

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
- 15 – 1999

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO – PASTORALNE

16
2000

WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO
KRAKÓW – ŁĄD – ŁÓDŹ

Redaguje Zespół

*Tadeusz Biesaga, Adam Durak (zastępca redaktora naczelnego),
Jerzy Gocko, Kazimierz Gryżenia, Piotr Grzymała (sekretarz),
Jarosław Koral (sekretarz), Waldemar Łachut, Kazimierz Misiąszek,
Roman Murawski, Jan Niewęglowski, Jacek Rylko,
Henryk Skorowski (redaktor naczelnny), Henryk Stawniak,
Stanisław Wilk, Stanisław Zimniak*

Adres redakcji

05-092 Łomianki, Malarska 6, skr. poczt. 26; tel. (0-22) 75-13-533

Projekt okładki:

Janusz Nowiński SDB

Za zezwoleniem władzy duchownej

ISSN 1232-8766



Biblioteka WSDTS



SDB 4 624

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

Ks. WALDEMAR CHROSTOWSKI

JUBILEUSZE W STARYM TESTAMENCIE

W religii biblijnego Izraela czas miał podstawowe znaczenie. Mówią o tym również księgi święte, które złożyły się na Stary Testament. Otwierają go opowiadania o stworzeniu świata i człowieka oraz o upadku pierwszych ludzi, po których następuje obszerne przedstawienie długiej historii zbawienia. Była to historia wybrania przez Boga jednego narodu spośród innych i cierpliwego prowadzenia go ku „pełni czasu”, która osiągnęła swój szczyt w „pełni czasu” wcielenia. Rozstrzygające wydarzenia starotestamentowej historii zbawienia to wyzwolenie Izraelitów z Egiptu i zawarcie przymierza na Synaju, oraz wejście do Ziemi Obiecanej. Były one corocznie upamiętniane i uobecnianie w uroczystej liturgii, rozwijanej wokół trzech głównych świąt: święto Paschy upamiętnia wybawienie z Egiptu, święto Tygodni stanowi pamiątkę otrzymania daru Tory na Synaju, zaś święto Namiotów jest pamiątką wędrówki przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Uroczystości przeżywane każdego roku, regulowały rytm indywidualnego i wspólnotowego życia Izraela, przyczyniając się do uświęcania czasu.

Najczęstszym i najwyraźniejszym przejawem uświęcenia czasu stał się jednak cotygodniowy szabat. Ma on dwa wymiary: jest sposobnością do uwielbiania Boga za dzieło stworzenia i podtrzymywanie świata w istnieniu oraz wymownym znakiem więzi między Bogiem a Izraelem zobowiązanym do wierności przymierzu (Wj 20,8-11). Sześć dni tygodnia jest przeznaczonych na pracę, której hebrajska nazwa brzmi *avodah*.

Każdy siódmy dzień tygodnia to nie tylko czas powstrzymania się od pracy na rzecz odpoczynku, lecz prawdziwe świętowanie. W tym dniu, szczególnie poświęconym Bogu, odbiera On wyjątkową cześć od swoich wyznawców. Jej wyraz stanowi kult, określane po hebrajsku także jako *avodah*. Tak więc całe życie, zarówno powszednie, jak i świąteczne, należy do Boga. Szabat był znany i praktykowany przed wygnaniem babilońskim, ale właśnie wygnanie, które miało miejsce

Redaguje Zespół

*Tadeusz Biesaga, Adam Durak (zastępca redaktora naczelnego),
Jerzy Gocko, Kazimierz Gryżenia, Piotr Grzymała (sekretarz),
Jarosław Koral (sekretarz), Waldemar Łachut, Kazimierz Misiaszek,
Roman Murawski, Jan Niewęglowski, Jacek Rylko,
Henryk Skorowski (redaktor naczelny), Henryk Stawniak,
Stanisław Wilk, Stanisław Zimniak*

Adres redakcji

05-092 Łomianki, Malarska 6, skr. poczt. 26; tel. (0-22) 75-13-533

Projekt okładki:

Janusz Nowiński SDB

Za pozwoleniem władzy duchownej

ISSN 1232-8766



Biblioteka WSDTS



SDB 4 624

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

Ks. WALDEMAR CHROSTOWSKI

JUBILEUSZE W STARYM TESTAMENCIE

W religii biblijnego Izraela czas miał podstawowe znaczenie. Mówią o tym również księgi święte, które złożyły się na Stary Testament. Otwierają go opowiadania o stworzeniu świata i człowieka oraz o upadku pierwszych ludzi, po których następuje obszernie przedstawienie długiej historii zbawienia. Była to historia wybrania przez Boga jednego narodu spośród innych i cierpliwego prowadzenia go ku „pełni czasu”, która osiągnęła swój szczyt w „pełni czasu” wcielenia. Rozstrzygające wydarzenia starotestamentowej historii zbawienia to wyzwolenie Izraelitów z Egiptu i zawarcie przymierza na Synaju, oraz wejście do Ziemi Obiecanej. Były one corocznie upamiętniane i uobecnianie w uroczystej liturgii, rozwijanej wokół trzech głównych świąt: święto Paschy upamiętnia wybawienie z Egiptu, święto Tygodni stanowi pamiątkę otrzymania daru Tory na Synaju, zaś święto Namiotów jest pamiątką wędrówki przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Uroczystości przeżywane każdego roku, regulowały rytm indywidualnego i wspólnotowego życia Izraela, przyczyniając się do uświęcania czasu.

Najczęstszym i najwyraźniejszym przejawem uświęcenia czasu stał się jednak cotygodniowy szabat. Ma on dwa wymiary: jest sposobnością do uwielbiania Boga za dzieło stworzenia i podtrzymywanie świata w istnieniu oraz wymownym znakiem więzi między Bogiem a Izraelem zobowiązanym do wierności przymierzu (Wj 20,8-11). Sześć dni tygodnia jest przeznaczonych na pracę, której hebrajska nazwa brzmi avodah.

Każdy siódmy dzień tygodnia to nie tylko czas powstrzymania się od pracy na rzecz odpoczynku, lecz prawdziwe świętowanie. W tym dniu, szczególnie poświęconym Bogu, odbiera On wyjątkową cześć od swoich wyznawców. Jej wyraz stanowi kult, określanany po hebrajsku także jako avodah. Tak więc całe życie, zarówno powszednie, jak i świąteczne, należy do Boga. Szabat był znany i praktykowany przed wygnaniem babilońskim, ale właśnie wygnanie, które miało miejsce

w VI w. przed Chr., wskutek zagrożenia tożsamości narodowej i religijnej Izraela sprawiło, że szabat stał się jednym z głównych wyznaczników tej tożsamości.

ROK SZABATOWY

Z przykazaniem świętowania szabatu mocny związek ma praktyka roku szabatowego [hebr. sznat szmitah lub szmitah]. U jej podstaw leżały z jednej strony nawarstwiający się stopniowo różne uwarunkowania ekonomiczne i społeczne zaś drugiej coraz głębsza świadomość religijna i wrażliwość etyczna¹. Gdy Izraelici zamieszkali we własnym kraju, część z nich znalazła się w trudnym położeniu i była zmuszona do sprzedaży posiadłości, zwłaszcza ziemi, do korzystania z pożyczek, które należało potem spłacać z procentami, a nawet do niewolniczej służby u innych współrodaków. Doprowadziło to do powstania stale powiększającej się grupy ludzi biednych, całkowicie zależnych od innych, a tym samym do powiększania się różnic społecznych. Z czasem stawały się one tak znaczne, że godziły w porządek, jaki Bóg zamierzył dla swojego narodu. Przecież ci, którzy niegdyś wyszli z Egiptu, byli sobie równi. Gorsząca zatem i niedopuszczalna była sytuacja, gdy po wejściu do własnej ziemi i zagospodarowaniu jej zamierzona przez Boga równość ustąpiła miejsca pogłębiającej się niesprawiedliwości. Odpowiednie regulacje, które miały zapobiegać krzywdom i przywracać sprawiedliwość, znajdujemy wśród norm prawa Pięcioksięgu. W tzw. Kodeksie Przymierza zamieszczonym w Księdze Wyjścia, zaraz po prawie dotyczącym budowy ołtarza (Wj 20,22-26), pojawia się następujące rozporządzenie: „Jeśli kupisz niewolnika – Hebrajczyka, będzie służył [ci] sześć lat, w siódmym roku uwolnisz go bez wykupu. Jeśli przyszedł sam, odejdzie sam, a jeśli miał żonę, odejdzie z żoną” (Wj 21,2-3). Następnie pojawiają się inne szczegółowe regulacje, wśród których znalazła się i ta, że niewolnik, który tego chce, może pozostać na zawsze u swojego pana. Znamienne, że regulacje dotyczące niewolników, a więc odnoszące się do zasad sprawiedliwości społecznej, pojawiają się zaraz po ważnej regulacji dotyczącej zasad sprawowania kultu. Mamy tutaj perspektywę indywidualną: uwolnienie niewolnika powinno nastąpić w siódmym roku jego służby. Ten siódmy rok otrzymał nazwę roku szabatowego i w tej samej Księdze Wyjścia został zestawiony z cotygodniowym szabatem: „Przez sześć lat będziesz obsiewał ziemię i zbierał jej plony, a siódmego pozwoliłeś jej leżeć odłogiem i nie dokonasz zbioru, aby mogli jeść ubodzy z twego ludu, a resztę zjedzą dzikie zwierzęta. Tak też postąpisz z twoją winnicą i z twoim ogrodem oliwnym. Sześć dni będziesz pracował, a dnia siód-

¹ R. De Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, przeł. J. McHugh, London 1978, s. 173.

mego zaprzestasz pracy, aby odpoczęły twój wół i osioł i odetchnęli syn twojej niewolnicy i cudzoziemiec” (Wj 23,10-12). Zestawienie roku szabatowego z szabatem sugeruje, że nie chodzi o rozłożone w czasie pojedyncze decyzje, ale o ustalony i powszechny zwyczaj, a nawet ogólnie wymagany obowiązek uwalniania wszystkich niewolników. Dzięki temu rok szabatowy ma wyraźnie wymiar społeczny.

Jak w szabat odpoczywają ludzie i zwierzęta, tak rok szabatowy stanowi „odpoczynek” dla ziemi. Została stworzona, zanim Bóg obdarzył człowieka technieniem życia. Intymny związek człowieka z ziemią, widoczny w słownictwie użytym w opowiadaniu o stworzeniu człowieka [hebr. adam] z prochu ziemi [hebr. adamah], jest też widoczny w przepisach odnośnie do roku szabatowego, sugerujących swoistą personifikację „odpoczywającej” ziemi. Jest to jedna z najbardziej fundamentalnych starotestamentowych intuicji ekologicznych. Z poleceniem zaniechania w siódmym roku uprawy ziemi łączy się polecenie zaniechania zbiorów – i to nie tylko z pól, które pozostawały wtedy nie obsiane, lecz także z winnic i ogrodów oliwnych, w których krzewy winne i drzewa oliwne rodziły owoce. To, co samorodnie wyrosło na polach, a także w sadach i ogrodach, było przeznaczone dla ubogich oraz dla dzikich zwierząt. Obok wymiaru społecznego, to znaczy troski o potrzebujących, wraca tutaj wymiar ekologiczny, a mianowicie postulat solidarności człowieka ze światem zwierząt, i to nawet dzikich zwierząt, za które człowiek jest w pewien sposób odpowiedzialny.

Obszerniejsze rozporządzenia dotyczące roku szabatowego znalazły się w Księdze Kapłańskiej. Ich geneza wiąże się z objawieniem się Boga Mojżeszowi na górze Synaj: „Potem Pan powiedział do Mojżesza na górze Synaj: «Mów do Izraelitów i powiedz im: Kiedy wejdziecie do ziemi, którą daję wam, wtedy ziemia będzie także obchodzić szabat dla Pana. Sześć lat będziesz obsiewał swoje pole, sześć lat będziesz obcinał swoją winnicę i będziesz zbierał. Jej plony, ale w siódmym roku będzie uroczysty szabat dla ziemi, szabat dla Pana. Nie będziesz wtedy obsiewał pola ani obcinał winnicy, nie będziesz żał tego, co samo wyrośnie na polu, ani nie będziesz zbierał winogron nieobciętych. To będzie rok szabatowy [hebr. sznat szabaton] dla ziemi. Szabat ziemi będzie służył wam za pokarm: tobie, służce twemu, służącej twej, najemnikowi twemu i osiadłemu u ciebie, tym, którzy mieszkają u ciebie. Cały jego plon będzie służyć za pokarm także twojemu bydłu i zwierzętom, które są w twoim kraju»” (Kpł 25,1-7). Zwraca uwagę szczególność rozporządzeń oraz ich uroczysty, wręcz kultyczny charakter, a także jeszcze bardziej odczuwalna personifikacja ziemi, która – jak człowiek – zasługuje na swój rok szabatowy. To samo spojrzenie dominuje w 2 Km 36,21, gdzie nieprzestrzeżenie „szabatów ziemi” jest przedstawione jako jedna z głównych przyczyn wygnania. w wyliczeniu służących obojga płci, najemników i osiadłych w kraju, znajduje odzwierciedlenie wymiar społeczny – wszyscy mieszkańcy powinni korzystać z przywilejów świętego czasu. Pojawia się też znowu wymiar tajemniczej

solidarności człowieka z innymi istotami żywymi, to znaczy byłbym domowym i dzikimi zwierzętami. Skoro cały świat jest dziełem Boga i do Niego należy, stanowi całość powołaną do wspólnego uroczystego świętowania. Człowiek ponosi odpowiedzialność za to, aby to świętowanie, w którym Bóg odbiera cześć, mogło się urzeczywistnić.

Dosłowne wywiązanie się z tych poleceń wydaje się ryzykowne albo wręcz niemożliwe. Dlatego nieco dalej mamy nawiązanie do rozterek i wątpliwości, jakie mogły one wzbudzać²: „Będziecie wykonywać ustawy moje i przestrzegać wyroków moich, wprowadzając je w życie, abyście mieszkali w kraju bezpiecznie: ziemia da wam plon, będziecie jedli do sytości, będziecie mieszkali na niej bezpiecznie. Jeżeli zaś powiecie: co będziemy jedli w siódmym roku, jeżeli nie będziemy siali ani zbierali plonów? Ześlę wam błogosławieństwo w szóstym roku, tak że plony wystarczą na trzy lata. W ósmym roku będziecie siał i będziecie jeść z dawnych plonów. Aż do dziewiątego roku, aż do nowych plonów będziecie jedli dawne” (25,18-22). Należy zauważyć, że przestrzeganie rozporządzeń dotyczących roku szabatowego jest ograniczone do sytuacji zamieszkiwania w ziemi Izraela. Dominuje wezwanie do pełnego zaufania Bogu, porównywalne z tym, jakie towarzyszyło darowi manny podczas wędrówki Izraelitów przez pustynię (Wj 16,1-31). Przestrzeganie roku szabatowego to w gruncie rzeczy próba zaufania Bogu oraz Jego życiodajnej obecności i mocy.

Kolejny tekst z rozporządzeniami regulującymi zasady świętowania roku szabatowego pojawia się w Księdze Powtórzonego Prawa. Tym razem wskazuje się na nowe aspekty. „Pod koniec siódmego roku przeprowadzisz darowanie długów [hebr. szmitah]. Na tym będzie polegało darowanie długów: każdy wierzyciel daruje pożyczkę udzieloną bliźniemu, nie będzie się domagał zwrotu od bliźniego lub swego brata, ponieważ ogłoszone jest darowanie ku czci Pana. Od obcego możesz się domagać zwrotu, lecz co ci się należy od brata, daruje twa ręka. Ale u ciebie nie powinno być ubożego. Pan bowiem pobłogosławi ci w ziemi, którą Pan, Bóg twój, daje ci w posiadanie, jeżeli będziesz słuchał wiernie głosu Pana, Boga swego, wykonując dokładnie wszystkie polecenia, które ja tobie dziś daję. Bo Pan, Bóg twój, pobłogosławi ci tak, jak ci to powiedział. Będziesz pożyczał wielu narodom, a sam od nikogo nie będziesz pożyczał; będziesz panował nad wielu narodami, a one nad tobą nie zapanują” (Pwt 15,1-6). Istnieje tutaj charakterystyczne zróżnicowanie między powinnościami wobec współplemieńców a powinnościami wobec innych ludzi. Przeprowadzenie darowania długów stanowi obowiązek wobec „bliźniego” i „brata”, czyli wobec innego Izraelity. Natomiast

² Ich echa dały o sobie znać w przypisie zamieszczonym w Biblii Tysiąclecia: „Styl kultyczny niniejszego urywku przestrzega przed dosłownym tłumaczeniem owych przepisów niezupełne jasnych”.

„od obcego możesz domagać się zwrotu”. Celem zasady darowania długów, która w późniejszym prawodawstwie żydowskim otrzymała biblijną nazwę szmitah, jest naprawa niesprawiedliwości społecznej i przywrócenie stanu równości. Ale zasada ta jest ograniczona, ponieważ odnosi się wyłącznie do członków własnego narodu.

Ponieważ podane zasady obowiązują wszystkich Izraelitów, należało się spodziewać, że natrafiają one na pewne trudności: „Jeśli będzie u ciebie ubogi któryś z twych braci, w jednym z twoich miast, w kraju, który ci daje Pan, Bóg twój, nie okażesz twardego serca wobec niego ani nie zamkniesz swej ręki przed ubogim swym bratem, lecz otworzysz mu swą rękę i szczerze mu udzielisz pożyczki, ile mu będzie potrzeba. Strzeż się, by nie powstała w twym sercu niegodziwa myśl: «Blisko jest rok siódmy, rok darowania», byś złym okiem nie patrzył na ubogiego twego brata, nie udzielając mu pomocy. On będzie wzywał Pana przeciw tobie, a ty obciążysz się grzechem. Chętnie mu udziel, niech serce twe nie boleje, że dajesz za to będzie ci Pan, Bóg twój, błogosławił w każdej czynności i w każdej pracy twej ręki. Ubogiego bowiem nie zabraknie w tym kraju, dlatego ja nakazuję: Otwórz szczerze rękę swemu bratu uciśnionemu lub ubogiemu w twej ziemi” (Pwt 15, 7-11). Cykl lat szabatowych był zatem stały. Aczkolwiek nie wiadomo, czy i kiedy został powszechnie zapoczątkowany w całym biblijnym Izraelu, idealnym punktem odniesienia jeśli chodzi o jego początki, była pamięć o wejściu do Ziemi Obiecanej. Przestrzeganie zasad roku szabatowego wiązało się z przewidywaniami i rachubami co do darowania długów. Czasowa bliskość szmitah, czyli roku darowania, nie sprzyjała udzielaniu pożyczek. Jednak karmiona solidarnością moralność została przedłożona nad logikę ekonomii. Dalej (ww. 12-18) następuje powtórzenie przepisów znanych z Wj 21,2-6.

Praktyka roku szabatowego była specyficzna dla religii biblijnego Izraela. Pojawia się jednak pytanie, czy rozporządzenia te były stosowane. Nie wiemy, jak to wyglądało w Izraelu przedwygnaniowym, lecz mamy pewne rozeznanie, jak przedstawiała się sytuacja na samym początku VI w. Przed Chr., czyli krótko przed wygnaniem babilońskim³. W Księdze Jeremiasza znalazło się nawiązanie do wydarzeń tuż po 597 r. przed Chr., czyli po pierwszej deportacji mieszkańców Jerozolimy i Jojakina, ich króla, dokonanej przez Babilończyków⁴. Jego stryj i następcą, król Sedecjasz, zawarł „z całym ludem jerozolimskim umowę głoszącą powszechną wolność (hebr. deror)” (Jr 34,8). Oto jej zasady: „Każdy miał obdarzyć wolnością swego niewolnika Hebrajczyka i niewolnicę Hebrajkę. Nikomu nie wolno było trzymać u siebie brata swego Judejczyka jako niewolnika. Wszyscy dostojnicy i ludzie, którzy zawarli umowę, zgodzili się wypuścić na wolność każ-

³ Szerzej zob. np. Praca zbiorowa, *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, przeł. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 204-219.

⁴ M. David, *The Manumission of Slaves under Zedekiah*, OTS 5/1948, s. 63-79.

dy swego niewolnika lub niewolnicę i nie zmuszać ich więcej do służby u siebie. Wyraziwszy zgodę, wypuścili ich na wolność” (34,9-10). Darowanie wolności wszystkim niewolnikom miało na celu pozyskanie ich pomocy w obliczu zagrożenia ze strony wrogów i wzmocnienie potencjału obronnego miasta. Przesłanki podjęcia tej decyzji miały charakter czysto polityczny. Gdy zagrożenie ustąpiło, stało się inaczej: „Potem jednak zmienili zdanie i sprowadzili niewolników i niewolnice, których obdarzyli wolnością, zmuszając ich, by się stali znów niewolnikami i niewolnicami” (34,11).

Właśnie w tym miejscu pojawia się znamienne napomnienie proroka, który całą sprawę przenosi z płaszczyzny politycznej na religijną: „Wtedy skierował Pan do Jeremiasza następujące słowo: «To mówi Pan, Bóg Izraela: Z waszymi przodkami, gdy wyprowadziłem ich z ziemi egipskiej, z domu niewoli, zawarłem przymierze, które mówiło: Po upływie siedmiu lat wypuścicie na wolność każdy brata swego, Hebrajczyka, który zaprzedał się tobie w niewolę i służył przez sześć lat; wypuścisz go od siebie jako człowieka wolnego! Przodkowie wasi jednak nie usłuchali Mnie ani nie nakłonili swego ucha. Wy zaś nawróciliście się dzisiaj i uczyniliście to, co jest słuszne wobec Mnie, ogłaszając powszechne uwolnienie [hebr. deror]. Zawarliście umowę wobec Mnie w domu, nad którym wzywano mojego Imienia. Zmieniliście jednak zdanie i znieważyliście moje Imię. Sprowadziliście każdy swego niewolnika i swoją niewolnicę, których obdarzyliście wolnością według ich uznania, następnie zaś zmusiliście ich, by byli u was niewolnikami i niewolnicami»” (34,12-16). W nauczaniu Jeremiasza za uwolnieniem wszystkich niewolników przemawiają racje religijne, wynikające z historii zbawienia, a nie doraźne względy polityczne. Nadużycia w tej dziedzinie stanowią poważne wykroczenie przeciw Bogu i zobowiązaniom zawartego z Nim przymierza i zostaną surowo ukarane: „Dlatego to mówi Pan: Nie usłuchaliście Mnie, by ogłosić wolność [hebr. deror] każdy bratu i współziomkowi swemu; oto puszczam was wolno [hebr. hineni qore lachem deror, oto ogłaszam wam wolność] – na miecz, zarzęę i głód. Uczynię z was nadto przedmiot budzący przerażenie u wszystkich królestw ziemi” (34,17).

Inne teksty biblijne, które rzucają światło na te kwestie, odnoszą się do okresu po powrocie z wygnania. W Księdze Nehemiasza, w kontekście zobowiązań podjętych w połowie V w. przed Chr.⁵, wyliczonych podczas obrzędu odnowienia przymierza (Ne 10,31-40), znanych jako kodeks Nehemiasza⁶, znalazło się następujące polecenie: „A co do narodów tej ziemi przynoszących towary i wszelkiego rodzaju zboże do sprzedania w dzień sobotni: to nie przyjmujemy tego od nich w szabat ani w dzień święty. Również w roku szabatowym [hebr. haszanah haszeviit – dosł. rok siódmy] rzekniemy się korzyści i żądania zwrotu od wszelkiego dłużni-

⁵ Szerzej zob. *Starożytny Izrael*, s.233-246.

⁶ J. M. Myers, *Ezra – Nehemiah, The Anchor Bible 14*, Garden City, N.Y. 1965, s. 177-178.

ka" (Ne 10,32). Te rozporządzenia, tak samo jak w Pięcioksięgu, mają na względzie zamieszkiwanie Izraelitów we własnej ziemi. Bardzo wyraźne jest i tutaj zestawienie przestrzegania szabatów z rokiem szabatowym, w którego przypadku cały nacisk został położony na powinności o wymiarze społecznym: „...zrzekniemy się korzyści i żądania zwrotu od wszelkiego dłużnika”. Nie ma mowy o zaprzestaniu uprawiania pól i zbiorów z winnic i ogrodów oliwnych, czyli o „szabacie ziemi”, zaś postulat darowania długów został rozciągnięty, inaczej niż w deuteronomicznych przepisach z Pwt 15,1-3, także na nie-Izraelitów. Takie podejście jest być może przejawem chęci unikania wszelkich kontaktów z obcym otoczeniem w świętym czasie, za jaki uważano rok szabatowy, za czym przemawia fakt, że większość reform podjętych przez Ezdrasza i Nehemiasza miała na celu właśnie całkowite odseparowanie się od innych.

Kolejna aluzja do roku szabatowego pojawia się w Pierwszej Księdze Machabejskiej.

Opisując zmagania Judy Machabeusza z syryjskimi Seleucydami, które miały miejsce w latach 163-162 przed Chr.⁷, autor Księgi przedstawia wydarzenia związane z oblężeniem Jerozolimy. Gdy król syryjski podjął decyzję o walce przeciw Judei i Jerozolimie, część Izraelitów odstąpiła od walki. „Z tymi, którzy byli w Bet-Sur, zawarł pokój. Wyszli oni z miasta, bo w kraju był rok szabatowy, a nie mieli dość żywności na to, żeby mogli dłużej wytrzymać w zamknięciu” (1 Mch 6,49). Władca syryjski zajął Bet-Sur, a następnie wzmógł oblężenie Jerozolimy. Jej obrońcy bronili się przez długi czas. „W spiżarniach brakowało im jednak żywności, bo był to siódmy rok, a resztę zapasów zjedli ci, których spomiędzy pogańskich narodów przyprowadzono do Judei. W świątyni pozostało już tylko niewielu obrońców, bo głód im bardzo dokuczał, i porozchodzili się każdy do swojej rodzinnej miejscowości” (6,53-54). Wygląda na to, że rozporządzeń dotyczących roku szabatowego przestrzegały grupy pobożnych żydów, którzy mieli nadzieję, że wierność Bogu zapewni im zwycięstwo nad wrogami. Ci pobożni wyznawcy wierzyli, że podczas roku szabatowego sam Bóg wystąpi w ich obronie i położy kres zależności od obcych władców⁸. Ponieważ położenie obrońców stawało się coraz trudniejsze, wielu z nich udało się na poszukiwanie żywności tam, gdzie mogli znaleźć resztki zboża, owoców i jarzyn⁹. Mamy do czynienia z charakterystycznym napięciem: rok szabatowy jest traktowany jako czas szczególnej obecności i przychylności Boga dla Jego wyznawców, a zarazem istnieje świadomość, że przestrzeganie go utrudnia, a nawet uniemożliwia przezwycięzenie zagrożenia ze strony wrogów.

⁷ *Starożytny Izrael*, s.252-258.

⁸ J. A. Goldstein, *IMaccabees, The Anchor Bible 41*, Garden City, N.Y. 1976, s. 323; zob. też s. 42-44.

⁹ R. North, *Maccabean Sabbath Years*, „Biblica» 34/1953, s. 506-508.

Można wnosić, że pobożni żydzi w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej przestrzegali, bądź starali się przestrzegać, przepisy regulujące świętowanie roku szabatowego. Potwierdza to Józef Flawiusz, informując, że Juliusz Cezar zatwierdził zwolnienie żydów z podatków w roku szabatowym¹⁰. Nie potrafimy powiedzieć, czy i w jakim stopniu praktyka ta była powszechna. Można przypuszczać, że natrafiała na wiele trudności i dlatego odnośne przepisy zachowywały jedynie niektóre grupy żydów, najwierniejsze przykazaniom Tory. Istniała jednak żywa pamięć o tych sprawach, skoro na początku ery chrześcijańskiej Hillel wprowadził słynny *prozbul*, czyli dekret zwolnienia bądź wyłączenia, pozwalający na przenoszenie długów poza rok szabatowy¹¹. Wierzyciel deklarował w obecności sądu, który stawał się świadkiem w tej sprawie, że należny mu dług sąd będzie mógł odebrać od dłużnika w dowolnym czasie, a następnie zwróci go wierzycielowi. W ten sposób prawo biblijne, nakazujące w każdym siódmym roku kasację długów, pozostało literalnie niezmienione, ale stworzono możliwość, że to sąd, a nie pojedynczy wierzyciel, może dochodzić spłaty długu. Potwierdzenie wprowadzenia w życie tego prawa przyniosły znaleziska w Wadi Murabba'at, wśród których znaleziono dokument datowany na luty 133 r. po Chr., z którego wynika, że *prozbul* był już wtedy w użyciu. Ta fikcja prawna zdominowała prawodawstwo rabinackie po pierwszym (lata 66- 73) i drugim (lata 132-135) powstaniu żydowskim przeciw Rzymianom. Natomiast prawodawstwo rabinackie we współczesnym państwie Izrael domaga się przestrzegania roku szabatowego¹².

ROK JUBILEUSZOWY

W ścisłym związku z rokiem szabatowym pozostaje w Starym Testamencie rok jubileuszowy. Dotyczące go rozporządzenia stanowią odzwierciedlenie przepisów dotyczących roku szabatowego. Trwają jednak dyskusje¹³, z jakiego okresu one pochodzą. Przyjmuje się, że początki roku jubileuszowego należy umieścić w czasach wygnania babilońskiego (587-539 przed Chr.) bądź w okresie niedługo

¹⁰ „Gajusz Cezar imperator po raz drugi rozporządził: Corocznie będą płacić daninę na rzecz miasta Jerozolimy, wyjąwszy Joppę [Jaffę], prócz siódmego roku, który nazywają szabatowym [szabatowym], ponieważ w tym czasie ani owoców z drzew nie zrywają, ani zasiewów nie czynią” – Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 14, X, 6 (14,202), przeł. E. Dąbrowski, Poznań 1979.

¹¹ Zob. hasło *Prozbul* w: Ph. Bimbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, New York 1979, s. 513.

¹² Zob. hasło *Szabatowy rok* w: P. J. Achtemeier (red. naukowa), *Encyklopedia biblijna*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 1999, s. 1174.

¹³ Szerzej zob. R. De Vaux, *Ancient Israel*, s. 176.

po wygnaniu. Ta druga możliwość jest mało prawdopodobna, zważywszy że na aluzję do roku jubileuszowego natrafiamy w Księdze Ezechiela 46,17.

Rozporządzenia odnoszące się do roku jubileuszowego pojawiają się w tzw. Kodeksie świętości (Kpł 17-26), w którym występują wśród przepisów dotyczących roku szabatowego. Najpierw są tam podane zasady regulujące czas świętowania jubileuszu: „Policzysz sobie siedem lat szabatowych, to jest siedem razy po siedem lat, tak że czas siedmiu lat szabatowych będzie obejmował czterdzieści dziewięć lat. Dziesiątego dnia, siódmego miesiąca zatrąbisz w róg. W Dniu Przeblągania zatrąbicie w róg w całej waszej ziemi. Będziecie święcić pięćdziesiąty rok, oznajmijcie wyzwolenie [hebr. deror] w kraju dla wszystkich jego mieszkańców. Będzie to dla was jubileusz [hebr. yobel] każdy z was powróci do swej własności i każdy powróci do swego rodu. Cały ten rok pięćdziesiąty będzie dla was rokiem jubileuszowym [hebr. yobel] – nie będziecie siał, nie będziecie żąć tego, co urosnie, nie będziecie zbierać nieobciętych winogron, bo to będzie dla was jubileusz, to będzie dla was rzecz święta. Wolno wam jednak będzie jeść to, co urosnie na polu” (Kpł 25,8-12).

Częstotliwość świętowania roku jubileuszowego jest związana z cyfrą siedem. W następnym roku po cyklu siedmiu pełnych lat szabatowych, przypadających co siedem lat, to znaczy w roku pięćdziesiątym, ma być obchodzony jubileusz [hebr. yobel] bądź rok jubileuszowy. Liczba siedem miała w biblijnym Izraelu znaczenie symboliczne i oznaczała pełnię oraz doskonałość¹⁴. Tym większą wymowę miały jej wielokrotności, a więc siedem razy siedem, a także siedemdziesiąt (Wj 24,1; Jr25,12; 29,10; Dn 9,2; por. Łk 10,1-12) i siedemdziesiąt siedem (Mt 18,21-22). Ta sama struktura myślenia, która leży u podstaw obliczania czasu obchodów roku jubileuszowego, występuje w odniesieniu do jednego z trzech największych świąt, a mianowicie święta Tygodni upamiętniającego dar Prawa na Synaju. Obchodzono je w dzień po siedmiu pełnych tygodniach liczonych od Paschy, stąd jego inna nazwa – Dzień Pięćdziesiątnicy (Kpł 23,15-22). Rok jubileuszowy przypada na każdy pięćdziesiąty rok, co pozwala się łatwo przenieść także wobec dziesiętnego systemu rachuby czasu i świętować w jednym stuleciu dwa jubileusze.

Początek roku jubileuszowego, tak samo jak roku szabatowego, przypada w Yom Kippur, czyli Dzień Przeblągania, obchodzony w dziesiątym dniu po jesiennym Nowym Roku. Tego dnia dokonuje się przebląganie Boga za grzechy i występki arcykapłana i całego Izraela popełnione w minionym roku oraz oczyszczenie świątyni i ołtarza tak, aby w nowym roku można było godnie i owocnie sprawować kult (Kpł 16,1-34; 23,26-32; Lb 29,7-11)¹⁵. Jest to zarazem dzień

¹⁴ Zob. hasło Liczby w: *Encyklopedia biblijna*, s. 671-673.

¹⁵ Zwiężle na ten temat zob. Dzień Przeblągania, w: tamże, s. 224.

postu i powstrzymania się od wszelkiej pracy. świąteczny odpoczynek ma ułatwić indywidualny i zbiorowy rachunek sumienia, skruczę oraz wolę naprawy popełnionych występów. Dzień Prześlągania kieruje myśli i serca wierzących ku Bogu, od którego człowiek dostępuje przebaczenia swoich win i może rozpocząć nowe życie. Skoro tak, to rozpoczynany w Yom Kippur rok jubileuszowy ma wyraźne podglebie teologiczne, a nawet teomorficzne. Izraelici powinni obwieścić wyzwolenie wszystkich mieszkańców, ponieważ sami uzyskali niegdyś od Boga dar wolności, a teraz dostępują od Niego darowania wszystkich swoich win. Ta etyka naśladowania Boga stanowi ważny składnik, a nawet warunek właściwego przeżywania jubileuszu.

Znakiem rozpoczęcia roku jubileuszowego był dźwięk szofaru, specjalnego rytualnego rogu, który powinien być słyszany „w całej waszej ziemi”. Hebrajski rzeczownik yobel, używany na określenie jubileuszu, pochodzi od wyrazu oznaczającego róg barani. Donośny dźwięk rogu wprowadza świąteczną atmosferę, zapowiada „czasy święte”, a wśród nich cotygodniowy szabat. Początek jubileuszu ma więc charakter liturgiczny. Wprawdzie nie ma mowy o rozbudowanych ceremoniach, lecz dźwięk szofaru wprawia Izraelitów w podniosły nastrój, a także, podobnie jak w odniesieniu do szabatu i roku szabatowego, sprzyja powszechnemu charakterowi uroczystych obchodów. Znajduje w nich wyraz solidarność wszystkich członków narodu Bożego wybrania, zakorzeniona w pamięci o swoich początkach, oraz ich wspólne zobowiązanie do przestrzegania warunków zawartego z Bogiem przymierza.

Rozporządzenia dotyczące roku jubileuszowego są bardziej rozbudowane niż te, które odnoszą się do roku szabatowego. Najważniejszym przesłaniem jest „wyzwolenie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców”, co oznacza powszechną emancypację tych ludzi, których położenie z różnych względów wymaga gruntownej odmiany, to znaczy wyzwolenia¹⁶. Rzeczownik „wyzwolenie” [hebr. *deror*] występuje też kilkakrotnie w księgach prorockich (zob. Jr 34,8.15.17; Ez 46,17; Iz 61,1). Pierwotnie oznaczał wyzwolenie ekonomiczne i społeczne, czyli obdarzenie niewolników wolnością, lecz w nauczaniu proroków nastąpiło uduchowienie jego sensu¹⁷. W tekście Księgi Jeremiasza, przytoczonym wcześniej, pojawia się w kontekście nawiązania do roku szabatowego i oznacza pełne wyzwolenie wszystkich niewolników. W Księdze Ezechiela występuje w aluzji do roku jubileuszowego: „Kiedy [władca] chce podarować coś ze swego dziedzictwa jednemu ze swych sług, to winno to należeć do niego aż do chwili jego wyzwolenia [hebr.

¹⁶ R. North, *dror*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. III, Grand Rapids, Mi. 1983, s. 265-269.

¹⁷ Na temat mezopotamskiego zaplecza tego pojęcia zob. J. Lewy, *The Biblical Institution of Deror in the Light of Akkadian Documents*, „*Eretz-Israel*” 5/1958, s. 21-31.

ad sznat haderor, do roku wyzwolenia], a potem ma wrócić do władcy" (Ez46,17). Chodzi o wyzwolenie niewolników dokonywane przy sposobności roku jubileuszowego, gdy ich sytuacja zmienia się do tego stopnia, iż przestając być niewolnikami, tracą nabyte wcześniej przywileje dotyczące własności¹⁸. Rok jubileuszowy ma zatem przede wszystkim wymiar społeczny i służy przywróceniu zachwianej sprawiedliwości między członkami narodu Bożego wybrania. Lecz i tutaj, tak samo jak w przypadku roku szabatowego, pojawia się wezwanie do przestrzegania „szabatu ziemi”: „...nie będziecie siać, nie będziecie żąć tego, co urośnie, nie będziecie zbierać nieobciętych winogron, bo to będzie dla was jubileusz, to będzie dla was rzecz święta” (Kpł 25,11-12). Solidarność międzyludzka idzie w parze z solidarnością z całym stworzeniem. Należy troszczyć się o prawidłowe więzi społeczne, a zarazem dokładać starań o prawidłowe „więzi” z ziemią, która utrzymuje ludzi przy życiu.

Następnie w Księdze Kapłańskiej czytamy: „W tym roku jubileuszowym każdy powróci do swojej własności. Kiedy więc będziecie sprzedawać co bliźniemu albo kupować coś od bliźniego, nie wyrządzajcie krzywdy jeden drugiemu. Ale odpowiednio do liczby lat, które upłynęły od jubileuszu, będziesz kupował od bliźniego, a on sprzeda tobie odpowiednio do liczby lat płonów. Im więcej lat pozostanie do jubileuszu, tym większą cenę zapłacisz, im mniej lat pozostanie, tym mniejszą cenę zapłacisz, bo ilość płonów on sprzedaje. Nie będziecie wyrządzać krzywdy jeden drugiemu. Będziesz się bał Boga twego, bo ja jestem Pan, Bóg wasz” (25,13-17). W roku jubileuszowym każdy Izraelita wchodził na nowo w posiadanie ojcowizny, którą wcześniej sprzedał bądź utracił popadając w niewolę. Jeszcze raz potwierdza się, że ziemia należy do Boga i z tego względu nie można jej bezpowrotnie utracić. Znamienne, że pamięć o roku jubileuszowym powinna towarzyszyć Izraelitom przez wszystkie pozostałe lata, tak by wiedzieli, ile czasu upłynęło od poprzedniego oraz ile zostało do następnego jubileuszu. Ważny składnik tej pamięci stanowi troska o unikanie wyrządzania jakiegokolwiek krzywdy, widoczna w tym, że oszacowanie własności przeprowadzano w oparciu o uwzględnienie liczby płonów, jakie pozostawały jeszcze do roku jubileuszowego, w którym ziemia musiała wrócić do swojego właściciela. Wszystkie te rozporządzenia stały na straży sprawiedliwości społecznej, której gwarantem był sam Bóg. Ponieważ to On wyprowadził Izraelitów z Egiptu, „domu niewoli”, zatem żaden Izraelita nie mógł pozostawać niewolnikiem na zawsze. W nadziei czekającego go wybawienia powinien był rozpoznawać skuteczność Bożej obecności i opieki, mocą której cały naród został wyzwolony z ucisku.

Po rozporządzeniach, które jeszcze raz nawiązują do roku szabatowego (Kpł 25,18-22), następują prawa, które uzupełniają i konkretyzują wymagania związa-

¹⁸ Szczegóły tamże, s. 268.

ne z rokiem szabatowym i jubileuszowym. Dotyczą one wykupu własności gruntowej (ww. 23-28), sprzedaży domów (ww. 29-34), pomocy dla ubogich rodaków (ww. 35-38), niewolników Izraelitów (ww. 39-43), obcych niewolników (ww. 44-46) oraz sytuacji, gdy Izraelici stają się niewolnikami u obcych (ww. 47-55). Wszystkie mają na względzie przywrócenie zachwianej bądź zaniedbanej sprawiedliwości społecznej. Ich wymowa jest jednoznaczna: „... ziemia, grunt, pole są własnością Boga. Zajmujący tę ziemię ludzie są tylko jej wieczystymi dzierżawcami. Nikt nie może definitywnie sprzedać ziemi. Nikt nie może definitywnie ziemi od kogoś nabyć. W roku jubileuszowym – joweljaar – każdy grunt, który w okresie poprzedzającym zmienił swego posiadacza, powraca do swoich pierwotnych «właścicieli». Każdy powraca do swojego dziedzictwa»¹⁹. Nieco dalej, w Kpł 27,16-25, zostały podane szczegółowe przepisy regulujące zasady szacowania własności gruntowej dziedzicznej i gruntów kupionych z uwzględnieniem perspektywy roku jubileuszowego. Podobna regulacja pojawia się w Lb 36,4, w odniesieniu do dziedzictwa kobiet zamężnych, które w roku jubileuszowym przechodzi na własność pokolenia, do którego kobiety weszły przez małżeństwo.

Skoro obchody roku jubileuszowego są przewidziane na rok następujący po siedmiu pełnych latach szabatowych, zatem Izraelici świętowali wówczas dwa kolejne lata: szabatowy i jubileuszowy. W związku z tym wyłaniają się spore trudności²⁰. Wygląda bowiem na to, że przez dwa kolejne lata – szabatowy i jubileuszowy – nie mogli obsiewać swoich pól ani zbierać z nich plonów, podobnie jak nie mogli korzystać z winnic i ogrodów. W każdym pięćdziesiątym roku ziemia albo własność miały powrócić do poprzedniego właściciela bądź jego spadkobierców. Ale gdyby przeszły one w nowe ręce tuż po roku jubileuszowym, prawie pół wieku należały do kogoś innego, a zatem ich zwrot wydaje się wręcz niemożliwy. W roku jubileuszowym nie było też w gruncie rzeczy potrzeby uwalniania niewolników, bo przecież wszyscy powinni byli otrzymać wolność w poprzedzającym go roku szabatowym. Z tych względów należy przypuszczać, że rozporządzenia dotyczące roku jubileuszowego po prostu nie były wdrażane w życie. W żadnej z ksiąg historycznych Starego Testamentu, przedstawiających dzieje i życie biblijnego Izraela, nie ma do nich aluzji. W cytowanym wcześniej fragmencie Księgi Nehemiasza jest bowiem mowa o roku szabatowym, nie ma natomiast żadnej wzmianki o roku jubileuszowym.

Wskutek gruntownej transformacji życia żydowskiego, zapoczątkowanej przez rabinów w drugiej połowie I w. po Chr. w odpowiedzi na zaistnienie i okrzepnięcie chrześcijaństwa, biblijne przepisy dotyczące roku szabatowego i jubileuszowego zostały gruntownie zreinterpretowane. Stało się tak również dlatego, że ży-

¹⁹ S.Ph. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, przeł. A. Borowski, Kraków 1999, s.327.

²⁰ R. De Vaux, *Ancient Israel*, s. 175-176.

dzi nie mogli ich przestrzegać, gdyż nie mieszkali już we własnej ziemi. Tym niemniej pamięć o nich trwała, zaś w Talmudzie poświęcono im traktat Szewiit. Nowa sytuacja, porównywalna z czasami biblijnymi, zaistniała dopiero po utworzeniu w 1948 r. państwa Izrael. O mieszkających tam ortodoksyjnych żydach mówi się, że przestrzegają biblijnego prawodawstwa²¹. Ale w historii współczesnego państwa Izrael można było dotąd obchodzić tylko jeden rok jubileuszowy i nie wygląda na to, by dotyczące go rozporządzenia biblijne zostały rzeczywiście wdrożone w życie.

PROPHETIA FUTURI

W czasach biblijnych rok szabatowy i rok jubileuszowy były obchodzone jedynie przez najgorliwsze grupy i środowiska. Pamięć o nich i ich przestrzeganie, jak wskazują przykłady z czasów Sedecjasza, Nehemiasza i Judy Machabeusza, odżywała zwłaszcza w okresach wielkich napięć i kryzysów narodowo-religijnych. Mimo to była ona stale żywa, bo z pokolenia na pokolenie przepisywano teksty z odnośnymi rozporządzeniami, czytano je, rozważano i objaśniano. Nawet jeżeli Izraelici ich nie zachowywali, traktowali je jako godny starań ideał, o którym nie wolno było zapomnieć. Zatem przepisy dotyczące jubileuszy nie tyle odzwierciedlały rzeczywistość, ile raczej miały ją kształtować. Właśnie na tym wyrazistym ukierunkowaniu ku przyszłości, którą stale trzeba zmieniać na lepsze, polegał profetyczny wymiar starotestamentowych jubileuszy.

Zasadniczym aspektem wymiaru profetycznego stało się postępujące uduchowienie idei jubileuszów. Można je zaobserwować już w Biblii Hebrajskiej, w której – jak widzieliśmy – rok szabatowy i rok jubileuszowy są postrzegane jako okoliczność sprzyjająca radykalnej naprawie niewłaściwej sytuacji ekonomicznej i społecznej oraz przywróceniu zachwianej bądź utraconej sprawiedliwości. Przede wszystkim chodzi o sprawiedliwość społeczną, lecz o motywacji religijnej i teologicznej: nie wolno dopuszczać do zniewolenia ani go tolerować, skoro cały naród został wyswobodzony z Egiptu i obdarzony darem wolności. Liturgiczne przeżywanie epopei Wyjścia odbywało się w corocznych obchodach święta Paschy, dzięki którym każde kolejne pokolenie Izraelitów przeżywało na nowo to, czego doświadczyli ojcowie. w uroczystym świętowaniu Paschy wszyscy Izraelici byli sobie równi, zatem sytuacja zniewolenia bądź krzywdzącego uzależnienia od siebie innych współbraci była postrzegana jako rażąca krzywda i wymagająca naprawy niesprawiedliwość.

²¹ Zob. hasło *Sabbatical year* w: D. Cohn-Sherbok, *The Blackwell Dictionary of Judaica*, Oxford 1992, s. 469.

To współodczuwanie i wrażliwość na niedolę współbraci pogłębiły się w kontekście wygnania babilońskiego, gdy w VI w. wygnańcy z Judy i Jerozolimy znów doświadczyli zniewolenia i ucisku. Gdy po kilkudziesięciu latach wygnanie zakończyło się, nowych rysów nabrały też zapatrywania związane z rokiem jubileuszowym: chodzi o każde wyzwolenie, a przede wszystkim to najgłębiej pojęte – jako wyzwolenie z niewoli zepsucia, zła i grzechu. W trzeciej części Księgi Izajasza wyraźnie widać ów duchowy wymiar *wyzwolenia*:

„Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił.
 Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim,
 by opatrywać rany serc złamanych,
 by zapowiadać wyzwolenie [hebr. deror] jeńcom i więźniom swobodę;
 aby obwieszczać rok łaski Pańskiej, i dzień pomsty naszego Boga;
 aby pocieszać wszystkich zasmuconych” (Iz 61,1-2).

Dominuje tu element teologiczny, wiążący się z *nadziejami mesjańskimi* biblijnego Izraela²², zaś hebr. deror odnosi się nie do niewolników, lecz do jeńców i wszystkich uciśnionych.

Także wtedy, gdy rok jubileuszowy pozostawał bardziej w sferze idei niż rzeczywistości, względ na niego sprzyjał zachowaniu i przywracaniu równości między wszystkimi Izraelitami. Korzystali z tego ludzie ubodzy i biedni, pozbawieni własności bądź nawet wolności osobistej. Nawet jeżeli ich położenie doraźnie nie zmieniało się w radykalny sposób, zarówno oni jak i ich rodacy, od których byli uzależnieni, wiedzieli przynajmniej, że może i powinno być inaczej. Pamięć o jubileuszach zawierała doniosłe przesłanie, że położenie biednych zasługuje na współczucie, odmianę i pomoc. Z kolei możni i bogaci słyszeli wezwania do solidarnego otwarcia się na potrzeby biednych. Dzięki temu istniejące wówczas dysproporcje społeczne i ekonomiczne były postrzegane tak, jak powinny, to znaczy jako sytuacja niewłaściwa i wymagająca zmiany. Rozwarstwienie społeczne nie przekreślało więc podstawowej równości wszystkich Izraelitów wobec Boga oraz wobec siebie nawzajem. Biedni, cierpiąc niedostatek i brak wolności osobistej, mogli – powołując się na wolę Boga – nieustannie upominać się o należne im prawa. Zakładało to również konieczność sprawowania sprawiedliwej władzy w kraju. Obowiązkiem rządzących było wspieranie „ubogiego, sieroty i wdowy”, czyli tych, którzy byli najłabsi i zdani na innych. Odpowiedzialność za realizację tego zadania spoczywała na przywódcach politycznych i religijnych zobowiązanych do trwałej wierności Prawu Bożemu. Również w tej dziedzinie widoczny jest ukierunkowany na przyszłość wymiar profetyczny:

²² Na temat nadziei i zapowiedzi mesjańskich zob. syntetycznie W. Chrostowski, *Biblijny Izrael – dzieje i religia*, Gniezno 1998, s. 149-164.

„O Boże, przekaz swój sąd królowi
i Twoją sprawiedliwość synowi królewskiemu.
Niech sędzi sprawiedliwie Twój lud
i ubogich Twoich – zgodnie z Prawem!
Niech góry przyniosą ludowi pokój, a wzgórze – sprawiedliwość.
Otoczy opieką uciśnionych z ludu, ratować będzie dzieci ubogich,
a zetrze ciemężyciela (...).
Wyzwoli bowiem wołającego biedaka
i ubogiego, i bezbronnego.
Zmiłuje się nad nędzarzem i biedakiem
i ocali życie ubogich:
uwolni ich życie od krzywdy i ucisku,
a krew ich cenna będzie w jego oczach” (Ps 72[71], 1-4. 12-14).

Naprawianie krzywd i niesprawiedliwości stanowiło przede wszystkim zadanie sędziów. Zaniedbując te obowiązki, sprzeniewierzali się swojemu powołaniu oraz temu, czego Bóg od nich oczekiwał:

„Dokąd że będziecie sędzić niegodziwie
i trzymać stronę występnych?
Ujmijcie się za sierotą i uciśnionym,
wymierzcie sprawiedliwość nieszczęśliwemu i ubogiemu!
Uwolnijcie uciśnionego i nędzarza, wyrwijcie go z ręki występnych” (Ps 82,2-4).

Nie wolno więc zwlekać z przywracaniem sprawiedliwości i naprawą krzywd, bo zawsze jest to pilne zadanie na dzisiaj. Mimo to w takich wezwaniach przejawia się wołanie o sprawiedliwość skierowane ku przyszłości, przede wszystkim tej, jaką zamierzył i urzeczywistni Bóg, w czym znajduje wyraz właściwy dla Starożytności dynamizm mesjański. Wynika z tego, że nadzieje mesjańskie karmiły się pamięcią o jubileuszach oraz kształtowały tę pamięć. Należy się słusznie domyślać, że szczególnie sprzyjającą okoliczność stanowiła liturgia. Teksty ksiąg świętych były wtedy czytane, rozważane i komentowane, a jeżeli codzienna rzeczywistość pozostawała w rażącej niezgodzie z nimi, podawane objaśnienia tym bardziej były zorientowane ku przyszłości zamierzonej przez Boga. Żaden tekst biblijny regulujący poszczególne aspekty jubileuszu nie poszedł w zapomnienie. Co więcej, z każdym wiązano nadzieje na zaprowadzenie przez Boga nowego porządku, zaś liturgia te nadzieje podtrzymywała, wyrażała i ożywiała.

Idealizacja jubileuszy jest też widoczna w Septuagincie, czyli Biblii Greckiej, na którą składają się greckie przekłady ksiąg świętych napisanych po hebrajsku i aramejsku oraz księgi, które pierwotnie powstały bądź zachowały się w języku greckim. Septuaginta, opracowana w Aleksandrii między połową III a połową I w. przed Chr., była dziełem judaizmu hellenistycznego. Przekładu dokonali ży-

dzi dla żydów, aby wyrazić i budować ich wiarę²³. Jest to więc w pełnym tego słowa znaczeniu Biblia Grecka, mająca własną tożsamość, odczytywana niegdyś w synagogach, objaśniana i komentowana, a także przyjęta przez Kościół apostołski i obficie wykorzystywana przez autorów Nowego Testamentu. Odzwierciedla postęp teologiczny, jaki dokonał się i został usankcjonowany w biblijnym Izraelu w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej. A ponieważ zawarte w niej idee i koncepcje teologiczne znalazły się w Nowym Testamencie, można słusznie powiedzieć, że stanowi bezcenną „praeparatio Evangelica”.

Biblia Grecka powstała w diasporze żydowskiej w Egipcie, a więc w środowisku pod wieloma względami odmiennym od judaizmu palestyńskiego. Tamtejsi żydzi nie mogli przestrzegać wszystkich przepisów Prawa, ponieważ żyli w otoczeniu pogańskim i byli od niego mocno zależni. Nie mogli też sobie pozwolić, nawet gdyby bardzo tego chcieli, na świętowanie roku szabatowego bądź jubileuszowego. A przecież i oni posługiwali się tekstem ksiąg świętych, w którym znajdowali odpowiednie regulacje. W ich sytuacji też wymagały one komentarza, reinterpretacji i aktualizacji dostosowanej do konkretnego położenia i warunków. Olbrzymią pomocą była wtedy zasada hermeneutyczna, zgodnie z którą jeden trudny tekst Pisma świętego musiał być czytany i objaśniany w świetle całej Biblii. Na jej podstawie teksty Pięcioksięgu objaśniano przez pryzmat orędzia zawartego w księgach prorockich i mądrościowych, dzięki czemu zyskiwały nową żywotność i znaczenie. Co się tyczy jubileuszów, rzeczywistość pokazywała, że teksty Pięcioksięgu nie były wdrażane w życie. A przecież musiały mieć głęboki sens, zaś ich przesłanie nie mogło się zdeaktualizować. Skoro tak, ich sens stawał się widoczny właśnie dzięki odwoływaniu się do nauczania proroków. We wszystkich sześciu przypadkach, gdy w księgach prorockich występuje hebr. dror, czyli „wyzwolenie”, w Septuagincie jest ono tłumaczone jako aphasis, „odpuszczenie”²⁴. Zgodnie z tym holistycznym pojmowaniem Biblii również tekst Kpł 25, 10 jest tłumaczony przez pryzmat orędzia Jeremiasza, Ezechiela i Izajasza, a więc występujące w nim hebr. deror zostało przetłumaczone przez aphasis. Skoro greckie „odpuszczenie” wyraża treść hebrajskiego słowa „jubileusz”, zatem najważniejszym celem jubileuszu jest powszechne darowanie, odpuszczenie. W innych przypadkach hebr. rzeczownik deror, związany z rokiem szabatowym i jubileuszowym, jest w Biblii Greckiej tłumaczony w sensie ekonomicznym i społecznym, jako eleutheria, czyli wyzwolenie, wolność. W starotestamentowym pojmowaniu i przeżywaniu norm prawnych dotyczących jubileuszów widać znamienne biegunowość: z jednej strony stanowią one fundament rozwijającej się wrażliwości społecznej, która została podjęta i rozwinięta w Nowym Testamencie, natomiast z drugiej chodzi o per-

²³ Szerzej tamże, s. 114-130.

²⁴ R. North, dror, s. 267.

spektywę idealną, która jako „prophetia futuri”, czyli proroctwo przyszłości, staje się coraz wyraźniej zapowiedzią radykalnie nowego wyzwolenia. Ma ono polegać na darowaniu, odpuszczeniu wszelkich długów i win, a zatem liczy się nie tylko wrażliwość społeczna i ekonomiczna, lecz i o perspektywa głęboko duchowa. Takiego powszechnego darowania bądź odpuszczenia może dokonać tylko obiecany przez Boga Mesjasz.

* * *

Starotestamentowa tradycja jubileuszów znalazła wypełnienie w życiu i nauczaniu Jezusa Chrystusa. Na samym początku działalności publicznej udał się on do synagogi w swoim rodzinnym mieście Nazarecie, gdzie powstał, aby czytać. „Podano Mu księgę proroka Izajasza. Rozwinąwszy księgę, natrafił na miejsce, gdzie było napisane:

«Duch Pański spoczywa na Mnie,
ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie,
abym ubogim niósł dobrą nowinę,
więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie,
abym uciśnionych odsyłał wolnymi,
abym obwoływał rok łaski od Pana» (Łk4, 17-19).

W Liście Apostolskim *Tertio millennio adveniente*, wydanym w związku z przygotowaniem do obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Jan Paweł II napisał: „Słowa Proroka odnosiły się do Mesjasza. «Dzisiaj spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli» (Łk4,21) – powiedział Jezus, dając poznać, że to On jest tym zapowiedzianym przez Proroka Mesjaszem, że wraz z Nim rozpoczął się «czas» szczególnie upragniony. Nadszedł czas zbawienia, «pełnia czasu». Wszystkie Jubileusze odnoszą się poniekąd do tego «czasu», odnoszą się do mesjańskiej misji Chrystusa. To On przybył jako «namaszczone Duchem Świętym», jako «posłany od Ojca». To On głosi ubogim Dobrą, Nowinę, przynosi wolność tym, którzy są jej pozbawieni, wyzwala uciśnionych, a niewidomym przywraca wzrok (por. Mt 11, 4-5; Łk 7,22). W ten sposób Chrystus urzeczywistnia «rok łaski od Pana», ogłaszając go nie tylko słowem, ale przede wszystkim swymi czynami. Jubileusz, czyli «rok łaski od Pana», jest charakterystyczną cechą działalności Jezusa, a nie tylko chronologicznym określeniem trwania tej działalności” (*Tertio millennio adveniente*, nr 11).

Znamienne, że szczególne miejsce dokonanej przez Jezusa uroczystej proklamacji wypełnienia się starotestamentowej tradycji jubileuszów stanowi liturgia. Właśnie podczas niej Jezus czyta i autorytatywnie objaśnia tekst z Księgi Izajasza o „obwoływaniu roku łaski od Pana”. Ten liturgiczny aspekt tradycji jubileuszów zachowuje aktualność. W Liście *Tertio millennio adveniente* czytamy: „Jubileusz

jest dla Kościoła takim właśnie «rokiem łaski», rokiem odpuszczenia grzechów, a także kar za grzechy, rokiem pojednania pomiędzy zwaśnionymi, rokiem wielorakich nawróceń, rokiem pokuty sakramentalnej i pozasakramentalnej” (nr 14).

Sommario

Il prof. Waldemar Chrostowski, e' docente della Bibbia all'Universita' del Card. Stefano Wyszyński a Varsavia e prorettore di questa Universita'. Qui presenta l'articolo: „I giubilei nell'Antico Testamento”. L'Autore ha preparato questo materiale come la relazione al XV Simposio liturgico a Łąd, sul tema dei „Giubilei”. Professore comincia relazione dalle precisazioni sul „tempo”. Poi subito va alla spiegazione dell' Anno sabatico e delle sue celebrazioni, guardando anzitutto ai testi biblici dell'Vetero Testamento. Nella seconda parte della relazione prof. Chrostowski tratta dell'Anno giubilare basando sempre sui rispettivi testi biblici. Spiega qui non solo la parola „yobel”, ma anche altri segni delle celebrazioni giubilari in questo „tempo santo”. La terza parte della relazione e' dedicata alla „prophetia futuri” e la visione globale del tema, messo al servizio di altri relazioni del simposio.

(tłum. ks. A. Durak SDB)

Ks. JERZY STEFAŃSKI

WIELKI JUBILEUSZ ROKU 2000
W PERSPEKTYWIE HISTORYCZNO-LITURGICZNEJ

Jubileusz roku 2000 – już puka do drzwi, a właściwie symbolicznie i liturgicznie zapuka i uderzy młotkiem w tzw. Święte Drzwi watykańskiej Bazyliki św. Piotra sam Ojciec Święty w najbliższą Wigilię Bożego Narodzenia. Każdy bowiem Rok Święty rozpoczyna się symbolicznym otwarciem, normalnie zamurowanych, piątych, ostatnich z prawej strony drzwi wprowadzających do Bazyliki Św. Piotra. Pozostawiono tam bowiem tradycję 5 bram teje Bazyliki, podtrzymując ciągłość historycznej struktury pięcio nawowego pierwotnego Kościoła Św. Piotra, który zarazem obejmował grób Piotra-skały, na której zbudował Chrystus swój Kościół.

Ojciec Święty Jan Paweł II już w roku 1994 zapowiedział, że rok 2000 będzie kolejnym, wielkim świętym Jubileuszem (zob. List Apostolski „Tertio millennio adveniente” – 1994)¹, Sens tych obchodów określił sam papież stwierdzając: „Jubileusz powinien utwierdzić w dzisiejszych chrześcijanach wiarę w Boga, który objawił się w Chrystusie, umocnić nadzieję, wyrażającą się w oczekiwaniu na życie wieczne, ożywić miłość, czynnie służąc bliźnim” (TMA, 31). Zanim jednak przybliżymy istotne teologiczne założenia Wielkiego Jubileuszu roku 2000, chcemy najpierw przypomnieć samą ideę roku jubileuszowego (czyli jego biblijne

¹ Dla dokumentów Jubileuszu 2000 stosujemy następujące skróty (w zestawie chronologicznym): – TMA: Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*. List apostolski do Biskupów, Duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 z dnia 10 listopada 1994 r. (polskie wyd.: Katowice 1998 r. – Księgarnia św. Jacka). – IM: Jan Paweł II, *Incarnationis Mysterium*. Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000 z dnia 29 listopada 1998 r. (polskie wyd.: „Trzecie Tysiąclecie” 3 (1999), z. 1, 8-17. – Benedetto: Comitato Centrale del Grande Giubileo dell’Anno 2000, *Benedetto il Signore nei secoli*, Celebrazioni e preghiere per L’Anno Santo, Roma 1999.

jest dla Kościoła takim właśnie «rokiem łaski», rokiem odpuszczenia grzechów, a także kar za grzechy, rokiem pojednania pomiędzy zwaśnionymi, rokiem wielorakich nawróceń, rokiem pokuty sakramentalnej i pozasakramentalnej» (nr 14).

Sommario

Il prof. Waldemar Chrostowski, e' docente della Bibbia all'Universita' del Card. Stefano Wyszyński a Varsavia e prorettore di questa Universita'. Qui presenta l'articolo: „I giubilei nell'Antico Testamento”. L'Autore ha preparato questo materiale come la relazione al XV Simposio liturgico a Łąd, sul tema dei „Giubilei”. Professore comincia relazione dalle precisazioni sul „tempo”. Poi subito va alla spiegazione dell' Anno sabatico e delle sue celebrazioni, guardando anzitutto ai testi biblici dell' Vetro Testamento. Nella seconda parte della relazione prof. Chrostowski tratta dell'Anno giubilare basando sempre sui rispettivi testi biblici. Spiega qui non solo la parola „yobel”, ma anche altri segni delle celebrazioni giubilari in questo „tempo santo”. La terza parte della relazione e' dedicata alla „prophetia futuri” e la visione globale del tema, messo al servizio di altri relazioni del simposio.

(thum. ks. A. Durak SDB)

KS. JERZY STEFAŃSKI

WIELKI JUBILEUSZ ROKU 2000
W PERSPEKTYWIE HISTORYCZNO-LITURGICZNEJ

Jubileusz roku 2000 – już puka do drzwi, a właściwie symbolicznie i liturgicznie zapuka i uderzy młotkiem w tzw. Święte Drzwi watykańskiej Bazyliki św. Piotra sam Ojciec Święty w najbliższą Wigilię Bożego Narodzenia. Każdy bowiem Rok Święty rozpoczyna się symbolicznym otwarciem, normalnie zamurowanych, piątych, ostatnich z prawej strony drzwi wprowadzających do Bazyliki Św. Piotra. Pozostawiono tam bowiem tradycję 5 bram teje Bazyliki, podtrzymując ciągłość historycznej struktury pięcio nawowego pierwotnego Kościoła Św. Piotra, który zarazem obejmował grób Piotra-skały, na której zbudował Chrystus swój Kościół.

Ojciec Święty Jan Paweł II już w roku 1994 zapowiedział, że rok 2000 będzie kolejnym, wielkim świętym Jubileuszem (zob. List Apostolski „Tertio millennio adveniente” – 1994)¹, Sens tych obchodów określił sam papież stwierdzając: „Jubileusz powinien utwierdzić w dzisiejszych chrześcijanach wiarę w Boga, który objawił się w Chrystusie, umocnić nadzieję, wyrażającą się w oczekiwaniu na życie wieczne, ożywić miłość, czynnie służąc bliźnim” (TMA, 31). Zanim jednak przybliżymy istotne teologiczne założenia Wielkiego Jubileuszu roku 2000, chcemy najpierw przypomnieć samą ideę roku jubileuszowego (czyli jego biblijne

¹ Dla dokumentów Jubileuszu 2000 stosujemy następujące skróty (w zestawie chronologicznym): – **TMA**: Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*. List apostolski do Biskupów, Duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 z dnia 10 listopada 1994 r. (polskie wyd.: Katowice 1998 r. – Księgarnia św. Jacka). – **IM**: Jan Paweł II, *Incarnationis Mysterium*. Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000 z dnia 29 listopada 1998 r. (polskie wyd.: „Trzecie Tysiąclecie” 3 (1999), z. 1, 8-17. – **Benedetto**: Comitato Centrale del Grande Giubileo dell' Anno 2000, *Benedetto il Signore nei secoli*, Celebrazioni e preghiere per L' Anno Santo, Roma 1999.

korzenie), a następnie historyczną tradycję oficjalnie obchodzonych Jubileuszowych Lat Świątecznych. Ponieważ wszystkie Lata Jubileuszowe mają swoją wspólną, podobną, religijną charakterystykę, warto także odpowiedzieć na to proste pytanie: po co, dlaczego mamy obchodzić Rok Świąteczny? – jakie główne treści religijne są obecne w każdym Roku Jubileuszowym? W naszej prelekcji przypominamy również główne elementy liturgicznego otwarcia Jubileuszu w kościołach lokalnych, zaproponowane (i opracowane) przez Papieski Komitet obchodów Jubileuszu Roku 2000.

1. ROK JUBILEUSZOWY W BIBLI I HISTORII

Tradycja obchodów „roku jubileuszowego” w Kościele Katolickim ma biblijne korzenie. W starotestamentalnej Księdze Kapłańskiej (Rozdz. 25, 10-11) Bóg nakazał Mojżeszowi: „Będziecie święcić pięćdziesiąty rok, oznajmicie wyzwolenie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców. Będzie to dla was jubileusz – każdy z was powróci do swej własności i każdy powróci do swego rodu. Cały ten rok pięćdziesiąty będzie dla was rokiem jubileuszowym...”. Ciekawa tu jest sprawa znaczenia słowa „jubileusz”, które na trwałe przecież weszło do kulturowego dziedzictwa naszej cywilizacji. Słowo „jubileusz” pochodzi od hebrajskiego wyrazu „jōbēl”, „hajjōbēl”, które pierwotnie oznaczało „baran”, a później róg barani, którego dźwiękiem obwieszczano w biblijnym Izraelu nowy rok pięćdziesiąty, czyli rok „jubileuszowy”. Początek tego jubileuszu ogłaszano w tzw. Wielki Dzień Pojednania (Jom Kippur), ówczesny początek roku w Izraelu. Oznaczało to równocześnie rozpoczęcie specjalnego nadzwyczajnego roku szabatowego poświęconemu Bogu – Jahwe. Religijne przepisy, które określały sposób życia i bycia w roku jubileuszowym, w praktyce szeroko rozwijały zwyczaje postępowania w dniu szabatowym. Rok ten był bowiem czasem przebaczenia i darowania, zwłaszcza zaciągniętych uprzednio długów. Prawodawstwo kapłańskie nakazywało powrót do wolności osób, które zaprzedały się w niewolę na skutek zadłużenia. Sprzedane wcześniej grunty czy nieruchomości ziemskie miały wrócić do pierwotnych właścicieli czy ich spadkobierców. Motywacja takiego prawa jubileuszowego była natury religijnej. Zgodnie bowiem z duchem tekstu Księgi Kapłańskiej (Kpł 25,23) jedynym właścicielem ziemi jest sam Bóg, a człowiek jest co najwyżej jej dzierżawcą. Poza tym prawo to miało także społeczny wymiar, by nie powiedzieć „klasowy”. Chodziło o to, aby w jednym ręku nie nagromadziła się zbyt wielka posiadłość, aby wielkie bogactwo jednych nie powstało kosztem lichwy, wyzysku, kupna. Rok jubileuszowy miał zatem wyrównać te niesprawiedliwości społeczne, obdarzyć wszystkich „wolnością” w szerokim tego słowa znaczeniu. Te powyższe założenia, czy wręcz prawodawstwo roku jubileuszowego narzuca pytanie, czy to

jubileuszowe prawo było zachowywane, praktykowane. Niestety, Pismo św. nie dostarcza dowodów i odpowiedzi na powyższe kwestie. Z czasem pojęcie roku jubileuszowego wyjaśniano symbolicznie w sensie wyzwolenia mesjańskiego.

Do idei i obchodzenia roku jubileuszowego oficjalnie powrócono dopiero w Średniowieczu. Papież Bonifacy VIII postanowił, aby co 100 lat, poczynając od roku 1300, odbywały się specjalne odpusty jubileuszowe (odpust – uwolnienie przez Kościół od kar doczesnych należnych za popełnione grzechy). Rok jubileuszowy miał być zatem Rokiem Łaski. Ustanowiony został bowiem z motywacji wyłącznie religijnych, ascetycznych, duchowych. Polegał on wówczas na pokutnej pielgrzymce do dwóch apostołskich Bazylik Większych: do Bazyliki św. Piotra oraz do Bazyliki św. Pawła za Murami. Rzymianie, aby uzyskać odpust jubileuszowy, musieli nawiedzić owe dość odległe od siebie Bazyliki aż 30 razy, natomiast cudzoziemcy – połowę, czyli 15 razy. Jubileusz ten zmobilizował ogromne rzesze wiernych (wśród nich m.in. A. Dante, co utrwalił w swej „Boskiej Komedii”, a z Polaków – późniejszy król, Władysław Łokietek). Dla pielgrzymów ówczesne relatywnie małe miasto Rzym budowało specjalne namioty.

Zapowiedź papieża Bonifacego VIII powtarzania co 100 lat uroczystości jubileuszowych, skrócił już w rok po swoim wyborze (1343) do 50 lat – papież Klemens VI. Ten krótszy odstęp czasowy obchodzenia Jubileuszu nawiązywał oczywiście do starej tradycji żydowskiej, znanej nam już z Księgi Kapłańskiej (25, 19-11). Wspominany powyżej „awinioński” papież, jedyny w historii, który sam nie nawiedził Rzymu w roku jubileuszowym, zalecał pielgrzymować także do trzeciej bazyliki rzymskiej (i to najstarszej) – bazyliki św. Jana na Lateranie. Włosi chętnie nazywają ten rok jubileuszowy „petrarkowym”, upamiętniając udział w nim tego słynnego mistrza włoskiej sztuki poetyckiej.

Następne skracanie uroczystości jubileuszowych do okresów 33 lat (ziemski czas życia Chrystusa) postanowił papież Urban VI w r. 1389.

Jego następca Bonifacy IX w r. 1390 włączył do zestawu bazylik rzymskich, które należy obowiązkowo nawiedzić, Bazylikę Matki Bożej Większej, a w roku 1400 objął odpustem jubileuszowym nawiedzenie Bazyliki św. Wawrzyńca, Matki Bożej na Zatybrzu oraz Panteonu. Wreszcie papież Paweł II w roku 1470 ustalił częstotliwość obchodów jubileuszowych co 25 lat. Papież Aleksander VI w r. 1500 wprowadził zwyczaj otwierania roku jubileuszowego poprzez rozmurowanie specjalnej „Świętej Bramy” bazyliki Piotrowej – symbol szerokiego dostępu do źródeł łask przebaczenia i Miłosierdzia Bożego. Papież ten zarządził ponadto, aby w pozostałych trzech Bazylikach Większych Rzymu (czyli św. Jana na Lateranie, św. Pawła za Murami oraz Matki Bożej Większej) dokonano również uroczystego otwarcia specjalnej bramy, nazwanej odąd Świętą F. La Porta Santa – Święta Brama swoją nazwę uzasadnia faktem, że otwierana jest jedynie z okazji kolejnych lat świętych, ogłaszanych przez Ojca Świętego. Jednakże dla dokładności historycz-

nej należy przypomnieć, że po raz pierwszy z praktyką symbolicznego otwierania tzw. Drzwi Świętych spotykamy się już w jubileuszowym roku 1423. Wówczas papież Marcin V uroczyście przeszedł przez tzw. Bramę Złotą (Porta Aurea) w bazylice św. Jana na Lateranie, symbolicznie pokazując, że przejście z grzechu do łaski może dokonać się jedynie przez Chrystusa. To Chrystus przecież o sobie powiedział „ja jestem bramą” (J 10,7)². Tą nietypową datą jubileuszu (1423) papież Marcin V nawiązał do 33 lat życia Chrystusa doliczając je do Roku Jubileuszowego 1390, wyjątkowo ogłoszonego po ustaniu niewoli awiniońskiej (1304-1377) w związku z zagrożeniem wielką zarazą dżumy, która wówczas grasowała we Włoszech. Od roku zatem 1500 tradycja obrzędowego otwierania Drzwi Świętych w Bazylice św. Piotra przez kolejnych papieży, stała się symbolicznym i liturgicznym początkiem każdego Roku Jubileuszowego. Również od tegoż 1500 roku zwyczajne jubileusze odbywały się zazwyczaj co 25 lat, z wyjątkiem dwóch dat w wieku XIX.

XIX wiek w historii jubileuszy był bardzo nieszczęśliwy i nietypowy. Najpierw sam nowy wiek (czyli rok 1800) nie został powitany otwarciem Drzwi Świętych ani obchodami jubileuszowymi. Rok wcześniej umiera papież Pius VI na wygnaniu, wywieziony przez wojska francuskie, a same Włochy znajdują się w centrum napoleońskiej zawieruchy wojennej.

Pierwszy i właściwie jedyny jubileusz w XIX wieku, połączony z otwarciem Drzwi Świętych, został ogłoszony w roku 1825. Pielgrzymi jednak w drodze do Rzymu napotykali wiele przeszkód, powodowanych ogólnie niepewną i rewolucyjną atmosferą w ówczesnej Europie. Nie był to udany Jubileusz. Następny Rok Święty w roku 1850 już po raz wtóry w XIX wieku nie został w ogóle ogłoszony. Papież Pius IX był na wygnaniu, a skoro powrócił w połowie 1850 r. do Rzymu, było już zbyt późno na rozpoczęcie nowego Roku Świętego.

Jubileusz roku 1875 został wprawdzie ogłoszony (przez Piusa IX), ale sam Papież, uważając siebie za „więźnia Watykanu” po likwidacji Państwa Kościelnego, nie otworzył uroczyście Drzwi Świętych. Był to raczej skromny Jubileusz.

Jubileusze XX wieku odbywały się w klimacie wielkiego pojednania (zarówno religijnego, jak też politycznego): vedi rok 1900 – pokojowe wysiłki w Italii Leona XIII; rok 1925 – ogłoszony przez Piusa XI jako „Rok Święty zgody i pokoju”; rok 1933 – Jubileuszowy Rok Odkupienia, 1950 – Rok Jubileuszowy Wielkiego powrotu do Boga i wielkiego przebaczenia po zbrodniach II wojny światowej; 1975 – Jubileusz Pojednania i radości (tak określił go papież Paweł VI); 1983 – Rok otwierania drzwi Odkupicielowi (słowa Jana Pawła II z jego bulli inauguracyjnej na Rok Jubileuszowy).

Podsumowując nasze bardzo krótkie spojrzenie na historyczny wymiar Jubileuszy warto przypomnieć, że naukowcy wyliczają 26 oficjalnych, zwyczajnych

² Do dnia dzisiejszego brakuje rzetelnego naukowego opracowania na temat roli, znaczenia i historii Świętych Drzwi w tradycji jubileuszów Kościoła.

Świątych lat jubileuszowych oraz aż 74 Jubileuszów Nadzwyczajnych, ogłoszonych przez papieża z przyczyn wyjątkowych, w momentach szczególnie trudnych dla Kościoła powszechnego czy nawet lokalnego.

2. MOTYWACJA TEOLOGICZNA WIELKIEGO JUBILEUSZU

Wprawdzie temat prelekcji ogranicza się do wątków historyczno-teologicznych, ale przecież doskonale wiemy, że wszelka liturgia nie jest wyłącznie obrzędem. Zresztą obrzędowość sama w sobie rozważana, to śmierć liturgii! Zauważył to już w V wieku w słynnym stwierdzeniu Prosper z Akwitanii, że *lex orandi* zależy od *lex credendi*. Pytanie zatem natury religijnej: po co Jubileusz? Po co Rok Święty? Odpowiedź jest prosta i historyczna zarazem.

Zasadniczą myślą każdego Roku Świętego, Jubileuszowego, jest odnowa wewnętrzna człowieka poprzez pojednanie z Bogiem. To pojednanie dokonuje się w Kościele i przez Kościół. Chodzi po prostu o zmianę i poprawę naszego sposobu myślenia. Ewangelia nazywa to nawróceniem, „metanoią”. Dotyczy to nie tyle niewierzących, co przede wszystkim wierzących. Grzech, słabość duchowa i psychiczna, przyzwyczajenia, wszechogarniająca nas kultura tego, co łatwe, przyjemne, często pozbawione jakichkolwiek wartości, krzewienie anormalnej cywilizacji w środkach masowego przekazu, często zauważalna degradacja etyczna, wręcz zły przykład ludzi przewodzących narodowi, itd. sprawia, że człowiek oddala się nie tylko od Boga, lecz także od drugiego człowieka i od siebie samego. Rok Święty to sprzyjająca terapia łaski, odświeżenia duchowego, bardziej logicznego myślenia, a w końcu pojednania. U źródeł pojednania stoi zawsze Chrystus. On sprawcą i dawcą pojednania. Pojednanie – to inne imię zbawienia (!) – gdyż ma być to „odświeżony”, pogłębiony powrót do Boga i bardziej „ludzki” stosunek do każdego człowieka (zatem pojednanie z Bogiem i z ludźmi). Natomiast naturalną misją i powołaniem Kościoła jest ciągłe wzywianie wiernych do tej podwójnej jedności: z Bogiem i bliźnimi. To zadanie jednania pochodzi wręcz od Boga, bo „On pojednał nas z sobą przez Chrystusa i nam zlecił posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg zjednał ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów” (2 Kor 5, 18-19). Św. Paweł Apostoł, autor powyższych słów, poucza dalej, że to nam, czyli całemu Kościołowi zlecił Bóg misję („słowo”) jednania. Papież Jan Paweł II wyjaśnia zaś, że „pojednanie jest ściśle powiązane z nawróceniem serca i jest to konieczna droga do osiągnięcia porozumienia między ludźmi”³. Sens obchodów Roku Świętego streszcza się zatem w tym co zawiera teologia pojednania, czyli w na-

³ Tę myśl wyraził już w roku 1984 Jan Paweł II w swej Adhortacji Apostolskiej *Reconciliatio et poenitentia*, n. 10.

szej komunii z Bogiem i komunii z bliźnimi. My wszyscy dźwigamy przecież ciężar „bycia razem”, bo każda wspólnota to nie tylko dar lecz i zadanie. Kościół zatem rozumiany jako wspólnota, jest jakoby „skazany” na ustawiczne praktykowanie trudnej cnoty przebaczenia i pojednania. Jest to autentyczny styl bycia i życia Kościoła. I to nie tylko w Roku Świętym.

Także wiele innych teologicznych tematów podpowiada Jan Paweł II jako szczególnie ważnych dla odnowy życia religijnego w Roku Świętym⁴.

Tę wielotematyczność doktrynalnych i egzystencjalnych problemów dotyczących każdego wierzącego (hasłowo powtarzamy tu za Ojcem Świętym takie sprawy jak: konieczność odnowy własnej egzystencji, komunii z Bogiem Ojcem i Jego Kościołem, wartość pielgrzymowania, docenienie odpustów, pogłębienie wiary, praktykowanie czynne miłości, itd.) można by jednak sumarycznie wyeksponować w temacie „pojednanie”. Kościół bowiem to dynamiczna społeczność pojednanych. I chyba nigdy za dużo by o tym mówić, analizować, rozważać i w końcu uznać za życiowe przesłanie Roku Jubileuszowego.

Podmiotem zbawczego przebaczenia jesteśmy my, zwyczajni, grzeszni ludzie, którzy zarazem tworzymy Kościół. Pojednanie jest podobnym spoiwem dla Kościoła jak cement w budownictwie. Jest nieodzowne. Już poprzednio stwierdziliśmy, że bez pojednania nie można zrozumieć istoty Kościoła. Człowiek pojednany z Bogiem staje się Jego dłużnikiem. Dług ten następnie spłaca w Kościele drugiemu człowiekowi. Kościół, a z nim chrześcijanie, zostali przez Boga powołani do tego, aby zbawić aktualny świat. I jeśli nie bierze on w tym procesie udziału, nie rozumie zupełnie swej roli. Bez idei pojednania, realizowanej w Kościele, byłby on nie autentyczny. Już Synod Biskupów w Rzymie w 1983 roku, obradujący nad problematyką pojednania przypominał, że: „Do misji Kościoła Chrystusowego należy promocja jedności i pojednania”⁵. Tę samą myśl powtórzył później papież Jan Paweł II: „W ścisłym powiązaniu z posłannictwem Chrystusa ... Kościół dokonuje dzieła pojednania, gdy głosi orędzie pojednania, jak zawsze to czynił w swych dziełach od Soboru apostołskiego w Jerozolimie aż po ostatni Synod... Oryginalność tego przepowiadania polega na tym, że według nauki Kościoła, pojednanie jest ściśle powiązane z nawróceniem serca i jest to konieczna droga do osiągnięcia porozumienia między ludźmi”⁶.

Pojednanie jest ze swej natury wielowymiarowe i fundamentalne dla życia Kościoła. Prowadzi ono zawsze do komunii z Bogiem i komunii z drugim człowiekiem. „To dotyczy dwóch rodzajów podmiotów, które mają pogodzić się z sobą. Pierwszy z nich, to pojednanie Boga z człowiekiem... Domaga się ono pośred-

⁴ Taką treść odnajdziemy w całym IM.

⁵ Le „Propositiones” del Sinodo, „Rivista di Pastorale Liturgica” 24 (1986), z. 1, 43.

⁶ *Reconciliatio et paenitentia*, n.11.

nika, Chrystusa, gdyż tylko On może przywrócić realne, żywotne, odradzające stosunki pomiędzy upadłą ludzkością a Bogiem... Inny rodzaj pojednania... dotyczy wzajemnych relacji między ludźmi. Ten rodzaj pojednania jest niezwykle rozległy i skomplikowany, tak jak rozległe i skomplikowane są zaburzenia stosunków ludzkich... Tu właśnie powstaje cały niezgłębiony dramat przebaczenia i zawziętości, cała pedagogia zgody rodzinnej, wspólnotowej, społecznej; teoria walki klas, prestiżu, honoru, pseudo-sprawiedliwości, zemsty prywatnej... lub narodowej... Tu można dojrzeć nieuleczalną plagę nienawiści, która wysusza serca i wyjąławia naturalne źródła miłości i dobra⁷. Słowa papieża wyraźnie podpowiadają, że my wszyscy musimy dźwigać ciężar wspólnoty, że „bycie razem” – kosztuje, że wspólnota, to nie tylko dar, ale także zadanie. Pojednanie zatem znajduje się w samym sercu – centrum wspólnoty zwanej Kościołem. Kościół jest jakoby „skazany” na ustawiczne praktykowanie trudnej cnoty przebaczenia i pojednania. Jest to autentyczny styl bycia i życia Kościoła.

Każde takie nawrócenie, jak poucza Jan Paweł II (I M, 10), jest swoistym „oczyszczeniem pamięci.” I dlatego Rok Święty jest Rokiem Wielkiego Powrotu do Ojca. I to nie jakiegoś biblijnego czy anonimowego syna marnotrawnego, lecz każdego z nas. I znów z tej okazji Jan Paweł II przypomina, że każdy Rok Święty należy traktować „jako czas, w którym Jezusowe wezwanie do nawrócenia rozbrzmiewa szczególnie donośnie” (I M, 5).

3. LITURGIA OTWARCIA ROKU JUBILEUSZOWEGO W KOŚCIOŁACH LOKALNYCH

Prawie równocześnie z otwarciem Drzwi Świętych Bazyliki Św. Piotra, następuje inauguracja Roku Jubileuszowego we wszystkich kościołach katedralnych świata. Jeśli w Rzymie Ojciec Święty przechodzi przez Drzwi Święte o północy (24-25 grudnia) przed rozpoczęciem celebracji tzw. Pasterki, to we wszystkich kościołach katedralnych zgodnie z propozycją Ojca Świętego Jana Pawła II celebrowanie otwarcia Wielkiego Jubileuszu 2000 przewidziana jest na dzień Uroczystości Narodzenia Chrystusa Pana (I M 6). Ta inauguracja ma również charakter rytualny. Przewodniczy jej oczywiście biskup diecezjalny. Celebrowanie ta (zgodnie z dokumentem „Benedetto”, zob. s. 56) łączy w sobie trzy zasadnicze elementy: uroczystość Narodzenia Pańskiego, celebrowanie eucharystyczne oraz wejście w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa. W celebrowaniu i syntetyczny sposób ukazana jest tutaj Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego z równoczesnym wskazaniem na Chrystu-

⁷ Paweł VI, *Przemówienie na Audyencji generalnej 11 czerwca 1975*, w: „L'Osservatore Romano” 1975.06.13.

sa jako na jedyną bramę, która prowadzi do indywidualnego zbawienia i jedyną drogą prowadzącą do Ojca (zob. J 10,9 oraz J 14,6). Rozpoznajemy tu także, że Kościół trwa w permanentnym pielgrzymowaniu do Jezusa Chrystusa, który jak podpowiada List do Hebrajczyków (13,8) jest „i wczoraj i dziś i ten sam także na wieki”.

Celebracja eucharystyczna otwarcia Wielkiego Jubileuszu w diecezji jest wydarzeniem jednorazowym. Odbywa się zatem pod przewodnictwem biskupa w kościele katedralnym. Jeśli w diecezji istnieje zgodnie z normami prawa kanonicznego konkatedra, również w niej ma miejsce eucharystyczna celebrowanie otwarcia Wielkiego Jubileuszu. Ten przywilej „otwarcia” Roku Świętego nie przysługuje żadnej innej świątyni w diecezji, choćby najbardziej szacownej czy cieszącej się sławą sanktuarium.

Jeśli to możliwe, celebrowanie eucharystyczna mogłaby odbyć się na sposób koncelebry. Mszą stacjonalną jest formularz z uroczystości Narodzenia Pańskiego. Sam obrzęd otwarcia Jubileuszu jest prosty i niedługi. Składa się on zasadniczo z trzech części (zob. „Benedetto”, s. 58 nn).

- a) ryt otwarcia i procesyjne wejście do katedry (vel konkatedry),
- b) stacja w bramie katedry,
- c) obrzędy przy ołtarzu.

Ad a) „Ryt otwarcia” powinien mieć miejsce w kościele znajdującym się w pobliżu katedry, względnie w stosownym miejscu, za którym przemawiają odpowiednie racje pastoralne. Z tego miejsca wyruszy procesja do katedry.

W procesji tej szczególna rola zarezerwowana jest księdze Ewangelii (Ewangeliarzowi), którą poniesie diakon. Ryt otwarcia składa się z odpowiedniego śpiewu ludu, liturgicznego pozdrowienia, objaśniającej monicji, oracji, proklamacji tekstu Ewangelii (Łk 4,14-21 „Duch Pański... posłał mnie, abym obwoływał rok łaski od Pana”) oraz lektury wyimków z bulli Jana Pawła II *Incarnationis mysterium*.

Następnie wyrusza do katedry procesja. Nie ma ona charakteru pokutnego, lecz wymiar uroczystej, radosnej proklamacji związanej z liturgicznym faktem narodzin Chrystusa Pana (zob. „Benedetto”, s. 58). Ma to w pewien sposób symbolizować biblijne zdążanie pasterzy do Betlejem, i zarazem wyrażać historyczną drogę pielgrzymującego przez wieki Kościoła w kierunku niebiańskiego Jeruzalem. Tę treść powinny również wyrażać towarzyszące procesji śpiewy.

W samej procesji należy szczególnie wyeksponować Księgę Ewangeliarza, uroczystie niesioną przez diakona. Jest ona znakiem samego Chrystusa – Wcielnego Słowa Bożego, które jest światłem i przewodnikiem dla Jego wyznawców (referujemy tutaj „Benedetto”, s. 58; podane poniżej wskazania celebracyjne zaczerpnięte są również z tego dokumentu).

Ad b) Wejście do katedry przez centralną jej bramę nie powinno mieć charakteru rytu otwarcia „Świętej Bramy”, historycznie zarezerwowanego od wieków jedynie Bazylikom Większym Rzymu. Naszym skromnym zdaniem, nie złamałoby tej normy na przykład uroczyste otwarcie i procesyjne przejście przez zwyczaj zamknięte spiżowe dwunastowieczne Drzwi Gnieźnieńskie w tejsze Katedrze.

Po osiągnięciu centralnej bramy katedry procesja zatrzymuje się tam na chwilę. Diakon wręcza biskupowi księgę Ewangeliarza. Biskup uroczyście ukazuje ją najpierw zgromadzonym przed katedrą, a następnie w kierunku wejścia do katedry. W tym czasie można odśpiewać antyfonę „Ja jestem bramą”. W międzyczasie biskup oddaje Ewangeliarz diakonowi, a sam dokonuje okadzenia katedry. Po tej czynności procesja udaje się w kierunku ołtarza. Najpierw kadzielnica, krzyż procesyjny, kandelabry, potem biskup z Księgą Ewangeliarza w dłoniach, pozostała asysta i wierni. Po dojściu do ołtarza biskup umieszcza Ewangeliarz na specjalnym tronie, na którym pozostanie przez cały jubileuszowy rok. Ta księga Ewangelii powinna być używana w czasie wszystkich niedziel i ważniejszych uroczystości liturgicznych, zwłaszcza jeśli związane to jest z procesyjnym udawaniem się do Stołu Słowa Bożego i uroczystym proklamowaniem Ewangelii.

Ad c) Po umieszczeniu Ewangeliarza na tronie biskup dokonuje okadzenia tej księgi. Następnie zdejmuje kapę, ubiera ornat, całuje ołtarz, okadza go i zajmuje swoje miejsce na katedrze. Z kolei diakon (względnie kantor) wykonuje śpiew nazywany „Proklamacją Wielkiego Jubileuszu”. Treść tego przesłania nawiązuje do tajemnicy Wcielenia Słowa Bożego, zapowiedzianej w prorocत्वach Starego Testamentu, urzeczywistnionej w narodzeniu Chrystusa Pana i celebrowanej przez dwa tysiące lat życia Kościoła.

Po odśpiewaniu uroczystej „Proklamacji” celebrans intonuje śpiew „Chwała na wysokości Bogu”. Dalej już celebra Mszy św. przebiega bez zmian.

Oczywiście celebracje liturgiczne związane z Rokiem Jubileuszowym 2000 nie wyczerpują się z liturgią otwarcia Jubileuszu. Pomoce liturgiczne i modlitwy przygotowane przez Papieski Komitet Obchodów Jubileuszu Roku 2000 i zawarte w księdze „Benedetto” są pokaźne. Obejmują dokładnie 178 stron. Trudno je wszystkie szczegółowo omawiać, ale warto je choćby kolejno wymienić:

- modlitwa Ojca Świętego Jana Pawła II na Wielki Rok Jubileuszu;
- hymn Jubileuszu: Gloria a Te, Cristo Gesu;
- dwa formularze mszalne na Rok Święty, łącznie z zestawem czytań biblijnych, formuł aktu pokutnego oraz tekstów Modlitwy Powszechnej;
- zestaw modlitw kończących Modlitwę Powszechną na wszystkie niedziele, uroczystości i święta Roku Jubileuszowego (od pierwszej niedzieli adwentu – 28.XI.1999 do Epifanii 2001 roku);

- cztery nabożeństwa Słowa Bożego na Adwent roku 1999;
- ryt otwarcia Wielkiego Jubileuszu roku 2000 w kościołach lokalnych;
- Wigilia modlitewna na noc 31 grudnia 1999 r.;
- Tydzień modlitw o jedność chrześcijan (18-25 stycznia 2000 r.);
- nabożeństwa Słowa Bożego na okres Wielkiego Postu roku 2000;
- nabożeństwo Słowa Bożego na uroczystość Zwiastowania Pańskiego – 25.III.2000 r.;
- teksty modlitw na Dzień Dialogu Międzyreligijnego (uroczystość Zesłania Ducha Św. – 11.V.2000);
- nabożeństwo Słowa Bożego na uroczystość Św. Apostołów Piotra i Pawła – (29.VI.2000);
- cztery nabożeństwa Słowa Bożego na Adwent roku 2000;
- Wigilia modlitewna na noc 31 grudnia roku 2000;
- ryt zamknięcia Wielkiego Jubileuszu roku 2000 w kościołach lokalnych (Epifania 5.I. roku 2001).

ZAKOŃCZENIE

Jubileusz nie jest potrzebny Kościołowi, jest potrzebny światu. Kościół bowiem nie „świętuje” sam siebie, bo nie istnieje On wyłącznie dla siebie. Istnieje dla świata. Świat bez Kościoła byłby gorszy. Tam gdzie walczy się z Kościołem czy choćby ośmiesza się Jego wartości – życie zwyczajnych ludzi, całego społeczeństwa jest zawsze trudniejsze. Taka postawa charakteryzuje wyłącznie chore społeczeństwa. Wartości Kościoła są dobrem wspólnym, także dla niewierzących. Kto walczy z Kościołem, walczy zawsze z własnym narodem, z własnymi obywatelami. Te stwierdzenia, w formie zapewne dużych zdań, historia Kościoła już tyle razy uzasadniała, często wręcz boleśnie potwierdziła. Jubileusz zatem, zwłaszcza w swoich programowych wskazaniach zawartych w przesłaniu Jana Pawła II, przypomina naszemu światu, że Chrystus nadal do niego przemawia, nadal ofiaruje i proponuje światu łaskę, dobro, solidarność, pokój, pojednanie, zgodę.

Wielki Jubileusz i jego założenia adresowane są także do każdego człowieka. Chociaż Chrystus był, jest i będzie zawsze taki sam, jednakże człowiek nie jest zawsze taki sam. Owszem, ma on zawsze takie samo pragnienie pokoju, sprawiedliwości, miłości indywidualnej czy społecznej, ale ten sam człowiek jest stale różny, bo podlega, jakże łatwo, różnym wpływom, często negatywnym, otoczenia łatwej i taniej kultury, przewrotnym i manipulowanym środkiem przekazu, pustosłowa i złudnym obietnicom określonych polityków, itd. Człowiekowi, który się zmienia, lub łatwo ulega zmianom, Kościół uroczysto przypomina (zwłaszcza

w wyjątkowych i uprzywilejowanych okresach, jak np.: Rok 2000), że istnieją wartości niezmiennie. Te wartości ogólnoludzkie dlatego są wieczne, bo tylko prawda jest niezmienna. Z prawdą zaś utożsamił się sam Chrystus. Tylko On jako jedyny w dziejach ludzkości powiedział o sobie, że jest Prawdą i Życiem i Wiecznością. Ostatni rozdział Listu Apostolskiego TMA w takiej właśnie, optymistycznej zarazem wizji, ukazuje nam sens egzystencji człowieka wierzącego, gdy za Biblią powtarza, że „Jezus Chrystus jest ten sam na wieki, taki sam wczoraj i dzisiaj” (Hbr 13,8). AMEN.

Sommario

Prof. Jerzy Stefański, docente di liturgia all'Universita' di Adam Mickiewicz a Poznań, presenta qui l'articolo sotto titolo: „Il grande giubileo dell'Anno 2000: Prospettiva Storico-liturgica”. L'Autore comincia con cronologia storica dei giubilei, per passare poi alle motivazioni teologiche del grande Giubileo 2000. Nella parte seguente del articolo, Professore presenta l'apertura dell'Anno Giubilare e le altre celebrazioni stabilite per la intera Chiesa e per le Chiese locali. Alla fine, D.Stefański dice: „Il giubileo non e' necessario per la Chiesa ma per il mondo, perche la Chiesa non celebra «se stessa»... Il mondo senza la Chiesa sarebbe piu' cattivo”.



(tum. ks. A. Durak SDB)

FRANCISZEK KRASOŃ SDB

TRZĘCI TEOLOGICZNE W MSZALNYCH FORMULARZACH JUBILEUSZOWYCH

Temat zaproponowany mi do przedstawienia odwołuje się do formularzy mszalnych, przeznaczonych na obchodzenie jubileuszów w wymiarze indywidualnym. Dotyczą one jubileuszów małżeńskich, kapłańskich i zakonnych.

Ojciec Święty w *Tertio millennio adveniente* w numerze 15 mówiąc o Jubileuszach w życiu indywidualnych osób zauważa, że *zwykle łączą się z datą urodzenia, ale obchodzone są także rocznice Chrztu, Bierzmowania, pierwszej Komunii św., Święceń kapłańskich czy też biskupich, zawarcia Sakramentu Małżeństwa. Niektóre z tych rocznic obchodzi się także na sposób świecki, ale chrześcijanie nadają im zawsze charakter religijny. (...) W znaczeniu chrześcijańskim każdy Jubileusz (...) stanowi szczególny rok łaski, który dana osoba otrzymała poprzez jeden z wymienionych sakramentów* (TMA,15). Szczególnym momentem celebracji Jubileuszu jest Msza św., podczas której przyjmuje się Sakrament Małżeństwa i Kapłaństwa, jak również składa się profesję zakonną. Jest więc rzeczą naturalną, że „rok łaski” – Jubileusz – jest obchodzony w celebracji Eucharystii.

W niniejszym referacie ograniczę się do formularzy Mszy w Rocznice Małżeństwa i Rocznice Ślubów zakonnych. Po krótkiej charakterystyce tych Mszy zaproponuję analizę tekstów eucharystycznych, tj. Kolekta, Modlitwa nad darami i Modlitwa po Komunii, dla wydobycia z nich bogactwa treści teologicznych. W drugim momencie, w oparciu o analizę tekstów, dokonam próby wypunktowania niektórych postaw wierzącego, który jest protagonistą Jubileuszu.

1. MIEJSCE MSZALNYCH FORMULARZY JUBILEUSZOWYCH W MSZALE RZYMSKIM DLA DIECEZJI POLSKICH

W Mszale Pawła VI posiadamy trzy formularze Mszy Jubileuszowych z okazji 1, 25 i 50 rocznicy zawarcia Sakramentu Małżeństwa, jeden formularz wspólny

na 25 i 50-lecie ślubów zakonnych, jak również jeden formularz w rocznicę własnych Świeceni kapłańskich. Msze te nie mają własnych czytań i prefacji, bo są te same, jakich używa się przy udzielaniu tych Sakramentów. Dlatego też w tym studium pomijam ich analizę.

Poprzedni Mszał przewidywał jedną Mszę wotywną drugiej klasy w 25-lecie i w 50-lecie Małżeństwa. Na tę okazję proponowało się formularze z Mszy o Trójcy Przenajświętszej lub o NMP z dodatkiem, na drugiej pozycji, modlitwy dziękczynnej. Aktualny Mszał Rzymski proponując trzy formularze w rocznicę Małżeństwa daje teksty nowe.

Te teksty eucharystyczne oprócz tego, że wyrażają normalne uczucia wdzięczności, podejmują fundamentalne tematy mszy za nowożeńców, a mianowicie; związek małżeński jako obraz jedności Chrystusa z Kościołem, centralność miłości i radość z dzieci...

2. ANALIZA TEKSTÓW EUCHOLOGIJNYCH FORMULARZY MSZALNYCH

2.1. W rocznicę małżeństwa

2.1.1. Kolekty

W pierwszą rocznicę Małżeństwa Kolekta koncentruje naszą uwagę na Małżeństwie jako obrazie jedności Chrystusa z Kościołem. Konkretnie zaprasza do wyrażania *coraz lepiej obrazu jedności Chrystusa i Kościoła*.

Jedność między mężczyzną a kobietą stanowi część stworzenia „dobrego”, które pochodzi od Boga. Tę jedność udzieloną przez Boga na początku stworzenia można dogłębi kontemplować, wchodząc w wielkie misterium Chrystusa dzięki tekstowi św. Pawła, komentującego w Liście do Efezjan tekst Księgi Rodzaju 2,24, od którego wychodzi modlitwa: *Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem* (Ef 5,32), jako: *Tajemnica to wielka, a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła*¹.

Można powiedzieć, że podstawą biblijną i kluczem zasadniczej myśli tej Kolekty jest głębokie odczytanie św. Pawła, co było przygotowane już przez Stary Testament, szczególnie Ozeasza², który wyraził całą teologię Przymierza Jahwe ze

¹ Por. P. Visentin, *Il Matrimonio nella luce della Teologia patristica*, w: Pr. zb., *Il Matrimonio cristiano. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rituale*, Torino 1978, s. 35.

² Por. G. Piana, *Etica matrimoniale in discussione. Progetto di ristrutturazione metodologica*, w: Pr. zb. *Il Matrimonio cristiano*, dz. cyt., s. 131-132.

swoim Ludem poprzez obraz małżeństwa. Ta *teologia* tekstu eucharystycznego idzie w duchu Vaticanum II, który kładzie nacisk na mówienie o małżeństwie jako o „komunii” osób. Ten aspekt jest podkreślony w Kolekcji na 25 rocznicę Małżeństwa, która stawia w centrum miłość:

„Boże Ty złączyłeś tych małżonków (...) nierozzerwalnym węzłem małżeńskim i podtrzymałeś ich jedność wśród trudów i radości * oczyść ich miłość, aby wzajemnie pomagali sobie (i swoim dzieciom) w dążeniu do Ciebie”.

Węzeł małżeński, z przymiotnikiem „nierozzerwalny”, stwarza *głębką wspólnotę życia i miłości małżeńskiej ustanowioną przez Stwórcę i normowaną Jego prawami* (GS 48). Tak Sobór będzie rozumiał Małżeństwo jako pełną i stałą komunię życia między osobami, dla których małżeństwo w swojej istocie nie oznacza tylko instytucji czy środka prokreacji i wychowania potomstwa, ale przede wszystkim żywotny rozwój najgłębszych sił człowieka, miłości, wspólnoty i wolności (por. GS 48). Stąd Kolekta podkreśla *jedność wśród trudów i radości* i prosi o oczyszczenie i umocnienie miłości na drodze do Ojca. Tekst łaciński jest bardziej radykalny w stawianiu celu: *auge et purifica caritatem, ut mutua (cum prole sua) santificatione laetentur*.

Natomiast tekst włoski zwraca uwagę na Ducha Świętego, który oczyszcza i pomnaża miłość: *purifica e accresci il loro amore con la forza del tuo Spirito*. Brakuje tej wzmianki o Duchu w wersji łacińskiej i polskiej.

Modlitwa rozpoczyna od wspomnienia Autora więzi małżeńskiej (*Boże, Ty złączyłeś tych małżonków...*) i On jest tym samym, który podtrzymywał ich jedność. Małżeństwo jako sakrament jest wciąż ożywiane łaską Boga i potrzebuje nieustannego oczyszczania i umacniania, jest przedstawione jako *sacramentum permanens*³.

Podczas gdy w pierwszą rocznicę ślubu działanie Boga jest wyrażone w sformułowaniu „*pobłogosław i utwierdź małżeństwo*” to z okazji 25-lecia mamy „*oczyść i umocnij ich miłość*”, co wskazuje na przebytą już wspólnie drogą i tę, która jeszcze pozostaje.

Jubileusze, mając za punkt wyjścia zaistnienie małżeństwa, równocześnie wyrażają troskę o przyszłość, co jawi się jako zaangażowanie. Nie pojawia się tu wymiar wdzięczności w sposób bezpośredni. Na tym wymiarze skupia się dopiero Kolekta z okazji 50-lecia:

„Boże, Ojcze Wszechmogący, wejrzyj łaskawie na tych małżonków N.N. (Otoczeni swoimi dziećmi) wspominają oni z wdzięcznością dzień, w którym umocniłeś ich miłość...”

³ Por. E. Ruffini, *Il Matrimonio Sacramento nei Documenti del Vaticano II e del Magisterio postconciliare. Spunti per un rinnovamento della teologia del Matrimonio*, w: Pr. zb., *Il Matrimonio cristiano*, dz. cyt., s. 56.

Jest to modlitwa, która w całej rozciągłości wskazuje na charakter jubileuszowy: jest wspomnieniem dnia, w którym Bóg interweniuje w ich życie umacniając początek miłości. Jak mówi Sobór, „tę miłość Pan nasz zechciał szczególnym darem swojej łaski i miłości uzdrowić, udoskonalić i wywyższyć” (GS 49).

Prośba końcowa zawiera pewien element świętego „commertium”: *za długie wspólne życie w służbie dobra pobłogosław ich sędziwe lata. Ale ta nagroda oczekuje spełnienia się w owocach świętości.*

2.1.2. Modlitwa nad darami

Ze swej natury Modlitwa nad darami kieruje naszą myśl na składane dary chleba i wina, jak również na jedyną Ofiarę Jezusa Chrystusa. Modlitwa z formularza na I rocznicą małżeństwa nawiązuje do śmierci Chrystusa na Krzyżu i przebicia Jego boku, z którego wypłynęła krew i woda (por. J 19,34). Do tego wydarzenia odwołuje się św. Ambroży w *De Sacramentis* 5, gdy pisze: „Woda wypłynęła, aby obmyła, krew, aby odkupiła”, co należy rozumieć, że woda przypomina chrzest, a krew wskazuje na Eucharystię:

„Boże nasz Ojcze, Ty sprawiłeś, że z przebitego boku Chrystusa wypłynęła krew i woda jako zapowiedź sakramentów, które odradzają człowieka...”

Po tej części anamnetycznej, w kontekście składania darów podaje się intencję tej ofiary jako dziękczynienie za małżonków. Nie wspomina się o rocznicy czy czasie, ale Ofiara trafia przed Ojca z konkretnym przeznaczeniem: *przyjmij dary na dziękczynną ofiarę za małżonków i obdarz ich związek wszelkimi łaskami.*

Podobną myśl rozwija Modlitwa nad darami w 25-lecie, z tym jednak, że opuszcza część anamnetyczną, wymieniając tylko Adresata, po czym następuje prośba o przyjęcie darów jako Ofiarę dziękczynną i tu jest określony kontekst składania Ofiary, a jest nim dwudziesta piąta rocznica małżeństwa. W ten sposób Eucharystia staje się sakramentem „pokoju i radości”, z którego czerpią małżonkowie.

Modlitwa nad darami w 50 rocznicę małżeństwa pierwszą część posiada taką samą jak na 25-lecie. Dopiero centralna część nawiązuje do Jubileuszu: *„po tylu latach przeżytych przez nich wspólnie w szczerzej wierności...”*

Jubilatów wyróżnia miłość poparta wiernością i stąd prośba o dobra płynące z jedności i pokoju. Na pierwszy rzut oka może wydawać się, że „jedność i pokój” to owoc wiernej miłości, ale biorąc pod uwagę kontekst liturgiczny trzeba wiedzieć, że „jedność i pokój” mają swe źródło w Eucharystii. Znajdujemy tę prośbę w innych modlitwach mszalnych, jak np. w Piątej Modlitwie Eucharystycznej czy w Obrzędach Komunii. „Jedność i pokój” są najgłębszym programem Kościoła, który chce, „by w świecie rozdartym niezgodą jaśniał jako znak przyszłej jedności

i pokoju⁴. Są to paschalne dary, z których jubilaci czerpią dobro i byli ich świadkami w swoim życiu małżeńskim.

2.1.3. Modlitwa po Komunii

Kolejną modlitwą prezydencjalną formularza mszalnego jest Modlitwa po Komunii. Jej rolę krótko określa Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego: „W modlitwie po Komunii kapłan prosi, aby odprawiane misterium przyniosło owoce”⁵.

Na pierwszym miejscu jest ona nierozdzielnie złączona z przyjmującym Chrystusa w Komunii, co w naszych modlitwach jest wyrażone w następujący sposób: „posiliłeś małżonków eucharystycznym Pokarmem i Napojem...”⁶
„dopuszcilesz do swojego stołu tych małżonków (razem z ich dziećmi i przyjaciółmi)...”⁷

„uradowani udziałem w Twojej Uczcie...”⁸

Modlitwa ta obejmuje bezpośrednio małżonków i jest prośbą o dar „wesela i miłości”, „umocnienia swojej wspólnoty”, „zachowania w przyjaźni Bożej”. To są owoce Eucharystii, z których pierwszym i najbardziej istotnym, wyrażanym w różnych sformułowaniach, jest pomnożenie jedności Ciała Mistycznego – Kościoła, zjednoczenie, wzrost miłości.

Analizując modlitwy pokomunijne widzimy wyraźnie, że związek pomiędzy przyjmowaną Komunią a życiem wiecznym i doczesnym, jest ukazany we wszystkich trzech formularzach, i małżonkowie przeżywają go w sposób specyficzny:

„aby ich dom promieniował uczciwością i pokojem i był otwarty dla wszystkich potrzebujących potrzeby”⁹,

„aby zjednoczeni doszli na wieczystą ucztę”¹⁰,

„po długim życiu wypełnionym dobrymi uczynkami, dopuść ich do uczy wieczyste”¹¹

W Komunii widzi się siłę przemieniającą, dzięki której człowiek postępuje w kierunku „uczy niebieskiej”.

⁴ *Mszał Rzymski* (MRP), Piąta Modlitwa Eucharystyczna „D”.

⁵ MRP, Wprowadzenie Ogólne n. 56k.

⁶ Modlitwa po Komunii (MpK) na I rocznicę Małżeństwa.

⁷ MpK na 25-lecie Małżeństwa.

⁸ MpK na 50-lecie Małżeństwa.

⁹ MpK na I rocz. Małżeństwa.

¹⁰ MpK na 25-lecie Małżeństwa.

¹¹ MpK na 50-lecie Małżeństwa; por. A. Durak, *Treści uczestnictwa we Mszy św. w świetle formuł eucharystycznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskiej*, 1988, s. 77.

2.2. Msza na 25 lub 50 rocznicę ślubów zakonnych

2.2.1. Kolekta

Już w pierwszych słowach modlitwy ukazuje się dziękczynny charakter celebracji. Dziękczynienie staje się motywem do *daru z siebie*:

„dzisiaj pragnie na nowo złożyć dar z siebie”.

Poprzez konsekrację zakonną człowiek oddaje się w sposób całkowity Bogu. Jedynie Bóg zasługuje na taki absolutny dar. Modlitwa więc wyraża istotę konsekracji, poprzez którą profes ślubuje siebie samego Bogu. Ale forma dziękczynienia „za łaski” uświadamia działanie Boga w człowieku, który jest jedynym Autorem i Animatorem całego dzieła zbawczego. Bardziej zdecydowanie ten wymiar konsekracji jako daru wyraża tekst łaciński: „qui acceptum a te donum, hodie renovare contendit”.

Zakonnik w ten sposób poświęcony Bogu, ofiarowany jest na służbę Kościoła i według własnego powołania dąży do doskonałej miłości bliźniego. „Dar z siebie” ma ukierunkować i pomóc w działaniu apostołskim tym wszystkim, którzy są przez profesję poświęceni do pełniejszej służby apostołskiej¹². Stąd prośba o umocnienie ducha doskonałej miłości, w perspektywie gorliwszej służby chwale Bożej i w dziele zbawienia. Początek Dekretu Soborowego o odnowie życia zakonnego wskazuje na obowiązek doskonalenia miłości: „Perfecte caritatis”.

2.2.2. Modlitwa nad darami

Do idei oddania życia wraca również modlitwa nad darami, która w kontekście składania darów stawia razem z nimi „ofiary życia”, a która poprzez jubileusz zostaje potwierdzona.

Natomiast prośba odwołuje się do mocy Ducha Świętego, który jest Autorem upodobnienia się do Chrystusa. On to ciągle przypomina wszystko to, czego Chrystus nauczał, w sposób szczególny to, co powiedział do młodzieńca, który zwrócił się do Niego z zapytaniem: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne” (Mt 19, 16). Do realizacji tych zaleceń i wskazań Chrystusa pobudza właśnie Duch Święty, który napelnia miłością rozum, serce i pragnienia człowieka poszukującego doskonałości w prawdzie i ze szczerością. Zakonnik modlący się tą formułą uświadamia sobie, że jest prowadzony stopniowo do odkrycia w sobie życia Jezusa i kształtowania się na Jego wzór. Chodzi o to, aby mocą Ducha Świętego dokonywała się stopniowo realizacja prawa naśladowania życia Je-

¹² Por. Instrukcja „*Renovationis causam*” 2, w: *Documenti sulla vita religiosa 1963-1990*, Torino 1991, s. 62-78.

zusa. Celebrowana tajemnica ofiaruje więc uczestnikom dynamizm w rozwoju życia na podobieństwo Chrystusa. Tylko mocą Ducha jest możliwy wzrost w cnocie i przybliżenie do dzieła zbawienia, realizowanego w życiu chrześcijańskim. Jest to ciągły wzrost w kierunku dobrze określonym: być ikoną Chrystusa”

„et per virtutem Sancti Spiritus
imagini dilecti Filii tui
amplius eum conformare digneris”¹³.

Ikona jest nieustannym dynamizmem doskonalenia¹⁴. Dlatego też teksty jubileuszowe skupiają uwagę na mocy Ducha Świętego, dzięki któremu jest zdolny wzrastać.

2.2.3. Modlitwa po Komunii

Odwołując się do faktu przyjęcia Komunii w kontekście radosnej rocznicy, modlitwa tym razem siłą wzrostu widzi w „świętym Pokarmie i Napoju”, dającym postęp na drodze wiodącej do Boga. Chociaż podkreślony jest fakt przyjęcia Komunii przez wspólnotę celebrującą, to prośba dotyczy jednostki – jubilata.

Trzeba pamiętać, że uczestnicy liturgii eucharystycznej karmieni są prawdziwym Ciałem i Krwią Chrystusa, którego są żywymi członkami. Eucharystia nie zamyka się w samym darze Chrystusowego ciała. Właśnie przez nią udzielany jest Kościołowi Duch Chrystusa. Wypełnia On cały Kościół. Stąd wszystko w tym Kościele, także uświęcenie poszczególnych członków, dokonuje się przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie. Dzięki Bożej łasce, „świętemu Pokarmowi i Napojowi” zakonnik pragnie prowadzić życie święte i nie jest to tylko pragnieniem, ale rzeczywiście angażuje się do kroczenia drogą świętości, w ustawicznym postępie.

3. POSTAWY CHRZEŚCIJANINA UCZESTNICZĄCEGO W MSZY JUBILEUSZOWEJ

3.1. Uczestnictwo w pamiętce

Wydarzenie historyczne jest jedyne i niepowtarzalne i dokonało się jeden raz na zawsze (por. Hbr 9,26b-27; 10,10.14; Dz 13,34). Jednak wydarzenie zbawcze musi włączyć wszystkich ludzi i rzeczywiście ich włącza poprzez odpowiedź

¹³ *Messale Romanum*, In XXV vel L anniversario professionis religiosae: super oblata.

¹⁴ Por. M. Auge', *La professione monastica e religiosa*, w: Il Scicolone (red.) *Anamnesis*, t. VII, s. 59-60.

„wspomnienia” celebrowanego w uroczystości. Ono staje się „sacramentum” w ry-
cie i poprzez ryt, zbawczym działaniem Boga. Kto uczestniczy w celebracji, jest
wprowadzony w wydarzenie i w uczestnictwo w zbawieniu dokonany przez Boga.
Celebacja nie jest niczym innym, jak przedłużeniem się „hodie” w dzień zbawie-
nia. Z kolei to „hodie” Chrystusa stwarza naturalnie „hodie” chrześcijanina. W ce-
lebracji liturgicznej tajemnica Chrystusa spotyka się z poszczególnymi indywidu-
ami i z poszczególnymi grupami, które tworzą w konkretnie Kościół.

Ten wymiar wspomnienia (anamnezy) zostaje uwidoczniiony w sposób szcze-
gólny w Kolekcje. Poprzez nią modlący uświadamia sobie pamiątkę faktu histo-
rycznego zbawczych czynów Chrystusa i przypomina wierzącemu obecność i dzia-
łanie Chrystusa w jego życiu, by wprowadzić go w wymiar moralny, profetyczny
i eschatologiczny. Stąd pierwszym wymiarem jubileuszowym, pojawiającym się
w eucharystii jest „pamiątka” – „wspomnienie” Bożej interwencji poprzez Sakra-
ment Małżeństwa, Kapłaństwa czy w profesję zakonną.

3.2. Życie chrześcijańskie całkowicie skupione na „mysterium”

Człowiek jest wezwany by wejść całym sobą w celebrację tajemnicy: *omne
quod vivemus*” (Ve 1329). Życie wchodzi w wymiar wstępujący Liturgii. Ono
znajduje swój szczyt w celebracji ponieważ „mysterium” otrzymuje swoje osta-
teczne dopełnienie, którym jest oddawanie prawdziwego kultu Trójcy. Kult jest
zasadniczą cechą życia chrześcijan. Na pierwszym miejscu wymaga on, aby życie
człowieka zostało przemienione w życie wiary, tzn. w życie dobrych uczynków,
które wpływa w celebrację wydarzeń zbawczych. Trzeba więc żyć w pewnej „au-
xesis” życia chrześcijańskiego: chodzi o ruch, który zakłada ustawiczną odnowę,
dar z siebie, pragnienie i zaangażowanie życia w tajemnicę zbawczą – skutki sakra-
mentu (patrz modlitwy po Komunii). Uczestnicząc w Eucharystii upodobnia-
my się do Chrystusa i stajemy się uczestnikami Jego życia.

Każdy chrześcijanin, a w naszym wypadku jubilat, a z nim Kościół, jako
„homo viator” prosi poprzez uczestnictwo w misteriach o wsparcie i o łaskę na
swojej drodze w kierunku uczestnictwa w Synu. Ustawicznie jubilaci proszą o ła-
skę, poprzez którą Bóg staje się obecny pośród swego Ludu, aby mógł żyć zgodnie
z tym, do czego został powołany, upodobnić się do tajemnicy Chrystusa Wcielo-
nego, Ukrzyżowanego, Zmartwychwstałego i Wstępującego do Nieba.

3.3. Życie chrześcijańskie jako ustawiczna ofiara duchowa („oblato spiritalis”)

Powtarzająca się prośba w Modlitwie nad darami, aby została przyjęta przez
Boga Ofiara, modlący pragnie odnowionej komunii z Bogiem. Wierzący, celebru-

jąc misterium staje przed Bogiem z ofiarą, którą należy utożsamić z prawdziwą ofiarą duchową (*oblatio spiritalis*). Treścią tej ofiary jest odpowiedź człowieka na tę tajemnicę poprzez przyłgnięcie do Woli Bożej. Jubileusz jest ku temu wspaniałą okazją.

3.4. Życie w radości

Ojciec Święty w *Tertio millennio adveniente* stwierdza, że „wyraz Jubileusz” mówi o radości i to nie tylko o tej wewnętrznej, ale również o tej, która objawia się na zewnątrz (TMA 16). Ta postawa radości wynika już z Biblii jako jeden z elementów tradycyjnych celebracji eucharystycznej (Da 2,46; 16,34). Celebrowanie wzbudza w wierzącym postawę odpowiadającą radosnemu charakterowi celebrowania liturgicznego, i to nie tylko dlatego, że jej towarzyszy, ale jako owoc celebrowania i razem z nią musi przejść do życia codziennego.

W naszych tekstach eucharystycznych pojawia się często dwumian „radość i pokój” i jest stałym tematem Antyfon na Wejście. Mamy tu do czynienia z radością jako odbicie zbawczego wydarzenia dokonanego przez Chrystusa i przyjętego w wierze w sakramencie.

Motywy najważniejszym, który daje początek radości, jest „wspomnienie” – „pamiętka” zbawczych tajemnic Chrystusa. Lud chrześcijański cieszy się w wierze i wysławia za zbawcze misteria, które celebrowa. One w „*hodie*” liturgicznym ofiarują zbawienie i pozwalają zakosztować już tu na ziemi „radości niebieskiej”, „uczty niebieskiej”¹⁵. Przede wszystkim modlitwy po komunii, mówiąc o skutkach sakramentu nawiązują do faktu, że wierzący (*jubilaci*) są „pokrzepieni” na uczcie, która pozostawia w sercu radość. Radość płynąca z Eucharystii czasem zmienia się po prostu w wesele, w ucztę weselną. Nie zatrzymuje się jedynie w granicach celebrowania i życia ziemskiego, ale pojmowana jest tu na ziemi jako przedsmak radości eschatologicznej, np. „po długim życiu... dopuść ich do uczty weselnej”¹⁶; „napełnij ich serca weselem”¹⁷.

3.5. Życie we wdzięczności

Wobec wezwania Bożego przez Chrystusa wiemy, że nie możemy nic innego uczynić, jak tylko nieustannie dziękować, ponieważ to, co otrzymaliśmy, nieskończenie przewyższa to, co nasza natura mogłaby oczekiwać od swego Stworzycie-

¹⁵ Por. P. Dacquino, *Dottrina eucaristica dei Postcomuni Romani*, w: „La scuola Cattolica” 91 (1963), s. 363.

¹⁶ MpK na 50-lecie Małżeństwa.

¹⁷ MpK na I rocz. Małżeństwa; por. A. Durak, dz. cyt., s. 135-136.

ła¹⁸. Do dziękowania pobudza nas już proste spojrzenie na stworzenie ziemskie, które jest dane wszystkim ludziom.

W relacji do porządku zbawczego dziękczynienie zdobywa całkowicie nowe znaczenie i nowe miejsce. Przyjście Pana pośród nas, Jego Męka, Śmierć, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie i to wszystko, co On uczynił dla naszego zbawienia, stanowi temat wdzięczności. Wspomnienie tego, co Pan uczynił, staje się przedmiotem wdzięczności. Dlatego w życiu chrześcijańskim, i to widać w eucharystyce Mszy jubileuszowych bardzo wyraźnie, dominującą nutą jest ta: nieustanna potrzeba uwielbienia i dziękczynienia Bogu za to wszystko, co zdołał w Chrystusie dla naszego zbawienia i w Kościele poprzez sakramenty kontynuuje swoje działanie, by stan, w którym żyją wierzący, był drogą uświęcenia. Tak więc wierzący celebując, stawia się w perspektywie dziękczynienia, które musi ustawicznie powtarzać, a szczególnie w „roku łaski”, jakim jest Jubileusz.

Przed wszystkim modlitwy po komunii wyrażają postawę tego, kto jest świadomy, że otrzymał od Boga tyle łask, będąc dopuszczonym do stołu eucharystycznego i do misterium zbawienia na drodze pełnienia swego powołania. Te modlitwy mówią o dziękczynieniu jako o postawie duchowej, stanie ducha, a nie tyle o akcie, formule czy modlitwie,

Dziękczynienie jest więc postawą, która odpowiada nowej egzystencji, duchowej. Jubilaci dziękują, ponieważ odkryli miłość Boga, otrzymali szczególną moc Ducha.

* * *

Wybrane teksty eucharystyczne Mszy Jubileuszowych przypominają rzeczywistość sakramentalną, w której żyją jubilaci. W poszczególnych rocznicach jest przypominana łaska sakramentalna, umacniająca wiernych na dalsze życie. Z drugiej strony, uczestnictwo wiernych w czynności liturgicznej z okazji jubileuszu zmierza do nawrócenia i przemiany każdego dnia. Wymaga konkretnych postaw chrześcijańskich, by żyć tym, o co się modli w dzień Jubileuszu. Przypomina obowiązek wysiłku ascetycznego w postępie na drodze ku pełnemu zjednoczeniu się z Ojcem.

¹⁸ J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia. Origini, Liturgia, Storia e Teologia della messa romana*, Torino 1963, s. 91; a także F. Krasoń, *Per un profilo del „cristiano” dall'eucologia del Sacramento Veronese. Contributo per l'approfondimento della liturgia come vita del fedele*, Roma 1987, s. 61.

Sommarlo

Articolo: „I contenuti teologici nei formulari per celebrazioni giubilari nel Messale Romano”, ha scritto liturgista D. Francesco Krasoń SDB, adesso l'ispettore dei salesiani della Provincia salesiana di Wrocław. Dr Krasoń comincia suo studio con una premessa, che spiega il posto particolare di questi formulari nel Messale di Paolo VI. Poi, con i metodi propri allo studio ermeneutico liturgico, in specie l'eucologico, analizza i formulari per celebrazione di vari giubilei, tra questi anche per la celebrazione di 25 e 50 anni della professione religiosa. Tra diversi contenuti teologici l'Autore indica la viva partecipazione dei fedeli nella anamnesis della Chiesa, e nel mistero salvifico, pieno di gratitudine e di gioia, per tutte le cose della vita. Così la liturgia diventa veramente la vita.

(tłum. ks. A. Durak SDB)

JERZY JÓZEF KOPEĆ CP

PASTORALNY CHARAKTER OBCHODÓW JUBILEUSZOWYCH

Obchody jubileuszowe stanowią szczególną okazję dla podjęcia różnych typów duszpasterstwa specjalnego. Jubileusz ma przede wszystkim znaczenie wewnętrzne, duchowe i religijne, ale jego przeżycie nie może ograniczyć się tylko do tej sfery, lecz winno objąć całego człowieka, a więc jego świadectwo wiary w życiu codziennym, pracy i kontaktach międzyludzkich. Przeżycie łask jubileuszu ma zmierzać do utwierdzenia wiary, naprawy obyczajów, pomnożenia czynów miłości, pamięnia dzieł miłosierdzia, wzmocnienia braterskiej wspólnoty wśród wszystkich ludzi, zarówno wierzących, jak niewierzących, ożywienia modlitewnego uczniów i uczennic Chrystusa oraz ich zespolenia wokół Stolicy Piotrowej, która jest widocznym znakiem oraz ośrodkiem jedności i wiary chrześcijańskiej¹. To szerokie spektrum celów roku świętego², które sformułował Paweł VI z racji obchodów jubileuszu 1975, poszerza w swoim kerygmacie ewangelizacyjno-duszpasterskim Jan Paweł II, pisząc w programie celebracji Wielkiego Jubileuszu roku 2000: *Jubileusz jest zawsze szczególnym czasem łaski „dniem błogosławionym przez Pana” a jako taki ma charakter radosnego święta. Jubileusz Roku 2000 ma być wielką modlitwą uwielbienia i dziękczynienia, zwłaszcza za dar Wcielenia Syna Bożego oraz za dar Odkupienia dokonanego przez Niego*³. Kierując spojrzenie ku temu przełomowemu wydarzeniu w losach świata oraz śpiewając hymn uwielbienia i wdzięczności za tajemnicę Wcielenia, człowiek wiary duchowo nawrócony

¹ Por. *Ordo Anni sancti celebrandi in ecclesiis particularibus*. Roma 1973, s. 4-11; *Rok Święty, rokiem łaski Pana. Wprowadzenie do idei Roku Jubileuszowego*. Polski Komitet Roku Świętego. Rzym 1975, s. 8-9.

² R. Kaczyński. *Am Ende der Osterfeier: „Woche der Versöhnung”*. „Gottesdienst” 8:1974, s. 65-67; H. Engel. *An der Schwelle des „Heiligen Jahres”*. Tamże s. 161-163.

³ Jan Paweł II. *List apostolski w związku z Jubileuszem Roku 2000 „Tertio millennio adveniente”*. „L'Osservatore Romano” 15:1994, nr 12 (wyd. pol.) nr 32.

i pojednany przez pokutę ma w swojej egzystencji ludzkiej zwrócić się do Ojca miłosierdzia, a spotykając przebaczonego Chrystusa pogłębić tajemnicę swego własnego życia, otwierając serce na uległe poddanie się działaniu Ducha Świętego⁴.

Okres jubileuszowy pozwala nam poznać język wymownych znaków, którym posługuje się Boża pedagogia, aby nakłonić człowieka do nawrócenia i pokuty, które są początkiem i drogą jego odnowy oraz warunkiem odzyskania tego, czego o własnych siłach nie mógłby zdobyć: przyjaźni Boga, Jego łaski i życia nadprzyrodzonego – tego życia, które jedno jedyne może zaspokoić najgłębsze pragnienia ludzkiego serca⁵ – pisze Jan Paweł II. Oryginalnym ujęciem papieża, z nawiązaniem do nauki Jego poprzednika Pawła VI, jest uznanie samego jubileuszu⁶ za szczególny znak dla ludzkości, szukającej śladów obecności Boga w naszej epoce⁷. Ten znak był różnie odczytywany w Kościele i historii, zarówno w dyskursywnej refleksji teologicznej, wierze ludzi prostych i czystego serca oraz praktyce duszpasterskiej Oblubienicy Chrystusa. W niniejszym opracowaniu postaramy się ukazać, jak znak jubileuszu był odczytywany w pastoralnej posłudze Ludowi Bożemu, oraz jakie zadania duszpasterskie płyną dziś dla Kościoła oraz wspólnot eklesjalnych z tego obchodu, który nie może być ograniczony do pojęciowego tylko wspomnienia historycznego faktu Wcielenia Przedwiecznego Słowa, ale uobecniiony jako zbawcza wartość poprzez sakramentalne urzeczywistnienie.

1. JUBILEUSZ CZYLI „MIŁOŚCIWE LATO”

Idea jubileuszu zrodziła się z biblijnego, doktrynalnego, duchowego i duszpasterskiego dojrzewania świadomości Kościoła, który podziwiając misterium Wcielenia i wpatrując się nieustannie w tajemnicę Trójcy Świętej, starał się zaspokoić ukryte w sercu człowieka pragnienie doświadczenia miłosierdzia Boga objawionego w Chrystusie i mocy Ducha Świętego. Tą myślą kierował się Bonifacy VIII w 1300 r. otwierając obchody pierwszego jubileuszu w dziejach Kościoła. *Szczodre udzielanie rozgrzeszeń i odpustów oraz najpełniejsze odpuszczenie wszystkich grzechów sprawiło, iż – jak napisał Jan Długosz – do Rzymu zbiegły się tłumy pielgrzymów z całego chrześcijańskiego świata⁸. Wydarzenie to zilu-*

⁴ Por. tamże nr 19.

⁵ Bulla Jana Pawła II ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000 *Incarnationis mysterium*. Cite del Vaticano 1998, nr 2.

⁶ Bulla papieża Pawła VI *Apostolorum limina* obwieszczaająca rok 1975 Rokiem Świętym. W: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*. Tł. E. Szafrowski. T. 7, z. 1, Warszawa 1977, s. 39.

⁷ *Incarnationis mysterium* nr 3.

⁸ J. Długosz. *Historia Poloniae libri XII*. E.A. Przeździecki. Vol. 3. Cracoviae 1876, s. 6. Por. B. Kumor. *Pierwszy Rok Święty w Kościele katolickim (1300)*. „Rocz. Teol.-Kan.” 23:1976, nr 4, s. 8.

strował Giotto na fresku z kolumny bazyliki Św. Jana na Lateranie, zaś Dante Alighieri opisał duchowy entuzjazm pielgrzymów, którym pokazano w Bazylice Watykańskiej obraz twarzy Chrystusa (*vera icon*):

*Jako gromada pielgrzymów, gdy wita
Twarz wierzytelną Chrysta w Weronice
I w wizerunek, patrzenia niesyta,
Pogląda pasąc nim chciwe żrenice:
„O Panie Jezu, o Boże prawdziwy,
Tak wyglądało Twoje święte lice”⁹.*

Dla upamiętnienia wizyty w Rzymie i oglądania tam „weroniki”, niektórzy pielgrzymi obok znaku skrzyżowanych kluczy nosili na swych nakryciach głowy odróżniający ich znak z wizerunkiem Chrystusa. Miniatury te, przygotowane przez malarzy „weronik”, można było nabyć na placu przed bazyliką.

Nadzwyczajny ruch religijny podczas pierwszego jubileuszu był wyrazem wielkiego zapotrzebowania u ówczesnych chrześcijan na uzyskania Bożego przebaczenia za grzechy po ich wyznaniu na spowiedzi, duchowego nawrócenia serca i zadośćuczynienia za zło przez trud pielgrzymki do Rzymu, powiązanej z czynem pełnienia dobra potwierdzonym w pieniężnym datku jubileuszowym, oraz oczekiwanym efektem końcowym tej pokuty w postaci łaski darowania kar za odpuszczone winy. Te także idee nawrócenia, przebaczenia kar za grzechy i odnowy ideału życia według Ewangelii stały się celem jubileuszu, podobnie jak samego powrotu do chrześcijańskiego świadectwa o Chrystusie w życiu codziennym. Z uwagi na krótkość życia ludzkiego, Klemens VI bullą *Unigenitus* z 27 I 1343 r. skrócił termin obchodu jubileuszu do 50 lat, zaś Urban VI na mocy bulli *Salvator noster* z 8 IV 1389 r. ograniczył go do 33 lat, na pamiątkę 33 lat ziemskiego życia Chrystusa Pana, zaś Paweł II bullą *Ineffabili providentia* z r. 1470 wyznaczył obchód jubileuszu co 25 lat¹⁰. Trzeba przy tym dodać, że od poł. XIV w. papieże zaczęli udzielać personalnych przywilejów pozyskania odpustu jubileuszowego bez obowiązku odbycia pielgrzymki do Rzymu i nawiedzenia bazylik rzymskich. I tak król polski Kazimierz Wielki i jego małżonka Adelajda otrzymali taki przywilej od Klemensa VI dnia 30 XII 1370 r. O podobną łaskę darowania kar za grzechy w roku przebaczenia (*anno di perdono*) prosił Marcina V w r. 1423 król Władysław Jagiełło dla siebie i 25 dostojników królestwa, a także Witold, Wielki książę Litwy. Mieli oni *uzyskać pełne darowanie grzechów i odpust zupełny pod warunkiem, że ze skruczą wyspowiadają się u dowolnie wybranego kapłana, który na tę okazję otrzymał przywilej uwalniania tych penitentów od wszelkich rezerwatów.*

⁹ *Boska komedia*. Raj XXXI. Tł. E. Porębowicza. Warszawa 1959, s. 448-449.

¹⁰ R. Berger. *Heiliges Jahr. II. In der Kirche*. LThK IV 1326.

Zainteresowani mieli także nawiedzić dziennie, przez wyznaczony okres, świątynię położoną na terenie państwa polsko-litewskiego¹¹.

Duch pokuty i nawrócenia, poparty spowiedzią i komunią św., pielgrzymką do Rzymu z określoną ilością nawiedzeń bazylik patriarchalnych: Św. Piotra na Watykanie, Św. Jana na Lateranie, Matki Boskiej Większej i Św. Pawła za Murami oraz złożenie jałmużny, to podstawowe wymagania jubileuszowe. Duszpasterskie działania zmierzały tu do ułatwienia wiernym spełnienia tych warunków, określonych dla zyskania odpustu jubileuszowego. Już teologowie z XIII i XIV w. wypracowali doktrynę o skarbcu Kościoła (*thesaurus Ecclesiae*) jako dogmatycznej podstawie odpustów.

Szczególną rangę miała sama pielgrzymka chrześcijan do Rzymu, stanowiąca manifestację jedności Kościoła obok swego charakteru pokutnego i zadośćuczynkowego za grzechy, połączonego z przemianą serca i praktyką czynnej ascezy. Wartość pielgrzymowania do miejsc świętych wzbogacało nie tylko doświadczenie sacrum, ale także symboliczny wymiar samej pielgrzymki, stanowiącej szczególny wyraz kondycji człowieka w jego życiowej wędrówce na spotkanie z Bogiem (*homo viator*). Dla uproszenia u Boga pomocy w realizacji tych celów pielgrzymi otrzymywali specjalne błogosławieństwo przed rozpoczęciem pielgrzymki, a po jej zakończeniu zanosili dziękczynne modły. Ten przejaw troski Kościoła o pielgrzymów ilustrują ryty ich błogosławieństwa. Był on poparty wysokim statusem pielgrzymy oraz ochroną, którą udającym się do Rzymu już od czasów Karola Wielkiego zapewniała władza państwowa¹². Wymowny znak pielgrzymowania z racji jubileuszu był aktem religijnym, wymagającym często wielu poświęceń i wyrzeczeń. Dobrze to wyraził św. Jan Kanty (zm. 1473), który w roku jubileuszowym 1450 odbył jedną z czterech swoich pielgrzymek do Rzymu, charakteryzując samą tę religijną podróż: *To mój czyściec, w którym moje grzechy obmywam i skąd biorę do dobrego żywota chrześcijańskiego ochotę, cisnąc się do radości onych niebieskich, które wierzącym i pracującym słowny i dobrotliwy Bóg obiecał*¹³.

Ważnym warunkiem uwolnienia od grzechów z racji roku świętego była zawsze spowiedź jubileuszowa. Obecny w Rzymie podczas jubileuszu r. 1450 kano-

¹¹ Kumor, art. cyt., s. 9; H.D. Wojtyśka, *Lata święte w XV i XVI wieku*, „Rocz. Teol.-Kan.” 23:1976, nr 4, s. 11-12.

¹² Benedykcje pielgrzymów zawierają od IX i X w. księgi liturgiczne. Por. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. Bd. 2. Graz 1960, s. 271-289. Por. z terenu Polski błogosławieństwo pielgrzymów i ich wyposażenia: laski i torby w rytuale bpa wrocławskiego Henryka z Wierzbna (zm. 1317). *Das Rituale des Bischofs Heinrich des Ersten von Breslau*. Ed. A. Franz. Breslau 1912, s. 26-28.

¹³ Jan Długosz, *Opera*. Ed. A. Przeździecki. T. 1. Kraków 1887, s. 615-616. Por. H. Barycz, *Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia*. Kraków 1938, s. 126; Wojtyśka, art. cyt., s. 14.

nik regularny św. Augustyna z Żagania zauważył, iż tłumy pielgrzymów przede wszystkim się spowiadały, a liczba chętnych była tak znacząca, iż *spowiedników wszystkich języków rozmieszczano nie tylko w kościołach, lecz także na cmentarzach*¹⁴. Z uwagi na naszych pielgrzymów, którzy w r. 1500 przybywali do Rzymu, powołano wśród penitencjarzy mniejszych przy bazylice Św. Piotra spowiednika polskiego (*poenitentiarius linguae polonicae*). Był nim wybitny humanista krakowski, teolog i magister sztuk wyzwolonych – Stanisław Selig¹⁵. Sakrament pokuty jako znak jubileuszowy był i jest traktowany jako Jezusowe wezwanie do nawrócenia, rzeczywistej przemiany życia, odnowy własnej egzystencji oraz odzyskania komunii z Bogiem i Jego Kościołem. *Akt sakramentalny musi się łączyć z aktem egzystencjalnym, z rzeczywistym zmazaniem winy, które nazywamy właśnie pokutą*¹⁶ – poucza Jan Paweł II. Prawdziwa przemiana życia z usuwaniem z niego zła wewnętrznego i zewnętrznego ma spowodować, by każdy z nas sprawdził naczelną linię własnego postępowania w życiu jako ucznia Pana, czyli dokonał introspekcyjnej analizy swego powołania, swojej misji oraz samookreślenia siebie jako człowieka, chrześcijanina i członka Kościoła. Ta korekta obrazu samego siebie, zmierzająca do odnowy wewnętrznej, winna łączyć się na pierwszym miejscu z przeproszeniem Boga za nasze winy wobec Niego i wobec społeczności ludzi oraz wspólnoty braterskiej. Rok Święty jest ze swej natury czasem nawrócenia. *Duch Święty przynagla każdego, by wniknął w samego siebie i odczuł potrzebę powrotu do domu Ojca* (por. Łk 15, 17-20) – pisze papież¹⁷. Uznając swoje błędy, w rachunku sumienia człowiek staje w obliczu prawdy o własnym życiu i dostrzega odległość swoich czynów od ideału, który sobie wyznaczył. To oczyszczenie serca staje się fundamentem nawrócenia i zawierzenia Bogu, który jako miłosierny Ojciec nie policzy nam grzechów, za które szczerze żałujemy (por. Iz 38, 17).

Wśród znaków jubileuszu wymowny jest obraz „drzwi świętych”. Otwarte były one po raz pierwszy w wigilię Bożego Narodzenia w bazylice Najświętszego Zbawiciela na Lateranie w r. 1423. Dopiero na początku uroczystego jubileuszu roku 1500 „świętą bramę” otwarł Aleksander VI w bazylice watykańskiej 24 XII 1499 r., a trzech kardynałów legatów otwarło bramy pozostałych bazylik patriarchalnych. Ten rytuał rozpoczęcia jubileuszu wśród śpiewu psalmów i antyfon z powracającym mottem *Chrystus jest bramą, przez którą mamy przystęp do Ojca*, jest w zasadzie obowiązujący do dzisiaj. Zarówno słowa Chrystusa: *Ja jestem bramą* (J 10, 7), jak werset psalmu 118[117], 20: *Oto jest brama Pana, przez nią wejdą sprawiedliwi*, pozwalają zrozumieć pełny sens tego znaku, który symbolizuje prze-

¹⁴ *Catalogus Abbatum Saganensium*. W: *Scriptores rerum Silesicarum*. Hrsg. G.A. Stenzel. Bd. I. Breslau 1835, s. 319. Por. Wojtyńska, art. cyt., s. 13.¹⁵ Por. Wojtyńska jw. s. 16.

¹⁶ *Incarnationis mysterium* nr 9.

¹⁷ Tamże nr 11.

ście chrześcijanina z grzechu do wymiaru łaski i życia Bożego dzięki zbawczemu dziełu ofiarnej miłości Chrystusa. *Istnieje tylko jedna brama, która pozwala wejść do życia w komunii z Bogiem: jest nią Jezus jedyna i ostateczna droga zbawienia*¹⁸ – przypomina Ojciec św. Przekroczenie tej bramy równa się wyznaniu, że *Jezus Chrystus jest Panem*, a wiara w Niego jest zapoczątkowaniem nowego życia. *Jubileusz natomiast jest nagłym wezwaniem do nawrócenia serca przez przemianę życia*¹⁹ – poucza Jan Paweł II. Ten proces duchowej metamorfozy ma objawić się w czynach miłości, która jest zawsze czytelnyim znakiem autentycznego świadectwa chrześcijańskiej prawdy. Ona otwiera oczy na potrzeby ludzi żyjących w biedzie i zepchniętych na społeczny margines życia. Rozlana w sercach uczniów Pana, kształtuje nową kulturę międzyludzkiej solidarności i współdziałania przez dzieła sprawiedliwości.

Ten społeczny sens jubileuszu jako świadectwa miłosierdzia i miłości wobec żyjących w nędzy, podkreśla staropolskie jego miano: „miłościwe lato”. Termin ten występuje już w tłumaczeniach biblii z XV w. np. królowej Zofii, żony Władysława Jagiełły. Chodzi tu o przekład 25 rozdziału Księgi Kapłańskiej, który mówi o łaskach jubileuszu żydowskiego. Przywracał on w 50 roku wolność i dobra majątkowe członkom Narodu Wybranego, którzy wpadli w zależności od swoich pobratymców (Kpł 25,8-17. 23-55)²⁰. Ale pojęcie staropolskiego roku jubileuszowego, nazywanego także świętym latem, miłościwym czasem czy czasem przebaczenia (*annus iubilaeus, propiciationis tempus*), odnosiło się przede wszystkim do łaski darowania *skruszonemu grzesznikowi kary doczesnej za grzechy zgładzone już co do winy*. Ideę tej absolucji krytykował zarówno Marcin Luter, jak i przedstawiciele polskiej reformacji, nazywając jubileusz *papieskim pieniężnym odpustem*. Mikołaj Rej (zm. 1569) czyni aluzję do ofiar pieniężnych składanych w kościołach z racji jubileuszu, pisząc:

Drugi miłoszywe Lato

*Chocia da niemało za to*²¹

Najbardziej radykalni, Marcin Krowicki (zm. 1573) i Jan Seklucjan (zm. 1578), odrzucają zwyczaj miłościwego lata i walor jego łask duchowych. Pierwszy stwierdza ze zgorszeniem: *Bonifacy VIII ustanowił taki rok w Rzymie u Złotej fortki, iż ktokolwiek w stolecie nawiedzi to miejsce święte i pieniądze przyniosł*

¹⁸ Tamże nr 8.

¹⁹ Tamże nr 12.

²⁰ Zob. R. Westbrook. *Jubilee Laws*. „Israel Law Review” 6:1971, s. 209-226; M. Witczyk. *Czasy święte*. W: *Życie religijne w Biblii*. Red. G. Witaszek. Lublin 1999, s. 300-306.

²¹ *Kupiec, to jest kształt a podobieństwo Sądu Bożego ostatecznego*. Królewiec 1549 k. D 3. Por. inne teksty. *Słownik staropolski*. Red. S. Urbańczyk i in. T. 4. Wrocław, Warszawa, Kraków 1963-1965, s. 8 i 261; *Słownik polszczyzny XVI wieku*. Red. M.Z. Mayenowa i in. T. 14. Wrocław, Warszawa, Kraków 1982, s. 197.

i do skrzynię włożył, aby człowiek takowy wszystkich grzechów odpuszczenie otrzymał i dodaje: *Miłościwe lato to jest grzechów odpuszczenie, takim jest sam Jezus Chrystus, który daje miłościwe lato, to jest grzechów odpuszczenie daremnie bez pieniędzy, wszelkiemu człowiekowi*²². Drugi z autorów stwierdza z naciskiem: *Nie potrzebne są nam miłościwe lata, bo od czasu objawienia Ewangelii miłościwe lato od samego Chrystusa naszego biskupa dane*²³. Nieco później Stanisław Reszka (zm. 1603) w liście z Rzymu donosi o *Miłościwym Lecie y o nabożeństwie osobnym czasu onego sprawowanym* i dodaje: *Chodziły po Rzymie procesje z wielką pokorą i skromnie po kilka set Pana Boga chwalcące y o Miłościwe lato wszystkiemu chrześcijaństwu proszące przez Psalmy, przez Litanije, y przez pioseneczki kościelne. Chodziły kompanije Rzymskie albo iako u nas zowią Bractwa*²⁴. Opis ten odnosi się do roku świętego 1575, który ogłosił Grzegorz XIII na konsystorzu 5 XI 1574 r. Papież uznał sam jubileusz za źródło odrodzenia moralnego w Kościele, a hierarchię kościelną wezwał do nawrócenia i pokuty. To wtedy św. Karol Boromeusz (zm. 1584), podobnie jak kard. Stanisław Hozjusz (zm. 1579), pieszo w tłumie odprawiali praktyki pokutne. Ten zaś ostatni jako wielki pentencjarz spowiadał całymi dniami pielgrzymów w bazylice Watykańskiej oraz podjął zrealizowaną wkrótce myśl założenia polskiego hospicjum dla naszych pątników.

Jubileusze stanowiły ważne wydarzenia w życiu religijnym i społecznym Kościoła i poszczególnych narodów. Od opisu uroczystego otwarcia „bramy świętej” przez Klemensa VIII w wigilię Bożego Narodzenia 1599 r. rozpoczyna biskup przemyski Paweł Piasecki (zm. 1649) swoją *Kronikę szczególnych wydarzeń w Europie*. Nabożeństwo rozpoczęła modlitwa w kaplicy paulińskiej oraz śpiew hymnu *Veni Creator Spiritus*. Przy środkowej, czyli „złotej bramie” bazyliki, papież uderzył w nią trzykrotnie młotkiem, gdy chór śpiewał stosowne wersety, a następnie odmówił modlitwę przed pracą *Actiones nostras*. Po śpiewie chóru psalmu 99 *Jubilate Deo* i dalszych wersetach Ojciec św. wypowiedział modlitwę zawierającą teologiczne uzasadnienie jubileuszu: *Boże, który przez Mojżesza, sługę twego, ustanowiłeś dla narodu izraelskiego Rok Jubileuszu i odpuszczenia win, daj nam sługom Twoim, szczęśliwie rozpocząć ten Rok Jubileuszowy przez Ciebie ustanowiony, którego bramę uroczystie ludowi Twojemu otworzyć kazałeś, by otrzymał w nim przebaczenie i pełne odpuszczenie wszelkich grzechów*²⁵. Na prośbę Zygmunta III Wazy, nuncjusza Claudia Rangoniego i biskupa Bernarda Maciejow-

²² *Obrona nauki prawdziwej y wiary starodawney*, Pińczów 1560, k. 286.

²³ *Wyznanie wiary*, Królewiec 1544, k. 4.

²⁴ S. Reszka. *Divi Stanislai Hostii [...] epistolae*. Ed. F. Hipler, W. Zakrzewski. T. 1. Kraków 1879, list 158. Por. Wojtyńska, art. cyt., s. 19-20.

²⁵ *Chronica gestorum in Europa singularium*. Cracoviae 1645, s. 207-227. Por. Wojtyńska, art. cyt., s. 20-21.

skiego pozwolił Klemens VIII zyskiwać odpusty jubileuszowe w katedrze na Wawelu od 2 III do 2 VII 1603. Zwykłymi jego warunkami była spowiedź u jednego z 70 spowiedników jubileuszowych, komunie św. oraz nawiedzenie przez 15 dni pięciu ołtarzy katedry i odmówienie przy każdym z nich 5 Ojciec nasz i 5 Zdrowaś Maryjo. Na rozpoczęcie jubileuszu kaznodzieja królewski Piotr Skarga (zm. 1612) wygłosił kazanie o obchodzie jubileuszu, a król, biskup Maciejowski i dygnitarze królestwa pierwsi rozpoczęli obchody. Z uwagi na setki pielgrzymów, którzy ciągnęli do Krakowa, papież rozciągnął przywileje jubileuszowe na kolegiaty wawelskie Św. Michała i Św. Jerzego oraz podwoił listę spowiedników. Zdobyć odpustu umożliwiono także zakonnikom klauzurowym i chorym, którzy dopełnili jego warunki w domu. Piszący kronikę jubileuszu archidiacon nowosądecki Jan Januszewski (zm. 1613)²⁶ uznał za jego najcenniejszy owoc nawrócenia ok. 200 protestantów, którzy przybyli do Krakowa z Wodzisławia.

Przykładem wykorzystania jubileuszu dla duchowej odnowy Kościoła pozostaje jego ostatni obchód w Polsce przedrozbiorowej z r. 1776. Zorganizowany on został wzorcowo przez bpa płockiego Michała Jerzego Poniatowskiego (zm. 1794). Już w r. 1775 kapłani tej diecezji przygotowali się do obchodu jubileuszowego przez odprawienie pięciodniowych rekolekcji. Półroczny jubileusz trwał od 26 V do 26 XI 1776 r., a jego ośrodkami był Płock, Pułtusk i Łomża, do których dodano w końcowej części obchodu 10 innych znaczniejszych świątyń. Przybywały do nich pielgrzymki z wyznaczonych parafii. Wierni mieli przez 15 dni brać udział w misjach, zachować post przez 3 dni tygodnia, przyjąć sakrament pokuty i komunii św., złożyć jałmużnę do skarbon i do rąk ubogich oraz nawiedzić 4 kościoły a w nich przy ołtarzu jubileuszowym odmówić 5 Ojciec nasz, 5 Zdrowaś i 1 Wierzę²⁷. Modły te zanoszono w intencji wywyższenia Kościoła, wykorzenia herezji, zgody pomiędzy panującymi, zbawienia dusz i pokoju na świecie. Trwałym pokłosiem jubileuszu w diecezji płockiej było wydanie w r. 1777 przez bpa Poniatowskiego podręcznika duszpasterzowania (*Ordinationes generales*), erygowanie Bractwa Miłosierdzia, zarządzenie odbywania misji w parafiach co 8 lat oraz zaprowadzenie Czterdziestogodzinnego nabożeństwa we wszystkich kościołach biskupstwa.

²⁶ *Jubileusz wielki od Ojca św. papieża Klemensa VIII na żądanie króla J.M. polskiego i szwedzkiego Zygmunta III Królestwu wszystkiemu do kościoła katedralnego krakowskiego pozwolony*. Kraków 1603. Por. Wojtyśka, art. cyt., s. 22-23.

²⁷ *List okólny do diecezji Płockiej względem ogłoszenia jubileuszu wielkiego*. Warszawa 1776; *Instructio pro confessoris ex occasione universalis jubilaei [...] pro comoditate et usu dioecesis Plocensis*, edita A.D. 1776. Warszawa 1776. Sposób przeżycia jubileuszu został włączony później do edycji *Rozządzenia i pisma pasterskie*. T. 1-4. Warszawa 1785 (firmowane przez Poniatowskiego przygotowane przez K. Żórawskiego). Por. S. Librowski. *Ostatni wielki jubileusz w Polsce niepodległej (1776) na przykładzie diecezji Płockiej*. „Rocz. Teol.-Kan.” 23:1976, nr 4, s. 25-33.

Do duszpasterskich założeń jubileuszu 1776 nawiązywały obchody z 1825 ustalone dla Polski od 2 IX 1826 do 2 III 1827 r. W 12 kościołach warszawskich odbywały się kolejno 15-dniowe rekolekcje połączone z nabożeństwem jubileuszowym i spowiedzią. Wielką frekwencją cieszyły się codzienne procesje do czterech kościołów. Podjęto także inicjatywę charytatywną w postaci dożywiania biednych przez założone wtedy Towarzystwo Zupy Rumfordzkiej. Zarówno w Warszawie, jak i w Krakowie, udział władz miejskich w procesjach i nabożeństwach nadawał jubileuszowi charakter wydarzeń oficjalnych. Ważną inicjatywą duszpasterską było włączenie do uroczystości młodzieży. I tak rektor Akademii Krakowskiej uzyskał u władz galicyjskich pozwolenie na specjalne obchody dla akademików z obecnością profesorów i całej społeczności uniwersyteckiej. Zarówno studenci, jak młodzież gimnazjalna miała własne rekolekcje. W Warszawie w kościele Wizytek połączono te rekolekcje dla młodzieży z koncertem muzyki religijnej. Ale najbardziej uroczystości przeżywało jubileusz Podlasie, gdzie wspólne nabożeństwa łacinników i unitów stawały się barwnymi widowiskami. Tysiące pielgrzymów brało udział w rekolekcjach, a spowiedzi słuchali duchowni rzymskokatolicki i grekokatolicki. Przez swe obchody jubileusz pobudzał uczucia narodowe a przez problematykę etyczną stanowił owocne wezwanie do pokuty, zadośćuczynienia za grzechy i moralnego ożywienia chrześcijanina²⁸.

Te ostatnie cele miały na uwadze drukowane książeczki jubileuszowe, tzw. jubileuszki. Zawierały one z reguły wytyczne o jubileuszu oparte na aktualnej bulli papieskiej, z omówieniem teologicznej motywacji obchodu, warunków dla zyskania odpustów i nakazanych praktyk pobożnych. Główny cel jubileuszu sprowadzał się do zjednania pomocy Bożej dla siebie i Kościoła przez pojednanie z Bogiem, umniejszenie kar za grzechy, wytepienie występków i nałogów, naprawienie błędów na drodze zbawienia, wykorzenienie rozwiązłości i niedowiarstwa, rozkrzewienie wiary wśród pogan, utwierdzenie pobożności, odrzucenie klęsk doczesnych np. posuchy, głodu, zarazy czy wojny²⁹. Praktycznym celem jubileuszek było przygotowanie wiernych do spowiedzi i komunii św. oraz udostępnienie im zestawu modlitw przy nawiedzeniu czterech świątyń jubileuszowych. Już przed wyjściem z domu należało wzbudzić sobie intencję zyskania odpustu oraz

²⁸ Por. Z. Zieliński, *Religijna i narodowa rola lat świętych w XIX wieku*. „Rocz. Teol.-Kan.” 23:1976 nr 4, s. 35-44.

²⁹ *Jubileuszka czyli zbiorek nauk i modlitw ku wygodzie wiernych i kapłanów na obchód Jubileuszu trzytygodniowego od Ojca św. Piusa IX z powodu wstąpienia swego na Stolicę Apostolską ku zjednaniu sobie i Kościołowi pomocy Boskiej przez Brawe „Niezbadanym Opatrzności Boskiej wyrokiem” dnia 20 listopada 1846 nadanego*. Warszawa 1847; *Jubileuszka czyli zbiorek nauk i modlitw ku wygodzie wiernych na obchód Jubileuszu półrocznego, od Ojca św. Leona XIII na początek wieku XX przez Brawe „Czasu Miłościwego” z dnia 25 grudnia r. 1900 nadanego*. Warszawa 1901.

odmówić modlitwy przygotowawczej, a wśród nich Ps 50 *Zmiłuj się nade mną Boże* i wspomnianą już kolektę *Panie, któryś przez Mojżesza*. W nawiedzanych świątyniach zalecano wezwanie Ducha Świętego, modlitwy w intencji Kościoła, Ojca św. panującego, biskupa diecezji i całego ludu chrześcijańskiego. Odwoływano się zwłaszcza do św. Patronów kraju, pobudzając się do skruchy za grzechy przez recytacje wybranych psalmów pokutnych oraz stosownej litanii: do Wszystkich Świętych, Najśw. Imienia Jezus, do Najśw. Maryi Panny (Loretańska) i Najśw. Serca Jezusa. Czasem tę pierwszą zastępuje się litanią za Zmarłych³⁰. Samo zaś nawiedzenie kończy zestaw błagalnych formuł z modlitwą Urbana VIII *Przed oczy twoje Panie winy nasze składamy*, hymn *Ciebie Boga chwalimy* oraz popularną oracją *Boże, którego miłosierdzie nie ma granic*. Jubileuszki podobne były do okolicznościowych modlitewników, wydawanych w Rzymie³¹ dla pielgrzymów nawiedzających patriarchalne bazyliki Wiecznego Miasta.

2. CHRZEŚCIJANIE PODAŻAJĄ KU TRZECIEMU TYSIĄCLECIU NIOŚĄC ŚWIATU CHRYSZTUSOWE ORĘDZIE NADZIEI I ZBAWIENIA

Przygotowując się do obchodu jubileuszu roku 2000 zarówno Kościoły chrześcijańskie, jak i społeczności świeckie, wytyczają programy działania i odnowy życia na następne tysiąclecie. Wydawnictwo Herdera w Niemczech zwróciło się do ponad 100 osobistości z pytaniem, jaki powinien być chrześcijanin roku 2000 (*Christsein 2001*) i co będzie najważniejsze dla Kościoła w nowym tysiącleciu. Odpowiadając na to pytanie socjalista, były kanclerz Helmut Schmidt, stwierdza:

Ja pozostaję w moim Kościele nawet wtedy, gdy on mnie zaskakuje i rozczarowuje [...]. To, czego my od Kościoła lokalnego oczekujemy, to jest opieki duszpasterskiej i nadziei, miłosierdzia wobec słabych i biednych, solidarności z naszym chorym sąsiadem, nauki tolerancji, uznania i poszanowania godności ludzkiej dla każdej osoby, realizowanej przez każdego człowieka. To, czego my nie potrzebujemy, to przemądrzałej dogmatyki. My nie chcemy także dzisiejszej teologii politycznej, samousprawiedliwiającej się i wiedzącej wszystko lepiej od innych. My natomiast pragniemy prostych prośb do Boga, modlitwy Ojciec nasz i nadziei na Jego królestwo, które kiedyś zapanuje jako objawienie Jego mocy i chwały. [...] Nie możemy żyć między sobą w pokoju bez przyjętych w chrześcijaństwie obowiązków i cnót. Dlatego potrzebujemy czterech cnót kardynalnych

³⁰ *Jubileuszka czyli nabożeństwo jubileuszowe w r. 1926*. Zebrał i ułożył ks. Ignacy Kłopotowski dla diecezji Lubelskiej. Warszawa 1926, s. 75.

³¹ *Rok Święty 1975. Vademecum liturgiczne*. Wydane staraniem Polskiego Komitetu Roku Świętego. Rzym 1975.

które poleca św. Tomasz z Akwinu: cnoty mądrości, umiarkowania, sprawiedliwości i męstwa³².

Można powiedzieć, że cnoty kardynalne są potrzebne zarówno chrześcijaninowi, jak każdemu człowiekowi dziś i w przyszłości. Są one fundamentem, na którym oparte jest całe życie moralne człowieka. Bez nich trudno mówić o dojrzałej i ukształtowanej osobowości, rozeznaniu człowieka w prawdziwym dobru i wyborze właściwych środków do jego realizacji (por. KKK 1805-1809). Mimo niepopularności pojęcia cnoty i samego cnotliwego życia we współczesnym świecie, należy dokonać swoistej rehabilitacji skali wartości etycznych, by na nowo odkryć ich piękno i głębie. Ta nostalgia za wewnętrzną integracją człowieka jest wyrażana obecnie przez przywódców politycznych i myślicieli. Taki kierunek myślenia reprezentuje sekretarz Wspólnoty Europejskiej Romano Prodi, zachęcając to gremium do sięgnięcia do chrześcijańskich korzeni naszego kontynentu, o których mówił w Gnieźnie Jan Paweł II. Już wcześniej te elementy filozofii życia codziennego scharakteryzował Paweł VI, powołując się na słowa Henri Louisa Bergsona (zm. 1941): *Im bardziej postępuje dziś naprzód rozwój naukowy i techniczny, gospodarczy i społeczny, tym bardziej człowiek potrzebuje jego przeciwwagi, uzupełnienia duchowego, by nie paść ofiarą własnych zdobyczy*³³.

Na to niebezpieczeństwo wykorzenia wartości ewangelijnych i samej desakralizacji współczesnej kultury zwraca uwagę Jan Paweł II. Podkreśla on potrzebę wrażliwości na wartości życia ludzkiego i godność każdego człowieka. *Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa [...]. Zrąb tożsamości Europy jest zbudowany na chrześcijaństwie. A obecny brak jej duchowej jedności wynika głównie z kryzysu tej chrześcijańskiej samoświadomości*³⁴ – przypominał papież w Gnieźnie 3 VI 1997 r.

W dziedzinie religijnej kultura techniczna, mimo poszerzenia możliwości dotarcia do człowieka, niesie wiele zjawisk niekorzystnych zarówno dla dorosłych, jak i młodego pokolenia. Po przezwyciężeniu sterowanej laicyzacji, organizowanej przez państwa dyktatury komunistycznej, nawet w atmosferze odzyskanej wolności dokonuje się laicyzacja spontaniczna, skoncentrowana na budowaniu jedynie ziemskiego szczęścia dla człowieka. Dominuje tu lansowanie modelu konsumpcyjnego, działa magiczna siła reklamy, a chodzi głównie o nastawienie na „mieć” w miejsce dawnego „być”. Ten trend myślenia i działania obserwujemy zwłaszcza w kręgach liberalnych. Znajduje on wyraz w sterowaniu modnymi hasłami i tworzeniu mitów, takich jak wyzwolenie człowieka z wszelkiej alienacji, lansowanie zasady, że to, co nie jest zabronione, jest dopuszczalne, a sam czło-

³² Christsein 2001. Hrsg. J. Röser. Freiburg 1998, s. 384.

³³ Rok święty – rok jubileuszowy, s. 13.

³⁴ 7...

wiek postępowy, nowoczesny i wyemancypowany w swoich prawach do pełnego rozwoju, staje się najwyższym trybunałem moralnym – jak głosi to popularny *show* telewizyjny *Wybór należy do ciebie*. Prowadzi to do manipulowania człowiekiem, relatywizacji norm moralnych, poszerzenia wolności człowieka aż do samowoli.

W tak pojętej filozofii życia codziennego zanika potrzeba Boga jako ofiarującego zbawienie ludziom. Powstaje zaś przekonanie, że człowiek sam sobie da radę, uzdrowi się przez sięgnięcie do tajemnicy wiedzy, nie odkrytych jeszcze zasad psychotroniki czy modnej dzisiaj medycyny niekonwencjonalnej. W tej atmosferze pojawia się wyjątkowe zainteresowanie religiami Wschodu czy wszelkimi sektami, które za pomocą różnych socjotechnik, ćwiczeń i medytacji mają na celu odrodzenie, reinkarnację, doskonalenie umysłu czy nietypowe doświadczenia duchowe.

Patologia ducha czasu objawia się w zaniku potrzeby dyscypliny i chrześcijańskiej ascezy, a także obniżeniu poczucia grzechu i winy. Pasja używania dóbr tego świata łączy się dość często z pustką wewnętrzną i szukaniem nowych podniet, takich jak alkoholizm, narkomania, seks czy sekty ze swoją pseudo-mystyką. Wąskie widzenie świata, głównie w perspektywie własnego przetrwania i zaspokojenia prostych potrzeb sprawia, że człowiek wznosi się jedynie na poziom doznań estetycznych (poezja, teatr, film, telewizja) bez doświadczenia zmysłu tajemnicy, przeżycia sacrum i zaufania do wiary. Zaniżenie wyższych wartości w człowieku łączy się dość często z indyferentyzmem światopoglądowym, relatywizmem i moralnym permissywizmem. Coraz większa desakralizacja życia staje się z czasem zwyczajną obojętnością, a powierzchowna religijność jest przykrawana do ludzkich słabości. Prowadzi to do spłylenia życia wewnętrznego, pustki i nieokreśloności swojej drogi, nietrwałości w podejmowaniu programu duchowej przemiany i kształtowania pozytywnej skali wartości, a objawia się niekiedy nawet w zamazaniu własnej tożsamości. Taka jednostka nie kształtuje własnej indywidualności w sposób twórczy i oryginalny, lecz jest przez tę zmienną rzeczywistość ciągle napełniana nowymi bodźcami i treściami. Wyraża to pogoń za nowością dyktowaną przez szum informacji i nadmiar przejściowych wrażeń. Łączy się z tym brak czasu na wewnętrzne wyciszenie, odnajdywanie siebie i myślenie porządkujące, a nawet zanik odniesienia do wartości i norm najwyższych. Wszystko to prowadzi człowieka do nerwicy, stresów i lęków oraz spycha jednostkę w przepaść bezsensu, rozpacz i utraty nadziei³⁵. To zniewolenie przez rzeczy tak charakteryzuje Paul Tillich: *Człowiek XX wieku utracił świat znaczeń oraz własne «ja» i żyje odtąd wśród znaczeń oderwanych od swego duchowego centrum. Świat przed-*

³⁵ Por. E. Morin. *Duch czasu*. Kraków 1965. Por. J. Michaelson. *Piękna strona zła*. Warszawa 1992; M. Rusecki. *Miejcie odwagę. Nauki rekolekcyjne*. Kielce 1993, s. 6-15.

miotów wchłonął w siebie tego, kto go stworzył i kto teraz traci w nim swoją podmiotowość³⁶.

Wszystkie z wymienionych tu form zagubienia współczesnych ludzi, których synonimem stało się kolektywne myślenie i uniformizm poglądów człowieka sowieckiego (*homo sovieticus*), pozbawionego wyższych aspiracji duchowych i chrześcijańskiego fundamentu życia wyniesionego z wiary w rodzinie, muszą być uwzględnione w formacji chrześcijańskiej. Kandydaci do życia we wspólnocie uczniów Pana nie mają często zakorzenienia w systemie wartości chrześcijańskich, które winna ukształtować w nich rodzina. Potrzebują oni formacji do naturalnych dyspozycji prospołecznych, takich jak poczucie wspólnoty, postawa służby, właściwy obraz Boga jako Ojca oraz wychowanie do wdzięczności i modlitwy prosiącej, empatii i szacunku do swoich braci i sióstr. Podejmowana przez niektórych chrześcijan praktyka rad ewangelijnych sprzyja dojrzewaniu osobowości, wolności ducha i oczyszczeniu serca, rozpala miłość i pomaga osobie konsekrowanej współpracować w budowaniu ziemskiej społeczności. Jest ona świadectwem wobec świata, że błogosławieństwa wciąż zachowują swą aktualność i sens (por. KK 39, 42-43).

3. OGÓLNE ZAŁOŻENIA DUSZPASTERSKIE W CELEBRACJI WIELKIEGO JUBILEUSZU

W jubileuszowym programie nawrócenia i odnowy chrześcijańskiego życia, jaki proponuje Jan Paweł II, chodzi przede wszystkim o odczytanie wymownych znaków, jakimi posługuje się Boża pedagogika w kierowaniu społecznością ludzką ku jej odnowie w Chrystusie. *Wejście w nowe tysiąclecie zachęca chrześcijan, aby głosząc Królestwo Boże, spojrzeniem wiary ogarniali nowe, szersze horyzonty. W tych szczególnych okolicznościach musimy odnowić naszą wierność nauczaniu Soboru Watykańskiego II, który rzucił nowe światło na działalność misyjną Kościoła w obliczu współczesnych potrzeb ewangelizacji. Podczas Soboru Kościół uświadomił sobie głębiej swoją tajemnicę i apostolskie zadanie, jakie powierzył mu Chrystus³⁷.* Chodzi tu o soborową strategię ewangelizacyjną, która domaga się odpowiedzi na pytanie, czy przyjęliśmy na serio hasła odnowy życia w Kościele oraz czy ukształtowaliśmy nasze sumienie osobiste i nasze współzycie społeczne w oparciu o ducha ewangelijnej prawdy i miłości, sprawiedliwości i pokój. *Dostrzegając ślady obecności Boga w naszej epoce* Kościół ma w roku jubileuszowym przez modlitwę, katechezę i różne akcje duszpasterskie przeżyć okres

³⁶ P. Tillich. *Męstwo bycia*. Paris 1983, s. 137.

³⁷ *Incarnationis mysterium* nr 2.

łaski, misji ewangelizacyjnej i radości pojednania w Chrystusie z Bogiem i ludźmi. Najważniejszym wyzwaniem dla Kościoła jest przekroczenie modelu duszpasterstwa jedynie instytucjonalno-usługowego, a odkrycie roli wspólnoty chrześcijańskiej jako świadka Ewangelii wśród ludzi naszych czasów. *Wiosna Kościoła*, którą ma zapoczątkować rok jubileuszowy, ma się objawić we wniesieniu odpowiedniej świętości i żywotności w życie chrześcijańskie przez radykalne podjęcie prostoty i ducha służby, aktywnego uczestnictwa w misji zbawienia i zbadania nowych możliwości bycia wspólnotą we współczesnym świecie. Chodzi tu przede wszystkim o dawanie świadectwa życia chrześcijańskiego, gdziekolwiek jest to aktualnie potrzebne. W większej bowiem części my chrześcijanie jesteśmy postrzegani przez to, co robimy, a nie przez to, kim jesteśmy. Przyjmując wyzwanie wobec współczesnego ducha konsumpcjonizmu, praktycznego materializmu i społecznego egoizmu, ma Kościół przewycięzać go przez ofiarne oddanie na służbę Bogu i ludziom. Chrześcijan nie może już tylko satysfakcjonować zaangażowanie w obronę sprawiedliwości, prawdy i poszanowania praw człowieka, szczególnie w osobach ubogich i uciskanych, czy poprawa ich bytu poprzez działalność charytatywną. Kierując się duchem Ewangelii i solidaryzując się z prześladowanymi, uczniowie Chrystusa zobowiązani są, by odpowiadać na wyzwania gnębieli i nieprawych systemów, które kreują niesprawiedliwość, deprawację i czystki etniczne. Ludzkość zмага się dziś z nowymi formami niewolnictwa, dotyczącymi nie tylko poszczególnych ludzi, ale całe ubogie narody dźwigające ciężar zadłużenia. Chrześcijanin winien mieć oczy otwarte na potrzeby ludzi żyjących w nędzy i zepchniętych na społeczny margines. Usuwając wszelkie formy przemocy i partycypując w budowie systemu ekonomicznego służącego każdemu człowiekowi, już dziś uczeń Pana ma walczyć z każdą postacią skrajnej nędzy. *Usuwanie jej jest dziełem sprawiedliwości, a tym samym służy pokojowi*³⁸ – poucza Jan Paweł II, modląc się by, *rok łaski poruszył serca tych wszystkich, w rękach których są losy narodów*.

4. SZCZEGÓŁOWE WSKAZANIA DUSZPASTERSKIE DOTYCZĄCE OBCHODU WIELKIEGO JUBILEUSZU

Przypomnienie posłannictwa i obowiązków chrześcijan, by byli w świecie we wszystkich dziedzinach oddziaływania: rodzinnej, zawodowej, społecznej, politycznej czy kulturalnej – to podstawowy cel przeżycia Wielkiego Jubileuszu. Uczniowie Pana mają pracować dla jedności, pokoju i porozumiewania między narodami, zgodnie z ewangeliczną metodą braterstwa i przebaczenia, przekazując

w-czynie poprzez wartości i instytucje chrześcijańskiego ducha miłości. Dlatego w poszczególnych krajach należy określić formy i sposoby dla regionalnych, diecezjalnych i lokalnych obchodów roku świętego.

Na szczeblu krajowym należałyby:

1. Zainteresować rozmaite organy opinii publicznej i środków masowego przekazu tematyką i celami roku świętego.
2. Wejść w porozumienie z władzami publicznymi w sprawach, które dotyczą swobodnego przebiegu uroczystości.
3. Nawiązać kontakt i uzgodnić sposób obchodów z przedstawicielami Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, a nawet innych religii, dla wspólnego udziału w obrzędach i inicjatywach roku świętego jako szczególnego pojednania między ludźmi.
4. Przez organizowanie sesji naukowych i wydawnictw tematycznych oraz serii wykładów i publikacji omówić teologiczne i pastoralne założenia roku jubileuszowego.
5. Opracować i upowszechnić schematy katechez i homilii, tekstów liturgicznych i nabożeństw na bazie *Rytuału obchodów Wielkiego Jubileuszu w kościołach partykularnych*.

Na szczeblu diecezjalnym:

1. Przygotować schemat pielgrzymek Kościoła lokalnego do Rzymu i do katedry ze wspólnotową formą zyskania odpustu jubileuszowego, nie wykluczając analogicznych obchodów do innych miejsc świętych.
2. Koordynować inicjatywy parafialne innych ośrodków duszpasterskich dla nadania formacyjnego i ewangelizacyjnego charakteru przeżycia roku świętego.
3. Dla nadania obchodom wspólnotowego charakteru obrzędu pojednania duchowego i społecznego w Kościele lokalnym oraz ukazania jego jedności w danym środowisku wobec niewierzących, ustalić formy, w których także oni mogą brać udział.
4. Zachęcić do obchodu roku świętego i udziału w jego inicjatywach szkoły, ruchy katolickie, różne stowarzyszenia, wspólnoty zakonne itd.
5. Zorganizować popularyzację celów roku świętego podczas sympozjów, sesji naukowych i serii prelekcji w większych ośrodkach diecezji.

Na szczeblu parafialnym:

1. W duchu wymagań i celów Wielkiego Jubileuszu zorganizować misje ewangelizacyjne w parafii, akcentując rolę i potrzebę pojednania, pokuty i wzmocnienia jedności wśród wiernych.
2. Przeanalizować z radą parafialną sytuację we wspólnocie w aspekcie praktyk religijnych, świadectwa wiary, dzieł miłosierdzia, pobożnych organizacji i stowarzyszeń apostołskich, aby zwłaszcza laikat pobudzić do zapału w codziennym

łaski, misji ewangelizacyjnej i radości pojednania w Chrystusie z Bogiem i ludźmi. Najważniejszym wyzwaniem dla Kościoła jest przekroczenie modelu duszpasterstwa jedynie instytucjonalno-usługowego, a odkrycie roli wspólnoty chrześcijańskiej jako świadka Ewangelii wśród ludzi naszych czasów. *Wiosna Kościoła*, którą ma zapoczątkować rok jubileuszowy, ma się objawić we wniesieniu odpowiedniej świętości i żywotności w życie chrześcijańskie przez radykalne podjęcie prostoty i ducha służby, aktywnego uczestnictwa w misji zbawienia i zbadania nowych możliwości bycia wspólnotą we współczesnym świecie. Chodzi tu przede wszystkim o dawanie świadectwa życia chrześcijańskiego, gdziekolwiek jest to aktualnie potrzebne. W większej bowiem części my chrześcijanie jesteśmy postrzegani przez to, co robimy, a nie przez to, kim jesteśmy. Przyjmując wyzwanie wobec współczesnego ducha konsumpcjonizmu, praktycznego materializmu i społecznego egoizmu, ma Kościół przewycięzać go przez ofiarne oddanie na służbę Bogu i ludziom. Chrześcijan nie może już tylko satysfakcjonować zaangażowanie w obronę sprawiedliwości, prawdy i poszanowania praw człowieka, szczególnie w osobach ubogich i uciskanych, czy poprawa ich bytu poprzez działalność charytatywną. Kierując się duchem Ewangelii i solidaryzując się z prześladowanymi, uczniowie Chrystusa zobowiązani są, by odpowiadać na wyzwania gnębielskich i nieprawych systemów, które kreują niesprawiedliwość, deprawację i czystki etniczne. Ludzkość zmaga się dziś z nowymi formami niewolnictwa, dotyczącymi nie tylko poszczególnych ludzi, ale całe ubogie narody dźwigające ciężar zadłużenia. Chrześcijanin winien mieć oczy otwarte na potrzeby ludzi żyjących w nędzy i zepchniętych na społeczny margines. Usuwając wszelkie formy przemocy i partycypując w budowie systemu ekonomicznego służącego każdemu człowiekowi, już dziś uczeń Pana ma walczyć z każdą postacią skrajnej nędzy. *Usuwanie jej jest dziełem sprawiedliwości, a tym samym służy pokojowi*³⁸ – poucza Jan Paweł II, modląc się by, *rok łaski poruszył serca tych wszystkich, w rękach których są losy narodów*.

4. SZCZEGÓLWE WSKAZANIA DUSZPASTERSKIE DOTYCZĄCE OBCHODU WIELKIEGO JUBILEUSZU

Przypomnienie posłannictwa i obowiązków chrześcijan, by byli w świecie we wszystkich dziedzinach oddziaływania: rodzinnej, zawodowej, społecznej, politycznej czy kulturalnej – to podstawowy cel przeżycia Wielkiego Jubileuszu. Uczniowie Pana mają pracować dla jedności, pokoju i porozumiewania między narodami, zgodnie z ewangeliczną metodą braterstwa i przebaczenia, przekazując

³⁸ Tamże nr 12.

w czynie poprzez wartości i instytucje chrześcijańskiego ducha miłości. Dlatego w poszczególnych krajach należy określić formy i sposoby dla regionalnych, diecezjalnych i lokalnych obchodów roku świętego.

Na szczeblu krajowym należałyby:

1. Zainteresować rozmaite organy opinii publicznej i środków masowego przekazu tematyką i celami roku świętego.
2. Wejść w porozumienie z władzami publicznymi w sprawach, które dotyczą swobodnego przebiegu uroczystości.
3. Nawiązać kontakt i uzgodnić sposób obchodów z przedstawicielami Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, a nawet innych religii, dla wspólnego udziału w obrzędach i inicjatywach roku świętego jako szczególnego pojednania między ludźmi.
4. Przez organizowanie sesji naukowych i wydawnictw tematycznych oraz serii wykładów i publikacji omówić teologiczne i pastoralne założenia roku jubileuszowego.

5. Opracować i upowszechnić schematy katechez i homilii, tekstów liturgicznych i nabożeństw na bazie *Rytuału obchodów Wielkiego Jubileuszu w kościołach partykularnych*.

Na szczeblu diecezjalnym:

1. Przygotować schemat pielgrzymek Kościoła lokalnego do Rzymu i do katedry ze wspólnotową formą zyskania odpustu jubileuszowego, nie wykluczając analogicznych obchodów do innych miejsc świętych.
2. Koordynować inicjatywy parafialne innych ośrodków duszpasterskich dla nadania formacyjnego i ewangelizacyjnego charakteru przeżycia roku świętego.
3. Dla nadania obchodom wspólnotowego charakteru obrzędu pojednania duchowego i społecznego w Kościele lokalnym oraz ukazania jego jedności w danym środowisku wobec niewierzących, ustalić formy, w których także oni mogą brać udział.
4. Zachęcić do obchodu roku świętego i udziału w jego inicjatywach szkoły, ruchy katolickie, różne stowarzyszenia, wspólnoty zakonne itd.
5. Zorganizować popularyzację celów roku świętego podczas sympozjów, sesji naukowych i serii prelekcji w większych ośrodkach diecezji.

Na szczeblu parafialnym:

1. W duchu wymagań i celów Wielkiego Jubileuszu zorganizować misje ewangelizacyjne w parafii, akcentując rolę i potrzebę pojednania, pokuty i wzmocnienia jedności wśród wiernych.

2. Przeanalizować z radą parafialną sytuację we wspólnocie w aspekcie praktyk religijnych, świadectwa wiary, dzieł miłosierdzia, pobożnych organizacji i stowarzyszeń apostołskich, aby zwłaszcza laikat pobudzić do zapału w codziennym świadectwie Ewangelii i zaangażowania w życie Kościoła.

3. Realizując wskazania Soboru Watykańskiego II powołać w parafii zespoły ewangelizacyjno-apostolskie:

- a) duszpasterstwa sakramentalnego;
- b) parafialnego caritasu;
- c) duszpasterstwa liturgicznego;
- d) formacji laikatu;
- f) środowiskowego apostołatu itp.

4. Przeprowadzić kurs katechetyczny, serie prelekcji i kazań oraz dyskusji na temat Wielkiego Jubileuszu i jego przeżycia w parafii.

5. Uzgodnić parafialne inicjatywy roku świętego z programem jubileuszu w dekanacie oraz podobnymi działaniami domów zakonnicy i zakonników, a także ruchów i stowarzyszeń religijnych laikatu.

6. Przygotować list parafialny do rodzin z informacją o założeniach i celach obchodów jubileuszowych oraz programie celebracji roku świętego i przekazać go wiernym np. przy okazji kołеды.

7. Zorganizować nawiedzenie rodzin przez symbol religijny np. przez krzyż (w diecezji lubelskiej) czy obraz Chrystusa Miłosiernego (w diecezji rzeszowskiej).

5. DAR ODPUSTU JUBILEUSZOWEGO I WARUNKI JEGO POZYSKANIA

Odpust jubileuszowy jest darem, z którego odpowiednio usposobiony chrześcijanin może skorzystać dla siebie samego lub ofiarować go za dusze zmarłych. Jako łaska szczególna *Odpust jest to darowanie przed Bogiem kary doczesnej za grzechy, zgładzone już co do winy. Dostępuje go chrześcijanin odpowiednio usposobiony i pod pewnymi, określonymi warunkami, za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbcza zasług Chrystusa i świętych – poucza Katechizm Kościoła Katolickiego (nr 1471). Ten odpust zupełny, czyli uwolnienie w całości od kary doczesnej należnej za grzechy, można uzyskać wielokrotnie – choć raz w ciągu dnia³⁹, stosując się do norm wydanych przez *Penitencjarię Apostolską*⁴⁰.*

Zwieńczeniem jubileuszu jest spotkanie z Ojcem za pośrednictwem Chrystusa Zbawiciela, który pojednał nas z Bogiem, a obecnie dopełnia swe dzieło odkupienia w Kościele, zwłaszcza w swoich sakramentach. Doświadczenie jubileuszowe zakłada głębokie nawrócenie do Boga dzięki pokucie, pobożności i solidarności braterskiej. Jego znakami są pielgrzymka, posługa miłości, przyjęcie sa-

³⁹ *Enchiridion indulgentiarum*. Roma 1986, norm. 21 § 1.

⁴⁰ *Penitencjaria Apostolska. Rozporządzenia dotyczące uzyskania odpustu jubileuszowego*. Città del Vaticano 1998.

kramentu pojednania i pokuty oraz udział w łamaniu Chleba eucharystycznego. Sakramenty bowiem włączają nas w szczególny sposób w paschalną tajemnicę Chrystusa, który jest naszym pokojem i pojednaniem. Przyjmując te znaki łaski chrześcijanin naśladuje Chrystusa w Jego posłuszeństwie woli Ojca, postępując jednocześnie drogą nawrócenia i czystości serca. Sam bowiem Chrystus jest dla niego *Usprawiedliwieniem i Odpustem* – jak poucza Paweł VI⁴¹. Sakramentalna spowiedź i komunie św. są konieczne dla uzyskania odpustu zupełnego. Dla jego otrzymania lub ofiarowania przez dłuższy czas, czy nawet codziennie, nie jest konieczne ponowne przystępowanie do spowiedzi. Wskazane jest natomiast przyjęcie komunii św. tego samego dnia, w którym mają być spełnione wymagane warunki i zyskany odpust jubileuszowy⁴².

Te dwa powyższe warunki, dla otrzymania daru odpustu, muszą być powiązane ze świadectwem więzy z Kościołem, polegającym na modlitwie w intencjach określonych przez Ojca św. oraz uczynków miłosierdzia i aktach pokuty, wyrażających prawdziwe nawrócenie serca oraz komunie z Chrystusem i braćmi. Posłuszeństwo Duchowi Świętemu i żywa więź z Chrystusem, który jest *ofiara przebłagalną za grzechy* (por. 1 J 2,2), prowadzi człowieka do *synowskiego i ufego spotkania z Ojcem miłosierdzia. Z tego spotkania wynika obowiązek nawrócenia i odnowy, umacniania komunii z Kościołem i okazywania miłosierdzia braciom*⁴³.

Kolejne wskazania w zyskaniu odpustu dotyczą warunku nawiedzenia świątyni jubileuszowej. Zakonnice i zakonnicy zobowiązani do zachowania klauzury, chorzy i ci, którzy nie mogą opuścić miejsca zamieszkania (np. więźniowie), mogą nawiedzić kaplicę we własnym domu. Gdyby to nie było możliwe, uzyskują odpust jednocześnie się duchowo z wszystkimi, którzy realizują praktykę nawiedzenia, ofiarując Bogu swoje modlitwy, cierpienia i bolesne doświadczenia. Spełnienie tych samych praktyk życia chrześcijańskiego dla uzyskania odpustu jest wymagane przy nawiedzeniu jubileuszowej bazyliki rzymskiej lub w Ziemi Świętej, kościoła katedralnego albo innej świątyni, czy miejsca wyznaczonego przez biskupa ordynariusza. W Rzymie pielgrzymi nawiedzają jedną z bazylik patriarchalnych lub bazylikę Świętego Krzyża Jerozolimskiego czy Św. Wawrzyńca na Campo Verano, sanktuarium Maryi Matki Bożej Miłości (Madonna del Divino Amore) albo chrześcijańskie Katakumby. W Ziemi Świętej ten sam warunek nawiedzenia można zrealizować w bazylice Grobu Świętego w Jerozolimie albo bazylice Narodzenia w Betlejem, czy też w bazylice Zwiastowania w Nazarecie. Jako praktyki religijne towarzyszące nawiedzeniu świątyni jubileuszowej wymienia się pobożne uczestnictwo we Mszy św. albo innej celebracji liturgicznej, takiej jak jutrz-

⁴¹ *Apostolorum limina* s. 16.

⁴² *Enchiridion indulgentiarum* nrn. 23 § 1-3.

⁴³ *Rozporządzenia* s. 2.

nia czy nieszpory, lub inne nabożeństwo np. Droga Krzyżowa, modlitwa różańcowa czy recytacja wschodniego hymnu *Akatyst ku czci Matki Bożej*. Ten sam warunek nawiedzenia może być zrealizowany w grupie pielgrzymkowej lub indywidualnie, gdy w świątyni jubileuszowej uczestniczy się przez pewien czas w adoracji eucharystycznej i w pobożnym rozmyślaniu, odmawiając na koniec *Ojcze nasz*, wyznanie wiary i modlitwę do Najśw. Maryi Panny. Tak jak podkreślono, te religijne praktyki można realizować przy nawiedzeniu zarówno jubileuszowych świątyń, jak i miejsc wyznaczonych przez władzę kościelną.

Całkiem nową formą zrównania nawiedzenia świątyni lub miejsca kultu jubileuszowego jest tzw. pielgrzymka do Chrystusa obecnego wśród braci potrzebujących (por. Mt 25,34-36) przy spełnieniu wspomnianych wyżej praktyk sakramentalnych, duchowych i modlitewnych. Chodzi tu o nie szcedzące czasu nawiedziny u osób będących w potrzebie lub zmagających się z trudnościami np. chorych, więźniów, osób samotnych w podeszłym wieku, niepełnosprawnych itp.

To świadectwo czynnej miłości i bezinteresownego ducha pokuty może być także wyrażone przez takie działania w roku jubileuszowym, jak powstrzymanie się przynajmniej przez jeden dzień od zbędnej konsumpcji np. palenia papierosów lub picia napojów alkoholowych, a także praktykę postu lub wstrzeźliwości połączonej z przekazaniem odpowiedniej sumy pieniędzy na potrzeby ubogich: hojne wspomaganie dzieł o charakterze religijnym lub socjalnym, zwłaszcza na rzecz opuszczanych dzieci, młodzieży zmagającej się z trudnościami, starców potrzebujących opieki, samotnych matek oczekujących dziecka, czy obcokrajowców poszukujących lepszych warunków życia niż w kraju ich pochodzenia. Wreszcie tą samą rangę bezinteresownej służby wspólnocie ma poświęcenie znacznej części wolnego czasu na altruistyczną pomoc innym lub inne podobne formy osobistej ofiary wyrastające z empatii dla bliźnich.

6. ZAKOŃCZENIE

Wielki Jubileusz roku 2000, według kerygmatu Kościoła soborowego, wymaga od wszystkich uczennic i uczniów Pana wyzwolenia energii duchowych i moralnych oraz zaangażowania się osobistego i zespołowego w to dzieło pojednania międzyludzkiego, ewangelijnego świadectwa oraz konkretnych działań społecznej i indywidualnej miłości, która jest sercem tego obchodu. Powrót do nauki Soboru Watykańskiego II oraz odczytanie *kairosu* czasu w codziennym realizowaniu prawdy wiary w miłości, ma uczynić ten obchód autentycznym okresem odnowy ideałów życia chrześcijańskiego, odrodzenia się Kościoła i zbawczym wezwaniem skierowanym do ludzkości. Nawiązując do mądrości i dynamizmu soborowego, Kościół pragnie udzielić zwycięskiej pomocy wszystkim próbom

zmiierzającym do sprawiedliwości społecznej, braterstwa, pojednania i pokoju. Pedagogia jubileuszu i odkrycie jego szerokich horyzontów ma koncentrować się na dostrzeżeniu śladów obecności Tajemnicy Wcielonego Słowa w naszych czasach. To misterium życzliwości Boga, dopełnione w tajemnicy Chrystusowego Krzyża i Jego chwalebego zmartwychwstania, przedłuża się w Kościele i historii dzięki wylaniu Ducha Świętego. Ma ono być rozpoznawane jako znak nowych czasów zbawienia każdego człowieka, zarówno w roku Wielkiego Jubileuszu, jak w codziennym oczekiwaniu na powrót Chrystusa. Pojednanie z Bogiem i ludźmi oraz odnowa międzyludzkiej solidarności powinny nabrać skuteczności zewnętrznej, religijnej, międzyosobowej, rodzinnej, społecznej i międzynarodowej. Przyjmując dar jubileuszowego obchodu, a ogarniając swoim miłosierdziem innych ludzi, każdy uczeń Chrystusa potwierdza, że żyje duchem Jego błogosławieństw (Mt 5, 3-9; Łk 6,20-26) i przez ich realizację na co dzień w roku świętym staje się godnym daru odpustu swoich grzechów, win i kar.

Ustalając kryteria swego posłannictwa w Kościele i świecie, chrześcijanie winni trzymać się soborowych zasad o ich profetycznym powołaniu, które wyraża wierność wobec człowieka i współczesności, Chrystusa i Ewangelii, Ducha Świętego i Jego natchnień, Kościoła i jego społecznej misji. Zajmując się wielkodusznie i odważnie tymi wartościami Ewangelii, które są zaniedbane w świecie, mają oni szukać odpowiedzi o charakterze duchowym i apostołskim na takie nowe wyzwania i problemy, które nurtują współczesnych ludzi.

Sommario

Il prof. Jerzy Józef Kopeć CP, docente di liturgia all'Università Cattolica di Lublin, presenta qui l'articolo intitolato: „Dimensione pastorale delle celebrazioni del Grande Giubileo”. La prima parte del articolo l'Autore dedica alla conoscenza generale del giubileo e anche delle celebrazioni nazionali e regionali dei giubilei. Poi Professore fa vedere, come i cristiani camminando verso Terzo Millennio, portano al mondo intero la Buona Novella di Cristo, come segno della speranza e di salvezza. Detto questo, prof. Kopeć e' passato alle norme generali della celebrazione del giubileo e poi a quelle preparate per le Chiese locali. Alla fine, l'Autore ha fatto vedere il grande Dono che riceviamo dell'occasione giubilare, ma pure le diverse condizioni a compiere, per poter partecipare in esso.

(tum. ks. A. Durak SDB)

ADAM DURAK SDB

MARYJA, MATKA ODKUPICIELA, WSPOMOŻYCIELKA TRZECIEGO MILENIUM

III Międzynarodowy Kongres Maryi Wspomożycielki
w Sewilli 27-29 XII 1999

WPROWADZENIE

U progu Roku Jubileuszowego, w dniach od 27–29 grudnia 1999 r., odbywał się III Międzynarodowy Kongres Maryi Wspomożycielki, pod hasłem: „Maryja, Matka Odkupiciela, Wspomożycielka Trzeciego Tysiąclecia” (Maria, la Madre del Redentor, Auxiliadora del Tercer Milenio). Na Kongres przybyło ponad 900 uczestników z 26 krajów, w tym między innymi z takich odległych krajów jak Boliwia, Japonia, Kolumbia, Meksyk, Paragwaj, Wenezuela, a także dwóch salezjanów z Polski (ks. Adam Durak i ks. Janusz Zdolski). Ponad 80% uczestników to osoby świeckie. Wśród osobistości przybyłych na Kongres należy odnotować kard. Antonio Maria Javierre z Watykanu, reprezentacje najwyższych władz Zgromadzenia Salezjańskiego i Córek Maryi Wspomożycielki z Rzymu, arcybiskupa Sewilli Carlos Amigo Vallejo, bpa Miquel Arsurmendi, wielu salezjańskich Inspektorów i Inspektorek, władze regionalne i miejskie Andaluzji i innych. Organizatorem tych Międzynarodowych Kongresów Maryi Wspomożycielki jest Asociación de Maria Auxiliadora – Stowarzyszenie Maryi Wspomożycielki (ADMA)¹.

¹ Pierwszy Międzynarodowy Kongres Maryi Wspomożycielki odbył się w Turynie na Valdocco, w dniach od 8–11 lipca 1988, pod hasłem: „Maria Auxiliadora, en la mision de Don Bosco”; (ponad 1000 uczestników z 15 krajów). Drugi Kongres odbył się w Boliwii w Cochabamba, w dniach od 27–29 grudnia 1995, pod hasłem: „Maria, la Mujer Nueva, en la historia de la Evangelizacion”; (ponad 2000 uczestników z 17 krajów).

Na prace III Międzynarodowego Kongresu Maryi Wspomożycielki w Sewilli składały się referaty naukowe, prace w grupach na tzw. Seminariach, celebracje liturgiczne i imprezy towarzyszące (koncert kołęd, film, wieczór andaluzyjskich tańców² i pieśni, teatr młodzieżowy w hołdzie Wspomożycielce³). Z racji oczywistych pragnę skupić się tu jedynie nad wygłoszonymi podczas Kongresu referatami i tematami zaproponowanymi do dyskusji. Omówię je tu w kolejności wygłoszenia.

1. „MARYJA, MATKA ODKUPICIELA, PROTOTYPEM WSPÓLPRACY Z BOGIEM”

Pierwszy referat, pt. „Maria, Madre del Redentor, prototipo de colaboración con Dios”, wygłosił ks. Antonio Escudero Cabello SDB, profesor Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Podzielił on swój referat na sześć części. Najpierw, nawiązując do historii życia całego Kościoła, Autor przywołuje nie zwykle nabożeństwo wiernego ludu do Matki Bożej. Dla ukazania jej wspólnotwórczej, zbawczej roli wskazuje na studiowane przez znamienitych autorów spotkanie z Maryją w Biblii⁴. Na tle tej szerokiej panoramy, ks. Profesor starał się przybliżyć uczestnikom Kongresu, co chce powiedzieć przez wyrażenie, że Maryja „współpracuje” z Bogiem i dla nas staje się przykładem do naśladowania.

Następnie A. Escudero Cabello ukazał współpracę Maryi z Bogiem na podstawie wybranych dokumentów Kościoła. Jako wykładnię Magisterium wziął pod uwagę trzy dokumenty: Konstytucję dogmatyczną *Lumen Gentium* (21 listopada 1964); Adhortację apostolską Pawła VI, *Marialis Cultus* (2 lutego 1974); oraz Encyklikę Jana Pawła II, *Redemptoris Mater* (25 marca 1987). W *Lumen Gentium* Autor referatu podkreślił przede wszystkim treści rozdz. VIII, odnoszące się do współpracy Maryi w relacji do Chrystusa i do Kościoła. Zwrócił On tu uwagę na takie tytuły Maryi jak: Matka, Wspomożycielka, Pośredniczka, nieustannie współpracująca dzięki niezwykłej wierze i miłości w odradzaniu człowieka do nowego życia i zabiegająca o jego zbawienie⁵. Przy omawianiu adhortacji *Marialis Cultus*,

² W Utrerze (50 km od Sewilli) znajduje się jedyna szkoła tańców andaluzyjskich. Uczestnicy Kongresu mogli podziwiać tańce w wykonaniu uczniów i profesjonalistów.

³ Tekst „Hołdu Wspomożycielce” napisany został przez znanego w Hiszpanii poetę, wychowanka Szkoły salezjańskiej.

⁴ Chodzi tu np. o znaną nam scenę zwiastowania, nawiedzenia św. Elżbiety i inne. Kilkakrotnie Autor powołuje się tu na klasyczne opracowanie P. Calderon de la Barca, *El Dia mayor de los dias i La Primer Flor del Carmelo*, w: *Obras Completas*, III, Madrid 1952.

⁵ Zob. niektóre studia wskazane przez Autora: R. Casasnovas Cortes, *El titulo Auxiliadora de los cristianos en los textos y en las actas del Concilio Vaticano II*, w: F. Bergamelli, M. Cimoso (red.), *Virgo Fidelis, Miscellanea di studi mariani in onore di Don Domenico Beretto*

ks. Escudero podkreślił, że we wszystkich celebracjach maryjnych zawsze chodzi o celebrację Misterium zbawienia. Maryja bowiem sytuuje się na skrzyżowaniu Starego i Nowego Przymierza, które jest zarazem meta jak i punktem wyjścia. Jej obecność w pełni czasów, udoskonala wiarę Ludu Bożego i pobudza go do jej intensywniejszego przeżywania. Adhortacja *Marialis Cultus* jest zatem dla uczestników tego Kongresu szczególnie ważnym dokumentem, gdyż zawiera ukierunkowania praktyczne pobożności maryjnej, istotne dla życia całego Kościoła. Proporcjonalnie dużo czasu Autor referatu poświęcił na przedstawienie zasadniczych treści encykliki *Redemptoris Mater*, w tym na wyakcentowanie tematu wiary Maryi, dzięki której Ojciec Niebieski, mógł powierzyć w historii ludzkości tylko Jej, tak odpowiedzialną misję. Stąd z Maryją wiążą się wszystkie treści chrystologiczne i eklezjalne⁶.

W trzeciej części referatu, Autor bazując przede wszystkim na tekstach skrupustycznych omówił identyczność Maryi jako kobiety i matki. Uzupełnił te treści o naukę Kościoła na temat Niepokalanego Poczęcia⁷. W podsumowaniu tej części stwierdził, że Maryja jest kobietą uformowaną przez Boga, która jak nikt inny potrafi Boga szukać i z Nim dialogować. Jest kobietą i matką autentycznie wolną, dlatego też zdolną nie tylko do spotkania Boga, ale do owocnej i niekończącej się współpracy według Jego woli.

Przedłużenie tematu z trzeciej części referatu znajdujemy w kolejnej, zatytułowanej: „Współpraca Maryi: Spotkanie z Bogiem”. Ks. Escudero przedstawił tu trynitarny wymiar tego spotkania, zawsze ubogacony odpowiednimi tekstami Pisma św. Najpierw referat ukazuje Maryję i Ojca. Ta, która wysławia Boga za „wielkie rzeczy” staje się dla człowieka poprzez życie wyrazem Bożego miłosierdzia, zarówno tego otrzymanego, jak i tego zaakceptowanego i przekazanego dalej. Dlatego Ona pojawia się zawsze na horyzoncie miłosierdzia jako punkt wyjściowy. Dlatego Maryja w swojej współpracy przypomina, że nie ma rzeczy niemożliwych u Boga i ukazuje wszystkim miłosierdzie Ojca i Jego dobroć. W relacji Maryja i Syn, widzimy Ją jako Matkę, przedstawiającą Bogu swego Syna, Słowo Wcielo-

SDB, = „Biblioteca Ephemerides Liturgicae Subsidia” 43(1988) s. 397-434; J. Esquerda Bifet, *La maternidad espiritual de Maria en el Capitulo VIII de la Constitucion sobre la Iglesia del Vaticano II*, „Ephemerides Mariologicae” 16(1966) s. 95-138; i inne.

⁶ Referent uważa, że encyklikę streszczają następujące jej słowa: „Kościół przeto w całym swoim życiu zachowuje z Bogarodzicą więź, która obejmuje w tajemnicy zbawczej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, i czci Ją jako Matkę duchową ludzkości i Orędowniczkę łaski” (RM 47).

⁷ Autor posłużył się tu studium: J. Alfaro, *La formula definitoria de la Immaculada Conception*, w: *Virgo Immaculada. Acta congressus mariologici-mariani Romae, anno 1954 celebrati*, II, Romae 1956, s. 201-276.

ne. Wiąże się z tym całe Jej macierzyńskie doświadczenie, które dla życia Kościoła ma ogromne znaczenie. W tym spotkaniu Maryi z Bogiem szczególną rolę odgrywa Duch Święty. Autor referatu, sięgając do Konstytucji *Munificentissimus Deus* oraz do S. Ildefonsa z rodzimego Toledo przypomina, że jest to ten sam Duch Święty, w którym wołamy: „Abba, Ojcze”. Dzięki któremu „Słowo Ciałem się stało”. To właśnie Jego mocą zmartwychwstaje Jezus Chrystus i zostaje wzięta do chwały Ojca, Matka Jezusa i nasza, Maryja⁸.

W ostatniej części referatu, prof. Escudero przedstawia współpracę Maryi jako spotkanie ludźmi w Kościele. Zaznacza On, że każdy człowiek jest osobą niepowtarzalną, tworzącą wspólnotę ludzką i wspólnotę wierzących. Spotkanie z Maryją ułatwia mu spotkanie ze wspaniałomyślnością Boga, jaką żywi On do całej rodziny ludzkiej. Co więcej, Maryja staje się w pewnym sensie odpowiedzią ludzkości na wezwanie Boże, a Ojciec w Jej głosie rozpoznaje głos swego Ludu. Całe życie Kościoła ogarnięte jest miłością kochającego Ojca. Miłość zaś Matki, odnajdujemy najpełniej w Jej Synu, Jezusie Chrystusie. Autor referatu przytacza tu słowa Jana Pawła II: „...Na drodze takiej współpracy z dziełem Syna Odkupiciela, samo macierzyństwo Maryi ulegało jakby swoistemu przeobrażeniu, wypełniając się coraz bardziej «żarliwą miłością» do wszystkich, do których posłannictwo Chrystusa było zwrócone”⁹.

W zakończeniu ks. Escudero stwierdził, że Kościół w Maryi odnajduje znaki prawdziwej współpracy z Bogiem. Zasadza się ona przede wszystkim na żywej, intensywnej i osobistej relacji z Bogiem, prowadzącej do prawdziwego zjednoczenia i miłości. Maryja, ofiarując Bogu całe swoje życie odkryła Jego Oblicze i odkryła swoją identyczność. Jej doświadczenie współpracy z Bogiem jest „drogą” dla wszystkich ludzi.

Treści referatu stały się podstawą do dyskusji w czasie Seminarium, podzielonego na przeszło 45 grup. Zastanawiano się między innymi nad tym: Jak wpatrzeni w postać Maryi, możemy współpracować z Bogiem i jakie pola pracy dzisiaj, najbardziej wymagają Zbawienia? Jak współpracować z Bogiem dzisiaj, by pozyskać dla Niego młodzież i rodzinę? Jak przygotować się do przeżywania Eucharystii dzisiaj, jako źródła i początku chrześcijańskiego kompromisu w naszych społecznościach?

⁸ Dokumenty, do których odnosił się Autor: Pius XII, *Munificentissimus Deus*, AAS 42(1950) s. 770 (Konst. Z dnia 1 list. 1950 r.); S. Ildefonso de Toledo, *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*, c.12, PL 96, 106.

⁹ *Redemptoris Mater*, n.39.

2. „MARYJA, MATKA ODKUPICIELA, MISTRZYNI RODZINY SALEZJAŃSKIEJ NA TRZECIE MILLENIUM”

Drugi referat na III Międzynarodowym Kongresie Maryi Wspomożycielki w Sewilli, wygłosiła s. Esther Posada Camacho FMA, profesor Wydziału nauk społecznych i informacji „Auxilium”, z Rzymu. Referat jest biblijno-pastoralną próbą odczytania Ewangelii według św. Jana, 2,2-12. Wybór tego tekstu tłumaczy fakt, że jest on przeznaczony na największą uroczystość Rodziny Salezjańskiej, tj. Najświętszej Maryi Panny Wspomożycielki Wiernych. Racje teologiczne, historyczne i celebratywne, pozwalają go zatem odczytać w kluczu salezjańskim. Oprócz wstępu i zakończenia, referat został podzielony na trzy części. W pierwszej części, prof. Pasada Camacho nawiązała do Maryi, Matki Odkupiciela i Mistrzyni, oraz bardzo bogatego kontekstu „stągwi w Kanie”. Zaraz na początku Referentka podkreśla, że chociaż rola Maryi nie jest w tym wydarzeniu bez znaczenia, to w centrum stale znajduje się Jezus. Ona jest obecna przede wszystkim na początku, zatroskana by wszystko dobrze, ale dyskretnie przygotować, zachowując szacunek dla reguł życia rodzinnego. Stąd, można powiedzieć, kiedy przychodzi Jezus, wszystko może realizować się bez przeszkód¹⁰.

W drugiej części s. Pasada mówiła o Maryi jako „Archetypie «Prewencji»”. Zaznaczyła na początku, że słowo „prewencja” (zapobieganie) w świetle życia i działalności Księdza Bosko, należy tu rozumieć jako „miłość uprzedzającą”, która dopomaga ludzkości w nadziei zbawienia, szczególnie młodzieży. Uczestnicząc w świętowaniu, Maryja jako dobra Matka myśli także o tych, którzy nie uczestniczą w uczcie weselnej. W rozumieniu salezjańskim, celowo staje wśród młodzieży, która nie została zaproszona na Ucztę, albo nie umiała tego zaproszenia odczytać. A więc, jako Matka zapobiegliwa i gotowa do służby, staje nade wszystko wśród młodzieży zaniedbanej i opuszczonej. Doświadczając sama czym jest jedność z Jej Synem, troszczy się o to, by i ta młodzież mogła skosztować „dobrego wina”, które przygotował Jezus. Udział w tym „winie” i w przymierzu z Jezusem, otwiera bowiem drogę do radości i perspektywę nowego życia. Maryja jest więc w pierwszej linii wśród tych, co trudzą się przy stągwiach, a poprzez postawę „uczennicy”, która zapobiegliwą miłością, przyczynia się do zbawienia ludzi, szczególnie młodzieży, uczy każdego z nas wiernego wypełniania życiowej misji.

Trzecią część swojego referatu, s. Esther Posada zatytułowała: „Trzecie Milenium: Proroctwo Nowego Wina”. Siostra rozpoczęła tę część obszernym cyta-

¹⁰ W komentarzu Autorka wykorzystuje opracowania: E. Tognocciu, *Las bodas de Cana, nueva alianza nupcial entre Dios y la humanidad*, Asis 1991; G. Zevim, *Presencia y papel de Maria en las bodas mesianicas (Gv 2,1-12) en la lectura de Juan Pablo II*, „Marianum” 50(1988) s. 347-365, i inne.

tem z Listu apostołskiego Jana Pawła II, *Tertio millennio adveniente*¹¹, by stwierdzić, że przeżywamy obecnie nowość trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Maryja poprzez swoją matczyną troskę w Kanie Galilejskiej wskazuje nam wielką nowość: uczniowie muszą zacząć wierzyć: „nowe wino w nowe bukłaki”. Nadeszła bowiem „godzina” Jezusa, który komunikuje ludzkości wielką nowość: „nowe wino”. Jezus wprowadza nas w nową historię, na prawdziwie radosną ucztę. Wino w Kanie jest więc symbolem nowego Przymierza z Bogiem, które wiedzie do odkupieńczej Krwi Chrystusa, bez której nie ma nowości życia, a pozostaje wołanie: „wina nie mają”. Referentka zauważa tu, że trzeba odkryć wspaniałą postać Maryi z Kany Galilejskiej. Jawi nam się Ona bowiem nie tylko jako Matka, Mistrzyni-Uczennica i Służebnica Pańska. Jest Ona dla współczesnego świata prorockim obrazem nowości w Kościele i szczególnym obrazem nowej ewangelizacji dla całej Rodziny Salezjańskiej¹². W zakończeniu s. prof. Posada zachęciła uczestników Kongresu, do dalszej refleksji w grupach nad komentowanym tekstem. Wyraziła ona przekonanie, że jako ludzie wierzący, jesteśmy nieustannie wzywani nie tylko do poszukiwania nowych znaków, ale do odkrywania ciągle na nowo zbawczej łaski Chrystusa. Przy tym wszystkim nie możemy zapomnieć o profetycznej postawie Maryi, oraz Jej matczynej pomocy jako Wspomożycielki Trzeciego Tysiąclecia.

Po zakończonym referacie, odbyła się na Seminarium w prawie 50 grupach ożywiona dyskusja nad komentowanym tekstem. Podczas długiej dyskusji poruszono między innymi następujące kwestie: W jaki sposób można naśladować uprzedzającą miłość Maryi, w rodzinnych kompromisach wychowawczych w Trzecim Tysiącleciu? Jakiego „wina”, najbardziej potrzebuje dzisiejsza społeczność? Jak z nowym zapałem przepowiadać Ewangelię dzisiaj, przy pomocy jakich metod i jakich odpowiednich wyrażen? Skoro System prewencyjny Księdza Bosko opiera się na Rozumie, Religii i Dobroci, co zrobić, by Maryja rzeczywiście mogła przyjść nam z pomocą w całym procesie formacyjnym i Systemie wychowawczym?

3. „MARYJA, MATKA ODKUPICIELA, ODPOWIEDZIA DLA MŁODZIEŻY DZISIAJ”

Kolejny referat na III Międzynarodowym Kongresie w Sewilli, nt.: „Maryja, Matka Odkupiciela, odpowiedzią dla młodzieży dzisiaj”, wygłosiło małżeństwo

¹¹ Chodzi o nr 26 TMA.

¹² Autorka odnosi się tu do komentarza tzw. „Wiązanki” przełożonego generalnego na rok 1999, zob. J. Vecchi, *Strenna 1999. Comentario*, Roma 1999, s.24.

Maria Jose Bravo i Emilio Pascual¹³. Przedstawiający ten temat, podzielili referat na trzy części. Pierwsza z nich, prezentowana przez dr Marię, poświęcona była rozumieniu pobożności maryjnej wśród młodzieży. Zwróciła ona uwagę uczestników Kongresu na to, że ta pobożność czasem jest mało dostrzegana, a nawet niekiedy ignorowana. Maryja przecież, jak napisał Paweł VI w „*Marialis Cultus*” jest przecież niezwykle „modelem” dla współczesnego człowieka, któremu trzeba umiejętnie to przypominać. Stąd Referentka w pobożności maryjnej widzi wielką szansę dla młodych. Według dr Marii, dzisiaj aby dotrzeć do młodzieży, w nowy sposób musimy przedstawiać Maryję, Jej głęboką wiarę, Jej gotowość na wezwanie Boże, Jej drogę „naśladowania Jezusa”, Jej życie pełnią łaski i matczyne zatroskanie o człowieka. Nawet jeśli wydaje nam się, że o Maryi tyle wiemy, powinniśmy zaangażować się w odnowienie pobożności do Niej. Dla wielkiej Rodziny Salezjańskiej, Maryja jest przede wszystkim Wspomożycielką. Trzeba mówić o Niej jak Ksiądz Bosko. Wszędzie i możliwie najbardziej interesująco. Trzeba głosić Jej rzeczywistą obecność wśród nas, szczególnie zaś wśród ludzi młodych, których historia życia, dzięki Maryi może ułożyć się zupełnie inaczej.

Drugą część referatu zatytułowaną: „Młodzież współczesna: Przyszłość złożona”, przedstawił dr Emilio. Wszystkim zainteresowanym przekazywaniem pobożności maryjnej młodzieży, Referent ukazał bardzo złożony kontekst życia młodych. Bez tego, trudno jest zrozumieć sytuację młodzieży, zagospodarowanie jej czasu, zainteresowanie jej Maryją, która przecież nie przestaje być szczególnie dla młodzieży Wspomożycielką. Jako rodzice i wychowawcy, idziemy z propozycją do różnej młodzieży: tej nieufnej, pozbawionej nadziei i planów na przyszłość, obojętnej na prawdziwe wartości, często skłóconej ze swoimi najbliższymi i zbuntowanej na wszystko, niezależnie czy nowa propozycja pochodzi od Kościoła czy z innej strony. Jednak zauważamy też, że znajdujemy się często również wśród ludzi młodych mądrze szukających kompromisów, bardziej niż kiedyś solidarnych i tolerancyjnych. Wśród młodzieży, uczestniczącej w dobrze rozumianej wolności i akceptującej na drodze swego życia pomoc innych. Tak pierwszym jak i drugim, podobnie jak Ksiądz Bosko mamy przybliżyć Maryję, Matkę Odkupiciela i Wspomożycielkę.

W trzeciej części swego wystąpienia Referenci starali się ukazać, że Maryja jest odpowiedzią na potrzeby młodzieży dzisiaj. Nie można młodzieży nie przypominać, że Maryja Wspomożycielka również w tych czasach niesamowitych przemian, jest żywym wcieleniem wielu decydujących wartości. W Niej bowiem począwszy od cnót teologicznych, najpełniej realizuje się ideał życia chrześcijańskie-

¹³ Oboje należą do Współpracowników Salezjańskich. Mieszkają w Cadiz (Hiszpania). Dr Maria uczy w szkole średniej, a jej mąż dr Emilio jest wykładowcą w Wyższej Szkole Morskiej.

go¹⁴. Dlatego poprzez swoją wiarę i wierność uczy nas drogi całkowitego zaufania i wierności Bogu. Jako Niewiasta nadziei potrafi podpowiadać innym, najpierw zamierzone milczenie, a później w świetle słowa Bożego, właściwą interpretację Bożych planów i bogatych w treści życiowych wydarzeń. Ona jako Niewiasta mądra i roztropna, wskazuje ludzkości, że w życiu postawa prawdziwej służby ma głębszy sens tylko wtedy, gdy zakorzeniona jest w Bożej miłości i dotyka Chrystusa w braciach. Ma ona wtedy charakter zbawczy i jest wyzwolona z ludzkiego egoizmu i ograniczoności. Jako Początek nowej rzeczywistości jest Ona Nauczycielką nowej sprawiedliwości, ukazującej możliwości istnienia lepszego świata, zaangażowanego w wypełnianie woli Bożej. Przez całą więc postawę Matki, Odkupicielki i Wspomożycielki, Maryja staje się aktualną Propozycją i Odpowiedzią dla młodzieży dzisiaj¹⁵.

W podsumowaniu Referenci stwierdzili między innymi, że Maryja z Nazaretu, Matka Odkupiciela, poprzez swoją wspaniałomyślną odpowiedź Bogu, wiąże się coraz ściślej ze Synem swoim i przez matczyną postawę przyczynia do zbawienia ludzi. Będąc wyjątkowym świadkiem wiary, uczy młodzież zarówno drogi wiary jak i autentycznej wierności. Paradygmat o „Maryi doskonałej uczennicy i naśladowczyni Jezusa” staje się kluczem do całej prawdy o Maryi w Kościele. Znajomość zaś nauki katolickiej o Matce Bożej, będzie dla młodzieży zawsze pomocna, do zrozumienia całego Misterium Chrystusa i Kościoła¹⁶.

Na seminarium, do dyskusji po tym referacie zaproponowano między innymi takie tematy: Jakie charakterystyczne cechy z życia Maryi mogą dzisiaj wzbudzić zainteresowanie u młodzieży i dlaczego? Jak dzisiaj zaszczerpić adekwatną pobożność maryjną u młodzieży? Jak na progu Trzeciego Tysiąclecia, wiara Maryi może wpłynąć na wiarę młodzieży? Jakie reperkusje może mieć doświadczenie Maryi na sytuację psychologiczną młodzieży dzisiaj, zarówno tej z pierwszego jak i trzeciego świata?

¹⁴ Tu dr Maria Bravo posłużyła się tekstami soborowej Konstytucji „Lumen Gentium” a także przykładami z dzieła zbiorowego, pt. *Las virtudes de Maria a las puertas del siglo XXI*, wyd. w Madrycie w 1998 r.

¹⁵ Wykorzystano tu takie dokumenty jak: „Remptoris Mater”, List apostolski „Tertio Millennio Adveniente”, oraz trzy pozycje książkowe: R. Tonelli, *Una espiritualidad para vida diaria*, Madrid 1987; A. M. Calero, *Maria en el Misterio de Cristo y de la Iglesia*, Madrid 1990; J. M., Nunez, J. M. Nacido de Mujer. *Maria, la Madre de Jesus*, Madrid 1997.

¹⁶ Wszystkie trzy omówione wyżej referaty ukazały się w języku hiszpańskim, zob. *III Congreso Internacional de Maria Auxiliadora. Maria, la Madre del Redentor, Auxiliadora del Tercer Milenio (Ponencias, Seminarios y Liturgia del 27 al. 29 de Diciembre de 1999 Sevilla)*, Cordoba 1999, s. 21-75.

ZAKOŃCZENIE

Udział przeszło 900 uczestników, z 26 krajów świata, w III Międzynarodowym Kongresie Maryi Wspomożycielki w Sewilli, jest już sam w sobie wymownym znakiem pobożności maryjnej Rodziny Salezjańskiej i troski Kościoła o jej prawidłowy rozwój. Podkreślił to również udział w Kongresie ważnych osobistości, wygłoszone na nim naukowe referaty, przeprowadzone w grupach Seminaria i dyskusje. Jak się wydaje, wszystko to sprzyja dobremu fermentowi w Kościele. Jest wykraczaniem ponad przeciętność. Owszem, z jednej strony służy poznawaniu rzetelnej nauki o Maryi, Matce Odkupiciela i Wspomożycielce, a z drugiej zaś ukazuje perspektywę przeżywania wiary na wzór Maryi w Trzecim Tysiącleciu. Następny Międzynarodowy Kongres Maryi Wspomożycielki zaplanowano w roku 2002 w Turynie, skąd dzięki ks. Bosko, kult Wspomożycielki wydatnie rozszerzył na cały świat.

Sommario

L'autore del articolo, prof. A. Durak SDB, come partecipante del III Congresso Internazionale di Maria Aiuto dei Cristiani a Sevilla (27-29 dicembre 1999), presenta qui la parte scientifica del Congresso, cioè solo le relazioni e i seminari scientifici.

Congresso si è svolto sotto titolo: „Maria, la Madre del Redentore, Aiuto dei Cristiani del Terzo Millennio”. Si tratta delle relazioni: di D. Antonio Escudero Cabello, SDB, „Maria, Madre del Redentore, prototipo de collaborazione con Dio”; S. Esther Posadas, FMA, „Maria, Madre del Redentore, maestra della Famiglia Salesiana” e del matrimonio Emilio Pascual e Maria Jose Bravo, „Maria, Madre del Redentor, respuesta de Dios a los jovenes”. Questi articoli in lingua spagniola sono usciti in un libro, quardi la nota 16.

(tłum. ks. A. Durak SDB)

WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB

JAK MÓWIĆ O MARYI?

Sobór Watykański II był niewątpliwie źródłem inspiracji mariologicznej, ponieważ nie ograniczył się jedynie do podsumowania tradycyjnej w Kościele nauki z zakresu mariologii, ale wyszedł też naprzeciw duchowi i potrzebom współczesnego człowieka. Rozwój mariologii zapoczątkowany na Soborze wyraził się przede wszystkim w bardziej dogłębnym wnikięciu w istotę treści objawienia, w przeciwieństwie do wieków poprzednich, w których mariologię sprowadzano do ekstensywnego rozwoju przez ogłaszanie nowych przywilejów i tytułów przypisywanych Maryi Dziewicy¹.

Karl Rahner pisząc o zadaniach teologii posoborowej stwierdza, że Sobór Watykański II stawia przed współczesną teologią katolicką nowe zadania, które pełnić może ona z większą swobodą i dynamizmem². Przyjęcie przez Sobór perspektywy historiozawczej również przed teologami postawiło konieczność wypracowania nowych metod które, zgodnie z myślą soborową, prawdę objawioną zdolne byłyby dostosować do uwarunkowań współczesnego człowieka i rozważać ją w kontekście jego najbardziej naglących problemów³. Teologia spekulatywna bowiem, jak zauważa U. Benedetti, zadaniom tym sprostać nie może⁴, toteż argumenty dedukcyjne współcześnie ustąpić muszą miejsca perspektywie historycznej i historiozawczej, otwartości na ortopraksję oraz dowartościowaniu osiągnięć innych nauk.

¹ Zob. np. S. C. Napiórkowski, *Współczesne tendencje w mariologii dogmatycznej*, MnP, Tarnów 1992, s. 15.

² Zob. *Il compito della teologia dopo il Concilio*, w: *La teologia dopo il Vaticano II*, Brescia 1967, p. 737.

³ Zob. KDK I.

⁴ Zob. *Un nuovo concetto e un nuovo metodo di teologia*, „Rivista di Teologia Morale” 22(1976) 6, s. 242-243.

Wydaje się, że problem ten wcześniej dostrzegał już św. Bonawentura, kiedy pisał, że: *Nie wolno wymyślać nowych zaszczytów dla uczczenia Błogosławionej Dziewicy, ponieważ nie potrzebuje naszego kłamstwa Ta, która jest tak pełna prawdy.* Już podczas obrad soborowych dostrzec można było różne stanowiska w podejściu do mariologii i sposobu wykładu tej doktryny czy mówienia o Matce Pana. Różnice te ujawniły się przede wszystkim w dyskusji dotyczącej samego umieszczenia soborowego wykładu z zakresu mariologii. Ostatecznie wykład ten znalazł swoje miejsce w ramach Konstytucji Dogmatycznej o Kościele, a sam rozdział dotyczący mariologii przedstawiony został w ścisłym kontekście chrystologicznym i eklezjologicznym.

Sobór zwrócił też szczególną uwagę na to, że autentyczna teologia maryjna powinna być rozwijana w ścisłym kontekście historii zbawienia. Jest więc ona fundamentalną zasadą metodologiczną całego wykładu mariologicznego. W VIII rozdziale Konstytucji Dogmatycznej o Kościele ojcowie soborowi zamieścili również inne wskazania metodologiczne, które odwołują się między innymi do biblijnej perspektywy mariologii, ujęcia chrystotypicznego i eklezjotypicznego, pastoralnego i ekumenicznego⁵.

Na pytanie zatem: Jak mówić dziś o Maryi z uwzględnieniem uwarunkowań egzystencjalnych i teologicznych współczesnego człowieka i Kościoła? – można odpowiedzieć krótko: mówić zgodnie z perspektywą nakreśloną przez Sobór Watykański II. Jest to perspektywa zarówno doktrynalna, chodzi bowiem o mariologię chrystotypiczną i eklezjotypiczną (główne zadanie teologów), jak i maryjna, a więc pobożnościowa, bo dotyczy też właściwego kształtowania pobożności maryjnej, która z powyższych ujęć mariologii wynika (główne zadanie duszpasterzy i apostołów maryjnych). Wszyscy jednak, tak teologowie, jak i duszpasterze, muszą być zgodni co do tego, że ani przekaz doktrynalny, ani pobożnościowy, nie mogą opierać się na objawieniach, ale na Objawieniu.

MÓWIĆ O MARYI W PERSPEKTYWIE MARIOLOGII CHRYSTOTYPICZNEJ

W 1958 roku w Lourdes, w setną rocznicę objawień Matki Bożej, odbył się III Międzynarodowy Kongres Mariologiczno-Maryjny, poświęcony obecności Maryi w tajemnicy Kościoła. W Kongresie tym uczestniczył również Ks. Henryk Köster, który w kontekście uczestnictwa Maryi w dziele odkupienia dokonanego przez Chrystusa, w wygłoszonym referacie posłużył się dwoma terminami teolo-

⁵ Zob. J. Usiądek, *Błogosławiona w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Studium mariologicznego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II*, MiN, Niepokalanów 1992, s. 189.

gicznymi. Były to terminy: mariologia chrystotypiczna i mariologia eklezjotypiczna. Profesor Köster powiedział wtedy między innymi: *Poglądy teologów na temat uczestnictwa Maryi w zbawczym dziele Chrystusa, aczkolwiek zróżnicowane, dają się sprowadzić do dwóch typów. Rozważając zadania Maryi jedni idą za koncepcją chrystotypiczną, inni za eklezjotypiczną, jeszcze inni oscylują pomiędzy jedną a drugą. Według koncepcji chrystotypicznej Najświętsza Maryja Panna w dziele zbawienia jest podobna do Chrystusa Odkupiciela; według koncepcji eklezjotypicznej podobna jest do Kościoła potrzebującego odkupienia*⁶. Nie jest łatwą rzeczą łatwo opisać te dwa typy mariologii. Zasadnicza różnica jednak między nimi nie dotyczy historycznych faktów decydujących o uczestnictwie Maryi w dziele zbawczym ale w różnicy ich interpretacji, czyli w wyjaśnianiu związku współdziałania Maryi z powszechną ekonomią zbawczą⁷.

S. C. Napiórkowski zauważa, że jeszcze w okresie przedsoborowym, zarówno zwolennicy mariologii chrystotypicznej, jak i eklezjotypicznej zgadzali się w następujących kwestiach:

- 1) Maryja została powołana i przeznaczona przez Boga do spełnienia szczególnej roli w dziele zbawczym;
- 2) Była to rola Służebnicy Pańskiej i Matki Słowa Wcielonego, która wierzy, modli się, wstawia się do Boga i cierpi;
- 3) W tajemnicy Wcielenia uczestniczyła w sposób wolny, aktywny i rozumny⁸.

Różnice pojawiają się w interpretacji uczestnictwa Maryi w ekonomii zbawczej. Mariologia chrystotypiczna podkreśla podobieństwa a nawet paralelizm zachodzący między dziełem Matki i Syna, który to paralelizm przedstawić można w następującym zestawieniu:

Chrystus	Maryja
Przeznaczony od wieków	Przeznaczona od wieków
Bez grzechu	Pełna łaski
Drugi Adam	Druga Ewa
Odkupiciel	Współodkupicielka

⁶ H. Koster, *Quid iuxta, w: Maria et ecclesia*, vol II, s. 21-22.

⁷ Zob. S. C. Napiórkowski, *Gdzie jest mariologia?* MmP, s. 93.

⁸ Zob. S. C. Napiórkowski, *Matka naszego Pana*, dz. cyt., s. 145.

Pośrednik	Pośredniczka
Wstąpił do nieba	Wniebowzięta
Królem	Królową
Kapłanem	Kapłanką
Twórca Kościoła	Matka Kościoła ⁹

Jakkolwiek odniesień do niektórych przynajmniej porównań można doszukiwać się w Piśmie Świętym (np. Chrystus bezgrzeszny – Maryja pełna łaski) bądź też w Piśmie lub Tradycji (np. Chrystus drugim Adamem – Maryja drugą Ewą, Chrystus wstąpił do nieba – Maryja została wniebowzięta), to jednak paralela ta była nie tyle efektem poszukiwań teologicznych, ile raczej inwencji pobożnościowo-kaznodziejskiej. Pobożność natomiast różni się w sposób zasadniczy, na co zwrócił uwagę już w ubiegłym stuleciu Kard. J. H. Newman, od wiary a tym samym i doktryny. Doktryna jest jedna i wiara jest jedna, i choć istnieje wielość form ich wyrażania, to jednak rozstrzygający głos należy do Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Pobożność natomiast, jako osobiste a więc subiektywne przeżywanie wiary, na ogół wymyka się spod kontroli Magisterium Kościoła. Nic więc dziwnego, że mariologia chrystotypiczna w skrajnych ujęciach przedstawiana, mogła niejednokrotnie zbyt eksponować Maryję, a na plan dalszy odsuwać Chrystusa. Z chrystotypicznego ujęcia mariologii wynika też szczególny rodzaj pobożności określanej mianem pobożności do Maryi¹⁰. Wyraża się ona przede wszystkim we wzywaniu Maryi, nabożeństwach ku Jej czci, prośbach i modlitwach do Maryi kierowanych. Chrystus, w takiej pobożności, wydaje się być zapomniany.

W pierwszej części ósmego rozdziału *Lumen Gentium*, który prezentuje Maryję w tajemnicy Chrystusa, mariologia chrystotypiczna wyraźnie dochodzi do głosu. Czy jednak Sobór mógł zrobić inaczej? Czy mógł mówić o Chrystusie z pominięciem Maryi? Czy mógł mówić o Matce, zapominając o Synu?¹¹ Choć zatem mariologia chrystotypiczna obecna jest w doktrynie soborowej, to jednak niektóre przynajmniej jej aspekty zostały bardzo wyraźnie stonowane. Sobór zrezygnował np. z takich tytułów odnoszonych do Maryi jak: Odkupicielka, Współodkupiciel

⁹ Zob. S. C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, s. 92.

¹⁰ Zob. S. C. Napiórkowski, *Z Maryją urzeczywistniamy Kościół*, MnP, s. 206.

¹¹ Zob. RM 39, 40, 45.

ka, Wszecpośredniczka. Przede wszystkim jednak Sobór nie mówi o Maryi i Chrystusie, ale o Maryi w Chrystusie, albo o Maryi z Chrystusem¹². Zachował natomiast Sobór tytuły, które wskazują na prawdę, że Maryja wstawia się za Kościołem, a więc jest jego Orędowniczką, Wspomożycielką, Pomocnicą, Pośredniczką¹³.

Aspekty mariologii chrystotypicznej dostrzec możemy również w drugiej części ósmego rozdziału Konstytucji *Lumen Gentium* zatytułowanej: „Rola Błogosławionej Dziewicy w ekonomii zbawienia”. W tym przypadku jednak teologowie nie podnoszą zastrzeżeń a stwierdzają zgodnie „została ona opisana językiem biblijnym. Związku Maryi z Chrystusem ukazano zgodnie z tekstem Pisma Świętego i bez dodatkowej interpretacji doktrynalnej, jak to było dotąd, za pomocą precyzyjnej terminologii¹⁴.”

MÓWIĆ O MARYI W PERSPEKTYWIE MARIOLOGII EKLEZJOTYPICZNEJ

Sposób prezentacji mariologii w perspektywie eklezjotypicznej, jakkolwiek znany już w okresie patrystyki, później zagubiony, powrócił na pole teologiczne w latach jeszcze przedsoborowych. Początkowo umieszczany na uboczu głównych tematów z zakresu eklezjologii, stopniowo umacniał się w niej coraz bardziej, by ostatecznie w doktrynie soborowej znaleźć właściwe sobie miejsce. Teologowie reprezentujący ten kierunek, w wielu miejscach nie zgadzali się z przedstawicielami mariologii chrystotypicznej. Przedstawicielom tego nurtu zarzucali wątpliwą jakość egzegezę i hermeneutykę biblijną, wybiórcze traktowanie źródeł teologicznych preferujących świadectwa pobożnościowe a nie doktrynalne, pomijanie tradycji kościelnej, zwłaszcza z okresu patrystyki¹⁵. Były też punkty styeczne, co do których przedstawiciele obu nurtów byli zgodni, jak na przykład kwestia współodkupicielstwa Maryi. Różnice natomiast pojawiły się dopiero w sposobach uzasadnień i interpretacji. I tak przedstawiciele nurtu reprezentującego mariologię chrystotypiczną, choć tworzyli swoje uzasadnienie w oparciu o jedną zasadę odkupienia, to w rzeczywistości jednak tworzyli zasadę dwuosobową: Chrystus jako nowy Adam, Maryja jako nowa Ewa. Przedstawiciele mariologii eklezjotypicznej brali natomiast za punkt wyjścia bilateralność, dialogiczność i responsywność¹⁶, ponieważ Maryja stoi zawsze po stronie Ludu Bożego i Kościoła. So-

¹² Zob. A. M. Calero, *La Vergine Maria nel Mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia*, Torino 1995, s. 381-387.

¹³ Zob. KK 62.

¹⁴ J. Usiądek, *Błogosławiona w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, MiN, s. 205.

¹⁵ Zob. S. C. Napiórkowski, *Mariologia eklezjotypiczna*, MnP, s. 149.

¹⁶ Zob. S. C. Napiórkowski, *Mariologia eklezjotypiczna*, art. cyt., s. 149.

bór Watykański II naucza nie tylko przez to, co jednoznacznie wyraża i formułuje, ale też przez to, co pomija milczeniem. Milczeniem natomiast pominał kategorię współodkupienia Maryi. Uznał ją bowiem za pomysł „nieudany, zbyt wieloznaczny, sugerujący współmierność dzieła Chrystusa i dzieła Maryi w tworzeniu dóbr odkupienia”¹⁷.

Co zatem należy rozumieć pod określeniem „mariologia eklezjotypiczna” i jak problem ten przedstawiał się na forum Soboru Watykańskiego II? S. C. Napiórkowski wyjaśnia, że „jak mariologia chrystotypiczna rozważa Maryję przede wszystkim w Jej relacjach do Chrystusa, tak mariologia eklezjotypiczna rozważa Maryję przede wszystkim w relacjach istniejących między Nią a Kościołem. Po jednej stronie stoi Kościół wraz z Maryją jako swoją najpiękniejszą i najdoskonalszą częścią czy wykwitem, po drugiej – Chrystus, do którego Kościół z Maryją są zwrócenii. Chrystus stoi zwrócony twarzą ku Kościołowi oraz swojej Matce, która jest w Kościele, po jego stronie, chociaż na przedzie, jako pierwsza chrześcijanka”¹⁸. Kierunek ten znalazł swoje trwałe miejsce przede wszystkim w trzeciej części Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*, gdzie nauka o Maryi połączona jest ściśle z nauką o Kościele: *Błogosławiona zaś Dziewica z racji daru i roli boskiego macierzyństwa, dzięki czemu jednoczy się z Synem Odkupicielem, i z racji swoich szczególnych łask i darów związana jest głęboko także z Kościołem: Boża Rodzicielka jest, jak uczył już św. Ambroży, pierwowzorem (typus) Kościoła, w porządku mianowicie wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem. W tajemnicy bowiem Kościoła, który sam także słusznie nazywany jest matką i dziewicą, Błogosławiona Dziewica Maryja przodowała najdoskonalej i osobliwie, stając się wzorem dziewicy i zarazem matki*¹⁹.

Skoro, jak uczy Sobór przypominając naukę św. Ambrożego, Maryja jest pierwowzorem Kościoła, to znaczy że Kościół niejako się w Niej uosabia. Dlatego mówić o Maryi, to mówić również o Kościele. Mówić o Kościele, to mówić również o Maryi. Tak Kościół, jak i Maryja zwracają się razem ku Chrystusowi – źródła łaski tak Kościoła, jak Maryi. Analogicznie do zestawu podobieństw między Maryją a Chrystusem prezentowanych w mariologii chrystotypicznej, również w mariologii eklezjotypicznej podobieństwa zachodzące między Maryją a Kościołem przedstawić możemy w następującym schemacie:

Dowartościowanie przez sobór Watykański II tego właśnie modelu mariologii i posoborowe rozwinięcia teologiczne tej perspektywy, przedstawiają Maryję przede wszystkim w wymiarze typu Kościoła i wzoru dla Kościoła. Pobożność

¹⁷ Tamże.

¹⁸ *Na czym polega odnowa kultu maryjnego*, MmP, s. 93.

¹⁹ KK 63.

Kościół	Maryja
Jest dziełem łaski	Jest pełna łaski
Jest matką i dziewicą	Jest matką i dziewicą
Przeżył Pięćdziesiątnicę	Przeżyła Pięćdziesiątnicę
Słucha słowa Bożego	Słuchała słowa Bożego
Rozważa słowo Boże	Rozważała słowo Boże
Modli się słowem Bożym	Modliła się słowem Bożym
Pełni misję służebną	Pełniła misję służebną
Jest Pośrednikiem zbawienia	Jest Pośredniczką
Odbywa pielgrzymkę wiary	Przewodzi tej pielgrzymce
Uczy wiary	Jest jej nauczycielką
Wskazuje na Chrystusa	Wskazuje na Chrystusa ²⁰

z takiego ujęcia wynikająca, nie jest już pobożnością do Maryi, ale pobożnością na wzór Maryi. Wyraża się ona przede wszystkim w kontemplacji i naśladowaniu. Umiejętność kontemplacji i zdolność do naśladowania, są znacznie trudniejsze i bardziej wymagające aniżeli kierowanie do Maryi prośb i modlitw. S. C. Napiórkowski pisze, że jest to pobożność trudna, bo nie obiecuje, lecz wymaga, nie daje ale żąda²¹. Nie mówi się tutaj o Maryi jako równorzędnej Chrystusowi i wyniesionej ponad Kościół, ale przedstawia się Ją jako Służebnicę Pańską i Uczennicę Chrystusa, wzór na który Kościół zawsze musi spoglądać, by się doń upodabniać.

²⁰ Zob. S. C. Napiórkowski, *Z Maryją urzeczywistniamy Kościół*, MnP, s. 206-207.

²¹ *Z Maryją urzeczywistniamy Kościół*, s. 207.

KONSEKWENCJE DLA POBOŻNOŚCI MARYJNEJ CHRYSOTYPICZNEGO LUB EKLEZJOTYPICZNEGO UPRAWIANIA MARIOLOGII

Poprawne mówienie teologiczne o Maryi dziś, nie jest, wbrew pozorom, rzeczą łatwą. Przekonać się mogli o tym ci, którzy publicznie prezentowali czy to na piśmie, czy w eterze swoje, skądinąd inspirowane myślą soborową, przemyślenia. Kiedy wołali o umiar i poprawność teologiczną w zakresie mariologii i maryjności, wtedy stosunkowo delikatną reakcją ze strony odbiorców było oskarżenie ich o herezję bądź sprzyjanie protestantyzmowi. Tymczasem od Soboru Watykańskiego II minęło już 35 lat. Wbrew pozorom, nie jest też łatwo mówić dziś o pobożności maryjnej. Ta bowiem wynika zarówno z ujęcia chrystotypicznego, jak i eklezjotypicznego. Jest pobożność do Maryi i pobożność na wzór Maryi czy z Maryją²². W mówieniu o Maryi nie chodzi więc tyle o dawanie preferencji któremuś z modeli, ile o zachowanie właściwej między nimi równowagi. Jeśli mariologia chrystotypiczna prowadzi do pobożności opartej przede wszystkim na modlitwie błagalnej do Maryi, aktach oddania i poświęcenia Matce Najświętszej, medalijkach, szkaplerzach, litaniach czy nowennach; mariologia eklezjotypiczna zaś tworzy maryjność opartą na naśladowaniu Matki Pana i Służebnicy Pańskiej, a nie Współodkupicielki, Bogini i Pani Wszeczeńswiata, to jednak trzeba by zapytać nie tylko o granice uprawnionej równowagi i właściwego wypośrodkowania, ale też o zgodność głoszonych tez czy praktykowanych postaw z doktryną objawioną i Tradycją Kościoła.

Wydaje się w powyższym kontekście, że soborowe implikacje o Maryi jako pierwszej uczennicy Chrystusa pozwalają mówić o Niej w kategoriach modelu czy wzoru Kościoła, który czerpiąc inspiracje z moralnej i religijnej postawy pierwszej chrześcijanki, wzrasta ustawicznie w wierze i samoświadomości²³. By uniknąć wieloznaczności terminów *model* czy *wzór* w odniesieniu do Maryi (wieloznaczności analogicznej do nauki o pośrednictwie) Sobór kategorii tych nie traktuje w sensie ekskluzywnym i absolutnym. Modelem Kościoła w sensie absolutnym pozostaje zawsze Słowo Wcielone²⁴. Egzemplaryczność Maryi natomiast jawi się nam jako konsekwencja doskonałej realizacji eklezjalnej zasad wyrażonych w słowach i czynach Chrystusa, a ukierunkowanych na utworzenie Ludu Wybranego Nowego Przymierza. W ujęciu Soboru Watykańskiego II, jak i w późniejszych rozwinięciach jego doktryny z zakresu mariologii, egzemplaryczność Maryi rozumiana jest przede wszystkim jako:

²² Zob. S. C. Napiórkowski, *Z Maryją urzeczywistniamy Kościół*, MnP, s. 205.

²³ Zob. KK 57-58.

²⁴ Zob. S. Meo, *Il tema Maria-Chiesa nel recente Magistero ecclesiastico: contenuti e terminologia*, w: *Maria e la Chiesa oggi*, Roma 1985, p. 59-60.

1) Wzór cnót

Chrześcijanie, jak uczy Sobór, wznoszą oczy ku Maryi, która świeci całej wspólnotie wybranych jako wzór cnót²⁵. W Jej osobie Kościół osiągnął już doskonałość, dzięki której istnieje bez zmarszczki i skazy (Ef 5,27). Doskonałość ta, w nauczaniu soborowym, wyrażana jest przede wszystkim cnotami wiary, nadziei, miłości i całkowitym podporządkowaniem woli Boga. Cnoty uosabiane przez Maryję stanowią podstawę duchową Matki Bożej i Służebnicy Pańskiej. Dzięki wierze, którą wyraziła już w momencie zwiastowania, potrafiła później współpracować ze słowem skierowanym do Niej przez Boga i potwierdzać ją w najbardziej nawet dramatycznych momentach życia. Przyjmując, strzegąc, zachowując i rozważając słowa Jej Syna, nawet wtedy gdy ich nie rozumiała, pełnię swej wiary okazała na wzgórzu Golgoty²⁶. Dzięki nadziei przewodzi pokornym i ubogim Pana, oczekującym Jego zbawienia. Kościół w naśladowaniu Maryi i realizacji zbawienia, również odznacza się podobną nadzieją i ustawicznie w niej wzrasta. Dzięki miłości uczestniczyła czynnie w dziele Zbawiciela i ustawicznym wroście i modlitwie członków Jego Kościoła. Dziś, jako w pełni odkupiona, jest wzorem miłości dla wszystkich, którzy w Kościele kontynuują misję Jej Syna. Dzięki posłuszeństwu, w sposób czynny przyczyniła się Maryja do zbawienia tak własnego, jak i całej ludzkości rodząc jej Zbawiciela. Także i w tym naśladowaniu Maryi, Kościół realizuje swą zbawczą misję²⁷. Maryja, jak podkreśla Paweł VI w adhortacji *Signum Magnum*, stanowi zatem wzór, który nie może być sprowadzany do abstrakcyjnego jedynie symbolu, ponieważ wzór ten jest rzeczywistością konkretną i działającą także w Kościele dzisiejszym.

2) Wzór całkowitego zaufania Chrystusowi

Egzemplaryczność Maryi w Kościele i dla Kościoła nie może być sprowadzana jedynie do aspektu moralnego, czyli Jej wiary potwierdzonej ustawicznie w życiu. Kościół rozważając i kontemplując tajemnice Maryi w świetle Objawienia, poznaje tym samym coraz bardziej i pełniej samą tajemnicę Wcielenia, a więc zbawcze dzieło Boga dokonane w Chrystusie. Naśladując przykład Maryi Kościół przybliżył się tym samym ku Chrystusowi, bardziej Go poznaje, praktyką życia daje odpowiedź na Jego miłość do człowieka, w Nim jedynie widzi swego Pana i Zbawcę²⁸. Maryja daje przykład ustawicznego i dynamicznego, a więc rozwija-

²⁵ KK 65.

²⁶ Zob. KK 56-58, 63-65.

²⁷ Zob. KK 56. 63.

²⁸ Zob. D. Donnelly, *Mary Woman of Nazareth*, New York 1989, s. 29.

jącego się przynależenia do Chrystusa, poznawania i rozumienia Jego słowa i Jego dzieł, oraz jedynie w Nim składania całej zbawczej nadziei i ufności.

3) Wzór apostołatu i ewangelizacji

65 numer *Lumen Gentium* akcentuje mocno wzajemne związki między macierzyństwem duchowym Maryi a apostołstwem ewangelizacyjnym Kościoła. W Maryi dostrzeżono wzór odnawianego ciągle duszpasterstwa i apostołstwa Kościoła: *Kościół zaś zabiegając o chwałę Chrystusa, staje się bardziej podobny do swego wzniosłego Pierwowzoru, postępując ustawicznie w wierze, nadziei i miłości oraz szukając we wszystkim woli Bożej i będąc jej posłusznym. Stąd też i w swojej apostołskiej działalności Kościół słusznie ogląda się na Tę, co zrodziła Chrystusa, który począł się z Ducha Świętego i narodził z Dziewicy, aby przez Kościół także w sercach wiernych rodził się i wzrastał. Ta zaś Dziewica w życiu swoim stała się przykładem owego macierzyńskiego uczucia, które ożywiać winno wszystkich współpracujących dla odrodzenia ludzi w apostołskim posłannictwie Kościoła* (KK 65). Kościół otrzymał w ten sposób w Maryi nie tylko przykład do podziwiania, ale poprzez aktywne uczestnictwo w Jej macierzyństwie duchowym, wzór służby Bogu i ludziom każdej epoki. Spogląda on więc na Tę, która poczęła i zrodziła Chrystusa, by móc Duchu uczyć się rodzić i powodować wzrastanie Chrystusa w sercach wiernych.

4) Wzór Kościoła w wymiarze eschatologicznym

Aspekty eschatologiczne rozwinięte w VII rozdziale *Lumen Gentium* znajdują swe dopełnienie w numerach 68 i 69 VIII rozdziału tejże Konstytucji, przez ścisłe odniesienie do nich eschatologii maryjnej. Sobór nie przedstawia Maryi tylko w Jej wymiarze historycznym ale odnosi Ją do wymiaru eschatycznego, jako osobę już w pełni odkupioną i przebywającą we wspólnocie świętych. Jako taka pozostaje Ona w ścisłej łączności zarówno z Kościołem pielgrzymującym jeszcze, jak i z Kościołem w chwale. Uosabia początek Kościoła eschatycznego, która swą pełną realizację osiągnie dopiero w czasach ostatecznych, a która w Niej już została spełniona. Kościół ziemski ku tej rzeczywistości dopiero zmierza.

Powyzsza perspektywa stawia Maryję w kategoriach znaku. Jawi się Ona bowiem Kościołowi jako znak eschatologiczny tego dnia, ku któremu Lud Boży Nowego Przymierza ustawicznie zdąża. Jest to niewątpliwie znak nadziei eschatologicznej, potwierdzający wierność Boga obietnicom, które dał swojemu Ludowi.

W powyższej perspektywie również dogmat o Wniebowzięciu Maryi, który wzbudził tak wielkie zastrzeżenia zarówno wśród bratnich Kościołów, jak i niepokoję wśród samych katolików, zamiast głównego powodu różnic mariologii kościelnej, może stać się punktem jednoczącym rozbite chrześcijaństwo, tak w za-

kresie doktryny jak i pobożności, jeśli uwzględni się merytoryczną treść nauki wypływającej z *Munificentissimus Deus*, zaś samą naukę rozważa w kontekście eschatologii proleptycznej Nowego Testamentu. Królestwo Boże zapoczątkowane wraz z pierwszym, historycznym przyjściem Chrystusa, dopełnione zostanie przy Jego powtórным przyjściu. Nie jest to z pewnością zasługą Maryi, ale jest to realizacja zbawczego, odwiecznie w Bogu istniejącego planu odkupienia człowieka, któremu to Bogu należy się chwała za to, co zrobił dla ludzkości także w Maryi i poprzez Maryję. Osoba Maryi Wniebowziętej jest antycypacją pełnej realizacji Królestwa Bożego, zapoczątkowanego przez Jej Syna.

CO ZATEM WYBRAĆ?

Sobór Watykański II nie chciał rozstrzygać definitywnie subtelnych kwestii teologicznych, a zwłaszcza różnic, zachodzących między perspektywą mariologii chrystotypicznej i eklezjotypicznej. Przedstawił natomiast Sobór w VIII rozdziale *Lumen Gentium* naukę o Maryi w tajemnicy Słowa Wcielonego oraz w tajemnicy Kościoła. Ten fakt jest niezwykle wymowny w perspektywie duszpasterstwa, przepowiadania i pobożności maryjnej jeśli zważymy, że do czasów Soboru dominowała mariologia chrystotypiczna i wynikająca z niej konsekwentnie maryjna pobożność, określana mianem pobożności do Maryi. Niezwykle wypośrodkowane stanowisko Soboru, który jednak wprowadził mariologię eklezjotypiczną do oficjalnego nauczania Magisterium i uznał jej współzależność z mariologią chrystotypiczną, wydaje się prosić o takie mówienie o Maryi, w którym dowartościowane będzie zarówno Maryi, jak i Kościoła istnienie w zależności od Chrystusa²⁹. Są to zatem dwie perspektywy mariologii, które pozostają zawsze kplementarne, uzupełniające się, a przede wszystkim podporządkowane chrystologii i eklezjologii. Nigdy natomiast niezależne i autonomiczne. Trudno więc byłoby opowiadać się tylko za jednym z tych ujęć a pominąć drugi ponieważ, „z punktu widzenia refleksji teologa, raz ujrzy się Maryję bardziej bliską Chrystusa, kiedy indziej znów bardziej bliską Jego członków, z tego prostego powodu, że pełni Ona funkcję łącznika między Mesjaszem i Jego ludem”³⁰. Niewątpliwie jednak perspektywa eklezjotypiczna, a zwłaszcza wynikająca z niej pobożność, jest bliższa zarówno Ewangelii, jak i Tradycji chrześcijańskiej, ponieważ wskazuje na Maryję, która we wspólnocie Ludu Bożego realizuje zadanie, do jakiego powołał Ją Bóg³¹.

²⁹ Zob. C. Pozo, *Maria en la obra de la Salvacion*, Madrid 1974, s. 119.

³⁰ T. Siudy, *Macierzyński udział Maryi w budowaniu Kościoła Nowego Przymierza*, RTK 28(1982) 2, s. 218.

³¹ Zob. S. Meo, *Il tema Maria-Chiesa nel recente Magistero ecclesiastico*, s. 51.

W 34 lata po Soborze, z recepcją jego doktryny, nie tylko zresztą z zakresu mariologii, bywa w naszym kraju różnie. Wymownie sytuację tą oddają słowa S. C. Napiórkowskiego: „Aktualny *kairos* eklezjotypicznego ujmowania mariologii oraz pobożności maryjnej zdaje się kierować specjalne orędzie do wspólnot o wyrażnym charyzmacie maryjnym. Powinny one podejmować działania na rzecz rozwoju tego nurtu: przewycięzać jednostronność i zawężenie tradycji chrystotypicznej, tak częste w Kościele Polskim, wspierać wydawnictwa temu służące, wspierać kulturę kaznodziejską odpowiednimi materiałami przygotowanymi w duchu eklezjotypicznym, powracać do korzeni własnego charyzmatu, do swoich założycieli i wielkich współbraci z przeszłości, by z ich duchowej spuścizny wydobywać elementy maryjności eklezjotypicznej, może nie zawsze wystarczająco dostrzegane, cenione i przeżywane”³².

Niewątpliwie jednak przed mariologią stoi zadanie odnajdywania swojego miejsca między chrystologią a eklezjologią i pozostawanie w organicznej łączności z nimi tak, jak odkupieńcze dzieło Chrystusa pozostaje zawsze w łączności między Nim samym, Jego Kościołem i Jego Matką. Perspektywa taka pozwoli ustrzec się wielu niebezpiecznych skrajności, a równocześnie wskazywać będzie na Maryję obecną w odwiecznym planie Boga, a więc tak w tajemnicy Chrystusa, jak i w tajemnicy Kościoła. Wtedy też będzie to mariologia prawdziwie służąca życiu³³.

Riassunto

Come parlare di Maria?

Concilio Vaticano II non ha voluto determinare definitivamente sottili questioni teologiche che soprattutto le differenze che intercorrono tra prospettiva mariologica cristotipica ed ecclesiotipica, anche se quest'ultima ha trovato nei suoi documenti pieno diritto della cittadinanza. Il fatto, che Concilio ha presentato la dottrina in campo di mariologia nel capitolo della Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, diventa straordinariamente espressivo nella prospettiva dell'apostolato, dell'annuncio e della pietà mariana se consideriamo, che dai tempi del Concilio domina prospettiva mariologica cristotipica e derivante di conseguenza pietà mariana, determinata con la denominazione della pietà verso Maria, invece della pietà sul modello di Maria. Questa prospettiva permette evitare molti pericoli spinti all'estremo limite, allo stesso tempo indica Maria presente nel piano salvifico di Dio, sia nel mistero di Cristo sia nel mistero della Chiesa.

³² *Mariologia eklezjotypiczna*, MnP, s. 155.

³³ Zob. S. C. Napiórkowski, *Encyklika Jana Pawła II „Redemptoris Mater”*. *Zagadnienia wybrane*, MnP, s. 177.

ZBIGNIEW ADAMIAK SDB

EUCHOLOGIA FORMULARZY MSZALNYCH O POWOŁANIA KAPŁAŃSKIE I DO ŻYCIA ZAKONNEGO

Miejszem gdzie człowiek może w sposób doskonały oddać chwałę Bogu i okazać swoją miłość swemu Stwórcy jest Eucharystia, która będąc szczytem wszelkiej działalności Kościoła doprowadza wszystkich wiernych w niej uczestniczących do doskonałego wyrażania swojej wiary w zbawczą moc Chrystusa. Z Eucharystii wypływa źródło wszelkich łask dla Kościoła, moc uświęcająca człowieka w Chrystusie (KL 10). Sprawowanie Eucharystii w Kościele było zawsze związane z funkcją kapłana jako przewodniczącego liturgii, zastępującego osobę Chrystusa i zanoszącego uwielbienie Bogu w imieniu wiernego ludu¹. Od początku istnienia Kościoła znajdowali się ludzie, którzy pod natchnieniem Ducha Świętego pragnęli naśladować Chrystusa przez kroczenie drogą rad ewangelicznych (DZ 1).

Przedmiotem tego artykułu jest studium eucharologiczne² formularzy mszalnych „o powołania kapłańskie” i „o powołania do życia zakonnego”, które znajdują się w Mszałe Rzymskim Pawła VI dla diecezji polskich.

Zagadnienia związane z kapłaństwem czy życiem zakonnym stanowią ważny element w nauczaniu Kościoła. Wiele miejsca w swoich pismach tematyce powołań poświęcali kolejni papieże. Szczególnie na tym polu zapisali się ostatni następcy św. Piotra. Jan XXIII podczas I Międzynarodowego Kongresu w Sprawie Powołań do Stanów Doskonałości w swoim przemówieniu powiedział: „Pro-

¹ Por. S. Mojek, *Eucharystia centrum kapłańskiej egzystencji*, w: *Jezus Eucharystyczny*, red. J. Kopeć, Lublin 1997, s. 266; KL 33; także OWMR 10.

² Euchologia – jest to nauka zajmująca się studiowaniem modlitw i prawami rządzącymi ich formułowaniem, lub w sensie ogólnym to zbiór modlitw zawartych w formularzu liturgicznym czy w jednej księdze. Por. A. Durak, *Treści uczestnictwa we Mszy Świętej w świetle formuł eucharologicznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich*, Piła 1992, s. 20-21; także A. Durak, *Teksty eucharologiczne jako źródło teologiczne*, w: RBL 1/1994, s. 32-33.

W 34 lata po Soborze, z recepcją jego doktryny, nie tylko zresztą z zakresu mariologii, bywa w naszym kraju różnie. Wymownie sytuację tą oddają słowa S. C. Napiórkowskiego: „Aktualny *kairos* eklezjotypicznego ujmowania mariologii oraz pobożności maryjnej zdaje się kierować specjalne orędzie do wspólnot o wyrażnym charyzmacie maryjnym. Powinny one podejmować działania na rzecz rozwoju tego nurtu: przewyżczać jednostronność i zawężenie tradycji chrystologicznej, tak częste w Kościele Polskim, wspierać wydawnictwa temu służące, wspierać kulturę kaznodziejską odpowiednimi materiałami przygotowanymi w duchu eklezjotypicznym, powracać do korzeni własnego charyzmatu, do swoich założycieli i wielkich współbraci z przeszłości, by z ich duchowej spuścizny wydobywać elementy maryjności eklezjotypicznej, może nie zawsze wystarczająco dostrzegane, cenione i przeżywane”³².

Niewątpliwie jednak przed mariologią stoi zadanie odnajdywania swojego miejsca między chrystologią a eklezjologią i pozostawanie w organicznej łączności z nimi tak, jak odkupieńcze dzieło Chrystusa pozostaje zawsze w łączności między Nim samym, Jego Kościołem i Jego Matką. Perspektywa taka pozwoliłaby uniknąć wielu niebezpiecznych skrajności, a równocześnie wskazywać będzie na Maryję obecną w odwiecznym planie Boga, a więc tak w tajemnicy Chrystusa jak i w tajemnicy Kościoła. Wtedy też będzie to mariologia prawdziwie służąca życiu³³.

Riassunto

Come parlare di Maria?

Concilio Vaticano II non ha voluto determinare definitivamente sottili questioni teologiche che soprattutto le differenze che intercorrono tra prospettiva mariologica cristologica ed ecclesiologicala, anche se quest'ultima ha trovato nei suoi documenti pieno diritto della cittadinanza. Il fatto, che Concilio ha presentato la dottrina in campo di mariologia nel capitolo della Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, diventa straordinariamente espressivo nella prospettiva dell'apostolato, dell'annuncio e della pietà mariana se consideriamo, che dai tempi del Concilio domina una prospettiva mariologica cristologica e derivante di conseguenza pietà mariana, determinata con la denominazione della pietà verso Maria, invece della pietà sul modello di Maria. Questa prospettiva permette evitare molti pericoli spinti all'estremo limite, allo stesso tempo indica Maria presente nel piano salvifico di Dio, sia nel mistero di Cristo sia nel mistero della Chiesa.

³² *Mariologia eklezjotypiczna*, MnP, s. 155.

³³ Zob. S. C. Napiórkowski, *Encyklika Jana Pawła II „Redemptoris Mater”*. *Zagadnienia wybrane*, MnP, s. 177.

ZBIGNIEW ADAMIAK SDB

EUCHOLOGIA FORMULARZY MSZALNYCH
O POWOŁANIA KAPŁAŃSKIE I DO ŻYCIA ZAKONNEGO

Miejscem gdzie człowiek może w sposób doskonały oddać chwałę Bogu i okazać swoją miłość swemu Stwórcy jest Eucharystia, która będąc szczytem wszelkiej działalności Kościoła doprowadza wszystkich wiernych w niej uczestniczących do doskonałego wyrażania swojej wiary w zbawczą moc Chrystusa. Z Eucharystii wypływa źródło wszelkich łask dla Kościoła, moc uświęcająca człowieka w Chrystusie (KL 10). Sprawowanie Eucharystii w Kościele było zawsze związane z funkcją kapłana jako przewodniczącego liturgii, zastępującego osobę Chrystusa i zanoszącego uwielbienie Bogu w imieniu wiernego ludu¹. Od początku istnienia Kościoła znajdowali się ludzie, którzy pod natchnieniem Ducha Świętego pragnęli naśladować Chrystusa przez kroczenie drogą rad ewangelicznych (DZ 1).

Przedmiotem tego artykułu jest studium euchologiczne² formularzy mszalnych „o powołania kapłańskie” i „o powołania do życia zakonnego”, które znajdują się w Mszale Rzymskim Pawła VI dla diecezji polskich.

Zagadnienia związane z kapłaństwem czy życiem zakonnym stanowią ważny element w nauczaniu Kościoła. Wiele miejsca w swoich pismach tematyce powołań poświęcali kolejni papieże. Szczególnie na tym polu zapisali się ostatni następcy św. Piotra. Jan XXIII podczas I Międzynarodowego Kongresu w Sprawie Powołań do Stanów Doskonałości w swoim przemówieniu powiedział: „Pro-

¹ Por. S. Mojek, *Eucharystia centrum kapłańskiej egzystencji*, w: *Jezus Eucharystyczny*, red. J. Kopec, Lublin 1997, s. 266; KL 33; także OWMR 10.

² Euchologia – jest to nauka zajmująca się studiowaniem modlitw i prawami rządzącymi ich formułowaniem, lub w sensie ogólnym to zbiór modlitw zawartych w formularzu liturgicznym czy w jednej księdze. Por. A. Durak, *Treści uczestnictwa we Mszy Świętej w świetle formuł euchologicznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich*, Piła 1992, s. 20-21; także A. Durak, *Teksty euchologiczne jako źródło teologiczne*, w: RBL 1/1994, s. 32-33.

blem powołań kapłańskich i zakonnych jest codzienną troską papieża...³. Duży wkład w animację powołaniową miał Paweł VI, z którego to inicjatywy od 1964 roku organizowane są Światowe Dni Modlitw o powołania. Również Jan Paweł II jest wielkim orędownikiem modlitwy w tych intencjach. 2 lutego 1997 roku, podczas dorocznej Mszy św. dla wspólnot życia konsekrowanego, ogłosił Dzień Życia Konsekrowanego, którego celem jest podkreślenie znaczenia, jakie ma życie radeł mi ewangelicznymi dla Kościoła.

W niniejszym opracowaniu posłużymy się metodą stosowaną w hermeneu tyce liturgicznej⁴.

1. WOKÓŁ ZAGADNIENIA POWOŁANIA KAPŁAŃSKIEGO I ZAKONNEGO

Powołanie jest wezwaniem Boga skierowanym do konkretnego człowieka lub do całej społeczności. Bóg kieruje swoje słowo do człowieka, by ten podejmując je, włączył się w realizację Bożego planu zbawienia. Jednym z rodzajów powołania jest powołanie kapłańskie⁵. Wezwanie Boże skierowane do człowieka, by służył Bogu i ludziom jako kapłan⁶ jest czymś szczególnym, nie ze względu na wyższość kapłana nad świeckimi, ale na fakt szczególnej formy posługi w Kościele. „Chrystus posługuje się kapłaństwem hierarchicznym jako środkiem, żeby Ludowi Bożemu zapewnić łatwiejszy przystęp do łask sakramentalnych, lepsze zrozumienie słowa Bożego przekazanego drogą Objawienia oraz podać wskazówki co do ram, w jakich ma żyć wiara i wypełnić cel życia”⁷. Kapłan uczestniczy w uniwersalnej misji przekazanej apostołom przez Chrystusa⁸.

Powołanie kapłana jest powołaniem szczególnym, gdyż przez sakrament kapłaństwa staje się on nie tylko chrześcijaninem obdarzonym szczególnymi

³ Jan XXIII, 16 grudnia 1961, AAS 54(1962, s. 33).

⁴ Por. A. Durak, *Treści uczestnictwa we Mszy św. w świetle formuł eucharystycznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich*, Piła 1992, s. 21-27.

⁵ Por. *Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, 18, Watykan 1994, s. 20.

⁶ Ogólne określenie „kapłan” wywodzi się łacińskiego słowa „capellanus” – „poświęcony bóstwu”. Kapłan należy do grupy ludzi o zadaniach podobnych do zadań zarówno urzędników państwowych, proroków, wróżbitów, szamanów, czy „pater familias”, któremu przysługiwały też funkcje kapłańskie. W Nowym Testamencie kapłana określa się greckim słowem „presbyteros”. Por. F. König, H. Waldenfels, *Leksykon Religii*, Warszawa 1997, s. 181-182; także W. Świerżawski, *Kapłaństwo – Nazwałem was przyjaciółmi moimi*, Wrocław 1984, s. 19-21.

⁷ S. Głowa, *Kapłaństwo według Soboru, w: Kościół w świetle Soboru*, pod red. H. Bogacki, Poznań 1968, s. 200.

⁸ Dekret o posłudze i życiu kapłanów, DK 10.

uprawnieniami; jest on człowiekiem, który został spośród Ludu Bożego wybrany po to, by być poświęcony przez konsekrację na wyłączną własność Bogu⁹. Od prezbitera wymaga się świętości¹⁰ i ciągłego uświęcania się ze względu na zadanie jakie ma do wypełnienia w społeczności świętych, czyli w Kościele¹¹.

Najpiękniejsze opisy powołania jakie kieruje Bóg do swoich wybranych zawiera Biblia. Stary Testament ukazuje nam wiele wspaniałych opisów, w których bohaterami są ludzie powoływani przez Boga. Są to opowiadania mówiące o sposobie powołania, opisują wspaniały dialog jaki prowadzi Bóg z powołanymi¹².

Nowy Testament oprócz opisów powołania Jana Chrzciciela, niektórych uczniów Jezusa, Szawła przytacza powołanie i wybranie kolegium Dwunastu, czyli apostołów Jezusa Chrystusa. W opisie powołania kolegium apostołów możemy wyróżnić dwie zasadnicze sprawy. Po pierwsze sposób powołania, po drugie cel, do którego zostali powołani¹³. Sposób powołania wszystkich apostołów, choć przez synoptyków przedstawiony w trochę odmienny sposób, to jednak posiada pewne wspólne elementy. Inicjatywa powołania jest zarezerwowana wyłącznie dla Jezusa. Nikt do grona uczniów nie przychodzi sam. Wyraźnie jest mowa, że są wezwani przez Jezusa. Święty Marek mówi, że Jezus powołał „tych, których sam chciał” (Mk 3,13).

Chrystus nie jest zdeterminowany w wyborze apostołów. Jezus powołał tych, których sam sobie upodobał. Jak powie później św. Paweł „Wybranie więc nie zależy od tego, kto chce lub o nie się ubiega, ale od Boga, który okazuje miłosierdzie” (Rz 9, 16). Jezus powołuje Dwunastu i składa na nich odpowiedzialność za swój Kościół. Przygotował ich do posługiwania Słowu, przekazał część swojej władzy (Mt 10,8.40; 18,18), powierzył sprawowanie Eucharystii (Łk 22,19) czyli dał apostołom udział w swoim Kapłaństwie¹⁴. Apostołowie również ustanawiają swoich następców, przełożonych poszczególnych gmin (sukcesja apostołska¹⁵). Kapłani swoją posługą muszą uobecniać Chrystusową miłość, dbać o dobro całej-

⁹ Por. J. G. Pagé, *Człowiek Boży*, w: *Kapłaństwo*. Kolekcja Communio 3, Poznań-Warszawa 1988, s. 225.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 85-86.

¹¹ Por. *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów 7*.

¹² Por. K. Romaniuk, *Powołanie w Biblii*, Katowice 1975, s. 51.

¹³ J. Wroczeński, *Rola i zadania prezbiterium w życiu Kościoła partykularnego*, Warszawa 1998, s. 33-36

¹⁴ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998, s. 286-287.

¹⁵ Max Thurian dokonuje przeglądu pism wczesnochrześcijańskich, by uzasadnić żywy pogląd o sukcesji apostołskiej już u początków Kościoła. Przytacza świadectwa *Didache*, Ignacego Antiocheńskiego, św. Klemensa Rzymskiego, św. Justyna, św. Ireneusza z Lyonu oraz zbiór tekstów tradycji pierwotnej zredagowanej ok. 380 roku a tworzącą tzw. *Konstytucję apostołską*. Por. M. Thurian, *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996, s. 29-44.

go Ciała Chrystusowego, by poszczególni członkowie Kościoła, przez udział w sakramentach, wiązali się z Bogiem i między sobą, tworząc wspólnotę miłości¹⁶.

Cały Kościół dzięki darom Ducha Świętego ma strukturę organiczną i uczestniczy w funkcji Chrystusa Zbawiciela, Proroka i Króla by wypełnić w Jego imieniu misję Zbawienia. Podział na wiernych i pasterzy, którzy w wyraźny sposób zostali wybrani (1 P 5, 1-5) wynika z tradycji¹⁷. Pasterze, czyli biskupi i prezbiterzy, na mocy święceń kapłańskich, w których to zostali namaszczeni Duchem Świętym¹⁸ sprawują sakramenty i w ten sposób upodabniają się do Jezusa Chrystusa, Jedyne Kapłana¹⁹. Potrzebuje też łączności ze wspólnotą wiernych dla której, ale i przede wszystkim z którą może sprawować sakramenty. Bowiern na przykład celebrazjami Eucharystii są wszyscy wierni, a kapłan jest tylko i aż głównym celebrazem²⁰. Podobna relacja zachodzi przy sprawowaniu innych sakramentów.

W historii Kościoła zawsze interesowano się istotą powołania i różnie ją określano. Papież Pius X za Komisją Kardynalską wyróżnia trzy składniki powołania „rectam intentionem (prawą intencję) połączoną z idoneitate (zdadnością) i libertate (swobodnym wyborem ze strony biskupa). Analogiczna sprawa jest z powołaniem zakonnym²¹. W oparciu o opinie swego poprzednika na stolicy Piotrowej Pius XI stwierdza, że: „powołanie do stanu kapłańskiego nie opiera się (...) na uczuciach i nastrojach, których nie jeden raz brak, lecz na prawej skłonności i gorącym pragnieniu kapłaństwa, w połączeniu z tymi zaletami ciała i duszy, które ich czynią tego stanu godnymi”²². Pius XII mówiąc o powołaniu tak kapłańskim jak i zakonnym wskazuje na dwa składniki. Pierwszy, który jest fundamentem to wezwanie Boga. Drugim jest wybór, którego dokonują prawowici przełożeni Kościoła²³.

Dzięki tym wypowiedziom możemy dostrzec dwa istotne składniki powołania wzajemnie się uzupełniające: Boskie powołanie wewnętrzne i ludzkie wezwanie zewnętrzne. Podstawowym stwierdzeniem odnośnie do powołania jest: „Janus was wybrał”²⁴.

¹⁶ Por. T. P. Rausch, *Współczesne kapłaństwo*, Kraków 1996, s. 53-54.

¹⁷ Por. A. Skowronek, *Małżeństwo i kapłaństwo jako spotęgowanie chrześcijańskiej egzystencji*, Włocławek 1996, s. 175-179.

¹⁸ Por. *Dyrektorium o posłudze...*, dz. cyt. 10; DK 5; KKK 1120.

¹⁹ Por. J. G. Pagé, Biskup, *Kościół lokalny i Eucharystia*, w: *Eucharystia*. Kolekcja Communio 1, Poznań-Warszawa 1986, s. 251; *Dyrektorium 81-182; o posłudze...*, dz. cyt. 21-23.

²⁰ Por. DK 2; KK 28, KKK 1140; OWMR 60.

²¹ Ks. Adam Świda, *Mistrz nowicjatu*, w: *Ku odnowie życia wewnętrznego*, Poznań 1976, s. 219.

²² Pius XI, *Ad Catholici Sacerdotii Festigium*, AAS 28/1936, s. 39.

²³ Por. Pius XII, *Konstytucja „Sedes Sapientiae”*, II, s. 12-13.

²⁴ Por. *Dyrektorium o posłudze...*, dz. cyt. 18.

²⁵ Por. A. Monenti, *Powołania psychologia i teologia*, Kraków 1995, s. 9.

Dziś powołanie to wewnętrzny głos, wewnętrzny proces, który rozwija się we wnętrzu człowieka, który zmusza go do odpowiedzi na ten głos. Bóg powołując człowieka na swoją służbę nie odbiera mu wolności, dlatego odpowiedź może być pozytywna lub negatywna.

Przyjrzyjmy się kilku motywom pójścia za Chrystusem drogą kapłaństwa. Zdarza się, że pierwsza myśl o wstąpieniu do seminarium przychodzi młodemu człowiekowi od jego rodziców. Rodzice bardzo pragną by ich dzieci poświęciły się na służbę Bogu. Bywają przypadki, że za powołaniem kapłańskim stoi chęć podniesienia swego statusu społecznego²⁵. Takie pobudki są niskie i niegodziwe. Inną pobudką niezłą samą w sobie, ale jednak niewystarczającą jest usposobienie, charakter. Wrodzona dobroć, spokój wewnętrzny, pracowitość, pilność, umiarkowanie są pomocne w realizacji powołania. Jednak samo posiadanie tych cech nie kwalifikuje do pójścia drogą powołania. Sam brak namiętności nie stanowi wystarczającej cechy, by w ten sposób wnioskować o swoim powołaniu²⁶. Bóg może przemówić do człowieka w różny sposób²⁷.

Są też pobudki nadprzyrodzone. Do nich należy chęć i nadzieja osobistego oświecenia. Motywem bardzo wzniosłym i ścisłym jest chęć pracy nad zbawieniem ludzkim²⁸.

Powołanie zakonne jest wezwaniem Bożym do doskonałego naśladowania Chrystusa: ubożego, czystego i posłusznego²⁹. Od początku chrześcijaństwa ludzie dążyli do zmanifestowania swojego przywiązania do Chrystusa. Po Edykcie Mediolańskiej w 313 roku, kiedy to chrześcijaństwo przestało być religią zakazaną, masowe męczeństwa ustały, zaczęto szukać nowych dróg wiernego naśladowania Chrystusa, dlatego miejsce męczeńskiej śmierci zajmuje tzw. „białe męczeństwo”³⁰.

Od III wieku na pustyni kreuje się nowa grupa tzw. anachoretów³¹. Częścio-wo wyłaniają się oni z osób, które kryją się tam przed prześladowaniem, częścio-

²⁵ Por. J. Woroniecki, *Królewskie Kapłaństwo*, Wrocław 1948, s. 18-19.

²⁷ Kilka różnych przykładów powołania do służby kapłańskiej przedstawił w swojej książce ks. bp Kazimierz Romaniuk. Zob. K. Romaniuk, *Klerycy, kapłani, biskupi*, Warszawa 1991, s. 9-10.

²⁸ Por. J. Woroniecki, dz. cyt., s. 27.

²⁹ „Ten potrójny dar przyjęty świadomie i w wolności jest świadectwem wobec współczesnego świata ulegającego pokusie postawy konsumpcyjnej, nadmiernej chęci posiadania i używania oraz samowoli i dążenia do panowania nad innymi”. List pasterski Episkopatu Polski na Światowy Dzień Modlitw o Powołania (ŚDMoP), Warszawa, 03.1980 w: *Nauka Kościoła o powołaniach duchownych*, red. T. Nowak, Gniezno 1995 (NKPD), s. 435.

³⁰ Tak niekiedy nazywano życie pustelnicze. Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. I, s. 165; także I. Werbiński, *Potrzeba realizacji Charyzmatu eremickiego w czasach współczesnych*, CT 69(1999) 4, s. 56-59.

³¹ Por. J. Danielou, *Historia Kościoła, Od początku do roku 600*, Warszawa 1986, s. 212-213.

wo z tych, którzy swą modlitwą i pracą oraz surowym życiem chcieli odpowie-
dzieć na Chrystusowe: „Czuwajcie i bądźcie gotowi. Niech będą przepasane bio-
dra wasze i zapalone pochodnie...” (Por Mt 24; Łk 12).

W IV wieku życie pustelnicze przeradza się w tzw. cenobityzm według reguły
św., Pachomiusza³². Cenobici praktykują ubóstwo, bezżeństwo, wspólnie uczestni-
czą w liturgii. W tych też czasach powstaje I Wielka Reguła św. Bazylego³³. Niejako
z cenobityzmu, w wieku V i VI powstaje życie monastyczne. Będzie to najtrwalsza
forma życia zakonnego. Święty Benedykt, twórca II Wielkiej Reguły nakreślił pod-
stawowe zasady życia mniszego: stałość miejsca, zmiana obyczajów, czytanie Pi-
sma Świętego, modlitwa liturgiczna i praca. Łącznie z monastycyzmem męskim roz-
wija się życie zakonne kobiet, które pragną dążyć do wyższej doskonałości chrześci-
jańskiej, a decydującą rolę odegrała w tworzeniu się zakonów żeńskich klauzura³⁴.
Ważną postacią tego okresu był św. Augustyn biskup. Z jego to pism ułożono III
Wielką Regułę, w której to łączy powołanie mnisze z powołaniem kapłańskim³⁵.
Drugie tysiąclecie chrześcijaństwa to powstanie zakonów rycerskich, szpitalniczych,
od wykupu niewolników. Pojawiają się zakony żebracze: franciszkanie i dominika-
nie³⁶. Świętemu Franciszkowi z Asyżu zawdzięczamy IV Wielką Regułę. Wykrystalizowała
się już praktyka składania trzech ślubów zakonnych: ubóstwa, czystości
i posłuszeństwa. Po kryzysie w wiekach XIV i XV pojawiają się nurty reformator-
skie w zakonach św. Katarzyny Sieneńskiej i św. Jana od Krzyża. Ich reforma zakonu
karmelitańskiego miała duży wpływ na inne zakony³⁷.

Następnym etapem było powstanie zakonów typowo apostołskich. Znaczny
wpływ miał tu św. Ignacy Loyola³⁸. Dalszy krok dokonał się na przełomie XVI
i XVII wieku, kiedy to tworzą się stowarzyszenia tak męskie jak i żeńskie, żyjące
według rad ewangelicznych, ale bez ślubów zakonnych. Nie używali oni strojów
zakonnych, habitów tylko strój świecki. Od św. Anieli Merici³⁹ bierze początek
nowy styl dążenia do doskonałości chrześcijańskiej. Łączy on rady ewangeliczne
z życiem świeckim scharakteryzowanym przez Piusa XII w konstytucji apostoł-
skiej z 1947 r. „Prowida Mater Ecclesia” jako „stowarzyszenia, których członko-
wie dążą do doskonałości przez zachowanie rad ewangelicznych, składają śluby

³² Por. Tamże, s. 213-214.

³³ Por. Tamże, s. 214-215.

³⁴ Por. K. Holda, *Monastycyzm kobiet – Typologia życia zakonnego*, w: *Powołanie czło-
wieka*, t. 7, *Apostołskie powołanie zakonów*, Poznań 1987, s. 23-24.

³⁵ Por. J. Danielou, *Historia Kościoła, Od początku do roku 600*, s. 216.

³⁶ Por. M. D. Knowels, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. 2, Warszawa 1988, s. 260-
262.

³⁷ Por. H. Tüchle, *Historia Kościoła*, t. 3, Warszawa 1986, s. 169-170.

³⁸ Por. Tamże, s. 109.

³⁹ Tamże, s. 106-107.

lub przyrzeczenia, pełnią dzieła apostołskie, żyją według własnych konstytucji pod władzą przełożonych lecz nie prowadzą życia wspólnego, a pozostając wśród świata, mieszkają we własnych domach i wykonują swoje obowiązki zawodowe⁴⁰.

Podsumowując, musimy stwierdzić, że życie zakonne zapoczątkowane przez eremitów przeszło wiele przeobrażeń, by wraz z rozwojem chrześcijaństwa przechodzić przez cenobityzm i życie monastyczne do dzisiejszych zakonów kleryckich i stowarzyszeń życia apostołskiego. Wszystkie te formy rodziły się w specyficznych dla siebie warunkach i zawsze były odpowiedzią na konkretne i trudne wezwania Kościoła. Każda z form życia konsekrowanego była reakcją chrześcijan, kierowanych przez Duch Świętego, na rzeczywistość w której znalazł się Kościół w danej epoce⁴¹. Znajdziemy wiele dokumentów Kościoła mówiących wprost o istotnych elementach życia zakonnego⁴².

Dążenie do pełnej doskonałości jest niczym innym jak dążeniem do prawdziwej doskonałości chrześcijańskiej, wynikającej z faktu przyjęcia przez powołanego chrztu świętego. Tak więc wszyscy chrześcijanie zobowiązani są do świętości, doskonałości życia. Różnice polegają tylko na formie i sposobie do tej doskonałości prowadzącym. Jak podkreśla Sobór Watykański II dla świata bardzo ważne jest wpatrywanie się w życie zakonów, gdyż ona dają wspaniały przykład przemieniania i ofiarowania się Bogu w duchu ewangelicznych błogosławieństw⁴³. Zakonnicy przez swoje świadczenie uczestniczą w zbawczej misji Chrystusa, ukazując jego miłosierdzie i potęgę. Są przykładami i świadkami przedziwnego działania w Kościele Ducha Świętego⁴⁴. Wszyscy więc powołani winni zawsze mieć świadomość szczególnego wybrania, szczególnej misji. Ich posługiwanie w Kościele czy to poprzez modlitwę, pracę apostołską czy też zwykłe obowiązki braci i sióstr wypełniane z pełnym poświęceniem i zaangażowaniem dla dobra wspólnoty, do której Chrystus ich powołał jest jak mówi art. 46 Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „aktualizacją w świecie słów i przykładów Chrystusa, jest głoszeniem Królestwa Bożego. Wierność powołaniu zakonnemu jest wiernością dla misji Kościoła”⁴⁵.

⁴⁰ Pius XII, *Provida Mater Ecclesia*, 2.02.1947.

⁴¹ Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego*, DZ 7-10.

⁴² *Perfectae caritatis* (28 X 1965); *Lumen gentium*, r. VI (21 XI 1964); *Chrystus Dominus* (28 X 1965); *Ecclesiae Sanctae* (6 VIII 1966); *Evangelica testificatio* (29 VI 1971); *Mutuae relationes* (1978); *Kontemplacyjny wymiar życia zakonnego* (III 1980); *Istotne elementy* (31 V 1983); *Dar Odkupienia* (25 III 1984); *Kodeks prawa kanonicznego* kk. 573-746 (25 I 1983); *Renovationis causam* (6 I 1969); *Venite seorsum* (15 V III 1969); *Wskazania dotyczące formacji w Instytutach zakonnych* (2 II 1990); *Życie braterskie we wspólnocie* (2 II 1994). D. Wider, *Życie oddane na własność Bogu*, Kraków 1996, s. 8.

⁴³ KK 31.

⁴⁴ KK 44.

⁴⁵ KK 46.

Dla powołanego dar powołania nie jest procesem skończonym. Jest dynamicznym wezwaniem, zaproszeniem, ukazaniem możliwości dążenia drogą rad ewangelicznych do zbawienia. Powołanie to nie chęć realizacji wizji samego siebie takim jakim chciałby być, ale ofiara z siebie takim jakim jestem na służbę Bogu i bliźnim.

2. TEOLOGIA FORMULARZY MSZALNYCH „O POWOŁANIA KAPLAŃSKIE” I „O POWOŁANIA DO ŻYCIA ZAKONNEGO”

Formularze omawiać będziemy osobno. Najpierw modlitwy prezydenckie⁴⁶, a później śpiewy procesyjne⁴⁷ Mszy św. „o powołania kapłańskie” później o powołania do życia zakonnego”.

Zgodnie z życzeniem Ojców soborowych zawartym w Konstytucji o Liturgii Świętej teksty modlitw winny być tak ułożone, by pomagać wiernym łatwiej zrozumieć i owocniej uczestniczyć w świętych tajemnicach⁴⁸. Celem niniejszego opracowania będzie wydobywanie tych treści, które mają nam w tym pomóc. Jako pierwszy analizować będziemy tekst kolekty. Jest to modlitwa celebransza, której zadaniem jest podkreślenie charakteru obchodu liturgicznego; zanoszenie za pośrednictwem wypowiedzianych słów prośb „do Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym”⁴⁹. Kolekta od czasów starożytnych stanowi integralną część obrzędów wstępnych liturgii eucharystycznej⁵⁰. W Mszale Pawła VI kolekta w sposób uporządkowany przedstawia Bogu potrzeby modlącego się Kościoła, dlatego trzeba ją przestrzegać jako kulminacyjny punkt obrzędów wstępnych Mszy św.⁵¹ Kolekta składa się z anaklezy inaczej inwokacji, anamnezy czyli wspomnienie zbawczych dzieł Boga. Następnie pojawia się prośba związana z tajemnicą dnia i dziełami Bogu zawartymi w anamnezie. Konkluzję stanowi zanoszenie modlitw za wstawieniem Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego⁵². Kolekta kończy się aklamacją Amen czyli potwierdzeniem treści modlitwy przez wszystkich wiernych.

⁴⁶ Do modlitw prezydenckich należą: kolekta, modlitwa nad darami, i modlitwa Komunii. Por. OWMR 10; także R. Berger, Poznań 1990, s. 112.

⁴⁷ Tamże, s. 154.

⁴⁸ Por. KL 21, 50; także OWMR, wstęp nr 15.

⁴⁹ Por. OWMR 32.

⁵⁰ Por. J. Miazek, *Kolekta*, w: *Mszal księga życia chrześcijańskiego*, pr. zb., red. B. Nadolski, Poznań 1993 (MKZ), s. 21-33; J. Grześkowiak, *Do końca ich umiłował*, Katowice 1990, s. 40-42; T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 1994, s. 183.

⁵¹ Por. A. Durak, *Treści uczestnictwa we Mszy świętej...*, Piła 1992, s. 35-36; także R. Berger, *Mały Słownik Liturgiczny (MSL)*, Poznań 1990, s. 62.

⁵² Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, Poznań 1992, s. 130-131.

⁵³ Amen – ogłosić, że uważa się za prawdę to, co dopiero zostało powiedziane, by w ten sposób potwierdzić jakąś propozycję albo przyłączyć się do jakiejś prośby, *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1990, s. 46.

Formularz proponuje następującą kolektę:

Boże, Ty kierujesz swoim ludem przez pasterzy, ześlij na swój Kościół ducha pobożności i męstwa i powołaj ludzi, którzy będą godnie pełnili służbę przy ołtarzu oraz mężnie i pokornie głosili Ewangelię. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, Który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg, przez wszystkie wieki wieków.

Modlitwa ta jest skierowana bezpośrednio do Boga, który przez pasterzy kieruje swoim ludem⁵⁴. Prośba kolekty we mszy „o powołania kapłańskie” składa się niejako z dwóch części. Zawiera prośbę o ducha pobożności i męstwa oraz o powołania. Duch pobożności i męstwa jest nieodzowny dla tych którzy mają pełnić funkcje pasterskie w Kościele, ale musimy pamiętać, że to Kościół jest miejscem budzenia i wzrostu powołań. Potrzebny jest dzisiaj – jak mówi Jan Paweł II – Kościół, który umie odpowiedzieć na oczekiwania młodych. Kościół, który nie boi się młodego człowieka, jego spontaniczności, który potrafi wskazać cel młodemu człowiekowi, często stojącemu na rozstaju dróg⁵⁵.

Dla Kościoła niezbędne są dary pobożności i męstwa by mógł on w sposób właściwy spełniać cel swego istnienia. Dopiero Kościół przeniknięty pobożnością i męstwem w głoszeniu Orędzia Zbawienia staje się odpowiednim środowiskiem wzrostu tych darów u młodego człowieka i miejscem gdzie może on w sposób wolny odpowiedzieć na Boże wezwanie.

W drugiej części tej prośby pojawia się wezwanie o powołanie do służby przy ołtarzu czyli tych, którzy będą uobecniać Chrystusa w Kościele podczas sprawowania Eucharystii. Jest to najważniejsze, ale nie jedyne ich zadanie. Mają oni zanieść do wszystkich ludzi na całym świecie Dobrą Nowinę o Zbawieniu. Muszą to czynić na wzór apostołów z pokorą, ale również z wielką odwagą, która pozwala poświęcić nawet własne życie (Dz 5,40-42). Powołany nie zważając na trudności musi wypełniać tę misję mężnie i pełny ufności, że ziemską moc nie przewyższy mocy Ewangelii⁵⁶. Cała kolekta zbudowana jest w sposób tradycyjny⁵⁷. Jako kulminacyjny moment obrzędów wstępnych ukazuje cel w jakim wierni zebrali się na uwielbianiu Boga, by przez sprawowanie Najświętszej Ofiary, modlić się o powołania kapłańskie.

Po przygotowaniu ołtarza i darów ofiarnych „następuje wezwanie do modlitwy razem z kapłanem i modlitwa nad darami ofiarnymi; w ten sposób kończy się

⁵⁴ Por. PDV 15.

⁵⁵ Por. Jan Paweł II, Orędzie na XXXII ŚDMoP, Watykan 1994, w: NKPD, s. 216.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, Orędzie na XX ŚDMoP, Watykan 1983, w: NKPD, s. 153.

⁵⁷ Por. A. M. Rouget, *Msza święta dzisiaj*, Kraków 1972, s. 47-50; także A. Durak, *O Mszy świętej dla ciebie*, Warszawa 1990, s. 19-20.

przygotowanie darów, a zarazem przygotowuje się Modlitwę eucharystyczną⁵⁸. Drugą analizowaną modlitwą przewodniczącego, jest modlitwa nad darami. Modlitwa ta przez wieki podlegała różnym zmianom⁵⁹. Jej nazwa *secretum* wywodzi się z faktu, że początkowo odmawiano ją po cichu. Po reformie soborowej zaczęto ją odmawiać głośno, a nawet śpiewać. Jej źródła należy szukać w starych sakramentarzach sięgających swoją historią VII wieku⁶⁰.

Interesująca nas modlitwa brzmi następująco:

Wszechmogący Boże, przyjmij łaskawie prośby i dary swojego ludu, sprawy, aby coraz liczniejsi byli szafarze Twoich sakramentów i trwali w Twojej miłości.
Przez Chrystusa, Pana naszego.

Modlitwa ta skierowana jest do Wszechmogącego Boga, by zechciał łaskawie *przyjąć prośby i dary* swojego *ludu*. Chleb i wino, które mają stać się Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa są darem całego Kościoła zebranego na Eucharystii. Wszyscy zgodnie proszą, aby Wszechmogący Bóg powołał *szafarzy sakramentów, aby liczniejsi byli* gdyż mamy w pamięci słowa Jezusa: „Żniwo wielkie, ale robotników mało” (por. Mt 9,37). Treść modlitwy zgodna jest z 4 artykułem Dekretu Soboru Watykańskiego II o formacji kapłańskiej gdzie czytamy „modląc się i spełniając święte czynności liturgiczne wykonywali dzieło zbawienia przez Ofiarę eucharystyczną i sakramenty” – Dekret wprost podaje cechy jakie seminarium ma wyrabiać u kandydatów do święceń. W modlitwie nad darami prosimy Wszechmogącego Boga o ludzi, którzy tej formacji się poddadzą. Oracja zawiera również prośbę o dar trwania w *miłości* dla kapłanów. Prezbiter bowiem winien być człowiekiem praktycznej miłości do Chrystusa. Powinien widzieć Chrystusa przede wszystkim w ubogich i w ludziach słabych, uwikłanych w trudnych sytuacjach życiowych i moralnych⁶¹. Warto tu wspomnieć fragment ewangelicznego dialogu między Jezusem a Piotrem (J 21,15-17). Przez tę rozmowę następuje nie tylko rehabilitacja Piotra, który trzykrotnie zapiera się Mistrza z Nazaretu, ale Chrystus wskazuje przez nią drogę Dobrego Pasterza. Tą drogą jest miłość.

Treść modlitwy stanowi jakby rozwinięcie i uszczegółowienie kolekty. Zakończenie: „Przez Chrystusa, Pana naszego” przekazuje nam bardzo ważną prawdę teologiczną, że jedynym pośrednikiem między Bogiem, któremu składamy na

⁵⁸ OWMR 53.

⁵⁹ Por. W. Świerżawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1982, s. 60-61; także T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 1994, s. 195-196,

⁶⁰ Por. A. Durak, *Treści uczestnictwa*, dz. cyt., s. 45-46; szeroko omawia modlitwę nad darami i zasady jej odnowy ks. J. Janicki w: MKZ, Poznań 1989, s. 35-70.

⁶¹ Por. PDV 49.

sze dary i do którego zanosimy nasze prośby, a nami, jest Jezus Chrystus⁶², Dobry Pasterz.

Trzecią formułą eucharystyczną jest Modlitwa po Komunii⁶³. Ta modlitwa kończy Obrzędy Komunii. We wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego na jej temat czytamy: „W modlitwie po Komunii kapłan prosi, aby odprawione misterium przyniosło owoce. Przez akklamację Amen lud uznaje modlitwę za swoją”⁶⁴.

Pochodzenie modlitw po Komunii w Mszału Pawła VI jest bardzo zróżnicowane. Większość z nich zaczerpnięta została z Mszału potrydenckiego. Jednak ich źródła można szukać w starych sakramentarzach: leoniańskim, gelazjańskim i bergamońskim. Jak również w Mszałach: paryskim i dominikańskim⁶⁵. W obecnym Mszału modlitwa ta jest ściśle związana z liturgią Eucharystyczną⁶⁶.

Tekst modlitwy jest następujący:

Posileni Chlebem eucharystycznym, błagamy Cię, Boże, niech dzięki temu sakramentowi miłości dojrzewają ziarna powołania, które hojnie rozsiewasz na roli Kościoła, aby wielu chrześcijan oddawało się na kapłańską służbę Tobie i braciom. Przez Chrystusa, Pana naszego.

Modlitwa w formie błagalnej skierowana jest bezpośrednio do Boga. Użycie formy *błagamy* świadczy o wadze problemu jaki pragniemy przedstawić Bogu. Moc do tej modlitwy wierni czerpią pod przewodnictwem kapłana z *Chleba* eucharystycznego, który nazwany jest tu *Sakramentem miłości*. Jeżeli przyjrzymy się życiu i działalności Jezusa, a w sposób szczególny Wieczernikowi i temu co towarzyszyło ustanowieniu Eucharystii zrozumiemy w pełni określenie – Sakrament miłości. Wieczernik bowiem jest tym miejscem gdzie objawia się miłość Ojca, Syna i Ducha Świętego do człowieka. W Wieczerniku Bóg umywa nogi człowiekowi, staje się dla niego pokarmem, decyduje się dla niego na śmierć. To podczas swojej ostatniej uczyty paschalnej Chrystus, prawdziwy Bóg, najpełniej objawia swoją miłość do człowieka⁶⁷. Bóg *rozsiewa hojnie ziarna powołania*. Jest On

⁶² Por. 1 Tm 2,5; także KK 14.

⁶³ Ta modlitwa na przestrzeni wieków posiadała różne określenia: „Modlitwa po Komunii wiernych”, „Modlitwa na zakończenie”. W starszych księgach liturgicznych spotyka się określenie, które akcentuje bardzo wyraźnie charakter dziękczynny tej modlitwy jak na przykład: „Dziękczynienie pokomunijne” lub wprost „Dziękczynienie”. W Mszału Pawła VI pozostawiono nazwę „Post communionem”. Por. H. Sobeczko, *Teologiczna treść modlitw pokomunijnych w nowym Mszału*, w MKZ, s. 120-121; także B. Nadolski, *Liturgia*, t. 4, dz. cyt., s. 262-263.

⁶⁴ OWMR 56, k.

⁶⁵ Bardzo wiele istotnych informacji na temat modlitwy po Komunii możemy odnaleźć we wcześniejszym przytaczanym artykule H. Sobeczki zamieszczonym w MKZ. Por. H. Sobeczko, *Teologia treści modlitw pokomunijnych*, MKZ, dz. cyt., s. 119-134.

⁶⁶ B. Nadolski, *Ukochać Mszę świętą*, Warszawa 1987, s. 153-154.

⁶⁷ Por. E. Staniek, *W trosce o umiłowanie Eucharystii*, Kraków 1984, s. 34.

dawcą powołania, a wszyscy chrześcijanie, którzy tworzą Kościół są uprawną rolę na której te ziarna mają wzrastać i *dojrzewać*. Komunia św. ma być właśnie dla każdego pomocą w odkryciu własnego powołania i chęci oddania się na *służbę* kapłańską oraz motywacją do gorącej i stałej modlitwy o nowe powołania kapłańskie.

W orędziu na XXVII Światowy Dzień Modlitw o Powołania Jan Paweł II pisze: „Dojrzewanie jakiegokolwiek powołania jest możliwe tylko w ramach określonej drogi nieustannego rozwoju duchowego, gdyż tylko autentyczne życie duchowe stanowi „ziemię żyzną” (Mt 13,23), która pozwala „ziarnu” powołania zakiełkować i wzrastać aż do pełnego rozkwitu”⁶⁸. Zadaniem powołanych do kapłaństwa hierarchicznego jest *służba Bogu i braciom*⁶⁹.

Na śpiewy procesyjne składają się antyfony⁷⁰: na wejście i na Komunię świętą. Obecnie, zadaniem tego śpiewu jest wprowadzenie wiernych w tajemnicę dnia czy też okresu liturgicznego. Ma on zbudować więź jedności między wszystkimi uczestnikami liturgii jak też z Ojcem w Chrystusie i w Duchu Świętym.⁷¹

Antyfona na wejście przynależąca do formularza „o powołania kapłańskie” brzmi następująco:

Jezus powiedział do swoich uczniów: „Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo”.

Antyfona ta pochodzi z Ewangelii według św. Jana. Fragment ten spełnia ważną rolę. Uświadamia ludziom zebranych na Uczcie Ofiarnej, że jej intencją jest wypełnienie Chrystusowego polecenia, by modlić się o powołania. Słyszymy, że to sam *Jezus powiedział*, zwracając się do uczniów (Kościola) by przez modlitwę *prosił o robotników na żniwo Pana*. Jezus widząc tłumy ludzi, które garnęły się, by Go słuchać wzbudza wśród swoich uczniów intencję modlitwy o nowych głosicieli słowa. Dlatego modlitwa o powołania jest traktowana bardzo poważnie⁷².

⁶⁸ Jan Paweł II, *Orędzie na XXVII ŚDMoP*, Watykan 1989, w: NKPD, s. 191.

⁶⁹ Por. Jan Paweł II, *Homilia na rozpoczęcie obrad II Międzynarodowego Kongresu Powołań*, Watykan 10 maja 1981, w: NKPD, s. 224.

⁷⁰ Antyfona jest to słowo pochodzące z języka greckiego. Antifony po przetłumaczeniu znaczą: „Brzmiały w odpowiedzi”, „odpowiadający”. Pochodzi od czasownika antifonein, oznaczającego śpiewać na przemian. Jej powstanie związane jest z przejściem przez chrześcijaństwo na początku II wieku ze zwyczajów synagogałnych śpiewania psalmów na przemian kantor, lud a później na dwa chóry. Antyfony czerpano głównie z Biblii, choć zdarzały się częste przypadki wykorzystania poezji chrześcijańskiej i akt męczeńskich. Od VIII w. ograniczono liczbę wersów do jednego oraz zmniejszono częstotliwość ich powtarzania przez scholę lub kantora. Por. W. Schenk, J. Ścibór, *Antyfona*, w: EK, kol. 710; także B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, dz. cyt., s. 259-260.

⁷¹ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, dz. cyt., s. 116; też A. Durak, *O Mszy św. dla ciebie*, dz. cyt., s. 10-11.

⁷² Por. Jan Paweł II, *Homilie*, Watykan 1986, *Orędzie na XXIII ŚDMoP*, w NKPD, s. 173; także *Rozwój Duszpasterstwa Powołań w Kościele Lokalnym*, Sandomierz 1992, 24-25.

W czasie formowania się procesji wiernych do Komunii świętej, a po spożyciu Najświętszego Ciała i Krwi przez celebransa, przygotowany wierny, lektor lub sam celebrans recytuje antyfonę zawartą w Mszałe⁷³. Jest to antyfona na Komunię. Wyobraża ona jedność przyjmujących Komunię świętą, ukazuje radość serca i wprowadza braterski klimat wśród wiernych tworzących procesję komunijną⁷⁴.

Interesująca nas antyfona brzmi:

„Po tym poznaliśmy miłość Bożą, że Jezus oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci”.

Fragment ten został zaczerpnięty z 1 Listu św. Jana Apostoła. W tym krótkim fragmencie Janowego listu zauważymy wielką głębię Bożej miłości⁷⁵. Wcielenie i śmierć Jezusa pozwala nam poznać miłość Boga do człowieka. Chrystus pragnąc nas zbawić oddał za nas swoje życie. W ten sposób dał nam przykład prawdziwej i bezinteresownej miłości i takiej miłości wymaga od swoich naśladowców. Dąży się miłości braterskiej względem drugiej osoby od każdego chrześcijanina. Szczytem miłości jest „oddać życie za braci” (1 J 3,16).

Właściwy rozwój duchowy kandydata do święceń musi polegać na ciągłym uświadamianiu sobie, że dobry kapłan prowadzi życie przesyczone miłością Chrystusa Kapłana i Dobrego Pasterza, Jego miłością do ludzi aż po ofiarę ze swego życia⁷⁶. Powołanie kapłańskie związane jest z służbą, która jak uczy historia, może doprowadzić do śmierci. Nierzadkie są przykłady księży, misjonarzy, którzy oddali swoje życie za wiarę, za braci. Kapłani bardzo często szli z pomocą ludziom prześladowanym stając w ich obronie, pomagając chorym i cierpiącym nie bacząc na możliwość represji, zarażenia i utraty życia.

Antyfona posiada jeszcze jeden, bardzo ważny szczegół. Jezus oddał życie za nas wszystkich i od wszystkich oczekuje odpowiedzi na Jego miłość.

Analiza tekstów euchologicznych i śpiewów procesyjnych formularza „o powołania kapłańskie” ukazuje nam, że euchologia zawiera bardzo wiele elementów związanych z tematyką powołaniową. W sposób bardzo przejrzysty i różnorodny próbuje ukazać nam dar i tajemnicę Bożego powołania do kapłaństwa⁷⁷. Ukazuje cechy, którymi musi się charakteryzować powołanie, by godnie spełniać obowiązki płynące ze święceń. Formularz wskazuje na cechy jakimi musi się charakteryzować wspólnota Kościoła, parafii, rodziny, by zasiane ziarno powołania mogło wzrastać i wydać odpowiednie plony.

⁷³ Por. OWMR; także T. Sinka, dz. cyt., s. 167

⁷⁴ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, dz. cyt., s. 259-260.

⁷⁵ Por. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1994, s. 175; także S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 81.

⁷⁶ Por. PDV 49.

⁷⁷ Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 7-8.

Przechodzimy teraz do formularza mszalnego „o powołania do życia zakonnego”. Analizować go będziemy analogicznie jak „o powołania kapłańskie.

Przy modlitwach prezydenckich szczególną uwagę zwrócimy na elementy wyróżniające formularz „o powołania do życia zakonnego” od omawianego wyżej, gdyż posiadają one pewne tożsame treści ze względu na wspólną tematykę.

Formularz mszy „o powołania do życia zakonnego” proponuje nam dwie kolekty. Jedna przeznaczona jest do odmawiania przez kapłana diecezjalnego, druga dla kapłana będącego członkiem zgromadzenia zakonnego^{*78}.

Pierwsza kolekta brzmi następująco:

Ojciec święty, Ty wszystkich wiernych wzywasz do doskonałej miłości, wielu jednak powołujesz do wierniejszego naśladowania Twojego Syna, spraw, aby życie wszystkich powołanych do stanu zakonnego było dla Kościoła i dla świata znakiem Twojego Królestwa. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg, przez wszystkie wieki wieków.

Modlitwa skierowana jest do Boga, którego nazywamy Ojcem, *wzywającym* wszystkich wiernych do świętości, która wyraża się w *doskonałej miłości*, bo sam jest święty. Ten Bóg *powołuje* do jeszcze wierniejszego *naśladowania* Jezusa Chrystusa. Drogę po której można wiernie naśladować Chrystusa i dążyć do miłości doskonałej wytycza sam Jezus przez swój przykład i naukę⁷⁹. Celebrians w modlitwie dnia wraz z całym ludem zebrany na sprawowaniu Eucharystii zanoszą do Boga prośbę za cały *stan zakonny*. Jak mówi Konstytucja dogmatyczna o Kościele stan ten nie jest czymś pośrednim między stanem duchownym i świeckim, ale jest stanem, do którego Bóg *powołuje* niektórych chrześcijan, aby przez rozmaite formy życia opartego na radach ewangelicznych służyli pożytkowi i dobru całego Kościoła⁸⁰. W tej prośbie ukazuje się szczególna cecha powołania zakonnego. Potrzeba aby zakonnicy byli dla Kościoła i świata *znakiem Bożego Królestwa*. Tak długo wspólnota będzie znakiem dla świata jak długo będzie spełniała w Kościele powierzone sobie zadanie⁸¹. Charyzmaty poszczególnych zakonów są bardzo zróżnicowane. Inaczej swoje posłannictwo spełniają zakony kontemplacyjne, inaczej żebrzące, a jeszcze inaczej zakony kaznodziejskie. Dla przykładu zadaniem i posłannictwem Salezjanów Księdza Bosko będzie: „być w Kościele znakiem

⁷⁸ Ze względu na fakt iż formularz ten posiada dwie kolekty i dwie modlitwy po Komunii dla polepszenia klarowności tekstu, przy modlitwach przeznaczonych do odmawiania przez kapłana będącego zakonikiem pojawi się gwiazdka (*).

⁷⁹ Por. DZ 1.

⁸⁰ Por. KK 43-46.

⁸¹ Por. D. Wider, *Dar życia zakonnego*, Kraków 1982, s. 54-56.

mi i nosicielami miłości Bożej do młodzieży, zwłaszcza uboższej”⁸². Dlatego modlitwa o wierność posłannictwu poszczególnych wspólnot znalazła swoje miejsce w kolekcje⁸³.

Druga kolekta przeznaczona do odmawiania dla celebrysa będącego zakonnikiem brzmi następująco:

* Wszechmogący Boże, wejrzyj łaskawie na naszą wspólnotę zakonną i nieustannie obdarzaj ją nowym potomstwem, spraw, aby doprowadziła swoich członków do miłości doskonałej i skutecznie przyczyniała się do zbawienia świata. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg, przez wszystkie wieki wieków.

Kolekta powyższa skierowana jest do Wszechmogącego Boga, a przeznaczona jest do odmawiania na Eucharystii sprawowanej we wspólnocie zakonnej. Świadczy o tym, nie tylko krótka wzmianka przed modlitwą w Mszałe, ale również sformułowanie: „*Wejrzyj...*, na naszą wspólnotę zakonną”. Wspólnota zakonna tak długo może spełniać swoje zadania w świecie i Kościele, jak długo Bóg powołuje w jej szeregach tych, którzy będą Bogu podporządkowywać swoje życie i ofiarowywać wszystko czym są i co mają na wyłączną służbę Bogu i Kościołowi oraz w każdej sytuacji dawać świadectwo przynależności do Chrystusa⁸⁴, stąd te wynika uzasadnienie prośby o nowe potomstwo.

Celebrans prosi również za samą wspólnotą zakonną, by doprowadziła swoich członków do miłości doskonałej. Choć jak czytamy w adhortacji Jana Pawła II „*Vita Consecrata*” – sam powołany „musi otworzyć przestrzeń swojego życia na działanie Ducha Świętego i ofiarnie zaangażować się w proces formacyjny” to jednak w instytutach zakonnych formacja ma charakter wspólnotowy⁸⁵. Ona pozwala ćwiczyć się w trudnej sztuce wzajemnego przenikania się miłości do Boga oraz do braci i sióstr⁸⁶. Drugą intencją naszej modlitwy skierowanej do Wszechmogącego jest zbawienie świata. Wspólnota zakonna ma przyczynić się: „do zbawienia”. Przez praktykę rad ewangelicznych wspólnoty zakonne „ukazują wszystkim ludziom przeogromną wielkość potęgi Chrystusa królującego i nieograniczoną moc Ducha Świętego działającego przedziwnie w Kościele”⁸⁷.

Formularz mszalny „o powołanie do życia zakonnego” jako modlitwę nad darami proponuje nam następujący tekst:

⁸² *Konstytucje SDB*, art. 2, Rzym 1986

⁸³ Por. VC 81.

⁸⁴ Por. VC 25.

⁸⁵ Por. J. Gogola, *Ogólne wprowadzenie do formacji zakonnej*, Kraków 1995, s. 14-15.

⁸⁶ Por. VC 67.

⁸⁷ KK 44.

„Ojczy Świety, przyjmij łaskawie dary przez nas złożone i spraw, niech wszyscy, którzy wybierają życie według rad ewangelicznych, aby naśladować Twojego Syna, służą Tobie w bratniej wspólnocie i w prawdziwej wolności ducha. Przez Chrystusa, Pana naszego”.

Modlitwa skierowana jest do Boga, którego nazywamy Ojcem. Wspólnota pragnie Jemu złożyć *dary* i prosi, by Bóg je *łaskawie* przyjął. Zawiera ona szczególną prośbę za tych, którzy wybierają życie zakonne, *aby naśladować* Jezusa Chrystusa przez praktykę rad ewangelicznych. Nie są one celem samym w sobie, ale posiadają charakter służebny, by w sposób jak najdoskonalszy podążać za Zbawicielem. Czystość to znak całkowitego oddania się Bogu niepodzielnym sercem i pragnienie miłowania Go, aż po ofiarę z własnego życia tak jak uczynił to Chrystus. Ubóstwo jest ciągłym uświadamianiem sobie, że jedynym bogactwem człowieka jest Bóg. Posłuszeństwo zakonniczone w posłuszeństwie Chrystusa, który zawsze wypełniał wolę Ojca⁸⁸. Kroczenie drogą rad ewangelicznych jest szczególną formą służby Bogu i Kościołowi⁸⁹. Poddajmy analizie znaczenie dwóch wyrażzeń, które niejako stanowią części składowe pojęcia wspólnoty zakonnej: *bratnia wspólnota* i *prawdziwa wolność ducha*. Życie zakonne cechuje *jedność*, którego źródłem jest Jezus Chrystus⁹⁰ i wspólnota. Wspólnota, by nazywać ją bratnią powinna wzorem życia opartego na wierze i zasilanego modlitwą, gdzie ewangeliczna prostota, radość przyjaźni i wzajemne poszanowanie tworzą klimat poszanowania i miłości⁹¹. Prawdziwa wolność ducha to takie nastawienie woli, w którym dar powołania przyjmujemy i przeżywamy bez żadnych imperatywów zewnętrznych czy wewnętrznych od siebie czy od innych. Wolność jest istotnym czynnikiem powołania. To tylko w wolności podjęta decyzja złożenia Bogu ofiary z własnego życia dla dobra Kościoła i świata pozwala przyłączyć do Boga i dokonać tego aktu z miłością⁹². Dlatego użycie w modlitwie sformułowania *wybierają* nie przekreśla faktu, że to Bóg powołuje, ale powołany niejako sam musi decydować o tym czy złoży Bogu dar ze swego życia. W ten sposób uczy się wolności w dwóch wymiarach. Wolności od własnego egoizmu i wolności dla Boga⁹³.

Mszał podaje nam podobnie jak przy kolekcji dwie modlitwy do wyborni. Pierwsza modlitwa brzmi następująco:

⁸⁸ Por. VC 21

⁸⁹ Por. P. Spiller, *Konsekracja zakonna*, w: *Formacja zakonna* 3, Kraków 1997, s. 153.

⁹⁰ Por. D. Wider, *Życie oddane na własność Bogu*, Kraków 1996, s. 92.

⁹¹ Por. *Życie braterskie we wspólnocie*, Żabki 1994, s. 21-28.

⁹² Por. PDV 36.

⁹³ Por. M. Zawada, *Dojrzałość osobowa w formacji zakonnej*, w: *Formacja zakonna* 3, Kraków 1997, s. 113.

„Panie, nasz Boże, umocnij swoim Ciałem i Krwią naszych braci i siostry, powołanych do stanu zakonnego, aby przez wierność Ewangelii stali się żywymi wizerunkami Twojego Syna. Który żyje i króluje na wieki wieków”.

Modlitwa skierowana jest do Boga, który jest naszym Panem. Wyraża ona naszą ufność w moc *Ciała i Krwi* Jezusa. Podczas Najświętszej Ofiary spożywamy to samo ciało, które Chrystus wydał za nas i tą samą krew, która została przelana na krzyżu dla zbawienia świata⁹⁴. Dlatego Eucharystia *umacnia* i dodaje siła dla powołanych, aby mogli wiernie służyć Chrystusowi. Wierna służba Chrystusowi to inaczej: „*wierność Ewangelii*”, lub też wierność orędziu zbawczemu w tej Ewangelii zawartemu⁹⁵. Sakrament miłości ma członków instytutów zakonnych *umacniać* w wierności powołaniu i upodabniać do Chrystusa, czyli czynić Jego *wizerunkami*. Być podobnym do Zbawiciela to *spełniać* Jego nakazy, to dążyć do pełni komunii z Bogiem, do stopniowego zacieśnienia więzi jedności i synowskiej miłości do swego Stwórcy⁹⁶. Modlitwa ta zawiera bardzo ważną myśl mówiącą o tym, że Eucharystia jest duchowym centrum życia duchowego, źródłem i umocnieniem wszystkich powołań.

* „Wobec świata... mężnie dążyć do dóbr wiecznych”. Zakonnicy po Komunii odmawiają następującą modlitwę:

„Panie, nasz Boże, niech Najświętszy Sakrament da nam siły do wytrwałego pełnienia Twojej woli, abyśmy świadczyli wobec świata o Twojej miłości i mężnie dążyli do dóbr wiecznych. Przez Chrystusa, Pana naszego”.

Pokomunia skierowana jest do Boga, naszego Pana, by udzielił swoim sługom *sił* płynących z *Najświętszego Sakramentu*. Dla zakonników Eucharystia jest sakramentem zjednoczenia i mocy. Syntagma ułożona z wyrażeń tej modlitwy przedstawia nam pewien eschatologiczny wymiar życia konsekrowanego⁹⁷. Polega on na dobrowolnej rezygnacji z posiadania dóbr doczesnych a ukierunkowanie się ku *dobrom wiecznym* w czym ma pomóc praktyka rad ewangelicznych⁹⁸. Jest to bardzo ważne stwierdzenie biorąc pod uwagę fakt, że zakonnicy mają *świadczyć wobec świata*, który jakże często odrzuca prawdziwe wartości, zmienia ich hierarchię. Dlatego ważne jest, by zakonnicy podporządkowali swoje życie pragnieniu spotkania Chrystusa, który jest prawdzi-

⁹⁴ Por. Jan Paweł II, *List o tajemnicy i kulcie Eucharystii – „Dominicae Ceneae”* 9, w: *Wybór listów...*, dz. cyt., s. 18.

⁹⁵ Por. J. Gogola, *Ogólne wprowadzenie do formacji zakonnej*, w: *Formacja zakonna*, Kraków 1995, s. 21-22.

⁹⁶ Por. Jan Paweł II, *Adh. apostołska „Redemptionis donum”* 4, Watykan 1984; także VC 14.

⁹⁷ Por. D. Wider, *Dar...*, dz. cyt., s. 81-84.

⁹⁸ Por. VC 105.

wą wartością, który jest Miłością. Wyzbycie się wszystkiego dla Chrystusa warunkiem przyłgnięcia do Niego. Potwierdza to Ewangelia według św. Mateusza: „Gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce Twoje” (Mt 6,21)⁹⁹.

Przyjrzyjmy się Antyfonom formularza „o powołania do życia zakonnego” starając się wydobyć z nich najistotniejsze elementy tych śpiewów korespondujące z tematyką nas interesującą.

Antyfona na wejście zaczerpnięta została z Ewangelii według św. Mateusza (Mt 19,21). Brzmi ona następująco:

„Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj co posiadasz, i rozdać ubogim; potem przyjdź i chodź za Mną”.

Jest ona fragmentem rozmowy jaką odbył Jezus z bogatym młodzieńcem. W tym jednym zdaniu streszczają się ważne przymioty powołania zakonnego. Pierwszy z nich to: *Jeśli chcesz* – całkowita dobrowolność, związana z wolnością człowieka. Choć wszyscy wezwani są do świętości to jednak wybór drogi, by ją osiągnąć Bóg zostawił człowiekowi. Bycie doskonałym – to wezwanie i zadanie stojące przed powołanym do integralnego rozwoju swojego człowieczeństwa¹⁰⁰. Jest to zadanie stojące przed każdym ochrzczonym, który pragnie dążyć do zjednoczenia z Bogiem. Treść antyfony poucza nas, że Życie konsekrowane wymaga wyrzeczenia się wszystkiego co może ograniczyć całkowite pójście za Chrystusem. By nie posiadać nic co każe oglądać się wstecz (por. Mt 10,37-39; Łk 9,58-61). Dlatego trzeba *sprzedać* i *rozdać* dobra materialne, które choć dobre same w sobie mogą ograniczać moją wolność. Dopiero po spełnieniu tych warunków można całym jestestwem przyłgnąć do Chrystusa i *pójść za nim*¹⁰¹.

Antyfona na Komunię św. jest fragmentem Ewangelii według Mateusza (Mt 19,28-29):

„Zaprawdę, powiadam wam: Wy, którzy opuściliście wszystko i poszliście za mną, stokroć tyle otrzymacie i posiadacie życie wieczne”.

Dialog Chrystusa z uczniami uprzytamnia nam jak wielka jest obietnica związana z powołaniem. Obietnica tym większa, że złożona przez samego Jezusa, a jej waga potwierdzona Chrystusowym *powiadam wam* i wzmocniona akcentem *zaprawdę*. Szczególna obietnica Chrystusa dotyczy tych, którzy potrafili dla miłości Boga *opuścić wszystko*¹⁰². Zrezygnować z dóbr doczesnych i podążać drogą wy-

⁹⁹ VC 26.

¹⁰⁰ Por. W. Kiwior, *Etapy formacji zakonnej*, w: *Formacja zakonna*, Kraków 1995, s. 77-79.

¹⁰¹ Por. D. Wider, *Życie oddane...*, dz. cyt., s. 48-49.

¹⁰² Por. Jan Paweł II, *Życie konsekrowane znakiem i świadectwem królestwa Chrystusowego*, w: *Życie konsekrowane w nauczaniu Jana Pawła II*, red. Cz. Drażek, Kraków 1996, s. 79.

tyczoną przez Chrystusa ubogiego, czystego i posłusznego. Pójście za Jezusem, nie oglądając się za siebie i zostawić wszystko oznacza całkowity dar z siebie, uświadomienie sobie wartości tego co człowiek posiada¹⁰³. Ważne dla nas jest słowo: *wszystko*. Pomocny dla nas może być przykład ubogiej wdowy, która wszystko co posiadała na swoje utrzymanie wrzuciła do świątynnej skarbony. I choć po ludzku rzecz ujmując była to ofiara nie nieznacząca w porównaniu z sumami jakie wrzucali ludzie zamożni. Jednak Chrystus stawia ją za wzór, bo ona ofiarowała wszystko i całkowicie zdała się na Bożą opatrzność. I tylko taka ofiara zostanie *stokroć* nagrodzona. Świadcstwo takiego życia jest dla świata znakiem jak wielkie winno być pragnienie posiadania życia i to życia wiecznego, z którym żadne bogactwa świata nie mogą być porównywane.

WNIOSKI

Przeprowadzone przez nas analizy wskazują, że teksty euchologiczne i śpiewy procesyjne poszczególnych formularzy zawierają bardzo wiele charakterystycznych elementów wiążących je z zagadnieniem powołania. Możemy wykazać pewne uniwersalne prawdy dotyczące powołania do „szczególnej” służby Bogu. Pierwszy, to „służba kapłańska” w sposób szczególnie związana z osobą szafarza sakramentów, głoszeniem Ewangelii i pasterzowaniem czyli funkcją przewodniczenia całej wspólnoty Kościoła na drodze do zbawienia. Drugi rodzaj powołania, to dobrowolne pójście za Chrystusem i „wierniejsze” naśladowanie Go. Nie dokonuje się tego pojedynczo tylko we wspólnoty zakonnej, którą formularz nazywa „wspólnotą bratnią”. Ta wspólnota w formularzu ma też jasno określone cechy. Ma ona „doprowadzić swoich członków do miłości”, przyczynić się do ich zbawienia i być dla świata „znakiem Bożego Królestwa”.

Teksty euchologiczne mimo różnic (stanowią przecież dwa odrębne formularze) posiadają wiele elementów wspólnych, odnoszących się do powołania kapłańskiego jak i do powołania zakonnego. Dlatego analizując poszczególne modlitwy mogliśmy wydobyć z nich najważniejsze cechy osoby obdarzonej łaską powołania kapłańskiego lub zakonnego.

Z treści modlitw wynika, że powołany to człowiek „wybrany” i „wezwany” by „przyszedł do Chrystusa” i „radośnie pełnił wolę Boga”. Powołanie to „ziarno”, które ma wzrastać na „uprawnej roli” Kościoła. Powołany przyjmując to „ziarno” staje się niejako „nowym potomstwem”, które ma „dojrzewać”, by „mężnie dążyć do dóbr wiecznych”. Jest tym, który „nie umie mówić”, a ma być posłany,

¹⁰³ Por. VC 104.

by „głosić Bożą sprawiedliwość”. To ten, który otrzymuje od Boga „władzę”, by niszczyć i burzyć zło w świecie, ale jednocześnie budować i sadić dobro a wszystkim to dzieje się dla dobra nie samego tylko powołanego, ale przede wszystkim ze względu na Kościół i świat. Ten świat bardzo często jest „znekany” trudami życia i „porzucony” pozbawiony pasterza, ale z nadzieją oczekuje na Bożą łaskę i miłosierdzie.

Oba formularze ukazują bogaty Trynitarny aspekt powołania. Dawcą powołania jest sam Bóg. Formularze często Boga nazywają „Panem” i „Ojcem”, który troskliwie zabiega o dobro dla swojego „ludu”. To Bóg uświęca cały Kościół, „przyjmuje dary i prośby” swojego ludu. Kieruje nim przez „pasterzy”, ustanawia dla niego „proroków”. „Wszchemogący Bóg” jest ze swoim ludem w każdej chwili, przemawia do niego przez swoje słowo i prawo. Wszystko zaś dzieje się za przyczyną Boga Ojca, przez Syna i za sprawą Ducha Świętego

Studiowane przez nas poszczególne teksty modlitw, śpiewów procesyjnych tematycznie współbrzmiały ze sobą. Nadal są aktualne słowa Ewangelii według św. Mateusza „Proście Pana żniwa...” (Mt 9,37). Eucharystia będąc „źródłem i szczytem” całego kultu jest najdoskonalszym wypełnieniem tego Chrystusowego nakazu.

Cennym uzupełnieniem dla tego artykułu było by podobne opracowanie lektur biblijnych przeznaczonych do celebracji Mszy św. sprawowanej w intencji powołań.

Sommario

L'articolo studia i formulari del Messale Romano di Paolo VI su le vocazioni sacerdotali e religiose. L'Autore usa qui i metodi ermeneutici e in special modo quelli di I«eucologia. La ricchezza dei contenuti permette vedere meglio la celebrazione eucaristica nella luce „del chiamato” alla via sacerdotale o religiosa. Aiuta pure ai fedeli partecipare fruttuosamente nella vocazione e nella vita sacramentale della Chiesa.

(tłum. ks. A. Durak SDB)

ARKADIUSZ DOMASZK SDB

FORMACJA CIĄGŁA W TOWARZYSTWIE ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

Włączenie osoby powołanej do instytutu zakonnego dokonuje się poprzez rozbudowaną formację początkową. Złożenie ślubów wieczystych nie zamyka jednakże formacji zakonnej. Etap kolejny po profesji wieczystej aż do końca życia nazywa się formacją ciągłą, ustawiczną lub permanentną. Śledząc dokumenty Kościoła z ostatnich lat można zauważyć ilościowy wzrost wskazań i treści mówiących o formacji ciągłej osób konsekrowanych. Wyakcentowanie, którego dokonuje Kościół wydaje się, że należy powtarzać w życiu poszczególnych instytutów zakonnych.

W poniższym artykule pojęcie formacji ciągłej zostanie pogłębione w oparciu o aktualne prawodawstwo powszechne Kościoła normujące życie konsekrowane. Zarazem prawo kanoniczne powszechne w tym względzie zostanie odniesione i porównane do konkretnego instytutu zakonnego i jego prawa własnego - Towarzystwa Św. Franciszka Salezego.

Analiza formacji ustawicznej obejmie również motywy uzasadniające potrzebę tej instytucji prawnej. Ponadto podmiot podległy formacji. Następnie kierunki i środki realizacji. Na koniec wymienione zostaną osoby odpowiedzialne za prowadzenie tejże formacji.

I. POJĘCIE I UZASADNIENIE FORMACJI CIĄGŁEJ

Idealem życia konsekrowanego jest całkowite upodobnienie się do osoby Jezusa Chrystusa. Przy założeniu takiego celu formacja zakonna obejmuje wszystkie płaszczyzny osoby kształtowanej i kształtującej się zarazem i przebiega przez całe życie. Za Janem Pawłem II możemy powiedzieć, że „wysiłek formacyjny nigdy się nie

by „głosić Bożą sprawiedliwość”. To ten, który otrzymuje od Boga „władzę”, by niszczyć i burzyć zło w świecie, ale jednocześnie budować i sadzić dobro a wszystkim to dzieje się dla dobra nie samego tylko powołanego, ale przede wszystkim ze względu na Kościół i świat. Ten świat bardzo często jest „znękanym” trudami życia i „porzuconym” pozbawionym pasterza, ale z nadzieją oczekuje na Bożą łaskę i miłosierdzie.

Oba formularze ukazują bogaty Trynitarny aspekt powołania. Dawcą powołania jest sam Bóg. Formularze często Boga nazywają „Panem” i „Ojcem”, który troskliwie zabiega o dobro dla swojego „ludu”. To Bóg uświęca cały Kościół „przyjmując dary i prośby” swojego ludu. Kieruje nim przez „pasterzy”, ustanawia dla niego „proroków”. „Wszzechmogący Bóg” jest ze swoim ludem w każdej chwili przemawia do niego przez swoje słowo i prawo. Wszystko zaś dzieje się za przyczyną Boga Ojca, przez Syna i za sprawą Ducha Świętego

Studiowane przez nas poszczególne teksty modlitw, śpiewów procesyjnych teologicznie współbrzmiały ze sobą. Nadal są aktualne słowa Ewangelii według św. Mateusza „Proście Pana żniwa...” (Mt 9,37). Eucharystia będąc „źródłem i szczytem” całego kultu jest najdoskonalszym wypełnieniem tego Chrystusowego nakazu.

Cennym uzupełnieniem dla tego artykułu było by podobne opracowanie lektur biblijnych przeznaczonych do celebracji Mszy św. sprawowanej w intencji powołań.

Sommario

L'articolo studia i formulari del Messale Romano di Paolo VI su le vocazioni sacerdotali e religiose. L'Autore usa qui i metodi ermeneutici e in special modo quelli di «eucologia». La ricchezza dei contenuti permette vedere meglio la celebrazione eucaristica nella luce „del chiamato” alla via sacerdotale o religiosa. Aiuta pure ai fedeli partecipare fruttuosamente nella vocazione e nella vita sacramentale della Chiesa.

(tłum. ks. A. Durak SDB)

ARKADIUSZ DOMASZK SDB

FORMACJA CIĄGŁA W TOWARZYSTWIE ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

Włączenie osoby powołanej do instytutu zakonnego dokonuje się poprzez rozbudowaną formację początkową. Złożenie ślubów wieczystych nie zamyka jednakże formacji zakonnej. Etap kolejny po profesji wieczystej aż do końca życia nazywa się formacją ciągłą, ustawiczną lub permanentną. Śledząc dokumenty Kościoła z ostatnich lat można zauważyć ilościowy wzrost wskazań i treści mówiących o formacji ciągłej osób konsekrowanych. Wyakcentowanie, którego dokonuje Kościół wydaje się, że należy powtarzać w życiu poszczególnych instytutów zakonnych.

W poniższym artykule pojęcie formacji ciągłej zostanie pogłębione w oparciu o aktualne prawodawstwo powszechne Kościoła normujące życie konsekrowane. Zarazem prawo kanoniczne powszechne w tym względzie zostanie odniesione i porównane do konkretnego instytutu zakonnego i jego prawa własnego Towarzystwa Św. Franciszka Salezego.

Analiza formacji ustawicznej obejmie również motywy uzasadniające potrzebę tej instytucji prawnej. Ponadto podmiot podległy formacji. Następnie kierunki i środki realizacji. Na koniec wymienione zostaną osoby odpowiedzialne za prowadzenie tejże formacji.

1. POJĘCIE I UZASADNIENIE FORMACJI CIĄGŁEJ

Idealem życia konsekrowanego jest całkowite upodobnienie się do osoby Jezusa Chrystusa. Przy założeniu takiego celu formacja zakonna obejmuje wszystkie płaszczyzny osoby kształtowanej i kształtującej się zarazem i przebiega przez całe życie. Za Janem Pawłem II możemy powiedzieć, że „wysiłek formacyjny nigdy się nie

kończy"¹. Stałość kształtowania osoby wynika z natury konsekracji zakonnej. Dlatego początkowa formacja zostaje utrwalona i dopełniona przez formację ciągłą².

Potrzebę tak rozumianego kształtowania osoby konsekrowanej przez całe życie i w różnych wymiarach formacyjnych podawał już Sobór Watykański II w dokumencie *Perfectae caritatis*³. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. przejął sformułowanie soborowe i w kanonie 661 stanowi: „Zakonnicy mają przez całe życie kontynuować gorliwie formację duchową, naukową i praktyczną, a przełożeni powinni zapewnić im potrzebne do tego środki i zostawić na to czas”⁴.

Uzasadnieniem permanentnej formacji jest inicjatywa Boga. Charyzmat życia zakonnego jako łaskę żywozną odkrywa się w konkretnych czasach i wciąż nowych okolicznościach. Potrzebna jest więc wrażliwość na znaki Ducha Świętego a poprzez postawę ustawicznej formacji dokonuje się odpowiedź na Boże działanie⁵.

Innym uzasadnieniem formacji ciągłej występującym w dokumentach Kościoła jest analogia socjologiczna. Podobnie do społecznego faktu stałego doskonalenia swych umiejętności zawodowych również i w życiu konsekrowanym następować powinno stałe dostosowywanie się do nowych okoliczności⁶.

Formacja stała, która przedłuża początkową, pozwala zintegrować w duchu wierności siły twórcze zakonnika. Dzięki niej dokonuje się dynamiczny rozwój w kroczeniu za Chrystusem bez duchowego skostnienia i zeszywnienia⁷. „Na żadnym etapie życia nie można uznać, że osiągnęło się taką pewność i gorliwość, iż nie trzeba już się szczególnie troszczyć o zachowanie wierności; nigdy też człowiek nie osiąga takiego wieku, w którym może uznać, że zakończył się proces jego dojrzewania”⁸.

¹ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Vita consecrata”*, 25.03.1996, AAS 88 (1996) 377-486 (dalej VC), tekst polski za Apostolicum 1996, nr 65.

² Por. tamże, nr 69. W instytutach zakonnych, w których współbracia przyjmują święcenia kapłańskie należy pamiętać o magisterium Kościoła na temat formacji kapłanów. Zobacz szczególnie: Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, 25.03.1992, AAS 84 (1992) 657-805, nr 70-81; Kongregacja ds. duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, 31.01.1994, Tamów 1995, nr 69-97.

³ Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis”*, 28.10.1965, AAS 58 (1966) 702-712, nr 18.

⁴ *Codex Juris Canonici, auctoritatae Joannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75 (1983-II) XXX+1-318, tekst polski za wyd. Pallottinum 1984, dalej KPK 1983.

⁵ Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja: Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych „Potissimum institutio ni”*, 02.02.1990, AAS 82 (1990) 470-532 (dalej PI), tekst polski: „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 4 (1990), 3-12, nr 67.

⁶ Por. tamże, nr 67.

⁷ Por. tamże, nr 67.

⁸ VC, nr 69.

W Konstytucjach Towarzystwa św. Franciszka Salezego wizja formacji ciągłej jest obecna w wielu miejscach. W sposób bezpośredni odnoszą się doń artykuły 118 i 119. W pierwszym z nich czytamy: „W kontekście pluralistycznym i nagłych przeobrażeń charakter rozwojowy osoby oraz jakość i bogactwo naszego życia zakonno-apostolskiego wymagają, abyśmy po latach początkowych kontynuowali formację”⁹. W artykule 119 formacja ciągła zaakcentowana jest jako postawa osobista salezjanina, który „stara się rozpoznawać w zdarzeniach głos Ducha Świętego, zdobywając w ten sposób umiejętność czerpania nauki z życia”.

Można wyróżnić jeszcze jeden motyw istotny dla salezjanów. „Powołanie salezjańskie ukierunkowane jest na młodzież, a więc na tę część ludzkości, która bardziej niż jakakolwiek inna jest ciągle nowa i nie do przewidzenia”¹⁰.

2. ETAPY FORMACJI CIĄGŁEJ

W życiu konsekrowanym po złożonej profesji wieczystej wyróżnia się kilka charakterystycznych okresów będących jakby etapami formacji ciągłej. Są to: pierwsze lata pełnego udziału w działalności apostolskiej, okres przypadający pod koniec pierwszego dziesięciolecia po ślubach wieczystych, czas pełnej dojrzałości, chwile silnych kryzysów oraz wiek podeszły¹¹.

Pierwszy okres pełnego wejścia w życie apostolskie jest czasem krytycznym z racji przejścia od życia pod kierownictwem innych do większej samodzielności i odpowiedzialności za własne działania. Entuzjazm duchowy zderza się z konkretną rzeczywistością. Młody zakonnik dostrzega rozdźwięk pomiędzy środowiskiem formacji a środowiskiem posługiwania, któremu towarzyszy poczucie niedostatecznego przygotowania się do wykonywania różnorodnych zadań¹². Wskazane jest wówczas wsparcie i pomocna obecność bardziej doświadczonego brata lub siostry dla przeżycia tego młodzieńczego i pełnego entuzjazmu okresu¹³.

⁹ *Konstytucje i Regulaminy Ogólne Towarzystwa św. Franciszka Salezego, Costituzioni e Regolamenti Generali della Societa di san Francesco di Sales*, Roma 1984, tłum. polskie Rzym 1986, dalej *Konstytucje* lub *Regulaminy*. Dla aktualnych sformułowań Konstytucji i Regulaminów Ogólnych oraz innych dokumentów salezjańskich mówiących o formacji ciągłej istotne były wytyczne Kapituły Generalnej XXI, por. *Kapituła Generalna XXI Towarzystwa Salezjańskiego, Dokumenty Kapitułne*, t. I, Kraków 1978, nr 307-342.

¹⁰ *Formacja Salezjanów Księdza Bosko, Ratio Fundamentalibus Institutionis et Studiorum*, Roma 1985 (dalej *Ratio*), tłum. Polskie Kraków 1989, 262.

¹¹ Por. PI, nr 70; VC, nr 70.

¹² Por. O. W. Kiwior OCD, *Etapy formacji zakonnej*, w: *Formacja zakonna*, t. I, red. O. J. Gogol OCD, Kraków 1997, 122.

¹³ Por. VC, nr 70.

Pierwsze dziesięciolecie intensywnej pracy w konfrontacji z napięciami a nie rzadko i rozczarowaniami może prowadzić do utraty wszelkiego zapału. Ponadto pojawia się niebezpieczeństwo postawy „przyzwyczajania się” i kryzysu realizmu „W takim momencie wydaje się konieczne oderwanie się na dłuższy czas od swego zwyczajnego życia, aby «odczytać» je na nowo w świetle Ewangelii i myśli założyciela”¹⁴. Ten okres poszukiwania wartości istotnych pozwala na nowo spojrzeć na pierwotny wybór, który nie musi utożsamiać się z doskonałymi rezultatami wykonywanej pracy. W osiągnięciu tego celu niektóre instytuty przeprowadzają tak zwany „trzeci rok”, „drugi nowicjat” lub „trzecią probację”¹⁵.

Faza wieku dojrzałego niesie z sobą pełny rozwój osobowości. Niebezpieczeństwem jest wówczas nadmierny indywidualizm, któremu towarzyszy lęk przed nieprzystosowaniem się do nowych warunków oraz przejawy zamknięcia się w sobie, brak elastyczności lub rozluźnienie dyscypliny¹⁶. Oprócz przewyciężenia wspomnianych trudności formacja stała pomaga odzyskać wysoki poziom życia duchowego, oczyszczeniu pewnych aspektów osobowości, zwiększeniu świadomości składania Bogu wielkodusznej ofiary z siebie. Poprzez takie pogłębienie duchowe rozwija się duchowe ojcostwo i macierzyństwo¹⁷.

W każdym okresie życia mogą pojawić się chwile silnych kryzysów. Na skutek zewnętrznych czynników- takich jak zmiana miejsca pobytu lub pracy, niepowodzenia w pracy, brak sukcesów apostoelskich, niezrozumienie lub wyobcowanie. Bądź na skutek przyczyn bardziej osobistych- takich jak choroba fizyczna lub psychiczna, oschłość duchowa, silne pokusy, kryzysy wiary lub uczuć, śmierć osób bliskich.¹⁸ Celem oczywistym jest przewycięzenie kryzysu. Zaufanie i głębsza miłość okazywana zakonnikowi tak indywidualnie jak i wymiarze wspólnotowym, bliska obecność przełożonego, kompetentna pomoc innych współbraci lub współsióstr są środkami wspierającymi osobę będącą w kryzysie. Doświadczenie takie wpływa na oczyszczanie intencji i przyłgnięcie do Chrystusa ukrzyżowanego.

Ostatni etap – wiek podeszły – charakteryzuje się stopniową rezygnacją z aktywnego życia. Jest to sposobny moment „do głębszego przeżycia paschalnego doświadczenia Pana Jezusa, aż po pragnienie śmierci, aby zgodnie ze swoim powołaniem mógł «być razem z Chrystusem» przez poznanie Go: «zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych»”¹⁹.

¹⁴ PI, nr 70.

¹⁵ Por. PI, nr 70.

¹⁶ Por. VC, nr 70.

¹⁷ Por. tamże, nr 70.

¹⁸ Por. PI, nr 70; VC, nr 70.

¹⁹ PI, nr 70.

Stalość postawy formacyjnej oraz nieustanne zgłębianie wartości swego powołania wskazują Konstytucje Salezjańskie: „...salezjanin angażuje się w proces formacyjny, który trwa całe życie i uwzględnia rytmiczność dojrzewania. Doświadcza wartości powołania salezjańskiego w różnych okresach swego życia...”²⁰.

Wyróżnione wyżej okresy formacji ciągłej występują również w *Ratio* salezjańskim. Wspólnota, w której dokonuje się życie współbrata, jest szczególnie wezwana w dwóch sytuacjach życiowych do otoczenia opieką i uczuciem oraz modlitwą swego członka. Są to sytuacje choroby oraz podeszłego wieku²¹.

3. WYMIARY FORMACJI PERMANENTNEJ

W kolejnych fazach swego życia (wyżej przedstawionych) osoba konsekrowana jest podmiotem formacji. Celem ostatecznym jest ukształtowanie pełnego człowieka skierowanego ku Bogu i przeżywającego dogłębnie miłość do Boga i bliźnich. Taka miłość jest potężną siłą i źródłem natchnienia na drodze dojrzewania i wierności²².

Na drodze do tak wyznaczonego celu wyróżnia się kilka wymiarów formacyjnych, wzajemnie się przenikających i uzupełniających. Są to: dojrzałość ludzka i braterska, życie w Duchu Świętym, wymiar apostołski, kulturowy i zawodowy, oraz wierność własnemu charyzmatowi²³.

3.1. Dojrzałość ludzka i braterska

Dla rozwoju osobowego ważne jest poznanie siebie i swoich ograniczeń. To zaś prowadzi do postawy wewnętrznej wolności zakonnika i integracji uczuciowej. Miejscem rozwoju osobistego i zarazem nieodzownym narzędziem jest pomoc wspólnoty zakonnej, do której należy zakonnik. Szczególnie pomocna jest wspólnota dla określenia swojej tożsamości i wypracowania dojrzałej postawy uczuciowej²⁴.

Równie istotne jest doskonalenie umiejętności porozumiewania się z innymi, zwłaszcza w swej wspólnotie²⁵. Dialog i dobre współzycie z innymi współ-

²⁰ Konstytucje, art. 98.

²¹ Por. *Ratio*, 263-264; Konstytucje, art. 53 i 54.

²² Por. VC, nr 71.

²³ Por. VC, nr 71; PI, nr 68.

²⁴ Por. *Kongregacja ds. Instytutów Życia konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego, Życie braterskie we wspólnotcie, Congregavit nos in unum Christi amor* (dalej *Congregavit nos...*), 02.02.1994, tekst polski Zabki 1994, nr 35-38.

²⁵ Szerzej na temat tworzenia więzi braterskich z odniesieniem do wolności osobistej zobacz tamże, nr 21-28.

pracownikami w duszpasterstwie i odbiorcami posługi apostołskiej świadczą o rozwoju zakonnika²⁶.

Z innych wartości, o które trzeba zabiegać to: pogoda ducha, wrażliwość na cierpiących, umiłowanie prawdy, jednoznaczna zgodność słów i czynów²⁷.

3.2. Życie w Duchu Świętym

Osoba konsekrowana poprzez życie duchowe odnajduje swą tożsamość i harmonię. „Tak” wypowiedane Bogu otwiera zarazem na przestrzeń życia wspólnotowego, a więc na pogłębienie rozumienia rad ewangelicznych. Zjednoczenie z Bogiem jednoczy też współbraci ze sobą w pełnieniu misji, która jest profetycznym przeciwstawieniem się ubóstwieniu władzy, posiadania i przyjemności²⁸.

Pogłębiane życie duchowe uwrażliwia na słuchanie słowa Bożego w codziennym życiu. „Działanie Ducha Świętego skłania do konsekwentnego przestrzegania momentów modlitwy, milczenia i samotności oraz do wytrwałej prośby o Boży dar mądrości pośród trudów każdego dnia”²⁹. Narzędziem bardzo pomocnym w tym wymiarze formacji stały się doroczne rekolekcje, oraz różne formy duchowej odnowy³⁰.

Salezianie oprócz corocznych rekolekcji (sześciodniowych) praktykują w poszczególnych wspólnotach comiesięczny dzień skupienia³¹. Inne formy odnowy są programowane na poziomie inspektorialnym, niekiedy łącząc jednocześnie kilka wymiarów formacyjnych³². W wieku dojrzałym z inicjatywy inspektorii następuje dłuższy okres (kilkutygodniowy) przeznaczony między innymi na duchową odnowę³³. W każdym zaś okresie życia salezjanin jest zachęcany, by ożywił swe

²⁶ Por. VC, nr 71; *Regulaminy*, nr 99.

²⁷ Por. VC, nr 71.

²⁸ *Congregavit nos...*, nr 44.

²⁹ VC, nr 71.

³⁰ Por. PI, nr 68.

³¹ Por. *Konstytucje*, art. 91; *Regulaminy*, nr 72. Szerzej na temat modlitwy salezjańskiej mówi rozdział VII *Konstytucji* – W dialogu z Bogiem (artykuły 85-95) oraz *Regulaminy Ogólne* (numery 69-77).

³² W Towarzystwie św. Franciszka Salezego inspektoriat jest odpowiednikiem prowincji zakonnej. Przykładowo w Polsce w Inspektorii św. Wojciecha przez pierwszych pięć lat po święceniach kapłańskich lub ślubach wieczystych – dla współbraci laików organizuje się coroczne spotkanie formacyjne połączone z symposium naukowym; por. *Dyrektorium Inspektorii św. Wojciecha*, Łądz-Piła 1988, dalej *Dyrektorium*, nr 102 i 103.

³³ Por. *Regulaminy*, nr 102; Ośrodek Duchowości Salezjańskiej w Łądzie n. Wartą organizuje dla inspektorii polskich miesięczny „kurs formacji ciągłej” dla współbraci po 6-7 roku od profesji wieczystej, por. *Dyrektorium*, nr 105.

zamiłowanie do modlitwy i rozmyślania oraz był podatny na kierownictwo duchowe osobiste i wspólnotowe³⁴.

3.3. Wymiar apostołski

Pogłębienie duchowe ukierunkowuje na aktywny udział w życiu Kościoła i jego misji zgodnie z charyzmatem instytutu. Aktualne potrzeby inspirują jednakże dostosowanie metod i celów pracy apostołskiej. Uwzględniając zmienione warunki historyczne i kulturowe, ogólne i lokalne trzeba zarazem dochować wierności duchowi i celom założyciela oraz własnej tradycji zakonnej.

Salezjanie Księdza Bosko realizując program swego Założyciela pragną „być w Kościele znakami i nosicielami miłości Bożej do młodzieży, zwłaszcza uboższej”³⁵. Obok ewangelizacji młodzieży również troszczą się o powołania apostołskie, są wychowawcami w wierze w środowiskach ludowych oraz posługując się środkami społecznego przekazu głoszą Ewangelię ludom, które jej nie znają³⁶. Troska o formację stałą jest więc ciągłym odnawianiem wierności Księdzu Bosko, „by odpowiadać ciągle na nowe wymogi świata młodzieży i warstw ludowych”³⁷.

W odniesieniu do tak określonego posłannictwa dokumenty salezjańskie akcentują pomysłowość i „twórczą zdolność apostołską” jako stałą cechę tego instytutu. Duch inicjatywy osobistej w połączeniu z posłuszeństwem zakonnym rodzi genialną nowoczesność, dzięki której salezjanie spełniają dobro w każdym czasie i miejscu³⁸.

3.4. Rozwój kulturowy i zawodowy

W ramach formacji ciągłej istnieje potrzeba nieustannego uzupełniania wiedzy, zwłaszcza w dziedzinach, do których odnoszą się poszczególne charyzmaty. To doskonalenie doktrynalne i zawodowe obejmuje przede wszystkim: „pogłębienie wiedzy biblijnej i teologicznej, studium dokumentów Magisterium uniwersalnego i partykularnego, lepsze poznanie kultury środowisk, w których zakonnik mieszka i pracuje, przekwalifikowanie zawodowe i techniczne”³⁹.

Zgodnie z powyższymi wskazaniem w Towarzystwie Salezjańskim preferuje się dynamiczną wizję człowieka. Salezjanin winien posiadać postawę ciągłego

³⁴ Por. *Regulaminy*, nr 99.

³⁵ *Konstytucje*, art. 2.

³⁶ Por. tamże, art. 6.

³⁷ Por. tamże, art. 118.

³⁸ Por. tamże, art. 118; *Program życia salezjanów księdza Bosko, Przewodnik po lekturze Konstytucji Salezjańskich (dalej Program życia...)*, Kraków 1997, 582.

³⁹ PI, nr 68; por. VC, nr 71.

poszukiwania, tak teologiczno-duszpasterskiego jak i techniczno-zawodowego. Bazując na treściach formacji początkowej dowartościowuje metodę samodzielnego dokształcania się jak również wspólnotowych inicjatyw w tym względzie⁴⁰.

Regulaminy Ogólne podają kilka konkretnych wskazań. „Niech każdy rozwija w sobie nawyk czytania i pogłębiania wiedzy niezbędnej do posłannictwa...⁴¹ Innym wyrazem czynnej postawy jest specjalizacja w konkretnej dziedzinie naszego posłannictwa według potrzeb inspektorii, ale po uzgodnieniu z przełożonymi i zależnie od osobistych uzdolnień⁴². Ponadto – „Niech zachowa charakterystyczną dla naszego ducha dyspozycyjność i będzie gotów do okresowego podwyższania kwalifikacji⁴³”.

Studium, refleksja osobista i wspólnotowa, wykłady i konferencje pozwalają na dokonanie analizy i krytycznej oceny sytuacji duszpasterskiej zarazem według kryterium wiary i nauki. Analiza i ocena rzeczywistości prowadzi do wypracowania nowych programów i planów działania w konkretnym kontekście posługi apostolskiej⁴⁴.

Warto podkreślić jeszcze jeden aspekt czynnej postawy salezjanina względem formacji ciągłej. Wykorzystuje on również wszelkiego rodzaju nieformalne sytuacje i zdarzenia życiowe dla swojej formacji intelektualnej⁴⁵. Jest to, wspomniana w pierwszym rozdziale, umiejętność czerpania nauki z życia.

3.5. Charyzmat salezjański

Wymiar charyzmatu zespala wszystkie pozostałe będąc swoistą syntezą. Pogłębianie własnej konsekracji nie dotyczy tylko aspektu apostolskiego, lecz również ascetycznego i mistycznego. Każdy zakonnik powinien „gorliwie poznawać ducha swojego Instytutu, jego historię i misję, dążąc do ich lepszego przyjęcia w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym⁴⁶”. Zgłębianie własnego charyzmatu pozwala uzyskać jasny obraz własnej tożsamości i w sposób twórczy konfrontować się z rzeczywistością współczesną. Brak tożsamości zakonnej stwarza niebezpieczeństwo „ogólnikowości”, a więc pomniejszania duchowego bogactwa własnego, w relacjach z Kościołem partykularnym, ruchami kościelnymi, ze świeckimi i różnymi grupami społecznymi⁴⁷.

⁴⁰ Por. *Konstytucje*, art. 118; *Ratio*, 268-269.

⁴¹ *Regulaminy*, nr 99.

⁴² Por. tamże, nr 100.

⁴³ Tamże, nr 100.

⁴⁴ Por. *Program życia...*, 582.

⁴⁵ Por. *Ratio*, 269.

⁴⁶ VC, nr 71..

⁴⁷ Por. *Congregavit nos...*, nr 45-46.

Salezjańskie życie duchowe jako zespół charakterystycznych cech stylu życia i działania identyfikuje Zgromadzenie Salezjańskie w Kościele. Ten styl życia przekazywany w tradycji instytutu jest swoistym dowodem tożsamości. Stałe studium Konstytucji wraz z odniesieniem do Założyciela – ks. Jana Bosko jest wręcz instrumentem formacji ciągłej⁴⁸. Ksiądz Bosko był niezawodnym przewodnikiem dla pierwszych salezjanów. Również i w naszej współczesności jest wzorem drogi zakonnej. Takie stałe ukierunkowanie formacyjne podtrzymuje specyfikę instytutu jak również przyczynia się do utrzymania jedności Zgromadzenia⁴⁹.

4. PODMIOTY ODPOWIEDZIALNE ZA FORMACJĘ PERMANENTNĄ

Dla realizacji różnych wymiarów formacji, wyżej przeanalizowanych, potrzebne są określone formy strukturalne. Kodeks Prawa Kanonicznego mówiąc o formacji stałej zakonników zaznacza, że „przełożeni powinni zapewnić im potrzebne do tego środki i zostawić na to czas”⁵⁰.

Tworzenie struktur i klimatu sprzyjającego formacji permanentnej jest wynikiem całego instytutu, na różnych szczeblach władzy. Oprócz konkretnych form i programów występują osoby wyraźnie odpowiedzialne za prowadzenie takiej formacji⁵¹. Ważnym elementem jest także zapewnienie osobom konsekrowanym możliwości korzystania z pomocy kierowników duchowych⁵².

Pośród formatorów istotna jest rola przełożonych – odpowiedzialnych za wspólnoty. W kontekście formacji ciągłej coraz ważniejsza staje się ich funkcja jednocząca. Zintegrowanie zakonników o różnej osobowości a także odmiennie widzących działalność apostolską i życie wspólnotowe jest trudnym wyzwaniem współczesności⁵³.

Każdy instytut obok własnych struktur i inicjatyw może korzystać z międzyzakonnych propozycji formacyjnych. Jest to dopuszczalna sytuacja, ale nie w wymiarze całościowym. Instrukcja *Potissimum Institutioni* określa, że „instytut nie może powierzać organizacjom zewnętrznym całej formacji ciągłej swych członków, jako, że wiele jej aspektów zbyt silnie wiąże się z wartościami własnego charyzmatu”⁵⁴. Mówiąc o zewnętrznych elementach oddziałujących na forma-

⁴⁸ Por. *Program życia...*, 582; *Konstytucje*, art. 118.

⁴⁹ Por. *Konstytucje*, art. 97; *Ratio*, 265.

⁵⁰ KPK 1983, k. 661.

⁵¹ Por. PI, 71; por. także Elio Gambarii, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, 317-318.

⁵² Por. PI, 71.

⁵³ Por. *Congregavit nos...*, nr 43.

⁵⁴ Tamże, nr 69.

cję ustawiczną trzeba zaznaczyć także rolę biskupów i Kościołów partykularnych. Pomoc i współpraca z ich strony przyczynia się do wzrostu duchowego instytucji a w konsekwencji także Kościoła partykularnego⁵⁵.

Za podejmowanie inicjatyw formacyjnych w Zgromadzeniu Salezjańskim odpowiedzialne są różne podmioty. Poczynając od najwyższych struktur władzy jest to przełożony generalny wraz z radcą do spraw formacji i pozostałymi radcami w ramach ich kompetencji. Na poziomie prowincji ksiądz inspektor wraz ze swoją radą. We wspólnocie lokalnej dyrektor domu zakonnego. Również sama wspólnota jest nie tylko środowiskiem formacyjnym, ale i aktywnym podmiotem oddziaływania.

Przełożony generalny będąc duchowym ojcem wszystkich współbraci i ośrodkiem jedności zabiega o ciągłą i odnowioną wierność powołaniu salezjańskiemu. Na drodze zwyczajnego zarządu animuje współbraci tak w sprawach duchowych jak i materialnych⁵⁶.

Radca do spraw formacji przy Radzie Generalnej troszczy się o całościową i integralną formację współbraci. Wpływa na programowanie i realizację inicjatyw w poszczególnych inspektoriaty i ośrodkach międzyinspektoriatywnych zajmujących się tego rodzaju działalnością. Również inni radcy, a w tym i regionalni przyczyniają się do współpracy i koordynacji między inspektoriatami⁵⁷.

Przełożony inspektorii odpowiada za całościową formację współbraci. Poprzez osobisty kontakt wspiera ich zobowiązanie do odnowy. Wraz ze swoją radą programuje inicjatywy formacyjne a następnie zabiega o realizację przyjętych programów. Dobiera odpowiedni personel formatorów, w tym i przełożonych lokalnych⁵⁸.

Komisja inspektoriatywna do spraw formacji uwrażliwia współbraci na potrzebę ciągłego kształtowania się. Koordynuje inicjatywy w tym względzie na poziomie inspektorii. Opracowuje treści programów i materiałów pomocniczych, a także przygotowuje rekolekcje, dni modlitewne, dłuższe kursy odnowy, spotkania pewnych grup współbraci, zjazdy poświęcone na studiowanie dokumentów kościelnych i salezjańskich⁵⁹. Wymiar formacyjny powinny mieć wszelkiego rodzaju spotkania dyrektorów, animatorów duszpasterstwa, ekonomów i innych współbraci, w czasie których należy zgłębiać tożsamość salezjańską w jej aspekcie wychowawczo-duszpasterskim⁶⁰.

⁵⁵ Szerzej na ten temat zobacz: Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja Biskupów, *Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele*, *Mutuae Relationes*, 14.05.1978, AAS 70 (1978) 473-506, nr 24-34.

⁵⁶ Por. *Ratio*, 271; *Konstytucje*, art. 126-127.

⁵⁷ Por. *Ratio*, 270-271; *Konstytucje*, art. 135.

⁵⁸ Por. *Ratio*, 269-270; *Konstytucje*, art. 101.161; *Regulaminy*, nr 101-102.146.

⁵⁹ Por. *Ratio*, 270.

⁶⁰ Por. *Regulaminy*, nr 101.

Do współpracy w realizacji zadań formacji permanentnej są zapraszani wykładowcy i eksperci z salezjańskich ośrodków studiów⁶¹. Możliwa a niekiedy jest konieczna współpraca z innymi podmiotami w Kościele: „Należy być gotowym na przyjmowanie doświadczeń formacyjnych ofiarowanych przez różne organizmy Kościoła i społeczeństwa. Inicjatywy międzyinspektorialne niech realizują zainteresowani inspektorzy, w porozumieniu z radcą regionalnym”⁶².

Na poziomie najniższym- wspólnoty domu zakonnego osobą odpowiedzialną za formację ustawiczną jest przełożony lokalny. Dyrektor wypełnia obowiązek animatora życia zakonnego i duszpasterskiego we wspólnocie. „W słowach, w częstych kontaktach, w podejmowaniu odpowiednich decyzji jest ojcem, nauczycielem i kierownikiem duchowym”⁶³.

Prócz wymienionych wyżej podmiotów odpowiedzialnych za formację stałą należy też wskazać na samą wspólnotę zakonną. Jest ona miejscem formacji zarazem przez konkretne środki wspiera współbraci w ich kształtowaniu. Organizuje ona czas wspólnej modlitwy, dzieli współodpowiedzialność za sprawy domu i komunikuje salezjanów ze sobą. Przyczynia się do łączności ze wspólnotą inspektorialną i całym Zgromadzeniem oraz Kościołem powszechnym. Stwarza okazje do wymiany poglądów naukowych, uczestnictwa w konferencjach i spotkaniach duszpasterskich, spotkaniach formacyjnych Kościoła lokalnego, korzystania z biblioteki domowej i środków audio-wizualnych⁶⁴.

ZAKOŃCZENIE

Prawo własne Towarzystwa św. Franciszka Salezego opiera się na prawie powszechnym Kościoła. Po przeanalizowaniu dokumentów ogólnokościelnych i salezjańskich można stwierdzić, że także w odniesieniu do zagadnienia formacji stałej dokonuje się przełożenie norm powszechnych na prawodawstwo własne i ich wzajemna harmonia.

Śledząc dokumenty salezjańskie warto zauważyć jedną cechę charakterystyczną. Formacja stała nie zależy tylko od zorganizowanych form i struktur. Permanentne kształtowanie się salezjanina jest jego postawą osobistą. Powinien on w zdarzeniach swego życia zauważać działanie Ducha Świętego i w ten sposób czerpać

⁶¹ Por. *Ratio*, 270.

⁶² *Regulaminy*, nr 101.

⁶³ *Konstytucje*, art. 55; por. tamże, art. 176; *Regulaminy*, nr 176. Na temat praktycznych wskazań organizowania formacji stałej dla dyrektorów salezjańskich w Inspektorii św. Wojciecha zobacz: *Dyrektorium*, nr 96-101.

⁶⁴ Por. *Ratio*, 267.

niejako naukę z życia. Taka aktywna, a nie bierna postawa, pozwala w pełni wypełnić swe powołanie w Kościele i w Zgromadzeniu Salezjańskim.

Sądzę, że mówiąc o formacji permanentnej warto odnieść się do jeszcze jednego aspektu tego zagadnienia. Rok dwutysięczny jako rok jubileuszowy wzywa wszystkich chrześcijan do przemiany życia i odkrycia posiadanego powołania do świętości. To wezwanie tym bardziej powinny odczytać osoby konsekrowane, które dają wzór pozostałym wiernym. Formacja stała jest zaś odpowiednim narzędziem nieustannej przemiany życia.

Sommario

La formazione permanente nella Società di san Francesco di Sales

Dopo la prima professione non si chiude la formazione delle persone consacrate. Il periodo che continua la formazione si chiama la formazione permanente. Il diritto della Società di san Francesco di Sales accetta i normi generali della Chiesa e esprime il suo carisma nei normi propri, anche nel tema della formazione permanente. La formazione dei salesiani non dipende soltanto dal diritto oppure dalle strutture. I salesiani hanno la sua attività e si sentono chiamati a vivere con impegno formativo qualunque situazione.

PROBLEMATYKI MISYJNE J

SEMINARE
2000, 16

ZBIETA BŁOŃSKA CMW

PAPIESKIE DZIEŁO MISYJNE DZIECI

Sobór Watykański II naucza nas, że Kościół ze swej natury jest misyjny¹. Wskaz Chrystusowy „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody!” (Mt 28,19) odnosi się do wszystkich chrześcijan i zobowiązuje ich do wypełniania obowiązków misyjnych i wzięcia odpowiedzialności za rozwój Kościoła w świecie. Stąd ożywienie ducha misyjnego w Ludzie Bożym staje się zadaniem całego Kościoła, a nie tylko wybranej grupy misjonarzy, którzy wprost głoszą Dobrą Nowinę tym, co jej jeszcze nie znają. Troska ta wypływa z głębokiego przekonania, obecnego od początku Kościoła, że „każdy człowiek ochrzczony, skoro otrzymał dar wiary, musi się nim dzielić”².

Misyjność Kościoła nakłada na niego obowiązek czynnego udziału w dziele ewangelizacji, który rozciąga się na wszystkie Kościoły lokalne. Instrumentem ordynacji i współpracy misyjnej w Kościele są Papieskie Dzieła Misyjne. Zrodzone z konkretnych inicjatyw charyzmatycznych rozwinęły się one dzięki poparciu Stolicy Apostolskiej, która w jakiś czas potem przyznała im status organizacji papieskich³.

Papieskie Dzieła Misyjne (dalej: PDM) tworzą jedną instytucję o poczwórnym rozgałęzieniu na:

- Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary;
- Papieskie Dzieło Świętego Piotra Klawera;
- Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci;

¹ Por. KK 17, DM 28, 35-38.

² S. Perzyna. *O pracy na rzecz misji. Poradnik dla animatorów*. Pieniężno 1991 s. 7.

³ Por. *Papieskie Dzieła Misyjne. Statuty*. Warszawa 1994 s. 4 [dalej: *Statuty*].

• **Papieska Unia Misyjna**⁴.

Jak zauważa Jan Paweł w Encyklice dotyczącej misji *Redemptoris missio* wszystkie powyższe cztery dzieła misyjne „mają jeden wspólny cel, którym jest rozbudzenie w Ludzie Bożym poczucia odpowiedzialności za powszechną misję Kościoła”. Im też „należy się pierwszeństwo, ponieważ są środkiem tak do wpajania katolikom od dzieciństwa ducha prawdziwie powszechnego i misyjnego, jak i do pobudzania do skutecznego zbierania dobrowolnych ofiar na rzecz wszystkich misji, zależnie od ich potrzeb⁵. Statuty PDM tak określone zadania i cele jeszcze dokładniej precyzują zwracając uwagę na:

- a. budzenie i pogłębianie świadomości Ludu Bożego;
- b. dostarczanie informacji o stanie i o potrzebach misji na wszystkich kontynentach;
- c. zachęcanie Kościołów do wzajemnego wspierania się poprzez modlitwę, użyczenie personelu i pomoc materialną⁶.

Zanim zostanie szczegółowo przedstawiona problematyka Papieskiego Dzieła Misyjnego Dzieci (dalej: PDMD), warto pokrótce zatrzymać się nad niektórymi aspektami, charakterystycznymi dla wszystkich Papieskich Dzieł Misyjnych, a które właśnie w PDMD nabierają szczególnej wyrazistości i znaczenia.

Papieskie Dzieła Misyjne:

• są określonymi organizmami, instytucjami, środkami, a więc mają dane *struktury, prerogatywy, kompetencje*, które są niezbędne w ich działalności i służą do realizacji właściwych im celów;

• mają *wymiar duchowy*: skoro wiara jest darem Bożym, a ewangelizacja działaniem Ducha, który porusza serca ludzkie, działalność misjonarzy winna być przede wszystkim otoczona modlitwami i ofiarami każdego z wiernych, obojętnym kim byliby. Modlitwa i jałmużna, aby nie stały się hipokryzją muszą być dopełnione autentycznym świadectwem życia chrześcijańskiego;

• mają *wymiar materialny*: zbiórka ofiar pieniężnych, materialnych, pomoc poprzez konkretne zaangażowanie, poprzez odpowiednio przygotowany personel, różnego rodzaju środki techniczne, medyczne czy inne, jest aspektem najbardziej spektakularnym zaangażowania na rzecz misji. Nie jest jednak w stanie całkowicie wyrazić tego, czym jest powołanie misyjne każdego z ochrzczonych. Tak więc nikt z chrześcijan, nie może czuć się spokojny i usprawiedliwiony spełniając akt prostej jałmużny. Choć *znak ten*, mimo że pozostaje zawsze nieadekwatny do prawdziwych potrzeb, dla tego kto go przyjmuje, staje się darem bezcennym;

⁴ Tamże.

⁵ Jan Paweł II. Encyklika „*Redemptoris Missio*” nr 84 [dalej: RM].

⁶ Por. *Statuty*, s. 6-7.

- mają *wymiar wychowawczy*, przyczyniając się do wzrostu w Ludzie Bożym świadomości bycia Kościołem misyjnym. Czynią to z uwzględnieniem specyfiki poszczególnych narodów i Kościołów lokalnych, kultur, języka. Animacja misyjna – co zostanie jeszcze wielokrotnie podkreślone – nie ogranicza się jedynie do tworzenia różnych inicjatyw, które mają na celu zdobywanie potrzebnych źródeł, lecz za swój podstawowy cel uznaje popieranie znajomości problemów misyjnych, rozbudzanie zapału misyjnego, budzenie powołań misyjnych, a także wspieranie moralne miejscowych powołań oraz formację katechetów;

- mają *wymiar uniwersalny*, powstały bowiem od samego początku w Kościołach lokalnych z myślą o Kościele powszechnym. Są wyrazem troski Kościoła o wszystkich ludzi⁷;

- mają *wymiar w większości wypadków ewangeliczny*. Podmiotem wszystkich Papieskich Dzieł Misyjnych jest wspieranie ewangelizacji we właściwym znaczeniu. Zadanie to nie wyklucza, a właściwie często domaga się silnego zaangażowania w działalność charytatywną i społeczną (produkcja żywności, szkolnictwo, służba zdrowia, praca itp.). Ewangelię należy bowiem głosić ludziom, którzy winni mieć możliwość żyć w sposób rzeczywiście odpowiadający godności człowieka;

- mają *wymiar ludowy*, ich przesłanie jest zwrócone do wszystkich chrześcijan jako takich. Poprzez formy stowarzyszeniowe stwarzają możliwość uczestnictwa wiernym z uwzględnieniem ich wieku i warunków społecznych⁸.

Powyższe aspekty, właściwe dla wszystkich czterech Papieskich Dzieł Misyjnych, znajdują różne swoje specyficzne odzwierciedlenie w każdym z nich osobno. Jest to widoczne i zrozumiałe zwłaszcza w Papieskim Dziele Misyjnym Dzieci. Charakteryzuje się ono bowiem specyficznym gronem odbiorców, protagonistów, rodzajem metod i przyjętymi celami. Posiada także własną historię.

Celem niniejszych rozważań jest przeanalizowanie i opisanie animacji misyjnej w obrębie Papieskiego Dzieła Misyjnego Dzieci, które jest właściwie jedynym ruchem apostołskim w Kościele, gdzie pierwszymi protagonistami są dzieci. W tym celu najpierw zostanie przedstawiona historia samego ruchu (I) oraz jego charyzmat i cel (II). Ważnym elementem badań będzie ukazanie pracy wychowawczo-formacyjnej w ramach PDMD (III). W czynionych analizach będzie chodziło zwłaszcza o odpowiedź na pytanie, czy PDMD w realizacji swoich celów i w swych metodach uwzględnia postulaty pedagogiczne oraz dynamizm rozwojowy dzieci-

⁷ Statuty PDM ten aspekt wyrażają w następujący sposób: „PDM są świadectwem katolickości Kościoła, bo utwierdzają w nim *więź głębokiej wspólnoty* (KDK nr 3). Są one uprzywilejowanym środkiem w utrzymaniu łączności zarówno między poszczególnymi Kościołami partykularnymi, jak i między każdym z nich a Papieżem, który w imieniu Chrystusa Pana przewodniczy powszechnemu związkowi miłości”. *Statuty*. s. 7.

⁸ Por. P.O. *Infanzia Missionaria. Natura e pedagogia*. Roma 1990 s. 11-16.

ka? Nie ulega bowiem wątpliwości, że w budzeniu u dzieci świadomości misyjnej, należy wziąć także pod uwagę mentalność, wiek, środowisko i możliwości dziecka.

I. POWSTANIE I ROZWÓJ

Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci powstało w połowie zeszłego stulecia we Francji z inicjatywy biskupa Charlesa de Forbin-Jansona⁹. Jego początki należy wiązać z rokiem 1842, kiedy to misjonarze z Chin zaalarmowali biskupa Nancy we Francji sytuacją chińskich dzieci. Do Francji dochodziły coraz bardziej dramatyczne opisy misjonarzy, mówiące o tym, że wiele chińskich dzieci umiera z głodu na ulicach, bez jakiegokolwiek duchowej opieki. Rodzice nie mając możliwości materialnych do utrzymania i wychowania kolejnego dziecka, porzucali często niemowlęta na ulicy lub przynosili je do ochronek prowadzonych przez misjonarzy. Nierzadkie w tym czasie było także dzieciobójstwo, zwłaszcza wśród nowonarodzonych dziewczynek. Na prośbę misjonarzy z Chin o pomoc odpowiedział bp de Forbin-Janson, który zwracając się do dzieci z własnej diecezji, zaproponował im zaangażowanie się w sprawę misji, a zwłaszcza dzieci żyjących w krajach misyjnych.

Jeszcze w tym samym roku bp de Forbin-Janson nawiązał kontakt z Pauliną Jaricot, założycielką pierwszego Papieskiego Dzieła Misyjnego – Dzieła Rozkrze-

⁹ Bp Charles Forbin-Janson, założyciel PDMD, urodził się w Paryżu 3 XI 1785 r., w starej, szlacheckiej rodzinie. Wydarzenia związane z Wielką Rewolucją Francuską sprawiły, że rodzina przyszłego biskupa została zmuszona do opuszczenia kraju. Już w wieku 4 lat przeżył wygnanie. Po powrocie do Ojczyzny obudziło się w nim powołanie kapłańskie, zgłosił się do seminarium Saint-Sulpice, gdzie po ukończeniu studiów przyjął święcenia kapłańskie. W pierwszych latach kapłaństwa był Rektorem Wyższego Seminarium w Chambéry i Wikariuszem Generalnym diecezji. Dał się poznać jako doskonały kaznodzieja i rekolekcjonista. Od 1817 r. podróżował. Był w Egipcie, Palestynie, Syrii i Turcji, głosił tam rekolekcje. W wieku 39 lat otrzymał nominację na biskupa Nancy i Taul. Konsekracja biskupia odbyła się w Paryżu 24 VI 1824 r. Po Rewolucji w 1830 r. zmuszony został do przerwania dotychczasowej działalności i do opuszczenia swej rezydencji biskupiej, do której już nigdy nie powrócił. W latach 1839-1840 przebywał w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, gdzie kontynuował działalność duszpasterską w środowiskach zakonnych. Katechizował emigrantów francuskich, a także plemiona indiańskie. W grudniu 1840 r. powrócił do Francji. Jako członek Stowarzyszenia Misji Zagranicznych w Paryżu pragnął wyjechać do Chin, ale na polecenie Ojca św. poświęcił się pracy duszpasterskiej we własnej ojczyźnie, która wymagała po ciężkich rewolucyjnych przejściach, odbudowy zniszczeń. Jednak nadal interesował się pracą Stowarzyszenia, rozwijającego wówczas swoją misyjną działalność na Dalekim Wschodzie. Szczególnym przedmiotem jego troski stał się los dzieci w krajach misyjnych. Zmarł w rok po założeniu PDMD, w lipcu 1944 w Ayagalades, niedaleko Marsylii. Por. K. De Forbin-Jansen, „Papieskie Intencje Misyjne” 1986 nr 5 s. 5-6.

wiania Wiary¹⁰. Ona to podsunęła biskupowi pomysł zaangażowania najmłodszego pokolenia chrześcijan do dzieła misyjnego. Ruch ten powierzono szczególnie pieczę Dzieciątka Jezus, dlatego pierwotna nazwa dzieła brzmiała *Święte Dzieciństwo*. Początkowo miało ono stanowić jedynie odgałęzienie Dzieła Rozkrzewiania Wiary. Dopiero później bp de Forbin-Janson zdecydował uczynić je ruchem odrębnym i niezależnym. Dnia 19 maja 1843 r. zostały zatwierdzone Statuty Dzieła. Od tej chwili zaczęło ono istnieć oficjalnie pod nazwą Świętego Dzieciństwa Pana Jezusa, a później Dzieciństwa Misyjnego¹¹.

Od samego początku aprobaty i poparcia PDMD udzielali kolejni papieże, począwszy od Grzegorza XVI w połowie ubiegłego wieku, aż po Jana Pawła II. 3 maja 1922 r. Papież Pius XI nadał Dziełu tytuł *Papieskie* i tym samym uczynił je Dziełem Stolicy Apostolskiej. W ten sposób Dzieciństwo Misyjne uzyskało wraz z pozostałymi Dziełami Papieskimi charakter uniwersalny, a więc i priorytetowy wobec wszystkich innych partykularnych (na przykład zakonnych) inicjatyw i działań współpracy misyjnej¹². Po licznych zmianach od 1995 r. jego obecna pełna nazwa brzmi: *Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci*.

Od chwili swego założenia Dzieło rozwijało się bardzo szybko. W ciągu kilku miesięcy ofiary złożone przez dzieci osiągnęły wartość 25 tysięcy franków. Idea włączenia dzieci w dzieło ewangelizacji szybko rozpowszechniła się również poza Francją. Dzieci innych krajów zaczęły podejmować działalność misyjną.

W 1857 r. Dyrekcja Generalna Papieskich Dzieł Misyjnych w Paryżu odnotowała pierwsze składki przesłane z Polski¹³. Nie znano jeszcze ofiarodawców, wiadomo było, że składki pochodzą z Krakowa. W Paryżu znajdują się również przekazy dotyczące składek przesłanych z zaboru pruskiego i rosyjskiego.

Formalna działalność Dzieła na ziemiach polskich rozpoczęła się w 1876 roku w Krakowie. Jego Dyrektorem został ks. K. Szczepański ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy¹⁴. Dziecięce Koła Misyjne powstawały równocześnie na terenie całej Polski. W pierwszych latach działalności najbardziej aktywne były diecezje: krakowska, przemyska, tarnowska i archidiecezja lwowska. Okres organizacji Dzieła w Polsce wiązał się z trudną sytuacją polityczną spowodowaną rozbiorami. Od

¹⁰ Por. T. Kępińska. *Paulina Jaricot. Założycielka Dzieła Rozkrzewiania Wiary (1799-1862)*. W: *Dzieło Rozkrzewiania Wiary*. Warszawa [b.r.w.] s. 3-10.

¹¹ Por. *Dzieło Dzieciństwa Misyjnego. Informator Papieskiego Dzieła Dzieciństwa Misyjnego dla rodziców, katechetów, wychowawców, animatorów*. [b.m.r.w.] s. 7-8 [dalej: *Informator*]

¹² Por. tamże s. 8.

¹³ Por. H. Król; *Papieskie Dzieło Dzieciństwa Pana Jezusa*. W: *Księga Pamiątkowa Międzynarodowego Akademickiego Kongresu Misyjnego*. Poznań 1927 s. 240.

¹⁴ Por. K. Bajerowicz: *Orzeczenie papieskie dotyczące dzieł misyjnych*. Poznań 1931 s. 130.

1884 r. były wydawane w Krakowie tzw. *Roczniki Świętego Dzieciństwa*¹⁵. Zawierały one bezpośrednie relacje z misji, zwłaszcza listy misjonarzy, które najbardziej mobilizowały do współpracy i budziły powołania misyjne.

Pierwsza wojna światowa nie przerwała tej działalności. Mimo ogromnych trudności Dzieło rozwijało się bardzo szybko. Objęło wszystkie ziemie dawnej Rzeczypospolitej Polski. Liczba kół misyjnych wciąż wzrastała. W 1922 roku w całej Polsce było ich 250, z końcem 1925 roku już 592, a w dwa lata później 857 z 134 000 członków regularnie płacącymi składki. O rozwoju zainteresowania Dziełem misyjnym świadczy stopniowo zwiększająca się ilość wydawanych *Roczników*. W 1922 r. wychodziło 8000 egz., trzy lata później 12 000 egz. a w 1927 – już 16 500 egz. Wraz ze wzrostem liczby członków, wzrastał również fundusz, którym Dzieło dysponowało. W 1924 r. zebrano 31 000 zł., rok później 61 000 zł., a w 1926 r. 78 500 zł.¹⁶

Na cały rozwój dzieła wpływała postawa tych którzy, stali na jego czele. W okresie międzywojennym dyrektorem jego był ks. H. Król ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy. Pomimo trudnej sytuacji w kraju nie ustawał w propagowaniu idei misyjnej, potrafił sprawą misyjną zainteresować dzieci, które zawsze łatwo zapalają się do tego, co piękne i szlachetne. Wybijał medaliki misyjne, które rozprawdzał wśród członków Dzieła; rozpowszechniał akcję zbierania znaczków pocztowych, ułożył Litanię do Dzieciątka Jezus, oraz napisał broszurę omawiającą cel i organizację Dzieła. Brał udział w zjazdach misyjnych, kongresach krajowych i zagranicznych. Przy każdej okazji wygłaszał referaty o tematyce misyjnej i zachęcał księży do zakładania w swoich parafiach dziecięcych kół misyjnych¹⁷. Dzięki jego niezmordowanej gorliwości – jak powiedział o nim na kongresie misyjnym w Poznaniu O. J. Woroniecki, dominikanin – dzieło rozwijało się bardzo szybko i pomyślnie¹⁸.

II wojna światowa wstrzymała wszelką działalność Papieskiego Dzieła Dzieciństwa Misyjnego w Polsce. Przerwa ta faktycznie trwała do Soboru Watykańskiego II.

Dekret misyjny wydany 7 grudnia 1965 r. przypomniał na nowo o działalności misyjnej. Cały Kościół jest z natury swej misyjny, dlatego dzieło ewangelizacji jest podstawowym zadaniem wszystkich jego członków. Wynika z tego obowiązek misyjny całego Ludu Bożego, społeczności chrześcijańskiej, biskupów, kapłanów, instytutów doskonałości chrześcijańskiej i świeckich. Sobór przypomniał wszystkim o odpowiedzialności za dzieło misyjne, wzywając równocześnie do głębszej odnowy wewnętrznej (por. DM 6).

¹⁵ Por. A. Kmiecik. *Posyłam was*. Warszawa 1995 s. 30.

¹⁶ Por. H. Król. *Papieskie Dzieła Misyjne*. s. 240-241.

¹⁷ Por. tamże s. 242.

¹⁸ Por. J. Woroniecki: *Udział Polski w dziele misyjnym*. W: *Księga Pamiątkowa*. s. 200.

Ważnym wydarzeniem było powołanie w 1967 r. przez Episkopat Polski Komisji do Spraw Misji¹⁹. Jej zadaniem było ożywianie i popieranie działalności misyjnej, zwłaszcza czuwanie nad prawidłowym rozwojem Papieskich Dzieł Misyjnych w naszym kraju, których ponowne reaktywowanie nastąpiło w 1970 r.²⁰ W tym to roku ks. bp Jan Wosiński otrzymał z Kongregacji Ewangelizacji Narodów nominację na dyrektora krajowego czterech Papieskich Dzieł: Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary, św. Piotra Apostoła, Unii Misyjnej Duchowieństwa oraz Dzieła Dzieciństwa Misyjnego.

Od roku 1983 Dzieło Dzieciństwa posiada już własny dwumiesięcznik *Świat Misyjny*, przeznaczony specjalnie dla dzieci. Początkowo nakład wynosił 5000 egzemplarzy, szybko jednak okazało się, że jest niewystarczający, dlatego stopniowo wzrastał. Obecnie wynosi on 22000 egz. (rok 1997). Sekretariat Krajowy, który koordynuje działalność Papieskich Dzieł Misyjnych, wydaje ponadto materiały misyjne, które zawierają m.in. pomoce dla katechetów na poszczególne okresy roku liturgicznego, obrazki a także zakładki, plakaty i koperty misyjne²¹.

Od tego czasu datuje się także czynny udział odpowiedzialnych za PDMD w corocznych spotkaniach dyrektorów krajowych z Europy. Spotkania te są okazją do wymiany doświadczeń, nawiązywania kontaktów z ośrodkami animacyjnymi w innych krajach, a także do pozyskania materiałów, z których później korzystano w animacji misyjnej w Polsce.

W ostatnim sześcioleciu za najważniejsze wydarzenia dotyczące PDMD należy uznać:

- I Krajowy Kongres Misyjny Dzieci z udziałem ok. 1500 dzieci z Polski oraz delegacji z Litwy i Ukrainy (1995 r.)²²;
- Szkołę Animatorów Misyjnych, w której uczestniczyły delegacje z 29 diecezji w Polsce oraz z Wilna (1997 r.)²⁴;
- II Krajowy Kongres Misyjny Dzieci na Jasnej Górze z udziałem ok. 20000 dzieci (1997 r.).

¹⁹ Por. W. Kuflewski: *Działalność Episkopatu Polski na rzecz misji*. W: *Misyjny wyzwanie Kościoła katolickiego w Polsce 1945-1986*. Red. E. Śliwka. Pieniężno 1992 s. 27-39.

²⁰ Por. A. Andrzejak. *U początków ruchu misyjnego w Polsce*. Poznań 1993 s. 202.

²¹ Por. *Sprawozdanie z działalności Sekretariatu Krajowego PDDM za rok 1995*. Archiwum PDDM. Warszawa 1995.

²² Por. *Sprawozdanie z działalności Sekretariatu Krajowego PDDM za rok 1992*. Archiwum PDDM. Warszawa 1992.

²³ Por. *Sprawozdanie z działalności Sekretariatu Krajowego PDDM za rok 1995*. Archiwum PDDM. Warszawa 1995.

²⁴ Por. *Sprawozdanie z działalności Sekretariatu Krajowego PDDM za rok 1997*. Archiwum PDDM. Warszawa 1997.

Szczególny wzrost i ożywienie działalności PDMD w Polsce zawdzięcza się wspomnianym już dwóm Krajowym Kongresom Misyjnym Dzieci (1995 i 1997 r.). W ślad za I Kongresem Misyjnym zostały zorganizowane w wielu diecezjach „Diecezjalne Kongresy Misyjne”²⁵. Pod koniec 1997 r. w centrali PDMD w Warszawie zarejestrowanych było 1800 grup, do których przynależało 45000 dzieci²⁶.

Obecnie podstawowym zadaniem stojącym przed PDMD jest utworzenie struktur w większości Krajów Europy Wschodniej. Wspólnoty katolickie w wielu dawnych krajach komunistycznych borykają się z ogromnymi trudnościami natury społeczno-politycznej, ekonomicznej oraz z problemami praktycznej dechrystianizacji. Brakuje nie tylko struktur PDMD, ale także obca jest sama idea misyjnego zaangażowania dzieci i specyficznych walorów samego dzieła²⁷.

II. CHARYZMAT I CEL

PDMD jest organizacją, w której pierwszymi protagonistami są dzieci. Jest właściwie jedynym ruchem apostołskim tego typu w Kościele. Sytuacja ta próbuje przywrócić dziecku na nowo centralną rolę w trosce o rozwój Królestwa Bożego na ziemi. Tę rolę dał dziecku sam Jezus Chrystus²⁸.

Umieszczenie dziecka w centrum uwagi, jako protagonisty i pierwszego odbiorcy posłannictwa sprawia, że charyzmat i cel PDMD – oprócz cech wspólnych wszystkim czterem Papieskim Dziełom Misyjnym – oznacza się własną specyfiką, wynikającą ze szczególnego charakteru wieku dziecięcego. Statuty Papieskich Dzieł Misyjnych cel własny PDMD określają następująco: „Dzieło to służy Kościołom partykularnym, wspomagając wychowawców w rozbudzaniu i rozwijaniu u dzieci uniwersalnej świadomości misyjnej i we wdrażaniu ich do dzielenia się skarbami wiary i środkami materialnymi z dziećmi krajów i Kościołów pod tym względem uboższych”²⁹. Innymi słowy jest nim „niesienie pomocy duchowej i materialnej dzieciom w krajach misyjnych przez dzieci chrześcijańskie – by zbawiać dzieci przez dzieci”³⁰.

Bezpośrednim celem działalności PDMD – zgodnie z nauczaniem Magisterium Kościoła – jest także wychowanie w duchu misyjnym od najmłodszych lat

²⁵ Por. *PDMD w Polsce*. Archiwum PDMD. Warszawa 1996 s. 1.

²⁶ Por. *Sprawozdanie z działalności Sekretariatu Krajowego PDDM za rok 1997*. Archiwum PDDM. Warszawa 1997.

²⁷ Por. *Dzieło Misyjne Dzieci w Polsce i w Europie Wschodniej*. Archiwum PDMD. Warszawa [b.r.w.] s. 2-3.

²⁸ Por. tamże s. 1.

²⁹ *Statuty*. s. 21.

³⁰ *PDMD w Polsce*. s. 1.

budzenie powołań misyjnych³¹. Właściwie każde wychowanie chrześcijańskie musi być misyjne, w przeciwnym razie nie będzie w pełni chrześcijańskie. Wychowanie w duchu misyjnym od dzieciństwa staje się więc elementem integralnym w życiu wspólnoty kościelnej³².

Charyzmat PDMD można określić jako charyzmat dziecięctwa ze wszystkimi jego konsekwencjami. Stąd oprócz celów typowo misyjnych zadaniem PDMD staje się także w pierwszym rzędzie integralna promocja samego dziecka, zwłaszcza tego, które żyje w ubóstwie i potrzebie (materialnej lub duchowej). Promocja ta w zamierzeniu Założyciela winna się dokonywać poprzez solidarność chrześcijańską dzieci całego świata. Ta wyzwalająca działalność jest zwrócona w pierwszym rzędzie do tzw. Krajów Trzeciego i Czwartego Świata. Jednak coraz gwałtowniejsza sekularyzacja w krajach wysoko rozwiniętych sprawia, że PDMD staje przed poważnym wezwaniem, jak głosić wartości i przesłanie Ewangelii w tych społeczeństwach.

Drogą do promocji dziecka przez dziecko jest tworzenie i urzeczywistnianie w konkretnych faktach „powszechnej solidarności” wśród dzieci całego świata w ten sposób, aby każde z nich widziało drugie dziecko, jako sobie podobne i jako swego bliźniego. Ta głęboko chrześcijańska postawa wynika z przekonania, że każde dziecko, podobnie jak każdy człowiek, jest na tych samych prawach zaproszony przez Boga do uczestnictwa w Jego uczcie.

Łaciński odpowiednik dzieciństwa – *in-fans*, etymologicznie oznacza *tego, który nie mówi*. I rzeczywiście dzieci przez długi czas nie miały żadnego głosu i żadnych praw w życiu społecznym. PDMD jako swój charyzmat przyjęła od samego początku, a więc na długo przed ogłoszeniem Deklaracji Praw Dziecka w 1989 r., reprezentowanie z mocą i miłością, zarówno w Kościele jak i w społeczeństwie, autentycznej rzeczywistości świata dziecka i to we wszystkich wymiarach: w jego potrzebach, lękach, aspiracjach, oczekiwaniach, a także w bogactwie serca, duchowości, wartości, które dzieci wnoszą (nie zawsze w pełni świadomie) w świat dorosłych³³.

Za swój szczególny charyzmat PDMD przyjmuje także *wzbudzanie i formowanie* w każdym dziecku chrześcijańskim i w każdej wspólnocie dzieci (klasie szkolnej, stowarzyszeniach i grupach parafialnych, oratoriach itp.) *świadomości misyjnej otwartej na cały świat*, bazującej na miłości ewangelicznej i wyrażonej poprzez modlitwę, umartwienie i dzielenie się dobrami. Dokonywać się to musi nie w sposób przypadkowy, epizodyczny czy w oparciu o powierzchowne współuczucie, lecz musi prowadzić do prawdziwego wychowania, które rodzi się z poznania warunków życia dzieci w świecie i wzrasta w oparciu o formację chrześci-

³¹ Por. DM nr 38; RM 84.

³² Por. *Dzieło Misyjne Dzieci w Polsce i w Europie Wschodniej*. s. 1.

³³ Por. *P.O. Infanzia Missionaria*. s. 24-26.

jańską bazującą na przeżywaniu na serio we wspólnocie Kościoła sakramentów chrztu, Eucharystii, pokuty, bierzmowania. Wszystkie one są sakramentami prawdziwego braterstwa.

III. PRACA WYCHOWAWCZO-FORMACYJNA W RAMACH PDMD

PDMD pozostając wierne intencjom Założyciela, dąży do rozpalania w sercach dzieci katolickich miłości do misji oraz poczucia solidarności, tak duchowej jak i materialnej, wobec rówieśników na całym świecie³⁴. Dziecko chrześcijańskie przez sam fakt, że zostało ochrzczone, a więc włączone do wspólnoty całego Kościoła, winno zostać wprowadzone w prawdziwą rzeczywistość Kościoła, jako wspólnoty uniwersalnej. „Kościół należy ukazywać dziecku nie jako muzeum pamiątek historycznych ani jako kodeks praw, lecz jako coś żywego, jako roślinę, która rozkrzewia swoje liście i sprawia, że kwitną kwiaty; jako ciało, które wzrasta i przepelnia się życiem, a którego ostatecznym celem jest zbawienie wszystkich ludzi. Celu tego nie można zrealizować poprzez cud, lecz przez wspólny wysiłek wszystkich wiernych, w którym Dzieło Dzieciństwa Misyjnego ma wielką rolę do spełnienia”³⁵.

Dzieło w realizacji swoich celów i w swych metodach musi uwzględniać postulaty pedagogiczne i dynamizm rozwoju dziecka. W budzeniu u dzieci świadomości misyjnej winno dostosować się do ich mentalności, wieku, środowiska i możliwości³⁶.

Vademecum *Duch Misyjny* proponuje następującą dydaktykę misyjną z uwzględnieniem rozwoju dziecka: „Wobec dzieci do 11-12 lat, zamiast zbyt często mówić im o misjach, trzeba przygotować poważny i systematyczny program z podkładem biblijnym, liturgicznym i eklezjologicznym, przedstawiając fundamentalne zasady uniwersalnego planu zbawienia... Tak przygotowany program mógłby zostać uzupełniony inicjatywami samych dzieci, realizowanymi podczas dni patronalnych tego dzieła”. W wieku późniejszym, dla dzieci od 12 do 14-15 lat, „najważniejsze jest kształtowanie kultury misyjnej, pozwalające im rozpoznać, poprzez wyrabianie w nich poczucia odpowiedzialności, misyjne powołanie Kościoła”. Służy temu przybliżanie aktualnego stanu misji katolickich, zapoznanie z danymi geograficznymi o misjach, streszczenie historii ewangelizacji misyjnej, podróży wielkich papieży misyjnych, ukazywanie patronów misji, trudno-

³⁴ Por. *Informator* s. 9.

³⁵ J. M. Goiburú Lopetegui, *Duch Misyjny. Vademecum*. Tłum. A. Kajzerek. Warszawa 1991 s. 195 [dalej: *Vademecum*].

³⁶ Por. *Statuty*, s. 22.

ci, które dziś przeszkadzają ewangelizacji, wreszcie udziału Ojczyzny w dziele misyjnym Kościoła³⁷.

Skuteczność metod dydaktycznych zależy w wielkim stopniu od struktur formacyjnych. Już P. Jaricot zasugerowała bp. de Forbin-Jansonowi organizowanie dzieci w grupach – seriach, pododdziałach i oddziałach na wzór dziesiątek, setek i tysięcy – organizacji członków, sprawdzonej w założonym przez nią Dziele Rozkrzewiania Wiary. Każda seria liczyła dwanaścioro dzieci, każdy pododdział dwanaście serii i każdy oddział dwanaście pododdziałów. W pierwszym okresie działalności Dzieło rzeczywiście wzorowało się na tych strukturach zapożyczonych z Działła Rozkrzewiania Wiary i tworzyło tzw. *serie*, które składały się z dwunastu członków. Liczba ta nawiązywała do dwunastu lat młodości Dzieciątka Jezus. Dwunastoosobowa *seria* otrzymywała nazwę subdywizji, a dwanaście serii stanowiło *dywizję*. Serie różniły się liczbą porządkową kolejnych lat młodości Pana Jezusa np. seria pierwszego roku Jezusa, drugiego, trzeciego itd. Każda seria miała swojego zelatora, a za sprawy finansowe odpowiedzialny był kasjer. Nad całością Dzieła czuwał Dyrektor, którego obowiązkiem było zabieganie o rozwój Dzieła na terenie całego kraju³⁸.

Obecnie Dzieło zrzesza dzieci w wieku 9-14 lat. Praca przebiega w grupach wiekowych. Członkowie otrzymują legitymacje przynależności i błogosławieństwo Ojca św. wydane z okazji 150-lecia Dzieła. Mogą także prenumerować dwumiesięcznik *Świat Misyjny*. Celem pracy w grupach jest:

- wspólna modlitwa, czytanie i rozważanie Słowa Bożego;
- pogłębienie wiedzy o misjach przez pogadanki, filmy, przeżrocza, czytanie czasopism, spotkania z misjonarzami;
- przygotowanie do udziału w nabożeństwach misyjnych, kolędnicach, jasełnicach, inscenizacjach misyjnych i okolicznościowych a także kiermaszach i loteriach fantowych;
- pisanie listów do misjonarzy;
- kompletowanie i wysyłanie zużytych znaczków pocztowych;
- wykonywanie wyrobów własnych, celem sprzedaży i uzyskania ofiar na cele misyjne (kartki świąteczne, lampiony, wieńce, palmy, kadzidło, papeterie, zabawki itd.);
- rozprowadzanie czasopism misyjnych;
- sporządzanie gazetki misyjnej do szkoły lub do gąbłoty parafialnej;
- organizowanie loterii fantowej lub kiermaszy książek, zabawek, czasopism, dzideży na cele misyjne;

³⁷ Por. *Vademecum*. s. 196.

³⁸ Por. I. Rudnicka: *Geneza i zadania PDDM*. Archiwum PDM. Warszawa 1992; *Informator*: s. 7.

- udział w różnych konkursach ogłaszanych przez Sekretariat PDMD;
- wycieczki misyjne, pielgrzymki, ogniska, rajdy rowerowe, gry i zabawy³⁹.

Animacja misyjna w obrębie PDMD opiera się na kilku etapach, które uwzględniają dynamizm formacji mającej miejsce w ramach Dzieła oraz psychologię rozwojową dziecka. W dzieciach od samego początku istnieje wielka potrzeba aktywności, na którą misyjne wychowanie stara się odpowiedzieć, aby pomóc im wzrastać integralnie jako osobom. Aktywność ta jednak musi być uświadomiona poprzedzona rozbudzeniem wrażliwości i świadomością podejmowanych działań. Dziecko – jak powiada Piaget i inni – rozumie to, co czyni.

W naszej zachodniej rzeczywistości dzieciom w rodzinie nie przydziela się żadnej roli. Nie ma czasu, aby przyuczać je do robienia czegoś w domu. Mają się tylko uczyć. Często czują, że są ciężarem. Dziecko wobec zabiegania rodziców odczuwa pewną trwogę, czuje się niepotrzebne. Z drugiej strony odczuwa potrzebę bycia kimś ważnym tam, gdzie żyje, by móc zaakceptować życie. Odczuwa potrzebę ruchu, robienia czegoś konkretnego, ale i pożytecznego. Musi czuć się powołane do życia w jakiejś wspólnotie poprzez aktywną rolę. I właśnie wychowanie misyjne zdaje się być doskonałą okazją odgrywania małych, czynnych ról. Niestety także struktury kościelne oprócz funkcji ministranta czy scholanki nie dają takich możliwości. W pozostałych wypadkach winno ono zawsze słuchać, podczas gdy odczuwa potrzebę działania i służenia. Duch misyjny sprawia, że dzieci czują się potrzebne i pożyteczne dla innych. Dzięki programom misyjnym dziecko zawsze czuje się aktywne. Rola, którą otrzymuje w dzieciństwie, przygotowuje je do misyjności, do pełnienia wielkiej roli misyjnej w życiu dorosłym⁴⁰.

1. Rozbudzanie w dzieciach wrażliwości misyjnej

Pierwszym etapem formacji misyjnej jest rozbudzenie w dzieciach wrażliwości misyjnej. Chodzi tu o poruszenie i następnie zwrócenie serc dzieci w stronę ich braci na całym świecie. Na etapie tym należy odwołać się i wykorzystać w pierwszej kolejności naturalne przymioty dziecka, a zwłaszcza jego wrażliwość, uczuciowość i otwartość. Dziecku obca jest także świadomość istnienia granic i barier rasowych, kulturowych i ekonomicznych⁴¹.

Etap ten można określić też jako etap *transcendencji*, wychodzenia poza siebie. Kiedy dziecko osiąga transcendencję, osiąga Boga. Jednak pierwsze kroki

³⁹ Por. I. Rudnicka. *Instrukcja dla katechetów i animatorów grup PDMD*. Archiwum PDM. Warszawa 1991; *Instrukcja dla katechetów i animatorów grup Papieskiego Dzieła Misyjnego Dzieci*. Archiwum PDMD.

⁴⁰ Por. M. T. Crescini. *Szkoła Animatorów Misyjnych*. Archiwum PDM. Warszawa 1997 s. 7.

⁴¹ Por. *Informator*. s. 10-11.

tym kierunku winny stanowić *transcendencję* dotyczącą drugiego człowieka: sąda, brata, bliźniego. Już w prostej zachęcie poświęcenia np. cukierka, by pomóc dzieciom z Afryki, dziecko wykracza poza siebie, dokonuje aktu *transcendencji*.

Ten gest wychodzenia poza siebie, zwrócenia serca w stronę drugiego, gest solidarności z innymi, w którym dziecko zapomina o sobie samym dla kogoś innego, z punktu widzenia psychologicznego nazywa się *przewyciężaniem egocentryzmu*. „Dzieci do 10-12 lat – jak zauważa M. T. Crescini – są egocentrykami, nie egoistami. Egocentryzm oznacza stan umysłu, dzięki któremu dziecko czuje się najważniejszym, chce być w centrum uwagi innych ludzi. Ta sytuacja afektywna prowadzi do tego, że jeżeli nie zostanie poddana wychowaniu – krąg egocentryzmu należy przerwać przez gesty solidarności – to w 14 roku życia dziecko zostanie być *egocentrykiem*, a stanie się *egoistą*. A więc wychowanie do solidarności służy nie tylko temu, by pomagać w finansowaniu programów tzw. Trzeciego Świata – dla dzieci z Afryki albo z Azji, albo Chin. Służy naszym dzieciom rozzerwania kręgu egocentrycznego i chroni przed egoizmem”⁴².

Niezastąpioną rolę w wyrabianiu postaw solidarnościowych odgrywa religia chrześcijańska wraz ze swoim podstawowym przykazaniem miłości. Nakaz Chrystusa „Miłujcie się wzajemnie, jak ja was umiłowałem” jest wezwaniem do akceptacji drugiego człowieka, który jest inny, biedny, ma odmienny kolor skóry, czy mówi innym językiem. Dziecko jest wrażliwe na krzywdy innych, potrafi współczuć i pomóc. Te postawy należy w nim rozwijać w duchu religijnym, zwłaszcza poprzez kształtowanie w nim delikatnego i prawego sumienia.

Ten etap pobudzania wrażliwości misyjnej można zrealizować stosunkowo prostymi metodami, kształtując zachowanie dziecka w jego relacjach z rówieśnikami. Podczas zajęć z dziećmi można prowadzić różne zabawy, w których dziecko zwraca wagę na wszystkich uczestników. Uczy się, że drugie dziecko należy dobrze traktować, ofiarować mu uśmiech, dobre słowo, pomoc, gdy znajdzie się w potrzebie. Następnym etapem będzie wyrabianie w dziecku gotowości do przebaczenia, dzielenia się, dawania i brania oraz ukazywanie konieczności wzajemnego uzupełniania się i współpracy. Stopniowo w pole zainteresowań dziecka należy wprowadzać jego rówieśników i potrzebujących braci z krajów misyjnych. Przydatne w tym mogą być różnego rodzaju pomoce audiowizualne, zdjęcia, filmy, przeźrocza. W otwieraniu tych horyzontów sprzyja także włączanie we wspólnotową czy indywidualną modlitwę najbardziej potrzebujących i żyjących w odległych krajach dzieci.

2. Poglębianie wiedzy religijnej

Samo uwrażliwianie i rozbudzenie w dzieciach wrażliwości misyjnej nie jest jeszcze wychowaniem misyjnym w pełnym znaczeniu. Jest to zaledwie pierwszy

⁴² M. T. Crescini. *Szkoła Animatorów Misyjnych*. s. 4.

krok, po którym muszą pójść kolejne. Niezwykle istotne w tym kontekście wydaje się przejście od emocjonalności do racjonalności⁴³.

„Chodzi tutaj – jak podkreśla *Informator* PDMD – o dostarczenie dzieciom, dostosowanej do ich możliwości pojmowania, wiedzy na temat powszechnego obowiązku misyjnego chrześcijan i sytuacji Kościoła w świecie”. Dziecku należy uświadamiać uniwersalizm zbawienia i uniwersalizm Kościoła – to, że jest członkiem wielkiej Bożej rodziny⁴⁴.

Pogłębianie wiedzy – do którego najlepszymi okazjami jest katecheza, liturgia, chrześcijańskie środki masowego przekazu – winno dokonywać się na dwóch obszarach:

- znajomości prawd wiary;
- znajomości rzeczywistej sytuacji świata obecnego⁴⁵.

Na tej płaszczyźnie bardzo istotna jest także współpraca wychowawcza między Kościołem, a innymi podmiotami wychowania. Zwłaszcza szkoła winna dać dzieciom okazję do poznania sytuacji głodu w świecie, przyczyn głodu, chorób czy śmierci wielu dzieci. Dane te interpretowane w perspektywie wiary stają się *znakami czasu*, a więc określonymi wezwaniami, które człowiek wierzący odczytuje jako wyzwania ze strony Boga.

3. Zaktywizowanie misyjne

Na tym etapie następuje mobilizowanie dzieci do działania na rzecz rówieśników na całym świecie. Prawdziwa misyjność ma miejsce wtedy, gdy uwrażliwienie i poznanie zostaną przełożone w konkretne działanie. Krok ten ma niezwykle istotne znaczenie, bo tylko wtedy możemy mówić o prawdziwym działaniu wychowawczym. Gdy dziecko zmienia swój sposób postępowania czy życia, ponieważ zrozumiało i uznało za swoje problemy dzieci w świecie, wtedy można mówić o misyjnym oddziaływaniu wychowawczym.

Forma konkretnego zaangażowania misyjnego jest sprawą wtórną. W rzeczywistości dziecko bardzo często będzie doświadczać wrażenia bezradności wobec faktu, że nie jest w stanie rozwiązać przerastających go problemów. W tym kontekście M. T. Crescini mówi o tzw. wychowaniu kontemplacyjnym, które przetradza się w kontemplację aktywną, daleką od aktywizmu. „W wychowaniu misyjnym trzeba mówić do dzieci to, co Jetro powiedział do Mojżesza w Księdze Wyjścia (18,13-23), gdy Mojżesz miał tyle rzeczy do zrobienia: *Zamęczysz siebie i lud (...) gdyż praca jest dla ciebie za ciężka. (...) Posłuchaj rady, jaką ci daję (...). Sam*

⁴³ Por. P.O. *Infanzia Missionaria*, s. 40-42.

⁴⁴ Por. *Informator*, s. 11-12.

⁴⁵ Por. P.O. *Infanzia Missionaria*, s. 40-42

... przedstawię swego ludu przed Bogiem i przedstawiaj Bogu jego sprawy (Wj 18,17-19). A więc mówmy do dzieci – konkluduje Crescini – w świecie sytuacja dzieci jest tragiczna, bardzo tragiczna. Ty masz starać się to zmienić, ponieważ dzieci powinny pomagać dzieciom. Stań przed Bogiem w imieniu ich wszystkich i przedstaw Mu trudną sytuację dzieci całego świata. Misjonarzem jest ten, kto rozpoznając swoją misję, patrzy w twarz Boga, na której odbite są problemy ludzkości. Nie pomagamy dzieciom Chin dlatego, że czują to tego narodu sympatię, ale dlatego, że stajemy w obliczu Boga i widzimy cierpienie chińskich dzieci na Jego twarzy⁴⁶.

4. Kształtowanie trwałej postawy otwartości na potrzeby Kościoła Misyjnego

Wychowanie misyjne nie może ograniczyć się do sporadycznego włączania się we współpracę misyjną. Konieczne jest wypracowanie w dzieciach trwałej, a nie tylko okazjonalnej postawy otwartości na potrzeby Kościoła misyjnego. Stąd celem działań formacyjnych winna stać się systematyczna ofiarność tak duchowa, jak i materialna na rzecz rówieśników w krajach misyjnych.

Troską animatorów misyjnych jest podtrzymywanie pierwotnego entuzjazmu zapału misyjnego. Temu celowi służą właśnie istniejące struktury apostołatu misyjnego, w tym PDMD. Podczas ceremonii włączenia w PDMD, która najczęściej przyjmuje postać uroczystego nabożeństwa misyjnego lub Eucharystii, dzieci zobowiązują się do codziennej modlitwy i choćby minimalnej ofiary materialnej w intencji dzieci żyjących na misjach. Dopelnieniem tego jest otrzymanie specjalnego medalika i legitymacji⁴⁷.

Praktykowane formy pomocy duchowej to przede wszystkim: modlitwa osobista, rodzinna, w grupach oraz udział w nabożeństwach (Droga Krzyżowa, adoracja przy Bożym Grobie i Najświętszym Sakramencie, różaniec). Dzieci ofiarują również w intencji misji swoje cierpienia, choroby i troski. Do pomocy duchowej należą także dobre uczynki dziecka, praca nad sobą i dobry przykład życia⁴⁸.

Jedną z form pomocy jest także tzw. patronat misyjny. Polega on na otoczeniu wybranego misjonarza czy misjonarki przede wszystkim opieką duchową: modlitwą w jego intencji, ofiarowaniem Mszy św., Komunii św., a jeśli to możliwe również pomocą materialną. Bardzo często patronatowi misyjnemu towarzyszy ożywiona korespondencja z misjonarzem⁴⁹.

⁴⁶ *Szkola Animatorów Misyjnych*. s. 4.

⁴⁷ Por. *Informator*. s. 13-14.

⁴⁸ Por. I. Rudnicka. *Instrukcja dla katechetów i animatorów grup PDMD*. Archiwum PDM. Warszawa 1991.

⁴⁹ Por. S. Perzyna, *I Ty możesz zostać misjonarzem. Praca na rzecz misji wśród dzieci*. Warszawa 1995 s. 32-35.

Pomoc materialna to przede wszystkim ofiary pieniężne, które są często kierowane na określony projekt misyjny: szkołę, sierociniec, szpital, leczenie, dożywianie i nauczanie dzieci w krajach misyjnych. Ofiary te pochodzą z oszczędności dzieci, z różnych drobnych wyrzeczeń np. słodyczy, zabawek i innych przyjemności. Niektóre środki są uzyskiwane na okolicznościowych loteriach. W Białym Tygodniu organizowany jest jeden dzień poświęcony misjom i pracy misjonarzy. W tym dniu dzieci pierwszokomunijne z wdzięczności za dar wiary i Eucharystii składają w kopertach ofiarę dla potrzebujących rówieśników w krajach misyjnych⁵⁰.

Ważnym wydarzeniem w życiu kół PDMD jest tzw. kolędowanie misyjne, które połączone jest z Misyjnym Dniem Dziecka. Każdego roku, 6 stycznia młodzi misjonarze chodzą od domu do domu, aby zwiastować radosne przyjście Pana.

Według najnowszych danych łączna suma ofiar zebranych przez PDMD w całym świecie w roku 1997 wynosi ponad 15 mln. dolarów. W tym okresie PDMD w Polsce zebrało sumę 532 531 zł., co daje w przeliczeniu 150 000 dolarów. Jest to suma znacząca, uwzględniając sytuację ekonomiczną i społeczną w Polsce⁵¹. Ofiarność polskich dzieci wzrosła w porównaniu do roku 1996 o 15%. Dzieci w Polsce znajdują się na 13 miejscu w skali światowej, gdy Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary w Polsce w uniwersalnym funduszu tego dzieła dopiero na 23 miejscu. Świadczy to o większej ofiarności polskich dzieci niż dorosłych⁵².

Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci – dzieło, które cieszy się ponad 150-letnią tradycją – jest tylko jedną z możliwych propozycji apostołatu misyjnego. Dzięki ogólności światowemu charakterowi i praktyce wychowawczej staje się najbardziej skuteczną metodą budzenia świadomości misyjnej. W swoich działaniach odwołuje się do różnorodnych form apostołatu misyjnego, które sprawiają, że idea pomocy misjom wśród dzieci znajduje tak żywy i entuzjastyczny oddźwięk.

ZAKOŃCZENIE

Wychowanie w duchu misyjnym, które jest integralną częścią wychowania chrześcijańskiego, winno rozpoczynać się od najmłodszych lat. Jak podkreśla Jan Paweł II, trzeba zaczynać od dzieci, aby mieć młodzież misyjną, powołania misyj-

⁵⁰ Por. „Papieskie Intencje Misyjne” 1995 nr 6 s. 14.

⁵¹ Por. *Offerte economiche dei bambini del mondo*. „Infanzia Missionaria” 1998 nr 6 s. 8-9; List Sekretarza Generalnego PDMD Mons. J. D. Totia Aponete do ks. A. Kmiecika, Dyrektora Krajowego PDMD w Polsce z dn. 14 października 1998 r. Archiwum PDMD. Warszawa 1998.

⁵² Por. *Solidarność misyjna Kościoła powszechnego*. „Misje Dzisiaj” 16:1997 nr 5 s. 28.

ne i współpracę misyjną dorosłych. Dzieci, poprzez swój entuzjazm wiary, stanowią naturalny „świt nowej epoki misyjnej” (RM nr 92).

Ważnym elementem w dziecięcej animacji misyjnej odgrywa Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci, które jest praktycznie jedynym ruchem apostołskim w Kościele, którego protagonistami są dzieci. Umieszczenie dziecka w centrum uwagi, jako protagonisty i pierwszego odbiorcy posłannictwa sprawia, że charyzmat cel PDMD – oprócz cech wspólnych wszystkim czterem Papieskim Dziełom Misyjnym – odznacza się własną specyfiką, wynikającą ze szczególnego charakteru wieku dziecięcego.

Tym bezpośrednim celem działalności PDMD jest wychowywanie od najmłodszych lat do postaw solidarności i otwartości na drugich, niesienia materialnej i duchowej pomocy dzieciom w krajach misyjnych przez dzieci chrześcijańskie oraz budzenie powołań misyjnych. Za swoje szczególne wezwanie PDMD przyjmuje także *wzbudzanie i formowanie* w każdym dziecku chrześcijańskim i w każdej wspólnocie dzieci (klasie szkolnej, stowarzyszeniach i grupach parafialnych, oratoriach itp.) *świadomości misyjnej otwartej na cały świat*, bazującej na miłości ewangelicznej i wyrażonej poprzez modlitwę, umartwienie i dzielenie się dobami. Dokonywać się to musi nie w sposób przypadkowy, lecz prowadzić do prawdziwego wychowania, które rodzi się z poznania warunków życia dzieci w świecie i wzrasta w oparciu o formację chrześcijańską bazującą na przeżywaniu na serio wspólnotowości Kościoła.

Charyzmat PDMD można określić jako charyzmat dziecięctwa ze wszystkimi tego konsekwencjami. Stąd – oprócz celów typowo misyjnych – zadaniem PDMD w pierwszym rzędzie staje się także integralna promocja samego dziecka, zwłaszcza tego, które żyje w ubóstwie i potrzebie (materialnej lub duchowej).

Przeprowadzone analizy i badania pozwalają jednoznacznie stwierdzić, że PDMD w realizacji swoich celów i w swych metodach, w pełni uwzględnia postulaty pedagogiczne i dynamizm rozwoju dziecka, dostosowując się w budzeniu u dzieci świadomości misyjnej do ich mentalności, wieku, środowiska i możliwości. Także sama animacja misyjna w obrębie PDMD, która obejmuje następujące etapy: rozbudzanie w dzieciach wrażliwości misyjnej, pogłębianie wiedzy religijnej, zaktywizowanie misyjne oraz kształtowanie trwałej postawy otwartości na potrzeby Kościoła Misyjnego, uwzględnia z jednej strony dynamizm samej formacji, mającej miejsce w ramach Dzieła, z drugiej zaś psychologię rozwojową dziecka.

Samo PDMD jest raczej tylko rodzajem zaczynu, który rozprzestrzenia się na całe duszpasterstwo dziecięce i pełni funkcję animatora, który pobudza inne – bardziej powszechne i dostępne – formy oddziaływania misyjnego. Spośród innych form apostołatu misyjnego ważną rolę odgrywają zarówno tradycyjne metody, takie jak: katecheza i liturgia oraz tygodnie misyjne, a także nowe formy związane

z kongresami misyjnymi dzieci, Misyjnym Dniem Dziecka oraz dziecięcymi czasopismami misyjnymi.

Zusammenfassung

Das Hauptziel dieser Reflexion bezieht sich auf die Darlegung der Missionsanimation, die von dem Päpstlichen Kindermissionswerk durchgeführt wird. Zuerst hat man kurz die Geschichte des Werkes (I) und seine Charisma sowie auch der Hauptaufgaben (II) präsentiert. In den letzten Teil werden verschiedene Formen der Erziehungsarbeit drinnen Päpstlichen Kindermissionswerk behandelt (III). Die durchgeführten Analysen erlauben vor allem festzustellen, daß das Päpstlichen Kindermissionswerk in seinem Methoden in vollem Maße pädagogische Postulaten und Dynamik der Aufwuchs des Kindes berücksichtigt und sich im Wecken der Missionsbewusstsein an der Mentalität, Alter und Möglichkeiten des Kindes anpasst.

ZBIGNIEW MAJCHER SDB

JEZUS CHRYSYTUS W DZISIEJSZEJ EWANGELIZACJI AFRYKI

W Afryce zachodzą głębokie wielopłaszczyznowe zmiany polityczne, etyczno-duchowe i kulturowe, które ostatecznie nadają społeczeństwu tego kontynentu nowy kształt. Kościół stara się na nie odpowiadać nowym rodzajem ewangelizacji, która na obecnym etapie afrykańskich dziejów zdolna jest przedstawić Afrykańczykowi niezmiennie Orędzie Zbawcze w formie zdolnej go przekonać do Chrystusa. Niezaprzeczalnie największa przemiana ludzkości dokonuje się za sprawą Boskiego Wysłannika – Jezusa Chrystusa, który jest „światłością ludzi” (J 1,4) oraz „drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Jego posłannictwem, jak sam stwierdził, jest – „rzucanie ognia na ziemię” (Łk 12,49), tak długo dopóki każdy naród i każde plemię nie zostanie przez ów ogień przetrawione. Przy czym nawet „jota” (Mt 5,18) Jego Ewangelii ma być głoszona dokładnie tak samo jak On ją głosił, bez żadnych kompromisów¹. Jezus Chrystus jest stałym początkiem i nieustającym ośrodkiem Misji, jaką sam Bóg kieruje do człowieka. Przez Chrystusa i w Chrystusie Bóg najpełniej objawia się ludzkości i najbardziej się do niej przybliża. Kościół, na każdym miejscu i w każdym czasie, ma za zadanie okazywać światu Jezusa, pomagać każdemu człowiekowi, aby siebie w Nim odnalazł i poznał „niezłębione bogactwo Chrystusa” (Ef 3,8), które jest dobrem powszechnym². W jaki sposób, czyli jakimi metodami Kościół głosi dziś Dobrą Nowinę o Chrystusie i na ile stara się z nią dotrzeć i wcielić w życie i w sposób myślenia współczesnego Afrykańczyka – oto kwestie, które zostaną podjęte w niniejszym opracowaniu.

¹ Zob. L. J. Luzbetak. *Antropologia stosowana na użytek misjonarzy*. Przeł. z j. angielskiego I. Józefowiczowa. Warszawa 1972 s. 15.

² Zob. RH 11.

z kongresami misyjnymi dzieci, Misyjnym Dniem Dziecka oraz dziecięcymi czasopismami misyjnymi.

Zusammenfassung

Das Hauptziel dieser Reflexion bezieht sich auf die Darlegung der Missionsanimation, die von dem Päpstlichen Kindermissionswerk durchgeführt wird. Zuerst hat man kurz die Geschichte des Werkes (I) und seine Charisma sowie auch der Hauptaufgaben (II) präsentiert. In den letzten Teil werden verschiedene Formen der Erziehungsarbeit drinnen Päpstlichen Kindermissionswerk behandelt (III). Die durchgeführten Analysen erlauben vor allem festzustellen, daß das Päpstlichen Kindermissionswerk in seinem Methoden in vollem Maße pädagogische Postulaten und Dynamik der Aufwuchs des Kindes berücksichtigt und sich im Wecken der Missionsbewusstsein an der Mentalität, Alter und Möglichkeiten des Kindes anpasst.

ZBIGNIEW MAJCHER SDB

JEZUS CHRYSZTUS W DZISIEJSZEJ EWANGELIZACJI AFRYKI

W Afryce zachodzą głębokie wielopłaszczyznowe zmiany polityczne, etyczno-duchowe i kulturowe, które ostatecznie nadają społeczeństwu tego kontynentu nowy kształt. Kościół stara się na nie odpowiadać nowym rodzajem ewangelizacji, która na obecnym etapie afrykańskich dziejów zdolna jest przedstawić Afrykańczykowi niezmiennie Orędzie Zbawcze w formie zdolnej go przekonać do Chrystusa. Niezaprzeczalnie największa przemiana ludzkości dokonuje się za sprawą Boskiego Wysłannika – Jezusa Chrystusa, który jest „światłością ludzi” (J 1,4) oraz „drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Jego posłannictwem, jak sam stwierdził, jest – „rzucanie ognia na ziemię” (Łk 12,49), tak długo dopóki każdy naród i każde plemię nie zostanie przez ów ogień przetrawione. Przy czym nawet „jota” (Mt 5,18) Jego Ewangelii ma być głoszona dokładnie tak samo jak On ją głosił, bez żadnych kompromisów¹. Jezus Chrystus jest stałym początkiem i nieustającym ośrodkiem Misji, jaką sam Bóg kieruje do człowieka. Przez Chrystusa i w Chrystusie Bóg najpełniej objawia się ludzkości i najbardziej się do niej przybliża. Kościół, na każdym miejscu i w każdym czasie, ma za zadanie okazywać światu Jezusa, pomagać każdemu człowiekowi, aby siebie w Nim odnalazł i poznał „niezłębione bogactwo Chrystusa” (Ef 3,8), które jest dobrem powszechnym². W jaki sposób, czyli jakimi metodami Kościół głosi dziś Dobrą Nowinę o Chrystusie i na ile stara się z nią dotrzeć i wcielić w życie i w sposób myślenia współczesnego Afrykańczyka – oto kwestie, które zostaną podjęte w niniejszym opracowaniu.

¹ Zob. L. J. Luzbetak. *Antropologia stosowana na użytek misjonarzy*. Przeł. z j. angielskiego I. Józefowiczowa. Warszawa 1972 s. 15.

² Zob. RH 11.

Bez wątpienia najlepszym punktem odniesienia dla teologicznej definicji pojęcia „inkulturacja” jest *Redemptoris Missio* Jana Pawła II: „Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty; przekazuje im własne wartości, przyjmując wszystko to, co jest w nich dobre i odnawiając je od wewnątrz. Ze swej strony przez inkulturację Kościół staje się bardziej zrozumiałym znakiem tego, czym jest, i coraz odpowiedniejszym narzędziem misji”³. Każda autentyczna kultura jest na swój sposób nośnikiem wartości powszechnych, które zostały ustanowione przez Boga⁴. Teologiczną podstawę dla inkulturacji stanowi prawda wiary, że Słowo Boże wykracza poza kręgi kulturowe, w których było przekazywane ludziom i zawiera w sobie zdolność rozprzestrzeniania się w innych środowiskach kulturowych tak, iż ostatecznie może dotrzeć do każdego człowieka, w kontekście kulturowym jego życia⁵. Pomimo, że inkulturacja jest słowem stosunkowo nowym⁶, rzeczywistość, którą oznacza, sięga swymi początkami pierwszych lat chrześcijaństwa

³ RMI 52.

⁴ Zob. *Archdiocese of Kasama. Commission for the Study of Customs. From the Meeting Held on 27th-29th August 1970*. W: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*. Oprac. G. Lewandowski. T. 2. Roma 1994 nr 006 s. 39-46; J. P. Belin. *The Sacramentals*. W: tamże nr 027 s. 79; L. Brown. *Tonga Initiation*. W: tamże nr 003 s. 28-33; N. K. Kinnane. *The Kurova Guva Ceremony and Its Significance in Traditional Shona Beliefs and Social Life*. W: tamże nr 005 s. 38; J. Milimo. *African Initiation and Christianity*. W: tamże nr 004 s. 34-37; *Sub-Committee on Inculturation and Liturgy. Relativisation Implied by Inculturation among the Batonga of Southern Zambia*. W: tamże nr 001 s. 18-25; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes from the Meeting Held on 14th-15th May 1974*. W: tamże nr 044 s. 123-128; Tenze. *Minutes of the Meeting Held on 22nd-24th April 1969*. W: tamże nr 036 s. 99-104.

⁵ Zob. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*. Tłum. z j. francuskiego K. Romaniuk. Poznań 1994 s. 102.

⁶ J. Górski podaje, że z tym pojęciem spotykamy się po raz pierwszy w dokumentach końcowych Synodu Biskupów z 1977 roku. „Chociaż samo pojęcie jest nowe, to jednak na jego treść złożyły się zasady wypracowane przez Sobór, pogłębione i uściślone na Synodach Biskupich w 1974 r. (o ewangelizacji) i w 1977 r. (o katechizacji).” Autor uważa, że pojęcie soborowe mogło sugerować – i tak rzeczywiście było w praktyce – import pewnych wartości z zewnątrz. „Dlatego pojawiły się żądania ewangelizacji kultury od „wewnątrz”, implantacji. Po wspomnianych synodach literatura misjologiczna mówi już o inkulturacji, również w odniesieniu do wcześniejszych dokumentów soborowych”. Tenże. *Inkulturacja*. W: „Bielsko-Zywieckie Studia Teologiczne”. Red. T. Borutka. T. 1. Bielsko-Biała 1996 s. 187; Natomiast A. Kurek podaje, że: „termin „inkulturacja” pojawił się w katolickim piśmiennictwie misyjnym stosunkowo niedawno, bo w adhortacji misyjnej *Catechesi tradendae* z 16 X 1979 roku (CT 53)”. Tenże. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej*. W: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*. Red. H. Zimoń. Lublin 1995. s. 189.

w każdej epoce stanowi nieodłączną część ewangelizacyjnej misji Kościoła⁷. Historyczne afrykańskie próby dostosowania przekazu ewangelicznego charakteryzowało działanie jednokierunkowe (*one-way traffic*), które przybierały formę ruchu od chrześcijaństwa do kultury, czyli adaptacji oraz od kultury do chrześcijaństwa, czyli idygenizacji. Inkulturacja jest formą dialogu (*two-way traffic*) i to dialogu nie tyle między chrześcijaństwem a kulturą, co między Ewangelią i kulturą⁸. Definicja ta doskonale ukazuje ideę wzajemności. W procesie inkulturacji nie chodzi o oddziaływanie jednokierunkowe, ale o wzajemne ubogacanie się. Z jednej strony bogactwo zawarte w różnorodności kultur pozwala Słowu Bożemu wydawać nowe owoce, z drugiej zaś, blask Słowa Bożego umożliwia dokonywanie się swoistej selekcji wśród elementów tworzących jakąś kulturę, w celu odrzucenia tego co bezużyteczne, a wsparcia w dalszym rozwoju tego co wartościowe⁹. Objawienie chrześcijańskie nie miało jakiegos odrębnego, specyficznego oparcia, ale od samych początków zrosło się z kulturą semicko-judaistyczną, a następnie dzięki działalności świętego Pawła oraz pisarzy apostoelskich i Ojców Kościoła, zostało dostosowane do kultury grecko-rzymskiej. Kościoła, czyli Ludu Bożego nie można przyrównywać do ludu ziemskiego, dlatego jego zadaniem nie jest tworzenie swej własnej cywilizacji, lecz wcielanie się w kulturę, które istnieją w ciągu jego dziejów¹⁰. Kościół w Afryce nie obawia się inkulturacji, gdyż jest ona nierozdzielnie związana z Dobrą Nowiną o zbawieniu w Jezusie Chrystusie¹¹.

Konkretne zastosowanie ogólnych zasad inkulturacji uwzględnia ogromną różnorodność kultur¹² i sytuacji duszpasterskich w Afryce¹³. Każdy naród i kultu-

⁷ Zob. H. Thiandouma. *Relatio ante disceptationem*. Kościół w Afryce i jego misja ewangelizacyjna u progu roku 2000 nr 16. „L'Osservatore Romano” (pol) 1994 nr 6-7 s. 19.

⁸ Zob. J. Górski. *Problem inkulturacji w przygotowaniach Synodu Afrykańskiego*. W: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*. Red. H. Zimoń. Lublin 1995 s. 228.

⁹ Zob. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej* s. 103-104.

¹⁰ Zob. A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnofrykańskiej* s. 189; M. C. Nembro. *Teologia akomodacji misyjnej w świetle Soboru Watykańskiego II*. W: *Kościół na drodze spotkania z Trzecim Światem*. Red. B. Gielak SVD [i in.]. Przeł. Władysław Kowalik SVD. Warszawa 1971 s. 142-143.

¹¹ Zob. H. Thiandouma. *Relatio ante disceptationem* nr 16.

¹² Wartościowe opracowania w języku polskim dotyczące wybranych kultur afrykańskich oraz pewnych interferencji kulturowych będących wynikiem złożoności i różnorodności kulturowej znajdują się w książce będącej owocem zorganizowanego w dniach 19-20 listopada 1993 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim symposium naukowego na temat: „Kultury i religie Afryki a ewangelizacja”. Książka o tym samym tytule, wydana w Lublinie w 1995 roku pod redakcją H. Zimonia zawiera między innymi referaty: S. Piłaszewicza – „Dzieci Izraelitów: pozytywna odpowiedź muzułmanów hauszańskich na idee chrześcijańskie” na stronach 15-30, E. Reklajtis – „Główne wyznaczniki aktualnej sytuacji kulturowej w Maghrebie” na stronach

ra wciąż na nowo staje wobec wyzwania, jakim jest poszukiwanie trafnych i żywych sposobów wyrażania orędzia chrześcijańskiego¹⁴. Wszelkie wysiłki każdego Kościoła w tej sferze wzbogacają Kościół powszechny¹⁵.

Inkulturacja bezpośrednio styka się z różnymi aspektami życia¹⁶. Proces inkulturacji polega na działaniach interpretacyjnych, dzięki którym orędzie biblijne zostaje wprowadzane w sferę uczuć, sposób myślenia oraz styl życia i wyrażania się właściwy danej kulturze lokalnej¹⁷. Jej zadaniem jest zakorzenienie ewangelicznego orędzia w kulturze danego narodu. Stała się ona, jak to ujmują Synod Biskupów poświęcony Afryce, jednym z podstawowych zadań Kościoła afrykańskiego ze względu na to, że chrześcijaństwo jest tu rzeczywistością stosunkowo nową i że jego głosiciele pochodzą głównie spoza Afryki. Dlatego wielu Afrykanów ma wrażenie, że przyjęło wiarę nie w pełni jeszcze zakorzenioną w ich życiu i kulturze¹⁸. E. J. Penoukou uważa, że inkulturacja wiary chrześcijańskiej jest jedynym i najważniejszym problemem jaki staje przed Kościołem afrykańskim. Kościoły Afryki albo staną się afrykańskie, albo przestaną w ogóle istnieć¹⁹.

Papież Paweł VI okazał się prawdziwym pionierem na polu inkulturacji chrześcijaństwa współczesnej Afryki. Podczas swej podróży do Ugandy w roku 1969, zwracając się do biskupów Afryki, nakreślił zasadnicze kierunki inkulturacyjne na tym kontynencie: wierność wobec podstawowego dziedzictwa wywodzącego

31-58, J Mantel-Niećko – „Zderzenie się kultur w Etiopii” na stronach 59 – 72. Również godną uwagi ze względu na opis kultury Maghrebu jest książka napisana przez E. Szymańskiego pod tytułem *Tradycje i legendy ludów Afryki Północnej* wydana w Krakowie w 1994 roku.

¹³ Zob. *Lineamenta*. Città del Vaticano 1990 nr 51-53.

¹⁴ Zob. *Kachebere Seminarians. Proposals for Adaptation of Roman Mass Rites*. W: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*. Oprac. G. Lewandowski. T. 2. Roma 1994 nr 061 s. 162-165; D. Kyeyune. *The Sacrament of the Eucharist an Inculturation*. W: tamże nr 067 s. 169-173; J. V. McCabe. *Language, Gestures and Inculturation*. W: tamże nr 002 s. 26-27; J. Milimo. *African Initiation and Christianity*. W: tamże nr 004 s. 34-37; J Prokoph. *Suggestions for Lectors*. W: tamże nr 018 s. 61-62; *Sub-Committee on Inculturation and Liturgy. Relativisation Implied by Inculturation among the Batonga of Southern Zambia*. W: tamże nr 001 s. 18-25; *Zambia Episcopal Conference. Families Truly Christian and Truly African. Workshop Held on 18th-19th July 1986*. W: tamże nr 051 s. 139-143; Tenże. *Reports on the Use of Vernacular in the Mass in Some Dioceses, 1964*. W: tamże nr 066 s. 167-168; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes of the Meeting Held on 22nd-24th April 1969*. W: tamże nr 036 s. 99-104; Tenże. *Promotion of the Liturgy in Zambia*. W: tamże nr 016 s. 60.

¹⁵ Zob. H. Thiandouma. *Relatio ante disceptationem* nr 16.

¹⁶ Tamże nr 17.

¹⁷ Zob. Interpretacja Pisma Świętego w Kościele s. 103.

¹⁸ Zob. H. Thiandouma. *Relatio ante disceptationem* nr 16.

¹⁹ Zob. E. J. Penoukou. *Kościół Afryki. Propozycje na przyszłość*. W: *Biblioteka Misyjna SAC*. Red. S. Kuraciński [i in.]. Przeł. z j. franc. S. Wawrzukowicz. Warszawa 1991 s. 43.

nie z Kościoła Chrystusowego oraz afrykański wyraz tego dziedzictwa, pozwalający wzrastać chrześcijaństwu prawdziwie afrykańskiemu²⁰.

1.1. Wierność doktrynie

Paweł VI uważał, że Kościół afrykański powinien być przede wszystkim katolicki, to znaczy, w całości oparty na tej samej doktrynie Chrystusa, identycznym, zasadniczym, raz ustanowionym dziedzictwie głoszonym przez autentyczną tradycję i potwierdzonym przez jedyny i prawdziwy Kościół²¹. W kontekście afrykańskim do najpilniejszych w dziedzinie teologii zdecydowanie należy kontynuowanie prac nad teologią afrykańską, przestrzegając przy tym zasad zgodności z Ewangelią i komunii z Kościołem powszechnym²². Oznacza to wierność wobec doktryny i skarbu wiary, należących do wszystkich czasów; ponieważ człowiek sam nie tworzy wiary w Chrystusa, dlatego nie można dopuścić, aby inne formy religijności zajęły miejsce afrykańskiej przynależności do Kościoła Chrystusowego²³.

1.1.1. Odpowiedzialność za inkulturację

Inkulturacja, według Synodu Biskupów poświęconego Afryce, jest jednym z podstawowych zadań Kościoła, angażuje go na wszystkich poziomach w sposób odpowiadający miejscu i kompetencji każdego z nich. Nie jest jedynie przedmiotem teologicznych spekulacji nielicznych znawców problemu, lecz kwestią dotyczącą chrześcijańskiego życia wszystkich wiernych²⁴. Synod zleca biskupom odpowiedzialność za postępy procesu inkulturacyjnego. Mają oni za zadanie kierować nim i go nadzorować w jedności z Kościołem powszechnym²⁵.

1.1.2. Zadania teologów w dziele inkulturacji

Nowe formy życia współczesnego Afrykańczyków, także w dziedzinie teologii, mają wypływać z pozytywnych form epoki przeszłej i obecnej, dzięki temu

²⁰ Zob. H. Carrier. *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*. Przel. z j. franc. L. Kamińska. Rzym-Warszawa 1990 s. 201-202.

²¹ Tamże s. 202.

²² Zob. IL 60, 64; H. Thiandouma. *Relatio ante disceptationem* nr 17.

²³ Zob. H. Carrier. *Ewangelia i kultury* s. 202.

²⁴ Por. Paweł VI. *Przemówienie wygłoszone dnia 13 IV 1970 r. do członków Komitetu Przygotowawczego Panafrykańskiego Spotkania Laikatu w Yaoundé*. W: *Breviarium Missio-nis. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*. Red. B. Wodecki SVD [i in.]. T. 2. Warszawa 1979 s. 190-193.

²⁵ Zob. H. Thiandouma. *Relatio ante disceptationem* nr 16.

mają one możliwość stania się pełną znaczenia i aktualności spuścizną po praoj-cach²⁶. Według *Relatio ante disceptationem* teolodzy odgrywają niezastąpioną rolę w dziedzinie studiów, dokumentacji i poszukiwań prowadzonych w jedności z hierarchią i w służbie Ludu Bożego²⁷. Natomiast papież Paweł VI w *Africae Terrarum* stwierdził: „Afryka potrzebuje was, waszych studiów, waszych badań, waszej sztuki i nauczania nie tylko po to, by doceniona została jej przeszłość, ale głównie dlatego, by osadzona na starym pniu, dojrzewała jej nowa kultura, umacniając się w owocnym poszukiwaniu prawdy”²⁸. Także Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego podkreśla ich doniosłą i szlachetną misję w służbie inkulturacji, która stanowi pierwszoplanową płaszczyznę rozwoju teologii afrykańskiej²⁹. Papież Jan Paweł II twierdzi, że należy użyć wszelkich możliwych sposobów – a jest ich dzisiaj wiele – ażeby powszechne orędzie biblijne było wszędzie znane i aby jego zbawcze oddziaływanie objawiało się wszystkim ludziom³⁰. Zostały już sformułowane pierwsze propozycje dotyczące afrykańskiego odczytania tajemnicy Chrystusa. Także idee Kościoła jako braterskiej wspólnoty i Kościoła jako rodziny – to owoce pracy prowadzonej w stałym kontakcie z doświadczeniem Ludu Bożego w Afryce³¹. Według Pawła VI, należy unikać tego, by wyznawanie wiary chrześcijańskiej stało się czymś w rodzaju lokalnego folkloru, egoizmu plemiennego, rasizmu czy separatyzmu. Opierając się na solidnych poszukiwaniach teologicznych i prawdziwej wierze, Afrykańczycy są w stanie uniknąć tych niebezpieczeństw i ubogacić Kościół powszechny poprzez rozwój życia chrześcijańskiego³². Synod Biskupów poświęcony Afryce jest zdania, że można się tu spodziewać nowych osiągnięć, pod warunkiem, że na szeroką skalę podejmie się próbę uprawiania teologii w lokalnych językach, nawet jeśli to spowoduje pojawienie się pewnych trudności³³.

²⁶ Zob. AT 13.

²⁷ Zob. H. Thiandouna. *Relatio ante disceptationem* nr 16.

²⁸ Cyt. za H. Carrier. *Ewangelia i kultury* s. 207.

²⁹ Zob. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce 10 kwietnia – 8 maja 1994 r. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego nr 56*. „L'Osservatore Romano” (pol.) 164 ; 1994 nr 6-7 s. 52.

³⁰ Zob. *Przemówienie Jana Pawła II w setną rocznicę ogłoszenia encykliki „Providentissimus Deus” i w pięćdziesiątą rocznicę encykliki „Divino Afflante Spiritu” nr 15*. W: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*. Tłum. z j. francuskiego K. Romaniuk. Poznań 1994.

³¹ Zob. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego nr 56*.

³² Zob. H. Carrier. *Ewangelia i kultury* s. 203-204.

1.2. Wezwanie do dialogu z religią tradycyjną

Synod poświęcony Afryce zwrócił szczególną uwagę na obyczaje i tradycje afrykańskie, ponieważ stanowią one autentyczne dziedzictwo kulturowe mieszkańców tego kontynentu³⁴. Owocem dialogu inkulturacji Ewangelii z kulturami afrykańskimi jest mająca już dziś znaczny dorobek – teologia afrykańska³⁵. Trzeba, by chrześcijaństwo przenikało do głębi ducha i kultury Afryki, zgodnie z wymogami pluralizmu³⁶. Afrykanie mogą i powinni tworzyć takie chrześcijaństwo, które wyraża się na sposób afrykański – jest to druga zasada inkulturacji przywołana przez Pawła VI³⁷. Kościół katolicki, jak stwierdza papież w orędziu *Africae Terrarum*, ceni elementy religijne właściwe starodawnym tradycjom afrykańskim nie tylko z uwagi na ich znaczenie, ale również z tego względu, że uważa je za opatrnościowy i konieczny podkład, na który pada ziarno Ewangelii i jest budowana społeczność oparta na Chrystusie³⁸. Dziedzictwo kulturowe Afryki istnieje dzięki przekazowi ustnemu, a jego przetrwanie zależy od jakości dialogu między pokoleniami. Jest ono naczelnym czynnikiem pojęciotwórczym Afrykanów³⁹. Jego „gwaranci”, czyli jednostki stojące na czele wspólnoty oraz lokalni mędrcy, muszą być na obecnym etapie głębokich przemian jakie zachodzą w kulturach afrykańskich najważniejszymi rozmówcami Kościołów lokalnych Afryki⁴⁰. Nauka i odkupieńcze dzieło Chrystusa stanowią dopełnienie oraz odnowę i udoskonalenie

³³ Zob. H. Thiandouma, *Relatio ante disceptationem* nr 17.

³⁴ Zob. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 21.

³⁵ Zob. J. Urban, *Doświadczenie Boga u ludów Bantu*. Warszawa 1987 s. 11-35.

³⁶ Por. Paweł VI, *Przemówienie wygłoszone dnia 1 X 1969 r. podczas audiencji dla uczestników międzynarodowego seminarium zorganizowanego przez Afrykańskie Towarzystwo Kultury*. W: *Breviarium Missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*. Red. B. Wodecki [i in.] T. 2. Warszawa 1979 s. 187-190.

³⁷ Zob. H. Carrier, *Ewangelia i kultury* s. 203.

³⁸ Zob. AT 14; Por. DM 22; *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* s. 103; Paweł VI, *Orędzie do ludów afrykańskich wygłoszone w Kampali w Parlamencie Ugandy dnia 1 VIII 1969 r.* W: *Breviarium Missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*. Red. B. Wodecki SVD [i in.], T. 2. Warszawa 1979 s. 180-187; R. Laroche, *Some Traditional African Religions and Christianity*. W: *Christianity in Tropical Africa. Studies Presented and Discussed at the Seventh International African Seminar at the University of Ghana, April 1965*. Red. C. G. Baëta. Glasgow-New York-Toronto-Melbourne-Wellington-Cape Town-Salisbury-Ibadan-Nairobi-Lusaka-Addis Ababa-Bombay-Culcutta-Madras-Karachi-Lahore-Dacca-Kuala-Lumpur-Hong Kong-Tokyo 1968 s. 297-298.

³⁹ Zob. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 21.

⁴⁰ Tamże.

tę, co jako dobre tkwi w przekazanych tradycją obyczajach ludzkich, dlatego Afrykańczyk włączony w świętą społeczność chrześcijańską nie jest wcale, jak zauważa papież Paweł VI, zmuszony wyrzekać się samego siebie, lecz na nowo odzyskuje starodawne, pozytywne moce swego narodu „w Duchu i prawdzie” (J 4,24)⁴¹. Jan Paweł II potwierdza to w słowach wypowiedzianych w Jaunde do intelektualistów: „ważne jest doprowadzenie do końca refleksji nad pożądanym wyzwoleniem, nad wolą bycia równocześnie w pełni chrześcijaninem i w pełni Afrykańczykiem”⁴².

1.3. Ruchy afrochrześcijańskie

Inkulturacyja nie jest powrotem do tradycji. Penoukou stwierdza, że wielu, nie tylko Afrykanów, obawia się, że za obecnym dążeniem do afrykanizacji chrześcijaństwa kryje się neopogaństwo. Zdarza się, że Afrykańczycy uważają swe postawy czy praktyki synkretyczne za całkiem normalne i niekoniecznie jest to wynikiem prób afrykanizacji chrześcijaństwa, ale raczej dlatego, że afrykanizacja jeszcze nie nastąpiła, albo dąży się do niej w niewłaściwy sposób. Perspektywa afrykańskiego zakorzenienia wiary chrześcijańskiej to nie tyle kwestia kultury, co wiary w Jezusa Chrystusa jedynego Zbawiciela. Dzisiejsze praktyki synkretyczne nie są skutkiem zamierzonej inkulturacyji, lecz bardzo często przeciwnie – są wynikiem niepowodzenia ewangelizacji świadomie pomijającej afrykańskie podłoże religijne⁴³.

Niestety tak jak na całym świecie, podobnie i w Afryce, Kościół uległ rozbiću. Kościół Boży jest powołany przez Jezusa w celu objawiania światu, który jest uwikłany w swoje przewiny i chybione dążenia, że Bóg w swoim miłosierdziu może nawracać serca ku jedności, otwierając im dostęp do komunii w Chrystusie⁴⁴. Pośród religijnych zjawisk powstałych w wyniku kontaktu kulturowego Czarnej Afryki ze światem zewnętrznym, głównie z Europą, szczególną pozycję zajmują ruchy afrochrześcijańskie. G. J. Kaczyński uważa, że ich specyfika tkwi w tym, iż idee odnowy społeczno-kulturowej, a nierzadko również politycznej, powiązały się ze spontaniczną inicjatywą afrykanizacji chrystianizmu w duchu instytucjonalnej niezależności od organizacji misyjnych i kościołów historycznych⁴⁵. W ob-

⁴¹ Zob. AT 14.

⁴² Zob. Jan Paweł II. *Przemówienie do intelektualistów i przedstawicieli świata uniwersyteckiego Kamerunu. Jaunde 13 sierpnia 1985*. W: *Wiara i Kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*. Red. M. Radwan [i in.]. Rzym-Lublin 1988 s. 332.

⁴³ Zob. E. J. Penoukou. *Kościół Afryki* s. 44-46.

⁴⁴ Zob. UUS 93.

⁴⁵ Zob. G. J. Kaczyński. *Typologia ruchów afrochrześcijańskich. Propozycja modelu*. W: *Kultura i religie Afryki a ewangelizacja*. Red. H. Zimoń. Lublin 1995 s. 73.

bie szeroko pojmowanego chrystianizmu stanowią one nową formację, którą można określić mianem afrochrystianizmu⁴⁶. Ich różnorodność będąca wynikiem dynamizmu doktrynalnego i społecznego należy do podstawowych problemów epistemologicznych i ciągle pozostaje kwestią otwartą. Ruchy afrochrześcijańskie zajmują centralną pozycję w typologii Turnera uwzględniającej dwa podstawowe typy: etiopiański i profetyczno-uzdrowicielski. Turner bierze pod uwagę cztery kryteria: doktrynę, organizację, kult i etos. Typ etiopiański jest afrykańską kopią Kościoła historycznego, od którego się odłączył. W sferze doktrynalnej, organizacyjnej i kulturowej charakteryzuje się on swoistą ortodoksją, zaś w sferze etosu odznacza się asymilacją afrykańskiej tradycji. Typ profetyczno-uzdrowicielski, będący drugim typem ruchów, obejmuje ruchy o charakterze i genezie związanej z głęboką wiarą w działalność Ducha Świętego i działalność charyzmatyków, których nazywają prorokami. Sfera organizacji, kultu, doktryny i etosu nawiązuje do tradycji afrykańskiej⁴⁷.

Wspólnie z wszystkimi chrześcijanami Kościół katolicki opiera na zamyśle swoim swoje ekumeniczne zaangażowanie⁴⁸, które zmierza do zgromadzenia wszystkich w jedność⁴⁹. Coraz częściej chrześcijanie afrykańscy stają w jednym szeregu, by uobecnić Chrystusa w nauce i sztuce, wcielać zasady Ewangelii w życiu społecznym i bronić ludzkiej godności. Współdziałają, gdy trzeba zaspokajać potrzeby i leczyć rany naszej epoki: niesprawiedliwość społeczną, głód i inne klęski żywiołowe. Często wspólne działanie afrykańskich chrześcijan staje się wyrazem świadectwem składanym razem wobec świata w imię Syna Bożego i najeźnika charakteru przepowiadania, ponieważ objawia oblicze Chrystusa.

2. ROLA TEOLOGII WCIELEŃ W PROCESIE INKULTURACJI

Dokumenty Synodu poświęconego Afryce mówią o inkulturacji w świetle teologii wcielenia⁵⁰. Znaczy to, że inkulturacja jest czymś więcej niż zwykłym przystosowaniem chrześcijaństwa do środków wyrazu przyjętych w danej kultu-

⁴⁶ Zob. G. J. Kaczyński. *Czarny Chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*. Warszawa 1994 s. 58-76.

⁴⁷ Zob. G. J. Kaczyński. *Typologia ruchów afrochrześcijańskich* s. 74-77.

⁴⁸ Zob. J. Corboy. *Message to the Churches of Zambia from the Conference on „the Church's Role in National Development”*. Lusaka 1972. W: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*. Oprac. G. Lewandowski. T. 2. Roma 1994 nr 090 s. 209-210; J. Prokoph. „Multimedia Zambia” an Example of Ecumenism. W: tamże nr 090 s. 138; Tenże. *The Biblical Apostolate Task*. W: tamże nr 069 s. 174-175.

⁴⁹ Zob. UUS 5.

⁵⁰ Zob. H. Thiandouma. *Relatio ante disceptationem* nr 16.

rze – co zostało określone jako „teologia adaptacji”⁵¹. Inkulturacja, według Jana Pawła II, jest wcieleniem Ewangelii w rodzime kultury oraz wprowadzeniem tych kultur w życie Kościoła⁵².

Tak jak partykularny Kościół palestyński w swych początkach wcielił się i przystosował do warunków judaistycznych, tak samo kościoły afrykańskie powinny wrosnąć w lokalne warunki religijno-kulturowe⁵³. Termin „inkulturacja” sugeruje analogię z terminem „inkarnacja”⁵⁴. Według *Relatio ante disceptationem* inkulturacja sięga głębiej, wpływa ona na sam sposób rozumienia wiary i przeżywania jej w codziennym doświadczeniu, jest ona procesem wszechogarniającym, a w ostatniej analizie dziełem Ducha Świętego, który prowadzi wierzącego do pełnego poznania prawdy⁵⁵.

Kardynał Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacji Nauki Wiary, na VI sesji Synodu Afrykańskiego oświadczył, że do pełnego zrozumienia problematyki inkulturacyjnej konieczne jest poprawne zrozumienie teologii wcielenia. Pismo Święte Nowego Testamentu ukazuje nam trzy fundamentalne wymiary wcielenia: przede wszystkim jest ono wydarzeniem historycznym, które jest jedyne i niepowtarzalne; Syn Boży wcielił się raz na zawsze w konkretnym miejscu i w konkretnym momencie historii i takim pozostaje na wieczność. Jest On konkretnym Człowiekiem — Jezusem z Nazaretu urodzonym w Betlejem, umęczonym i zmartwychwstałym w Jerozolimie. Kardynał Ratzinger podkreśla, że wcielenie zakłada istnienie trwałych więzi z tą historią tzn. z tym słowem biblijnym, z tymi sakramentalnymi znakami, ponieważ jest ono trwałą obecnością ciała Jezusa. Wcielenie nie jest celem samym w sobie. Jego drugim wymiarem jest ukierunkowanie na misterium paschalne, na krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa. Wcielenie jest drogą oczyszczenia, zmiany, odnowy i zmierza do przemiany w nowe życie. Dlatego, według kardynała Ratzingera, tajemnica paschalna ze swoją oczyszczającą siłą staje się determinującą drogą dla inkulturacji. W tym świetle staje się zrozumiałą trzeci wymiar tajemnicy wcielenia – pneumatologia, o której Chrystus powiedział: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). Przemienione w zmartwychwstaniu ciało staje się otwartym miejscem Mistycznego Ciała Chrystusa, które jest zdolne przyciągnąć do siebie, zjednoczyć i pojednać całe bogactwo bytu człowieka. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary stwierdza, że w ten sposób tajemnica wcielenia wznosi się „do miary wielkości według

⁵¹ Tamże.

⁵² Zob. SAp 21.

⁵³ Zob. M. C. Nembro. *Teologia akomodacji misyjnej w świetle Soboru Watykańskiego II* s. 142-143.

⁵⁴ Zob. EA 60; H. Carrier. *Ewangelia i kultury* s. 176.

⁵⁵ Zob. H. Thiandouma. *Relatio ante disceptationem* nr 16.

pełni Chrystusa" (Ef 4,13). Twierdzi on, że kultury, aby znaleźć swą prawdziwą wielkość, potrzebują spotkania z Chrystusem. Jezus wyczekuje tego spotkania, ponieważ w ten sposób tajemnica wcielenia osiąga swoją pełnię⁵⁶. Wiążąca siła tego jedyne go wydarzenia historycznego, paschalna przemiana czyli prawo ziarna zsięgniętego w ziemię i powszechność zmartwychwstania wzajemnie się przenikają i koncepcji wcielenia i w ten sposób określają także drogę inkulturacji⁵⁷.

Inkultuacja tak jak wcielenie osiąga swój szczyt w tajemnicy paschalnej, w której Chrystus daje świadectwo prawdzie własną krwią. Na krzyżu ogarnia On wszystko co prawdziwe i święte w kulturach, aby posłużyć się nimi do objawienia Ojczyzny Świętej. On sam jest pierwszym świadkiem⁵⁸.

3. EWANGELIZACJA

Ewangelizacja jest głoszeniem Dobrej Nowiny zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie i ofiarowanego wszystkim ludziom⁵⁹. Wszelkie formy misyjnej działalności Kościoła zdążają ku temu przepowiadaniu, które objawia i wprowadza w tajemnicę ukrytą przez wieki i wyjawioną w Chrystusie, który jako podstawa całej ewangelizacji jest centrum misji i życia Kościoła (zob. Ef 3,3-9; Kol 1,15-29)⁶⁰. Jednym z aspektów tej ewangelizacji, jak stwierdza Jan Paweł II, jest inkultuacja Ewangelii i afrykanizacja Kościoła; zagadnienie to jest częścią nieodłącznych wysiłków podejmowanych na rzecz ożywienia nauki Chrystusa⁶¹. Współczesna ewangelizacja Afryki nie jest programem tzw. „restauracji” Afryki pierwszych wieków chrześcijaństwa, lecz bodźcem do odkrywania własnych korzeni

⁵⁶ Zob. J. Ratzinger. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce* 10 kwietnia – 8 maja 1994 r. *Wypowiedzi Ojców Synodalnych. 14 IV – VI Kongregacja*. „L'Osservatore Romano” (pol.) 164 : 1994 nr 6-7 s. 26.

⁵⁷ Zob. DM 22; EA 61; *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* s.103; J. Ratzinger. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Wypowiedzi Ojców Synodalnych* s. 26.

⁵⁸ Zob. EA 61; *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 16.

⁵⁹ Zob. DM 3; EN 27; RMi 44; *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 9.

⁶⁰ Zob. RMi 44; *Sub-Committee on Inculturation and Liturgy. Relativisation Implied by Inculturation among the Batonga of Southern Zambia. W: Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*. Oprac. G. Lewandowski. T. 2. Roma 1994 nr 101 s. 18-25.

⁶¹ Zob. Jan Paweł II. *Przemówienie do Episkopatu Zairu 3 V 1980*. „L'Osservatore Romano” (pol.) : 1980 nr 5 s. 9-11.

chrześcijańskich – jeśli takie w ogóle istnieją – i tworzeniem głębszej cywilizacji, bardziej ludzkiej i bardziej chrześcijańskiej. Narzędziem inkulturacji jest ewangelizacja, która jest równocześnie wynikiem inkulturacji. Dzięki połączeniu Ewangelii z kulturą danego narodu, treść orędzia zbawczego staje się zrozumiała⁶². Żeby oddziaływanie Biblii sięgało do głębi⁶³, musi się dokonywać proces jej inkulturacji, czyli proces dostosowywania jej do ducha poszczególnych narodów⁶⁴. Pierwsze przepowiadanie musi być skupione na postaci Chrystusa, tego samego wczoraj i dziś, Chrystusa, który jest trwałym i zawsze nowym znakiem Bożej dobroci względem stworzenia⁶⁵. Pierwsza ewangelizacja powinna prowadzić do przemieniającego i radosnego doświadczenia Jezusa Chrystusa, który wzywa Afrykańczyka do pójścia za Nim i do zagłębiania się w tajniki wiary⁶⁶. Wiara rodzi się z przepowiadania, a każda wspólnota kościelna bierze swój początek z osobistej odpowiedzi wiernego na to przepowiadanie⁶⁷. Cechą charakterystyczną tego doświadczenia jest nieodparta potrzeba dzielenia się nim, ponieważ wiara zawiera w sobie nakaz jej głoszenia⁶⁸. Ochrzczony Afrykanin otrzymuje od zmartwychwstałego Jezusa nakaz ewangelizacji, a gdy go przyjmuje – sam staje się świadkiem⁶⁹. Głównym instrumentem ewangelizacji jest dawanie świadectwa o Chrystusie swoim własnym życiem⁷⁰. Ewangelizacja realizuje się przez świadków, którzy składają świadectwo nie tylko słowem, lecz także życiem mającym swe źródło w wierze⁷¹. Głoszenie zmienia się w świadectwo, gdy żyje się tym co się głosi⁷². To pierwsze chrześcijańskie doświadcze-

⁶² Zob. J. Górski. *Inkulturacja* s. 187.

⁶³ Zob. J. Prokoph. *The Biblical Apostolate Task. W: Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione.* Oprac. G. Lewandowski. T. 2. Roma 1994 nr 069 s. 174-175; Tenże. *Zambia Bible House. W: tamże* nr 068 s. 174.

⁶⁴ Zob. *Przemówienie Jana Pawła II w setną rocznicę ogłoszenia encykliki „Providentissimus Deus” i w pięćdziesiątą rocznicę encykliki „Divino Afflante Spiritu”* nr 15.

⁶⁵ Zob. DM 13; RMi 44; *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 9.

⁶⁶ Zob. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 9.

⁶⁷ Zob. DM 13-14; EN 15; RMi 44.

⁶⁸ Zob. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 9.

⁶⁹ Tamże nr 17.

⁷⁰ Zob. DM 36.

⁷¹ Zob. M. Figura. *Nowa Ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła. W: Nowa Ewangelizacja. Kolekcja „Communio”* nr 8. Red. L. Balter [i in.]. Przeł. z j. niem. A. Bławat. Poznań 1993 s. 9.

⁷² Zob. J. M. G. Lopetequi. *Duch misyjny. Vademecum.* Przeł. A. Kajzerek. Warszawa 1991 s. 52-53.

nie zostaje dzięki katechumenatowi⁷³ przypieczętowane przez sakramenty inicjacji⁷⁴. W strukturach Kościoła jest systematycznie rozwijane przez katechezę⁷⁵. Współczesna katecheza afrykańska podkreśla wagę żądania, aby Chrystus był nieustannym ośrodkiem nauki chrześcijańskiej⁷⁶. Im jakaś nauka jest bliżej tego ogniska, tym jest ważniejsza tak dla teologii, jak i dla praktyki życia chrześcijańskiego⁷⁷. Afrykańczyk będący chrześcijaninem, często z powodu braku rodzimych powołań kapłańskich, jako katecheta⁷⁸ ewangelizuje kulturę, z której wyrasta on sam oraz jego wspólnota; podejmuje wyzwania społeczno-ekonomiczne i polityczne, by wyrazić chrześcijańskie orędzie własnymi słowami i przez nowy dynamizm życia, który przekształca kulturę i społeczeństwo⁷⁹. Pewność znalezienia w Chrystusie „cennej perły” Królestwa Bożego, prowadzi do przemiany, z której wypływa nowość życia. Ewangelizować – oznacza to samo, co nieść życie w Chrystusie, jedynym Odkupicielu ludzkości⁸⁰.

⁷³ Zob. *Fort Jameson Diocesan Pastoral Commission. Minutes of the Meeting Held at Chhassa Secondary School on 25th-28th July 1966*. W: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*. Oprac. G. Lewandowski. T. 2. Roma 1994 nr 042 s. 118-122; *Lusaka Archdiocese. Catechumenate and Baptism*, 1992. W: tamże nr 060 s. 157-162; *Prokoph. Adult Catechumenate*. W: tamże nr 052 s. 144-145; Tenże. *Proposed General Outline of Common Policy on Baptism*. W: tamże nr 059 s. 156-157; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes of the Meeting Held on 14th-16th May 1974*. W: tamże nr 038 s. 106-108; Tenże. *Minutes of the Meeting Held on 29th September 1966 on the Adult Catechumenate*. W: tamże nr 054 s. 146-147.

⁷⁴ Zob. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 9.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Zob. J. Prokoph. *Baptism in the Life of the Christian Community, 1968*. W: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*. Oprac. G. Lewandowski. T. 2. Roma 1994 nr 063 s. 166; Tenże. *Guidelines for Family Catechesis. Conclusions from Group Discussions, Wednesday 30th April 1986*. W: tamże nr 046 s. 130-135; Tenże. *Pastoral Institute of Eastern Africa*. W: tamże nr 096 s. 221; *Zambia Episcopal Conference. Families and the Truly Christian and Truly African. Workshop Held on 18th-19th July 1986*. W: tamże nr 051 s. 139-143; *Zambia National Catechetical Commission. A Catechetical Orientation for Our Time*. W: tamże nr 110 s. 255-260.

⁷⁷ Zob. L. J. Luzbetak. *Antropologia stosowana na użytek misjonarzy* s. 77.

⁷⁸ Zob. *Bahati Catechist Training Centre. Report for 1972-1973*. W: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*. Oprac. G. Lewandowski. T. 2. Roma 1994 nr 104 s. 239.

⁷⁹ Zob. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 17.

⁸⁰ Tamże nr 9.

3.1. Duch Święty w dziele ewangelizacji

W Chrystusie zostaje ludziom dany Duch po to, by ich uświęcać i przemieniać świat⁸¹. Duch Święty, który udziela mocy do dawania świadectwa o Chrystusie, daje apostołowi rozkaz do wypełnienia misji ewangelizacyjnej⁸². Ten sam Duch przygotowuje ludzkość na spotkanie z Chrystusem i ustanawia Kościół zgromadzony przez Jego Słowo i karmiony sakramentami⁸³. W tym przełomowym momencie swoich dziejów, jak stwierdza Synod Afrykański, Kościół w Afryce powinien bardziej niż kiedykolwiek skupić się wokół Chrystusa i poddać się kierownictwu Jego Ducha, który działa w każdym człowieku i w Kościele ustanowionym jako dzieło Chrystusa⁸⁴. Obecna ewangelizacja Afryki jest nowa, ponieważ Duch Święty ciągle duchowo ożywia ludzi i ciągle ukazuje nowość Bożego Słowa⁸⁵. Duch ten nakazuje głosić Ewangelię wszystkim narodom⁸⁶.

3.2. Chrystologiczny wymiar ewangelizacji

Żywy Chrystus, który działa na rzecz człowieka w swoim Kościele, w Duchu Świętym, jest zarówno punktem wyjścia, jak i dojścia ewangelizacji. Obecna ewangelizacja, tak jak i ta, która stała się już wydarzeniem historycznym, czerpie z przebogatego skarbcza Objawienia, które przecież ostatecznie dokonało się w Jezusie Chrystusie. Kościół dzisiejszą ewangelizację zupełnie świadomie nazywa nową, choć nie ma innej Ewangelii od tej, którą nieprzerwanie głosi od dwóch tysięcy lat. Obecna ewangelizacja Afryki jest nowa, ponieważ nie jest na stałe związana z żadną określoną cywilizacją⁸⁷. Choć ewangelizacja jest niezmienna w swej treści, którą jest sam Chrystus, musi być ona nowa w swym wyrazie, zapale i w swych metodach⁸⁸. Nie jest ona teorią, ale samym życiem, spotkaniem miło-

⁸¹ Zob. DM 3-4; *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 9.

⁸² Zob. DM 4-5; DV 42,64; RMi 44; *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 9.

⁸³ Zob. KK 16; RMi 29; *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 9.

⁸⁴ Zob. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 9; RMi 29-30.

⁸⁵ Zob. I. Fucek. *Sens i znaczenie „Nowej Ewangelizacji”*. W: *Nowa Ewangelizacja. Kolekcja „Communio”* nr 8. Red. L. Balter [i in.]. Przel. z oryginału L. Balter. Poznań 1993 s. 29.

⁸⁶ Zob. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 9.

⁸⁷ Zob. I. Fucek. *Sens i znaczenie „Nowej Ewangelizacji”* s. 29.

⁸⁸ Zob. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego* nr 9.

ści, która radykalnie przemienia życie ludzkie w taki sam sposób dziś, jak i na początku dziejów Kościoła⁸⁹. Papież Jan Paweł II zauważa, że Chrystus przyszedł po to, aby tego dokonać również w kulturze afrykańskiej⁹⁰, Ewangelia Chrystusa promieniuje na wszystkie kultury⁹¹.

Przedmiotem przepowiadania Ewangelii jest Jezus Chrystus, który został ukrzyżowany, umarł i zmartwychwstał. Człowiek poznaje Boga w teandrycznej osobie Jezusa Chrystusa. Afrykanin poznaje siebie w Chrystusie, a przez Chrystusa poznaje Ojca i dopiero w tym podwójnym poznaniu odkrywa samego siebie⁹². W Chrystusie dokonuje się pełne i autentyczne wyzwolenie od zła grzechu i śmierci. W Nim Bóg daje nowe życie⁹³. Jan Paweł II stwierdza, że: „Dawać świadectwo Ewangelii słowem i czynem: oto zadanie, które otrzymało Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce i które powierza Kościołowi kontynentu. «Będziecie moimi świadkami» (Dz 1,8): taki jest wyznaczony cel, takie powinny być w Afryce owoce Synodu w każdej dziedzinie ludzkiego życia»⁹⁴.

Jeden z Ojców Synodalnych, Przewodniczący Rady Konferencji Episkopatów Europy, arcybiskup Miloslav Vlk, metropolita Pragi na czwartej sesji Synodu poświęconego Afryce stwierdził, że ewangelizacja oznacza budowanie Bożej rodziny, stąd musi być głęboko zanurzona w wymiar chrystologiczny i eklezjalny⁹⁵. Arcybiskup Vlk uważa, że Chrystus sam w swoim Kościele musi być głóscielem Słowa Ojca⁹⁶. Dlatego Afrykanie muszą się zebrać w „Jego imię”, w Jego Duchu i w Jego miłości, aby zapewnić sobie żywą obecność Chrystusa pośród siebie⁹⁷. Według arcybiskupa Vlka pierwotnym „czynnikiem działającym” i „strukturą” ewangelizacyjną jest sam Chrystus w swoim Kościele⁹⁸. On jest tą siłą, która przychodzi z pomocą słabej naturze ludzkiej, stojącej w obliczu wielkiego dzieła ewangelizacji. On jest światłem w mrokach ludzkiego myślenia. W Nim, w Jego relacji z Ojcem, Afrykańczyk znajduje model ukazujący, w jaki sposób należy budować

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Zob. Jan Paweł II. *Przemówienie do intelektualistów i przedstawicieli świata uniwersyteckiego Kamerunu* s. 333.

⁹¹ Zob. I. Fucek. *Sens i znaczenie „Nowej Ewangelizacji”* s. 29.

⁹² Tamże.

⁹³ Zob. RMi 44.

⁹⁴ EA 56.

⁹⁵ Zob. M. Vlk. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce 10 kwietnia – 8 maja 1994 r. Wypowiedzi Ojców Synodalnych*. „L'Osservatore Romano” (pol.) 164 : 1994 nr 6-7 s. 24-25.

⁹⁶ Por. KL 7, EN 7.

⁹⁷ Zob. M. Vlk. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Wypowiedzi Ojców Synodalnych* s. 24-25.

⁹⁸ Por. H. Thiandouma. *Relatio ante disceptationem* nr 3.

rodzinę Bożą. W Jego miłości, Afrykańczyk znajduje klucz do tworzenia właściwych relacji ze wszystkimi, klucz do wprowadzenia autentycznego i żywego dialogu na wzór Wiecznego Dialogu, którym jest życie Trójcy Świętej. Arcybiskup Vlk twierdzi, że ewangelizacja jest wprowadzaniem tego dialogu i sprowadzaniem wszystkich innych do jednego (por. J 17,21)⁹⁹.

4. KOŚCIÓŁ AFRYKAŃSKI W LICZBACH

Według *Annuario Statistico della Chiesa 1989* Afrykę zamieszkiwało sześćset trzydzieści milionów ludzi z czego 85 610 000 było katolikami. Stanowiło to 13,6% ogółu ludności Afryki. W porównaniu z rokiem 1978 kiedy to katolicy stanowili 12,4% ogółu ludności Afryki nastąpił przyrost 1,2%. W 1991 roku na prawie sześćset sześćdziesiąt pięć milionów mieszkańców tego kontynentu 92 078 000 było katolikami, którzy stanowili 13,85% ogółu ludności Afryki. W roku 1994 w Afryce było już 95 613 000 katolików, którzy stanowili 13,96% ogółu ludności afrykańskiej. W roku 1978 na kontynencie afrykańskim pracowało 16 844 kapłanów, na jednego kapłana przypadało 3 251 katolików. W roku 1989 kapłanów było już 19 825, czyli o 17,7% więcej niż w roku 1978, ale w związku z dużym przyrostem ludności Afryki na jednego kapłana przypadało już 4 318 statystycznych katolików. Obecnie w Kościele istnieje tendencja, by wyświęcać na biskupów kapłanów z kleru miejscowego. Już w dwudziestu dwóch krajach Afryki na stolicach biskupich zasiadają wyłącznie tubylcy. Również coraz więcej zakonników i kapłanów wywodzi się z ludności miejscowej. W Afryce liczba kandydatów do kapłaństwa w latach 1978-1989 wzrosła o 138,3%. Pomimo licznych kryzysów politycznych i gospodarczych oraz silnej ekspansji islamu, Afryka jest nadzieją chrześcijaństwa¹⁰⁰.

5. SYNOD AFRYKAŃSKI

Idea Synodu Afrykańskiego od czasów Soboru Watykańskiego II pojawiała się w wypowiedziach teologów i biskupów afrykańskich dość często. Jednakże po raz pierwszy Jan Paweł II wypowiedział się na ten temat podczas przemówienia do wiernych dnia 6 stycznia 1989 roku. Kolejnymi fazami przygotowań Synodu

⁹⁹ Zob. M. Vlk. *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Afryce. Wypowiedzi Ojców Synodalnych* s. 24-25.

¹⁰⁰ Zob. *Niektóre dane statystyczne obrazujące rozwój Kościoła w latach 1978-1989* (Wg *Annuario Statistico della Chiesa 1989*). „L'Osservatore Romano” (pol.) 138 : 1991 nr 12 s. 67.

są zaprezentowane dnia 25 lipca 1990 roku w Loma *Lineamenta* i dnia 9 lutego 1993 roku w Kampali *Instrumentum Laboris*¹⁰¹. Ewangelizacja Afryki ma za zadanie przekształcić wszystkie płaszczyzny życia i przeobrazić je we wspólnotę z Bogiem Trójjedynym. Skupienie uwagi na pierwszym doświadczeniu Kościoła było najważniejszym celem zwołania w Watykanie, w dniach 10 kwietnia – 8 maja 1994 roku, Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce, o którym we wprowadzeniu do posynodalnej Adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Africa*, będącej owocem wyteżonej i długotrwałej pracy Zgromadzenia Synodalnego, Jan Paweł II pisze: „Wierni tradycji pierwszych wieków chrześcijaństwa w Afryce, pasterze tego kontynentu, w komunii z Następcą apostoła Piotra i z członkami Kolegium biskupów przybyłymi z innych części świata, zgromadzili się na Synodzie, który stał się znakiem nadziei i zmartwychwstania w chwili, gdy wydarzenia ludzkiej historii zdawały się raczej pograżać Afrykę w zniechęceniu i rozpacz. Ojcowie Synodalni, wspomagani przez kompetentnych przedstawicieli duchowieństwa, zakonów i laikatu, poddali głębokiej i obiektywnej analizie blaski i cienie ewangelizacji Afryki, jej wyzwania i perspektywy u progu trzeciego tysiąclecia wiary chrześcijańskiej”¹⁰². Problematyka Synodu, łącznie z faktem jego celebracji, ściśle wiązały się z głęboko odczuwaną przez Kościół katolicki potrzebą podjęcia takiej ewangelizacji, która byłaby sposobem odpowiedzenia na aktualną sytuację społeczności afrykańskiej oraz specyficznym wkładem Kościoła do nieuniknionego zadania rehabilitacji tego, co ludzkie w człowieczeństwie samego człowieka. Synod zajmował się między innymi poszukiwaniem i wytyczeniem stosownych dróg, na których byłoby możliwe głoszenie wiary i dalszy jej przekaz. Zagadnieniom takim jak: głoszenie Ewangelii, inkulturacja, rodzina, sprawiedliwość, dialog, poświęcona była relacja wstępna, głosy w dyskusji oraz orędzie Ojców Synodu wydane na zakończenie obrad. „Synod został zwołany po to, aby Kościół w Afryce mógł jak najskuteczniej wypełniać swoją misję ewangelizacyjną w obliczu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa”¹⁰³.

Mario Marchioli uważa, że Synod Afrykański stał się wydarzeniem i rodzajem niespodzianki ofiarowanej przez Ducha Świętego nie tylko Afryce, ale całemu Kościołowi na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Pozwolił on Kościołowi w Afryce i na Madagaskarze na uświadomienie sobie swojego istnienia, swojej roli i projektów na przyszłość, na doświadczenie wspólnoty między Kościołami lokalnymi tego kontynentu oraz ich związku z Rzymem, i na przyjęcie postawy umiarkowania i zdrowego realizmu, ukierunkowanego bardziej na punkty wspólne niż na konflikty. Marchioli twierdzi, że podstawą akceptacji analizy

¹⁰¹ Zob. J Górski. *Problem inkulturacji w przygotowaniach Synodu Afrykańskiego* s. 224.

¹⁰² EA 1.

¹⁰³ EA 141.

doktrynalnej i orientacji Synodu jest dojście do zrozumienia, że Kościół jest Rodziną Bożą osadzoną w tajemnicy komunii trynitarnej¹⁰⁴. Synod nie tylko poruszył teoretyczny aspekt inkulturacji, ale zastosował ją w konkretny sposób, uznając wizję Kościoła jako Rodziny Bożej za ideę przewodnią ewangelizacji Afryki. Celem nowej ewangelizacji ma być budowa Kościoła jako rodziny, w którym nie będzie miejsca na etnocentryzm i skrajne partykularyzmy, ale będzie się dążyć do pojednania i komunii pomiędzy różnymi społecznościami etnicznymi¹⁰⁵. Konsekwencje pastoralne takiej opcji mogą zaowocować jedynie pod warunkiem odzyskania takich wartości jak: sens wspólnoty, dialog na drodze rozwiązywania problemów, autorytet pojmowany w jego funkcji służebnej, sens celebracji wyrażanej w spontanicznej radości, szacunek dla życia, centralność *sacrum* i duchowego wymiaru życia, równość w różnorodności ról w łonie rodziny i społeczności afrykańskiej. Kościół w Afryce musi się jednocześnie przeciwstawiać antywartościom takiego typu jak: wyzysk kobiet¹⁰⁶, paternalizm, pasożytnictwo społeczne, ignorancja, zabobon, czy też import systemów materialistycznych. Z bogatych treści Synodu wynikają dla Afrykanów różne wyzwania i konieczności duszpasterskie. Po pierwsze, są nimi wyzwania płynące z ubóstwa. Jeżeli chodzi o skrajne ubóstwo paraliżujące i wyczerpujące życie narodów, Afryka w tej kwestii nie może być nawet porównywana z krajami tzw. Trzeciego Świata. Ziarna integralnej promocji i rozwoju zasiewane przez Kościół misyjny niestety bardzo często padają na jałową ziemię, która jest niewrażliwa na dobro wspólne, niezdolna sprostać zadłużeniom zagranicznym i wyzwaniu się od stylu życia przeciwnego godności ludzkiej. Zawsze trudnym był i nadal pozostaje problem posiadania dóbr ziemskich, o których Afrykanin, zachęcony generalną postawą białego człowieka, ciągle marzył. Trudnym do przekazania jest ewangeliczny pesymizm odnośnie do dóbr ziemskich, które przemijają i wielki optymizm odnoszący się do dóbr wiecznych, których należy się spodziewać. Jednakże oczywistym pozostaje fakt, że czym innym jest nędza, a czym innym ubóstwo. Po wtóre, jest nim zaangażowanie na rzecz Żywych Wspólnot Kościoła, które są uprzywilejowanym miejscem nowej ewan-

¹⁰⁴ Zob. M. Marchioli. Ksiądz Bosko stał się Afrykaninem. Misje salezjańskie w Afryce. W: Sympozjum na temat 120 lat misji salezjańskich. Red. B. Kant. Warszawa 1995 s. 92.

¹⁰⁵ Zob. EA 63.

¹⁰⁶ Zob. Fort Rosebery Diocesan Liturgical Commission. Minutes from the Meeting Held on 19th September 1966. W: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*. Oprac. G. Lewandowski. T. 2. Roma 1994 nr 028 s. 80-82; National Council of Catholic Women. Constitution of National Council of Catholic Women, Adopted 24 April 1977. W: tamże nr 047 s. 135-136; Tenze. Strategy for Action in Zambia in the Year 1975 Regarding the Rights of Women. W: tamże nr 049 s. 137-138; J. Prokoph. Lay Apostolate Report for 1971-1972. W: tamże nr 113 s. 263-264; Zambia Episcopal Conference. Families Truly Christian and Truly African. Workshop Held on 18th-19th July 1986. W: tamże nr 051 s. 139-143.

gelizacji. Tworzą one życiową przestrzeń braterskich kontaktów, odpowiedzialnej i ofiarnej służby, nowej świadomości co do wspólnej historii i otwierania się na potrzeby drugich. Po trzecie, są nimi wyzwania płynące z inkulturacji. Konieczność ta musi odnaleźć zdrowe korzenie w wartościach obecnych w Afryce, w kulturze otwartej na prawdę Ewangelii, która prowadzi do powstawania chrześcijaństwa z drogą świętości ogarniającą całe osobowe życie, wspólnotę, religię, kulturę, politykę i życie społeczne. Po czwarte, jest nim zaangażowanie na rzecz wolności. Kościół-Rodzina¹⁰⁷ już z samego faktu jedności pobudza do tworzenia dobra dla wszystkich, którzy są go pozbawieni, a w szczególności gdy chodzi o takie kwestie jak: uświadamianie ludzi świeckich, aby coraz liczniej i skuteczniej wchodzili w życie społeczne i kościelne; demaskowanie i ujawnianie wszystkich tych poczynań, które ograniczają prawa człowieka i jego indywidualną wolność oraz wyrażają agresję przeciw życiu; demaskowanie etnicznej idolatrii, która jest źródłem bratobójczych wojen (Afryka jest tym kontynentem, na którym ma miejsce ciągła emigracja i jest najwięcej uciekinierów). Po piąte są nimi wyzwania na rzecz samodzielnej pracy kreujące sens solidarności i odpowiedzialności. Ważne jest uczenie się otwartości na potrzeby innych poprzez dialog interpersonalny respektujący tożsamość rozmówców. Działanie musi być dojrzałe, z wielkim zapalem misyjnym i poczuciem solidarności z siostrzanymi Kościołami nie tylko Afryki, ale i innych kontynentów; musi być prostolinijne i jasne z uwzględnieniem ubóstwa ludności tubylczej¹⁰⁸.

Istnieje ryzyko, że podjęty projekt adaptacji kulturowej, albo oddziaływanie materialne mogą „udać się aż za dobrze”, na tyle dobrze, że podjęty przedmiot, dokładnie zasymilowany zatraci swą pierwotną zawartość i specyfikę. W wypadku Jezusa Chrystusa istnieje pewna różnorodność, która musi pozostać. Jeżeli prawdą jest, że wcielenie, które jest jedną z prawd naszej wiary, ma być poddane procesowi inkulturacji i transformacji, to tenże proces nie może zakończyć się jedynie czystą i prostą asymilacją, podobnie jak we wcieleniu Słowo, które stało się ciałem nic nie utraciło na swej boskości. Tylko wtedy Chrystus będzie mógł być rozpoznany w Afryce, jeżeli przyjmie prawdziwe oblicze Afrykanina, ale taka afry-

¹⁰⁷ Zob. A. Edele. *Forming Basic Christian Communities. Report on an Experiment in Chilenje Parish, Lusaka*. W: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*. Oprac. G. Lewandowski. T. 2. Roma 1994 nr 089 s. 208-209; *Kasama Archdiocese. Pastoral Guidelines, 1979*. W: tamże nr 084 s. 189-195; *Ndola Diocese. Report on the Workshop Held in Francisdale 10th-14th November 1986*. W: tamże nr 086 s. 201-206; J. Prokoph. *Associations and Small Christian Communities Rivals or Partners*. W: tamże nr 085 s. 196-200; Tenże. *Some Elements Used in Building Small Christian Communities*. W: tamże nr 087 s. 206-207; *Zambia Episcopal Conference. Families Truly Christian and Truly African. Workshop Held on 18th-19th July 1986*. W: tamże nr 051 s. 139-143.

¹⁰⁸ Zob. M. Marchioli. *Książd Bosko stał się Afrykaninem* s. 92-94.

kanizacja nie będzie mogła oznaczać immanentnego zredukowania Chrystusa do człowieka, podobnie jak nie miało to miejsca w przypadku jego stania się człowiekiem w Jezusie z Nazaretu.

Potrzeba przejść drogą rozpoznania i wyznania tajemnicy. Żadna adaptacja nie może uczynić jej powierzchowną albo zbytęcną, lecz wręcz przeciwnie dobra afrykanizacja może zwiększyć wezwanie, zainteresowanie i zapotrzebowanie na to misterium, któremu na imię Jezus Chrystus.

Naturą teologicznych poszukiwań Kościoła, jak na to wskazują powyższe rozważania, jest takie „przetłumaczenie” i przekazanie Dobrej Nowiny, które bez żadnego umniejszania jej znaczenia, byłoby w stanie dotrzeć zarówno do środowiska życia, jak i do jestestwa dzisiejszego Afrykańczyka. Całkowita wierność osobie Chrystusa, dynamizmowi Jego tajemnicy paschalnej oraz miłość do Kościoła, pozwalają na uniknięcie błędnego, zniekształconego obrazu orędzia ewangelicznego. Współczesna ewangelizacja Afryki oparta na odpowiedzialnym podejściu do dobrze pojętej inkulturacji i teologii wcielenia, które Kościół w swoim nauczaniu traktuje jako punkt wyjścia dla tego wielkiego dzieła, wypracowuje autentycznie afrykańskie oblicze Chrystusa, unikając przy tym powierzchownej adaptacji orędzia biblijnego oraz jego rozplywania się w synkretycznej kompilacji.

Summary

Jesus Christ in Contemporary Evangelization of Africa.

Christians of all denominations celebrated the final ten years of the twentieth century as a Decade of Evangelization.

Contemporary African Evangelization is not only the verbal message of the Gospel, but also the propagation of Gospel values in life itself and the liturgical celebration of the Good News. In African parlance „evangelization” has a wider range of meaning. It envisages the Good News as being a social Gospel as well as a spiritual Gospel. It is a search for grace, salvation and love in the midst of human life in this word, and it includes a concern for unity among Christians of different Churches.

Contemporary African Evangelization necessarily includes the conversion of human culture and the permeation of culture by Gospel values. Inculturation means the ongoing dialogue between Gospel and culture.

The African Synod, opened in Rome on 10 April and ended on 8 May 1994, was an important event for the Church in the continent. It was dealing with some important themes of African Christian life: evangelization, inculturation, dialogue, justice and peace, the modern communication media. On 14 September 1994 John Paul II handed over the post-Synodal Apostolic Exhortation „Ecclesia in Africa”.

JÓZEF PALIWODA SDB

DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA KOADIUTORA
PAWŁA PROKOPOWICZA¹

Do postaci, które pięknie zapisały się w historii Zgromadzenia zarówno w Polsce, jak i na Dalekim Wschodzie, niewątpliwie należy koadiutor Paweł Prokopowicz, który spędził 35 lat życia na misjach w Chinach i na Filipinach.

Paweł Prokopowicz urodził się 25 stycznia 1910 r. w Ostrowie Lubelskim koło Lubartowa. Rodzicami jego byli Jan i Franciszka z domu Wolska². Jak wspomina młodszy brat Pawła, Kazimierz, dzieciństwo Pawła nie było łatwe. To z kolei pozwoli przyszłemu misjonarzowi przygotować się na różne trudności i wyrzeczenia w życiu misyjnym.

Młody Paweł po ukończeniu Szkoły Podstawowej, uczy się przez 5 lat w gimnazjum, w Lublinie, a następnie odbywa kurs i przez 2 lata pracuje w rodzinnej parafii jako urzędnik stanu cywilnego

Dnia 8 stycznia 1930 r. Paweł rozpoczyna aspiranturę w domu inspektorialnym, w Warszawie przy ul. Lipowej 14. Pod kierunkiem koad. Franciszka Taszarka pracuje w biurze Wydawnictwa Salezjańskiego. Opiekuje się nim duchowo ks. Adam Cieślak. 30 czerwca tego samego roku kończy aspiranturę i dwa tygodnie potem, 16 lipca wstępuje do nowicjatu salezjańskiego w Czerwińsku nad Wisłą. Paweł wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego w charakterze koadiutora. Śluby zakonne (czasowe) składa 27 lipca 1931 r. w Czerwińsku, ponawia je na rekolekcjach w Sokołowie Podlaskim dnia 2 sierpnia 1934 r. i tam też zwiąże się po następnych 3 latach (17 lipca 1937 r.) ze Zgromadzeniem na zawsze, składając śluby wieczyste. Po nowicjacie przez 6 lat (od 30 lipca 1931 r. do 5 sierpnia 1937 r.) pracuje w administracji Małego Seminarium Duchownego w Łądzie n/Wartą. Pełni

¹ Jest to praca proseminaryjna kl. J. Paliwody napisana w 1984 r w Studentacie Filozoficznym w Woźniakowie pod kierunkiem ks. Stanisława Szmida.

² P. Prokopowicz, *Koad. Paweł Prokopowicz, Czerwińsk dn. 10.II.1979 r.*, maszynopis.

kanizacja nie będzie mogła oznaczać immanentnego zredukowania Chrystusa do człowieka, podobnie jak nie miało to miejsca w przypadku jego stania się człowiekiem w Jezusie z Nazaretu.

Potrzeba przejść drogą rozpoznania i wyznania tajemnicy. Żadna adaptacja nie może uczynić jej powierzchowną albo zbytęcną, lecz wręcz przeciwnie dobra afrykanizacja może zwiększyć wezwanie, zainteresowanie i zapotrzebowanie na to misterium, któremu na imię Jezus Chrystus.

Naturą teologicznych poszukiwań Kościoła, jak na to wskazują powyższe rozważania, jest takie „przetłumaczenie” i przekazanie Dobrej Nowiny, które bez żadnego umniejszania jej znaczenia, byłoby w stanie dotrzeć zarówno do środowiska życia, jak i do jestestwa dzisiejszego Afrykańczyka. Całkowita wierność osobie Chrystusa, dynamizmowi Jego tajemnicy paschalnej oraz miłość do Kościoła, pozwalają na uniknięcie błędnego, zniekształconego obrazu orędzia ewangelicznego. Współczesna ewangelizacja Afryki oparta na odpowiedzialnym podejściu do dobrze pojętej inkulturacji i teologii wcielenia, które Kościół w swoim nauczaniu traktuje jako punkt wyjścia dla tego wielkiego dzieła, wypracowuje autentycznie afrykańskie oblicze Chrystusa, unikając przy tym powierzchownej adaptacji orędzia biblijnego oraz jego rozplływania się w synkretycznej kompilacji.

Summary

Jesus Christ in Contemporary Evangelization of Africa.

Christians of all denominations celebrated the final ten years of the twentieth century as a Decade of Evangelization.

Contemporary African Evangelization is not only the verbal message of the Gospel, but also the propagation of Gospel values in life itself and the liturgical celebration of the Good News. In African parlance „evangelization” has a wider range of meaning. It envisages the Good News as being a social Gospel as well as a spiritual Gospel. It is a search for grace, salvation and love in the midst of human life in this world, and it includes a concern for unity among Christians of different Churches.

Contemporary African Evangelization necessarily includes the conversion of human culture and the permeation of culture by Gospel values. Inculturation means the ongoing dialogue between Gospel and culture.

The African Synod, opened in Rome on 10 April and ended on 8 May 1994, was an important event for the Church in the continent. It was dealing with some important themes of African Christian life: evangelization, inculturation, dialogue, justice and peace, the modern communication media. On 14 September 1994 John Paul II handed over the post-Synodal Apostolic Exhortation „Ecclesia in Africa”.

JÓZEF PALIWODA SDB

DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA KOADIUTORA
PAWŁA PROKOPOWICZA¹

Do postaci, które pięknie zapisały się w historii Zgromadzenia zarówno w Polsce, jak i na Dalekim Wschodzie, niewątpliwie należy koadiutor Paweł Prokopowicz, który spędził 35 lat życia na misjach w Chinach i na Filipinach.

Paweł Prokopowicz urodził się 25 stycznia 1910 r. w Ostrowie Lubelskim koło Lubartowa. Rodzicami jego byli Jan i Franciszka z domu Wolska². Jak wspomina młodszy brat Pawła, Kazimierz, dzieciństwo Pawła nie było łatwe. To z kolei pozwoli przyszłemu misjonarzowi przygotować się na różne trudności i wyrzeczenia w życiu misyjnym.

Młody Paweł po ukończeniu Szkoły Podstawowej, uczy się przez 5 lat w gimnazjum, w Lublinie, a następnie odbywa kurs i przez 2 lata pracuje w rodzinnej parafii jako urzędnik stanu cywilnego

Dnia 8 stycznia 1930 r. Paweł rozpoczyna aspiranturę w domu inspektorialnym, w Warszawie przy ul. Lipowej 14. Pod kierunkiem koad. Franciszka Taszarka pracuje w biurze Wydawnictwa Salezjańskiego. Opiekuje się nim duchowo ks. Adam Cieślak. 30 czerwca tego samego roku kończy aspiranturę i dwa tygodnie potem, 16 lipca wstępuje do nowicjatu salezjańskiego w Czerwińsku nad Wisłą. Paweł wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego w charakterze koadiutora. Śluby zakonne (czasowe) składa 27 lipca 1931 r. w Czerwińsku, ponawia je na rekolekcjach w Sokołowie Podlaskim dnia 2 sierpnia 1934 r. i tam też zwiąże się po następnych 3 latach (17 lipca 1937 r.) ze Zgromadzeniem na zawsze, składając śluby wieczyste. Po nowicjacie przez 6 lat (od 30 lipca 1931 r. do 5 sierpnia 1937 r.) pracuje w administracji Małego Seminarium Duchownego w Łądzie n/Wartą. Pełni

¹ Jest to praca proseminaryjna kl. J. Paliwody napisana w 1984 r w Studentacie Filozoficznym w Woźniakowie pod kierunkiem ks. Stanisława Szmida.

² P. Prokopowicz, *Koad. Paweł Prokopowicz, Czerwińsk dn. 10.II.1979 r.*, maszynopis.

tam funkcję sekretarza ks. Dyrektora, ks. Pawła Liszki, a jako wytrawny urzędnik Stanu Cywilnego, prowadzi kancelarię parafialną a gdy zabrakło administratora, u boku ks. Dyrektora pełni i jego funkcje (przede wszystkim księgowości)³.

W tym czasie (1936/37 r.) przebywa w Polsce zasłużony misjonarz salezjański z Chin, ks. Teodor Wieczorek. Celem jego przyjazdu do Ojczyzny było, jak to sam określił w jednym ze swych listów, nie tylko podreperowanie nadwyżęzonego zdrowia, czy też zebranie środków materialnych, ale przede wszystkim zwerbowanie nowych misjonarzy do pracy na Dalekim Wschodzie.

Koad. Paweł Prokopowicz, ulegając jego urokowi, powodowany z pewnością swym autentycznym powołaniem misyjnym, zgłasza się na wyjazd, na misje. Pragnie udać się do Chin z ks. Wieczorkiem, jako pomoc przy korespondencji z Polską⁴. Ks. St. Pływaczyk w liście do ks. Ziggotti pisze „Rozmawiał ze mną ks. T. Wieczorek, misjonarz z Chin, w sprawie koadiutora Polaka, który pomagałby mu w Chinach przy korespondencji z Polską, udzielając w ten sposób pomocy w jego pracy misyjnej. Zgodził się koad. Paweł Prokopowicz. Jestem gotów odstąpić go, jeżeli tylko pomoże biednemu ks. Wieczorkowi, który ma również napisać do Księdza, aby mieć Jego zgodę na wyjazd współbrata do pomocy. Jest to dobry koadiutor, który tutaj w Łądzie pełni obowiązki sekretarza w urzędzie parafialnym. Jest mi więc bardzo potrzebny, gdyż zmieniają się proboszczowie i dyrektorzy, ale w urzędzie parafialnym potrzebny jest ktoś na stałe ...”⁵. Natomiast ks. Ziggotti w odpowiedzi tak pisze do ks. Pływaczyka: „Załączam kopię listu, który posłałem ks. Wieczorkowi, aby znając jego treść, zachęcił go (koad. Pawła – przyp. moje) Ksiądz do gotowości wyjazdu we wskazanym dniu. Sądzę, że koad. Prokopowicz będzie mógł wyjechać razem z nim tego samego dnia. W moim liście z 30 lipca pisałem mu, że jesteśmy bardzo zadowoleni, wysyłając go na misje...”⁶.

Tak więc przełożeni wyrażają zgodę na wyjazd.

Powołanie misyjne u koad. Pawła Prokopowicza nie narodziło się chyba nagle. Dojrzewało przynajmniej przez okres formacji zakonnej w nowicjacie i podczas 6 letniej pracy w Łądzie, a może i wcześniej. Niemniej wielki wpływ wywarła osoba świątobliwego misjonarza z Chin, ks. Teodora Wieczorka.

Być może nawet czytał list ks. Wieczorka, w którym tak pisze: „Czekamy na misjonarzy z Polski. Im więcej będzie nas, Polaków, w tej podprefekturze (mowa

³ St. Szmidt, *Śp. koad. Paweł Prokopowicz*, Kazanie wygłoszone na pogrzebie w Czerwińsku dn. 30.XI.1983 r., „Nostra”, nr 238, s. 55 – 58.

⁴ Adnotacja, Archiwum Generalne, Roma, teczka 275 – Prokopowicz Paolo.

⁵ Z listu ks. St. Pływaczyka do ks. Ziggotti’ego, Warszawa, 25.VIII.1937. w: Archiwum Generalne, Roma, teczka 275 – Prokopowicz Paolo.

⁶ Z listu do ks. Pływaczyka (należy sądzić, że jest to odpowiedź ks. Ziggotti’ego, gdyż brak jest podpisu) z dn. 4. VIII. 1937, w: Archiwum Generalnym, Roma, teczka 275 – Prokopowicz Paolo.

Heung Shan – przyp. moje), tym więcej dobrego możemy zdziałać...⁷⁷. A tuż przed wyjazdem do Polski, tak pisze ks. Wieczorek do Pomocników Salezjańskich „Moglibyśmy tu wiele więcej zdziałać, gdybyśmy mieli więcej miejsca, personelu środków materialnych”⁷⁸.

Do Chin wyjechał razem z ks. T. Wieczorkiem 12 sierpnia 1937 r., w niespełna miesiąc po złożeniu ślubów wieczystych.

Podróż odbywali przez Włochy, gdzie zatrzymali się na dwa miesiące. Ks. Wieczorek tak relacjonuje: „Dnia 22 września odbyła się w Turynie bardzo piękna i rozrzewniająca uroczystość pożegnalna pierwszej w tym roku ekspedycji nowych misjonarzy. W kaplicy św. Jana Bosko zebrało się 40 nowych (w tym i koad. Paweł – przyp. moje) rycerzy Chrystusowych. Po Mszy św., w porywających słowach przemówił Przełożony Generalny – ks. Piotr Ricaldone, po czym wręczył wszystkim bojownikom krzyże misyjne. Nazajutrz wszyscy nowi misjonarze opuścili Turyn i udali się pociągami w stronę różnych portów. Jedna część w liczbie 8 wyruszyła do Południowej Ameryki ...⁷⁹, reszta, w liczbie 22, obładowana 48 skrzyniami różnego towaru dla misji salezjańskich – Wikariatu i domów w Hong Kongu i Macau, wyrusza na czele z ks. Wieczorkiem 26 września do Genui, a stamtąd statkiem „Victoria” do Neapolu, gdzie oddano ks. Wieczorkowi pod opiekę kilkunastu aspirantów, przeznaczonych na misje do Bombaju, w Indiach Ang.¹⁰ Razem z nimi jedzie nasz koad. Paweł Prokopowicz. Po drodze zatrzymują się w Bombaju, gdzie wysiadają aspiranci, a następnie w Manilii na Filipinach, gdzie bardzo gościnnie powitał i podjął ich Salezjanin, abp Wilhelm Piani, Nuncjusz Apostolski na Filipiny, potem w Meksyku, a dziś kandydat na Ołtarze. Do Chin (Hong Kong) przybywają wczesnym rankiem 15 października 1937 r., po 18 dniach podróży. Jeszcze tego samego dnia wyruszają w podróż do Macau, gdzie odprawiają rekolekcje przełożeni domów salezjańskich w Chinach. Tu spotykają dwóch przedstawicieli Domu Macierzystego w Turynie, ks. Prefekta Generalnego, ks. Berruti Piotra ks. Candale Antonieg. Wpadają tu też w ramiona swych swych rodaków: ks. Mariana Mielczarka, ks. Jana Buchty i ks. Tomasza Szeligi.

Po tygodniu koad. Paweł Prokopowicz wraca do Hong Kongu¹¹. Tu jego oczom ukazuje się okropny widok zniszczeń, jakich dokonał olbrzymi tajfun, który na-

⁷⁷ Z listu ks. T. Wieczorka, Hong Kong, styczeń 1938, „Pokłosie Salezjańskie”, 1938, nr 3 s. 72-75

⁷⁸ Z listu ks. T. Wieczorka do Pomocników Salezjańskich, „Pokłosie Salezjańskie”, 1936, nr 3, s. 140

⁷⁹ Z listu ks. T. Wieczorka, Hong Kong, styczeń 1938, „Pokłosie Salezjańskie”, 1938, nr 3 s. 72-75

¹⁰ P. Prokopowicz, dz. cyt.

¹¹ St. Szmidt, dz. cyt.

wiedział to miasto w sierpniu 1937 roku. Zginęło 2 tys. ludzi, uległo zniszczeniu wiele domów. „Nasze trzy zakłady salezjańskie, które posiadamy w Hong Kongu – pisze ks. Wieczorek – dzięki Bogu nic nie ucierpiały. W zakładzie św. Jana Bosko, w dzielnicy Aberdeen, mamy obecnie 300 chłopców internistów, uczących się rzemiosła. Na West Point, w zakładzie św. Alojzego, znajduje obecnie pomieszczenie 80 internistów i 400 uczniów eksternistów. Seminarium w Shaukiwan mieści w swych murach kilkunastu nowicjuszy i 20 studentów filozofii. Brak w nim pomieszczeń dla studentów teologii i aspirantów chińskich (...), którzy przygotowują się do nowicjatu tymczasowego w Aberdeen (36 chłopców). Czternastu teologów kończy swe studia kapłańskie w Macau. By nie potrzebowali się tulać, z wielką dla nich niewygoda po innych zakładach, konieczną jest rzeczą powiększenie seminarium w Shaukiwan. Oto praca, do której zabieram się w przyszłym roku”¹². A tym, który będzie dzielił te trudy i znoje z ks. Wieczorkiem przez 20 lat, będzie nie kto inny, jak tylko koad. Paweł Prokopowicz, który dodaje: „Razem przeżyliśmy 20 lat misyjnej przygody i pracy”¹³.

Pierwsza bariera do pokonania to język. Dla tego też koad. Paweł Prokopowicz przez jakiś czas uczy się w Hong Kongu, w naszej szkole św. Alojzego, języka chińskiego, angielskiego i włoskiego, a następnie przez dwa lata uczy się salezjańskim seminarium w Hong Kongu, w dzielnicy Shaukiwan, gdzie pogłębia znajomość wyżej wspomnianych języków, a równocześnie studiuje religię i kulturę Chin oraz Dalekiego Wschodu (misjologię). Jednocześnie jest prawą ręką ks. Wieczorka, który wówczas pełnił funkcję ekonoma prowincji chińskiej Salezjanów¹⁴. Był jego sekretarzem, a przede wszystkim prowadził księgi rachunkowe, z czym był bardzo dobrze „obeznany”.

„Przyznam się – mówi koad. Paweł – że warunki życia misyjnego były na początku tak trudne, a tęsknota za Ojczyzną tak wielka, że postanowiłem zaraz po upływie pięciu lat (najkrótszy okres pobytu na misjach) wracać do kraju. Niestety, wybuchła wojna i musiałem zostać dłużej”¹⁵.

Tocząca się od lipca 1937 r. wojna chińsko – japońska, paraliżuje pracę w Chinach. „Pożoga wojenna – pisze również z Chin ks. T. Szeliga – nie oszczędziła i ośrodków misyjnych. Rozwalone kościoły, szkoły, szpitale są najlepszym tego dowodem”¹⁶. Część placówek misyjnych została zamknięta, inne odcięte, same

¹² Z listu ks. T. Wieczorka, Hong Kong, styczeń 1938, „Pokłosie Salezjańskie”, 1938, nr 3, s. 72-75

¹³ P. Prokopowicz, *Wspomnienia o ks. T. Wieczorku*, Rozmowa nagrana na taśmie magnetofonowej. Oprac. ks. Stanisław Szmidt, w: Szmidt St., *Dole i niedole mandaryna Wai-Tsiu-Lek*, Warszawa 1983, ATK, s. 102.

¹⁴ St. Szmidt, dz. cyt.

¹⁵ P. Prokopowicz, *Wspomnienia...*, s. 102.

¹⁶ Z listu ks. T. Szeligi, Macau, maj 1939, „Pokłosie Salezjańskie”, 1939, nr 7-8, s. 178-179

musiały borykać się ze swoimi trudnościami. Jak z tego widać, pracę wykonywa-
o naprawę w bardzo trudnych warunkach, Jednak – dalej zaznacza ks. Szeliga –
Dzięki szczególnej opiece Marii Wspomożycielki, dzieło salezjańskie nie należy
o najwięcej poszkodowanych”¹⁷.

Wojna ta paraliżuje wprowadzie życie i pracę Salezjanów na kontynencie, ale
spółbracia, znajdujący się na terenie kolonii angielskiej – Hogn Kongu i portu-
alskiej – Macau, mogą na razie pracować bez przeszkód. Koad. Paweł zapewnia
dnak, że „(...) my w Hong Kongu i Macau, cieszyliśmy się całkowitą swobodą
naszych normalnych działaniach. Praca misyjna i nasze szkoły pękały we szwach
d wielkiej ilości młodzieży”¹⁸.

Wybuch wojny w 1939 r. na terenie Europy sprawia, że koad. Paweł musi
zrzuć studium misjologii w Shaukiwan i przenosi się do szkoły św. Alojze-
o, na West Point, którą z ruin podniósł swego czasu ks. Wieczorek, wówczas
dyrektor tej szkoły. Koad. Paweł pracuje tu w redakcji Wydawnictwa Salezjań-
kiego, dokonuje korekt druków w języku angielskim, obsługuje centralę tele-
niczną biura w różnych językach. Od 1941 r. uczy w technikum salezjańskim
zyka angielskiego¹⁹. Wszystko dobrze się układało, wspomina koad. Paweł, aż
o wypowiedzenia wojny przez Japonie blokowi koalicijnemu, a w sposób szcze-
ólny USA i Wielkiej Brytanii w dniu 8 grudnia 1941 r. Po dwu i pół tygo-
niach japończycy zajęli Hong Kong. Miasto broniło się do Bożego Narodze-
ia, w końcu poddaje się 25 grudnia. Japończycy wywożą do Szanghaju Sale-
janów, należących do państw osi: Niemców, Austriaków, Włochów. Klerycy,
owicjat i inspektorat został również przeniesiony do Szanghaju, a to z powo-
u, że większa część kleryków i profesorów była narodowości włoskiej lub nie-
ieckiej. Salezianie zaś, nie należący do soi innych narodowości, pozostają na
zie na południu, w Hong Kongu. Tak więc jedni współbracia od drugich zo-
ali kompletnie odcięci. Można było tam – jak wspomina koad. Paweł – pisać
artkę 25 słów w języku angielskim, chińskim i japońskim²⁰. Koad. Paweł wraz
ks. Wieczorkiem i innymi, choć uszczuplonymi bardzo szeregami Salezjanów,
ozostał w Hong Kongu. Tu właśnie nasze dwie szkoły i seminarium zostały
amienione na sierocińce.

Cztery lata okupacji japońskiej, to lata strasznego głodu i nędzy w Hong
ongu. Wystarczy wspomnieć za koad. Pawłem, że „Na początku działań wojen-
ych miasto liczyło półtora miliona mieszkańców, a pod koniec wojny zaledwie

¹⁷ Tamże, s. 178.

¹⁸ P. Prokopowicz, Koad dz, cyt.

¹⁹ St. Szmidt, dz. cyt.

²⁰ St. Szmidt, dz. cyt.

300 tys. Wielu uciekło do Chin, ale przynajmniej jedna trzecia umarła z głodu i różnych chorób²¹, przede wszystkim zaś gruźlicy, szkorbutu i malarii.

Są to czasy bohaterskiej działalności ks. Wieczorka na rzecz biednych i umierających w Hong Kongu. Organizuje wtedy „dom dla umierających”, zabiega o ryż i suszone ryby, zdobywa leki, podtrzymuje tych najbiedniejszych na duchu. Jest dla nich nie tylko kapłanem, ale i jałmużnikiem, lekarzem, lekarzem ciała i duszy²². Na ile mógł, pomagał ks. Wieczorkowi w tym wszystkim wierny jego przyjaciel, koad. Paweł, który „... uczestniczył m.in. w czasie wojny w ratowaniu rannych, prowadził dom dla umierających, organizował pomoc żywnościową”²³. Sam wspomina, że chodził wspólnie z ks. Wieczorkiem do „trupiańni” – tak nazywano ów „dom umierających” – i z nim „operował”. Pracował nie tylko na swoim odcinku, tj. w sierocińcu, ale także w różny sposób chętnie służył swą pomocą innym, a zwłaszcza swemu rodakowi, ks. Wieczorkowi. Trzeba sobie również zdawać sprawę z tego, że są to czasy grozy i niepewności oraz strachu dla tamtejszych tubylców, a może szczególnie dla pracujących tam misjonarzy. Japończycy bowiem uważali każdego Europejczyka za Amerykanina, a to groziło śmiercią, gdyż – jak powiada koad. Paweł – „... tak głosili w swoich ogłoszeniach, że każdy żołnierz imperialny musi zabić trzech Amerykanów, a wtedy może zginąć”²⁴. Na przykład w Manili na Filipinach wystrzelali, pomordowali wszystkich Braci Szkolnych, biorąc ich za obywateli USA.

Poza tym, oprócz troski o wychowanie i utrzymanie sierot, których było w każdym sierocińcu około 100 chłopców od lata 10 do 20, z których wszyscy przeżyli i nikt z głodu nie umarł²⁵, na barki pozostałej małej grupki Salezjanów w Hong Kongu spada troska o uratowanie mienia naszych zakładów przed hordami bandytów i szabrowników. Najgorsza sytuacja była w naszym wielkim zakładzie, w dzielnicy Aberdeen, o którym ks. Wieczorek zaznacza w jednym ze swych listów, „... że palec Boży jest tu, iż należy dziś do synów św. Jana Bosko”²⁶. Nie tylko bowiem doskwiera tu współbraciom i wychowankom głód, ale też dręczy ich nieustanna i straszna malaria. „Z powodu malarii, w sierpniu 1943 r. planowaliśmy ten dom zamknąć, gdyż prawie wszyscy jego mieszkańcy przechodzili atak tej choroby – tylko jeden Hiszpan i jeden wychowanek Chińczyk, przetrwali cały okres bez cierpień malarii”²⁷. Szczególnie zaś cierpi jeden z naszych współbraci,

²¹ P. Prokopowicz, *Wspomnienia...*, s. 106

²² Por. St. Szmidt, *Dole i niedole mandaryna Wai-Tsiu-Lek*, Warszawa 1983 ATK

²³ L. Even, *Kościół wśród ubogich na Filipinach*, „Za i przeciw”, nr 6(1246) z 8.II.1981.

²⁴ P. Prokopowicz, koad. ..., dz. cyt.

²⁵ Tamże.

²⁶ Z listu ks. T. Wieczorka do Pomocników Salezjańskich, w: *Pokłosie Salezjańskie*, 1936? (jest rok 1941) nr 3, s. 139.

²⁷ P. Prokopowicz, *Koad...*, dz. cyt.

... pochodzący z Węgier, którego choroba strasznie wycieńczył. Wówczas dyrektor szkoły St. Louis posyła tam w zastępstwie koad. Pawła Prokopowicza. Ten udał się tam początkowo tylko na miesiąc, ale zamiast miesiąca, pozostał przez 10 lat²⁸. „To była szczególna szkoła życia dla br. Pawła...”²⁹

Koad. Paweł Prokopowicz pracuje tu najpierw jako infirmarz, otaczając troską dreczonych głodem i malarią. Potem podejmował różne zajęcia; był kierownikiem działu technicznego szkoły i nauczycielem języka angielskiego. Był bliskim współpracownikiem dyrektora, a nawet zastępował go w reprezentacji domu, ponieważ doskonale radzi sobie w rozmowach w kilku językach.

„I tak, oczekiwaliśmy – wspomina koad. Paweł – zakończenia wojny... W końcu nadszedł 15 sierpień 1945 r. kiedy imperator japoński, Hirohito, ogłosił swoim obywatelom bezwarunkowe poddanie się, co zostało nam w Hong Kongu ogłoszone 15 VII 1945 r. wieczorem. Speaker głosem płaczącym podał przez radio tę smutną dla nich, a tak radosną wiadomość dla nas. W święto Matki Bożej Niepokalanej zostaliśmy zaatakowani i Jej święto Wniebowstąpienia przyniosło nam wyzwolenie³⁰.”

Znamienne są tu słowa ks. M. Mielczarka, misjonarza z Chin, który zaraz po wojnie tak napisał: „Doprawdy trudno się skupić i opisać, cośmy tu przeżyli w tym czasie... podobno szeregi naszych współpracowników w Polsce są bardzo uszczuplone. To też, gdyby było potrzeba rąk do pracy, my tu wszyscy trzej (J. Buchta, M. Mielczarek, P. Prokopowicz) jesteśmy gotowi do powrotu i do pracy. Ponieważ Ojczyzna jest pierwsza³¹.”

Koad. Paweł tak się zwierza: „Mimo trudności i tęsknoty za Ojczyzną, pozostałem na misjach także po wojnie, aż do starczych dni, bo z jednej strony zafascynował mnie sobą ks. Wieczorek oraz wspaniała praca naszych współpracowników dla Boga naprawdę nie oszczędzali, a z drugiej strony chciałem zobaczyć owoce jego pracy i innych współpracowników³². Można choćby z tego urywka dostrzec pokorę koad. Pawła, gdyż właściwie nawet nie wymienia tu swojej osoby, a przecież równie ciężko i z wielkim oddaniem. Jak wspomina ks. J. Carpelle „brat Paweł pracował ciężko.. dzielnie znosił braki i próby w czasie japońskiej okupacji w Hong Kongu³³.”

Niewątpliwie wojna przyniosła wielkie spustoszenie kraju. Okaleczyła nie tylko ciała, ale także dusze i sumienia ludzkie. Trzeba było zakasać rękawy do

²⁸ Tamże.

²⁹ St. Bogdański, *Ubywa żniwiarzy*, „Papieskie Intencje Misyjne”, 1984, nr 3, s. 6-7

³⁰ P. Prokopowicz, *Koad...* dz. cyt.

³¹ Z listu ks. M. Mielczarka (arch. insp. Łódź)

³² P. Prokopowicz, *Wspomnienia...*, s. 117

³³ Z listu ks. J. Carpella do kl. J. Paliwody, Hong Kong, 26.I.1984 (wl. prywatna).

pracy, bo tej nie brakowało. „Zaraz – wspomina koad. Paweł – zabraliśmy się do pracy w reorganizacji naszych domów. Nasze sierocińce w krótkim czasie przeszły do historii i szkoły zaczęły zapełniać się młodzieżą. W naszym Aberdeen powrócił internat dla 350 chłopców, dwie klasy szkoły podstawowej i 300 chłopców szkoły licealnej i technikum. Przedmioty akademickie i techniczne miały tę samą wartość. Szkoła do dziś dnia jest na bardzo wysokim poziomie, skąd wychodzą kwalifikowani absolwenci kursów inżynierskich, elektrotechniki i elektrofonii oraz wyrobów meblarskich”³⁴.

Tymczasem dzięki mecenatowi chińskiego milionera, wielkiemu pomocnikowi, oddanemu sprawie salezjańskiej, panu Tang King Po, Salezianie mogą otwierać nowe szkoły, warsztaty. College wypełniają się młodzieżą. Do jednej ze szkół na wyspie Kowloon zostaje skierowany w 1954 r. koad. Paweł Prokopowicz. Uczy on tam przede wszystkim geografii, angielskiego. Jest kierownikiem warsztatów szewskich. W następnym roku uczy także kleryków, studentów filozofii ich przełożonych języka angielskiego w naszym seminarium w Shaukiwan, gdzie niegdyś sam się uczył. Wówczas też wiąże się z centrum katechetycznym przy naszym seminarium, gdzie pomaga w redakcji i korekcie tekstów angielskich³⁵.

Na wyspie Kowloon koad. Paweł Prokopowicz przebywał do 1957 roku, skąd udał się na dalsze „przygody” misjonarzowania na Filipinach.

Na skutek wojny domowej na kontynencie chińskim, a potem tzw. Rewolucji Kulturalnej, Salezianie wydaleny z Chin kontynentalnych, rozpoczynają działalność wychowawczą – dydaktyczną na Filipinach. Do stolicy tego kraju przybywają w 1951 r. Już na początku zorganizowali tam dużą szkołę zawodową, w której uczyli się przyszli, jakże potrzebni do prawidłowego rozwoju kraju, mechanicy, elektrycy, rybacy itp. Równocześnie jako pierwsi „wkroczyli” do ogromnego obozu „ludzi z marginesu”, jakim było Tondo, przedmieście Manili³⁶.

Z Polaków przybył tu najpierw z USA ks. J. Rutkowski, a po nim byli misjonarze chińscy. ks. J. Buchta, ks. F. Głowiecki i koad. Paweł Prokopowicz³⁷.

Koad. Paweł Prokopowicz zamierzał udać się na Filipiny już w 1954 r., ale choroba wiernego przyjaciela i rodaka, ks. T. Wieczorka, który „był już bardzo schorowany i sterany życiem”, opóźniła jego wyjazd o trzy lata. Wyjedzie tam dopiero w niecałe pół roku po śmierci ks. Wieczorka, dnia 5 sierpnia 1957 r.³⁸

³⁴ P. Prokopowicz, *Koad...*, dz. cyt.

³⁵ St. Szmidt, dz. cyt.

³⁶ *Don Bosco nel mondo*, Torino /1956/, Elle Di Ci, s. 96; *Le missioni salesiane* /bm, br, bw/, s. 14; L. Even, *Kościół wśród ubogich na Filipinach*, „Za i przeciw”, nr 6(1246) z 8. II. 1981.

³⁷ P. Prokopowicz, *Koad...*, dz. cyt.

³⁸ P. Prokopowicz, *Wspomnienia...*, s. 102.

Koad. Paweł przez niecały rok (od 15. 08. 1957 r. – do 8. 05. 1958 r.) pracuje na wyspie Negros jako kierownik biura administracji warsztatów i nauczyciel w szkole technicznej im. św. Jana Bosko (Don Bosco Technical Institute, Victoria Miling Co, Victoria Negros Occ.)³⁹.

Po niespełna rocznej pracy na wyspie Negros koad. Paweł od 9 maja 1958 r. do 14 kwietnia 1972 r, czyli przez 14 lat, aż do wyjazdu do Polski, pracował w Don Bosco Technical College, Mandalayong, Rizal (Manila). Pełnił tu funkcję administratora, a potem ekonoma ogromnego kombinatu szkół i warsztatów salezjańskich. Sam pisze: „Tu, na Dalekim Wschodzie.. tu, w Madalayong już od 11 lat pcham taczkę żywota. Od sześciu lat nie mamy tu prefekta, a więc mnie ten obowiązek włożono na barki. Nie jest to łatwa sprawa, gdy się weźmie pod uwagę, że tu mamy ponad 3 tysiące młodzieży i jest nas tu 14 Salezjanów”⁴⁰. Poza tym jest jeszcze i 230 osób personelu, którymi w sposób szczególny trzeba się zająć.

W tym czasie, we wspomnianym domu salezjańskim, następnie rozbudowa szkoły. Początkowo cały ciężar administracji spoczywał na barkach koad. Pawła. Po dwóch latach dostaje on do pomocy sekretarza, a następnie, aż do końca tej funkcji, ma do pomocy jeszcze księgowego i siedmiu sekretarzy. Oprócz zajęć w administracji, uczy i udziela się pracy wychowawczej⁴¹. „We wspomnianej szkole, w Madalayong wykłada angielski, matematykę i geografję. Oprócz tego prowadzi akcje duszpasterskie wśród biedaków ze slumsów, zwłaszcza zaś młodzieży (...)”⁴², której szczególnie w czasie wakacji towarzyszy na koloniach. „Obecnie, z rozpoczęciem się wakacji letnich – pisze – zorganizowaliśmy turniej gier sport piłki nożnej, pływackie wyścigi i kursy letnie. Jednym słowem (robimy to), aby zająć młodzież w czasie tych trzech miesięcy. Mamy w tym pełne poparcie rodziców i wszystkich nasze inicjatywy są kompletnie aprobowane i popierane. Brak nam tylko sił do pracy i nic więcej”⁴³. Również „(...) i w czasie wakacji jest wiele pracy z przyjęciami, z egzaminami wstępnymi itd. Więc ja jestem bardzo zajęty, gdyż na mnie ciąży administracja zakładu”⁴⁴. „Nasze szkoły i nasze duchowyanie – dodaje koad. Paweł – cieszy się jak najlepszym uznaniem władz i w ogóle ludności. W bardzo krótkim czasie, bo zaledwie 10 lat, doszliśmy do szczytu i mamy ten sam głos, jakiego nie zdobyli inni po setce lat lub więcej.

³⁹ St. Szmidt, dz. cyt.

⁴⁰ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do Przyjaciół Misji i Współbraci, Madalayong, (1968), (arch. insp., Łódź).

⁴¹ St. Szmidt, dz. cyt.

⁴² L. Even, dz. cyt.

⁴³ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do Przyjaciół Misji, Madalayong, 23.II. 1963 r., (arch. insp., Kraków).

⁴⁴ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do ks. A. Świdły, Mandaluyong, 17. III. 1969, (arch. insp. Kraków).

Największą trudność mamy w tym, że nie możemy zaspokoić próśb rodziców, którzy pragną umieścić swoje dzieci w naszych szkołach. Nowych placówek mogliśmy otworzyć bardzo wiele, gdybyśmy mieli potrzebny personel⁴⁵.

W swoich listach koad. Paweł bardzo często prosi o nowe powołania misyjne, gdyż brak jest tam – gdzie pracuje – personelu, chociaż, jak sam oświadczył „(...) wielu z jego byłych uczniów wyjedzie jako misjonarze na wyspę Timor lub Tajlandii⁴⁶. Jednakże na miejscu jest zaledwie 14-15 współbraci. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że na tak wielkie zapotrzebowanie, jakie tam było, jest to stanowczo za mało. Dlatego też będąc (...) w tak małej liczbie, musimy starać się potrzymać na duchu jedni drugich⁴⁷. Z prośbą o nowych bożych żniwiarzy zwraca się przede wszystkim do ks. Inspektora: „Czy nasz zacny ks. Inspektor, będzie mógł tu kogoś przysłać do pomocy, trudno powiedzieć?, a więc będzie trudnej, a nie łatwiej⁴⁸.

Praca koad. Pawła z wielu jeszcze względów rzeczywiście nie była łatwa. Mało, była wprost niebezpieczna. Filipiny przecież, to aż 7083 wysp, w tym 13 wielkich, a reszta małych i maleńkich. Geograficzne warunki sprawiają, że często wyspy te nawiedzają powodzie, tajfuny, trzęsienia ziemi. „Nasze wyspy – zaznacza sam koad. Paweł – są pochodzenia wulkanicznego, więc nic dziwnego, że się trzęsą⁴⁹. „Nic na ten temat – dodaje – pisać nie mogę. Wystarczy tylko słowo. Straszne to przeżycie! Poza tym mamy tu wiele innego rodzaju spraw, sprawek i codziennych kłopotów. Jednakże z łaską Pana Boga jakoś się wszystko przeżywa⁵⁰. Zdaje on sobie doskonale sprawę z tego, że ludzkie siły same nie mogą wiele zrobić czy zdziałać, dlatego też często poleca się modlitwom współbraci i swych przyjaciół w Polsce, „(...) skutek których odczuwam – jak mówi – na każdym dniu w różnych kłopotach, których na tym padole płaczu uniknąć niepodobna⁵¹. Zapewnia jednak, że mimo tylu piętujących się trudności, „(...) jestem jak się patrzy: zdrow jak najlepiej, wesoły i zadowolony⁵².

⁴⁵ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do Przyjaciół Misji, Mandaluyong, 23. III. 1963, (arch. insp. Kraków).

⁴⁶ L. Even, dz. cyt.

⁴⁷ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do ks. Inspektora (?), Mandaluyong, 18. III. 1970, (arch. insp. Łódź)

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do Przyjaciół Misji i Współbraci, Mandaluyong, (1968), (arch. insp. Łódź).

⁵⁰ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do ks. Kazimierza (?), Mandaluyong, 27. VII. 1971, (arch. insp., Łódź).

⁵¹ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do ks. Teofila (?) i Współbraci, Mandaluyong, 29. III. 1967, (arch. insp. Kraków)

⁵² Z listu koad. Pawła Prokopowicza do Rodziny, Mandaluyong, 5. XII. 1966. (wł. prywatna).

W 1971 r., kiedy papież Paweł VI podczas swej filipińskiej podróży zwiedził Tondo, towarzyszył mu m.in. koad. Paweł. „Pamiętam, wspomina brat Pawła, że układaliśmy na uliczkach deski, by Ojciec św. nie utknął w błocie. Kiedy wszedł do nędznego baraku, gdzie mieszkała pewna kobieta z dziećmi, z oczu popłynęły mu łzy. Dzięki tej wizycie praca nasza nad ludzkim, religijnym i społecznym rozwojem slumsów w Tondo znacznie się ułatwiła. Przybyło do nas wielu ludzi dobrej woli, ofiarując swój czas, serce, ręce. Wzrósł poziom świadomości mieszkańców, coraz więcej otrzymywaliśmy zasiłków, odzieży, żywności”⁵³.

Polskę, swoją Ojczyznę, koad. Paweł Prokopowicz odwiedził dwa razy. Po raz pierwszy, po 25 latach misjonarzowania i nie bytności w swoim kraju, w lipcu i sierpniu 1962 roku. Tak potem dzieli się tymi chwilami, które spędził w swej Ojczyźnie: „Mile wspominał moje odwiedziny w kraju. Po tylu latach słusznie mi się należało odświeżyć pamięć i ujrzeć powtórnie nasze drogie łany i usłyszeć gwar ukochanej mowy. Przez lata całe człowiek spędził czas na ziemi obcej. Pogański kraj źle oddziaływa na życie duchowe i by je podtrzymać, są potrzebne zastrzyki, a tym jest powietrze ojczyste, przesiąknięte żywą wiarą naszego narodu. Człowiek rzeczywiście przeżywa nie zapomniane chwile. Takimi chwilami był dla mnie miesiąc lipiec i sierpień zeszłego roku”⁵⁴.

Charakterystyczne i dużo mówiące jest także zdanie koad. Pawła z listu z 1967r. do ks. Teofila i współbraci „Gdy Pan Bóg pozwoli i zdrowie służyć będzie, i czas na to pozwoli, to w następnym roku pragnąłbym ponownie odwiedzić Ukochaną Ojczyznę, no i oczywiście potem powrócić tu na te wyspy i czekać na rozkaz od św. Piotra...”⁵⁵ Jego marzenia się spełniają w 1969 r. W tym to roku przybywa do swej Ojczyzny po raz drugi. Potem tak pisze ; „W myślach moich czuje się jeszcze blisko Ojczyzny, Polski, gdyż w ubiegłym roku miałem to szczęście spędzić tam kilka tygodni, a potem od września, będąc blisko kraju bo w Rzymie przez cztery miesiące, gdzie również była jakaś dusza Polska, odświeżyłem ukochanie Ojczyzny ziemskiej, nie zapominając o Niebieskiej. W połowie stycznia przełożeni we Włoszech pozwolili mi na powrót tu, na Daleki Wschód”⁵⁶. Pracuje tu jeszcze trzy lata, do 1972 roku. W tym roku tak pisze: „(...) czuję, że już nie lata, lecz miesiące są tylko przede mną iż będę mógł pracować i przebywać w tym kraju. Jednym słowem, mam zamiar powrócić do rodzinnych pieleszy na

⁵³ L. Even, dz. cyt.

⁵⁴ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do Przyjaciół Misji, Mandaluyong, 23.III.1963. (arch. insp., Kraków).

⁵⁵ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do ks. Teofila (?) i Współbraci, Mandaluyong, 29.III.1967, (arch. insp. Kraków)

⁵⁶ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do ks. Inspektora (?), Mandaluyong, 27.VIII.1970, (arch. insp., Łódź)

stałe – jeżeli mnie jeszcze przyjmiecie (...) Problemy nasze się mnożą z dnia na dzień. Nie mam siły ni odwagi w obecnym labiryncie manewrować na dłuższy czas⁵⁷. W kilka miesięcy potem już pisze „(...) w dniu 14 kwietnia jest w planie mój wylot do Hong Kongu, gdzie się zatrzymam jeden tydzień lub dwa. Zależy jakie będę miał połączenie. Potem do Rzymu, gdzie będę 22 lub 29 kwietnia. Tam, w Rzymie, zdam sprawozdanie ks. Tohill'owi z Rzymu (...) w Warszawie będę mógł być w połowie lub pod koniec maja. Jakkolwiek z Rzymu dam znać o sobie⁵⁸”.

Koad. Paweł Prokopowicz, kończąc swój życiorys tak pisze; „14 kwietnia 1972 r. powrót do Ojczyzny. 5 maja przybycie do Łodzi. Od czerwca 1972 r. Od czerwca 1972 r. w Czerwińsku nad Wisłą, gdzie czuję się doskonale, jak zresztą czułem się wszędzie, gdzie mnie umieściło święte posłuszeństwo. Najtrudniejsze były pierwsze lata w Mandalayong, gdzie spędziłem 14 lat. Bardzo trudne i pełne różnego rodzaju tarapatów były ostanie dwa lata przed powrotem do kraju. Były to sprawy czynników zewnętrznych, które targały tym krajem i sprawiały, że bardzo wiele rodzin opuszczało wyspy, chroniąc się na innych kontynentach i szukając chleba na obczyźnie. Ja wróciłem do Ojczyzny. Na zawsze. Bogu Wszechmogącemu dzięki. Amen⁵⁹”.

Koad. Paweł Prokopowicz po powrocie do kraju, osiadł na stałe w Czerwińsku, gdzie dokończył swego żywota.

Choć długie lata pracy misyjnej osłabiły jego silne zdrowie, to jednak zawsze był chętny do różnych posług. Z początku dojeżdżał do Łądu. „Obecnie – pisze do rodziny – mam większe pole działania, bo co dwa tygodnie dojeżdżam do Łądu na wykłady. Jest to dosyć daleko i w zimie to się trochę namarzną zanim tam zajadę. Jest (...) (ta podróż) z trzema przesiadkami, siedem godzin jazdy⁶⁰”. Uczył on tam kleryków języka angielskiego, włoskiego i hiszpańskiego. Korzystali z jego konwersatorium zwłaszcza klerycy, zamierzający udając się na misje: Konaszewski, Głogowski, Bronakowski, Lipiński i inni. Znajomość tych języków przekazuje także miejscowym nowicjuszom, w Czerwińsku⁶¹.

Chętnie służył pomocą jako tłumacz, gdyż oprócz wyżej wymienionych, znał jeszcze inne języki. Był niezastąpionym przewodnikiem po tamtejszych zabytkach i wystawie misyjnej. Oprowadza wycieczki, których czasem jest zatrzęsienie, często po kilka dziennie i objaśnia w różnych językach. Opiekuje się wystawą

⁵⁷ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do ks. Kazimierza (?), Mandaluyong, 27.VIII.1971, (arch. insp. Łódź)

⁵⁸ Z listu koad. Paweł Prokopowicz do ks. Inspektora (?), Mandaluyong, 22.III.1972 (arch. insp., Łódź).

⁵⁹ P. Prokopowicz, Koad...., dz. cyt.

⁶⁰ Z listu koad. Paweł Prokopowicz do p. Latkowski, Czerwińsk, 8.XI.1973, (wł. prywatna).

⁶¹ St. Szmidt, dz. cyt.

misyjną. Kieruje sklepikiem z pamiątkami, do którego sprowadza różne pamiątki z terenów, gdzie pracował i „dochód” przeznaczal na misje. W ten sposób pragnie przyjść choć w małym stopniu z pomocą misjom. bo sam najlepiej wie, ile tam potrzeba również i spraw materialnych, a z pewnością nie zapominał też o tej pomocy duchowej w swoim modlitwach. Zresztą, pamiętam, że bardzo często opowiadał współbraciom, nowicjuszom i aspirantom i innym osobom chwile swego misjonarowania. Był rzeczywiście przesiąknięty ideą misyjną.

Jako doświadczony administrator i tu, w Czerwińsku pomaga w administracji domu; prowadzi księgowość, meldunki, chodzi na pocztę. Sam pisze, że w Czerwińsku „Zawsze pełno hałasu, pełno radości i śmiechu. Gdy pisze widzę na dole przechodzącą grupkę kilkunastu dziewcząt, z którymi za godzinkę będę miał pogadankę”⁶². W innym znów liście pisze: „Jestem również zaangażowany do innych spraw; jakiś komisji, delegacji itd. Znosi się, jeżeli nie w kwietniu następnego roku, to już w 1975 r. wyjadę na jakieś pół roku do Rzymu. Tam będę miał też pewnego rodzaju trudną pracę, ale nie miałem odwagi odmówić. Już we wrześniu skierowali do mnie zaproszenie, abym się nie angażował do innych prac”⁶³.

W dniach od 31 sierpnia do 7 września 1975 r. w domu generalnym, w Rzymie, faktycznie bierze udział w pierwszym w dziejach stuletniego Zgromadzenia Salezjańskiego, Światowym Kongresie Koadiutorów, poświęconym tematyce związanej z pozycją i rolą koadiutora⁶⁴. Wtedy również, pomagając włoskim współbraciom udzielił wywiadu o misjach salezjańskich w Radio Watykańskim (14 września i 3 października 1975 r., o godz. 13.15 i 19.30). Gdy trzeba było, służył też jako przewodnik po katakumbach św. Kaliksta w Rzymie. Był tam kilka razy⁶⁵. Jako były misjonarz z Chin, reprezentował także polską delegację na beatyfikacji dwóch salezjańskich misjonarzy, bpa A Versiglia i ks. K. Caravario, również pracujących na Dalekim Wschodzie. Uroczystość ta odbyła się w Rzymie 15 maja 1983 r.

W jednym z listów z 1980 r. zwierza się bratu swemu Kazimierzowi, iż: „(...) gdybym był jakieś dziesiątkę lat młodszy, to bym się jeszcze wybrał do Afryki, do Zambii (...) Ja jednak będę oczekiwał lepszych czasów i lepszych dni w naszym złotym Czerwińsku”⁶⁶.

Koad. Paweł otrzymał od Boga wielką łaskę. Doczekał się bowiem złotego jubileuszu swoich ślubów zakonnych, którego główna uroczystość, mała miejsce,

⁶² Z listu koad. Pawła Prokopowicza do Rodziny, Czerwińsk, 2.VI.1980, (wł. prywatna).

⁶³ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do p. Latkowiskiego, Czerwińsk, 8.XI.1973. (wł. prywatna)

⁶⁴ Por. W. Nocoń, Światowy Zjazd Salezjanów – koadiutorów w Rzymie, Nostra, nr 1/50, s. 8-13.

⁶⁵ St. Szmidt, dz. cyt.

⁶⁶ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do Kazimierza Prokopowicza, Czerwińsk, 10.X.1980, (wł. prywatna).

gdzie składał przed 50 laty po raz pierwszy swą profesję zakonną, w Czerwińsku, Na tych uroczystościach jubileuszowych koad. Pawła był m.in. i jego brat, Kazimierza, który to – jak wspomina jubilat w liście do siostry i szwagrom – „Uroczystość nadzwyczaj mu się podobała i tak mnie wtedy powiedział: „Wiesz Paweł co, z nas wszystkich, to najlepiej się powodzi się Tobie. Dziś, gdybym był młody, zaraz bez namysłu poszedłbym Twoją drogą”. Tak naprawdę, to pod wielu względami ja jestem szczęśliwszy i tak na prawdę z nikim z Was nie chciałbym się zamienić. Dużo i to bardzo dużo osób i moich kolegów podziwiają mnie i mi zazdroszczą. Choćby na przykład, że z łaski Bożej mogłem zwiedzić tyle świata, poznać tyle narodów i dziś obracam się z ludźmi wyższej sfery. Toteż i zazdroszczą mi i moi koledzy, a mam ich wielu: doktorów, magistrów, profesorów, a którzy pod wielu względami czują się mniejsi ode mnie. We wrześniu na przykład miałem jechać Was odwiedzić, a czy mogłem? Nie... bo już w lipcu miałem mieć spotkanie ze szczególną grupą profesorów. Było ich ponad 30 osób z 12 krajów i ze wszystkich kontynentów. Byli tu u nas, w Polsce, przez tydzień. Gdy mówiłem z nimi językami europejskimi to nic, ale gdy z Japończykami zacząłem rozmawiać, to wszyscy ryknęli śmiechem”⁶⁷.

Koad. Paweł Prokopowicz do końca starał się służyć. Do końca też Bóg dał mu łaskę, że nie był dla nikogo ciężarem W listach swoich za zbyt często pisze, że „... czuje się naprawdę doskonale. Dziękować tylko trzeba Najwyższemu za wszelkie łaski i zdrowie, jakim jestem obdarzony”⁶⁸, aby uwierzyć w to, że poszedł już sprawdzić swoją wiarą, swoje życie, swoje powołanie zakonne, salezjańskie i misyjne.

Zmarł nagle i samotnie wieczorem pierwszej Niedzieli Adwentu, dnia 27 listopada 1983 r. Przeżył 73 lata, w tym w zakonie 52 lata, a w tym na misjach 35. Pogrzeb ś. p. koad. Pawła Prokopowicza odbył się w Czerwińsku dnia 30 listopada.

Postać koad. Prokopowicza i jego praca misyjna jest bardzo bogata. Niestety dokumentów nie ma zbyt dużo. Staraliśmy się dotrzeć do tego, co jeszcze ocalało, aby uchronić wspomnienie koad. Prokopowicza od zapomnienia.

I wierzymy, że nawet w tak skrótovej formie, praca ta będzie użyteczną. Wydaje się nam, że tematem tym warto zainteresować się głębiej i wnikliwiej, i przedstawić ją w pełnym świetle, i obrazie.

Bibliografia

1. Bogdański St., *Ubywa żniwiarzy*, „Papieskie Intencje Misyjne”, 1984, nr 3, s. 6-7
2. Even L., *Kościół wśród ubogich na Filipinach*, „Za i przeciw”, nr 6(1246) z 8. II. 1981, s. 9.

⁶⁷ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do Rodziny, Czerwińsk, 11.II.1982, (wł. prywatna)

⁶⁸ Z listu koad. Pawła Prokopowicza do Kazimierza Prokopowicza, Czerwińsk, 31.XII.1981. (wł. prywatna)

3. *Idąc tedy nauczajcie... Sto lat misji salezjańskich*, Praca zb. pod redakcją ks. St. Prusia, Kraków 1976, Nakł. TS.
4. Kant B., *Kto to taki?*, Łódź 1982, Wyd. Sal.
5. Kosiński St., *Działalność misyjna Salezjanów polskich, w 75 lat działalności Salezjanów w Polsce*, Łódź 1974, TS, s. 156-176.
6. Nowacki J., *Salezjanie polscy na misjach w latach 1889-1968*, Praca seminaryjna, Kraków 1969, maszynopis.
7. Prokopowicz P., *Koad. Paweł Prokopowicz*, Czerwińsk 10.II.1979, (autobiografia), maszynopis.
8. Prokopowicz P., *Wspomnienia o ks. T. Wieczorku*, Rozmowa nagrana na taśmie magnetofonowej, Oprac. ks. St. Szmidt, w: Szmidt St., *Dole i niedole mandaryna Wai-Tsiu-Lek*, Warszawa 1983, ATK, s. 101-118.
9. Szmidt St., *Dole i niedole mandaryna Wai-Tsiu-Lek*, Warszawa 1983, ATK.
10. Szmidt St., *Śp. koad. Paweł Prokopowicz*, Kazanie wygłoszone na pogrzebie w Czerwińsku dn. 30. XI. 1983 r., w: *Nostra*, nr 2238, s. 55-58

Listy

11. Listy koad. Pawła Prokopowicza:
 - do Rodziny: Mandaluyong, 5. XII. 1966
Czerwińsk, 2. VI. 1980.
Czerwińsk, 11. II. 1982.
 - do Kazimierza Prokopowicza:
Czerwińsk, 10. X. 1980.
Czerwińsk, 31. XII. 1981.
 - do p. Latkowskich :
Czerwińsk, 8. XI. 1973.
 - do ks. Inspektora :
Manduyong, 18. III. 1970.
Manduyong, 22. III. 1972.
 - do ks. Świdy:
Mandaluyong, 17. III. 1969.
 - do ks. Teofila (?) :
Mandaluyong, 29. III. 1967.
 - do ks. Kazimierza (?) :
Mandaluyong, 27. VII. 1971.
 - do Przyjaciół Misji :
Mandaluyong, 23. III. 1963.
 - do Przyjaciół Misji i Współbraci:
Mandaluyong, (1968?).

12. Listy innych Współbraci :

- ks. T. Wieczorek, Hong Kong, styczeń 1983.
- ks. T. Wieczorek, Hong Kong, 1936 (?)
- ks. T. Szeliga, Macau, maj 1939.
- ks. Mielczarka
- ks. St. Pływaczyka do ks. Renato Ziggotti, Warszawa, 25. VII. 1937.
- ks. R. Ziggotti do ks. Pływaczyka, Roma, 4. VIII. 1937.
- ks. J. Carpella do kł. J. Paliwody, Hong Kong, 26.I.1984.

Summary

Brother Paweł Prokopowicz was borne 25.01.1910 in Ostrów Lubelski near Lubartów (south – east of Poland). After finishing his school he was working as a registrar. In 1930 he became the aspirant of The Salesian Congregation. This stage of religious formation he passed in The Inspectorial House in Warsaw. In 1931 he joined The Noviciate in Czerwińsk and made the first religious profession in 27.07.1931. Next he was working in the administration of Salesian House in Łąd. In Łąd he met father Wieczorek a missionary from China, and decided to become a missionary. In 1937 they both went to China. All year he was studying the language in St. Louis School. In 1938 he started work in Seminary in Shaukiwan, but as a result of war he returned to St. Louis School. In years 1943-53 brother Paweł was working in Aberdeen Technical School. In 1954 was moved to Tang King Po on the Kowloon, a year later was working in Seminary as a teacher of English and once again he returned to Tang King Po School. From this location on 15.08.1957 he went on Filipinos where he was working one year in Don Bosco Technical Institute on the Island Negros, and then next fourteen years (1958-72) he was working in Don Bosco Technical College on Mandalayoung. Brother Paweł returned for good to Poland in 1972. He settled in Czerwińsk till his death in 27.11.1983. During his life brother Paweł was working in administration, in publishing house as a proofreader, as a manager in workshop, as a male nurse, as a teacher of English. He was able to speak many languages: Italian, Chinese Canton dialect and Hakku, Russian, Spanish, Filipinos Tagalog dilect.

STANISŁAW SZMIDT SDB

PRACA MISYJNA KOADIUTORA KLEMENSA
HLONDA (1901–1982) W ŚWIEŁLE DOKUMENTÓW

Spośród dwanaściorga dzieci Jana i Marii (z domu Imisla) Hlondów, czterech synów wstąpiło do zgromadzenia salezjańskiego: Ignacy (1879-1928), August (1881-1948), Antoni (1884-1963) i Klemens (1901-1982). Z nich na misjach pracował ks. Ignacy – w Argentynie i ko. Klemens – w Indiach i Kongo (Zair).

Klemens Hlond urodził się 23 listopada 1901 r. w Słupnej w diecezji Katoickiej. Po ukończeniu szkoły podstawowej zaczął naukę w 1915 r. w gimnazjum salezjańskim w Oświęcimiu. Tam też przyjął sakrament bierzmowania. Po niepowodzeniach w nauce (dwie oceny niedostateczne: z polskiego i greki) przeniósł się do gimnazjum niemieckiego w Mysłowicach¹. Naukę przerwało pierwsze powstanie śląskie. Tak wspomina te czasy: *Pierwsze powstanie śląskie formowało się bardzo wolno. Przed rozpoczęciem powstania ja, jako uczeń gimnazjum niemieckiego w Mysłowicach, zajmowałem się kolportażem i zachętą do powstania. Powstanie wybuchło. Gdy zostało zgniecione przez Niemców, trzeba było uciekać*

¹ Ks. inspektor Stanisław Rokita odpowiadając ks. proboszczowi Antoniemu Palce Brzęczkowic na kwestionariusz odnośnie danych z życia ko. Klemensa Hlonda pisze: *Bliznich szczegółów co do dat nie mamy, gdyż całe nasze archiwum spłonęło w Warszawie. W liście tym podaje, że Pan Klemens był wychowankiem w Oświęcimiu, gdzie ukończył 3 kl. gimnazjum ogólnokształcącego, a potem przerzucił się na szkołę zawodową ślusarską. (List z dnia 1.08.1948 r. – AI Warszawa) W karcie personalnej Pana Klemensa odtworzonej po wojnie ks. inspektor wpisał, że Pan Klemens wstąpił do gimnazjum w Oświęcimiu 1.09.1916 r. i ukończył 6 klas gimnazjum. Pan Klemens natomiast we wspomnieniach powiada, że uczył się w gimnazjum niemieckim w Mysłowicach, potem w polskim w Przemyślu i ukończył 6 klas. W karcie personalnej w inspektoracie w Lubumbashi podaje, że w Oświęcimiu też w 1915 r. otrzymał bierzmowanie. Z kwerendy w księgach z nazwiskami uczniów w Oświęcimiu wynika, że Klemens rozpoczął naukę w gimnazjum oświęcimskim w 1915 r. i po pół roku nauki na skutek powodzeń wrócił do domu.*

12. Listy innych Współbraci :

- ks. T. Wieczorek, Hong Kong, styczeń 1983.
- ks. T. Wieczorek, Hong Kong, 1936 (?)
- ks. T. Szeliga, Macau, maj 1939.
- ks. Mielczarka
- ks. St. Pływaczyka do ks. Renato Ziggotti, Warszawa, 25. VII. 1937.
- ks. R. Ziggotti do ks. Pływaczyka, Roma, 4. VIII. 1937.
- ks. J. Carpella do kl. J. Paliwody, Hong Kong, 26.I.1984.

Summary

Brother Paweł Prokopowicz was borne 25.01.1910 in Ostrów Lubelski near Lubartów (south - east of Poland). After finishing his school he was working as a registrar. In 1930 he became the aspirant of The Salesian Congregation. This stage of religious formation he passed in The Inspectorial House in Warsaw. In 1931 he joined The Noviciate in Czerwińsk and made the first religious profession in 27.07.1931. Next he was working in the administration of Salesian House in Łąd. In Łąd he met father Wieczorek a missionary from China, and decided to become a missionary. In 1937 they both went to China. All year he was studying the language in St. Louis School. In 1938 he started work in Seminary in Shaukiwan, but as a result of war he returned to St. Louis School. In years 1943-53 brother Paweł was working in Aberdeen Technical School. In 1954 was moved to Tang King Po on the Kowloon, a year later was working in Seminary as a teacher of English and once again he returned to Tang King Po School. From this location on 15.08.1957 he went on Filipinos where he was working one year in Don Bosco Technical Institute on the Island Negros, and then next fourteen years (1958-72) he was working in Don Bosco Technical College on Mandalayoung. Brother Paweł returned for good to Poland in 1972. He settled in Czerwińsk till his death in 27.11.1983. During his life brother Paweł was working in administration, in publishing house as a proofreader, as a manager in workshop, as a male nurse, as a teacher of English. He was able to speak many languages: Italian, Chinese Canton dialect and Hakku, Russian, Spanish, Filipinos Tagalog dilect.

STANISŁAW SZMIDT SDB

PRACA MISYJNA KOADIUTORA KLEMENSA
HLONDA (1901–1982) W ŚWIETLE DOKUMENTÓW

Spośród dwanaściorga dzieci Jana i Marii (z domu Imisla) Hlondów, czterech synów wstąpiło do zgromadzenia salezjańskiego: Ignacy (1879-1928), August (1881-1948), Antoni (1884-1963) i Klemens (1901-1982). Z nich na misjach pracował ks. Ignacy – w Argentynie i ko. Klemens – w Indiach i Kongo (Zair).

Klemens Hlond urodził się 23 listopada 1901 r. w Słupnej w diecezji Katowickiej. Po ukończeniu szkoły podstawowej zaczął naukę w 1915 r. w gimnazjum salezjańskim w Oświęcimiu. Tam też przyjął sakrament bierzmowania. Po niepowodzeniach w nauce (dwie oceny niedostateczne: z polskiego i greki) przeniósł się do gimnazjum niemieckiego w Mysłowicach¹. Naukę przerwało pierwsze powstanie śląskie. Tak wspomina te czasy: *Pierwsze powstanie śląskie formowało się bardzo wolno. Przed rozpoczęciem powstania ja, jako uczeń gimnazjum niemieckiego w Mysłowicach, zajmowałem się kolportażem i zachętą do powstania. Powstanie wybuchło. Gdy zostało zgniecione przez Niemców, trzeba było uciekać*

¹ Ks. inspektor Stanisław Rokita odpowiadając ks. proboszczowi Antoniemu Palce z Brzęczkowiec na kwestionariusz odnośnie danych z życia ko. Klemensa Hlonda pisze: *Bliższych szczegółów co do dat nie mamy, gdyż całe nasze archiwum spłonęło w Warszawie. W liście tym podaje, że Pan Klemens był wychowankiem w Oświęcimiu, gdzie ukończył 3 kl. gimnazjum ogólnokształcącego, a potem przerzucił się na szkołę zawodową ślusarską. (List z dnia 28. 08. 1948 r. – AI Warszawa) W karcie personalnej Pana Klemensa odtworzonej po wojnie ks. inspektor wpisał, że Pan Klemens wstąpił do gimnazjum w Oświęcimiu 1.09. 1916 r. i ukończył 5 klas gimnazjum. Pan Klemens natomiast we wspomnieniach powiada, że uczył się w gimnazjum niemieckim w Mysłowicach, potem w polskim w Przemyślu i ukończył 6 klas. W karcie personalnej w inspektoracie w Lubumbashi podaje, że w Oświęcimiu też w 1915 r. otrzymał bierzmowanie. Z kwerendy w księgach z nazwiskami uczniów w Oświęcimiu wynika, że Klemens rozpoczął naukę w gimnazjum oświęcimskim w 1915 r. i po pół roku nauki na skutek niepowodzeń wrócił do domu.*

ze Śląska. Mój brat Antoni był wtedy dyrektorem w Przemyśle. Udałem się do niego. Tam zapisałem się do polskiego gimnazjum, aby kontynuować naukę po polsku. Kiedy wróciłem stamtąd do domu na wakacje, wybuchło drugie powstanie. Było ono właściwie przygotowaniem do trzeciego i do plebiscytu. Pracowałem wtedy w biurze komisariatu plebiscytowego w Katowicach. Po wakacjach trzeba było jechać do szkoły. Wróciłem więc do Przemyśla. Wówczas przyszło trzecie powstanie. Mówię wtedy do brata: „Antek, jadę na powstanie. Tam się bracia biją o nasze ziemie, a ja tu będę siedział na ławkach?!” Powiedział: „Dobrze. Ja ci zapłacę bilet. Masz, jedź”.

Dołączyłem się do wojsk powstańczych w pobliżu Kędzierzyna. Wtedy już do walki. Ponieważ znalazłem bardzo dobrze dowódcę kompanii i on mnie też, więc powiedział, że mnie kieruje do biura, abym był sekretarzem kompanii. Otrzymałem swoją broń, wóz. Miałem towarzyszyć innym przy każdej zmianie miejsca. Tak było aż do końca powstania. Ostatni nasz postój był pod Świętą Anną. Tam stoczyliśmy ostatnie bitwy. Później przyszedł rozejm, delimitacja granic itd.²

Po zakończeniu powstań śląskich (1921) Klemens nie miał już sił do dalszej nauki. Ukończył 6 klas gimnazjum. Postanawia wstąpić do zgromadzenia salezjańskiego i zostać bratem zakonnym. W związku z tym jedzie na roczną aspiranturę do Oświęcimia (1921-1922). 14. 07. 1922 r. rozpoczyna w Kleczy Dolnej nowicjat zakończony złożeniem ślubów czasowych 2 września 1923 r. Śluby wieczyste składa w Czerwińsku 3 września 1926 r.

W tym czasie w Łodzi przy ul. Wodnej 34 salezianie otworzyli szkołę zawodową. Tam więc przełożeni skierowują Klemensa. Przebywa tu i uczy się w latach 1923-1925. Zachował się dokument wydany 8.10.1951 r., w którym ks. dyrektor Marcin Massalski zaświadcza, że *Hlond Klemens ukończył w roku szkolnym 1924/25 Szkołę Rzemiosł Towarzystwa Salezjańskiego z wynikiem pomyślnym i zdał egzamin na czeladnika wobec Komisji Egzaminacyjnej i otrzymał dyplom czeladnika w zawodzie ślusarza maszynowego*³. Z Łodzi Klemens zostaje przeniesiony do Warszawy na ul. Lipową 14. Tutaj pracuje w warsztatach mechanicznych, a równocześnie uczęszcza na kursy mechaniki w szkole Wawerberga-Rotwanda. Tak wspomina tamte czasy: *cały dzień pracowałem w warsztatach, wieczorem w szkole, a w nocy odrabiałem lekcje*⁴.

Jeszcze w nowicjacie zachorował. Lekarz z Wadowic uznał, że jest to rodzaj malarii. Była to jednak „newralgia nerwu trójdzielnego”. W Warszawie, zwłasz-

² R. Popowski, *Rozmowa z koadiutorem Klemensem, bratem kardynała A. Hlonda*, „Nostra” 215, 1982, s.62.

³ Zaświadczenie w języku polskim i francuskim z dnia 8 października 1951 r., wydane w Łodzi na żądanie petenta. Zachowane w Archiwum Inspektoriatnym w Warszawie i w Lubumbashi.

⁴ R. Popowski, j.w, s. 62.

za zimą, bóle stają się nie do zniesienia. Lekarz radzi wyjazd do ciepłego klimatu. Ponieważ choroba staje się coraz bardziej uciążliwa, przełożeni wysyłają go w 1928 do Hiszpanii, do domu salezjańskiego w Barcelonie. Cierpienia jednak nie ustają. Wspomina: *Musiałem poddać się zastrzykom, dla pewnego rodzaju uspienia nerwu, aby nie czuć bólów*. Ten zabieg jednak nie przyniósł żadnych zmian, więc *robili mi jeszcze jedną operację wewnątrz głowy, ale ponownie tylko metodą zastrzyku. Trepanacji czaszki nie robili*⁵. Zaplanowany na rok pobyt w Hiszpanii przedłużał się do trzech (1928 – 1931). W 1930 r. odwiedza Polskę, aby wziąć udział w 25-leciu kapłaństwa swojego brata ks. kardynała Augusta Hlonda. W Barcelonie pracuje w dużych warsztatach mechanicznych. Po dwóch latach zostaje kierownikiem tych warsztatów. W tym czasie zdobywa kwalifikacje mistrzowskie ślusarza-montera. Nauczył się też dobrze hiszpańskiego.

W 1931 r. wraca do Polski. Pracuje w Oświęcimiu w naszej szkole zawodowej. Po roku zostaje przeniesiony do Łodzi. Jak sam wspomina *praca tam była bardzo ciężka, twarda. Czasy były trudne... W Łodzi musiałem za dużo pracować: 100 uczniów w warsztatach i profesorów mieliśmy 12, może 16. Do mojej pomocy zaangażowali przełożeni inżyniera, ale dla mnie praca się nie zmniejszyła. Zrobiła się jeszcze gorsza... To był młody inżynier po politechnice łwowskiej... Brakowało mu jeszcze doświadczenia. I przez to dla mnie robota nie była lżejsza. Poza kierowaniem warsztatami miałem w szkole 8 godzin technologii i rysunków technicznych. Profesorami byli tam zasadniczo świeccy, bo koadiutorzy, z wyjątkiem Józefa Robakowskiego, nie mieli uprawnień do nauczania. Dlatego pracowali tylko jako instruktorzy w warsztatach*⁶. Tutaj uzyskuje dyplom instruktora ślusarstwa i mechanicznej obróbki metali⁷. W dokumencie wystawionym 9.10.1951 r. przez ks. dyrektora Marcina Massalskiego stwierdza się, że: *1/ Hlond Klemens otrzymał w 1936 r. dyplom do nauczania zawodu ślusarskiego i obróbki mechanicznej metali w Gimnazjach i Liceach mechanicznych, wydany przez ministerstwo W.R. i O.P., 2/ Hlond Klemens pracował jako nauczyciel zawodu (instruktor) w Szkole Rzemiosł T-wa Salezjańskiego w Łodzi od 1.IX 1932 do 1.IX 1939 r. uczył w roku szkolnym 1932/33, 1933/34, 1935/36, 1936/37 ślusarstwa (budowy obrabiarek) w wymiarze 27 godzin tygodniowo. W latach 1937/38, 1938/39 był następcą kierownika warsztatów (pełnił funkcję inżyniera ruchu) w pełnym wymiarze godzin (27 godzin tygodniowo). W latach 1937/38, 1938/39 uczył technologii metali oraz rysunków technicznych*⁸.

⁵ R. Popowski, j.w.

⁶ R. Popowski, j.w.

⁷ Por. *List pośmiertny*, „Nostra”, 227, 1983, s.65

⁸ Dokument zachowany w A. I. w Warszawie w języku polskim i francuskim. Oba zaświadczenia zostały wydane na prośbę ko. Klemensa Hlonda, wyrażoną w liście do ks. inspektora Rokity z Woluwe 30.IX. 1951. List zachowany z A. I. w Warszawie.

W 1939 r. na początku wakacji pojechał do Dworca na bezterminowy odpoczynek. Zdrowie miał bardzo zniszczone. Tutaj zastała go wojna. Pan Klemens wspomina: *W dniu wybuchu wojny byłem 40 km od granicy bolszewickiej... Zdażyłem przed frontem dojść pieszo do Warszawy... Mój brat Antoni był proboszczem w bazylice Najświętszego Serca Pana Jezusa. U niego przesiedziałem prawie do Bożego Narodzenia. Później sytuacja zaczęła się psuć...Przez pewnych ludzi, byłych wychowanków salezjańskich, którzy pracowali wtedy w biurach niemieckich, zostałem ostrzeżony, że Niemcy robią spisy wszystkich Ślązaków (którzy brali udział w powstaniach) i że ja powinienem się gdzieś ulryć, bo z pewnością mnie znajdą. Więc uciekłem do Krakowa. Znalazłem się tam na Boże Narodzenie. Zajechałem bez dokumentów. Jedyne dokument, jaki miałem, to była metryka chrztu na nazwisko jednego salezjanina, który wtedy już nie żył. To mi pozwoliło zmienić nazwisko...Ks. Balawajder, ówczesny inspektor, był zdania, że lepiej będzie, abym nie wracał do Warszawy. W Krakowie nawiązałem kontakt z pewnym byłym wychowankiem salezjańskim, oficerem polskim po cywilnemu, który pracował w dwójce i utrzymywał kontakt z zagranicą poprzez Małopolskę i Karpaty. Zgodził się na mój wyjazd z nim do Sanoka... Stamtąd przez „zieloną granicę” przedostał się p. Klemens na Węgry, gdzie trafił do obozu internowanych w Budapeszcie. Węgiercy salezjanie ułatwili mu wydostanie się z niego i wyjazd do Francji. Ks. inspektor Jan Antal proponował Hlondowi wyjazd do Włoch, ale on obawiał się faszystów. Tak więc znalazł się na południu Francji. Przełożeni sądząc, że jedzie do Hiszpanii, chcieli go ściągnąć do szkoły technicznej⁹. Zanim jednak dotarł do niego list posłuszeństwa, wstąpił do wojska polskiego. We Francji na każdym przejściu granicznym była misja polska. Klemens zgłosił się do niej i po otrzymaniu potrzebnych dokumentów odwiedził salezjanów w Nicei. Następnie udał się do najbliższej komisji poborowej i został wcielony do dywizji wozów pancernych jako mechanik. W czasie wojny obronnej we Francji brał udział między innymi w obronie Paryża. Gdy obrona Francji załamała się, jego oddział został przerzucony do Anglii. W roku 1944 Klemens Hlond uczestniczył w lądowaniu w Norman-*

⁹ W archiwum inspektoriałnym w Lubumbashi zachowały się dwa listy ks. Katechety Generalnego, Piotra Tirone, w których poleca przełożonym we Francji Pana Klemensa, prosząc o pomoc „duchową i materialną” w drodze do Hiszpanii: z 4 marca i z 1. kwietnia 1940 r. W tym ostatnim przeprosza ks. Giuliano Massana za zawód, jaki wszystkim zrobił P. Klemens: *Ko. Klemens Hlond, który nie mógł zatrzymać się we Włoszech i tym samym odwiedzić Turyn, udał się bezpośrednio do Francji, do Nizza, a stamtąd do Paryża, gdzie wstąpił do wojska polskiego. Zaskoczył tym nas wszystkich. Wspominając czas spędzony przez niego kiedyś w Barcelonie i potrzeby personalne tej inspektorii, gdy tylko dowiedziałem się o jego przybyciu do Nizza, napisałem do niego radząc mu kontynuować podróż do Barcelony. Mój list dostałem z powrotem z adnotacją, że odbiorca udał się do Paryża i nie znają jego dokładnego adresu. Zatem z bólem nie możemy odpowiedzieć pozytywnie na pytanie Księdza z dnia 27 lutego 1940 r.*

ji i wyzwoleniu wielu miast i wiosek we Francji, Belgii i Holandii. Dostał za to wiele odznaczeń¹⁰. W wyzwolonym Paryżu w 1945 r. spotkał swego brata, kardynała Hlonda. Wspomina: *Niestety mój pobyt u niego trwał tylko około pół godziny. Mój brat był bardzo zajęty*¹¹.

Po zakończeniu działań wojennych bał się wracać do Polski. Wspomina: *Ponieważ znałem Belgię z dawniejszych czasów, wpisałem się na listę wyjeżdżających do Belgii*¹². W 1946 r. udał się do domu salezjańskiego w Woluwe St. Pierre, gdzie od maja 1946 r. do września 1948 r. był kierownikiem warsztatów mechanicznych. Ks. Lambert Dumont wspomina, że *był miłym współbratem, kompetentnym specjalistą i wspaniałym organizatorem: odnowił sprzęt warsztatu, wyposażył go o komplet nowoczesnych narzędzi*¹³.

W archiwum w Lubumbashi zachowało się też świadectwo ks. Teofila Mielzarskiego, kapelana drugiego pułku zmotoryzowanego, napisane w języku francuskim, a datowane 10.05 1947 r., w którym czytamy: *Znałem bardzo dobrze Klemensa Hlonda, mojego żołnierza. Mogę powiedzieć z całą odpowiedzialnością, że Klemens Hlond był bardzo dobrym człowiekiem i wspaniałym salezjaninem ks. Rosko. Klemens dawał zawsze dobry przykład żołnierzom podczas całej służby wojskowej. Jestem szczęśliwy, że tego człowieka miałem w swoim pułku. Każdej niedzieli służył do mszy św. u mego boku.*

Ks. inspektor Stanisław Rokita, przebywając w 1947 r w Rzymie na Kapitułę Generalnej, dowiedział się od inspektora belgijskiego, że Pan Klemens pracuje w Woluwe. Po powrocie do Polski napisał więc list z zaproszeniem do pracy w Ojczyźnie: *Ponieważ nasza Szkoła Zawodowa w Łodzi funkcjonuje w pełni, mając górą 500 wychowanków, dlatego zapraszam jak najserdeczniej do pracy w Ojczyźnie, tym więcej, że mamy straszny brak personelu. Równocześnie zaś ze szkołą ódzką chcemy puścić w ruch szkołę zawodową ślusarską i stolarską w Jaciążku we Fromborku ...ale nie możemy w żaden sposób znaleźć odpowiednich kierowników do warsztatów, bo nas nie stać na wysokie opłaty...*¹⁴

Pan Klemens nie przyjął zaproszenia: *Być może za dwa lata zdecyduję się na poważniejszy krok, na razie poznaję metody tutejszego szkolnictwa zawodowego. Pracy mam dużo, nie brakowało mi jej zresztą nigdy, była ona zawsze moim najwierniejszym towarzyszem życia. Zdrowie jak na mój wiek 46 lat stosunkowo nie-*

¹⁰ Karta ewidencyjna nie precyzuje, jakie to były odznaczenia: *Décorations Polonaises et britanniques de la Guerre 1939-1947*. A.I. Lubumbashi.

¹¹ R. Popowski, j.w. s.56

¹² R. Popowski, j.w. s.61.

¹³ L. Dumont, *List do ks. Piotra Pazińskiego, Lubumbashi, 4.07. 1997 r.* Archiwum prywatne autora.

¹⁴ St. Rokita, *List do ko. Klemensa Hlonda, Łódź 13.10.1947 r.* A.I. Warszawa.

zle...Przez ostatnich siedem lat tyle się napodróżowałem, że chętnie usiadłem na spokojnym miejscu i pracuję spokojnie zgodnie z powołaniem powziętym przed 25 laty...¹⁵ Ksiądz inspektor przyjął tę decyzję z ciężkim sercem¹⁶.

Spokój codziennej pracy w Woluwe przerwały natarczywe prośby ks. inspektora Jose Carreno o przyjazd do Indii: *Ówczesny prowincjał Indii, który był jednocześnie wikariuszem generalnym w Madrasie, znał mnie jeszcze z czasów mego pobytu w Hiszpanii. Prowincjał ten pisał list za listem do ks. Rokity, który był wtedy prowincjałem w Polsce (podlegałem mu więc), ażeby mnie przekonał i pozwolił jechać do Indii¹⁷. Chciał tam otworzyć szkołę mechaniczną. Ks. Rokita napisał mi: Słuchaj, Klimek – bo myśmy się dobrze znali w czasach, gdy jeszcze był klerykiem – to nie rozkaz, ale jeżeli możesz pojechać, pojedź na dwa, trzy lata, żeby im pomóc¹⁸. Odpowiedziałem więc temu prowincjałowi w Indiach, który był Hiszpanem, bo Włosi z Indii byli usunięci na skutek ich pracy przeciwindyjskiej w czasie wojny, byli przecież prohitlerowscy, że na dwa lata przyjadę. Na dłużej nie obiecuję. Z pism, jakie wzięłem w ambasadzie indyjskiej, dowiedziałem się o warunkach życia w Indiach i przekonałem się, że tam trzeba być ostrożnym ze zdrowiem. To nie tak pojechać i wrócić! Tam trzeba będzie pracować, zakładać nową szkołę. Wiedziałem, co to znaczy¹⁹.*

Po przyjeździe na miejsce powiadamia o tym 30 września 1948 r. ks. inspektora Rokitę: *Od dziesięciu dni jestem na nowym miejscu i zaczynam się powoli przyzwyczajać do klimatu i otoczenia. Warunki tu mocno odmiennie, ale sądzę, że przy pomocy Bożej będziemy mogli pracować ze skutkiem dla dobra Zgromadzenia i ludzkości: Na razie się rozglądam i robię plany i kalkulacje, w jaki sposób się zabrać do dzieła. Zostałem bardzo serdecznie przyjęty przez tutejszego Inspektora i księdza Klimczyka, z którym spędziłem kilka dni razem, wybieramy się za kilka dni z odwiedzinami do księdza Bazgiera, na razie spędzam czas beztrąsko w zakładzie, gdzie przebywał, gdzie zmarł i został pochowany ksiądz Piesiur, ma tu swój grób²⁰.*

W archiwum inspektorialnym w Lubumbashi zachował się list Pana Klemensa do Katechety Generalnego, ks. Piotra Tirone, byłego inspektora w Polsce. Ks. Tirone dowiedział się, że Pan Klemens w wojsku nauczył się palić, co było wbrew regułom. Gani więc lubianego Klimka. Oto treść listu, oddająca też przywiązanie autora do zgromadzenia i jego szczerą pobożność: *List Przewielebnego Księdza*

¹⁵ K. Hlond, *List do ks. inspektora Stanisława Rokity, Woluwe, 5.12.1947 r.* A.I. Warszawa.

¹⁶ St. Rokita, *List do ko. Klemensa Hlonda, Łódź 17.12.1947 r.*

¹⁷ J. Carreno, *List do ks. inspektora Stanisława Rokity, Madras, 22.06.1948 r.* A.I. Warszawa.

¹⁸ Por. St. Rokita, *List do ko. Klemensa Hlonda, Łódź 7.07.1948 r.* A.I. Warszawa.

¹⁹ R. Popowski, j. w. s. 61.

²⁰ Kl. Hlond, *List do ks. inspektora Stanisława Rokity, Tirupattur, 30.09.1948 r.* A.I. Warszawa.

techety, pisany 18. X. (1948 r.) otrzymałem i z rozwagą przeczytałem, doceniając w pełni Ojcowską troskę i życzliwość dla jednego ze swoich synów duchowców. Nie mam nic na swoją obronę, a nawet gdybym co i miał, to bym się nie opierał, bo można się bronić tylko przed napaścią ale nigdy przed upomnieniem dyktowanym życzliwością. Uwagi Księdza Katechety są słuszne i w całości je dzielam. Będąc po mojej demobilizacji w Belgii, paliłem stale, ale też stale zmniejszałem dawkę palenia, tak że zredukowałem je do pewnego minimum. Tutaj w Indiach rozpocząłem likwidację tego nałogu i od pewnego czasu już nie palę zupełnie. Kosztuje mnie to na razie dużo wysiłku woli i nerwów, ale mam mocne przekonanie, że będę mógł więcej nie palić. Mam dobrą wolę i jeszcze lepsze chętności mam prawo mieć wiarę w wytrwanie w swym postanowieniu.

Tak się stało, że znalazłem się tu w Indiach, wypożyczony przez Księdza Rogozińskiego. Mam nadzieję, że łaskawy Bóg i Matka Najświętsza, pozwolą mi tu w tym kraju zrobić coś dobrego dla Bożej Chwały, dobra Młodzieży i pożytku Zgromadzenia. Jak długo tu pozostanę, nie wiem, ale to na razie nie ważne. Wiem, że czeka mnie dużo pracy, nie boję się jej, praca była zawsze moją wierną towarzyszką życia, czasem jedyną pocieszycielką na tym padole płaczu.

Wiadomość o śmierci Prymasa uderzyła mnie jak piorun z jasnego nieba, z czym już z tym pogodziłem. Zostało nas teraz jeszcze dwóch. Fiat voluntas Dei²¹.

Zdrowie u mnie jak zwykle; jak nie boli głowa, to dokuczają reumatyzmy, lub bóle w wątrobie albo nerki, ale już się do tego przyzwyczaiłem i tak żyję z dnia na dzień nie przejmując się chorobami i gwizdając na bóle i dolegliwości. Dopóki nie ruszą nogami, rękami i mózgiem, to mi nie wypada nic innego robić, jak pracować dla dobra młodzieży i Chwały Bożej, może nam Pan Bóg za to skrócić życie i wykąsać.

Uprzejmie Księdza Katechetę proszę, by łaskawie zechciał złożyć przewidzianemu Księdzu Generalowi moje wyrazy synowskiego przywiązania, i zapewnić, że mimo ośmioletniego pobytu w wojsku nie zapomniałem ani jednego dnia Zgromadzeniu i chociaż gnany wichurą wojny z kraju w kraj, z pod bomb podkrajające granaty, Matka Najświętsza była moją opiekunką i nie pozwoliła mi zgubić ani utracić swego powołania²².

W Indiach spotyka polskich salezjanów. Najbliżej jest ks. Władysław Klimczyk, który 15 listopada 1948 r. pisze do ks. Zbigniewa Bączkowskiego: *Klimczyk*

²¹ Por. Kl. Hlond, *List do ks. inspektora Stanisława Rokity*, w którym pyta, czy wiadomość o śmierci Kardynała Hlonda jest prawdziwa, Madras 1.11. 48; Por. St. Rokita, *List do ks. Klemensa Hlonda o śmierci Prymasa Augusta Hlonda*, Łódź 13.11.1948 r., oraz *List do ks. Klemensa Hlonda do ks. inspektora Rokity*, Tirupattur, 8.12.1948 r. AI Warszawa.

²² K. Hlond, *List do ks. Piotra Tirone, Katechety Generalnego w Turynie*, Tirupattur 17 listopada 1948 r., A. I. Lubumbashi.

Hłond na szczęście przyłączył się do nas niedawno i pocieszamy się wzajemnie, choć nas zasmuciła ogromnie wiadomość o śmierci nieodżałowanego współbrata (ks. kardynała Augusta Hłonda – przyp. autora)²³.

Przez dwa lata Pan Klemens tworzy warsztaty i szkołę techniczną w Tirupattur, gdzie zdobywają wykształcenie techniczne młodzi koadiutorzy salezjańscy (scuola di perfezionamento per i coadiutori)²⁴, i następnie przez rok w samym Madrasie. Wolne chwile spędza w towarzystwie ks. Władysława, z którym „pocieszają się wzajemnie” i któremu pomaga w katechizacji dzieci z Jalarapet. Oto kilka fragmentów korespondencji ks. Klimczyka.

„*Nostrę*” czytaliśmy z Klimkiem *od deski do deski*, a Klimek trzeba wiedzieć, już stałym gościem, ba! nawet go tu już obowiązki wzywać będą, bo się podjął pomagać mi w nauczaniu katechizmu anglo-indiańskie dzieci, więc te maleństwa cieszą się bardzo, a on też nie lada, że je może oświecać nauką o Panu Jezusie... Wigilię odbyliśmy z Klimkiem po polsku: dzień cały spowiadałem, by być wieczorem wolny (coś 400 spowiedzi i tyleż komunii św. na Pasterce), potem przy drugiej gwieździe (pierwsza była coś o 7) o godz. 8 zasiedliśmy do wieczerzy. Były opłatki, nawet gałązka choinki z Polski, potem ryba i kolędy. Kolędowaliśmy dość długo i serdecznie tak, że tylko kapkę zdrzemnęliśmy się przed północną Pasterką, którą rzewnie wśród tłumu wiernych odśpiewałem (19.2.1949)²⁵.

Życzę Kochanemu Księdzu Inspektorowi... i całej Drogiej Prowincji jak najserdeczniejszych i jak najweselszych Świąt Bożego Narodzenia i Szczęśliwego Nowego Roku. Życzenia i pozdrowienia od Klimka Hłonda (2. 12. 1949)²⁶.

Pozdrawiam Wszystkich i od Pana Klimka, z którym zawsze Was mile wspominałyśmy i „*Nostrę*” czytamy (6.3.1950)²⁷.

Niedawno składały Siostry Polki w Kotagiri pierwszą profesję w nowicjacie ss. Salezjanek. Te dziewczęta zdołały się wydostać z obozu polskiego w Kolhapur w czasie wojny... i teraz są misjonarkami salezjańskimi; umyślnie pojechałem na ich śluby. Klimek Hłond tam odpoczywał po świątach (wielkanocnych – przyp. autora) przez dwa tygodnie. On stale coś niedomaga, ale pracuje zawzięcie (1950 r.)²⁸.

Po powrocie z Madrasu do Tirupattur ko. Hłond prowadzi dalej warsztaty, ale jednocześnie zaczyna się przygotowywać do wyjazdu do Konga. Przygotowaniom towarzyszy korespondencja z ks. inspektorem Rokitą w Łodzi i ks. Rokity z ks. inspektorem Lehaen Franciszkiem w Belgii, a wreszcie z ks. inspekto-

²³ W. Klimczyk, *List do ks. Zbigniewa Bączkowskiego*, „Nostra” 8, 1948, s. 20.

²⁴ St. Rokita, *List do ks. inspektora Jose Carreño*, Łódź 12.09. 1948 r. AI Warszawa

²⁵ W. Klimczyk, *List do ks. inspektora Ślusarczyka*, „Nostra” 2, 1949, s. 67.

²⁶ W. Klimczyk, *List do ks. Zbigniewa Bączkowskiego*, „Nostra” 5, 1949, s. 8.

²⁷ W. Klimczyk, *List do ks. inspektora Ślusarczyka*, „Nostra” 2, 1950, s. 18.

²⁸ W. Klimczyk, *List do ks. inspektora Ślusarczyka*, „Nostra” 3, 1950, s. 3.

em Carreño. Ks. inspektor Rokita proponuje Panu Klemensowi powrót do kraju lub wyjazd do Stanów Zjednoczonych do ks. Artura Słomki, gdzie postępowanie techniczny jest bardziej zaawansowany i więcej się nauczy, co na pewno mu się przyda, gdy wróci do kraju. Do ks. Słomki nie chce jechać ze względu na Włochów, których nie lubi: *wolę raczej Kafubu, bo tam nie ma Włochów, a charakter Belgijczyków lepiej mi odpowiada*²⁹. Do Polski boi się wrócić ze względu na zimny klimat: *Nie chciałbym na razie wracać do Was i to na zimę, obawiam się negatywnych skutków dla mego zdrowia tak nagłą zmianą klimatu, z tropikalnego na zimny*³⁰.

Ks. Rokita zatem pośredniczy między Panem Hlondem i ks. inspektorem Lehaenem, aby ten zechciał przyjąć go do inspektorii belgijskiej salezjanów. Oto fragment listu z 14 lipca 1951 r.: *Nasz współbrat ko. Hlond Klemens, który spędził trzy lata w Madras jako kierownik szkoły mechanicznej, obecnie ze względu na zdrowie (nie może znieść tamtejszego klimatu), musi opuścić dotychczasowe pole swojej pracy. Píše mi, że klimat w Kafubu w Kongo Belgijskim, bardzo by mu odpowiadał. Dlatego zwracam się do Przewielebnego Księdza Inspektora z serdeczną prośbą, aby zechciał dać swoje pozwolenie ko. Hlondowi na wyjazd do Kongo Belgijskiego. Sądzę, że z wielkim pożytkiem może tam pracować w szkole zawodowej i stopniowo podleczyć podniszczone zdrowie*³¹.

Ks. inspektor Lehaen przyjął propozycję z radością. Znał przecież już ko. Hlonda. Oto fragment jego odpowiedzi dla ks. insp. Rokity z 30 lipca 1951 r.:

Cieszę się, że mogę przyjąć naszego drogiego współbrata ko. Klemensa Hlonda do naszej inspektorii, od której zależy Wikariat Apostolski Sakania w Kongo Belgijskim. Znam go doskonale, ponieważ widziałem go, jak pracował w czasie dwóch lat pobytu w naszym domu inspektorialnym w Waluwe-S. Pierre. Kierował tam pracownią mechaniczną. Mogę zapewnić Księdza, że klimat, jaki panuje w Wikariacie Apostolskim Sakania jest bardzo łagodny; przeżyłem tam 11 lat i czułem się bardzo dobrze, a nawet lepiej niż w Belgii.

Dziś napisałem to samo do jego inspektora, ks. Carreno, że przyjmujemy tego współbrata z otwartymi rękami i że jego nadszarpnięte zdrowie znajdzie w misji Kafubu sprzyjający klimat i konieczną opiekę.

Ks. inspektor Carreño poznał i polubił ko. Hlonda jeszcze w 1928 r. w Barbelonie i dlatego ściągnął go do Indii. W liście z 18 lipca przyznaje, że Pan Klemens musi opuścić Indie ze względu na zdrowie, ale *do podjęcia takiej decyzji*

²⁹ Por. K. Hlond, *List do ks. inspektora Stanisława Rokity, Madras 30.09.1951*, A.I. Warszawa.

³⁰ Por. K. Hlond, *List do ks. insp. Stanisława Rokity, Madras, 4 lipca 1951 r.* AI Warszawa.

³¹ St. Rokita, *List do ks. inspektora Franciszka Lehaena, Łódź 14. lipca 1951 r.*, A. I. Subumbashi.

skłania też niepewność polityczna. Zawsze byliśmy sobie bardzo bliscy, dlatego i z tego względu zgoda na jego odejście jest dla mnie ofiarą.

Jestem mu bardzo wdzięczny za pomoc, jaką nam okazał przez te cztery lata, gdy trzeba było podnieść kwalifikacje naszych warsztatów w Tirupattur (ostatnio uznanych przez uniwersytet w Madras jako odpowiednich do nadawania stopni technicznych) i ostatnio warsztatów w Madras. Życzę mu wszelkiego dobra od Boga jak i długich lat pracy jeszcze dla dobra Zgromadzenia.

PS. Mając na względzie naszą stratę i zysk, jaki osiągnie z pracy tego współbrata, jak też i ubóstwo naszej inspektorii, będę Księdzu bardzo wdzięczny, jeżeli pomoże ko. Hlondowi zakupić bilet do Belgii³².

Pan Klemens odjeżdża z Indii z poczuciem spełnionego obowiązku: *Mam zamiar opuścić ten ciężki i z każdym dniem nieznośniejszy klimat także ze względów zdrowotnych. Prace moje doprowadziłem tak daleko, że już sobie mogą poradzić teraz sami i mogę odejść spokojnie i z podniesionym czołem. Wasza to też zasługa i na pewno Wam Correno pięknie podziękuję*³³. Na cytowanym liście ks. inspektor dopisał ręcznie: *Żal, że nas opuszcza! Dziękujemy bardzo za dokonaną pracę przez trzy lata. Vivat Polonia!*

W październiku 1951 r. ks. Klimczyk donosi, że *Klimek też niestety zrezygnował z wiele obiecującej roli pioniera mechanika w naszych szkołach i wyjechał do Belgii*³⁴.

Z Belgii pisze 28 sierpnia 1951 r. do ks. inspektora Rokity: *od czterech dni jestem w Waluwe...*³⁵, a 30 sierpnia dodaje: *na razie się tu przygotowuję do wyjazdu do Kafubu, potrwa to cały roczek, uczęszczam na obowiązkowe kursa francuskiego i przygotowania kolonialnego, co potrwa do końca sierpnia, a resztę wolnego czasu spędzam przy pracy w tutejszym warsztacie szkolnym*³⁶.

Ks. Klimczyk przeżył boleśnie rozstanie z przyjacielem. Ks. Rokita pisze mu: *Z Twym listem zbiegł się list od ks. Klimczyka. Jest nieutulony w żalu po Tobie. Miejsca sobie znaleźć nie może po stracie tak serdecznego przyjaciela i pomocnika na misyjnym polu. Pociaszaj go przynajmniej częstymi listami*³⁷.

Ks. Klimczyk w listopadzie 1952 r. powiadamia ks. Bączkowskiego, że *Klimek już w Kongo Belgijskim pracuje i chwali sobie*³⁸.

³² J. Careno, *List do ks. inspektora Franciszka Lehaena, Madras, 18 lipca 1951 r.* A. I. Lubumbashi.

³³ K. Hlond, *List do ks. inspektora Stanisława Rokity, Madras, 4 lipca 1951 r.* AI Warszawa.

³⁴ W. Klimczyk, *List do ks. inspektora Ślusarczyka, „Nostra” 1, 1952, s. 16.*

³⁵ K. Hlond, *List do ks. inspektora St. Rokity, Waluwe, 28.08.1951 r.* AI Warszawa.

³⁶ K. Hlond, *List do ks. inspektora Rokity, Waluwe, 30.09.1951.* AI Warszawa.

³⁷ St. Rokita, *List do ko. Klemensa Hlonda, Łódź, 15.09. 1951 r.*

³⁸ W. Klimczyk, *List do ks. sekretarza Z. Bączkowskiego, „Nostra”, 2, 1952, s. 5.*

Do Elisabethville-Lubumbashi przybył Pan Klemens 3 października 1952 r. Został zatrudniony w szkole mechanicznej w Kafubu jako wykładowca mechaniki. W cytowanej już rozmowie z ks. Popowskim Pan Klemens tak wspomina te czasy: *Po trzech więc latach wróciłem do Belgii. Gdy bowiem wyjeżdżałem z Belgii, ówczesny prowincjał belgijski powiedział mi, że jeżeli chciałbym kiedykolwiek pojechać do pracy w Zairze, mam tylko dać mu znać z Indii, a on przyśle mi bilet. Posłałem mu więc list na miesiąc przed wyjazdem z Indii z informacją, że mogę wrócić do Belgii i żeby mi przysłał bilet. Bilet ten otrzymałem w ciągu niecałego tygodnia³⁹. Wtedy miałem jeszcze paszport polski. Przedłużyłem jego ważność w Anglii, wysyłając prośbę listem poleconym. Na ten jednak paszport nie mogłem jechać do kolonii belgijskich. Kolonie belgijskie były zamknięte dla wszystkich państw wschodniej Europy. Wszedłem więc z oblatami polskiej misji katolickiej w Belgii, aby mi ułatwili jakoś załatwienie tej sprawy. Za ich radą musiałem zadeklarować się jako uchodźca polityczny. I dostałem paszport uchodźcy politycznego. Na podstawie tego paszportu dostałem się do Konga Belgijskiego. Tam przejąłem po chorym współbracie kierownictwo w warsztatach mechanicznych. Po roku ten chory współbrat wrócił.*

Ponieważ tamtejsze władze państwowe chciały, żeby salezjanie otwarli szkołę techniczną ze specjalizacją mechaniki samochodowej, musiałem po tym jednym roku zostać na dłużej. Przeciągnęło się to do pięciu lat. Zanim jeszcze ta szkoła powstała, nauczyłem 12 czarnych uczniów, jak obchodzić się i naprawiać sprzęt zmechanizowany. Pomagali oni potem na różnych placówkach misyjnych. Po 5 latach powiedziałem, że mam dosyć warsztatów mechanicznych. Teraz chcę jakinni być w internacie. Moja prośba została załatwiona pozytywnie. W internacie opiekowałem się całym sprzętem mechanicznym: generatorem prądu elektrycznego, pompami wodnymi, samochodami itp. Po tym wszystkim przeniesiono mnie najpierw do jednego, później do drugiego domu na odpoczynek. Cóż, starość nie radość... W końcu zachorowałem. Lekarze zalecili opuszczenie tamtejszego klimatu. Do Belgii przewieźli mnie ukradkiem, to znaczy nie pytając się, czy chcę, czy nie. To było w styczniu półtora roku temu (1980). Tu mnie wyleczono. A byli wszyscy pewni, że za dwa, trzy dni będzie ze mną koniec. Całą podróż do Belgii załatwił mi bardzo dobry polski lekarz, tak że nie było żadnych trudności z niczym⁴⁰.

Lata 1952-1955 spędził Pan Klemens w szkole zawodowej w Kafubu, gdzie kierował warsztatem samochodowym. Miał obok siebie kilku młodych Zairczy-

³⁹ W Archiwum Inspektorialnym w Lubumbashi zachował się list ks. inspektora F. Lehana do ks. inspektora Carreno w Madrasie, w którym godzi się pokryć kosztą podróży, prosi tylko o podanie firmy, z jaką p. Klemens chce odbyć podróż do Elisabethville lub do Belgii. Niestety na kopii listu brak daty.

⁴⁰ R. Popowski, dz. cyt., s. 61.

ków, którzy stawiali wtedy pierwsze kroki na stacji obsługi samochodów. Ks. Dumont wspomina, że był szczęśliwy, gdy mógł służyć pomocą każdemu, kto jej potrzebował.

Kiedy w r. 1955 otwarto szkołę techniczną „Ks. Bosko EPOM” w Lubumbashi, pan Klemens znalazł się tam jako organizator sekcji mechaniczno-garażowej. *Także i tutaj – wspomina ks. Dumont – dał się poznać jako troskliwy opiekun warsztatów, staranny w pracy, miły i usłużny dla uczniów, ale też i wymagający. To on wyposażył we wszystkie części i maszyny warsztat obsługi samochodów. Choć cierpiał na nerwobóle, które były powodem częstych bólów głowy, nigdy nie tracił humoru. Do każdego odnosił się z szacunkiem i słowem zachęty.*

Pozostał tam aż do roku 1960. Od 1960 do 1967 r. pozostawał w Kipushya, gdzie zajmował się przede wszystkim naprawą samochodów i utrzymaniem w porządku narzędzi. Wspomniany już ks. Dumont pisze, że *było to bardzo pożyteczne nie tylko dla samej misji. Gdy tylko zjawileś się z autem do przeglądu lub naprawy, witał cię uśmiech Pana Klemensa, który brał samochód pod opiekę i zwracał ci go gotowy do wyjazdu z pełnym bakiem oraz dobrą radą na dalszą podróż.*

Kolejne dwa lata (1967-1969) pracował dla biskupa w Kafubu jako mechanik. Także tutaj otworzył „garaż” – stację obsługi i napraw samochodów. Pomagało mu w tym kilku młodych Zairczyków. Była to zatem mała szkoła mechaniki samochodowej. Każdy, kto przyjechał do Biskupa, mógł z całym zaufaniem powierzyć swój samochód wprawnym rękóm Pana Klemensa, który zwracał go po przejrzeniu i naprawieniu silnika (ks. Dumont).

W międzyczasie stan jego zdrowia stał się pogarszał. Bóle głowy nasilały się, gasł mu wzrok i słuch. Zbliżał się do 70 lat życia. Siły go opuszczały. Potrzebował oparcia i znalazł je w wiernej „klementynce” – lasce. Musiał przejść na odpoczynek najpierw w gimnazjum w Imara – Lubumbashi, gdzie był w latach 1969 – 1972. Także tutaj miał pod opieką narzędzia i elektryczność. Urzekał współpracami nie tylko uprzejmością, ale też i pobożnością. Zwykle pierwszy zjawiał się w kaplicy na modlitwy i praktyki pobożne (ks. Dumont).

Potem w latach 1972-1975 przebywa w inspektoracie w Lubumbashi: opiekuje się gośćmi, w miarę sił opiekuje się domem.

Lata 1975-1980 spędza w Cite des Jeunes. Jego największą przyjemnością była rozmowa ze współbraćmi o przeszłości, jak też rozmowy z młodzieżą. Młodzież go szanowała i podziwiała. W styczniu 1980 r. ze względu na zdrowie musiał pośpiesznie udać się do Belgii, gdzie pozostał do śmierci w naszej prokurze misyjnej w Boortmeerbeek. Zdrowie na razie mu się poprawiło, ale 18 lutego 1982 r. nastąpił wylew. Został przewieziony do szpitala w Boneiden. Był jednostronnie sparaliżowany i kilka tygodni później lekarze musieli mu amputować nogę. Potwierdziły się wówczas słowa, które często powtarzał, że „nie tak łatwo umrzeć”. Z Boneiden został przewieziony do Mechelen, gdzie jego stan stopniowo uległ

poprawie. Niekiedy tracił świadomość, a gdy wracała lubił pogawędzić „o dawnych czasach” w Zairze. Chorobę i cierpienia znosił mężnie i pogodnie.

Zmarł 17 września 1982 r. Można powiedzieć, że śmierć była wyzwoleniem z cierpień. Bolała go strasznie druga noga. Lekarze chcieli ją nawet amputować.

Pogrzeb odbył się 23 września w Boortmeerbeek. Z Anglii przybył tylko jeden krewny jako przedstawiciel rodziny. Natomiast przybyli bardzo licznie salezjanie. Tego samego dnia odbyły się też msze koncelebrowane w Anglii, Polsce i Lubumbashi, gdzie w koncelebrze wzięło udział 30 kapłanów. Ciało spoczęło na cmentarzu w Boortmeerbeek pomiędzy współbraćmi, zasłużonymi misjonarzami i afrykańskimi.

A tak wspominają go młodsi współbracia Polacy, którzy spotkali go na afrykańskiej ziemi. Oto fragment listu kl. Jana Szkopieckiego do ks. dyr. Jana Chmiela w Łądzie: (Kambikila, 17 stycznia 1977 r.) *Jeszcze kilka słów o Panu Klemensie Hlondzie, który skończył 75 lat, a jest pełen humoru i przy spotkaniu zawsze woła: Niech żyje Polska! Każdego z nas odprowadza do głównych drzwi wspierając się na swojej „klementynce” (laska) i na pożegnaniu długo, długo macha ręką. Dał nam kilka przykazań i kazał ściśle przestrzegać. Staramy się je wypełniać każdego dnia i strzeżemy ich jak oka w głowie⁴¹.*

Ks. Piotr Paziński tak go po latach wspomina: *Kiedy w 1976 r. dotarliśmy Jankiem Szkopieckim do Lubumbashi w Zairze, tutejszy ks. inspektor zawiózł nas szybko do Cité des Jeunes byśmy mogli pokłonić się tam Panu Hlondowi. Pan Klemens powitał nas z wielką serdecznością i radością. Powiedział, że teraz widząc nas młodych Polaków może spokojnie gotować się do „wielkiej podróży”. Dał nam też kilka rad, między innymi: „Przełożonego słuchaj, kuferek zamykaj i swoje myśl”.*

Pan Klemens to człowiek pełen pogody ducha, z dowcipem niemal na każdą sytuację, uwesеляjący spotkania wspólnotowe swym słowem i postawą, człowiek zawierzenia i modlitwy – takim nam się jawił. Spacerując ze swoją laską „Klementynką” mimo wieku, dolegliwości zdrowotnych i coraz szybciej posuwającego się procesu utraty wzroku, Pan Hlond nie był na pewno ciężarem dla wspólnoty, w której żył, odwrotnie, ubogacał ją i wносił pogodę⁴².

W pierwszym liście do rodziny ks. Piotr tak pisał o ko. Klemensie Hlondzie: *Pan Klemens Hlond jest pierwszym polskim salezjaninem pracującym w Zairze... Zrobił wiele dobrego budując lub tylko rozbudowując tutaj kilka szkół mechanicznych. Cenią go wszyscy współbracia. Na powitanie polskich gości woła zawsze: Niech żyje Polska! Jest już stary, bo 75 lat, a przy tym schorowany. Miał operację na oczy. Mało co widzi. Kiedyś powiedział nam: Nie tak łatwo jest umrzeć.*

⁴¹ J. Szkopiecki, *List do ks. dyrektora Jana Chmiela*, „Nostra” 4/161, 1977, s. 49-50

⁴² P. Paziński, *List do ks. Stanisława Szmida, Kasenga, 10.07.1997 r.*

Lekarze już kilka razy przepowiadali mu koniec, ale jakoś zawsze wychodził na cało. Gdy nas zobaczył, zawołał: No, teraz mogę się modlić jak Symeon: „Puszczaj, Panie, swego sługę w pokoju...”, bo ma mnie kto zastąpić. Wspaniały człowiek. Dużo nas nauczył. Na wstępie dał nam kilka uwag i wskazań, jak trzeba się tutaj zachowywać. Stosujemy się do nich codziennie. Od wojny nie był jeszcze w Polsce⁴³.

Ks. Władysław Mikulewicz pisząc z Zairu pierwszy list do ks. delegata St. Rokity tak wspomina ko. Klemensa Hlonda: *Dobłą renomę zrobił tutaj Polakom p. Klemens Hlond. Cieszy się on wielkim uznaniem i szacunkiem. Przyczynił się wiele do rozwoju tutejszych placówek, jako nieprzeciętny fachowiec i dobry współbrat. Obecnie (1974 r.), jako emeryt, przebywa w domu inspektorialnym w Lubumbashi. Parę tygodni temu napisał do niego ks. Artur Słomka proponując nawiązanie korespondencyjnego kontaktu – chyba zbyt późno. Pan Klemens nie może już pisać za względu na kataraktę. Zrobiłem to za niego odpowiadając w ciepłych słowach⁴⁴.*

Ks. Edward Bielawski w liście do ks. Stanisława Styrny tak wspomina p. Klemensa: *(w Zairze) na razie jest nas trzech Polaków: p. Klemens Hlond, ks. Władzio Mikulewicz i ja. Pan Klemens cieszy się tu wspaniałą opinią, bo rozslawił imię Polski dzięki swojej pracowitości i umiejętnemu prowadzeniu szkoły zawodowej⁴⁵.*

Ks. Jan Bujalski, który przybył do Zairu z Konga Brazzaville, spotkał ko. Hlonda kilka razy w latach 1976-1979. P. Klemens przebywał wtedy w Cité de Jeunes na przedmieściach Lubumbashi. *Pracowałem wtedy w Makombo (ok. 120 km od Lubumbashi). Do Lubumbashi przyjeżdżałem po zakupy dla misji, ale po drodze miałem zawsze problemy z autem (Land-Roverem), dlatego odwiedzałem Cité, gdzie Pan Hlond zajmował się i autem i kierowcą. Potem pracowałem w Kakyelo (ok. 400 km od Lubumbashi). Wtedy też zajeżdżając po zakupy zjawiałem się u Pana Klemensa z prośbą o przejrzenie i naprawienie auta. Pan Klemens goszcząc mnie mało wspominał o swoich braciach. Trzeba powiedzieć, że miał pokoik niewielki, ale utrzymany we wzorowym porządku, bardzo schludny. Jego dobroć, spokój i kultura osobista zyskiwały mu wielką sympatię u współbraci i u wychowanków naszej szkoły „Miasta Młodzieży”. Kiedy proponowałem mu odwiedzenie Polski, odpowiadał, że jest już za stary i nie wie, jakby to spotkanie przeżył. Chyba bał się przyjechać. Zapamiętałem, że w pokoju miał mały portrecik mamy. Chętnie wracał we wspomnieniach do lat chłopięcych i tych sprzed wojny. Nie*

⁴³ P. Paziński, *List do rodziny, Kafubu 14.12.1976 r.* W: *Przyszedłem, aby im służyć*, dz. cyt., s. 411.

⁴⁴ W. Mikulewicz, *List do ks. delegata Stanisława Rokity, Kambikila, 5.12. 1974 r.* „Nostra” 1/140 (1975) s. 44.

⁴⁵ E. Bielawski, *List do ks. Stanisława Styrny, Kafubu, 9.12. 1974.* W: *St. Szmidt, Przyszedłem, aby im służyć*, Łódź 1979 r., s. 397.

miał kompleksu, że nie jest księdzem. Cieszył się swoją pracą i tym, że jest salezjaninem⁴⁶.

Zakończmy zatem wspomnienie o ko. Klemensie Hlondzie słowami listu pośmiertnego: *Ko. Klemens Hlond pozostał w naszej pamięci jako wzór koadiutora. Był zakonnikiem o niezachwianej wierze, głęboko przywiązany do ks. Bosko, nieustrudzony pracownik, poświęcony, człowiek pełen pogody, interesujący się do końca swoich dni sprawami współbraci i ludzi młodych. Człowiek pełen mądrości. Pan Klemens kochał bardzo Ojczyznę. Dał tego dowód biorąc udział w powstaniach i walcząc za nią w czasie ostatniej wojny. Cierpiał, że musi pracować, a potem dożywać lat na obczyźnie. Cieszył się i był dumny z wyboru Polaka na papieża⁴⁷. W dniu swoich 80 urodzin otrzymał życzenia i błogosławieństwo od Papieża. Był z tego powodu bardzo szczęśliwy⁴⁸.*

Résumé

Les archives provinciaux à Varsovie et à Lubumbashi ont gardé quelques de lettres et de documents touchant Monsieur Clément Hlond. Cet article présente sa vie et son travail missionnaire sous un jour de ces documents.

Monsieur Clément Hlond né – à Słupna (Pologne), le 23 novembre 1901 d'une famille nombreuse, dont quatre salésiens: Cardinal August Hlond, Ignace missionnaire en Amérique du Sud, Antoine, magnifique musicien, et Clément Salésien Coadjuteur.

Il a fait sa première profession le 24 août 1923 à Klecza-Dolna; il s'est spécialisé après dans la mécanique.

Il a servi la jeunesse et ses confrères pendant plusieurs années dans les écoles techniques en Pologne et en Espagne. Il a été soldat pendant la guerre 40-45 dans la division blindée polonaise qui partait en Angleterre pour participer à la libération de la Belgique et de la Hollande. Il a été pendant quelques années aux Indes comme missionnaire et il est arrivé au Zaïre le 3 octobre 1952 à la Kafubu.

Il a été à l'Institut Salama et à Kipushya. Partout on l'a apprécié comme confrère et comme homme de métier.

En 1969 il était obligé d'abandonner ses occupations préférées et de prendre du repos à Imbara, après au Provincialat et à la Cité des Jeunes.

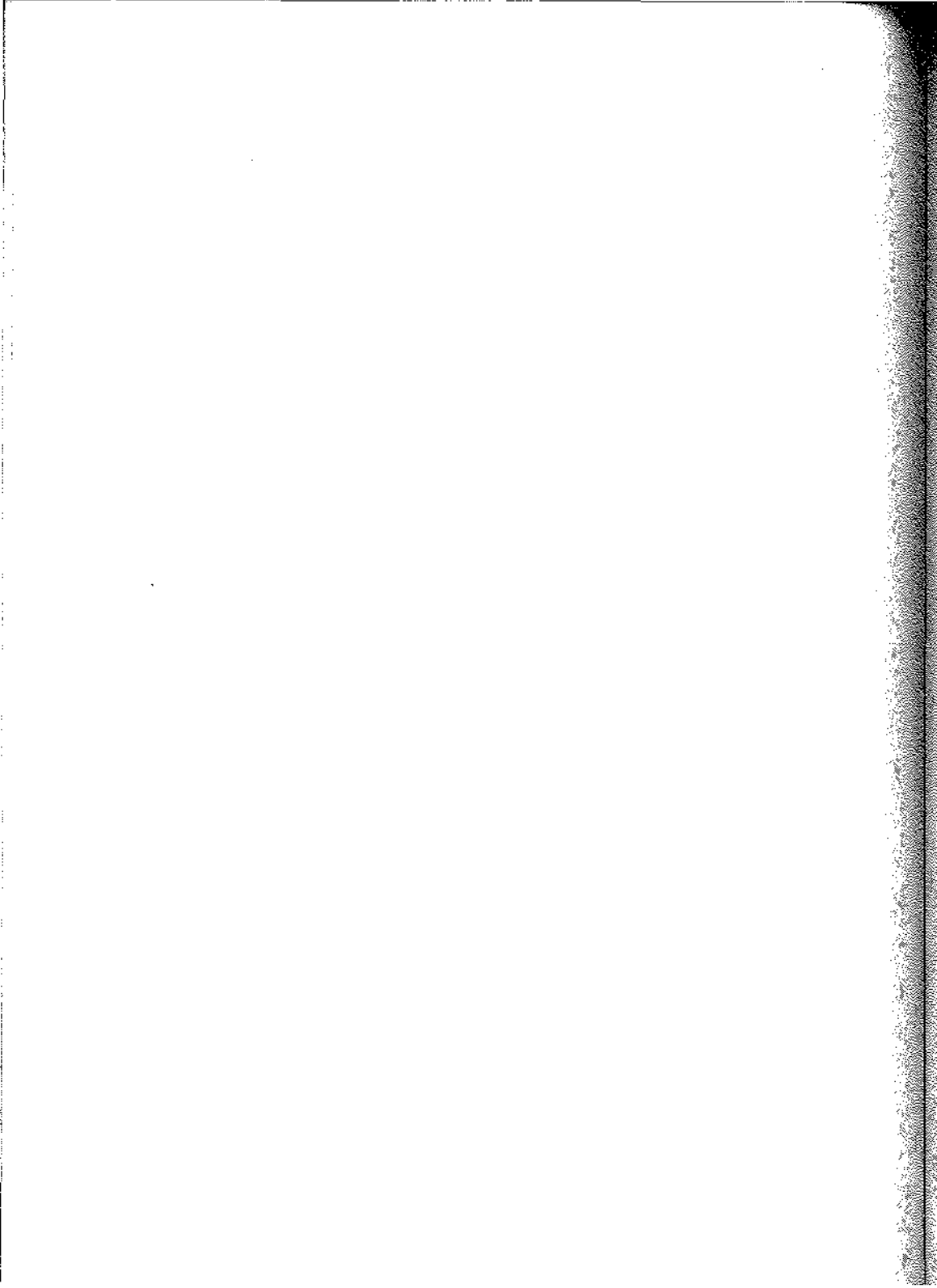
Il est rentré en Belgique le 12 janvier 1980. Il est pieusement décédé le 17 septembre 1982. Il a été enterré à Boortmeerbeek le 23 septembre 1982.

Mr. Clément Hlond a été un modèle de coadjuteur, un parfait religieux, homme de foi, consciencieux, sage, confrère agréable, formateur et éducateur exemplaire.

⁴⁶ J. Bujalski, *List do ks. Stanisława Szmida, Ostróda-Kaczory, 8.01.1999*. A. prywatne autora.

⁴⁷ *List Pośmiertny*, „Nostra”, 227, 1983, s. 65-66.

⁴⁸ Pismo wydane w Watykanie 9.II.1981 r. i podpisane przez mons. G.B. Re. Al Lubumbashi.



MARIUSZ BUKSIK SDB

WYBRANE PSYCHOLOGICZNE TEORIE CECH OSOBOWOŚCI

Problematyka osobowości we współczesnej psychologii jest zagadnieniem centralnym. W badaniach nad osobowością poszukuje się wspólnych mechanizmów leżących u podłoża osobowości, a szczególnie u podstaw jej funkcjonowania. Próbuje się również ustalić, na podstawie cech osobowości występujących w różnym stopniu w każdej osobie istotne różnice pomiędzy osobami, a także pomiędzy grupami osób. W niniejszym artykule zostaną przedstawione te spośród teorii osobowości, dla których pojęcie cechy wydaje się być podstawowe. Dla tych teorii struktura osobowości jest ogółem cech, gdzie cecha jest rozumiana jako syncretyczne ujęcie pewnych zachowań.

1. CZYNNIKOWE TEORIE CECH OSOBOWOŚCI

W literaturze psychologicznej istnieje wiele koncepcji i teorii na temat struktury i rozwoju osobowości człowieka. Jedną z nich jest ujęcie struktury osobowości w terminach cech. Cecha w psychologii osobowości staje się podstawowym pojęciem przyjmowanym przez wielu psychologów, zwłaszcza w opisowym podejściu do badań osobowości. Jak podaje Nuttin mamy różne oczekiwania wobec osób i rzeczy, z którymi się stykamy i zdajemy sobie sprawę z ich możliwości. Te oczekiwania zostały ukształtowane na podstawie doświadczenia w kontakcie z innymi, tworząc ramy ludzkiej percepcji. Inni ludzie mają również oczekiwania względem nas i otaczających nas przedmiotów. W ten sposób powstaje sieć interakcji pomiędzy ludźmi, jak i sieć interakcji człowieka ze światem. Dzięki czemu przypisujemy ludziom, których znamy różne cechy. Dzieje się tak również w odniesieniu do przedmiotów. Natomiast na podstawie obserwacji różnych form za-

chowania uczymy się określać ludzi i siebie samych za pomocą cech, które są względnie niezmiennie mimo zmienności zachowań¹.

Do głównych psychologów ujmujących osobowość w terminach cech możemy zaliczyć Thurstona, Guilforda, Cattella, Eysencka oraz Allporta. Prawie wszyscy wymienieni autorzy szukając komponentów cech osobowości posługiwali się metodą statystyczno-matematyczną, zwaną analizą czynnikową, której twórcą jest Sperman, a rozwinęli ją głównie Thurston, Cattell. Analiza czynnikowa jest metodą statystyczną, mającą na celu wykrycie i pomiar wspólnych czynników (np. podstawowych zdolności człowieka), powodujących korelację osiąganych przez człowieka wyników w różnych zadaniach².

Tylko Allport nie posługiwał się metodami statystyczno-matematycznymi w swojej koncepcji osobowości. Opisując naturę cech i porządkując je, przyjmuje metodę idiograficzną, która uwzględnia elementy najbardziej istotne w osobowości, zwane cechami jedynymi. Badania Cattella i Eysencka prowadzą przede wszystkim do wykrycia ogólnych praw rządzących zachowaniem człowieka. Jest to podejście nomotetyczne. Ujęcie osobowości przez Cattella jest dynamiczne natomiast Guilforda i Eysencka bardziej statyczne³.

1.1. J. P. Guilforda teoria osobowości

Teoria osobowości w ujęciu J. P. Guilforda opiera się przede wszystkim na analizie czynnikowej. W swoich rozważaniach wzoruje się na Spermanie, Vernonie, Thurstonie, Allporcie i Cattellu. Definicja osobowości, którą proponuje Guilford jest dość ogólnikowa. Osobowość jest więc jedynym w swoim rodzaju układem cech jednostki. Natomiast głównym elementem struktury osobowości jest cecha. Guilford cechę osobowości określa jako dający się wyróżnić względnie trwałe sposób zachowania, różniący jednostkę od innych jednostek⁴.

Termin cecha jest ściśle określony: „Cecha to pewna dająca się wyróżnić stała właściwość, w której jedna indywidualność różni się od drugiej”⁵.

Z definicji tej wynika, że cecha – będąc wspólną właściwością – może być podstawą porównywania osób między sobą. Dokonując porównywania osób po-

¹ Por. J. Nuttin, *Struktura osobowości*, Warszawa 1968, s. 35-59, 238-286.

² Por. J. Ekel, J. Jaroszyński, J. Ostaszewska, *Mały słownik psychologiczny*, Warszawa 1965, s. 13.

³ Por. Z. Golan, *Osobowość a zaangażowanie religijne*, Warszawa 1992, s. 17-18.

⁴ Por. St. Siek, *Osobowość – struktura, rozwój, wybrane metody badania*, Warszawa 1982, s. 131; St. Siek, *Struktura osobowości*, Warszawa 1986, s. 112; St. Siek, *Wybrane metody badania osobowości*, Warszawa 1993, s. 18.

⁵ J. P. Guilford J. P., *Personality: A psychological interpretation*, New York 1956, s. 6.

naje się ich inność, a co za tym idzie ich osobowości. Poszczególne osoby posiadające cechy wspólne różnią się pomiędzy sobą jedynie stopniem posiadania tych cech. Wszystkie cechy osobowości, natężone we właściwym stopniu dla określonej indywidualności, tworzą jedyną i niepowtarzalną konfigurację, którą nazywamy układem. Sama osobowość jest wypadkową wpływających na siebie cech tworzących ten układ. Dzięki analizie czynnikowej, wielość cech osobowości poznawalnych z bezpośredniej obserwacji można sprowadzić do niewielkiej ich ilości zw. cech podstawowych⁶.

Cechy wchodzące w skład osobowości zostały przez Guilforda połączone w siedem grup, które nazwał modalnościami. Każda z modalności dotyczy innego aspektu osobowości. Do tak rozumianej osobowości zaliczamy: potrzeby, zainteresowania, postawy, temperament, uzdolnienia, cechy fizjologiczne organizmu i cechy morfologiczne organizmu.

Wymienione elementy struktury osobowości Guilford dzieli na mniejsze grupy wyróżnia wymiary poszczególnych cech. Tak przykładowo Guilford wyróżnia trzy główne wymiary uzdolnień, dzieląc je na: uzdolnienia percepcyjne, psychometryczne i intelektualne; pięć wymiarów temperamentu i pięć wymiarów potrzeb. Kryteriami tych podziałów są wnioski logiczne lub analiza czynnikowa różnych badań tych cech osobowości, albo analizy doświadczalnych prac różnych autorów zajmujących się problemem określonych cech osobowości⁷.

Guilford jest zwolennikiem hierarchicznego modelu struktury osobowości. Model ten jest podobny do modelu struktury osobowości Eysencka. Schemat hierarchicznego modelu struktury osobowości, według koncepcji Guilforda przedstawia się następująco:

1. typ psychiczny – najwyższy poziom organizacji osobowości. Takiego człowieka cechuje: towarzyskość, dominacja, spokój, zaufanie do siebie;
 2. cecha osobowości – pierwotne lub podstawowe cechy osobowości. Cechy podstawowe to: towarzyskość, dominacja;
 3. specyficzne tendencje – reagowania w ograniczonej liczbie konkretnych sytuacji. Tendencje i schematy reagowania określone są terminem „HEXIS”. Cechy to: zamiłowanie do bycia w towarzystwie, organizacji czegoś, prac zespołowych, oraz gotowość do podejmowania się trudnych zadań i werbalnej obrony siebie;
 4. reakcje specyficzne jednostki tj. uśmiech, kontrola uczuć i szybkość decyzji⁸.
- Najniższy poziom w przedstawionym modelu stanowią reakcje specyficzne jednostki, do których zaliczamy: wrażenia i reakcje na pojedyncze bodźce. Nato-

⁶ Por. Z. Golan, *Osobowość a zaangażowanie religijne*, Warszawa 1992, s. 18.

⁷ Por. St. Siek, *Struktura osobowości*, Warszawa 1986, s. 112.

⁸ Por. St. Siek, *Osobowość – struktura, rozwój, wybrane metody badania*, Warszawa 1982,

miał wyższy poziom stanowią względnie trwałe tendencje do reagowania na poziomie „hexis”, czyli tendencje do reagowania w specyficzny sposób w ograniczonej liczbie i w określonych sytuacjach. Trzeci poziom organizacji osobowości stanowią podstawowe lub pierwotne cechy osobowości. Są to cechy, do których dochodzi się na podstawie analizy czynnikowej poprzez dużą ilość badań różnych zachowań człowieka. Natomiast czwarty poziom organizacji osobowości, a zarazem najwyższy tworzą elementy struktury zwane typami. Są one zespołem skorelowanych ze sobą cech. Przykładowo typ jednostki dobrze emocjonalnie przystosowanej składałby się z następujących cech: spokój, zaufanie do siebie, obiektywizm⁹.

Możemy powiedzieć, iż Guilford zidentyfikował dwie grupy ogólnych czynników osobowościowych, którym nadaje nazwę hormetyczne i temperamentalne, jak również grupę czynników odnoszących się do funkcjonowania intelektu. Cechy w ujęciu hormetycznym związane są z motywacyjną sferą osobowości danej jednostki i zależą od fizycznych potrzeb organizmu oraz od rodzaju doświadczeń danej jednostki. Mogą one być różne w różnych społeczeństwach. Cechy te obejmują potrzeby, postawy i zainteresowania. Natomiast w ujęciu temperamentalnym cecha nigdy nie występuje sama. Jest ona uwarunkowana i modyfikowana przez wszystkie inne cechy jak i właściwości danej jednostki. Natomiast czynniki intelektualne Guilford klasyfikuje według treści – typu informacji, według rodzaju wytworu – formy oraz według operacji. Wyróżnia tym samym pięć rodzajów operacji: ocenianie, wytwarzanie zbieżne, wytwarzanie rozbieżne, pamięć i poznawanie; oraz sześć rodzajów wytworów: jednostki, klasy, relacje, systemy, transformacje, implikacje; a także cztery rodzaje treści: figuralne, symboliczne, semantyczne oraz behawioralne. Różne kombinacje treści, wytworów i operacji dają według Guilforda około sto dwadzieścia możliwych zdolności intelektualnych¹⁰.

1.2. R. B. Cattella teoria osobowości

Do najbardziej znanych czynnikowych struktur osobowości należy model struktury osobowości Cattella i koncepcja struktury osobowości w ujęciu Eysencka. Obaj autorzy za podstawowy element struktury osobowości uważają wymiar osobowości, zwany również czynnikiem osobowości. W wyniku statystycznych analiz otrzymywane są swoiste wiązki schematów reagowania, które oscylują pomiędzy dwoma biegunami i wysoko korelują ze sobą, natomiast nie korelują z innymi wymiarami. W metodzie tej wymiar osobowości nosi nazwę czynnika osobowości¹¹.

⁹ Por. St. Siek, *Struktura osobowości*, Warszawa 1986, s. 113.

¹⁰ Por. P. G. Zimbardo, F. I. Ruch, *Psychologia i życie*, Warszawa 1994, s. 407-408.

¹¹ Por. Siek St., *Struktura osobowości*. Warszawa 1986, s. 52

Psychologia na obecnym etapie rozwoju nie może według Cattella zdefiniować pojęcia osobowości. To będzie dopiero możliwe, gdy badania określą strukturę osobowości i przedstawią potrzebną do tego terminologię. Dlatego też Cattell podaje jedynie definicję orientacyjną, która może stać się pomocną w dalszych rozważaniach. Z definicji tej wynika, że osobowość jest tym, co pozwala nam przewidzieć, jak dana osoba zachowa się w określonej sytuacji¹².

Psycholog zaś w ujęciu Cattella może czerpać wiedzę z trzech podstawowych źródeł: z obserwacji zachowania w warunkach naturalnych, z kwestionariuszy osobowości oraz testów obiektywnych¹³.

Dla Cattella osobowość jest złożoną i zróżnicowaną strukturą cech z motywacją w znacznym stopniu zależną od podzbioru tzw. cech dynamicznych. Cecha jest najważniejszym pojęciem i jak podaje autor strukturą psychiczną, czymś wynioskowanym z obserwowanego zachowania w celu wyjaśnienia regularności czy spójności tego zachowania. Zasadnicze znaczenie w poglądach Cattella ma rozróżnienie cech na: cechy powierzchniowe i cechy źródłowe. Cechy powierzchniowe reprezentujące wiązki jawnych, czyli zewnętrznych, zmiennych, zdają się występować łącznie. Jeśli więc stwierdzimy, że pewna liczba zjawisk behawioralnych występuje łącznie, to według Cattella można uważać ją za jedną zmienną. Zaś cechy źródłowe reprezentują podstawowe zmienne, które współdeterminują wielorakie przejawy powierzchniowe. Cechy źródłowe są identyfikowane wyłącznie na drodze analizy czynnikowej. Cechy źródłowe są ważniejsze od cech powierzchniowych. Cechy powierzchniowe są wytworem interakcji cech źródłowych na ogół można oczekiwać, że będą mniej stałe niż czynniki. Dla Cattella cechy źródłowe są najbardziej użyteczne przy wyjaśnianiu zachowania¹⁴.

Cattell dokonuje klasyfikacji cech źródłowych. Cechy źródłowe, które są niezależne od wewnętrznych stanów albo oddziaływań nazywa konstytucjonalnymi, zależne od wpływów zewnętrznych (tj. rodziny, szkoły, religii, instytucji społecznych), nazywa je ukształtowanymi przez środowisko. Natomiast cech powierzchniowych Cattell nie dzieli w ten sposób, ponieważ zależą od pewnych kombinacji czynników konstytucjonalnych i środowiskowych. Cechy źródłowe (konstytucjonalne i ukształtowane przez środowisko) mogą być podzielone jeszcze ze względu na sposób w jaki się przejawiają. Cechy, które skłaniają człowieka do działania w określonym celu nazywa dynamicznymi, a dotyczące skuteczności

¹² Por. Z. Chlewiński, *Podstawy a cechy osobowości*, Lublin 1987, s. 75.

¹³ Por. J. Reykowski, *Osobowość*, w: Tomaszewski T. (red), *Psychologia ogólna*, Warszawa 1992, s. 118.

¹⁴ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1990, s. 486-488; Z. Chlewiński, *Wprowadzenie do teorii osobowości H. J. Eysencka*, „Roczniki Filozoficzne” T. 11, 1963, z. 4, s. 50-51.

w osiąganiu celu nazywa uzdolnieniami. Te zaś, cechy które odnoszą się do szybkości i reaktywności emocjonalnej określa cechami temperamentu. Każde zachowanie przejawia wszystkie trzy cechy, lecz takie rozróżnienie jest pożyteczne wyłącznie w analizowaniu zachowania człowieka. W diagnostyce osobowości zdaniem Cattella, najważniejsze jest poznanie cech dynamicznych, gdyż cechy te podlegają modyfikacji i są plastyczne, a w konsekwencji wprowadzają najwięcej zmienności zachowania¹⁵.

W badaniach nad cechami temperamentu i cechami dynamicznymi wykorzystując do tego metodę analizy czynnikowej Cattell dąży do opracowania takiej metody, za pomocą której można by mierzyć te same czynniki osobowości w odniesieniu do osób w różnym wieku.

Do najbardziej nowatorskich elementów w pracach Cattella zaliczamy stały nacisk na różnego rodzaju typy badań korelacyjnych, którymi może posłużyć się badacz. Po pierwsze w badaniach można stosować technikę określaną jako „R”, która ukazuje zwykły sposób podejścia przyjmowany przez psychologów. Polega ona na porównywaniu dużej liczby osób pod względem uzyskiwanych przez nie wyników w dwu lub więcej testach. Uzyskany współczynnik korelacji jest miarą współzmienności tych testów. Po drugie wykorzystuje się technikę „P”, w której dokonuje się porównania wyników różnych pomiarów, uzyskanych przez tę osobę w różnych okolicznościach i różnym czasie. Po trzecie istnieje technika „Q”, w której koreluje się dużą liczbę różnych pomiarów uzyskanych przez dwie osoby. Otrzymuje się wtedy współczynnik, który jest miarą współzmienności lub podobieństwa między tymi osobami. Jeśli takie korelacje zostaną uzyskane dla pewnej liczby osób to można sporządzić określoną typologię, czyli pogrupować osoby podobne do siebie pod względem zastosowanych miar. Ostatnia technika, zwana różnicową techniką R, podobna jest do zwykłej techniki R z tą tylko różnicą, że pomiary powtarza się dwukrotnie i różnice między nimi koreluje się i poddaje analizie czynnikowej. Metoda ta jest przydatna do badania stanów psychicznych. Wszystkie cztery techniki są najczęściej stosowane w praktyce¹⁶.

1.3. H.J. Eysencka teoria osobowości

Eysenck w swoich badaniach nad osobowością zastosował ściśle naukowe podejście. Nauka według niego zajmuje się pomiarem i kwantyfikacją, dlatego też psychologia osobowości powinna na tych metodach się opierać. Zakłada podej-

¹⁵ Por. Z. Chlewiński, *Podstawy a cechy osobowości*, Lublin 1987, s. 78.

¹⁶ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1990, s. 503-504.

nie nomotetyczne, to jest takie, które szuka praw rządzących zachowaniami całości grup ludzkich, a nie idiograficzne czyli opisowe¹⁷.

Na teoretyczny rozwój poglądów Eysencka i metod badania osobowości jak się wydaje decydujący wpływ wywarła przede wszystkim tzw. szkoła londyńska współczesne teorie uczenia się: Pawłowa, Tolmana oraz Hulla. Do poglądów Pawłowa omawiany autor nawiązuje często (wzajemne relacje poglądów Eysencka i Pawłowa analizuje Strelau¹⁸). Eysenck próbuje łączyć te dwie szkoły. Zauważa się także wpływ Mc Dougalla, zwłaszcza w zakresie doświadczeń z użyciem środków farmakologicznych. Natomiast w teoretycznych częściach prac tegoż autora widać dużą zależność od poglądów Jaenscha, Kraepelina, a zwłaszcza Junga i Kretschmera¹⁹. W przeciwieństwie jednak do tych autorów koncepcję struktury osobowości Eysenck opiera na wielkiej ilości badań dużych grup ludzi stosując różne metody i na analizach statystycznych wyników tych badań.

„Osobowość – zdaniem Eysencka – jest całością aktualnych i potencjalnych układów zachowania się organizmu, zdeterminowanych przez dziedziczność i środowisko [...] powstaje i rozwija się przez funkcjonalne współdziałanie czterech sfer, w których te układy zachowania się są zorganizowane: sfera poznawcza (inteligencja), sfera woluntarna (charakter), sfera afektywna (temperament) i sfera somatyczna (konstytucja ciała). Analogiczne określenie osobowości, chociaż akcentuje nieco inny jej aspekt, podaje Eysenck w innym miejscu podkreślając, iż osobowość jest mniej lub więcej stałą i trwałą organizacją charakteru, temperamentu, intelektu i budowy ciała jednostki, która określa jej jedyne przystosowanie się do środowiska [...] Charakter oznacza [...] względnie stały i trwały [...] układ zachowania się dążeniowego (wola); Temperament [...] układ uczuciowego zachowania się (emocje); Intelekt [...] układ poznawczego zachowania się (inteligencja); Budowa ciała [...] układ cielesnej konfiguracji i neuroendokrynologicznego wyposażenia”²⁰.

Z podanych wyżej definicji wynika, że osobowość jest całością, czyli organizacją współdziałających ze sobą poszczególnych wymienionych układów. Układy te warunkują zachowanie się człowieka.

Eysenck rozpatruje osobowość jako zorganizowaną w pewną hierarchię, gdzie na poziomie najwyższym mamy do czynienia z ogólnymi wymiarami, czyli typami, a następnie na poziomie niższym znajdują się cechy. Natomiast jeszcze niżej

¹⁷ Por. A. P. Sperling, *Psychologia*, Poznań 1995, s. 260.

¹⁸ Zob. J. Strelau, *Temperament, osobowość, działanie*, Warszawa 1985, s. 224-235.

¹⁹ Por. Z. Chlewiński, *Wprowadzenie do teorii osobowości H. J. Eysencka*, „Roczniki filozoficzne” T. 11, 1963, z. 4, s. 81-91; W. Sanocki, *Kwestionariusze osobowości w psychologii*, Warszawa 1986, s. 86.

²⁰ Cyt. za: Z. Chlewiński, *Podstawy a cechy osobowości*, Lublin 1987, s. 87.

znajduje się poziom reakcji nawykowych, natomiast na samym dole hierarchii znajdują się reakcje specyficzne, czyli zachowania obserwowane rzeczywiście.

Typ jest organizacją cech jednostki mającą biologiczne znaczenie i przedstawiającą się jako grupa skorelowanych cech. Cecha z kolei jest grupą skorelowanych aktów lub tendencji działania. Różnica pomiędzy typem a cechą znajduje się nie w charakterze organizacji elementów wchodzących w jej skład, ale w większym obszarze ilości aktów i tendencji zachowania, jakie składają się na typ w odróżnieniu od cech osobowości.

Obok typu i cechy Eysenck wyróżnia jeszcze trzy główne wymiary osobowości, które nazywa: 1. neurotyzm, czyli chwiejność emocjonalną (N); 2. ekstrawersję-introwersję (E, I); 3. psychotyzm (P)²¹.

Skrajnych neurotyków cechuje przede wszystkim nieśmiałość i inne trudności w kontaktach społecznych, niestalość emocjonalna, zależność od innych, słabe zdrowie fizyczne oraz brak równomierności osiągnięć w pracy. W badaniach przeprowadzonych przez Eysencka na grupach neurotyków i ludzi normalnych zauważono zróżnicowanie ze względu na dziedziczność i neurotyczne cechy w dzieciństwie. W samoocenie – wynikającej z badań – neurotycy podkreślają skłonność do martwienia się, bezsenność, przykre sny, łatwość urażania uczuć, brak zaufania do siebie, poczucie niższości. Natomiast w obiektywnych testach neurotycy okazują się łatwo podatni na sugestię, odznaczają się zmniejszoną zręcznością manualną, niskim poziomem aspiracji²².

W swoich badaniach Eysenck nie ogranicza się tylko i wyłącznie do opisu, ale stawia również pytanie o pochodzenie tego wymiaru osobowości. Stawia pytania, dlaczego te cechy korelują między sobą tworząc pewne typy postępowania i dlaczego z analizy wyłania się taki a nie inny wymiar. Eysenck podaje, że jednostki różnią się pod względem łatwości reagowania i labilności autonomicznego układu nerwowego, który jest fizjologicznym aparatem leżącym u podstaw i odpowiedzialnym za wyraz reakcji uczuciowych. Natomiast labilność uważana jest za wrodzoną cechę organizmów²³.

Ekstrawersja i introwersja (nazwy zaczerpnięte z pracy Junga²⁴) są wymiarami, gdzie krańcowe cechy stanowią typ ekstrawertyka lub introwertyka. Pomiedzy nimi istnieje szereg typów przejściowych. Introwertyk charakteryzuje się sztywnością spostrzegania, wysokim poziomem aspiracji, dużą wytrzymałością i przywią-

²¹ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1990, s. 507; St. Siek, *Struktura osobowości*, Warszawa 1986, s. 66; Z. Chlewiński, *Wprowadzenie do teorii osobowości H. J. Eysencka*, „Roczniki Filozoficzne” T. 11, 1963, z. 4, s. 87.

²² Por. Z. Chlewiński, *Podstawy a cechy osobowości*, Lublin 1987, s. 92.

²³ Por. H. J. Eysenck, *Opis i pomiar osobowości*, „Psychologia wychowawcza” 1960, nr 3, cz. I., s. 266.

niem do raz poznanych osób, wrażliwością społeczną i małą towarzyskością. Natomiast ekstrawertyka charakteryzuje mała wytrwałość, niski poziom aspiracji, mała wrażliwość społeczna, duża towarzyskość, zmienność kontaktów interpersonalnych, stałość spostrzegania oraz słabe reagowanie na stres²⁵.

Sam Eysenck charakteryzuje osobowość ekstrawertyka w sposób następujący: „ekstrawertyk to człowiek, który ceni zewnętrzny świat, i to zarówno w jego aspektach materialnych, jak i niematerialnych (bogactwo, władza, prestiż). Ekstrawertyk jest towarzyski, łatwo nawiązuje kontakty, odnosi się z zaufaniem do ludzi. Jego aktywność jest skierowaną na zewnątrz aktywnością fizyczną [...]. Ekstrawertyk jest zmienny, lubi wszystko co nowe, a zatem poznawanie nowych ludzi, doznawanie nowych wrażeń. Łatwo rodzą się w nim uczucia, ale nie są one zbyt głębokie. Przejawia dość małą wrażliwość, niezbyt zaangażowany osobście, materialista, zdradza cechę pewnej twardości psychicznej”²⁶.

Psychotyzm wprowadzony przez Eysencka w późniejszych pracach jest wymiarem mało znanym oraz niedostatecznie opracowanym. Jednak traktowanym jako osobny wymiar osobowości. Psychotycy odznaczają się mniejszą płynnością słów, brakiem umiejętności decydowania co do spraw społecznych, mają mniejszą koncentrację uwagi oraz gorszą pamięć. Są także skłonni do wykonywania ruchów nieadekwatnych do danej sytuacji, do przeceniania odległości i wyników, powoli czytają i posiadają mało dostosowany do rzeczywistości poziom aspiracji²⁷.

2. NIECZYNNIKOWA TEORIA CECH OSOBOWOŚCI G. W. ALLPORTA

Studiując w różnych ośrodkach uniwersyteckich Allport dostrzegł ogromną różnorodność zdań o człowieku i jego zachowaniu. Próbował z tej wielości poglądów stworzyć pewną syntezę. Rozpatruje on człowieka jako system, składający się z podsystemów wchodzących ze sobą w interakcje. W ten sposób zarysowuje przed nami ogromna złożoność ludzkiego zachowania. Złożoność ta ukazuje człowieka jako kogoś niepowtarzalnego i jedyne. Dlatego nie jesteśmy zdolni całkowicie go poznać lecz wyłącznie przybliżyć i zobaczyć, na czym sami się koncentrujemy. Poznajemy człowieka, który jest systemem tylko poprzez nasz sys-

²⁴ Zob. E. R. Hilgard, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1968, s. 694-695.

²⁵ Por. Z. Rosińska, Cz. Matusiewicz, *Kierunki współczesnej psychologii – ich geneza i rozwój*, Warszawa 1982, s. 191.

²⁶ H. J. Eysenck, *Sens i nonsens w psychologii*, Warszawa 1965, s. 308.

²⁷ Zob. Z. Chlewiński, *Podstawy a cechy osobowości*, Lublin 1987, s. 97; Z. Rosińska, Cz. Matusiewicz, *Kierunki współczesnej psychologii – ich geneza i rozwój*, Warszawa 1982, s. 192; J. Golan, *Osobowość a zaangażowanie religijne*, Warszawa 1992, s. 24.

tem, np. poprzez nasz system wartości. Dlatego też w patrzeniu na człowieka ważne jest, by widzieć go dynamicznie, czyli dostrzegać relacje pomiędzy jego podsystemami²⁸.

Allport jest psychologiem amerykańskim reprezentującym kierunek psychologii zwany teorią cech albo teorią jaźni. W poglądach teoretycznych nawiązuje do Sterna, Jamesa i Mc Dougalla. W późniejszych okresach twórczości staje się bliski filozofii egzystencjalnej. Propaguje w badaniach interdyscyplinarne spojrzenie na człowieka, wyrażając przekonanie, że uprawiając psychologię należy czerpać również z filozofii, socjologii i nauk biologicznych. W swoich pracach koncentruje się wokół tematyki różnych aspektów osobowości, rozumienia i poznawania człowieka, uprzedzeń, religii a także nad procesem stawania się osobą. Dokonał istotnych uporządkowań, opracowań, skategoryzowania takich terminów i pojęć jak: osobowość, postawa, ego i self (jaźń), czy dojrzałej osobowości. Należy również podkreślić jego ogromny wkład w rozwój psychologii humanistycznej²⁹.

Podstawowym pojęciem teorii Allporta jest cecha, dlatego też teorię tę określa się jako psychologię cech. Jeśli dla Freuda najważniejszym terminem jest instynkt, Murraya potrzeba, a dla Mc Dougalla sentyment, to dla Allporta takim terminem staje się cecha.

Allport podchodząc do omówienia definicji osobowości zestawiał najpierw szereg definicji zaproponowanych przez innych autorów i na tej bazie doszedł do własnej. Sklasyfikował je w zależności od tego, czy odnoszą się one do: etymologii, znaczeń teologicznych i filozoficznych, znaczeń prawniczych i socjologicznych, wyglądu zewnętrznego oraz znaczeń psychologicznych. W ten sposób starał się połączyć najlepsze elementy tych definicji pomijając zarazem ich niedociągnięcia³⁰. Następnie uporządkował analizowane przez siebie definicje osobowości w trzech kategoriach:

1. definicje, które podkreślają zewnętrzne wrażenie jakie człowiek wywiera na drugim człowieku;

2. definicje, które zwracają uwagę na wewnętrzną strukturę (są to definicje preferowane przez większość psychologów);

3. definicje operacyjne, które definiują osobowość przez narzędzie pomiaru i w takim wypadku osobowość jest tym co mierzą testy psychometryczne³¹.

Przyjęcie jakiejś definicji zależne jest od tego jaką teorię osobowości przyjmujemy. Allport definiuje osobowość w sposób następujący:

²⁸ Por. H. Krzyszczyk, *Główne kierunki i działy psychologii*, w: Makselon J. (red), *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, s. 23.

²⁹ Por. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 44-45.

³⁰ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1990, s. 44-45.

³¹ Por. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 45.

1. Osobowość jest tym czym człowiek jest naprawdę.
2. Osobowość jest dynamiczną organizacją w jednostce takich systemów psychofizycznych, które determinują jej specyficzne przystosowanie do jej środowiska.
3. Osobowość jest organizacją dynamiczną wewnątrz indywiduum tych psychofizycznych systemów, które determinują jego charakterystyczne zachowanie i myślenie.

Określenie „dynamiczna organizacja” zawarte w definicji osobowości Allporta kładzie duży nacisk na fakt, że osobowość nieustannie się zmienia i rozwija, jednocześnie istnieje pewna organizacja czy system, które spajają ze sobą i wiążą różne komponenty osobowości. Termin „psychofizyczne” przypomina, że osobowość nie jest wyłącznie psychiczna ani neuronowa. Wiąże się natomiast z działaniem ciała i psychiki nierozłącznie związanych w osobową jedność. Słowo „determinują” mówi nam, że osobowość jest złożona z determinujących czynników, które odgrywają znaczną rolę w wyznaczaniu zachowania człowieka³².

Zwrot „zachowanie i myślenie” jest użyty na określenie wszystkiego, co człowiek może zrobić. Najczęściej aktywność człowieka polega na przystosowaniu do otoczenia i myślenia o nim. Człowiek nie tylko przystosowuje się do otoczenia, lecz także myśli o nim jak również zmierza do jego opanowania i czasem to mu się udaje. Dlatego też zachowanie i myślenie działają zarówno w kierunku przeżyć, jak i rozwoju. Określenie „charakterystyczne” jest rozumiane jako jedyne, nawet takie zachowanie, które jest wspólne dla wielu jednostek, ale jedyne przez pryzmat osoby, która się zachowuje w określony sposób. Przykładowo miłość jest wspólna, lecz każdy człowiek kocha w trochę inny sposób.

Osobowość dla Allporta nie jest wyłącznie konstruktem stworzonym przez obserwatora, ani czymś, co istnieje tylko dlatego, że istnieje inna osoba mogąca na to zareagować. Osobowość istnieje realnie i ma swoje korelaty neuronowe i fizjologiczne³³.

W kontekście osobowości Allport używa jeszcze terminów „osobowość charakter”, „temperament” oraz „indywiduum”. Terminy „osobowość” i „charakter” stosowane są często zamiennie. Słowo charakter tradycyjnie powiązane jest z pewnym kodeksem zachowania, w kategoriach, którego ocenia się jednostki lub ich zachowanie. Przykładowo przy opisywaniu charakteru jakiejś jednostki posługujemy się terminami „dobry” lub „zły”. Allport pragnie przekonać, że charakter jest pojęciem etycznym.

„Osobowość” i „temperament” są pojęciami, które często mylimy. Można jednak te pojęcia rozróżnić na podstawie sposobu posługiwania się nimi w mowie

³² Por. C. S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1990, s. 409-410; Z. Golan, *Osobowość a zaangażowanie religijne*, Warszawa 1992, s. 26.

³³ Por. Z. Golan, *Osobowość a zaangażowanie religijne*, Warszawa 1992, s. 27.

codziennej. Temperament oznacza dyspozycje związane z determinantami biologicznymi czy fizjologicznymi wykazując niewielkie zmiany pod wpływem rozwoju. Rola dziedziczności w tym wypadku jest większa niż w innych aspektach osobowości. Temperament razem z inteligencją i budową ciała jest materiałem, z którego formuje się osobowość. Termin „indywiduum” ma bliskie powiązanie z koncepcjami filozoficznymi, lecz w tym kontekście nie należy rozumieć tego terminu. Pojęcie wewnątrz indywiduum należy rozumieć jako wewnątrz organizmu³⁴.

Według Allporta osobowość nie jest tylko teoretyczną konstrukcją, jak uważa wielu teoretyków, ale jest czymś realnym, łączącym elementy psychiczne i fizjologiczne. Najważniejszym pojęciem w jego teorii jest cecha, którą określa jako specyficzny dla jednostki zwarty neuropsychiczny system, który opracowując bodźce jako funkcjonalnie równoważne, kieruje nimi i inicjuje formy adaptacji i ekspresji zachowania³⁵.

Allport ukazując neuropsychiczny aspekt cechy pragnie wskazać na koncepcję cechy jako czegoś, co istnieje rzeczywiście, a nie tylko teoretyczne. Pojęcie cechy odróżnia także do innych pojęć pokrewnych, takich jak: nawyk, postawa, czy typ. Cechy i nawyki są tendencjami determinującymi, ale cecha jest bardziej ogólna w sytuacjach dla niej właściwych, jak również w reakcjach, do których prowadzi. Cecha ukazuje wynik integrowania dwóch albo więcej nawyków. Postawa jest natomiast umysłowym i nerwowym stanem gotowości, ukształtowanym przez doświadczenie wywierającym wpływ na reagowanie jednostki na wszystkie przedmioty i sytuacje, z którymi jest związana. Cecha jak i postawa są w gotowości do pewnego rodzaju zachowania, wyróżniają podmiot posiadający je od innych podmiotów, kierują zachowaniem, stają się dynamiczne, zawierają elementy intelektualne i fizyczne oraz są wypadkową czynników uczenia się i genetycznych. Różnice pomiędzy cechą a postawą są następujące:

1. postawa ma jasno określony przedmiot, do którego jest skierowana, cecha natomiast nie. I tak przykładowo stosunek osoby do religii jest postawą, a jej religijność jest cechą. Im większa liczba przedmiotów odnosi się do postawy, tym postawa jest bardziej podobna do cechy i odwrotnie. Im postawa jest bardziej specyficzna, tym mniej podobna do cechy, a cecha nie posiada takiego związku. Dlatego też ogólność cechy jest zawsze większa niż postawy. Postawa może się zmieniać, podczas gdy cecha jest zawsze ogólna.

2. postawa implikuje ocenę, czyli akceptuje lub odrzuca przedmiot, do którego się odnosi, cecha zaś tego nie zawiera. Cecha i postawa są w praktyce nierozdzielne. Pojęciem postawy posługujemy się wtedy, gdy dyspozycja jest związana

³⁴ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1990, s. 409-410; Z. Golan, *Osobowość a zaangażowanie religijne*, Warszawa 1992, s. 27.

³⁵ Por. St. Siek, *Struktura osobowości*, Warszawa 1986, s. 56.

z przedmiotem mającym jakąś wartość, czyli wtedy, gdy postawa jest wywołana przez określone bodźce, które akceptuje lub odrzuca.

Wreszcie Allport odróżnia pojęcie cechy od pojęcia typu. Typy są wyidealizowanymi konstruktami obserwowalnymi, do których osoba może pasować, zaś cechy są wnioskowane z rzeczywistości na podstawie realnie istniejących zachowań.

W swojej teorii osobowości Allport dzieli cechy na takie, które głęboko są wpisane w osobowość i wpływają na indywidualne zachowanie, jak i na takie, które występują u wielu ludzi lub tylko jednostek. Tak więc dzieli cechy na:

1. cechy kardynalne, centralne i drugorzędne,
2. cechy wspólne i jednostkowe³⁶.

Cechy wspólne i indywidualne – są to takie cechy, które pozwalają na porównywanie ludzi między sobą. Kiedy oceniamy ludzi za pomocą skal, które wyrażają różne cechy, wtedy myślimy o cechach wspólnych. Posługując się skalą wartości Allporta przeznaczoną do oceny cech wspólnych możemy porównywać ludzi pomiędzy sobą, biorąc pod uwagę te wartości (teoretyczne, estetyczne, społeczne, polityczne, religijne), jakie oni najbardziej cenią. Cechy wspólne są jedynie wymiernym aspektem indywidualnych dyspozycji, które różnią się w bardzo skomplikowany sposób przy porównaniu różnych osób. Dlatego też Allport uważa, że rzeczywistymi cechami, które charakteryzują daną osobę, są dyspozycje indywidualne. Stąd też nie można się nimi posługiwać przy porównywaniu dwóch osób. Cechy indywidualne są właściwe tylko jednej jedynej osobie i zależą od indywidualnych doświadczeń i możliwości³⁷.

Cechy kardynalne to takie, które przenikają osobowość i przejawiają się w całej orientacji życiowej człowieka. Jeśli ta cecha występuje w życiu człowieka w stopniu nasilonym i wybija się na pierwszy plan, to stanowi jego życiową pasję. Jest to cecha, która nie może się ukryć przed otoczeniem, przykładowo mogą to być uzdolnienia muzyczne, poświęcenie się dla innych. Allport mówi, iż niewielu ludzi posiada tę cechę.

Cechy centralne to dyspozycja do działania, mniej przenikająca osobowość, lecz w dużym stopniu zgeneralizowana. Cechy centralne są pewnego rodzaju dyspozycjami, które ludzie wyrażają w swoim życiu. Są one zauważalne przez środowisko, gdyż są to jakby cechy najważniejsze, które określają każdego człowieka.

Cechy drugorzędne to tego rodzaju dyspozycje, które są mniej zauważalne w zachowaniu jednostki, mniej zgeneralizowane oraz mniej zwarte. Dlatego też są mniej istotne dla charakterystyki czyjejs osobowości, np., różne hobby, różny sposób chodzenia. Ludzie posiadają wiele cech drugorzędnych, lecz aby je dobrze rozpoznać, trzeba dobrze znać daną osobę.

³⁶ Por. Z. Chlewiński, *Podstawy a cechy osobowości*, Lublin 1987, s. 53-54.

³⁷ Por. E. R. Hilgard, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1968, s. 697.

W każdej osobie możemy odnaleźć cechy centralne i drugorzędne, trudniej jest jednak określić osobowość o przewadze cech kardynalnych³⁸.

Allport wyróżnia także cechy inicjujące zachowanie przystosowawcze i zachowanie ekspresywne. Zachowanie przystosowawcze to umiejętność rozwiązywania stojących przed człowiekiem zadań. Każdy człowiek swoje zadania przystosowawcze wykonuje w określony sposób. Praca, szukanie porady, wyrażanie swojej opinii, zajmowanie określonego stanowiska może odbywać się u różnych ludzi w inny sposób. Każdy człowiek posiada swój styl przystosowawczy. To wykonywanie zadań przystosowawczych Allport nazywa zachowaniem ekspresyjnym. Zachowanie przystosowawcze jest celowe, świadome, zależne od uzdolnień, kierowane wolą, wymagające również świadomego wysiłku. Natomiast zachowanie ekspresyjne funkcjonuje z reguły nieświadomie, spontanicznie i nie wymaga wysiłku.

Podziały cech ukazane przez Allporta są podziałami wzajemnie na siebie zachodzącymi. Jakaś cecha może być cechą wspólną i cechą drugorzędną, cechą centralną a jednocześnie indywidualną czy nawet kardynalną³⁹.

W swojej koncepcji osobowości Allport wyróżnia jeszcze tzw. proprium. „Proprium nie jest czymś przez cały czas w pełni uświadomionym. Koncepcja siebie nie tworzy się tylko z tego, z czego sobie zdajemy sprawę, lecz nawet wtedy, gdy sobie z tego nie zdajemy sprawy, kierują nami doświadczenia jakie mamy na temat siebie samych. Nie ze wszystkich funkcji proprium zdajemy sobie w danym momencie sprawę, choć wszystkie one działają równocześnie, uświadomione czy też nie”⁴⁰.

Wszystkie funkcje, do których zalicza się poczucie cielesnego ja, poczucie własnej tożsamości, szacunek dla siebie, poczucie swej osobowości, zasięg swego ja, racjonalne myślenie, obraz siebie, styl poznawczy, funkcje poznawcze są rzeczywistymi i ważnymi fragmentami osobowości. Wszystkie te funkcje odznaczają się żarliwością i wspólnie tworzą proprium. Proprium nie jest wrodzone, lecz rozwija się w ciągu życia jednostki.

Allport wyróżnia siedem aspektów składających się na rozwój proprium: 1. poczucie cielesnego ja; 2. poczucie ciągłości własnej tożsamości; 3. szacunek do samego siebie (te trzy aspekty pojawiają się w ciągu pierwszych trzech lat życia); 4. zasięg swego ja; 5. obraz samego siebie (te pojawiają się między czwartym a szóstym rokiem życia); 6. uświadomienie sobie, że można radzić sobie ze swymi problemami dzięki rozumowaniu i myśleniu (pomiedzy szóstym a dwunastym ro-

³⁸ Por. P. Zimbardo, *Psychologia i życie*, Warszawa 1999, s. 523; Z. Chlewiński, *Podstawy a cechy osobowości*, Lublin 1987, s. 54.

³⁹ Por. St. Siek, *Wybrane metody badania osobowości*, Warszawa 1993, s. 17.

⁴⁰ Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 51.

ciem); 7. w okresie dorastania pojawiają się zamiary, długoterminowe plany oraz odległe cele⁴¹.

Wymienione funkcje są składowymi proprium, które wywiera największy wpływ na człowieka, na jego wewnętrzne przemiany i najbardziej przejawiają się w następujących sytuacjach: (1) od proprium zależą stałe cechy osobowości; (2) sposoby obrony, którymi posługuje się człowiek w sytuacjach trudnych; (3) zależą sposoby odbierania aktualnej sytuacji i jej znaczenie dla samego siebie; (4) jak również to, czego w przekonaniu jednostki oczekuje od niego społeczeństwo⁴².

Należy również podkreślić, że Allport przyczynił się do odrzucenia koncepcji osobowości zbudowanej na psychopatologii. Podkreślał przede wszystkim potrzebę koncentrowania się na pozytywnych atrybutach osobowości. Jego poszukiwania doprowadziły do stwierdzenia, że w różnych kulturach występują różne koncepcje tego, co konstytuuje dojrzałą osobowość. Zauważył także, że niektórzy ludzie zwłaszcza w aspekcie uznawanych przez siebie wartości zbliżają się bardziej do modelowej idealnej osobowości niż inni. Autor stopniowo doszedł do przekonania, że formowanie się zdrowej osobowości to proces, dzięki któremu osoba przejmuje odpowiedzialność za swoje własne życie i rozwija się w jedyny i niepowtarzalny sposób. Ukształtowanie się dojrzałej osobowości jest procesem ciągłym i trwającym przez całe życie⁴³.

Reasumując możemy powiedzieć, że teorie cech opisują ludzi według wymiarów osobowości i przewidują zachowania na podstawie natężenia cech danej osoby. Wielość rozmaitych cech badanych przez psychologów sprowadza się dzisiaj do pięciu wymiarów osobowości – ekstrawersja, przyjazność, sumienność, stabilność emocjonalna i otwartość na doświadczenie⁴⁴. We wszystkich tych wymiarach można odnaleźć cechy, które są przedmiotem badań przez określenie ich relacji z jednym lub kilkoma wymiarami.

Cechy osobowości przydatne są w przewidywaniu wydarzeń życiowych, gdyż one wpływają na sytuacje, w które ludzie skłonni są angażować się, wszelkiego rodzaju wybory, przed którymi stają jak też decyzje, które kształtują ich życie.

Summary

The problems of personality appear here as the main question of the contemporary psychology. In the research on personality the common mechanisms of its functioning are searched.

⁴¹ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1990, s. 414-415.

⁴² Por. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 52.

⁴³ Por. Z. Chlewiński, *Podstawy a cechy osobowości*, Lublin 1987, s. 67.

⁴⁴ Zob. P. Zimbardo, *Psychologia i życie*, Warszawa 1999, s. 525-126.

In this article the theories on personality are presented in which the notion of the characteristic seems to be essential. In these theories (J. P. Guilford, R. B. Cattell, H. J. Eysenck, G. W. Allport) the structure of personality is formed by the total sum of characteristics, where a characteristic is understood as a synthesis of some behaviours.



DARIUSZ BUKSIK SDB

UMIEJĘTNOŚĆ NAWIAZYWANIA KONTAKTU Z UCZNIEM I CECHY NAUCZYCIELA W PRACY DYDAKTYCZNO-WYCHOWAWCZEJ

„Czy chcesz czy nie chcesz, wpływasz na innych ludzi – niezależnie od tego, za jaką wpływową osobę się uważasz. Twoje słowa i twoje działania mogą zachęcać. Mogą również sprawiać, że ludzie wokół Ciebie poczują się samotni i niepotrzebni”

Larry Crabb and Dan Allender

Mówiąc o efektywności pracy nauczyciela, najczęściej porusza się problem jego przygotowania merytorycznego i metodycznego. Główny nacisk kładziony jest na treść nauczania i sposoby ich przekazywania. Jak się wydaje nie dostrzegana pozostaje kwestia umiejętności społecznych nauczycieli, pewnego rodzaju umiejętności kontaktu nauczyciela z młodym i wciąż rozwijającym się człowiekiem. Problem ten jest ważny, gdyż może decydować o skuteczności takich czy innych metod dydaktycznych-wychowawczych stosowanych przez konkretnego nauczyciela.

Umiejętność nawiązywania kontaktu z uczniem jest jakby pierwotna w stosunku do tego, jaką wiedzę nauczyciel może przekazać oraz jakimi metodami. Aby w ogóle mogło to nastąpić, aby jego propozycje zostały przyjęte, musi wpierv zostać nawiązana wzajemna relacja. To właśnie od zdolności nauczyciela w inicjowaniu i kształtowaniu tej relacji zależy w dużym stopniu przebieg procesu nauczania, a w jeszcze większym stopniu wychowania.

Kontakt z drugim człowiekiem – w tym wypadku z uczniem jest istotą pracy nauczyciela. Interpersonalne relacje czy społeczne interakcje są szczególnie intensywne, choćby ze względu na ilość dzieci w klasie. Również ich czas jest

In this article the theories on personality are presented in which the notion of the characteristic seems to be essential. In these theories (J. P. Guilford, R. B. Cattell, H. J. Eysenck, G. W. Allport) the structure of personality is formed by the total sum of characteristics, where a characteristic is understood as a synthesis of some behaviours.



DARIUSZ BUKSIK SDB

UMIĘTNOŚĆ NAWIĄZYWANIA KONTAKTU Z UCZNIEM I CECHY NAUCZYCIELA W PRACY DYDAKTYCZNO-WYCHOWAWCZEJ

„Czy chcesz czy nie chcesz, wpływasz na innych ludzi – niezależnie od tego, za jaką wpływową osobę się uważasz. Twoje słowa i twoje działania mogą zachęcać. Mogą również sprawiać, że ludzie wokół Ciebie czują się samotni i niepotrzebni”

Larry Crabb and Dan Allender

Mówiąc o efektywności pracy nauczyciela, najczęściej porusza się problem jego przygotowania merytorycznego i metodycznego. Główny nacisk kładziony jest na treść nauczania i sposoby ich przekazywania. Jak się wydaje nie dostrzegana pozostaje kwestia umiejętności społecznych nauczycieli, pewnego rodzaju umiejętności kontaktu nauczyciela z młodym i wciąż rozwijającym się człowiekiem. Problem ten jest ważny, gdyż może decydować o skuteczności takich czy innych metod dydaktycznych-wychowawczych stosowanych przez konkretnego nauczyciela.

Umiejętność nawiązywania kontaktu z uczniem jest jakby pierwotna w stosunku do tego, jaką wiedzę nauczyciel może przekazać oraz jakimi metodami. Aby w ogóle mogło to nastąpić, aby jego propozycje zostały przyjęte, musi wpierv zostać nawiązana wzajemna relacja. To właśnie od zdolności nauczyciela w inicjowaniu i kształtowaniu tej relacji zależy w dużym stopniu przebieg procesu nauczania, a w jeszcze większym stopniu wychowania.

Kontakt z drugim człowiekiem – w tym wypadku z uczniem jest istotą pracy nauczyciela. Interpersonalne relacje czy społeczne interakcje są szczególnie intensywne, choćby ze względu na ilość dzieci w klasie. Również ich czas jest

dość długi. Nie wszyscy podejmujący pracę dydaktyczno-wychowawczą są w stanie sprostać tak dużemu obciążeniu w tej sferze. Bardzo często nauczyciele do tych relacji nie są przygotowani. Wskazują na to badania prowadzone wśród studentów kierunków pedagogicznych WSP w Częstochowie¹. Przedmiotem badań były przede wszystkim relacje z innymi ludźmi, spostrzeganie świata oraz realny i idealny obraz samego siebie.

Okazało się, że przyszli nauczyciele spostrzegają świat ludzi jako mało zróżnicowany i zachowują wobec niego pewną rezerwę, dystans połączony z chęcią górowania nad nim. Większość studentów traktuje własne „ja” jako element bardziej lub mniej anonimowego tłumu, co świadczy o problemach z wyodrębnieniem siebie czy też kryzysie tożsamości. Zaznacza się też wyraźna koncentracja na sobie przy jednoczesnym niezadowoleniu z siebie. Zarówno studenci kierunków pedagogicznych, jak i nauczyciele już pracujący² preferują potrzebę wytrwałości, zaufania do siebie, osiągnięć, porządku, samokontroli. Chcieliby być bardziej stanowczy, wytrwali w działaniu, bardziej aktywni i ambitni. Za pożądany wymagają styl życia wymagający napięcia, dążenia do osiągnięcia sukcesu docenianego przez innych. W znacznie mniejszym stopniu preferowane są potrzeby związane z prawidłowymi stosunkami z innymi ludźmi – potrzeba opieki, kontaktów, afiliacji, rozumienia siebie i innych. Tendencja do angażowania się w kontakty interpersonalne, lepszego rozumienia ludzi i relacji między nimi jest więc niewielka, nie stanowi dużej siły motywacyjnej.

Należy jeszcze do tego dodać niski poziom empatii, którą uważa się za ważny proces wpływający na relacje międzyludzkie³.

Stąd też wypracowanie umiejętności porozumiewania się nauczyciela z uczniem jest tak istotne w dzisiejszym nauczaniu, by uzyskać pedagogiczny efekt. Jak podaje Włodarski⁴ do sposobu porozumiewania się z uczniami przywiązuje się obecnie coraz większą uwagę. Z licznych badań wynika, że stosunek ucznia do treści dydaktycznych i wychowawczych wpływa na uzyskiwane przez niego rezultaty, a na ów stosunek ma duży wpływ to, skąd pochodzi treść. Jeżeli więc treść jest przez ucznia akceptowana i traktowana jako wynik własnych poszukiwań oraz

¹ Podaję za: M. Laguna, A. Gałkowska, *Umiejętności społeczne i ich znaczenie w pracy nauczyciela*, w: A. Gała (red.), *Wybrane zagadnienie z psychologii wychowawczej*, Wrocław 1994, s. 73-82.

² Zob. S. Bartel, *Związek między niektórymi czynnikami osobowościowymi a identyfikacją zawodową nauczyciela*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr. 1. 1983, s. 131-148.

³ Por. J. Rembowski, *Empatia, Studium psychologiczne*, Warszawa 1989; zob. także: W. Gulin, *Empatia dzieci i młodzieży. Komponenty informacyjne, decyzyjne i emocjonalne*, Lublin 1994.

⁴ Z. Włodarski, *Pożądane cechy nauczyciela i związane z nimi interakcje*, w: M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski (red.), *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1994.

przemyśleń, to ich skuteczność jest o wiele większa niż w przypadku, gdy treść jest narzucona z zewnątrz i nie akceptowana.

W tradycyjnej koncepcji szkoły głównym nadawcą informacji staje się nauczyciel, uczeń zaś jest ich odbiorcą. W związku z takim podejściem do sprawy podstawową formą zaznajomienia się z nowymi treściami jest przekaz jednokierunkowy. Stąd też funkcje nadawcy i odbiorcy są stałe: w procesie dydaktycznym uczeń odbiera informacje nadawane przez nauczyciela, ten zaś ogranicza się do rozkazu, sprawdzając oczywiście, co przyswoił uczeń. Oceniając wypowiedzi ucznia, nauczyciel pozostaje bardzo często na konfrontacji przekazanej treści z tą, którą sam uprzedni przekazał. Informacje pochodzące od ucznia służą jedynie kontroli przyswajania wiadomości, a ich główny cel to ocena ucznia, nie zaś podwyższenie efektu kształcenia. Wartość kształcącą przypisuje się jedynie informacjom pochodzącym od nauczyciela. Ten sposób przekazywania informacji jest chyba najbardziej przestarzały i trzeba przyznać, że mało efektywny choć ciągle praktykowany. W takim przekazie informacji nauczyciel jest osobą dominującą. Dominacja ta wyraża się przede wszystkim, że jedynie on jest osobą mówiącą, również bardzo mało okazuje troski o informację zwrotną od uczniów i nie interesuje się odbiorem przekazywanych informacji. Zakłada się bowiem, że uczeń powinien przyswoić materiał w formie najbardziej zbliżonej do tej, jaką nadaje mu nauczyciel.

Stąd też jak się wydaje przekaz dwukierunkowy jest bogatszy, gdyż uwzględnia różnice indywidualne uczniów. W tym przypadku mówi zarówno nauczyciel jak i uczeń, przy czym informacje pochodzące od ucznia, służąc nadal do jego oceny, wpływają modyfikująco na to, co i jak przekazuje nauczyciel. W tym procesie oprócz informacji przekazywanych całej klasie, mogą być informacje przekazywane tylko do jakiejś grupy, czy też wprost do poszczególnych jednostek. Podstawą do przekazu zróżnicowanych informacji są informacje odbierane od uczniów. Porozumiewanie się dwukierunkowe daje z reguły lepsze rezultaty niż jednokierunkowe. Stwierdzając wyższość porozumiewania się dwukierunkowego zobaczymy, że dopóki informacje pochodzące od ucznia służą jedynie kontroli, czyli tak uczeń przyjmuje treści podawane przez nauczyciela, dopóty nauczanie będzie miało charakter podający i w słabym stopniu aktywizujący ucznia. Wprawdzie uczeń nie jest w tym przekazie informacji bierny, to jednak czynności przez niego wykonywane nie angażują go całkowicie.

Dlatego też chyba najbardziej pożądaną i rozbudowaną staje się komunikacja wielokierunkowa. Wymaga ona jednak odwagi nauczyciela i odejścia od już wypracowanych metod nauczania. To przede wszystkim rezygnacja z dominacji. Porozumiewanie to ma polegać na przekazie informacji płynących nie tylko od nauczyciela, ale także od innych. Należy poniekąd założyć, że uczeń w szkole i poza nią zdobywa czynnie własne doświadczenia: kontaktuje się w procesie kształcenia z różnymi osobami, dokonuje zamierzonych obserwacji, prze-

prowadza badania, studiuje lekturę, przetwarza zdobyte informacje oraz myśli. Stąd też wypowiedzi ucznia mogą być równie cenne jak wypowiedzi nauczyciela. Nierzadko mają one nawet większą wartość dydaktyczną i wychowawczą z uwagi na zaangażowanie intelektualne ucznia oraz fakt, że pewne stwierdzenia są czasem łatwiej przyjmowane od kolegi niż nauczyciela. Porozumiewa się więc nie tylko nauczyciel z uczniem, ale również uczniowie porozumiewają się między sobą, przy czym ich wypowiedzi nie muszą wcale sprowadzać się do formułowania pytań i powtarzania tego, co powiedział nauczyciel. Dzisiejszy uczeń bowiem oczekuje rzeczowych argumentów, sam pragnie dokonać konfrontacji tego, co nie jest zgodne, poszukuje własnych interpretacji, dochodząc w ten sposób do określonych poglądów i stanowisk. Jak się wydaje komunikacja wielokierunkowa, gdzie uczeń staje się również podmiotem kształtującym treść przekazywanej wiedzy jest efektywniejsza. Nauczyciel w takim wypadku jest głównym inicjatorem poczyną i steruje działalnością grupy, przy czym wszystkie propozycje uczestników i wypowiadane sądy bierze pod uwagę, a o stosunku do nich rzeczywiście decydują wyniki dyskusji, w której rozstrzygają argumenty merytoryczne, niezależnie od tego, kto je sformułował. Ten sposób porozumiewania się, najbardziej cenny ze względu na efekty dydaktyczne i wychowawcze, prowadzi nierzadko do rzeczywistej zmiany poglądów i stanowisk osób, które się porozumiewają⁵.

Aby jednak porozumiewanie się z uczniem było efektywne należy w dużym stopniu uwzględnić indywidualne cechy nauczyciela. To one mają istotne i korzystne znaczenie w oddziaływaniu dydaktycznym i wychowawczym.

Dobry nauczyciel interesuje się dziećmi i młodzieżą, jako przedmiotem swego oddziaływania, respektując przy tym podmiotowość każdej jednostki. Zainteresowanie to przejawia się w chętnym przebywaniu z dziećmi i młodzieżą, w dążeniu do nawiązywania z nimi różnorodnych kontaktów, jest to komunikacja w której nauczyciel znajduje zadowolenie. Traktuje dzieci i młodzież jako rozwijające się jednostki dostrzegając ich możliwości rozwojowe i na tym planie podporządkowuje swoje oddziaływanie dydaktyczne i wychowawcze. W komunikacji więc będzie dostrzegał pozytywne wartości ucznia, wypracowane już w indywidualnym toku jego rozwoju, dostosowując do niego swoje oddziaływanie.

Ważną cechą nauczyciela mogącą mieć pozytywny wpływ na wyniki uczniów jest empatia, akceptacja, szacunek i autentyczność⁶. **Empatia** – to zdolność wczu-

⁵ Z. Włodarski, *Pożądanee cechy nauczyciela i związane z nimi interakcje*, w: M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski (red.), *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1994.

⁶ Por. M. Laguna, A. Gałkowska, *Umiejętności społeczne i ich znaczenie w pracy nauczyciela*, w: A. Gała (red.), *Wybrane zagadnienie z psychologii wychowawczej*, Wrocław 1994, s. 73-82.

na się w przeżycia drugiej osoby, zdolność zrozumienia jakie znaczenie mają te przeżycia dla niej. **Autentyczność** (kongruencja) – to szczerłość w kontakcie, rzeczywiste przeżywanie tych uczuć, które manifestuje się na zewnątrz, zgodność sformułowanych przekonań z rzeczywistym postępowaniem. **Akceptacja** – każdego ucznia jako osoby i **szacunek** dla niego to kolejne ważne cechy, które sprzyjają postępowom w nauce. Znane jest bowiem ogromne znaczenie akceptacji społecznej dla rozwoju dziecka. Według Masłowa⁷ zaspokojenie potrzeby uznania i szacunku ze strony otoczenia jest konieczne, aby mogły się pojawić dążenia do osiągnięć, zainteresowania intelektualne, estetyczne, etyczne, społeczne. Bowiem dziecko czy młody człowiek widzi siebie przez pryzmat oceny innych.

Bardzo ważna w kontaktach nauczyciela z uczniem jest dbałość o informację zwrotną. Nauczyciel powinien także umieć przysłuchiwać się temu co mówi uczeń, by odebrane informacje uwzględniać w swoich oddziaływaniach. W komunikacji nauczyciel – uczeń, interesujące jest to, jak ją oceniają sami uczniowie. Młody człowiek wykazuje dużą wrażliwość w tym zakresie i zdecydowanie wyraża swoje opinie, ceni postępowanie integrujące. Odczuwa potrzebę formułowania swoich poglądów, wątpliwości czy problemów. Jeżeli nauczyciel ułatwi młodemu człowiekowi możliwość sformułowania poglądów i konfrontacji ich z innymi, to kontakty staną się bardziej atrakcyjne dla młodzieży, zwiększy się motywacja do uczenia się czy też ukształtowanie zainteresowania poznawczego⁸.

Nauczyciel jako nadawca informacji powinien być przede wszystkim wiarygodny. Nadawca wiarygodny to taki, którego odbiorca – uczeń spostrzega jako kompetentnego w dziedzinie, której dotyczy dany przekaz, jako człowieka, który umie przekazywać treści związane z daną kwestią, między innymi posługuje się językiem wskazującym na wysoki poziom kompetencji i wreszcie, którego intencje są spostrzegane pozytywnie. Intencje nadawcy są wtedy pozytywnie oceniane przez odbiorcę, gdy spostrzega on, że nadawca chce mu przyjść z pomocą, a nie zyskać przez przekonanie odbiorcy jakiejś własnej korzyści. Nadawca niewiarygodny to ten, który nie jest spostrzegany jako znawca sprawy, której dotyczy przekaz, który nie ma odpowiednich umiejętności przekonywania, nie posługuje się właściwym językiem i którego intencje są podejrzone, a więc próbuje on coś uzyskać w wyniku przekazu. Nadawca wiarygodny wywołuje w postawach odbiorcy zmiany w pożądanym przez siebie kierunku, natomiast nadawca niewiarygodny wywołuje takich zmian lecz wywołuje zmiany w kierunku przeciwnym niż zamierzony (efekt bumerangowy).

⁷ Zob. A. H. Masłowski, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.

⁸ Por. Z. Włodarski, *Pożądane cechy nauczyciela i związane z nimi interakcje*, w: M. Zdzienicka-Gierowska, Z. Włodarski (red.), *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1994.

Tak więc nauczyciele są w pewnym zakresie nadawcami kształtującymi i zmieniającymi postawy swoich uczniów⁹.

Cechą dość istotną i ważną jest umiejętność aktywizowania uczniów. Zakłada to takie podejście do procesu nauczania, w którym zarówno nauczyciel jak i uczeń dążą do poznania obiektywnej prawdy. Wiedza nie jest tu gotowym, zamkniętym zbiorem twierdzeń i reguł, a nauczyciel tym, który te twierdzenia przekazuje uczniowi. Ważniejsze od gotowych reguł są tu doświadczenia zdobywane przez ucznia, kształcenie jego zdolności i umiejętności. Nauczyciel w takim podejściu jest tym, który organizuje odpowiednie sytuacje poznawcze i wychowawcze, stwarza uczniom okazję do osobistych doświadczeń. Jest doradcą, partnerem w dochodzeniu do prawdy, a nie nieomylną skarbnicą wiedzy. Stwarza to jednocześnie szansę przekazywania uczniom odpowiedzialności za ich własny rozwój, szansę na przejście od procesu nauczania i wychowania do uczenia się i samowychowania¹⁰. Jak twierdzi A. Gurycka¹¹ tylko taka interakcja wychowawcza jest skuteczna.

Cechą, którą nauczyciel powinien rozwijać jest świadomość osobistych właściwości i możliwości. Pozwala to bowiem skutecznie radzić sobie w sytuacji wychowawczej. Jest również pierwszym krokiem w kierunku akceptacji samego siebie, swoich mocnych i słabych stron. Jedynie wtedy, gdy zaakceptujemy, uznamy za własne, swoje reakcje, właściwości, przyznamy się przed sobą do swojej złości, agresji czy niechęci, pojawia się szansa na ich pokonanie, wypracowanie nowych sposobów zachowania. Potrzebna jest do tego oczywiście chęć rozwoju i doskonalenia siebie, której tak często nauczyciel wymaga od ucznia, zapominając czasem o tym, żeby wpieryw wymagać od siebie. Akceptując siebie nie musimy uciekać się do przyjmowania masek, dostosowywania się do stereotypów narzucanych przez otoczenie. Będąc świadomi swoich zachowań możemy również przyznać się do popełnionych błędów, gdyż nie godzi to w poczucie naszej własnej wartości, nie rozbija wypracowanego, często wyidealizowanego obrazu siebie¹².

Cechą szczególnie wysoko cenioną przez młodego człowieka jest sprawiedliwość wyrażająca się w równorzędnym traktowaniu wszystkich uczniów. Nale-

⁹ Por. St. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1981.

¹⁰ M. Łaguna, A. Galkowska, *Umiejętności społeczne i ich znaczenie w pracy nauczyciela*, w: A. Gała (red.), *Wybrane zagadnienie z psychologii wychowawczej*, Wrocław 1994, s. 73-82; zob. także: M. Braun-Galkowska, *Najważniejsze postulaty wychowawcze*, w: A. Gała (red.), *Wybrane zagadnienie z psychologii wychowawczej*, Wrocław 1994, s. 83-92.

¹¹ A. Gurycka, *Podmiotowość – postulat wychowania*, w: M. Kofta (red.), *Wychowanek jako podmiot działań*, Cz. I, w: A. Gurycka (red.), *Podmiotowość w doświadczeniach wychowawczych dzieci i młodzieży*, Warszawa 1989, s. 9-24.

¹² Zob. M. Łaguna, A. Galkowska, *Umiejętności społeczne i ich znaczenie w pracy nauczyciela*, w: A. Gała (red.), *Wybrane zagadnienie z psychologii wychowawczej*, Wrocław 1994, s. 73-82.

... także podkreślić, że autorytet nauczyciela umacniają wysokie kwalifikacje m...
...ne, zainteresowanie uczniem i rozumienie jego potrzeb, okazywana życzliwość,
...gólne doświadczenie, mądrość życiowa oraz zrównoważenie emocjonalne¹³.

Natomiast cechy, które w dobrej komunikacji przeszkadzają to eksponowa...
...nie siebie, konfliktowość oraz dominacja. Bariery komunikacyjne tworzy także
...sądzenie innych oraz decydowanie za innych. Osądzanie to cecha szczególnie
...zeszkadzająca w relacjach z innymi gdyż polega na narzucaniu własnych warto...
...i innym osobom. Kiedy osądzamy, nie słuchamy tego, co mówią inni, ponieważ
...jęci jesteśmy oceną ich wyglądu, tonu głosu i słów, których używają. Decydo...
...anie za innych to również cecha utrudniająca porozumiewanie się nawet wtedy,
...dy podyktowana jest troską i chęcią pomocy. Decydując bowiem za innych uza...
...źniamy ich od siebie i pozbawiamy możliwości samodzielnego podejmowania
...ecyzji. Dajemy im także do zrozumienia, że ich odczucia, wartości i problemy są
...ieważne.

PODSUMOWANIE

Przebieg i efekty nauczania w dużej mierze zależą od tego, kto, jak i czego
...ę uczy, jak jest organizowane nauczanie, kto jest nauczycielem i jakie są jego
...chy oraz od komunikacji nauczyciel-uczeń. Należy chyba w nauczaniu uwzględ...
...ić właściwości rozwojowe i indywidualne cechy ucznia, jak również indywidu...
...ne cechy nauczyciela, które w pracy dydaktyczno-wychowawczej będą w znacz...
...ej mierze decydowały o sposobie porozumiewania się z uczniami.

W kształceniu kadry pedagogicznej przesunąć akcent z przyswojenia wiedzy
...oretycznej na ćwiczenie umiejętności społecznych, rozumienia innych i siebie
...relacji z ludźmi. Należy również zwiększyć własną samoświadomość, dowie...
...zić się jak nasze nauczanie odbierane jest przez uczniów.

Ważne jest by w nauczaniu opierać się na zainteresowaniach jako zasadni...
...zej motywacji do uczenia się oraz samemu zdecydować jaki rodzaj przekazu in...
...ormacji jednokierunkowy, dwukierunkowy czy wielokierunkowy będzie dobry
...równo dla ucznia jak i dla nauczyciela. Jak się bowiem wydaje dla efektów pe...
...dagogicznych jest to bardzo ważne. Może warto również wziąć udział w jakiś
...arsztatach naukowych, których zasadniczym celem będzie wypracowanie umie...
...tności kontaktu interpersonalnego.

¹³ Por. Z. Włodarski, *Pożądanee cechy nauczyciela i związane z nimi interakcje*, w: M.
...zetacznik-Gierowska, Z. Włodarski (red.), *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1994.

Summary

The article underlines teacher's characteristics which are necessary for the skillful organization of educational process that could serve for the real formation of young personality. The important teacher's characteristics which can have a positive influence on the educational results of students are empathy, respect, acceptance, and authenticity. The capacity of the teacher for entering into relations with a student must be emphasized. The introduction multi direction of communication, instead of one or two directions, seems to help in the process of personality formation giving good didactic and educative effects.

MAREK T. CHMIELEWSKI SDB

WYCHOWANIE W RODZINIE A SYSTEM PREWENCYJNY
KS. BOSKO. PRÓBA WSKAZANIA KORELACJI

1. UZASADNIENIE TEMATU

Na przestrzeni dziejów wielu wychowawców, ocenianych z perspektywy czasów jako bliskich duchowi *systemu prewencyjnego*, odwoływało się w swym oddziaływaniu do klimatu miłości, zaufania i wzajemnego zrozumienia, jaki znaleźć można przede wszystkim w rodzinie¹. Zjawisko to w znaczący sposób zaznaczyło się w dziewiętnastowiecznej Francji, gdzie Pierre-Antoine Poulet (1810-1846), Pierre Sebastien Laurentie (1793-1876) i Felix Dupanloup (1849-1878), obrońcy szkoły prywatnej, głównie katolickiej, weszli w polemikę ze zwolennikami wychowania w szkołach publicznych. Pierwsi – uznawani powszechnie za zwolenników *systemu prewencyjnego* – wskazywali bardzo wyraźnie na rodzinę jako model propagowanych przez siebie instytucji. Drudzy natomiast – uważani za wychowawców inspirowanych się *systemem represyjnym* – optowali za rygorem typowym dla koszar wojskowych. Wzajemna wymiana zdań i opinii, zmusiła środowiska katolickie do precyzyjnego określenia zasad systemu używanego w szkołach prywatnych, co zaowocowało wyodrębnieniem się samodzielnej formuły pedagogicznej, która przyjęła nazwę *systemu prewencyjnego*².

¹ Takie poglądy wyznawali np. średniowieczni mnisi, wychowujący dzieci w klasztorach, w XXVI-wiecznej Francji czyniły to Urszulanek klauzururowe, a ponad sto lat później, te same poglądy propagował Charles Rollin (1661-1741): por. P. Braidó, *Breve storia del «Sistema Preventivo»* (= *Piccola Biblioteca dell'Istituto Storico Salesiano*, 13), LAS, Rzym 1993, s. 11-14, 39-42, 54-58.

² Por. tamże, s. 68-75.

Summary

The article underlines teacher's characteristics which are necessary for the skillful organization of educational process that could serve for the real formation of young personality. The important teacher's characteristics which can have a positive influence on the educational results of students are empathy, respect, acceptance, and authenticity. The capacity of the teacher for entering into relations with a student must be emphasized. The introduction multi direction of communication, instead of one or two directions, seems to help in the process of personality formation giving good didactic and educative effects.

MAREK T. CHMIELEWSKI SDB

WYCHOWANIE W RODZINIE A SYSTEM PREWENCYJNY
KS. BOSKO. PRÓBA WSKAZANIA KORELACJI

1. UZASADNIENIE TEMATU

Na przestrzeni dziejów wielu wychowawców, ocenianych z perspektywy czasów jako bliskich duchowi *systemu przewencyjnego*, odwoływało się w swym oddziaływaniu do klimatu miłości, zaufania i wzajemnego zrozumienia, jaki znaleźć można przede wszystkim w rodzinie¹. Zjawisko to w znaczący sposób zaznaczyło się w dziewiętnastowiecznej Francji, gdzie Pierre-Antoine Poulet (1810-1846), Pierre Sebastien Laurentie (1793-1876) i Felix Dupanloup (1849-1878), obrońcy szkoły prywatnej, głównie katolickiej, weszli w polemikę ze zwolennikami wychowania w szkołach publicznych. Pierwsi – uznawani powszechnie za zwolenników *systemu przewencyjnego* – wskazywali bardzo wyraźnie na rodzinę jako model propagowanych przez siebie instytucji. Drudzy natomiast – uważani za wychowawców inspirowanych się *systemem represyjnym* – optowali za rygorem typowym dla koszar wojskowych. Wzajemna wymiana zdań i opinii, zmusiła środowiska katolickie do precyzyjnego określenia zasad systemu używanego w szkołach prywatnych, co zaowocowało wyodrębnieniem się samodzielnej formuły pedagogicznej, która przyjęła nazwę *systemu przewencyjnego*².

¹ Takie poglądy wyznawali np. średniowieczni mnisi, wychowujący dzieci w klasztorach, w XXVI-wiecznej Francji czyniły to Urszulanki klauzurowe, a ponad sto lat później, te same poglądy propagował Charles Rollin (1661-1741): por. P. Braidó, *Breve storia del «Sistema Preventivo»* (= *Piccola Biblioteca dell'Istituto Storico Salesiano*, 13), LAS, Rzym 1993, s. 11-14, 39-42, 54-58.

² Por. tamże, s. 68-75.

W tym samym bez mała okresie czasu, tyle że w Piemontcie, działał ks. Jan Bosko (1815-1888). Ten turyński wychowawca powodowany własnymi przeżyciami duchowymi i doświadczeniami duszpastersko-wychowawczymi nadał *systemowi przewencyjnemu* swoiste znamię i – wraz z rozwojem założonych przez siebie zgromadzeń zakonnych – bardzo szeroko rozpropagował go w świecie³. Dlatego też, w moich rozważaniach będę posługiwał się terminem *system przewencyjny ks. Bosko*.

Z całą pewnością ks. Bosko znane były poglądy pedagogiczne Dupanloup⁴, a być może, doszły też do niego echa polemiki pedagogicznej, jaka rozegrała się w bliskiej geograficznie Francji. Jest natomiast rzeczą pewną, że podobnie jak inni przedstawiciele nurtu przewencyjnego w wychowaniu, także on bardzo mocno akcentował potrzebę *ducha rodzinnego* w prowadzonych przez siebie instytucjach wychowawczych. Rezultaty takiego podejścia do powierzonych jego opiece młodych ludzi były widoczne nawet dla ludzi przychodzących z zewnątrz. „Widzieliśmy ten system [prewencyjny] w praktycznym zastosowaniu – pisał w 1883 r. dziennikarz pisma *Pèlerin* – W Turynie uczniów jest tyle, że tworzą ogromne kolegium. Nie widać tam jednak rozgardiaszu i niepotrzebnego tłoku. Tutaj z miejsca na miejsce przechodzi się *tak jak w rodzinie*. Każda grupka uczniów gromadzi się wokół swojego nauczyciela i czyni to bez hałasu, bez podenerwowania i bez zbędnych kłótni. Przyglądaliśmy się z podziwem pogodnym twarzom tych chłopców i nie mogliśmy powstrzymać się, aby zawołać: Tu obecny jest palec Boży”⁵.

Przekonanie ks. Bosko o potrzebie *ducha rodzinnego* w prowadzonych przez siebie dziełach nie wyphywało z naukowych poszukiwań i studiów nad rodziną. Wśród pozostawionych przez niego licznych pism nie znajdziemy bowiem żadnych teoretycznych rozważań na temat rodziny, czy też pedagogiki rodzinnej⁶. Co prawda ks. Bosko opublikował kilka książek związanych z tematyką rodzinną, jak chociażby *Potęga dobrego wychowania*, wydana w 1855 r.⁷, *Podręcznik chrześci-*

³ Por. P. Braidó, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, LAS, Rzym 1988, s. 43-45; P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1: *Vita e opere* (= *Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi storici*, 3), LAS, Rzym 1979², s. 121-186.

⁴ Tłumaczenie włoskie książki Dupanloup'a *De l'éducation* znajdowało się w zbiorach biblioteki Oratorium ks. Bosko na Valdocco w Turynie: por. Braidó, *Breve storia del «Sistema Preventivo»*, s. 74.

⁵ E. Ceria, *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, t. XVI, SEI, Turyn 1935, s. 168-169.

⁶ Por. Braidó, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, s. 47.

⁷ Tytuł oryginału brzmi: *La forza della buona educazione. Curioso episodio contemporaneo per cura del Sac. Bosco Giovanni*. Książkę wydano w wydawnictwie Tipografia Paravia w Turynie. Miała 112 stron. Do 1885, po zmieniającym się po części tytułami, została opublikowana jeszcze pięć razy.

ianina z 1858⁸ i broszura *Angelina sierota z Apeninów*, która trafiła do rąk czytelników w 1869 r.⁹, ale dziełka te miały charakter wybitnie moralizatorski. Autor opisywał w nich wzorcowe sceny rodzinne albo też, podawał ogólne reguły postępowania ojca rodziny.

Podobnie jak z publikacjami, rzecz ma się z niezliczonymi listami turyńskiego kapłana. Trudno doszukiwać się w nich pogłębionej analizy życia rodzinnego, czy rozważań teoretycznych na temat wychowania w rodzinie. Spotkamy w nich jedynie skromne wzmianki odnoszące się do różnych, często prozaicznych, sytuacji rodzinnych¹⁰.

Mimo braku rozważań teoretycznych na temat wychowania w rodzinie, nie można ks. Bosko odmówić intuicji pedagogicznej, która podpowiedziała mu by wypełniać atmosferą *ducha rodzinnego* salezjańskie instytucje wychowawcze. Korzenie tej intuicji sięgają dzieciństwa i atmosfery domu rodzinnego turyńskiego wychowawcy. Rodzina bowiem, była dla niego nie tyle przedmiotem teoretycznych rozważań, co przede wszystkim przeżyciem i doświadczeniem dzieciństwa. Owo bogactwo otrzymane we wczesnym okresie życia, zostało przez niego samego – będącego już wieku dojrzałym – przekazane wychowankom z Valdocco i z innych domów salezjańskich. W ten sposób, na etapie działalności duszpastersko-wychowawczej, rodzina stała się dla ks. Bosko modelem, który posłużył mu do budowania środowiska odpowiedniego dla oddziaływania według zasad jego systemu *prewencyjnego*¹¹.

⁸ Włoski tytuł tej książki był następujący: *Porta teco cristiano ovvero avvisi importanti intorno ai doveri del cristiano acciocchè ciascuno possa conseguire la propria salvezza nello stato in cui si trova*. Ta niewielka, 70-stronicowa pozycja opublikowana została przez Tipografia G.B. Paravia z Turynu. W 1893 r. ukazało się jej trzecie wydanie.

⁹ Woryginalie książka nosiła tytuł: *Angelina o l'orfanelle degli Apenini pel sacerdote Giovanni Bosco*. Została wydana przez Tipografia dell'Oratorio di S. Francesco di Sales, miała 70 stron. Do 1906 r. doczekała się aż ośmiu wznowień.

¹⁰ Tak było choćby w przypadku korespondencji z markizem Ignazio Pallavicini, dobrodziejem dzieła ks. Bosko. Arystokrata wielokrotnie pytał ks. Bosko jak poskromić swój zbyt wybuchowy charakter, źródło częstych waśni rodzinnych. Ten zaś, we wrześniu 1867 tak mu poradził: „W rodzinie proszę stosować miłość i dobroć w stosunku do wszystkich. Proszę jednocześnie nie zaniedbywać żadnej okazji by upominać lub udzielić rady, która posłużyć może jako życiowa wskazówka lub dobry przykład”: Giovanni Bosco, *Scritti spirituali*, wybór i opracowanie tekstów Joseph Aubry, t. 2, Città Nuova, Rzym 1976², s. 93. W podobnym tonie utrzymana była korespondencja z nieznaną nam z imienia dobrodziejką oratorium, której we wrześniu 1869 r. ks. Bosko polecał: „Na razie proszę przyjąć tę radę: zranienia spowodowane zmartwieniami rodzinnymi powinny być leczone a nie amputowane. Proszę więc ukryć to wszystko co sprawia przykrość, rozmawiać ze wszystkimi w rodzinie i doradzać z wielką miłością, ale stanowczością. To jest sposób w jaki uleczy Pani każdą sytuację”: tamże, s. 106.

¹¹ Por. R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, tłum. z j. niemieckiego Jacek Jurczyński, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1996, s. 151-160.

W niniejszym opracowaniu pragnę wskazać na te właśnie bliskie związki ks. Bosko i jego systemu pedagogicznego z rodziną. W tym celu, najpierw ukażę rodzinę, w jakiej mały Janek Bosko dorastał. Następnie przedstawię, w jaki sposób on sam starał się o zaszczerpienie i podtrzymywanie ducha rodzinnego swoich instytucji wychowawczych. W trzeciej części, zaprezentuję niektóre możliwości zastosowania systemu prewencyjnego ks. Bosko w wychowaniu we współczesnych rodzinach.

2. RODZINA PRZEŻYCIEM I DOŚWIADCZENIEM DZIECIŃSTWA KSIĘDZA BOSKO

Kiedy Janek Bosko przyszedł na świat, w Piemontcie słyhać było jeszcze ostatnie odgłosy wojen napoleońskich. Bardzo szybko jednak Europa zaczęła odczuwać skutki Kongresu Wiedeńskiego. W myśl jego postanowień, po niepokojach reformatorskich przyniesionych przez Rewolucję Francuską i reakcję napoleońską, powracać zaczął dawny porządek. Tak państwo jak i Kościół, opowiadając się za jego powrotem i utrzymaniem, dały początek procesowi *Restauracji*. Dosięgnął on także państwa i księstwa rozsiane na Półwyspie Apenińskim i przyczynił się znacząco do odnowienia duchowego i religijnego ich ludności¹². Sytuację pewnej normalizacji i powrotu do dawnych wartości odczuwała także wiejska rodzina piemontcka. W jednej z nich, z małżonków Franciszka Bosco i Małgorzaty Occhiena, zamieszkałych w Becchi, 16 sierpnia 1815 r. narodził Janek Bosko¹³.

W północnych Włoszech, aż do połowy XIX stulecia – jak pisze Bariè w swej publikacji zatytułowanej *L'Italia nell'Ottocento* – rodzina była rozumiana jako rodzaj wspólnoty, która poprzez małżeństwa i narodziny ciągle się rozrastała. Dziadkowie, ich dzieci i wnuczęta mieszkali razem. Taka rozszerzona wspólnota rodzinna prowadziła życie bardzo statyczne, oparte na idei patriarchy. Dziad lub ojciec, czyli głowa rodziny, był panem absolutnym. Od niego zależał dom i wszyscy jego mieszkańcy. Babka lub matka cieszyły się szacunkiem ze względu na funkcję pani domu. Były niejako królowymi wokół, których gromadził się dwór złożony z dzieci, młodzieży, dorosłych, a także – jeśli takowi byli – ze służących¹⁴.

¹² Por. C. Semeraro, *Restaurazione. Chiesa e Società, La «seconda ricupera» e la rinascita degli ordini religiosi nello Stato Pontificio (Marche e Legazioni 1815-1823)*, (= *Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi Storici*, 9), LAS, Rzym 1982, 504 s. Charakterystykę ogólną okresu *Restauracji* znaleźć można na s. 9-12.

¹³ Por. A. Giraud, G. Biancardi, *Qui è vissuto Don Bosco. Itinerari storico-geografici e spirituali*, Elle Di Ci, Leumann 1988, s. 11-13.

¹⁴ Książkę Bariè cytuję w oparciu o jej fragmenty opublikowane w opracowaniu zatytułowanym *Sussidi 2. Dizionario. Alcune situazioni, istituzioni e personaggi dell'ambiente in cui visse Don Bosco*, wydanym staraniem Dicasterio per la Formazione, wydrukowanym w Topografia Gimmarioli w Rzymie w 1988, s. 95.

Relację ojca do dzieci charakteryzowała przede wszystkim surowość. Ojciec nie odpuszczał win spowodowanych zaniedbaniami i psotami, ale zwykle dążył do napiętnowania i ukarania – czasem w bardzo ostry sposób – każdego złego postępowania. Ta metoda okazywała się być skutecznym sposobem wychowania i utrzymania w karności nieposłusznych dzieci. Jednak szanowały one ojca, gdyż był on dla nich nauczycielem życia. Do niego bowiem należało wpojenie potomstwu życiowych zasad, ukierunkowanie zawodowe syna i zadbanie o znalezienie mu odpowiedniej żony¹⁵.

Janek Bosko, z powodu śmierci ojca w 1817 r., nie doświadczył niestety tego co przeżywali jego rówieśnicy¹⁶. Nie znaczy to jednak, że w jego rodzinie nieobecny był *autorytet* właściwy rodzicom. Do 1826 r. Janek – razem ze swymi braćmi Antonim i Józefem – dorastał u boku swej babki ze strony ojca, Małgorzaty Zucca, którą wszyscy bardzo szanowali i bardzo się jej bali. Po śmierci stuletniej babci rodzinie przewodziła matka Małgorzata¹⁷. W domu Bosko *autorytet* właściwy głowie rodziny stanowiły zatem dwie kobiety.

Mama Bosko była energiczną wieśniaczką, delikatną, pracowitą i miała niezwykły zmysł spraw nadprzyrodzonych. W życiu ks. Bosko, spełniła ona rolę nie tylko pierwszej wychowawczyni, ale także pramistrzyni pedagogii salezjańskiej, inspiratorki wielu synowskich działań i idei, które z czasem stały się częścią składową jego *systemu prewencyjnego*¹⁸. W swej autobiograficznej książce, zatytułowanej *Wspomnienia Oratorium*, ks. Bosko napisał, że to właśnie ona „pouczyła swych synów w sprawach religii, wdroyła ich w posłuszeństwo i nauczyła wykonywać zajęcia odpowiednie do ich wieku”¹⁹.

Mama Małgorzata stworzyła ognisko rodzinne, z którego Janek wyniósł przede wszystkim świadomość obecności Boga i jego prymatu w życiu ludzkim. Już jako

¹⁵ Por. Tamże.

¹⁶ Pietro Stella zwraca uwagę, że z powodu śmierci ojca, oprócz pogorszenia się sytuacji materialnej rodziny, ucierpiało bardzo życie uczuciowe małego Bosko. Dopiero spotkanie z ks. Giovannim Calosso, którego poznał w wieku 14 lat (kapłan ten uczył i był prawdziwym kierownikiem duchowym Janka od listopada 1829 r., aż do swej niespodziewanej śmierci w listopadzie 1830), pozwoliło dorastającemu Bosko doświadczyć typowo ojcowskiej poufałości, zaufania, poczucia bezpieczeństwa, możliwości przyglądania się codziennemu przeżywaniu kapłaństwa, które było przecież przedmiotem życiowych marzeń chłopca: Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, s. 27, 36-40.

¹⁷ Por. F. Desramaut, *Książd Bosko i życie duchowe*, tłum. z j. francuskiego T. Jania. Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1990, s. 17-18.

¹⁸ Por. Braido, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, s. 51-52.

¹⁹ G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, wprowadzenie i opracowanie krytyczne Antonio DA Silva Ferreira (=Istituto Storico Salesiano. *Fonti - Serie prima*, 4), LAS, Rzym 1991, s. 33-34.

dziecko, Bosko rozumiał, że od Boga Ojca i Stworzyciela zależy wszystko na świecie i, że człowiek żyje dla *większej chwały Bożej*, to znaczy aby Bogu służyć i aby oddawać Mu cześć²⁰. Ta świadomość utrwałała się w Janku dzięki temu, że jego matka zadbała aby przybliżyć swym dzieciom całe bogactwo tradycji chrześcijańskich, wpoić im przyzwyczajenie do modlitwy, do spowiadania się i przyjmowania Komunii Świętej. Zależało jej też bardzo, aby w odpowiedni sposób przeżywali niedzielę i inne uroczystości religijne²¹.

Od matki Janek przyswoił sobie niektóre „cnoty piemoneckich wieśniaków”, jak choćby zdrowy rozsądek, konkretność, wytrwałość, pogodę ducha, umiejętność przystosowania się do zmieniających się warunków, oszczędność, miłość do własnej ziemi i świadomość piękna własnej gwary²².

Matka Małgorzata nauczyła Janka *zaufania* do człowieka, *poczucia obowiązku* i cierpliwego ponoszenia *wyrzeczeń*²³. Tych ostatnich zaś w domu Bosko nie brakowało. Mały Bosko, mimo upływu lat, nabytej umiejętności czytania, niewątpliwych zdolności i zamiłowania do książek, oraz przyjętych sakramentów, nie mógł się uczyć i pogłębiać swojej formacji religijnej. Z powodu biedy domowego ogniska, a także z racji postawy starszego brata, który niechętnie widział Janka w szkolnej ławie, chłopiec musiał pracować. Jak inne piemoneckie dzieci i dorastający chłopcy Bosko pasał gęsi, krowę, uprawiał niewielką posiadłość rodzinną, a nawet najął się jako parobek w gospodarstwie zaprzyjaźnionej rodziny. Mimo braku perspektyw zmiany zajęcia i jego uciążliwości Janek wykonywał powierzone mu zadania z *wytrwałością* i *w duchu posłuszeństwa matce*²⁴.

W tym trudnym okresie życia, mały Bosko znajdował wytchnienie i radość w łapaniu ptaków, chodzeniu po linie, w praktykowaniu kuglarskich sztuczek oraz w uczestnictwie w jarmarkach i w odpustach. Także na tym polu ujawniła się mądrość matki Małgorzaty, która *zaufała* synowi, zostawiając mu margines zdrowej wolności. Chodziło nie tylko o chwile wytchnienia, ale także o radość z dobrze przeżytego czasu wolnego. Taka postawa poprowadziła młodego Bosko w kierunku późniejszego odkrycia wartości zabawy²⁵.

²⁰ Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 2: *Mentalità religiosa e spiritualità*, (= *Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Sudi storici*, 4), LAS, Rzym 1981², s. 19-42.

²¹ Por. M. Rampini, *Mama Malgorzata*, tłum. z j. włoskiego W. Dorobiała, Typo-Offset, Piła 1992, s. 8-16.

²² Por. N. Cerrato, *Don Bosco e le virtù della sua gente* (= *Spirito e Vita*, 14), LAS, Rzym 1985, s. 10-103.

²³ Por. Giraud, Biancardi, *Qui è vissuto Don Bosco*, s. 15.

²⁴ Por. Desramaut, *Książdz Bosko i życie duchowe*, s. 18.

²⁵ Por. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1, s. 32-33.

W zabawach Janek szybko zdobył palmę pierwszeństwa wśród rówieśników, a dzięki temu mógł im zaproponować opowiadanie niedzielnych kazań. W ten sposób zażyła znajomość z towarzyszami uciech i żywo przeżywana religijność – elementy nieodłącznie związane ze środowiskiem rodzinnym domu Bosko – obudziły w Janku chęć poświęcenia się *pracy apostołskiej*. Wyrazem tego był sen, który przeżył w wieku dziewięciu lat²⁶. Choć z perspektywy czasu jego pojawienie się, umiejscowienie w czasie, interpretacja i wiarygodność źródeł na jakich opowiadanie o nim się opiera, budzą szereg wątpliwości, to jednak, sam ks. Bosko nadał mu znaczenie boskiej interwencji we własne życie²⁷. Jak podkreśla z naciskiem we *Wspomnieniach Oratorium*, właśnie wtedy, w dzieciństwie, obudziło się w nim przeczucie, że jest powołany aby poprzez *lagodność* zdobywać *zaufanie* murwisów i pouczać ich o brzydocie grzechu i pięknie cnoty²⁸.

3. RODZINA MODELEM WYCHOWAWCZYM KSIĘDZA BOSKO

Wydarzenia polityczne oraz wojny i przewroty rządowe, do jakich doszło na Półwyspie Apenińskim w okresie od 1848 do 1870 r., doprowadziły do zjednoczenia się Państwa Włoskiego²⁹. Klimat tych lat wywarł wpływ nie tylko na sytuację społeczną Włochów, ale tak dalece wdarł się w ich życie prywatne, że zmienił w sposób zdecydowany ich myślenie i obyczajowość. Jednym z najbardziej znamienitych przejawów tego zjawiska był zanik rodziny patriarchalnej.

Wojna sprawiła, że wielu młodych ludzi zostało wyrwanych z ich rodzin. Na froncie przeżyli oni, z jednej strony, doświadczenie śmierci i cierpienia, z drugiej jednak, mieli okazję zasmakować przygody wolności i niezależności. Dla młodzieńców wychowanych w tradycyjnych rodzinach było to doświadczenie nowe i niezwykle, ale też burzące w nich dotychczasowy porządek rzeczy³⁰.

²⁶ Małemu Jankowi śniło się, że znajduje się na podwórzu pełnym bawiących się chłopców, z których niektórzy przeklinali. Kiedy bezowocnie próbował siłą pięści wymóc na nich zmianę zachowania, pojawił się tajemniczy pan. Poprosił Janka by stanął na czele gromady rówieśników i wyjaśnił mu, że trzeba ich zmieniać dobrocią i miłością, a nie przemocą. Potem, nieznamy pan wskazał Jankowi na swoją matkę, mówiąc, że to właśnie ona nauczy go właściwego postępowania z chłopcami. Po tych słowach, chłopcy zamienili się w dzikie zwierzęta, a matka tajemniczego pana, zaznaczyła, że to jest właśnie przyszłe pole Jankowej pracy. Gdy to powiedziała, zwierzęta zamieniły się w lagodne jagnięta: Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, s. 34-36.

²⁷ Por. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1, s. 30.

²⁸ Por. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, s. 35.

²⁹ Por. J. A. Gierowski, *Historia Włoch*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1985, s. 446-484.

³⁰ Por. *Sussidi 2*, s. 96.

W drugiej połowie dziewiętnastego wieku, zwykle z powodów politycznych lub ekonomicznych, młodzi Włosi musieli opuszczać rodzinę i udawali się na emigrację do obcych krajów. Tam rozpoczynali nowe życie, poznawali miejscowe zwyczaje i powoli dojrzywała w nich nie znana dotąd świadomość siebie samych. Opierała się ona na wierze we własne siły i możliwości przetrwania w obcym świecie bez, wcześniej niezbędnego, oparcia w rodzinie. Podobne były doświadczenia licznych młodych ludzi, opuszczających wieś i udających się do miasta w celu poszukiwania pracy i lepszej przyszłości³¹.

W pewnym sensie, rozluźnieniu więzi rodzinnych sprzyjał także rozwój kolei. Otworzył on bowiem możliwość swobodnego przemieszczania się. Jak podkreśla Bariè, nawet kobiety, co dotąd było rzeczą niesłychaną, ruszały w podróż, używając do tego celu wagonów dla nich tylko zarezerwowanych³². W ten sposób, podwórze domu rodzinnego i przyległa doń ojcowizna przestały wyznaczać granice środowiska życiowego człowieka.

Bardzo uprościła się w tamtym okresie obyczajowość życia prywatnego. Coraz więcej młodych pobierało się z miłości a nie z musu i kalkulacji majątkowych. Pozdrowiano się, podając sobie dłoń i jeszcze tylko arystokraci całowali damy w rękę. Dzieci, zwracając się do rodziców nie mówiły już „proszę ojca” lub „proszę matki”, ale jednostronnie przechodziły na ty. Nie czuły, tak jak kiedyś, bojaźni wobec ojców, bardziej ufały matkom i domagały się uszanowania własnych poglądów³³.

Do głębokich przemian w łonie dziewiętnastowiecznej rodziny włoskiej, w znaczący sposób, przyczynił się przemysł, rozwijający się dynamicznie, zwłaszcza w Lombardii i w Piemoncie. Fabryki przyciągały obietnicami pracy, poprawienia warunków bytowych i możliwością zamieszkania w ciągle rozrastających się miastach. Ze wsi ciągnęły do nich nie tylko całe rodziny, ale bardzo często sieroty i półsieroty, a także dzieci i młodzież pozbawieni opieki rodzicielskiej. Taka emigracja wiązała się zwykle z utratą kontaktu z dotychczasowym środowiskiem, a tym samym z rodziną. Dla młodych ludzi był to początek życia oderwanego od domowych tradycji, od wiary, od ciepła i bezpieczeństwa jakie zapewniała im obecność wspólnoty rodzinnej. Pozostawieni samym sobie, zagubieni w nowym dla nich świecie, nie znajdując pracy, aby przeżyć, decydowali się na kradzież. W ten sposób coraz liczniejsze ich rzesze zapełniały miejskie więzienia³⁴.

³¹ G. Rosoli, *Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigranti nella visione e nell'opera di don Bosco e i Salesiani*, w: F. Traniello (red.), *Don Bosco nella storia della cultura popolare (= Il popolo cristiano)*, SEI, Torino 1987, s. 289-295, 301-303.

³² Por. *Sussidi* 2, s. 96.

³³ Por. Tamże.

³⁴ Por. Girardo, Biancardi, *Qui è vissuto Don Bosco*, s. 115-116.

Kryzys rodziny tradycyjnej najwyraźniej ujawnił się w miastach, zwłaszcza w środowisku robotniczym. Trudne warunki materialne stały się powodem podejmowania pracy przez matki. W ten sposób dzieci pozostawione zostały samym sobie, a w najlepszym wypadku trafiały do dziennych ochronek i szkół. Wieczór w rodzinie nie był już czasem wspólnego zasiadania przy stole, czy przy kominku. Rodzice zmęczeni pracą szukali odpoczynku i niechętnie poświęcali czas własnym dzieciom. Wielu ojców, często zniechęconych trudną sytuacją materialną i napiętą atmosferą domową, wolało spędzać wieczory w knajpach i barach. Siłą rzeczy, opuszczone i zaniedbane dzieci tłumnie zalegały miejskie place i ulice, a poszukując rozrywek, często wchodziły w kontakt z prawem³⁵.

Kiedy ks. Bosko w 1841 roku, zaraz po święceniach kapłańskich, trafił do Turynu, napotkał w tym mieście takich właśnie opuszczonych młodych ludzi. Odwiedziny więzień, przechadzki na place, łąki i w zagubione uliczki, ukazały mu całą ich biedę. Odkrył wtedy, że problemy spotkanych chłopców były w dużej mierze spowodowane ich skomplikowaną sytuacją rodzinną, czasem brakiem rodziców, a najczęściej, bolesnym wyrwaniem ze środowiska domowego. Szereg inicjatyw jakie podjął aby im pomóc, doprowadziły go do utworzenia dzieła oratoriów, z których najważniejsze znajdowało się w dzielnicy Valdocco. Dla chłopców było ono przede wszystkim „domem, który przygarnia”³⁶. Ks. Bosko, tworząc to, pragnął zapewnić wychowankom to co zabrały im czasy w jakich wyrosli, czy rodzinę. Uczynił to, przeszczepiając na Valdocco doświadczenie ogniska rodzinnego jakie wyniósł z lat własnego dzieciństwa.

Dla chłopców z oratorium ks. Bosko był prawdziwym *ojcem*. „Pierwsze spotkanie z ks. Bosko – wspomina jeden z nich – a przede wszystkim jego ojcowiska, ujmująca *dobroć*, z jaką mnie przyjął, wywarły na mnie wrażenie, którego nie da się jest w stanie wymazać z mojej pamięci”³⁷. Ks. Bosko nie poprzestawał jednak na pierwszym wrażeniu. Na wzór *ojca* rodziny patriarchalnej pragnął dobrze przygotować swych wychowanków do życia w świecie pełnym nowych wyzwań. Dlatego też, siebie samego i dzieło salezjańskie rozumiał jako „rękę, która wyrывa młodych ludzi z grożących im niebezpieczeństw, wprowadza ich na drogę uczciwej kariery, poprzez wychowanie religijne formuje ich w cnocie tak, że przynoszą użytek sobie samym i innym, stają się *dobrymi chrześcijanami, uczciwymi obywatelami*, a pewnego dnia zaliczeni będą w poczet szczęśliwych *mieszkańców nie-*

³⁵ Por. U. Levra, *Il bisogno, il castigo, la pietà. Torino 1814-1848*, w: Giuseppe Bracco (red.), *Torino e Don Bosco*, t. I, Archivio Storico della Città di Torino, Turyn 1989, s. 13-28.

³⁶ *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, wydanie dwujęzyczne włosko-polskie, Rzym 1986, artykuł 44.

³⁷ Braidò, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, s. 90.

ba³⁸. Dzięki takiemu ustawieniu rzeczy przygotowanie do życia, jakie proponował ks. Bosko, oparte było na *wychowaniu integralnym*, nastawionym na rozwój ludzki i kulturalny wychowanka oraz na jego dojrzewanie religijne³⁹.

Ks. Bosko nie tylko wskazywał młodym ludziom życiowe cele, ale realizując ideał dobrego ojca, stworzył im warunki niezbędne do ich osiągnięcia. W pierwszym rzędzie zabezpieczył odpowiednią *bazę materialną*, to znaczy starał się o pieniądze, wynajął, a następnie zbudował dom, otworzył internat, szkołę wieczorową, dzienną i warsztaty do praktycznej nauki zawodu⁴⁰.

Turyński wychowawca wiedział jednak dobrze, że wprowadzenie młodego człowieka w życie, obok zabezpieczenia jego potrzeb bytowych, wymaga zaszczerpienia mu trwałej *hierarchii wartości* i wskazania *celu ostatecznego* jego egzystencji. Dlatego właśnie troszczył się o ukształtowanie w wychowankach *zmysłu bojaźni Bożej* oraz świadomości, że żyją dzięki Opatrzności i po to aby *szerzyć chwałę Bożą*⁴¹. Temu celowi służyły codzienna Msza Święta (w niedzielę i święta sprawowana dwukrotnie), częsta spowiedź, modlitwy ranne i wieczorne, lekcja katechizmu, nabożeństwa maryjne i do świętych Pańskich⁴². Co miesiąc odbywał się dzień skupienia, zwany „ćwiczeniem dobrej śmierci”. Miał on przypominać wychowankom o nieuchronnie oczekującym ich końcu ziemskiego życia⁴³.

Ks. Bosko zdawał sobie sprawę, że nie osiągnie sukcesów duszpasterskich i wychowawczych wśród młodzieży, jeśli – tak jak dobry ojciec – nie dołoży starań aby być wśród nich i nieustannie im towarzyszyć. W praktyce pedagogicznej ks. Bosko postulat ciągłej *ojcowskiej obecności* wśród podopiecznych przyjął formę *asystencji*. W myśl jej zasad należało być z młodym człowiekiem by go obronić i zabezpieczyć, zadbać o to by nie błądził i by nie miał okazji do popełnienia zła. Wymiar negatywny *asystencji*, który wyczuwalny jest w tak sprecyzowanych intencjach wychowawcy-asystenta, w żadnej mierze nie jest jej sercem. Ks.

³⁸ Konferencja wygłoszona przez ks. Bosko 30 marca 1882 r. do Współpracowników Salezjańskich z Genui, opublikowana w: *Bollettino Salesiano* 4 (1882) 70.

³⁹ Por. G. B. Bosco, *Il sistema preventivo di don Bosco. Una proposta di spiritualità per educatori*, Elle Di Ci, Leumann 1993, s. 26-31.

⁴⁰ Wymiar materialny działalności wychowawczej ks. Bosko ukazują bardzo dobrze następujące studia: J. M. Prellezo, *Valdoceo nell'Ottocento tra reale e ideale (1886-1889). Documenti e testimonianze*, (=Istituto Storico Salesiano – Roma. Fonti – Seconda serie, 3), LAS, Rzym 1987, 336 s.; P. Stella, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, (=Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi storici, 8), LAS, Rzym 1980, s. 71-400, 414-614.

⁴¹ Por. Braido, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, s. 125-126.

⁴² Por. A. Cuva, *La pietà liturgica di don Bosco*, w: R. Giannatelli (red.), *Pensiero e prassi di don Bosco. Nel Primo Centenario della morte (31 gennaio 1888-1988)*, (=Quaderni di «Salesianum», 15), LAS, Rzym 1988, s. 51-74.

⁴³ Por. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 2, s. 162-186.

Bosko – jak wiemy – już od najmłodszych lat swego życia był przekonany, że człowieka nie można doprowadzić do dobra za pomocą dozoru policyjnego, siły przemocy. Dlatego uważał, że wychowawca nie powinien być stróżem, ale *ojcem, bratem i przyjacielem*, którego obecność stymuluje, zachęca do szukania dobra do trwania w nim⁴⁴. Turyńskiemu wychowawcy zależało na tym, aby przez tak właśnie rozumianą *obecność* wyzwolić pokłady dobra tkwiące w wychowanku⁴⁵. Taka relacja pomiędzy wychowawcą i wychowankiem może zaistnieć tylko na *gruncie wzajemnego zaufania*⁴⁶. Aby do niego doprowadzić, ks. Bosko kładł ogromny nacisk na rozbudzanie w oratorium *ducha rodzinnego*. „Zadbajcie o *ducha rodzinnego* w kontaktach z młodzieżą, zwłaszcza podczas rekreacji⁴⁷ – pisał w jednym ze swych listów. Bez ducha rodzinnego niemożliwe jest okazanie uczucia, bez tego ostatniego nie ma mowy o zaufaniu. Przełożony [wychowawca] niech będzie wszystkim dla wszystkich, niech będzie zawsze gotowy wysłuchać każdą wątpliwość i każde narzekanie ze strony młodzieży. Niech cały stanie się okiem, które po ojcowsku czuwa nad ich postępowaniem, sercem, które pragnie dobra duchowego i ziemskiego tych, których Opatrzność Boża mu powierzyła”⁴⁸.

Ks. Bosko uważał, że taki styl *obecności* wśród młodzieży jest możliwy do zrealizowania tylko dzięki *miłości* autentycznie przeżywanej przez wychowawcę. On sam, zwykł nazywać ją *amorevolezza*, co w dowolnym tłumaczeniu na język polski oddać możemy terminem *miłość wychowawcza*. To ona jest sercem *asystencji* rozumianej pozytywnie⁴⁹. „Niech chłopcy nie tylko będą kochani – podkreślał z naciskiem w 1884 r. w liście z Rzymu – ale niech wiedzą, że są przez nas kochani [...]. Kto chce być kochany, powinien pokazać, że sam kocha [...]. Kto wie, że jest kochany, kocha, a kto jest kochany osiąga wszystko, przede wszystkim ze strony młodych”⁵⁰.

Kochać młodych, znaczyło dla ks. Bosko poświęcić wychowankom najlepsze swe siły, inicjatywy, czas i zdrowie. Na trzy lata przed śmiercią, w kwietniu 1885 r., pisał do ks. Giovanniego Francesia (1838-1930): „Powiedz naszym ko-

⁴⁴ Por. E. Valentini, *L'assistenza salesiana*, SEI, Turyn 1960, s. 3-9.

⁴⁵ Por. G. Gatti, *Tradycja wychowawcza Ks. Bosko dzisiaj: potrzeba wychowawcy*, w: J. Wilk (red.), *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko. Materiały z sympozjum z okazji 100-lecia pracy Salezjanów w Polsce. Katolicki Uniwersytet Lubelski 16-17.04.1998*, Poligrafia ITS, Kraków 1998, s. 72-74.

⁴⁶ Por. Bosco, *Il sistema preventivo di don Bosco*, s. 43-47.

⁴⁷ Rekreacja salezjańska, to czas wolny po obiedzie lub po kolacji, który wychowankowie spędzają razem z wychowawcami na grach i zabawach.

⁴⁸ *Epistolario di S. Giovanni Bosco*, zebrał i opracował E. Ceria [dalej: E], t. 4, SEI, Turyn 1959, s. 265-266.

⁴⁹ Por. Braidò, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, s. 132-134.

⁵⁰ E, t. 4, s. 265.

chanym chłopcom i współpracownikom, że pracuję dla nich i poprosił by modlili się za mnie [...]”⁵¹. A przecież był już wtedy bardzo schorowany. „Moje zdrowie nie jest złe, ale nie jest też dobre – w lutym 1884 informował o swych dolegliwościach księżną Bonmartini, dodając – Wciąż jestem bardzo zmęczony”⁵². We wrześniu 1885 r., wspominał ks. Allavena: „Jestem bardzo stary i ośleptem już prawie zupełnie”⁵³. A mimo tego pragnął wciąż wiadomości o swych chłopcach, chciał służyć im w konfesjonale, prosił by znosić go w fotelu na boisko, gdzie wychowankowie spędzali rekreację⁵⁴.

Ukochanie młodzieży skłaniało go do poszukiwania najprzeróżniejszych sposobów aby – podobnie jak czyni dobry ojciec rodziny – znaleźć z nią kontakt, zawiązać nić *zaufania* i dotrzeć do jej serca. „Jeśli pokochamy te sprawy, które im się podobają – pisał z Rzymu – [jeśli] pochylimy się nad ich dziecinnymi inklinacjami, oni sami odkryją miłość w tych sprawach, które z natury samej nie bardzo im odpowiadają: czyli w dyscyplinie, nauce, umartwieniu samych siebie; oni sami nauczą się przestrzegać i wykonywać te rzeczy z miłością [...]”⁵⁵. Dlatego właśnie ks. Bosko sam czynnie spędzał rekreację z wychowankami i z naciskiem polecał czynienie tego wszystkim salezjanom. Z tych samych względów dbał o to by w oratorium w odpowiedni, pełen radości sposób, przeżywano święta religijne. Dokładał wszelkich starań by wśród wychowanków działał teatr amatorski, chór, orkiestra dęta, by czas wolny spędzany był wśród gier, zabaw i na wycieczkach, by wreszcie, nie zabrakło sportu i wzajemnej rywalizacji. Te inicjatywy były naturalną okazją do zmanifestowania młodzieńczej *radości* i sprzyjały rozbudzeniu *ducha rodzinnego*⁵⁶.

Powodowany miłością, ks. Bosko starał się poznać swych chłopców, ich sytuację rodzinną, braki, ograniczenia i zalety. Obserwacja świata młodzieżowego pozwoliła mu zrozumieć, że młodzi ludzie sami z siebie nie są źli i że powodem zła, które popełniają jest często brak doświadczenia i nieroztropność⁵⁷. Miłość podpowiadała mu by nie ganił ich w brutalny, wybuchowy sposób, ale raczej pouczać ich po ojcowsku, napomnieć w cztery oczy, nigdy zaś publicznie, służyć im jako przewodnik w każdej sytuacji, dawać rady i korygować z miłością ich błędy. Zwykł w tym względzie mawiać, że jeśli ktoś chce osiągnąć sukcesy w wychowa-

⁵¹ E, t. 4, s. 323.

⁵² E, t. 4, s. 253.

⁵³ E, t. 4, s. 340.

⁵⁴ F. Desramaut, *Don Bosco negli ultimi anni della sua vita*, w: C. Semeraro (red.), *Invecchiamento e vita salesiana in Europa. Dati – prospettive – soluzioni*, (= *Colloqui*, 15. *Nuova Serie*, 4), Elle Di Ci, Leumann, Turyn 1990, s. 175-195.

⁵⁵ E, t. 4, s. 264.

⁵⁶ Por. Braido, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, s. 144-151.

⁵⁷ Por. Tamże, s. 92-106.

ni młodzieży powinien być wierny zasadzie: *farsi amare e non farsi temere* [uczynić wszystko aby nas kochali i starać się aby się nas nie bali]⁵⁸.

W myśl tych samych pobudek, turyński wychowawca sam nie stosował, a innym zakazywał używać, kar cielesnych. Za trafniejsze wychowawczo niż karanie, uważał właściwe nagradzanie i premiowanie osiągnięć wychowanków w nauce, porcie, dyscyplinie i pracy nad sobą⁵⁹.

Pragnienie ojcowskiego potraktowania młodego człowieka podpowiadało ks. Bosko różne praktyczne sposoby uzewnętrzniana swej miłości. *Słówko na ucho* – krótka nieformalna rozmowa z wychowankiem, aczkolwiek dotycząca spraw ważnych dla wychowania, przeprowadzona często podczas zabawy, w drodze do kaplicy czy jadalni – jest tego najlepszym przykładem. Rozmowa indywidualna, zwana *sprawozdaniem*, dłuższa niż *słówko na ucho* i bardziej formalna, stwarzała okazję do indywidualnego spotkania z chłopcem i odpowiedniego potraktowania jego spraw⁶⁰.

Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, że *ojcostwo* ks. Bosko opierało się wyłącznie na uczuciu miłości, rozumianym jako tkliwość, jako bezwarunkowe przebaczenie graniczące wręcz z naiwną pobłażliwością, czy też jako tanie kupowanie młodzieży za pomocą wciąż nowych atrakcji. On sam przeczy temu, w liście z 20 stycznia 1874 r. adresowanym do młodych rzemieślników z Valdocco. „Nie trzeba was przekonywać, że żywię do was specjalne uczucie. Nie trzeba także, abyście mnie przekonywali, że pragniecie mojego dobra, ponieważ już o tym zaświadczyliście. A więc, na czym opiera się to nasze wzajemne uczucie? Na pełnym portfelu? Z pewnością nie na moim, bo co mam, to wydaję na wasze potrzeby. Nie na waszym, bo – nie obrażcie się – sami nic nie macie. Moje uczucie opiera się na ogromnym pragnieniu *zbawienia waszych dusz*, które już zostały zbawione krwią Chrystusa. Wy zaś, kochacie mnie, ponieważ staram się prowadzić was drogą wiecznego zbawienia. Tak więc, dobro naszych dusz jest fundamentem naszej wzajemnej miłości”⁶¹.

Postulat *zbawienia dusz* – rezultat odwoływania się wychowawcy kierującego się zasadami *systemu prewencyjnego do religii* – sprawił, że ks. Bosko w pełnieniu roli kochającego *ojca* rodziny nie mógł poprzestawać na czułościowości, a tym samym nie popadał w sentymentalizm. *Miłość*, którą wyznawał i praktykował była *wymagająca* i domagała się od niego energicznego wkraczania w sytuacjach nieporządku lub zagrożenia moralności chłopców, a co z tym idzie dla ich

⁵⁸ Por. E, t. 4, s. 313.

⁵⁹ Por. [G. Bosco], *Dei castighi da infliggersi nelle case salesiane*, w: J. Borrego, P. Braido, A. Ferreira da Silva (red.), *Giovanni Bosco. Scritti pedagogici e Spirituali*, (=Istituto Storico Salesiano – Roma, Fonti – Serie prima, 3), LAS, Rzym 1987, s. 231-263.

⁶⁰ Por. E. Valentini, *La direzione spirituale dei giovani nel pensiero do Don Bosco*, w: *Salesianum* 14 (1952) 343-383.

⁶¹ E, t. 2, SEI, Turyn 1956, s. 339.

zbawienia. „W pełnieniu asystencji – podkreślał z naciskiem w *Regulaminie domów salezjańskich* – [...] trzeba pamiętać, aby pozwolić młodzieży wypowiadać w duchu pełnej wolności to co myśli; trzeba jednak z uwagą naprostowywać i korygować sposób w jaki się wyrażają, trzeba reagować na ich słowa i zachowania, które nie są zgodne z wychowaniem chrześcijańskim”⁶².

Ks. Bosko wiedział jednak, że dzięki odwołaniu się do *religii* i wartości jakie ona z sobą niesie, upominając z ojcowską miłością zagrożonego moralnie wychowanka, nie straci jego zaufania i nie przyczyni się w ten sposób do zakłócenia atmosfery i *ducha rodzinnego* w oratorium. „*System prewencyjny* – pisał w 1877 r. – czyni z wychowanka *przyjaciela*, umięjącego dostrzec w wychowawcy *dobrodzieja*, który mu zwraca uwagę, pragnie uczynić go dobrym, zabezpieczyć przed nieprzyjemnościami, karami i utratą honoru”⁶³.

Z tego względu, turyński wychowawca nie obawiał się stawiania młodym ludziom odpowiednich dla nich *wymagań*. Ich zakres był w pierwszym rzędzie określony przez różnego rodzaju regulaminy. *System prewencyjny* – pisał ks. Bosko w 1877 r. – między innymi „polega na zaznajomieniu [wychowanków] z przepisami i regulaminami danego Instytutu [...]”⁶⁴. Dlatego też pierwszorzędnym zadaniem wychowawcy – który według zasad *systemu prewencyjnego* ks. Bosko w swym oddziaływaniu odwołuje się, nie tylko do *religii* i *miłości wychowawczej*, ale także do *rozumu* – jest określenie tego do czego chłopcy są zobowiązani. Wyjaśnienia te powinny być jasne i precyzyjne, nie komplikować życia codziennego i mieć na względzie tylko to, co jest istotne i rzeczywiście przydatne do zwyczajnego funkcjonowania oratorium⁶⁵.

Ks. Bosko bardzo zależało na tym by wychowankowie, po zapoznaniu się z wymaganiami, przeżywali dzień codzienny według rytmu określonego regulaminem. Tak pojmowana *pedagogia obowiązku* miała na celu nie tylko utrzymanie w ryzach dużej grupy młodych ludzi. Turyński wychowawca miał na względzie także przygotowanie ich do dorosłego życia. „Pamiętajcie – pisał do swych podopiecznych we wspomnianym już *Regulaminie domów salezjańskich* – że wasz wiek jest wiosną życia. Kto nie przyzwyczai się do pracy w wieku młodzieńczym, będzie próżniakiem aż do późnej starości. Stanie się powodem hańby własnej ojczyzny i rodziny oraz doprowadzi do potępienia własnej duszy”⁶⁶.

⁶² G. Bosco, *Gli «Articoli Generali» del «Regolamento per le case»*, w: Borrego, Braidò, Ferreira da Silva (red.), *Giovanni Bosco. Scritti pedagogici e Spirituali*, s. 216.

⁶³ G. Bosco, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù*, w: Borrego, Braidò, Ferreira da Silva (red.), *Giovanni Bosco. Scritti pedagogici e Spirituali*, s. 167.

⁶⁴ *E*, t. 4, s. 265-266.

⁶⁵ Por. Braidò, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, s. 132.

⁶⁶ G. Bosco, *Regolamento per le case della Società di S. Francesco di Sales*, Tipografia Salesiana, Turyn 1887, s. 69.

Wierność zasadom regulaminów ks. Bosko rozumiał też jako dobry sposób praktykowania młodzieńczej ascezy i doskonalenia się duchowego. Dominikowi avio, który pragnął za wszelką cenę zostać świętym, wyjaśnił, że to marzenie jest łatwe do zrealizowania. Wystarczy tylko by towarzyszyła mu stałe umiarkowana radość, wytrwałość w wypełnianiu swych obowiązków związanych z pobożnością i nauką, oraz by spędzał chwile rekreacji w gronie swych rówieśników⁶⁷. To wszystko, co usłyszał od wychowawcy, Dominik mógł znaleźć w regulaminie oratorium.

Ojcowska troska ks. Bosko o przygotowanie do życia swych wychowanków przejawiała się także we wprowadzaniu ich w świadomą *współodpowiedzialność* i funkcjonowanie oratorium i za panujący w nim klimat. W oratorium starsi chłopcy opiekowali się młodszymi, pomagali im w nauce, czuwali nad nimi podczas momentów samodzielnej nauki, wprowadzali nowoprzybyłych w arkana oratoryjnej codzienności, pokazywali pomieszczenia, zaznajamiali ich rozkładem dnia⁶⁸.

Specjalną rolę w procesie włączania wychowanków we *współodpowiedzialność* za oratorium miały do spełnienia *Towarzystwa*. Były to grupy chłopców o podobnych zainteresowaniach, czy upodobaniach duchowych, które łączyły się wokół świętej postaci lub pobożnej idei. Miały swój własny regulamin i poddawane były pod opiekę jednego z przełożonych⁶⁹. Na Valdocco istniały między innymi *Towarzystwa Św. Alojzego, M.B. Niepokalanej, Najświętszego Sakramentu, Małego kleru*, czyli ministranci. Ich działalność przyczyniała się do wzrostu *solidarności* pomiędzy wychowankami i ich *współuczestnictwa* w życiu całej grupy. Ks. Bosko zachęcał ich członków, by nie czekając na uwagi ze strony wychowawców, sami wzajemnie i *po bratersku się napominali*. W ten sposób wychowanie *dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli* przestawało być wyłącznie sprawą ks. Bosko i współpracującego z nim grona salezjanów, a stawało się sprawą całej rodziny oratoryjnej⁷⁰.

4. SYSTEM PREWENCYJNY KS. BOSKO W WYCHOWANIU W RODZINACH WSPÓŁCZESNYCH

Nasze pokolenie cieszy się przywilejem towarzyszenia epokowym zmianom związanym z upadkiem najmocniejszych totalitaryzmów politycznych i ideologicznych w historii współczesnej. Miejsce upadających murów zniewolenia zajęła

⁶⁷ Por. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 2, s. 205-226, zwłaszcza s. 209.

⁶⁸ Por. Braidò, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, s. 129.

⁶⁹ Por. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 2, s. 346-358.

⁷⁰ Por. Braidò, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, s. 141-143.

wolność. W jej klimacie ludzie stają się bardziej świadomi siebie samych, dojrzejają jako obywatele i biorą swój los we własne ręce. W ten sposób społeczeństwo jest coraz bardziej demokratyczne. Jednocześnie, poprzez dopełnienie się procesu usuwania przywilejów dawnego, stanowego społeczeństwa, stało się ono społeczeństwem egalitarnym, czyli masowym, złożonym z podobnych do siebie równych osób⁷¹.

Pod wpływem tych zjawisk zmianie uległa mentalność człowieka współczesnego, który sądzi, że ma dosyć siły by iść własnymi drogami i według własnych pomysłów układać sobie życie. Powoli traci on zaufanie do innych, widząc w nich często wrogów i zagrożenie własnej wolności. W sobie samym znajduje ostateczne uzasadnienie swych opinii i zachowań. Siłą rzeczy dąży tendencyjnie do odrzucenia wszelkich zobowiązań i do rozluźnienia więzi międzyludzkich. Istotne są dla niego wyłącznie cele widzialne, bliskie, dające się skalkulować, a nie, jak bywało w innych epokach, idee i wartości duchowe. W ten sposób, w dzisiejszym społeczeństwie coraz bardziej dochodzą do głosu indywidualizm i materializm egzystencjalny, zjawiska typowe dla społeczeństwa liberalnego⁷².

Nastawienie indywidualistyczne dzisiejszego człowieka prowadzi go do swoistego pojmowania wolności. Jest ono z gruntu negatywne i – w myśl zasad liberalnej filozofii politycznej – polega na odrzuceniu jakichkolwiek interwencji zewnętrznych, czy to ze strony innych osób, czy też państwa, w postawę osobistą człowieka. W konsekwencji, każdy, bez oglądania się na innych ludzi i na zasady regulujące relacje społeczne, ma prawo do wyboru własnego, indywidualnego stylu życia⁷³. Wystawieni na pokusę odrzucenia wszelkich zobowiązań i jakichkolwiek więzi z innymi, ludzie gubią się wśród wielości proponowanych z każdej strony wartości. Następstwem tej swoistej *epidemii wartości* jest bardzo niebezpieczny brak orientacji w sferze etyki i moralności⁷⁴.

W oczywisty sposób, nasycony liberalizmem klimat dzisiejszych czasów dotyka życia rodzinnego i odciska na nim swoje piętno. Z jednej strony, mamy do czynienia ze zjawiskami z gruntu pozytywnymi. W rodzinach bowiem, zaobserwować można – stwierdza Jan Paweł II w *Adhortacji «Familiaris consortio»* – „żywsze poczucie wolności osobistej, zwrócenie uwagi na jakość stosunków międzypersonalnych [...], podnoszenie godności kobiety, odpowiedzialne rodzicielstwo

⁷¹ Por. K. J. Schipperges, *Spoleczeństwo egalitarne i związane z nim zagrożenia*, w: L. Balter (red.), *Naród. Wolność-liberalizm (=Kolekcja Communio, 9)*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 257-262.

⁷² Por. tamże, s. 262-265.

⁷³ Por. F. Sarsfield Cabral, *Wolność a odpowiedzialność społeczna*, w: Balter (red.), *Naród. Wolność-liberalizm*, s. 279.

⁷⁴ Por. Schipperges, *Spoleczeństwo egalitarne i związane z nim zagrożenia*, s. 275.

wychowanie dzieci"⁷⁵. Z drugiej jednak strony, w środowisku rodzinnym dają sobie znać zjawiska negatywne. Są wśród nich „błędne rozumienie [...] niezależności małżonków; duży zamęt w pojmowaniu autorytetu rodziców i dzieci; praktyczne trudności w przekazywaniu wartości; [...] wzrastająca liczba rozwodów, ślaga przerywania ciąży, [...], faktyczne utrwalanie się mentalności przeciwnej poczuciu nowego życia”⁷⁶.

Tę pełną sprzeczności sytuację rodziny najboleśniej przeżywają ludzie młodzi. Wywiera to – jak z naciskiem podkreśla Jan Paweł II w *Adhortacji «Pastores dabo vobis»* – natychmiastowy i decydujący wpływ na ich wychowanie⁷⁷. Wydaje się bowiem, że z powodu indywidualizmu, tak szeroko rozpowszechnionego obecnej kulturze, rodzicom coraz trudniej jest zapewnić „atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, [sprzyjającą] całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci”⁷⁸. Tam gdzie człowiek staje się centrum rzeczywistości, nie ma miejsca dla Boga. W konsekwencji, w wychowaniu pomija się, lub sprowadza do minimum, wymiar religijny. W ten sposób staje się ono jednostronne.

W opozycji do takiej koncepcji wychowania wyraźnie stoi system prewencyjny ks. Bosko. W trosce o zapewnienie integralności wychowania ten turyński kapłan, dbał o ukształtowanie *dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli*. Mimo, że żył w czasach rozwijającego się silnie liberalizmu, potrafił osiągnąć stawiane sobie cele wychowawcze. Odnosi się wrażenie, że współcześni rodzice, naśladując ks. Bosko w wierności przesłaniu ewangelicznemu i jednocześnie, w umiejętności wskazywania wartości jakie niosą obecne czasy⁷⁹, byliby w stanie zabezpieczyć integralność wychowania własnych dzieci.

Zagrożeniem dla wychowania w rodzinie jest dziś także zakorzeniona w świadomości wielu osób „fascynacja społeczeństwem konsumpcyjnym”, w którym najważniejszą sprawą jest dobrobyt materialny osiągany bezwarunkowo i za każdą cenę. W takim społeczeństwie, rodzice zatroskani o zabezpieczenie materialne własnej rodziny, bardzo łatwo, właśnie do niego, sprowadzają kwestię swej opieki nad dziećmi i ich wychowania⁸⁰. Młodzież i dzieci dorastające w takim klimacie,

⁷⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska «Familiaris consortio» o zadaniach rodziny chrześcijańskiej we współczesnych świecie*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1983, nr 6.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska «Pastores dabo vobis» o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1992, dalej: *PdV*, nr 8.

⁷⁸ Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, Pallottinum, Poznań 1986 [dalej: *GE*], nr 3.

⁷⁹ Por. Braido, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, s. 75-81.

⁸⁰ W rzeczywistości polskiej zainteresowanie rodziców sprawami materialnymi nie zawsze przybiera formę konsumizmu, rozumianego jako gromadzenie dóbr bez jakichkolwiek

coraz wyraźniej przyjmują postawę wyższości *mieć nad być*. W konsekwencji, nie stać ich na bezinteresowność i otwarcie się na drugich⁸¹. Wyznawana hierarchia wartości utrudnia im obiektywne i całościowe widzenie świata, przez co nie potrafią odnaleźć się w pluralizmie wartości jaki proponuje dzisiejsza kultura⁸².

Rodzice, którzy zechcą odwołać się do *systemu przewencyjnego ks. Bosko* z pewnością znajdą w nim skuteczne antidotum na zagrożenia powodowane materializmem egzystencjalnym. Odniesienie się do *religii*, jakie proponuje ks. Bosko, pozwala bowiem na kształtowanie w młodym człowieku hierarchii wartości, w której naczelne miejsce zajmuje Bóg⁸³. W ten sposób, w świadomości ludzkiej dokonuje się właściwe rozłożenie akcentów pomiędzy tym co materialne, a tym co duchowe. Jego egzystencja jest niejako rozpięta pomiędzy niebem a ziemią. Świadomy tego młody człowiek staje przed szansą powolnego odkrywania godności osoby ludzkiej⁸⁴. W momencie podejmowania wyboru, mimo istniejącego pluralizmu wartości, człowiek nie popada w sytuacjonizm moralny⁸⁵. Trzeba, aby rodzice, poprzez swą *obecność* i „wskazywanie na wyższe ideały [...] towarzyszyli dzieciom na trudnej drodze codziennego dojrzewania życiowych decyzji”⁸⁶.

Współczesny indywidualizm i materializm egzystencjalny doprowadziły także do zachwiania, żeby nie powiedzieć do upadku, *autorytetu* rodziców. Okazuje się

ograniczeń i za każdą cenę. Nie będzie tak np. w przypadku samotnych matek i ojców, którzy w 1995 r. stanowili aż 16,8% całej społeczności, w wypadku rodzin żyjących poniżej minimum socjalnego (40% wszystkich rodzin polskich), czy choćby w wypadku młodych małżeństw z dziećmi bez własnego mieszkania (42% ogólnej liczby młodych małżeństw): por. W. Theiss, *Trudności i zagrożenia w funkcjonowaniu środowisk wychowawczych współczesnej Polski*, w: K. Franczak, J. Niewęglowski (red.), *Wychowanie wobec zachodzących przemian*, (=Biblioteka zagadnień młodzieżowych, 6), SIWCH, Warszawa 1995, s. 6. Nie ulega jednak wątpliwości, że także w tych sytuacjach, troska o zabezpieczenie materialne rodziny, w znaczny sposób ogranicza dyspozycyjność wychowawczą rodziców.

⁸¹ Por. *PdV*, nr 7.

⁸² Por. J. Jarco, *Kościół i młodzież*, w: *Kurier Synodalny* 6 (1996) 6.

⁸³ Por. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 2, s. 469. Spojrzenie na zasadę religijności w systemie *prewencyjnym ks. Bosko* zastosowanym przez współczesnych wychowawców przedstawia: A. Maryniarczyk, *Religia w posłudze wychowawcy: anachronizm czy niezbywalny wymóg?*, w: Wilk (red.), *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko*, s. 105-121.

⁸⁴ Por. E. Matreski, *Problemy wychowania młodzieży z perspektywy Kościoła społecznego*, w: Wilk (red.), *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko*, s. 56-57.

⁸⁵ Por. J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: Balter (red.), *Naród. Wolność-liberalizm*, s. 196-197.

⁸⁶ Jan Paweł II, *List do Księdza Egidio Viganò, Przełożonego Generalnego Towarzystwa Św. Franciszka Salezego w setną rocznicę śmierci Św. Jana Bosko*, Tipografia Poliglotta, Watykan 1988, s. 27.

jednak, że obecnie zjawisko to nie jest powodowane klasycznym konfliktem pokoleń. Dzisiejsza młodzież, to – jak stwierdza prof. Hanna Świda-Zięba z Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego – „pierwsze pokolenie, dla którego rodzice są ważni, bo dają im oparcie [materializm]. I tyle. Pierwszy raz to nie oni mają problem z rodzicami, to rodzice mają problem z nimi [indywidualizm]”⁸⁷.

Konsekwencją takiego nastawienia młodych jest bardzo swoisty klimat relacji pomiędzy rodzicami i dziećmi. Wydaje się on zadawalający, pogodny oraz pozbawiony napięć i konfliktów. Mimo tak udanego współistnienia fizycznego i tolerancji uczuciowej, dzieci nie odnajdują się w wartościach rodziców, co prowadzi do pewnej konfrontacji. Najczęściej jednak – jak zwraca uwagę Jan Jarco – w najważniejszych kwestiach panuje milczenie. Każde z pokoleń idzie swoją drogą, konserwuje więzi uczuciowe z innymi i korzysta z ich pomocy⁸⁸. W takiej sytuacji trudno mówić o przekazywaniu wartości, o spieraniu się o nie, o upominaniu gdy są zagrożone, czyli w sumie, o prawdziwym wychowaniu. Pomiedzy rodzicami i dziećmi nie ma bowiem autentycznego zbliżenia, zrozumienia i dialogu. Część młodych ludzi mówi – na co wskazuje prof. Świda-Zięba – że „rodzice są dla nich dobrzy, ale za bardzo chcą się z nimi kumpłować. Żałują, że nie mają dziadków”⁸⁹. Okazuje się bowiem, że w młodzieży dzisiejszej nie ma niechęci do starszego pokolenia, nie ma też pragnienia buntu. Jest natomiast „ogromna potrzeba rytualizacji życia; kogoś kto – jak stwierdza Barbara Fatyga, antropolog współczesności – powie co jest dobre a co złe; nawet jeśli nie będą się tego kogoś słuchać, ale chcą żeby ktoś taki był”⁹⁰. To oczekiwanie młodych dobrze spełniają właśnie dziadkowie, którzy raczej nie stawiają wymagań, są dobrymi partnerami do rozmowy i do wymiany doświadczeń.

Rodzice współcześni, zajęci staraniem o szarą codzienność, bardzo często nie mają czasu dla własnych dzieci. Nie są więc w stanie odpowiedzieć na potrzebę związków uczuciowych, przyjaźni, sieci o małych ogniwach relacji między ludźmi, na które ogromny nacisk kładzie dzisiejsza młodzież. Młody człowiek, chyba jak nigdy dotąd, potrzebuje świata przyjaznego, gdzie można by się schronić i odnaleźć swoją tożsamość. Nie znajdując go w rodzinie, tworzy grupy paralelne, w których czuje się dobrze i gdzie odreagowuje napięcia spowodowane naciskiem społeczeństwa⁹¹.

⁸⁷ M. Meller, J. Flankowska, *Pokolenie Frugo*, w: *Polityka* 14 (1998) 4.

⁸⁸ Por. Jarco, *Kościół i młodzież*, s. 5.

⁸⁹ Meller, Flankowska, *Pokolenie Frugo*, s. 4.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Por. Jarco, *Kościół i młodzież*, s. 6.

W tym kontekście proponowana przez ks. Bosko *asystencja pozytywna* jawi się jako właściwa odpowiedź na dzisiejsze zapotrzebowania ludzi młodych. *Miłość wychowawcza*, która jest jej sercem, mogłaby stać się prawdziwym stymulatorem procesu poszukiwania zaufania pomiędzy rodzicami i dziećmi, a co za tym idzie ich wzajemnego zbliżenia. Jej praktykowanie ma szansę wyzwolić w rodzicach postawę rzeczywistej *obecności*, poświęcenia się nie tylko zabezpieczeniu materialnemu dzieci, ale także ofiarowania im ciepła, zaciekawienia ich sprawami, czy też zwyczajnej chwili rozmowy⁹². Pozwoliłoby to wielu rodzicom bliżej poznać swoje dzieci, zainteresować się ich problemami, dać im poczucie bezpieczeństwa i wzrastać wraz z nimi. Dzięki temu, ludziom młodym łatwiej byłoby odkryć, że są kochani⁹³. Wtedy, mimo utrudnień, jakie za sprawą współczesnych przemian kulturowych pojawiają się w wychowaniu, rodzice mieliby szansę zająć miejsce przysłowiowych „dziadków” i wskazać młodym ścieżki w kierunku dobra. Być może, zrealizowany zostałby postulat wychowania jako *komunii osób*, gdzie – jak mówi Jan Paweł II – tak wychowawcy, jak i wychowankowie, poprzez stawanie się „bezinteresownym darem z siebie samego” realizują się jako osoby⁹⁴.

Współczesne polskie młode pokolenie „to pierwsza generacja, dla której wolność decyzji, wolność wyboru jest dana raz na zawsze i traktowana jako najbardziej naturalny stan rzeczy”⁹⁵. Dorastanie w kulturze przesyczonej liberalnym indywidualizmem sprawiło, że z wolności uczyniło ono „absolut, który – jak podkreśla Jan Paweł II – ma być źródłem wartości. [...] [W konsekwencji] sumieniu indywidualnemu przyznano prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe”⁹⁶. Rezultatem takiego ustawienia sprawy jest coraz częściej spotykane zjawisko młodocianych morderców i nieletnich przestępców, zwiększająca się liczba młodych ludzi, którzy, nieraz krótko po ślubie decydują się na rozwód, czy też łatwość, z jaką podejmowana jest dzisiaj decyzja o przeprowadzeniu aborcji. Zjawisko subiektywizowania praw moralności, wiary, zasad pożycia społecznego odczuwa się także

⁹² Por. I. Rinaldi, *Sistema preventivo e vita di famiglia*, w: A. Martinelli; G. Cherubin (red.), *Il sistema preventivo verso il Terzo Millennio. Atti della XVIII Settimana di Spiritualità della Famiglia Salesiana*, Editrice S.D.B., Roma 1995, s. 280-282.

⁹³ P. Braido, *Genitori oggi: Aspetti di pedagogia familiare*, w: L. Macario (red.), *Genitori Oggi (=Quaderni di Orientamenti Pedagogici, 22)*, PAS-Verlag, Zurych 1972, s. 73-89. Pogłębienie tej tematyki proponuje: J. Wilk, w: Wilk (red.), *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko*, s. 133-143.

⁹⁴ Por. Jan Paweł II, *List do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, w: *L'Osservatore Romano* 3 (1994) 21.

⁹⁵ Meller, Flankowska, *Pokolenie Frugo*, s. 6.

⁹⁶ Jan Paweł III, *Encyklika «Veritatis Splendor» o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Pallottinum, Poznań 1993, nr 32.

w rodzinie, w szkole, na katechezie, czy też w domach formacyjnych, gdzie do kapłaństwa przygotowuje się pokolenie młodych kleryków. Wszystkich ich, mimo różnorodności środowisk w których żyją, charakteryzuje ta sama tendencja stawiania własnego, subiektywnego sądu nad obiektywną prawdą, a co za tym idzie, łatwego wynoszenia wolności przed obowiązek⁹⁷. Obserwacja życia aż nazbyt jasnkrawo pokazuje, że dla wielu młodych ludzi wolność stała się autonomiczną siłą, potwierdzającą człowieka w dążeniu do osiągnięcia własnego egoistycznego dobra, nawet za cenę skrzywdzenia innych.

Wydaje się, że rodzice, przed którymi staje wyzwanie wychowania dzieci do odpowiedzialnej wolności, w systemie prewencyjnym ks. Bosko mogą znaleźć szereg inspiracji. Odwołanie się do religii, jakie proponuje turyński kapłan stwarza przecież perspektywę niezbędną do kształtowania sumień młodych ludzi⁹⁸. Miłość wychowawcza zastosowana przez rodziców rozbudza ducha rodzinnego, będącego podstawą wzajemnego zaufania pomiędzy uczestnikami procesu wychowania. Dzięki temu rodzice mogą skutecznie stawiać dzieciom wymagania. W klimacie rodzinności i wzajemnego zaufania, odwołując się do zasady rozumu, możliwe staje się zastosowanie propagowanej przez ks. Bosko pedagogii obowiązku. Asceza codzienności oparta na zachowaniu nieskomplikowanych reguł i proste wyrzeczenia, które są jej nieodłączną treścią, wydają się być dobrą szkołą wychowania do wolności, której dobro moralne jest najważniejszym wyznacznikiem⁹⁹.

W dzisiejszych czasach wyzwanie dla wychowania w rodzinie stanowi także stworzenie warunków, w których dzieci i młodzież będą mogły doświadczać trudu świadomego budowania relacji międzyludzkich, niezbędnych do właściwego dojrzewania. Nie jest to zadanie łatwe, zważywszy, że z rozpowszechnionego szeroko „liberalistycznego punktu widzenia – jak zaznacza Zbigniew Sareło – nie rozważa się jakie znaczenie dla rozwoju osoby posiada relacja międzyosobowa jako taka. Tym, co ma znaczenie dla samorealizacji jednostki, nie jest drugi człowiek sam w sobie, ale jako ten, który pomaga w pozyskaniu dóbr. Osoba bowiem, jeżeli staje się pełniej sobą, to tylko z racji posiadania większej ilości dóbr materialnych i duchowych¹⁰⁰. W myśl tej zasady ludzie mogą ze sobą przebywać i współpracować jedynie z racji łączącego ich interesu, a nie np. więzi rodzinnych, wzajemnej miłości, poświęcenia się dla drugiego.

⁹⁷ Por. Meller, Flankowska, *Pokolenie Frugo*, s. 5-6.

⁹⁸ Por. H. Skorowski, *Rozumność wychowawcy wobec wyzwań współczesności*, w: Wilk (red.), *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko*, s. 88-98.

⁹⁹ Por. Tenże, *Chrześcijańskie rozumienie wolności*, w: Franczak, Niewęglowski (red.), *Wychowanie wobec zachodzących przemian*, s. 18-21.

¹⁰⁰ Z. Sareło, *Miejsca aberracji liberalizmu i chrześcijaństwa*, w: Balter (red.), *Naród. Wolność-liberalizm*, s. 251.

Takie rozumienie relacji międzyludzkich powoduje też, że wielu młodych ludzi nie odnajduje się już w wartościach tradycji, historii i pamięci, które stanowią podstawę istnienia narodu, z jakiego się wywodzą. W rezultacie, młodzi szybko zapominają o podstawowych etapach zdobywania demokracji przez ich ojczyznę. Przeszłość ich nie interesuje i powątpiewają w jej prawdziwość. Mówią o sobie, że wybierają przyszłość, bo ta jest jasna i nieskomplikowana¹⁰¹. W ten sposób, młodzież nie tylko nie jest w stanie budować prawdziwie ludzkich relacji ze swymi współczesnymi, ale także nie odnajduje więzi ze swymi antenatami. Nieważne są dla nich obyczaje, rodzinne tradycje, sposoby świętowania, nie mają szacunku dla dokonań i osiągnięć poprzedników.

Rodzice, świadomi takich właśnie zagrożeń, mogą w *systemie prewencyjnym* ks. Bosko znaleźć szereg wskazań pomocnych w odpowiednim wychowaniu społecznym dzieci¹⁰². Ks. Bosko, w trosce o właściwą socjalizację swych wychowanków, między innymi, zwracał uwagę na konsekwentne zwiększanie ich *współodpowiedzialności*, rozbudzanie postaw prospołecznych, zwłaszcza ducha *solidarności*, oraz na praktykowanie *cnoty miłości*. Temu celowi służyły przeciwieństwo *Towarzystwa*, powierzanie młodszych opiece starszych, częste zachęty by zwracać sobie wzajemnie uwagę na zaniedbania, wykroczenia, popełnione zło, czy też wykonywanie drobnych prac na rzecz wspólnoty oratoryjnej. Przykładem wzajemnego porozumienia i współpracy była dla wychowanków wspólnota wychowawców, darzących się zaufaniem i wspierających się wzajemnie¹⁰³. Zakorzenie w tradycji pokoleń dokonywało się dzięki organizowanym świętom, opowiadanym historiom, kultywowaniu wierności obyczajom ludowym.

Można mieć nadzieję, że te same lub podobne środki zastosowane dzisiaj, pomogą rodzicom uczynić z rodziny „pierwszą szkołę cnot społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom”¹⁰⁴. Szczególną rolę w tym względzie, będzie miał jednak zawsze przykład kochających i darzących się szacunkiem rodziców¹⁰⁵.

Riassunto

La polemica tra i promotori della scuola privata, maggiormente cattolica, e quelli della scuola statale svoltasi in Francia nella seconda metà del secolo diciannovesimo favori la nascita

¹⁰¹ Por. Jarco, *Kościół i młodzież*, s. 6.

¹⁰² Por. Skorowski, *Rozumność wychowawcy wobec wyzwań współczesności*, s. 98-103.

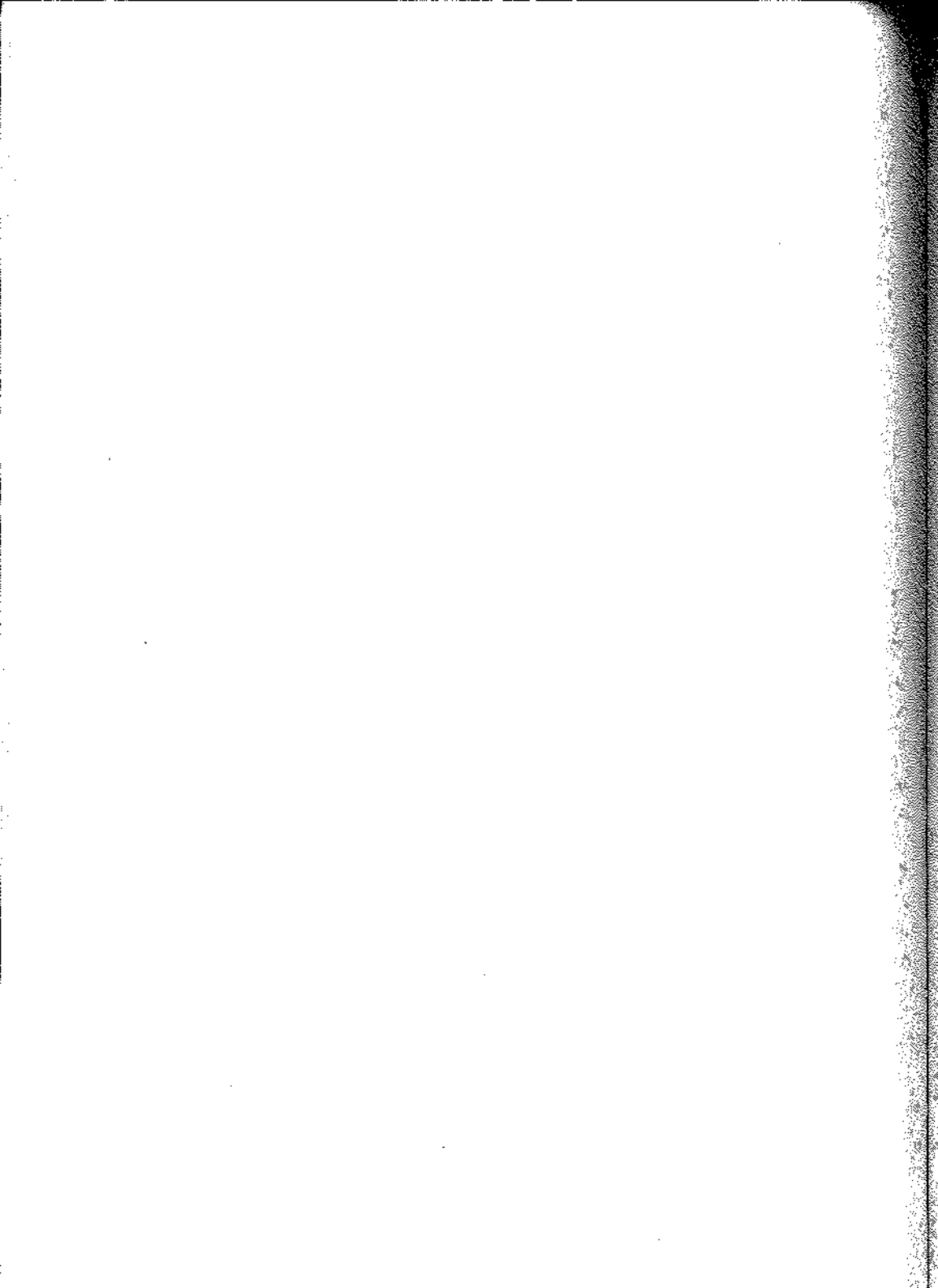
¹⁰³ Por. Braido, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, s. 140.

¹⁰⁴ *GE*, nr 3.

¹⁰⁵ Por. A. Danese, G.P. Nicola, *L'educazione all'amore e la famiglia*, w: *Educare all'amore. Atti XVI Settimana di Spiritualità per la Famiglia Salesiana*, Editrice SDB, Rzym 1993, s. 175-196.

ella formula pedagogica chiamata *il sistema preventivo*. Tale discussione, inoltre, dimostrò che i fautori del *sistema preventivo* trovavano una delle maggiori ispirazioni nella famiglia cristiana. Don Bosco – visse alcuni anni dopo in Italia – ispirandosi sul *sistema preventivo* e dando ad esso un carattere tutto particolare, fece tutto perché nelle sue istituzioni educative regnasse lo spirito di famiglia.

Nel presente saggio l'autore prima cerca di dimostrare in che modo in don Bosco nacque la convinzione di impostare il processo educativo prendendo come modello la famiglia cristiana. In seguito, mette in evidenza le modalità con cui Don Bosco incarna lo spirito di famiglia tra salesiani e i suoi allievi. L'autore, ispirandosi sul *sistema preventivo di don Bosco*, si impegna, infine, di proporre ai genitori di oggi alcune soluzioni educative.



ANISŁAW CHROBAK SDB

SZKOŁA A OSOBA, SZKOŁA A WSPÓLNOTA, SZKOŁA
A KULTURA W ŚWIETLE DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA

Edukacja jest zjawiskiem typowo ludzkim, ponieważ tylko człowiek może i powinien się kształcić. Samo zaś pojęcie edukacji zależy od koncepcji człowieka i jego przeznaczenia, a więc zrozumienia kim jest człowiek sam w sobie i co jest jego ostatecznym celem ludzkiego życia. „Szkoła – uczy Sobór Watykański II – mocą swego posłannictwa kształtuje (...) władze umysłowe, rozwija zdolność wydawania prawidłowych sądów, wprowadza w dziedzictwo kultury wytworzonej przez przeszłe pokolenia, kształci zmysł wartości, przygotowuje do życia zawodowego, przyzywa dyspozycjom do wzajemnego zrozumienia się stwarzając przyjazne współzależności wśród wychowanków różniących się charakterem i pochodzeniem”¹. A zatem szkoła jest powołana, by każdemu dawać szansę kształtowania własnej osobowości, swego życia moralnego i duchowego, a także włączenia się w społeczeństwo. W szkole, młody człowiek, ma nabywać sprawności intelektualne, techniczne i praktyczne, wartości i zasady moralne, które pozwolą mu użytecznie zająć miejsce przy wielkim warsztacie ludzkiej pracy, by w pełni zrealizował wszystkie swoje możliwości i zdolności.

Dokumenty Kościoła mówiąc o szkole katolickiej odróżniają ją od pozostałych instytucji kościelnych działających na rzecz wychowania. „Specyfika”, „tożsamość”, „autonomia” szkoły katolickiej wywodzą się z tego, że jest ona „szkołą” w pełnym tego słowa znaczeniu oraz szkołą „katolicką”. Jest ona taką jeśli odnosi się w wyraźny sposób do prawdziwie chrześcijańskiej koncepcji rzeczywistości, której Jezus Chrystus jest centrum, fundamentem i celem. Ponadto, od Soboru Watykańskiego II, w środowiskach katolickich bierze swój początek refleksja nad

¹ *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekry, deklaracje*, Tekst polski, Poznań 1986, Deklaracja o Wychowaniu Chrześcijańskim, nr 5.

szkołą nie tylko jako „instytucją”, ale również jako „wspólnotą” wychowującą². Wychowanie do wartości, do życia to nie tylko czyste i abstrakcyjne przekazywanie pojęć, ale przede wszystkim komunikowanie doświadczeń i ich egzystencjalne przyjęcie, które może się jedynie dokonać w kręgu świadectwa i miłości, jakim jest wspólnota wychowująca. Właśnie dlatego szkoła katolicka, jako środowisko otwarte i wrażliwe na problemy i niepokoje, nie może zwlekać z zaproponowaniem nowych i skuteczniejszych rozwiązań wobec nowych wyzwań i problemów, które niesie życie.

1. SZKOŁA A OSOBA

Szkołę stanowią osoby, a wśród nich szczególne jest miejsce osoby wychowawca, wokół której koncentrują się działania i wysiłki rodziców, wychowawców i nauczycieli. Tak więc fundament pedagogiczny szkoły katolickiej zachowuje w centrum osobę, jej integralną tożsamość, transcendentalną i historyczną. Osoba bowiem – to ktoś. Człowiek jest osobą z *natury* i z *natury* też przysługuje mu podmiotowość. To osoba jest podmiotem działań, które ją uzewewnętrzniają, zdolną do twórczego myślenia, poznawania prawdy, zdolną do rozumnego, autonomicznego działania. Jedność i tożsamość bytu podmiotowego, jest możliwa dzięki transcendencji człowieka. Transcendencja osoby w czynie ukazuje, że *ja* jest *ponad* swoimi dynamizmami, konstytuuje się jako *przekraczanie siebie w prawdzie*³.

Rozwój całej osoby, duchowy wymiar wychowania oraz zaangażowanie rodziców, zawsze stanowiły bazę dla etosu szkoły katolickiej. „Każda osoba – stwierdza Jan Paweł II – z jej potrzebami materialnymi i duchowymi, stoi w centrum nauczania Jezusa; dlatego promocja osoby ludzkiej stanowi cel szkoły katolic-

² „Deklaracja *Gravissimus educationis* wskazuje na wyraźny zwrot w historii szkoły katolickiej: przejście od szkoły-instytucji, do szkoły wspólnoty. Wymiar wspólnotowy jest szczególnie owocem odmiennej świadomości Kościoła, którą określił Sobór; wymiar wspólnotowy w tekście soborowym nie jest tylko prostą kategorią socjologiczną, lecz przede wszystkim teologiczną. W ten sposób łączy się z wizją Kościoła jako ludu Bożego. (...) W tym rozważaniu jest również ujęta szkoła katolicka, która wypełnia szczególne zadania duszpasterskie, jako że pośredniczy w krzewieniu kultury, wiernej dobrej nowinie, a równocześnie szanuje autonomię i kompetencje badań naukowych”. Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego, *Religijny wymiar wychowania w szkole katolickiej*, Kraków 1996, nr 31.

³ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego, *Szkoła Katolicka u progu trzeciego tysiąclecia*, Rzym 1997, nr 10; K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Galkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 19994, s. 23-24.

kiej⁴. Tak więc szkoła katolicka odwołuje się do chrześcijańskiej koncepcji rzeczywistości. To Chrystus stanowi centrum tej koncepcji. Ponieważ w Chrystusie, człowieku doskonałym, wszystkie wartości ludzkie znajdują swą pełną realizację i harmonijną jedność, szkoła katolicka zobowiązuje się świadomie do wychowania człowieka integralnego. Tym samym Chrystus jest także fundamentem planu (programu) wychowawczego szkoły katolickiej. Świadomość ta oznacza postawienie osoby ludzkiej w centrum założeń i oddziaływań wychowawczych. Szkoła katolicka powinna więc być w stanie dać młodzieży solidną formację chrześcijańską jak również dostarczyć takich instrumentów poznawczych, by mogła odnaleźć swoje miejsce w społeczeństwie charakteryzującym się wysokim stopniem rozwoju nauki i techniki⁵.

Podmiotowość osoby sprawia, że chcąc optymalizować jej rozwój trzeba brać pod uwagę złożoność jej natury, wieloaspektowość, a zarazem jedność każdego ludzkiego istnienia. Uczeń – wychowanek musi być dostrzegany w wielu wymiarach, przy równoczesnym traktowaniu go jako zintegrowanej całości, której nie da się rozłożyć na poszczególne elementy. Wychowanie ma obejmować rozwój całej osoby, a więc zdolności intelektualnych, emocjonalnych i rozwój fizyczny, rozwój zarówno jej wewnętrznego „ja”, jak i jej zewnętrznych aspiracji, ku pełnemu rozwojowi człowieka i danych mu przez Boga możliwości, aby wychowanek był zdolny do pełnej spójni myśli, słowa i czynu. Tak więc szkoła katolicka zmierza do tego celu po linii chrześcijańskiej wizji rzeczywistości. „Świadoma, że człowiek historyczny jest człowiekiem zbawionym przez Chrystusa, Szkoła Katolicka stara się wychowywać w cnotach, którymi powinien się on odznaczać i które pozwalają mu żyć nowym życiem w Chrystusie i przyczyniać się do budowania Królestwa Bożego”⁶.

W przekazywaniu treści, nie jest tak, że kogoś innego naucza się, a kogoś innego wychowuje. Mimo odmiennych celów szczegółowych, zarówno funkcje wychowania i nauczania zawierają w sobie działania wychowawcze. Obydwa rodzaje stymulacji łączą się ściśle ze sobą. Wybór treści wychowania i kształcenia warunkowany jest zarówno potrzebami całego społeczeństwa jak i poszczególnych jego jednostek. By zrealizować tak postawiony cel, trzeba widzieć człowieka we wszystkich wymiarach jego człowieczeństwa. Nie można ludzkiej istoty redukcjonować do materii i potrzeb tylko materialnych, mierzyć wartościami samej ekono-

⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie na I Narodowy Kongres Szkół Katolickich we Włoszech*, „L'Osservatore Romano” XII(1991) nr 11, s. 4.

⁵ Por. Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego, *Szkoła Katolicka*, Rzym 1977, s. 33-35; *Szkoła Katolicka u progu...*, nr 8; Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Katolik wiecki świadkiem wiary w szkole*, Rzym 1982, nr 17-18.

⁶ *Szkoła Katolicka*, 36.

mii. Człowiek jest sobą poprzez dojrzałość swego ducha, sumienia, oraz stosunku do Boga i bliźnich. Stąd też „Szkoła Katolicka (...) wie, że synteza wiary i życia urzeczywistnia się w osobie ucznia tylko na mocy stałego procesu nawracania, przez który zmierza on do realizacji Bożych zamiarów wobec siebie. Ona uczy młodych nawiązywania dialogu z Bogiem w różnych sytuacjach swojego osobistego życia. Ona pobudza ich do przewyższania indywidualizmu i do odkrycia w świetle wiary wezwania szczególnego, że są powołani do życia w pełni świadomego i odpowiedzialnego w jedności z innymi. Pomaga ona młodym, jako chrześcijanom odnaleźć w swym wątku istnienia ludzkiego zaproszenie podjęcia służby Bogu przez wzgląd na swych braci i dla przemiany świata na mieszkanie godne ludzi”⁷. Człowiekowi bowiem zagrażają nie nauka i technika jako takie, lecz ich oderwanie od norm moralnych.

Pełny rozwój człowieka i danych mu przez Boga możliwości, obejmuje nie tylko rozwój zdolności intelektualnych ale także emocjonalnych, rozwój fizyczny oraz wymiar duchowy. Ten ostatni z kolei, jest bardzo ściśle złączony z przeżywaniem religijności. W życiu szkolnym światło wiary chrześcijańskiej ożywia chęć poznania świata, rozpala umiłowanie prawdy, ożywia zmysł krytyczny, prowadzi do uporządkowania, metodyczności, dokładności, umacnia poświęcenie i czujność, których wymaga praca intelektualna. Stosowanie zatem w szkole neutralizmu filozoficznego i religijnego równałoby się samowolnemu narzucaniu uczniom agnostycznej i wykrętej wizji świata i przeszkadzałoby im w nadawaniu jednolitego i harmonijnego znaczenia swoim wiadomościom. Prawidłowy fundament pedagogiczny to wezwanie do wkraczania w przestrzenie celów ostatecznych, do zajmowania się nie tylko „jak”, ale także „dlaczego”, do przywrócenia procesowi wychowania jednolitości, która uniemożliwia podzielenie wiedzy i umiejętności na różne nurty i zachowuje w centrum osobę, jej integralną tożsamość. W szkole młody człowiek ma osiągnąć autentyczną i pozytywną dojrzałość, odpowiadającą we wszystkim ludzkiej i chrześcijańskiej godności. Szkołę uważa się za instytucję, która prowadzi młodych do otwarcia się na rzeczywistość i wytworzenie sobie określonej koncepcji życia. W podejmowaniu tego zadania trzeba więc uwzględnić całą tradycję narodu, społeczeństwa, państwa⁸.

Ponieważ zadaniem szkoły jest integralna formacja ucznia, dlatego nie można w niej pominąć wymiaru religijnego. „Wśród dróg ewangelizacji młodzi spotykają się też z ewangelizacją szkoły (...) Obok rodziny i w powiązaniu z nią szkoła stwarza niezwykle możliwości dla katechezy (...) Charakter i istnienie szkoły katolickiej, za którymi powinni się opowiadać rodzice-katolicy, opierają się na

⁷ Tamże, nr 45.

⁸ Por. *Szkoła katolicka u progu...*, nr 10; *Religijny wymiar wychowania...*, nr 49; *Szkoła katolicka*, nr 31.

wysokim poziomie nauczania religii, włączonej w proces wychowania"⁹. Katecheza jako szczególny element wychowania w szkole katolickiej nawiązuje do pozostałych dziedzin nauki i wykształcenia, w tym celu, by Ewangelia docierała do umysłu uczniów na tym samym terenie ich nauki i by cała ich kultura została zharmonizowana w blaskach światła wiary. Sukces wychowania religijnego zależy w istotnej mierze od harmonii i współpracy między poszczególnymi środowiskami, na których spoczywa obowiązek wychowania w tej dziedzinie, a więc między rodziną, szkołą i parafią. A zatem katolickie wychowanie jest przede wszystkim przekazywaniem orędzia Chrystusa oraz pomocy w kształtowaniu Chrystusa w życiu innych. Oryginalność i tożsamość katolickiej szkoły, a także i jej autentyczny dynamizm zależy od przyjęcia i włączenia światła ewangelicznego w konkretne życie wspólnoty szkolnej wszystkich jej członków. Ci, którzy zostali ochrzczeni, powinni stawać się coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary, kształtować swoje życie w sprawiedliwości i prawdzie. Pierwszoplanowa misja szkoły katolickiej polega na wychowaniu uczniów, którzy w przyszłości będą umieli oddać swe najlepsze zdolności dla dobra społeczeństwa i Kościoła. Z tego tytułu Ewangelia, która niczego nie mówi o strategii wychowawczej, jej programie, metodzie, powinna ciągle stawać się punktem odniesienia dla każdej szkoły katolickiej¹⁰.

Osobowe wychowanie człowieka, uwzględniające sposób istnienia i działania człowieka jako osoby, ma prowadzić do kształtowania ludzi wolnych i świadomie odpowiedzialnych za swój byt i przeznaczenie. Aby wychowanie było prawdziwym postępem w dojrzwaniu, winno być naznaczone tą wolnością, która jest w człowieku szczególnym znakiem obrazu Boga" (KDK 17). „Szkoła Katolicka naucza młodzież wyjaśniać język wszechświata, który objawia Stwórcę i poprzez postęp nauki, lepiej poznawać Boga i człowieka"¹¹. W trójkącie wyznaczonym przez własne ja, innych i Boga, wolność odnajduje swoje znaczenie i cele, wchodzi w porządek, który stwórcza Mądrość Boga wpisała we wszechświat bytu. Wolność jest darem i zadaniem, stąd też wychowanie w duchu wolności oznacza, że człowiek może tę ziemię kształtować i podporządkowywać, tworzyć wspaniałe dzieła ludzkiego ducha, nadać niepowtarzalny kształt swojej miłości, która staje się wolnym aktem serca. Wychowanie do prawdy i wolności jest szczególniejszym rysem całego osobowego wychowania człowieka. Tylko człowiek wolny w prawdzie może odoleć wymaganiom i ciężarom naszej epoki. Odczuwana przez człowieka wol-

⁹ *Religijny wymiar wychowania...*, nr 66. Szerzej na temat ewangelizacji w szkole katolickiej zob. min.: J. Kordzikowski, *Ewangelizacyjna funkcja szkoły katolickiej*, w: *Wychowanie w szkole katolickiej*, red. A. Sowiński, A. Dymer, Szczecin 1999, s. 49-64.

¹⁰ Por. *Katolik świecki...*, nr 56-59; *Religijny wymiar wychowania...*, nr 67-70; Jan Papeł II, *Adhortacja apostołska O katechizacji w naszych czasach*, nr 69.

¹¹ *Szkoła katolicka*, nr 46.

ność nie jest zewnętrznym nakazem czy przymusem ale wypływa z „wnętrza” człowieka. Wychowanie do prawdy i wolności znaczy tyle, co wychowanie do dobrego i umiejętnego korzystania z wolności przez możliwie wszechstronną prawdę: przez wielkie prawdy – o Bogu, o świecie, o człowieku i o własnej duszy, a także przez małe codzienne prawdy, które są niejako zastosowaniem i weryfikacją wielkich prawd. Wolność czyni człowieka zdolnym do najwyższego aktu ludzkiej godności: do miłości i adoracji Boga. Miłość, sprawiedliwość, wolność, pokój są cechami charakteryzującymi chrześcijański porządek nowej ludzkości¹².

W osobowym wychowaniu odkrycie własnego „ja”, łączy się z odkryciem męskości i kobiecości, „ową szczególną «dwoistość» przy całkowitej równości; gdy chodzi o godność osobową oraz *zduniewającej komplementarności*, gdy chodzi o podział przymiotów, właściwości i zadań, związanych z męskością i kobiecością istoty ludzkiej”¹³. Człowiek musi wytrwale i konsekwentnie uczyć się znaczenia ciała, znaczenia kobiecości i męskości nade wszystko w obrębie wewnętrznych reakcji swojego „serca”. Jest to wiedza, której do końca nie można nabyć z samych książek. W ramach tej umiejętności człowiek uczy się rozróżniać pomiędzy tym, co składa się na wielorakie bogactwo męskości i kobiecości. Jest to zadanie godne człowieka, które ma prowadzić do stawania się dojrzałymi i pełnymi mężczyznami i kobietami, nie tylko w sensie fizycznym, lecz także i przede wszystkim w sensie duchowym. Godność i odpowiedzialność kobiety, równe godności i odpowiedzialności mężczyzny realizuje się w szczególności we właściwym małżeństwie i rodzinie dawaniu się drugiemu współmałżonkowi i dzieciom. Osobista godność stanowi podstawę równości wszystkich ludzi. Dzięki swej osobistej godności istota ludzka zawsze jest *wartością w sobie i przez się*, która wynika z *jedyności i niepowtarzalności każdej osoby*¹⁴. Stąd też w wychowaniu należy ukazywać odpowiedzialne zadania tak kobiety jak i mężczyzny, którzy wzajemnie się uzupełniają i realizują siebie w dziele wychowania nowych ludzi.

2. SZKOŁA A WSPÓLNOTA

Każdy proces wychowawczy realizuje się w konkretnych warunkach przestrzennych i czasowych, w obecności osób, które w tych warunkach działają

¹² Por. *Religijny wymiar wychowania...*, nr 88-90; Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 86-87; K. Wojtyła, *Wychowanie do prawdy i wolności*, w: K. Wojtyła, *Człowiek droga Kościoła*, Marki-Struga 1992, s. 79-81.

¹³ Jan Paweł II, *List do młodych*, nr 10.

¹⁴ Por. *Deklaracja o Wychowaniu Chrześcijańskim*, nr 8; Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris Consortio*, nr 22-25.

współdziałają. „Szkołę-wspólnotę tworzą wszyscy ci, którzy są z nią bezpośrednio związani: nauczyciele, personel kierujący, administracyjny i pomocniczy, rodzice jako główni i niezastąpieni wychowawcy swoich dzieci, uczniowie – współuczestniczący i odpowiedzialni, prawdziwie aktywni uczestnicy procesu wychowawczego. Wspólnota szkolna w całości – z różnorodnością ról lecz w jedności celów – przyjmuje cechy charakterystyczne wspólnoty chrześcijańskiej i jest miejscem przenikniętym miłości¹⁵. To dlatego szkoła powinna być wspólnotą, w której wartości ujawniają się w autentycznych stosunkach osobistych między różnymi członkami, którzy ją tworzą. Struktura zawodowa tej wspólnoty umożliwia wychowawcy katolickiemu osobiste przeżywanie wspólnotowego wymiaru osoby jednocześnie udostępnia to przeżywanie uczniom. Jest więc zadaniem szkoły proponować obraz i doświadczenie wspólnoty osób, gdzie, respektując odmienność ról i kompetencji, młodzi mogą nauczyć się współuczestnictwa, demokracji, osobowej odpowiedzialności w pracy, wrażliwości na drugiego człowieka, szczególnie na mniej uzdolnionego lub przeżywającego szczególne trudności i problemy. W taki sposób szkoła będzie mogła stać się wspólnotą wychowującą, wokół wartości programowych akceptowanych w dialogu ze społecznością lokalną.

Charakteru wspólnotowego szkoły katolickiej domaga się nie tylko sama natura człowieka oraz proces wychowawczy, jak to jest w przypadku każdej innej szkoły, ale sama natura wiary. Bez stałego powoływania się na Słowo i bez ciągle odnawianego spotkania z Chrystusem, szkoła katolicka oddala się od swego fundamentu. Wymiar wspólnotowy szkoły katolickiej to nie tylko prosta kategoria socjologiczna, ale również fundament teologiczny. Kościół był zawsze świadom, że wychowanie stanowi istotny element jego misji. Dlatego „szkoły katolickie powinny stać się miejscem spotkania tych, którzy chcą świadczyć o wartościach chrześcijańskich w całym wychowaniu. (...) powinna utworzyć wspólnotę dążącą skutecznie do przekazywania wartości życiowych. Program bowiem życiowy, który ona proponuje, polega (...) na planie złączenia się przez wiarę z Osobą Chrystusa, który jest miarą wszelkich wartości. Otóż wiara aktualizuje się w spotkaniu z osobami i wspólnotami, które żyją wiarą. Wiara chrześcijańska rodzi się i wzrasta w łonie wspólnoty¹⁶. W ten sposób wspólnota wychowawcza staje się doświadczeniem komunii i łaski. To stwierdzenie uzasadnia przede wszystkim fakt, że szkoła katolicka jest miejscem autentycznego doświadczenia Kościoła i jest taką jeśli jest wspólnotą wychowującą, jeśli jest w stanie być małym „kościółem”.

By zrealizować tak postawione cele, potrzebna jest wspólnota nauczycieli wychowawców wychowująca w duchu chrześcijańskim. Żadne katolickie szkoły nie mogą być skuteczne bez nauczycieli i wychowawców, przekonanych o wiel-

¹⁵ *Religijny wymiar wychowania...*, nr 32.

¹⁶ *Szkoła Katolicka*, nr 53.

kim ideale wychowania katolickiego, poświęcających się sprawie przepojenia całego wychowawczego środowiska duchem Chrystusa. Wychowawca jest wezwany do ukazywania chrześcijańskiej tajemnicy nie tylko słowami, lecz przez każdy swój czyn i przez całą swą postawę. Osobista relacja między nauczycielem i uczniem nie powinna ograniczać się do prostego „winien i ma”. Te same wiadomości znaczą więcej w kształtowaniu ucznia, jeżeli przyswojone są w kontekście osobistych stosunków, szczerzej wzajemności, zgodnych postaw, stylu bycia na co dzień. Nauczanie jest działalnością o nadzwyczajnym ciężarze moralnym. Nauczyciel-wychowawca nie ma do czynienia z istotami bezwolnymi, ale z samą ludzką duszą. Nauczyciele przeżywają szczególny rodzaj powołania chrześcijańskiego i równie specyficzny udział w misji Kościoła. Od nich jak najbardziej zależy, aby szkoła katolicka mogła urzeczywistniać swoje zamiary i przedsięwzięcia. Należy stwierdzić, że zadaniem wszystkich nauczycieli, zgodnie z ich charyzmatami i powołaniem jest animacja chrześcijańska i kościelna wszystkich relacji wychowawczych. W szczególności do wspólnoty zakonnej, jeśli jest obecna w szkole katolickiej, należy zadanie przybliżania młodzieży charyzmatu właściwego zakonowi oraz doświadczeń nabytych w historii, włączonych do programu wychowawczego szkoły. Obdarzone tym charyzmatem, mogą tworzyć środowiska wychowawcze przeniknięte ewangelicznym duchem wolności i miłości. Myśl profetyczna założyciela Zgromadzenia jest charyzmatem, który sprawia, że szkoła jest „katolicką” ale jednocześnie jednym z rodzajów szkół katolickich. Historia Kościoła bogata jest we wspaniałe przykłady osób konsekrowanych, które wyrażały i nadal wyrażają swoje dążenie do świętości przez pracę pedagogiczną, ukazując zarazem świętość jako cel wychowania. Jest to cecha charakterystyczna, która nie może ulec zatracie, ponieważ w przeciwnym razie nie można by mówić o tożsamości i wyjątkowości szkoły¹⁷.

Wychowanie integralne w szkole katolickiej powinno prowadzić do poczucia więzi i przynależności do własnego narodu, postaw patriotycznych, „otwartości” wobec innych narodów, przygotowywać do uczestnictwa w politycznym i społecznym życiu kraju, w gospodarce i kulturze. Wychowawcy mają więc sprzyjać wychowaniu ludzi wolnych, podążających za prawdą, sprawiedliwych i prawych, budujących pokój, zdolnych przeciwstawić się duchowi i dialektyce wrogości, ukrytej czy jawnej przemocy, kształtować w wychowankach serca wielkie i pogodne, pełne miłości do ojczyzny, zdolne do dialogu i wielkodusznej współpracy. Powołanie każdego wychowawcy obejmuje bowiem nieustanny wysiłek zmierzający do kształtowania modelu społecznego. Przygotowuje człowieka do włączenia się w społeczeństwo i podejmowania zadań społecznych zmierzających do udoskonalenia jego struktur, czynienia ich bardziej zgodnymi z zasadami ewangelicz-

¹⁷ Por. *Szkoła Katolicka u progu ...*, nr 18-19; *Szkoła Katolicka*, nr 43; *Katolik świecki...*, nr 23; Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Vita consecrata*, nr 96-97.

ymi i do czynienia ludzkiego współżycia pokojowym i braterskim. Jest powołaniem do wzbogacenia tej wizji społecznej i tej wrażliwości własnym doświadczeniem życiowym. Takiemu wychowaniu może służyć rozwijanie naturalnych ludzkich uzdolnień, takich jak nauka, praca, sztuka, miłość, zaangażowanie społeczne polityczne, postawa chrześcijańska wobec sportu i innych form wyrażania się człowieka, które są składnikiem kultury i cywilizacji¹⁸. Dzięki temu szkolna wspólnota wychowawcza staje się z kolei szkołą przynależności do szerszych wspólnot społecznych, a program wychowawczy szkoły katolickiej prezentowany jest opinii publicznej wraz ze swą specyfiką i oryginalnością oraz ze swą propozycją spełniania określonej posługi wobec społeczeństwa.

3. SZKOŁA A KULTURA

Typowym dla szkoły narzędziem wszechstronnego kształtowania człowieka jest przekazywanie kultury. „Uważne zbadanie różnych definicji, które proponuje się na określenie szkoły (...) pozwalają określić szkołę jako miejsce integralnej formacji osoby, poprzez systematyczną i krytyczną asymilację kultury. Szkoła jest w istocie miejscem uprzywilejowanym integralnego podniesienia za pomocą żywego i żywotnego zbliżenia do dziedzictwa kulturowego”¹⁹. Spójne, krytyczne ocenianie przekazywania kultury ma przedstawiać cały szereg wartości i ich przeciwstawieństw, ukazać hierarchię dóbr kulturalnych. Szkoła, jako instytucja wychowawcza powinna zmierzać do wykrycia wymiaru etycznego kultury, orientować ku wartościom absolutnym, które stanowią o sensie i wartości życia człowieka. Spuścizna kulturalna staje się środkiem wychowawczym tylko w tym stopniu, jakim wszczepia się w problematykę czasu, w którym przebiega życie młodych.

¹⁸ Por. *Katolik świecki...*, nr 19; Jan Paweł II, *Musicie kształtować ludzi wolnych. Do nauczycieli i wychowawców w Leon 4 III 1983*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1983*, Warszawa 1987, s. 416-417.

¹⁹ *Szkoła katolicka*, nr 26. „Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest”. Na tym polega się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy „być” a „posiadać”. Kultura pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, czym (raczej: kim) człowiek „jest”, natomiast związek jej z tym, co człowiek „ma” (posiada), jest nie tylko wtórny, ale i całkowicie względny. Wszystko, co człowiek „ma” (posiada) o tyle jest ważne dla kultury, o tyle jest kulturotwórcze, o ile człowiek przez to, co posiada, może równocześnie pełniej „być” jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych człowieczeństwu wymiarach jego bytowania”. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca świętego w siedzibie UNESCO, 2 czerwca 1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, t. III, cz. 1, Poznań-Warszawa 1985, s. 728-729.

A zatem przedmiotem prawdziwej kultury jest kształtowanie w człowieku osoby, w pełni dojrzałej, zdolnej doprowadzić wszystkie swoje możliwości do pełnego rozwoju. Również w dziedzinie przekazywania kultury wychowawca świecki, jako jej autor i uczestnik, powołany jest do uzmysłowienia wychowankowi właściwego kulturze globalnego charakteru syntezy, którą osiągają w niej aspekty świeckie i religijne, jak również wkładu osobistego, jaki w nią powinien wносить poprzez swoją aktywność i działalność²⁰.

„Z natury szkoły katolickiej wywodzi się także jeden z najbardziej wyrazistych elementów jej zasadniczego programu: synteza kultury i wiary. Wiedza w perspektywie wiary staje się mądrością i koncepcją życia”²¹. Nauczyciel-wychowawca zatem musi trzymać się specyficznej drogi pedagogicznej, która z jednej strony precyzuje dynamikę rozwojową ludzkich sprawności, z drugiej zaś pobudza do szukania prawdy całkowitej, poza prawdami cząstkowymi. Wierzący nauczyciel i uczeń przyjmują kulturę w sposób krytyczny i nie oddzielają jej od wiary. Jeśli nauczyciel zna swą dyscyplinę naukową i jednocześnie posiada mądrość chrześcijańską, objawia on uczniowi głębokie znaczenie tego, czego naucza. Tak więc zarówno dobór treści programowych, jak i sposób ich realizacji powinien obejmować przekaz prawdy i wiedzy oraz ukazywać powiązania między kulturą i wiarą. Pełna zgodność wiedzy, postaw i zachowań z wiarą doprowadzi do osobistej syntezy życia i wiary ucznia, a tym samym pobudza u ucznia zdolność do przyjmowania określonej postawy: wolności połączonej z szacunkiem do innych, świadomej odpowiedzialności, ciągłego i szczerego poszukiwania prawdy, spokojnej i zrównoważonej krytyki, szacunku, solidarności, służby wszystkim ludziom, wrażliwości na sprawiedliwość, poczucia, że jest się powołanym do bycia podmiotem pozytywnym w nieustannie przekształcającym się społeczeństwie²².

Aby tworzyć kulturę, trzeba do końca integralnie widzieć człowieka jako szczególną, samoistną wartość, jako podmiot związany z osobową transcendencją. „W

²⁰ Por. *Szkoła katolicka*, nr 27, 36; *Katolik świecki...*, nr 20.

²¹ *Szkoła katolicka u progu...*, nr 14. Na ten temat Deklaracja o Wychowaniu Chrześcijańskim w nr 8 stwierdza: „Szkoła katolicka (...) całą ludzką kulturę porządkuje ostatecznie zgodnie z orędziem zbawienia, tak aby poznanie, które wychowankowie stopniowo zdobywają odnośnie do świata, życia i człowieka, było oświetlone wiarą”.

²² Por. *Szkoła katolicka*, nr 41-42; *Katolik świecki...*, nr 29-31; *Religijny wymiar wychowania...*, nr 51. „Według koncepcji księdza Bosco szkoła, oprócz przyczyniania się do rozwoju kulturalnego, społecznego i zawodowego młodzieży, powinna jej dostarczyć odpowiedniego zasobu wartości i zasad moralnych. W przeciwnym razie byłoby niemożliwe konsekwentne, pozytywne i uczciwe życie i działanie w społeczeństwie pełnym napięć i konfliktów”. Jan Paweł II, *Ojciec i nauczyciel młodzieży. List Ojca Świętego Jana Pawła II do księdza Egidio Vignano Przełożonego Generalnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosco*, Rzym 1988, nr 18.

dziele kultury – stwierdza Jan Paweł II – Bóg zawarł przymierze z człowiekiem. Sam Bóg stał się twórcą kultury dla rozwoju człowieka. (...) Otwórzcie drzwi Waszego ducha, Waszego społeczeństwa, Waszych instytucji kulturalnych, na działanie Boga, który jest przyjacielem człowieka, by ten wzrastał w swoim człowieczeństwie i swojej boskości, w swojej istocie i w swoim panowaniu w świecie²³. Powiązanie między światem kultury stworzonym przez człowieka a światem religii istnieje w świadomości samego wierzącego. Te dwa światy mają możliwość porozumienia między sobą. Dążenie do pogodzenia rozumu i wiary obecne w poszczególnych przedmiotach nauczania nadaje im jednolitość, specyficzny wyraz i koordynuje, wyłaniając z samej ich istoty szkolny program nauczania chrześcijańskiej wizji świata, życia, kultury i historii. Kultura ukazuje sposób życia narodów, rodzin i poszczególnych osób. Szkoła katolicka zatem powinna troszczyć się o przewyciężenie fragmentaryczności i eliminację braków programowych. Uporządkowanie całej kultury, zgodnie z Dobrą Nowiną o zbawieniu, nie oznacza, że szkoła katolicka może nie szanować autonomii i metod właściwych różnym dyscyplinom wiedzy ludzkiej. Uczeń, który umie połączyć wiarę z nauką, w swej przyszłej pracy zawodowej będzie lepiej przygotowany do spożytkowania nauki i techniki w służbie człowiekowi i w służbie Bogu²⁴. Stąd wynika zadanie szkoły, którym jest przekazać mądrość życiową. Mądrość życiowa jest posiadaniem zdolności umysłowych, obiektywnych informacji, stałych punktów odniesienia, które umożliwiają krytyczną ocenę, bez której nie ma wolności i odpowiedzialności. Szkoła ukierunkowana w taki sposób nie wskazuje jedynie na wybór wartości kulturowych, lecz także wybór wartości życia.

Rola i znaczenie szkoły katolickiej, które dzisiaj posiada nie wynika z faktu szerokiej możliwości przekazywania wiedzy, ponieważ obecnie istnieją liczne i potężniejsze agencje informacyjne, ile raczej z tego faktu, że może zaoferować określoną przestrzeń dla znaczących relacji międzyludzkich. Jest to koncepcja szkoły osób, to jest środowisko relacji, w którym podmioty osobowe współdziałają w celu skonstruowania tożsamości osobowych wolnych i świadomych, odwołując się do dziedzictwa kultury.

²³ Jan Paweł II, *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. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 85.

²⁴ Por. *Szkoła katolicka u progu...*, nr 14; *Religijny wymiar wychowania...*, nr 51-62; Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Vita consecrata*, nr 98.

Zusammenfassung

In den bisher veröffentlichten offiziellen Dokumenten ueber die katholische Schule wird sie detlich von anderen kirchlichen Einrichtungen abgehoben. In Bezug darauf werden folgende Begriffe gebraucht: 'Eigenart', 'Identitaet' und 'Autonomie' der katholischen Schule. Sie bringen zum Ausdruck, das katholische Schule gleichzeitig eine „Schule“ im wahrsten Sinne des Wortes und „katholisch“ sein muss. Sie genuegt ihrem Ideal nur dann, wenn sie unmisverstaendlich auf das christlichen Welt- und Menschenbild aufbaut, dessen Fundament, Mittelpunkt und Ziel Jesus Christus ist. Somit ist katholische Schule aufgerufen, sich auf das Konzept einer „Schule der Personen“ hin zu entwickeln, in der zwischenmenschliche Beziehungen ihren eigenen Wert wieder erlangen. Einer der charakteristischen Merkmale katholischer Schule soll sodann interasubjektives Mit- und Zusammennhandeln sein, das sich auf der Grundlage der Kultur entfalten wird. Es kann wohl kein Zweifel daren bestehen, dass volle Entfaltung des Menschen und der ihm gottgeschenkten Faehigkeiten erst moeglich sein wird, wenn im Reifungsprozess der menschlichen Person nicht allein ihre intellektuelle Seite, sondern auch die emotionale und die geistige gebuehrend beruecksichtigt werden.

HENRYK STAWNIAK SDB, PAWEŁ WAWRZYŃCZAK

WYCHOWAWCA W SZKOLE KATOLICKIEJ

Niniejszy artykuł jest kontynuacją dwóch poprzednich artykułów poświęconych szkole katolickiej, które ukazały się w minionych latach na łamach *Seminare*. We wcześniejszych publikacjach omówione zostały wymogi prawne, jakie musi spełniać szkoła katolicka, aby mogła rozpocząć swoje funkcjonowanie i prowadzić swoją działalność oraz jakie musi mieć zabezpieczenie w sferze materialnej finansowej. Przedstawiono także specyfikę programu wychowawczego i wymogów dotyczących nauczania, ukazując zarazem jego charakterystyczne cele wyływające z posłannictwa szkoły katolickiej.

Realizacja stojących przed szkołą katolicką zadań i celów zależy jednak nie tyle od doboru nauczanych przedmiotów i programów wychowawczo-dydaktycznych, ile raczej od osób je realizujących. To nauczyciele, poprzez swoją pracę i świadectwo, należą do najważniejszych protagonistów, dzięki którym szkoła katolicka może realizować swoje posłannictwo w misji nauczycielskiej Kościoła. Wiele bowiem zależy od ich zdolności i umiejętności urzeczywistniania tego, co jest głównym celem posłannictwa szkoły i co zakłada program wychowawczo-dydaktyczny, oraz od tego, czy prowadzone przez nich zajęcia będą tylko nauczaniem obowiązujących przedmiotów, czy też będą one równocześnie świadectwem przekazywanym wiary, to jest Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, wpływającym z całokształtu ich postawy i głoszonych poglądów¹.

W niniejszym artykule pragniemy przyrzeć się bliżej osobie wychowawcy w szkole katolickiej. W świetle § 2 kanonu 803 na bazie dokumentów Kościoła omówiona zostanie tożsamość wychowawcy i jego powołania w szkole oraz jak

¹ Por. Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *La Scuola Cattolica*, nr 43 i 78, październik 1977; Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 24 i 26, Torino 1988.

Zusammenfassung

In den bisher veröffentlichten offiziellen Dokumenten ueber die katholische Schule wird sie detlich von anderen kirchlichen Einrichtungen abgehoben. In Bezug darauf werden folgende Begriffe gebraucht: 'Eigenart', 'Identitaet' und 'Autonomie' der katholischen Schule. Sie bringen zum Ausdruck, das katholische Schule gleichzeitig eine „Schule“ im wahrsten Sinne des Wortes und „katholisch“ sein muss. Sie genuegt ihrem Ideal nur dann, wenn sie unmissverstaendlich auf das christlichen Welt- und Menschenbild aufbaut, dessen Fundament, Mittelpunkt und Ziel Jesus Christus ist. Somit ist katholische Schule aufgerufen, sich auf das Konzept einer „Schule der Personen“ hin zu entwickeln, in der zwischenmenschliche Beziehungen ihren eigenen Wert wieder erlangen. Einer der charakteristischen Merkmale katholischer Schule soll sodann interasubjektives Mit- und Zusammennhandeln sein, das sich auf der Grundlage der Kultur entfalten wird. Es kann wohl kein Zweifel daren bestehen, dass volle Entfaltung des Menschen und der ihm gottgeschenkten Faehigkeiten erst moeglich sein wird, wenn im Reifungsprozess der menschlichen Person nicht allein ihre intellektuelle Seite, sondern auch die emotionale und die geistige gebuehrend beruecksichtigt werden.

HENRYK STAWNIAK SDB, PAWEŁ WAWRZYŃCZAK

WYCHOWAWCA W SZKOLE KATOLICKIEJ

Niniejszy artykuł jest kontynuacją dwóch poprzednich artykułów poświęconych szkole katolickiej, które ukazały się w minionych latach na łamach *Seminare*. We wcześniejszych publikacjach omówione zostały wymogi prawne, jakie musi spełniać szkoła katolicka, aby mogła rozpocząć swoje funkcjonowanie i prowadzić swoją działalność oraz jakie musi mieć zabezpieczenie w sferze materialnej finansowej. Przedstawiono także specyfikę programu wychowawczego i wymogów dotyczących nauczania, ukazując zarazem jego charakterystyczne cele wpływające z posłannictwa szkoły katolickiej.

Realizacja stojących przed szkołą katolicką zadań i celów zależy jednak nie tyle od doboru nauczanych przedmiotów i programów wychowawczo-dydaktycznych, ile raczej od osób je realizujących. To nauczyciele, poprzez swoją pracę i świadectwo, należą do najważniejszych protagonistów, dzięki którym szkoła katolicka może realizować swoje posłannictwo w misji nauczycielskiej Kościoła. Wiele bowiem zależy od ich zdolności i umiejętności urzeczywistniania tego, co jest głównym celem posłannictwa szkoły i co zakłada program wychowawczo-dydaktyczny, oraz od tego, czy prowadzone przez nich zajęcia będą tylko nauczaniem obowiązujących przedmiotów, czy też będą one równocześnie świadectwem przekazywaniem wiary, to jest Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, wpływającym z całości kształtu ich postawy i głoszonych poglądów¹.

W niniejszym artykule pragniemy przyjrzeć się bliżej osobie wychowawcy w szkole katolickiej. W świetle § 2 kanonu 803 na bazie dokumentów Kościoła omówiona zostanie tożsamość wychowawcy i jego powołania w szkole oraz jak

¹ Por. Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *La Scuola Cattolica*, nr 43 i 78, Rzym 1977; Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 24 i 26, Torino 1988.

to powołanie się realizuje. Będziemy także starali się ukazać, na jakie elementy w przygotowaniu do pracy w szkole zwraca uwagę w sposób szczególny Magisterium Kościoła. Poruszony zostanie również problem pomocy wychowawcom ze strony wspólnoty Kościoła, w realizacji przez nich tak doniosłego posłannictwa, jakim jest wychowanie młodzieży.

Powyższy zarys powołania wychowawcy w szkole katolickiej, zostanie ukazany oddzielnie dla osób świeckich i osób, które podjęły drogę szczególnego oddania się na służbę Bogu w życiu kapłańskim czy też zakonnym. W niniejszym opracowaniu osoby te będziemy określać mianem wychowawcy prezbitera i wychowawcy osoby konsekrowanej, które to określenia będą odnosiły się odpowiednio do kapłanów tak diecezjalnych, jak i zakonnych oraz do zakonników i członków instytutów życia konsekrowanego.

1. OGÓLNY ZARYS POWOŁANIA WYCHOWAWCY

Każdy z członków wspólnoty wychowawczej bierze czynny udział w realizacji posłannictwa szkoły katolickiej, wywierając swój wpływ i wyciskając swoje piętno na wspólnotowym oddziaływaniu mającym na celu formowanie wychowanków na dobrych chrześcijan i wartościowych obywateli². Rola nauczycieli, ich prawa, wiedza świecka i religijna, opanowanie metod wychowawczych, świadectwo życia mają tu decydujący wpływ na kształtowanie tych osobowości³. Dlatego też według wskazań kodeksowych wychowawcy ci „mają odznaczać się zdrową nauką i prawością życia”⁴.

Sobór Watykański II odnosi się ze szczególnym uznaniem do powołania wychowawcy, które dotyczy zarówno świeckich, jak i tych, którzy podejmują inne formy życia w Kościele. Święty Sobór ogłasza, że posługa tych nauczycieli jest prawdziwym apostołstwem, także i w naszych czasach jak najbardziej odpowiednim i koniecznym, a równocześnie prawdziwą służbą na rzecz społeczeństwa⁵. Zgodnie z nauczaniem Soboru ci, którzy podejmują w szkołach zadanie wychowawcze, realizują doniosłe powołanie, które wymaga szczególnych przymiotów

² Por. Conferenza Episcopale Francese, *Statuto dell' Insegnamento Cattolico*, Docete, 1/ 1992, La Scuola Cattolica francese, s. 14 (odtąd *La Scuola Cattolica francese*).

³ Por. GE, nr 8, 3; także *La dimensione religiosa dell' educazione nella scuola cattolica*, nr 85 i 96; *Katechizm Kościoła Katolickiego* (odtąd KKK), Poznań 1994, nr 2125 i 2442; J. Dyduch, *Szkoły katolickie w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Analecta Cracoviensia, 1986, s. 359.

⁴ KPK, kan. 803 § 2; KKK, nr 912.

⁵ GE, nr 8, 3.

mysłu i serca⁶. Wychowanie jawi się tutaj nie jako wykonywanie kompetencji organów działających, lecz jako funkcja służebna mająca na celu zaspokojenie potrzeb każdego człowieka i każdego chrześcijanina do zgodnego z jego przekonaniami wychowania i zdobywania wiedzy. Wychowawcy są widziani jako przewodnicy młodego człowieka, asystujący i pomagający mu w harmonijnym osiągnięciu dojrzałości⁷. Pius XI mówi, że „dobry nauczyciel pała czystą w Bogu rozpaloną miłością ku powierzonej sobie młodzieży”⁸. Ważne jest więc, by wychowawca był świadomy doniosło ci swego powołania.

Jak z powyższego rozważania wynika, nauczyciele-wychowawcy w szkołach katolickich winni swoją pracę zawodową przeżywać jako osobiste powołanie w Kościele, powołanie apostołów młodzieży. Aby tak mogło być, koniecznym jest, aby jasno i konkretnie uświadomili sobie, czym jest szkoła katolicka oraz jakie zadania i obowiązki są z tym faktem związane⁹. Przede wszystkim zaś to, że „chrześcijański wychowawca jest wezwany do sumiennego kierowania się w swoim zadaniu chrześcijańską koncepcją człowieka, pozostającą w jedności z Magisterium Kościoła”¹⁰. Będąc zarazem dobrze zorientowanym w rzeczywistości narodowej i międzynarodowej będzie on miał odpowiednie dane po temu, by stawić czoła różnym problemom, aktualnym w formacji swoich uczniów i podjąć zadanie przygotowania ich na przyszłość, którą przewiduje. Wychowawca winien także w ramach różnych koncepcji pedagogicznych, zgodnie z chrześcijańską koncepcją człowieka, dążyć do wychowania, które na pierwszym miejscu stawia bezpośredni kontakt z uczniem, orientując całość zadania wychowawczego ku integralnej formacji człowieka¹¹.

„Szkoła katolicka, jako wspólnota wychowawcza, której ostatecznym celem jest wychowanie w wierze, będzie bardziej zdolna do wypełniania swej misji – im więcej będzie odzwierciedlać bogactwo wspólnoty kościelnej. Równoczesna obecność w niej księży, zakonników lub zakonnice i świeckich stanowi dla ucznia odbicie tego bogactwa, które pomaga mu lepiej przyswoić sobie rzeczywistość Kościoła

⁶ Por. tamże, nr 5, 2; także Commissione Episcopale per l'Educatione Cattolica, *la Scuola, Cultura e l'Università, Per la Scuola*, nr 13, Torino 1995.

⁷ Por. *La Scuola Cattolica francese*, nr 3; KKK, nr 2526.

⁸ Pius XI, Encyklika *Divini illius magistri*, O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, s. 3, (Rzym, 31 grudnia 1929), Kielce 1947.

⁹ Por. GE, nr 8; także *La Scuola Cattolica*, nr 66; Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 58, (Rzym, 15 października 1982), Poznań 1986.

¹⁰ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 18; por. także *La dimensione religiosa nell'educazione nella scuola cattolica*, nr 86-89.

¹¹ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 21, 28 i 35; także KPK, kan. 795; *Per la Scuola*, nr 2 i 6; Jan Paweł II, List do rodzin, nr 16, (Rzym, 2 luty 1994), Poznań 1994.

ła. (...) Każda z tych form powołania w Kościele dostarcza bowiem uczniowi przykładu odmiennego życiowego jej ucieleśnienia: katolik świecki wskazuje na głęboki związek rzeczywistości ziemskiej z Bogiem w Chrystusie, świeckie spełnianie zawodu jako poświęcanie świata Bogu; ksiądz udostępnia niezliczone źródła łaski, które Chrystus pozostawił wszystkim wierzącym w sakramentach, objawiające światło słowa, rys, który obejmuje strukturę hierarchiczną Kościoła; zakonnicy i zakonnice są znakiem odnawiającego ducha błogosławieństw, ustawicznego wezwania do Królestwa – jako jedynej rzeczywistości ostatecznej, miłości Chrystusa i ludzi w Chrystusie, jako całościowego wyboru życiowego¹².

Obecnie przyjrzymy się bliżej poszczególnym wcześniej zasygnalizowanym aspektom powołania wychowawców z uwzględnieniem specyfiki dla wyróżnionych wyżej osób w Kościele, to jest osób świeckich oraz tych, którzy ofiarowali się w sposób szczególny Bogu.

2. WYCHOWAWCA – OSOBA ŚWIECKA

Jak powiedzieliśmy przed chwilą, powołanie wychowawcy Urząd Nauczycielski Kościoła uważa za szczególne powołanie we wspólnocie Ludu Bożego. Stwierdziliśmy także, że posłannictwo szkoły katolickiej ściśle łączy w sobie nauczanie i wychowanie, które jest oparte na religii chrześcijańskiej. W związku z tym, wychowawcy świeccy pracujący w tejsze szkole, są wezwani w sposób szczególny do współpracy i podejmowania działania apostolskiego wraz z hierarchią¹³. To oni stanowią przeważającą większość wśród grona pedagogicznego i to właśnie „od świeckich katolików przede wszystkim zależy, czy szkoła katolicka może spełniać swoje cele i zamiary”¹⁴. Cechy powołania apostolskiego ludzi świeckich w Kościele odnoszą się w sposób szczególny właśnie do tych, którzy żyją tym powołaniem w szkole¹⁵.

Miejsce laikatu wśród Ludu Bożego zostało określone głównie w dwóch dokumentach Soboru Watykańskiego II: Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen*

¹² Świecki katolik świadkiem wiary w szkole, nr 43; por. także AA, nr 2; KPK, kan. 207 § 2; KKK, nr 873; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 32; Conferenza delle Scuole Cattoliche della Svizzera, *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 18, Docete, 1/1992, *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 16-21.

¹³ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 71.

¹⁴ Świecki katolik świadkiem wiary w szkole, nr 1; por. także *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 37.

¹⁵ Por. Świecki katolik świadkiem wiary w szkole, nr 11; Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Christifideles laici*, O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie (odtąd ChL), Poznań 1989, nr 24; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 20.

gentium i Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*. Chrześcijaństwo, dostrzegając religijne wymiary doczesności i służąc poprzez swoje zaangażowanie budowaniu w niej królestwa Bożego, uświęcają ziemską rzeczywistość, ale jej nie sakralizują, budują świecki świat, autonomiczny w stosunku do Kościoła. Stąd też mają się starać usilnie współpracować ze wszystkimi ludźmi dobrej woli w poszerzaniu wszystkiego co prawdziwe, co sprawiedliwe, co święte, co godne miłości¹⁶.

„Apostolstwo świeckich jest więc uczestnictwem w samej zbawczej misji Kościoła. Katolik świecki (w sposób szczególny wychowawca) staje się świadkiem i zarazem żywym narzędziem posłannictwa Kościoła według miary daru Chrystusowego”¹⁷. Wychowawcy świeccy winni więc przeżywać swoją pracę jako osobiste powołanie w Kościele, gdyż ich obecność w szkole katolickiej wyraża w sposób pełny powołanie wychowawcy i prawo do wolności nauczania przez każdego nauczyciela¹⁸.

W tej perspektywie z ogromną nadzieją i ufnością odczytuje Kościół obecność wychowawców świeckich w szkołach katolickich, która jest odzwierciedleniem wspólnoty Kościoła we wspólnocie wychowawczej¹⁹.

2.1. Tożsamość katolika świeckiego w szkole katolickiej

Zastanówmy się zatem kim jest i jakimi cechami winien się charakteryzować katolik świecki będący wychowawcą w szkole katolickiej. Kościół na ten temat wypowiedział się w wielu dokumentach, w wymienionych już wyżej soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i Deklaracji o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, a także w dokumencie Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego *Szkola katolicka*, w sposób szczególny natomiast w dokumencie tej samej Kongregacji zatytułowanym *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*.

„Jak każdy chrześcijanin, świecki katolik, który pracuje w szkole, jest członkiem Ludu Bożego i jako taki, zjednoczony z Chrystusem w chrzcie świętym, ma udział w godności podstawowej i wspólnej wszystkim, którzy do niego należą. Został on uczyniony członkiem «kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusa», jego apostołat «jest uczestnictwem w samej zbawczej misji Kościoła i do tego właśnie apostołstwa sam Pan przeznacza wszystkich»”²⁰.

¹⁶ Por. AA, nr 14; także nr 8 i 27; LG, nr 31; ChL, nr 2 i 9; KKK, nr 898.

¹⁷ Por. LG, nr 33; ChL, nr 12 i 13.

¹⁸ Por. Conferenza Episcopale Italiana, Commissione per l'Educazione Cattolica, *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 36, (Roma, 25 agosto 1983), Torino 1983; także LG, nr 34; KKK, nr 901; J. Dyduch, s. 362.

¹⁹ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 37.

²⁰ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 6; por. także LG, nr 31 i 33; KPK, kan. 104 § 1; ChL, nr 14; KKK, nr 897.

Udział świeckich w kapłańskiej funkcji Chrystusa polega zarówno na czynnej roli w kulcie składanym Bogu przez Kościół, jak i na poświęceniu całego swojego życia ze wszystkimi jego świeckimi sprawami chwale Bożej i zbawieniu ludzi. Udział w prorockiej funkcji Chrystusa będzie oznaczał dawanie świadectwa Chrystusowi przez świeckich chrześcijan słowem i całym życiem. „Każdy, zgodnie z własną pozycją, jest także szczególnie zobowiązany przepajać i udoskonalać duchem ewangelicznym porządek doczesny, dając w ten sposób w dokonywaniu tych spraw i w wykonywaniu świeckich funkcji szczególne świadectwo Chrystusowi”²¹.

Wreszcie uczestnictwo w królewskiej funkcji Chrystusa niesie z sobą przewyciężenie grzechu w sobie samym, a w pewnej mierze w swym środowisku, oraz „uświęcenie świata” przez podejmowanie wszelkiej doczesnej działalności zgodnie z jak najlepiej rozumianą myślą Bożą. Konstytucja *Lumen gentium* charakteryzuje rolę świeckich chrześcijan jako rolę aktywną. Świeccy mają do spełnienia posłannictwo zarówno w Kościele, jak i w świecie²².

Zadania spełniane przez świeckich posiadają charakter charyzmatów. Działanie Ducha Świętego przejawia się nie tylko przez sakramenty i posługę kapłańską, ale także przez dary, których Duch Święty udziela wiernym wszystkich stanów, czyniąc ich „zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła”²³. Udział świeckich w kapłańskiej misji Chrystusa sprawia, że są oni oddani Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym, aby zawsze rodziły się w nich coraz obfitsze dary Ducha. Świeccy wyposażeni są w zmysł wiary i łaskę słowa, jako świadkowie Chrystusa, aby jaśniała w ich życiu moc Ewangelii²⁴.

Jak z powyższego wynika, wychowawca świecki pełni w szkole funkcję ewangelizacyjną będąc świadkiem Chrystusa we wspólnocie szkolnej. W związku z tym fundamentalnym elementem mającym wpływ i odzwierciedlenie w podejmowanych przez niego działaniach wychowawczych będzie miał jego wybór wiary jako inspiracji w działaniu, który ma stać się świadectwem życia chrześcijańskiego dla wychowanków²⁵. Dobrze uformowane sumienie, znajomość *Pisma świętego* i liturgii oraz głębokie życie modlitewne są podstawowym kryterium kroczenia za Chrystusem. U wychowawcy w szkole katolickiej nie można bowiem oddzielić posiadanej wiedzy i umiejętności praktycznych od systemu wyznawa-

²¹ KPK, kan. 225 § 2.

²² Por. LG, nr 12 i 33; także KPK, kan. 210 i 211.

²³ LG, nr 12.

²⁴ Por. tamże, nr 34 i 35; KPK, kan. 901.

²⁵ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 9; także AG, nr 15; ChL, nr 35, KKK, nr 905 i 2044; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 35.

ych wartości, gdyż wszystko to ujęte całościowo ma wpływ na kształtowanie y wychowanku chrześcijańskiej wizji człowieka i świata²⁶.

Bardzo ważnym jest, aby wychowawcy świeccy przyswajali sobie i podzieli wskazania sformułowane przez Kościół w świetle Objawienia Bożego oraz podejmowali wysiłek osobistego zjednoczenia z Chrystusem i przeżywania swej racy jako realizacji osobistego powołania w Kościele²⁷.

Konsekwencją wyboru wiary przez wychowawcę świeckiego, powinna być dyscyplinność i otwarcie się na przyjęcie na siebie programu wychowawczego szkoły katolickiej, a co za tym idzie, pełna znajomość i świadomość tożsamości, celów i zadań czyli pełnionego posłannictwa przez szkołę katolicką w misji zbawczej Kościoła. Muszą więc oni być świadomi ogromu zadań, które na nich czekają²⁸.

„Dla katolickiego wychowawcy szczególnie ważne jest, by brał pod uwagę głęboką więź, jaka zachodzi między kulturą a Kościołem, przyjmował ją w tym, co daje pogodzić się z Objawieniem i jest mu konieczne do głoszenia orędzia Chrystusowego. Spójne, krytyczne i doceniające, historyczne i dynamiczne ujęcie kultury ustawia ją na trwałej linii doskonalenia i podążania w kierunku przyszłości”²⁹.

Wychowawca winien żyć tak, by być postrzeganym przez uczniów jako sweo rodzaju ideał. Najwyższym bowiem czynnikiem wychowawczym jest zawsze człowiek i jego moralna godność, które opierają się na prawdzie głoszonych zasad zgodności z nimi jego czynów. Takie postępowanie cieszy się zaufaniem tak uczniów, jak i ich rodziców, władz szkoły i całego grona pedagogicznego³⁰. W ten sposób wychowawca katolicki staje się duchowym animatorem na terenie szkoły.

Poza wykładanymi przedmiotami w centrum uwagi współczesnej szkoły znajdują się także stosunki interpersonalne we wspólnocie szkolnej. Dużego znaczenia nabierają więc odniesienia nauczyciel – wychowanek, gdzie na pierwszym miejscu stawia się na bezpośredni kontakt z uczniem, jak i otwartość poszczególnych wychowawców na innych członków wspólnoty wychowawczej. W konsekwencji tego, bardzo ważnym jest sposób myślenia i reagowania nauczyciela, jak i jego postawa życiowa, to znaczy, to kim on jest – także w sferze życia religijnego³¹.

²⁶ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 22; Lettera pastorale dei vescovi olandesi, *La Scuola Cattolica*, s. 19, (Utrecht, 11 gennaio 1977), Torino 1977.

²⁷ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 26; także AA, nr 29; ChL, nr 60; *Per la Scuola*, nr 16; J. Dyduch, s. 362.

²⁸ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 66; także AA, nr 29; *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 58; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 37; *Per la Scuola*, nr 4.

²⁹ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 20; por. także LG, nr 36; KKK, nr 912.

³⁰ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 40; także *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 25 i 32; *Per la Scuola*, nr 13.

³¹ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 21; KKK, nr 864; ChL, nr 17; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 79 i 80; Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 41; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 34; *Per la Scuola*, nr 6 i 7.

Przygotowanie do apostołstwa zakłada również formację humanistyczną, dostosowaną do uzdolnień i warunków życia każdego. Świecki bowiem, znając dobrze świat współczesny, powinien być wrośnięty we własną społeczność i kulturę³². Jako nauczyciel powinien posiadać możliwie najwyższy poziom kwalifikacji zawodowych, a więc szeroką wiedzę w zakresie wykładanych przedmiotów, poświadczoną odpowiednimi dyplomami, jak i wiedzę z innych dziedzin nauki, oraz wiedzę religijną. Nauczyciele-wychowawcy winni także być ekspertami w sztuce wychowania, którą to wiedzę pedagogiczną zobowiązani są wciąż odnawiać, bazując na najnowszych odkryciach w tej dziedzinie³³.

Będąc wrośniętym w otaczającą go rzeczywistość wychowawca świecki powinien żyć problemami tak społeczności lokalnej, jak i szerszej międzynarodowej, bowiem „jedynie osoba zorientowana w rzeczywistości narodowej i międzynarodowej zdobędzie odpowiednie dane, by stawić czoła palącym problemom aktualnym w formacji swoich uczniów i podjąć zadanie przygotowania ich na przyszłość, którą przewiduje”³⁴. Wszystko to wymaga od katolickiego wychowawcy, by rozwijał on w sobie samym i kultywował u swoich uczniów wyostrzoną wrażliwość społeczną oraz głęboką odpowiedzialność obywatelską i polityczną.

Wychowawca musi unikać zbytelnego przywiązywania się do rzeczy tradycyjnych, ale także bezkrytycznego przyjmowania nowych idei i poglądów proponowanych z zewnątrz. Wręcz przeciwnie, winien odznaczać się odwagą krytycznej analizy siebie samego i tego co robi z przyzwyczajenia, a także powinien mieć odwagę ukazywania we wspólnocie wychowawczej nowych idei i rozwiązań³⁵. Nie można zapomnieć także o tym, że każdy wychowawca w szkole katolickiej powinien być w pełni otwarty na współpracę z rodzicami, którzy są pierwszymi wychowawcami dla swoich dzieci³⁶.

Podsumowując można powiedzieć, że „świecki wychowawca – katolik jest to człowiek świecki, który spełnia swą misję w Kościele, realizując przez wiarę swe świeckie powołanie we wspólnotowej strukturze szkoły. Stara się zatem o utrzymanie możliwie najwyższego poziomu kwalifikacji zawodowych, apostołskie promieniowanie swej wiary na integralne kształtowanie człowieka, przekazywanie kultury, wcielanie w życie pedagogii bezpośredniego i osobistego kontaktu z uczniem i na duchowe oddziaływanie wobec wspólnoty wychowawczej, do któ-

³² AA, nr 29; por. KKK, nr 899.

³³ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 15; Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 42; ChL, nr 57.

³⁴ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 35; por. także *Per la Scuola*, nr 2.

³⁵ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 43.

³⁶ Por. GE, nr 3 i 8; KPK, kan. 226 §2 i kan. 795; KKK, nr 1653, 2223, 2229; Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 42; *Per la Scuola*, nr 12.

on należy i różne osoby, z którymi wspólnota wychowawcza utrzymuje kontakt. To jemu, jako członkowi tej wspólnoty, rodzina i Kościół powierzają dzieło wychowawcze w szkole. Wychowawca świecki musi być głęboko przekonany, że staje się uczestnikiem uświęcającej i wychowawczej misji Kościoła i nie może się zerwać oderwany od całej wspólnoty kościelnej³⁷.

2.2. Realizacja własnej tożsamości

Wychowawca świecki spełniając swoje zadania wynikające z powierzonych mu obowiązków wykonuje swą pracę zawodową. Podejmowane przez niego działania nie mogą być jednak sprowadzone tylko do aspektu pracy zawodowej, gdyż praca ta jest podejmowana w ramach nadprzyrodzonego jego powołania chrześcijańskiego. Wychowawca przeżywa ją więc jako realizację własnego powołania w Kościele. Według „wiadomym jego znaczenia, bogactwa i związanej z nim odpowiedzialności, stara się jak najlepiej odpowiadać na związane z nim wymagania³⁸.

Uczestnicząc w różnego rodzaju inicjatywach, mających na celu formację wiary, pogłębia swą wiedzę z zakresu wykładanych przez siebie przedmiotów, odkrywa wciąż na nowo specyfikę szkoły katolickiej coraz bardziej świadomie uczestnicząc w realizacji proponowanego przez nią programu wychowawczo-duszpasterskiego³⁹. Godnym podkreślenia jest tu bowiem fakt, iż każda szkoła katolicka – założona przez księży diecezjalnych, zakonników, czy ludzi świeckich – może odznaczać się swoimi własnymi cechami, które konkretyzują się w szczególnych założeniach wychowawczych lub w pedagogii. W związku z tym, pracujący w niej nauczyciel świecki, dąży do utożsamienia się i do uchwycenia tych cech w takim stopniu, by jego praca posiadała charakter właściwy danej szkole⁴⁰.

Wychowawca świecki pracujący w szkole katolickiej zgodnie z wiarą, którą wyznaje i świadectwem życia, do którego jest powołany „uczestniczy z prostotą i czystością w życiu liturgicznym i sakramentalnym podejmowanym w jej środowisku⁴¹. W ten sposób poprzez osobiste zjednoczenie z Chrystusem zdobywa on niezbędną moc do podejmowania wysiłku wychowawczego, a zarazem daje świadectwo wiary wychowankom.

„Posłannictwo Kościoła nie polega tylko na przekazywaniu ludziom ewangelicznego orędzia Chrystusa i Jego łaski, ale także na przepajaniu i doskonaleniu

³⁷ Świecki katolik świadkiem wiary w szkole, nr 24.

³⁸ Por. tamże, nr 37; KKK, nr 898; ChL, nr 23.

³⁹ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 35 i 37; także ChL, nr 57 i 58.

⁴⁰ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 38; *Per la Scuola*, nr 4.

⁴¹ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 40; por. także ChL, nr 32; *Per la Scuola*,

duchem ewangelicznym porządku spraw doczesnych. Człowiek świecki będąc jednocześnie wyznawcą wiary i obywatelem tego świata, winien się zawsze kierować w obu porządkach jednym sumieniem chrześcijańskim⁴². Wychowawca świecki będąc swego rodzaju zwierciadłem wartości ewangelicznych pozwala dostrzec w sobie obraz człowieka ewangelicznego wszystkim i każdemu z poszczególnym członkowi wspólnoty ekumenicznej, jaką jest szkoła katolicka.

„Sam przykład chrześcijańskiego życia i dobre uczynki spełniane w duchu nadprzyrodzonym mają już siłę przyciągania ludzi do wiary i do Boga; Pan bowiem mówi: «Tak niech świeci światłość wasza przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie» (Mt 5, 16)⁴³.

Wychowawca świecki żyjąc w świecie, gdzie go Bóg powołał, aby wykonywał właściwe sobie zadania, promieniuje wiarą, nadzieją i miłością ukazując innym Chrystusa. Poprzez każdy swój gest, reakcję i zachowanie, w różnych sytuacjach odzwierciedlając ową syntezę wiary i życia w swojej osobie, przyczynia się w ten sposób do uświęcania świata i staje się świadkiem żywej i dojrzałej wiary chrześcijańskiej dla wychowanków. Takim postępowaniem ukazuje on szereg wartości i ideałów, które nie są tylko przedmiotem czystego abstrakcyjnego uznania, ale są źródłem inspirującym ludzkich postaw⁴⁴.

Jak mówiliśmy wcześniej, wspólnota wychowawcza buduje się na fundamencie wzajemnego zaufania i ścisłej współpracy wszystkich swoich członków: nauczycieli, rodziców, księży, diakonów, osób zakonnych, animatorów, pracowników administracji, osób utrzymujących czystość w szkole oraz samych uczniów. Oznacza to, że szkoła katolicka jest wspólnotą, w której wychowanie jest wspólnym zadaniem wszystkich działających w niej osób⁴⁵. Jest więc konieczne, aby wszyscy umieli przyjąć tę wspólnotę jako dar Ducha Świętego w ciągłym nawracaniu się, zrywaniu z grzechem, doskonaleniu własnej osobowości i dowartościowywaniu bogactwa jakie zawiera w sobie każdy z osobna. Poprzez tak rozumianą oraz przeżywaną wspólnotę i współpracę wychowawca sam wzrasta i buduje się wewnętrznie, pełniej realizując swoje powołanie życiowe⁴⁶.

Wychowawca będąc otwartym na uczniów ma zawsze czas by z nimi przebywać. „Kontakt osobisty i bezpośredni nie tylko stanowi właściwą metodę formowania ucznia, jest on samym źródłem, z którego wychowawca czerpie konieczne poznanie ucznia, a które winien posiadać, by go formować. Wybór własnego sta-

⁴² AA, nr 5; por. także KPK, kan. 225 § 2; ChL, nr 17; KKK, nr 912.

⁴³ AA, nr 6; por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 29 i 52.

⁴⁴ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 7 i 30; *La Scuola Cattolica*, nr 43; GS, nr 21; GE, nr 8.

⁴⁵ Por. *La Scuola Cattolica francese*, s. 14; także ChL, nr 20; *Per la Scuola*, nr 5.

⁴⁶ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 34; *Lettera pastorale dei vescovi olandesi*, s. 7; AA, nr 7; ChL, nr 28.

u życiowego i temat osobistego powołania ucznia w obrębie Kościoła nie może być obcy katolickiemu wychowawcy⁴⁷. Apostolstwo indywidualne, którego przebiegiem źródłem jest życie prawdziwie chrześcijańskie, stanowi początek i warunek wszelkiego apostolstwa świeckich i nie można go niczym zastąpić, jak czytamy w dekrecie soborowym *Apostolicam actuositatem*⁴⁸.

Wychowanie indywidualne odgrywa także ogromne znaczenie i daje okazję do poruszania tematów dotyczących spraw płciowości człowieka. Nie może być ono jednak zlecone „komukolwiek z personelu szkolnego. W istocie praca na tym polu wymaga od wychowawcy nie tylko posiadania zdrowego osądu, poczucia odpowiedzialności, kompetencji, emocjonalnej dojrzałości i wstydlivosti, ale i dużej wrażliwości⁴⁹, ażeby wprowadzając młodego człowieka w problemy miłości życia nie zakłócić jego rozwoju psychicznego.

Nie można zapomnieć także o tym, że sposób w jaki dany wychowawca przekazuje wiedzę, szczególnie z zakresu nauk humanistycznych, ale nie tylko, bo także i nauk ścisłych, ma wielkie znaczenie w przekazywaniu Orędzia Zbawienia.

Nauczyciel, który jest dobrze przygotowany w zakresie materiału, który wyładowa i posiadający także szeroką wiedzę religijną, przekazuje uczniom nie tylko to, czego naucza, ale poprowadzi ich znacznie dalej, do źródeł prawdy i wszelkiego dobra bytu⁵⁰. W sposób bezpośredni odbywa się to na lekcjach religii.

Wychowawca świecki realizuje więc swoje powołanie jako chrześcijanin, członek wspólnoty szkolnej, który jest wezwany aby głosić Chrystusa i Jego naukę tak szczególnej częstotliwości Ludu Bożego jaką jest młodzież.

2.3. Przygotowanie wychowawcy świeckiego do dawania świadectwa w szkole

Z przedstawionych powyżej rozważań na temat tożsamości wychowawcy świeckiego w szkole katolickiej i jej realizacji wynika, że „nie mówi się tutaj o nauczycielu jako specjalistę, który ogranicza się do przekazywania w sposób usystematyzowany zespołu wiadomości w szkole, ale o wychowawcy kształtującym ludzi. Jego zadania przekraczają znacznie zadania zwykłego nauczyciela. Z tego powodu wymagają one przygotowania zawodowego, stosownego do funkcji nauczycielskiej i jeszcze większego ze względu na funkcję wychowawcy. Przygoto-

⁴⁷ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 33.

⁴⁸ Por. AA, nr 16; także ChL, nr 28; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 84; *Per la Scuola*, nr 6; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 18.

⁴⁹ Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Wskazania wychowawcze na temat miłości ludzkiej. Zasady wychowania seksualnego*, nr 71, (Rzym, 1 listopada 1983), *L'Osservatore Romano*, 2 grudnia 1983, (Z języka włoskiego przetłumaczył T. Żeleźnik)

⁵⁰ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 41; KKK, nr 904.

wanie takie stanowi ludzki fundament, bez którego iluzją byłoby usiłowanie jakiegokolwiek pracy w szkole”⁵¹.

W deklaracji soborowej *Apostolicam actuositatem* czytamy, iż „apostolstwo może być w pełni skuteczne jedynie pod warunkiem wielostronnego i pełnego przygotowania”⁵². Tak więc przygotowanie wychowawcy świeckiego, który pragnie realizować swoje powołanie w szkole katolickiej, domaga się poza dogłębnym przygotowaniem zawodowym stałego duchowego i doktrynalnego postępu, jak również przygotowania na przeróżne okoliczności spraw, osób i zajęć, do których będzie on musiał dostosować swoją działalność.

Przygotowanie do apostolstwa w szkole katolickiej będzie więc musiało opierać się na tych podstawach, które określił Sobór Watykański II w związku z apostolstwem świeckich. Winno ono oprócz zwykłej formacji wspólnej ogółowi chrześcijan zawierać przygotowanie specyficzne i szczegółowe, uwzględniające szczególnie charakter apostołatu osoby świeckiej w szkole katolickiej⁵³. Od wychowawcy katolika świeckiego w szczególności wymagana jest „duchowa, dojrzała osobowość, która wyraża się w głębokim życiu chrześcijańskim”⁵⁴.

W związku z apostolstwem uświęcania ludzi młodych, powinni oni w szczególności sposób być przygotowani do nawiązywania dialogu z wychowankami, wierzącymi i niewierzącymi, by wszystkim ukazywać ewangeliczne orędzie Chrystusa. By w duchu chrześcijańskim mogli ukazywać i odnawiać porządek spraw doczesnych winni być pouczeni o prawdziwym znaczeniu i wartości dóbr doczesnych, tak samych w sobie, jak i w stosunku do wszystkich celów osoby ludzkiej.

Najbardziej przemawiającym świadectwem życia chrześcijańskiego są uczynki miłości i miłosierdzia. Wychowawcy, apostołowie młodzieży, winni praktykować je i uczyć się ich od samego dzieciństwa poprzez wyrazy współczucia i wielkoduszne wspomaganie bliźnich⁵⁵.

Zgodnie ze wskazaniem Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego, zawartymi w dokumencie *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, ze specyficzną świadomością wychowawcy katolika świeckiego, winno się również łączyć „przekonanie o konieczności ciągłego rozwijania i uzupełniania swej formacji religijnej tak, by szła ona w parze i proporcjonalnie do jego całościowej i ludzkiej formacji”⁵⁶. Jak czytamy dalej, w tymże samym dokumencie „formacja religijna,

⁵¹ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 16.

⁵² AA, nr 28; por. także ChL, nr 58; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 97.

⁵³ Por. KPK, kan. 229 § 1; AA, nr 28.

⁵⁴ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 60; por. KKK, nr 908; *Per la Scuola*, nr 16.

⁵⁵ Por. AA, nr 31 a, b, c; *Per la Scuola*, nr 15.

⁵⁶ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 62.

e swej strony, nie może się zatrzymać u wychowawcy katolickiego na zakończeniu szkoły średniej. Winna ona towarzyszyć i uzupełniać jego formację ściśle zawodową, sięgać poziomu jego wiary, jako człowieka dojrzałego, jego kultury ludzkiej i jego specyficznego świeckiego powołania. Oprócz przygotowania duchowego potrzebne jest przygotowanie doktrynalne, mianowicie z zakresu teologii, etyki i filozofii, a także z zakresu społecznego nauczania Kościoła. Jest więc ze wszelkich miar godne zalecenia, żeby wszyscy świeccy katolicy pracujący w szkole, w szczególności zaś wychowawcy, uczęszczali w ramach wydziałów kościelnych i instytutów wiedzy religijnej, przeznaczonych do tego celu – na wykłady zapewniające formację religijną tak, by mogli uzyskać odpowiednie dyplomy⁵⁷.

Do podjęcia pracy w szkole ważne jest także przygotowanie z zakresu kultury ogólnej, tak humanistyczne jak i techniczne, teoretyczne i praktyczne, jak również przygotowanie do nawiązywania i utrzymywania dobrych stosunków z ludźmi, oparte na prawdziwie ludzkich wartościach, a przede wszystkim na umiejętności braterskiego współzycia i współpracy oraz nawiązywania dialogu. Jak zaleca Dekret o apostołstwie świeckich, wszystko to nie powinno polegać tylko na przygotowaniu teoretycznym, ale na kształtowaniu i doskonaleniu siebie wraz z innymi, poprzez działania i stopniowe zaprawianie się do podejmowanych zadań, mając zawsze na uwadze jedność i całość osoby ludzkiej, jej harmonijność i równowagę⁵⁸.

Poza konieczną dojrzałością osobową, duchową i religijną oraz odpowiednim przygotowaniem z zakresu kultury ogólnej nauczyciele i wychowawcy „niech się przygotowują ze szczególną troską, aby posiadali wiedzę świecką potwierdzoną odpowiednimi tytułami naukowymi i aby mieli opanowaną sztukę wychowania, odpowiadającą zdobyczom bieżącej doby”⁵⁹, pouczają Ojcowie Soborowi w *Declaracji o wychowaniu chrześcijańskim*. W dokumencie *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole* czytamy zaś, iż „pierwszą rzeczą, którą świecki katolik winien podejmować, jeśli chce żyć właściwym sobie powołaniem kościelnym, jest wysiłek zdobywania solidnej formacji zawodowej, która obejmuje szeroki wachlarz kompetencji kulturalnej, psychologicznej i pedagogicznej. Nie wystarczy jednak zdobyćie dobrego poziomu wstępnego. Należy go utrzymać i podnosić z równocześnie troską i aktualizacją”⁶⁰.

Jest rzeczą oczywistą, że nie da się tego osiągnąć bez pomocy odpowiednich instytutów katolickich, których zadaniem jest formacja nauczycieli. Tu uwidacz-

⁵⁷ Tamże, nr 65; por. także AA, nr 29; KPK, kan. 229 § 2; ChL, nr 60.

⁵⁸ Por. AA, nr 29; ChL, nr 63; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 18.

⁵⁹ GE, nr 8; por. także Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 42.

⁶⁰ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 27; por. także *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 18.

nia się, jak ważne zadanie pełnią wyższe szkoły katolickie, katolickie akademie i fakultety pedagogiczne formujące nauczycieli⁶¹.

W formacji ciągłej wychowawców katolickich niezastąpioną rolę odgrywa aktywne zaangażowanie się ich we wszelkiego rodzaju stowarzyszeniach i organizacjach nauczycieli katolickich oraz współpraca między tymi organizacjami. Jawi się tu także szerokie pole do działania dla Kościoła lokalnego, jak i partykularnego, który poprzez organizowanie różnych spotkań o charakterze formacyjnym dla nauczycieli daje znaczący wkład w ich rozwój intelektualno-duchowy⁶². Inicjatywy tego typu są szczególnie ważne w przypadku tych nauczycieli-wychowawców, którzy przygotowują się do swoich przyszłych zadań w ośrodkach, w których obowiązuje pluralizm ideologiczny i którzy w związku z tym są zobowiązani do włożenia większego wysiłku, aby w określonych dyscyplinach dokonać własnej syntezy między wiarą a kulturą⁶³.

Sama szkoła katolicka zobowiązana jest także do tego, by „z troską zadbała o ustawiczną formację zawodową i religijną swoich członków, ludzi świeckich. Oczekują oni od szkoły wskazań i koniecznej pomocy – łącznie z przyznaniem wymaganego czasu – dla tej niezbędnej formacji, bez której sama szkoła stopniowo oddalałaby się od swoich celów. Często nie stanowi trudności dla szkoły katolickiej, aby przy współpracy innych katolickich ośrodków wychowawczych i katolickich stowarzyszeń zawodowych, organizować konferencje, kursy i staże, ułatwiające tę formację. Formacja ta ponadto, zależnie od okoliczności, mogłaby się rozszerzać na innych świeckich wychowawców-katolików, nie pracujących w szkole katolickiej, oddając im w ten sposób przysługę, której często potrzebują, a nie łatwo znajdują”⁶⁴.

Uczestnictwo w podejmowanych przez szkołę inicjatywach mających na celu formację ciągłą członków całej wspólnoty wychowawczej jest wyrazem potrzeby „ustawicznego dostosowania w zakresie swych osobistych postaw, treści nauczanych przedmiotów i metod pedagogicznych, którymi się posługuje wychowawca. Powołanie wychowawcy wymaga bowiem «ciągłej gotowości do odnowy i dostosowania się»”⁶⁵.

2.4. Kościół oparciem dla wychowawcy świeckiego

Świecki wychowawca – katolik, o czym już wielokrotnie mówiliśmy, jest człowiekiem świeckim, który spełnia swe posłannictwo w Kościele, realizując je

⁶¹ Por. *Lettera pastorale dei vescovi olandesi*, s. 42; także KPK, kan. 807 i 815.

⁶² Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 38; także ChL, nr 29 i 30; *Per la Scuola*, nr 19.

⁶³ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 64.

⁶⁴ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 79.

⁶⁵ Tamże, nr 68; por. także *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 37.

poprzez podejmowanie działania w świetle wiary we wspólnotowej strukturze szkoły. To jemu, jako członkowi wspólnoty wychowawczej, rodzina i Kościół powierzają wychowanie swoich dzieci. Dlatego też, w swej pracy wychowawczej „katolik świecki pracujący w szkole, winien zawsze móc liczyć na wsparcie i pomoc całego Kościoła”⁶⁶. Kościół ma bowiem za zadanie wskazywanie wszystkim ludziom drogi zbawienia, udzielania wierzącym życia Chrystusowego i wspomagania ich ustawiczną opieką, aby mogli osiągnąć pełnię życia poprzez realizację swego powołania⁶⁷.

Wychowawca świecki „winien szukać tego wsparcia przede wszystkim w zakresie swej wiary. Potrzebuje on także mocnej nadziei, ponieważ nie może nigdy w pełni dotknąć owoców zadania, które spełnia względem uczniów. Potrzebuje w końcu ustawicznej i wzrastającej miłości, by w swoich uczniach miłować zawsze człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga i wezwanego przez dzieło odkupienia Jezusa Chrystusa, do godności dziecka Bożego”⁶⁸.

Dla wychowawcy świeckiego wybór takiego powołania i jego realizacja jest więc bardzo często związany z ogromnym wysiłkiem. Dlatego też dyrekcja szkoły, rodzice, a także duszpasterze powinni być tego świadomi i w miarę swych możliwości wspierać wychowawców w ich powołaniu. Jako chrześcijanie nie mogą oni bowiem realizować się bez jakiegokolwiek wsparcia ze strony wspólnoty wierzących, czyli wspólnoty całego Kościoła⁶⁹.

Wcześniej mówiliśmy o tym, że na powodzenie dzieła wychowawczego szkoły katolickiej ma wpływ wiele czynników. Jednym z nich jest współdziałanie wspólnoty wychowawczej i jest to pierwsze miejsce, gdzie wychowawca świecki winien znajdować wsparcie w realizacji swojego posłannictwa. To właśnie tu, w szkole, ma on znajdować atmosferę szczególnego uznania i serdeczności, w której mogłyby się utwierdzać autentyczne, ludzkie odniesienia między wszystkimi członkami tejże wspólnoty. Zarówno księża, zakonnicy, zakonnice i świeccy winni tworzyć coraz pełniejszą jedność w ramach wspólnoty wychowawczej, budując wszelkiego rodzaju odniesienia na zasadzie prawdziwej równości⁷⁰.

„Wspólnota wychowawcza musi dążyć do tego, by stać się wspólnotą chrześcijańską w szkole katolickiej, to znaczy prawdziwą wspólnotą wiary”⁷¹. Tak więc, wszyscy członkowie wspólnoty wychowawczej szkoły katolickiej powinni być wyczuleni na radości i troski swoich kolegów, biorąc je sobie do serca i odnosząc je zarazem z wielkim szacunkiem do ich potrzeb i problemów⁷².

⁶⁶ Świecki katolik świadkiem wiary w szkole, nr 71.

⁶⁷ Por. GE, nr 3; KKK, nr 1936 i 1937.

⁶⁸ Świecki katolik świadkiem wiary w szkole, nr 72.

⁶⁹ Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 41.

⁷⁰ Por. Świecki katolik świadkiem wiary w szkole, nr 77; KPK, kan. 208; KKK, nr 872.

⁷¹ Świecki katolik świadkiem wiary w szkole, nr 41.

⁷² Por. Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 39 i 40.

Jest także rzeczą konieczną, aby szkoła katolicka – respektując wolność, oraz stosownie do stopnia rozwoju duchowego każdego z poszczególnej z członków wspólnoty wychowawczej – stwarzała liczne okazje do praktykowania życia religijnego, jak: spotkania na wspólnej modlitwie, wspólnotowych nabożeństwach i celebracji Mszy świętej, rekolekcje adwentowe i wielkopostne, dni skupienia, działalność mającą na celu niesienie pomocy innym, itp., które będą harmonijnie włączone w program duszpastersko-wychowawczy szkoły i nie będą wprowadzały nieporządku w jej codziennym funkcjonowaniu oraz nie będą wpływały negatywnie na jej cele dydaktyczne i kulturalne⁷³. „Ważną jest bowiem rzeczą, by zgodnie z wiarą, którą wyznają, świadectwem życia, do którego są powołani, pracujący w tej szkole katolicy świeccy, uczestniczyli z prostotą i czynnie w życiu liturgicznym i sakramentalnym podejmowanym w jej środowisku”⁷⁴.

W tym miejscu nie wolno nam zapomnieć o odpowiednim wsparciu „personelu nienauczającego”, który zaangażowany jest w wiele niezbędnych działań mających na celu sprawne funkcjonowanie szkoły, począwszy od pracowników administracji, poprzez prowadzących zajęcia pozalekcyjne, pracowników kuchni i utrzymujących czystość wszystkich pomieszczeń szkolnych. Osoby te wykonują często bardzo ciężką pracę, która nierzadko bywa niedoceniana i niezauważana, ale która to praca ma wielki wpływ na tworzenie się odpowiedniej atmosfery wychowawczej na terenie całej szkoły⁷⁵.

Owoce prowadzonej przez szkołę katolicką działalności wychowawczej zależą przede wszystkim od zaangażowania i pracy wspólnoty wychowawczej, ale nie można zapomnieć o tym, że pełni ona swoją misję w Kościele⁷⁶. Ponieważ apostolstwo szkoły katolickiej jest przejawem życia we wspólnocie, to niezmiernie bogactwo charakteratów całej wspólnoty szkolnej powinno się aktualizować „w zjednoczeniu z braćmi w Chrystusie, a zwłaszcza ze swoimi pasterzami”⁷⁷. Wypływa stąd potrzeba bezpośredniej współpracy z apostołatem hierarchii, jak i odpowiedzialność Pasterzy za odpowiednią pomoc w realizacji specyficznego powołania do apostolstwa, jakim jest powołanie świeckich wychowawców katolickich⁷⁸.

⁷³ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 22.

⁷⁴ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 40.

⁷⁵ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 41; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 32.

⁷⁶ Por. *La Scuola Cattolica*, nr 72 i 73; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 59.

⁷⁷ AA, nr 3; por. także KPK, kan. 212 § 3; ChL, nr 61; KKK, nr 907.

⁷⁸ „Ius est christifidelibus ut ex spiritualibus Ecclesiae bonis, praesertim ex verbo Dei et sacramentis, adiumenta a sacris Pastoribus accipiant.”, CIC, can. 213; por. LG, nr 33; AA, nr 23; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 19.

„Obowiązkiem hierarchii jest popierać apostołstwo świeckich, ustalać zasady i udzielać mu pomocy duchowych, kierować jego działalność ku wspólnemu dobru Kościoła, czuwać nad zachowaniem czystości nauki i porządku”⁷⁹.

W numerze 25 dekretu Soboru Watykańskiego II *Apostolicam actuositatem* czytamy, że biskupi, proboszczowie i inni kapłani, tak diecezjalni, jak i zakonni, powinni pamiętać o prawie i obowiązku świeckich do apostołstwa i ich udziale w budowaniu Kościoła, otaczając ich specjalną troską w podejmowanej przez nich pracy apostołskiej. Kapłani pomagający w różnych formach apostołstwa świeckich, powinni być starannie dobrani i dobrze przygotowani, prowadzić ciągły z nimi dialog i rozwijać duchową jedność. Również zakonnicy, tak bracia jak i siostry, powinni docenić działalność apostołską świeckich i w duchu własnego instytutu poświęcać się sprawie ich apostołskiego oddziaływania⁸⁰. Tak więc wspólnota wychowawcza szkoły katolickiej, jak i każdy z poszczególna z jej członków, winien czuć się żywą częścią wspólnoty Kościoła lokalnego i powszechnego.

By wspierać w apostołskim działaniu wychowawców świeckich, Kościół winien się troszczyć także o odpowiednie środki doprowadzające do świadomego i czynnego ich uczestnictwa w misterium liturgicznym. Podstawowym i pierwszym z takich środków jest katechizacja dorosłych. Inne pomoce to środki masowego przekazu, rozmaite zrzeszenia, których celem są ćwiczenia duchowe i cielesne, jak i różnego rodzaju uczelnie i fakultety katolickie doskonalące umiejętności pedagogiczno-zawodowe wychowawców, w świetle nauczania Kościoła⁸¹. Działalność tych instytucji winna mieć na celu pomoc w pogłębianiu życia chrześcijańskiego wychowawców, pomoc w rozwiązywaniu problemów, na które napotykają oni w swej codziennej pracy apostołskiej, ukazywanie w świetle Ewangelii problemów świata, kultury i różnorodnych prądów myślowych i pedagogicznych.

Szerokie pole do działania otwiera się tu dla narodowych i międzynarodowych organizacji zrzeszających nauczycieli katolickich i katolickie instytucje wychowawcze. Wspierają one wychowawców poprzez organizacje kongresów, zebrań, rekolekcji, ćwiczeń duchowych, zjazdów, konferencji, wydawanie książek i czasopism, co sprzyja zdobywaniu głębszego poznania Pisma świętego i nauki katolickiej, pielęgnowaniu życia duchowego, poznawaniu warunków i problemów wychowawczych panujących na świecie oraz znajdowaniu i wypróbowywaniu istniejących rozwiązań i metod wychowawczych⁸².

⁷⁹ AA, nr 24; por. także KPK, kan. 275 § 2 i kan. 394; ChL, nr 31.

⁸⁰ Por. AA, nr 25; LG, nr 37.

⁸¹ Por. GE, nr 4; AA, nr 42; ChL, nr 60.

⁸² Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 38; także AA, nr 30 i 32; *La Scuola Cattolica*, nr 78; *Per la Scuola*, nr 19; *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 20 i 21.

Poza wsparciem różnego rodzaju wspólnot, organizacji oraz instytucji, wychowawca świecki winien także odczuwać wsparcie płynące ze strony poszczególnych członków wspólnoty Kościoła, na których także ciąży obowiązek dawania świadectwa chrześcijańskiego i wzajemnej współpracy. „Wszyscy wierni mają obowiązek i prawo współpracy w tym, aby Boże przepowiadanie zbawienia rozszło się coraz bardziej na wszystkich ludzi każdego czasu i całego świata”⁸³. Przez „dynamiczną i roztrofną współpracę, niezwykle doniosłą na polu działalności doczesnej, świadczą ludzie świeccy o Chrystusie, Zbawicielu świata i o jedności rodziny ludzkiej”⁸⁴.

Wszyscy wierzący winni być głęboko świadomi, że bez świeckich wychowawców-katolików, wychowanie do wiary w Kościele byłoby pozbawione jednego z zasadniczych elementów. Wszyscy wierzący winni aktywnie współpracować, na miarę swoich możliwości, w tym celu by wychowawca osiągnął wszędzie należną mu rangę społeczną i standard życiowy, a równocześnie stałość i pewność w spełnianiu swego zadania”⁸⁵. Winni także z zaangażowaniem pomagać w opracowywaniu odpowiednich metod wychowania i programów nauczania, jak i kształtowania takich nauczycieli, by mogli prawidłowo wychowywać młodzież”⁸⁶.

Szczególne miejsce zajmują tu rodzice uczniów, od których współpracy w głównej mierze zależy osiągnięcie celu wychowania prowadzonego przez szkołę katolicką. „Rodzice mają ściśle współpracować z nauczycielami, którym powierzają nauczanie swoich dzieci”⁸⁷. Ich wsparcie dla wychowawców oraz współpraca z nimi jest rzeczą konieczną i niezbędną.

3. WYCHOWAWCA – DUCHOWNY I OSOBA KONSEKROWANA

Scharakteryzowaliśmy postać wychowawcy osoby świeckiej. Na terenie szkoły katolickiej swoje powołanie realizują także osoby, które w sposób szczególny poświęciły swoje życie Bogu: księża, diakoni, zakonnicy i zakonnice. Ich obecność we wspólnocie wychowawczej jest „odzwierciedleniem bogactwa wspólnoty Kościoła”⁸⁸. Dzięki ich obecności w szkole, uczniowie mogą lepiej poznać, przyswo-

⁸³ KPK, kan. 211.

⁸⁴ AA, nr 27.

⁸⁵ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 74; por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 70; ChL, nr 61.

⁸⁶ Por. GE, nr 6; H. Stawniak, *Rodzice a kościelna postługa nauczania*, *Seminare*, 10/1994, s. 16.

⁸⁷ KPK, kan. 796 § 2.

⁸⁸ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 43; por. KKK, nr 814 i 873.

ić sobie i przeżywać tę rzeczywistość, którą jest Kościół. Duchowni i osoby konsekrowane są we wspólnocie wychowawczej ucieleśnieniem pełnego oddania się Chrystusowi i ludziom w Chrystusie⁸⁹.

W dokumencie Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole* podkreślono, iż „w ostatnich latach można zauważyć zmniejszanie się liczby księży, zakonników i zakonnice oddających się nauczaniu, a to z powodu spadku powołań, konieczności zajęcia się innymi pracami apostołskimi, a czasem też z powodu błędnego kryterium, wedle którego szkoła nie jest właściwym miejscem dla duszpasterstwa Kościoła”⁹⁰. Kościół bardzo ubolewa nad tym faktem uważając obecność duchownych i osób konsekrowanych w szkole za bardzo cenną i „konieczną dla pełnego wychowania dzieci i młodzieży”⁹¹.

Podjmiemy więc próbę ukazania specyficznej realizacji powołania przez osoby szczególnie Bogu poświęcone, jaką jest praca apostołska w szkole. Skoncentrujemy się przede wszystkim na elementach charakterystycznych, odróżniających to powołanie od powołania wychowawcy świeckiego w szkole katolickiej. Nie będziemy więc szerzej rozpatrywali tych elementów i wymagań, które są wspólne dla obydwu tych powołań, a które zostały już przedstawione przy okazji omawiania cech osobowości wychowawcy katolika świeckiego.

3.1. Tożsamość duchownego i osoby konsekrowanej

Rozpoczynając nasze rozważania na temat prezbitera, czy też osoby konsekrowanej realizującej swoje powołanie jako wychowawca w szkole katolickiej, najpierw będziemy starali się określić, kim jest ta osoba, a więc czym jest kapłaństwo i życie zakonne oraz jakie wymagania związane są z tymi stanami życia w Kościele.

W dekrecie Soboru Watykańskiego II o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* czytamy, że „prezbiterzy przez święcenia i misję, otrzymaną od biskupów, zostają wyniesieni do służenia Chrystusowi Nauczycielowi, Kapłanowi i Królowi, uczestnicząc w Jego posłudze, dzięki której Kościół, tutaj na ziemi, nieustannie rośnie jako Lud Boży, Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Świętego”⁹².

⁸⁹ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 43; PC, nr 5; KKK, nr 916.

⁹⁰ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 3; por. *Idee direttrici delle scuole cattoliche in Svizzera*, s. 18.

⁹¹ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 3.

⁹² Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (odtąd PO), nr 1, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986; por. także KPK, kan. 1008; KKK, nr 874.

Kapłani są więc w sposób szczególny namaszczeni znamieniem Ducha świętego, aby sprawując posługę kapłańską działali „w zastępstwie Chrystusa Głowy”⁹³. Poprzez modlitwę i adorację, głoszenie słowa Bożego, składanie Ofiary eucharystycznej, udzielanie sakramentów i wykonywanie innych posług dla ludzi „przyczyniają się do pomnażania chwały Bożej, jak i do wzbogacania życia Bożego w ludziach”⁹⁴. Dlatego też będąc w jaki „sposób wydzieleni spośród Łudu Bożego całkowicie mogą poświęcić się dziełu, do którego powołuje ich Pan”⁹⁵.

Od początku istnienia Kościoła spotykamy się także z ludźmi, którzy w sposób szczególny pragnęli naśladować Chrystusa, swojego Mistrza, poprzez praktykę rad ewangelicznych, prowadząc życie całkowicie poświęcone Bogu. W dekrecie Soborowym o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* zaznaczono, że „wszyscy ci, co przez Boga wzywani są do praktykowania rad ewangelicznych i wiernie im odpowiadają, w szczególny sposób poświęcają się Panu, idąc za Chrystusem, który sam dziewiczy i ubogi (Mt 8, 20; por. Łk 9, 58) przez posłuszeństwo aż do śmierci krzyżowej (Flp 2, 8) odkupił i uświęcił ludzi”⁹⁶.

Osoby zakonne ukazują ludziom w sposób namacalny, w duchu charyzmatu swojego założyciela, osobę Jezusa Chrystusa⁹⁷. Całe życie zakonne „powinno być więc przepojone duchem apostołskim, a cała działalność apostołska ma być nacechowana duchem zakonnym”⁹⁸, co powinno wypływać z wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem.

W Kościele istnieją także instytuty świeckie, których członkowie podejmują prawdziwą i pełną profesję rad ewangelicznych. Członkowie tych instytutów dążą do „całkowitego oddania się Bogu w miłości doskonałej, pełniąc swoje apostołstwo w świecie i «jakby od strony świata»”⁹⁹.

Duchowni i osoby konsekrowane jako ci, którzy w sposób szczególny poświęcają się Bogu w naśladowaniu Chrystusa mają do spełnienia bardzo ważną misję w szkole katolickiej. W wypełnianiu tego posłannictwa winni się oni odznaczać cnotami cieszącymi się ogólnym uznaniem w społeczności ludzkiej, a które w oczach młodzieży staną się pociągającym ideałem, do którego będzie się ona odnosiła w kształtowaniu swojej osobowości, jak i pewnego rodzaju prowokacją

⁹³ PO, nr 2; por. LG, nr 10.

⁹⁴ PO, nr 2; por. PDV, nr 12.

⁹⁵ Por. PO, nr 3.

⁹⁶ Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (odtąd PC), nr 1, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986; por. także KPK, kan. 573 §1 i 2; KKK, nr 915.

⁹⁷ PC, nr 2; por. KPK, kan. 577 i 578; KKK, nr 926.

⁹⁸ PC, nr 8.

⁹⁹ Tamże, nr 11; por. KPK, kan. 710; KKK, nr 931.

wyzwaniem do podjęcia podobnego stylu życia, czyli w wyborze powołania kapłańskiego czy zakonnego¹⁰⁰.

Wychowawca kapłan, czy też osoba konsekrowana, winien więc odznaczać się niektórymi cechami jak: „dobroć serca, szczerłość, siła i stałość ducha, ustawiczna troska o sprawiedliwość, ogłada towarzyska i inne, o których wspomina Apostoł Paweł mówiąc: «mniejście na myśli wszystko to, co jest prawdziwe, co czyste, co sprawiedliwe, co święte, co miłe, co chlubne, co dotyczy cnoty lub chwalebnych obyczajów» (Flp 4, 8)»¹⁰¹. Winni oni być także otwarci na słuchanie innych osób, także osób świeckich, uznając ich kompetencje i doświadczenie w różnych dziedzinach ludzkiego działania, jak i na sugestie płynące ze strony młodzieży. Dzięki tej otwartości wychowawcy ci będą mogli lepiej odkrywać charyzmaty uczniów, pomagając im przede wszystkim w odnajdywaniu ich powołania i ukazywaniu drogi życiowej¹⁰².

W działalności wychowawców duchownych i osób konsekrowanych ważne jest więc, by byli oni otwarci na wszystkich członków wspólnoty szkolnej i aktywnie angażowali się w jej budowanie, będąc bowiem w pełni oddani Bogu i popierając w duchu rad ewangelicznych w świętości życia, samą swoją postawą przynosząc liczne owoce w swej pracy wychowawczej i duszpasterskiej¹⁰³.

Oddanie się w pełni na służbę Bogu przynagla osoby duchowne i osoby konsekrowane do ćwiczenia się w cnotach, zwłaszcza pokory i posłuszeństwa, męstwa i czystości, z których „wypływa i doznaje bodźca miłość bliźniego dla zbawienia świata i budowania Kościoła”¹⁰⁴, która jest miłością apostołską. Celibat i czystość podejmowane przez te osoby są niezwykle cennym darem Bożym pozwalającym wychowawcom, kapłanom i osobom konsekrowanym, na pełne oddanie się wychowankom w pracy wychowawczej. Wychowawcy ci ukazują także w ten sposób obłubieńczą miłość, którą Chrystus darzy swój Kościół¹⁰⁵.

Wychowawcy kapłani i osoby konsekrowane naśladując Chrystusa dobroć i miłość uczestniczą także w Jego ubóstwie, które zwłaszcza dzisiaj jest bardzo cenionym znakiem¹⁰⁶, a poprzez posłuszeństwo biskupowi i przełożonym stają się przykładem Jezusa Chrystusa, który przyszedł, aby pełnić wolę Ojca¹⁰⁷.

Przedstawiony zarys tożsamości duchownego i osoby konsekrowanej, stawia nas przed problemem realizacji tego ideału w przypadku, kiedy osoba ta staje

¹⁰⁰ Por. PDV, nr 3.

¹⁰¹ PO, nr 3; por. PDV, nr 23.

¹⁰² Por. PO, nr 9; PDV, nr 22.

¹⁰³ Por. PO, nr 2; PDV, nr 20.

¹⁰⁴ PC, nr 6; por. PDV, nr 27 i 28; KKK, nr 916.

¹⁰⁵ Por. PC, nr 12; PDV, nr 29; KPK, kan. 277 i 599; KKK, nr 1579, 2346.

¹⁰⁶ Por. PC, nr 13; PDV, nr 30; KPK, kan. 282 i 600; KKK, nr 2544-2547.

¹⁰⁷ PC, nr 14; por. także KPK, kan. 273 i 601.

przed zadaniem podjęcia swojego posłannictwa jako apostoł-wychowawca młodzieży w szkole katolickiej. Poniżej podejmiemy więc próbę ukazania bogactwa, jakie niesie ze sobą obecność wychowawcy osoby duchownej i konsekrowanej w szkole katolickiej.

3.2. Realizacja powołania przez duchownego oraz osobę konsekrowaną w szkole

Wychowawca kapłan, czy też osoba konsekrowana poprzez bliski i trwały kontakt z młodzieżą daje świadectwo „tak życiem jak i nauką jedynemu Nauczycielowi Chrystusowi”¹⁰⁸. Realizując powierzone sobie przez Boga powołanie kapłańskie lub zakonne, osoby szczególnie poświęcone Bogu pracujące w szkole katolickiej, mogą w sposób bardziej bezpośredni, niż wychowawcy świeccy podejmować ciężar animacji duchowej i formacji religijnej. To na nich w znacznej mierze spoczywa odpowiedzialność realizacji przez szkołę swej katolickości¹⁰⁹, jak i specyficznej duchowości wynikającej ze szczególnego charyzmatu zgromadzeń zakonnych, jeśli to one prowadzą szkołę¹¹⁰.

To księży udostępniają niezliczone źródła łaski pozostawione Kościołowi przez Chrystusa w sakramentach i Jego słowie. To osoby zakonne są znakiem ducha błogosławieństw i miłości Chrystusa do każdego człowieka¹¹¹. Wykonując swoje obowiązki wynikające z powierzonego sobie przez Boga powołania oraz z pełnionej funkcji w szkole, pomnażają oni w uczniach chwałę Bożą i wzbogacają w nich życie Boże¹¹².

Członkowie wspólnot zakonnych niewiele mają dziedzin, w których mogłyby tak jak w szkole dawać świadectwo. Zakonnicy i zakonnice mogą nawiązywać tam bezpośredni i trwały kontakt z młodzieżą w kontekście, który, by oświecić różne wymiary egzystencji, często spontanicznie domaga się pojęcia prawd wiary. Kontakt ten ma szczególne znaczenie w okresie, w którym idee i doświadczenie wyciskają trwałe znamię na osobowości ucznia¹¹³.

Wychowawcy duchowni i osoby konsekrowane wypełniają w ten sposób nakaz Chrystusa: „Idąc na cały świat, głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu”¹¹⁴,

¹⁰⁸ GE, nr 8.

¹⁰⁹ Por. *La Scuola Cattolica francese*, s. 14; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 96.

¹¹⁰ Por. KPK, kan. 598 § 1; *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, nr 35.

¹¹¹ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 43; KKK, nr 915 i 916.

¹¹² Por. PO, nr 2; KKK, nr 874.

¹¹³ *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 46.

¹¹⁴ Mk 16, 15.

ukazują wychowankom Słowo Boże, „zachęcają ich do nawrócenia i świętości”¹¹⁵, święcąc je poprzez sakramenty i sprawują kierownictwo duchowe pobudzając poprzez to ludzi młodych, aby „wszyscy wypełniali nowe przykazanie miłości”¹¹⁶.

Łącząc swoje głębokie doświadczenie życia religijnego i znajomość nauki głoszonej przez Kościół z osiągnięciami nauki i kultury, wychowawca kapłan lub osoba konsekrowana może głosić Orędzie Chrystusa językiem bardziej zrozumiałym dla młodego człowieka, ukazując mu bogactwo zawartych w tym Orędziu trwałych wartości i ucząc go zarazem zrozumienia modlitwy oraz liturgii Kościoła¹¹⁷.

Uczta eucharystyczna jest centrum i ośrodkiem zgromadzenia wiernych. Poprzez sprawowanie Najświętszej Ofiary kapłan-wychowawca uczy swoich podopiecznych „składać Bogu Ojcu w ofierze Mszy boską żertwę i z nią ofiarować swoje życie”¹¹⁸, a poprzez sakrament pokuty pobudza ich do ciągłego nawracania się i pracy nad sobą¹¹⁹. „Do kapłanów, jako wychowawców w wierze, należy zatem poszczycić się osobiście lub przez innych, by każdy z wiernych został doprowadzony w Duchu Świętym do rozwoju swego własnego powołania zgodnie z Ewangelią, do szerszej i czynnej miłości oraz wolności, którą nas Chrystus wyzwolił”¹²⁰.

Szczególnym zadaniem wychowawcy osoby duchownej jak i konsekrowanej w szkole katolickiej jest budzenie powołań. Ma on świadectwem swojego życia i głoszoną nauką otwierać młode serca na całkowite przyjęcie wezwania Chrystusa „Pójdź za mną”. Praca w tym kierunku winna się koncentrować na ukazywaniu doniosłości i godności powołania kapłańskiego i zakonnego, budzeniu ducha powołaniowego w społeczności szkolnej, pomocy poszczególnym jednostkom w odkrywaniu zamiarów Pana Boga i woli Bożej w stosunku co do mnie, pomocy w budowaniu powołania konkretnego wychowanka, szczególnie gdy napotyka on pewne trudności i walczy z niepewnością¹²¹. Bardzo ważnym jest tutaj, aby wychowawca miał duże zaufanie wśród wychowanków¹²².

Wychowawca kapłan jak i wychowawca osoba konsekrowana poprzez swoją obecność w szkole przyczynia się także do budowania wspólnoty wychowawczej

¹¹⁵ PO, nr 4.

¹¹⁶ LG, nr 32.

¹¹⁷ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 15 i 22; także *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 20; *La Scuola Cattolica*, nr 43; PO, nr 5.

¹¹⁸ PO, nr 5; por. KKK, nr 1368.

¹¹⁹ Por. PO, nr 5; KKK, nr 1465.

¹²⁰ PO, nr 6; por. PDV, nr 38-41.

¹²¹ Por. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam Suam*, (Rzym, 6 sierpnia 1964), AAS 56 (1964), 627; PC, nr 24; Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (odtąd OT), nr 2, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1986; KPK, kan. 33; PDV, nr 34.

¹²² Por. *Lettera pastorale dei vescovi olandesi*, s. 40 i 41.

na gruncie wartości chrześcijańskich, a ponadto jako osoba zakonna, nadaje tej wspólnotie specyficzny charakter wynikający z charyzmatu zgromadzenia zakonnego, którego jest członkiem, ubogacając ją wartościami nagromadzonymi poprzez wielowiekową tradycję w realizacji posłannictwa tegoż zgromadzenia¹²³.

W budowaniu wspólnoty wychowawczej szkoły katolickiej Najświętsza Eucharystia jest korzeniem i podstawą, „od niej należy zacząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty”¹²⁴. W tej mozolnej pracy bardzo ważne jest otwarcie się i aktywna współpraca z wychowawcami świeckimi. Niech prezbiterzy i osoby zakonne „szczerze uznają i popierają godność świeckich i właściwy im udział w posłannictwie Kościoła”¹²⁵, ściśle współpracując i współdziałając z nimi w realizowaniu misji szkoły katolickiej.

Obowiązkiem kapłanów jest prowadzenie wszystkich do zjednoczenia w miłości, aby wszyscy „miłością braterską nawzajem się miłując, w okazywaniu czci jedni drugim uprzedzali”¹²⁶. Ich przeto zadaniem jest w taki sposób godzić różne poglądy, aby nikt w społeczności szkolnej nie czuł się wyobcowany¹²⁷. Duchowni i osoby konsekrowane w szkole katolickiej realizują także swoje powołanie poprzez wykonywanie woli Bożej w pokornej służbie wszystkim, którzy zostali im powierzeni przez Boga, tak uczniom jak i nauczycielom, pomagając im w rozwiązywaniu różnych problemów i napotykanymi trudnościami, jak i w realizacji codziennych obowiązków¹²⁸. Tak wytworzona „jedność braterska daje świadectwo przyścia Chrystusa i jest źródłem wielkiej siły apostołskiej”¹²⁹ wspólnoty wychowawczej szkoły katolickiej.

3.3. Przygotowanie duchownego i osoby konsekrowanej do pracy apostołskiej w szkole katolickiej

Przygotowanie duchownego i osoby konsekrowanej do pracy apostołskiej w tak specyficznych warunkach, jakie stwarza szkoła, wymaga poza przygotowaniem wynikającym ściśle z formacji kapłańskiej i zakonnej, także szerokiego przygotowania pedagogiczno-dydaktycznego, którego oczekuje się od wszystkich nauczycieli-wychowawców podejmujących pracę w szkole. Ich apostołstwo może być bowiem w pełni skuteczne jedynie pod warunkiem wielostronnego i pełnego przygotowania.

¹²³ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 36.

¹²⁴ PO, nr 6; por. LG, nr 11; KKK, nr 1324-1326; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 34.

¹²⁵ PO, nr 9; por. także PC, nr 6; AA, nr 25; KPK, kan. 275 § 2.

¹²⁶ Rz 12, 10.

¹²⁷ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 72; także PO, nr 9; PDV, nr 41.

¹²⁸ Por. PO, nr 15.

¹²⁹ Tamże.

Przygotowanie do apostołstwa osób duchownych i konsekrowanych winno opierać na podstawach i zasadach określonych przez Sobór Watykański II i dokumenty posoborowe odnoszące się do tej formacji, jak również winno zawierać specyficzne i szczegółowe elementy związane z apostołstwem jako wychowawcy nauczyciela w szkole katolickiej.

Ogólne wytyczne dotyczące formacji kapłańskiej znajdujemy w dokumencie Soboru Watykańskiego II *Optatam totius*. Czytamy tam, że już w trakcie formacji przyszły kapłan wychowawca wypracowuje w sobie cechy i umiejętności oraz zdobywa wiedzę, która będzie mu niezbędna w przyszłej pracy apostołskiej w szkole katolickiej¹³⁰.

Zanim jednak alumni przystąpią do studiów ściśle kościelnych, powinni posiadać wykształcenie humanistyczne i w dziedzinie nauk ścisłych w takim zakresie, który w ich państwie uprawnia młodzież do podjęcia wyższych studiów¹³¹. Stwierzenie to jest bardzo ważne w kontekście rozważania poziomu kształcenia intelektualnego przyszłych kapłanów wychowawców.

Pierwszym i podstawowym elementem przygotowania przyszłych kapłanów, osób zakonnych i członków instytutów życia konsekrowanego jest jednak formacja duchowa. Formacja ta winna być tak prowadzona, aby nauczyli się oni „żyć w miłości i nieustannej łączności z Ojcem przez Syna Jego Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym”¹³². Uczą się więc oni żyć według ducha Ewangelii, umacniają się w wierze, nadziei i miłości, wyrabiają w sobie ducha modlitwy i pobożności, cnokokory i posłuszeństwa, męstwa i czystości, by móc tym gorliwiej w przyszłości pracować celem pozyskania ludzi młodych dla Chrystusa¹³³.

Wypracowywanie w sobie cnoty pokory i posłuszeństwa przyczynia się do głębszego zrozumienia przez nich, iż „nie są oni przeznaczeni do panowania i do wyszczytów, ale że poświęcają się całkowicie na służbę Bogu i posługę duszpasterstwa”¹³⁴. Duch wyrzeczenia się, który jest niezbędny w przyszłej pracy duszpasterstwa-wychowawczej na terenie szkoły katolickiej, w sposób szczególny objawia się w formacji do czystości i celibatu, które są znakiem i świadectwem, iż kapłan, który też osoba konsekrowana na wzór Chrystusa staje się w swej posłudze wszystkim dla wszystkich¹³⁵.

Dobrowolne wyrzeczenie się dóbr doczesnych praktykowane w różnorodnych formach przez kapłanów i osoby zakonne, zwłaszcza w obecnych czasach

¹³⁰ Por. OT, nr 4.

¹³¹ Tamże, nr 13; por. KPK, kan. 234 § 1.

¹³² OT, nr 8; por. KPK, kan. 236 i 244; PDV, nr 45 i 46.

¹³³ Por. OT, nr 8 i 9; PDV, nr 48; PC, nr 5 i 11; KPK, kan. 246.

¹³⁴ OT, nr 9.

¹³⁵ Por. tamże, nr 10; PDV, nr 50; PC, nr 12; KPK, kan. 247 § 1.

jest „znakiem bardzo cenionym”¹³⁶. W formacji tej należy także zwrócić uwagę na przyjacielskie i braterskie współzycie między sobą i pielęgnowanie ogólnoludzkich wartości¹³⁷.

Sobór podkreśla także to, by przygotowanie do przyszłej pracy nie było tylko powierzchowne, lecz by było ono pogłębione i podporządkowane przyszłemu celowi, jakim jest apostołstwo. Formacja duchowa musi zostać więc podparta odpowiednim przygotowaniem intelektualnym.

Poprzez studiowanie nauk filozoficznych przyszli kapłani oraz osoby konsekrowane zdobywają głębokie i systematyczne poznanie człowieka, świata i Boga w oparciu o wieczne i wartościowe dziedzictwo myśli filozofów tak współczesnych jak i minionych epok. Wiedza ta jest bardzo pomocna w podejmowaniu rozmów i dyskusji z przyszłymi wychowankami, które sprzyjają umiłowaniu i poszukiwaniu prawdy przy uczciwym uznaniu granic ludzkiego poznania¹³⁸.

Szczególną starannością trzeba otoczyć kształcenie w zakresie Pisma świętego, które winno być duszą całej teologii. „Niech się nauczą szukać rozwiązywania problemów ludzkich w świetle Objawienia, jego wieczne prawdy stosować do zmiennych warunków życia ludzkiego i głosić je w sposób dostępny dla współczesnych ludzi”¹³⁹.

Przyszli wychowawcy osoby duchowne i konsekrowane, poza znajomością Pisma świętego winni odznaczać się także odczytaniem w pismach Ojców i Doktorów Kościoła oraz innych dokumentach Tradycji, znać dokumenty Urzędu Nauczycielskiego, a zwłaszcza nauczanie Soboru Watykańskiego II i Biskupów Rzymu, jak i orientować się w problematyce współczesnej, a jako wychowawcy, zwłaszcza współczesnej młodzieży¹⁴⁰.

By w dyskusjach mogli lepiej ukazywać prawdę Objawienia powinni także odznaczać się szeroką wiedzą tak świecką, jak i z zakresu znajomości innych religii, by w ten sposób łatwiej odpierać wszelkiego rodzaju zarzuty i błędne opinie¹⁴¹. W trakcie przygotowania do apostołstwa przyszli duchowni oraz osoby konsekrowane zapoznają się także z zasadami chrześcijańskiego wychowania, które winny ubogacone o najnowsze zdobycze psychologii i pedagogiki. Odpowiednia wiedza z tych dziedzin jest niezbędna dla przyszłych wychowawców, dlatego też powinni oni ze szczególną troską opanowywać wiadomości i wyrabiać w sobie umiejętności związane ze sztuką wychowania. Pomocne są

¹³⁶ PC, nr 13.

¹³⁷ Por. PO, nr 17; PDV, nr 43 i 44; KPK, kan. 245 i 2.

¹³⁸ Por. OT, nr 15; PDV, nr 52; KPK, kan. 251.

¹³⁹ OT, nr 16; por. PDV, nr 53; KPK, kan. 252 § 2.

¹⁴⁰ Por. PO, nr 19; PDV, nr 54 i 55; PC, nr 2 d; KPK, kan. 252 § 1 i 3.

¹⁴¹ Por. OT, nr 16; PO, nr 19.

tu bardzo liczne instytuty katolickie, prowadzące studia o charakterze pedagogicznym¹⁴².

Zdobywana w trakcie formacji seminaryjnej teoretyczna wiedza z zakresu dydaktyki i pedagogii, winna być także poparta zdobywaniem umiejętności praktycznych poprzez podejmowanie różnorodnych form praktyk duszpasterskich i innych form przeszkolenia¹⁴³. Ma to na celu rozwinięcie u przyszłych wychowawców odpowiednich uzdolnień, sprzyjających dialogowi z ludźmi, jak umiejętność ich wysłuchiwania i otwierania serca na różne potrzeby ludzkie w duchu miłości. W ten sposób uczą się oni także korzystania z pomocy nauk i metod dydaktyczno-pedagogicznych i psychologicznych w świetle przepisów i nauki Kościoła¹⁴⁴.

Zdobyta w trakcie formacji wiedza i umiejętności winny być pogłębiane, doskonalone i dostosowywane do wciąż zmieniających się warunków współczesnego świata z uwrażliwieniem na ciągły postęp dokonujący się we wszystkich dziedzinach życia¹⁴⁵.

Poza przygotowaniem wynikającym z formacji seminaryjnej czy też zakonnej, wychowawca kapłan oraz osoba konsekrowana winien także odznaczać się gruntownym przygotowaniem z zakresu nauk świeckich, potwierdzonym odpowiednimi tytułami naukowymi. Umożliwienie takiego przygotowania jest przedmiotem troski odpowiednich przełożonych, czy to diecezjalnych, czy to zakonnych¹⁴⁶, a które to tytuły są konieczne, aby mogli oni podjąć pracę w szkole jako nauczyciele, co określają odpowiednie przepisy władzy świeckiej w poszczególnych krajach. W Rzeczypospolitej Polskiej uregulowania prawne w tym zakresie zawiera *Ustawa o systemie oświaty*, z dnia 7 września 1991 roku¹⁴⁷.

Każdy chrześcijanin, także osoba duchowna i osoba konsekrowana, zbawia się we wspólnocie i poprzez wspólnotę Ludu Bożego. Aby w pełni móc realizować swoje powołanie i posłannictwo potrzebują więc oni wsparcia ze strony Kościoła i poszczególnych jego członków.

3.4. Bóg źródłem mocy w działaniu

Wychowawcy osoby duchowne oraz osoby konsekrowane, podobnie jak i wychowawcy osoby świeckie, cieszą się ogromnym wsparciem i pomocą ze strony

¹⁴² Por. OT, nr 11; GE, nr 8; *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 60; Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 6 i 42; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 22.

¹⁴³ Por. KPK, kan. 258; PDV, nr 58.

¹⁴⁴ Por. OT, nr 12, 19 i 20; PDV, nr 57.

¹⁴⁵ Por. OT, nr 22, PC, nr 18.

¹⁴⁶ Por. PC, nr 18; GE, nr 8; *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 60; Lettera pastorale dei vescovi olandesi, s. 42; *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 22.

¹⁴⁷ Por. Dz. U. 1991 r. Nr 95, poz. 425; Dz. U. 1995 r. Nr 101, poz. 504.

wszystkich członków Ludu Bożego, a w szczególności rodzin wychowanków¹⁴⁸. Doniosłą rolę w realizacji ich powołania odgrywa także, podobnie jak w przypadku wychowawców świeckich, wspólnota wychowawcza szkoły katolickiej i klimat w niej panujący¹⁴⁹. Pamiętać także należy o wsparciu ze strony wspólnoty parafialnej i innych wspólnot chrześcijańskich zaangażowanych w Kościele¹⁵⁰. Podstawowym jednak oparciem dla apostołstwa wychowawcy osoby duchownej czy też konsekrowanej, winno być jej życie wewnętrzne i łączność z Bogiem.

W Dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* czytamy: „Żeby więc członkowie zakonów mogli przede wszystkim odpowiedzieć swemu wezwaniu do naśladowania Chrystusa i służyć Chrystusowi w Jego członkach, ich działalność apostołska winna wypływać z wewnętrznego zjednoczenia z Nim”¹⁵¹. Podobne wskazania odnajdujemy także odnośnie do życia kapłańskiego w dekretach soborowych mówiących o posłudze i życiu kapłańskim *Presbyterorum ordinis* oraz o formacji kapłańskiej *Optatam totius*¹⁵².

Kościół ofiaruje wychowawcom osobom duchownym jak również osobom konsekrowanym liczne pomoce do rozwoju swego życia duchowego. „Wśród wszystkich duchowych pomocy wyróżniają się te akty, dzięki którym wszyscy chrześcijanie karmią się słowem Bożym z dwóch stołów: Pisma świętego i Eucharystii”¹⁵³. Także owocne przyjmowanie innych sakramentów sprawowanych przez Kościół, jest ważnym umocnieniem wewnętrznym i sprzyja ich duchowemu rozwojowi, a w szczególności częsta spowiedź. Ważną pomocą jest także oferowane przez wspólnoty zakonne i diecezjalne kierownictwo duchowe oraz organizowane różnego rodzaju spotkania formacyjne i ćwiczenia duchowe¹⁵⁴.

We wspomaganii prezbiterów i osób konsekrowanych w ich apostołstwie w szkole katolickiej ważne zadanie do spełnienia mają biskupi a w przypadku osób zakonnych także przełożeni wyżsi oraz przełożeni poszczególnych wspólnot zakonnych. Na biskupów „spada szczególnie ciężki obowiązek uświęcania swoich kapłanów; niech przeto troszczą się najusilniej o stałą formację swoich prezbiterów”¹⁵⁵.

Poza biskupami i przełożonymi, którzy niejako z urzędu są odpowiedzialni za wspomaganie swoich podwładnych w pracy apostołskiej, także i inni kapłani oraz osoby zakonne winni wspomagać tych spośród siebie, którzy podejmują re-

¹⁴⁸ Por. PO, nr 11, także KPK, kan. 211.

¹⁴⁹ Por. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 77; *La Scuola Cattolica francese*, nr 5.

¹⁵⁰ Por. *La Scuola Cattolica, oggi, in Italia*, nr 70; także ChL, nr 61.

¹⁵¹ PC, nr 8.

¹⁵² Por. PO, nr 8; OT, nr 18; PDV, nr 24 i 25.

¹⁵³ PO, nr 18; por. także PDV, nr 26; PC, nr 7; DV, nr 21; KPK, kan. 276 § 2, 2°.

¹⁵⁴ Por. PO, nr 18; KPK, kan. 276 § 2, 4° i 5°.

¹⁵⁵ PO, nr 7; por. CD, nr 15 i 16; KPK, kan. 384 i 385.

alizację swojego powołania na terenie szkoły, bowiem „jedność braterska jest źródłem siły apostołskiej”¹⁵⁶.

ZAKOŃCZENIE

Niniejszy cykl artykułów miał za cel ukazanie, czym jest szkoła katolicka i na jakich zasadach ona funkcjonuje, by dać w ten sposób odpowiedź na wiele rodzących się pytań. Po wielu bowiem latach nieobecności tej instytucji w Polsce, otwarty się ponownie szerokie możliwości zaistnienia szkoły katolickiej w systemie oświaty III Rzeczypospolitej.

Podjęte rozważania miały więc za cel przybliżyć najważniejsze elementy, którymi winna się charakteryzować szkoła katolicka. Rozpoczęliśmy je od przedstawienia podstawowych założeń formalnych i organizacyjnych szkoły katolickiej. Zostały tu ukazane wymogi, jakie musi spełniać szkoła, aby mogła nosić miano „katolickiej” oraz wymogi, jakie stawia prawodawca cywilny osobie prawnej lub fizycznej pragnącej założyć jakąkolwiek szkołę. Omówione zostały także takie kwestie, jak: warunki socjalne szkoły, czyli to jak powinna wyglądać i być wyposażona szkoła, problem utrzymania się szkoły, czyli jej funkcjonowanie w sferze ekonomicznej oraz sprawa zarządzania szkołą. Wszystkie te elementy przedstawione zostały tak z punktu widzenia prawodawcy kościelnego, jak i cywilnego.

W dalszych rozważaniach został ukazany specyficzny charakter szkoły katolickiej, a więc to, w jaki sposób szkoła katolicka jest wyrazem misji nauczycielskiej Kościoła. Najpierw zostało określone miejsce szkoły katolickiej w misji Kościoła, a potem na bazie tego czym w ogóle jest szkoła, została przedstawiona specyfika szkoły katolickiej wyrażająca się w prowadzonym przez nią nauczaniu i wychowaniu. Ukazując założenia programowe oraz cele dydaktyczno-wychowawcze i wskazując na sposób ich realizacji, w naszych rozważaniach oparliśmy się przede wszystkim na wskazaniach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w tym względzie, jak i na niektórych dokumentach Kościołów lokalnych, będących odpowiedzią na konkretne rodzące się problemy w dziedzinie szkolnictwa katolickiego.

W części trzeciej rozważań, czyli w niniejszym artykule zajęliśmy się analizą osobowości wychowawcy w szkole katolickiej. Po krótkim przedstawieniu ogólnego zarysu powołania wychowawcy rozważyliśmy oddzielnie cechy charakterystyczne tego powołania w stosunku do osób świeckich, a następnie w stosunku do osób duchownych i konsekrowanych. Została tu więc ukazana tożsamość powołania osoby świeckiej, duchownej i konsekrowanej w Kościele, sposób jego realiza-

¹⁵⁶ PC, nr 15; por. także PC, nr 8; PO, nr 7, 8 i 22; KPK, kan. 275 § 1 i kan. 602.

cji na gruncie szkoły katolickiej, konieczne przygotowanie potrzebne do podjęcia tych zadań, jak i wsparcie jakim wychowawca katolicki winien się cieszyć w szeroko pojętej wspólnotcie Kościoła.

Jak zostało ukazane w powyższym cyklu rozważań, szkoła katolicka to przede wszystkim wspólnota – wspólnota wychowawcza składająca się z wychowawców, różnych pracowników działających na terenie szkoły, rodziców oraz samych uczniów, ale i coś więcej. Szkoła katolicka to wspólnota chrześcijańska, która kierując się wartościami chrześcijańskimi wypływającymi z Ewangelii, wzajemnie się ubogaca i pomaga każdemu ze swoich członków tak kształtować swoją osobowość, by mógł on osiągnąć to, co jest ostatecznym i najważniejszym celem istnienia każdego człowieka – pełne zjednoczenie z Bogiem, poprzez wypełnianie Jego woli w codziennym życiu i w ten sposób realizowanie swojego życiowego powołania.

Riassunto

L'educatore nella scuola cattolica

La realizzazione dei compiti e delle finalità della scuola cattolica dipende non solo dalle scelte delle materie insegnate e dei programmi educativo-didattici ma piuttosto dalle persone impegnate nelle scuole. Proprio gli insegnanti attraverso il loro lavoro e la propria testimonianza diventano importanti protagonisti della missione educatrice della Chiesa nelle scuole. L'articolo presentato è una prova di presentazione della persona dell'educatore nella scuola cattolica nella luce del canone 803 § 2 CIC/1983 e degli altri documenti della Chiesa. La riflessione dell'autore parte dal commento sulla vocazione e sull'identità dell'educatore per passare poi ad evidenziare gli elementi indispensabili nella loro preparazione professionale scolastica. In seguito, viene trattato il problema del aiuto offerto agli educatori da parte della Chiesa.

Parlando della vocazione dell'educatore l'autore comprende e si occupa del problema da due punti di vista cioè come la vocazione dei laici e la vocazione degli religiosi e delle persone consacrate.

(thm. A. Balcerzak SDB)

ADAM PASZEK SDB

WYJŚCIE DO MŁODZIEŻY WARUNKIEM AKTUALIZACJI SYSTEMU PREWENCYJNEGO

Jeśli masz kłopoty w domu, w szkole, w kontaktach z dorosłymi lub kolegami; jeżeli nie możesz sobie poradzić z samym sobą, nie rozumiesz twardego życia w świecie dorosłych, wśród których żyjesz, szukasz prawdy, odpowiedzi na nurtujące Cię pytania; pragniesz rozwiązania swoich ważnych lub drobnych problemów, przyjdź do naszego Domu, który jest i Twoim Domem, w którym czekamy na Ciebie o każdej porze, każdego dnia. W razie szczególnej potrzeby nawet w nocy. Nasze drzwi i serca są dla Ciebie zawsze otwarte. Nie bój się przyjść, choćbyś popełnił coś bardzo złego. Spotkasz się ze zrozumieniem, miłością, otrzymasz pomoc ludzi bardzo życzliwych i oddanych. Ludzi, którzy czekają na Ciebie, by wspólnie z Tobą rozwiązać Twoje problemy, zaradzić Twoim trudnościom, przeciwstawić się złu, które Ci zagraża. Czekamy na Ciebie.

Takie i podobne słowa skierowane do młodzieży widnieją na zaproszeniach, które kierują do młodzieży różne organizacje i stowarzyszenia zajmujące się pracą z młodzieżą¹. Próbują one nieść w dzisiejszym świecie pomoc młodzieży – szczególnie tej zagubionej, która pobłądziła w labiryncie życia.

Jeden z myślicieli Karl Popper wypowiedział słowa: „Jeśli chcemy ocalić nasze społeczeństwo, to w pierwszej kolejności musimy zająć się wypracowaniem systemów wychowawczych, bo jedynie one będą w stanie ochronić czystość moralną i intelektualną dzieci”².

Obecnie pragniemy kolejny raz zastanowić się nad jednym z takich systemów, który zaproponował przed ponad 100 laty św. J. Bosko. Z pewnością rzeczą

¹ Wśród nich SALTROM – Salezjański Ruch Troski o Młodzież.

² Cyt. za: P. Pellegrino. *Mali dzisiaj dorosli jutro. Propozycje wychowawcze dla dorastających*. Warszawa 1995 s. 5.

eji na gruncie szkoły katolickiej, konieczne przygotowanie potrzebne do podjęcia tych zadań, jak i wsparcie jakim wychowawca katolicki winien się cieszyć w szeroko pojętej wspólnocie Kościoła.

Jak zostało ukazane w powyższym cyklu rozważań, szkoła katolicka to przede wszystkim wspólnota – wspólnota wychowawcza składająca się z wychowawców, różnych pracowników działających na terenie szkoły, rodziców oraz samych uczniów, ale i coś więcej. Szkoła katolicka to wspólnota chrześcijańska, która kierując się wartościami chrześcijańskimi wypływającymi z Ewangelii, wzajemnie się ubogaca i pomaga każdemu ze swoich członków tak kształtować swoją osobowość, by mógł on osiągnąć to, co jest ostatecznym i najważniejszym celem istnienia każdego człowieka – pełne zjednoczenie z Bogiem, poprzez wypełnianie Jego woli w codziennym życiu i w ten sposób realizowanie swojego życiowego powołania.

Riassunto

Educatore nella scuola cattolica

La realizzazione dei compiti e delle finalità della scuola cattolica dipende non solo dalle scelte delle materie insegnate e dei programmi educativo-didattici ma piuttosto dalle persone impegnate nelle scuole. Proprio gli insegnanti attraverso il loro lavoro e la propria testimonianza diventano importanti protagonisti della missione educatrice della Chiesa nelle scuole. L'articolo presentato è una prova di presentazione della persona dell'educatore nella scuola cattolica nella luce del canone 803 § 2 CIC/1983 e degli altri documenti della Chiesa. La riflessione dell'autore parte dal commento sulla vocazione e sull'identità del educatore per passare poi ad evidenziare gli elementi indispensabili nella loro preparazione professionale scolastica. In seguito, viene trattato il problema del aiuto offerto agli educatori da parte della Chiesa.

Parlando della vocazione del educatore l'autore comprende e si occupa del problema da due punti di vista cioè come la vocazione dei laici e la vocazione degli religiosi e delle persone consacrate.

(tum. A. Balcerzak SDB)

ADAM PASZEK SDB

WYJŚCIE DO MŁODZIEŻY WARUNKIEM AKTUALIZACJI SYSTEMU PREWENCYJNEGO

Jeśli masz kłopoty w domu, w szkole, w kontaktach z dorosłymi lub kolegami; jeżeli nie możesz sobie poradzić z samym sobą, nie rozumiesz twardego życia w świecie dorosłych, wśród których żyjesz, szukasz prawdy, odpowiedzi na nurtujące Cię pytania; pragniesz rozwiązania swoich ważnych lub drobnych problemów, przyjdź do naszego Domu, który jest i Twoim Domem, w którym czekamy na Ciebie o każdej porze, każdego dnia. W razie szczególnej potrzeby nawet w nocy. Nasze drzwi i serca są dla Ciebie zawsze otwarte. Nie bój się przyjść, choćbyś wypełnił coś bardzo złego. Spotkasz się ze zrozumieniem, miłością, otrzymasz pomoc ludzi bardzo życzliwych i oddanych. Ludzi, którzy czekają na Ciebie, by wspólnie z Tobą rozwiązać Twoje problemy, zaradzić Twoim trudnościom, przeciwstawić się złu, które Ci zagraża. Czekamy na Ciebie.

Takie i podobne słowa skierowane do młodzieży widnieją na zaproszeniach, które kierują do młodzieży różne organizacje i stowarzyszenia zajmujące się pracą z młodzieżą¹. Próbują one nieść w dzisiejszym świecie pomoc młodzieży – szczególnie tej zagubionej, która pobłądziła w labiryncie życia.

Jeden z myślicieli Karl Popper wypowiedział słowa: „Jeśli chcemy ocalić nasze społeczeństwo, to w pierwszej kolejności musimy zająć się wypracowaniem systemów wychowawczych, bo jedynie one będą w stanie ochronić czystość moralną i intelektualną dzieci”².

Obecnie pragniemy kolejny raz zastanowić się nad jednym z takich systemów, który zaproponował przed ponad 100 laty św. J. Bosko. Z pewnością rzeczą

¹ Wśród nich SALTROM – Salezjański Ruch Troski o Młodzież.

² Cyt. za: P. Pellegrino. *Mali dzisiaj dorosli jutro. Propozycje wychowawcze dla dorastających*. Warszawa 1995 s. 5.

łatwiejszą dziś dla nas jest podziwianie jego sukcesów i osiągnięć wychowawczych sprzed lat, niż wcielanie wypracowanych przez niego z takim zapałem idei w codzienny trud pracy pedagogicznej. Dlatego znamienne wskazówką wydają się być słowa błogosławionego ks. Filipa Rinaldiego³, który stwierdza: „starając się naśladować księdza Bosko, nie powinniśmy pytać siebie: «Co on uczynił, a co uczyniłem ja?» Powinniśmy zadać sobie raczej takie pytanie: «Co i w jaki sposób zrobiłby ks. Bosko, gdyby żył w naszych czasach i był na naszym miejscu?»⁴”.

A zatem, co zrobiłby ks. Bosko w dzisiejszych czasach? Próba odpowiedzi na to pytanie była niewątpliwie 23 Kapituła Generalna Zgromadzenia Salezjańskiego, która podjęła refleksję, w jaki sposób twórczo i wiernie iść dzisiaj razem z młodzieżą drogą wiary, w świetle pedagogiki salezjańskiej⁵.

1. ANALIZA SYTUACJI

Szukamy jako wychowawcy dróg dojścia i porozumienia z dziećmi i młodzieżą napotykać jednak często na zasadniczą przeszkodę, którą jest fakt, że do wielu młodych ludzi nie docierają nasze wysiłki w postaci proponowanych wartości. Dzieje się tak, gdyż między światem ludzi dorosłych a młodym pokoleniem istnieje często nie tylko dystans fizyczny, ale również psychologiczny i kulturalny, które mają swoje wielostronne uwarunkowania w postaci odmiennej mentalności, czy też braku porozumienia⁶.

Pomimo tego, że sytuacja młodzieży jest bardzo odmienna od tej sprzed ponad 100 lat, za życia św. Jana Bosko, to „także dziś pozostają aktualne te problemy, wobec których od początku swej działalności stawał ksiądz Bosko i które starał się rozpoznać i rozwiązać. Kim są młodzi? Czego chcą? Do czego dążą? Jakie mają potrzeby? Są to problemy – tak wówczas, jak i dzisiaj – trudne, lecz nieuniknione, którym każdy wychowawca musi stawić czoło⁷”.

Podejmując refleksję nad aktualnością systemu wychowawczego św. Jana Bosko, który w swoim bogactwie może i powinien być pomocną inspiracją na polu wychowania, wydaje się ważnym zwrócenie uwagi na jeden z aspektów charakte-

³ Trzeci następca ks. Bosko na stanowisku przełożonego generalnego Zgromadzenia Salezjańskiego w latach 1922-1931.

⁴ P.M. Rinaldi, *Droga miłości – blog, Filip Rinaldi trzeci następca św. J. Bosko*, Kraków 1992 s. 45.

⁵ Por. KG 23 nr 8.

⁶ KG 23 nr 97.

⁷ *Juvenum Patris. List Ojca św. Jana Pawła II w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko* (dalej: JP). Rzym 1988 nr 6.

ryzujących styl wychowawczy świętego Wychowawcy młodzieży. Jest nim wyjście do młodzieży, zrobienie w umiejętny sposób w jej kierunku pierwszego kroku, aby wychowując integralnie zachęcić do odkrywania dobra, prawdy i piękna, które ukierunkowane są na Chrystusa – Człowieka doskonałego⁸.

Zasygnalizowany problem istniejącego „dystansu” między młodzieżą a dorosłymi wychowawcami zdaje się być pierwszym punktem, nad którym wychowawca powinien się zatrzymać, a następnie podjąć refleksję nad sposobem jego usunięcia w celu zbliżenia się i podejścia do młodzieży. Mistrzem w tym względzie był ksiądz Bosko, który nie tylko szeroko otwierał dla każdego drzwi swojego oratorium, ale sam wychodził na ulice i place Turynu chcąc dotrzeć do młodego człowieka i osobiście zaproponować mu nowy styl życia.

Powstaje jednak pytanie: JAK dotrzeć dziś do młodych ludzi pokonując istniejące bariery, które oddzielają niejednokrotnie wychowawcę od świata młodych? JAK nawiązać kontakt z tymi, którzy, choć żyją w naszych środowiskach, spotykają się z nami w szkole, w kościele, na ulicy, czy rodzinie, są często „odlegli” od swoich wychowawców, a nierzadko również rodziców?⁹

2. PIERWSZY KROK

Zadaniem na dziś dla wychowawcy inspirowanego duchem Księdza Bosko będzie iść i spotkać młodzież tam, gdzie się ona znajduje, bezinteresownie i troskliwie przyjmować ją do naszych środowisk, uważnie wysłuchiwać jej pytań i aspiracji. Jest to podstawowy wybór, który poprzedza jakikolwiek inny krok w wychowaniu¹⁰. *„Wszystkie święta spędzałem wśród moich młodych przyjaciół. W ciągu tygodnia odwiedzałem ich w miejscach pracy, w fabrykach i warsztatach. Te spotkania sprawiały im wiele radości, dawały poczucie, że jest ktoś, kto się nimi interesuje(...). Co sobotę wracałem do więzień z torbą pełną owoców, bułek i papierosów. Chciałem utrzymać kontakt z tymi młodymi nieszczęśnikami, którzy tam się znaleźli, pomóc im pozyskać ich przyjaźń i zaprosić do Oratorium, gdy tylko opuszczą to smutne miejsce”¹¹.*

Czyż nie takiej postawy oczekuje dziś od wychowawcy młodzież, która pomimo oddalenia i skrycia się za maską własnych wartości, kultury, języka i wiary wyrażanych przez slang, muzykę, ubiór i zachowanie, w głębi serca oczekuje mi-

⁸ KG 23 nr 113.

⁹ Por. KG 23, nr 77.

¹⁰ Por. KG 23, nr 98.

¹¹ G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales. E. Ceria. Torino 1946.*

Tłum. polskie: *Wspomnienia Oratorium. Warszawa 1987 s. 110.*

łości, przyjaźni, bezpieczeństwa, ukazania sensu życia i obdarzenia zaufaniem? Szanse pokonania tego dystansu zadaje się mieć jedynie wychowawca nie stawiający żadnych warunków, otwarty, wrażliwy, pełen sympatii, przystępny, cierpliwy i wyrozumiały, który otworzywszy swoje serce dostrzeże w młodym człowieku nawet najmniejsze zadatki dobra¹², co ks. Bosko streszcza w słowach: „wystarczy, że jesteście młodzi, abym was kochał”¹³.

3. DOSTRZEC DOBRO

Dostrzeżenie i umiejętne docenienie wartości, jakie każdy młody człowiek w sobie posiada wymaga od wychowawcy wielkiej cierpliwości i wrażliwości. „W każdym, nawet najbardziej nieszczęśliwym młodzieńcu, jest miejsce dostępne dla dobra. Pierwszym obowiązkiem wychowawcy jest znaleźć ten punkt, tę czułą strunę i wykorzystać ją”¹⁴. Tak, jak miało to miejsce podczas spotkania z Bartłomiejem Garelli. Księdzu Bosko wystarczyło wówczas, że chłopiec potrafił gwizdać¹⁵. Wykorzystując tę prostą umiejętność i okazując młodemu człowiekowi zainteresowanie i serdeczność, obudził w nim świadomość własnej wartości i znaczenia, których ten sobie dotąd nie wyobrażał. A to z kolei zrodziło w młodym chłopcu zapal do przemiany życia i pracy nad sobą w kierunku odkrytego dobra.

Czy byłoby to możliwe gdyby nie spotkał na swojej drodze wychowawcy, który uczynił w jego kierunku pierwszy krok w postaci zainteresowania, ciepłego słowa i obdarzenia szacunkiem nazywając nowopoznanego chłopca „przyjacielem”¹⁶.

4. BYĆ DOBRYM WYCHOWAWCĄ

Każdy bez wyjątku wychowawca z pewnością zastanawiał się nad postawionym już powyżej pytaniem: w jaki sposób przełamać bariery i dystans dzielący go od młodzieży. O co zapytać, jakich użyć słów, aby nie zaprzepaścić pierwszego spotkania. Wydaje się, że sekret ten wspaniale wyraził Eugeniusz Ceria: „System zapobiegawczy ks. Bosko czyni wychowanek dobrym, ponieważ najpierw uczynił

¹² Por. J. Wilk. *Posługa wychowawcza salezjanów wobec współczesnej młodzieży (w świetle uchwał 23 Kapituły Generalnej)*. „Roczniki Teologiczne” 1995 T. XLII z. 6 s. 128-129.

¹³ G. Bosco. *Il Giovane Provveduto*. Torino 1847 s. 7.

¹⁴ *Memorie Biografiche di S. Giovanni Bosco*. Red. G.B. Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria. San Benigno Canavese-Torino 1898-1939 (dalej: MB). T. XIII s. 367.

¹⁵ Por. A. Auffray. *Św. Jan Bosko*. Kraków 1977 s. 36.

¹⁶ Por. tamże, s. 35.

dobrym wychowawcą”¹⁷. „Dobry wychowawca” posiada bogatą osobowość cechującą się bezinteresowną miłością, spontanicznym entuzjazmem, bezgranicznym poświęceniem wyrażającymi się w postawie stałej i dynamicznej obecności wśród młodzieży, zgłębiania i poznawania psychicznego i społecznego świata młodzieży, studiowania środowiska, w którym żyje, zaspokajania słuszych potrzeb, dialogu i nadziei¹⁸. Takim z pewnością był św. Jan Bosko, któremu wystarczyło kilka minut rozmowy z Michałem Magone – przywódcą bandy, aby ten odczuł pragnienie dialogu, który w efekcie zakończył się nawróceniem i pozostaniem w oratorium księdza Bosko.

To właśnie środowisko oratoryjne¹⁹, które charakteryzując się kontaktami pełnymi zaufania, rodzinną atmosferą, radością, zabawą, pracą, wypełnianiem obowiązków i przyjazną obecnością wychowawców, którzy potrafią odpowiedzieć kompetentnie na zainteresowania i potrzeby młodzieży, jest kolejnym krokiem i propozycją wyjścia ku młodzieży, która zachęcona pierwszym osobistym spotkaniem korzysta z „otwartych drzwi oratorium”, gdzie kontynuowane jest dzieło wychowania w tworzonej przez wychowawców atmosferze nasyconej dobrocią i nastawionej „ku wychowankom”²⁰. Ks. Bosko – wspomina jeden z wychowanków „był zawsze pośrodku chłopców. Kręcił się tu i tam, zbliżał się do jednego lub drugiego i niepostrzeżenie rozpoczynał rozmowę, by się coś dowiedzieć o samopoczuciu i potrzebach wychowanka. Poufnie mówił coś na ucho temu lub tamtemu. Zatrzymywał się, by pocieszyć lub rozweselić malkontentów jakimś żartem. Zawsze był radosny i uśmiechnięty, lecz nic, co by się wydarzyło nie uchodziło jego bacznej obserwacji”²¹. Analizując taką postawę wychowawcy w świetle psychologii humanistycznej nazwać ją można „kontaktem służącym pomaganiu”²².

5. PROPOZYCJE NA DZIŚ

Wydaje się, że powstałe dziś szerokie możliwości otwierania różnorodnych miejsc spotkań dla młodzieży muszą mieć przede wszystkim swoje podstawy w wy-

¹⁷ L. Cian. *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*. Warszawa 1986 s. 46.

¹⁸ Por. S. Wilk. *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko (słowo na otwarcie sympozjum)*. W: *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko. Materiały z sympozjum z okazji 100-lecia pracy Salezjanów w Polsce Katolicki Uniwersytet Lubelski 16-17.04.1998*. Red. J. Wilk. Lublin 1998 s. 52.

¹⁹ Oratorium to dom, który przyjmuje, parafia, która ewangelizuje, szkoła, która przygotowuje do życia i podwórko, na którym można się spotkać z przyjaciółmi i przeżyć radość. Por. *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*. Rzym 1986 art. 40.

²⁰ Por. R. Pomianowski. *Obecność wychowawcza i przestrzenie jej wypowiedzi dzisiaj*. W: *Współczesny wychowawca*, s. 148.

²¹ MB III 110

²² Por. Pomianowski, jw.

chowawcy, który nie tylko otworzy drzwi dla ewentualnych zagubionych gości, ale na wzór ks. Bosko będzie wychodził każdego dnia „ku młodzieży” niwelując istniejący dystans i zapraszając do podjęcia trudu pracy nad sobą. Aby było to możliwe postawa wychowawcy musi być zarówno kompetentna, jak i pełna spontaniczności. Nie może być natomiast jedynie świadomą orką, którą zarabia się na codzienny chleb²³. Ksiądz Bosko mając do wyboru spokojny codzienny chleb w schronisku dla dziewcząt u markizy Barollo, wybrał „raj czystej spontaniczności”²⁴ w poświęceniu się dla ubogich i bezdomnych chłopców²⁵.

Jeżeli dziś szukamy w systemie prewencyjnym ks. Bosko inspiracji, która wspomogę, będące w niewątpliwym kryzysie, dzieło wychowania młodego człowieka, to trzeba skupić się na przyczynach tego kryzysu, które wydają się mieć swoje źródło w człowieku. Kryzys ten będzie trwał tak długo, dopóki wychowawca będzie się jedynie przystosowywał do obowiązujących, nie rzadko zniewalających, struktur i modeli życia. Dopiero gdy zacznie się utożsamiać z tym, co prawdziwe, dobre i piękne, poprowadzi za sobą powierzonych jego pieczy wychowanków²⁶.

Ksiądz Bosko nie lękał się dla młodzieży poświęcić wszystkiego: „*Wierzcie mi, że wszystko czym jestem, jest całkowicie dla was, dniem i nocą, rano i wieczorem, w każdej chwili. Nie mam innego celu, jak tylko troskę o wasze dobro moralne, umysłowe i fizyczne*”²⁷.

Podjęta próba wskazania, jak istotne znaczenie ma „umiejętny pierwszy krok” i „pierwsze spotkanie” z młodym człowiekiem, nie jest z pewnością niczym nowym. Niemniej jednak obserwując sukcesy wychowawcze ks. Bosko w tym względzie, można by w oparciu o elementy systemu prewencyjnego i cechy osobowe ks. Bosko, jako wychowawcy, pokusić się o sformułowanie w formie hipotezy „pedagogii pierwszego kroku”, czy też „pedagogii wyjścia ku młodzieży”. Być może głębsza refleksja nad tym tematem pomogłaby nam zbudować pewien rodzaj poprawnej interwencji pedagogicznej, która stałaby się niejako wzorem w codziennych kontaktach z oddaloną od świata dorosłych młodzieżą.

Pochylając się nad metodą wychowawczą św. Jana Bosko, nie można pozostać jedynie w zachwycie nad tym szczególnym stylem, który kazał świętemu Wychowawcy zbliżać się do każdego chłopca, by być z nim i uczestniczyć w jego codziennym życiu, z całkowitym zainteresowaniem się sprawami, które mu się

²³ Por. M. Buber. *Wychowanie*. „Znak” 166:1968 s. 448.

²⁴ T. Gadacz. *Wychowanie jako spotkanie osób*. W: *Człowiek – wychowanie – kultura*. Red. F. Adamski. Kraków 1993 s. 107.

²⁵ Por. Auffray, s. 45-46.

²⁶ Por. Gadacz, j.w.

²⁷ MB VII 503.

podobały. Dziś każdy wychowawca musi wypracować osobisty styl kontaktu międzyosobowego, który pozwoli mu na **zbliżenie się** do młodego człowieka i na stałą obecność wśród młodych ludzi. Pociąga to za sobą konieczność nowej interpretacji systemu prewencyjnego, dostosowanej do dzisiejszych wymagań młodzieży²⁸. Wiąże się to z koniecznością pogłębiania wiedzy pedagogicznej nie tylko teoretycznej, ale przede wszystkim praktycznej, na żywo, w bezpośrednim kontakcie z problemami młodego człowieka i odpowiadając na jego potrzeby. Ksiądz Bosko uczy nas przede wszystkim **BYĆ dla młodych, IŚĆ ku młodym i BYĆ wśród młodych**, co jest sprawą aktualną w każdych czasach. Gdyż głównie osobiste doświadczenie było nauczycielem wychowawczego powołania ks. Bosko. Potrafił on je właściwie odczytać i dostosować do wymagań jakie stawiała mu młodzież.

Kierował się w tym doświadczeniu niezmienną dewizą, że „wychowanie jest sprawą serca”²⁹. To kochające serce (miłość) wychowawcy, tak jak prowadziło ks. Bosko, prowadzi każdego prawdziwego wychowawcę i pozwala rozwiązywać trudne sytuacje w sposób pozytywny, opierając się na zdrowym rozsądku (rozum) i na głębokiej wierze (religia), które to filary nie tylko prowadzą młodego człowieka, ale również umacniają wychowawcę. Wychowawca bowiem musi być człowiekiem pełnym nadziei, bo nie może zwątpić w młodego człowieka nawet, a może przede wszystkim wówczas, gdy ten straci całkowicie wiarę w siebie. Wychowawca niezmiennie stoi przy młodym człowieku zawsze gotowy do pomocy³⁰.

PODSUMOWANIE

Szukając dróg dojścia i kontaktu z młodzieżą napotykamy dystans, który dzieli świat młodzieży i dorosłych, co niejednokrotnie uniemożliwia wzajemne poznanie, zrozumienie i przekaz wartości. Umiejętność zniwelowania tego dystansu wydaje się być dla każdego wychowawcy „pierwszym krokiem” na drodze pokonywania istniejących fizycznych, psychologicznych i kulturowych barier.

Mistrzem dla dzisiejszego wychowawcy w tym względzie może być ks. Bosko, który sam wychodził na ulice szukając młodego człowieka, aby zaproponować mu nowy styl życia. Zainteresowanie, troska i cierpliwe, pełne zaufania wsłuchiwanie się w pragnienia młodzieży otwiera ich serca, które niejednokrotnie zranione brakiem miłości zamknęły się bojąc się po raz kolejny doznać zawodu.

²⁸ Por. L. Cian. *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*. Warszawa 1986 s. 208-209.

²⁹ MB XVI 447.

³⁰ Por. P. Kozacki. *Po śladach mistrza*. „ZNAK” 498: 1996 s. 21.

Jedynie postawa pełna cierpliwości i wrażliwości na każde, nawet najmniejsze dobro, dostrzeżone w postawie wychowanka może w nim obudzić świadomość własnej wartości i znaczenia. Wychowawca więc jest tym, który ma uczynić pierwszy krok. Ma sam stawać się dobrym, aby obdarzyć dobrem wychowanka. Stąd potrzeba pracy nad sobą w celu coraz głębszego kształtowania bezinteresownej miłości, entuzjazmu, poświęcenia i ukochania obecności wśród młodzieży.

Potrzeba więc wychowawców zarówno kompetentnych, jak i pełnych spontaniczności, którzy zbliżając się do młodego człowieka odpowiedzą na jego potrzeby, a przede wszystkim obdarzą nadzieją, szczególnie wówczas, gdy młody człowiek sam straci wiarę w siebie.

Postawy tej, którą możemy nazwać „pedagogią pierwszego kroku”, czy „pedagogią wyjścia ku młodzieży”, uczy nas ks. Bosko, który BYŁ dla młodych, WYCHODZIŁ ku młodym, i BYŁ wśród młodych.

Riassunto

Quando si cerca la strada che porti ad un incontro con i giovani, spesso si avverte una barriera che sembra dividere il mondo giovanile da quello degli adulti. Questa situazione rende impossibile una reciproca conoscenza e comprensione che permetta una ricca trasmissione di valori. La capacità di colmare questa distanza sembra ad ogni educatore „il primo passo” per superare gli ostacoli fisici, psicologici e culturali.

Per l'educatore di oggi, può essere considerato un autentico maestro, don Bosco, che quotidianamente usciva per le strade per incontrare i giovani e presentare la proposta di un „diverso stile di vita”. Interessamento, sollecitudine, ascolto fiducioso e paziente delle aspettative giovanili... aprono i cuori spesso feriti per mancanza di amore e bloccati dal timore di essere nuovamente traditi.

Solamente un atteggiamento pieno di pazienza e di attenzione anche al più piccolo segno di bontà che l'educatore possa cogliere nel giovane, può suscitare in lui la consapevolezza del proprio valore e importanza. Perciò l'educatore è quello che deve fare il primo passo, e deve prevalere in bontà per arricchire l'allievo. A questo scopo è necessario lavorare su di sé per formare un profondo e disinteressato amore, un coinvolgente entusiasmo, una costante dedizione e una amorevole presenza tra i giovani.

Dunque, occorrono educatori competenti e pieni di spontaneità che avvicinandosi al giovane sappiano rispondere ai suoi bisogni profondi, e soprattutto dare speranza quando il giovane ha perso la fiducia in se stesso.

Di questo atteggiamento, che possiamo definire „pedagogia del primo passo” oppure „pedagogia dell'approccio verso i giovani”, ci è modello don Bosco, che era PER i giovani, andava VERSO i giovani, e viveva IN MEZZO ai giovani.

STANISŁAW KULPACZYŃSKI SDB, MAŁGORZATA TATAŁA

ZARYS MODELU WYCHOWANIA DO MODLITWY W WYBRANYCH MATERIAŁACH KATECHETYCZNYCH (CZ. I)

Artykuł przedstawia propozycję teoretycznego modelu wychowania do modlitwy. W sposób ogólny zostaną ukazane: określenie modlitwy, jej rodzaje i formy, co będzie stanowiło wprowadzenie w problematykę modelu wychowania do modlitwy stanowiące ważne zadanie katechizacji, realizowane przez materiały katechetyczne dla młodzieży (Charytański, 1985a; 1994b; 1995c; 1995d; Koska, 1981a; 1982b; 1981c; 1982d; 1982; Majcher, 1972a; 1972b; brw.c; 1977d; Majewski, 1984a; 1984b; 1981c; 1982d; 1984e; 1983a; 1983b; 1983c; Szpet, 1992a; 1993b; 1992c; 1993d).

Sobór Watykański II doceniając istotne znaczenie wychowania w życiu człowieka i uważając, że wchodzi ono w zakres Boskiego nakazu dotyczącego „obwieszczenia misterium zbawienia” (DWCH, Wstęp, Deklaracja o Wychowaniu Chrześcijańskim,) stwierdza, że obowiązek wychowania w szczególności należy do Kościoła (DWCH, 3). Sobór pragnie uwrażliwić wszystkich członków Kościoła na potrzebę zainteresowania problematyką wychowania. S. Kunowski (1959) jako istotne w wychowaniu podaje trzy czynniki: opiekę (sanare), kształcenie (educare) i prowadzenie (educere), dodając, że w wychowaniu religijnym należy uwzględnić ponadto jeszcze jeden czynnik, a mianowicie wprowadzenie (initiare) wychowanka do osobistego kontaktu z Bogiem i do współpracy z Jego Łaską. Wymienione elementy wychowania mieszczą się także w oddziaływaniu katechetycznym, które jest jednocześnie inicjacją, kształceniem i wychowaniem (DOK, 65-87, Dyrektorium Ogólne o Katechizacji).

Przenosząc te założenia na teren pracy katechetycznej, warto podkreślić, iż jednym z istotnych zadań katechezy jest wychowanie człowieka do właściwego przeżywania osobowego dialogu z Bogiem. Dialog ten w szczególny sposób odzwierciedla się w modlitwie. Stąd wychowanie do niej stanowi ważne zadanie katechezy (DOK, 84).

Jedynie postawa pełna cierpliwości i wrażliwości na każde, nawet najmniejsze dobro, dostrzeżone w postawie wychowanka może w nim obudzić świadomość własnej wartości i znaczenia. Wychowawca więc jest tym, który ma uczynić pierwszy krok. Ma sam stawać się dobrym, aby obdarzyć dobrem wychowanka. Stąd potrzeba pracy nad sobą w celu coraz głębszego kształtowania bezinteresownej miłości, entuzjazmu, poświęcenia i ukochania obecności wśród młodzieży.

Potrzeba więc wychowawców zarówno kompetentnych, jak i pełnych spontaniczności, którzy zbliżając się do młodego człowieka odpowiedzą na jego potrzeby, a przede wszystkim obdarzą nadzieją, szczególnie wówczas, gdy młody człowiek sam straci wiarę w siebie.

Postawy tej, którą możemy nazwać „pedagogią pierwszego kroku”, czy „pedagogią wyjścia ku młodzieży”, uczy nas ks. Bosko, który BYŁ dla młodych, WYCHODZIŁ ku młodym, i BYŁ wśród młodych.

Riassunto

Quando si cerca la strada che porti ad un incontro con i giovani, spesso si avverte una barriera che sembra dividere il mondo giovanile da quello degli adulti. Questa situazione rende impossibile una reciproca conoscenza e comprensione che permetta una ricca trasmissione di valori. La capacità di colmare questa distanza sembra ad ogni educatore „il primo passo” per superare gli ostacoli fisici, psicologici e culturali.

Per l'educatore di oggi, può essere considerato un autentico maestro, don Bosco, che quotidianamente usciva per le strade per incontrare i giovani e presentare la proposta di un „diverso stile di vita”. Interessamento, sollecitudine, ascolto fiducioso e paziente delle aspettative giovanili... aprono i cuori spesso feriti per mancanza di amore e bloccati dal timore di essere nuovamente traditi.

Solamente un atteggiamento pieno di pazienza e di attenzione anche al più piccolo segno di bontà che l'educatore possa cogliere nel giovane, può suscitare in lui la consapevolezza del proprio valore e importanza. Perciò l'educatore è quello che deve fare il primo passo, e deve prevalere in bontà per arricchire l'allievo. A questo scopo è necessario lavorare su di sé per formare un profondo e disinteressato amore, un coinvolgente entusiasmo, una costante dedizione e una amorevole presenza tra i giovani.

Dunque, occorrono educatori competenti e pieni di spontaneità che avvicinandosi al giovane sappiano rispondere ai suoi bisogni profondi, e soprattutto dare speranza quando il giovane ha perso la fiducia in se stesso.

Di questo atteggiamento, che possiamo definire „pedagogia del primo passo” oppure „pedagogia dell'approccio verso i giovani”, ci è modello don Bosco, che era PER i giovani, andava VERSO i giovani, e viveva IN MEZZO ai giovani.

STANISŁAW KULPACZYŃSKI SDB, MAŁGORZATA TATAŁA

ZARYS MODELU WYCHOWANIA DO MODLITWY
W WYBRANYCH MATERIAŁACH KATECHETYCZNYCH (CZ. I)

Artykuł przedstawia propozycję teoretycznego modelu wychowania do modlitwy. W sposób ogólny zostaną ukazane: określenie modlitwy, jej rodzaje i formy, co będzie stanowiło wprowadzenie w problematykę modelu wychowania do modlitwy stanowiące ważne zadanie katechizacji, realizowane przez materiały katechetyczne dla młodzieży (Charytański, 1985a; 1994b; 1995c; 1995d; Koska, 1981a; 1982b; 1981c; 1982d; 1982; Majcher, 1972a; 1972b; brw.c; 1977d; Majewski, 1984a; 1984b; 1981c; 1982d; 1984e; 1983a; 1983b; 1983c; Szpet, 1992a; 1993b; 1992c; 1993d).

Sobór Watykański II doceniając istotne znaczenie wychowania w życiu człowieka i uważając, że wchodzi ono w zakres Boskiego nakazu dotyczącego „obwieszczenia misterium zbawienia” (DWCH, Wstęp, Deklaracja o Wychowaniu Chrześcijańskim,) stwierdza, że obowiązek wychowania w szczególny sposób należy do Kościoła (DWCH, 3). Sobór pragnie uwrażliwić wszystkich członków Kościoła na potrzebę zainteresowania problematyką wychowania. S. Kunowski (1959) jako istotne w wychowaniu podaje trzy czynniki: opiekę (sanare), kształcenie (educare) i prowadzenie (educere), dodając, że w wychowaniu religijnym należy uwzględnić ponadto jeszcze jeden czynnik, a mianowicie wprowadzenie (initiare) wychowanka do osobistego kontaktu z Bogiem i do współpracy z Jego Łaską. Wymienione elementy wychowania mieszczą się także w oddziaływaniu katechetycznym, które jest jednocześnie inicjacją, kształceniem i wychowaniem (DOK, 65-87, Dyrektorium Ogólne o Katechizacji).

Przenosząc te założenia na teren pracy katechetycznej, warto podkreślić, iż jednym z istotnych zadań katechezy jest wychowanie człowieka do właściwego przeżywania osobowego dialogu z Bogiem. Dialog ten w szczególny sposób odzwierciedla się w modlitwie. Stąd wychowanie do niej stanowi ważne zadanie katechezy (DOK, 84).

Modlitwa przejawia chrześcijański styl życia. Współczesny człowiek żyjąc w społeczności coraz bardziej zsekularyzowanej, posiada coraz większe problemy z modlitwą. Dlatego też można zadać pytanie: czy się modłę? Pytanie to przeniesione na teren katechetyki domaga się sprawdzenia, na ile stara się ona nie tylko teoretycznie ale i praktycznie podejmować zadanie wychowania do modlitwy. Generalnie stwierdza się, że modlitwa jest czynnością typowo ludzką, angażuje całego człowieka i posiada powiązania z określonymi jego przeżyciami. (Por. Borutka, 1999).

W tym artykule spróbuje się odpowiedzieć na podstawowe pytanie badawcze: jak katecheza może wychowywać do modlitwy? Chcąc odpowiedzieć na tak postawiony problem omówi się określenie modlitwy, jej rodzaj i formy, by pokazać model katechetyczny wychowania do niej.

1. OKREŚLENIE MODLITWY, JEJ RODZAJE I FORMY

Modlitwa zajmuje centralne miejsce w życiu chrześcijanina, jest podjęciem przez człowieka zbawczego dialogu zainicjowanego przez Boga zgodnie z tym, co mówi S. Witek (1986), że u podstaw modlitwy leży wiara w istnienie i miłość Boga osobowego, do którego – w największym uszanowaniu – można powiedzieć „Ty”. W określeniach dotyczących modlitwy podkreśla się jej dialogowy charakter. Stanowi ona rozmowę dziecka z ojcem, przyjaciela z przyjacielem, „wylanie” przed Bogiem swojej duszy, przedstawienie życzeń i pragnień. W modlitwie człowiek czuje się zależny od Boga. Czynnikiem warunkującym występowanie modlitwy jest m.in. wiara w Boga osobowego, w Jego rzeczywistą obecność, oraz dialog Boga z człowiekiem. W przeżycie to zaangażowane są m.in. poznanie, ustosunkowanie i działanie.

Modlitwa chrześcijańska posiada charakter trynitarny, w której człowiek zwraca się do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Dlatego też podczas modlitwy warto pamiętać, iż modląc się do Boga pozostajemy w jedności z Chrystusem – jedynym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, oraz w łączności z Duchem Świętym. (Por. MC, 25, Marialis Cultus).

Ze względu na treść wyróżnia się wiele rodzajów modlitw, wśród których do najczęściej występujących należą: modlitwa uwielbienia, dziękczynna, przebłagania i prośby (Por. Kulpaczyński, 1999b; Nothomb, 1996). W modlitwie uwielbienia człowiek wyraża swój podziw, wzruszenie, radość wobec wielkości i dobroci Boga. O ile modlitwa uwielbienia dotyczy głównie treści ogólnych, o tyle dziękczynna i prośby odnosi się spraw osobistych, jest wyrazem wdzięczności względem Boga za otrzymane dary. Człowiek najczęściej zwraca się do Boga z prośbą o zaspokojenie potrzeb, pragnień. Modlitewny dialog można realizować po-

przez różne formy modlitwy, które są jej zewnętrznym wyrazem. Modlitwie towarzyszą gesty, słowa, określona postawa ciała; może być ona indywidualna lub wspólnotowa. Ta ostatnia zawiera aspekt modlitwy indywidualnej, bez którego modlitwa wspólnotowa byłaby narażona na spłylenie czy mechaniczne odmawianie. Modlitwa dokonuje się w sposób wewnętrzny w formie medytacji, rozmyślenia, lub zewnętrzny, gdy towarzyszy jej śpiew, gesty, ustalone formuły lub jest wyrazem spontanicznej aktywności człowieka. Prowadzi ona do coraz pełniejszej wewnętrznej integracji człowieka oraz przyczynia się do nawiązania więzi duchowej z Bogiem oraz wzajemnej między ludźmi. Stanowiąc bogatą i bardzo zróżnicowaną dziedzinę wewnętrznych doświadczeń człowieka, towarzyszy jego myślom, ujawnia odniesienie człowieka wobec ludzi, rzeczy i świata. (Por. Borutka, 1999).

W związku z powyższym rodzi się pytanie, jak zagadnienie wychowania do modlitwy może być realizowane przez podręczniki katechetyczne?

W celu udzielenia odpowiedzi na tak postawiony problem zostanie zaproponowany teoretyczny model wychowania do modlitwy.

2. MODEL KATECHETYCZNY WYCHOWANIA DO MODLITWY

Pod pojęciem „model” rozumie się, że jest to środek dydaktyczny będący wzorem przedmiotu poznawanego przez uczniów, lecz niedostępnego w wersji oryginalnej (Okoń, 1981, 183). W określeniu tym zauważa się utożsamienie modelu ze wzorem. S. Birngruber (1986, 5) wskazuje na różnice zachodzące między modelem a wzorem: „wzorce wymagają naśladownictwa, wykonywania tego samego, natomiast modelu nie naśladuje się, lecz stanowi on pobudzenie do urzeczywistniania życia na sposób własny, nadaje tylko pewien kierunek ku osobistemu rozwojowi”. Gdy bierze się pod uwagę modele katechetyczne, wówczas kładzie się nacisk przede wszystkim na treść katechezy oraz jej odniesienie do praktyki katechetycznej.

Istnieje ścisły związek pomiędzy wychowaniem i katechezą, jednak nie utożsamiamy tych terminów. Pomimo wielu cech wspólnych między wychowaniem i katechezą zachodzą również wyraźne różnice. Pojęcia te posiadają różne zakresy, które tylko częściowo pokrywają się ze sobą (Majewski, 1974, 109).

Celem wychowania jest między innymi kształtowanie i wszechstronny rozwój osobowości (Suchodolski, 1980, 140). Pedagogika chrześcijańska przyjmuje podobną koncepcję dotyczącą wychowania. Zagadnienie to wyraźnie zostało określone w Deklaracji o Wychowaniu Chrześcijańskim. Dokument ten podkreśla, iż wychowanie dąży do kształtowania „osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział” (DWCH, 1). Jak widać

istotą wychowania jest kształtowanie osobowości oraz przemiana człowieka. W wychowaniu jak i w katechezie chodzi o udoskonalanie człowieka, z tą różnicą, że wychowanie ogólne akcentuje doskonałość naturalną, katechetyczne zaś nadprzyrodzoną. Związki pomiędzy wychowaniem a katechezą potwierdza Dyrektorium Katechetyczne, gdzie katecheza „wypełnia równocześnie zadanie inicjacji, kształcenia i wychowania (DCG, 31, Directorium Catechisticum Generale – Ogólna Instrukcja Katechetyczna). Katecheza obok podawania treści poznawczych powinna przy ich pomocy przyczynić się do rozwoju osobowości katechizowanego i czynić go bardziej doskonałym chrześcijaninem (Majewski, 1974, 32). Wszystkie działania katechetyczne realizują swe zadania między innymi przez wychowanie do modlitwy (Kulpaczyński, 1989). Łatwiej osiągnąć ten cel w oparciu o pewien model, który będzie bazował na istotnych elementach strukturalnych katechezy.

Wobec tego proponuje się aby model wychowania do modlitwy zawierał następujące elementy:

- wychowanie do osobowego spotkania z Bogiem;
- wychowanie do modlitwy rozwijającej moralność;
- wychowanie do modlitwy eklezjalnej.

2.1. Wychowanie do osobowego spotkania z Bogiem

W wychowaniu do modlitwy należałoby uświadomić katechizowanym, iż jest ona osobowym spotkaniem z Bogiem. Czynnikiem warunkującym to spotkanie jest wiara (DOK, 82). Wyraża się ona w ten sposób, że Bóg nawiązuje z człowiekiem osobowy kontakt i ofiaruje mu swą miłość, przez co znosi nieskończony dystans, jaki istnieje między Nim a człowiekiem (Kopeć, 1965, 98). Z tego wynika, że wiara, która jest podstawą każdego spotkania z Bogiem istnieje dzięki inspiracji Boga. Do dialogu z Bogiem potrzebna jest współpraca człowieka (Gawlik, 1968, 411-413). Człowiek posiada pewne predyspozycje, dzięki którym może nawiązać relacje z Bogiem, ponieważ „został stworzony na obraz Boży” (Rdz 1,27). Katecheza ma na celu kształtowanie dojrzałej wiary, która charakteryzuje się m.in. samodzielnością, krytycyzmem i odpowiedzialnością. Wiara wyklucza istnienie jakiegokolwiek przymusu, a odwołuje się do wolnej i osobowej decyzji człowieka. Dlatego należy podkreślać w katechezie, że człowiek wierząc w Boga może doświadczać Jego obecności. Tego typu kontakt z Istotą Najwyższą realizuje się m.in. przez modlitwę. Z jednej strony Bóg wychodzi ku człowiekowi, a z drugiej człowiek zmierza do Boga przez akt wolnego oddania się. Człowiek modlący się posiada świadomość, że stoi w obecności i bliskości Kogoś, kto miłuje, słucha i wysłuchuje. W modlitwie człowiek spotyka się z Bogiem, a Bóg z człowiekiem. Bóg staje się Partnerem jego modlitwy.

W wychowaniu do modlitwy ważny jest również element liturgiczny i biblijny. „Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Albowiem prace apostołskie mają na celu, aby wszyscy stawszy się dziećmi Bożymi przez wiarę i chrzest, schodzili się razem, wielbili Boga pośród Kościoła, uczestniczyli w Ofierze i przeżywali Wieczerszą Pańską” (KL, 10, Konstytucja o Liturgii Świętej). Istnieje ścisły związek katechezy i liturgii (Majewski, 1981, 27). Katecheza z natury swej wymaga wchodzenia z wiarą w rzeczywistość zbawczą, która się uobecnia w liturgii (Nadolski, 1981, 15). Katechizowany powinien otrzymać dobre przygotowanie do liturgii, ponieważ jest ono warunkiem owocnego w niej uczestnictwa. (Por. Syczewski, 1998, 129-142). Stąd Sobór Watykański II podkreśla konieczność przeprowadzenia katechezy liturgicznej: „należy także usilnie kłaść nacisk na katechezę ściśle liturgiczną, a i podczas wykonywania obrzędów, jeżeli zachodzi potrzeba, przewidzieć krótkie pouczenia; ma je podawać – byle w odpowiednich momentach – kapłan lub inna osoba kompetentna, słowami przepisanyymi przez rubryki lub podobnymi” (KL, 35 p. 3). Stąd zadaniem katechezy jest wychowanie do świadomego, przeżyciowego i zaangażowanego uczestnictwa w liturgii (DOK, 85). Liturgia daje katechezie wymiar dynamizmu Bożego, dzięki katechezie przeżycie liturgiczne może stać się doświadczeniem religijnym (Majewski, 1981, 27). W liturgii Bóg staje bliżej człowieka, aniżeli w innych okolicznościach życia, ponieważ człowiek jako istota cielesno – duchowa, dla pełnego spotkania potrzebuje zaangażowania nie tylko w sferach duchowych, ale i somatycznych. (Por. Rozwadowski, 1983, 67).

Bóg znając ludzką naturę wychodzi naprzeciw tym dążeniom człowieka. Jak obecność Chrystusa stało się widocznym znakiem obecności Boga, przestrzeżeniem spotkania z Bogiem, doświadczenia religijnego, tak wszystko co dokonuje się w liturgii ma pełnić podobną rolę (Nadolski, 1981, 141). Przez znaki liturgiczne człowiek może wyrazić się przed Bogiem, zaś Bóg także na poziomie tych znaków odbieranych przez zmysły daje człowiekowi poznać swą obecność i działanie. Liturgia jest więc spotkaniem z Bogiem konkretnym, z Pośrednikiem Chrystusem, przez którego człowiek ma dostęp do Ojca. Przeżywając udzielanie się Boga człowiekowi i obdarowywanie go łaską rodzi się w człowieku konieczność wdzięczności, która wyraża się przez modlitwę stanowiącą oddanie Bogu hołdu i należnej czci. Modlitwa stanowi czynnik integrujący każde działanie kultyczne człowieka, wypełnia go i dopełnia.

Warto podkreślić, iż liturgia nie ogranicza się tylko do kultu. Jej główną ideą jest prowadzenie dialogu z Bogiem za pośrednictwem Chrystusa, który uświęca i zbawia. Człowiek na to działanie Boga winien odpowiedzieć przez akty kultu i świadcząc o tym całym swoim życiem. Ten element uświęcenia jest widoczny w słowie Bożym i sakramentach, zaś aspekt kultu w modlitwie i ofierze (Czerwik, 1968, 31). Liturgia, która jest szczytem tego kultu, nie może istnieć bez mo-

dlitwy. Liturgia w swym aspekcie wychowawczym uczy o potrzebie oddania czci Bogu i przygotowuje człowieka do bycia we wspólnocie. (Por. KL, 7). Warto pamiętać, że właściwe przygotowanie młodzieży do owocnego uczestnictwa w czynnościach liturgicznych jest jednocześnie wychowaniem do autentycznej chrześcijańskiej modlitwy, gdyż liturgia jest najlepszą szkołą modlitwy, podaje człowiekowi treści modlitw, odpowiednie formuły oraz intencje. Wychowanie liturgiczne jest tym cenniejsze, im bardziej opiera się na Piśmie świętym. Modlitwa biblijna posiada szczególną wartość. Na kartach zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu ukazana jest możliwość i wartość dialogu Boga z człowiekiem w różnych sytuacjach życiowych (por. Kudasiewicz, 1973). Ten osobowy dialog nacechowany jest wolnością (Grzybek, 1967). Bóg objawiając się zawsze daje możliwość poznania siebie przez stworzony świat, przez słowa proroków, a szczególnie przez Słowo Wcielone Jezusa Chrystusa. Katecheza otwarta na Pismo święte umożliwia odczytanie tego Objawienia, które Bóg kieruje do człowieka. Katechizowany usłyszawszy to orędzie powinien odpowiedzieć na nie w postaci modlitwy (Kulpaczyński, 1999a). Takie wychowanie liturgiczne, refleksyjne i oparte na Biblii powinno doprowadzać do przyjmowania zobowiązań moralnych płynących z przyjęcia Orędzia Bożego (Kostecki, 1963, 289), dlatego w modelu wychowania do modlitwy nie może zabraknąć tego elementu.

2.2. Wychowanie do modlitwy rozwijającej moralność

Istnieje ścisły związek między modlitwą, a życiem moralnym. Związek ten jest tak głęboki, iż często modlitwę nazywa się „wykładnikiem stanu duchowo-moralnego człowieka”. Dlatego Kościół mając na uwadze słowa Chrystusa w Ogrójcu „Módlcie się, abyście nie ulegli pokusie” zwraca uwagę na rolę modlitwy oraz jej implikacje w życiu moralnym. Moralności chrześcijanina nie można sprowadzić wyłącznie do zachowywania przykazań, unikania grzechu oraz dążenia do zachowania życia łaski, ponieważ „jest ono ponadto realizowaniem wraz z całą ludzkością postępu i jednoczenia się wszystkich ludzi” (Charytański, 1968, 607). Autentyczna modlitwa chrześcijańska mobilizuje człowieka do miłości braterskiej oraz wiernego wykonywania swoich obowiązków, a tym samym wprowadza w centrum życia moralnego. W myśl nauki Kościoła już od najmłodszych lat należy wychowywać wierzącego do powszechnej, ofiarnej miłości oraz odpowiedzialności za drugiego człowieka (por. DWCH, 3).

Skuteczność modlitwy i jej rola w rozwoju moralnym katechizowanego człowieka zobowiązuje wszystkich wychowawców i katechetów do tego, aby w wychowankach nie dopuścić do rozdziału między modlitwą a życiem moralnym. Wychowanie moralne należy do tych elementów oddziaływania katechetycznego, których w katechezie nie można pominąć (Murawski, 1979, 57). Na tę koniecz-

mość uwzględniania wychowania moralnego w katechezie zwróciło również wy-
rażną uwagę Dyrektorium Katechetyczne: „Chrystus dał apostołom polecenie, aby
nauczali zachowywać wszystko, cokolwiek im przykazał” (Mt 28, 20). Z tej też
racji katecheza ma objąć nie tylko to, w co trzeba wierzyć, ale również i to, co
należy czynić” (DCG, 63).

Powołanie przez Boga posiada charakter normatywny i zobowiązujący (Smo-
leński, 1983, 70). Dlatego też modlitwa zobowiązuje człowieka do dawania świad-
ectwa na wzór uczniów Chrystusa. Doskonałość, którą człowiek zdobywa w mo-
dlitwie posiada swoje implikacje również w życiu społecznym. Z powyższych roz-
ważań wynika, że modlitwa ustawia właściwy kierunek życia, pozwala rozeznac
w nim istotną wartość spraw ziemskich oraz stanowi dźwignię i ośrodek postępu
moralnego. Podczas modlitwy człowiek stojąc w obliczu Boga wyraża swoją wia-
rę, nadzieję, miłość, także swoją tęsknotę do tego co lepsze, radość „z osiągnięć,
smutek z powodu upadków i niepowodzeń. Wyraża w niej całe swe oddanie się
Bogu, czerpie zaś natchnienie i siłę do okazywania miłości” (Witek, 1986, 216).
Istnieje związek między modlitwą a wychowaniem moralnym, dlatego można mó-
wić o wpływie autentycznej modlitwy na sposób życia człowieka, a także o moż-
liwości wychowania do świadomości o wewnętrznym związku między religijno-
ścią, a konkretnym życiem, twórczością, a służbą Bogu (Charytański, 1970, 159).

Modlitwa posiada związek nie tylko z poziomem moralnym indywidualnego
chrześcijanina, ale i całej wspólnoty Ludu Bożego. Stąd w wychowaniu do
modlitwy nie może zabraknąć elementu eklezjalnego.

2.3. Wychowanie do modlitwy eklezjalnej

Wychowując do modlitwy podczas katechezy należałoby kształtować świad-
omość przynależności do Kościoła oraz pomagać katechizowanemu w odnalez-
eniu jego miejsca w Kościele (DOK, 86). Kościół biorąc swój początek z ewan-
gelizacji Jezusa i dwunastu Apostołów jest posłany przez Jezusa dla głoszenia
Ewangelii wszelkiemu stworzeniu. (Por. Mk 16,15).

Zachodzi więc ścisły związek między ewangelizacją Chrystusa i Apostołów
oraz działaniami Kościoła. Z ich aktywnej pracy wzmocnionej modlitwą Kościół
czerpie inspiracje i skuteczność swych oddziaływań. Jednym z naczelných zadań
katechetycznych jest doprowadzenie wierzących do pełnego życia w Kościele
w jego czasie (Charytański, 1967, 92). Zadanie to w pewnej mierze można sprowa-
dzić do takich problemów, jak kształtowanie świadomości przynależności do Ko-
ścioła oraz świadomości powołania chrześcijanina do współdziałania z Bogiem
w Chrystusie mocą Ducha Świętego do realizacji dzieła zbawienia w świecie. Dla-
tego należy w katechizowanych budzić pragnienie uczestnictwa w życiu Kościoła
oraz prowadzić do odpowiedniej postawy za jego losy, a także misji w świecie.

Katecheza powinna więc prowadzić do „dojrzałego i wypróbowanego życia wiary, jak również do owocnego życia sakramentalnego w Kościele” (Charytański, 1971, 271). Tego typu działania mogą przyczynić się do osobowego spotkania z Bogiem, co dokonuje się właśnie przez modlitwę. Dialog z Bogiem w Kościele posiada charakter wspólnotowy, przez co okazuje się, że życie ludzkie jest wspólnotą z Bogiem. Modlitwa osobista jest także modlitwą w imieniu wszystkich chrześcijan i wszystkich ludzi (por. DWCH, 16; DA, 16, Dekret o Apostolstwie Świeckich). Modlitwa ta posiada szczególną wartość zgodnie z tym, co powiedział Chrystus: „Bo gdzie dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem wśród nich” (Mk 18, 20). Kościół więc będąc wspólnotą powinien ten aspekt wyrażać również w modlitwie. Nade wszystko ważna jest tutaj modlitwa wspólnotowa, która z jednej strony może uobecniać Kościół, a z drugiej przyczyniać się do wzmocnienia Jego świętości. Pojedyncze osoby biorące udział w takiej wspólnotowej, eklezjalnej modlitwie same wzbogacają się wartościami współuczestników takiego spotkania.

W obecnych czasach troska o element eklezjalny w wychowaniu do modlitwy domaga się jeszcze zaakcentowania dwóch zagadnień, a mianowicie eschatologii i ekumenizmu.

Współczesny zwłaszcza młody człowiek powinien wyraźnie być ukierunkowany ku spełnieniu zapowiedzianej Bożej obietnicy, spotkania z Bogiem w Jego Królestwie, po zakończeniu ziemskiej wędrówki i w przyszłej Chrystusowej chwale.

Modlitwa współczesnego chrześcijanina powinna obejmować z miłością wszystkie chrześcijańskie wspólnoty. W modlitwie widzi się bardzo silny czynnik umożliwiający szybsze dojście do jedności w wierze.

Celem powyższych analiz była prezentacja określenia modlitwy, wskazano jej rodzaje i formy oraz zaprezentowano teoretyczny model katechetycznego wychowania do niej. Katecheza winna wychowywać do modlitewnego spotkania z Bogiem, do czego przyczynia się realizacja proponowanego modelu wychowania do modlitwy.

Bibliografia:

Materiały katechetyczne:

J. Charytański, R. Murawski, A. Spławski (red.). (1985a). *Spotkanie z Chrystusem. Cz. I. Materiały katechetyczne dla ucznia I kl.* Warszawa 1985 i *Podręcznik metodyczny dla katechety.* Warszawa 1986.

J. Charytański i in. (red.). (1994b). *Spotkania z Bogiem w Kościele. Cz. II. Materiały katechetyczne dla ucznia II kl.* Warszawa 1994 i *Podręcznik metodyczny dla katechety.* Warszawa 1991.

- Charytański i in. (red.). (1995c). *Spotkania z Bogiem w prawdzie. Cz. III. Materiały katechetyczne dla ucznia III kl.* Warszawa 1995 i *Podręcznik metodyczny dla katechety.* Warszawa 1992.
- Charytański i in. (red.). (1995d). *Spotkania z Bogiem w świecie. Cz. IV. Materiały katechetyczne dla ucznia IV kl.* Kraków 1995.
- Koska W. (1981a) *Wiara i życie chrześcijanina. Cz. I. Spotkania z Chrystusem.* Poznań.
- Koska W. (1982b). *Cz. II. Chrystus żyjący w swoim Kościele.* Poznań.
- Koska W. (1981c). *Cz. III. Człowiek wobec problemu wiary.* Poznań.
- Koska W. (1982d). *Chrześcijanin w świecie współczesnym.* Poznań.
- Koska W. (1982). *Propozycje metodyczne do materiałów katechetycznych. Wiara i życie chrześcijanina. Cz. I-II.* Poznań.
- E. Majcher (red.). (1972a). *Spotkanie z Chrystusem. Materiały pomocnicze do katechizacji w szkołach średnich. Kl. I.* Warszawa.
- E. Majcher E. (1972b). *Spotkanie z Chrystusem żyjącym w Kościele. Materiały pomocnicze do katechizacji w szkołach średnich. Kl. II.* Warszawa.
- E. Majcher (red.). (brw.c). *Spotkanie z Chrystusem żyjącym w wierze. Kl. II.*
- E. Majcher (red.). (1977d). *Spotkanie z Chrystusem w miłości. Kl. IV.* Warszawa.
- M. Majewski (red.). (1984a). *Od religii do wiary. Materiały katechetyczne. Kl. I.* Lublin.
- M. Majewski. (red.). (1984b). *Wspólnota zbawienia. Materiały katechetyczne. Kl. II.* Lublin.
- M. Majewski (red.). (1981c). *Świadectwo chrześcijańskie. Materiały katechetyczne. Kl. III.* Kraków.
- M. Majewski (red.). (1982d). *Wierność dziedzictwu. Materiały katechetyczne. Kl. IV.* Kraków.
- M. Majewski (red.). (1984e). *Spełnienie obietnicy. Materiały katechetyczne. Kl. V.* Kraków.
- M. Majewski (red.). (1983a). *Dar Boży. Materiały dla ZSZ. Kl. I.* Kraków.
- M. Majewski (red.). (1983b). *Życie Kościoła. Materiały dla ZSZ. Kl. II.* Kraków.
- M. Majewski (red.). (1983c). *Odpowiedzialność chrześcijańska. Materiały dla ZSZ. Kl. III.* Kraków.
- J. Szpet (red.). (1992a). *Spotkania z Chrystusem. Kl. I.* Poznań.
- J. Szpet (red.). (1993b). *Chrystus żyjący w swoim Kościele. Kl. II.* Poznań.
- J. Szpet (red.). (1992c). *Człowiek wobec problemu wiary. Kl. III.* Poznań.
- J. Szpet (red.). (1993d). *Chrześcijanin wobec współczesności. Kl. IV.* Poznań.

Literatura przedmiotu:

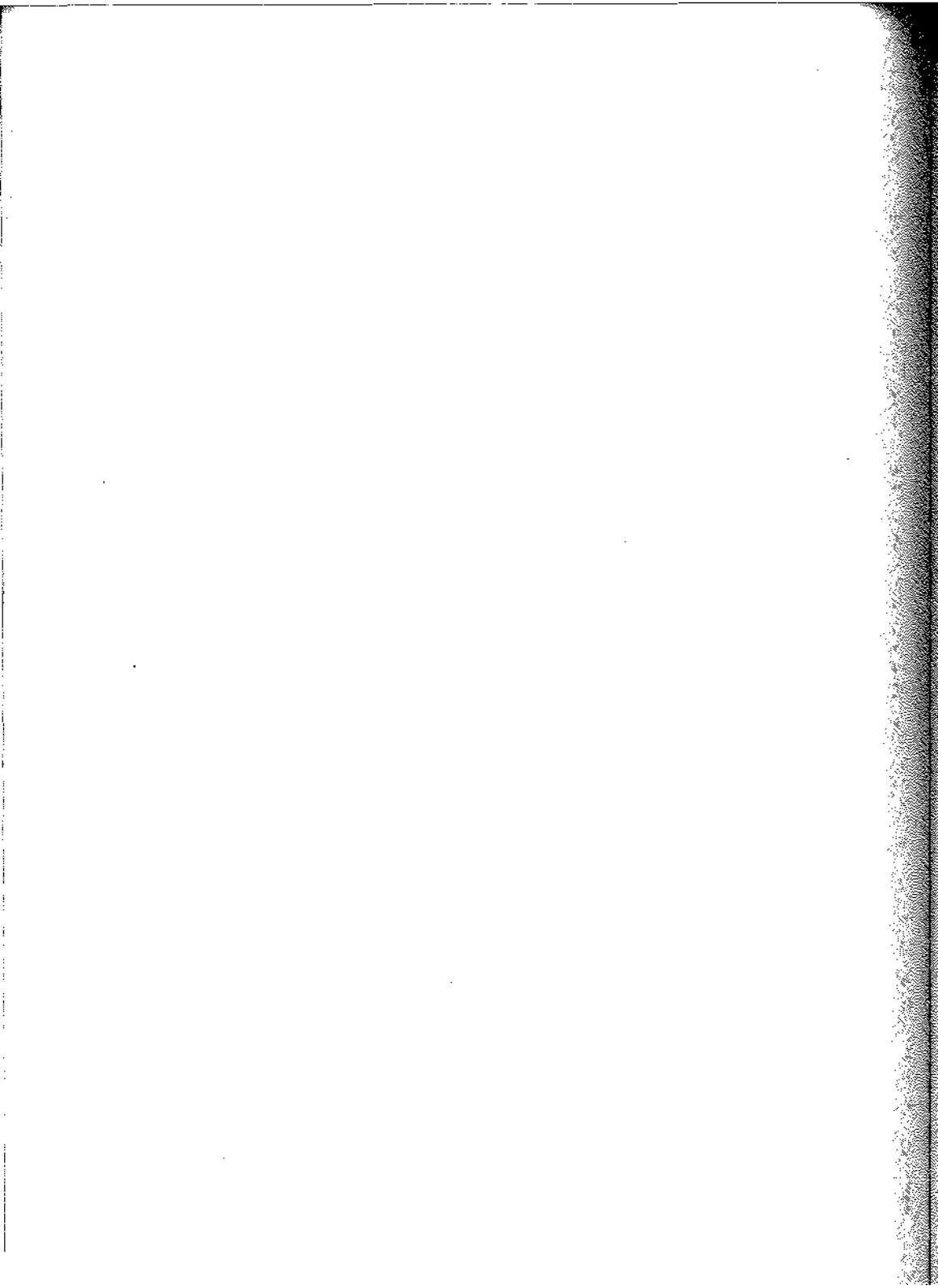
- Birngruber S. (1986). *Wprowadzić w świat wartości – zadanie pedagogiki*. Msp. Linz-Lublin.
- Borutka T. (1999). Znaczenie modlitwy w życiu człowieka wierzącego w świetle nauczania Jana Pawła II. *Sosnowieckie Studia Teologiczne*, t. 4, 61-79.
- Charytański J. (1967). Zadania katechizacji w świetle dokumentów posoborowych. *Collectanea Theologica* 3, t.3, 87-98.
- Charytański J. (1968). Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym. W: H. Bogacki, S. Moysa (red.). *Kościół w świetle Soboru*. Poznań, 561-616.
- Charytański J. (1971). Wychowanie do życia we współczesnym Kościele. W: B. Bejze (red.). *W kierunku człowieka*. Warszawa, 265-274.
- Charytański J. (1971). Inspiracje soborowe w katechetyce. W: J. Myśkow (red.). *Myśl posoborowa w Polsce*. Warszawa, 151-185.
- Czerwik S. (1968). Wprowadzenie do Konstytucji o Liturgii Świętej. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań, 27-39.
- Dyrektorium ogólne o katechizacji*. (1998). Poznań
- Gawlik W. (1968). Współczesna dynamika wiary. *Znak*, 166, z. 4, 411-413.
- Grzybek S. (1967). Pismo święte historią zbawienia. *Collectanea Theologica*, 37, IV, 45-64.
- Kopeć E. (1965). Pojęcie Objawienia Bożego. W: W. Granat (red.). *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*. Lublin, 95-114.
- Kostecki R. (1963). Modlitwa chrześcijanina. *Ateneum Kapłańskie* 328, z. 5, 289-294.
- Kudasiewicz J. (1973). *Wstęp do historii zbawienia*. Lublin.
- Kulpaczyński S. (1989). *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*. Lublin.
- S. Kulpaczyński (red.). (1999a). *Celebracje w katechezie*. Lublin.
- Kulpaczyński S. (1999b). Niektóre uwarunkowania modlitwy wybranych grup katechizowanych. *Roczniki Teologiczno – Kanoniczne. Teologia Pastoralna*, t. 46, z. 6, 367-377.
- Kunowski S. (1959). Pedagogiczne podstawy wychowania do pięknej miłości. *Ateneum Kapłańskie* 51, 2, 189-201.
- Majewski M. (1974). *Antropologiczna koncepcja katechezy*. Lublin.
- Majewski M. (1981). *Fundamentalne problemy katechetyki*. Lublin.
- Murawski R. (1979). Rozwój i wychowanie moralne dzieci i młodzieży. *Seminare*, Kraków-Ląd, 57-75.
- Nadolski B. (1981). *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*. Poznań.
- Nothomb D. (1996). *Tak Ojciec!: wprowadzenie praktyczne do osobistej modlitwy chrześcijańskiej*. Warszawa.

- Ogólna Instrukcja Katechetyczna. (1973). *Wiadomości Diecezjalne Łódzkie* 47, nr 7-9, 145-220.
- Okoń W. (1981). *Słownik pedagogiczny*. Warszawa, 183-184.
- Rozwadowski J. (1983). Integralny związek czynnika nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu chrześcijańskim. W: F. Adamski (red.). *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*. Kraków, 56-68.
- Smoleński S. (1983). Wychowanie w rodzinie jako przygotowanie do odpowiedzialnego podjęcia powołania chrześcijańskiego. W: F. Adamski (red.). *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*. Kraków, 69-87.
- Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań. 1968.
- Suchodolski B. (1980). Cele wychowania. W: B. Suchodolski (red.). *Pedagogika. Podręcznik dla kandydatów na nauczycieli*. Warszawa.
- Syczewski T. (1998). Kompozycja i struktura modlitwy liturgicznej. *Studia Teologiczne. Białystok-Drohiczyń-Lomża*, 16, 129-142.
- Witek S. (1986). *Teologia życia duchowego*. Lublin.

Somario

L' articolo presenta una proposizione del modello educativo alla preghiera nei materiali catechistici per la gioventù.

I documenti della Chiesa domando una educazione alla preghiera come uno dei compiti della catechesi. Al primo posto si rievoca la definizione della preghiera, i suoi generi e forme. Il modello dell'educazione alla preghiera contiene: l'educazione al personale incontro con Dio, l'educazione alla preghiera che sviluppa l'aspetto morale della persona, l'educazione alla preghiera ecclesiale.



TANISŁAW KULPACZYŃSKI SDB, MAŁGORZATA TATAŁA

WYCHOWANIE DO MODLITWY W MATERIAŁACH
KATECHETYCZNYCH DLA MŁODZIEŻY (CZ. II)

Modlitwa, jej rodzaje i formy wskazują na dialog Boga z człowiekiem i jego ważność w życiu religijnym. Teoretyczny model wychowania do modlitwy (Cz. I) dotyczący wychowania do osobowego spotkania z Bogiem, rozwijającej moralności i zawierający aspekty eklesjalne, zostanie wykorzystany do formalnej analizy materiałów katechetycznych dla młodzieży (Charytański, 1985a; 1994b; 1995c; 1995d; Koska, 1981a; 1982b; 1981c; 1982d; 1982; Majcher, 1972a; 1972b; brw 1977d; Majewski, 1984a; 1984b; 1981c; 1982d; 1984e; 1983a; 1983b; 1983c; Szpet, 1992a; 1993b; 1992c; 1993d). W prezentowanych rozważaniach podejmę próbę ukazania, na ile problem wychowania do modlitwy znajduje odzwierciedlenie w materiałach katechetycznych. W tym celu dokona się ogólnej charakterystyki katechez o modlitwie, zostaną ukazane i wyłonione główne elementy modlitwne oraz dydaktyczne funkcje modlitwy.

1. CHARAKTERYSTYKA KATECHEZ O MODLITWIE

Analizę problemu wychowania do modlitwy w badanych materiałach katechetycznych rozpocznie się od ogólnej charakterystyki jednostek katechetycznych w całości poświęconych modlitwie. Dlatego też dokona się analizy materiałów pod red. W. Koski, następnie E. Majchera, M. Majewskiego, J. Szpety oraz J. Charytańskiego.

1.1. Specyfika katechez o modlitwie w materiałach W. Koski

Zanim scharakteryzuje się katechezy o modlitwie w materiałach W. Koski, należy zwrócić uwagę na proponowany przez niego model katechezy. W „Propo-

zycjach metodycznych" (1982, 8) autor proponuje model katechezy złożonej z czterech głównych części. Katechezę zwykle rozpoczyna **sytuacja egzystencjalna**, konkretna i bliższa katechizowanym, która pozwala na postawienie problemu do rozwiązania, po niej następuje część zwana przepowiadaniem. Jest ona odpowiedzią Boga zawartą w Piśmie świętym, tradycji i nauczaniu Kościoła (DCG, 45 Directorium Catechisticum Generale – Ogólna Instrukcja Katechetyczna). Kolejną część **życie chrześcijanina** – ma na celu kształtowanie postaw życiowych człowieka wierzącego, czyli dotyczy konsekwencji poznawanej prawdy dla życia. Ostatnia część eksponuje **modlitwę**. Autor zakłada jej organiczny związek z katechezą. Zaznacza, że „nie może być katechezy bez modlitwy integralnie związanej z katechezą” (Koska, 1982, 9). W ostatniej części znajdują się krótkie, ale cenne uwagi autora poznańskich materiałów katechetycznych dotyczące zagadnienia modlitwy w katechezie. Warto w tym miejscu dodać, że autor wcześniej napisał ciekawy artykuł poświęcony modlitwie w katechezie (Koska, 1978, 145-155). Przedstawione uwagi są streszczeniem wspomnianego opracowania. Autor stwierdza, że podstawowym zadaniem katechezy jest przepowiadanie tego, co Bóg ma do zaoferowania człowiekowi. Głoszone orędzie Boże powinno wywołać odpowiedź człowieka. Jedną z istotnych form takiej odpowiedzi jest modlitwa. Dlatego zdaniem autora, modlitwa jest nieodzownym elementem katechezy.

Modlitwa występująca w katechezie winna być ściśle złączona z jej tematem. Wobec tego, głoszona prawda przekazywana w danej jednostce katechetycznej staje się treścią modlitwy. Stanowi ją odpowiedź uczestników katechezy na usłyszaną, konkretną prawdę Bożą (Koska, 1982, 9). Bardzo cenne, z dydaktycznego punktu widzenia, są uwagi autora mówiące o konieczności wprowadzenia do modlitwy. Zwraca on uwagę na potrzebę odpowiedniego nastawienia grupy katechetycznej, oraz stworzenie atmosfery skupienia. Propozycje metodyczne dotyczące modlitwy kończy praktyczna uwaga mówiąca o potrzebie uczenia lub przypominania tradycyjnego pacierza. Dlatego autor proponuje, aby katechezę rozpoczynać pacierzem, „druga zaś modlitwa, nie na zakończenie, lecz włączona w strukturę katechezy, niech będzie organicznie z nią związana” (Koska, 1982, 9). Po zapoznaniu się ze stanowiskiem autora na temat modlitwy, zostanie ukazana treść jedynej jednostki ściśle poświęconej temu zagadnieniu. W materiałach W. Koski (1981a; 1982d) „Wiara i życie chrześcijanina” w klasie IV – „Chrześcijanin w świecie współczesnym” znajduje się katecheza nr 9 pt. „Modlitwa” (Koska, 1982d, 57-63).

Wstępny, ogólny przegląd struktury tej katechezy, potwierdza zasadniczą jej zgodność z wcześniej proponowanym modelem katechezy. Należałoby przypomnieć, że są to tylko propozycje, jak stwierdza sam autor, które „nie zamierzają katechezy krępować,” a nawet domagają się od niej twórczego podejścia (Koska, 1982d, 10).

Katecheza o modlitwie rozpoczyna się pytaniami: jak, dlaczego i co to znaczy modlić się? Pytania te zostały postawione w oparciu o wypowiedź ankietową o modlitwie. Katecheta powraca we wspólnej rozmowie z katechizowanymi do pierwszych lat ich katechizacji. Przypomina katechizmową definicję modlitwy, jako „pobożnej rozmowy z Bogiem”, dalej polecenie Pana Jezusa, żeby się modlić, gdyż przez modlitwę oddaje się cześć Bogu i otrzymuje potrzebne łaski (Koska, 1982d, 58). Katechizowani przypominają sobie również fundamentalną modlitwę „Ojcze nasz” i inne najczęściej przez nich używane. Na tym tle autor stawia katechizowanym pytania dotyczące ich trudności z modlitwą, skąd one płyną, co robić, aby się modlić z przekonaniem, co jest istotne dla życia chrześcijańskiego.

Katechizowani, którzy powinni posiadać IV część materiałów – „Chrześcijaнин w świecie współczesnym” mają do dyspozycji siedem fragmentów odpowiednio dobranych tekstów. Fragment z książki Z. Łozińskiego (1977, 205) mówi o konieczności modlitwy, zwracając uwagę na właściwą postawę, zwłaszcza proszącego człowieka. „Pan Bóg da ci tyle łaski, ile ci będzie potrzeba; korzystaj z niej. Wiedz, jaki masz postawić pierwszy krok, postaw go z dziękczynieniem; potem drugi stanie się pierwszym”, bo Bóg jest przy tobie nieustannie. Drugi tekst W. Sullivan (1974, 11) zwraca uwagę na związek modlitwy indywidualnej z modlitwą wspólnotową oraz na potrzebę łączenia ich z codziennym życiem. Tekst ten zawiera również ciekawe określenie chrześcijanina jako człowieka, który się modli i tylko w ten sposób może w pełni podejmować określone role życiowe. Trzeci fragment poucza katechizowanego o modlitwie zakorzenionej w Biblii, zwraca przy tym uwagę, że „modlić się – nie znaczy tylko prosić; modlić się – znaczy również otrzymywać naukę do Boga” (Brandstaetter, 1977, 119). Urywek H. Wistuby (1968, 441) przypomina słowa Jezusa o potrzebie modlitwy w każdym czasie oraz o oddawaniu Bogu czci myślą, słowem, działaniem i uczuciem. Chce przy tym zaakcentować, że oprócz modlitwy słownej istnieje modlitwa przez pracę. „Obie czynności – modlitwa i praca – mają w życiu chrześcijanina ostatecznie jeden cel – uwielbienie Boga. Kolejny tekst próbuje przekazać sposób na dobrą modlitwę (Chapman, 1977, 206). Chcąc się dobrze modlić należy tę czynność wykonywać w sposób możliwie regularny, nawet wtedy, gdy człowiekowi wydaje się, że potrafi się modlić. Zwłaszcza w chwilach trudności trzeba powierzyć się po prostu Panu Bogu, ofiarować Mu swą niedyspozycję i prosić Go o miłosierdzie. Przedostatni tekst podkreśla, iż mimo doceniania konieczności modlitwy istnieją trudności, ponieważ „nie umiemy pozbyć się przekonania, że modlitwa musi być powiązana ze słowami” (Piontek, 1977, 215). A niekiedy wystarczy otworzyć ramiona swojej duszy przed Bogiem, modląc się milczeniem i spojrzeniem. Ostatni fragment materiałów ukazuje znaczenie liturgii, a zwłaszcza Mszy świętej dla rozwoju modlitwy. Zamieszczona tam wypowiedź studentki brzmi: „ideałem był ścisły związek życia z Mszą świętą, żeby wszystko skupiało się wokół ołtarza. Stamtąd

brać energię, tam przynosić z powrotem swoje sprawy” (Bezimienni mówią o modlitwie, 1982, 404).

Po zanalizowaniu tej katechezy rodzi się pytanie, na ile proponowana jednostka realizuje odpowiedź na pytania postawione na początku katechezy. Należałoby najpierw zastanowić się, co to znaczy się modlić, dlaczego i jak? Katecheza przypomina tradycyjne kreślenie modlitwy, jako pobożnej rozmowy z Bogiem, rozwija to ujęcie stwierdzając, że jest to również powierzenie się Bogu, otwieranie duszy przed Nim oraz czczenie Go „myślą, słowem, działaniem i uczuciem” (Koska, 1982d, 60). Zauważa się pewną ewolucję w odpowiedzi na pytanie, dlaczego się modlić? Argumentacja ta opiera się na nakazie, potrzebie oddawania czci Panu Bogu i możliwości wypraszania łask, aż do stwierdzenia, że modlitwa jest człowiekowi tak potrzebna, jak powietrze do oddychania (Koska, 1982d, 58-63).

Odpowiedź na pytanie, jak się modlić zawiera następujące elementy:

- naśladowanie modlitwy Chrystusa
- wiązanie modlitwy z codziennym życiem
- zakorzenianie jej w Biblii
- zachętę do pracy jako formy modlitwy
- regularne powierzanie się Bogu
- opieranie się na liturgii i Mszy świętej
- milczenie i patrzenie przed Bogiem (Koska, 1982d, 58-63).

1.2. Specyfika katechez o modlitwie w materiałach E. Majchera

W materiałach E. Majchera „Spotkanie z Chrystusem w miłości” w klasie IV występuje jedyna katecheza (nr 5) w całości poświęcona modlitwie – „Chrześcijańska kultura dialogu z Bogiem” (Majcher, 1972a, 35-46).

Katecheza rozpoczyna się przykładem modlitwy różańcowej w obozie oświęcimskim. Rzykowne posługiwanie się różańcem ze sznurka i ufna modlitwa stały się „liną ratowniczą” dla niejednego więźnia (Majcher, 1972a, z.1, 35). Po tym wstępnym przykładzie pojawia się pojęcie modlitwy. Przypomina się, że jest to zjawisko występujące w każdej religii. Modlitwa zdaniem świętego Jana Damascyńskiego „jest pobożnym wzniesieniem duszy do Boga” (Majcher, 1972a, z.1, 36). Pismo święte podaje następujące rozwinięcie pojęcia modlitwy. Podkreśla się, że jest ona osobistym obcowaniem z żyjącym osobowym Bogiem, „w którym żyjemy, poruszmy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Stwierdzenie uwypukla dialogowy charakter modlitwy. Inicjatorem dialogu jest jednak sam Bóg, dlatego warto pamiętać, iż modlitwa jest aktem łaski z Jego strony. Z Biblii (Ps 115, Mk 15,33 i in.) zaczerpnięto argumenty świadczące o potrzebie modlitwy. Ukazano przykład Chrystusa modlącego się w różnych, zwłaszcza ważnych momentach życia (Łk 10,21). Przypomniano również, iż „bez modlitwy żaden człowiek przez dłuż-

„...czy czas nie utrzyma się bez grzechu” (Majcher, 1977d, z. 1, 36), dlatego też niezbędna jest systematyczność w modlitwie, a nie uzależnienie jej od potrzeb i nastrojów.

Wiedząc czym jest modlitwa i rozumiejąc jej potrzebę postawiono pytanie: jak się modlić?

Odpowiedzią na to pytanie są najpierw wypowiedzi młodzieży na ankietę „Przewodnika Katolickiego”. Podkreślają one prawdę, że chcąc być prawdziwym człowiekiem, trzeba się modlić (Majcher, 1977d, z. 1, 37). Niektórzy z nich szanując stare formy modlitwy szukają jednak coraz nowszych. Inni zwracają uwagę, że modlitwa rozwija osobowość człowieka. Chcąc się dobrze modlić, należy coraz lepiej poznawać Boga.

Siedem przykładów modlitwy młodzieżowej próbuje dać odpowiedź na pytanie, jak to czynić. Można dowiedzieć się z nich, że modlitwa jest radością i wsparciem, opiera się na Biblii, dobrze gdy ma charakter grupowy, w pracy opiera się na krótkich aktach. Jeśli jest myślna, domaga się koncentracji, potrzebuje również gotowych formuł i opiera się na wierze w osobowego Boga (Majcher, 1977d, 38-39). W ostatniej części katechezy autor przytacza wypowiedzi znaczących, dorosłych osób dotyczące modlitwy. Najobszerniej prezentuje się przykład R. Traugutta – męża modlitwy (Majcher, 1977d, 39). W czterostronicowym życiorysie R. Traugutta uwypuklone są szczególne momenty modlitwy w jego życiu. Mąż stanu modli się po śmierci czterech bliskich sercu osób (babci, żony i dwojga dzieci). Cała jego rodzina (z drugą żoną) oddaje codziennie cześć Bogu przy rodzinnym ołtarzyku. Ostatni dzień swojego życia, spędza na gorliwej modlitwie. Katechezę kończą krótkie przykłady modlitw wybitnych osób, jak: świętego Franciszka Salezego, Gertrudy Wielkiej, K. Kolumba, L. van Beethovena, Paracelsusa (medyka z XVI w.) i Fr. Dessauera (biologa i fizyka z XX w.) (Majcher, 1977d, 43-44). Występuje również modlitwa poetycka „Pochwała skupienia” oraz „Oreddie V Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów” zapraszające do modlitwy (Majcher, 1977d, 44-46).

Po zanalizowaniu katechezy o modlitwie można ustalić główne jej elementy:

- sytuacja egzystencjalna (modlitwa w obozie);
- pojęcie modlitwy;
- potrzeba modlitwy;
- sposób modlenia się młodzieży i dorosłych.

1.3. Specyfika katechez o modlitwie w materiałach M. Majewskiego

Przed przystąpieniem do analizy katechez poruszających temat modlitwy, warto zapoznać się z informacjami wstępnymi dotyczącymi idei przewodnich

materiałów katechetycznych przygotowanych przez Specjalizację Katechetyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

W każdej katechezie powtarzają się następujące punkty: „motywacja, plan, struktura, metoda i materiał” (Majewski, 1984a, 5). Motywacja próbuje uzasadnić ważność tematu i wskazać katechezie konkretne zadania. Plan pomaga w szybkim zorientowaniu się, jaka treść będzie przedmiotem refleksji. Struktura składa się z trzech części: doświadczenia, interpretacji i propozycji. „Zadaniem doświadczenia jest przybliżyć i uczynić własną zapowiadaną tematykę. Interpretacja wgłębia się, zgodnie z tematem w doświadczenie, by z niego wydobyć wartości religijne, skonfrontować ze sobą i zespolić z katechizowanymi. Propozycja chce dopomóc katechizowanym w samorealizacji katechezy w środowisku rodzinnym, rówieśniczym i szkolnym” (Majewski, 1984, 5). Metoda odpowiada na pytanie, jak należy przeprowadzić zapowiadaną katechezę. Jeżeli proponowana treść katechezy nie odpowiadałaby katechecie, może on w oparciu o dołączone materiały przeprowadzić ją według własnego pomysłu.

W materiałach pisanych pod redakcją M. Majewskiego znajdują się cztery katechezy ściśle poświęcone tematowi „modlitwa”. Trzy z nich są przeznaczone dla młodzieży liceów i techników, natomiast jedna dla szkół zawodowych. Najwyraźniej i najpełniej tematowi modlitwy jest poświęcona katecheza T. Bałewskiego pt. „Panie, naucz nas modlić się” (Majewski, 1984e, 128-136).

Celem jej jest ukazanie wartości prawdziwej modlitwy oraz pomoc w coraz doskonalszym jej uczeniu się. Katecheza rozpoczyna się od sytuacji ukazujących trudności związanych z modlitwą. Przykłady te wzięte z bezimiennych ankiet świadczą o tym, iż wynikają one z braku wiary, wątpliwości dotyczące tego, czy warto się modlić tylko z poczucia obowiązku. W interpretacyjnej części katechezy modlitwa ukazana jest jako przygotowanie do spotkania z Bogiem. Celem jej jest dotarcie do Boga. Wzorem takiego zachowania jest Mojżesz (Wj 5,1-5). Bóg pragnie, by postawa człowieka była pełna miłości, co pozwala na rodzenie się dobrej modlitwy. Modlitwa domaga się zwrócenia całej uwagi na Boga, nawet odprężenia oraz pewnego przygotowania ciała. Ważna jest postawa wiary. Modlitwie nie sprzyja gadulstwo. W wytrwałym oczekiwaniu na spotkanie z Bogiem nie powinna dominować postawa prośby, ale bardziej wdzięczności i uwielbienia.

Modlitwę należy rozumieć jako zjednoczenie z Bogiem. Nie jest ona wyalienowaniem ze świata. Jest wzniesieniem umysłu i serca do Boga. W dalszej części pojawia się określenie modlitwy – jako bycie do dyspozycji Boga. Dlatego potrzebne jest pewne wyciszenie i przygotowanie do niej (Quoist, 1975, 368-373). Ta dyspozycyjność wobec Boga może obejmować wszelkie sytuacje życiowe, które przedkłada się Jemu w aktach wiary, uwielbienia i miłości. Dlatego potrzebna jest w modlitwie systematyczność, bo Bóg zawsze kocha i czeka. W końcowej zachęce do praktykowania modlitwy podaje się jeszcze głębsze jej określenie

twierdzące, że „modlić się to stopniowo wprowadzać w siebie wolę Bożą za-
tęsknost swojej, (to przez Ciebie) przeprowadzać wśród ludzi plan Ojca i Jego wszech-
potężną miłość” (Majewski, 1984e, 133).

W jednostce R. Drozda dla klasy IV pt. „Potrzeba mądrości płynącej z kon-
templacji” pragnie się ukazać jej wartość w codziennym życiu oraz pomóc w for-
mowaniu postawy kontemplacyjnej (Majewski, 1982d, 17-23). Autor proponuje
zacząć katechezę od pokazania kilku pięknych przeźroczy z widokami gór,
obogaconych komentarzem w oparciu o tekst R. Rogowskiego (1975, 8-9). Mon-
ch ten powinien wyzwolić u młodzieży chęć dzielenia się własnymi przeżyciami
wiązanymi z podziwianiem piękna przyrody i doprowadzić do postawienia pro-
blemu: „Dlaczego współczesny człowiek, oprócz poznania i działania zaczyna
oceniać kontemplację?” (Majewski, 1982d, 18). Odpowiadając na to pytanie naj-
pierw przypomina się, że trudno zdefiniować, czym jest kontemplacja. Za Sobor-
em Watykańskim II (DZ, 5, Dekret o Przystosowanej Odnowie Życia Zakonne-
go) można powiedzieć, że jest to trwanie przy Bogu myślą i sercem, i obejmuje
całego człowieka. Wartość kontemplacji podkreśla także Pan Jezus w spotka-
niu z Marią i Martą (Łk 10,38-42).

Dwie odmiany życia, czynne i kontemplacyjne, są ze sobą ściśle związane
wzajemnie się przenikają. Życie czynne otrzymuje nowe energie, roztropność
lepszą ocenę płynącą z kontemplacji. Dla człowieka, zwłaszcza wierzącego, Bi-
blia jest wspaniałym źródłem kontemplacji. Ukazuje ona na przykładzie patriar-
chów, proroków, psalmistów i samego Jezusa Chrystusa, jak można wsłuchiwać
się w głos Boga. Jakie kontemplacyjne wsłuchiwanie się jest obowiązkiem wszyst-
kich chrześcijan, ponieważ wszyscy są powołani do pełni życia (KK, 10 Konstytu-
cja o Kościele). Kontemplację można podzielić na przyrodzoną i nadprzyrodzoną.
Pierwsza jest bardzo potrzebna w nauce i tworzeniu kultury.

W zastosowaniu katechezy zwrócono uwagę, że kontemplacja wymaga odpo-
wiedniego przygotowania umysłu i serca. Intelktualne przygotowanie wspomaga
lektura dobrych książek, zwłaszcza Pisma świętego. Przygotowanie serca polega na
wolności od grzechu. W końcu zwrócono uwagę na potrzebę rozwoju modlitwy, bo
kontemplacja jest modlitwą w pełnym rozkwicie (Majewski, 1982d, 21).

Ciekawą jednostką służącą lepszemu zrozumieniu modlitwy jest katecheza
Kameckiego dla klasy I (nr 15) pt. „Dialog człowieka z Bogiem w Chrystusie”
(Majewski, 1984a, 135-144). Celem jej jest ukazanie, dzięki czemu jest możliwy
ten dialog; uwrażliwienie na chrystocentryzm modlitwy oraz zachęta do trwania
w łasce jednoczącej człowieka z Bogiem.

Katecheza zaczyna się od ukazania zróżnicowanej rzeczywistości, jak np.
skończoność – nieskończoność, śmiertelność – nieśmiertelność i stawia pytania
o to kto może je scalić. Odpowiedzi poszukuje się w Piśmie świętym. Najpierw
jest przykład bogatego młodzieńca, który nie nawiązał dialogu z Chrystusem, gdyż

posiadał wiele majątności (Mt 19,16-22). Dalej scena z trędowatymi (Łk 17, 11-19) gdzie jeden z nich przez Chrystusa nawiązał dialog z Bogiem. W interpretacji uzasadnia się, iż tajemnica paschalna Chrystusa jest czynnikiem dialogu Bosko-ludzkiego. Poza Chrystusem nie ma dialogu z Bogiem. Stąd wynika, że religijność winna posiadać charakter chrystocentryczny.

W propozycjach zwraca się uwagę, że katecheza jest również miejscem dialogu z Chrystusem, dlatego należałoby odnowić i uszlachetnić motywy uczęszczenia na nią. Katechezę kończy opracowana poetycko modlitwa „Ojcze nasz” (Majewski, 1984a, 143-144).

W materiałach przeznaczonych dla młodzieży z Zasadniczych Szkół Zawodowych w klasie II (nr 20) znajduje się katecheza E. Krzyżanowskiego pt. „Człowiek wobec modlitwy” (Majewski, 1983b, 118-125). Jest to katecheza bardzo dynamiczna, przeżyciowa i urozmaicona metodycznie. Rozpoczyna się trzema fragmentami wypowiedzi przygotowanymi w formie słuchowiska służącymi jako punkt wyjścia do dyskusji. Przypominają one, że modlić można się w różnorodny sposób. Z obowiązku, nie zwracając uwagi na nastrój, a raczej w poczuciu praktykowania cnoty modlitwy. Można się modlić w sposób twórczy, mając świadomość istnienia wyższego dobra. Taka tworzona modlitwa jest pełniejsza i „święcie przeżyta, gdy się jest jej autorem” (Majewski, 1983b, 119).

Z modlitwą jest tak jak z miłością – czyli jest ona czymś naturalnym, koniecznym, może się dokonywać ze łzami lub bez, w różnych miejscach i sytuacjach. Tak jak miłość trzeba ją pielęgnować. Następnie katechizowani przystępują do interpretacji (za pomocą przygotowanych na karteczkach pytań) zagadnienia zawartego w pytaniu – dlaczego mam się modlić?

Po dyskusji ma miejsce pogłębienie, przypominające, że Bóg jest zawsze z ludźmi, widzi ich i kocha. Na flanelowej tablicy znajdują się sylwetki ludzkie, które młodzież przyporządkowuje do sześciu różnych sytuacji modlitewnych, na przykład przy samotnej postaci umieszcza się zdanie nr 4 „On jest samotny. Dopomóż mu, Panie Boże” (Majewski, 1983b,121).

Następnie w pracy grupowej młodzież odpowiadając na pytanie – jak mógłbym się modlić w danej sytuacji? – układa modlitwę do zdjęcia przedstawiającego dwoje ludzi trzymających się za ręce. Modlitwy te zostaną włączone do katechezy. Po pracy w grupach przypomniano, że sam Pan Jezus nauczał, jak się modlić („Ojcze nasz”). Bogu jako Ojcu powinno polecać się całe życie. W tym momencie następuje chwila ciszy. Każdy katechizowany zastanawia się, jak modlić się lepiej, by odpowiedzieć na pełne miłości oczekiwanie Boga. W propozycjach dochodzi się do wniosku, że należy modlić się więcej. W tym momencie na katechezie gromadzą się wszyscy wokół zapalanej świecy, śpiewają jedną zwrotkę pieśni (np. „Ty wskazałeś drogę do miłości”, „Ani brat mój ani siostra tylko Panie ja, muszę więcej modlić się”) i odmawiają ułożone wcześniej przez siebie modlitwy. Katecheta

podsumowuje główne myśli katechezy i proponuje, żeby przy najbliższej okazji spotkać się z Jezusem w ciszy Kościoła lub w domu i poprosić Go o łaskę lepszej modlitwy (Majewski, 19893b, 122).

Wychowanie do modlitwy oparte na głównych treściach katechez zasadniczo poświęconych modlitwie, nie wyczerpuje w pełni problemu zawartego w analizowanych materiałach. Stąd należy również zwrócić uwagę na elementy modlitewne zawarte niemal w każdej katechezie i ukazać ich skondensowanie u poszczególnych autorów.

1.4. Katechezy o modlitwie w materiałach J. Szpeta

Układ jednostki zawiera najczęściej cel, sytuację egzystencjalną, Słowo Boże, kształtowanie postaw, propozycje modlitwy i zapis do zeszytu.

Część I dotyczy zasadniczo Pisma Św. i osoby Jezusa Chrystusa. Jednostki 4 i 45 są poświęcone modlitwie. Katecheza „Panie, naucz nas modlić się” po odczytaniu modlitwy J.G. Mendela, mówi o trudnościach z modlitwą, przypomina naukę Jezusa o modlitwie, jej rodzaje i warunki, zachęcając do troski o ducha modlitwy. Katecheza „Wy tak się módlcie” zaczyna się modlitwą dziękczynną, potem proponuje dialog, np. „Ora et labora”; prezentuje warunki dobrej modlitwy.

Część II jest zasadniczo poświęcona historii Kościoła. Warunki modlitwy eucharystycznej prezentuje katecheza 8 (Eucharystia centrum Kościoła) a 57 zachęca do świadomego i czynnego udziału w Liturgii.

Część III dotyczy wiary, modlitwy dotyczą szczególnie jednostki: 2 (O możliwości spotkania z Bogiem), 30 (Pismo Święte księgą Słowa Bożego), 49 (Eucharystia buduje Kościół).

Część IV zawiera 11 katechezę pt. „Modlić się, aby żyć”. Rozpoczyna się pytaniem o miejsce i znaczenie modlitwy w moim życiu, przypomina Słowo Boga a ten temat oraz potrzebę dialogu z Bogiem w życiu codziennym.

1.5. Katechezy o modlitwie w podręcznikach J. Charytańskiego

Każda jednostka posiada wstęp antropologiczno-teologiczny a następnie dwie kolumny ukazują schemat czyli strukturę treści i czynności metodyczne, do tego dochodzą materiały pomocnicze.

W klasie I jednostka 24 „Panie, naucz nas modlić się” jest w całości poświęcona modlitwie. Na podstawie zdań niedokończonych, rozmowy, pracy w grupach odczytania świadectwa, ukazana jest zależność między modlitwą a wiarą, przykład Jezusa i świadectwo uczestnika oazy.

W klasie II jednostka 19 pośrednio mówi o modlitwie dziękczynienia i uwielbienia. W klasie IV jednostka 28 w całości dotyczy modlitwy mówiąc o jej wielo-

wymiarowych cechach i potrzebie synowskiej łączności z Ojcem w życiu chrześcijanina.

2. ELEMENTY MODLITEWNE W ANALIZOWANYCH MATERIAŁACH

Treść modlitw w pewnym stopniu odzwierciedla relację zachodzącą między Bogiem, a człowiekiem. Analiza aktu modlitewnego od strony merytorycznej pozwala na wyodrębnienie różnych rodzajów i form modlitwy.

Zanim przystąpi się do omawiania tego zagadnienia u poszczególnych autorów warto zwrócić uwagę na fakt, że niektóre elementy modlitewne mogą być zaszeregowane do różnych rodzajów modlitwy, występują i takie, które poruszały w jednej modlitwie kilka tematów. Pomimo tych trudności, zostały wyróżnione następujące rodzaje modlitwy, ze względu na treść – są to modlitwy uwielbienia, przynoszące cześć i chwałę Bogu, dziękczynne, wyrażające podziękowania Bogu za wszystkie dary i dobrodziejstwa, błagalne, wyrażające prośbę o potrzebne łaski, o pomoc w realizowaniu na co dzień prawd Bożych oraz modlitwy przebłagalne, przeprasające Boga za grzechy i niedoskonałości. Obok tych podstawowych proponuje się także jako rodzaj modlitw wiarę, nadzieję, miłość, radość, modlitwy maryjne i inne. Wśród tych rodzajów modlitwy daje się zauważyć liczne jej formy, jak np. modlitwę wspólną, indywidualną w ciszy, śpiewu, biblijną, liturgiczną, wiernych, spontaniczną, litanie, gestu i świadectwa oraz ujętą w formie poetyckiej.

Ze względu na dużą liczbę modlitw zawartych w analizowanych materiałach, celowym i uzasadnionym będzie przytoczenie tu jedynie typowych przykładów dla poszczególnych rodzajów i form modlitwy.

3. ELEMENTY MODLITEWNE U W. KOSKI

Stanowisko W. Koski na temat modlitwy w katechezie wyraża się w tym, że uważa on modlitwę za integralny element każdej katechezy. Proponuje ją nie tylko tradycyjnie na początku i końcu katechezy, ale domaga się, by katecheci zadbali o nią w tej części jednostki, kiedy młodzież wydaje się być najbardziej dysponowana do modlitewnej odpowiedzi na wezwanie Boga. Wynika z tego, że ostateczne nasycenie elementami modlitewnymi zależy od konkretnego katechety. W IV klasie materiały nie zawierają w ogóle propozycji modlitewnych, zostawiając je do wyłącznej propozycji katechety. W materiałach przeznaczonych dla młodzieży klas I - III znajdują się prawie przy każdej katechezie różnorodne elementy modlitewne. Ich analizę przeprowadzi się według kryterium rodzajów i form.

Najczęściej powtarzającym się rodzajem modlitwy jest modlitwa prośby (N=34). W klasach I-II są to przede wszystkim modlitwy mszalne, wyrażające prośbę związaną z głównym tematem katechezy. Wzorem takiej modlitwy jest postawa Chrystusa w Ogrójcu: „Ojciec nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie” (Łk 2, 42). Chrystocentrycznie ukierunkowana modlitwa zawiera słowa: „Boże, ktoś jednorodzonego Syna Twego ustanowił Zbawicielem rodzaju ludzkiego i rozkazalesz nazywać Jezusem, spraw miłościwie, abyśmy się cieszyli oglądaniem w niebie Tego, którego święte imię czcimy na ziemi”. (Koska, 1981a, 31). Prośbę o zachowanie przykazań wyraża modlitwa: „Panie Jezu Chryste, Synu Boga żywego, który z woli Ojca, za współudziałem Ducha Świętego (...) przez śmierć swoją dałeś życie światu, spraw (...), abym zawsze zachowywał Twoje przykazania i nie pozwól mi nigdy odłączyć się od Ciebie” (Koska, 1981, 99). Cenne są również prośby oparte na tekstach biblijnych dotyczące nowych powołań kapłańskich: „prosimy Cię, poślij robotników na swoje żniwo” (Koska, 1982, 66), jedności chrześcijan, gdyż „jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich (Ef 4, 3-6) (Koska, 1982, 108). Znajdują się również modlitwy w intencji Ojca świętego, przez wstawiennictwo świętych, o pomoc w różnych potrzebach życia codziennego (Koska, 1982d, 85, 106; 1982a, 111).

Modlitwę wiary (N=10) prezentują uroczyste symbole wiary, jak „Wierzę w jedynego Boga (...), w jednego Pana Jezusa Chrystusa” (Koska, 1982d, 15); modlitwy mszalne, jak „Wszchemogący, wieczny Boże, pomnóż w nas wiarę” (Koska, 1982d, 38), oraz niektóre wezwania do modlitwy wiernych (Koska, 1982d, 54).

Odrębną rodzajowo grupę stanowią modlitwy wielowątkowe (N=7). Można do nich zaliczyć hymn „Ciebie Boga Wychwalamy” (Koska, 1982, 35), chociaż dominuje w nim uwielbienie składane Bogu, to występują tam również wątki naziemne i inne – „O, w dniu owym racz nas, Panie, od wszelkiej ustrzec winy (...). W Tobie, Panie zaufałem, nie zawstydzę się na wieki” (Koska, 1982, 35).

Cenne z wychowawczego punktu widzenia są modlitwy uwielbienia (N=5). Najpiękniejsze z nich to „Chwała na wysokości Bogu” (Koska, 1982b, 75). Pieśń Kochanowskiego „Czego chcesz od nas Panie” zwłaszcza słowa „Bądź na wieki pochwalon, nieśmiertelny Panie” (Koska, 1982, 163).

Najbardziej typowym przykładem modlitwy przebłagalnej (N=4) jest Psalm 1, 3-4: „Zmiłuj się nade mną Boże w łaskawości swojej, w ogromie swej litości gładź moją nieprawość” (Koska, 1982b, 64).

Do rzadziej występujących rodzajów (po trzy lub dwa razy) należą modlitwy maryjne, wyrażające miłość, dziękczynienie i nadzieję. Przykładami ich są teksty mówiące o Maryi jako Matce ludzi (Koska, 1982, 119), o miłości prowadzącej do Boga (Koska, 1982b, 57), o dziękczynieniu i nadziei chwalebego zmartwychwstania (Koska, 1982, 53).

Analizując materiały katechetyczne W. Koski z punktu widzenia form modlitewnych zauważa się, że dominuje w nich modlitwa wspólna (N=59). Rzadko spotykana jest modlitwa indywidualna (N=16) czy zachęta do refleksji w ciszy (N=13). Na uwagę zasługuje liturgiczna forma modlitwy (N=41), swoje formy najczęściej czerpie z liturgii mszalnej. Stąd można wnosić, że formacja liturgiczna młodzieży ma w tym przypadku duże możliwości rozwoju. Kształtowaniu postawy liturgicznej sprzyja również dialog z Bogiem w formie modlitwy wiemych (N=8). Modlitwa wyrażona śpiewem występuje w tych materiałach bardzo rzadko (N=8). Nieliczne są także modlitwy w formie poetyckiej (N=4).

4. SCHEMATY MODLITEWNE W MATERIAŁACH E. MAJCHERA

Na wstępie analizy tych materiałów zauważa się, że najwięcej elementów modlitewnych występuje w klasach I - II. Najczęściej występującym rodzajem modlitwy jest modlitwa prośby (N=37). Katechizowanym proponuje się modlitwę o rozwój wiary opartej na wątkach biblijnych: Apostołowie prosili Pana – „Przymnóż nam wiary” (Łk 17,5). Św. Paweł wołał – „Wiem, komu zawierzyłem” (2 Tm 1,12) (Majcher, 1972a, z.2, 24). Do biblijnych należą również prośby o pełnienie woli Bożej: „Ojczy (...) nie jako ja chcę, ale jako Ty” (Mk 14, 36) (Majcher, 1972a, z.1, 29). Ciekawą wyrażoną w śpiewie prośbą jest refren: „Naucz nas żyć Twoim życiem, Panie, Naucz, że drogą jesteś właśnie Ty. Naucz, że prawdy w Tobie trzeba szukać, bo drogą, prawdą, życiem jesteś Ty” (Majcher, 1972a, z.1, 25). Modlitwa o świętość Kościoła: „Pomnóż naszą gorliwość dla Ewangelii, ażeby Kościół dzięki temu, jeszcze więcej jaśniał” (Majcher, 1972b, z. 1, 6), a także prośba do Ducha Świętego o indywidualną doskonałość: „Natchnij mnie Duchu Święty, aby myśl moja biegła ku świętości, do czynu dojrzałej miłości” (Majcher, 1972b, z. 1, 17). Prośby dotyczą także problemów codziennych, przykładem tego jest poetycka „Modlitwa przed banknotem pieniężnym” (Majcher, 1972a, z. 2, 4-5).

Drugim pod względem częstotliwości występowania rodzajem modlitwy jest uwielbienie (N=9). Znajdują się krótkie biblijne wezwania, jak „Uwielbiam Cię, Ojczy” (Mt 11,25), Psalm „Alleluja. Chwalcie Pana”, (Ps 150) (Majcher, brw c. z.1, 44) oraz znany hymn „Ciebie Boga wysławiamy” (Majcher, 1972b, z.1, 38).

Modlitwa dziękczynna (N=6) jest wyrazem wdzięczności serca człowieka wobec Stwórcy. Do ciekawszych jej sformułowań należy modlitwa Orygenes (Majcher, brw c, z.1, 44) oraz „Didache” śpiew psalmodyczny z powtarzaniem refrenem (Majcher, 1972b, z. 2, 6).

Przykładem modlitwy przebłagalnej (N=4) jest akt żalu za grzechy, jaki ma miejsce na początku każdej Mszy świętej (Majcher, 1972d, z.1, 58).

Modlitwa w formie wyznania wiary (N=4) przybiera między innymi typową formę mszalnego symbolu wiary (Majcher, 1972a, z.1, 9). Trzykrotnie można odnieść modlitwę wyrażającą radość. Mówią o tym słowa piosenki – „Dziś zobaczyłem Pana. To na zawsze uczyniło mnie radosnym i szczęśliwym” (Majcher, 1972a, z.1,9). Pojedyncze rodzaje modlitwy dotyczą Matki Najświętszej, eschatologii i ekumenizmu.

W analizowanych materiałach pod względem formy zasadniczo występuje modlitwa wspólna. Nie ma bowiem wyraźnych uwag zachęcających do refleksji indywidualnej czy modlitwy w ciszy. Wyjątkowo często występuje modlitwa w formie poetyckiej (N=21), warto przy tym zaznaczyć, że ma to miejsce w ostatniej klasie IV. Może to być tym bardziej owocne, ponieważ młodzież w tym wieku powinna być zdolna do należytego zrozumienia tego typu utworów, a nawet w pewnym stopniu do samodzielnej twórczości.

Śpiew jako forma modlitwy (N=17) jest zasadniczo proponowany w klasach II-III. Materiały proponują również kilkakrotnie liturgiczną (N=8) i biblijną (N=6) formę modlitwy. Źródłem tych form są najczęściej teksty ze Mszy świętej oraz Biblii.

5. SCHEMATY MODLITEWNE W MATERIAŁACH M. MAJEWSKIEGO DLA LICEÓW I TECHNIKÓW

W wielu katechezach tych materiałów elementy modlitewne nie są systematycznie i wyraźnie zaplanowane. Autorzy poszczególnych katechez ostateczną decyzję doboru modlitw pozostawiają samemu katechecie. Jednak wydobyte z pięciu tomów rodzaje modlitw okazały się bogate i różnorodne.

Ponownie, jak w poprzednich materiałach pojawia się modlitwa prośby (N=52). W nich zawiera się cała gama różnorodnych zagadnień poczynając od wierności, Ducha Świętego, wiary i miłości, a kończąc na codziennych potrzebach. Prośba o świętość opiera się na biblijnym wołaniu: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec” (Mt 5, 48), oraz na soborowej zachęcie przypominającej, że przez chrzest wierzący stali się synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście świętymi (KK, 40, Konstytucja o Kościele) (Majewski, 1982e, 78). Prośba do Ducha Świętego wyraża się w znanym hymnie „O Stwórcy Duchu przyjdź” (Majewski, 1984b, 162) oraz w modlitwie wiernych (Majewski, 1984b, 124). O wiarę katechizowani mogą modlić się słowami wierzącego J. Zieja (Majewski, 1984b, 213) o miłość Boga i ojczyzny słowami Jana Pawła II (Majewski, 1984b, 103). Prośbę do Matki Bożej zawiera fragment norwidowskiej litanii „Do Najświętszej Panny Maryi”, J. Słowackiego z „Podróży do Ziemi

Świętej z Neapolu" oraz A. Mickiewicza sławna Inwokacja z „Pana Tadeusza” (Majewski, 1984b, 212).

Wiara wyrażona w modlitwie (N=24) najczęściej przybiera postać znanego wyznania wiary „Wierzę w jednego Boga” (Majewski, 1984a, 150) lub jest wyrażana w formie poetyckiej, jak choćby w wierszu J. Twardowskiego „Koło” (Majewski, 1984a, 213). Ważną z teologicznego punktu widzenia jest modlitwa uwielbienia. Przykładem jej może być powszechnie używane „Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu (Majewski, 1984b, 94) oraz fragment wiersza O. Kudronia mówiący, że „Jego chwałę głosimy nieustannie, aż przyjdzie po raz drugi na sąd” (Majewski, 1984e, 7).

Miłość wyrażona w modlitwie (N=13) przybiera formy tradycyjne, na przykład w pieśni „Gdzie miłość wzajemna i dobroć” lub „Co jest najważniejsze” (Majewski, 1984b, 235) oraz poetyckie między innymi w wierszu, który opiera się na fragmencie z 2 listu świętego Pawła do Koryntian (5, 14-21) zaczynającego się od słów: „Miłość Twoja Chrystusie olśniewa mnie, trzyma mnie w swej mocy, gdy sobie uświadomię, że skoro Ty jeden umarłeś za nas wszystkich, to i my umarliśmy dla grzechu (...) Kto w Twoim imieniu spełnia to posłannictwo, przez tego działa sam Bóg” (Majewski, 1984e, 68-69).

W analizowanych materiałach znajdują się liczne modlitwy (N=13), które trudno zakwalifikować do jednego rodzaju modlitwy; gdyż są one wielotematyczne. Do takich modlitw można zaliczyć anonimową wypowiedź z książki „Bezimienni mówią o modlitwie”, wśród których można znaleźć takie wypowiedzi, jak np. „Dla mnie lekcją modlitwy jest nie tylko Ojciec nasz (...), ale przede wszystkim Msza święta – arcymodlitwa (...). Każda forma zwrotu do Boga jest modlitwą, a więc szczególnie Msza święta, której szczególność polega na tym, że wyczerpuje wszystkie możliwe tematy, jakie możemy odnieść do Boga” (Majewski, 1984b, 173).

Podobny charakter ma modlitwa Gordona Coopera – amerykańskiego kosmonauty. „Dzięki Ci, Ojciec, za to, że pozwoliłeś mi w imieniu wszystkich ludzi uczestniczyć w tym locie. Dzięki Ci za zaszczyt, którego mogłem dostąpić znalazłszy się tutaj w górze, w tym miejscu, skąd dane mi jest zobaczyć te wszystkie rozliczne i zadziwiające rzeczy, które stworzyłeś. Prowadź nas, pokieruj nami i pomóż nam wszystkim żyć tak, abyśmy próbowali nawzajem sobie pomagać, zamiast się ze sobą kłócić i walczyć (...) błagamy w imię Twoje” (Majewski, 1981c, 9).

Wychowanie do modlitwy dziękczynienia (N=13) znajduje swoje odzwierciedlenie w analizowanych materiałach. Proponuje się okazanie wdzięczności Bogu słowami Psalmu 139. Jest to wdzięczność za stworzenie człowieka i przedziwnych dzieł Bożych (Majewski, 1984a, 99). Zachęca do modlitwy dziękczynnej „za mnichów piszących w skryptoriach, za nauczycieli średniowiecznych, za architektów i robotników wznoszących katedry i kościoły, za współczesnych twórców sztuki sakralnej (Majewski, 1984b, 94).

Optymizmem napawają modlitwy wyrażające radość (N=10), której powodem jest między innymi Pascha: „Oto Pascha! W radości obejmijmy się wzajemnie (...). Dzień Zmartwychwstania! Niech bije z nas radość, obejmijmy się wzajemnie” (Majewski, 1984e, 68). Zadaniem chrześcijanina jest rozsiewanie radości. „Idź i rozsiewaj radość! Niech Twoje spojrzenie będzie spojrzeniem radości. Twój uśmiech niech będzie uśmiechem radości, Twoje słowo (...), Twój gest (...). Zalewaj tych, którzy Cię otaczają, radością” (Majewski, 1984, 33).

Osobną grupę stanowią modlitwy wyrażające przebłaganie (N=6) Boga za grzechy. Dokonuje się ono śpiewem „Święty Boże” lub „Zmiłuj się nad nami” (Majewski, 1984a, 121), albo wierszem: „Wargi moje są wąskie, gdy mam zaciśnięte usta. Spójrz na mą małość, Panie wargi mi w uśmiechu ustaw. Serce moje jest gniewne, serce me bije ciemno. Rozjaśnij serce moje, zawieś swój spokój nade mną” (Majewski, 1981c, 55).

Kilkakrotnie (N=4) modlitwa wyraża nadzieję. Dotyczy ona zbawienia wiecznego lub codziennych trosk ludzkich, co wyraża się w zawierzeniu, że Bóg przywróci zdrowie: „Synu, w chorobie swej nie odwracaj się od Pana, ale módl się do Niego, a On Cię uleczy” (Syr 38,9) (Majewski, 1984b, 199). Modlitwy maryjne są nieliczne (N=4). Są to „Apel Jasnogórski”, pieśni O. M. Kolbe „Wkrótce już ujrzą ją” (Majewski, 1984e, 70), papieski akt oddania się Matce Bożej „Hymn Akathistos” oraz trzy krótkie fragmenty poetyckie (C.K. Norwida, J. Słowackiego i A. Mickiewicza) (Majewski, 1984b, 209-212).

Zwracając uwagę na formę modlitw, w analizowanych materiałach dominuje modlitwa wspólna, całej katechetycznej grupy (N=127). Dość ważne miejsce zajmuje modlitwa wyrażona śpiewem. Najwięcej śpiewów zawierają materiały dla klasy II (N=15) i klasy III (N=11). Cenne są również proponowane modlitwy indywidualne (N=31) oraz refleksyjne w ciszy (N=20). W podobnych ilościach występuje modlitwa spontaniczna oraz w formie modlitwy wiernych po (N=11). Można zauważyć pewien niedosyt modlitwy liturgicznej (N=6), litanii (N=3), gestów oraz świadectwa (po N=1).

6. SCHEMATY MODLITWNE W MATERIAŁACH M. MAJEWSKIEGO DLA ZASADNICZYCH SZKÓŁ ZAWODOWYCH

Materiały do katechizacji Zasadniczych Szkół Zawodowych w Polsce są pewną nowością, jednak od dawna oczekiwaną. Nie ma bowiem w Polsce specjalnego materiału katechetycznego dla tej młodzieży. Ich nasycenie elementami modlitewnymi jest dość duże, chwilami przypomina sytuację z materiałów dla liceów i techników, może nawet z tego względu, że mają tego samego redaktora i wspólnych autorów wielu katechez.

Najczęściej występującym rodzajem modlitwy jest prośba (N=30). Dotyczy ona pragnienia życia doskonałego, na przykład w „Modlitwie do Ducha Świętego”, proszą katechizowani przypominając swój sakrament bierzmowania (Majewski, 1983a, 101) o jedność wszystkich chrześcijan (Majewski, 1983b, 38), o nowe powołania (Majewski, 1983b, 64), o właściwe rozumienie rozwoju techniki i postępu (Majewski, 1983a, 25). Podana jest także wielotematyczna prośba wyrażona w formie poszerzonej modlitwy wiernych (Majewski, 1983a, 74-75).

Modlitwa wiary zajmuje dość poważne miejsce w analizowanych materiałach (N=22). Najwięcej tego rodzaju modlitw występuje w klasie I. Zachęca się do wyznawania wiary, do powierzania jej Bogu, co wyrażają słowa „Wierzę, zaradź memu niedowiarstwu” (Mk 9, 23) (Majewski, 1983a, 36), do stawania blisko Chrystusa, który woła „pójdźcie do mnie wszyscy” (Majewski, 1983a, 127), do świadomego dialogu z Niin na wzór wielkich teologów piszących: „Wierzę prawdziwej Wierze” (Majewski, 1983c, 50).

W materiałach tych mają miejsce również modlitwy wielorodzajowe (N=16). Typowym przykładem takiej modlitwy jest trzyczęściowa rozbudowana modlitwa wiernych. W I części katechizowani odpowiadają na wezwania modlitewne – „Tak, Panie”, w II części – „Dziękujemy, Panie”, w III części „Błogosław Panie” (Majewski, 1983b, 110).

Modlitwy wyrażające miłość występują najczęściej w najstarszej klasie III (N=14). Mówią o niej piosenki: „Panie, tak mało Cię kocham” (Majewski, 1983a, 136), „Potrzebuje Cię Chrystus, by miłować” (Majewski, 1983b, 31) oraz fragmenty poezji wskazujące na rozterkę jaką przeżywa człowiek, który chce kochać, a równocześnie narażony jest na złe żądze: „O Boże, któryś miłość stworzył i dopuścił żądze, i wzniecił przyjaciela, a dopuścił wroga” (Majewski, 1983c, 62).

Maryjne modlitwy prezentują się w tych materiałach dość licznie (N=11). Są to znane modlitwy, jak np. „Pod Twoją obronę”, poetyckie przypomnienia, że Maryja jest Matką Boga i każdego człowieka (Majewski, 1983c, 9, 83) oraz dawne i nowe pieśni – „Bogurodzica”, „Apel Jasnogórski”, „Matko, tyś naród polski” (Majewski, 1983c, 148).

Modlitwa radości pojawia się pięciokrotnie. Najczęściej wyraża się słowami piosenek, na przykład: „Radośnie żyć na świecie”, „Radością moją jest Bóg” (Majewski, 1983c, 14).

Uwielbienie jako modlitwa występuje rzadko w tych materiałach (N=4). Wyrażają ją modlitwy „Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu”, Psalm 11 „Chwalcie Pana wszystkie narody” oraz „Magnificat” (Majewski, 1983c, 14).

Modlitwy dziękczynienia, prześlągnięcia i nadziei występują tylko po trzy razy. Przykładem wdzięczności jest śpiew: „Jak wysławić wdzięczność mą za tysiące łask” (Majewski, 1983a, 135) i prześlągnięcia – Psalm 130 „Z głębokości wołam do Ciebie Panie” (Majewski, 1983c, 25); nadziei – wiersz, którego końcowe słowa

brzmia: „Na pokładzie tego statku każdy czuje się bezpieczny i potrzebny” (Majewski, 1983c, 30-31).

W materiałach do szkół zawodowych najczęściej występuje wspólnotowa forma modlitwy (N=84). Natomiast w klasie III zaakcentowano modlitwę indywidualną (N=13).

Śpiew jako forma modlitwy ma w tych materiałach bardzo wysoką pozycję (N=32). Cenne są również propozycje modlitwy jako refleksji w ciszy (N=20). Oprócz tych form występuje również modlitwa wiernych (N=8), modlitwa liturgiczna (N=6), spontaniczna (N=6), złączona z gestami (N=2) i litanii (N=1).

7. ELEMENTY MODLITEWNE W MATERIAŁACH KATECHETYCZNYCH J. SZPETA

W tych materiałach o wstępnej modlitwie decyduje najczęściej sam katecheta, chociaż kilka razy w klasach II i III są konkretne propozycje. W klasach I, II i III dość wyraźnie przeważają, pod względem częstości występowania, kolejno modlitwy: prośby, poetyckie, śpiewy, zaczerpnięte z Pisma Świętego lub liturgii. W klasie IV, oprócz wyżej wymienionych są także propozycje modlitw spontanicznych, zaczerpniętych od papieża Jana Pawła II, w formie refleksji lub modlitwy wiernych. Do rzadziej występujących należy jeszcze zaliczyć: rachunek sumienia, przyrzeczenie chrzcielne, dziękczynienie, uwielbienie i nabożeństwo pokutne.

8. RODZAJE MODLITW W PODRĘCZNIKACH KATECHETYCZNYCH J. CHARYTAŃSKIEGO

We wszystkich klasach tych materiałów modlitwa na początku katechezy jest tylko dwukrotnie zaproponowana w klasach I i II a sześciokrotnie w klasie III. W całości dominuje modlitwa poetycka. W klasie I i II aż 15 razy proponuje się, jako modlitwę, pieśni lub piosenki religijne a w pozostałych, starszych klasach już takich propozycji nie ma. Modlitwa prośby ma miejsce w każdej klasie po kilka razy. Podobnie jest z modlitwami zaczerpniętymi z liturgii. Modlitwy zaczerpnięte z pism papieża Jana Pawła II są w klasach starszych (w kl. III – 4 razy, w kl. IV – 6 razy). W każdej klasie parokrotnie są modlitwy z Pisma Św., zwłaszcza psalmy. W każdej klasie zachęca się do refleksji modlitwowej (np. w kl. I i IV po 7 razy) lub rachunku sumienia (w kl. I i II po 3 razy). Rzadziej występują takie rodzaje modlitw, jak uwielbienie, nabożeństwo pokutne, wyznanie wiary, „Anioł Pański” i inne.

Całość redakcji modlitw w dwu rodzajach materiałów katechetycznych przedstawia poniższa tabela.

Tab. 1. Rodzaje modlitw w materiałach J. Szpeta (1) i J. Charytańskiego (2)

Rodzaje modlitw	kl. I		kl. II		kl. III		kl. IV	
	(1)	(2)	(1)	(2)	(1)	(2)	(1)	(2)
prośba	13	5	30	8	24	8	7	7
modlitwa poetycka	15	10	5	10	14	13	9	11
śpiew (pieśń, piosenka...)	16	14	6	15	10	1	1	-
refleksja	5	7	4	5	4	2	4	7
liturgiczna (ze Mszy św. itp.)	7	3	8	3	8	2	9	1
z Pisma Św.	3	4	8	2	4	1	10	4
psalmy	6	3	3	3	7	4	5	2
rachunek sumienia	5	3	2	3	1	2	2	1
dziękczynna	8	3	1	2	1	1	-	5
modlitwa wiernych	3	-	1	-	1	-	3	-
modlitwy Jana Pawła II	-	-	1	1	-	4	3	6
medytacja	3	2	2	-	1	4	2	-
uwielbienie	3	-	4	-	2	1	-	1
odnowienie przyrzeczeń chrztu	1	1	1	-	1	-	-	-
nabożeństwo pokutne	1	2	1	2	1	1	2	1

Znajomość nasycenia materiałów elementami modlitewnymi nie ukazuje jeszcze wszystkich możliwości wychowania do niej. Ważna jest również znajomość jej związku z funkcjami dydaktycznymi.

9. DYDAKTYCZNE FUNKCJE MODLITWY W KATECHEZIE

Modlitwa w katechezach, które nie są w całości jej poświęcone, może zajmować różne miejsca i służyć różnym celom dydaktycznym. Katecheza może czasami przypominać lekcję szkolną i tak, jak ona dokonywać się w toku podającym lub poszukującym. W zależności od tego spojrzenia na katechezę, modlitwa może w niej pełnić różne funkcje. Warto zaznaczyć, że modlitwa ze względu na miejsce może występować: na początku, w środku i na końcu katechezy, powinna być związana z treścią i zasadniczymi celami katechezy. Z tego względu modlitwa może spełniać funkcję: wprowadzającą, pogłębiającą, utrwalającą lub podsumowującą. Dobrze dobrana modlitwa, także dostosowana pod względem rodzaju i formy, na

przykład jako hymn, pieśń, fragment poezji, potrafi z łatwością wprowadzić katechizowanych w temat, jaki ma być rozważany podczas katechezy. Chcąc tak postępować, należałoby najpierw posiadać wyraźną wizję całej katechezy, zwłaszcza jej celów i wówczas dobrać odpowiednią, wprowadzającą modlitwę. Wcześniej już wspomniano, że najlepsze miejsce dla modlitwy jest w II części katechezy, kiedy po zrozumieniu wezwania Bożego u katechizowanych rodzi się potrzeba odpowiedzi na nie. Stąd może tu często miejsce mieć modlitwa spontaniczna, wspólnie ułożona, albo umiejętnie dobrana przez katechetę, która posiada możliwość pogłębienia Bożego orędzia. Wiadomo, że prawdy wiary, nauka Ewangelii domagają się nieustannego utrwalania, także i temu celowi niejednokrotnie służy dobrze dobrana modlitwa, występująca w końcowej części katechezy. Takim celowi służyły dawniej typowe pieśni katechetyczne z powtarzanim refrenami, które pozwalały na zapamiętywanie podstawowych prawd wiary (Mikołajek, 1986). Do dzisiaj bardzo często modlitwa występuje jako zakończenie katechezy. Jeżeli jest odpowiednio dobrana, pełni funkcję podsumowującą zasadniczą treść katechezy. Trzeba jednak zaznaczyć, że takie powiązanie modlitwy w formie hymnu, pieśni, poezji, tekstu liturgicznego jest bardzo trudne. Najłatwiej udaje się ono w formie modlitwy wiernych, o odpowiednio dobranych wezwaniach, w modlitwie tworzonej przez grupy lub indywidualne osoby zdolne do takiej religijnej twórczości.

Fragmenty modlitw odpowiednio dobrane i należycie umiejscowione w toku katechezy wzmacniają wychowanie religijne, mogą uczyć stale nowych jej rodzajów i form.

Warto pamiętać, że modlitwa tworzy podstawową atmosferę katechezy. W zależności od tematu może to być klimat wiary, nadziei i miłości, uwielbienia, wdzięczności czy prześlągania, trudności przewyżczonych w duchu chrześcijańskiego optymizmu i eschatologicznego zwycięstwa. Modlitwa jest przecież odpowiedzią na wezwanie Boże, a katecheza ma przyczyniać się do rozwoju tego dialogu wiary. Stąd wielu katechetów twierdzi, że nie ma prawdziwej katechezy bez modlitwy.

Katechezy w analizowanych materiałach dla młodzieży prezentują różne jej typy. Występuje schemat przypominający dawną lekcję religii, na który składają się:

- przygotowanie zewnętrzne i wprowadzenie w modlitwę,
- modlitwa wstępna,
- ewentualne sprawdzenie obecności,
- kontrola zadań domowych (wrywkowo lub całościowo),
- wprowadzenie w nowy temat (sytuacja egzystencjalna),
- opracowanie czyli interpretacja zasadniczego problemu katechezy,
- modlitwa jako odpowiedź na główne wezwanie Boże,
- podsumowanie głównych treści,
- zastosowanie prawdy Bożej w życiu,

- zadanie pracy domowej,
- zapis do zeszytu,
- informacje duszpasterskie i inne,
- modlitwa końcowa (Koska, 1978, 148-150).

Czasami można spotkać katechezę typu: godziny biblijnej, nabożeństwa paraliturgicznego, nawiedzenia kościoła, które mają dla siebie właściwy układ.

Prawie nie spotykany, lecz pożądanym byłby również typ katechezy powtórkowej. Mogą się na nią składać na przykład konkursy, testy, grupowe odpowiedzi, kartkówki.

Niekiedy katecheza zostaje przyporządkowana prawie w całości wybranej metodzie. Może to mieć miejsce przy zastosowaniu metod: trybunału, dzielenia się świadectwem międzypokoleniowym (panel), socjodramy i inne. Przy zastosowaniu takich metod katecheza przybiera specyficzny kształt.

Należy zapytać wreszcie w jakim miejscu i gdzie najczęściej w analizowanych materiałach występuje modlitwa. Na pytanie to odpowiada tabela numer 2.

Tab. 2. Miejsce modlitwy w jednostce katechetycznej

Rodzaj materiałów	Pozycja		
	początek	środek	koniec
W. Koska* kl. I	26	-	26
kl. II	24	-	24
kl. III	25	-	25
E. Majcher kl. I	2	7	11
kl. II	2	6	27
kl. III	-	3	4
kl. IV	-	2	10
M. Majewski kl. I LO, Technikum	5	6	23
kl. II	7	3	22
kl. III	12	3	23
kl. IV	1	1	11
kl. V	9	1	23
M. Majewski kl. I ZSZ	6	2	28
kl. II	6	1	26
kl. III	4	4	27

J. Szpet	kl. I	2	6	58
	kl. II	4	1	57
	kl. III	6	4	57
	kl. IV	-	3	41
J. Charytański	kl. I	2	1	32
	kl. II	1	-	30
	kl. III	6	2	28
	kl. IV	-	1	32

* W klasie IV o modlitwie decyduje katecheta

W materiałach W. Koski proponuje się do każdej katechezy modlitwę na jej początku i końcu od klas I- III. Z tym, że autor zaznacza, iż na początku jednostki powinien to być fragment modlitw z tradycyjnego pacierza. Na końcu zazwyczaj występują modlitwy, które zazwyczaj są zgodne z głównym wątkiem treściowym katechezy. O modlitwie w katechezie dla klasy IV powinien, zdaniem autora materiałów, zdecydować sam katecheta.

S. Majcher w materiałach katechetycznych dla klas I- IV zamieszcza modlitwę przede wszystkim na końcu katechezy, głównie dotyczy to klas I -II. W klasie III proponuje tylko trzy modlitwy: w środku i cztery na końcu katechez, a w klasie IV dwie w środku i dziesięć na końcu.

Dość wyraźne propozycje modlitw z ich umiejscowieniem znajdują się w materiałach M. Majewskiego. Prawie do każdego zakończenia katechezy (jak widać to w tabl.2) zostały zaproponowane modlitwy w klasach I, II, III i V. W klasie IV występuje tylko jednaście modlitw na zakończenie katechezy. Na początku i w środku katechezy proponuje się modlitwy dużo rzadziej, na przykład w klasie IV tylko po jednej propozycji. Trzeba jednak zaznaczyć, że autorzy poszczególnych katechez w tych materiałach mieli świadomość, że zwykle, tradycyjnie katecheza będzie rozpoczęta modlitwą. O tym jednak zdecyduje sam katecheta (dane te zaczerpnięto z wywiadu z niektórymi autorami katechez).

Podobna sytuacja umiejscowienia modlitwy ujawnia się w materiałach dla szkół zawodowych. Prawie każda katecheza posiada propozycje modlitwy końcowej, natomiast rzadko zamieszcza się konkretne jej przykłady na początku lub w środku katechezy.

W materiałach Szpeta i Charytańskiego dominują propozycje modlitwy na zakończenie katechezy.

Pod koniec analizy materiałów katechetycznych przeznaczonych dla młodzieży postawiono pytanie o nasycenie modlitwami poszczególnych jednostek katechetycznych. Sytuację tę przedstawia tabela 3.

Tab. 3. Liczba modlitw w jednostce katechetycznej

Rodzaj materiałów	Poziom częstotliwości		
	1 x	2 x	3 x i więcej
W. Koska* kl. I	-	26	-
kl. II	-	24	-
kl. III	-	25	-
E. Majcher kl. I	13	4	2
kl. II	17	5	2
kl. III	3	1	1
kl. IV	7	2	1
M. Majewski kl. I LO, Technikum	14	10	-
kl. II	12	7	2
kl. III	13	8	3
kl. IV	10	2	-
kl. V	11	10	1
M. Majewski kl. I ZSZ	12	10	1
kl. II	14	5	3
kl. III	12	7	2
J. Szpet kl. I	44	12	3
kl. II	53	5	-
kl. III	43	10	3
kl. IV	35	5	1
J. Charytański kl. I	23	9	-
kl. II	20	11	-
kl. III	19	9	1
kl. IV	31	2	-

* W klasie IV o modlitwie decyduje katecheta

Zgodnie z sugestiami zawartymi w materiałach W. Koski można przyjąć, że zasadniczo modlitwa będzie występowała dwa razy w jednostce, jak już wspomniano na jej początku i końcu. Jeżeli znajduje się większa ilość modlitw, to będą one inicjatywą katechety.

E. Majcher w swoich materiałach najczęściej zamieszcza po jednej modlitwie dla konkretnej katechezy i głównie dotyczy to klas I - II. W tych klasach kilkakrotnie występują po dwie modlitwy na jedną katechezę. Natomiast trzy modlitwy lub więcej występuje w dwu katechezach dla klasy I i II oraz w jednej katechezie w klasie III i IV.

W katechezach dla szkół licealnych i technicznych pod redakcją M. Majewskiego, najczęściej występuje po jednej propozycji modlitwy dla danej katechezy (tabl. 2). Rzadziej występują po dwie propozycje. Natomiast dwie katechezy w klasie II, trzy w klasie III i jedna w klasie V na jedną jednostkę mają zaplanowane trzy lub więcej modlitw.

Materiały katechetyczne dla szkół zawodowych najczęściej proponują po jednej określonej modlitwie na daną katechezę (tab. 2). Kilkakrotnie w każdej z trzech klas zaproponowano po dwie modlitwy w danej katechezie. Trzy modlitwy lub nawet więcej na jedną katechezę zaplanowano raz w klasie I, trzy razy w klasie II.

Materiały J. Szpeta i J. Charytańskiego zaproponowały około 10 razy dwukrotną modlitwę, a 2 razy trzykrotną (kl. I i III u Szpeta).

Celem artykułu była ogólne przedstawienie katechez o modlitwie, analiza elementów modlitewnych i ich dydaktyczne funkcje. Prezentacja ukazała pewne zróżnicowanie i niejednakowe walory analizowanych materiałów. Katecheci mają jednak do dyspozycji parę lekcji poświęconych w całości tematowi modlitwy i wiele elementów służących do jej rozwoju. Dobrze uformowany i gorliwy katecheta ma także szanse na własną twórczość i cenne pomysły samych katechizowanych służące wychowaniu modlitewnemu.

Bibliografia:

Materiały katechetyczne:

J. Charytański, R. Murawski, A. Szałowski (red.). (1985a). *Spotkanie z Chrystusem. Cz. I. Materiały katechetyczne dla ucznia I kl.* Warszawa 1985 i *Podręcznik metodyczny dla katechety.* Warszawa 1986.

J. Charytański i in. (red.). (1994b). *Spotkania z Bogiem w Kościele. Cz. II. Materiały katechetyczne dla ucznia II kl.* Warszawa 1994 i *Podręcznik metodyczny dla katechety.* Warszawa 1991.

Charytański i in. (red.). (1995c). *Spotkania z Bogiem w prawdzie. Cz. III. Materiały katechetyczne dla ucznia III kl.* Warszawa 1995 i *Podręcznik metodyczny dla katechety.* Warszawa 1992.

Charytański i in. (red.). (1995d). *Spotkania z Bogiem w świecie. Cz. IV. Materiały katechetyczne dla ucznia IV kl.* Kraków 1995.

Koska W. (1981a) *Wiara i życie chrześcijanina. Cz. I. Spotkania z Chrystusem*. Poznań 1981.

Koska W. (1982b). *Cz. II. Chrystus żyjący w swoim Kościele*. Poznań.

Koska W. (1981c). *Cz. III. Człowiek wobec problemu wiary*. Poznań.

Koska W. (1982d). *Chrześcijanin w świecie współczesnym*. Poznań.

Koska W. (1982). *Propozycje metodyczne do materiałów katechetycznych. Wiara i życie chrześcijanina. Cz. I-II*. Poznań.

E. Majcher (red.). (1972a). *Spotkanie z Chrystusem. Materiały pomocnicze do katechizacji w szkołach średnich. Kl. I*. Warszawa.

E. Majcher E. (1972b). *Spotkanie z Chrystusem żyjącym w Kościele. Materiały pomocnicze do katechizacji w szkołach średnich. Kl. II*. Warszawa.

E. Majcher (red.). (brw.c). *Spotkanie z Chrystusem żyjącym w wierze. Kl. II*.

E. Majcher (red.). (1977d). *Spotkanie z Chrystusem w miłość. Kl. IV*. Warszawa.

M. Majewski (red.). (1984a). *Od religii do wiary. Materiały katechetyczne. Kl. I*. Lublin. M. Majewski. (red.). (1984b). *Wspólnota zbawienia. Materiały katechetyczne. Kl. II*. Lublin.

M. Majewski (red.). (1981c). *Świadectwo chrześcijańskie. Materiały katechetyczne. Kl. III*. Kraków.

M. Majewski (red.). (1982d). *Wierność dziedzictwu. Materiały katechetyczne. Kl. IV*. Kraków.

M. Majewski (red.). (1984e). *Spełnienie obietnicy. Materiały katechetyczne. Kl. V*. Kraków.

M. Majewski (red.). (1983a). *Dar Boży. Materiały dla ZSZ. Kl. I*. Kraków.

M. Majewski (red.). (1983b). *Życie Kościoła. Materiały dla ZSZ. Kl. II*. Kraków.

M. Majewski (red.). (1983c). *Odpowiedzialność chrześcijańska. Materiały dla ZSZ. Kl. III*. Kraków.

J. Szpet (red.). (1992a). *Spotkania z Chrystusem. Kl. I*. Poznań.

J. Szpet (red.). (1993b). *Chrystus żyjący w swoim Kościele. Kl. II*. Poznań.

J. Szpet (red.). (1992c). *Człowiek wobec problemu wiary. Kl. III*. Poznań.

J. Szpet (red.). (1993d). *Chrześcijanin wobec współczesności. Kl. IV*. Poznań.

Literatura przedmiotu:

Bezimienni mówią o modlitwie. (1982). Kraków.

Dyrektorium ogólne o katechizacji. (1998). Poznań.

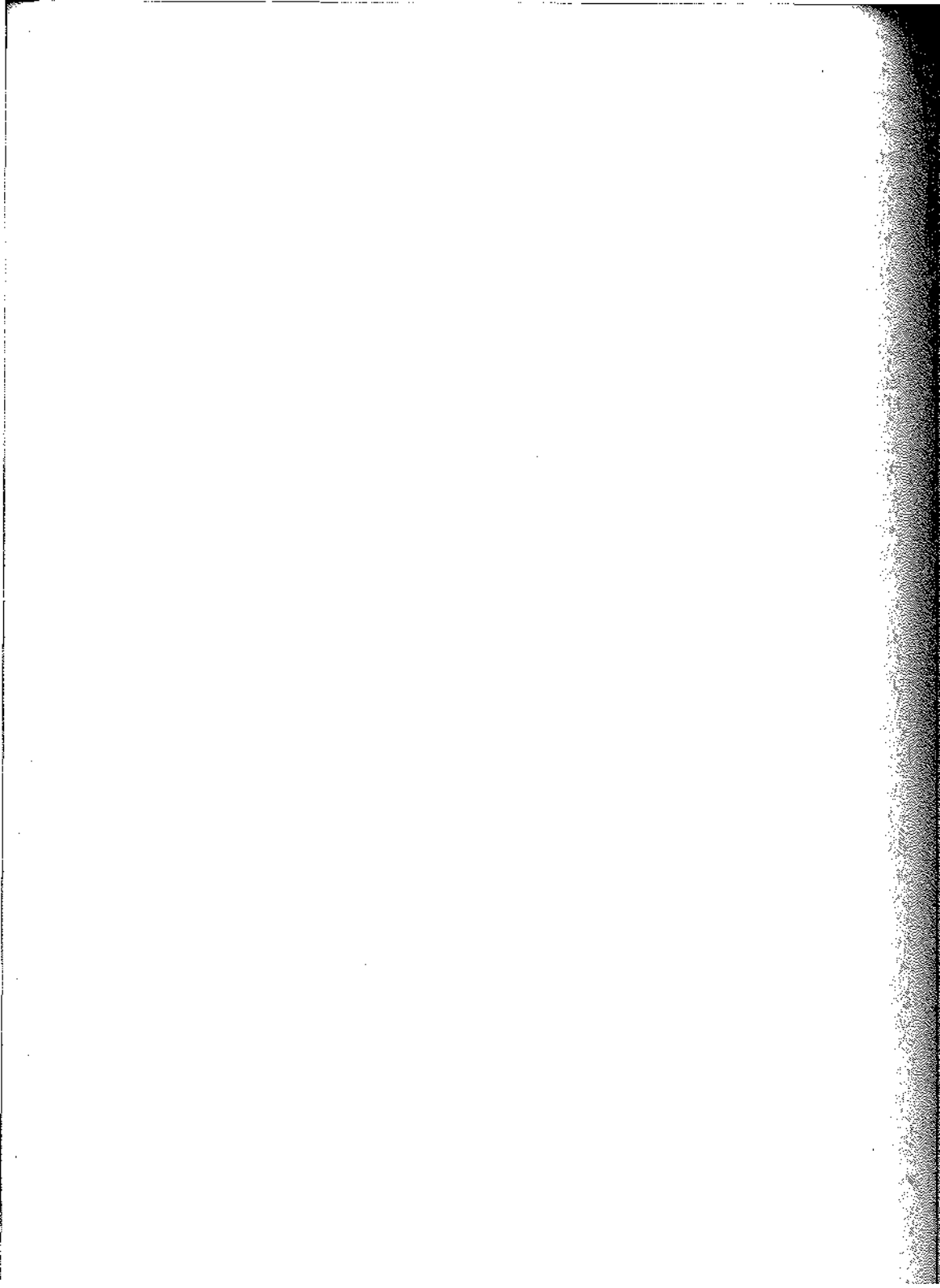
Gutkowska J. (1999). *Nauka o modlitwie w Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Lublin. (Arch. KUL).

Koska W. (1978). *Modlitwa w katechezie. Poznańskie Studia Teologiczne, t. 2, 145-153.*

Mikołajek A. (1986). *Śpiew religijny w katechezie w klasach V-VIII na podstawie Podręcznika Metodycznego do Katechizmu Religii Katolickiej*. Lublin. Arch. KUL).

Somario

L'articolo presenta l'analisi dei materiali per la catechesi dei giovani nell'aspetto della loro unicità nell'educatione alla preghiera. All'inizio descrive lo specifico delle catechesi sulla preghiera per le classi I-IV delle Scuole Medie Superiori. In seguito fa vedere li elementi della preghiera comprese in questi materiali. L'interessante sono le tabelle che fanno vedere i diversi tipi di preghiera (tab. 1), il luogo della preghiera nello svolgimento della lezione (all'inizio, in mezzo, alla fine, tab. 2) come anche il numero delle preghiere nella catechesi (1 volta, 2 volte, volte e di piu, tab. 3).



OTR MARCHWICKI SDB

NOWE RUCHY RELIGIJNE

Zjawiskiem, które w ostatnich kilku latach przyciąga w naszym kraju coraz większe zainteresowanie środków masowego przekazu, budzi niepokój opinii społecznej, środowisk kościelnych, a także środowisk nie związanych z Kościołem, jest wzrost aktywności różnego rodzaju nowych ruchów o charakterze religijnym lub pseudoreligijnym, nazywanych też często sektami. Ruchy te były obecne w Polsce już w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, aktywność ich wzrosła jednak wydatnie po upadku Żelaznej Kurtyny, kiedy to zniknęły dla naszych obywateli graniczenia w swobodnym kontaktowaniu się ze światem. Problem nowych ruchów religijnych, z którym kraje Zachodu spotkały się już na początku lat sześćdziesiątych, staje się w coraz większym stopniu również i naszym rodzimym problemem.

W latach 1994-97 na Wydziale Nauk Edukacyjnych Salezjańskiego Uniwersytetu Papieskiego (*Università Pontificia Salesiana*) w Rzymie odbyła się seria seminariów i konferencji interdyscyplinarnych poświęconych nowym ruchom religijnym¹. Zostali na nie zaproszeni wybitni specjaliści tak z Włoch, jak i z innych krajów Europy, z różnych dziedzin nauki (psychologia, socjologia, teologia, filozofia, religioznawstwo, itd.), zajmujący się problemem nowych ruchów religijnych. Niniejszy artykuł ma za zadanie przybliżyć polskiemu czytelnikowi dyskusję przeprowadzoną w ramach tych spotkań. Fenomen nowych ruchów religijnych

¹ Były to następujące spotkania: *Religione o terapia? Il potenziale terapeutico dei Nuovi Movimenti Religiosi*, 06.05.1994; *La sfida di Beelzebub. Complessità psichica o possessione simbolica*, 02.12.1994; *Il ritorno degli angeli. Tra teologia, psicologia e cultura*, 24.11.1995; *La dolce sfida dell'Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, 04.04.1996; *Convegno di aggiornamento pedagogico „Mente e Cuore”*, 03-05.01.1997. Niniejszy artykuł powstał w głównej mierze w oparciu o wydane materiały pochodzące z wymienionych seminariów.

ma w krajach zachodnich szerszy zasięg niż w Polsce. Poświęcono mu tam również więcej uwagi w badaniach naukowych aniżeli u nas. Z tego względu zapoznanie się z wynikami rzymskich spotkań, może przyczynić się do lepszego zrozumienia problematyki nowych ruchów religijnych na naszym ojczyństym gruncie. Może przyczynić się także do zajęcia właściwego stanowiska wobec tych ruchów, szczególnie przez duszpasterzy, katechetów, wychowawców i nauczycieli.

1. WYJAŚNIENIE POJĘĆ

W literaturze stosuje się różne terminy na określenie powstających w ostatnim czasie grup i ruchów o charakterze religijnym. Do najczęściej spotykanych należą: nowe ruchy religijne, sekty, nowe ruchy alternatywne, nowe religie².

Nowe ruchy religijne. Terminem tym, przyjętym obecnie w skali międzynarodowej, określa się powstające współcześnie, praktycznie od lat 60-tych, organizacje, które proponują nauczanie i doświadczenie religijne (lub magiczne, w tym przypadku mówi się o nowych ruchach magicznych) różniące się zasadniczo od doktryn charakterystycznych dla wielkich, zakorzenionych historycznie tradycji religijnych, stanowiących większość liczebną na danym obszarze geograficznym³.

Sekta. Z łac. *sequor* = iść za kimś. Początkowo termin ten dotyczył niektórych szkół filozoficznych (stoicyzm, epikureizm), w których mistrz zbierał uczniów tak na lekcje zarezerwowane tylko dla ograniczonej grupy osób (lekcje ezoteryczne), jak i na lekcje otwarte dla szerokiego kręgu słuchaczy. Później słowo to zostało błędnie połączone z łacińskim czasownikiem *secare* (= odcinać) i z ideą odizolowania, wskazując tym samym na jakąś większą religię, od której sekta miałaby się właśnie odłączyć⁴.

Obecnie jest to wyraz o zabarwieniu pejoratywnym, którego używa się często na określenie jakiejś grupy religijnej lub nawet niereligijnej postrzeganej jako obca, niebezpieczna lub niesympatyczna, wobec której pragnie wyrazić się wrogość. Ponieważ język akademicki musi dbać o neutralność stosowanych w nim

² Inne spotykane określenia: kultury, nowe kultury, nowe religie młodzieżowe, sekty młodzieżowe, religie marginalne, wolne ruchy religijne, itd. Por. J. Bajzek, *Sociologia e Nuovi Movimenti Religiosi*, w: E. Fizzotti (red.), *Religione o terapia? Il potenziale terapeutico dei Nuovi Movimenti Religiosi*, Roma 1994, s. 132.

³ Por. M. Introvigne, *Nuove forme di religiosità e ricerca di autenticità religiosa*, wykład na: *Convegno di aggiornamento pedagogico „Mente e Cuore”*, Università Pontificia Salesiana, Roma, 3-5.01.1997, s. 2.

⁴ Por. P. Vanzan, *Contestualizzazione socioculturale e discernimento teologico-pastorale del New Age*, w: E. Fizzotti (red.), *La dolce seduzione dell'Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, Roma 1996, s. 83.

jęć (w przeciwieństwie do języka duszpasterstwa, który powinien jak najbardziej zbliżać się do języka potocznego), uniemożliwia to stosowanie tego terminu w języku opracowań naukowych odnośnie do nowych grup i ruchów o charakterze religijnym. Aktualnie rezygnuje się więc z terminu „sektą” i zastępuje się go określeniem „nowe ruchy religijne”⁵, nie pociągającym za sobą negatywnego osądu wartości⁶.

Nowe ruchy alternatywne. Określenie pojawiające się w niektórych wypowiedziach magisterium Kościoła katolickiego. Obecnie jest ono zarzucone, ponieważ sugerowało istnienie dwubiegunowego wymiaru: z jednej strony ruchy wewnętrzkościelne, z drugiej – ruchy o charakterze religijnym nie należące do kategorii ruchów wewnętrzkościelnych. W tym kontekście nowe ruchy religijne mogłyby być interpretowane jako ruchy alternatywne dla ruchów wewnętrzkościelnych. Obydwie kategorie zostałyby wtedy postawione niejako na tym samym poziomie jako jednakowo pozytywne⁷.

Nowe religie. Większe ruchy religijne, które istnieją od paru dziesięcioleci a nawet od minionego stulecia, jak np. świadkowie Jehowy lub mormoni⁸.

2. SPOŁECZNO-KULTUROWE TŁO ROZWOJU NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH

Obecna ekspansja nowych ruchów religijnych rozpoczęła się na początku lat sześćdziesiątych. Zaczęły one cieszyć się nieoczekiwanym sukcesem najpierw w Stanach Zjednoczonych, a krótko potem w krajach Europy Zachodniej i na innych kontynentach⁹. Kontekst społeczno-kulturowy rozwoju tych ruchów w krajach zachodnich naznaczony jest daleko posuniętym procesem sekularyzacji oraz

⁵ Wydaje się, że określenie „sektą” można stosować zasadnie w kontekście polemicznym wobec tych grup, które podejmują działania o charakterze przestępczym, działania szkodliwe społecznie lub szkodliwe dla integralności fizycznej, psychicznej i moralnej swoich członków, naruszające tym samym ich godność i wolność osobistą. Ewidentne przykłady takich grup: naparowski nowy ruch o nazwie Aun Shinri-kyo – odpowiedzialny za zamach przy użyciu gazu paralizującego w metrze w Tokio w 1994 r.; Zakon Świątyni Słońca – dwa grupowe samobójstwa i zabójstwa w latach 1994-95 w Szwajcarii, Francji i Kanadzie, w których zginęło 69 osób; Brama Niebios – w marcu 1997 r. 39 członków tej mało znanej sekty ufologicznej z południowej Kalifornii otrulo się cyjankiem potasu, aby przenieść się do kosmicznego pojazdu podążającego za kometą Hale’a-Boppa i rozpocząć egzystencję na wyższym poziomie.

⁶ Por. M. Introvigne, *Nuove forme di religiosità...*, s. 2.

⁷ Por. P. Vanzan, *Contestualizzazione socioculturale e discernimento...*, s. 84-85.

⁸ Por. M. Introvigne, *Nuove forme di religiosità...*, s. 2.

⁹ Por. J. Bajzek, *Sociologia e Nuovi...*, s. 132-133.

pojawieniem się na scenie dziejów nowego okresu kulturalnego zwanego postmodernizmem.

2.1. Postmodernizm

Nie istnieje szeroko przyjęta definicja postmodernizmu. W sensie chronologicznym, okres ten rozpoczyna się z momentem załamania się głównych mitów modernistycznych, to jest: wiary w rozum, naukę i postęp¹⁰. Z reguły podaje się dwie daty graniczne wyznaczające okres przejścia od modernizmu do postmodernizmu: 1968 (ruchy kontestacyjne) i 1989 (upadek Muru Berlińskiego, symbol upadku ideologii)¹¹.

Jeśli chodzi o zaufanie do potęgi „rozumu”, pojmowanej na sposób oświeceniowy, i związane z tym zaufanie do nauki, to jeszcze w latach pięćdziesiątych mówiło się o „wierze” w postęp i śniło, że rozwój technologiczny przyczyni się do stopniowego rozwiązania wielkich problemów ludzkości. Stopniowo zdano sobie jednak sprawę, że zdobycze nauki tworzą więcej problemów niż ich rozwiązują¹². Jednocześnie od strony filozofii poddany został krytyce pozytywizm empirycznologiczny, stanowiący dotychczasową filozoficzną podstawę uprawiania nauki¹³. „Po upadku mitów modernizmu, dla znacznej części współczesnych nam ludzi nauka nie jest już dzisiaj bardziej pewna niż magia, medycyna niż wiara w cudowne uzdrowienia, itd.”¹⁴

Wraz z upadkiem mitów modernistycznych następuje powrót zainteresowania religijnością i duchowością. Mówi się w związku z tym o „powrocie *sacrum*”. Niekoniecznie jest to jednak powrót do religijności i duchowości chrześcijańskiej. O powrocie tym świadczą następujące fakty: po latach spadku następuje wzrost liczby aktywnych wiernych głównych Kościołów i religii (przynajmniej w niektórych krajach); powstają nowe ruchy religijne i obserwuje się powrót magii; szerzy się „nowa religijność” jako nowy system wierzeń w reinkarnację, spirytyzm, w skuteczność magii, itd.¹⁵

¹⁰ Por. P. Zoccatelli, *Il New Age fra secolarizzazione, pos-tmodernità e ritorno del sacro*, w: E. Fizzotti (red.), *La dolce seduzione dell'Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, Roma 1996, s. 23.

¹¹ Por. tamże, s. 1.

¹² Por. M. Fuss, *New Age: la sfida di una nuova religione mondiale*, w: E. Fizzotti (red.), *La dolce seduzione dell'Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, Roma 1996, s. 43.

¹³ Por. A. N. Terrin, *New Age. Religione o terapia?* w: E. Fizzotti (red.), *Religione o terapia?*, Roma 1994, s. 69-74.

¹⁴ M. Introigne, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, Milano 1996, s. 18.

¹⁵ Por. tenze, *Nuove forme di religiosità...*, s. 1, 10.

2.2. Sekularyzacja

Obecny powrót zainteresowania religią i duchowością, czego wyrazem jest również rozprzestrzenianie się nowych ruchów religijnych, może dziwić w kontekście zaawansowanego procesu sekularyzacji w krajach kultury zachodniej. Dziwienie to jest czymś naturalnym, jeśli patrzeć na sekularyzację przez pryzmat klasycznej teorii ilościowej, która określa ją jako postępujący spadek zainteresowania religią. Inaczej ma się rzecz, jeśli spojrzymy na sekularyzację przez pryzmat teorii jakościowej. Dla twórcy tej teorii, angielskiego socjologa Briana Wilson'a, proces sekularyzacji na Zachodzie nie polega w pierwszym rzędzie na ilościowym spadku zainteresowania *sacrum* i religią. To zainteresowanie może wbrew pozorom nawet rosnąć. Sekularyzacja jest raczej procesem jakościowym, w wyniku którego religia ulega coraz większemu zepchnięciu na margines życia społecznego i w coraz mniejszym stopniu określa wielkie wybory kulturalne, moralne i polityczne społeczeństwa i jednostek. Temu procesowi marginalizacji religii, który w niektórych krajach powoduje prawdziwą dechrystianizację życia publicznego i prywatnego, towarzyszy jednak sukces nowych form religijnych, które nie pretendują lub też nie są do tego zdolne, aby być siłą orientującą kulturę¹⁶.

Pojęta w sensie jakościowym sekularyzacja sprzyja więc sprowadzeniu religii do zwykłej religijności, często tzw. „nowej religijności” polegającej na „wierze bez przynależności” (*believing without belonging*) lub do deinstytucjonalizacji religii, i jako taka sprzyja również ekspansji nowych ruchów religijnych¹⁷.

2.3. Diachroniczny schemat rozwoju nowych ruchów religijnych w ostatnich czterech dziesięcioleciach

Lata sześćdziesiąte charakteryzowały nadzieje mesjanistyczne i utopijne tak w samym Kościele, jak i poza nim. Ludzie żyli pewnością, że wszystko zmierza do stworzenia społeczeństwa opartego na sprawiedliwości i pokoju, w którym dokonana się odnowa społeczna, polityczna i wewnątrzkościelna. Był to okres, w którym żywe były jeszcze mity modernizmu¹⁸.

Mniej więcej od roku 1975 wzrosła świadomość, że nie dokonano żadnego zasadniczego kroku w kierunku urzeczywistnienia tych nadziei. Pojawiło się więc poczucie zawodu, a ponadto strach przed nadciągającą apokalipsą, którą zapowiada-

¹⁶ Por. P. Zoccatelli, *Il New Age fra secolarizzazione...*, s. 20-21.

¹⁷ Por. tamże, s. 21.

¹⁸ Por. P. Vanzan, *Contestualizzazione socioculturale e discernimento...*, s. 60.

ły takie znaki, jak kryzys naftowy, zniszczenie środowiska naturalnego i groźba wojny nuklearnej¹⁹.

W tym kontekście psychologicznym i kulturowym zaczęły mnożyć się w Europie wspólnoty wiejskie, które przyciągały osoby szukające zaspokojenia odczuwanej przez nie potrzeby braterstwa. Był to przejaw ucieczki od świata (*fuga mundi*). W momencie, kiedy okazało się niemożliwe urzeczywistnienie lepszego świata, wielu wybierało drogę realizacji własnych ideałów odcinając się w tym względzie niejako od wysiłków ludzkości jako całości. *Fuga mundi* przekształciła się wkrótce w *oppositio mundi*, mające swoje korzenie w ruchu kontestacji końca lat sześćdziesiątych (rok 1968), kiedy to pragnieniu zmiany społeczeństwa towarzyszyła w równym stopniu niechęć do wszelkiego rodzaju form instytucjonalnych, w tym również do instytucji religijnych. Ów element pragnienia odnowy i kontestacji w połączeniu z zawodem wynikającym z upadku utopijnej wizji lepszej przyszłości przyczynił się do tego, że najpierw w Stanach Zjednoczonych, a potem w Europie, nastąpiła eksplozja dwóch rodzajów nowych ruchów religijnych: ruchów nawiązujących do tradycji Wschodu i ruchów o korzeniach protestanckich²⁰.

Do ruchów nawiązujących do orientalnych filozofii religijnych przyłączały się osoby zawiedzione w nadziejach na powstanie lepszego społeczeństwa. Przez sam fakt przyłączenia się do ruchu, a więc prawie z dnia na dzień i bez wkładu osobistego wysiłku, osoby te znajdowały w nim to, o czym dotychczas marzyły, a więc klimat przyjaźni, bardziej jasną wizję świata i przewodnika duchowego. W ten sposób zaczynały się spełniać ich niespełnione marzenia na znalezienie raju na ziemi²¹.

W okresie tym zaczęły mnożyć się też ugrupowania mające swoje korzenie w tradycji protestanckiej, których rozwój cechował agresywny prozelityzm i obecność silnych przywódców charyzmatycznych. W momencie ogólnej dezorientacji wywołanej przez niepewność przyszłości i niestabilność społeczeństwa dobrobytu, ruchy te oferowały zredukowaną wizję eschatologiczną, dającą jednak pewność zbawienia jednostce²².

W latach osiemdziesiątych ideologia sekularyzmu konsumistycznego stała się głównym punktem odniesienia i źródłem orientacji egzystencjalnej dla człowieka. Jednocześnie po okresie oczekiwania na apokalipsę, dojrzało przekonanie, że rozwiązaniem nurtujących jednostkę i społeczeństwo problemów może być jedynie wejście we własne wnętrze. Zarysowała się więc mentalność o charakterze gnostyckim, będąca wyrazem pragnienia duchowości pojmowanej jako zbawcza

¹⁹ Por. tamże, s. 61.

²⁰ Por. tamże, s. 61-62.

²¹ Por. tamże, s. 62-63.

²² Por. tamże, s. 63.

wiedza, która pozwala przezwyciężyć niepokój wywoływany przez pytanie o sens życia²³.

Ta zmiana kulturowa przyczyniła się do eksplozji fenomenu psychosekt oraz ruchów ezoterycznych i magicznych. Pierwsze proponowały wiedzę psychologiczną dotyczącą własnego wnętrza oraz idee uwolnienia się od jakichkolwiek lęków. Była to jednocześnie proponowana człowiekowi droga zbawienia (np. Scjentologia). Drugie natomiast proponowały natomiast dogłębne poznanie rzeczywistości i samych siebie przez wzywanie energii mających moc zbawczą, energii nie znanych normalnie zwykłym śmiertelnikom i zarezerwowanych tylko dla ograniczonej elity osób²⁴.

Konsumistyczny sekularyzm wytworzył z jednej strony człowieka „sytego i zdesperowanego”, który wiele posiada, ale nie potrafi nadać sensu swojemu życiu, z drugiej strony natomiast – obszar niedostatku i marginalizacji, obejmujący wszystkich wykluczonych z elity konsumentów (narody Afryki, Europy Wschodniej, margines społeczny Europy i Ameryki Północnej). Sprzyjało to powstawaniu w latach dziewięćdziesiątych ruchów o duchowości synkretycznej, starających się złagodzić niepokój egzystencjalny tych, którzy opływają w dobrobyt i szukają sensu życia. W tym samym czasie narodziły się też ruchy fundamentalistyczne wychodzące naprzeciw niezadowoleniu pozostających na marginesie²⁵.

P. Vanzan uważa, że duchowość synkretyczna jest symbiozą dwóch elementów: neognozy i New Age. Chcą one ofiarować współczesnemu człowiekowi nową syntezę społeczną, psychologiczną, kulturową i religijną. Neognozę można scharakteryzować jako formę wyższą, która zwraca się ku wykształconym kręgom społecznym. New Age natomiast popularyzuje nową wizję świata i człowieka, kierując swoje przesłanie do młodych pokoleń i do tych wszystkich, którzy czekają na powstanie lepszego świata. W *New Age* powrót „poczucia *sacrum*” łączy się z zainteresowaniem dla takich dyscyplin naukowych jak psychologia, fizyka, biologia i socjologia, połączone arbitralnie z magią, spirytyzmem, astrologią i parapsychologią. Na płaszczyźnie filozoficznej New Age podziela z neognozą następujące stwierdzenie: „religijni, ale bez Boga”²⁶.

Ruchy fundamentalistyczne nie są zaliczane generalnie do kategorii nowych ruchów religijnych, dlatego też nie będą one tutaj bliżej omawiane.

²³ Por. tamże, s. 67.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże, s. 71.

²⁶ Por. tamże, s. 71-73.

3. PODZIAŁ NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH

Szacuje się, że na całym świecie istnieje ponad dwadzieścia tysięcy nowych ruchów religijnych²⁷. Jednym z możliwych sposobów ich klasyfikacji jest typologia zaproponowana na początku lat dziewięćdziesiątych przez Massimo Introvigne, dyrektora włoskiego *Ośrodka Badań nad Nowymi Religiami* CESNUR (*Centro Studi delle Nuove Religioni*). Głównym kryterium podziału nowych ruchów religijnych przyjętym przez tego badacza jest ich odniesienie do charakterystycznych elementów chrześcijańskiej wizji świata takich, jak: Kościół, Chrystus, Bóg oraz typ proponowanego doświadczenia religijnego. Można w ten sposób dokonać podziału nowych ruchów religijnych na cztery wielkie grupy: nowe ruchy religijne o symbolice chrześcijańskiej („Chrystus tak – Kościół nie”), nowe ruchy religijne o korzeniach orientalnych („Chrystus nie – Bóg tak”), ruchy rozwoju potencjału ludzkiego („religia tak – Bóg nie”) oraz neognoza i nowe ruchy magiczne („sacrum tak – religia nie”)²⁸.

3.1. Nowe ruchy religijne o symbolice chrześcijańskiej: „Chrystus tak – Kościół nie”

Nowe ruchy religijne należące do tej grupy w przeciwieństwie do protestantyzmu klasycznego nie chcą reformować Kościoła, ale go na nowo założyć, negując przy tym ciągłość historyczną. W grupie tej można dodatkowo rozróżnić nowe ruchy religijne o korzeniach protestanckich, gdzie mamy do czynienia z zerwaniem łączności eklezjologicznej i nowe ruchy religijne o korzeniach chrześcijańskich, gdzie zerwanie ciągłości ma także charakter teologiczny, jako że głoszone przez nie teologie nie dają się pogodzić z tradycyjnym chrześcijaństwem²⁹.

²⁷ Szacunkowe liczby nowych ruchów religijnych działających na świecie: Ameryka Północna 1500-2000, Afryka 10000, Azja (szczególnie Japonia, Korea, Indie, Filipiny), wyspy Pacyfiku, Ameryka Południowa i Karaiby od kilkuset do kilku tysięcy. Por. E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997. Szacunkowa liczba członków nowych ruchów religijnych w Europie Zachodniej wynosi około 2 mln na 337 mln ogółu ludności członków, to jest około 0,6%. Por. J. Bajzek, *Sociologia e Nuovi ...*, s.144. W Polsce działa ponad 100 nowych ruchów religijnych (w tym kilka ruchów rodzimych założonych w Polsce przez Polaków), do których należy ok. 2% ludności kraju. Por. T. Paleczny, *Sekty. W poszukiwaniu utraconego raju*, Kraków 1998, s. 169.

²⁸ Por. M. Introvigne, *I Nuovi Movimenti Religiosi e le loro proposte terapeutiche*, w: E. Fizzotti (red.), *Religione o terapia? Il potenziale terapeutico dei Nuovi Movimenti Religiosi*, Roma 1994, s. 43; tenże, *Nuove forme di religiosità...*, s. 3, 9.

²⁹ Por. M. Introvigne, *I Nuovi Movimenti Religiosi...*, s. 43.

a) Nowe ruchy religijne o korzeniach protestanckich

Należą one do ostatniej fali protestantyzmu. Są to często grupy przewodzone przez wielkich kaznodziejów, a ich teologie mają często charakter fundamentalistyczny. Do elementów odróżniających te ruchy od głównych denominacji protestanckich należą: bardziej dosłowne tłumaczenie Biblii, częste odrzucanie ekumenizmu i bardziej emocjonalny styl modlitwy i kultu (kościół zielonoświątkowe)³⁰.

Jest to cała mgławica w ciągłej ewolucji i nie można odrzucić hipotezy, iż w przyszłości ruchy te zintegrują się w głównej linii protestantyzmu, szczególnie w jego wariacie ewangelickim, to jest w tej odnodze świata protestanckiego, która nie wchodzi do *Ekumenicznej Rady Kościołów*, i którą charakteryzuje bardziej konserwatywne stanowisko teologiczne³¹.

Przykłady nowych ruchów religijnych o korzeniach protestanckich: kościoły zielonoświątkowe (np. Wspólnoty Boga), trzecia fala pentekostalizmu (np. ruch *Wineyard*)³².

b) Nowe ruchy religijne o korzeniach chrześcijańskich

Oddalają się one od protestantyzmu i katolicyzmu w decydujących punktach doktryny przez wprowadzenie radykalnych innowacji teologicznych, np. negując boskość Chrystusa i nieśmiertelność duszy ludzkiej (świadkowie Jehowy) lub Trójcę świętą (mormoni)³³.

Przykłady nowych ruchów religijnych o korzeniach chrześcijańskich: Białe Pismo Świętego (Świadkowie Jehowy), Mormoni (Kościoł Jezusa Chrystusa w Dniach Ostatnich), Dzieci Boga (The Family), Kościół Zjednoczeniowy (Unification Church) wielebnego Sun Myung Moon'a, Unity School of Christianity, Wiedza Chrześcijańska, Uniwersalne Życie, Miasto Chrystusa Nowe Jeruzalem (ruch powstały w Polsce).

³⁰ Por. tenże, *Nuove forme di religiosità...*, s. 3.

³¹ Por. tamże. Przykładem tego typu ewolucji są Adwentyści Dnia Siódmego, ugrupowanie, które na początku miało wszystkie cechy nowego ruchu religijnego, a które w wyniku długiego procesu integracyjnego przybliżyło się do głównej linii (*mainline*) protestantyzmu w jego wariacie ewangelickim. Por. tamże, s. 2.

³² Przykłady nowych ruchów religijnych dla każdej z podgrup klasyfikacji przedstawionej w niniejszym artykule zostały zaczerpnięte z: E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997; M. Introvigne, *I Nuovi Movimenti Religiosi e le loro proposte terapeutiche*, w: E. Fizzotti (red.), *Religione o terapia? Il potenziale terapeutico dei Nuovi Movimenti Religiosi*, Roma 1994, s. 37-54; tenże, *Nuove forme di religiosità e ricerca di autenticità religiosa*, wykład na *Convegno di aggiornamento pedagogico „Mente e Cuore”*, Università Pontificia Salesiana, Roma, 3-5.01.1997; T. Paleczny, *Sekty. W poszukiwaniu utraconego raju*, Kraków 1998.

³³ Por. M. Introvigne, *Nuove forme di religiosità...*, s. 3-4.

3.2. Nowe ruchy religijne o korzeniach orientalnych: „Chrystus nie – Bóg tak”

Ta grupa nowych ruchów religijnych odrzuca Chrystusa jako jedyne Zbawiciela i Pośrednika, chociaż jest On często uznawany za jednego spośród wielu duchowych nauczycieli. Są to ruchy „nowe” dla Zachodu, natomiast w krajach swojego pochodzenia mają bardzo starożytne tradycje. Niemniej, kiedy rozwijają się na Zachodzie, zmuszone są przystosować swoje przesłanie do tamtejszej mentalności i przyjmując nowe formy tak co do sposobu komunikacji, jak i co do organizacji. Sprawa to, iż w samych krajach Wschodu ruchy te postrzegane są jako uproszczone i powierzchowne. Wywodzą się one z hinduizmu, buddyźmu, islamu, religii sikh, dżainizmu, szintoizmu, ludowych tradycji japońskich, chińskich i tajwańskich³⁴.

W nowych ruchach religijnych o korzeniach wschodnich, chociaż nie we wszystkich, szczególną rolę pełni *guru*, czyli mistrz duchowy, często mający kredyt zaufania dzięki swoim specjalnym relacjom z bóstwem, których wyrazem mogą być na przykład jakieś nadzwyczajne dary. Słowo guru nie ma na Wschodzie zabarwienia ironicznego, niemniej jednak obok figur szlachejnych nie brakuje i niebezpiecznych, nie tylko z duchowego punktu widzenia³⁵.

Przykłady nowych ruchów religijnych o korzeniach orientalnych: *islam*: (względnie mało): Wiara Baha’i, Zachodni Zakon Sufi; *hinduizm*: Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kriszny, Medytacja Transcendentalna, Stowarzyszenie Sai Baby, Sahaja Yoga, Instytut Wiedzy o Tożsamości „Misja Czaitanii”, Światowy Uniwersytet Duchowy Brahma Kumaris, Misja uzdrawiania świadomości i atmosfery „Agnihotra”, Ananda Marga (Ścieżka Światłości), Grupa Wyznaniowa Śri Vidya, Misja Boskiego Światła (Divine Light Mission, Elan Vital), Międzynarodowe Stowarzyszenie Duchowej Miłości (International Society of Divine Love); *buddyzm*: Soka Gakkai – największy nowy ruch religijny o korzeniach wschodnich, 14 mln członków na całym świecie.

3.3. Ruchy rozwoju potencjału ludzkiego: „religia tak – Bóg nie”

Ruchy tego typu powstają na Zachodzie od minionego wieku i zajmują się przede wszystkim rozwojem wszystkich potencjałów drzemiących w człowieku. Chociaż Bóg nie jest w tych ruchach wyraźnie negowany, to w centrum uwagi pozostaje refleksja nie tyle nad Bogiem, ile nad Człowiekiem.³⁶ Zasadniczym i koniecznym aspektem rozwoju wszystkich potencjalności, jakie tkwią w człowieku,

³⁴ Por. tamże, s. 4-5.

³⁵ Por. tamże, s. 5-6.

³⁶ Por. tamże, s. 6.

jest w pierwszym rzędzie uwolnienie od jakiegokolwiek choroby, tak fizycznej, jak psychicznej³⁷.

Przykłady ruchów rozwoju potencjału ludzkiego: Antoinizm, Scjentologia (Scientology), rebirthing (terapia alternatywna z elementami orientalnymi), Reiki, Sumoi Centrum Doskonalenia Człowieka, Kościół Naturalnej Obecności (powstał w Polsce).

3.4. Neognoza i nowe ruchy magiczne: „Sacrum tak – religia nie”

M. Introvigne do grupy nowych ruchów religijnych określaną formułą „*sacrum* tak – religia nie” zalicza tzw. nowe ruchy magiczne oraz *New Age*³⁸. Wprowadzenie pojęcia neognozy w niniejszym opracowaniu usprawiedliwione jest przez fakt, że wielu badaczy traktuje *New Age* jako współczesną formę gnozy³⁹.

a) Nowe ruchy magiczne

Są to organizacje o strukturze takiej, jak w innych nowych ruchach. Typ proponowanego w nich doświadczenia nie jest jednak czysto religijny, ale odnosi się przynajmniej w części – do kultury ezoterycznej lub do myśli magicznej⁴⁰. Przykłady nowych ruchów magicznych: Lectorium Rosicrucianum, Zakon Świątyni Słońca, wspólnota Damanhur niedaleko Turynu (Włochy), spirytyzm.

Do skrajnej formy ruchów magicznych należą grupy satanistyczne, wśród których rozróżnić można dwa prądy: „racjonalistyczny” i „okultystyczny”. W grupach ukierunkowanych bardziej „racjonalistycznie”, których głównym reprezentantem jest Kościół Szatana założony w Kaliforni w roku 1966 przez Antona Szandora La Vey, szatan uważany jest tylko za metaforę ciemniejszego przez ciemniejszego. W grupach należących do kierunku bardziej „okultystycznego” (np. Świątynia Seta), szatan uważany jest nie tylko za metaforę, ale za rzeczywistą osobę⁴¹. Oprócz satanistycznych grup oficjalnych, zarejestrowanych w niektórych krajach jako działające legalnie grupy wyznaniowe, istnieją też „dzikie” i nie zorganizowane satanistyczne grupy młodzieżowe. Satanizm młodzieżowy łączy się

³⁷ Por. M. Introvigne, *I Nuovi Movimenti Religiosi...*, s. 51.

³⁸ Por. tamże, s. 52.

³⁹ Zob. A. M. Baggio, *L'ideologia New Age*, w: E. Fizzotti (red.), *La dolce seduzione dell'Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, Roma 1996, s. 135-139; G. Mucci, *Le radici gnostiche del New Age*, w: „La Civiltà Cattolica”, 3, 1994, s. 474-477; M. Kehl, *New Age oder neuer Bund?*, Mainz 1989.

⁴⁰ Por. M. Introvigne, *Nuove forme di religiosità...*, s. 9.

⁴¹ Por. tenże, *Satanismo contemporaneo...*, s. 22-24.

często ze spożywaniem narkotyków i dokonywaniem aktów wandalizmu na cmentarzach i w kościołach⁴².

b) New Age

New Age, czyli Nowa Era⁴³, to ruch bez założyciela⁴⁴, bez jakiegos konkretnego objawienia, bez jakichkolwiek struktur organizacyjnych⁴⁵. Pojęciem, które najlepiej oddaje charakter tego ruchu jest termin *metanetwork*⁴⁶ składający się z mniejszych *network*⁴⁷, z których najważniejsze to *network* „alternatywnych duchowości”, *network* „alternatywnych terapii” i *network* „alternatywnych polityk”.

Network „alternatywnych duchowości” stanowi punkt odniesienia dla tych wszystkich, których interesuje *sacrum*, ale poszukują czegoś innego od tradycji chrześcijańskiej, która przez wieki charakteryzowała życie religijne na Zachodzie; tradycyjne religie niechrześcijańskie (orientalne, przedkolumbijskie, Indian z Ameryki Północnej, nordyckie, itd.), spirytyzm (w *New Age* ubrany w szaty naukowe i zwany *channeling*), wiara w reinkarnację, we współczesną astrologię, zainteresowanie przesłaniami od UFO, różne prądy ezoteryzmu i okultyzmu⁴⁸.

Network „alternatywnych terapii” obejmuje różne formy poszukiwania uzdrowienia i dobrego samopoczucia psychofizycznego: ćwiczenia duchowe różnych tradycji religijnych (modlitwa, medytacja, itd., które stają się „technikami”), różne formy terapii i metod rozwoju potencjału ludzkiego. Wśród terapii najważniejsze miejsce zajmują tzw. alternatywne psychoterapie⁴⁹.

⁴² Por. tamże, s. 28. Niestety, niektóre satanistyczne grupy młodzieżowe posuwają się dalej – aż do morderstw, często na tle rytualnym. Przykładem może być bestialskie zabójstwo bezdomnego w Lubinie w roku 1997 i rytualne morderstwo dwóch nastolatków w Nowej Rudzie w roku 1998.

⁴³ Niektórzy znawcy problematyki zaliczają *New Age* do ruchów rozwoju potencjału ludzkiego.

⁴⁴ Chociaż w *New Age* nie można mówić o jakimś konkretnym założycielu, to można jednak wskazać na jego korzenie historyczne. Sięgają one Towarzystwa Teozoficznego, a konkretnie schizmy dokonanej w nim w roku 1920 przez Alice Bailey (1880-1949). Właśnie Bailey jako pierwsza zaczęła używać już w latach dwudziestych wyrażenia *New Age*. W 1962 roku jej uczniowie założyli w miejscowości Findhorn w Szkocji ośrodek, którego sława i idee dotarły wkrótce za ocean, gdzie jeszcze w tym samym 1962 roku powstał podobny ośrodek w Eselen (Kalifornia). Idee *New Age* zaczęły rozprzestrzeniać się szybko w Stanach Zjednoczonych, co zapewniło im w niedługim czasie sukces na skalę światową. Por. P. Zoccatelli, *Il New Age fra secolarizzazione...*, s. 29-31.

⁴⁵ W *New Age* mamy do czynienia jedynie ze strukturami należącymi do kategorii usług, np. korespondencyjna sprzedaż książek. Por. tamże, s. 34.

⁴⁶ *Network*, ang. sieć.

⁴⁷ Por. M. Introvigne, *Storia del New Age 1962-1992*, Piacenza, s. 18-21.

⁴⁸ Por. P. Zoccatelli, *Il New Age fra secolarizzazione...*, s. 34-35.

⁴⁹ Por. tamże, s. 35.

Network „alternatywnych polityk”. Wszystkie one pochodzą od teorii ekologicznych opracowanych po 1972 r. przez norweskiego filozofa Arne Naes'a, który wyróżnił ekologię płytką i ekologię głęboką. Pierwsza zajmuje się np. ochroną lasów, walką z zanieczyszczaniem środowiska, itp. Druga natomiast zwalcza biblijną wizję antropocentryczną, która uważa człowieka za byt jakościowo wyższy od wszystkich innych form natury. Dla ekologii głębokiej człowiek jest tylko jedną z istot żyjących i nie ma sam w sobie żadnej wyższej, od innych istot, wartości⁵⁰.

c) Kultury neopogańskie i kultury ufologiczne

Wydaje się, że do kategorii ruchów określanych formułą „*sacrum tak – religia nie*” można zaliczyć również kultury neopogańskie i kultury ufologiczne⁵¹. Kultury pogańskie powstają ostatnio głównie w Europie Zachodniej. Grupy tego typu istnieją też w Polsce, a także na Litwie. Jest to powrót do religii przedchrześcijańskich, połączony z troską o ekologię i często z retoryką antychrześcijańską lub nacjonalistyczną⁵². Przykłady kultów neopogańskich w Polsce: Klan Ausran (Łódź), Rodzimy Kościół Polski (Bóg jest nazywany imieniem Świętovid), Zrzeszenie Wiary Rodzimej.

W grupach ufologicznych obiektem kultu są natomiast niezidentyfikowane obiekty latające (UFO) i kosmici. Do nich kierowana jest nadzieja zbawienia i rozwiązania wszystkich problemów gnębiących ludzkość⁵³. Przykłady kultów ufologicznych: Antrovis (ruch powstały w drugiej połowie lat osiemdziesiątych we Wrocławiu), Ruch Raeliański.

4. OCENA NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH

Dokonując oceny nowych ruchów religijnych, wskażemy tak na elementy negatywne, jak i na *semina Verbi*⁵⁴, a więc na pewne pozytywy, które wnoszą one do współczesnej kultury. Następnie przyjrzymy się też oskarżeniom kierowanym

⁵⁰ Por. tamże, s. 36.

⁵¹ Bierzemy tu pod uwagę niezależne organizacje ufologiczne lub neopogańskie. Należy bowiem zaznaczyć, że zainteresowanie Niezidentyfikowanymi Obiektami Latającymi i powrót do świadectw religii przedchrześcijańskich należą również do elementów konglomeratu *New Age*.

⁵² Por. E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997; T. Paleczny, *Sekty...*, s. 188-189.

⁵³ Por. T. Paleczny, *Sekty...*, s. 189-190.

⁵⁴ Wyrażenie to wskazuje na potrzebę odnalezienia i wspierania tego wszystkiego, co jest chrześcijańskie *implicite*, a więc dobre, prawdziwe i słuszne w każdym człowieku, kulturze religii, aby doprowadzić to do pełnego chrześcijańskiego uwyrażnienia. Por. P. Vanzan, *Con-estualizzazione socioculturale e discernimento...*, s. 95-96.

pod adresem nowych ruchów religijnych (sekt) przez środki społecznego przekazu oraz przez ośrodki informacji o nowych ruchach religijnych i sektach.

4.1. Ocena z punktu widzenia teologiczno-pastoralnego

a) Semina Verbi

Nowe ruchy religijne występują, może wyraźniej nawet niż niektóre kościoły, przeciwko wypaczeniom tego nurtu współczesnej kultury, który stawia na pierwszym miejscu dobrobyt materialny (mieć) za cenę niedorozwoju osobowego i duchowego (być). Człowiek zostaje skazany w ten sposób na życie bez jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości ostatecznej, bez otwarcia się na Transcendencję, na „Ty” osobowego Boga⁵⁵.

Ruchy te zmusiły również teologię, pozostającą nieco w tyle za osiągnięciami współczesnej nauki, do uwzględnienia stawianych przez nią problemów i wyzwań (od psychologii do współzależności kosmicznej) w refleksji zmierzającej do przybliżenia wiary współczesnemu człowiekowi oraz do udzielenia na nie właściwych i inkulturowanych odpowiedzi⁵⁶.

b) Elementy negatywne

Na prawdziwe pytania stawiane przez współczesnego człowieka odnośnie rzeczywistości ostatecznej i Transcendencji nowe ruchy religijne udzielają odpowiedzi niewłaściwej i zredukowanej. Transcendencja proponowana przez te ruchy ma mało wspólnego z osobowym Bogiem tradycji biblijnej. Jest ona raczej nieokreślonym przedłużeniem rzeczywistości ludzkiej lub transcendencją nieosobową⁵⁷.

Proponowanemu przez wiele nowych ruchów religijnych doświadczeniu własnego wnętrza, rozszerzeniu własnej świadomości aż do osiągnięcia świadomości kosmicznej, itd., towarzyszy atmosfera sakralna. Jest to jednak *sacrum* pogańskie, urzeczowione, które jest jedynie śladem „przejścia” Transcendencji. *Sacrum* różni się zasadniczo od świętości biblijnej, która jest relacjonalna, to jest opiera się na ciągłym dialogu z Bogiem⁵⁸. „Nie jesteśmy religijni z natury, w znaczeniu pozytywnym. Staramy się raczej ciągle zaspokajać w sposób niereligijny istniejącą w nas z natury potrzebę religijną. Czyż więc nowe ruchy religijne nie próbują może przywłaszczyć sobie całej rzeczywistości religijnej, aby potem ją zniszczyć za pomocą

⁵⁵ Por. tamże, s. 97.

⁵⁶ Por. tamże, s. 98.

⁵⁷ Por. tamże, s. 99.

⁵⁸ Por. tamże, s. 99-100.

technik medytacyjnych i psychologicznych, doświadczania świadomości oraz różnych spekulacji naukowych i metafizycznych?"⁵⁹

4.2. Zarzuty kierowane pod adresem niektórych nowych ruchów religijnych

Eksplozja nowych ruchów religijnych przyczyniła się do powstania w USA w Europie Zachodniej ruchów stawiających sobie za cel ostrzeżenie i obronę społeczeństwa przed szkodliwym wpływem sekt. Ruchy te, wyrastające z podwójnej inspiracji: laickiej i chrześcijańskiej (protestancka ewangelicka), wskazują na sekty jako na organizacje niebezpieczne nie tylko dla jednostek, ale i dla całego społeczeństwa i żądają od państwa działań typu legislacyjnego lub administracyjnego wymierzonych przeciwko tego typu ugrupowaniom. Obecnie popularność tych ruchów w USA maleje, chociaż są one jeszcze dość silne w Europie⁶⁰.

Zarzuty kierowane pod adresem niektórych ugrupowań religijnych ze strony ruchów zwalczających sekty, ze strony środków masowego przekazu i rozpowszechniane przez ośrodki informacji o nowych ruchach religijnych i sektach dotyczą różnego rodzaju działań mających na celu ograniczenie wolności osobistej i manipulację osobami. Do najczęściej wymienianych praktyk tego typu należą: bombardowanie miłością i manipulacja psychiczna zwana „praniem mózgu”. Są to techniki psychologiczne służące w pierwszym rzędzie do werbunku nowych członków.

Bombardowanie miłością (love bombing). Nowoprzybyła lub nowozłowiona osoba jest otaczana ciepłem, akceptacją, uśmiechem i serdecznością. Pod adresem takiej osoby kieruje się szereg wzmocnień pozytywnych, np. „czekaliśmy na taką osobę jak ty już od dawna”, „masz w sobie wiele pozytywnych energii i bogactwa”, itd.⁶¹

Manipulacja psychiczna, „pranie mózgu”, destabilizacja psychiczna. *American Psychological Association* w specjalnym dokumencie z 1987 r. stwierdza, że nie ma podstaw naukowych, aby przyjąć fakt istnienia w nowych ruchach religijnych manipulacji psychicznej. Wszelkie techniki przekonywania stosowane w tych ruchach nie są ani magiczne, ani niezawodne, a większość osób, które przystępują do nowych ruchów religijnych opuszcza je w przeciągu kilku lat⁶².

Należy jednak przypuszczać, że pewien rodzaj destabilizacji psychicznej, ograniczonej głębi i czasie oddziaływania na osobowość, ma jednak miejsce

⁵⁹ J. Sudbrack, *La nuova religiosità. Una sfida per i cristiani*, Brescia 1987, s. 15.

⁶⁰ Por. M. Introigne, *Nuove forme di religiosità...*, s. 6.

⁶¹ Por. tamże..., s. 4; E. Fizzotti, *Religione o terapia? Un eterno problema emergente*, w: Fizzotti (red.), *Religione o terapia? Il potenziale terapeutico dei Nuovi Movimenti Religiosi*, Roma 1994, s. 29.

⁶² Por. M. Introigne, *Nuove forme di religiosità...*, s. 7.

w niektórych nowych ruchach religijnych. Sprzyjają temu pewne praktyki i formy życia stosowane w niektórych grupach, którym poddawane są w pierwszym rzędzie osoby nowoprzybyłe do ruchu, np. odosobnienie, w tym od środowiska rodzinnego, zmniejszona ilość snu, długie medytacje połączone z mantrowaniem, konferencje indoktrynujące, uregulowany co do minuty regulamin dnia, itd.

Wydaje się, że w stosunku do nowych ruchów religijnych jako całości, podnosi się często zbyt duży alarm. Nie wydaje się konieczne wprowadzanie jakiegos specjalnego prawa wymierzonego przeciwko sektom. Istniejące kodeksy karne są całkowicie wystarczające, aby uderzyć w organizacje kryminalne działające za parawanem jakiegos religijnego lub magicznego ruchu. Zrezygnowanie z jakichś specjalnych działań legislacyjnych skierowanych przeciwko sektom ma również na względzie zagwarantowanie wolności wyznania wszystkim obywatelom. A pod tym względem należy być ostrożnym, ponieważ ruchy wymierzone przeciwko sektom o inspiracji laickiej atakują często jako „sekty” także organizacje kościelne, np. Odnowę Charyzmatyczną lub Opus Dei⁶³. Dalej, w świecie amerykańskiego protestantyzmu fundamentalistycznego, gdzie istnieje silne uprzedzenie antykato-lickie, podaje się często argumentacje za tym, że sam Kościół katolicki nie jest wcale kościołem, tylko sektą⁶⁴.

Niektórzy chrześcijańscy badacze zjawiska nowych ruchów religijnych uważają, że ich negatywny wpływ na społeczeństwo i należące do nich jednostki jest w wielu wypadkach przeceniany lub nadmiernie akcentowany. Tymczasem z chrześcijańskiego lub katolickiego punktu widzenia większym problemem są nie tyle nowe ruchy religijne, ale rozszerzająca się coraz bardziej „nowa religijność”. Pozwala ona połączyć w tej samej osobie wiarę chrześcijańską z takimi wierzeniami i praktykami, jak: reinkarnacja, wywoływanie duchów, uciekanie się do porady płatnego maga lub astrologa (znaczy to innymi słowami, że ta sama osoba wierzy np. tak w zmartwychwstanie, jak i w reinkarnację⁶⁵).

Biorąc pod uwagę to, co zostało dotychczas powiedziane, wydaje się, że trzeba dokonać rozróżnienia między różnymi formami nowych ruchów religijnych pod względem ich szkodliwości z punktu widzenia prawnego, psychologicznego i teologiczno-pastoralnego: a) niektóre formy obiektywnie niebezpieczne tak z powodu wyznawanej doktryny, jak i stosowanych metod, niezależnie od wartości osobistej poszczególnych członków (np. Dzieci Boga, członkowie ruchu Moon'a); b) ruchy, które wyznają odmienną wiarę od wiary przekazywanej w tradycji apostoelskiej, ale które odnoszą się do niej z szacunkiem (Mormoni, niektóre ruchy o korzeniach orientalnych i synkretyczne); c) ruchy akcentu-

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Por. tamże, s. 2.

⁶⁵ Por. tamże, s. 7-8.

...ce jednostronnie pewne aspekty Ewangelii, ale pozostające w nurcie tradycji chrześcijańskiej⁶⁶.

Należy też wziąć pod uwagę różnice między: a) szczerością intencji członków danego ruchu (wielu z nich wykazuje niezaprzeczone bogactwo duchowe ludzkie); b) ukrytą motywacją przywódców, kiedy dopuszczają się oszustwa duchowego (pewne ruchy wydają się być bowiem wielką maszyną do robienia pieniędzy, gdzie młodzi członkowie wykorzystywani są np. jako tania siła robocza dla ukrytych celów czy zysku niektórych przywódców)⁶⁷.

5. PRÓBA WYJAŚNIENIA SZYBKIEJ EKSPANSJI NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH

Szybka ekspansja nowych ruchów religijnych, tak co do liczby ugrupowań, jak i co do liczby ich członków, jest zjawiskiem domagającym się wytłumaczenia. Wytłumaczenia tego należy prawdopodobnie szukać w samej sytuacji egzystencjalnej współczesnego człowieka, zaskoczonego i uchwyconego w wir nagłych i szybkich przemian, takich jak: uprzemysłowienie, urbanizacja, technokratyzacja, biurokratyzacja, desakralizacja i sekularyzacja życia. W tej sytuacji człowiek czuje się coraz bardziej samotny i niezaspokojony w potrzebach, które wydają się być odwiecznie wpisane w jego naturę. Zadowalającej odpowiedzi na te potrzeby nie dają się udzielać właśnie nowe ruchy religijne.

5.1. Oczekiwania i potrzeby współczesnego człowieka

Współczesny człowiek rozpoznaje w sobie oczekiwania i potrzeby, znaki zapytania i problemy egzystencjalne, które rodzą się w konfrontacji ze współczesnym życiem. Zwraca się on z tym wszystkim w kierunku religii, oczekując od niej odpowiedzi i pomocy. W dolnej przywrócić mu pogodę ducha, zdrowie i dobre samopoczucie psychofizyczne⁶⁸. Poniżej omówione zostaną niektóre uwarunkowania socjokulturowe i polityczne oraz niezaspokojone potrzeby i oczekiwania współczesnego człowieka, głównie natury psychologicznej i religijnej, na które odpowiadają nowe ruchy religijne⁶⁹.

⁶⁶ Por. P. Vanzan, *Contestualizzazione socioculturale e discernimento...*, s. 94.

⁶⁷ Tamże, s. 94-95.

⁶⁸ Por. E. Fizzotti, *Verso una psicologia della religione. 2. Il cammino della religiosità*, Leumann 1995, s. 150.

⁶⁹ Por. tenże, *Religione o terapia? Un eterno...*, s. 18-19; zob. też Segretariato per l'Unione dei Cristiani, Segretariato per i non Cristiani, Segretariato per i non credenti, Pontificio Consiglio della Cultura, *Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi. Sfida pastorale*, Leumann 1986, s. 8-13.

Pragnienie przynależności. Świat współczesny wydaje się być rozczłonkowany a relacje międzyludzkie – coraz bardziej cząstkowe i płytkie. Człowiek odczuwa więc potrzebę bycia razem z innymi ludźmi w atmosferze miłości, wspólnoty i wzajemnej akceptacji, gwarantującej bezpieczeństwo, braterstwo, solidarność i bezwarunkowe przyjęcie takim, jakim się jest.

Poszukiwanie prostych odpowiedzi na złożone problemy. Podczas gdy problemy XX w. wydają się być pod każdym względem skomplikowane i zagmatwane, współczesny człowiek szuka odpowiedzi prostych i gotowych, będących wersjami uproszczonymi i cząstkowymi prawd i wartości tradycyjnych. Szuka on też „nadprzyrodzonych” dowodów na to, że znajduje się „po właściwej stronie”.

Poszukiwanie integralności. Podczas gdy współczesne społeczeństwo dyskryminuje i marginalizuje jednostkę ludzką i jej niepowtarzalną oryginalność, szuka ona takich miejsc, które pozwalają na bycie spontanicznym, w których doświadczają mocnych wrażeń, gwarantujących uzdrowienie całej osoby, to jest fizyczne, psychiczne i duchowe.

Poszukiwanie tożsamości kulturowej. Jest ono wynikiem zaniku tradycyjnych wartości kulturowych, społecznych i religijnych w społeczeństwach zachodnich. Zanik ten może prowadzić bądź do odnowy własnej tradycji religijno-kulturowej, bądź też do szukania nowej tożsamości poprzez przyjęcie i włączenie się w inne tradycje (np. orientalne).

Potrzeba uznania niepowtarzalności i oryginalności własnej osoby. Jest to wynik życia w anonimowym i zdepersonalizowanym tłumie. W tej sytuacji współczesny człowiek pragnie rozwinąć w pełni cały swój ludzki potencjał, zdolności i możliwości, chce też przynależać do grupy, której członkowie biorą go pod uwagę na serio.

Poszukiwanie transcendencji. Wielu ludziom wydaje się, że Kościół kładzie zbyt duży nacisk na problemy moralne i społeczne lub na aspekty instytucjonalne, ryzykując ograniczenie się tylko do tego, co kontrolowalne i weryfikowalne. Tymczasem ludzie ci odczuwają tęsknotę za misterium, za tym co tajemnicze i niewypowiedziane, za tym co przekracza ich codzienne szare doświadczenie.

Poszukiwanie kierownictwa duchowego. Brak pomocy ze strony rodziców i wychowawców dla osób poszukujących sprawia, że funkcję tę przejmują różnego rodzaju przywódcy charyzmatyczni, posługujący się często stylem, który domaga się bezwarunkowego, graniczącego ze złością, posłuszeństwa.

Poszukiwanie nowej wizji świata. Konfliktowe sytuacje, których pełen jest współczesny świat, i niepokój w obliczu coraz mniej pewnej przyszłości sprzyjają pragnieniu, często bardzo nieokreślonemu, ulepszenia świata i ujrzenia początku nowej epoki, nowej ery, nowej wizji osoby, ludzkości, historii i kosmosu.

Potrzeba uczestnictwa i zaangażowania. Wielu ludzi czuje się wyłączonych z uczestniczenia w podejmowaniu decyzji i czynnego budowania przyszłości. Po-

większa to ich aspiracje, aby odkryć swoje szczególne zadanie osobiste, jedyne niepowtarzalne, do którego każdy jest wezwany w tworzeniu lepszego świata.

5.2. Odpowiedź nowych ruchów religijnych na potrzeby współczesnego człowieka

Fenomen szybkiej ekspansji nowych ruchów religijnych wynika z tego, że ich propozycje wychodzą naprzeciw potrzebom i oczekiwaniom współczesnego człowieka. Objawia się w ten sposób ich „potencjał terapeutyczny” przeciwstawiający je w pewnej mierze religiom instytucjonalnym⁷⁰.

Poczucie przynależności. Wchodząc do jakiegoś ruchu, nowi członkowie zostają przyjęci i obdarowani ciepłem, przyjaźnią, pomocą materialną oraz wsparciem psychologicznym. Wspólnota jest „wielką matką”, gdzie jednostka znajduje schronienie i odpowiedź na każde, najbardziej nawet niepokojące pytanie. Grupa spełnia więc wobec jednostki rolę terapeutyczną i dostarcza wizji człowieka i świata, która nadaje sens życiu. Poczucie wspólnoty i przynależności wpływa na wytworzenie się silnych więzi między członkami ruchu. Życie wspólnotowe służy jednak jedynie samorealizacji członków i nie prowadzi do jakiegokolwiek zaangażowania społecznego lub politycznego z ich strony⁷¹.

Nowa tożsamość. Wiele osób cierpi dzisiaj na kryzys tożsamości osobowej i kulturowej. Nie wszystkim osobom wychowanym w środowisku chrześcijańskim wystarcza typ religijności, często anonimowej i płytkiej, jaki proponowany jest w kościołach instytucjonalnych. Wstąpienie do ruchu, np. o korzeniach orientalnych, i przyjęcie nowego sposobu życia (np. hinduistów), wiąże się z silną afirmacją własnej tożsamości: jest to coś alternatywnego i „pod prąd”. Poczucie własnej tożsamości jest też wzmacniane w wielu przypadkach przez przyjęcie określonego stroju, sposobu modlitwy, odżywiania się i odnoszenia do innych⁷².

Nowe doświadczenie religijne dające poczucie bezpieczeństwa. Szczególnie w ruchach o korzeniach orientalnych (np. Hare Kriszna) proponowane jest bezpośrednie doświadczenie bóstwa. Jedynym pośrednikiem jest nauczyciel (guru) wprowadzający ucznia w tajniki techniki medytacji, prowadzącej do coraz bardziej bezpośredniego kontaktu z bóstwem. Wiele ruchów podaje proste i gotowe prawdy, absolutne i łatwo dostępne, dla których potwierdzenia cytowane są np. Wedy, rzekomo najstarsze święte księgi świata. Prawdy te są odpowiedzią na pyta-

⁷⁰ Por. E. Fizzotti, *Verso una psicologia...*, s. 152.

⁷¹ Por. tenże, *Religione o terapia? Un eterno...*, s. 20-21.

⁷² Por. tamże, s. 21.

nia egzystencjalne i trudne sytuacje życiowe współczesnego człowieka. Dają one poczucie pewności i bezpieczeństwa w skomplikowanym świecie⁷³.

Zwiększenie poczucia własnej wartości. Zwiększenie poczucia własnej wartości i pragnienie szczęścia jest czymś naturalnym dla każdego człowieka. Osoba przystępująca do jakiegoś ruchu spotyka się od razu z szacunkiem i bezwarunkową akceptacją, podkreślana zostaje też jej wartość jako osoby. Nie znajduje ona w grupie współzawodnictwa i karierowiczowstwa. Ten pozytywny klimat widoczny jest także dla obserwatorów z zewnątrz. Sprawowane rytzy są często pełne radości i euforii, co ma wpływ na subiektywne poczucie szczęścia. Źródłem szczęścia jest też poczucie bezpośredniego kontaktu z bóstwem⁷⁴.

Zaspokojenie pragnienia prawdy. Członkowie nowych ruchów religijnych szukają najwyższej i absolutnej prawdy. Prawda ta jest jednocześnie i wiedzą, i wiarą. Jest nieomylna i doskonała. Chodzi tu o „wiedzę duchową” prowadzącą do poznania bóstwa, ponieważ każda wiedza ludzka jest szkodliwa, jeśli nie jest „duchowa”. Tylko taka wiedza pozwala rzucić światło na najważniejsze problemy człowieka, takie jak: narodziny, starość, śmierć. Dla uzyskania jej warto jest poświęcić całe życie, angażując w to wszystkie swoje siły intelektualne⁷⁵.

Przewodnictwo duchowe. W wielu nowych ruchach religijnych centralną rolę pełni nauczyciel duchowy, mistrz, guru. Jego postać zaspokaja jedną z głębokich potrzeb ludzkich, jaką jest pragnienie oparcia się na zaufanym przewodniku, ułatwiającym wędrówkę po ścieżkach życia. Pomoc guru jest konieczna przede wszystkim dla postępu w życiu duchowym. Między uczniem a nauczycielem panuje stosunek poddaństwa, posłuszeństwa i ślepego zaufania. Guru jest przewodnikiem pewnym i nieomylnym, a uczeń żywi wobec niego uczucia czci i szacunku. Istnieje jednak realne niebezpieczeństwo ukształtowania się między uczniem a nauczycielem stosunku wzajemnego wykorzystywania się. Uczeń może używać nauczyciela, aby uciec od odpowiedzialności (niebezpieczeństwo deresponsabilizacji), nauczyciel z kolei może traktować ucznia przedmiotowo manipulując nim według swojego uznania (niebezpieczeństwo utraty własnej woli)⁷⁶.

6. KLUCZOWE ELEMENTY „NOWEJ RELIGIJNOŚCI”

Wydaje się, że można wyszczególnić kilka zasadniczych elementów cechujących współczesną „nową religijność”, której wyrazem są nowe ruchy religijne.

⁷³ Por. tamże, s. 22.

⁷⁴ Por. tamże, s. 22-23.

⁷⁵ Por. tamże, s. 23.

⁷⁶ Por. tamże, s. 23-24.

Jedność wszystkiego i jedność ze wszystkim. Wspólnym elementem dla wielu nowych ruchów religijnych jest poszukiwanie jednej jedynej zasady, zasady jednoczącej dla całej rzeczywistości. Tendencja ta wyraża się w przewyżnianiu dominującej od czasów Kartezjusza w filozofii zachodniej dualistycznej koncepcji człowieka, rozbijającej istotę ludzką na ciało i duszę. Wizja kartezjańska zastępowana jest wizją całościową, w której człowiek jest jednością ciała, psychiki i ducha. Odnalezieniu jedności i harmonii, będących jednocześnie podstawą zdrowia fizycznego i psychicznego służą różnego rodzaju terapie i techniki medytacyjne propagowane w wielu nowych ruchach religijnych. Innym wyrazem poszukiwania jedności jest przewyżnienie mechanistycznej wizji wszechświata i zastępowanie jej wizją organistyczną. Wszechświat widziany jest jako jedność, ocean energii, sieć wzajemnych powiązań. Wszystko połączone jest ze wszystkim. Te same techniki, które służą przywróceniu harmonii osoby i dobrego samopoczucia psychofizycznego stosowane są też w celu odnalezieniu jedności i harmonii z całym wszechświatem. Wyrazem poszukiwania tej harmonii jest między innymi mentalność ekologiczna, zwracająca uwagę tak na ochronę środowiska naturalnego, jak i na ekologiczny sposób życia (abstynencja, post, sport, itd.)⁷⁷.

Podkreślanie doświadczeń subiektywnych. Wizja świata, jaką propaguje wiele nowych ruchów, nie wychodzi od obiektywnych struktur rzeczywistości (bytu), ale od świadomości podmiotu poznającego. Dlatego też podkreślana jest waga i znaczenie niezgłębionej tajemnicy ludzkiej psychiki, ludzkiego ducha, ludzkiej wrażliwości, nieświadomości jednostkowej i nieświadomości zbiorowej. W tym akcentowaniu ludzkiej podmiotowości główny nacisk kładzie się na osobiste doświadczenie, sztukę, kreatywną twórczość, spotkanie międzyludzkie. Jednocześnie zwraca się też uwagę na zjawiska parapsychologiczne, astrologię, wróżenie z kart, spirytyzm, magię, itd.⁷⁸

Wizja ewolucyjnego poszerzenia świadomości. Przewyżnienie sprzeczności między nauką i wiarą oraz między nauką i mitem, osiągnięcie zdolności świadomego i twórczego przeżywania każdej chwili, można określić wspólnym mianem procesu wyłaniania się wyższej wszystkojednoczącej świadomości. Jest to ciągły ewolucyjny i konieczny proces, który dokonuje się według naturalnych praw metafizycznych, rządzących całą rzeczywistością. Człowiek nie jest więc tutaj pojmowany statycznie, jako byt uwięziony w ramach przemijającego czasu. Jest on istotą ciągle rozwijającą się w kierunku utopii, gdzie wolność i odpowiedzialność osobista, rozpląną się w jakiś rodzaj apluralistycznego lub nawet antypluralistycznego społeczeństwa. Wiara w reinkarnację sprawia, że proces rozwoju do wyższej formy świadomości nie ogranicza się tylko do czasu rozpiętego między

⁷⁷ Por. E. Fizzotti, *Verso una psicologia...*, s. 158.

⁷⁸ Por. tamże.

narodzinami a śmiercią konkretnej jednostki. Może on trwać przez bliżej nieokreśloną liczbę kolejnych wcieleń⁷⁹.

Monistyczna mistyka. „Nowa religijność” interpretuje mistykę jako doświadczenie zjednoczenia ludzkiego ja z samym sobą oraz z całym światem. Doświadczenie religijne, które opiera się na spotkaniu osobowego ja człowieka z osobowym Ty Boga, zastąpione jest więc doświadczeniem zjednoczenia z bóstwem typu panteistycznego. Bóg pojmowany jest bowiem nie jako osobowe transcendentne Ty, ale raczej jako immanentno-transcendentna nieosobowa zasada będąca podstawą całej rzeczywistości, a rzeczywistość, jak to już było powiedziane wyżej, jest jednością, wibrującą energią, siecią wzajemnych relacji. Jest to perspektywa monistyczna, dla której najwyższą i najgłębszą ludzką wartością jest nieosobowa jedność ze wszystkim. Całkowicie na boku pozostawione jest doświadczenie miłości oraz osobowego i międzyludzkiego spotkania⁸⁰.

7. NOWE RUCHY RELIGIJNE JAKO ALTERNATYWA DLA PSYCHOTERAPII?

Nawet niezbyt uważnemu obserwatorowi zjawiska nowych ruchów religijnych rzuca się w oczy obecność w nich swoistej mieszanki psychologii humanistycznej⁸¹, psychologii transpersonalnej⁸² i religijności-duchowości. Wykorzysta-

⁷⁹ Por. tamże, s. 158-159.

⁸⁰ Por. tamże, s. 159.

⁸¹ *Psychologia humanistyczna* powstała na początku lat sześćdziesiątych jako alternatywa dla dominujących wtedy kierunków psychoanalizy i behawioryzmu i stąd nazywana jest często „trzecią siłą” w psychologii. Do jej głównych założycieli i propagatorów należeli A. Maslow i C. Rogers. U podstaw psychologii humanistycznej leży wizja człowieka jako istoty zdolnej do przewyższania różnorodnych warunkowań psychologicznych, które nakładają na niego tak środowisko, jak i własna przeszłość. Człowiek zdolny jest ponadto do aktywnego i świadomego nadawania kierunku własnemu życiu, w dążeniu do samorealizacji, czyli do urzeczywistnienia wszystkich swoich potencjalności. Por. C. Buehler, *Humanistic Psychology*, w: W. Arnold i in. (red.), *Dizionario di psicologia*, Cinsello Balsamo 1986, s. 502-503; zob też W. Brockenheim i in. (red.), *Encyklopedia New Age*, Wrocław 1996, s. 280-283.

⁸² *Psychologia transpersonalna* bada przede wszystkim tzw. „nieświadomość wyższą”, a więc najbardziej rozwinięte warstwy psychiki ludzkiej i jako taka stawia się w opozycji w stosunku do psychoanalizy zajmującej się głównie tzw. „nieświadomością niższą”. Transpersonalnym jest to wszystko, co przekracza osobę jako organizm biopsychiczny w kierunku płaszczyzny duchowej i poznawczej znajdującej się poza pojmowaniem racjonalnym. Płaszczyzna ta jest źródłem kreatywności, kosmicznej miłości, intuicji, stanów mistycznego oświecenia, itd. Innymi słowy psychologia transpersonalna stara się wyjaśniać naukowo te doświadczenia, które do niedawna należały do dziedziny wiary. Niektórzy przedstawiciele tego kierunku (np. Ken Wilber), próbując przekroczyć granicę, jaka normalnie istnieje między wiarą i nauką, przyjęli za własną perspektywę wschodnich filozofii religijnych. Por. A. M. Baggio, *L'ideologia New Age...*, s. 130-131; zob. też W. Brockenheim i in. (red.), *Encyklopedia...*, s. 284-285.

wanie technik i pojęć psychologicznych odnajdujemy nie tylko w niektórych ruchach o korzeniach chrześcijańskich, ale również, i to w większym stopniu, w ruchach o korzeniach orientalnych, w ruchach ezoterycznych, gnostyckich i magicznych, a przede wszystkim w ruchach rozwoju potencjału ludzkiego⁸³.

W związku z tym nasuwa się pytanie „do jakiego stopnia nowe ruchy religijne umożliwiają przynależącym do nich osobom przeżycie autentycznego doświadczenia religijnego, a do jakiego stopnia stają się one coraz bardziej alternatywą dla procesów psychoterapeutycznych, których celem jest wyleczenie danej osoby z zaburzeń o charakterze psychicznym i w konsekwencji jak najlepsze przystosowanie do wymagań otoczenia?”⁸⁴ Pytanie to uzasadniają dwie obserwacje: po pierwsze, coraz większa liczba nam współczesnych poszukuje ulgi w dolegliwościach natury psychicznej; po drugie, można zauważyć coraz większą zbieżność funkcji spełnianych przez ministra kultu (duszpasterza) i funkcji spełnianych przez terapeutę⁸⁵.

Poszukiwanie ulgi w dolegliwościach psychicznych. Wielu ludzi doznających ogólnego złego samopoczucia psychofizycznego zapisuje się na seminaria, warsztaty, spotkania w grupach o charakterze psychoterapeutycznym, szukając tam zdrowia tak dla ciała, jak i dla ducha. Jednocześnie wiele ugrupowań i ruchów o charakterze religijnym zapewnia, że jest w stanie pomóc w osiągnięciu nie tylko wyższego stopnia świadomości czy rozwoju duchowego, ale i w odzyskaniu zdrowia fizycznego i psychicznego⁸⁶. Ruchy te zdają się przejmować w ten sposób zadania właściwe dla psychoterapii. Jest to widoczne również w proponowanych przez nie celach i wartościach, formułowanych z wykorzystaniem języka psychologicznego (np. poznanie samego siebie, samorealizacja, doznania i doświadczenia osobiste, pierwszeństwo spontaniczności, bycie tu i teraz, itd.)⁸⁷.

Duszpasterz i psychoterapeuta. W tym kontekście mamy więc do czynienia z nakładaniem się postaci psychologa, traktowanego często jako „świecki spowied-

⁸³ Por. E. Fizzotti, *Religione o terapia? Un eterno...*, s. 27.

⁸⁴ Por. tenże, *Verso una psicologia...*, s. 160.

⁸⁵ Por. tamże.

⁸⁶ Cechą charakterystyczną terapii i uzdrowienia proponowanego przez nowe ruchy religijne (np. *New Age*) jest zanik klasycznego podziału na choroby fizyczne i psychiczne. Każda choroba pojmowana jest jako brak wewnętrznej harmonii i równowagi. Uzdrowienie natomiast to nic innego, jak ich odzyskanie – stąd wyzdrowieć znaczy odnaleźć samego siebie. Perspektywa ta wynika z odejścia od dualistycznej wizji człowieka. Jeśli nie ma wyraźnej granicy między ciałem a duchem, to na plan pierwszy wysuwa się nie to, jaka część jest dotknięta chorobą, ale znaczenie jakie dana choroba ma dla całego człowieka. Jako środki terapeutyczne nie są więc proponowane leki chemiczne, działające z zewnątrz, ale ćwiczenia, które mają umożliwić głębokie poznanie samego siebie, jak: joga, medytacja transcendentna, trening autogenny, fitoterapia, reiki, i inne. Por. E. Fizzotti, *Presentazione*, w: E. Fizzotti, *La dolce sfida dell'Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, Roma 1996, s. 12-14.

⁸⁷ Por. E. Fizzotti, *Religione o terapia? Un eterno...*, s. 28-29.

nik", i postaci ministra kultu, do którego ludzie zwracają się często nawet z problemami ściśle psychologicznymi. Nakładaniu się tych dwóch postaci sprzyja kontekst społeczno-kulturowy, w którym żyjemy, charakteryzujący się zawrotnym tempem przekształceń, uprzemysłowienia, urbanizacji, itd., a który nie sprzyja pełnemu rozwojowi człowieka. Wynika stąd potrzeba różnych „usług”, do których należą tak psychoterapia, jak i stowarzyszenia religijne, gdzie osoba mogłaby się czuć doceniona i znaleźć odpowiedź na swoje problemy i pytania egzystencjalne. Innym czynnikiem wpływającym na nakładanie się postaci duszpasterza i terapeuty jest fakt, że tak nowymi ruchami religijnymi, jak i psychoterapią, zainteresowane są przede wszystkim osoby należące do średniej i wyższej klasy społecznej. Są one gotowe na każdy wydatek pieniężny i krążą od grupy do grupy, od terapeuty do terapeuty, w poszukiwaniu coraz to nowych ekscytujących wrażeń lub aby doświadczyć magicznego rozwiązania swoich problemów. Osoby przystępujące do nowych ruchów religijnych mają za sobą z reguły kilka doświadczeń w takim czy innym ruchu, poprzedzających ich definitywne nawrócenie. Podobnie dzieje się również w psychoterapii, gdzie wielu klientów przybywa dopiero po wypróbowaniu różnych egzotycznych doświadczeń i filozofii wschodnich. Ponadto tak członkowie nowych ruchów religijnych, jak i klienci psychoterapeutów, mają skłonność z jednej strony do przejawiania ich niefortunnej sytuacji przed wejściem w grupę lub przed rozpoczęciem psychoterapii, a z drugiej strony do nadmiernego przesadzania w opisywaniu ich dobrego samopoczucia po rozpoczęciu jednego lub drugiego doświadczenia (*hello-goodbye effect*)³⁸.

Sommario

Il fenomeno che negli ultimi anni attira in Polonia sempre di più l'attenzione dei mass-media e inquieta l'opinione pubblica, gli ambienti della Chiesa e anche quelli con essa non collegati, è un continuo sviluppo dell'attività dei gruppi e movimenti di carattere religioso o pseudoreligioso, designati di solito come „sette”. I movimenti del genere sono stati presenti in Polonia già negli anni settanta e ottanta, ma la loro attività è accresciuta in modo notevole dopo la caduta della Cortina di Ferro.

Quest'articolo vuole presentare al lettore polacco la discussione svoltasi nei seminari interdisciplinari organizzati negli anni 1994-97 dalla Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana (UPS) di Roma e dedicati ai Nuovi Movimenti Religiosi. Nei seminari sono intervenuti gli studiosi di diverse discipline (psicologia, sociologia, teologia, filosofia, scienze della religione, ecc.) provenienti sia dall'Italia sia dagli altri paesi europei. Il problema dei Nuovi Movimenti ha ed ha avuto nei paesi occidentali un'estensione molto più larga e una storia più lunga che in Polonia. Vi sono stati dedicati anche più ricerche scientifiche. Pertanto la conoscenza delle conclusioni degli incontri organizzati all'UPS può aiutare nella

³⁸ Por. tamże, s. 29-30.

migliore comprensione del problema dei Nuovi Movimenti Religiosi nella realtà polacca e nel
are ad esso un'adeguata risposta, soprattutto da parte dei pastori, catechisti, educatori ed inse-
gnanti.

Il contenuto del presente articolo abbraccia i seguenti nodi problematici: dopo aver di-
scusso la questione riguardante la nomenclatura usata nelle pubblicazioni scientifiche sull'ar-
omento dei Nuovi Movimenti Religiosi, sarà caratterizzato il contesto socioculturale nel qua-
e, a partire dagli anni sessanta, è cominciato nei paesi occidentali lo sviluppo di questi movi-
menti, contesto segnato in modo particolare dall'avanzare del processo di secolarizzazione e
al passaggio all'epoca postmoderna. In seguito sarà presentata la classificazione dei Nuovi
Movimenti Religiosi fatta in base al criterio del loro rapporto con la visione del mondo cristiana
con i suoi elementi caratteristici: la Chiesa, il ruolo unico di Gesù Cristo, Dio, il senso religio-
so come modo specifico di mettersi in relazione con il sacro. Sarà anche discusso il sempre
attuale problema della nocività dei Nuovi Movimenti Religiosi, ma saranno anche indicati alcu-
i positivi, cioè „semina Verbi”, che si possono scorgere in essi. Gli ultimi paragrafi sono
dedicati al tentativo di una spiegazione della causa della veloce espansione dei Nuovi Movi-
menti, identificata soprattutto nei non soddisfatti bisogni dell'uomo moderno, preso dal vortice
dei rapidi ritmi di industrializzazione, urbanizzazione, secolarizzazione e burocratizzazione,
alla esplicitazione dei più importanti punti chiave o denominatori comuni della „nova religiosi-
tà”, e, infine, alla presentazione di un punto di vista particolare sui Nuovi Movimenti Religiosi,
cioè quello che vede in essi un'alternativa alla psicoterapia.



BIGNIEW DZIUBIŃSKI

PRZESŁANIE OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II DO ŚWIATA
SPORTU

W dniach 5-18 czerwca br., pod hasłem „Bóg jest miłością”, odbyła się pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny. Była ona pod wieloma względami szczególna: najdłuższa i najtrudniejsza, wzruszająca i dramatyczna, pouczająca, jak wszystkie poprzednie, ale w odróżnieniu od nich, także chwalcą Polaków za dokonania. Miała ona swój specyficzny charakter, polegający na obecności rodzinnego, dialogicznego klimatu, niespotykanego podczas pielgrzymek do innych krajów, wywołującego głębokie uczucia, stany niebywałych wzruszeń, radości i smutku, wybuchy śmiechu i chwile głębokiego modlitewnego namysłu, długie minuty skandowania i wiwatów, ale i momenty niemal grobowej ciszy, która w wielu wypadkach była tak symboliczna i znacząca, jak żadne wypowiedziane słowa. Nastrój radości panował w Parlamencie po odśpiewaniu hymnu: „marsz Kłobrowski z ziemi włoskiej do Polski” i ich skomentowaniu przez Papieża, „ale coś się wydarzyło” i dalej: „i to w takim umundurowaniu”. Gdy w Licheniu niezadowolony antyfonę „*Bądź pozdrowiona Boża Rodzicielko*”, natychmiast skomentował: „To pielgrzym z Krakowa tak śpiewa, od dominikanów”, wywołując tym radosne poruszenie. Wielce radosny był dialog Papieża z wiernymi w Gliwicach, po wcześniejszej nieobecności z powodu choroby. Powiedział tam: „Ja bym takim papieżem nie wytrzymał. Ma przyjechać, nie przyjeżdżo, nie mo przyjechać, a przyjeżdżo” (Rz, 140). Wspólna radość osiągnęła apogeum podczas spotkania w Wadowicach, gdy opowiadał o latach swej młodości: o kremówkach po maturze i gimnazjalnym teatrze. Mówił: „Kiedy byliśmy w piątej gimnazjalnej, graliśmy „*Antygonę*” Sofoklesa. Antygoną – Halina, Ismena – Kazia, mój Boże, ja grałem Hajmona. «O ukochana sestro ma Ismeno, czy ty nie widzisz, że w kłeszk Edypowych żadnej na świecie los nam nie oszczędza?». Pamiętam do dziś” (P, 26). Papieskie machnięcie ręką na wadowickim rynku było tyle zabawne, co

i głębokie w swej symbolice. Bowiem okazało się, że od wcześniej ustalonego programu i porządku ważniejsza jest autentyczność, pewna więź pomiędzy Papieżem i wiernymi, jaka wytworzyła się podczas spotkania. Wielce wzruszająca była pieśń towarzysząca papieżowi w Drohiczynie. Tyle wzruszające co i dramatyczne były Msze św. w Krakowie i Gliwicach, kiedy okazało się, że choroba Gościa nie pozwala mu być obecnym. Kiedy niemal wszyscy, jak owce, z łzami w oczach, bez pasterza, trwali w gorącej modlitwie. Przeżycie i wzruszenie było tak duże, że biskup gliwicki Jan Wieczorek witając zebranych „chyba płakał”. Na Błoniach w Krakowie po komunikacie bpa Kazimierza Nycza, że nie będzie Papieża, wśród oczekujących w strugach deszczu wiernych zaległa jakże symboliczna, potężna cisza. Jakże wymowna była niespodziewana wizyta Jana Pawła II u państwa Milewskich w Leszczewie. Wielce pouczające były „składane egzaminy przez Jana Pawła II” ze znajomości ojczystey ziemi. W Nowym Sączu mówił: „A teraz powtórka z geografii. Jesteśmy tu, w Starym Sączu, skąd wyruszamy ku Dzwonkówce, Wielkiej Radziejowej, na Prehybę, dochodzimy do wielkiej Raczy. Wracamy na Prehybę i schodzimy albo zjeżdżamy na nartach. Z Prehyby do Szlachtowej i do Krościenka. W Krościenku na Kopiej Górze jest Centrum Oazy. W Krościenku przekraczamy Dunajec, który płynie razem z Popradem w kierunku Sącza Nowego i Starego, i jesteśmy w Sączu z powrotem. A kiedy na Dunajcu jest wysoka woda, to można w pięć, sześć godzin przepłynąć od Nowego Targu do Nowego Sącza” (TP, 26).

Na pątnicznym szlaku padały słowa ważne i mające fundamentalne znaczenie dla oceny tego, co wydarzyło się w naszym kraju w minionym dziesięcioleciu, ale także dla przyszłości Polski i Polaków. W przemówieniu w Parlamencie Jan Paweł II dziękował za przemiany jakie dokonały się w naszym kraju. Mówił: „Składam dzięki Panu historii za obecny kształt polskich przemian, za świadectwo godności i duchowej niezłomności tych wszystkich, których w tamtych trudnych dniach jednoczyła ta sama troska o prawa człowieka, ta sama świadomość, iż można życie w naszej Ojczyźnie uczynić lepszym, bardziej ludzkim” (TP, 25). Do tego wątku powracał wielokrotnie, w tym w homilii podczas Mszy św. w Warszawie. Wówczas mówił: „Czyż nie jest odpowiedzią Boga to, co w tym czasie dokonało się w Europie i w świecie, poczynając od naszej Ojczyzny? Na naszych oczach następowały przemiany systemów politycznych, społecznych i gospodarczych, dzięki którym poszczególne osoby i narody na nowo ujrzaly blask swojej godności. Prawda i sprawiedliwość odzyskują swoją wartość, stając się palącym wyzwaniem dla wszystkich, którzy doceniają dar swojej wolności. Za to dziękujemy Bogu patrząc z nadzieją w przyszłość” (TP, 25). Niezwykle ważnym było jednoznaczne potwierdzenie stanowiska Kościoła względem aspiracji Polski do integracji z Unią Europejską. W Parlamencie na ten temat mówił: „Polska ma pełne prawo, aby uczestniczyć w ogólnym procesie postępu i rozwoju świata, zwłaszcza Europy. Integra-

Polski z Unią Europejską jest od samego początku wspierana przez Stolicę Apostolską" (TP, 25). Wielce znaczący był apel do wszystkich Polaków, a zwłaszcza polityków, w którym Ojciec Święty wskazywał na potrzebę zasypywania pozycji politycznych w imię współpracy dla dobra Ojczyzny. Mówił: „Wyzwania stojące przed demokratycznym państwem domagają się solidarnej współpracy wszystkich ludzi dobrej woli – niezależnie od opcji politycznej czy światopoglądu: wszystkich, którzy pragną razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny” (TP, 25). Praktycznym potwierdzeniem tej nauki było zaproszenie w dniu pożegnania na obiad w Balicach do papamobile Prezydenta RP Aleksandra Kwaśniewskiego wraz z małżonką.

We wszystkich homiliach, wystąpieniach, rozmowach, a nawet gestach wątek religijny zespałał się z myśleniem indywidualnym i społecznym. Były one przepełnione myślą humanistyczną i personalistyczną, autentyczną troską o człowieka, w której zasady etyczne, takie jak: pokój, wolność, prawda, braterstwo, odpowiedzialność, miłość odgrywają rolę fundamentalną, dalece ważniejszą niż dobra materialne, zysk, pomyślność finansowa itp.

Adam Michnik w artykule „*Lekcja pokory*”, z wielkim wzruszeniem pisał: Słowa Jana Pawła II były starannie dobrane i przemyślane. W tych homiliach przemówieniach nie było słów zbędnych, pustych, służących za ornament. To były słowa proste, ale nasycone takim pięknem, poezją, głębią, mistyką i mądrością serca, że jakby kute w skale. Tych słów nie da się wymazać, unieważnić, prześledzić. To są polskie kamienne tablice na czas nowych wyzwań, nowego wieku, nowego tysiąclecia (...) Przed dwudziestu laty przyjechał do Polski człowiek, który siał. Ten siewca dobrze znał swoje pole: jego biedę, nieużytki, jego miejsca słowe i zachwaszczone. Teraz, po 20 latach, ten siewca wolności i prawdy, nadziei i dobra przyjechał, w czas żniwny, by zbierać plony. I znowu zasiał. Oby następny plon był równie obfity” (GW, 141).

Jan Paweł II jakby na przekór ogólnoswiatowym tendencjom, umacniającym postmodernistyczną wizję człowieka, społeczeństwa i kultury, niosącą na swych sztandarach hasła unicestwienia prawdy jako osobnej wartości życia; sprowadzenia godności osoby ludzkiej i jej praw do porządku społecznego, nieograniczonej wolności, w której nie ma trwałych punktów odniesienia, a wszystko jest relatywne, zmienne, subiektywne; nihilizmu aksjologicznego i liberalizmu w sferze etycznej, jest siewcą piękna, szlachetności, pokoju, dobra i miłości. Podczas przemówienia w Parlamencie mówił: „Pojawia się dzisiaj nie mniej poważna groźba zagrożenia podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który ozbawia życie społeczności cywilnej, trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy. Jeśli bo-

wiem nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonania dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (TP, 25).

Wielu obserwatorów i komentatorów pielgrzymki dokonując pogłębionej analizy nauki Jana Pawła II, zwraca uwagę na różnice i podobieństwa tej wizyty w stosunku do poprzednich, rozważa możliwości przełożenia tego nauczania na język życia codziennego. T. Żukowski zauważa, że „konsekwencją tej pielgrzymki mogą być zmiany zarówno w zachowaniach jednostek, jak i zbiorowości. W tym pierwszym wymiarze można sądzić, że część ludzi podejmie próbę indywidualnej poprawy po kontakcie z najwyższym dla Polaków i katolików autorytetem, ale trudno ocenić, jak trwałe będzie owo pragnienie zmieniania samego siebie” (Rz, 141).

Dokonajmy zatem pewnej rekapitulacji tej pielgrzymki w stosunku do świata sportu. Zastanówmy się nad przesłaniem Ojca Świętego. Ma ono dwa wymiary. Pierwszy dotyczy bezpośredniej wypowiedzi Papieża na temat sportu i spotkania z ludźmi sportu podczas Nabożeństwa Czerwcowego w Elblągu. Drugi dotyczy uniwersalnego nauczania Jana Pawła II, które również ma swoje odniesienie do rzeczywistości sportowej.

INTEGRACJA MYŚLI I CZYNU

Zanim przejdziemy do omówienia wspomnianych dwóch wymiarów pielgrzymki warto przypomnieć o licznych związkach Jana Pawła II ze sportem. Jako uczeń Karol Wojtyła najchętniej występował w meczach piłkarskich na bramce. Ponadto fascynowały go górskie wędrowki, kajakowe spływy i jazda na nartach. Zamiłowanie do sportu kultywowane było w kolejnych okresach jego życia. Podczas ostatniej pielgrzymki wielokrotnie wspominał wyprawy kajakowe i trasy wypraw górskich. Po wyniesieniu na Tron Piotrowy Jan Paweł II nieustannie zaskakiwał swoje najbliższe otoczenie sportowymi pomysłami i wyczynami: codziennie gimnastykował się, dużo biegał, spacerował, jeździł na nartach i pływał. Polecił także wybudowanie basenu w swej letniej rezydencji w Castel Gandolfo. Na pytanie, czy warto realizować tak kosztowną inwestycję, Papież odpowiedział, że jego pogrzeb „pociągnie za sobą o wiele większe wydatki. Papież musi być sprawny i zdrowy” (ND, 16). Dzisiaj, na miarę swych możliwości, również stara się dbać o swą sprawność fizyczną. Jeśli pozwala mu czas chętnie ogląda spotkania piłkarskie w telewizji. Bardzo często spotyka się z różnymi grupami sportowymi.

Trudnym do przecenienia jest jego wkład w rozwój zaplecza teologiczno-filozoficznego dla katolickiej wizji sportu. Będąc kontynuatorem linii odnowy Kościoła, zapoczątkowanej przez jego wielkich poprzedników Jana XXIII i Pawła VI

raz wzbogacając ten proces własnymi doświadczeniami i przemyśleniami, stworzył teoretyczne podstawy dla sportu w sferze ontologicznej, epistemologicznej, antropologicznej, aksjologicznej, etycznej i religijnej. Jego katechezy dotyczące "teologii ciała" są zwięźczeniem wysiłków dotyczących dowartościowania ciała, zarówno w kategoriach teologiczno – religijnych jak i humanistyczno – kulturolologicznych. Ciało, obiekt zainteresowania nauk o kulturze fizycznej, zostało zinterpretowane i zrehabilitowane. Zostało uznane za wartość pozytywną, uczestniczącą we wszystkich fundamentalnych wydarzeniach ludzkiego bytu i będącą aktywnym uczestnikiem Boskiego procesu stwarzania świata.

Praktyka sportowa Jana Pawła II oraz jego teoretyczny dorobek w tym zakresie są świadectwem niebywalej zgodności czynu i myśli, bezpośredniego uczestnictwa w sporcie, rozważań teoretycznych oraz rozwoju intelektualnego i duchowego. Jest on żywym wzorem starożytnej *paidei*, *kalokagatii*, harmonijnego wszechstronnego rozwoju, w którym wszystkie sfery i płaszczyzny człowieka nie są przeciwstawne, ale integralne i komplementarne wobec siebie. Z tego też powodu jest on wzorem osobowym, jeszcze zbyt nieśmiało wykorzystywanym przez nauczycieli i wychowawców sportowych do prowadzenia procesu wychowania wśród dzieci i młodzieży w kulturze fizycznej i do kultury fizycznej.

SPORT JAKO SKARBIEC WARTOŚCI

6 czerwca br. w Nabożeństwie Czerwcowym w Elblągu uczestniczyło ponad dwa tysiące sportowców: medalistów igrzysk olimpijskich, świata i Europy, członków związków i organizacji sportowych, stowarzyszeń kultury fizycznej, uczniowiczek klubów sportowych, wyznaniowych organizacji sportowych, a także sportowcy niepełnosprawni. Gospodarzem i *spiritus movens* spotkania był biskup elbląski i prezes Katolickiego Stowarzyszenia Sportowego RP dr Andrzej Śliwiński. Obecni byli przedstawiciele Urzędu Kultury Fizycznej i Turystyki, Polskiego Komitetu Olimpijskiego, parlamentarzyści reprezentujący Sejmową Komisję Kultury Fizycznej i Sportu oraz Senacką Komisję Zdrowia, Kultury Fizycznej i Sportu. Licznie reprezentowane były wydziały kultury fizycznej urzędów powiatowych, gminnych, miejskich oraz sejmików samorządowych.

Wielce wzruszającym momentem spotkania w Elblągu było wręczenie Ojcu Świętemu przez mistrza olimpijskiego Roberta Korzeniowskiego, w asyście młodych sportowców, buta, w którym sięgał po najwyższe zaszczyty sportowe. Ponadto sprzętu sportowego symbolizującego młodzieńcze pasje Karola Wojtyły, mianowicie piłkę nożną, siatkową, wiosło i nartę. Po uroczystości nasz mistrz olimpijski nie krył wzruszenia i powiedział, że miał większą tremę niż przed startem w Atlancie, Atenach i Budapeszcie, gdzie sięgał kolejno po złoty medal olim-

pijski, mistrzostw świata i mistrzostw naszego kontynentu. Rozmowa z Janem Pawłem II wzruszyła go bardziej niż *Mazurek Dąbrowskiego* grany na jego cześć podczas największych światowych imprez sportowych.

Dary Ojcu Świętemu w postaci sprzętu sportowego, z przeznaczeniem dla katolickich klubów sportowych, zgodnie złożyli przedstawiciele Urzędu Kultury Fizycznej i Turystyki oraz Polskiego Związku Piłki Nożnej.

Po zakończeniu Nabożeństwa Ojciec Święty skierował do zgromadzonych ludzi sportu następujące słowa: „Pozdrawiam w szczególności sportowców i działaczy sportowych, zarówno dawnych zawodników, jak i obecnych. Dla mnie również miasto Elbląg i Kanał Elbląski kojarzą się ze sportem, doświadczeniem sportowym. Nie wiem ile lat temu, ale pamiętam, że ostatni raz byłem tutaj żeby rozpocząć spływ kajakowy na Kanale Elbląskim i przez jeziora. Pozdrawiam więc Katolickie Stowarzyszenie Sportowe Rzeczypospolitej. Cieszę się, że powstaje coraz więcej parafialnych klubów sportowych, które gromadzą młodzież i dzieci. Każdy rodzaj sportu niesie z sobą bogaty skarbiec wartości, które zawsze trzeba sobie uświadamiać, aby móc je urzeczywistnić. Ćwiczenie uwagi, wychowanie woli, wytrwałość, odpowiedzialność, znoszenie trudów i niewygód. Duch wyrzeczenia i solidarności, wierność obowiązkowi. To wszystko należy do cnót sportowca. Zachęcam was, młodych sportowców, abyście żyli zgodnie z wymaganiami tych wartości, abyście w życiu byli zawsze ludźmi prawymi, uczciwymi i zrównoważonymi. Ludźmi, którzy budzą zaufanie i nadzieję” (ND, 16).

Słowa Jana Pawła II skierowane do ludzi sportu stanowią potwierdzenie aprobatywnego sposobu patrzenia przez Kościół na sport. W nich uwypuklona została kwestia związana z wychowawczymi, kulturowymi, wolicjonalnymi, społecznymi i duchowymi walorami sportu. Myliłby się jednak ten, kto by uważał, że atrybutem każdego sportu jest zespół licznych pozytywnych wartości. W błędzie byłby też ten, który by myślał, że Papież widzi w sporcie tylko jego pozytywne strony. Trzeba wiedzieć o pewnej metodologii formułowania wypowiedzi przez Papieża, a nawet szerzej, przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Gdy Ojciec Święty mówi o sporcie, to nie ma na myśli jego codziennej praktyki, w której występują zjawiska pozytywne i negatywne, ale ma na myśli pewien „archetyp sportu”, jego idealny wymiar, pewien wzór, który stanowi inspirację i cel ludzkich dążeń. O sporcie mówi tak, jak często mówi o człowieku, który jest obrazem Boga, współtwórcą świata, życia i nosi w swoim sercu prawo naturalne wlane przez Transcendencję. Ani rzeczywisty człowiek, uwikłany w różnorodne sytuacje społeczne nie jest ideałem, ani też sport, który organizują grzeszni ludzie, nie może pretendować do miana doskonałego. Wszystkie pozytywne cechy sportu, o których mówi Jan Paweł II, mają charakter potencjalny, co oznacza, że człowiek może je wyzwolić i realizować. Może też być odwrotnie, a mianowicie może wyzwolić i realizować te wartości czy antywartości, które prowadzą do degradacji sportu i jego uczestni-

ów. Dzieje się tak dlatego, że sport pod względem aksjologicznym jest obojętny jak zwykle, tak i w tym przypadku, od ludzi: działaczy, trenerów, instruktorów, lekarzy, ludzi finansowo wspierających sport zależy, czy będzie on dziedziną rozwijającą najwznieślijsze wartości ludzkie, czy też dziedziną zabijającą najwartościowsze cechy człowieczeństwa. W związku z powyższym odpowiedzialność za przyszłość sportu spoczywa na wszystkich jego uczestnikach, od jego organizatorów zaczynając, a na najmłodszych sportowcach kończąc.

Warto w tym miejscu wyjaśnić jeszcze jedną kwestię. Może ktoś powiedzieć, że Jan Paweł II podczas pielgrzymki poświęcił niewiele czasu sprawom sportu właściwie trudno jest sformułować jakieś generalne przesłanie dla świata sportu. Z jednej strony możemy uznać, że tak faktycznie jest, bo nie poświęcił całego przemówienia sprawom sportu, jak to było na przykład w przypadku ludzi nauki w Toruniu, na spotkaniu w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika. Z drugiej jednak strony trzeba znowu wiedzieć o pewnej metodologii nauczania Jana Pawła II. Po pierwsze, sport traktuje On jako jedną z dziedzin kultury, którą tworzą ludzie i oni są jej podmiotami. Z drugiej strony, jego nauczanie ma charakter wybitnie europejski i uniwersalny – jak zauważył rzecznik prasowy Watykanu Joaquin Navarro Valls, odnosi się do każdego człowieka, bez względu na to, jaką pozycję społeczną zajmuje i jaka dziedzina jest jego zawodową domeną. Gdy w Gdańsku – Rębiechowie mówił o godności człowieka, w Sosnowcu o etyce pracy i mądrości, w Sococie o solidarności społecznej, w Warszawie do Parlamentarzystów o odpowiedzialności, w Elku o sumieniu i biedzie, w Bydgoszczy o męczeństwie, w Toruniu o rozumie i pokoju, w Siedlcach i Drohiczyźnie o dobru, wolności, tolerancji i ekumenizmie, w Sandomierzu o miłości, w Zamościu o szacunku dla życia, w Łowiczu o prawdzie i wychowaniu, w Starym Sączu o świętości, w Krakowie o strzeżeniu dobrego depozytu, w Licheniu o wierze, w Wadowicach o przywiązaniu i szacunku dla swych korzeni, gdy podejmował kolejne wątki nauczania na swym pątniczym szlaku, słowa swe kierował do wszystkich, w tym także do ludzi sportu, na których spoczywa wielka odpowiedzialność nie tylko za siebie i swoje rodziny, ale także za swoich podopiecznych: dzieci i młodzież, dziewczęta i chłopców. Bo wiem gdy papież mówił o dobru, odpowiedzialności i miłości itd., to słowa swe kierował do wszystkich nacji, kultur, społeczeństw i każdego człowieka z osobna, bez względu na to, czy jest on górnikiem, politykiem, trenerem, sportowcem, lekarzem, czy nauczycielem.

CIERPIENIE DLA SPRAWIEDLIWOŚCI

Życie sportowca nie tylko składa się z sukcesów, zwycięstw, uśmiechów, radości, wywiadów telewizyjnych oraz wyrazów podziwu i szacunku. Sukcesy są

najczęściej efektem długiej i wytężonej pracy, często cierpiętniczego wysiłku na granicy ludzkich możliwości. Sportowiec musi zmagać się z różnorodnymi przeciwnościami losu: chorobami, kontuzjami, tragicznymi wydarzeniami w rodzinie i najbliższym otoczeniu, często nagannym postępowaniem działaczy, trenerów, lekarzy i sponsorów. Wszystko to powoduje pewien rodzaj cierpienia, które w teologicznej interpretacji nie tylko jest niemiłym doznaniem człowieka, ale także ma swoje pozytywne strony, uszlachetnia człowieka, zwłaszcza, gdy jest ono drogą do sprawiedliwości, prawdy i realizacji człowieczeństwa.

Wybitni sportowcy wybierając drogę ciężkiej pracy i wyrzeczeń, decydują się na swego rodzaju cierpienie, przez które pragną ukazać wielkość swego człowieczeństwa, zdolność panowania, jak mawiał P. de Coubertin, ducha nad ciałem, czynnika niematerialnego nad materialnym. Chcą w ten sposób wykrzyczeć prawdę o sobie, o swoich możliwościach i swej szlachetności. Cierpi też sportowiec, gdy spotyka go przegrana z powodu błędnych decyzji sędziów, z powodu stosowania przez rywali niedozwolonych środków, z powodu przekupstwa i podstęp.

Świadectwo prawdy i sprawiedliwości w sporcie jest w wielu wypadkach przyczyną cierpienia, które w sensie teologicznym wpisuje człowieka w cierpienie Chrystusa, mające moc zbawczą i powoduje otwarcie bram życia wiecznego. Cierpienie jest zawsze wielką i radykalną próbą człowieka. „Najwyższą próbą człowieczeństwa, próbą godności człowieka w obliczu samego Boga. (...) W tej próbie człowiek odnosi zwycięstwo, wsparty jego mocą i staje się wymownym świadkiem tej mocy” (TP, 25). W wielu dyscyplinach sportu, jak na przykład w maratonie, kolarstwie, narciarstwie biegowym, mistrzostwo jest równoznaczne z umiejętnością znoszenia cierpienia, ale jest to cierpienie, jeżeli tak można powiedzieć, z wyboru. Innym rodzajem cierpienia, spotykanym w sporcie, jest cierpienie w imię obrony prawdy i godności człowieka.

Dlatego Jan Paweł II podczas homilii w Bydgoszczy mówił, że błogosławieni są ci, którzy cierpią z powodu trwania w sprawiedliwości i prawdzie. Dotyczy to w całej rozciągłości sportu i tych ludzi, którzy cierpią z powodu przeciwstawiania się złu: przekupstwu, oszustwu, chuligaństwu, brutalności, dopingowi itp.

Jan Paweł II, doświadczony cierpieniem będącym wynikiem zamachu na jego życie oraz spowodowanego chorobami podeszłego wieku, solidaryzuje i modli się o pomyślność za osoby niepełnosprawne, których życie w sposób szczególny naznaczone jest cierpieniem. Dlatego po zakończeniu Mszy św. w Warszawie pozdrowił uczestników Warszawskiej Olimpiady Młodzieży Niepełnosprawnej. Powiedział: „Serdecznie pozdrawiam młodych sportowców, którzy mimo naturalnych trudności, pragną dać wyraz mocy ciała i ducha. Niech Bóg im błogosławi” (TP, 25). Cierpienie sportowców niepełnosprawnych, nie jest wyłącznie dramatem ich samych i najbliższych, ale także kryje w sobie szczególny rodzaj dostojności, polegający na uczestnictwie w misji zbawczej Chrystusa. Cierpienie to

ma również swój pozytywny wymiar społeczny i kulturowy. Polega on w konsekwencji na humanizowaniu i personalizowaniu wspólnoty sprawnych, w tym sprawnych sportowców; otwierania się na potrzeby drugich, solidarności, odpowiedzialności, tworzeniu klimatu wrażliwości moralnej, dobra i miłości.

WIARA I ROZUM

W świecie sportu obowiązuje powszechne zaufanie do ludzkiego rozumu. Tylko dzięki niemu można dobrze organizować życie sportowe, prowadzić proces szkolenia sportowego i optymalizować postępowanie podczas rywalizacji sportowej. Tak z pewnością w dużej części jest, że racjonalizacja sportowego życia powoduje postęp i zwiększa efektywność działań. Jednak nie jest prawdą, że rozum musi wykluczać wiarę, którą najczęściej kojarzy się z irracjonalizmem. Zwrócił na tę kwestię uwagę Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* oraz podczas ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny. W Toruniu, podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni mówił: „W rozdzwieku pomiędzy rozumem i wiarą wyraża się jeden z wielkich dramatów człowieka. Ma on wiele przyczyn. Zwłaszcza począwszy od doby Oświecenia, przesadny i jednostronny racjonalizm doprowadził do radykalizacji postaw na gruncie nauk przyrodniczych oraz na gruncie filozofii. Powstały w ten sposób rozłam pomiędzy wiarą i rozumem wyrządził niepowetowane szkody nie tylko religii, ale i kulturze. W ogniu ostrych polemik zapomniano często, że wiara nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. (...) Wiara i rozum to dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Potrzebna jest dzisiaj praca na rzecz pojednania wiary i rozumu. (...) Żłudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu” TP, 25).

W zrjonalizowanym procesie postępowania w sporcie wiara jest niezbędna do humanizacji i personalizacji działania oraz ukazania szerszych perspektyw i horyzontów aktywności sportowej. Motywy i cele wynikające z przyjęcia wiary nie przeciwstawiają się racjonalnym motywom i celom o charakterze indywidualnym, społecznym i kulturowym, ale dodatkowo je uzasadniają i wzmacniają. Potwierdzeniem tego są świadectwa takich wybitnych sportowców jak: Kris Akabusi, Evelyn Ashford, Paul Azinger, Michael Chang, Jonathan Edwards, Brian Irvine, Jorginho, Richard Nerurkar, Judy Simpson – zamieszczone w *Sports New Testament with the Testimonies of Top Sports Stars*. Dzięki umiejętności doprowadzenia do wewnętrznej jedności wiary i rozumu sięgnęli oni po najwyższe trofea sportowe.

Na współczesnym etapie rozwoju sportu dotyczącym jego biologicznych, społecznych, organizacyjnych i ekonomicznych uwarunkowań, coraz większe znaczenie nadaje się kwestiom psychologicznego i quasi psychologicznego przygotowania zawodników do rywalizacji sportowej. Ważną rolę w tym procesie może odegrać wiara, która, co potwierdza historyczne doświadczenie, może być siłą nieporównanie większą niż ta, która jest konsekwencją oddziaływania społeczeństwa i kultury. Bowiem wiara uczy wytrwałości, poświęcenia, znoszenia trudów i niewygód, konsekwencji, zaufania, heroizmu, a nawet, w przypadkach ekstremalnych, do poświęcenia swego życia w imię wartości najwyższych.

Zatem wiara i rozum w sporcie winny mieć charakter integralny i komplementarny. Bowiem tylko takie ich ustawienie względem siebie jest świadectwem pełnej prawdy o osobie sportowca i sprzyja jego pełnej realizacji, wyzwoleniu wszystkich potencji, niezbędnych do osiągnięcia tego, co nazywamy mistrzostwem sportowym, mistrzostwem człowieczeństwa w dziedzinie sportu.

WOLNOŚĆ I PRAWDA

Problematyka wolności i prawdy zajmuje jedno z ważniejszych miejsc w dociekaniach intelektualistów na progu trzeciego tysiąclecia. Dzieje się tak na wskutek popularyzacji i oddziaływania tak zwanego postmodernizmu, który opowiada się za niczym nieograniczoną wolnością człowieka oraz głosi, że nie ma prawdy jako takiej, ale są różne prawdy dotyczące tego samego zjawiska czy wydarzenia. Postmodernizm, choć często nieświadomiony, zadomowił się na gruncie sportu i staje się często jedyną słuszną wykładnią postępowania człowieka. Nieograniczona wolność stanowi przesłankę do akceptacji każdego sposobu postępowania, który prowadzi do osiągnięcia wyznaczonego celu. Ważne jest tylko to, aby postępowaniem swym nie przekroczyć przepisów, które w konsekwencji może przynieść dyskwalifikację. Taka niczym nie ograniczona wolność, poza przepisami, oznacza nieuchronnie wolność dla kłamstw, oszczerstw, absurdów, propagowania nienawiści, dla ślepych fanatyzmów, które niosą ze sobą ból i tragedię, nieszczęścia i niepotrzebne cierpienia, deprawację i demoralizację. Czym bowiem jest stosowanie dopingu, nie tylko odbierające sens współzawodnictwu sportowemu i deprawujące uczestników rywalizacji, ale prowadzące w wielu wypadkach do dysfunkcji zdrowotnych i kalectwa? Czym jest brutalny, tzw. faul taktyczny, eliminujący rywala z gry i powodujący czasami utratę pełnej zdolności do życia w społeczeństwie? Czym są chuligańskie wybryki pseudokibiców, kiedy dobrego imienia swojej drużyny broni się kamieniem i nożem? Czym wreszcie jest przekupstwo, odbierające sens współzawodnictwu? Wszystkie te czyny znajdują usprawiedliwienie w kontekście nieograniczonej wolności, któ-

... jest wykorzystywana dla realizacji celów ukochanej drużyny. Jednak wszystko to, co dla mnie i mojej drużyny jest dobrem, złem jest dla mojego przeciwnika i jego kibiców. Zatem wolność nieograniczona służy złej sprawie, ponieważ zawsze pociąga za sobą ludzkie tragedie. Tylko wolność w prawdzie, która została zakwestionowana przez postmodernizm, stanowi mocne oparcie dla świata sportu.

Ludziom sportu powierzona została szczególna odpowiedzialność za prawdę – dążenie do niej, jej obronę i życie według niej. Sport pozbawiony prawdy, zafałszowany i oszukańczy jest swoim zaprzeczeniem i nie zasługuje na miano działalności kulturowej. W przemówieniu do ludzi nauki w Toruniu Jan Paweł II zwrócił uwagę na problemy związane z poszukiwaniem prawdy. Mówił: „Znamy dobrze trudności związane z ludzkim poszukiwaniem prawdy, z których dzisiaj na czoło wysuwają się: sceptycyzm, agnostycyzm, relatywizm i nihilizm. Dzisiaj nierzadko usiłuje się nam wmówić, iż skończył się bezpowrotnie czas pewności poznania prawdy oraz że jesteśmy nieodwołalnie skazani na totalny brak sensu, na prowizoryczność poznania, ciągłą zmienność i względność. W tej sytuacji jawi się nagła konieczność potwierdzenia podstawowego zaufania do ludzkiego rozumu i jego zdolności do poznania prawdy – także tej absolutnej i ostatecznej. Człowiek jest zdolny do wypracowania sobie jednolitej i organicznej koncepcji poznania. Wyłąkowość wiedzy i fragmentaryzacja sensu burzy wewnętrzną jedność człowieka. Człowiek dąży do pełni poznania, gdyż jest istotą, która z natury szuka prawdy i nie może bez niej żyć. (...) Do prawdy dochodzi się także dzięki innym, w dialogu z innymi i dla innych” (TP, 25).

Niebywały rozwój nauk biologicznych, humanistycznych, technicznych i ekonomicznych, sposobów i metod treningowych, pozwalających na kierowanie rozwojem człowieka z zegarmistrzowską precyzją, przyczynia się niewątpliwie do sportowego rozwoju, ale jednocześnie niesie ze sobą zagrożenie wykorzystania tych zdobyczy przeciwko samemu sportowcowi. Świat sportu coraz częściej lęka się wytworów własnego rozumu i własnej wolności. Pojawia się pytanie o granice ingerencji człowieka w ludzki organizm. Dlatego niezwykle ważne jest powracanie do „początku” i przypomnianie, że rozum jest darem Boga i znakiem Bożego podobieństwa. Z tego powodu ludzie sportu winni pamiętać, że korzystanie z daru wolności na gruncie sportu nie może abstrahować od kryterium prawdy i dobra. Troska o sumienie moralne i poczucie odpowiedzialności za sportowca urastają dziś do rangi podstawowych imperatywów. To właśnie na tym poziomie decydują się losy współczesnego sportu, jak i ludzi, w różny sposób w niego uwikłanych. Trzeba dążyć do tego, aby współczesny sport odnalazł swój wymiar człowieczy, polegający na wpisaniu sportu w całościowy sens ludzkiej egzystencji.

WYCHOWANIE DO POKOJU

Współczesny olimpizm, obficie czerpiący z tradycji starożytności, za jedno ze swych sztandarowych haseł uznaje dążenie do pokoju między rasami, narodami, społeczeństwami, kulturami, wyznawcami różnych religii i zwolennikami często odmiennych opcji światopoglądowych oraz poszczególnymi osobami. Kiedy w starożytności na czas trwania igrzysk olimpijskich zaprzestawano wszelkich wojen i waśni, o tyle u schyłku drugiego tysiąclecia realizacja tej zasady napotyka na coraz większe trudności. Jan Paweł II podczas Nabożeństwa Czerwcowego w Toruniu mówił, „historia i współczesność pokazują, że świat nie może dać pokoju. Świat jest bezradny. (...) Pokój może przetrwać tylko wówczas, gdy jest zakorzeniony w wyższych wartościach, oparty na normach moralnych i otwarty na Boga. Nie może się natomiast ostać, jeśli został wzniesiony na grząskim gruncie religijnej obojętności i płytkiego pragmatyzmu. Rodzi się on w sercu ludzkim i w życiu społeczeństwa z ładu moralnego, porządku etycznego, zachowania Bożych przykazań” (TP, 25). Warto przy okazji powiedzieć, że igrzyska olimpijskie w starożytności rozgrywano na chwałę bogów, w imię wartości najwyższych, przewyższających porządek aksjologiczny „tu i teraz”. Panował wtedy wszędzie tzw. „pokój boży – *ekecheiria*”, którego nikt nie odważył się zakłócić.

Dzisiejszy skonfliktowany świat potrzebuje ludzi pokoju. Ludzi pokoju potrzebuje sport, potrzebuje prawdziwych siewców zgody i wzajemnego poszanowania. Tylko wtedy sport będzie mógł być wzorem dla innych dziedzin życia oraz służyć swoim doświadczeniem w rozwiązywaniu problemów globalnych. Taki sport będzie stanowił praktyczne wypełnienie coubertinowskiej idei olimpizmu i będzie nosił znamiona działalności na wskroś humanistycznej.

Znając wartość pokoju Jan Paweł II podczas Nabożeństwa Czerwcowego w Toruniu apelował do wszystkich wychowawców, w tym sportowych, aby wpajali młodemu pokoleniu autentyczne wartości życia. Mówił: „Uczcie dzieci i młodzież tolerancji, zrozumienia i szacunku dla każdego człowieka. Wychowujcie młode pokolenie w klimacie prawdziwego pokoju. To jest ich prawem. To jest waszym obowiązkiem. (...) Wam młodym pragnę powtórzyć: budujcie cywilizację miłości w duchu prawdziwego dialogu, we wspólnym dążeniu do prawdy i sprawiedliwości, w umiłowaniu tej wolności, do jakiej wyzwobodził nas Chrystus. (...) Oby świt trzeciego tysiąclecia stał się początkiem nowej ery, w której szacunek dla każdego człowieka i braterska solidarność między narodami przewyciężą z Bożą pomocą kulturę nienawiści, przemocy i śmierci” (TP, 25).

SPORT I BIEDA

Podczas Mszy św. w Elku Jan Paweł II mówił: „Krzyk biednych całego świata donosi się nieustannie z tej ziemi i dociera do Boga. Jest to krzyk dzieci, kobiet, starców, uchodźców, skrzywdzonych, ofiar wojen, bezrobotnych. Biedni są także wśród nas: ludzie bezdomni, żebracy, ludzie głodni, wzgardzeni, zapomniani przez najbliższych i społeczeństwo, poniżeni i upokorzeni, ofiary różnych nalogów. Wielu z nich nawet próbuje ukryć swoją ludzką biedę, ale trzeba umieć ich dostrzec. Są także ludzie cierpiący w szpitalach, dzieci osierocone albo opuszczone przez rodziców, czy młodzież przeżywająca trudności i problemy swojego wieku” (TP, 25).

Gdy Jan Paweł II mówił o biednych, to słowa swe kierował także do tej rzeszy młodszych i starszych sportowców, którzy cierpią niedostatek i często żyją w nędzy. Z jednej strony są to ofiary wypadków i kontuzji sportowych, z drugiej natomiast ofiary nieodpowiedzialnego postępowania opiekunów: trenerów, działaczy, lekarzy, którzy nie patrząc na konsekwencje zdrowotne i społeczne, aplikowali sportowcom obciążenia treningowe ponad miarę, niedozwolone środki wspomagające organizm i ograniczali horyzonty poznawcze zawodników. Konsekwencją takich działań są liczne przypadki trwałej dysfunkcji zdrowotnej i społecznej. Wiedząmy wielu wybitnych sportowców, medalistów olimpijskich i świata, którzy po zakończeniu kariery sportowej nie byli przygotowani do życia w społeczeństwie. Wielu z nich weszło na drogę alkoholizmu i przestępstwa, rozbijając rodziny, zaniepokojając dzieci i spychając się na margines życia. Ci ludzie wołają o pomoc i ona im się należy, bo ich aktualna sytuacja jest w wielu wypadkach konsekwencją wąskiego patrzenia opiekunów i wychowawców, nie tylko ich osobistej postawy. Musimy czuć się za nich odpowiedzialni. Tak, jak utożsamialiśmy się z ich sukcesami, mówiąc często: wygraliśmy, zwyciężyliśmy, zdobyliśmy medal itd.

Warto w tym miejscu powiedzieć o jakże szlachetnej działalności Komisji Pomocy Olimpijczykom Polskiego Komitetu Olimpijskiego, kierowanej przez bratową medalistkę igrzysk olimpijskich w Berlinie Marię Kwaśniewską – Małyszewską. Komisja ta potwierdza szlachetność i otwartość serc ludzkich oraz solidarność ze sportowcami, którzy oczekują na pomocną dłoń.

Jan Paweł II apeluje do serc ludzkich o sprawiedliwy podział dóbr i otwarcie na drugiego człowieka, zwłaszcza biednego, który potrzebuje pomocy. Podczas Mszy św. w Elku mówił: „Panie oto połowę mego majątku daję ubogim, a jeśli czego w czym skrzywdziłem, zwracam poczwornie. Na przykładzie Zacheusza widzimy, jak Chrystus rozjaśnia mroki ludzkiego sumienia. W Jego świetle poszerzają się horyzonty ludzkiej egzystencji, zaczyna się dostrzegać świat ludzi i ich potrzeby. Rodzi się poczucie więzi z drugim człowiekiem, świadomość społecznego wymiaru człowieka i w konsekwencji poczucie sprawiedliwości. Owocem bowiem światłości jest wszelka prawość i sprawiedliwość, i prawda, poucza św.

Paweł. Zwrot ku drugiemu człowiekowi, ku bliźnim, stanowi jeden z głównych owoców szczerego nawrócenia. Człowiek wychodzi ze swojego egoistycznego «bycia dla siebie» i zwraca się ku innym, czuje potrzebę «bycia dla innych», bycia dla współbraci”. Dlatego też pełną pierśią woła: „Nie zatwardzajmy serc, gdy słyszemy «krzyk biednych». Starajmy się usłyszeć to wołanie. Starajmy się tak postępować i tak żyć, by nikomu w naszej Ojczyźnie nie brakło dachu nad głową i chleba na stole, by nikt nie czuł się samotny, pozostawiony bez opieki” (TP, 25).

Nie powinno też braknąć tego wszystkiego naszym wybitnym sportowcom, dzięki którym przeżywaliśmy chwile niebywałych wzruszeń i radości, a dzisiaj jesteśmy ich dłużnikami i jest to wspaniała okazja do choć częściowego spłacenia tego długu. Otwierajmy na nich swoje serca, twórzmy klimat solidarności i nie pozostawiamy ich bez należytej opieki.

MIŁOŚĆ BUDUJE MOSTY

Z pewnością zawsze łatwiej jest dokonywać diagnozy pewnego stanu rzeczy niż przedstawiać propozycje praktycznego rozwiązania problemu. Dlatego też z dużą łatwością wymieniamy zjawiska, które, jak rak toczą współczesny sport. Mówimy najczęściej o stosowaniu środków dopingujących, oszustwie, przekupstwie, chuligaństwie, brutalności, ale także postawach egoizmu, niesprawiedliwości i braku wrażliwości na potrzeby innych ludzi. Humanistycznie zorientowany świat sportu co jakiś czas podejmuje działania mające na celu zapobiegnięcie i przeciwstawienie się negatywnym zjawiskom. Jednak walka ta jest tylko połowicznie skuteczna i ma ograniczony wpływ na zachowania ludzi sportu. Przykładowo kontrole antydopingowe, nie tyle wpływają na wyeliminowanie tej patologii, ile raczej skłaniają do poszukiwań naukowych, mających na celu wynalezienie nowych, lepszych środków, które nie znajdują się na zakazanej liście lub zastosowanie ich nie jest możliwe do wykrycia. Trudno jest walczyć z patologią w sporcie, kiedy okazuje się, że Międzynarodowy Komitet Olimpijski, organ niejako ze swej natury odpowiedzialny za przestrzeganie zasad olimpizmu w sporcie, jest w znaczącym zakresie skorumpowany. Przy wyborze organizatora igrzysk olimpijskich nie kieruje się przesłankami merytorycznymi, ale jedynie interesem, korzyściami finansowymi i partykularnym rozumieniem dobra.

Zatem walka z negatywnymi zjawiskami w sporcie nie może ograniczać się do ustalania formalnych reguł, prowadzenia kontroli, wzmacniania sił porządkowych, budowania specjalnych zabezpieczeń na arenach sportowych, ale winna przede wszystkim obejmować takie działania, których efektem winna być zmiana sumień ludzkich, wytworzenie się pewnego rodzaju przymusu do czynienia do-

ra, ale nie takiego przymusu, który pochodzi z zewnątrz, ale ma swą wewnętrzną
rownomierność i jest wynikiem osobowych rozstrzygnięć.

Nadzieję na wyeliminowanie niepokojących zjawisk ze sportu Jan Paweł II
widzi w budowaniu cywilizacji miłości. Cywilizacji odwołującej się i opartej na
miłości Chrystusa. „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miło-
wali, tak jak Ja was umiłowałem”. Podczas nabożeństwa ekumenicznego w Dro-
miczynie Papież rozwija to przesłanie mówiąc: „Wielka moc bije z tych słów
Chrystusa. (...) Chrystus umiłował nas jako pierwszy, wraz z naszą grzeszno-
ścią, wraz z naszą ludzką słabością. To On sprawił, że staliśmy się godni Jego
miłości, tej miłości, która nie zna żadnych granic i nigdy się nie kończy. Ma ona
charakter definitywny i najdoskonalszy. Chrystus odkupił nas bowiem drogo-
cenną krwią swoją. Nauczył nas również tej miłości i nam ją powierzył: «Przy-
kazanie nowe daję wam». Oznacza to, że ten nakaz jest ciągle aktualny. Jeżeli
chcemy odpowiedzieć na miłość Chrystusa, to winniśmy podejmować go za-
wsze, niezależnie od czasu i miejsca. Ma to być nowa droga dla człowieka, nowy
nasiew w relacjach ludzkich”. Miłość ta sprawia, że „stajemy się dla siebie wszy-
scy braćmi i siostrami w Panu. (...) Miłość otwiera na drugiego człowieka, sta-
jąc się tym samym podstawą ludzkich relacji. Uzdalnia do przekraczania bariery
własnych słabości i uprzedzeń. Oczyszcza pamięć, uczy nowych dróg, otwiera
perspektywę prawdziwego pojednania, którego istotnym owocem jest wspólne
dawanie świadectwa *Ewangelii*, tak bardzo potrzebnego współczesnemu świa-
tu” (TP, 25).

Istnieje paląca potrzeba stworzenia sportowej cywilizacji miłości, w której
podstawą aktywności ludzi sportu będą sprawiedliwość, prawda, dobro, piękno i otwar-
cie na drugiego człowieka. Bowiem wspólna praca na gruncie sportu potrzebuje
idei naczelnej, fundamentalnej wartości, która by nadała sens i połączyła w jeden
cały zespół pracę sportowców, trenerów, działaczy, lekarzy, sponsorów. Czy zatem istnieje
jakaś inna idea, inna wartość lub inne światło, które byłoby w stanie nadać sens
sportowej pracy wszystkich ludzi sportu? Otóż miłość jest tą siłą, która nie narzu-
ca się człowiekowi z zewnątrz, w postaci regulaminów, przepisów i nakazów, lecz
rodzi się w jego wnętrzu, w jego sercu, jako jego najbardziej wewnętrzna wła-
ność. Idzie tylko o to, aby ludzie sportu pozwolili się jej narodzić i by umieli nią
posłużyć swoją wrażliwością, swoje myślenie i działanie na basenie, w siłowni, na
stadionie i hali sportowej. Podczas przemówienia w Sopocie Jan Paweł II wyraż-
nie mówił, że niczego nie ma bez miłości: nie ma sportu bez miłości i każdej innej
dziedziny życia. „Nie ma solidarności bez miłości. Więcej, nie ma szczęścia, nie
ma przyszłości człowieka i narodu bez miłości, nie ma rodziny bez miłości... Tej
miłości, która przebacza, choć nie zapomina, jest wrażliwa, nie szuka swego, pra-
nie dobra innych, miłości, która służy, zapomina o sobie i jest gotowa do wspa-
iałomyślnego dawania” (TP, 24).

W przemówieniu odczytanym w Gliwicach Papież, gdy pisał, że świadomość miłości Boga winna przynaglać do miłości ludzi, wszystkich ludzi bez wyjątku, bez żadnego podziału na przyjaciół czy wrogów, mówił także do ludzi sportu, że najlepszym sposobem odniesienia do przeciwnika sportowej rywalizacji jest miłość. „Miłość do człowieka to pragnienie prawdziwego dobra dla każdego. To troska także o to, by zabezpieczyć to dobro i odsunąć wszelkie formy zła i niesprawiedliwości. Trzeba ciągle i wytrwale szukać dróg sprawiedliwego rozwoju dla wszystkich, ażeby – jak mówi Sobór – «życie ludzkie uczynić bardziej ludzkim»” (TP, 26). Dlatego jest potrzeba, aby sport obfitował w miłość i sprawiedliwość, które będą każdego dnia przynosiły owoce sportowej społeczności. Tylko dzięki miłości uczestnictwo w sporcie może być równoznaczne z wszechstronnym wzrostem człowieka, jego wielkości, wartości i godności, w których będzie zawierać się doskonałość sportowa.

Jan Paweł II jest świadomy tego, że istnieją takie siły, które chciałyby rzeczywistość sportową budować na finansowym interesie, totalitarnej władzy, przemocy, wykorzystaniu i użyciu, ale wie też, że jest to droga zgubna, a jedyną perspektywiczną alternatywą dla niej jest miłość.

POCHWAŁA POSTĘPU

Jest rzeczą niewątpliwą, że ostatnie dziesięciolecie historii naszego kraju było tak pomyślne, że trudno by szukać podobnych dekad w przeszłości. Mówił o tym Papież podczas ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny, dziękując za to Panu historii i rodakom, za ich wkład w dzieło rozwoju. Ostatnie dziesięciolecie to także okres wielkich zmian w polskim sporcie: jego organizacji, finansowaniu, szkoleniu itp. Wiele dzisiejszych klubów sportowych, na wzór Europy Zachodniej, działa na zasadach w pełni profesjonalnych. Z każdym rokiem wzrasta udział sponsorów i władz samorządowych w finansowaniu działalności sportowej. Obowiązuje zasada pluralizmu. Powstają nowe podmioty życia sportowego, takie jak uczniowskie kluby sportowe, stowarzyszenia wyznaniowe, osób niepełnosprawnych i upośledzonych umysłowo oraz wiele innych. W sporcie wyczynowym zawodnicy podpisują ze sponsorami kontrakty, które precyzyjnie określają, co i za ile? Do sportu przenikają zasady wolnego rynku, który wystarczająco dobrze reguluje kwestie związane z podażą i popytem.

Jednak trzeba pamiętać, że demokratyczne ramy funkcjonowania sportu nie zabezpieczają go przed nadużyciami. System demokratyczny i wolny rynek tworzy obszar dla rozwoju ludzkiej inwencji i realizacji zgodnych z prawem pomysłów. Dziękując radość z dokonujących się pozytywnych zmian, winniśmy ciągle sobie uświadamiać, że w zmieniającym się sporcie muszą istnieć wartości zabez-

nieczające jego uczestników. Wszelkie przemiany w organizacji i finansowaniu, wielce ważne i pożyteczne, winny być podporządkowane sprawie budowania sportu bardziej zhumanizowanego i sprawiedliwego. Szanując właściwą życiu sportowemu autonomię, nie można zapominać o tym, że nie może być ona rozumiana jako niezależność od zasad etycznych, które winny być miernikiem ocen zachowań ludzi. Na zagrożenia w demokratycznym państwie, jakim jest Polska, zwrócił uwagę Jan Paweł II w Parlamencie. Mówił: „(...) pojawia się dzisiaj nie mniej poważna groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wyłonienia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywnym etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy. Jeśli bowiem nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (TP, 25).

Zatem Jan Paweł II, jak i Kościół katolicki, opowiadają się za postępem w sporcie, lecz jednocześnie przestrzegają, aby zapatrzenie w rozwój i postęp nie zagubiło podstawowej wartości sportu, jaką jest osoba sportowca, podmiot i cel działalności sportowej. Żeby z pola widzenia nie zniknęły zasady antropologiczne i etyczne, które są pierwszorzędne wobec innych zasad.

SZACUNEK DLA ŻYCIA I ŚRODOWISKA NATURALNEGO

Nieograniczona wolność, odseparowana od prawdy prowokuje ludzi do konstruowania projektów mających na celu udoskonalenie gatunku ludzkiego i zafiksowanie mu niemal idealnej szczęśliwości. Pomysły takie zaprzętały głowy ludzi od najdawniejszych czasów, bowiem już za czasów Platona zrzucano ze skały parpejskiej te noworodki, które nie gwarantowały doskonałości gatunku ludzkiego. Również i dzisiaj odgrywają coraz większą rolę zwolennicy precyzyjnego regulowania poczęć oraz uśmiercania ludzi na własne życzenie. Taki lub podobny sposób myślenia jest żywo obecny na gruncie sportu. Co prawda nie chodzi tu o skrajne przypadki bezpośredniego uśmiercania, ale raczej o bezmyślne, wyniszczające eksploatowanie organizmu, prowadzące w wielu przypadkach do nagłej śmierci, jak było to np. niedawno w przypadku Jackie Joyner – Kersee lub do przewlekłych chorób i kalectwa, jak to ma miejsce w przypadku pewnej grupy najwybitniejszych sportowców. Pojawiają się coraz śmielej głosy, będące wynikiem akceptacji postmodernistycznych założeń, że sportowiec jako istota wolna ma prawo

do stosowania wszystkich środków, które zwiększają szanse osiągnięcia bardzo dobrego wyniku. W świetle tego, nikt nie ma prawa zabronić sportowcowi przyjęcia takich środków, które z jednej strony zapewnią medal, ale z drugiej pozbawia go zdrowia a nawet życia.

Niepokoje napawał wieloletni wyścig ekonomiczny, gospodarczy, techniczny i nuklearny między państwami i systemami politycznymi. Sam wyścig jako taki był godny podziwu, niepokój budziła beztroska państw i rządów związana z niesłychanie szybką degradacją środowiska naturalnego, jako efektu ubocznego postępu. Nie tak dawno społeczność światowa uzmysłowiła sobie, że została stworzona tzw. bomba ekologiczna zagrażająca życiu ludzkiemu w skali globalnej. Zdano sobie sprawę z tego, że człowieka nie konstituuje wyłącznie kultura, ale przede wszystkim natura, przyroda, której jest integralną częścią. Wszelkie działania skierowane przeciwko środowisku naturalnemu, są w konsekwencji działaniami przeciwko człowiekowi, jego rozwojowi i życiu. Zrozumiał to także świat sportu, który przy okazji organizacji światowych imprez poszukuje takich rozwiązań, które pozwalają uniknąć degradacji środowiska naturalnego.

Kościół katolicki zdecydowanie protestuje i przeciwstawia się wszelkim szkodliwym próbom manipulowania życiem ludzkim i środowiskiem naturalnym. U podstaw tego sprzeciwu tkwi kreacjonistyczna rzeczywistość stworzenia świata i człowieka oraz odkupieńcze przyjście na świat Boga – Stwórcy. Mówił o tym Jan Paweł II podczas Liturgii Słowa w Zamościu: „Według tego biblijnego zapisu, Bóg w kolejnych dniach stworzenia, patrzył niejako na dzieło swojego zamysłu i widział, że wszystko, co uczynił było dobre. Nie mogło być inaczej. Harmonia stworzenia odzwierciedla bowiem wewnętrzną doskonałość Stwórcy. Na końcu uczynił Bóg człowieka. Uczynił go na obraz i podobieństwo swoje. Jemu zawierzył całą wspaniałość świata, aby ciesząc się nim i korzystając z jego dóbr, w sposób wolny i rozumny twórczo współpracował w doskonaleniu Bożego dzieła”. (...) Chrystus „przychodzi ażeby to wszystko, co stworzone na nowo ogarnąć, aby zapoczątkować dzieło odkupienia świata, ażeby przywrócić stworzeniu jego pierwotną świętość i godność. Przychodzi, ażeby samym swoim przyjściem ukazać nam tę szczególną godność natury stworzonej. (...) Prawo, które zostało przez Boga wpisane w naturę i które można odczytać za pomocą rozumu, skłania do poszanowania zamysłu Stwórcy – zamysłu, który ma na celu dobro człowieka. To prawo wyznacza pewien wewnętrzny porządek, który człowiek zastaje i który powinien zachować. Wszelkie działanie, które sprzeciwia się temu porządkowi, nieuchronnie uderza w samego człowieka. Tak też dzieje się, gdy znika poczucie wartości życia jako takiego, a w szczególności życia ludzkiego. (...) Trzeba, aby wszyscy, którym leży na sercu dobro człowieka na tym świecie, stale dawali świadectwo, że szacunek dla życia, a przede wszystkim dla ludzkiej godności, jest podstawową zasadą zdrowego postępu ekonomicznego, przemysłowego i naukowego” (TP, 25).

Jeżeli mówimy o odpowiedzialności za życie człowieka i poszanowaniu natury, to mówimy także o odpowiedzialności przed Bogiem za powierzony nam pozostaje, którego jesteśmy szafarzami. „Piękno tej ziemi – mówił dalej Papież – jest darem Boga, który ma być dla nas i dla przyszłych pokoleń. Jeśli kochamy tę ojczyzną, niech to wołanie nie pozostanie bez odpowiedzi”! Słusznie przed dziewięć laty pisali biskupi polscy na „temat ochrony środowiska, że każda działalność człowieka jako istoty odpowiedzialnej ma swój wymiar moralny. Degradacja środowiska godzi w dobro stworzenia ofiarowane człowiekowi przez Boga – Stwórcę jako nieodzowne dla jego życia i rozwoju. Istotną jest odpowiedzialność należytego korzystania z tego daru w duchu wdzięczności i szacunku.... Z drugiej zaś strony świadomość, że dar ten przeznaczony jest dla wszystkich ludzi, stanowi dobro wspólne, rodzi również właściwe zobowiązanie względem drugiego człowieka. Dlatego też uznać trzeba, że wszelkie działania, które nie uwzględniają prawa Boga do swego dzieła, jak i prawa człowieka darowanego przez Stwórcę, sprzeciwiają się przykazaniu miłości. (...) Trzeba jest sobie uświadomić, że istnieje ciężki grzech przeciwko środowisku naturalnemu obciążający nasze sumienia, rodzący poważną odpowiedzialność przed Bogiem – Stwórcą” (TP, 25).

Zatem Jan Paweł II i Kościół katolicki głoszą, wbrew postmodernistycznym nurtom myślenia, że człowiek nie ma prawa, ani ze względów społecznych i indywidualnych, ani też ze względów politycznych i gospodarczych, dokonywać degradacji na własnej i bliźniego osobie oraz niszczyć środowiska naturalnego, które jest integralną częścią. Wręcz przeciwnie, winien dbać o prawidłowy rozwój każdego życia ludzkiego, jako najwyższej wartości w porządku świata przyrodzoności oraz dążyć do takiego korzystania z dóbr naturalnych, aby nie powodować degradacji, a w konsekwencji wyniszczenia samego siebie.

SPORT I WYCHOWANIE

Sport pozbawiony zasad pedagogicznych wyrodnieje i często staje się swoim przeciwnikiem. Dzieje się tak wówczas, gdy trenerzy i działacze sportowi gubią pole widzenia to, co najważniejsze: dobro sportowca, jego harmonijny rozwój w sferze zdrowotnej, wychowawczej, społecznej, kulturowej, intelektualnej, moralnej i duchowej. Kiedy zapatrzeni w złoty olimpijski medal walory sprawnościowe stawiają na pierwszym miejscu. W dążeniu do sukcesu nie zwracają uwagi na nadrzędność antropologicznego i etycznego wymiaru sensu, w tym sensu uprawiania sportu i rywalizacji sportowej. Taki stan rzeczy często powoduje, że wybitny sportowiec dopuszcza się zachowań dalece nagannych, ale skoro nie został wychowany, to skąd ma mieć wyczuloną wrażliwość moralną, sumienie, a nawet

podstawową wiedzę na temat niepisanych reguł współżycia ludzi, otwarcia na drugich, odpowiedzialności, szacunku i często zwykłej przyzwoitości.

Jan Paweł II, znając wartość wychowania, całą homilię podczas Mszy św w Łowiczu poświęcił temu zagadnieniu. Mówiąc do młodzieży i wychowawców podkreślił znaczenie rodziny w wychowaniu swoich dzieci: „pierwszym miejscem, gdzie rozpoczyna się proces wychowawczy młodego człowieka jest dom rodzinny. Każde dziecko ma naturalne i niezbywalne prawo do posiadania własnej rodziny: rodziców i rodzeństwa, wśród których rozpoznaje, że jest osobą potrzebującą uczucia miłości i że tym uczuciem może obdarzyć sam innych” (TP, 26).

Niezwykle ważna rola spoczywa na nauczycielach i wychowawcach, w tym na trenerach i instruktorach sportowych. Winni oni poczuwać się do współodpowiedzialności za przygotowanie do dorosłego życia zastępów dzieci i młodzieży, którzy na swym pielgrzymim szlaku wybrali drogę budowania swojej osoby poprzez uczestnictwo w sporcie. Mówił do nich: „Podjęliście się wielkiego zadania przekazywania wiedzy i wychowania powierzonych wam dzieci i młodzieży. Stojcie przed trudnym i poważnym wezwaniem. Młodzi was potrzebują. Oni poszukują wzorców, które byłyby dla nich punktem odniesienia. Oczekują odpowiedzi na wiele zasadniczych pytań, jakie nurtują ich umysły i serca, a nade wszystko domagają się od was przykładu życia. Trzeba, abyście byli dla nich przyjaciółmi, wiernymi towarzyszami i sprzymierzeńcami w młodzieńczej walce. Pomagajcie im budować fundamenty pod ich przyszłe życie” (TP, 26). Papież dalej mówił, że dzisiaj potrzeba szczególnej wrażliwości ze strony wszystkich, którzy pracują na rzecz młodzieży, aby w grupach wychowawczych tworzyli klimat przyjaznego i otwartego dialogu. We wszystkich instytucjach wychowawczych winien panować duch koleżeństwa i wzajemnego szacunku. Winny one stać się kuźnią cnót społecznych i patriotycznych, tak bardzo nam dzisiaj potrzebnych. Winny ponadto wyczulać na dobro wspólne narodu i uczyć odpowiedzialności za przyszłość.

Proces wychowania, w tym wychowania w sporcie, to nie tylko sprawa odpowiedzialności rodziców, nauczycieli i wychowawców, ale także zdolności zaangażowania i pozytywnej odpowiedzi samej młodzieży, podmiotów wychowania. Dlatego też bezpośrednio do młodzieży zwrócił się w następujących słowach: „Chcę was zapewnić; Papież bardzo miłuje młodych i zależy mu bardzo na waszej przyszłości, abyście dobrze przygotowali się do zadań, które na was oczekują. (...) Chcę wam powiedzieć, że w dużej mierze przyszłość świata, naszej Ojczyzny i Kościoła zależy od was. Wy będziecie tę przyszłość kształtować, na was spoczywa wielkie zadanie budowy czasów, które nadchodzą. Rozumiecie teraz, dlaczego tak dużo powiedziałem wcześniej o wychowaniu młodych ludzi. (...) Wiek wasz jest porą najbardziej korzystną dla zasiewów i przygotowania gruntu pod przyszłe zbiory. Im żywsze będzie zaangażowanie, z jakim podejmujecie wasze obowiązki, tym lepiej i skutecznie będziecie spełniać wasze posłannictwo w przyszłości. Przykła-

dajcie się do nauki z wielkim zapałem. Uczcie się poznawać coraz to nowe przedmioty. Wiedza bowiem otwiera horyzonty i sprzyja duchowemu rozwojowi człowieka. Prawdziwie wielki jest ten człowiek, który chce się czegoś nauczyć. (...) Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali” (TP, 26).

Ostatni tu przytoczony fragment nauczania Jana Pawła II jest jakże ważny z punktu widzenia wszechstronnego rozwoju sportowców. Jak ważną rzeczą jest stawianie sobie wysokich wymagań nie tylko w sporcie, ale również w rozwoju duchowym i intelektualnym. Nauka bowiem poszerza horyzonty i wbrew pozorom pozwala na lepsze doskonalenie się w sporcie. Sprzyja rozwojowi duchowemu i pozwala na taką organizację życia sportowego, która jest zgodna z wymaganiami społecznymi i respektuje podstawowe zasady etyczne. Nauka i zdobycie wykształcenia pozwalają sportowcom na późniejsze płynne przejście od świata wielkiego sportu do życia rodzinnego, zawodowego, społecznego i pełnienia w nich, w sposób odpowiedzialny i rzetelny, określonych funkcji: męża, żony, rodzica, pracownika, członka środowiska kulturowego.

BŁOGOSŁAWIONY WYSIŁEK SPORTOWCÓW

Dzieje rozwoju sportu mogą być w wielu wypadkach świadectwem wyteżonej, rozumnej i wykonywanej z godnością pracy. Bowiem sport należy do tej dziedziny życia człowieka, w której rozumna praca nad doskonaleniem swego mistrzostwa często odgrywa decydującą rolę w odniesieniu sukcesu. Mówiło się dawniej: żeby osiągnąć wynik w sporcie to trzeba mieć talent. Dzisiaj dobrze wiemy, że do osiągnięcia wyniku trzeba mieć talent – do pracy. Gdy z perspektywy wspominamy wybitnych sportowców, to jawią się nam wspaniałe obrazy rywalizacji sportowej, w której rywale wykazują swą perfekcję ruchów, nadludzką siłę, kocią zwinność, szybkość antylopy, wytrzymałość wielbłąda oraz przebiegłość, spryt, szybką reakcją na zmieniającą się sytuację itd. Do najwyższego rozwoju wszystkich wspomnianych cech, mimo pewnych wrodzonych zdolności i predyspozycji, dochodzą oni przez wytrwałą, dobrze przemyślaną i zorganizowaną pracę. Dzieje sportu to także dzieje racjonalizacji pracy skierowanej na doskonalenie i wzrost osoby sportowca. To także historia zmagania się z oporem ludzkiej materii i panowania ducha nad ciałem. Podczas wyteżonej pracy sportowca dokonuje się sprawdzian jego możliwości, integralności, dyscypliny, wytrwałości w dążeniu do celu, hartu ducha, zdolności pokonywania barier i trudności. Jednak w tym zatopieniu w pracę, w dzieło wykuwania mistrzostwa sportowego „nie możemy zapominać, mówił Jan Paweł II do zgromadzonych w Sosnowcu, o tej Bożej perspektywie współtworzenia, która nadaje wszelkim ludzkim wysiłkom właściwy sens i właściwą godność. Bez niej praca łatwo może być pozbawiona swego wymiaru podmiotowego.

Wówczas przestaje być ważny człowiek, który ją wykonuje, a liczy się jedynie jej wartość materialna. Człowiek nie jest już traktowany jako sprawca i twórca, ale jako narzędzie..." (TP, 26).

Takie zagrożenia pojawiają się w sporcie tam, gdzie w imię osiągnięcia wyniku zapomina się o prawach człowieka. Jest tak na przykład, gdy blask medalu olimpijskiego uznaje się za najwyższą wartość, a osobę sportowca wprowadza się do instrumentu służącego do realizacji tej wartości. W ten sposób zostaje odwrócony porządek aksjologiczny, w którym wartością najwyższą nie jest dobro człowieka, ale olimpijski medal. Takiemu traktowaniu człowieka, w tym sportowca, sprzeciwiał się I. Kant, który w imię poszanowania godności człowieka nauczał, że nie może on nigdy być traktowany jako środek, ale zawsze jako cel działania. Nie może też być tak, że praca sportowca dominuje całe jego życie, iż przestaje on postrzegać potrzebę troski o zdrowie, o rozwój własnej osobowości, o szczęście najbliższych, czy wreszcie o swój rozwój moralny i duchowy.

Niezależnie od tego, w jaki sposób organizowana jest praca w sporcie, jak organizowany jest proces szkolenia sportowego, „to jednak jej godność – mówił w Sosnowcu Jana Paweł II – zależy od ludzkiego sumienia. Tu ostatecznie dokonuje się jej wartościowanie. W sumieniu bowiem nieustannie odzywa się głos samego Stwórcy, który wskazuje na to, co jest rzeczywistym dobrem człowieka i dobrem powierzonego mu świata. Kto zatracił prawy osąd sumienia, może błogosławieństwo pracy uczynić przekleństwem. Potrzeba mądrości, aby wciąż na nowo odkrywać ów nadprzyrodzony wymiar pracy, zadany człowiekowi przez Stwórcę. Potrzeba prawego sumienia, aby właściwie rozeznawać ostateczną wartość swego działania. Potrzeba też ducha ofiary, aby nie składać na ołtarzu dobrobytu własnego człowieczeństwa i szczęścia innych” (TP, 26).

Każdy sportowiec jest zobowiązany do dbania o godność swego trudu i wysiłku. Nie może się on godzić na katorżniczą pracę, kiedy jej sens nie jest wpisany w szerszy horyzont antropologiczny i etyczny. Winien przez pracę dążyć do sportowego sukcesu w zgodzie ze swoim i najbliższych dobrem, w prawdzie, uczciwości i zgodnie ze swym sumieniem. Bowiemy tylko wtedy, gdy w sumieniu każdego sportowca żywa będzie ta podstawowa prawda, że człowiek jest podmiotem i twórcą swego mistrzostwa, a wykonywana praca na treningach ma służyć jego dobru i dobru społeczeństwa, uniknąć będzie można zagrożeń, jakie niesie ze sobą praktyczny materializm, pragmatyzm i postmodernizm. Sport potrzebuje ludzi prawego sumienia, ludzi wrażliwych moralnie i wprowadzających taki ład w organizacji procesu treningowego, aby uczynić sportowy wysiłek błogosławieństwem.

SPORT MOŻE PROWADZIĆ DO ŚWIĘTOŚCI

Tak sformułowane stwierdzenie może budzić kontrowersje i tworzyć postawy sprzeciwu. Bowiem niektórzy intelektualści nie widzą możliwości pogodzenia przeciwstawnych rzeczywistości, a mianowicie *agonu* i *agape*, walki i miłości. Z pewnością mają rację, gdy rywalizację sportową postrzegają jako walkę na śmierć i życie, która była w starożytności udziałem nie tyle sportowców, co raczej gladiatorów i niewolników. Choć i taka konstrukcja walki nie zawsze była przesyciona nienawiścią walczących. Często nienawiść ta była raczej skierowana przeciwko cesarzowi, który nie dawał walczącym innej alternatywy niż śmierć przeciwnika za życie, ale też tylko do następnej walki.

Współczesna rywalizacja sportowa toczy się według zasad pewnej umowy społecznej. Jest to walka naprawdę, w której zmagający się wytestują wszystkie siły i wykorzystują wszystkie umiejętności, ale z drugiej jest to tylko zabawa, w której przegrany nie doznaje uszczerbku na zdrowiu i honorze. W wyniku rywalizacji zwycięzca potwierdza swój perfekcjonizm sportowy, natomiast przegrany uświadamia sobie swe braki, które nie pozwoliły mu na osiągnięcie sukcesu. Mądry Epikur w takich sytuacjach mawiał: „Wygrał spór, kto przegrał spór”. Wskazywał w ten sposób na dobrodziejstwo rywalizacji i przegranej, która w sposób jednoznaczny obnaża braki, a z drugiej dostarcza materiału do analizy, konstrukcji adekwatnych strategii, które w konsekwencji pozwolą wyeliminować braki i doprowadzą do zwycięstwa. Tak rozumiana rywalizacja sportowa niejako godzi *agon* i *agape*. Nie jest to konstatacja będąca wynikiem tylko pewnych operacji rozumowych, ale znajduje wiele swych materializacji w zachowaniach sportowców. Przykładem może być postawa Amerykanki Willy White podczas konkursu skoku w dal w mistrzostwach Stanów Zjednoczonych, zachowanie Ryszarda Szurkowskiego podczas indywidualnych mistrzostw Polski w kolarstwie szosowym, gest czystej gry Mety Antenen podczas konkursu skoku w dal mistrzostw Europy w Helsinkach, czy bezinteresowna szlachetność Dariusza Zawadzkiego podczas mistrzostw świata juniorów w podnoszeniu ciężarów. Wymienieni sportowcy w rywalizacji o najwyższe trofea sportowe, przez czyny wyjątkowo szlachetne, przez wierność regułom *fair play*, narazili swoje szanse na zwycięstwo. W konsekwencji przegrali rywalizację, ale dla nich czystość gry, równość szans, sprawiedliwość, godność rywala, miłość, przyjaźń, są wartościami wielokrotnie ważniejszymi niż sukces odniesiony w wyniku losowych zdarzeń. Wszyscy zostali uhonorowani Nagrodami Głównymi *Fair Play* im. Pierre de Coubertina. D. Zawadzki podczas odbierania nagrody powiedział: „Cenię tę nagrodę bardziej niż medale...”.

Dążenie do świętości nie realizuje się wyłącznie poprzez celibat kapłański czy zakonny, dziewictwo lub całkowite odizolowanie się od świata i zapatwienie się w swoje wnętrze, które jest uosobieniem mounierowskiego Narcyza. Świętość

realizuje się przez przyjęcie nauki Chrystusa i respektowanie jej zasad w codziennej egzystencji.

Do świętości dąży się poprzez małżeństwo, wykonywanie zadań zawodowych, pełnienie ról publicznych, działalność gospodarczą i polityczną, ale także przez uprawianie sportu. Dlatego Jan Paweł II podczas Mszy św. w Starym Sączu zachęca: „Bracia i siostry, nie lękajcie się chcieć świętości! Nie lękajcie się być świętymi! Uczyńcie kończący się wiek i nowe tysiąclecie erą ludzi świętych! (...) Jeżeli dziś mówimy o świętości, o jej pragnieniu i zdobywaniu, to trzeba pytać, w jaki sposób tworzyć właśnie takie środowiska, które sprzyjałyby dążeniu do niej. Co zrobić, aby dom rodzinny, szkoła, zakład pracy, biuro, wioski i miasta, w końcu cały kraj stawały się mieszkaniem ludzi świętych, którzy oddziałują dobrocią, wiernością nauce Chrystusa, świadectwem codziennego życia, sprawiając duchowy wzrost każdego człowieka? Święta Kinga i wszyscy święci i błogosławieni XIII wieku dają odpowiedź: potrzeba świadectwa. Potrzeba odwagi, aby nie stawiać pod korcem swej wiary. Potrzeba wreszcie, aby w sercach ludzi wierzących zagościło to pragnienie świętości, które kształtuje nie tylko prywatne życie, ale wpływa na kształt całych społeczności”. Gdy dzisiaj pytamy, jak uczyć się świętości i jak ją realizować, święta Kinga odpowiada nam, że „trzeba troszczyć się o sprawę Pana w tym świecie. Ona daje świadectwo, że wypełnianie tego zadania polega na nieustannym staraniu o zachowanie harmonii pomiędzy wyznawaną wiarą a własnym życiem. Dzisiejszy świat potrzebuje świętości chrześcijan, którzy w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i zawodowego podejmują swoje codzienne obowiązki; którzy pragnąc spełniać wolę Stwórcy i na co dzień służyć ludziom, dają odpowiedź na Jego przedwieczną miłość. Dotyczy to również takich dziedzin życia, jak polityka, działalność gospodarcza, społeczna i prawodawcza. Niech i tu nie braknie ducha służby, uczciwości, prawdy, troski o dobro wspólne nawet za cenę wielkodusznej rezygnacji ze swego, na wzór świętej Księżnej tych ziem! Niech i w tych dziedzinach nie zabraknie pragnienia świętości, którą zdobywa się przez kompetentne, służebne działanie w duchu miłości Boga i bliźniego” (TP, 26).

Zatem dążenie do świętości w sporcie nie jest tylko możliwe, ale niezwykle potrzebne. Zadanie to, jak wynika z nauki Papieża, nie jest ponad miarę osoby sportowca, ale jest w jego zasięgu i jest możliwe do realizacji. Dążenie do świętości w sporcie to nic innego, jak dawanie świadectwa i postępowanie zgodnie z zasadami *Dekalogu*: bycie uczciwym, sprawiedliwym, rzetelnym, szlachetnym, dbającym o godność swoją i bliźnich, bycie otwartym na innych, służenie im radą i pomocą, traktowanie rywalizacji jako sprawdzianu swego człowieczeństwa, panowania ducha nad ciałem. Tak określone zadanie leży w zasięgu każdego sportowca, a jego realizacja potęguje wszechstronny rozwój poszczególnych zawodników i czyni sport dziedziną o najwyższym stopniu kondensacji pierwiastków

humanistycznego i personalistycznego. Dążenie do świętości w sporcie jest możliwe i konieczne, dlatego Jan Paweł II mówi: „Modlę się, byście pozostali na tym duchowym szlaku ewangelicznej wędrówki i byście byli zaczynem cywilizacji miłości i świętości” (TP, 26).

HONOR I SZCZĘŚCIE

„Cała Polska! Mieliśmy wyjątkowy honor i szczęście spotkać się z Papieżem” (Bjm) – tymi słowami żegnał Papieża na lotnisku w Balicach Prezydent RP Aleksander Kwaśniewski.

Przesłanie Jana Pawła II do świata sportu nie jest kierowane wyłącznie do katolików, chrześcijan, ale do „każdego z nas – jak mówił Prezydent – niezależnie od wiary, politycznych poglądów czy narodowości. Nas wszystkich razem, wspólnie zamieszkujących polski dom” (Bjm). Nie chodzi oczywiście tutaj o jakiś rodzaj nawracania, ale o umiejętne odczytanie przez każdego z nas uniwersalnych treści Jego przesłania.

Nauka Papieża pozwoliła nam na zastanowienie się nad kondycją współczesnego sportu, a przede wszystkim nad kondycją samego człowieka. Obecnie wiemy zdecydowanie więcej i lepiej, że sport potrzebuje pracy, rozwoju, współdziałania, odpowiedzialności, pokoju, wychowania, solidarności, dobra, poszanowania godności, nadziei i miłości.

Zarówno Prezydent Aleksander Kwaśniewski jak i kardynał Franciszek Macharski w swych przemówieniach pożegnalnych mówili o tym, aby nauczanie Ojca Świętego nie pozostało bez odpowiedzi, ale znalazło odzwierciedlenie w świadomości ludzi, a następnie zostało przełożone na język codziennej praktyki.

Jest to zadanie dla ludzi sportu, trudne i wymagające, ale możliwe do wykonania. Nie wymaga nakładów finansowych, o które tak wiele grup zawodowych się dopomina, ale pewnej dyscypliny wewnętrznej, przewartościowania życia, poszerzenia horyzontów i nieustannej czujności w dbałości o wzrost swego człowieczeństwa. Trudność tego zadania polega na tym, że jest ono na całe życie, a my z doświadczenia wiemy, że bardziej nas stać na jednorazowe akty wielkiej szlachetności i dobroci względem innych, niż na konsekwencję w realizacji długotrwałych postanowień.

Aby jeszcze raz zwrócić uwagę na ponadwyznaniowy i ponadświatopoglądowy charakter nauczania Ojca Świętego przypomnijmy piękne słowa, które zostały wypowiedziane przez Prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego w dniu pożegnania Gościa. „Niech ten dar wielkich idei, ofiarowany nam w ciągu ostatnich dni, pomoże nam wejść w XXI wiek. Niech wprowadzi nas w nowe tysiąclecie lepszymi, silniejszymi, zdolnymi do pokonywania słabości, gotowymi do miłości.

Jeśli będziemy umieli spełnić wezwanie, by odnowa naszej ziemi trwała i pogłębiała się – mocniejsza stanie się nasza Ojczyzna. Tylko wtedy, gdy wolność nam dana, nauczymy się przeżywać jako „zadana”- będziemy „tak postępować i tak żyć, by nikomu w naszej Ojczyźnie nie brakło dachu nad głową i chleba na stole, by nikt nie czuł się samotny, pozostawiony bez opieki”. Nasze życie publiczne potrzebuje takich prostych i pięknych prawd. Od nich my sami stajemy się silniejsi. Już dziś, po tej pracowitej i wyczerpującej papieskiej wędrówce przez Polskę i polskie problemy widzimy, że został wzmocniony każdy z nas, każda jednostka, każda osoba ludzka. Niech mocniejsza stanie się także nasza miłość. To trudne zadanie i niejeden ma wymiar: osobisty, rodzinny, społeczny i obywatelski. Kochać to rozumieć, wymagać i ufać, pamiętać i być gotowym do pojednania i wzajemnego wybaczenia. Miłość oznacza poświęcenie dla najbliższych, dla społeczeństwa, Ojczyzny. Będziemy chcieli sprostać tym słowom i oczekiwaniom Ojca świętego” (Bjm).

Świat sportu potrzebuje przemiany. Wielce radosne są zmiany w jego organizacji i finansowaniu, w medycynie sportowej i technologii produkcji sprzętu, w metodologii szkolenia najwybitniejszych zawodników. Jednak świat sportu najbardziej potrzebuje przemiany człowieka. Przemiana ta nie powinna mieć swych źródeł na zewnątrz, w postaci regulaminów, kodeksów, kontroli, sankcji, ale winna mieć swą wewnętrzną proveniencję, być wynikiem odkrycia prawdy, uświadomienia jej sobie i życia zgodnie z nią. Winna ona nam uzmysłowić, że podstawowym i ostatecznym celem działalności sportowej jest dobro sportowca, najwyższej wartości w świecie stworzonym, która bytuje w tym świecie na obraz i podobieństwo Boga i jest przeznaczona do życia wiecznego. Wolność w prawdzie ma szansę ustrzec świat sportu przed piętrzącymi się zagrożeniami i zbudować sportową cywilizację na miarę trzeciego tysiąclecia, opartą na filarach pokoju, solidarności, internacjonalizmu, ekumenizmu, przyjaźni, szacunku, prawdy, dobra, piękna, wolności, nadziei, sprawiedliwości, godności człowieka, otwartości na innych, wychowania, świętości i miłości. Tylko przemiana serc i sumień ludzi może przyczynić się do rozwoju sportu na miarę przyszłości i powołania człowieka.

Zastosowane skróty:

Rz – „Rzeczpospolita”

TP – „Tygodnik Powszechny”

GW – „Gazeta Wyborcza”

ND – „Nasz Dziennik”

Bjm – Bóg jest miłością. VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, Olsztyn 1999.

Summary

The proclamation of the pope to the sports world

The seventh pilgrimage of the pope to his motherland was special in many ways. Not only did Jan Paweł II point out our mistakes and negligences but he also praised Poles for their achievements in the last 10 years.

The words said by the pope were simple but they were full of such beauty, poetry, depth and wisdom of a heart as if they were forged in rocks. These words because of their universal character were also directed to sports people. When the pope was talking about such things as love, poverty, justice, honour, solidarity, good, respect to other people, responsibility he also had on his mind sports people: competitors, trainers, physicians and sponsors.

In this article there is reproduced the teaching of pope but in such a way as if the only receivers were sports people.

LIBERALIZM I LIBERALNE WYCHOWANIE

Badając typy postaw wychowawczych rodziców w zakresie wychowania religijnego, J. Słomińska wyodrębniła, nazwała i opisała między innymi również typ liberalny¹. Ponieważ nie ma powodów, ażeby takie oddziaływanie wychowawcze nie było poddawane zarówno pracom badawczym jak i sądom wartościującym, niniejsze opracowanie podejmuje się tego zadania, wstępnie rozpoczynając od zaprezentowania najbardziej ogólnej i zarazem podstawowej informacji o liberalizmie. W części drugiej zostanie zgromadzona podstawowa informacja dotycząca fenomenu liberalizmu pedagogicznego. W części trzeciej zostanie przedstawione stanowisko Kościoła katolickiego wobec fenomenu liberalizmu w aspekcie historycznym. Konkluzją niniejszego opracowania jest propozycja postulatów dotyczących stanowiska chrześcijan wobec pokusy liberalnego wychowywania.

Ze względu na olbrzymi zakres pola badań nakreślony przez tematykę niniejszego artykułu, a zwłaszcza ze względu na ogromne ilości opracowań dotyczących pogranicza liberalizmu, pedagogiki i teologii, podjęta problematyka będzie miała z konieczności charakter bardzo ogólnego zarysu.

1. Z SŁOWNIKOWEJ INFORMACJI O LIBERALIZMIE W OGÓLNOŚCI

Zaczerpnięta z wybranych słowników wiedza o „liberalizmie” bądź też „liberalizmach”, ujęta w aspekcie historycznym, opisuje fenomen liberalizmu jako europejski ruch ideowy, który wyrósł z Odrodzenia i Oświecenia na przełomie XVII-XIX wieku. Zbudowane na łacińskim źródłosłowie „libertas” pojęcie

¹ Por. J. Słomińska, *Wychowanie religijne w rodzinie, Typy postaw rodziców w zakresie wychowania religijnego*. Warszawa 1984, s. 106 i 111.

„liberalizm” nie jest jednoznaczne ale posiada różne znaczenia. Przegląd kilku kolejnych wydawnictw słownikowych pozwala na dostrzeżenie tych różnic.

W pewenowskim słowniku, zredagowanym przez zespół, któremu przewodniczył E. Sobol, zostały wyodrębnione i scharakteryzowane dwa kierunki liberalizmu – polityczny i gospodarczy. Liberalizm jako kierunek polityczny opowiada się za ograniczeniem roli państwa do minimum, co miałyby łączyć się z „zagwarantowaniem praw jednostki i mniejszości narodowych, wyznaniowych”². Natomiast zawarta w tymże słowniku definicja liberalizmu gospodarczego jest następująca: „kierunek ekonomiczny powstały w XVII i XVIII w., głoszący, że państwo i inne organizacje polityczne i gospodarcze powinny pozostawić wszystkim jednostkom gospodarczym swobodę działania”³.

A. Dylus i H. Juros rozróżniają trzy rodzaje liberalizmu: ideologiczny, klasyczny i gospodarczy⁴. Ideologiczny liberalizm cechuje indywidualizm, racjonalizm i deizm. Indywidualizm liberalistyczny polega na przyznawaniu pojedynczemu człowiekowi niczym nieskrępowanej wolności. Społeczeństwo przez jednostkę miałyby być traktowane instrumentalnie i utylitarnie, a człowiek zatowiszony miałby sam w sobie być miarą samourzeczywistnienia własnych interesów oraz szczęścia. Ideologiczny liberalizm nie chce znać pojęcia dobra wspólnego, a ogólne szczęście miałyby być sumą szczęścia wielu jednostek. Formalnym ograniczeniem wolności jednostek jest respektowanie wolności innych na miarę własnych roszczeń wolnościowych. Liberalizm zakłada optymistyczny obraz człowieka, z natury dobrego, zdolnego za pomocą rozumu skutecznie realizować siebie, osiągać coraz to większe szczęście i bardziej ludzki poziom życia.

Racjonalizm liberalistyczny przyznaje jednostce duchowo-moralną autonomię, zaś rozum, konstytuujący naturę ludzką, miałby stanowić jedyne źródło poznania tego, co moralnie jest słuszne i dobre. Zasada nie ingerowania w sferę prywatności zmierza do zubożenia na kwestie moralno-społeczne, a nawet polityczne. „Religijność w ujęciu liberalizmu historycznego jest nastrojem nawiązującym do religii rozumu (natury), którą cechuje tolerancja i neutralność wobec wierzeń o charakterze objawieniowym, spełnienie własnej osobowości, dążenie do szczęścia i braterstwa między ludźmi, pokój religijny i spokój społeczny, tj. indyferentyzm wobec różnic religijnych i wyznaniowych”⁵.

W słowniku opracowanym dla studiujących filozofię chrześcijańską, który opracowali A. Podsiad i Z. Więckowski, zostały wyodrębnione, nazwane i opisa-

² Por. E. Sobol [red.], *Słownik wyrazów obcych PWN, Wydanie nowe*, Warszawa 1995, s. 650-651.

³ Por. tamże, s. 651.

⁴ Por. A. Dylus, H. Juros, *Liberalizm* [w:] A. Zuberbier [red.], *Słownik teologiczny*, Katowice² 1998, s. 260-263.

⁵ Por. tamże, s. 260.

trzy liberalizmy: polityczny, ekonomiczny i religijny. Według tegoż słownika liberalizm religijny jest doktryną szkoły F. R. De Lammennais'go postulującej władzę wolności mającą pociągać za sobą z jednej strony zniesienie konkordatów między Kościołem a państwem, z drugiej zaś strony – nieograniczoną wolność prasy i słowa⁶.

Natomiast M. Kowalewski wyróżnił cztery kierunki liberalizmu, którym nadał następujące nazwy: ekonomiczny, polityczny, filozoficzny i religijny⁷. Historyk D. Olszewski stwierdził, że liberalizm wystąpił w dziedzinie politycznej, ale podjął walkę o wolność i autonomię człowieka w pięciu dziedzinach życia⁸.

Już tak pobieżny przegląd pojęć liberalizmu – zaczerpniętych z kilku kolejno wziętych z półki słowników – pozwala na stwierdzenie zróżnicowania tak co do liczby rodzajów czy typów liberalizmu lub liberalizmów. Zróżnicowane są w znacznej mierze nie tylko ich nazwy ale i treści odpowiadające poszczególnym nazwom. Jednak, na ogół wszystkie postacie liberalizmu, bądź też wszystkie liberalizmy mają jedną cechę wspólną, którą jest postulat osiągania i posiadania przez liberała wolności nie skrepowanej wolności wyboru, aż po – znaną filozofom i teologom – wolność absolutną. Natomiast każda z nazw konkretnego rodzaju liberalizmu określa zazwyczaj zakres, w którym postulat absolutnej wolności wyboru miałby być realizowany.

Skrajną postacią liberalizmu jest libertynizm, który jest kontrastową alternatywą zwłaszcza chrześcijańskiego pojmowania wolności a postuluje absolutną wolność wyboru moralnego⁹.

2. W POSZUKIWANIU DEFINICJI LIBERALIZMU WYCHOWAWCZEGO

Badania cytowanej wstępnie J. Słomińskiej dotyczą zależności pomiędzy wychowaniem liberalnym a wychowaniem religijnym. Wnioski tych prac badawczych są następujące. Wychowawca liberalny jest wprawdzie przekonany, że wychowanie religijne przyczynia się do rozwoju osobowości, zgadza się na religijne wychowanie swego dziecka, ale równocześnie religijność dziecka czy też jej jaśność nie ma dla tegoż rodzica większego znaczenia. Liberalny rodzic posyła dziecko na katechizację, lecz sam się tą katechizacją nie interesuje. Liberalny wycho-

⁶ Por. A. Podsiad, Z. Więckowski [red.], *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych a studiujących filozofię chrześcijańską*, Warszawa 1983, s. 196.

⁷ Por. M. Kowalewski, *Mały słownik teologiczny*. Poznań 1960, s. 208.

⁸ Por. D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*. Kraków 1996, s. 259

⁹ Por. T. Biesaga, *Ateistyczny liberalizm wobec religii i moralności chrześcijańskiej*, „Seminare” 12/ 1996, s. 123. Por. też. E. Sobol, dz. cyt., s. 651.

wawca unika kontaktów z Kościołem, choć zdecydowanie nie odsuwa się od praktyk religijnych¹⁰.

Samo pojęcie liberalnego wychowania nie jest obce w dziejach wychowania i nosi również nazwę „liberalizmu pedagogicznego”¹¹, co oznacza, że oba te pojęcia mogą być stosowane zamiennie jako synonimy. Jeśli natomiast przyjąć, że liberalizm pedagogiczny jest zbiorem teoretycznym pewnych idei, to liberalne wychowywanie będzie próbą realizacji tychże idei.

Psychologii rozwojowej znane jest pojęcie „liberalizm wychowawczy”, który uważany jest za przeciwieństwo „rygoryzmu wychowawczego”. Zarówno liberalizm wychowawczy jak i wychowawczy rygoryzm uważane są za skrajności błędne w wychowaniu zbiorowym. „Każdy z nich kryje inne niebezpieczeństwa i grozi innymi wypaczeniami osobowości małego dziecka”¹².

Jeżeli tak zwane rozpieszczanie dziecka uzna się za jakąś formę pedagogiki liberalnej, to nie sposób nie pytać o konsekwencje takowej pedagogiki. Negatywne konsekwencje pedagogiczne nadmiernego rozpieszczania dziecka przez rodziców jako wynik swoich badań opisał Z. Włodarski. Okazuje się, że rygory wprowadzone po fazie wyłącznie „liberalnego” wychowywania nie tylko sprawiają poważne trudności wychowawcze, ale mogą być nawet powodem zaburzeń nerwowych¹³.

Opisując podstawy pedagogiki współczesnej S. Kunowski jeden z rozdziałów zatytułował „System wychowania liberalnego”. Tenże autor uważa, że system liberalny zapoczątkowany został reakcją przeciwko szkole herbartowskiej XIX wieku, a budowany był – między innymi – na naiwnej teorii, według której moralność miałaby być efektem samorozwinięcia się „wrodzonej szlachetności natury człowieka przez swobodne działanie popędów drogą samorzutnej ich sublimacji”¹⁴.

Jeżeli według ostatniego Soboru Powszechnego wychowaniem jest „kształtowanie osoby ludzkiej”, takie, które jest pomocą dzieciom i młodzieży „do harmonijnego rozwijania właściwości fizycznych, moralnych i intelek-

¹⁰ Por. J. Słomińska, dz. cyt., 1984, s. 106.

¹¹ Pojęciem „liberalizmu pedagogicznego” posługują się autorzy indeksu rzeczowego jednego z opracowań dotyczącego dziejów wychowania. Zob. Ł. Kurdybacha [red.], *Historia wychowania*, Tom II. Warszawa 1969, s. 855-856.

¹² Zob. M. Przetacznikowa, H. Spionek, *Wiek poniemowłęcy*, [w:] M. Żebrowska [red.], *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*. Warszawa 1979⁹, s. 413. Liberalizm pedagogiczny uważany jest za błędny w następnych fazach rozwojowych. Por. M. Przetacznikowa, *Wiek przedszkolny*, [w:] M. Żebrowska, dz. cyt., s. 493. Por. też: R. Łapińska, M. Żebrowska, *Wiek dorastania*, [w:] M. Żebrowska, dz. cyt., s. 728, 731-736.

¹³ Por. H. Spionek, Z. Włodarski, *Zaburzenia rozwoju* [w:] M. Żebrowska [red.] dz. cyt., s. 837.

¹⁴ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1981, s. 130.

ualnych"¹⁵, to powyższy zbiór informacji zawarty w części drugiej niniejszego artykułu utwierdza w przekonaniu, że postulat liberalnego wychowywania jest nie tylko propozycją nowego wojującego antychrześcijaństwa, ale zarazem jest propozycją wojującej antypedagogiki¹⁶.

3. KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC LIBERALIZMU

W opracowanym przez siebie zarysie dziejów chrześcijaństwa, opisując nowożytny ruch wolnościowy w Europie, D. Olszewski opisał początki dialogu Kościoła z liberalizmem. Okazuje się, że u swych początków liberalizm był reakcją burżuazji przeciwko absolutyzmowi monarchicznemu w siedemnastowiecznej Francji. Występujący pierwotnie w dziedzinie politycznej liberalizm „podjął walkę o wolność i autonomię człowieka we wszystkich dziedzinach życia: politycznej, społecznej, gospodarczej, religijnej, narodowościowej”; stawał się coraz szerszym prądem zmierzającym do odnowy życia, rozwijał się stopniowo począwszy od XVIII wieku, by następnie „przepłynąć gwałtowną falą w rewolucji francuskiej rozwijając się dalej w wieku dziewiętnastym”¹⁷.

Zaczerpnięty z cytowanego wyżej dzieła D. Olszewskiego cytat jest wprawdzie przydługi, ale w sposób treściwy i zarazem opisuje ewolucję Kościoła katolickiego w swoim stanowisku wobec fenomenu liberalizmu:

„Kiedy w 1832 r. Papież Grzegorz XVI wydał encyklikę *Mirari vos* potępiającą liberalizm, odpowiadało to oczekiwaniu rządów wielu krajów i oficjalnej linii politycznej okresu Restauracji. Inaczej przedstawiała się sytuacja w czasach *Syllabusa*. Po upływie trzydziestu lat liberałowie upowszechnili swoją ideologię papież znalazł się w opozycji do opinii powszechnej. Gdy upłynęło następnych trzydzieści lat, za pontyfikatu Leona XIII, ideologia liberalna nadawała charakter życiu społecznemu i gospodarczemu. Mądrość Leona XIII polegała na tym, że zauważył te przeobrażenia i uwzględnił je w całokształcie polityki papieskiej. Zrywając z polityką swego poprzednika, nawiązał stosunki dyplomatyczne z ówczesnymi państwami. Zmienił częściowo stosunek papieżstwa do dziewiętnastowiecznej kultury, a tym samym również do idei wolnościowych.

W encyklice *Libertas praestantissimum* (z 20 VI 1888) Leon XIII zauważa, że istnieją rodzaje swobód, które «mogą być dla słusznych przyczyn tolerowane»,

¹⁵ Por. *Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, n. 1.

¹⁶ Por. J. Niewęglowski, *Antypedagogika wobec pedagogiki*, „Seminare” 11/ 1995, s. 135-146.

¹⁷ Por. D. Olszewski, dz. cyt., s. 259.

z zastrzeżeniem, by się jednak nie przerodziły w «swawolę i nieporządek». Leon XIII przemawiał już innym nieco językiem niż jego poprzednicy. W istocie mówił to samo, co Pius IX lub Grzegorz XVI, ale wyrażał to w inny sposób. Bardziej obawiał się nadużywać wolności, niż lękał się jej rozkwitu. Zauważył również pozytywne strony idei wolnościowych. Stwierdził mianowicie – we wspomnianej encyklice – że «wolność jest szczególnym dobrem natury i przywilejem wyłącznym istot obdarzonych intelektem (...) Nadaje ona człowiekowi godność». W encyklice *Immortale Dei* (1 XI 1885) podkreślił, że wolność to «czynnik doskonalenia się człowieka» i zaprzecza tym, którzy «sądzą, że Kościół jest wrogiem wolności ludzkiej». Leon XIII ciągle ma na uwadze «zdrową i prawowitą wolność» i w tym punkcie nie odbiega w swoich poglądach od poprzedników, Piusa IX czy Grzegorza XVI. W encyklice *Immortale Dei* papież wyraził swoje poglądy w tej sprawie w sposób pozytywny. Stwierdził mianowicie, że «wolność, ten czynnik doskonalenia się człowieka, winna odnosić się do tego, co jest prawdą i dobrem»¹⁸. Dopiero po pierwszej wojnie światowej dokonał się zasadniczy zwrot w stanowisku papieża. Suma negatywnych doświadczeń zadecydowała o przyjętym ostatecznie przez Kościół stanowisku: uważnego obserwatora, wnikliwego badacza i krytyka liberalizmu.

Zaś papież Pius XI czuł się zmuszony do upominania się o wolność dla „pracowników ewangelii i wiernych Chrystusowych” (encyklika *Rerum Ecclesiae* z roku 1926). Dialog Kościoła z liberalizmem trwa ale epoka naiwnego traktowania liberalizmu jako czegoś wyłącznie pozytywnego już minęła. Dlatego tym bardziej zrozumiała jest papieska uwaga Piusa XI zawarta w encyklice *Rerum Ecclesiae*, że jest „szczęśliwy i dumny z tego, że walczy w dobrej sprawie o wolność sumień”¹⁹.

Stanowisko Kościoła wobec liberalizmu jako fenomenu historycznego Olszewski konkluduje następująco: „W tym duchu utrzymane zostają również inne wypowiedzi najwyższego autorytetu kościelnego XX w. aż po dokumenty II Soboru Watykańskiego włącznie, zwłaszcza deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*”²⁰.

Reasumując, należy podkreślić, że chrześcijanin nie ma żadnych powodów ażeby podzielać entuzjazm liberałów dla ich własnych idei, lub dla realizacji i upowszechnienia tychże idei poprzez wychowywanie liberalne. Poniższe postulaty końcowe są tego uzasadnieniem uszczegółowieniem i konkretyzacją

¹⁸ Por. D. Olszewski, dz. cyt., s. 268.

¹⁹ Por. D. Olszewski, tamże.

²⁰ Por. D. Olszewski, tamże. Ponieważ takie kwestie „wolnościowe”, jak fenomen „kato­licyzmu liberalnego”, czy też stanowisko papieża Grzegorza XVI wobec powstania listopado­wego są splotami nieporozumień, w niniejszym opracowaniu te dwie kwestie zostały pominięte. Por. tamże, s. 263-267.

Nie ma żadnych podstaw ażeby w sposób naiwny wyłącznie pozytywne konotacje przypisywać pojęciom wieloznacznym: „liberalizm”, „liberalny”, „liberalizacja”, „pedagogika liberalna” czy „liberalizm wychowawczy”.

Znamienne jest stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego, który ostatecznie wobec liberalizmu zachowuje bezpieczny dystans, pozostając na pozycji obserwatora, badacza i krytyka.

Fatalne a nawet makabryczne w skutkach może się stać jakiegokolwiek „wychowywanie” ku nie dającym się jednoznacznie sprecyzować celom „wolnościowym”, przy dowolnym aż do absurdu traktowaniu wszelkich wartości.

Sommario

Non esistono le ragioni fondanti per ammirare nelle espressioni di vario significato e pluridimensionali quali „liberalismo”, „liberale”, „liberalizzazione”, „pedagogia liberalista” „liberalismo educativo” solamente accezione positiva.

La posizione della Chiesa Cattolica risulta significativa ed esemplare, in quanto mantiene un distacco dell'osservatore critico attento alla verità profonda.

Infatti lascia perplessi un sistema di educazione incapace di precisare i propri fini vagamente chiamati „liberali”. Si può intuire le conseguenze disastrose o addirittura macabre del pensiero che porta all'assurdo del relativismo totale.

(tłum. ks. Z. Conder SDB)

EWOLUCJA PORZĄDKU GOSPODARCZEGO W KONCEPCJI LIBERALNEJ

Nauka społeczna Kościoła nie proponuje żadnej trzeciej drogi między liberalnym kapitalizmem, a marksistowskim kolektywizmem. Kościół na przestrzeni swojej historii współistniał z wieloma formami organizacji życia gospodarczego oraz społecznego i nadal będzie tak czynił, oceniając każdy z tych systemów według zasad moralnych i etycznych. Wypełnia w ten sposób swoją profetyczną funkcję w świecie współczesnym, w której to ramach poczytuje on sobie za obowiązek krytyczne osądzenie na faktycznie istniejące i proponowane modele życia społecznego¹.

Taka krytyka nie ma wyłącznie charakteru doraźnego i nie może być traktowana jako mieszanie się Kościoła w sprawy społeczno-polityczne czy społeczno-gospodarcze. Albowiem wskazanie błędów istniejących w danym systemie życia społecznego ma przede wszystkim na celu jeszcze mocniejsze podkreślenie fundamentalnych zasad, na jakich powinno opierać się życie społeczne. Zapewne zawsze będą istniały pewne braki i błędy w konkretnych systemach społecznych, wiąże się z prawdą o tym, że te systemy i struktury tworzy człowiek naznaczony rozdarciem, a więc zdolny do grzechu. W tym świetle profetyczna i krytyczna funkcja Kościoła będzie zawsze potrzebna.

Warto jednak jeszcze raz podkreślić, że krytyka skrajnych modeli życia społecznego nie oznacza, że Kościół proponuje swoje całościowe rozwiązania. W społecznym nauczaniu Kościoła podkreśla się, że takie modele życia społecznego – jeśli mają być realne i skuteczne – mogą się zrodzić jedynie w ramach konkretnych sytuacji historycznych. Co więcej, jest to możliwe dzięki

¹ Por. Jan Paweł II. *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* nr 41; J. Schasching, *Unterwegs mit den Menschen: Kommentar zur Enzyklika „Centesimus annus” von Johannes Paul II.* Wien 1991 s. 39.

wysiłkowi tych ludzi, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują się rozwiązywania konkretnych problemów ludzkich z uwzględnieniem ich aspektów społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, które ściśle wiążą się ze sobą.

Analiza dokumentów kościelnych ujawnia, że nauka społeczna Kościoła zawiera wiele takich ocen określonych sytuacji, struktur, systemów społecznych i ideologii. Lecz – co należy wyraźnie podkreślić – jest to zawsze ustosunkowanie się do konkretnej rzeczywistości, uwzględniające obecne *status quo* danej rzeczywistości³. Jest ono zresztą także zgodne ze współczesną myślą teologicznomoralną podejmującą w swojej refleksji szeroko rozumianą problematykę społeczną, w tym także społeczno-gospodarczą. Kościół bowiem wypowiadając się na tematy związane z życiem społeczno-gospodarczym swoją misję upatruje nie tyle w wyłożeniu zasad danego systemu ekonomicznego, co raczej w nauczaniu na temat wartości i zasad moralnych, które winny być uwzględniane przy jego tworzeniu lub ocenie⁴. Jest oczywiste przy tym, że takie oceny moralne nie mogą w tym samym stopniu być wyrazem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, co wypowiedzi dotyczące zasad fundamentalnych.

Celem niniejszych rozważań jest ukazanie ewolucji porządku gospodarczego w jednym z dwóch głównych systemów ekonomicznych: liberalnym porządkiem gospodarczym (kapitalizmie). Nurt liberalizmu nie jest sam w sobie jednorodny, ponadto wyraźnie zmieniał on swoje oblicze na przestrzeni ostatnich dwustu lat. Stwierdzenie to odnosi się do liberalizmu filozoficznego i społecznego, jak i do liberalizmu gospodarczego, który znalazł swój konkretny wyraz w klasycznym kapitalizmie i w jego współczesnych odmianach (neokapitalizmie). Odwoływanie się do metody diachronicznej czy historycznej jest zresztą wspólną cechą wszystkich opracowań, w których ma miejsce ocena liberalnego porządku gospodarczego. Być może należy to interpretować jako konsekwencję usilnych starań, aby dokonywana krytyka kapitalizmu ze strony Kościoła daleka była od

² Por. Sobór Watykański II. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” nr 36; Jan Paweł II. *Encyklika „Centesimus annus”* nr 43 [dalej: CA].

³ Por. J. Gocko. *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*. Lublin 1996 s. 127-130

⁴ Warto w tym miejscu odwołać się do wypowiedzi niektórych teologów podejmujących w swoich badaniach problematykę życia gospodarczo-społecznego. L. Lorenzetti główne zadanie społecznej refleksji teologicznej określa w następujący sposób: „Il pensiero teologico contemporaneo riconosce che la missione della chiesa non, quella di insegnare dei sistemi, bensì dei valori” (*Rapporto dialettico tra valori sociali e sistemi socio-economici*. „*Rivista di teologia morale*” 13:1981bs. 612). K. H. Peschke z kolei tę samą prawdę ujmuje w następujący sposób: „Die Kompetenz der Kirche liegt nicht auf dem Gebiet der praktischen Machbarkeit bestimmter wirtschaftlicher Strategien, sondern auf dem ihrer Kompatibilität mit den moralischen Werten und Zielen der Menschheit” (*Wirtschaft aus christlicher Sicht*. Trier 1992 s. 23).

zarzutu ideologizacji. Dokonywaną ocenę starano się zawsze odnosić do danej, konkretnie określonej formy ustroju gospodarczego lub jego poszczególnych elementów składowych⁵. To wszystko skłania do przyjrzenia się z bliska dynamicznemu charakterowi liberalnego porządku gospodarczego, jako ważnego punktu odniesienia dla ewentualnych wartościowań dokonywanych ze strony Kościoła.

1. DOKTRYNY I KIERUNKI LIBERALIZMU EKONOMICZNEGO

Liberalizm ekonomiczny jest współcześnie najważniejszą teorią ekonomiczną. Można mówić nawet o swoistym renesansie teorii ekonomicznej liberalizmu, który nastąpił na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat. Przyczynił się do tego także upadek systemu komunistycznego oraz niewydolność i zawodność funkcjonowania gospodarek, od 30 lat stosujących zalecenia ekonomii keynesowskiej. W tej chwili liberalny porządek, niezależnie jaką ostatecznie przyjmie wersję, jest praktycznie jedyną alternatywą dla państw próbujących na nowo uporządkować swój ustrój gospodarczy.

Najważniejsze hasła sztandarowe, z którymi intuicyjnie kojarzy się liberalizm ekonomiczny, to: wolność, równość, własność, laissez-faire, laissez-passer, wolność działania, wolność dla przedsiębiorstw, wolność wymiany, swobodny przepływ kapitału, ludzi i towarów, wolny rynek, ograniczenie interwencjonizmu państwowego. Nośne idee liberalizmu – takie jak: wolność, indywidualizm, ewolucja – bardzo szybko obejmowały coraz to nowe dziedziny egzystencji człowieka: światopoglądową, społeczną, polityczno-państwową, gospodarczą, duchowo-kulturową, a także wyznaniową czy kościelno-polityczną⁶. Jednak poglądy liberalne najpełniej skryształizowały się, a potem znalazły swoje zastosowanie w życiu gospodarczym. Pierwsze szkoły społeczno-gospodarcze, fizjokratyzm i liberalizm klasyczny, hołdowały idei liberalizmu. Były to szkoły, które stworzyły współczesną ekonomię, a których koncepcje teoretyczne są do dziś dnia podstawą myśli ekonomicznej⁷.

⁵ Być może ta ostrożność i powściągliwość w wydawaniu generalnych wartościowań była również uwarunkowana pewnymi czynnikami pozanaukowymi, związanymi z istnieniem ustroju realnego socjalizmu, opozycyjnego względem liberalnego systemu ekonomicznego. Jest charakterystyczne, że nie u wszystkich autorów zajmujących się moralnymi aspektami życia gospodarczego, znajdują się opracowania dotyczące moralnych ocen istniejących systemów gospodarczych. Niekiedy kładziono większy nacisk na ocenę poszczególnych elementów ładu gospodarczego, np. na problem własności, pracy, rolę państwa, nie dokonując przy tym wartościowania całego systemu.

⁶ Por. L. Gall. *Liberalismus*. W: *Staatslexikon*. Bd. 3. Aufl. 7. Freiburg 1988 s. 917.

⁷ Por. C. Strzeszewski. *Katolicka nauka społeczna*. Wyd. 3. Lublin 1994 s. 111.

Doktrynalne podstawy dla rozwoju liberalizmu ekonomicznego, który pierwotnie znalazł swoją realizację w kapitalizmie XIX w., stworzyła racjonalno-deistyczna filozofia⁸. Rozwój filozofii wolnego rynku, a raczej zmieniająca się sytuacja społeczno-gospodarcza miała swoje następstwa w zmianach doktryny liberalizmu gospodarczego.

1.1. Szkoła klasyczna

Liberalizm ekonomiczny tłumaczy się przede wszystkim przez wolność, rozumianą jako swobodę w działalności ekonomicznej, nieskrępowaną indywidualną przedsiębiorczość i wolność wymiany. Następnie utożsamia się go z efektywnością ekonomiczną i dobrobytem, który społeczeństwa osiągają dzięki wolności ekonomicznej⁹.

Samych początków gospodarowania na wzór kapitalistyczny można szukać w głębokiej starożytności rzymskiej, greckiej, a nawet babilońskiej, bo wtedy były już znane pewne formy gospodarki pieniężnej, pożyczki pieniężne, oprocentowanie kapitałów kredytowych, lichwa kredytowa itp. Jeśli utożsamiać kapitalizm ze spekulacjami pieniężnymi, krachami bankowymi na wielką skalę wstrząsających życiem całych państw, to kapitalizm powstaje dopiero w XVIII w.¹⁰

Co ciekawsze załączki gospodarowania na wzór kapitalistyczny w okresie feudalnym, pojawiły się także w Kościele w formie umów pomiędzy wolnymi ludźmi, państw prawa, instytucji o charakterze arbitrażowym i negocjacyjnym, przywilejów obywatelskich, prawa własności, itp. Kościół pielęgnował je i przyczyniał się do ich szybkiego rozwoju. Rozwój ten został zahamowany przez niespokojne wydarzenia schyłku średniowiecza i kryzys w samym Kościele. Konieczne były natychmiastowe reformy. Wydawało się, że dzieło odnowy prowadzone będzie wedle wzorca humanizmu, prawa i „liberalizmu” rozumianego w sensie renesansowym, który propagowali Erazm, Rabelais, Morus czy Rafael. Stało się jednak inaczej i reforma zakończyła się katastrofą: podziałem, herezją i wojnami¹¹.

Rzeczywistych początków liberalizmu gospodarczego należy szukać pod koniec XVIII w. w Anglii, jako bezpośrednią reakcję na fiasko protekcjonistycznego systemu merkantylizmu na początku „rewolucji przemysłowej”. Z tego krytycznego stanu społeczno-gospodarczego wyłoniły się początki nowoczesnego

⁸ Por. J. Oelinger. *Liberalismus*. W: *Katholisches Soziallexikon*. Innsbruck-Graz 1980 s. 1662.

⁹ Por. Z. Juszczak. *O współczesnym liberalizmie gospodarczym*. „Gospodarka Narodowa” 2:1991 nr 5 s. 31.

¹⁰ Por. *Kapitalizm*. W: *Słownik polityczny*. Red. W. Wasiutyński. Warszawa 1989 s. 64.

¹¹ Por. A. Besancon. *Pomieszanie języków*. B.m.w. 1989 s. 30-31.

kapitalizmu¹². Protagonistami liberalizmu gospodarczego byli przede wszystkim najwybitniejsi przedstawiciele tzw. angielskiej klasycznej szkoły liberalizmu: A. Smith, D. Ricardo i J. S. Mill.

Pierwsza faza liberalizmu gospodarczego reprezentowana przez angielską szkołę klasyczną jest bardzo często określana jako paleoliberalizm¹³. Za J. Höffnerem można syntetycznie przedstawić jego koncepcję w pięciu założeniach¹⁴:

- a. istnieje pewien porządek naturalny w gospodarce¹⁵;
- b. rozum ludzki jest w stanie odczytać prawidłowo naturalny porządek gospodarczy¹⁶;
- c. podstawową zasadą porządku gospodarczego jest indywidualistyczna idea wolności¹⁷;
- d. naturalnym motorem gospodarki jest osobisty interes¹⁸;

¹² Por. L. von Mises. *Ekonomia i polityka*. Indiana 1988 s. 2.

¹³ Por. W. A. Boelcke. *Liberalismus*. W: *Handwörterbuch der Wirtschaft*. Bd. 5. Stuttgart-New York 1988 s. 41.

¹⁴ Por. J. Höffner. *Chrześcijańska nauka społeczna*. Kraków 1991 s. 143-147.

¹⁵ Przekonanie to wynikało z racjonalno-deistycznej filozofii Oświecenia. Jak kosmos jest uporządkowany i harmonijny, tak i gospodarka posiada uprzednio ustalony „naturalny porządek, własną uprzednio ustaloną harmonię, której wszystko przebiega samoczynnie i poprawnie, kiedy tylko pozwoli się siłom naturalnym rozwijać się i działać. Człowiek nie powinien wtrącać się do takiego porządku naturalnego, ani próbować planować gospodarki, bo inaczej powoduje tylko wielki chaos” (A. Smith. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Warszawa 1954 ks. 2, rozdz. 3, 4 i 9). Temu samemu optymizmowi uległ również J. B. Say. Uważał, że „prawa ekonomiczne nie są dziełem człowieka, ale wynikają z natury rzeczy z taką samą pewnością, z jaką prawa fizyki wynikają ze świata fizycznego” (J. B. Say. *Traité d'économie politique*. B.m.r. s. 24n).

¹⁶ Przekonanie to było już nieobce fizjokracie P.-P. Le Mercier de la Rivière, który twierdził, że znajomość praw naturalnych okazuje się czymś łatwym dla człowieka, ponieważ przyroda udzieliła każdemu wystarczającej części światła rozumu. (Por. P. P. Le Mercier de la Rivière. *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Paris 1767 s. 81).

¹⁷ Postulat całkowitej wolności gospodarczej przyjął za swoją dewizę wyrażenie: *laissez faire, laissez passer*.

¹⁸ Doktryna ta, wysunięta przez Smitha i nazwana *altruizmem egoistycznym* znalazła w współczesnych ogromne wzięcie. F. Bastiat wychwalał ją jako „najbardziej wysublimowane objawienie beztronnej Opatrzności Bożej względnie wszystkich swoich stworzeń”. W swej pracy *Harmonies économiques* potwierdza on w dziedzinie gospodarczej tezę Rousseau, iż dążenie do interesu jednostkowego łączy harmonijnie dążenie wszystkich jednostek skierowane ku dobru społecznemu. Dążąc do własnego dobra gospodarczego każda jednostka przyczynia się nieświadomie w najlepszy sposób do pomyślności gospodarczej społeczeństwa i państwa (por. C. Strzeszewski. *Katolicka nauka społeczna*. Wyd. 3. Lublin 1994 s. 111). Podobnie H. H. Gossen uważa, że altruizm egoistyczny wnosi *porządek między ludźmi*, ustanawiając wśród nich zasadę osobistego interesu, podobnie, jak Bóg wniósł pewien porządek w swoje światy poprzez ustanowienie w nich prawa grawitacji. Zasada osobistego interesu miała stanowić „więź,

e. porządkującym sterem gospodarki jest konkurencja¹⁹.

Powyższe założenia paleoliberalizmu najpełniej zostały zrealizowane w XIX w. w Anglii, gdzie kapitalistyczne stosunki produkcyjne i społeczne powstały najwcześniej. Dlatego tu właśnie mogła pojawić się i rozwijać teoria ekonomiczna, społeczna i polityczna, która była wyrazem aspiracji i oczekiwań nowej formacji oraz interesów klas w niej dominujących. Początek XIX w. w Anglii charakteryzował się także szybkim wzrastaniem bogactwa, liczebności i wpływów zamożnego mieszczaństwa związanego zarówno z przemysłem, jak i z handlem. Bogate i średnie mieszczaństwo stawało się klasą dominującą ekonomicznie, decydującą o bogactwie i rozwoju kraju, budującej podstawy angielskiej potęgi światowej. Był to czas powstawania wielkich fortun indywidualnych,

która obejmuje wszystkich ludzi i zmusza ich do wzajemnej wymiany dobra wspólnego i dobra własnego". Lecz człowiek też „może zagubić się aż do tego stopnia, jeżeli zaniedbuje objawienia, które Stwórca niezmiennie i nieprzerwanie włożył w stworzenia, i gdy zamiast nich bierze sobie za normę postępowania ludzkie prawa" (por: H. H. Gossen. *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs*. Berlin 1989 s. 3 i 227).

Przekonanie, że interesy i skłonności naturalne człowieka zgadzają się najzupełniej z interesami ogólnymi jest owocem oświeceniowej ideologii teizmu (por: Höffner. *Chrześcijańska nauka społeczna* s. 146). Ludzie mieli być współpracownikami Boga i poprzez dążenie do własnego zysku, będąc kierowanymi przez niewidzialną rękę przyczyniali się wedle własnych możliwości do realizacji planów Opatrzności (por: Smith, *Badania* ks. 4, rozdz. 2). Choć u samego Smitha w tej kwestii występuje pewna sprzeczność między jego dwiema pracami, co w literaturze bywa nazywane *Das Adam Smith Problem*. Mianowicie w *Bogactwie narodów* podkreślone są egoistyczne motywacje człowieka i krytycznie określone jest nastawienie wielu przedsiębiorców, którzy bardziej skłonni są poddać się protekcjonizmowi państwa, niż szukać niezależnych zysków. W *Teorii uczuć moralnych* Smith widzi w człowieku jednostkę moralną przychylnie i dobroczynnie nastawioną wobec bliźnich, kierującą się w życiu bardziej sympatią niż egoizmem (rozwińcie altruizmu egoistycznego); świat, który Smith tu opisuje, to świat harmonijny rządony mądrze prawami boskimi, odzwierciedlający doskonałość zamiaru boskiego i Boską Opatrzność. Szczęście ludzkości, jak również szczęście wszystkich innych stworzeń rozumnych było pierwotnym celem, który Stwórca natury zamierzał osiągnąć, gdy powołał je do istnienia (por: A. Smith. *Theory of Moral Sentiments*. London 1831 s. 235). Także J. H. von Thünen 100 lat później twierdził podobnie, iż człowiek, sądząc że działa po prostu według swego interesu jest w rzeczywistości narzędziem w rękach mocy wyższej i pracuje często nie wiedząc o tym, przy wznoszeniu wielkiej i artystycznej budowli (por: Höffner. *Chrześcijańska nauka społeczna* s. 146).

¹⁹ Tak jak osobisty interes jest motorem, który wprawia w ruch ekonomię, podobnie konkurencja jest sterem, który wprowadza porządek i prowadzi rozliczne interesy cząstkowe do harmonii i do dobra wspólnego. Konsekwencją tego, iż konkurencja jest gwarantką dobra wspólnego, jest zakaz subwencji i pomocy państwa dla tych, którzy nie wytrzymują konkurencji (protekcjonizm), ale także dla tych, którzy chcą uzyskać monopol na dany produkt. Wszelki monopol znosi konkurencję.

opartych na energii, zręczności, wytrwałości i bezwzględności dynamicznych jednostek²⁰.

W całym XIX w. da się zauważyć wiele innych historycznych wydarzeń czy to na płaszczyźnie politycznej czy gospodarczej świadczących o tworzeniu się porządku liberalnego. W życiu społeczno-politycznym były to przede wszystkim emancypacja katolików (1829) oraz pierwsza reforma prawa wyborczego (1832)²¹. W zakresie praw ekonomicznych zniesiono formalnie w 1814 r. ograniczenia cechowe, a w 1835 r. wszystkie ograniczenia hamujące swobodny rozwój inicjatywy prywatnej w dziedzinie wytwórczości przemysłowej.

Należy jednak mieć na uwadze, że szybkie wprowadzanie liberalnych zasad rynku i handlu, szczególnie w eksporcie było wynikiem m.in. sprzeczności między szybkim wzrostem produkcji przemysłowej a ograniczoną chłonnością rynku wewnętrznego. Były to czasy tzw. grynderskiego kapitalizmu charakteryzującego się nieludzkim wykorzystywaniem siły roboczej, eksploatacją pracy kobiet i małych dzieci w warunkach trudno dziś wyobrażalnych. W celu obniżenia kosztów produkcji wprowadzono nowe, bardziej udoskonalone i prostsze w obsłudze maszyny, stosowano nowe metody produkcyjne. Pogłębiało to zatem jeszcze bardziej proces pauperyzacji ludności, przez co ograniczono także możliwości zbytu na rynku wewnętrznym.

Choć ekonomia początku epoki przemysłu budziła powszechnie ogromne niemal teologiczne nadzieje, to jednak z perspektywy czasu, liberalizm klasyczny nie spełnił swoich oczekiwań²². Pierwsze pokolenie liberałów wierzyło, że wraz z ustanowieniem prawa konkurencji, zacznie się wreszcie dla wszystkich szczęśliwa epoka pod znakiem dobrobytu i powszechnego braterstwa. Ustalona harmonia rynku miała jakoby automatycznie prowadzić do urzeczywistnienia się sprawiedliwości społecznej. Mimo obiektywnych i niezaprzeczalnych sukcesów, rozwoju gospodarczego, wystąpiły niedobory, które stały się okazją marksistowskiej krytyki, jak np. nędza proletariatu, pojawienie się ogromnej koncentracji gospodarki w formie monopoli, karteli, trustów, występowanie kryzysów koniunkturalnych, szczególnie kryzysu po roku 1929²³. Na przekór najbardziej optymistycz-

²⁰ Por. B. Sobolewska, M. Sobolewski. *Mysł polityczna XX w. Liberalizm*. Warszawa 1978 s. 27.

²¹ Por. K. Grzybowski. *Demokracja angielska*. Kraków 1946 s. 22.

²² Por. W. Wetzel. *Die Sozialpolitik des Neoliberalismus. Analyse und Kritik aus der christlicher Sizaletik*. Tübingen 1986 s. 2.

²³ Od początku ery przemysłowej (od roku 1750) można wyróżnić trzy wielkie kryzysy koniunkturalne i to nie powodowane przez czynniki zewnętrzne (np. wojny), ale wewnętrzne, wyrzucające na bruk miliony robotników i ich rodziny. Pierwszy wielki cykl rozciągający się od 1787 do 1842, w czasie którego wystąpił dynamiczny rozkwit przemysłu, był zakłócany 6 razy przez mniejsze kryzysy koniunkturalne. Drugi wielki cykl, charakteryzujący się wynale-

nym przewidywaniom, właśnie w pierwszej połowie XIX w. klasa robotnicza odczuła najbardziej przerażającą nędzę²⁴.

Decydujący błąd klasycznego liberalizmu leżał w założeniu, iż wolna gospodarka rynkowa utworzy pewien porządek naturalny (Naturordnung), który się urzeczywistnia sam przez się pod negatywnym warunkiem polityczno-gospodarczej powściągliwości państwa. Głównym założeniem, na którym bazowała teoria klasyczna, było istnienie doskonałej konkurencji. Wiara, że w wolności urzeczywistnią się powszechnie i bez trudności te specjalne formy rynku, okazała się fałszywą, bowiem doskonała konkurencja w ścisłym teoretycznym znaczeniu w rzeczywistości nie występuje w ogóle. Kiedy ideał całkowicie bezpaństwowej gospodarki okazał się nie do utrzymania, zaczęło się stopniowe, krok po kroku wkraczanie państwa w życie gospodarcze. Ta nowa koncepcja nazywana interwencjonizmem państwowym polegała na aktywnym oddziaływaniu państwa na życie gospodarcze²⁵.

Interwencjonistyczna polityka państw kapitalistycznych rozwinęła się szczególnie w czasie II wojny światowej. W tym okresie państwa stały się potężnym nabywcą w zakresie wielu dóbr związanych szczególnie z militaryzacją, stały się również istotnym kreatorem popytu na owe dobra, kształtowania się cen, polityki pieniężnej oraz proklamacji pełnego zatrudnienia, tj. utrzymania bezrobocia na poziomie, który uznaje się niegroźny dla istnienia systemu państwowego.

Teoretycznej rewizji ówczesnych poglądów ekonomicznych dokonał J. M. Keynes w *Ogólnej teorii zatrudnienia, procentu i pieniądza*²⁶. Keynes przekonuje

zieniem kolei żelaznych i wielkim rozpowszechnieniem się przemysłu, trwał od 1843 do 1897 i był przerywany kryzysami, następującymi po sobie regularnie co 8-10 lat, a więc 5 razy. Trzeci wielki cykl, charakteryzujący się wprowadzaniem do przemysłu elektryczności, motorów spalinowych i chemii, ciągnie się od 1898 do 1929/31 i był bez przerwy wstrząsany kryzysami, aż do wielkiego kryzysu światowego w latach 1929-1931. W tym ostatnim czasookresie, koncentracja i przewaga gospodarki była tak wielka, iż tzw. automatyzm wolnej konkurencji nie był już w stanie odzyskać jakiegokolwiek równowagi. Powszechne stało się chroniczne masowe bezrobocie i to spowodowane wewnętrznymi czynnikami działającego liberalizmu. Por. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna* s. 148-149.

²⁴ Jest rzeczą zaskakującą, że już Smith jasno wskazał tę początkową nierówność w pewnym niepokojącym fragmencie swego dzieła: „Nietrudno przewidzieć, która z dwu stron przeważy w normalnej sytuacji nad drugą, zmuszając ją do przyjęcia swoich warunków. We wszystkich tych sporach właściciele mogą dłużej wytrzymać, nawet bez zatrudnienia choćby jednego robotnika, podczas gdy wielu robotników nie mogłoby przeżyć bez pracy nawet jednego tygodnia, niewielu mogłoby tylko przeżyć miesiąc, a już na pewno nikt – roku”. Cyt. za: Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna* s. 148.

²⁵ Por. E. Kulwicki. *Neoliberalizm we współczesnej gospodarce kapitalistycznej*. W: *Doktryna i ruch neoliberalny we współczesnym kapitalizmie* (wybrane problemy). F. Budziński i in. Kraków 1987 s. 33.

²⁶ Wyd. polskie: J. M. Keynes. *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*. Warszawa 1956.

się, że ekonomia klasyczna, która kładła nacisk na podaż i zalety wolnego rynku, jest nieszczęsna i zawodna dla życia gospodarczego. Fundamentalne problemy mieszczą się nie po stronie podaży, lecz po stronie popytu. Następcy Keynesa skutecznie przekonali polityków, iż można przezwyciężyć recesję i bezrobocie eks-pansywną polityką pieniężną i budżetową²⁷.

Polityczny sens doktryny Keynesa polega na przekonaniu, że pewne słabości kapitalizmu, jak bezrobocie, niewykorzystane potencjały produkcyjne, kryzysy gospodarcze, pauperyzację proletariatu można przezwyciężyć w ramach samego systemu gospodarczego²⁸. Sformułował on koncepcję równowagi rynkowej, możliwej do osiągnięcia przy każdym poziomie zatrudnienia, pod warunkiem właściwego poziomu inwestycji, płac i popytu. Postulując daleko idącą interwencję państwa w zakresie inwestycji prywatnych, sprzeciwiał się uspołecznieniu środków produkcji²⁹. Z pomysłów Keynesa wyrosły powojenne doktryny interwencjonizmu państwowego – „państwa dobrobytu” i „kapitalizmu ludowego”³⁰.

Już jednak pod koniec lat 60 inspirowana tą teorią praktyka zarządzania popytem przez państwo zaczęła tracić swą skuteczność. Szczególnie ostro objawiło się to w drugiej połowie lat 70. Popytowe środki aplikowane gospodarce po chwilowej poprawie przynosiły pogłębioną recesję i wzrost bezrobocia³¹. Działalność gospodarcza, ekonomiczna i socjalna państwa wymagała dodatkowych środków, które czerpane były z wysokiego opodatkowania dochodów, a w sytuacjach, gdy i to nie wystarczało, co stawało się regułą, państwo zaciągało pożyczki, wzrastało

²⁷ Program Keynesa dotyczący przezwyciężania kryzysów ekonomicznych w kapitalizmie wyrażony był przez dwie podstawowe zasady. W pierwszej zaprzeczal twierdzeniu klasycznych liberałów, że depresje są stanem niezwykłym dla systemu wolnorynkowego. Odrzucał też pogląd o „naturalnym” stanie kapitalistycznej ekonomiki jako czymś tożsamym ze stanem równowagi i przedziałach wysokiego poziomu produkcji, pełnego zatrudnienia i wysokich cen. Uznawał depresję i inflację za zjawisko zupełnie normalne w kapitalizmie. W drugiej zasadzie Keynes wykazywał, że nadmierne oszczędzanie może doprowadzić do ekonomicznej depresji. W gromadzeniu pieniędzy nie przewidzianych na konsumpcję upatrywał niebezpieczeństwo dla prawidłowego funkcjonowania gospodarki. Dowodził, że nadmierne oszczędzanie prowadzi do spadku siły nabywczej ludności, cen, poziomu produkcji i liczby zatrudnionych. Zakładał, że zatrudnienie i popyt konsumpcyjny mogłyby być wysokie, gdyby oszczędności były wydawane na zakup dóbr, korzystanie z usług i racjonalne inwestowanie. Por. J. Słodaczuk. *Teoria ekonomiczna J. M. Keynesa*. Warszawa 1959.

²⁸ Oczywiście stanowisko takie odrzucają ekonomiści marksistowscy, którzy widzą potrzebę rewolucji socjalistycznej za właściwe rozwiązanie, negując reformistyczną politykę państwa kapitalistycznego.

²⁹ Teoria Keynesa święciła swoje największe sukcesy w latach 1950-1970, w większości krajów zachodnich. Kraje te odnotowały najlepsze wyniki makroekonomiczne w postaci szybkiego wzrostu gospodarczego, niskiego bezrobocia i minimalnej inflacji.

³⁰ Por. R. Tokarczyk. *Współczesne doktryny polityczne*. Lublin 1987 s. 277, 284-299.

³¹ Por. Juszczyk s. 32.

zadłużenie wewnętrzne i zewnętrzne, którego koszty obsługi obciążały społeczeństwo³².

Koncepcja interwencjonizmu państwowego jako recepta na niewydolność klasycznego liberalizmu nie była oczywiście jedyną próbą ewolucji liberalizmu gospodarczego. Po tym, gdy ideał całkowitej bezpaństwowej gospodarki okazał się nie do utrzymania, a ingerencje państwa w życie gospodarcze nasilały się, nadsuwało się pytanie, czy przy kontynuacji tej tendencji, wolna gospodarka nie zostanie wyparta któregoś dnia przez gospodarkę centralnie zarządzaną. „Mit nieuchronności” gospodarczego rozwoju w tym kierunku, w rozumieniu dialektyki przyjętej przez Marksa, był bez wątpienia szeroko rozpowszechniony³³.

W tym kontekście równolegle rozwinęła się szkoła neoklasyczna, wysuwająca twierdzenie o nieskuteczności interwencji gospodarczej państwa. Zdaniem neoklasyków życie gospodarcze zdąża do osiągnięcia stanu równowagi, i każdorazowe zachwianie układu równowagi gospodarczej, wywołuje zjawiska kryzysu gospodarczego. Życie gospodarcze posiada środki samoregulacji i po dłuższym lub krótszym czasie powraca do stanu równowagi, jakkolwiek na innym poziomie. Interwencja zewnętrzna, jaką jest interwencja państwowa, zakłóca równowagę gospodarczą. Nowy układ, który powstaje w jej wyniku nie tylko nie osiąga zamierzonych przez państwo celów, ale oddala się od nich jeszcze bardziej³⁴.

1.2. Neoliberalizm

Renesans klasycznej doktryny liberalnej zrodził nurt zwany neoliberalizmem. Nurt ten, który usiłuje ominąć obydwie skrajności, zarówno *laissez faire*, jak i socjalizm, czyli tak zwana „trzecia droga”, jak określił program neoliberalizmu Röpke, zasługuje na szczególną uwagę. Zwolennicy neoliberalizmu są rozproszeni po wszystkich krajach Zachodu i składają się z ekonomistów, prawników, socjologów i filozofów. Jest rzeczą zrozumiałą, że ich poglądy odbiegają nawzajem od siebie. Jeden ze współczesnych liderów neoliberalizmu w Polsce uważa go raczej za pewną postawę, styl myślenia, propozycję światopoglądu, niż zwartą doktrynę³⁵.

³² Por. Kulwicki s. 34.

³³ Por. W. Eucken. *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*. Tübingen 1952 s. 200.

³⁴ Por. Strzeszewski s. 111.

³⁵ „Neoliberalizm nie ma swojej ortodoksji. Jest to niesekciarski, otwarty styl myślenia. Stanowi raczej propozycję światopoglądu i postawy, aniżeli doktrynę. Zgodne wśród neoliberalów wskazanie na angielskich Wigów jako czyste źródło liberalnej mądrości oznacza wybór „ostrożnych” zasad politycznych i niechęć do absolutyzowania swych racji, wysoką ocenę sztuki kompromisu i pokojowych, cząstkowych reform, tolerancję wobec różnorodnych tendencji, którym pragnie się postawić otwarte pole rywalizacji. Neoliberalizm to świadomość granic urzeczywistniania gotowych wzorów w pluralistycznym społeczeństwie, intelektualna akceptacja

Neoliberalizm powstał jako reakcja na te zjawiska lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku, które zdawały się podmywać fundamenty demokracji Zachodu. Z jednej strony łatwe zwycięstwa faszyzmu we Włoszech i Niemczech ukazały kruchość systemu parlamentarnego i możliwość zwrócenia mas przeciwko demokracji. Z drugiej komunistyczny reżym w Rosji ludził (długo nie zweryfikowanymi) sukcesami „pięciolatek” i mirażem „nowego społeczeństwa”³⁶. A pomiędzy tym wszystkim trwał szok Wielkiego Kryzysu (1929-1933) – rodząc zwątpienie w gospodarkę rynkową i powodując erozję liberalnego systemu wartości. Wraz z uruchomieniem przez F. D. Roosevelta programu „Nowego Ładu” w USA nastąpiła epoka sukcesów praktycznych keynesizmu, który dawał atrakcyjne polityczne obietnice uporządkowania gospodarki kapitalistycznej bez naruszania jej rynkowych podstaw i osłabienia demokracji parlamentarnej. Ekipy rządowe nawracały się na keynesizm, podczas gdy rozległe obszary świadomości masowej pustoszył mit socjalistyczny – obietnica rozumnej i sprawiedliwej kontroli społecznych i ekonomicznych losów jednostki w miejsce „anarchii” rynku i „marnotrawstwa” konkurencji.

Wszystkie wymienione zjawiska, tendencje i zapowiedzi legły u podstaw neoliberalnej kontrofensywy. Pierwszym jej objawem był artykuł L. von Misesa z roku 1920. Autor przeprowadził frontalny atak na założenia ekonomiczne socjalizmu, negujące możliwość racjonalnego funkcjonowania gospodarki rynkowej. Pierwszą próbą integracji liberałów było kolokwium W. Lippmanna, zwołane w Paryżu w 1938 r., podczas którego powstało pojęcie «Neoliberalizmu». Przyjęto tam zaproponowany przez Lippmanna „Program Liberalizmu”, będący zestawem propozycji teoretycznych przydatnych dla skonstruowania w przyszłości rozbudowanej doktryny neoliberalizmu³⁷.

ewnętrznym pęknięć i niespełnień jako nieodwołalnego wymiaru losu jednostki i życia zbiorowego. Myśliciele z tego kręgu dostarczają polityce pewnych orientacji czy metody, a nie konkretnych gotowych rozwiązań. Wyjątek na tym tle stanowi Mises i grupa ordoliberalistów, którzy mają, dający się logicznie dowieść, ideał racjonalnego ładu społecznego i wierzą w możliwość budowania naukowego programu polityczno-społecznego. Ale i u nich jest to zbiór zasad architektonicznych „porządku wolności”, a nie drobiazgowy projekt planowej organizacji”. J. Lewandowski. *Neoliberalizm wobec współczesności*. Gdynia 1991 s. 12.

³⁶ W kontekście tym nie jest przypadkiem, że prominentni przedstawiciele neoliberalizmu byli Niemcami lub urodzonymi w Niemczech. Przeżycie totalitarno-teoretycznego systemu narodowego socjalizmu umocniło u W. Eucken (1891-1950), W. Röpkego (1899-1966), A. Müllera (1885-1963) i F. A. Hayeka i wielu innych przekonanie, że wszelki socjalizm jest drogą do zniewolenia i że na miejsce fałszywego XIX wiecznego liberalizmu, którego porażkę lepiej nie wykazało niż jego własne owoce, należy urzeczywistnić nowy, oczyszczony, uzasadniony politycznie i politycznie rozważniejszy liberalizm. Por. E. Salin. *Politische Ökonomie. Geschichte der Wirtschaftspolitischen Ideen von Platon bis zur Gegenwart*. Tübingen-München 1967 s. 163-164.

³⁷ Por. Lewandowski s. 167-170.

Decydujące znaczenie dla odbudowania nurtu liberalnego i intelektualnych fundamentów wolnego społeczeństwa, miała konferencja w kwietniu 1947 r. w szwajcarskiej miejscowości Mont Pelerin z inicjatywy F. A. von Hayeka. Uczestniczyło w nim 39 intelektualistów z 9 krajów reprezentujących przede wszystkim środowiska uniwersyteckie, ale także ośrodki kształtowania opinii w Stanach Zjednoczonych i z zachodniej Europy³⁸. Tematy konferencji i jej cele zostały zaproponowane przez Hayeka: „(...) zarówno oczyszczenie tradycyjnej teorii liberalnej z pewnych przypadkowych naleciałości, które z biegiem czasu połączyły się z nią, jak i rozpatrzenie pewnych rzeczywistych problemów, które uproszczony liberalizm pomijał lub które stały się widoczne dopiero od momentu, gdy przekształcił się on w jakieś niezmiennie i sztywne credo”³⁹.

Uczestnicy spotkania osiągnęli consensus w zakresie głównych zasad doktryny liberalnej i postanowili spotykać się corocznie, organizując się w formie Towarzystwa Mont Pelerin, istniejącego do dzisiaj i grupującego około czterystu członków z trzydziestu pięciu krajów⁴⁰. Dwaj z nich: Hayek i M. Friedman uhonorowani zostali w latach siedemdziesiątych nagrodą Nobla w dziedzinie ekonomii.

Członkowie Towarzystwa Mont Pelerin czują się spadkobiercami klasycznego liberalizmu, ale tylko w sensie jego propozycji aksjologicznej, eksponującej wolność jednostki jako wartość najwyższą. Dzieli ich natomiast stosunek do doktryny i kwestii praktycznych dnia dzisiejszego⁴¹. Neoliberalowie widzą w rynku zgodnie z klasycznymi liberałami sam w sobie optymalny i najsprawiedliwszy środek do osiągnięcia wolności politycznej i wspólnie zdecydowanie odrzucają centralne planowanie. Główna poprawka w stosunku do klasyków bierze się ze zrozumienia, że żywiołowy rynek sam z siebie nie gwarantuje efektywnego systemu konkurencji. Utrzymanie wolnego rynku i swobody konkurencji wymaga świadomej akcji państwa. Inaczej niż klasycy, opierający się wszelkiej interwencji, neoliberalowie wybierają między złą i dobrą interwencją⁴². Według W. Röpkego do

³⁸ Wśród uczestników byli m. in. R. Aron, W. Eucken, M. Friedman, B. de Jouvenal, F. Knight, L. von Mises, K. Popper, Lord Robbins, W. Röpke i W. Lippmann.

³⁹ Wypowiedź Hayeka na sesji inauguracyjnej w Mont Pelerin, przytoczona w zbiorze: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. London 1967 s. 135-159.

⁴⁰ Por. T. Mianowski, *Idee wiodące liberalizmu*. W: *Doktryna i ruch neoliberalny*. s. 5, 13.

⁴¹ Por. Lewandowski s. 19.

⁴² Hayek pisał: „Żalować należy, choć nietrudno to zrozumieć, że w przeszłości zwracano znacznie większą uwagę na punkty negatywne niż na pozytywne żądania, aby system konkurencyjny działał sprawnie. Funkcjonowanie konkurencji wymaga nie tylko adekwatnej organizacji takich instytucji jak: pieniądź, rynek, kanały przepływu informacji (a inicjatywa prywatna w żaden sposób nie jest w stanie zapewnić niektórych spośród nich), lecz nade wszystko zależy ono od istnienia właściwego systemu prawnego”. Cyt. za: Lewandowski s. 53.

podjęcia są dwie rzeczy: zaufanie względem wolności rynku i przekonanie, iż wolność wymaga szerokiej polityki, która jednoznacznie wytyczy pole zdecydowanej wolności, jak jakieś pole gry, starannie określi jej zasady – zwane regułami gry i czuwać będzie nad respektowaniem tych ram gospodarki rynkowej (pola reguł gry)⁴³.

A. Rüstow mówi o „poważnej formie patologicznych narodzin” gospodarki rynkowej XIX i XX wieku, zrujnowanej od wewnątrz przez „rozprzestrzenianie się tendencji monopolistycznych, zewnętrznych i wrogich w stosunku do gospodarki rynkowej”⁴⁴. Aby tego uniknąć neoliberalizm wysunął cztery postulaty⁴⁵:

- a) gospodarka rynkowa nie jest tym samym co wolna konkurencja⁴⁶;
- b) całkowicie wolna konkurencja nie rozwija się sama przez się (co było decydującym błędem paleoliberalizmu), lecz musi być o wiele bardziej „organizowana” przez państwo⁴⁷;

⁴³ Por. W. Röpke. *Maß und Mitte*. Erlenbach-Zürich 1950 s. 142.

⁴⁴ Por. A. Rüstow. *Zwischen Kapitalismus und Kommunismus*. „ORDO” 2:1949 s. 103,

154.

⁴⁵ Por. J. Höffner. *Neoliberalismus und christliche Soziallehre*. W: *Ökonomischer Humanismus. Neoliberale Theorie, Soziale Marktwirtschaft und christliche Soziallehre*. Köln 1960 s. 22-23; tenże. *Chrześcijańska nauka społeczna* s. 149-151.

⁴⁶ Monopolizacja rynków mogłaby osiągnąć takie rozmiary, które umożliwiałyby rozwój jakiegokolwiek wolnej konkurencji. Liberalizm klasyczny (paleoliberalizm) postulował wolność kontraktacji i wolność konkurencji, lecz nie przewidywał przy tym, że zaistnienie monopolu może wyeliminować wszelką wolną konkurencję i wszelką wolną kontraktację. Tylko w warunkach, kiedy obie strony szanują i wolną konkurencję i wolne kontrakty (umowy), interes osoby fizycznej (czy prawnej) służy dobru wspólnemu. Stąd należy przeszkodzić, aby nie tworzyły się monopole, monopole częściowe, oligopole, kartele, syndykaty, koncentracje przemysłu, itp. podczas gdy monopole konieczne dla państwa powinny być poddane kontroli społecznej.

⁴⁷ «Der Leistungswettbewerb sei keine Natur – sondern eine Kulturplanze». Przekonanie o będzie wyróżnikiem neoliberalów z formacji ordoliberalnej. Wzorowy ład nie realizuje się spontanicznie. Nie jest to dzika roślina, lecz kultywowana uprawa. System współzawodnictwa (Wettbewerbsordnung) Euckena jest wprawdzie przyrodzoną formą życia zbiorowego, ale tylko w tym sensie, iż dążenie do jego ustanowienia odpowiada naturze człowieka. Nie wystarczy, jak pisał, wprowadzić w życie określone zasady prawne, pozostawiając funkcjonowanie gospodarki samej sobie. Zbudowawszy system zorganizowanej konkurencji pozostawia się ściśle reguły działania i nadzoruje ich przestrzeganie. Według koncepcji neoliberalne państwo to nie tróć nocny, lecz winno ono dostarczyć gospodarce pewnej struktury, która pozwoliłaby się rozwijać wolnej konkurencji, to zaś poprzez uznanie własności prywatnej, wolną grę cen, wolność umów, otwarcie rynków, kontrolę i zakaz monopolu. Jako niezgodne z rynkiem zostały odrzucone takie interwencje państwa: subwencje, kontyngencja waluty (nałożenie ograniczeń na walutę), sztuczne zbijanie i obniżanie cen, zakaz dokonywania inwestycji w gałęziach, które opłacają się prywatnemu przedsiębiorcy, itp. Zgodnie z przekonaniem neoliberalizmu, wolna konkurencja, zagwarantowana przez twórczą i regulującą politykę gospodarczą państwa,

c) istnieje wiele rzeczy, które nie nadają się do mechanizmu rynkowego, a które jednak są bardzo ważne dla człowieka⁴⁸;

d) neoliberalizm odrzuca jako obelżywe przypisywanie mu chęci podporządkowania potrzeb ludzkich mechanizmowi rynku. Rynek ma spełniać jedynie funkcję służebną, ma nie być celem samym w sobie, ma natomiast jak najlepiej można troszczyć się o potrzeby ludzi.

Założenia neoliberalizmu są reprezentowane w sposób całościowy jedynie wewnątrz szkoły fryburskiej, która sama nawiązuje do idei «Ordo» W. Euckena, a która jest znana także pod imieniem ordoliberalizmu. Właśnie neoliberalizm, urzeczywistniony przede wszystkim przez ordoliberalizm, jest uważany dość szeroko za najważniejszy model przyszłych zmian ustrojowych i gospodarczych po upadku systemu totalitarnego w Polsce.

2. REALIZACJA SPOŁECZNO-POLITYCZNEGO I GOSPODARCZEGO PORZĄDKU NEOLIBERALNEGO W ORDOLIBERALIZMIE NIEMIECKIM

Formacja ordoliberalów wywodzi się w swym zasadniczym nurcie z tak zwanej szkoły fryburskiej – jednego z najważniejszych ośrodków neoliberalnych, jakie zaznaczyły się w okresie międzywojennym na mapie ideowej Europy. Szkoła fryburska to grupa uczonych skupionych na początku lat trzydziestych wokół wspomnianego już Euckena, kierownika katedry ekonomii politycznej na uniwersytecie we Freiburgu. Poglądy ordoliberalów zawierał organ teoretyczny szkoły fryburskiej – roczniki ORDO, wydawane nieprzerwanie od 1948 do chwili obecnej, a będące płaszczyzną integracji środowiska, ośrodkiem krystalizacji i unifikacji neoliberalnego programu odrodzenia Niemiec. Upraszczając, za ordoliberalów uważamy więc tych neoliberalów, którzy stoją blisko i współpracują z tym pismem, choć nie jest to do końca kryterium ścisłe⁴⁹.

Teoretyczny rozwój ordoliberalizmu przebiegał na dwóch płaszczyznach: właśnie w szkole fryburskiej obejmującej przede wszystkim: Euckena, F. Böhma i H. Grossmanna-Dörtha, która rozwijała się w okresie Trzeciej Rzeszy w ramach tak zwanej „emigracji wewnętrznej”, czyli poza oficjalnym życiem publicznym, oraz na emigracji, gdzie działali: von Hayek, Röpke i Rüstow.

stanowi „trzecią drogę” między kapitalizmem a kolektywizmem. Wilhelm Röpke dołącza do tego stwierdzenie, że również chrześcijaństwo, a nawet katolicyzm, wydają się nie znać lepszych rozwiązań w tym, co dotyczy pytania o porządek gospodarczy.

⁴⁸ Na przykład osoby „pasywne” produkcyjnie (reńciści, chorzy, starzy) nie nadają się do mechanizmu rynkowego, podobnie jak ludzie psychicznie słabi, niezdolni do walki.

⁴⁹ Por. H. O. Lenel. *Alexander Rüstows Wirtschafts- und sozialpolitische Konzeption*. „ORDO” 37:1986 s. 46.

Próby znalezienia porządku naturalnego – optymalnego architektonicznego kształtu społeczeństwa pojawiały się często w dziejach myśli ludzkiej. Idea porządku naturalnego «ordre naturel» w wydaniu oświeceniowym towarzyszyła nadszatkownikom liberalizmu klasycznego. Tego słownika praw natury liberalizm wyrzekł się dopiero w ubiegłym stuleciu, stając się zupełnie świecką sztuką organizacji zbiorowego. Konsekwencją było zatracenie przez ten nurt liberalizmu (można go określić jako utylitarystyczny) tej mocy perswazyjnej, jaką posiadał liberalizm „prawa natury” – podobnie jak mechanizmy gospodarki rynkowej, pozbawione sankcji transcendentnej i oryginalnego związku z religijnością, traciły na atrakcyjności w odbiorze społecznym. Ordoliberalowie chcieli odzyskać dla rynku religijno-metafizyczną sankcję, pragnęli zobiektywizować swój wybór ustroju. Odczytywali normę z „natury”; w ten sposób normy i wartości przestają pochodzić jedynie z wolnego wyboru człowieka, a ład rynkowy odzyskuje moralny sens. Eucken pisał o idei porządku naturalnego: „Dzisiaj odżywa ta idea znowu w obliczu naglącej potrzeby znalezienia dla krajów uprzemysłowionych brakującego im, funkcjonalnego i godnego osoby ludzkiej ładu ekonomicznego, społecznego, prawnego i politycznego”⁵⁰.

W analizach społeczno-politycznych dylematów epoki twórcy doktryny ordoliberalizmu świadomie nawiązywali do idei «Ordo», implikującej wizję świata konstruowanego w sposób doskonały i harmonijny. Nie było to «ordre naturel» inspirowane odkryciem Smitha, lecz tomistyczne «Ordo universi», oznaczające doskonały, rozumny i poznawalny porządek rzeczy, mogące być miarą i odniesieniem dla istniejących systemów. Ordoliberalowie chcieli tą drogą bronić modelu społeczeństwa, w którym jednostki mogą działać spontanicznie, ale które jest równocześnie społeczeństwem uporządkowanym, wolnym od zagrożenia chaosu, cełującym się stabilizacją i naturalną organizacją działań ludzkich. Idea «Ordo» jest więc ideą porządku „zastanego, a nie kreowanego przez człowieka”, ładu stwarzającego warunki do swobodnego działania na rzecz społeczeństwa i zabezpieczającego przed poczynaniami destrukcyjnymi⁵¹.

Idea «Ordo» przejawiała się w całokształcie koncepcji ordoliberalów, choć nie zawsze była jednakowo rozumiana. Na niej zbudowany był cały program społeczno-polityczny i gospodarczy. Według Böhma „istnieje tylko jeden ustrój, który zasługuje na określenie *ład* (Ordnung) w wyższym sensie i dlatego zadaniem ludzkim ma być dołożenie wszelkich starań, żeby spomiędzy możliwych społecznych systemów dać pierwszeństwo temu, który ma naturę Ordo”. Inaczej ustalał związek swego programu z «Ordo universi» Röpke, którego propozycje miały

⁵⁰ Cyt. za: Lewandowski s. 108.

⁵¹ Por: T. G. Pszczółkowski. *Ordoliberalizm. Społeczno-polityczna i gospodarcza doktryna neoliberalizmu w RFN*. Kraków 1990.

przywrócić taki porządek, jaki byłby nieuniknionym owocem spontanicznej, wolnej od arbitralnych ingerencji, ale za to sprzęgniętej z etyczną substancją chrześcijańską, ewolucją. Stopniowe wyczerpywanie się zasobów chrześcijańskich kultury europejskiej było dla niego powodem kryzysu cywilizacji zachodniej, porównywalnym do schyłku kultury zachodniej. Ten sam proces sekularyzacji Zachodu, który w klasycznym dziele W. E. H. Lecky'ego⁵², zinterpretowany został jako chwalebna emancypacja rodzaju ludzkiego, wyjście z ery zabobonu i wstąpienie w erę rozumu, u Röpkego oznacza erozję fundamentalnych wartości i norm, stanowiących żywotny rezerwuuar kultury europejskiej. Oznacza staczanie się w duchową próżnię (geistige Interregnum), nihilizm, agnostycyzm, porzucenie naturalnych drogowskazów i autorytetów, by oddać się w moc ideologii współczesnych „pseudoteologii”, które zawaładnęły wyobraźnią masową⁵³.

Ordoliberalowie byli zainteresowani przede wszystkim rekonstrukcją społeczeństwa Zachodu jako społeczeństwa stabilnego, wolnego od procesów dezintegracji wywołanych przez rozpad więzi charakteryzujących tradycyjne wspólnoty społeczne i rozwój nadzoru państwa nad aktywnością ekonomiczną oraz polityczną obywateli. Jednocześnie niemieccy liberałowie sprzeciwiali się samorzutnej ekspansji gospodarki wolnorynkowej, wytwarzającej siły ją unicestwiającej w postaci gigantycznych organizacji gospodarczych i monopolii. Założenia te zostały zawarte w gospodarczym i prawnopolitycznym postulacie ordoliberalizmu sformułowanym przez W. Dürra⁵⁴.

Ordoliberalowie szukali ratunku dla społeczeństwa Zachodu w upowszechnieniu drobnej własności. Z jednej strony dostrzegali negatywne skutki powstania proletariatu przemysłowego i pauperyzacji społeczeństwa, z drugiej zaś strony rozumieli fatalne konsekwencje koncentracji własności. Procesy te wiodły, ich zdaniem, do kryzysu i destabilizacji społeczeństwa wytwarzając warstwę ludzi żyjących z pracy najemnej, zależnych od koniunktury gospodarczej, podatnych na propagandę i manipulację. Dlatego duże nadzieje pokładali w małych społecznościach, złożonych z autonomicznych obywateli, czerpiących swą niezależność z faktu dysponowania prywatną własnością i z samodzielnej aktywności zawodowej.

⁵² Por. W. E. H. Lecky. *The Rise and Influence of Rationalism*. [b.m.w.] 1865.

⁵³ Kryzys cywilizacji zachodniej przedstawił Röpke w dwóch swoich książkach, które przyniosły mu rozgłos i weszły do kanonu neoliberalnego: *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*. Zürich 1942 i *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*. Erlenbach-Zürich 1946.

⁵⁴ „Festhalten am Grundsatz des Privateigentums an den Produktionsmitteln – dagegen Verhinderung eines gegen das Allgemeininteresse gerichteten Gebrauchs des Privateigentums durch Entmachtung monopolischer Markstellung – konsequente Veranstaltung des Leistungswettbewerbes durch einen von Interessengruppen unabhängigen Rechtsstaat”. Cyt. za: Wetzel s. 8-9.

Z tych właśnie przyczyn ordoliberalowie krytykowali koncepcję państwa dobrobytu. Uważali, iż niebezpieczeństwo socjalne powinno być ograniczone do minimum, aby nie niszczyło przedsiębiorczości, a jedynie stanowiło oparcie dla jednostek najbiedniejszych. Pozwoli to uwolnić państwo od kosztów nadmiernej opieki społecznej, zwiększyć niezależność i samodzielność obywateli. Dlatego opowiadali się za popieraniem przez państwo indywidualnej przezorności życiowej, co pociągało za sobą zarówno polityczne, ekonomiczne, jak i społeczne implikacje dla funkcjonowania stabilnego państwa, wspólnot społecznych oraz jednostek. Służyć temu miało także precyzyjne zdefiniowanie ich funkcji, pola aktywności, jak i wzajemnych relacji, przy czym ordoliberalowie, uwypuklając wagę autonomii pojedynczego człowieka, wskazywali równocześnie na jego zobowiązania wobec społeczności i państwa.

Warto szczególnie zwrócić uwagę na koncepcję państwa. Z idei «Ordo» wynika wizja silnego państwa o jasno sprecyzowanych funkcjach. Jej źródłem jest oczywiście także konstatacja porażki klasycznego liberalizmu, marginalizującego rolę władzy państwowej w stopniu zagrażającym stabilizacji społecznej. Jednak silne państwo, zabezpieczając wolność i porządek, nie może zdaniem ordoliberalów, dążyć do kontroli życia społecznego i nadmiernej ingerencji w procesy ekonomiczne. Dlatego też opowiadali się oni za pośrednim kierowaniem działaniami jednostek za pomocą prawa (idea państwa prawnego). Ludzie winni podlegać ustawom, nie zaś, wykazującej skłonność do ich uzależnienia od siebie, zwierzchności politycznej. Wolność w państwie prawnym to „wolność w warunkach panowania prawa i w ramach prawa”, uwalniająca człowieka od zbytecznej zależności. Z tym łączy się oczywiście idea podziału władz w państwie i neutralności władzy wykonawczej wobec obywateli.

Ordoliberalizm nie był więc doktryną prostej rekonstrukcji kapitalizmu. Była to raczej próba stworzenia programu przebudowy kapitalizmu, mająca na celu w pierwszym rzędzie rekonstrukcję społeczeństwa, a dopiero w drugiej kolejności odrodzenie gospodarki rynkowej, znajdującej swe oparcie w zdrowych strukturach społecznych. Procesy te winny dokonywać się równocześnie, ale sterowanie nimi miało być prowadzone zgodnie z zasadą, iż to nie rynek jest mechanizmem decydującym o życiu społecznym, a odwrotnie, to trwałe relacje międzygrupowe i międzyjednostkowe kreują warunki do prawidłowego wypełniania przez rynek przewidzianych dla niego funkcji. Był to ważny wniosek, wyciągnięty przez ordoliberalów dzięki dogłębnym i krytycznym analizom doświadczeń leseferyzmu.

3. SPOŁECZNA GOSPODARKA RYNKOWA

Teoretyczne dokonania szkoły fryburskiej i innych ordoliberalów nie musiały długo czekać na swe praktyczne zastosowanie. Pokonane i zniszczone Niemcy

potrzebowały systemu, który pozwoliłby podnieść się z ruiny materialnej i stanu duchowej klęski i porażenia faszystowskim totalitaryzmem. Naród ulegający łatwo w swej masie mitom totalitaryzmu, sceptycznie odnosił się do dyktowanej przez aliantów „demokracji”. Elita umysłowa narodu była wewnętrznie skłócona: trwał spór o metody przezwyciężenia istniejącego chaosu. Obszar za Odrą zaludniała w tym czasie bezkształtna masa ludzka, wyczekująca, toczona chorobą wielowymiarowego kryzysu. Głód, bezrobocie, inflacja, nieudolna reglamentacja sprzyjały radykalizacji postaw. Ta uproszczona rekonstrukcja stanu wyjściowego ówczesnych Niemiec potrzebna byłaby po to, by należycie zmierzyć dokonania z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych.

Sytuacja taka trwała do 1948 roku. Od tego czasu ówczesne Niemcy Zachodnie wkroczyły na drogę szybkiego wzrostu gospodarczego oraz trwałej demokratyzacji instytucji i obyczajów politycznych. Przełomu tego nie sposób zrozumieć nie uwzględniając roli ordoliberalistów. Odbudowa gospodarki zaczęła dokonywać się w oparciu o teoretyczne dokonania szkoły fryburskiej oraz porządek społeczno-polityczny i gospodarczy zaproponowany przez ordoliberalistów niemieckich⁵⁵.

Do przygotowanych teoretycznych założeń potrzebne było jeszcze mobilizujące hasło, które pozwoliłoby zastąpić zużytą frazeologię. Padło ono ze strony A. Müllera-Arnacka, który po II wojnie światowej przyłączył się do gospodarczo-politycznych zasad fryburskiego kręgu ordoliberalistów i spożytkował je w swojej koncepcji „społecznej gospodarki rynkowej”. Postulował on system, wprawdzie zgodny z rynkiem, lecz jednak z socjalnymi i społeczno-politycznymi zabezpieczeniami⁵⁶. W swojej pracy „Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft” z 1947 roku zaproponował hasło wolnej, czyli społecznej gospodarki rynkowej (freie oder so-

⁵⁵ Choć niewątpliwie społeczna gospodarka rynkowa osadzona jest na założeniach ordoliberalizmu, to jednak w niektórych szczegółowych porównaniach podaje się pewne różnice między ordoliberalizmem a społeczną gospodarką rynkową. Przedstawiciele społecznej gospodarki rynkowej nie są jakąś grupą w rozumieniu koncepcji gospodarczych; tym, co ich łączy jest pragnienie, aby gospodarka rynkowa uczyniła wyłom w tendencjach socjalistycznych. „Realnopolityczne” tło społecznej gospodarki rynkowej prowadzi do tego, że jej kształt w bardzo dużym stopniu zależy od sił politycznych, ich zmian oraz ich wzajemnych oddziaływań. One to decydują, czy jej rozwój zmierza bardziej ku ordoliberalizmowi, czy do tradycyjnego liberalizmu. E. W. D ü r r w przyjętej przez siebie umownej klasyfikacji trendów występujących pod ogólnym pojęciem neoliberalizmu umieszcza po obu skrajnych biegunach ordoliberalistów z jednej strony, oraz z drugiej Misesa i Hayeka, którzy niewiele oddalili się „od tradycyjnego *laisser-faire-liberalizmu*”. Pomiędzy tymi dwoma biegunami jest miejsce na społeczną gospodarkę rynkową. Por. *Wesen und Ziele des Ordoliberalismus*. Winterthur 1954 s. 5. Por. także: R. Blum. *Soziale Marktwirtschaft*. Tübingen 1969 (zwł. § 2.4. Abgrenzung zwischen Ordoliberalismus, Marktwirtschaft und Neoliberalismus s. 116-122).

⁵⁶ Por. *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*. Freiburg im Br. 1966 s. 10.

ale Marktwirtschaft), które trwale zespoliło się z odrodzeniem gospodarczym Niemiec Zachodnich⁵⁷.

Sformułowanie Müller-Armacka ułatwiło społeczną percepcję idei ordoliberalnych. On sam liderował tej generacji niemieckich neoliberalistów, którzy przeziątali teoretyczne dywagacje swoich mistrzów w program praktyczny⁵⁸. Istotą społecznej gospodarki rynkowej, wedle definicji Müller-Armacka miała być „połączenie zasady wolności rynkowej z zasadą społecznej równości”⁵⁹. Nie chodziło w niej jednak o mechaniczny egalitaryzm, lecz o równość w sensie historycznego i genealogicznego pokrewieństwa wszystkich ludzi i z tym związanym pewnieniem wszystkim równych szans życiowych i zawodowych, co jednak nie wykluczało nieuchronnych nierówności w stanie posiadania zasobów majątkowych⁶⁰. Było to zgodne z ogólnymi założeniami pewnej refleksji socjalnej dokonującej się wewnątrz ruchu liberalnego⁶¹. B. Häring, przytaczając obrazowe stwierdzenie Facka, uważa, iż główną ideą tej formy gospodarki wolnorynkowej było „upie-

⁵⁷ Hamburg 1947 s. 59n, 88.

⁵⁸ Choć niewątpliwie społeczna gospodarka rynkowa osadzona jest na założeniach ordoliberalizmu, to jednak w niektórych szczegółowych porównaniach podaje się pewne różnice między ordoliberalizmem a społeczną gospodarką rynkową. Por. R. Blum, *Soziale Marktwirtschaft*. Par. 2.4: *Abgrenzung zwischen Ordoliberalismus, Marktwirtschaft und Neoliberalismus*. Tübingen 1969 s. 116-122. E. Dürr w przyjętej przez siebie umownej klasyfikacji trendów występujących pod ogólnym pojęciem neoliberalizmu umieszcza po obu skrajnych biegach ordoliberalistów z jednej strony, oraz Misesa i Hayeka z drugiej, którzy niewiele oddalili się od tradycyjnego *laissez-faire-liberalizmu*. Pomiedzy tymi dwoma biegunami jest miejsce na społeczną gospodarkę rynkową. Por. E. W. Dürr, *Wesen und Ziele des Ordoliberalismus*. Wintthur 1954 s. 5. Przedstawiciele społecznej gospodarki rynkowej nie są jakąś grupą w rozumieniu koncepcji gospodarczych; tym, co ich łączy jest życzenie, aby gospodarka rynkowa przyniela wyłom w tendencjach socjalistycznych. „Realnopolityczne” tło społecznej gospodarki rynkowej prowadzi do tego, że jej kształt w bardzo dużym stopniu zależy od sił politycznych, zmian oraz ich wzajemnych oddziaływań. One to decydują, czy jej rozwój zmierza bardziej do ordoliberalizmu, czy do tradycyjnego liberalizmu. Blum, *Soziale Marktwirtschaft*, s. 122.

⁵⁹ „Das Prinzip der Freiheit auf dem Markte mit dem sozialen Ausgleich zu verbinden”. Müller-Armack, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik* s. 243.

⁶⁰ Por. Lewandowski s. 120.

⁶¹ „Nachdem sich die Verwirklichung einer idealen Gesellschaft autonomer Individuen – einer weitgehend herrschaftsfreien Gesellschaft – unter den sozialen und ökonomischen Bedingungen des Wirtschaftsliberalismus als unerreichbar erwiesen hatte, begannen sozialbewusste Liberale die Funktion eines Liberalismus, der sich auf seine humanen und aus der Aufklärung kommenden Ursprünge besinnt, für alle ermöglicht werden, was von dem Aktliberalismus als gegeben vorausgesetzt wurde. Allerdings nicht die Beseitigung der Klassen ist als Ziel angestrebt, sondern die Überwindung der „millesperren”, die an einem organischen Aufstieg hindern. Unter diesem Leitgedanken läßt sich eine heterogene Gruppe Sozialliberaler zusammenfassen, die sich einig ist in dem Bemühen, die freie Entfaltung der Persönlichkeit in der Gesellschaft auf der Grundlage rationaler Erkenntnis zu ermöglichen”. Wetzell s. 10.

czenie" samego mechanizmu rynkowego siecią zabezpieczeń społecznych, jako przyczynę do wewnętrznego pokoju i zadowolenia społecznego⁶².

Już w racjonalnej strukturze społecznej gospodarki rynkowej widać, że stoi ona w opozycji do dwóch przeciwnych ekstremów: po pierwsze przeciw negującej zasadę wolności gospodarce centralnie zarządzanej, a następnie przeciw pozostawionej samej sobie, nieregulowanej, rozpętującej prywatną żądzę za własnym interesem, a przez to gardzącej kwestią socjalną gospodarce rynkowej⁶³. Społeczna gospodarka rynkowa opowiada się jednoznacznie za konkurencją jako fundamentalną zasadą koordynacji procesów gospodarczych w rozumieniu systemu współzawodnictwa Euckena, inaczej nazwanym „systemem zorganizowanej konkurencji”⁶⁴. Lecz dla osiągnięcia tego celu według społecznej gospodarki rynkowej konieczny jest aktywny program rynkowy i stworzenie klarownych ram dla tego porządku, ponieważ gospodarka rynkowa nie jest sama z siebie jeszcze społeczna⁶⁵. Potrzebuje ona przez państwo kierowanej polityki gospodarczej, która

⁶² Por. B. Häring. *Frei in Christus. Moraltheologie für Praxis des christlichen Lebens*. T. 3. Freiburg-Basel-Wien s. 322. Por. także: F. U. Fack. *Soziale Marktwirtschaft*. Würzburg 1979 s. 47.

⁶³ Die soziale Marktwirtschaft ist „keine sich selbst überlassene, liberale Marktwirtschaft, sondern eine bewußt gesteuerte, und zwar sozial gesteuerte Marktwirtschaft,„ Müller-Armack, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, s. 109.

⁶⁴ J. Lewandowski przedstawia go w ten sposób: „Przybliżyliśmy się do tego ideału, gdy konsekwentnie oczyszczamy pole gry gospodarczej z elementów przymusu, czyli najrozmaitszych form nieuzasadnionego krepowania swobody konsumentów i inicjatyw producentów. Wylania się wtedy ład o tyle wzorcowy, o ile zespala logicznie i harmonijnie wszystkie elementy procesu gospodarczego, łącząc współzawodnictwo ze swobodą działania po obu stronach rynku. Ten ład realizuje się nie przez subordynację, lecz przez dobrowolną koordynację działań. Głosy nabywców, czyli ich zrealizowane wybory rynkowe oraz niezakłócone współzawodnictwo sprzedawców, za pośrednictwem mechanizmu cenowego, koordynują plany i decyzje uczestników gry rynkowej, harmonizując produkcję i preferencje budżetów domowych w sposób nieosiągalny dla centralnego planisty” (s. 106).

⁶⁵ Konieczność taką od samego początku dostrzegali A. Müller-Armack, który pisał: „Eine bewußt gestaltete Marktwirtschaft ist kein Vollautomat. Wenn wir, was nie ohne Gefahr geschieht, beim Bilde bleiben wollen, mag man sie einem der Bedienung und Steuerung bedürftigen Halbautomaten vergleichen. So wie ein Automobilmotor ein in sich funktionierender Mechanismus ist, der aber eine Reihe von außen kommender Bedienungen erfordert, um seinen Zweck zu erfüllen, muß auch der marktwirtschaftliche Austausch von einem Kreis sichernder und auslösender, auf die Eigenart seiner Funktion abgestimmter Handhaben umgeben werden. Er bedarf gewisser Maßnahmen zum Ingangebringen des marktwirtschaftlichen Austausches überhaupt, war der Funktionsfähigkeit des Wettbewerbes, der Regelung ihres Gesamtganges, was der Schmierung, der Bedienung des Gaspedals und dem Bremsen gleichkäme, er bedarf einer strukturellen Beeinflussung, die der Lenkung des Wagens entspräche, und nicht zuletzt weist auch die Marktwirtschaft trotz ihrer durchgängigen Rationalität gewisse Konstruktionsfehler auf, die eine gelegentliche Reparatur, zum Teil auch eine gewisse konstruktive Abänderung erfordern” (*Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik* s. 115n).

choć obciąża konstytutywną funkcję mechanizmu rynkowego, z drugiej zaś strony równocześnie reguluje ją socjalnie lub koryguje, gdy występują zakłócenia systemowe. Bo gospodarka nie jest sama dla siebie celem, jest ona raczej instrumentem, środkiem do celu⁶⁶.

System współzawodnictwa będący trzonem społecznej gospodarki rynkowej miał być budowany przy uwzględnieniu dwojakiego rodzaju zasad, równoważących i wzajemnie się uzupełniających⁶⁷. Do pierwszych, tzw. zasad konstytuujących (konstitutive Prinzipien), czyli wytycznych polityki ramowej (Ordnungspolitik), które miały przygotować warunki dla zaistnienia ładu rynkowego należały: stworzenie i pielegnowanie elastycznego mechanizmu cenowego – prawidłowo rejestrującego grę popytu i podaży (Marktpreisbildung), stabilizacja siły nabywczej pieniądza dzięki zorganizowanemu systemowi bankowemu (konstanter Geldwert), swobodny dostęp do rynków zapewniony przez odpowiedni system celny i prawo patentowe (offene Märkte), ochrona i rozszerzanie prywatnej własności środków produkcji (Privateigentum)⁶⁸, wolność zawierania transakcji i umów (Vertragsfreiheit), odpowiedzialność materialna (Haftung) oraz stabilność polityki gospodarczej, stwarzająca z kolei stałość parametrów wyboru ekonomicznego, co wzmacnia skłonność do ryzyka i innowacji, a minimalizuje element niepewności, nieodłączny od otoczenia rynkowego.

Podane zasady wytyczają ramy dla społecznej gospodarki rynkowej, tworzą jej rdzeń. Dla jej zafunkcjonowania niezbędna jest druga kategoria środków, tzw. środki polityki bieżącej (Ablaufpolitik) – czyli zasady regulacji (Regulierenden Prinzipien). Należą do nich profilaktyka i interwencja antymonopolistyczna oraz stabilizacja koniunktury, które to miały zapewnić pełną funkcjonalność systemu rynkowego⁶⁹.

⁶⁶ Por. A. Rich. *Wirtschaftsethik*. T. 2: *Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialer Sicht*. Gütersloh 1990 s. 272-273.

⁶⁷ Wyliczone za: Lewandowski s. 115-117, który opierał się m.in. na: F. Böhm. *Wettbewerb und Monopolkampf*. Berlin 1933; Ordnung der Wirtschaft – eseje F. Böhma, W. Euckena i H. Grossmann-Doerha z roku 1936; W. Eucken. *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*. Tübingen 1975 s. 254-291.

⁶⁸ Ten kardynalny punkt systemu Ordo zyskuje właściwy wymiar dopiero w połączeniu z zasadą konkurencji. Z jednej strony, własność prywatna jest jedną z przesłanek konkurencji, z drugiej strony, dopiero system współzawodnictwa gwarantuje, iż własność prywatna nie jest nadużywana przez jednostkę kosztem społeczeństwa – tak to ramy systemowe przesadzają o funkcjonalności własności prywatnej.

⁶⁹ Jak zwrócono uwagę praktyki monopolistyczne były jednym z głównych powodów rozłożenia liberalizmu klasycznego. Dlatego program społecznej gospodarki rynkowej zawierał starannie przygotowane projekty ustawodawstwa antykartelowego i stałego urzędu czuwającego nad przestrzeganiem reguł współzawodnictwa. Stabilizacja koniunktury polegała na przeciwdziałaniu wahaniom koniunkturalnym za pomocą metod pośrednich, pieniężno-kredytowych,

Odrębną podgrupę wśród zasad regulacji tworzyły narzędzia korekty społecznej. Do najważniejszych należały: polityka dochodowa⁷⁰, polityka majątkowa uwzględniająca status „posiadacza”, korygowanie asymetrii społecznej rynku – czyli uwzględnienie tych wszystkich problemów, jakie wypadają poza obręb rachunku ekonomicznego prowadzonego w skali mikro (np. ochrona środowiska i ochrona stosunku pracy), przeciwdziałanie anomalii w podaży siły roboczej⁷¹ oraz polityka „jakości życia”, oznaczająca, obok wymienionych już działań, udział finansów publicznych w rozwoju infrastruktury transportowej, turystycznej, rekreacyjnej, w służbie zdrowia i szkolnictwie.

Przyjęcie za niezbędne istnienie narzędzi korekty społecznej było równoznaczne z przyznaniem, iż istnieje niedowład społeczny mechanizmu rynkowego, a obowiązek jego retuszowania spoczywa na państwie, uzupełniając jego funkcje jako siły porządkującej stosunki rynkowe. Jednak rozwiązaniem nie miało być istnienie państwa dobrobytu, *welfare state*. To nie państwo dobrobytu, a więc państwo opieki społecznej, lecz społeczeństwo dobrobytu, złożone z ludzi samodzielnie zdolnych zadbać o własne zabezpieczenia ekonomiczne, było naczelnym celem⁷².

Założeniem społecznej gospodarki rynkowej była tymczasowość niezbędnych publicznych uprawnień. Powinny mieć one czasowo ograniczony charakter. Rzeczywiste rozwiązanie kwestii społecznej miało być pochodną sprawności systemu współzawodnictwa. Dynamiczny wzrost uważany był za najlepsze lekarstwo na problemy społeczne. Partycypacja wszystkich w rosnącym dobrobycie całości to zasadnicza treść pojęcia społeczna gospodarka rynkowa. Interwencja społeczna miała utwierdzać nawyk samopomocy, przygotować możliwie szerokie kręgi ludności do samodzielnego zabezpieczenia swej egzystencji, w formach nie angażujących instytucji publicznych. Świadoma polityka sukcesu gospodarczego i dbałość o to, by jego owoce przypadły wszystkim, to jedyna zaproponowana metoda rozwiązania kwestii społecznej i zharmonizowania interesów różnych grup ludności. Alter-

których pełny zestaw można było znaleźć w dorobku szkoły fryburskiej. Zostały one tak zaprojektowane, by stabilizować siłę nabywczą pieniądza, co należy do zasad konstytutywnych społecznej gospodarki rynkowej.

⁷⁰ Rynkowy mechanizm dystrybucji wymagał poprawek, gdyż stwarzane przezeń nierówności w sile nabywczą ludności tak ukierunkowują produkcję, iż wypaczają jej strukturę na korzyść dóbr luksusowych, przy niedostatecznym poziomie nasylenia potrzeb uboższych warstw społeczeństwa. Przyszając to Eucken zalecał łagodną progresję podatkową, ponadto zasiłki i subwencje społeczne.

⁷¹ Rynek pracy reaguje inaczej, niż podpowiadałaby znana zależność między ceną i wielkością podaży danego artykułu. Malejące prace wywołują wzrost podaży rąk do pracy, przede wszystkim przez aktywizację zawodową kobiet, która jeśli jest zjawiskiem wymuszonym – oceniana była przez liberałów ujemnie.

⁷² Por. R. Starzyński. *Świat ideowy ordoliberalizmu*. „Znak” 42:1990 nr 7-8 s. 159.

atywny model pomocy socjalnej proponowany przez *welfare state*, czyli powszechne, publiczne systemy ubezpieczeń i finansowane z budżetu publicznego publiczne programy pomocy socjalnej, utrwalają w gruncie rzeczy zakłęty krąg proletaryzacji. Ostatecznym efektem tego typu terapii mogły być tylko rozdęte budżety socjalne i niepokojąca skłonność administracji rozdzielającej świadczenia do kontrolowania każdego aspektu życia społecznego⁷³.

Dlaczego takie znaczenie przywiązuje się do społecznej gospodarki rynkowej? W odpowiedzi na tak postawione pytanie zwraca się przede wszystkim uwagę na fakt, że społeczna gospodarka rynkowa okazała się najbardziej wydajna ekonomicznie oraz ma największe osiągnięcia w zakresie zabezpieczenia szerokich praw podmiotowych. Warto również w tym miejscu odwołać się także do encykliki „*Centesimus annus*” Jana Pawła II⁷⁴. Powstała ona w konkretnej sytuacji historycznej, związanej z upadkiem komunizmu, w celu ukazania krajom, które po odżuceniu jarzma komunizmu usiłują reformować i odbudowywać swoją gospodarkę, najlepszego kierunku w wyborze właściwego systemu gospodarczego. Zaproponować jednak można jedynie konkretny, sprawdzony już model. Rodzi się więc w tym miejscu kolejne pytanie: czyżby modelem tym miała być społeczna gospodarka rynkowa, w sposób najlepiej realizowana w powojennych Niemczech?

W papieskiej refleksji zawartej w „*Centesimus annus*” ważniejsza od nazw konkretnych opisów systemów gospodarczych jest ich kwalifikacja etyczna. Analiza charakterystycznych dla społecznej gospodarki rynkowej elementów ładu gospodarczego wskazuje wiele podobieństw czy nawet zbieżności z wizją dokumentów Kościoła. W świetle encykliki „*Centesimus annus*” uwidacznia się to szczególnie wyraźnie⁷⁵.

Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli katolickiej nauki społecznej Höffler – uczeń Eugena, współtwórcy koncepcji społecznej gospodarki rynkowej, wy-

⁷³ Por. Lewandowski s. 117-119.

⁷⁴ Główne wątki refleksji etyczno-gospodarczej przedstawionej w „*Centesimus annus*” łączy się z aprobatą systemu gospodarczego, który jak już ukazano, „uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej” (CA 42). Ta koncepcja ustroju została z jednej strony wyprowadzona z konkretnych doświadczeń historycznych, z drugiej zaś jest silnie ugruntowana w katolickiej nauce społecznej. Nie jest ona zaproponowana jedynie jako jakiś model czysto teoretyczny, gdyż – co silnie podkreślał Jan Paweł II – Kościół nie aspiruje do roli eksperta w zakresie ekonomii. Wszelkie modele zaś, które mają być realne i skuteczne, winny się zrodzić tylko w konkretnej sytuacji historycznej, z uwzględnieniem aktualnych problemów społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych. Por. CA 43.

⁷⁵ Por. J. Gocko. *Problematyka etyczna systemów ekonomicznych w encyklice „Centesimus annus”*. „*Seminare*” 12:1996 s. 167-184.

rażał pogląd, że katolicka nauka społeczna uważa gospodarkę rynkową za właściwą formę porządku gospodarczego⁷⁶. Społeczna gospodarka rynkowa zaś zgadza się bardziej niż inne systemy gospodarcze z zasadami katolickiej nauki społecznej⁷⁷. Należy tu bowiem mówić o zgodności zasad, a nie o przypisywaniu określonemu porządkowi gospodarczemu określenia „katolicki”. Właściwe będzie stwierdzenie o urzeczywistnianiu celów katolickiej nauki społecznej i jej ekonomiczno-etycznych zasad w koncepcji społecznej gospodarki rynkowej⁷⁸. Warto w tym miejscu także powołać się na opinię M. Vidala, który w kontekście ukazania się encykliki „Centesimus annus” stwierdza, że obecnie nie istnieje żadna taka forma ustroju wolnorynkowego – uwzględniając nawet jego najbardziej prospołeczne odmiany – która by odpowiadała w pełni założeniom katolickiej nauki społecznej⁷⁹.

Tę samą kwestię podejmuje A. Dylus i stwierdza, iż „jeśli już jakiś konkretny model gospodarczy został w encyklice wyróżniony, to jest nim – jak się wydaje – model społecznej gospodarki rynkowej, realizowany najpierw w Niemczech Zachodnich, a potem – w innych państwach Europy Zachodniej. Nie spotykamy wprawdzie w tekście wyrażenia «społeczna gospodarka rynkowa», ale wyróżnione cechy akceptowanego porządku społeczno-gospodarczego pozwalają rozpoznać właśnie ten system”. Dylus wyróżnia następujące cechy, którymi Jan Paweł II w encyklice określa pożądaną, z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej, model gospodarki i odpowiadające równocześnie założeniom społecznej gospodarki rynkowej: utrzymanie mechanizmów wolnego rynku, zapewnienie warunków stałego rozwoju gospodarczego i z tym związanych bezpiecznych perspektyw dla kolejnych pokoleń, przez stabilność pieniądza i pewność stosunków społecznych, poddanie mechanizmów rynkowych kontroli społecznej, w celu utrzymania zasady powszechnego przeznaczenia dóbr, troskę o rynek pracy, solidny system ubezpieczeń społecznych i przysposobienia zawodowego, wolność zrzeszania się i skuteczna działalność związków zawodowych, zabezpieczenie w przypadku bezrobocia oraz zabezpieczenie demokratycznego udziału w życiu społecznym tak, że praca przestaje być „towarem” i jest wykonywana w sposób odpowiadający godności człowieka⁸⁰.

⁷⁶ Por. *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*. s. 24. Na innym miejscu mówi on: „Nach dem Sündenfall kommt für die Wirtschaft eines Staates nur die auf dem Privateigentum beruhende, sozial ausgerichtete marktwirtschaftliche Ordnung in Frage. Denn die Zentralverwaltungswirtschaft gefährdet die Freiheit und Würde des Menschen” (tamże s. 41).

⁷⁷ Por. Peschke s. 43.

⁷⁸ Por. T. Herr. Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej. Tłum. A. Mosurek. Kraków 1999 s. 133-134.

⁷⁹ Por. M. Vidal. *Eine ethische Beurteilung des Kapitalismus. Ausgehend von der Enzyklika „Centesimus annus“*. W: *In Christus zum Leben befreit: für Bernhard Häring*. Red. J. Römel, B. Hidber. Freiburg-Basel-Wien 1992 s. 169-170.

⁸⁰ Por. *Profetyczne aspekty encykliki „Centesimus annus”*. *Poza granice socjalizmu i liberalizmu*. „Studia Theologica Varsaviensia” 30:1992 nr 2 s. 37-38. Por. także: CA 19.

Nie można społecznej gospodarki rynkowej określać wprost mianem katolickiej koncepcji gospodarki. Również za błędne należy uważać przekonanie, że społeczna gospodarka rynkowa powstała wyłącznie na gruncie katolickiej nauki społecznej⁸¹. Nie istnieje także nie żaden tzw. katolicki porządek gospodarczy. Katolicka nauka społeczna jest przede wszystkim nauką o zasadach; nie rozwija konkretnego porządku gospodarczego, który by można w danej sytuacji bezpośrednio zastosować, lecz opracowuje ogólne zasady i podstawy, niezbędne dla każdego, społecznie słusznego i godnego człowieka, porządku gospodarczego⁸².

Choć konkretna realizacja programu społecznej gospodarki rynkowej, powstałego w oparciu o w pierw przyjęte założenia, jest ograniczona do jednego państwa, a mianowicie do powojennych Niemiec, to jednak doświadczenia tam zdobyte mogą być przydatne dla innych krajów, już to znajdujących się w okresie transformacji ustrojowej, jak Polska, już to będących zaledwie u początków budowania nowoczesnej ekonomii, jak w przypadku większości krajów „Trzeciego Świata”⁸³. Nie chodziłoby tu jednak o proste kopiowanie konkretnych rozwiązań ustrojowych i struktur. Te bowiem są często uwarunkowane danymi, właściwymi dla poszczególnego kraju i wynikającymi przede wszystkim z wnikliwej analizy poszczególnych gospodarek, czynnikami. Społeczna gospodarka rynkowa winna być bardziej przykładem budowania takiego modelu społeczno-gospodarczego, który powstał w oparciu o jasno i konkretnie postawione cele, oraz możliwe do zastosowania środki. Jest ona wzorem takiego porządku gospodarczego, który powstał jako umiejętne połączenie po pierwsze, podstawowych wartości, a więc treścionej, uprzednio przyjętej, wizji człowieka, społeczeństwa i państwa, następnie danego systemu instytucji społecznych (małżeństwo i rodzina, własność, konstytucja państwa, ład gospodarczy), i w końcu danego etosu, czyli zbioru potrzebnych cnót i postaw, niezbędnych dla tej formy gospodarowania, która ma być potwierdzeniem własnej godności i wolności (odpowiedzialność, gotowość do

⁸¹ Warto w tym miejscu przytoczyć także tezę W. Ockenfelsa, który nie podziela w pełni tego stanowiska: „Die Katholische Soziallehre und die sie mittragende kirchliche Sozialbewegung sind in Deutschland wesentlich an der Entstehung der Sozialen Marktwirtschaft beteiligt gewesen, die ihrerseits dann auch mit zur Wirkungsgeschichte der Katholischen Soziallehre und -bewegung gehört” (*Katholische Kirche und Soziale Marktwirtschaft, Unterschiede und Bergänge*. „Die Neue Ordnung”, 46:1992 H. 3 s. 185).

⁸² Przywiązanie się do jednego określonego systemu gospodarczego, jakim jest np. społeczna gospodarka rynkowa lub tzw. laboryzm, byłoby niesłuszne. Właściwym natomiast jest to jest jednym z zadań katolickiej nauki społecznej – analizowanie i poddawanie krytycznej ocenie istniejące systemy, w oparciu o wypracowane społeczno-etyczne zasady. Dopiero takie działanie prowadzi do wniosków, że jedne systemy społeczne i polityczne są nie do pogodzenia, częściowo lub w ogóle, z zasadami nauki społecznej, inne z kolei wykazują daleko idącą zgodność z nimi.

poświęceń, zmysł sprawiedliwości, uczciwość). Społeczna gospodarka rynkowa może być równocześnie wyrazem wzajemnej komplementarności racjonalności ekonomicznej i moralności.

4. NOWE WEZWANIA DLA GOSPODARKI RYNKOWEJ

Każda społeczność gospodarcza, niezależnie od stopnia rozwinięcia i struktury systemowej, jest postawiona – według P. A. Samuelsona – wobec trzech niezależnych od siebie zasadniczych kwestii porządku gospodarczego, a mianowicie: *co i w jakiej ilości, jak oraz dla kogo* winno być produkowane?⁸⁴ Choć pytania te są przede wszystkim natury ekonomicznej, zdradzają jednak subtelne implikacje etyczne, nad którymi coraz trudniej przejść obojętnie, przez co stanowią one horyzont nowych wyzwań, nie tylko natury etycznej, stojących przed gospodarką rynkową i współczesną ekonomią. Zwłaszcza kwestie druga i trzecia *jak i dla kogo* produkować, dotyczące porządku gospodarczego, problemu alokacji, dystrybucji oraz pytań o sposoby obchodzenia się ograniczoną ilością surowców wykorzystywanych przy produkcji, z ziemią (rozumianą szerzej jako natura), pracą, kapitałem, rodzą ważne dylematy moralne⁸⁵.

Z tymi i im podobnymi wyzwaniami musi być konfrontowana gospodarka rynkowa. Niekiedy wymagać to będzie powtórnej refleksji nad mechanizmem rynku, systemem zorganizowanej konkurencji, uwzględnienia niezauważalnego dotychczas czynnika produkcji, jakim jest oprócz pracy i kapitału, środowisko naturalne. Odpowiedzią na to może być gospodarka rynkowa ekologicznie odpowiedzialna, zorientowana na pracę i o zasięgu globalnym (światowym)⁸⁶.

Gospodarka rynkowa wrażliwa etycznie winna być przede wszystkim nastawiona ekologicznie. Otoczenie czy środowisko naturalne człowieka uważane było długo za dobro otwarte, darmowe. Nie można jednak zapominać, że człowiek

⁸³ W niniejszej pracy ograniczono się jedynie do ukazania przykładu społecznej gospodarki rynkowej, jednak wiele z tych analiz można odnieść do ustroju tzw. demokratycznego kapitalizmu, charakterystycznego dla większości krajów wysoko rozwiniętych. Pogląd ten podziela m.in. Peschke. Por. *Wirtschaft aus christlicher Sicht* s. 39. Por. także: M. Novak. *Duch demokratycznego kapitalizmu*. [B.m.w.] s. 38-179.

⁸⁴ Por. P. A. Samuelson. *Volkswirtschaftslehre*. T. 1. Köln 1969 s. 35n.

⁸⁵ Por. A. Rich. *Wirtschaftsethik*. Bd. 2: *Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht*. Gütersloh 1990 s. 132-137.

⁸⁶ Por. F. Furger. *Gospodarka rynkowa w Europie skoncentrowana na pracy, ekologiczna i odpowiedzialna przed światem?* Thum. M. Dubrowska. W: *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*. Red. P. Kosłowski. Lublin 1992 s. 301-313; J. Homeyer. *Soziale Marktwirtschaft aus der Sicht katholischer Soziallehre*. „Stimmen der Zeit” 115:1990 s. 591-598.

znajduje się względem natury w dwojakiej relacji. Z jednej strony jako stworzenie, włączony jest w ekologiczny obieg natury będąc od niej uzależnionym. Z drugiej zaś w tym porządku stworzenia ma pozycję szczególną, która go uzdatnia do interwencji w świat natury, by przemieniać go we własne historyczno-kulturowe środowisko życiowe. Gdy jeszcze nie tak dawno zanieczyszczenie środowiska przez industrializację uważano za zjawisko o wymiarze lokalnym towarzyszące postępowi, zapewniające za to „chleb i pracę”, to obecnie jego zasięg objął wymiar, który szkodzi zdrowiu, powoduje wymarcie całych gatunków istot żywych i jest sygnałem alarmującym, że grozi zakłóceniem równowagi ekologicznej w niektórych sektorach życia na ziemi⁸⁷.

Dziś, po doświadczeniach Czarnobyla i w erze klęski ozonowej jest jasne, że natura jako dobro ogólne nie podlega zasadzie wyłączności, nie może podlegać prawom podaży rynkowej. Występują wręcz sytuacje, które prowadzą do paradoksów rynkowych. Kiedy uzyskanie wzrostu gospodarczego będzie warunkiem zwiększenia środków na ochronę środowiska, wtedy ogólny popyt na dobro, jakim jest czyste środowisko uzależni się od stanu gospodarki. Jeśli w niej wystąpi stagnacja, społeczeństwu zabraknie środków finansowych na pokrycie potrzeb ekologicznych. Jeszcze większym paradoksem będzie sytuacja, gdy w celu zdobycia funduszy zezwoli się na rozwój ekologicznie szkodliwych, lecz rentownych gałęzi gospodarki prywatnej, aby później z części tych funduszy naprawić spowodowane szkody. Także wprowadzanie nowych, nad wyraz ekologicznie przyjaznych technologii, może doprowadzić do konfliktu między wzrostem gospodarczym a zachowaniem niezniszczonego środowiska⁸⁸. Rodzi się poważny dylemat, czy te wszystkie ekologicznie przyjazne technologie są do zaakceptowania, gdy edukują gospodarczy popyt? Najwłaściwszą odpowiedzią przy przebudowie gospodarki rynkowej w gospodarkę ekospołeczną, zdaje się być podjęcie zasadniczej politycznej decyzji i równoczesne zachowanie sterowania rynkowego wewnątrz ekospołecznego porządku ramowego. Zasadnicza decyzja polityczna, czy w jakim stopniu zachowanie środowiska winno być włączone w ekonomiczne warunkowania, wydaje się niezbędna. Jej konsekwencją będzie także zaniechanie wszelkich partykularnych interesów gospodarczych w postaci nacisków różnych lobby (rolniczych, komunikacyjnych, przemysłu chemicznego itd.), a także interesów narodowych (np. utrzymywanie czystości powietrza w Anglii poprzez

⁸⁷ Por. J. Gocko. *Moralno-społeczne aspekty kwestii ekologicznej*. „Człowiek i przyroda” 1999 nr 10 s. 71-84; Furger s. 309.

⁸⁸ Np. elektroniczny przekaz informacji, wiedzie wprawdzie do oszczędności papieru i klasycznych środków transportu itp., lecz powoduje także inne konsekwencje ekonomiczne (np. likwidację miejsc pracy i bezrobocie). Podobnie postęp w zwalczaniu hałasu, uczyni nieprzyjemnym budowę ścian ochronnych wzdłuż autostrad, rozbudowa bardziej ekologicznego transportu szynowego, zahamuje rozwój przemysłu samochodowego itd.

emitowanie z wiatrem na kontynent szkodliwych substancji). Cel ekologiczny należy ostatecznie, jak się okazuje, do katalogu celów gospodarczych. Problem polega na tym, by dynamiczne siły gospodarcze skuteczniej nakierować na zachowawcze obchodzenie się ze środowiskiem naturalnym⁸⁹.

Przejawem humanizacji gospodarki rynkowej jest także jej nastawienie na pracę. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat w realnie istniejącym systemie gospodarki rynkowej ukierunkowanej społecznie, jaką są powojenne gospodarki państw Europy Zachodniej, zauważa się przewartościowanie pożądaných gospodarczych i politycznych celów. Gdy dawniej mówiło się o wzroście produkcji, zatrudnieniu, wzroście siły nabywczej, to obecnie, w dobie automatycznych, taśmowych procesów produkcyjnych, dominują inne wartości. Warunki pracy pozwalające zachować człowiekowi jego godność, komunikatywny styl obchodzenia się nawzajem z innymi, współdziałanie w zarządzaniu i procesach produkcji, potrzeba wolnego czasu, personalizacja stosunków produkcyjnych itp. zdają się wypierać tradycyjne postulaty pracujących. Z drugiej strony, innym wyzwaniem jest fakt, że coraz większy produkt społeczny brutto, osiągany jest przy coraz mniejszym nakładzie pracy. Jedynym rozwiązaniem dla wynikającego z tego bezrobocia, jest znaczny wzrost gospodarczy przez wystarczająco długi okres czasu. Pojawia się jednak pytanie, jak można go pogodzić z ekologicznym ukierunkowaniem gospodarki rynkowej?⁹⁰

Kolejnym wezwaniem, które stoi przed współczesną gospodarką rynkową, jest postulat uwzględniania przez nią globalnego kontekstu życia gospodarczo-społecznego, także przez pryzmat opcji na rzecz ubogich. Przyszłość ludzkości w ogromnym stopniu zależy od wzbudzenia i pogłębienia ogólnoświatowej świadomości i przełożenia jej w odpowiednie struktury, które będą w stanie wyrazić i popierać na nowo odkrytą, nieuniknioną ogólnoludzką solidarność⁹¹. Na światowym systemie gospodarczym i światowym systemie walutowym, będącymi wyrazem tych dążeń, ciąży współcześnie piętno niesprawiedliwej asymetrii. Są one bowiem określone przez wielostronne zależności krajów rozwiniętych i niestety przez zależność jednokierunkową większej części tzw. krajów rozwijających się. Kiedy uwarunkowania popytowe, produkcyjne, rynkowe i rozwojowe, a przez to i wzajemne powiązania strukturalne, znacząco się rozminą, dochodzi do nierównej

⁸⁹ Por. Homeyer s. 592-293; Furger s. 310. Oryginalną koncepcję ekologicznie zorientowanej gospodarki rynkowej przedstawił H. Ch. Binswanger. Por. *Umrisse einer Umweltkonformen Wirtschaftsordnung*. W: *Neue Ziele für das Wachstum*. Hrsg. J. Schlemmer. München 1973 s. 118-129.

⁹⁰ Por. Homeyer s. 594-296; Furger s. 307-308; G. Mattai. *Problemi etici della vita economica*. W: *Corso di morale*. Red. T. Goffi, G. Piana. Vol. 3: *Koinonia*. Brescia 1984 s. 428-430.

⁹¹ Por. Häring s. 422. Por. także: Vidal s. 180.

ymiany dóbr. Będąca rezultatem tej sytuacji dychotomia między bogatą Północą i ubogim Południem pogłębia się bez żadnych widoków na przyszłość, stając się zjawiskiem pewnego rodzaju rasizmu⁹². Oczekiwania ekonomistów, że korzyści międzynarodowego podziału pracy wyjdą wszystkim uczestniczącym w handlu światowym na dobre, lub że napęd rozwojowy regionu centralnego sam przez się pobudzi regiony peryferyjne, tak że samonapędzany rozwój szybko zniweluje dysproporcje między krajami rozwiniętymi a rozwijającymi się, spelży na niczym. Gospodarka światowa cierpi na pewien strukturalny deficyt. Podczas gdy gospodarka rynkowa ubiegłego stulecia została przemieniona dzięki autonomii taryfowej i państwu socjalnemu, to obecnie brakuje na płaszczyźnie światowej pewnego autorytetu, który mógłby reprezentować ogólne interesy ludzkości i je popierać. Wydaje się, że szansą jest wzmocnienie dwóch zauważalnych trendów, a mianowicie zainteresowania refleksją gospodarczo-etyczną oraz konwergencji różnych politycznych tradycji⁹³. Wyzwaniu temu wychodzi naprzeciw postulat stworzenia nowego międzynarodowego ładu gospodarczego.

Te trzy główne wyzwania pod adresem gospodarki rynkowej i współczesnej ekonomii znajdują coraz większe uznanie. Jest „znakiem czasu” że w odpowiedzi na lansowaną „gospodarkę bez moralności” lub „neutralną na wartości ekonomiczne”, daje się zauważyć u samodzielnych przemysłowców, w wielkich przedsiębiorstwach i wśród ekonomistów ponowny wzrost zainteresowania etycznym ukie-
nkowaniem gospodarki. Współczesna gospodarka rynkowa przyjazna człowiekowi i środowisku może tylko wtedy funkcjonować, kiedy ludzie, którzy nią sterują, są świadomi swojej odpowiedzialności i działają kierowani wartościami.

ZAKOŃCZENIE

Nie ulega wątpliwości, że system liberalny podlegał i podlega wciąż pewnej ewolucji. Dotyczy to nade wszystko systemu ekonomicznego, który staje się coraz bardziej efektywny. Ale czy to znaczy, że wszystko w tym systemie najpierw w odniesieniu do życia społecznego, a potem do obszaru ekonomii, może być przez chrześcijan zaakceptowane?

W społecznej nauce Kościoła nie brakuje uwag krytycznych pod adresem liberalizmu, ale też coraz wyraźniej wskazywane są pozytywne aspekty tego systemu. Wymownym przykładem jest tu encyklika Jana Pawła II „*Centesimus annus*”.

⁹² Por. C. Cardia. *I cento anni della dottrina sociale della Chiesa*. „Rivista di teologia morale” 23:1991 s. 336-337. Por. także: E. Chiavacci. *Teologia morale*. Vol. 3/1. Assisi 1988 s. 80-81.

⁹³ Por. Homeyer s. 597.

Papież wskazuje najpierw na słuszną krytykę liberalizmu zawartą w encyklice Leona XIII „*Rerum novarum*”. Chodzi tu o liberalistyczną koncepcję państwa pozostawiającego dziedzinę gospodarki całkowicie poza zasięgiem swego zainteresowania i oddziaływania⁹⁴. Ale jeszcze bardziej dotyczy to konsekwencji w dziedzinie gospodarczo-społecznej, jakie niesie ze sobą błędna koncepcji wolności, oderwanej od posłuszeństwa prawdzie, a zatem również od obowiązku poszanowania praw innych ludzi. Treścią wolności staje się wówczas miłość samego siebie posunięta aż do wzgardzenia Bogiem i bliźnim, miłość, która prowadzi do bezgranicznej afirmacji własnej korzyści i nie daje się ograniczyć żadnymi nakazami sprawiedliwości⁹⁵.

Jan Paweł II dostrzega jednak ewolucyjny charakter systemu liberalistycznego i konkretne próby przemian – szczególnie po II wojnie światowej. „Próby te – pisze Ojciec św. – polegają zwykle na staraniach o utrzymanie mechanizmów wolnego rynku, zapewnienie – poprzez stabilność pieniądza i pewność stosunków społecznych – warunków stałego i zdrowego rozwoju gospodarczego, który ludziom pozwala własną pracą budować lepszą przyszłość dla siebie i dla swych dzieci. Równocześnie kraje te starają się o to, by mechanizmy rynkowe nie stały się jedynym punktem odniesienia dla życia społeczeństwa i dążą do poddania ich kontroli społecznej, która by urzeczywistniała zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi. Stosunkowo liczne możliwości pracy, istnienie solidnego systemu ubezpieczeń społecznych i przysposobienia zawodowego, wolność zrzeszania się oraz skuteczna działalność związków zawodowych, zabezpieczenie w przypadku bezrobocia, środki zapewniające demokratyczny udział w życiu społecznym w tym kontekście sprawiają, że praca przestaje być «towarem», i zapewniają godne jej wykonywanie”⁹⁶. Widać wyraźnie, że zmianom o charakterze ekonomicznym towarzyszą pewne zmiany modelu życia społecznego.

Celem niniejszych rozważań nie jest ocena samego porządku gospodarczego zaproponowanego przez tradycję liberalną, lecz jedynie ukazanie jego ewolucji. Na zakończenie warto przytoczyć stwierdzenie Kongregacji Wychowania Katolickiego, zawarte we „Wskazaniach dotyczących studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej” z 1988 r., „że liczne odmiany liberalizmu ekonomicznego, reprezentowane dziś przez partie chrześcijańskodemokratyczne, nie mogą już być uważane za formy liberalizmu *sensu stricto*, ale za nowe, alternatywne programy społeczne”⁹⁷. Pozwala ono spojrzeć na współczesne liberalne systemy ekonomiczne, oparte na gospodarce rynkowej, bez ob-

⁹⁴ Por. CA 15.

⁹⁵ Por. CA 17.

⁹⁶ CA 19.

⁹⁷ Nr 50.

biażającego bagażu historycznych sporów doktrynalnych między liberalizmem a nauką społeczną Kościoła.

Zusammenfassung

Die Evolution der liberalen Wirtschaftsordnung.

Die Katholische Soziallehre versucht in ihrer ethischen Reflexion verschiedene sozialen Situationen, Strukturen und Systeme zu beurteilen, aber der Kirche legt kein eigenes System vor. Sie erlaubt vor allem im Licht ihrer Grundprinzipien zu erkennen, inwieweit die bestehenden Systeme den Forderungen der Menschenwürde entsprechen oder nicht. Sozialenzykliken schlagen kein Wirtschaftsmodell vor, bietet doch die allgemeine Gestalt einer ethisch gerechtfertigten Wirtschaftsordnung an.

Die Reflexion des Autors bezieht sich auf die Darlegung der Evolution innen der liberalen Wirtschaftsordnung. Ausgangspunkt der Ausführungen ist die Beschreibung der ersten Phase des Liberalismus, des sogenannten Paläoliberalismus (Altliberalismus). Sehr viel Platz wurde nachher dem Ordoliberalismus gewidmet, das nach dem II. Weltkrieg in Deutschland durchgeführt wurden.

Die Konzeption des „Ordoliberalismus“, kommt zweifelsohne in vielen Positionen den Grundanliegen der Katholischen Soziallehre nahe, kann aber deshalb noch nicht als eine katholische Wirtschaftskonzeption bezeichnet werden. Sie wurde in verschiedenen Wirtschaftsformen nicht nur in Deutschland, sowie auch in anderen hochentwickelten westlichen Ländern realisiert und wird gewöhnlich als soziale Marktwirtschaft, als sozial orientierte Marktwirtschaft oder als demokratischer Kapitalismus bezeichnet. Obwohl vor der Sozialwirtschaft stehen auch zur Zeit wichtigen Herausforderungen: sie soll arbeitsorientiert, ökologisch und weltweit verantwortet sein, kann sie auch als ein konkretes Modell für die durchgeführten Reformen der Systemwandlungen und – transformationen betrachtet werden, die in den Länder Mittel- und Osteuropas stattfinden.

DZISŁAWA KOBYLIŃSKA

ZAGROŻENIA MORALNE LOBBYINGU W POLSCE

W Polsce niestety wciąż nie ma uregulowań prawnych, które dotyczyłyby zjawiska lobbyingu, które interesuje szerokie spektrum osób jak politycy, parlamentarzyści, przedstawiciele rządu, samorządowcy czy też biznesmeni lub dziennikarze. Prace ustawodawcze, co prawda, są w parlamencie prowadzone, jednak dotąd bezskutecznie, lecz tematyka lobbyingu, niejasna i niesprecyzowana, zostaje nadal ważnym problemem w pracach Sejmu i Senatu. Kwestia ta zresztą ma również właściwego opracowania w prawie europejskim i jest praktycznie zredukowana do rejestracji lobbystów. Inaczej jest w Stanach Zjednoczonych, gdzie lobbying stał się prawdziwą potęgą, a wręcz bywa określany jako samodzielna gałąź gospodarki.

Lobbying oznacza w najszerszym rozumieniu podejmowanie przez grupy interesu czy też jednostki prób wpływania na treść decyzji władzy państwowej.chodzi przy tym o wywieranie presji politycznej zarówno na legislatywę i posłów niej zasiadających, jak i agendy administracji publicznej¹. Jednakże lobbying powszechnie utożsamiany jest raczej z negatywnym znaczeniem kojarzonym po prostu z niedozwolonym wpływem na urzędnika państwowego czy też parlamentarzystę. Zjawisko to bywa też często kojarzone z jakimiś nieformalnymi układami, korzyściami, a nawet zwyczajnymi łapówkami w formie finansowej, zasponsorowanej wycieczki, znacznego upustu przy sprzedaży samochodu lub znalezienia się w elitach rodzimej finansjery i uzyskaniu towarzyskiego prestiżu. Tymczasem autorzy w opracowanych założeniach do ustawy o lobbyingu piszą tak: „Istnieje co najmniej kilka sposobów i możliwości wyjaśnienia zakresu pojęcia lobbying. Można, tak jak niektórzy uznać, że lobbying to wyłącznie działalność za-

¹ Por. *Leksykon politologii*, pr. zb. pod red. A. Antoszewskiego, R. Herbuta, Wrocław 1997, s. 199.

wodowa – zawodowe pośrednictwo w przekonywaniu polityków lub urzędników do różnych koncepcji. Tym samym następuje wyłączenie z pojęcia lobbyingu działań jednorazowych, *ad hoc*, prowadzonych bezpośrednio, czy też takich, za które lobbyista nie otrzymuje bezpośrednio wynagrodzenia. Można też starać się wprowadzić granicę pomiędzy lobbyngiem a briefingiem, tzn. uznać, że działania polegające na dostarczaniu politykom, czy urzędnikom informacji, w tym, o potrzebach różnych grup interesów, lobbyngiem nie jest. Można również uznać, że lobbyng to każda działalność zmierzająca do przekonywania do swych racji². Lobbyng dotyczy więc sfery niezwykle szerokiej i równocześnie materii bardzo delikatnej, zarówno z punktu prawnego jak i etycznego. Chodzi w nim bowiem zasadniczo o przejrzystość podejmowanych decyzji, o dostęp do informacji, o dojście do jawnego sposobu stanowienia prawa, o czystość procesów decyzyjnych, o których każdy obywatel ma prawo wiedzieć. W Polsce tymczasem, mimo iż upłynęło dziesięć lat od odrodzenia państwa, niestety nie sfinalizowano prac nad lobbyngiem i wciąż brak jest jakichkolwiek określonych ustaw regulujących tę materię, a zakres pytań dotyczących lobbyngu wciąż poszerza się, zwłaszcza w kontekście określenia etycznego postępowania urzędników życia publicznego, tzn. osób pełniących funkcje w organach władzy ustawodawczej, wykonawczej czy samorządowej. Do zagadnienia lobbyngu trzeba bowiem podejść dwuwymiarowo, po pierwsze trzeba spojrzeć na to zjawisko od strony etycznej, po drugie należy poszukać praktycznych instrumentów organizacyjno-prawno-proceduralnych, które regulując dziedzinę lobbyngu, wpływałyby pozytywnie na rozwój także etycznego zarządzania sprawami publicznymi tworząc niejako swoistą infrastrukturę etyczną. Zasadniczymi kategoriami tejże infrastruktury byłyby ustawy, kodeksy i instytucje określające działania osób sprawujących funkcje publiczne, ale także tych osób, które pracują jako lobbyści. Oczywiście trzeba jednak pamiętać, że jakkolwiek osoby piastujące funkcje publiczne muszą przestrzegać prawa zapisanego w formie ustawy, to wcale nie muszą przestrzegać określonych kodeksów etycznych. Trudno bowiem o obwarowanie zasad etycznych przepisami prawnymi, które będą je egzekwować. Do respektowania zasad natury moralnej zapisanych w kodeksach etyki zawodowej czy w środowiskowych regulaminach trzeba raczej dobrej woli zainteresowanych, niż wymuszania poszanowania tych zasad przy pomocy instrumentów prawnych. Jednakże, jak wspomniałam, ustawowe uregulowanie kwestii lobbyngu może być pewnym odniesieniem, również etycznym, w zakresie działań lobbyngowych, ponadto może stać się konkretną odpowiedzią na zapotrzebowanie polskich środowisk politycznych, u podstaw którego

² M. Jakubowski, A. Kaczorowski, *Lobbyng a dostęp do informacji – założenia ustawy*, Amerykańska Agencja Rozwoju Międzynarodowego – USAID, w ramach GEMINI Small Business Project, Warszawa 1999, s. 5.

leży przede wszystkim chęć zapobieżenia powstawaniu i funkcjonowaniu niefortunnym i wątpliwie etycznych, a czasem wręcz przestępczych powiązań świata polityki (lub ideologii) i gospodarki”, jak piszą autorzy założeń ustawy „Lobbying a dostęp do informacji”³.

1. LOBBYING PROFESJONALNY

Czy lobbying jest rzeczywiście potrzebny? To pytanie wielokrotnie pojawia się w debacie nad zjawiskiem lobbyingu, a odpowiedź na nie można znaleźć w art. 61 i 63 Konstytucji, które mówią zarówno o prawach obywateli do bycia informowanym o działalności władz publicznych jak i o prawie informowania i reprezentowania swoich interesów wobec tychże władz. Obywatele mają więc prawo w systemie demokratycznym przedstawiać swoje racje, które powinny być brane pod uwagę przy stanowieniu prawa, a które odzwierciedlają ich interesy. Oczywiście powstanie w tym miejscu pytanie, czy są to interesy czysto partykularne, czy też ogólne? Marek Matraszek, szef jednej z pierwszych w Polsce firm *government relations*, twierdzi, „że, gdy mówimy o interesie ogółu jest to w pewnym sensie wynikiem bilansowania interesów partykularnych, i jest zasadne rozważenie ich przez tych, którzy podejmują decyzje. Jeśli rozumiemy lobbying jako profesjonalne informowanie decydentów o tym, jakie są interesy w danym społeczeństwie, takim interesom ich decyzje zagrażają, to w tym sensie lobbying jest jedynie czymś, co wspiera racjonalność podejmowania decyzji”⁴. Lobbying profesjonalny bowiem odwołuje się do całej rzeszy fachowców, analityków, osób kompetentnych, ekspertów, doradców i prawników, którzy swoją decyzję podejmować będą w oparciu o dobrze przeanalizowany materiał, ekspertyzy i dane, które zminimalizują ewentualne pomyłki. I tym właśnie różni się dzisiejszy proces podejmowania decyzji od tych, które zapadały przed dziesięcioma jeszcze laty, gdy pewne rozwiązania podejmowane były w wąskim tylko gronie, które nie zawsze miało pojęcie o oczekiwaniach, nowych prądach czy też tendencjach pojawiających się w kraju. Lobbying profesjonalny więc nie ingeruje w demokratyczne procedury podejmowania decyzji, lecz raczej ma na celu usprawnienie ich dając szerszy horyzont koniecznych analiz i procedowania, a także posiłkując się nowoczesnymi technikami, opracowaniami i informacjami. W dzisiejszych czasach profesjonalna firma lobbyingowa musi mieć wyspecjalizowane zaplecze, które jest w stanie znakomicie przygotować cały szereg analiz pomocnych w pracy legislacyjnej. Czy

³ *Ibidem*, s. 1.

⁴ *Jawność procesów decyzyjnych w Polsce – dialog, lobbying, informacja*, Stenogram konferencji pod patronatem Marszałka Sejmu RP- Macieja Płażyńskiego, Polska Fundacja Promocji i Rozwoju Małych i Średnich Przedsiębiorstw, USAID, Warszawa 1999, s. 8.

takie firmy są potrzebne? Wydaje się, że tak, zwłaszcza w Polsce, która jeszcze tkwi mentalnie w strukturach dawnego PRL-u. Trzeba bowiem pamiętać, jak trudno jest dotrzeć np. przedstawicielom małych i średnich przedsiębiorstw, niewielkim inwestorom zagranicznym, czy rolnikom do ośrodków decyzyjnych. Bez problemu natomiast można dostrzec, iż niektóre gałęzie przemysłu, zwłaszcza ciężkiego, nie mają takich problemów, gdyż subsydiowane nadal z kasy państwa, mają swoich „lobbyistów” często w postaci samych posłów, senatorów, a nawet ministrów, którzy w sposób uprzywilejowany traktują postulaty dyrektorów różnych hut, kopalni, czy od dawna nierentownych przedsiębiorstw lub państwowych monopolistycznych mołochów. Te branże lobbyistów dziś nie potrzebują, gdyż i tak są wspierane odgórnie. Jednak przywołani tu przedsiębiorcy prywatni polscy i zagraniczni, czy też rolnicy z konieczności muszą odwoływać się do profesjonalnych lobbyistów, po to, aby móc przedstawić możliwie obszernie swoje spostrzeżenia, stanowiska i sugestie. Przykładem braku własnego profesjonalnego lobby jest choćby środowisko rolników i polskiej wsi, które samo nie potrafi dość zdecydowanie dbać o swoje interesy w procesach legislacyjnych uciekając się w manifestowaniu swoich racji do blokad, używania siły czy też wywoływania niepokojów społecznych. Interesy bowiem polskiej wsi, skądinąd przecież generalnie słuszne, bywają w konsekwencji zamazywane i spychane na margines, podczas gdy szeroko omawiane są same ekscesy, które odwracają uwagę od istoty problemu. Podobnie jest z brakiem fachowego i skutecznego lobbyingu na rzecz drobnych kupców, którzy tracą niejednokrotnie swoje zajęcie z powodu wejścia na rynek potężnych supermarketów mających za sobą silne lobby w różnych decyzyjnych gremiach. Dobry, a więc profesjonalny lobbying, może być siłą napędową polskiej gospodarki prezentując merytoryczne argumenty i racje przemawiające za konkretnymi rozwiązaniami prawnymi.

Od lobbyingu profesjonalnego trzeba odróżnić lobbying doraźny a właściwie pseudolobbying czyli ten ograniczony do garstki osób, które mają po prostu tzw. dojście do odpowiednich posłów, czy ministrów, którzy dysponują notesem kontaktów, adresów i telefonów komórkowych, a także mają wiedzę czym i jak „lobbować” określone osoby decydentów. Taki lobbying jest obecnie dużym zagrożeniem moralnym na polskiej scenie politycznej. I tak na przykład forma nakłaniania do określonego głosowania, zgłaszania konkretnych poprawek, które miałyby na celu ochronę interesów tylko jednej firmy, lub też nakłanianie do ingerencji w zapisy ważnych dokumentów prawnych w zamian za pieniądze lub inne korzyści, nie ma nic wspólnego z prawdziwym lobbyngiem i jest wręcz zjawiskiem kryminogennym, patologicznym przerażającym się w działania korupcyjne. Trzeba niestety przyznać, że ta forma nacisku jest powszechnie stosowana i przejawia się ona obecnie np. nie tylko w nakłanianiu posłów i senatorów do określonego głosowania podczas prac komisji sejmowych czy senackich, ale również

w podejmowaniu takich decyzji personalnych, które będą chronić partykularne interesy pewnych firm. Za takie działania na korzyść określonych inwestorów urzędnicy państwowi mają do dyspozycji duży katalog korzyści, w których mogą wybierać. Są to np. obietnice sfinansowania następnej kampanii wyborczej czy wsparcia finansowego na poczet ich okręgów wyborczych za co potem chwalebni są przez swoich wyborców jako „operatywni” i „rzutcy”. Formą gratyfikacji może też być konkretna suma pieniędzy przelana na konto, zaproszenie na egzotyczną wycieczkę, otrzymanie jakiegoś kosztownego sprzętu typu samochód, komputer, nowoczesny telefon komórkowy do „wypróbowania”, uzyskanie niskoprocentowanego kredytu, otrzymania działki w atrakcyjnym miejscu, mieszkania w czynszowej kamienicy, biletu na igrzyska olimpijskie, zapewnienia o zatrudnieniu z dobrym uposażeniem w razie przegranych wyborów. Dla wielu jest to także po prostu dostanie się do tzw. elit biznesowo-artystycznych, które zapewniają stałą obecność w TV lub na antenie radia. Tego typu pułapek jest ogromnie wiele i wybranie jednej z nich zależy tylko od preferencji, gustu i zapotrzebowania wybierającego. Takie działania w zamian za pewne profity oczywiście nie mogą być utożsamiane z zawodowym lobbyngiem, który raczej ma promować konkretne, ważne i prawdziwe argumenty a nie tylko sprzedawać swoje usługi w grze decyzyjnej, jak np. w kasynie.

2. ZASIĘG LOBBYINGU

Mimo braku uregulowań prawnych lobbyng w Polsce i tak rozwija się i rozrasta mając na uwadze również i nowe środowiska decyzyjne, które powstały na bazie transformacji i reform przeprowadzonych w Polsce. W kraju bowiem zmieniła się struktura podejmowania decyzji. Dziś nie wszystkie ważne decyzje zapadają w Warszawie. Zgodnie z reformą administracyjną kraju, a także z zasadami decentralizmu, demokracji, pomocniczości i uczestnictwa władza i kompetencje zostały przekazane niejako „w dół”, co oznacza, że decyzje są podejmowane także na szczeblu lokalnym, w szesnastu nowych, dużych województwach. Jest to pewną szansą, ale i zagrożeniem zarówno i dla lobbyngu jak i dla poszczególnych struktur sprawujących władzę. Lobby musi się teraz niejako rozproszyć poszerzając swoją strukturę i wpływy, co jednak daje też szansę łatwiejszego dotarcia do decydentów, natomiast centrum zarządzania umiejscowione w województwie, powiecie, gminie czy nawet np. w specjalnej sferze ekonomicznej z jednej strony posiada skuteczniejszy przebieg informacji, lecz z drugiej łatwiej jest narażone na pokusę szybkiego zysku lub też zdobycia doraźnego lokalnego aplauzu za podjęcie określonych decyzji, których późniejsze konsekwencje nie zawsze muszą być korzystne ani w aspekcie ekonomicznym ani społecznym.

Jednakże lobbying musi z konieczności swoje działania kierować także nawet poza samo państwo. Polska, która aspiruje do Unii Europejskiej, w dużym stopniu uzależniona jest również od decyzji, które zapadają poza Warszawą np. w Brukseli. Dziś bowiem decyzje mają charakter często ponadnarodowy i ponadpaństwowy i są wypadkową konsultacji wielu państw i w tym kontekście, duże przedsiębiorstwa, jeśli chcą coś znaczyć na rynku międzynarodowym muszą także kompetentnie lobbować w urzędach UE w Brukseli mając wsparcie i wiedzę tamtejszych urzędników. Jeśli jakaś grupa interesu nie może pozwolić sobie na własne przedstawicielstwo w Brukseli, to może korzystać z usług profesjonalnych lobbystów⁵. Oczywiście różne formy lobbowania w Brukseli także i tam ujawniły swoje patologiczne formy, co świadczy tylko o tym, że niezależnie od wielkości i ważności ośrodków decyzyjnych pseudolobbying środowiska, na które oddziałuje, może z łatwością sprowadzić na etyczne manowce, jeśli nawet prawo pozornie jest respektowane.

Zasięg lobbyingu jednak, niezależnie od miejsc swego oddziaływania, poszerza się także wraz z rozwojem systemów informatycznych, techniki komputerowej, Internetu itd. Dziś rola lobbyisty może przejawiać się po prostu w szybkim, sprawnym i fachowo opracowanym przekazie informacji. W sytuacji posiadania przez wszystkich polityków kont e-mailowych, tak jak np. jest to w USA, gdzie każdy może bezpośrednio zwrócić się do konkretnego polityka, wydaje się, że rola lobby teoretycznie mogłaby zmaleć, ale tylko teoretycznie, gdyż nadal i w Stanach Zjednoczonych, a na pewno w Polsce, gdzie być może tylko co piąty polityk korzysta z poczty elektronicznej i łatwo porusza się w Internecie, rola kontaktu bezpośredniego pozostanie nie do przecenienia.

3. LOBBYING A AKTUALNY STAN PRZEJRZYŚCІ STANOWIENIA PRAWA

Czystość etyczna działań lobbyingowych w dużej mierze zależy od przejrzystości stanowienia prawa i od dostępu do informacji opinii publicznej o podejmowanych pracach władzy ustawodawczej jak i wykonawczej. Dostęp do informacji, który jest prawem, (oczywiście prawo to nie dotyczy informacji objętych tajemnicą państwową lub których ujawnienie mogłoby godzić w porządek prawny lub interes społeczny), niweluje niebezpieczeństwa docierania do informacji przy pomocy środków kontrowersyjnych czy budzących wątpliwości natury etycznej. W Polsce prawo to zabezpieczane jest w Konstytucji, w ordynacji wyborczej, w ustawie o wykonywaniu mandatu posła i senatora, w ustawie o ograniczeniu

⁵ W Brukseli na polu lobbyingu czy usług konsultingowych działają rozmaite kancelarie prawne, firmy Public Relations, Public Affairs czy Governmental Relations. Do najbardziej znanych należą: Eurokey, McKinsey Eurocentre czy Burson Marsteller.

rowadzenia działalności gospodarczej przez osoby pełniące funkcje publiczne, także w pewnym stopniu przez Regulamin Senatu i Sejmu. Ponadto została także powołana w Sejmie specjalna Komisja Etyki Poselskiej, która m.in. zajmuje się także badaniem zjawisk będących na styku polityka-biznes-lobbying. Poza tym Sejm obecnej kadencji przyjął uchwałę *Zasady etyki poselskiej*, które są próbą zdefiniowania wymaganych kwalifikacji i postaw etycznych posłów. Posłowie więc „powinni zachowywać się w sposób odpowiadający godności posła, kierując się w szczególności zasadami: bezinteresowności, jawności, rzetelności, dbałości o dobre imię Sejmu, odpowiedzialności”⁶. Gwarancje te, wyrażone w sposób ogólny, wpływają również pośrednio na uregulowanie zjawiska lobbyingu, gdyż wyznaczają niejako granicę możliwości ingerowania w decyzje funkcjonariuszy publicznych. Ważna w kontekście lobbyingu jest też ustawa o wykonywaniu mandatu posła i senatora. Nakłada ona bowiem szereg obowiązków na parlamentarzystów, które mogą minimalizować pokusy ulegania lobbyingowi w zamian za pewne korzyści. Między innymi ustawa ta obliguje parlamentarzystów do powiadomienia marszałka w odpowiedniej izbie o podjęciu dodatkowej działalności (za wyjątkiem działalności twórczej, podlegającej prawu autorskiemu i pracom pokrewnym), zabrania powoływania się na swój mandat w związku ze swoją działalnością pozaparlamentarną, nakłania do wpisywania do rejestru korzyści informacji o stanowiskach i zajęciach w administracji publicznej i w sektorach prywatnych za wynagrodzeniem i bez wynagrodzenia, obliguje do informowania o materialnym wspieraniu działań publicznych, o darowiznach od podmiotów krajowych i zagranicznych, jeżeli ich wartość nie przekracza 50% najniższego wynagrodzenia, o wyjazdach krajowych i zagranicznych, jeśli nie są finansowane urzędowo lub ze środków własnych, o udziale w organach fundacji, spółek prawa handlowego lub spółdzielni, również w wypadku nieodpłatnego pełnienia funkcji⁷. Parlamentarzyści też zobowiązani są do składania oświadczeń o stanie majątkowym. Wszystkie te obowiązki mają więc na celu ograniczenie możliwości korzystania z różnych form tzw. gratyfikacji w zamian za określone przysługi, co jednak w rzeczywistości nie zawsze jest respektowane, na co wskazuje praktyka dnia codziennego.

Jeśli natomiast chodzi o sam proces stanowienia prawa, to wiele podmiotów życia publicznego ma prawny tytuł do opiniowania projektowanych ustaw. Tych podmiotów jest 53, są to np. Izby Gospodarcze, izby rolnicze, związki zawodowe, organizacje samorządu terytorialnego, czy też Kościoły, o czym warto pamiętać. Tak więc uzasadnienie każdego projektu powinno brać pod uwagę sugestie, oceny czy ekspertyzy podmiotów, które danym projektem się interesują. To uregulowa-

⁶ *Zasady Etyki Poselskiej*, Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 lipca 1998r.

⁷ Por. Ustawa o wykonywaniu mandatu posła i senatora z dnia 9 maja 1996 r.

nie z mocy prawa daje duże szanse tym podmiotom na wpływanie na kształt ustaw, które niekoniecznie muszą uciekać się do firm lobbyingowych w celu uzyskania informacji bądź wpływu na przebieg procesu legislacyjnego.

Oczywiście wszystkie te regulacje nie wyjaśniają dostatecznie jak w partykularnych sytuacjach parlamentarzysta winien się zachować. Pozostaje bowiem cały szereg konkretnych problemów, które trzeba umieć rozwiązywać kierując się po prostu rozeznaniem opartym o merytoryczne argumenty i własnym sumieniem. Do parlamentu dociera czasem cały szereg racji prezentujących sprzeczne ze sobą interesy, które muszą być przecież rozstrzygnięte z najlepiej i najszerzej pojętym interesem ogółu. Przykładem bardzo ostrego lobbyingu była kwestia związana z reklamą wyrobów tytoniowych, która podzieliła posłów na jej zwolenników i przeciwników, którzy wzajemnie siebie obwiniali o przyjmowanie korzyści materialnych albo od koncernów tytoniowych (przeciwnicy) albo od firm farmaceutycznych produkujących specyfiki umożliwiające rzucenie palenia (zwolennicy). Przykłady intensywnego lobbowania w polskim parlamencie można mnożyć i dotyczą one różnych dziedzin np. podziału administracyjnego na województwa i powiaty, dekomunikacji, lustracji, Unii Europejskiej, zakazu pornografii, polskiego cukru, aby wymienić te głośniejsze. Wszystkie przytoczone zjawiska, które interesują określone grupy lobbyingowe, wskazują na pilną potrzebę prawnego uregulowania działania tychże grup, co będzie korzystne nie tylko w rozwiązywaniu wymienionych tu konkretnych spraw, lecz także przyczyni się do sprawniejszej pracy zarówno lobbyistów jak i gremiów decyzyjnych.

Lobbying więc, który w Polsce jest zjawiskiem stosunkowo młodym, jest równocześnie zjawiskiem specyficznym, istnieje bowiem *de facto*, lobbyści ciągle pracują, nowe firmy lobbyingowe są nadal rejestrowane podczas, gdy nadal brak jest podstawowych aktów prawnych regulujących ich działania. Tymczasem zjawisko to, zawsze tam gdzie pojawia się, rodzi wiele emocji nie tylko natury prawnoproceduralnej lecz także natury moralnej. Za mało bowiem o lobbyingu dyskutuje się na płaszczyźnie etyki, a nawet odnosi się często wrażenie, że niektórzy politycy nie wiedzą, iż o problemach lobbyingu należy rozmawiać także w kategoriach etycznych. Niewiedza na ten temat, przykłady ignorancji, a czasem i celowe działania pewnych polityków, którzy skrzętnie odizolowaliby lobbying od sfery moralności, powinny skłonić badaczy etyki życia społecznego i politycznego do pogłębionego zainteresowania się tą problematyką, która w Polsce nadal czeka na rzetelną refleksję. Niewątpliwie bowiem, w specyficznych warunkach polskich, potrzebny jest swoisty kodeks zasad lobbyistycznych, który przynajmniej w jakimś stopniu wyeliminowałby coraz częstsze zjawiska korupcjogenne pojawiające się często z okazji lobbyingu. Jeśli nadal brakuje starannych uregulowań prawnych, to przynajmniej powinny pojawić się etyczne, które pomogłyby w podejmowaniu właściwych i słusznych rozwiązań. „W końcu bowiem, jak stwierdził mar-

szalek M. Płażyński, zjawisko lobbyingu jest zbyt poważne, by zostawić je tylko lobbyistom”⁸.

Sommario

I gruppi di lobbying sono organismi, variamente qualificati, i quali, pur agendo essenzialmente nell'ambito della comunità statale, tendono tuttavia ad influenzare direttamente l'indirizzo politico generale e realizzare i loro particolari interessi. La forza politica di lobby si esercita al di fuori del sistema formale e non esiste alcuna garanzia in Polonia che essa non si eserciti, addirittura, contro il sistema. I metodi dei quali essi si avvalgono sono diversi e vanno dalla pressione diretta sui partiti politici e sull'apparato parlamentare alla manipolazione attraverso i diversi mezzi. Non tutti questi mezzi sono leciti o sono usati lecitamente, anche se, nella maggior parte dei casi, non riesce possibile portare alla luce eventuali irregolarità o violazioni di quel *fair play* al quale, in una società democratica, dovrebbe uniformarsi l'attività degli operatori politici. Si deve constatare che nonostante la sempre più interessante discussione sul lobbying manca ancora un organico tentativo di riflessione complessa e vasta. L'analisi di lobbying mostra che sorgono due problemi fra di loro strettamente collegati di carattere giuridico e morale. Uno dei modi per evitare le controversie su quel fenomeno e per comprendere bene i meccanismi del funzionamento di lobbying sta da una parte nell'elaborazione una buona legge, da un'altra nel definire che cosa significa l'*ethos* di lobbying.

⁸ *Jawność procesów decyzyjnych w Polsce – dialog, lobbying, informacja*, s. 3.

MADEUSZ KAMIŃSKI

PRACA SOCJALNA JAKO DZIAŁALNOŚĆ ZAWODOWA

WPROWADZENIE

Termin *praca socjalna* funkcjonuje oficjalnie od roku 1917, kiedy to pojawił się on w nazwie amerykańskiego stowarzyszenia *National Conference of Social Work*¹. Działalność służąca niesieniu pomocy ludziom potrzebującym ma jednak za sobą wielowiekową tradycję. Do przełomu wieków XIX i XX nie była to prawdziwie działalność ściśle zawodowa, ale nie oznacza to oczywiście, że była ona całkowicie nieskuteczna. Kolejne stulecia przynosiły ewolucję form tej działalności, która zaczęła się od opieki i pomocy wzajemnej w ramach rodziny wielokoleniowej, a doprowadziła do ukształtowania zawodu pracownika socjalnego, a niekiedy profesjonalisty od pomagania. Tekst niniejszy jest próbą przedstawienia najbardziej charakterystycznych rysów i wymiarów pracy socjalnej rozumianej właśnie jako działalność zawodowa.

1. DEFINICJE WSTĘPNE

Przedstawienie współczesnego rozumienia pracy socjalnej jako zawodu za pomocą wypada od zaprezentowania kilku wstępnych i dość ogólnych definicji, ujmujących najbardziej charakterystyczne elementy tej działalności. Okazuje się bowiem, iż jednoznaczne i precyzyjne określenie czym jest praca socjalna stanowi zadanie bardzo trudne. Według B. Szatur-Jaworskiej pojęcie pracy socjalnej jest pojęciem wieloznacznym. Jest ono *zarówno nazwą specyficzną ze względu na*

¹ Por. K. Wódz, *Praca socjalna w środowisku zamieszkania*, Warszawa 1996, s. 15.

swe cele i metody działalności, jak i używane jest dla nazwania profesji, która – między innymi – polega na wykonywaniu owych działań. Z praktyki i teorii pracy socjalnej wynika, że może być ona realizowana także przez nieprofesjonalistów. Zatem praca socjalna – działalność i praca socjalna – zawód są pojęciami przyjmującymi niejednakowy zakres². Ważne wydaje się w związku z tym skonfrontowanie definicji pracy socjalnej formułowanych w różnych krajach i zwrócenie uwagi na istniejące między nimi zgodności i rozbieżności.

Oficjalne dokumenty amerykańskiego Krajowego Stowarzyszenia Pracowników Socjalnych (NASW) stwierdzają, iż praca socjalna to *działalność profesjonalna polegająca na pomocy jednostkom, grupom lub społecznościom we wzbo-gacaniu lub odbudowywaniu ich zdolności społecznego funkcjonowania oraz na tworzeniu warunków społecznych sprzyjających tym celom. Praktyka pracy so-cjalnej opiera się na profesjonalnym wdrażaniu wartości i technik w celu osią-gnięcia co najmniej jednego z następujących rezultatów: pomaganie ludziom w uzy-skaniu konkretnych usług; służenie poradnictwem i psychoterapią jednostkom, rodzinom i grupom; pomaganie społecznościom lub grupom w zdobyciu lub po-prawie usług socjalnych i medycznych oraz uczestniczenie w odnośnych proce-sach legislacyjnych. Praktyka pracy socjalnej wymaga wiedzy o ludzkim rozwoju i zachowaniu, o instytucjach społecznych, ekonomicznych i kulturalnych oraz o współzależnościach pomiędzy tymi czynnikami*³.

Inna, często przywoływana w publikacjach fachowych definicja amerykańska, znajdująca się w programie opracowanym pod patronatem Rady ds. Kształce-nia Pracowników Socjalnych stwierdza, iż *praca socjalna ma na celu usprawnie-nie społecznego funkcjonowania jednostek, tak indywidualnie jak w grupie, po-przez działania skierowane na ich stosunki społeczne, rzutujące na interakcję mię-dzy człowiekiem a jego otoczeniem. Działania te dzielą się na trzy grupy: odno-wienie utraconej lub osłabionej zdolności, zapewnienie zasobów indywidualnych i zbiorowych oraz zapobieganie społecznej dysfunkcji*⁴.

B. DuBois i K. Krogsrud Miley w swym bardzo obszernym podręczniku okre-ślają pracę socjalną jako *działania profesjonalne, mające na celu poprawę wa-runków życia jednostki i społeczeństwa oraz złagodzenie ludzkiego cierpienia i roz-wiązywanie problemów społecznych*⁵. Pracownicy socjalni są w związku z tym na-

² B. Szatur-Jaworska, *Teoretyczne podstawy pracy socjalnej*, w: T. Pilch, I. Lepalczyk, *Pedagogika społeczna. Człowiek w zmieniającym się świecie*, Warszawa 1993, s. 91.

³ Cyt. za: J. Szmagański, *Teoria pracy socjalnej a ideologia i polityka społeczna. Przy-kład amerykański*, Warszawa 1994, s. 78.

⁴ Cyt. za: R.A. Skidmore, M.G. Thackeray, *Wprowadzenie do pracy socjalnej*, Warszawa 1996, s. 18.

⁵ B. DuBois, K. Krogsrud Miley, *Praca socjalna*, Warszawa 1996, t. I, s. 25.

zywani zawodowymi opiekunami, którzy pracują z ludźmi po to, by rozwinąć ich zdolności i zwiększyć ich możliwości działania, udostępnić społeczną pomoc i środki, zorganizować humanitarne i wrażliwe służby socjalne oraz by rozwinąć struktury społeczne, które tworzą możliwości tego działania⁶.

R.A. Skidmore i M.G. Thackeray twierdzą z kolei, że pracę socjalną można zdefiniować jako sztukę, naukę i zawód, który pomaga ludziom rozwiązywać problemy osobiste, grupowe (zwłaszcza rodzinne) oraz zbiorowe tak, aby osiągnąć zadowalające stosunki osobiste, grupowe, zbiorowe (...) głównym kierunkiem działania pracownika socjalnego jest pomaganie ludziom w polepszeniu ich funkcjonowania społecznego i umocnieniu w nich zdolności do stosunków i interakcji z innymi⁷.

W Niemczech, gdzie praca socjalna rozwinęła się w nie mniejszym stopniu, niż w Stanach Zjednoczonych, definiowana jest ona jako wszelka działalność zawodowa w służbie ludziom potrzebującym wsparcia i pomocy, o ile celem jej jest uzdolnienie jednostek i grup do możliwie samodzielnego i samoodpowiedzialnego kierowania swoim życiem w sytuacji, gdy zadania tego nie mogą spełnić wspólnoty naturalne i instytucje społeczne⁸. F. Flamm rozróżnia przy tym pracę socjalną w sensie szerszym i węższym. W ujęciu szerszym praca socjalna obejmuje zarówno bezpośrednią pracę z ludźmi potrzebującymi, jak i działania instytucjonalne i administracyjne, poprzez które możliwe staje się urzeczywistnienie pożądanych celów socjalnych i samo świadczenie pomocy bezpośredniej. Praca socjalna w sensie ścisłym oznacza natomiast fachową i celową pomoc międzyludzką, opartą na specjalnie wypracowanych metodach. Jest ona wykonywana nie przez instytucje, ale przez konkretne osoby (pracowników socjalnych, profesjonalnych pomocników) wchodzące w bezpośrednią relację z przyjmującymi pomoc (klientami)⁹. Tak rozumiana praca socjalna nie jest jednorazowym świadczeniem, ale pewnym procesem, który wymaga metodycznego sposobu postępowania.

Warto w tym miejscu przytoczyć również definicję pracy socjalnej, zawartą w Rezolucji nr 16 (67) Rady Europy: *Praca socjalna jest specyficzną działalnością profesjonalną, której zadaniem jest ułatwianie wzajemnego przystosowania jednostek, rodzin, grup i środowiska społecznego, w którym żyją oraz rozwijanie poczucia własnej wartości indywidualnej poprzez wykorzystanie możliwości tkwiących w ludziach, w stosunkach interpersonalnych oraz zasobach udostępnianych przez społeczności lokalne*¹⁰.

⁶ Tamże.

⁷ R. A. Skidmore, M.G. Thackeray, dz. cyt., s. 23.

⁸ A. Marciniak, *Sozialarbeit. Sozialhilfe*, w: *Lexikon der Pädagogik (Ergänzungsband)*, Freiburg i.Br. 1964, s. 677.

⁹ Por. F. Flamm, *Sozialwesen und Sozialarbeit in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt am Main 1976., s. 149. 152. 153.

¹⁰ Cyt. za: K. Wódz, dz. cyt., s. 12.

Podstawowa definicja pracy socjalnej obowiązująca obecnie na gruncie polskim zapisana została w *Ustawie o pomocy społecznej* z roku 1990. Stwierdza ona mianowicie, iż pracę socjalną należy rozumieć jako *działalność zawodową, skierowaną na pomoc osobom i rodzinom we wzmocnieniu lub odzyskaniu zdolności do funkcjonowania w społeczeństwie oraz na tworzenie warunków sprzyjających temu celowi*¹¹. Praca socjalna realizowana ma być zatem przede wszystkim w ramach pomocy społecznej: środowiskowej (w miejscu zamieszkania) oraz instytucjonalnej. Obejmuje ona wszelkiego rodzaju poradnictwo prawne, ekonomiczne, psychologiczne, pedagogiczne, a także pomoc w prawidłowym załatwieniu konkretnych trudnych spraw życiowych¹². Pracownicy socjalni, jako profesjonaliści realizujący wymienione w ustawie zadania, stanowią zatem podstawową kadre instytucji pomocy społecznej, choć zatrudniani mogą być także w coraz liczniej powstających organizacjach pozarządowych, stowarzyszeniach i wszelkich instytucjach, których zadaniem statutowym jest pomoc potrzebującym.

2. DZIAŁALNOŚĆ POMOCOWA

Przedstawione powyżej przykłady zdefiniowania pracy socjalnej, pochodzące z różnych geograficznie obszarów jej teorii i praktyki, pozwalają na wychwycenie zasadniczych rysów charakterystycznych tejże działalności. Po pierwsze więc, praca socjalna jest na pewno działalnością o charakterze pomocowym. Podstawowym jej celem jest niesienie pomocy ludziom w bardzo różnych sytuacjach, nie tylko w trudnościach materialnych, ale także psychicznych, emocjonalnych, a nawet duchowych. Definicje wskazują na dosyć szeroki zakres zadań jakie stoją współcześnie przed pracą socjalną. W tym kontekście zaznaczyć należy, iż praca socjalna może przyjmować dalece zróżnicowane formy, od pomocy doraźnej, aż po długofalowe działania skierowane na wspieranie rozwoju jednostek, grup i całych społeczności. Jako najważniejsze formy pracy socjalnej wymienia się:

a) *ratownictwo*, rozumiane jako działalność doraźna będąca natychmiastową reakcją na zaistniałą kryzysową sytuację. Przykładem ratownictwa jest organizacja schronienia dla ofiar powodzi lub działalność noclegowni dla bezdomnych.

b) *opieka*, czyli działalność zindywidualizowana, obejmująca te wszystkie sytuacje życiowe, w których ludzie nie są w stanie sami poradzić sobie w obliczu nieszczęścia, choroby itp. zdarzeń losowych. Z tą formą pracy socjalnej mamy do czynienia np. w ośrodkach dla osób przewlekle chorych, domach małego dziecka itp. placówkach.

¹¹ *Ustawa o pomocy społecznej*, Dz.U. Nr 13 (1993) poz. 60, art. 8 p. 5.

¹² G. Firlit-Fesnak, B. Szatur-Jaworska, *Leksykon pojęć socjalnych*, Warszawa 1995, s. 21.

c) *pomoc*, czyli działania, mające wspierać prawidłowy rozwój osób zarówno zagrożonych socjalnie, jak i wszystkich członków danej społeczności. Przykładem takiej działalności są kluby seniora, poradnie społeczno-zawodowe, świetlice ojcoterapeutyczne, itp.

d) *kompensacja* stanowi specyficzną formę pracy socjalnej, polegającą na wyrównywaniu braków, utrudniających prawidłowy rozwój i funkcjonowanie osoby. Klasycznym przykładem instytucji kompensacyjnej jest rodzina zastępcza¹³.

3. PROFESJONALIZM W PRACY SOCJALNEJ

Charakterystyczne dla określania nowoczesnej pracy socjalnej jest silne akcentowanie jej profesjonalizmu. Praca socjalna jawi się bowiem – zdaniem na przykład W. Klüsche – jako coś o wiele bardziej złożonego, niż tylko spontaniczna gotowość niesienia pomocy, osobista wielkoduszność, czy też pełna współczująca dobroczynność¹⁴. Praca socjalna ma być działalnością w pełni profesjonalną, co podkreślają w zasadzie wszystkie przywołane powyżej definicje tego rodzaju aktywności. Profesjonalizm zarazem wcale nie musi sprowadzać się tylko do faktu pobierania wynagrodzenia za wykonywaną pracę. Jak zatem należy rozumieć pojęcie profesjonalizmu, zwłaszcza w odniesieniu do pracy socjalnej?

Profesja jest właściwie synonimem zawodu. Jak jednak zauważa znawca zawodnictwa E. Freidson, *nie każda praca jest wykonywana przez ludzi, których nawalibyśmy profesjonalistami*¹⁵. Praca profesjonalna wymaga teoretycznej wiedzy, zręczności i umiejętności twórczego i krytycznego myślenia. Wiedza teoretyczna winna cechować się znacznym poziomem specjalizacji. Cechą pracy profesjonalnej z punktu widzenia jej efektu końcowego jest *dobre dzieło*, a więc produkt lub usługa, wykonane rzetelnie, solidnie. Profesjonalizm będzie zatem wymagał nie tylko bardzo dobrego przygotowania wstępnego do podjęcia danej pracy, ale również wysokiej jakości działania w trakcie jej wykonywania.

Profesjonalizm zakłada przy tym pewną relację między profesjonalistą a jego klientem, opartą na zaufaniu. Klient jest zdany na profesjonalistę i wierzy, że ten spełni swe zadanie należycie. Dla profesjonalisty zaś celem pierwszorzędym jest sprostanie wymaganiu klienta, zaspokojenie jego oczekiwań¹⁶. Od profesjo-

¹³ Por. B. Szatur-Jaworska, *art. cyt.*, s. 92n.

¹⁴ W. Klüsche, *Soziale Arbeit im Spannungsfeld von Hilfserwartung und Selbstverantwortung*, w: *Grundpositionen Sozialer Arbeit*, red. Tenze, Mönchengladbach 1994, s. 188.

¹⁵ E. Freidson, *Professionalism Reborn. Theory, Prophecy and Policy*, Cambridge 1994, s. 200.

¹⁶ Por. *Tamże*, s. 201. Na temat troski o podnoszenie jakości w pracy socjalnej pisze m.in. Th. Liebald, *Evaluation als Chance*, „Blätter der Wohlfahrtspflege” 1-2 (1996), s. 19n.

nalisty wymaga się także postępowania etycznie godziwego, zgodnego z normami obowiązującymi powszechnie oraz charakterystycznymi dla reprezentowanego przezeń zawodu. Ludzie, korzystający z pracy profesjonalistów mają prawo oczekiwać, że będzie ona wykonywana zgodnie z ustalonymi standardami i że w przypadku ich naruszenia możliwe jest wyciągnięcie odpowiednich konsekwencji. Dlatego też za wyraz dążenia do profesjonalizacji jakiegoś zawodu uznaje się również tworzenie właściwego mu kodeksu etyki zawodowej, a przynajmniej określanie obowiązujących standardów etycznych¹⁷. Czy w związku z tym praca socjalna spełnia te wymagania i może być zasadnie nazywana działalnością profesjonalną?

Według H.M. Bartelett istotnymi elementami, konstytuującymi pracę socjalną jako profesję są: wiedza, wartości i własne metody (techniki) interwencji¹⁸. Stwierdza ona przy tym, że *kiedy porównuje się zawody między sobą zauważa się, iż każdy z nich posiada własną, charakterystyczną kombinację wartości, wiedzy i technik działania. We wszystkich profesjach dostrzec można wysoki stopień zgodności i jednorodności w odniesieniu do tych podstawowych elementów, które wpajane są w szkołach i potem stosowane w praktyce. One to właśnie są źródłem siły i specyfiki danego zawodu*¹⁹. W pracy socjalnej, szczególnie w ostatnich latach, widoczna jest duża troska zarówno o odpowiednie przygotowanie kandydatów do zawodu pracownika socjalnego, jak też o odwoływanie się do wartości podstawowych, leżących u podstaw procesów pomagania. Repertuar środków interwencyjnych, a więc konkretnych metod działań pomocowych zgodnych z wiedzą i wartościami rozwijany jest od samych początków istnienia pracy socjalnej.

a) Wiedza w pracy socjalnej

Wiedza w pracy socjalnej związana jest najpierw z problemem odpowiedniego wykształcenia. Polskie przepisy wymagają, aby kandydat do tego zawodu posiadał dyplom pracownika socjalnego, lub ukończył studia wyższe o kierunkach: praca socjalna, polityka społeczna, resocjalizacja, socjologia, pedagogika lub psychologia. Pracownikiem socjalnym może również być absolwent innego kierunku studiów, niż jeden z wyżej wymienionych, pod warunkiem dodatkowego ukończenia specjalizacji w zakresie pracy socjalnej lub organizacji pomocy społecznej²⁰.

¹⁷ Por. H. Schiller, *Filozoficzna koncepcja pracowników socjalnych – kodeks etyczny*, „Opiekun Społeczny” 1 (1976), s. 74n.

¹⁸ H.M. Bartelett, *Grundlagen beruflicher Sozialarbeit*, Freiburg i.Br. 1976, s. 63-83. Por. Ch.D. Garvin, B.A. Seabury, *Działania interpersonalne w pracy socjalnej*, Warszawa 1996, t. I, s. 49.

¹⁹ H.M. Bartelett, *dz. cyt.*, s. 84.

²⁰ *Ustawa o zmianie ustawy o pomocy społecznej oraz ustawy o zatrudnieniu i przeciwdziałaniu bezrobociu*, Dz.U. Nr 100 (1996) poz. 459, art. 49, p. 1,2.

Profesjonalna wiedza, zdobywana w ramach przygotowania do zawodu, jak podczas kursów i szkoleń już w czasie jego wykonywania, a będąca podstawą praktyki pracy socjalnej, zawiera w pierwszym rzędzie teorie, dotyczące sposobów zachowania człowieka w środowisku społecznym, a także teorie dotyczące konkretnych metod działań pomocowych²¹. Jak stwierdza cytowana już H.M. Bartelett *wiedza stanowi najmocniejszy fundament danego zawodu*²². Praca socjalna ma wiele wspólnego z obszarami zainteresowań wielu innych dziedzin wiedzy praktyki zawodowej. Wynika to głównie z faktu, iż zasadniczym przedmiotem zainteresowania pracy socjalnej i różnych innych dyscyplin jest człowiek, jego relacje z innymi, jego funkcjonowanie w środowisku i jego konkretne zachowania. W związku z tym należy mówić o dwóch źródłach wiedzy w pracy socjalnej. Jednym źródłem są takie nauki, jak pedagogika, psychologia, psychiatria, medycyna, antropologia, etyka, socjologia, prawo, czy nawet teologia. Jest to więc źródło zewnętrzne wobec samej pracy socjalnej. Drugim zaś źródłem, niezbędnym dla prawidłowego rozwoju pracy socjalnej, jest sama jej praktyka i badania prowadzone w jej ramach.

Zdaniem Ch. Garvina i B. Seabury pracownicy socjalni korzystają przede wszystkim z tej wiedzy, która powstała wewnątrz ich własnej dziedziny. Na wiezę tę składają się wyniki badań prowadzonych przez pracowników socjalnych oraz zgromadzone przez nich doświadczenia, które poddawane są krytycznej ocenie, na bazie której wyciągane są wnioski dla dalszych działań²³. Ponieważ pracownicy socjalni w swej praktyce zawodowej stykają się bezpośrednio z wielością i złożonością problemów, jakie dotyczą ludzi, mają oni szczególną możliwość rozpoznawania, badania i rozumienia trudności społecznego funkcjonowania. Uzyskują w ten sposób wiedzę, którą nazwać można wiedzą z *doświadczenia*²⁴. W praktyce pracy socjalnej przydatne okazuje się zatem posługiwanie się dwoma rodzajami wiedzy: teoretyczną i proceduralną. Owa wiedza teoretyczna zawiera informacje pochodzące z różnych teorii, a mówiące na przykład o możliwościach przyczynach występowania pewnych zachowań, czy też wyjaśniających ich znaczenie. Wiedza proceduralna natomiast jest swego rodzaju *mądrością praktyczną*, która skierowana jest na rozwiązywanie problemów, jest wiedzą typu *jak coś zrobić*²⁵.

²¹ Por. B. DuBois, K. Krogsrud Miley, *dz. cyt.*, s. 63.

²² H.M. Bartelett, *dz. cyt.*, s. 70.

²³ Por. Ch. Garvin, B.A. Seabury, *dz. cyt.*, s. 49n.

²⁴ Por. H.M. Bartelett, *dz. cyt.*, s. 74; O znaczeniu tego rodzaju wiedzy dla pracy socjalnej pisze też E.A. Mazurkiewicz, *Sprawność działania socjalnego w pedagogice społecznej Heleny Radlińskiej*, Wrocław 1983, s. 64n.

²⁵ Ch. Garvin, B.A. Seabury, *dz. cyt.*, s. 50.

Pracownicy socjalni czerpią obficie z dorobku nauk humanistycznych, wykorzystując powstałe na ich gruncie teorie, jak też tworząc własne. Na podstawie koncepcji teoretycznych, wywodzących się z nauk humanistycznych powstała metodyka pracy socjalnej²⁶, obecnie zaś funkcjonuje wiele teorii, uznawanych za bardzo istotne w praktyce pracy socjalnej²⁷. Autorzy podręczników pracy socjalnej wskazują na wpływ, jaki na pracę socjalną wywarła – zwłaszcza w początkowej fazie – psychoanaliza²⁸, a także ogólna teoria systemów i teoria systemów społecznych²⁹. Z użytecznością ujęć systemowych w pracy socjalnej wiąże się bardzo popularna zwłaszcza w ostatnich latach perspektywa ekologiczna, rozumiana jako konieczność uwzględniania relacji człowieka do środowiska³⁰. To wszakże tylko kilka przykładów teorii, które adaptowane są na potrzeby pracy socjalnej.

Jest sprawą oczywistą, iż żadna z tych teorii nie jest w stanie całościowo i wyczerpująco opisać rzeczywistość funkcjonowania człowieka w środowisku i jego doń relacje. Wielość teorii wiąże się też w sposób naturalny z częstym występowaniem sprzeczności pomiędzy nimi. Wszystko to sprawia, iż w ostatnich latach podkreśla się konieczność swego rodzaju eklektyzmu w tej dziedzinie, sprowadzającego się do wykorzystywania jedynie pewnych użytecznych w konkretnych sytuacjach elementów różnych teorii³¹.

Z zagadnieniem wiedzy w pracy socjalnej łączy się też kwestia umiejętności, jakie posiadać powinna osoba wykonująca ten zawód. Jak piszą A.W. Nocuń i J. Szmagałski *pracownik socjalny powinien opanować trzy podstawowe zespoły umiejętności: (1) rozwiązywania problemów (2) porozumiewania się i (3) rozwiązywania konfliktów*³². Na każdy z tych zespołów składa się szereg umiejętności szczegółowych, a założeniem właściwego korzystania z nich jest właśnie odpowiedni poziom wiedzy profesjonalnej.

²⁶ C. De Robertis, *Metodyka działania w pracy socjalnej*, Warszawa 1996, s. 46.

²⁷ Obszerny ich przegląd zawiera praca: *Social Work Treatment. Interlocking Theoretical Approaches*, red. F.J. Turner, New York 1974.

²⁸ Por. J.K. Whittaker, *Social Treatment. Soziale Arbeit mit Einzelnen, Familien und Gruppen*, Freiburg i.Br. 1978, s. 72.

²⁹ Por. Ch.D. Garvin, B.A. Seabury, *dz. cyt.*, s. 85; J.K. Whittaker, *dz. cyt.*, s. 90-92.³⁰ Por. B. DuBois, K. Krogsrud Miley, *dz. cyt.*, s. 81-87.

³¹ W ten sposób ujmują kwestię teorii w pracy socjalnej Ch.D. Garvin i B.A. Seabury, *dz. cyt.*

s. 72; por. także: C. De Robertis, *Metodyka działania w pracy socjalnej*, Warszawa 1996, s. 77-79.

³² A.W. Nocuń, J. Szmagałski, *Podstawowe umiejętności w pracy socjalnej i ich kształcenie*, Warszawa 1996, s. 30.

b) Wartości pracy socjalnej

Podręczniki pracy socjalnej wskazują wprost na ogromną rolę wartości stwierdzając, że *praktyka pracy socjalnej nasycona jest wartościami*³³. Z tego też powodu coraz więcej uwagi poświęca się temu zagadnieniu w procesie przygotowania zawodowego pracowników socjalnych.

Wartości pracy socjalnej mają wpływ na przebieg procesów interwencji socjalnych, preferowane rozwiązania problemów i konkretne decyzje, podejmowane przez poszczególnych pracowników socjalnych. Stanowią one siłę sprawczą codziennego działania pracowników socjalnych, stawiając przed nimi konkretne wymagania i określając standardy profesjonalnego postępowania³⁴.

Za najstarszą i najbardziej podstawową wartość w pracy socjalnej uznawana jest godność osoby ludzkiej³⁵. Z niej wynikają wartości kolejne, takie jak: wolność, samostanowienie, samorealizacja, itp. J. Haines podkreślając wartość godności osoby mówi także wprost o *świętości życia ludzkiego*³⁶, co nie pojawia się explicite w wielu innych opracowaniach na temat pracy socjalnej.

Wartością wysokiej rangi zdaje się być w pracy socjalnej także rodzina. W praktyce zawodowej pracowników socjalnych najczęściej stanowi ona punkt odniesienia albo nawet sam przedmiot działania. Przy podejmowaniu decyzji dotyczących zakresu i formy udzielanej pomocy dobro rodziny ma być na pierwszym miejscu³⁷. Faktem jest jednak, że w wielu krajach, na przykład w Stanach Zjednoczonych czy Francji, mówienie o wartości rodziny w pracy socjalnej nie musi wcale oznaczać szacunku dla tradycyjnego jej modelu, opierającego się na monogamicznym związku mężczyzny i kobiety.

Wśród pozostałych znaczących wartości pracy socjalnej wymienić można jeszcze równość wobec prawa, sprawiedliwość, a także demokrację, jako praktyczny sposób urzeczywistniania wszystkich wymienionych wyżej wartości. W ostatnich latach szczególnego znaczenia nabierają w pracy socjalnej prawa człowieka. Uznaje się bowiem, że wszelkie wartości, wyrastając z godności osoby ludzkiej znajdują swój wyraz właśnie w uniwersalistycznie pojmowanych prawach człowieka³⁸. Pra-

³³ B. DuBois, K.K. Miley, *dz. cyt.*, s. 102.

³⁴ Por. D.M. Piekut-Brodzka, *Aspekty etyczne pracy socjalnej i pomocy społecznej*, „Praca i Zabezpieczenie Społeczne” 8 (1993), s. 53; B. Grześkowiak, E. Michalska, *Projekt kodeksu etycznego pracownika socjalnego – głos w dyskusji*, „Rocznik Naukowy Wyższej Szkoły Służby Społecznej im. Ks. Franciszka Blachnickiego w Suwałkach” 1 (1993-1994), s. 239.

³⁵ H.M. Bartelett, *dz. cyt.*, s. 66.

³⁶ J. Haines, *Interventionsprozesse in der sozialen Arbeit*, Freiburg i.Br. 1978, s. 19.

³⁷ Por. D.M. Piekut-Brodzka, *art. cyt.*, s. 56.

³⁸ Por. K. Wódz, *dz. cyt.*, s. 97; Ch. Labonté-Roset, *Soziale Arbeit in der Zivilgesellschaft*, „Blätter der Wohlfahrtspflege” 10 (1995), s. 243nn.

cownicy socjalni przeto, troszcząc się o zapewnienie ludziom godnych warunków życia, przyczyniają się równocześnie do rozpowszechniania i przestrzegania podstawowych praw, przysługujących każdej osobie ludzkiej.

W pracy socjalnej bardzo często pojawiają się konflikty wartości. Pracownicy socjalni muszą więc nie tylko znać hierarchię wartości, ale muszą też umieć dokonywać właściwych wyborów w sytuacjach konfliktowych. Pomocą mogą tu być funkcjonujące kodeksy etyki zawodowej, choć najskuteczniejsze wydaje się odpowiednie uformowanie postawy etycznej przyszłych pracowników socjalnej już w trakcie ich przygotowania zawodowego.

c) Metody pracy socjalnej

W toku swej ewolucji praca socjalna wypracowała różne metody działania, składające się na repertuar profesjonalnej interwencji socjalnej. Tradycyjnie wymienia się trzy główne metody działania w pracy socjalnej: prowadzenie indywidualnego przypadku, pracę z grupą i organizowanie (przekształcanie) środowiska lokalnego. Rozróżnienie tych rodzajów działalności było przez wiele lat bardzo istotne dla przygotowywania kadry pracowników socjalnych szczególnie w Stanach Zjednoczonych. Tam właśnie kształcono kandydatów do zawodu od razu jako *caseworkers*, czyli pracujących z przypadkiem; *groupworkers*, czyli pracujących z grupą oraz *community organizer*, zajmujących się organizowaniem społeczności lokalnej. Uważne przyjrzenie się praktyce pracy socjalnej w latach pięćdziesiątych sześćdziesiątych pokazało, iż następuje daleko idące pomieszenie tychże metod w codziennej działalności zawodowej pracowników socjalnych: *caseworkers* pracują z grupami, *groupworkers* prowadzą indywidualne przypadki, ponadto coraz częściej pracownicy socjalni zaczęli zajmować się rzecznictwem, doradztwem, a nawet formułowaniem postulatów pod adresem polityki społecznej i planowania społecznego państwa. Wszystko to sprawiło, że owe trzy metody tradycyjne stały się tylko częścią całego repertuaru działań w pracy socjalnej³⁹. Mimo to, pozostały one najbardziej znaczącym elementem praktyki i wywarły wielki wpływ na pracę socjalną w innych krajach, w tym także w Polsce, gdzie rozpropagowane zostały szczególnie przez A. Kamińskiego⁴⁰.

Metoda prowadzenia indywidualnych przypadków zapoczątkowana została w latach dwudziestych bieżącego stulecia przez jedną z amerykańskich pionierek profesjonalnej pracy socjalnej Mary Richmond. Sama metoda pracy z przypadkiem nie jest jednoznacznie określonym sposobem postępowania i podlega ciągłej ewolucji. Można jednak wymienić kilka jej elementów konstytutywnych. Jak pi-

³⁹ Por. H.M. Bartelett, *dz. cyt.*, s. 78n.

⁴⁰ Por. A. Kamiński, *Funkcje pedagogiki społecznej*, Warszawa 1974, s. 258-288.

za R.A. Skidmore i M.G. Thackeray *jest to metoda bazująca na wiedzy, zrozumieniu i umiejętnym zastosowaniu właściwych technik pomocy ludziom w rozwiązywaniu ich problemów (...) Pomaga jednostkom w sprawach zarówno zewnętrznych i dotyczących otoczenia, jak i w indywidualnych, dotyczących wnętrza osoby. Koncentruje się na jednostce, nie ignorując jednak dobra społecznego. Nie ujmuje się ani manipulacją otoczenia, ani nie daje się pochłonąć subiektywnym rozważaniom – łączy w sobie elementy psychologiczne i społeczne, stając się metodą psychosocjalną*⁴¹. Według założeń M. Richmond metoda prowadzenia przypadku powinna uwzględniać następujące elementy: wgląd w cechy osobowości jednostki; rozpoznanie zasobów, zagrożeń i wpływów otoczenia społecznego na jednostkę; bezpośrednie oddziaływanie osoby na osobę i bezpośrednie oddziaływanie poprzez otoczenie społeczne⁴².

Proces prowadzenia indywidualnego przypadku zawiera kilka zasadniczych etapów. Pierwszym z nich jest diagnoza, której zadaniem ma być ujawnienie czynników powodujących zaistnienie trudnej sytuacji w życiu osoby. Głównym narzędziem diagnozy jest wywiad środowiskowy oparty na kwestionariuszu. W momencie rozpoznania problemu rozpoczyna się już właściwy proces jego rozwiązywania. Po przeprowadzeniu diagnozy należy ustalić plan postępowania, określający kolejne kroki podjętej interwencji. Najdłuższym etapem jest sama interwencja – wymaga ona ciągłego korygowania tak diagnozy, jak i planu postępowania. Bardzo ważnym etapem jest zakończenie interwencji. Ma ono bowiem być wyraźnym sygnałem, że pracownik uważa swoją dalszą aktywność za zbędną⁴³. Warto zauważyć, że w działalności polskich pracowników socjalnych wyraźnie przeważa metoda indywidualnego przypadku⁴⁴.

W metodzie pracy socjalnej z grupą chodzi przede wszystkim o poprawę funkcjonowania społecznego, łagodzenie i eliminowanie przeszkód, utrudniających interakcje społeczne. W metodzie tej działalność podejmowana przez pracownika socjalnego odnosi się do jednostek w grupie. Jest to więc podejście indywidualne w ramach grupy i jest ono świadomie skierowane na możliwie najpełniejszy rozwój osoby w jej relacjach do grupy. Grupa jest w tym przypadku jedynie narzędziem rozwoju i zmian, zaś głównym przedmiotem troski pozostaje jednostka. Pierwzoplanowym celem pracy z grupą jest zatem poprawa społecznego funkcjonowania poprzez czynne uczestnictwo w grupie⁴⁵. Metoda ta ma swoje źródło

⁴¹ R.A. Skidmore, M.G. Thackeray, *dz. cyt.*, s. 62.

⁴² Por. G. Firlit, *Metoda indywidualnego przypadku*, w: *Pedagogika społeczna*, *dz. cyt.*, s. 216.

⁴³ Por. *Tamże*, s. 221; por. także: R.A. Skidmore, M.G. Thackeray, *dz. cyt.*, s. 76-81.

⁴⁴ G. Firlit-Fesnak, B. Szatur-Jaworska, *dz. cyt.*, s. 21.

⁴⁵ R.A. Skidmore, M.G. Thackeray, *dz. cyt.*, s. 66n.

w uważnej obserwacji natury ludzkiej, która wykazuje skłonności do funkcjonowania i rozwoju jednostki wśród innych osób. Istotne jest wszakże, iż metoda pracy grupowej może być skuteczna tylko w przypadku małych grup, w których wszyscy ich członkowie znają się bezpośrednio⁴⁶. Jak pisze J. Szmagałski *istotą metody grupowej, niezależnie od typu i celu grupy jest wykorzystanie dynamiki właściwej życiu grupy*⁴⁷.

Za A. Kamińskim możemy wyróżnić trzy odmiany metody grupowej, związanej z trzema rodzajami grup. Grupy rozwojowo-wychowawcze mają za cel służeńie pomyślnemu rozwojowi psychicznemu, fizycznemu i kulturalnemu wszystkich tych, którzy tego pragną. Obejmują więc one zasadniczo ludzi, których zachowania nie odbiegają w żaden sposób od powszechnie akceptowanych. Grupy psychoterapeutyczne nastawione są natomiast na poczynania opiekuńcze i ratownicze. Szczególnym przypadkiem takiej grupy psychoterapeutycznej są Anonimowi Alkoholicy. Trzeci rodzaj stanowią grupy rewalidacyjne. Ich zadaniem jest powiązanie zerwanych więzi między jednostką i jej najbliższym otoczeniem. Działalność ta obejmuje zwykle dzieci i młodzież zagrożone wykojeniem lub już wykojone⁴⁸. Specjalną odmianą pracy grupowej jest rozbijanie grupy uznanej za szkodliwą, np. przestępczej⁴⁹. W procesie pracy z grupami wyróżnić można następujące etapy: tworzenie grupy, stabilizacja jej struktur i norm, realizacja jej celu, ocena efektów działania i decyzja o celowości dalszego jej istnienia⁵⁰.

Metoda organizacji społeczności, trzecia z podstawowych metod pracy socjalnej, charakteryzuje się przede wszystkim skoncentrowaniem uwagi na społeczności jako całości. Problemy socjalne dotyczą bowiem nie tylko poszczególne jednostki i grupy, ale właśnie całe społeczności, takie jak: osiedle, gmina, miasto, kraj lub naród, a nawet społeczność międzynarodowa⁵¹. W metodzie tej, która bywa też określana mianem *metody środowiskowej* pracownik socjalny działa na rzecz *zespalaania wysiłków różnorodnych instytucji danej społeczności lokalnej w celu ulepszenia ich działań dla dobra swoich członków, a przez to dla dobra całej społeczności*⁵². Pracownik socjalny posługujący się tą metodą podejmuje przede wszystkim działania, polegające na koordynowaniu poczynań osób i instytucji, inspirowaniu, dopomaganiu w poprawnej współpracy podmiotów, instruowa-

⁴⁶ Por. A. Kamiński, *dz. cyt.*, s. 269.

⁴⁷ J. Szmagałski, *Metoda grupowa w pracy socjalnej*, w: *Pedagogika społeczna*, *dz. cyt.*, s. 233.

⁴⁸ Por. A. Kamiński, *dz. cyt.*, s. 269-275; por. także: T. Pudółko, *Metoda pracy grupowej*, *TWWP R. XVIII* (1978) nr I (81), s. 41-46.

⁴⁹ A. Kamiński, *dz. cyt.*, s. 277.

⁵⁰ Por. J. Szmagałski, *Metoda grupowa...*, *art. cyt.*, s. 233.

⁵¹ Por. R.A. Skidmore, M.G. Thackeray, *dz. cyt.*, s. 94nn.

⁵² A. Kamiński, *dz. cyt.*, s. 278.

niu wolontariuszy, propagowaniu podejmowanych działań, kontroli i ocenie wyników pracy w środowisku oraz udzielaniu konsultacji⁵³. Działania te mają zatem prowadzić do takiego przekształcenia środowiska lokalnego, aby było ono zdolne do samodzielnego rozwiązywania swych problemów.

Zasadniczym wszakże celem organizacji społeczności jest wspomaganie rozwoju, a więc stwarzanie możliwości i warunków, aby każdy człowiek mógł *realizować określone racjami rozumu aspiracje*⁵⁴. Cele opiekuńcze i kompensacyjne są celami wtórnymi. Bardzo istotnym natomiast celem organizacji społeczności, celem samym w sobie, jest *tworzenie wspólnoty (...) przełamywanie izolacji i osamotnienia, budowanie więzi emocjonalnych, międzyludzkich i sieci znajomości*⁵⁵. Realizacja tych zamierzonych celów organizacji społeczności wymaga jednak spełnienia warunku bezpośredniego zaangażowania społeczności w podejmowane działania. Nie prowadzi się ich bowiem *dla* społeczności, ale *przez* społeczność *wspólnie z nią*⁵⁶. Konieczne jest zatem istnienie w danej społeczności lokalnej osób, które gotowe są aktywnie wesprzeć starania pracownika socjalnego. Pożądanym jest przy tym udział reprezentantów wszystkich grup, tworzących daną społeczność lokalną.

Omówione powyżej *tradycyjne* metody pracy socjalnej, czyli praca z indywidualnym przypadkiem, praca z grupą oraz organizacja społeczności stanowią nadal zrąb metodologii pracy socjalnej⁵⁷. W ostatnich latach jednakże *coraz częściej mówi się o jeszcze jednej podstawowej metodzie pracy socjalnej, a mianowicie rozwiązywaniu problemów w dostarczaniu świadczeń socjalnych*⁵⁸. Problem prowadzi się w tym przypadku do kwestii prawidłowego administrowania świadczeniami socjalnymi. Procesy administrowania w pracy socjalnej są o tyle istotne, że zadaniem ich jest urzeczywistnianie polityki społecznej, przekształcanie jej zamierzeń i założeń w konkretne świadczenia socjalne.

Z przedstawionych powyżej dociekań wynika, iż praca socjalna zasadniczo spełnia wymagania profesji, choć istnieją też głosy krytyczne, wskazujące na pewne cechy, mające dyskwalifikować profesjonalizm pracy socjalnej. Krytyka ta

⁵³ *Tamże*, s. 286.

⁵⁴ T. Pilch, *Metoda organizowania środowiska*, w: *Pedagogika społeczna*, dz. cyt., s. 247.

⁵⁵ *Tamże*.

⁵⁶ A. Kamiński, *dz. cyt.*, s. 282.

⁵⁷ Podejście „metodyczne” w pracy socjalnej spotykało się i spotyka z głosami krytycznymi. Wskazuje się bowiem, iż to nie metoda jest najważniejsza w pracy socjalnej, ale człowiek i jego potrzeba. Na gruncie tej krytyki pojawiło się podejście, zwane *praktyką ogólną* w pracy socjalnej, a oparte na przekonaniu, że wiele problemów socjalnych wymyka się jednolitej zaklasyfikowaniu według metodologii tradycyjnej. Por. J. Szmagański, *Teoria pracy socjalnej...*, dz. cyt., s. 95.

⁵⁸ R.A. Skidmore, M.G. Thackeray, *dz. cyt.*, s. 113n.

związana jest z takim rozumieniem profesji, w którym duży nacisk kładzie się na istnienie zinstytucjonalizowanej kontroli sposobu wykonywania danego zawodu, przy czym kontrola ta ma być sprawowana przez samych wykonawców zawodu⁵⁹. Odpowiedzią na tego rodzaju zarzut jest istnienie stowarzyszeń pracowników socjalnych i tworzenie przez nie standardów etycznych, mających stanowić podstawę samokontroli społeczności zawodowej pracowników socjalnych. Inny zarzut, podnoszony niekiedy wobec rozumienia pracy socjalnej jako profesji, dotyczy sposobu jej finansowania. Profesje mają rzekomo charakteryzować się bezpośrednim związkiem finansowym między pracownikiem i klientem. W przypadku pracy socjalnej związek ów zapośredniczony jest najczęściej przez trzeci podmiot, czyli pracodawcę⁶⁰. Tym pracodawcą w wielu wypadkach jest państwo, ponieważ to na nim spoczywa prowadzenie i utrzymywanie instytucji pomocy społecznej. Wydaje się jednak, iż sam fakt braku bezpośredniego związku finansowego między pracownikiem socjalnym a klientem nie może być powodem negowania profesjonalnego charakteru tego typu zawodu.

4. DZIAŁALNOŚĆ PROSPOŁECZNA

Praca socjalna zaliczana jest do działań prospołecznych⁶¹. Działania te bowiem polegają – najogólniej rzecz ujmując – na trosce o dobro innych osób, grup społecznych, czy nawet instytucji⁶². Takiemu rozumieniu działania prospołecznego, pochodzącemu z obszaru psychologii społecznej, zdaje się odpowiadać ze swej istoty właśnie praca socjalna. W centrum jej zainteresowania i aktywności stoi zawsze osoba, grupa lub społeczność znajdujące się w potrzebie. Starania pracowników socjalnych koncentrują się zatem na rozpoznaniu i zaspokojeniu potrzeb ludzi, a poprzez to przyczyniają się do szeroko rozumianego dobrego bytu osoby i społeczności. Jako wykonujący działania prospołeczne, pracownicy socjalni stanowią część kadr służb społecznych, współpracując z kuratorami, pedagogami szkolnymi i pozaszkolnymi, wolontariuszami grup samopomocowych, psychologami, terapeutami itp.⁶³. Profesjonalna praca socjalna jest więc specyficzną odmianą służby społecznej, wykonywaną z mandatu społecznego i służącą zarazem wspólnemu dobru społeczności.

⁵⁹ Por. J. Szmagałski, *Teoria pracy socjalnej...*, dz. cyt., s. 86.

⁶⁰ Por. *Tamże*, s. 87.

⁶¹ K. Wódz, *dz. cyt.*, s. 11n.

⁶² Por. J. Reykowski, *Motywacja, postawy prospołeczne a osobowość*, Warszawa 1986, s.

⁶³ Por. B. Szatur-Jaworska, *art. cyt.*, s. 104.

5. ZWIĄZEK Z PEDAGOGIKĄ SPOŁECZNĄ

W tradycji polskiej pracy socjalnej jest ona bardzo silnie związana z pedagogiką społeczną. Polscy twórcy i propagatorzy tej dziedziny podkreślali bowiem z naciskiem wychowawczą funkcję, jaką spełnia praca socjalna. Jak pisał jeden z najwybitniejszych polskich pedagogów społecznych A. Kamiński *praca socjalna wymaga indywidualizacji, a pomyślnie prowadzenie przypadku (...) wymaga wysiłków samego „pacjenta” i jego rodziny w braniu sprawy we własne ręce; swoista psychoterapia, pobudzająca „pacjenta” jest tu podstawowym narzędziem pracownika socjalnego – czymże jednak jest operowanie nią, jeśli nie nawiązaniem stosunku wychowawczego między „pacjentem” a pracownikiem socjalnym?*⁶⁴ Podobnie w metodzie grupowej mamy do czynienia z tworzeniem swego rodzaju zespołów wychowawczych, a organizowanie społeczności lokalnej jest także silnie związane z realizowaniem procesu wychowawczego⁶⁵. Jako dziedzictwo tego rodzaju myślenia pojawiła się propozycja określenia pracy socjalnej mianem *pracy socjalno-wychowawczej*. Tak rozumiana praca socjalna to *działalność o charakterze pomocy w rozwoju jednostce, grupie i społeczności; działalność która poprzez ulepszanie lub przekształcanie środowiska optymalizuje rozwój wychowanka, podopiecznego*⁶⁶. Wydaje się też, iż zabieganie o prawidłowy rozwój jednostek i grup jest sposobem zapobiegania powstawaniu problemów socjalnych.

Praca socjalna według takiego jej rozumienia nie może zatem ograniczać się jedynie do realizowania świadczeń socjalnych, ale ma pobudzać ich odbiorców do własnej aktywności i zaangażowania w proces pomocowy⁶⁷. W tym kontekście mówi się coraz częściej o tym, że optymalnym podejściem w pracy socjalnej jest pomoc dla samopomocy.

6. POMOC DLA SAMOPOMOCY

Koncepcja *help to self-help* nawołuje – zdaniem K. Wódz – *do takich form pomocy, które pobudzają własną aktywność jednostki i rodziny, nie uzależniają ich od instytucji pomocy, sprzyjają samodzielnym poszukiwaniom rozwiązań trudnych sytuacji życiowych*⁶⁸. Literatura amerykańska posługuje się terminem *empo-*

⁶⁴ A. Kamiński, *Funkcja wychowawcza pracy socjalnej*, „Studia Pedagogiczne” t. XVI, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 15.

⁶⁵ Por. *Tamże*.

⁶⁶ E. Marynowicz-Hetka, *Istota pracy socjalnej*, „Praca Socjalna” 1 (1986), s. 14.

⁶⁷ Por. *Tamże*, s. 15.

⁶⁸ K. Wódz, *dz.cyt.*, s. 30.

werment, co może być przetłumaczone na język polski jako *wzmacnianie* lub *do-dawanie siły*, a sprowadza się w gruncie rzeczy do takiej pomocy osobie potrzebu-jącej, aby odzyskała poczucie własnej wartości i dzięki temu mogła osiągnąć wy-znaczone cele swoim własnym wysiłkiem⁶⁹. B. DuBois i K. Krogsrud Miley okre-ślają nawet pracę socjalną mianem zawodu, *który dodaje sił*⁷⁰. Ta cecha pracy socjalnej sprawia, iż w tym zawodzie ważniejsze jest zrobienie czegoś wspólnie z klientem, niż *dla* niego, a tym bardziej *za* niego. Gdyby chcieć użyć porównania do sytuacji z życia codziennego można by stwierdzić, iż pracownik nie ma być mechanikiem, który naprawia zepsuty sprzęt klienta, ale raczej nauczycielem, któ-ry uczy klienta, jak samodzielnie naprawę taką wykonać. W pracy socjalnej cho-dzi zatem w pierwszym rzędzie o to, by dać oparcie osobie lub rodzinie w jej trud-nej sytuacji życiowej, a nie wyręczać ją w rozwiązaniu problemu⁷¹.

7. PIERWIASTEK TWÓRCZY W PRACY SOCJALNEJ

Praca socjalna jest też pracą twórczą⁷². Wymaga ona bowiem umiejętności reagowania na sytuacje nieprzewidziane, nie ujęte w metodologii i podręcznikach, a stawiające przed pracownikiem socjalnym zadanie szybkiego i sprawnego po-dejmowania decyzji.

Istota pracy socjalnej sprowadza się zresztą – jak to zostało wyżej wskazane – do rozwiązywania problemów, a zatem poprawne jej wykonywanie wydaje się niemożliwe bez pierwiastka twórczego. Twórczość w pracy socjalnej wiąże się także ze wzbogacaniem jej podstaw teoretycznych, a więc z umiejętnością prze-noszenia doświadczenia praktycznego na poziom systematycznej refleksji.

8. CELE PRACY SOCJALNEJ

Charakteryzując pracę socjalną jako zawód należy jeszcze zwrócić uwagę na cele, jakie stawiane są przed tego rodzaju działalnością profesjonalną. Najważ-niejszym celem pracy socjalnej jest wspomaganie jednostek i rodzin w odzyska-niu lub utrzymaniu i wzmocnieniu pełnych możliwości życiowych. Cel ten obej-muje swym zakresem zapewnienie podstawowych warunków życia tym wszyst-kim, którzy z różnych przyczyn są ich pozbawieni i nie mogą zapewnić ich sobie

⁶⁹ Por. B.B. Solomon, *Black Empowerment: Social Work in oppressed communities*, New York 1976, s. 19.

⁷⁰ Taki właśnie podtytuł nosi cytowana już książka tych autorek.

⁷¹ Por. T. Kamiński, *Etyczne aspekty pracy socjalnej*, w: *Caritas – zawód czy powołanie*, red. H. Skorowski, J. Koral, Warszawa 1996, s. 84n.

samodzielnie, zminimalizowanie wpływu tych negatywnych warunków, które nie mogą zostać zmienione oraz pomoc w osiąganiu optymalnego poziomu życia poprzez wspieranie w rozwiązywaniu bieżących problemów i trudności życiowych.

Celem kolejnym, odnoszącym się do grup i społeczności jest ich uzdalnianie do samodzielnego rozwiązywania problemów, zarządzania im, a także pomoc w organizowaniu działań na rzecz rozwoju społeczności. Pracownicy socjalni mają w związku z tym na celu także efektywne organizowanie pomocy i zarządzanie jej realizacją. Wiąże się to z udziałem w kształtowaniu lokalnej polityki społecznej⁷². Są to cele szczegółowe, wynikające z ogólnego założenia, iż praca socjalna ma służyć dobremu życiu (dobremu bytowi) zarówno jednostek, jak też rodzin, grup i całych społeczności.

Dla zrealizowania wymienionych wyżej celów pracownicy socjalni podejmować muszą szereg zadań, które przedstawić można w sposób następujący:

- a) analizowanie i ocenianie zjawisk, wymagających świadczenia pomocy społecznej oraz kwalifikowanie do uzyskania tych świadczeń,
- b) udzielanie informacji, wskazówek i pomocy w rozwiązywaniu problemów,
- c) prowadzenie poradnictwa dla osób, znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej,
- d) wspieranie i ułatwianie uzyskania pomocy ze strony powołanych do tego instytucji,
- e) pobudzanie społecznej aktywności i inspirowanie działań samopomocowych na rzecz zaspokajania potrzeb,
- f) inicjowanie nowych form udzielania pomocy i powstawania nowych instytucji, mogących tę pomoc udzielać,
- g) aktywne współuczestnictwo w inspirowaniu, opracowywaniu, wdrażaniu i rozwijaniu programów i działań, ukierunkowanych na podniesienie jakości życia,
- h) ujawnianie, analizowanie i interpretowanie potrzeb i problemów społecznych celem podjęcia działań, na rzecz ich rozwiązywania,
- i) podejmowanie współpracy z innymi profesjonalistami i instytucjami, zajmującymi się działaniami w sferze socjalnej,
- j) uczestnictwo w permanentnym doskonaleniu i doksztalceniu zawodowym,
- k) inicjowanie i uczestnictwo w programach badawczych z dziedziny problemów społecznych⁷⁴.

⁷² Por. E. Mazurkiewicz, *dz. cyt.*, s. 44n.

⁷³ Por. *Charakterystyka zawodu pracownika socjalnego dla potrzeb opracowania programu szkół (wydziałów) pracowników socjalnych*, „Praca Socjalna” 2 (1994), s. 53n.

⁷⁴ Por. *Tamże*, s. 54n.

ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych powyżej analiz wynika, że praca socjalna jako działalność zawodowa charakteryzuje się dość dużym stopniem wiedzy specjalistycznej, opiera się na katalogu wartości podstawowych wynikających z godności osoby ludzkiej oraz dysponuje własnymi metodami działania. Jest ona działalnością prospołeczną, której celem – najkrócej rzecz ujmując – jest przyczynianie się do dobrego bytu jednostek i rodzin we współczesnych społeczeństwach. Jako działalność zawodowa nie eliminuje ona jednakże aktywności pomocowej wolontariuszy, działających w ramach różnorodnych organizacji trzeciego sektora, a wręcz przeciwnie: stanowi z tymi działaniami pewną całość, będącą wyrazem społecznej troski o ludzi najbardziej potrzebujących. Jako stosunkowo młody zawód jest zarazem praca socjalna profesją wciąż rozwijającą się, podejmującą nowe wyzwania socjalne, doskonalącą metody interwencji i organizacji. Wydaje się też niezbędnym elementem tego szerokiego zbioru działań, który określany jest mianem polityki społecznej.

Zusammenfassung

Der Beitrag stellt ein Versuch dar, Sozialarbeit als professionelle, berufliche Tätigkeit zu charakterisieren. Sozialarbeit darf man ganz kurz als helfende Tätigkeit bezeichnen, die darauf gerichtet ist, den Einzelnen oder Gruppen in schweren sozialen Lagen zu helfen. Solche Tätigkeit hat freilich sehr lange Geschichte hinter sich, aber erst seit Ende des 19. Jahrhunderts funktioniert Sozialarbeit als Beruf. Diese professionelle Hilfstätigkeit basiert auf drei Grundelementen. Es sind: professionelles Wissen, Werte und spezifische Interventionsmethoden. Zudem muß man Sozialarbeit als pro-soziale, schöpferische und erzieherische Tätigkeit betrachten. Eine der wichtigsten Konzeptionen in der Sozialarbeit ist *Hilfe zur Selbsthilfe*.

ADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB

SAKRAMENTY W NAUCZANIU
I PRAKTYCE DUSZPASTERSKIEJ
BISKUPA CEZAREGO Z ARLES

W nazwie sakrament kryje się jakaś tajemnica, misterium kontaktu człowieka z Bogiem pod postacią obrzędu, w którym gesty, czynności i słowa, zarazem wyrażają i kryją tajemnicę udziału człowieka w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Co więcej, owe gesty, czynności i słowa powodują zaistnienie tajemniczej rzeczywistości kontaktu człowieka z Bogiem¹. Religijności zwłaszcza ludu wiejskiego w pierwszej połowie VI wieku na terenie Galii, wśród którego pracował Cezary, nadal bliskie były obrzędy tradycyjnej religii pogańskiej, przez które, także po przyjęciu chrześcijaństwa, pragnęli oni urzeczywistnić kontakt ze światem nadnaturalnym, z tajemniczą rzeczywistością boską. Wyjaśnienie symboliki sakramentów Kościoła, pouczenie o ich znaczeniu dla rozwoju wiary człowieka, podjęte kroki na rzecz uczestniczenia ludu w życiu sakramentalnym Kościoła, były pewnością szczególnym sposobem zakorzeniania chrześcijaństwa w życiu religijnym, szczególnie środowiska wiejskiego i przeciwdziałania pozostałościom dawnej pogańskiej obrzędowości. W jaki sposób Cezary z Arles wykorzystuje sakramentalne znaki Kościoła dla osiągnięcia powyższego celu? W próbie odpowiedzi na to pytanie w pierwszej kolejności zajmiemy się sakramentami: chrztu świętego i sakramentem Ducha świętego, czyli bierzmowaniem. Są to sakramenty, w których szczególnie wyraża się proces przejścia z pogaństwa na chrześcijaństwo. Wiele wagi w kazaniach poświęcił Cezary również procesowi nawracania się z grzechów popełnionych po chrzcie świętym, czyli pokucie. Ponadto szczególniejszej

¹ Por. A. Zuberbier, *Wierze. Podstawowe prawdy wiary*, Paris 1983, s. 266.

ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych powyżej analiz wynika, że praca socjalna jako działalność zawodowa charakteryzuje się dość dużym stopniem wiedzy specjalistycznej, opiera się na katalogu wartości podstawowych wynikających z godności osoby ludzkiej oraz dysponuje własnymi metodami działania. Jest ona działalnością prospołeczną, której celem – najkrócej rzecz ujmując – jest przyczynianie się do dobrobytu jednostek i rodzin we współczesnych społeczeństwach. Jako działalność zawodowa nie eliminuje ona jednakże aktywności pomocowej wolontariuszy, działających w ramach różnorodnych organizacji trzeciego sektora, a wręcz przeciwnie: stanowi z tymi działaniami pewną całość, będącą wyrazem społecznej troski o ludzi najbardziej potrzebujących. Jako stosunkowo młody zawód jest zarazem praca socjalna profesją wciąż rozwijającą się, podejmującą nowe wyzwania socjalne, doskonalącą metody interwencji i organizacji. Wydaje się też niezbędnym elementem tego szerokiego zbioru działań, który określany jest mianem polityki społecznej.

Zusammenfassung

Der Beitrag stellt ein Versuch dar, Sozialarbeit als professionelle, berufliche Tätigkeit zu charakterisieren. Sozialarbeit darf man ganz kurz als helfende Tätigkeit bezeichnen, die darauf gerichtet ist, den Einzelnen oder Gruppen in schweren sozialen Lagen zu helfen. Solche Tätigkeit hat freilich sehr lange Geschichte hinter sich, aber erst seit Ende des 19. Jahrhunderts funktioniert Sozialarbeit als Beruf. Diese professionelle Hilfstätigkeit basiert auf drei Grundelementen. Es sind: professionelles Wissen, Werte und spezifische Interventionsmethoden. Zudem muß man Sozialarbeit als pro-soziale, schöpferische und erzieherische Tätigkeit betrachten. Eine der wichtigsten Konzeptionen in der Sozialarbeit ist *Hilfe zur Selbsthilfe*.

MADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB

SAKRAMENTY W NAUCZANIU
I PRAKTYCE DUSZPASTERSKIEJ
BISKUPA CEZAREGO Z ARLES

W nazwie sakrament kryje się jakaś tajemnica, misterium kontaktu człowieka z Bogiem pod postacią obrzędu, w którym gesty, czynności i słowa, zarazem wyrażają i kryją tajemnicę udziału człowieka w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Co więcej, owe gesty, czynności i słowa powodują zaistnienie tajemniczej rzeczywistości kontaktu człowieka z Bogiem¹. Religijności zwłaszcza ludu wiejskiego w pierwszej połowie VI wieku na terenie Galii, wśród którego pracował Cezary, nadal bliskie były obrzędy tradycyjnej religii pogańskiej, przez które, także po przyjęciu chrześcijaństwa, pragnęli oni urzeczywistnić kontakt ze światem nadnaturalnym, z tajemniczą rzeczywistością boską. Wyjaśnienie symboliki sakramentów Kościoła, pouczenie o ich znaczeniu dla rozwoju wiary człowieka, podjęte kroki na rzecz uczestniczenia ludu w życiu sakramentalnym Kościoła, były z pewnością szczególnie sposobem zakorzeniania chrześcijaństwa w życiu religijnym, szczególnie środowiska wiejskiego i przeciwdziałania pozostałościom dawnej pogańskiej obrzędowości. W jaki sposób Cezary z Arles wykorzystuje sakramentalne znaki Kościoła dla osiągnięcia powyższego celu? W próbie odpowiedzi na to pytanie w pierwszej kolejności zajmiemy się sakramentami: chrztu świętego i sakramentem Ducha świętego, czyli bierzmowaniem. Są to sakramenty, w których szczególnie wyraża się proces przejścia z pogaństwa na chrześcijaństwo. Wiele uwagi w kazaniach poświęcił Cezary również procesowi nawracania się z grzechów popełnionych po chrzcie świętym, czyli pokucie. Ponadto szczególniejszej

¹ Por. A. Zuberbier, *Wierzę. Podstawowe prawdy wiary*, Paris 1983, s. 266.

uwagi wymaga nauczanie Cezarego na temat sakramentu namaszczenia chorych. Świadectwa Biskupa Arles na temat teologii i praktyki przyjmowania tego sakramentu, ze względu na swoją oryginalność, mają szczególną wartość historyczną.

1. SAKRAMENT CHRZTU I BIERZMOWANIA

Symbolika obmycia wodą chrzcielną jako znak wewnętrznego oczyszczenia człowieka podczas chrztu, była dla diecezjan Biskupa Arles w jakiś sposób naturalna i czytelna. Wobec wody przyjmowali oni postawę religijną i uznawali ją jakby za absolut obdarzony boską siłą, bądź rzeczywistością, z której wywodzą się bogowie lub w niej przebywają. Według myśli chrześcijańskiej znaczenie wody jest oczywiście inne. Jako stworzona przez Boga, nie ma charakteru absolutu. Może być środkiem, niejako narzędziem, symbolicznym znakiem dokonującej się w człowieku rzeczywistości nadprzyrodzonej. Na taką różnicę wydawał się wskazywać swym wiernym również Cezary. W wielu swoich kazaniach Biskup akcentuje prawdę o Bogu Stworzycielu, który jest Stwórcą całej rzeczywistości ziemskiej, także wody. Stąd cześć oddawana wodzie jako takiej albo wartościom, jakie ona symbolizuje, jest w rzeczywistości kultem demonicznym.

Jakie znaczenie ma woda dla religijnego życia chrześcijanina, ukazuje formuła błogosławieństwa wody, używana w liturgii w interesującym nas okresie. Jest rzeczą prawdopodobną, że właśnie tą formułą posługiwał się Cezary podczas błogosławieństwa wody chrzcielnej. *Zaklinam cię stworzenie wody, zaklinam cię cały zastępie diabelski, wszystkie wrogie moce, wszystkie cienie demonów w Imię Jezusa Chrystusa, który w Maryi Dziewicy stał się człowiekiem. Boję się ciebie i wszelkiej twojej złośliwości. Udziel miejsca na działanie Ducha świętego, aby to źródło służyło dla ponownego narodzenia w kąpielu chrztu².* Woda sama w sobie jest więc siedliskiem demonów. Dopiero uświęcona mocą Ducha świętego woda chrzcielna, staje się narzędziem, które symbolizuje religijne oczyszczenie i odrodzenie człowieka.

W jaki sposób znaczenie wody chrzcielnej ukazuje w swoich kazaniach Cezary? W katechezie na ten temat odwołuje się on do myśli biblijnej i patrystycznej. Na wzór wielu Ojców Kościoła – na ten temat Cezary wykorzystuje przede wszystkim myśl Orygenesusa i Augustyna – za pomocą metody typologicznej, próbuje on wyjaśnić, że w rzeczywistości pewne postacie biblijne i wydarzenia ze Starego Testamentu obrazują i przepowiadają tajemnice chrztu świętego. Zagadnieniu wody chrzcielnej poświęcone są dwa kazania egzegetyczne Cezarego.

² *Collectio ad fontes benedicendos in Missale Gothicum* can.35, Patrologia Latina (PL), t. 72, kol.275.

W pierwszym z nich komentuje fragment z 2 Krl o działalności proroka Elizeusza: *Mieszkańcy miasta mówili do Elizeusza: Patrz! Położenie miasta jest mile, jak ty panie mój widzisz, lecz woda jest niezdrowa, a ziemia nie daje plonów. On zaś odrzekł: Przynieście mi nową misę i włożcie w nią sól i powiedział: Tak mówi Pan, uzdrawiam te wody, już odtąd nie wyjdą stąd ani śmierć ani niepłodność* (2 Krl 2,19-21). Biskup ukazuje następujące znaczenie tego tekstu. Woda niezdrowa – mówi Cezary – symbolizuje rodzaj ludzki po grzechu pierworodnym, kiedy człowiek stał się bezpłodny i pełen goryczy. Elizeusz jest symbolem Chrystusa; nowa misa z solą wskazuje również na Chrystusa, a ściślej na tajemnicę Jego wcielenia. Przez tę tajemnicę Chrystus zjednoczył się z upadłą ludzką naturą, spowodował oczyszczenie człowieka i jego odrodzenie. Całe rozważanie kończy Cezary słowami, które są jakby sentencją, jaką pragnie, aby ją wierni zapamiętali, gdyż wskazuje ona na istotę tajemnicy chrztu, która dokonuje się poprzez wodę. W chrzcie nie woda, ale Chrystus oczyszcza człowieka z grzechów i odradza go do nowego, płodnego życia. Tę płodność zachowuje człowiek wówczas, gdy spełnia dobre uczynki³.

W drugim kazaniu odnoszącym się do symboliki wody chrzcielnej, Cezary nawiązuje do starotestamentalnego wydarzenia, uzdrowienia z trądu Naamana w wodach Jordanu. Akcentuje wyraźnie skutek, jaki nastąpił po wyjściu Naamana z wody: [...] *ciało jego na powrót stało się jak ciało małego dziecka* (2 Krl 5,14). Następnie dodaje, że to co stało się z Naamanem, jest typem tego, co dokonano się z rodzajem ludzkim. Chodzi o myśl nowego narodzenia, jakie dokonuje się w chrzcie świętym, gdy do wody uświęconej przez moc Ducha Chrystusa zstępują poganie: *Tak lud pogan, gdy był starcem ze względu na dawne swoje grzechy, przez łaskę chrztu tak został odnowiony, że nie pozostał na nim ani pierworodny ani aktualny trąd grzechu*⁴.

Treść tych dwóch kazań dowodzi więc o tym, że Biskupowi Arles, zależy bardzo na tym, aby jego diecezjanie nie pojmowali wody, którą wykorzystuje się w liturgii i sakramentach Kościoła, w świetle pogańskiej tradycji religijnej. Poganie stają się chrześcijanami przez kąpiel w wodzie chrztu. Woda ta symbolizuje jednak tylko uświęcającą i zbawczą moc Chrystusa, który oczyszcza człowieka z wszelkiego grzechu i uwalnia człowieka z diabelskiej mocy.

O chrzcie jako wyzwoleniu człowieka z niewoli diabła Cezary mówi bardzo często w swoich kazaniach. W kazaniu, które zwrócone jest szczególnie do neofitów i stanowi wykład na temat treści wiary chrześcijańskiej i znaczenia samego terminu wiara, Biskup przypomina obrzęd wyrzeczenia się szatana podczas ceremonii chrztu świętego. Cezary przypomina neofitom pytanie – *czy odrzekamy się*

³ Por. *Sermo* 126,1-2, [w:] SANCTI Caesarii Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, Turnholi 1953, Corpus Christianorum. Series Latina (CChL), t. 103, s. 521-522.

⁴ *Sermo* 129,5, CChL 103, s. 533-534.

diabła, jego widowisk i spraw jego – na które niedawno udzielili twierdzącej odpowiedzi. Poucza ich następnie, że w odpowiedzi tej zadeklarowali swoje odejście od diabła i zawarcie przymierza z Bogiem⁵.

Tę ostatnią myśl rozwija w szeregu innych kazań. W mowie poświęconej w całości sakramentowi chrztu, wygłoszonej do katechumenów („competentes”), Cezary określa ich jako proszących, ubiegających się o coś. Przez całe kazanie stara się wyjaśnić im, o co proszą? Proszą o chrzest, który jest przejściem od diabła do Chrystusa, odejściem z mieszkania demonów do świątyni Boga. Przez chrzest zawierają oni przymierze z Bogiem. Przy pomocy łaski Bożej wypędzone zostają z ich duszy demony, a w ich miejsce sam Chrystus zamieszka w duszy jak w świątyni⁶. Katechumeni zaś, a następnie ochrzczeni, w przymierzu tym zobowiązują się do wyłącznej służby Chrystusowi i walki z grzechem⁷.

Poprzez kazania, w których wyjaśnia tajemnicę chrztu świętego, Cezary stara się także oddziaływać na proces pozostałych jeszcze praktyk pogańskich. Zwraca w nich Biskup uwagę na życie po chrzcie świętym. Upomina, aby nie było ono powrotem do dawnego stylu życia: *Jest rzeczą konieczną, aby każdy z was umarł dla tego co było, a żył przyszłością*⁸. Chrzest jest konieczny do zbawienia i to zbawienie gwarantuje. Kto jednak wraca do przeszłości, do pogańskiego kultu demonów, traci łaskę chrztu i zbawienia⁹.

Konieczność chrztu do zbawienia, jego ważność dla eliminacji resztek pogaństwa, zwłaszcza w środowisku wiejskim, powoduje, że święty Cezary poświęca wiele uwagi nie tylko nauczaniu na temat znaczenia symboliki chrzcielnej i wartości chrztu, lecz także troszczy się od strony organizacyjnej oto, aby jak najwięcej ludzi przyjęło chrzest, a także jak najlepiej do niego się przygotowało. Kogo chrzczył święty Cezary? Były to przede wszystkim dzieci. W jednym z kazań Biskup zwraca się z apelem do tych wiernych, którzy pragną ochrzcić swoje dziecko albo dziecko swojego niewolnika, aby na początku Wielkiego Postu przedstawili je w kościele, celem wpisania ich na listę katechumenów, nałożenia rąk i namaszczenia olejem katechumenów¹⁰. Jednak kazanie wygłoszone tuż przed chrztem w Wielką Sobotę, wyraźnie

⁵ Por. *Sermo* 12,3, CChL 103, s. 59-60, (Cezary z Arles, *Kazania (1-55)*, tłum. S. Ryznar, Warszawa 1989, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy (PSP), t. 52, s. 69).

⁶ Por. *Sermo* 200,2, [w]: Sancti Caesarii Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, Turnholt 1953, Corpus Christianorum. Series Latina (CChL), t. 104, s. 808-809.

⁷ Por. *Sermo* 200,3, CChL 104, s. 809.

⁸ *Sermo* 124,3, CChL 103, s. 516.

⁹ Por. *Sermo* 12,3, CChL 103, s. 59-60, (Ryznar, PSP 52, s. 69); *Sermo* 13,5, CChL 103, s. 67-68, (Ryznar, PSP 52, s. 77); *Sermo* 19,4, CChL 103, s. 89-90, (Ryznar, PSP 52, s. 95); *Sermo* 53,2, CChL 103, s. 234, (Ryznar, PSP 52, s. 229); *Sermo* 54,1, CChL 103, s. 235-236, (Ryznar, PSP 52, s. 230); *Sermo* 115,1, CChL 103, s. 474; *Sermo* 124,3, CChL 103, s. 516.

¹⁰ Por. *Sermo* 84,6, CChL 103, s. 348.

wrócone jest do katechumenów dorosłych¹¹. W kazaniu nawiązującym do obłęzenia Arles przez Burgundów, Biskup wyraża żal, że zginęła wówczas bardzo duża grupa ludzi nieochrzczonych¹². Wśród dorosłych katechumenów przeważali z pewnością mieszkańcy wsi, i to nie tylko wieśniacy, lecz także właściciele ziemscy. Jeden z kanonów uchwalonych na synodzie w Orleanie w 549 roku, określający, w jaki sposób należy postępować ze zbiegłym niewolnikiem, który schroniłby się w kościele, przewiduje możliwość, że właściciel niewolnika może być poganinem: *Quod si gentilis dominus fuerit [...]*¹³. Po 523 roku, tak w mieście Arles jak i w okolicach wiejskich, grupę katechumenów i przyjmujących chrzest stanowili: szlachta i chłopci frankijscy¹⁴. Chrzest przyjmowali także przedstawiciele licznej w okolicach Arles wspólnoty żydowskiej. Sprawę nawracania się Żydów i przygotowania ich do chrztu reguluje synod w Agde: *Żydzi, którzy w swojej przewrotności często wracają do starych błędów, jeśli by chcieli przyjąć wiarę katolicką, powinni przez osiem miesięcy uczęszczać do świątyni na równi z katechumenami. Dopiero gdy stwierdzi się, że działają z czystą intencją, można uznać ich za zdolnych do przyjęcia chrztu. O ile jednak przed upływem wyznaczonego terminu zapadliby na poważną chorobę i znałszy się w niebezpieczeństwie śmierci, można ich ochrzcić wcześniej*¹⁵.

Jak przebiegał katechumenat i sam obrzęd chrztu w praktyce duszpasterskiej Cezarego? Zwyczajnym dniem udzielania chrztu, zgodnie z odwieczną tradycją Kościoła, była Wielka Sobota. Ten kto chciał w ten dzień przyjąć chrzest, na początku Wielkiego Postu wpisywał się na listę katechumenów, nakładano na niego unctione i namaszczano olejem katechumenów¹⁶. Następujące po tym tygodnie były dla „competentes” okresem skupienia, postu, szczególnej troski o właściwe życie moralne. W jednym z kazań Cezary zwraca się do katechumenów z następującą zasadą: *Proszę was, abyście z pomocą Bożą, aż do dnia Paschy zwracali uwagę na wasze sumienia. Niech nie będzie wśród was nikogo, kto przechowałby w sercu nienawiść do swego brata. Ponadto pytajcie swego sumienia, czy nie postępujecie przypadkiem niesprawiedliwie. Jeśli tak było, proście szybko o przebaczenie. Jeżeli zdarzały się wam kradzieże, składanie fałszywego świadectwa, jakiś podstęp, wszystkiemu temu niech każdy z was podwójnie zadośćuczyni*¹⁷.

¹¹ Por. *Sermo* 200, CChL 104, s. 807-812.

¹² Por. *Sermo* 70,1, CChL 103, s. 296.

¹³ *Concilium Aurelianense (549) can.22*, [w]: *Concilia Galliae A. 511 – A. 695*, ed. C. Clerq, Turnholt 1963, Corpus Christianorum. Series Latina (CChL), t. 148A, s. 156.

¹⁴ Por. C. F. Arnold, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig 1894, s.142.

¹⁵ *Concilium Agathense can.34*, [w]: *Concilia Galliae A. 314 – A. 506*, ed. C. Munier, Turnholt 1963, Corpus Christianorum. Series Latina (CChL), t. 148A, s. 207-208.

¹⁶ Por. *Sermo* 84,6, CChL 103, s. 348.

¹⁷ *Sermo* 200,3, CChL 104, s. 809.

Katechumeni byli ponadto zobowiązani w tym okresie, do codziennego słuchania nauk w kościele. Kazania Cezarego, które G. Morin, autor krytycznego wydania wszystkich dzieł Cezarego, opatrzył nazwą „sermones de scriptura”, uważa się właśnie za nauki, w których Biskup Arles prezentował treści wiary chrześcijańskiej kandydatom do chrztu, opierając się na tekstach biblijnych od Księgi Rodzaju aż po Pierwszy List świętego Jana¹⁸. W Niedzielę Palmową następowało „Traditio Symboli”. Określa to synod w Agde następującymi słowami: *Postanowiono także, że symbol wiary przekazuje się katechumenom publicznie w kościele, na osiem dni przed Uroczystością Zmartwychwstania Pańskiego*¹⁹. W spuściźnie kaznodziejskiej Cezarego zachowały się dwa kazania, będące wyjaśnieniem „Traditio Symboli”²⁰. Jeden dzień był poświęcony także na wyjaśnienie katechumenom Modlitwy Pańskiej²¹. W tym przypadku nie wiemy jednak, którego odbywało się to dnia²².

Sam obrzęd udzielania chrztu odbywał się w czasie Wigilii Paschalnej. Po dokonaniu błogosławieństwa wody chrzcielnej i oleju²³, miało najpierw miejsce wyrzeczenie się szatana²⁴. Z kolei następowało wyznanie wiary chrześcijańskiej. W jednym z kazań Cezary mówi między innymi: *Gdy rodzice zapytali dziewczynę (Rebeke), czy chce iść z Izaakiem, odpowiedziała: idę. Widzimy, że wydarzenie to w sposób widoczny wypełnia się w kościele. Tam pytano o wolę Rebeki, tutaj bada się wolę Kościoła. Do Rebeki powiedziano: Czy chcesz iść z tym człowiekiem? Odpowiedziała: idę. Do Kościoła mówi się: Wierzysz w Chrystusa? Odpowiada: Wierzę. Rebeki nie poprowadzono do Izaaka, zanim nie powiedziała: idę. Także i Kościół nie złączył się z Chrystusem, zanim nie powiedział: Wierzę*²⁵. Na podstawie tych słów M. J. Delage wyciąga wniosek, że wyznanie wiary chrześcijańskiej przed przyjęciem chrztu polegało na odpowiedzi słowem wierzę, na pytanie odnoszące się do każdego artykułu Symbolu Wiary oddzielnie²⁶. Chrztu udzielano poprzez potrójne zanurzenie. Tak dzieciom jak i dorosłym wkładano białą szatę, a biskup umywał im stopy²⁷.

¹⁸ Por. M. J. Delage, *Introduction*, [w]: Cesaire d'Arles, *Sermons au peuple*, Paris 1971, s. 162-163, Sources Chrétiennes, t. 175.

¹⁹ *Concilium Agathense* can. 13, CChL 148, s. 200.

²⁰ Por. *Sermo* 9 i 10, CChL 103, s. 46-53, (Ryznar, PSP 52, s. 58-63).

²¹ Przykładem kazania Cezarego wyjaśniającego treść Modlitwy Pańskiej jest Por. *Sermo* 147, CChL 104, s. 602-604.

²² Por. M. J. Delage, *Introduction*, dz. cyt., s. 163.

²³ Por. *Vita Sancti Caesarii a discipulis scripta* II, 17, [w]: Sancti Caesarii Arelatensis, *Opera omnia* II, ed. G. Morin, Maredsous 1942, s. 332.

²⁴ Por. *Sermo* 12,4, CChL 103, s. 60-61, (Ryznar, PSP 52, s. 70); *Sermo* 119,3, CChL 103, s. 405-406.

²⁵ *Sermo* 85,3, CChL 103, s. 350.

²⁶ Por. M. J. Delage, *Introduction*, dz. cyt., s. 163.

²⁷ Por. *Sermo* 61,1, CChL 103, s. 267; *Sermo* 204,2-3, CChL 104, s. 820.

Po wyjściu z baptysterium Biskup udzielał neofitom sakramentu bierzmowania, poprzez namaszczenie olejem poświęconym tuż przed obrzędem chrztu bierzmowania²⁸. Streszczając tradycję Kościoła, Cezary w następujących słowach kazuje znaczenie i wartość tego sakramentu: *Jak bowiem namaszcza się zapaśników, aby w walce nie mógł pochwyć ich przeciwnik, tak i was namaszczone Duchem świętym, aby was nie mógł pochwyć diabeł w swoje sidła*²⁹.

Wielka Sobota była zwyczajnym dniem udzielania chrztu i bierzmowania w diecezji Arles. W uzasadnionych przypadkach, zwłaszcza w chorobie, Cezary udzielał chrztu także i w inne dni roku kościelnego, szczególnie w uroczystości ku czci świętych. O takiej możliwości przypominał i pouczał w kazaniach: *Ilekróć blizamy się do obchodów uroczystości ku czci świętych, ktokolwiek pragnie chrztu dla kogoś ze swoich bliskich, dziesięć dni lub tydzień wcześniej, niech przybędzie tymi, którzy mają przyjąć chrzest do kościoła, celem nałożenia rąk i namaszczenia olejem. I chociaż o wiele lepiej jest gdy kandydaci do chrztu, wykorzystują do tego uroczystość paschalną, jednak ze względu na ludzką ułomność, szczególnie wobec katechumenów, którzy często chorują, nie możemy odmówić im daru chrztu świętego. Jednak jak powiedziałem, musi się to odbyć w ustalonym porządku, przy zachowaniu stosownie do reguły kościelnej, włożenia rąk, namaszczenia olejem, postu i wigilii*³⁰. Wydaje się, że nie bez racji, Cezary tak usilnie przypominał wiernym odpowiedzialnym za wiarę i zbawienie swoich bliskich o tym obowiązku. Jedno z kazań wskazuje wyraźnie, że nie przestrzegano tych napomnień Biskupa kandydatów do chrztu zgłaszano niejako w ostatniej chwili: *Ci, którzy nie chcą stosować się do zasad reguły kościelnej i w ostatniej chwili przychodzą ze swoim dzieckiem, aby udzielono mu chrztu, niech wiedzą, że obarczają swoje sumienie niekłym grzechem, ze względu na to, że z obojętnością podeszli do namaszczenia olejem i nałożenia rąk*³¹.

Rodzice i chrzestni zaniebdywali więc często swoje obowiązki dotyczące przygotowania do chrztu swoich bliskich. Biskup ciągle więc napomina do ich przestrzegania. Obowiązki, jakie spoczywają na chrzestnych jako świadkach wiary ochrzczonych, odnoszą się zarówno do przygotowania do chrztu jak i dawania świadectwa wiary neofitom po chrzcie świętym. Jedno z kazań kończy Biskup następującą zachętą: *Proszę i napominam, aby ilekróć nadchodzą święta paschale, mężczyźni i kobiety, którzy w sposób duchowy u świętego źródła poczęli swoje dzieci, byli świadomie tego, że wobec nich są świadkami ich wiary i do tego swia-*

²⁸ Por. G. Morin, *Une particularité arlésienne de la liturgie de samedi saint*, „Ephemerides Liturgicae” 49(1933), s. 147.

²⁹ *Sermo* 200,3, CChL 104, s. 809.

³⁰ *Sermo* 225,6, CChL 104, s. 891.

³¹ *Sermo* 229,6, CChL 104, s. 910.

*dectwa zobowiązali się wobec Boga. Dlatego niech zawsze troszczą się o to, aby oni żyli w miłości. Niech ich napominają, karzą, a nawet karzą, aby zachowali sprawiedliwość, strzegli czystości, zachowali dziewictwo aż do zaślubin i nie używali języka do złorzeczenia i fałszywej przysięgi. Niech się nie pysznją, nie gniewają, nie zachowują w sercu nienawiści, nie praktykują bałwochwalstwa, nie śpiewają szpetnych pieśni, nie noszą diabelskich filakterii, i niech uciekają od czarowników jako sług diabelskich. Jako świadkowie ich wiary troszczcie się o to, aby zachowywali wiarę katolicką, częściej przychodzili do kościoła, słuchali Słowa Bożego, przyjmowali tułaczy i według tego co im samym podczas chrztu uczyniono, niech obmywają stopy gościom, zachowują pokój i nawołują do zgody³². W słowach tej zachęty, a podobnych znajduje się więcej w kazaniach Biskupa Arles, Cezary przedstawia neofitom i wiernym program ich życia po chrzcie świętym, unikania wszelkiego rodzaju grzechów i spełniania dobrych uczynków. Realizacja tego programu zapewni im wieczną szczęśliwość. Zależność zabawienia od właściwego sposobu życia po chrzcie świętym ukazuje Biskup choćby w następujących słowach: *Posłuchajcie tego co mam wam zamiar powiedzieć, że w ogóle nie dopuści się grzechu, któż bowiem jest bez grzechu. O ile więc człowiek będzie prowadził życie bez ciężkich grzechów, a dopuści się tylko tych grzechów, które codziennie są odpuszczane w Modlitwie Pańskiej [...] nie kończy swego życia na ziemi, lecz przechodzi z życia do życia, od życia w biedzie do życia szczęśliwego, od życia przemijającego do życia wiecznego. Człowiek ochrzczony zaś, jeśliby sprzeniewierzył się w sposób świętokradzki przymierzu chrztu świętego, grzeszy i odwraca się od Boga. O ile jednak będzie czynił z całego serca prawdziwą pokutę zostanie uwolniony z kajdan grzechu, które go krepują i oddzielają z tego powodu od ciała Chrystusa. Bóg dostrzega pokutę czynioną w szczerości serca, jak dostrzegł serce Dawida, gdy po twardym napomnieniu proroka i groźbach ze strony Boga, głośno zawołał: zgrzeszyłem. I wkrótce usłyszał: Pan odpuścił grzech twój. Jakież wielkie znaczenie mają te trzy sylaby. Trzy bowiem sylaby zawiera słowo „peccavi”. Lecz w tych trzech sylabach wzniósł się do nieba płomień ofiary z serca Dawida. Kto więc będzie czynił prawdziwą pokutę, a także o ile będzie żył dobrze po spełnieniu pokuty, po otrzymaniu pojednania, gdy umrze, pójdzie do Pana, do miejsca wiecznego odpoczynku, nie będzie pozbawiony uczestnictwa w Królestwie Bożym i oddzielony będzie od wspólnoty z plemieniem diabelskim³³. W powyższych słowach Biskup Arles poddaje pod rozwagę słuchaczy tę prawdę, której bez wątpienia doświadczali oni stale w swoim życiu. Na chrzcie świętym otrzymali odpuszczenie wszystkich grzechów.**

³² *Sermo* 204,3, CChL 104, s. 821.

³³ *Sermo* 63,1, CChL 103, s. 272-273.

2. SAKRAMENT POKUTY

Grzech jednak nadal towarzyszył ich życiu. Wiele kazań Cezarego – zwłaszcza te, które G. Morin, wydał w dziale „Admonitiones” – mają na celu walkę z grzechami swoich wiernych. Działalność Biskupa w tym względzie nie ograniczała się tylko do napomnień, ale poprzez kazania pouczał on wiernych o grzechu zachęcał do pokuty za grzechy popełnione po chrzcie świętym.

W nauczaniu na temat grzechów aktualnych popełnionych po chrzcie, Cezary wykorzystuje podział świętego Augustyna i dzieli grzechy na te, które powodują śmierć i na grzechy drobne³⁴. Stosując ten podział używa Cezary różnorodnych terminów. Najczęściej dzieli on grzechy na *peccata capitalia* i *peccata minuta*³⁵. Znajdujemy także inne zestawienia: *capitalia et levia*³⁶, *capitalia et non capitalia*³⁷, *gravia et minuta*³⁸, *maiora et minuta*³⁹, grzechy, które prowadzą do piekła i grzechy lekkie⁴⁰.

Jakie czyny człowieka klasyfikuje Cezary do poszczególnych rodzajów grzechu. Listę grzechów każdej z kategorii poświadcza szczegółowo jedno z kazań. Odnośnie grzechów drobnych, Biskup stwierdza, że jest ich bardzo wiele, stąd z trudnością można je wyliczyć. Dlatego wymienia tylko niektóre z nich. Przykładowo są to: nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, zbytne gadulstwo, szorstkie obchodzenie się z ubogimi proszącymi o jałmużnę, nieprzestrzeganie postu, spóźnianie się do kościoła, współżycie z żoną poza pragnieniem potomstwa, zaniedbywanie uczynków miłosierdzia, nienawoływanie do zgody ludzi poróżnionych między sobą, zbytńia srogość wobec bliźnich, schlebianie nadmiernie jakiejś osobie, podanie ubogiemu mniej obfitego posiłku niż sobie, zajmowanie się w kościele albo poza kościołem próżnymi rozmowami, i inne. Odnośnie tych grzechów stwierdza, że nie jest wolny od nich żaden chrześcijanin, nawet żaden święty⁴¹. Są to grzechy, które niejako codziennie wślizgują się do duszy człowieka⁴². Ponieważ nie można przeżyć żadnego dnia bez grzechu, należy również za grzechy lekkie

³⁴ Por. A. Vog, *Le péché et la distinction des péchés dans l'oeuvre de Cesaire d'Arles*, „Nouvelle Revue Théologique” 84(1962), s.1065.

³⁵ Por. *Sermo* 1,4, CChL 103, s. 3-4, (Ryznar, PSP 52, s. 19-20); *Sermo* 32,1, CChL 103, s. 139, (Ryznar, PSP 52, s. 141-142). *Sermo* 32,2, CChL 103, s. 140, (Ryznar, PSP 52, s. 142-143); *Sermo* 60,4, CChL 103, s. 266.

³⁶ Por. *Sermo* 189,2, CChL 104, s. 772; *Sermo* 197,2-3, CChL 104, s. 795-797.

³⁷ Por. *Sermo* 19,2, CChL 103, s. 88, (Ryznar, PSP 52, s. 94).

³⁸ Por. *Sermo* 101,2, CChL 103, s. 417.

³⁹ Por. *Sermo* 189,2, CChL 104, s. 772.

⁴⁰ Por. *Sermo* 206,2-3, CChL 104, s. 826-827.

⁴¹ Por. *Sermo* 179,3, CChL 104, s. 725.

⁴² Por. *Sermo* 1,4, CChL 103, s. 3-4, (Ryznar, PSP 52, s. 19).

czynić pokutę: *Wszyscy bowiem dobrze wiecie, że łatwiej można usunąć to, co słabo zakorzenione, niż wyciąć to, co silnie zapuściło korzenie* – uzasadnia Cezary swoje stanowisko w jednym z kazań⁴³. Stąd od pokuty za grzechy lekkie nie są zwolnieni nawet duchowni i mnisi⁴⁴. Pokuta ta polega na nieustannej modlitwie, częstych postach, dawaniu hojnej jałmużny, przebaczeniu win swoim bliźnim. Wymienione czyny pokutne są konieczne, aby nie tylko poprzez częste powtarzanie i gromadzenie się, grzechy powszednie nie pogrążyły duszy, lecz aby po śmierci uniknąć kary oczyszczającej w ogniu czyśćcowym⁴⁵.

Do *peccata capitalia* Biskup Arles zalicza następujące: świętokradztwo, zabójstwo, cudzołóstwo, składanie fałszywego świadectwa, kradzież, rabunek, pychę, zawiść, chciwość, gniew, w przypadku gdy stan taki trwa przez dłuższy czas, pijaństwo, o ile jest stanem trwałym i oszczerstwo⁴⁶. Za tego rodzaju grzechy konieczna jest długotrwała pokuta, hojne rozdzielanie jałmużny i powstrzymywanie się od popełniania tych grzechów⁴⁷.

W jaki sposób przebiegała tego typu pokuta w nauczaniu i praktyce duszpasterskiej Cezarego? W zakończeniu jednego z kazań, po przypomnieniu wiernym obowiązków życia chrześcijańskiego i grzechów, które stoją w sprzeczności z tymi obowiązkami, Cezary w następujących słowach zwraca się do wiernych: *Ktokolwiek coś popełnił przeciwko temu, co przed chwilą powiedziałem, szybko niech to poprawi, niech wyzna swoje grzechy, czyni prawdziwą pokutę, a grzechy jego zostaną mu odpuszczone*⁴⁸. Wyznanie winy było więc w czasach świętego Cezarego zwyczajnym środkiem otrzymania przebaczenia grzechów. W sformułowaniach *confessionem dare et donare* czy *confiteri* nie należy jednak dostrzegać wyznania grzechów w sensie współczesnym, ale wyraz uznania w obliczu Boga swojej własnej winy⁴⁹. Takie rozumienie terminu wyznania grzechów wydają się potwierdzać następujące słowa Biskupa: *Księgi Pisma świętego w sposób zbawienny napominają nas, abyśmy nasze grzechy wyznawali gorliwie i z pokorą, nie tylko Bogu, lecz także świętym, którzy lękają się Boga*⁵⁰. W innym zaś kazaniu zwraca się Biskup do słuchaczy z pouczeniem: *Nie tylko po spełnieniu pokuty, człowiek powinien powstrzymać się od popełniania grzechów ciężkich, lecz także przed pokutą, gdy jest zdrowy, ponieważ nie wie, czy będzie mógł przyjąć samą*

⁴³ *Sermo* 61,1, CChL 103, s. 267.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. *Sermo* 60,4, CChL 103, s. 266; *Sermo* 179,4, CChL 104, s. 726.

⁴⁶ Por. *Sermo* 179,2, CChL 104, s. 725.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ *Sermo* 10,3, CChL 103, s. 52-53, (Ryznar, PSP 52, s. 63).

⁴⁹ Por. A. Vog, *Le péché*, dz. cyt., s. 1067.

⁵⁰ *Sermo* 59,1, CChL 103, s. 260.

pokutę i wyznać Bogu i kapłanowi swoje grzechy⁵¹. Słowa mówiące o wyznaniu grzechów Bogu i kapłanowi, dotyczą tutaj pokuty publicznej, a nie wyznania w sensie aktualnym⁵². Mogło ono wiązać się z prośbą o duchową opiekę podczas czynienia pokuty⁵³.

Poprzez czynienie długotrwałej pokuty publicznej możliwe jest uzyskanie odpuszczenia wszelkich, nawet najcięższych, popełnionych grzechów. Cezary poucza wiernych, że nie ma grzechu nieodpuszczalnego, jeżeli tylko zechcą czynić pokutę: *Przez duchowe lekarstwo, jeżeli się je chętnie przyjmie, nie ma wątpliwości, że powstanie dusza nawet wielu grzechami poraniona, a nawet gdyby była umarła, zostanie wskrzeszona*⁵⁴.

W diecezji Cezarego istniała więc i była praktykowana pokuta publiczna. Jej charakter i przebieg reguluje również synod w Agde: *Kiedy ktoś prosi o pokutę, niech biskup włoży na niego ręce i włosienicę na głowę, jak to jest powszechnie przyjęte. Jeśliby jednak penitent nie ostrzygł włosów i nie zmienił ubioru ma być oddalony. Również jeśliby nie pokutował w sposób właściwy, nie może być na nowo przyjęty do wspólnoty. Ludzi w młodym wieku nie należy zbyt łatwo dopuszczać do pokuty, ze względu na ułomność wieku. Jednak nikomu nie można odmawiać wiatyku w niebezpieczeństwie śmierci*⁵⁵. Zauważamy, że kanon ten wskazuje na pewne problemy duszpasterskie, jakie wiązały się z czynieniem publicznej pokuty. Niektórzy penitenci nie chcieli poddać się jej wszystkim rygorom, jakby symulowali pokutę. Zjawisko to mogło mieć w czasach świętego Cezarego z Arles pewne uwarunkowania środowiskowe i kulturowe. Mamy tu przecież do czynienia z jednej strony z instytucją pokutną, bardzo dawną i silnie ukonstytuowaną, z drugiej zaś strony ze świadomością chrześcijan, niedawno nawróconych na chrześcijaństwo, w którym dawna religia nie знаła pojęcia grzechu, tym bardziej była jej obca instytucja typu publicznej pokuty.

Stąd w kazaniach Cezarego nie brak troski o tych, którzy właściwie udają, że czynią publiczną pokutę. Mogli oni usłyszeć z jego ust między innymi takie napomnienie: *Posłuchajcie mnie, którzy jesteście pokutnikami z nazwy, a nie z serca i czynu. Boję się, aby ta pokuta z nazwy nie była bardziej powodem do uznania was za jeszcze bardziej niesprawiedliwych niż środkiem do uleczenia waszych dusz. Powiedz mi, proszę cię, w jaki sposób codziennie wykazujesz, że czynisz pokutę, jeśli dopuszczasz się tego, co stanowi powód twojej pokuty? W jaki sposób możesz wierzyć, że uzyskasz łaskę przebaczenia, gdy przychodzisz rzadziej do kościoła niż*

⁵¹ *Sermo* 63,2, CChL 103, s. 273.

⁵² Por. A. Vog, *Le péché*, dz. cyt., s. 1067.

⁵³ Por. M. J. Delage, *Intoduction*, dz. cyt., s. 169.

⁵⁴ *Sermo* 5,5, CChL 103, s. 28-29, (Ryznar, PSP 52, s. 44).

⁵⁵ *Concilium Agathense* can. 15, CChL 148, s. 201.

grzesznik, skoro przed tulaczem nie otwierasz drzwi swojego domu, nie odwiedzasz więźniów i chorych, nie obmywasz stóp świętym pielgrzymom, skoro nie wiesz co to jest post⁵⁶. Cezary wypomina więc pokutnikom swojej diecezji, po pierwsze trwanie w grzechach, po drugie nie spełnianie obowiązków, jakie nakłada surowy reżim publicznej pokuty.

Obok ostrych, zdecydowanych napomnień, Cezary stosuje jednak metody bardziej łagodne. Wyrazem tego są słowa, w których Biskup wyjaśnia, jaka postawa duchowa musi towarzyszyć zarówno pokutnikowi, jak i wspólnocie wiernych, która jest świadkiem tej pokuty: *Ilekrót widzimy kogoś z braci czy siostr naszych, że proszą publicznie o pokutę, to i nas samych powinna obudzić się skrucha, ze względu na bojaźń Bożą. Któż bowiem nie cieszyłby się i nie składał dziękczynienia Bogu, widząc grzesznika, który gniewa się na swoje grzechy. Jak publicznie miał zwyczaj grzechy popełniać, tak teraz w sposób publiczny zbawiennie zaczął się za nie oskarżać. Chce ponownie przyłączyć się do Boga, dlatego nie broni, lecz prześladuje grzechy swoje⁵⁷. Pokuta publiczna wymaga więc w pierwszym rzędzie radykalnego odwrócenia się od swoich grzechów, znieprawienia ich i pełnego skruchy oskarżenia się. Ze względu na publiczny, społeczny charakter tej pokuty, w odpowiedni duchowy sposób musi być przygotowana wspólnota, aby właściwie odnieść się do człowieka, który czyni pokutę. Nie ma to być uczucie pogardy, lecz radość z nawrócenia brata. Tej radości ma towarzyszyć życzliwa pomoc dla pokutnika ze strony wspólnoty. Zachęcając do tej pomocy, Biskup uzasadnia konieczność jej zaistnienia poprzez odwołanie się do obrazu winnicy, gdzie sąsiedzi właścicielowi, który dopuścił się jej zapuszczenia, pomagają przywrócić winnicę do pierwotnego stanu. Dalej, w tym samym kazaniu, wyjaśnia Cezary sens przybrania stroju pokutnego, którego, jak wskazał synod, wzbraniało się ubrać wielu pokutników: *Kto czyni pokutę, przyodziewa się w wór pokutny. Wór pokutny, jako że wykonany jest ze skóry kozłów i stąd wydaje się wskazywać na podobieństwo do grzechów kozła, pokutnik przez przybranie go, wyznaje publicznie, że nie jest barankiem, lecz kozłem i jakby mówi: spójrzcie na mnie wszyscy i wylewajcie na mnie ńedznika lzy swojej pobożności. Zobaczcie, że jaki jestem na zewnątrz, taki jestem i wewnątrz. Odtąd nie chcę okazywać się na zewnątrz jako sprawiedliwy, ponieważ nie chcę już ukrywać moich wewnętrznych niegodziwości⁵⁸. W zakończeniu kazania Biskup raz jeszcze przypomina publicznym pokutnikom obowiązki ich stanu.**

W analizowanym kazaniu naszą uwagę zwracają jeszcze słowa, które wskazują, że Cezary nie wymagał w sposób bezwzględny pokuty publicznej za popeł-

⁵⁶ *Sermo* 68,1, CChL 103, s. 288-289.

⁵⁷ *Sermo* 67,1, CChL 103, s. 284-285.

⁵⁸ Tamże.

nienie ciężkich grzechów. Mówi bowiem: *Z pewnością ten kto podejmuje publiczną pokutę, mógłby ją czynić w sposób bardziej dyskretny, lecz uważam, że zastanawiając się nad wielką liczbą swoich grzechów, grzesznik widzi, że sam tak wielkiemu złu nie może zadośćuczynić, dlatego pragnie prosić o pomoc całą wspólnotę*⁵⁹. Biskup nie wymaga więc bezwzględnie od grzesznika, aby koniecznie odbył pokutę publiczną. Mogło się to odnosić zwłaszcza do ludzi młodych, żonatych, bądź tych, których sytuacja życiowa była nie do pogodzenia z warunkami pokuty publicznej. Stąd Cezary poucza diecezjan o tym, jak czynić pokutę, za pomocą której bardziej dyskretnie można zadośćuczynić za swoje grzechy: *Pierwszym i właściwym sposobem postępowania chrześcijanina jest nieuleganie grzechom ciężkim. Jeśli by zaś przypadkiem się ich dopuścił, niech w ten sposób pokutuje za nie i dobrymi uczynkami zmywa je, aby następnie do tych samych grzechów nie wracał. Z płonów swoich niech oddaje dziesięcinę. Z pozostałych dziewięciu części, cokolwiek mu zbywa, niech przeznacz na wykupienie się z grzechów lekkich, które codziennie się przytrafiają. Niech zachowuje nie tylko miłość, jaka panuje między przyjaciółmi, lecz także niech miłuje nieprzyjaciół. Ten kto zechciałby wiernie w ten sposób postępować, chociażby nawet nie podjął pokuty publicznej, ponieważ zawsze wypełniał ją w sposób owocny i wierny, dobrze zejdzie z tego świata*⁶⁰.

Pokutę można więc było odbyć w sposób prywatny. Istotną sprawą było, aby grzesznik się rzeczywiście nawrócił, wyrzekł się swoich grzechów i karygodnych czynów, rzeczywiście czynił pokutę i spełniał dzieła miłosierdzia. Nie chodziło więc o zmianę odzieży czy obcięcie włosów, lecz o faktyczną zmianę życia. Pokuta prywatna była więc według Cezarego aktem wystarczającym, do uzyskania odpuszczenia, także grzechów ciężkich, chociaż pokuta publiczna została oceniona wyżej, ponieważ bardziej uwypukla aspekt wspólnotowy samej pokuty. Pouczenia Cezarego na temat pokuty wskazują na jego autentyczny humanizm, pedagogiczną roztropność i duszpasterską gorliwość. W kazaniach tych Biskup ukazuje pokutnikowi perspektywę wiary i nadziei w dobroć Bożą. We wspólnocie zaś pokutnik powinien otrzymać potrzebną pomoc, która tę wiarę i nadzieję rozwija, a także dodaje pokutującemu odwagi.

3. SAKRAMENT CHORYCH

Pokuta nie była w nauczaniu i duszpasterskiej praktyce Cezarego z Arles jedynym sposobem odpuszczania grzechów popełnionych po chrzcie świętym. Dostępują go także chorzy, którzy przyjmują sakrament namaszczenia olejem świę-

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ *Sermo* 60,1, CChL 103, s. 263.

tym. Cezary jest jednym z pierwszych świadków tradycji Kościoła Zachodniego, który tak obszernie przedstawia teologię i praktykę sakramentu namaszczenia chorych. W spuściźnie kaznodziejskiej Biskupa Arles zachowało się pięć kazań, w których poucza on wiernych o wartości tego sakramentu i zachęca do jego przyjmowania podczas choroby.

Dwa pierwsze kazania na ten temat, Biskup wygłosił podczas pastoralnych wizytacji w środowisku wiejskim. W pierwszym z nich, mówi on o namaszczeniu chorych w kontekście polemiki z pogańską obrzędowością i praktykami magicznymi, do których odwoływano się podczas choroby. Cezary piętnuje taką postawę, ponieważ dostrzega w niej wyraz braku zaufania do Boga i Kościoła. Następnie poucza, w jaki sposób należy szukać w kościele pomocy w przypadku choroby: *Ileokroć przyjdzie na was jakaś choroba, niech ten co choruje, przyjmie Ciało i Krew Chrystusa, a o olej błogostawiony niech ufnie i pokornie prosi kapłanów, a następnie niech namaści swoje słabe ciało, aby się na nim sprawdziło to, co napisano u Jakuba [...]. Widzicie bracia, że kto w chorobie ucieka się do kościoła, zashuży i na przywrócenia zdrowia ciału i na otrzymanie odpuszczenia grzechów⁶¹.*

Cezary, pragnąc wyeliminować z życia wiernych praktykę odwoływania się do magii i wróżb jako środków powrotu do zdrowia, poucza wiernych, że powinni szukać lekarstwa, jakie podaje im Kościół w sakramencie namaszczenia chorych. Następnie wyjaśnia krótko, co uzyskują ci, którzy przyjmują ten sakrament. Jest to uzdrowienie ciała i duszy. Oba uzdrowienia na skutek sakramentu chorych można osiągnąć w sposób rzeczywisty.

To ostatnie zagadnienie Biskup pogłębia w drugim ze wspomnianych kazań: *Dlaczego więc wielu zabija duszę swoją z pomocą wróżów i wieszczków, zamałwaczy i amuletami diabelskimi, choć może uzdrowić i duszę swoją i ciało swe przez modlitwę kapłana i olej pobłogostawiony? Choroba bowiem ciała przyczynia się do zdrowia serca, ponieważ Bóg na tym świecie doświadcza tych, których miłuje. A gdyby nawet zdrowie wracało do chorego zbyt wolno, nie szemrajmy przeciw Bogu, ale dzięki czynimy za to, że dlatego nas doświadcza na tym świecie, aby nam udzielić nagrody wiecznej w przyszłym świecie. Wielu bowiem nie choruje tylko na nieszczęście swoje. Gdy bowiem cieszą się zdrowiem ciała, nieustannie myślą o grabieżach i nierządach. A przecież kiedy chorujemy, wtedy więcej czynimy pokuty i rozdajemy jałmużny, i w ten sposób dochodzimy do nagrody wiecznej. Dlatego, czy szybko, czy później wraca choremu zdrowie, zawsze dzięki czynimy, bo on wie czego nam potrzeba, kiedy dla nas lepiej jest chorować, a kiedy zdrowiem się cieszyć⁶².* W świetle cytowanych słów możemy zauważyć, że Biskup, gdy mówi o skutkach sakramentu namaszczenia chorych, podkreśla przede wszyst-

⁶¹ *Sermo* 13,3, CChL 103, s. 66-67, (Ryznar, PSP 52, s. 75).

⁶² *Sermo* 19,5, CChL 103, s. 90-91, (Ryznar, PSP 52, s. 96).

kim odzyskanie zdrowia duchowego. Przyczynia się do jego odzyskania nie tylko modlitwa i sakramentalny znak namaszczenia olejem, ale sama sytuacja w jakiej znalazł się chory. Choroba, grożąca ewentualnie perspektywa śmierci, mobilizuje człowieka do pracy nad sobą, do praktykowania czynów pokutnych, które zbliżają go do zbawienia. Powrotowi do zdrowia duchowego może towarzyszyć odzyskanie zdrowia fizycznego. Nie dzieje się to oczywiście w sposób niejako automatyczny, magiczny, jak usiłowano je odzyskiwać na skutek praktyk tradycyjnej obrzędowości. Uzdrowienie ciała zależne jest od woli Boga, który wie najlepiej, co służy człowiekowi dla osiągnięcia przez niego ostatecznego dobra, jakim jest zbawienie.

Naukę na temat zdrowia duszy i ciała rozwija Biskup Arles w trzecim kazaniu na temat namaszczenia chorych. Po skierowanej do słuchaczy zachęcie, aby szukali uzdrowienia u Chrystusa, udali się do kościoła, namaścili ciało olejem świętym i przyjęli Eucharystię, Cezary zestawia i omawia sprawę troski chrześcijanina o zdrowie ciała i duszy. Poucza, że jakkolwiek jedno i drugie zdrowie jest wartością bardzo cenną, to jednak chrześcijanin modląc się o zdrowie ciała, powinien podwójnie i wielokrotnie częściej, błagać Boga o zdrowie duszy⁶³. Dlatego niewłaściwą jest postawa chrześcijanina, który troszczy się wyłącznie o zdrowie ciała. Według Cezarego owa wyłączna troska o zdrowie ciała powoduje, że wielu ludzi szuka możliwości odzyskania tego zdrowia u wróżbitów czy czarowników. Zło odwoływania się do tego środka nie tkwi w tym, że człowiek czyni to w trosce o cielesne zdrowie, lecz, że w akcie tym okazuje się niewiarę wobec Boga, a także brak zaufania do zbawczych środków łaski Bożej, jakie chrześcijanin może otrzymać w Kościele. Wniosek taki wynika ze słów Biskupa: *Kto ucieka się do obrzędów diabelskich, niszczy swoją duszę, ponieważ przesywa ją mieczem niewiary*⁶⁴. Podobną myśl znajdujemy i w czwartym kazaniu, w którym Cezary odwołuje się do korzystania przez wiernych z łaski, jakiej udziela sakrament chorych: *Nie proszę sprawcy zdrowia i zbawienia, nie idą do Eucharystii Chrystusowej i jak jest napisane po olej poświęcony [...] nie pokładają całej swej nadziei w Bogu. Przeciwnie oostępują. Szukając zdrowia ich ciał, sami znajdują śmierć dusz swoich*⁶⁵.

Piąte z interesujących nas kazań, które zawiera podobne w swej wymowie treści jak poprzednie, posiada na końcu stosownego pouczenia pytanie, jakie jakipy w imieniu niektórych słuchaczy stawia Cezary: *Dlaczego się tak dzieje, że Biskup nasz tak często napomina nas w tej sprawie? Natychmiast udziela odpowiedzi: Dlatego bracia tak się dzieje, albowiem chociaż tak często was napominamy, dostrzegamy, że niektórzy nadal oddają się pogańskim świętokradztwom*⁶⁶.

⁶³ Por. *Sermo* 50,1, CChL 103, s. 224-225, (Ryznar, PSP 52, s. 220).

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ *Sermo* 52,5, CChL 103, s. 232, (Ryznar, PSP 52, s. 227).

⁶⁶ *Sermo* 184,5, CChL 104, s. 751.

Rodzi się pytanie: jak wyglądało duszpasterskie sprawowanie sakramentu chorych? Wydaje się, że święty Cezary z Arles na terenie swojego duszpasterskiego oddziaływania w jakiś sposób przybliżył wiernym znaczenie tego sakramentu i przyczynił się do praktyki jego udzielania. Szczególną wagę, jaką w swoim duszpasterstwie Cezary przywiązywał do tego sakramentu, warunkowała z pewnością chęć przeciwdziałania zabobonnym praktykom, którym przypisywano wartość leczniczą. Należy także zwrócić uwagę, że myśli Cezarego jest obce pojęcie, że sakrament ten przyjmuje się w sytuacjach ekstremalnych, chorobach zagrożonych bliską perspektywą śmierci. Dla Cezarego sakrament chorych nie jest ostatnim namaszczeniem, lecz cielesnym i duchowym lekarstwem, do którego powinien odwoływać się człowiek w każdej chorobie. Potwierdza to fakt, że stopniowo lud, przynajmniej po części, przekonywał się do sprawowania sakramentu chorych w czasie rzeczywistej choroby. W diecezji Cezarego w czasie jego biskupstwa, sprawowano ten sakrament często. Wskazuje na to biografia Biskupa. Podaje ona przykłady, że tak w Arles jak i podczas wizytacji na wsiach, przyprowadzano do Cezarego chorych. Miała wówczas miejsce modlitwa Biskupa, położenie ręki na głowie chorego i namaszczenie olejem wszystkich zmysłów⁶⁷. Ponadto Cezary, okazując szczególną duszpasterską troskę chorych, polecił zbudować w Arles, w sąsiedztwie bazyliki szpital. Pomysłowo wykonane w murach otwory, pozwalały chorym uczestniczyć w liturgii Mszy świętej i nabożeństwach. Bez wątpienia nie byli oni w tej sytuacji pozbawieni sakramentu namaszczenia chorych⁶⁸.

Summary

Sacraments in teaching and ministerial practice of bishop Caesarius of Arles

Article represents teaching of Saint Caesarius, bishop of Arles in first half sixth of age on the subject sacraments of Church in context actual Christian religiosity. This religiosity characterised often, too after baptism, connecting certain rites past pagan religion with faith and Christian worship. Particularly in the cause of population rural near-term were rites of past pagan religion, through which they desire to realise contact with world unearthly and divine mystery. Therefore Bishop Caesarius explains symbolising of sacraments of Church and instructs on the subject of theirs sense in the cause of faith of man. Thus Bishop tries confirm Christian belief in religious living of people his diocese. Article moot successively learning of Caesarius to the point baptism, confirmation, penance and unction of ill.

⁶⁷ Por. *Vita Sancti Caesarii a discipulis scripta* I,43, s. 314; I,49, s. 316; II,21, s. 334.

⁶⁸ Por. *Vita Sancti Caesarii a discipulis scripta* I,29, s. 307.

STANISŁAW ZIMNIAK SDB

SALEZJAŃSKA DZIAŁALNOŚĆ KS. AUGUSTA HLONDA,
PRYMASA POLSKI

WPROWADZENIE

W roku 1897 August Hlond kończy nowicjat w Foglizzo (Włochy). Ksiądz Juliusz Barberis (1847-1927) – tzw. generalny mistrz nowicjuszków i późniejszy katecheta generalny¹ – tymi słowami poleca Cezaremu Cagliari (1854-1899)², pełniącemu wówczas posługę inspektora rzymskiego i prokuratora generalnego Zgromadzenia, szesnastoletniego Augusta, skierowanego razem z pięcioma innymi na studia do Rzymu, na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim: „Hlond August – pisze ksiądz Barberis – jest Polakiem: o wielkim umyśle, wielkiej cnocie; daje mu się wszystko; posiada charakter godny pozazdrosczenia: zawsze wesoły i nigdy o nic się nie obraża. [...]”³. I prosi go, aby się nimi zajął, ponieważ „przyjdzie czas, kiedy dostarczą chwały Towarzystwu”⁴.

W raporcie z 1938 tajnej policji faszystowskich Włoch czytamy, m.in.: „Prymas Polski jest niewątpliwie najbardziej wpływowym Kardynałem (w Kurii Rzymskiej) pośród obcokrajowców. I gdyby jutro miałby być wybrany Papież pocho-

¹ Zob. *DBS* 29nn.

² Był wówczas przełożonym inspektorii rzymskiej i jednocześnie pełnił funkcję Prokuratora Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego przy Stolicy Apostolskiej i pośrednio opiekuna studentów salezjańskich – Zob. *DBS* 63-64; *EG*, 1898, s. 39; 1899, s. 43.

³ Tekst oryginalny: „Hlond Augusto: è un Polacco: di molto ingegno, di molta virtù: riesce in tutto e di un'indole invidiabile perché sempre allegro e non si offende mai di nulla” *ASC*, list G. Barberis-C. Cagliari 11.10.1897).

⁴ Tekst oryginalny: „sarà l'anno che faranno onore alla Congregazione” (*ASC*, list G. Barberis-C. Cagliari 11.10.1897).

Rodzi się pytanie: jak wyglądało duszpasterskie sprawowanie sakramentu chorych? Wydaje się, że święty Cezary z Arles na terenie swojego duszpasterskiego oddziaływania w jakiś sposób przybliżył wiernym znaczenie tego sakramentu i przyczynił się do praktyki jego udzielania. Szczególną wagę, jaką w swoim duszpasterstwie Cezary przywiązywał do tego sakramentu, warunkowała z pewnością chęć przeciwdziałania zabobonnym praktykom, którym przypisywano wartość leczniczą. Należy także zwrócić uwagę, że myśli Cezarego jest obce pojęcie, że sakrament ten przyjmuje się w sytuacjach ekstremalnych, chorobach zagrożonych bliską perspektywą śmierci. Dla Cezarego sakrament chorych nie jest ostatnim namaszczeniem, lecz cielesnym i duchowym lekarstwem, do którego powinien odwoływać się człowiek w każdej chorobie. Potwierdza to fakt, że stopniowo lud, przynajmniej po części, przekonywał się do sprawowania sakramentu chorych w czasie rzeczywistej choroby. W diecezji Cezarego w czasie jego biskupstwa, sprawowano ten sakrament często. Wskazuje na to biografia Biskupa. Podaje ona przykłady, że tak w Arles jak i podczas wizytacji na wsiach, przyprawiano do Cezarego chorych. Miała wówczas miejsce modlitwa Biskupa, położenie ręki na głowie chorego i namaszczenie olejem wszystkich zmysłów⁶⁷. Ponadto Cezary, okazując szczególną duszpasterską troskę chorych, polecił zbudować w Arles, w sąsiedztwie bazyliki szpital. Pomysłowo wykonane w murach otwory, pozwalały chorym uczestniczyć w liturgii Mszy świętej i nabożeństwach. Bez wątplenia nie byli oni w tej sytuacji pozbawieni sakramentu namaszczenia chorych⁶⁸.

Summary

Sacraments in teaching and ministerial practice of bishop Caesarius of Arles

Article represents teaching of Saint Caesarius, bishop of Arles in first half sixth of age on the subject sacraments of Church in context actual Christian religiosity. This religiosity characterised often, too after baptism, connecting certain rites past pagan religion with faith and Christian worship. Particularly in the cause of population rural near-term were rites of past pagan religion, through which they desire to realise contact with world unearthly and divine mystery. Therefore Bishop Caesarius explains symbolising of sacraments of Church and instructs on the subject of theirs sense in the cause of faith of man. Thus Bishop tries confirm Christian belief in religious living of people his diocese. Article moot successively learning of Caesarius to the point baptism, confirmation, penance and unction of ill.

⁶⁷ Por. *Vita Sancti Caesarii a discipulis scripta* I,43, s. 314; I,49, s. 316; II,21, s. 334.

⁶⁸ Por. *Vita Sancti Caesarii a discipulis scripta* I,29, s. 307.

STANISŁAW ZIMNIAK SDB

SALEZJAŃSKA DZIAŁALNOŚĆ KS. AUGUSTA HLONDA, PRYMASA POLSKI

WPROWADZENIE

W roku 1897 August Hlond kończy nowicjat w Foglizzo (Włochy). Ksiądz Juliusz Barberis (1847-1927) – tzw. generalny mistrz nowicjuszków i późniejszy katecheta generalny¹ – tymi słowami poleca Cezaremu Cagliero (1854-1899)², pełniącemu wówczas posługę inspektora rzymskiego i prokuratora generalnego Zgromadzenia, szesnastoletniego Augusta, skierowanego razem z pięcioma innymi na studia do Rzymu, na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim: „Hlond August – pisze ksiądz Barberis – jest Polakiem: o wielkim umyśle, wielkiej cnotcie; udaje mu się wszystko; posiada charakter godny pozazdrosczenia: zawsze wesoły i nigdy o nic się nie obraża. [...]”³. I prosi go, aby się nimi zajął, ponieważ „przyjdzie czas, kiedy dostarczą chwały Towarzystwu”⁴.

W raporcie z 1938 tajnej policji faszystowskich Włoch czytamy, m.in.: „Prymas Polski jest niewątpliwie najbardziej wpływowym Kardynałem (w Kurii Rzymskiej) pośród obcokrajowców. I gdyby jutro miałby być wybrany Papież pocho-

¹ Zob. *DBS* 29nn.

² Był wówczas przełożonym inspektorii rzymskiej i jednocześnie pełnił funkcję Prokuratora Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego przy Stolicy Apostolskiej i pośrednio opiekuna studentów salezjańskich – Zob. *DBS* 63-64; *EG*, 1898, s. 39; 1899, s. 43.

³ Tekst oryginalny: „Hlond Augusto: è un Polacco: di molto ingegno, di molta virtù: riesce in tutto e di un'indole invidiabile perché sempre allegro e non si offende mai di nulla” (*ASC*, list G. Barberis-C. Cagliero 11.10.1897).

⁴ Tekst oryginalny: „sarà l'anno che faranno onore alla Congregazione” (*ASC*, list G. Barberis-C. Cagliero 11.10.1897).

dzenia nie włoskiego, z pewnością na Niego padłby wybór. Wywodzi się z Pobożnego Towarzystwa Księdza Bosco i cała jego niezmiernie bogata kultura jest czysto rzymska albo łacińska. Salezjanie są dumni z tego wielkiego Wychowanka i Opiekuna, ponieważ jest powszechnie znany jego wpływ w całej Europie”⁵.

Kardynał Bernard Griffin, arcybiskup Westminsteru, na wieść o śmierci Prymasa Hlonda, napisał: „Polska straciła jednego z największych synów jakich zna historia; świat – natchnionego Przewodnika; Kościół – wiernego sługę i wielkiego kapłana”⁶.

W 1948 salezjański miesięcznik „Pokłosie Salezjańskie”, w grudniowym numerze poświęconym osobie nieoczekiwanie zmarłego Prymasa Polski, kard. Augusta Hlonda, pisał: „Niewątpliwie życie i działalność Prymasa Hlonda, jednego z największych prymasów Polski, będą przedmiotem wielu studiów i opracowań. Jego życie, idee, wielkie cnoty staną się kiedyś własnością wszystkich wiernych w Polsce, wejdą do skarbnicy ich myśli i doświadczeń”⁷.

Dzisiejszy odczyt proszę potraktować jako bardzo skromne świadectwo na potwierdzenie ziszczenia się słów zapisanych na kartach powyżej cytowanego „Pokłosa Salezjańskiego”. Tym moim przyczynkiem pragnę dołączyć się do już stosunkowo bogatych badań i studiów o osobie Augusta Hlonda⁸. Tu chcę przywołać na pamięć nieoceniony zbiór, owoc pracy ks. Stanisława Kosińskiego, znany pośród badaczy jako „ACTA HLONDIANA”!

Temat dzisiejszego odczytu stawia sobie za cel ukazanie salezjańskiej apostołskiej działalności Augusta Hlonda. Okres ten w życiu Sługi Bożego nie jest bynajmniej takim skromnym wycinkiem. Dlatego nie pozostaje nic innego, jak tylko szkicowe przybliżenie niektórych etapów z życia tej niezwykle interesującej postaci Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce i Europie środkowej a także poza tym obszarem geograficznym.

⁵ Archivio Centrale dello Stato – Roma, fondo: Polizia Politica, Fascicoli personali Hlond., Rapporto – Roma 2 luglio 1938.

⁶ Tekst oryginalny: „La Polonia ha perduto uno dei suoi più grandi figli che ricordi la storia; il mondo, un ispirato Condottiero; la Chiesa, un fedele servitore e un grande Sacerdote” (Pietro RICARDONE, *Sua Eminenza Reverendissima il Card. Augusto Hlond*. Lettera mortuaria, [w:] ASC B713).

⁷ *Wiązanka kwiecista na świeży grób*, 12 (1948) 249.

⁸ Zob. hasło: Hlond August SDB, [w:] *EK VI 1090*; jak również *Pisma o Słudze Bożym*, Poznań 1996 (maszynopis autorstwa ks. Jana Koniecznego SChr). Na temat działalności salezjańskiej ks. kard. Hlonda powstały następujące przyczynki naukowe: Stanisław Kosiński, *Młodzieńcze lata kardynała Augusta Hlonda 1893-1905*, [w:] „*Nasza Przeszłość*” XLII (1974) 61-108; tenże, *Biografia zakonna Kardynała Augusta Hlonda*, [w:] „*Studia Gnesnensia*” VII (1982-1983) 413-436; Stanisław Zimniak, *Il contributo di don August Hlond allo sviluppo dell'opera salesiana nella Mitteleuropa*, [w:] *Il cardinale August J. Hlond Primate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico*, pod red. S. Zimniak, LAS – Roma 1999, s. 9-40; tenże, *Salezjańskie korzenie myślenia Augusta Kard. Hlonda* (w druku).

FORMACJA I STUDIA

Dwunastoletni August przybywa w 1893 roku do Włoch, konkretnie do salezjańskiego Instytutu Misyjnego na Valsalice (wówczas przedmieście Turynu). Tu spoczywały doczesne szczątki Księdza Bosco. Stąd ku temu Instytutowi zwracał się cały świat salezjański. Tu bowiem znajdowała się najcenniejsza dla Salezjanów Relikwia. Aż do roku 1894 byli tam kierowani przybywający do Włoch młodzieńcy z Polski, wśród nich Hlondowie, Ignacy i August. Można sobie wyobrazić wrażenie jakie wywarł ten fakt na delikatną i zarazem otwartą duszę Augusta. Osobiście mógł się modlić przy grobie najbardziej znanego Apostoła Młodzieży i zarazem obserwować bardzo liczne osoby różnego stanu i narodowości, które przybywały do gróbu człowieka uznawanego za świętego. Miejsce to przybrało w jakiejś mierze charakter „sanktuarium”.

Do powyższego faktu dołącza się inny element o kluczowym znaczeniu w procesie formacyjnym Hlonda. Instytut na Valsalice w tym czasie pełnił funkcję ośrodka przygotowującego przyszłych misjonarzy. Dla chłopców i młodzieńców ten fakt miał niebagatelne znaczenie i siłę oddziaływania na ich serca i umysły. Byli oni w jakiejś mierze zanurzeni w jedyną w swoim rodzaju atmosferę uniwersalności posłania salezjańskiego. Należy zaznaczyć, że to byli chłopcy liczący nieco powyżej dziesięciu lat, których bardzo szybko fascynowała przygoda misjonarska. Mielili okazję „ocierania się” o przybywających tu misjonarzy. W procesie formacyjnym młodych kandydatów wymiar misyjny należał do podstawowych współczynników kształtujących ducha salezjańskiego. Nie dziwi przeto fakt, iż w Ignacym i Augustie ukształtowała się postawa misyjności, właściwa salezjańskiej duchowości. August w liście z 1900 roku do ks. Barberis wyrażał swoją radość z możliwości pracy na ziemi ojczystej i jednocześnie pisał, że byłby gotów podjąć się pracy misyjnej, nawet tej pośród trędowatych w Agua de Dios⁹.

W Valsalice i następnie w Lombriasco August po raz pierwszy w swym życiu – o czym należy pamiętać w badaniach nad jego życiem – ma możliwość uczenia się języka polskiego i zapoznania się z przystępną i stosunkowo ważną literaturą polską. Odkrywa jej piękno i bogactwo. A przede wszystkim zdumiewają go niezwykle liczne pierwiastki uniwersalności w kulturze polskiej. I co więcej, odkrywa jej głęboki i intymny związek z duchem ewangelicznym. O tym tak zażyłym związku będzie rozprawał bardzo często jako pasterz, wskazując na to, że jeśli kultura polska pragnie pozostać twórcza i wielka nie może się wyrzec tego niemalże zespolenia z chrześcijaństwem. Na obczyźnie dokonuje się pogłębienie przynależności narodowej w wymiarze kultury i zarazem krytyczna ocena powodów nieszczęść, jakie dotknęły Rzeczypospolitą Obojga Narodów. Można powie-

⁹ Zob. ASC B713, list A. Hlond-G. Barberis 02.07.1900.

dzieć, że właśnie podczas pobytu we włoskich instytucjach salezjańskich, jego przynależność narodowa nabiera nowego wymiaru, a mianowicie tego ewangelicznego. I prawdopodobnie wtedy zrodziło się w nim przekonanie, że Polska zmartwychwstanie pod warunkiem, że odnajdzie swoją wierność wartościom ewangelicznym. Nie jest to postawa polskich pozytywistów, niemniej ma coś z nią wspólnego, a mianowicie odrzucenie budowania niepodległości w oparciu o sentymenty.

Okres jednorocznego pobytu w Valsalice i dwuletniego w Lombriasco, zwanym „domem polskim”, jest czasem studiów humanistycznych i bardzo ważnym momentem wchłaniania witalności życia salezjańskiego i rozmyślenia się w nim. W takim klimacie dojrzewa ostatecznie pragnienie Augusta – z jakim opuszczał swoją śląską ziemię – pójścia za głosem powołania do życia kapłańskiego i nie gdzie indziej jak w Towarzystwie Salezjańskim.

Roczny nowicjat w Foglizzo (Włochy), stał się dla niego etapem dalszej wewnętrznej integracji, którą wieńczyło złożenie ślubów wieczystych 3 października 1897 na ręce ks. Michała Rua (1837-1910), ówczesnego Przełożonego Generalnego. W tym też czasie przełożeni mogą zaobserwować jego charakter i nieprzeciętne zdolności umysłu i różnorodność uzdolnień.

Ks. Barberis pisał w liście do cytowanego powyżej ks. C. Cagliero, że tegoroczni kandydaci na studia rzymskie przewyższają swoich poprzedników „cnotą i wiedzą”¹⁰. A ks. Emanuel Manassero (1873-1946)¹¹ – późniejszy inspektor prowincji austro-węgierskiej z siedzibą w Oświęcimiu – współodpowiedzialny za formację duchową i intelektualną nowicjuszy w Foglizzo, pisał również do księdza C. Cagliero: „Hlond, to dusza wybrana, która, bez wzbudzania zazdrości, wznieca podziw i pobudza innych do dobrego czynu”¹².

W chwili wysłania do Rzymu, Hlond liczy zaledwie szesnaście lat. Studia w Rzymie trwają trzy lata. Wieńczy je w roku jubileuszowym: 1900, doktoratem z zakresu filozofii. Studia rzymskie były dla niego ostatnim okresem regularnej nauki. Oczywiście oprócz dalszego pogłębiania wiedzy, przede wszystkim tej humanistycznej, Hlond przeżywa bardzo intensywnie i emocjonalnie kontakt z samym Wiecznym Miastem. Jest pod urokiem starożytności i tego wszystkiego, co pozostawiły po sobie kolejne epoki. W centrum jego uwagi znajduje się Watykan. Nie chodzi tu o niewątpliwe bogactwo sztuki i piękno budowli watykańskich. Watykan jest w jego oczach cenny, bo w nim ma swoją siedzibę Ojciec Chrześci-

¹⁰ ASC, list G. Barberis-C. Cagliero 11.10.1897.

¹¹ Bliższe dane biograficzne zob. Stanisław Zimniak, *Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della provincia Austro-Ungarica della Società di S. Francesco di Sales (1868 ca. – 1919)*, Istituto Storico Salesiano. Studi 10. LAS. Roma 1997, s. 219-224.

¹² Tekst oryginalny: „Hlond è un'anima eletta che senza suscitare invidia eccita ammirazione ed anima gli altri a far bene”. (ASC, list E. Manassero-C. Cagliero 29.10.1897).

ństwa¹³. Hlond, z całą świadomością podkreśla słowo Ojciec, wskazując tym samym na rolę nie kwestionowaną posługę św. Piotra, która nie może być w żaden sposób ograniczona do diecezji rzymskiej, bowiem w jej istocie tkwi troska o całe chrześcijaństwo. Ten rzymski okres sprawił to, że Hlond w uniwersalności Kościoła odnajdzie zakotwiczenie uniwersalności posłannictwa salezjańskiego. W Rzymie pojmie on bardziej wszechstronnie, dlaczego Ksiądz Bosco złączył, niemalże scementował, posłannictwo salezjańskie z posługą piotrową. Zresztą ten wymiar piotrowej uniwersalności ujawni się w sposób unikalny wtedy, kiedy Hlond sam zostanie obarczony wielką posługą pasterską.

PRACA APOSTOLSKA W POLSCE

Hlond najprawdopodobniej miał szansę na kontynuowanie studiów w Rzymie. Jednakże przykra sytuacja, w jakiej znalazł się zakład salezjański w Oświęcimiu w roku 1899 – zaznaczmy to, że po odłączeniu się w Miejscu Piastowym, była to praktycznie jedyna placówka salezjańska w Polsce – postawiła Zarząd Generalny przed dziejowym wyzwaniem: uratowanie tej zaledwie otwartej placówki za wszelką cenę, co równało się z zapewnieniem rozwoju Towarzystwa Salezjańskiego na ziemi polskiej. Niepowodzenie „akcji ratunkowej” groziło bowiem porzuceniem na długo, a może na zawsze, wprowadzenia salezjańskiego apostolatu młodzieżowego w Polsce. Figura Jezusa umieszczona na Zakładzie oświęcimskim, jest wotum wdzięczności za ocalenie instytutu ze „śmiertelnego zagrożenia”. Wotum to złożył, po przybyciu do Oświęcimia, ks. Emanuel Manassero, następca niefortunnego ks. Franciszka Trawińskiego.

Właśnie ks. Manassero zażądał stanowczo od Zarządu Generalnego, aby mu do pomocy przysłano 19-letniego kleryka Augusta Hlonda. Znał bowiem doskonale jego usposobienie i umiejętności. Na Augusta czekało niełatwe wyzwanie. On sam to przeczuwał, pisząc w liście do księdza Barberis: „Słyszałem, że wreszcie przybył ksiądz Manassero i że odprawia rekolekcje w Valsalice. Proszę mu waskawie powiedzieć, że ja idę do Oświęcimia z jak najlepszymi zamiarami, i pragnieniem poświęcenia i bezgranicznego oddania się pracy”¹⁴.

Do Oświęcimia przybył we wrześniu 1900. Jest to rok w którym niepomiernie zasłużony ks. Wiktor Grabelski popadł w głęboki kryzys psychiczny, który odbił się bardzo negatywnie na jego zdrowiu. W związku z chorobą ks. Grabelskiego zrodził się problem: komu powierzyć redakcję polskiej wersji „Bollettino Salesiano”, czyli „Wiadomości Salezyjańskie”? Prawdopodobnie to była to

¹³ Zob. WS 2 (1898) 49.

¹⁴ ASC B713, list A. Hlond-G. Barberis 26.08.1900.

jedną z głównych racji, dla której przeznaczono Hlonda do pracy w Zakładzie Księdza Bosco. Z dostępnych dokumentów można wnioskować, że definitywnie i poniekąd oficjalnie Hlond przejął redakcję „Wiadomości Salezyjańskich” w 1902, czyli zaraz po śmierci Grabelskiego. Do tego czasu pomagał w pracy redakcyjnej.

Przyjęcie pełnej odpowiedzialności za redakcję było zadaniem wielce odpowiedzialnym. „Wiadomości Salezyjańskie” to nie był organ jakiegoś salonowego kontaktu z niewielką grupą pobożnych wielbicieli, lecz z rzeszą ludzi, którzy praktycznie utrzymywali finansowo w znacznej mierze dzieło salezyjańskie i przyczyniali się do tworzenia przychylniej atmosfery na rzecz promocji salezyjańskiej działalności dydaktyczno-wychowawczej wśród młodzieży.

Jak już zaznaczyłem, moment, w którym Hlond przejął redakcję był bardzo delikatny. Afera loteryjna wywołała bardzo ostre i przykre ataki lokalnej prasy. Do tego dochodziło kłopotliwe i trudne do wytłumaczenia odejście ze Zgromadzenia ks. Bronisława Markiewicza (1842-1912). On zaś utrzymywał, że tak naprawdę to on pozostał wierny Księdzu Bosco i próbował pozyskać dla swego dzieła bardzo wówczas licznych pomocników i dobrodziejów, rozsianych przeważnie na Górnym śląsku. I rzeczywiście sprawa wywołała spore zamieszanie i to nie tylko w szeregach pomocników, dobrodziejów, ale i także wśród salezjanów pracujących poza granicami kraju. Właśnie w wyniku tego zamieszania spadł gwałtownie nakład „Wiadomości Salezyjańskich”. W Oświęcimiu zaś zdawano sobie w pełni sprawę, że bez finansowego wsparcia pomocników i dobrodziejów nie tylko budowa ale i funkcjonowanie instytutu byłoby prawie niemożliwe. Towarzystwo Salezyjańskie nie mogło liczyć wówczas na regularne dotacje ze strony władz cywilnych, ponieważ nie prosilo je o formalne zatwierdzenie Towarzystwa.

Tak więc przed redaktorem „Wiadomości Salezyjańskie” stało wielkie zadanie odzyskania zachwianego zaufania i rozentuzjasmowania salezyjańskim apostołatem nowe kręgi społeczne. Nie sposób tutaj ukazać ogromu materialnej pracy, polegającej nie tylko na tłumaczeniu z j. włoskiego na j. polski każdego miesiąca trzydziesto albo i więcej stronicowego numeru i przygotowanie różnego rodzaju artykułów redakcyjnych. Bez wnikania w szczegóły można, bez przesady twierdzić to, że Hlondowi udało się przeniknąć redakcję polskiej wersji „Bollettino Salesiano” duchem umiłowania sprawy salezyjańskiego apostołatu. Dzięki temu, nie tylko odzyskał zachwianą ufność, ale i przysporzył nowych pomocników i dobrodziejów. W 1906, mając przed oczyma piękno powstałego zakładu, pisał: „Kto to wszystko tworzył i ożywiał? W pierwszym rzędzie opieka nieba, która nieraz była bardzo widoczna, prawie namacalna. Ale pozatem czynne tu były dwie siły ziemskie, które to mają do siebie, że tylko o tyle działać mogą, o ile się łączą i wzajemnie wspierają. Temi siłami są Pomocnicy i Salezyjanie”¹⁵.

¹⁵ WS 10 (1906) 200.

Naturalnie redagowanie „Wiadomości Salezyjańskie” nie było jedyną pracą apostołsko-dydaktyczno-wychowawczą podczas jego pięcioletniego pobytu w Oświęcimiu. Był również nauczycielem, asystentem, przez pewien czas kierownikiem chóru i orkiestry. Sam też komponował muzykę i aranżował utwory muzyczne. Był zapalonym reżyserem akademii i przedstawień teatralnych, sekretarzem dyrektora. Ponadto musiał przygotować się do złożenia państwowego egzaminu dojrzałości, studiować samodzielnie poszczególne traktaty teologiczne itp. Jednakże zadanie redaktora „Wiadomości Salezyjańskie”, zważywszy dziejową chwilę powstającego instytutu, pozostanie jego najpoważniejszym wkładem w rozwój Towarzystwa Salezyjańskiego na ziemi polskiej.

Rok 1905 jest okresem ważnych wydarzeń w życiu Augusta. Dnia 23 września przyjmuje święcenia kapłańskie z rąk bpa Anatola Nowaka w kościele Sióstr Wzytek w Krakowie. W tymże dokonano erekcji Inspektorii Austro-Węgierskiej, z siedzibą w Oświęcimiu. Pociągnęło to za sobą zmiany personalne. Dyrektor wychowawczego instytutu w Oświęcimiu, ks. E. Manassero, został mianowany przełożonym nowej jednostki administracyjnej. On to właśnie, znając dokładnie zalety i zdolności Hlonda, oddelegował go do pracy w „Schronisku im. Księcia Al. Lubomirskiego” w Krakowie i aby tym sposobem stworzyć mu możliwość studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim. Hlond nadal kontynuował pracę redakcyjną polskiej wersji „Bollettino Salesiano”.

W schronisku pełnił posługę kapelana. Osobiste oddziaływanie jego osobowości było tego rodzaju, że bez zmiany zastanych struktur (w tym czasie schronisko nie było jeszcze pod dyrekcją salezjanów), potrafił zaszczerpić w nim nowy klimat. Inspektor Manassero był zachwycony jego posługą wychowawczą w Krakowie. W tak zwanych raportach (sprawozdaniach) przesyłanych tylko i wyłącznie do Przełożonych Wyższych pisał w roku 1906, że ks. Hlond „jest błogosławieństwem Pana! Zadowala każdego kto ma z nim coś do czynienia. Oprócz pracy w instytucie jest odpowiedzialnym za biuletyn [«Wiadomości Salezyjańskie», S.Z.], pełni obowiązki katechety w szkołach wieczorowych w mieście i poświęca się każdej innej pracy. Wspomaga naszych byłych wychowanków rozproszonych po mieście. Jest nadzwyczaj przywiązany do Zgromadzenia, które broni przeciwko wrogom i szemraczom. Uczęszcza trzeci rok na Uniwersytet”¹⁶. W innym spr-

¹⁶ Tekst oryginalny: „È una benedizione del Signore! Accontenta chiunque abbia che fare con lui. Oltre al lavoro nell'istituto è il responsabile del bollettino, catechista a scuole serali in città, e si presta ad ogni altro servizio. Aiuta i nostri ex alunni sparsi in quella città. Affezionatissimo alla Congregazione la difende contro nemici e mormoratori. Frequenta il 3° anno di università” (ASC E302 Rendiconti Morali, *Ispettorìa Austriaca. Casa di Oświęcim. Rendiconto trimestrale dell'Ispettore al Direttore Spirituale per i mesi di Ott. Novem. e Dicem. 1906*, podpisany przez inspektora, księdza Manassero 23.02.1907).

wozdaniu, datowanym 3 września 1907, pisze: „Bez zarzutu i godny podziwu, gdy chodzi o ciągłą gotowość do pracy; nie odmawia nikomu, kto ją jemu daje i gdy chodzi o pomyślne załatwianie różnorodnych spraw. Tego roku jednak ucierpiał bardzo wiele z powodu dokuczliwego bólu oczu”¹⁷.

Biskup Sebastian J. Pelczar nie tylko znał osobiście dzieło salezjańskie, ale też wspierał je finansowo i zabiegał o przeszczepienie go do Przemyśla. W 1901 roku gości u siebie ks. M. Rua, Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego. Jego zabiegi o otwarcie ośrodka wychowawczego w Przemyśle spełniły się w 1907. Ks. Augustowi Hlondowi przypadło w udziale być założycielem tej nowej placówki salezjańskiej. To ważne miasto małopolskie liczyło wtedy około 50 tysięcy mieszkańców. Obok Polaków było zamieszkiwane przez licznych Ukraińców i żydów. Znajdowała się tam jedna z najważniejszych twierdz wojskowych ówczesnej monarchii austro-węgierskiej. Komuniści i liberałowie odnosili coraz to większe sukcesy, pomnażając liczbę członków swoich partii. Biskup Pelczar był w pełni świadom, że tylko poprzez konkretną działalność pastoralną o wymiarze społecznym można przeciwstawić się szerzącej się laicyzacji, szczególnie wśród proletariatu.

W dzielnicy Zasanie otrzymali salezjanie niewielki parterowy dom z przyległym gruntem. Ks. Hlond, prawie że od pierwszej chwili przybycia, snuł projekt budowy wielopiętrowego gmachu pod przyszłe oratorium. Tymczasem jednak zdecydował, by przekształcić niewielkie pokoje na tymczasowe oratorium i kaplicę półpubliczną. Takowy krok zjednał salezjanom sympatię i wyzwolił wśród społeczności przemyskiej gotowość do ofiarności.

Ks. Hlond wykazał nieprzeciętną zdolność rozpropagowania każdej inicjatywy wychowawczej, jaką podejmowano w skromnym domku. Już jesienią 1907 w Przemyśle salezjanie byli już dość znani. Z wielkim rozmachem zorganizował uroczyste poświęcenie oratorium i kaplicy 15 grudnia tegoż roku i zatroszczył się o to, aby o tym się rozprawiało w lokalnej społeczności. Nadal też kontynuował redagowanie „Wiadomości Salezyjańskich”.

W roku 1908 są już gotowe plany i uzyskane pozwolenia zarówno od władz zakonnych w Turynie jak i miejscowych cywilnych i kościelnych. Za pozwoleniem bpa Pelczara ks. Hlond mógł kwestować w wyznaczonych punktach duszpasterskich.

W tym czasie wzmogła się poważnie choroba oczu (tęczęwka). Zabieg chirurgiczny dokonany w 1907 roku w Wiedniu gwarantował poprawę pod warun-

¹⁷ Tekst oryginalny: „Inappuntabile ed ammirabile nel dire mai basta a chi gli dà lavoro, e nello riuscire a tante cose svariate. Quest'anno però ha sofferto assai specialmente per un terribile male d'occhi” (ASC E303 Rendiconti Morali, *Ispettorìa Austriaca. Casa di Oświęcim. Rendiconto trimestrale dell'Ispettore al Direttore Spirituale nei mesi di aprile, maggio e giugno 1907*, podpisany przez inspektora, księdza Manassero 03.09.1907).

kiem przestrzegania umiaru w pracy. I mimo poleceń ze strony Przełożonych, w księdzu Hlondzie brała zawsze górę miłość apostołska. Przeto nie dziwiło nikogo, że choroba oczu się odnawiała z różną częstotliwością i intensywnością, w czasie niemalże całego okresu salezjańskiej działalności. W Wiedniu na pewien czas zostanie zwolniony z odmawiania brewiarza.

APOSTOLAT WIEDEŃSKI

W roku 1909 przed Inspektorem Manassero stanął wybór osoby na przełożonego nowo powstającego instytutu wychowawczego w stolicy cesarstwa austro-węgierskiego. Dotychczasowe próby zakotwiczenia się w krajach języka niemieckiego kończyły się niepowodzeniem (w Muri 1897-1904 – Szwajcaria,¹⁸ Diedenhofen – Lorena; w samym Wiedniu od 1903-1906). A obecność na ziemi germańskiej była dla Towarzystwa Salezjańskiego ze względów strategicznych niepomniernie ważna. Znaczna liczba Pomocników i Dobrodziejów, których wsparcie pieniężne nie było bez znaczenia. Otwarcie dobrze funkcjonującej placówki salezjańskiej pomnożyłoby jeszcze bardziej ofiarnością miłośników dzieła Księdza Bosco. Z tego dobrze zdawał sobie sprawę sam ks. M. Rua jak i przełożony inspektorii Aniołów Stróżów, ks. Manassero. Do tego dochodził ciągle wzrastający napływ młodzieńców, tzw. „Synów Maryi”, z Niemiec, Austrii i Szwajcarii do Penango (Turyn), których formowanie i kształcenie we Włoszech, okazywało się dość kłopotliwe. Przełożenie turyńscy studiowali nominację na dyrektora wiedeńskiej placówki bardzo skrupulatnie i którą zdecydowali powierzyć właśnie ks. Hlondowi.

Ks. Hlond zdawał sobie w pełni sprawę z odpowiedzialności, jaka została złożona na jego barki w lecie 1909. Do Wiednia przybył w pierwszych dniach sierpnia. Stolica cesarstwa liczyła wówczas ponad 2 miliony mieszkańców¹⁹. Rząd był w rękach partii chrześcijańsko-społecznej, do której też należał burmistrz Karl Lueger (1844-1910). Natomiast Trzecia Dzielnica, w której przyszło Hlondowi zapoczątkować salezjańską pracę i która była jedną z najbardziej zaludnionych, znajdowała się pod mocnymi wpływami komunistów i socjalistów. Sytuacja dzieci i młodzieży uchodziła za najbardziej katastrofalną w całym mieście²⁰. Istniał w niej nabrzmiały problem „dzieci ulicy”.

¹⁸ Zob. Franz Schmid, *Die „Don Bosco-Anstalt zum hl. Joseph“ in Muri (1897-1904)*, [w:] RSS 33 (1998) 269-334.

¹⁹ Por. Roman Sandgruber, *Ökonomie und Politik. Österreichische Wirtschaftsgeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart, in Österreichische Geschichte*, Ueberreuter, Wien 1995, s. 264nn.

²⁰ Zob. Christine Klusacek, Kurt STIMMER, *Erdberg. Dorf in der Stadt*, Mohl-Verlag, Wien 1992, s. 71; Ingeborg Schödl, *Männerwelten-Frauenwerke. Hildegard Burjans Vermächtnis an Politik und Kirche*, Edition Tau, b.m. i r.w., passim.

Nie uregulowana sytuacja prawna Towarzystwa Salezjańskiego w Cesarstwie była jedną z najtrudniejszych przeszkód w rozpoczęciu jakiegokolwiek niezależnej działalności wychowawczej w Austrii. Pokonując niezliczone trudności, w marcu 1910 otrzymał Hlond – dzięki też niemalże bezpośredniemu zainteresowaniu się nowego pasterza kard. Franciszka Nagl (1855-1913) – oficjalne pozwolenie władz szkolnych na działalność wychowawczą. Poprzez rozeznanie potrzeb dzieci i młodzieży owej dzielnicy oraz stanu personelu salezjańskiego, doszedł on do przekonania, że najbardziej celową i pożyteczną działalnością będzie działalność oratoryjna.

Ograniczę się tu do skrótego przedstawienia struktur placówki wiedeńskiej. Jej poznanie pozwala odkryć bardzo głębokie zrozumienie etapowości procesu wychowawczego u ks. Hlonda i jednocześnie ilustruje jak wszechstronnie przyswoił on sobie posłannictwo Księdza Bosco. Pierwszą strukturą, której dał początek, było otwarcie tzw. „Domu Dzieci – Salesianum” („Knabenheim – Salesianum”)²¹. Do niego byli przyjmowani, zgodnie ze statutem, dzieci od sześciu (siedmiu) lat aż do czternastego roku życia²². Na początku przyjęto ich 100. Ale już w 1914, liczba ich sięgała 800, z tym, że regularnie do oratorium uczęszczało od 150 do 250 dzieci²³.

Ks. Hlond, aby zapewnić ciągłość procesu wychowawczego chłopcom przyjętym do „Knabenheim – Salesianum” i zarazem, aby otworzyć się na młodzież dorastającą, dał początek dnia 29 października 1911 kolejnej sekcji. Otrzymała ona nazwę „Dom Młodzieży Księdza Bosco” („Jugendheim Don Bosco”)²⁴. Do niej mogli przynależeć młodzieńcy w wieku od 14 do 17 lat²⁵.

²¹ *Knabenheim „Salesianum”. Wien III., Hagenmüllergasse 43. Statut*, [w:] APW Wien III – Salesianum 1906-1909; *Das Knabenheim Salesianum*, [w:] „Mitteilungen aus den deutschen Don Bosco-Anstalten” Nr 1 Dezember 1915, ss. 3. 5nn; zob. również AVA-CUM salesianer 92, prośba ks. Augusta Hlonda do Ministerstwa Kultu i Oświecenia z 01.12.1910; Dietrich M. Altenburger, *Das „Salesianum” in Wien, Hagenmüllergasse, Während der NS-Zeit (1938-45)*, Benediktbeuern 1990, s. 84 (maszynopis).

²² *Knabenheim „Salesianum”. Wien III., Hagenmüllergasse 43. Statut*, [w:] APW Wien III – Salesianum 1906-1909; *Das Knabenheim Salesianum*, [w:] „Mitteilungen aus den deutschen Don Bosco-Anstalten” Nr 1 Dezember 1915, s. 3. 5nn.

²³ Zob. Joseph Grisar, *Die Missionen der Salesianer Don Boscos*, Verlag der Salesianer Don Boscos, Wien III, Hagenmüllergasse 43, 1914. Dane trochę odmienne podaje dziennik „Das Vaterland” Zeitung für die österreichische Monarchie, Nr. 239, Wien, Samstag, 27. Mai 1911, 52 Jahrgang. Według tego dziennika zapisanych było ponad 700 chłopców, z których regularnie uczęszczało około 250.

²⁴ *Satzungen des Jugendheimes „Don Bosco”. Wien III., Hagenmüllergasse 43*, b.m. i r.w., s. 1 (APW); *Jugendheim „Don Bosco”*, [w:] „Mitteilungen aus den deutschen Don Bosco-Anstalten” Nr 1 Dezember 1915, s. 9nn.

²⁵ Zob. *Satzungen des Jugendheimes „Don Bosco”. Wien III., Hagenmüllergasse 43*, b.m. i r. w., s. 2 (APW).

Pomimo trwającej I wojny światowej ks. Hlond zapoczątkował 21 listopada 1915 trzecią sekcję oratorium, która przyjęła nazwę „Drużyna Młodych im. Jana Bosco” („Jungmannschaft Johannes Bosco”)²⁶. Statut tejże sekcji pozwalał na przyjmowanie młodzieńców powyżej 17 roku życia. W ten o to sposób wiedeńska placówka wychowawcza, według salezjańskiej terminologii oratorium, obejmowała młodzież od 6 do 21 roku życia. Kryje się tutaj wielka mądrość i zmysł wychowawczy ks. Hlonda. W ten sposób zapewniał on ciągłość i trwałość salezjańskiego apostołatu.

Należy dodać, że przyjmowanie dokonywało się przy ścisłej współpracy rodziców, a w ich braku, wyznaczonych opiekunów. Przyjęty chłopiec, młodzieniec otrzymywał odpowiednią legitymację. Każda sekcja miała własny statut i regulamin zatwierdzony przez władze cywilne i kościelne. Poszczególne grupy cieszyły się stosunkowo wielką autonomią, dostosowaną do wieku członków danej sekcji.

Dla ks. Hlonda było oczywiste, że instytut salezjański bez związku byłych wychowanków nie nabrałby wymiaru dzieła według myśli Księdza Bosco. Do oficjalnego założenia związku doszło jednak dopiero po zakończeniu wojny²⁷.

Wiadomo, że Ksiądz Bosco wyznaczył trzy cele Towarzystwu Salezjańskiemu, a mianowicie: wychowanie młodzieży, misje i troska o powołania do stanu duchownego. Ks. Hlond był w pełni świadom tychże celów. Przemawia za tym fakt, że już w 1911 przyjmuje pierwszą grupę chłopców, pragnących poświęcić się w przyszłości służbie Bożej. Dla nich to zorganizował Niższe Gimnazjum. W roku 1912 – kiedy to postanowieniem cesarza Franciszka Józefa z 27 czerwca Towarzystwo Salezjańskie zostało oficjalnie uznane w Cesarstwie – ks. Hlond wystarał się u władz szkolnych prawa państwowe dla funkcjonującego już od roku Niższego Gimnazjum²⁸. W roku szkolnym 1915/1916 miało ono już cztery klasy z 116 uczniami²⁹.

Wkrótce po swoim przybyciu do Wiednia, ks. Hlond zwrócił się prośbą do Zarządu Zgromadzenia z prośbą o przesłanie dokładnej listy z adresami Pomocników i Dobrodziejów mieszkających w Wiedniu i Austrii. Cel był oczywisty: chodziło o zorganizowanie na miejscu pracy z nimi i jednocześnie za ich pośrednictwem zdynamizowanie mechanizmu propagandy, by pomnożyć nieodzowne wspar-

²⁶ *Jugendheim „Don Bosco”*, [w:] „Mitteilungen aus den deutschen Don Bosco-Anstalten” Nr 1 Dezember 1915, s. 10.

²⁷ Zob. Leopold Krebs, *Das caritative Wirken der katholischen Kirche in Oesterreich im zwanzigsten Jahrhundert*, Verlagsbuchhandlung „Styria”, Graz-Wien 1927, s. 144.

²⁸ *Die Salesianer in Wien*, [w:] „Mitteilungen aus den deutschen Don Bosco-Anstalten”, Nr 1 Dezember 1915, s. 3.

²⁹ Zob. D. Altenburger, *Das „Salesianum” in Wien, Hagenmüllergasse...*, s. 80. Inne źródło podaje liczbę 106 uczniów – Zob. *Die Salesianer in Wien*, [w:] „Mitteilungen aus den deutschen Don Bosco-Anstalten” Nr 1 Dezember 1915, s. 3.

cie materialne i moralne dla zaledwie kiełkującego apostołatu salezjańskiego, jedynego w owym czasie na ziemi germańskiej. I rzeczywiście od roku 1911 Hlond rozpoczął gromadzić Pomocników i Dobrodziejów w sposób regularny³⁰. Każdą pierwszą sobotę miesiąca miała miejsce konferencja o charakterze formacyjno-propagandowym w instytucie salezjańskim albo w innych miejscach miasta³¹. Poza tym utrzymywał z nimi łączność, redagując płomienne listy okólne, by podtrzymywać w nich wolę wspierania i pogłębiania w nich znajomości apostołatu salezjanów³². W roku 1913 Zrzeszenie Pomocników i Pomocnic Salezjańskich zostało zarejestrowane przez władze cywilne i kościelne³³. Ks. Hlond nosił się z myślą utworzenia w każdej dzielnicy wiedeńskiej komórki tegoż zrzeszenia. Niestety, wybuch I wojny światowej uniemożliwił jej urzeczywistnienie.

Położenie gospodarcze stolicy cesarstwa tuż przed wybuchem wojny gwałtownie się pogorszyło. Ks. Hlond nie myślał poddać się, tzn., ograniczyć rozwój pracy wychowawczej. Wymownym krokiem jego walki o dalszy postęp kierowanej przez niego instytucji wychowawczej jest założenie w 1914, a więc niemalże w przeddzień wybuchu wojny, „Wiedeńskiego Związku Ratowania Młodzieży im. Księdza Bosco” („Wiener Jugendrettungs-Verein Don Bosco”). Prezesem tegoż związku został świecki człowiek, gorący wielbiciel Księdza Bosco, Edward Hock, urzędnik kolei państwowych³⁴. Głównym zadaniem związku było zapewnienie materialnego wsparcia dla działających sekcji salezjańskiego ośrodka wychowawczego (szczególnie „Knabenheim – Salesianum”) i w drugiej kolejności pospieszenia z pomocą humanitarną głodującym dzieciom Trzeciej Dzielnicy, które znalazły się w dramatycznym położeniu w czasie trwającej I wojny światowej. Wspomnę o godnej podziwu akcji dożywiania, obejmującej prawie że każdego dnia około 400 chłopców³⁵. Praca ta przysporzyła wiele podziwu

³⁰ Zob. *Eintrittskarte zur Festversammlung der Salesianischen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen anlässlich des Christbaumfestes am 17. Dezember 1911, um 5 Uhr nachmittags*, Erziehungsanstalt der Salesianer „Don Boscos”, Wien, III, Hagenmüllergasse 43, (APW).

³¹ Zob. *P[leno] T[itulo]. Wenn die hellen Osterglocken...*, Dr. August Hlond. Salesianer-direktor. Wien, am 1. April 1912 (III., Hagnmüllergasse 43.), (APW).

³² Zob. *P[leno] T[itulo]. Mit grosser Sehnsucht...*, Dr. August Hlond. Direktor der Salesianer. Wien, 18. März 1913, (APW).

³³ Władze cywilne zarejestrowały dnia 18 września 1913 – Zob. *DAW Einreichungsprotokoll – 1913*.

³⁴ *Generalversammlung des Wiener Jugendrettungs-Vereins „Don Bosco”*, [w:] „Mitteilungen aus den deutschen Don Bosco-Anstalten”. Sondernummer für Wien, Jänner 1916, s. 2; *Aus der Don Bosco-Anstalt in Wien*, [w:] „Mitteilungen aus den deutschen Don Bosco-Anstalten”, Nr 2 April 1916, s. 8.

³⁵ W jednym z okólników czytamy: „Bis jetzt wurden aus unserer Anstaltsküche 444.920 Mittagstische an arme Kinder verabreicht” (APW Provinz Chronik Österreich 1899-1945, okólnik ks. Augusta Hlonda do *Hochverehrte Mitarbeiterinnen*: Wien, Oktober 1919).

i sympatii salezjanom wiedeńskim. Sam zaś ks. Hlond został odznaczony Krzyżem Zasługi³⁶.

W roku 1919 do „Knabenheim – Salesianum” uczęszczało regularnie 393 chłopców; do sekcji „Jugendheim Don Bosco” 145; i do trzeciej „Jungmannschaft Johannes Bosco” 108. Tak więc do oratorium przychodziło w dni robocze i świąteczne w sposób regularny 646 chłopców i młodzieńców³⁷.

Pominałem całkowicie pracę w dziedzinie środków masowego przekazu. Wspomnę jedynie o założeniu przez ks. Hlonda, prawdopodobnie pod koniec 1912 roku, „Wydawnictwa Salezjańskiego Księdza Bosco”³⁸. Aby uzmysłowić ogrom pracy, która ciążyła na ks. Hlondzie, należy wspomnieć o tym, że był on przecież przede wszystkim Przełożonym wspólnoty zakonnej. W roku szkolnym 1910-1911 liczyła ona 9 członków³⁹, w 1914-1915 już 19 osób⁴⁰, a w roku 1919 liczyła 34 osoby⁴¹. Oprócz tego ks. Hlond musiał roztaczać, przynajmniej formalnie, opiekę nad nowymi trzema punktami otwartymi w samej stolicy, na jej przedmieściach w czasie wojny bądź tuż po jej zakończeniu.

Oto w wielkich zarysach praca apostołska ks. Hlonda w Wiedniu. Tam właśnie jego charyzmat salezjański rozwinął i ukazał się w całej pełni a jego osobowość ujawniła swoją niezwykłą siłę oddziaływania i głębię ducha. To dziesięciolecie jego pracy wychowawczo-dydaktycznej i humanitarnej wywarło tak głębokie piętno na życiu salezjanów austriackich, że aż do dnia dzisiejszego uważa się ją jako fundament, na którym rozkwitł apostolat Księdza Bosco w Austrii i daleko poza nią⁴².

³⁶ Zob. „Wiener Diözesanblatt”, 9 (1918) 66.

³⁷ Dane te podaje Karl C. Rothe, *Bei den Jüngern Don Boscos. Ein Besuch im Horte der Salesianer, Wien III., Hagenmüllergasse 43*, [w:] „Pestalozzi-Zeitung”. Monatschrift für Hortwesen und Jugendfürsorge mit Beiblatt Wiener Jugend, 8/9 (1919) 124. Zob. również L. Krebs, *Das caritative Wirken...*, s. 143-144. Dane znacznie odmienne są [w:] APW Provinz Chronik Österreich 1899-1945, okólnik ks. Augusta Hlonda do *Hochverehrte Mitarbeiter un Mitarbeiterinnen*: Wien, Oktober 1919.

³⁸ Joseph Grisar, *Die Missionen der Salesianer Don Boscos*, Verlag der Salesianer Don Boscos, Wien III, Hagenmüllergasse 43, 1914

³⁹ ASC E306 Rendiconti morali 1911-13, *Anno scolastico 1911-1912. Ispettorica Austriaca Ange. C. Casa di Vienna. Rendiconto trimestrale dell'Ispettore al Direttore Spirituale*, podpisany przez ks. Inspektora P. Tirone, Oświęcim, 01.09.1912.

⁴⁰ ASC E306 Rendiconti morali 1911-13, *Anno scolastico 1911-1912. Ispettorica Austriaca Ange. C. Casa di Vienna. Rendiconto trimestrale dell'Ispettore al Direttore Spirituale*, podpisany przez ks. Inspektora P. Tirone, Oświęcim, 01.09.1912.

⁴¹ EG 1919, p. 66.

⁴² Zob. S. Zimniak, *Vor 50 Jahren starb August Kardinal Hlond (1881-1948). Gründerpersönlichkeit des Don-Bosco-Werkes in Österreich*, [w:] „Salesianische Nachrichten” 4 (1998), s. 19-21.

PRZEŁOŻONY INSPEKTORII NIEMIECKO-WĘGIERSKIEJ

Zakończona I wojna światowa przyniosła z sobą nowy porządek geopolityczny. Powstały nowe państwa. Jednak rany zadane przez wojnę nie były do uleczenia w krótkim czasie. One to sprawiały, że współżycie pomiędzy narodami nie układało się harmonijnie. Panująca atmosfera nieufności a czasami wrogości odbijała się na życiu kościoła. Podział Inspektorii austro-węgierskiej był uwarunkowany w wielkiej mierze tym negatywnym nastrojem. Nie bez znaczenia był też fakt, że owa jednostka administracyjna Zgromadzenia, pomimo bolesnych strat wojennych, rozrosła się. W 1919 liczyła 415 członków⁴³, z widoczną tendencją wzrostową.

Powyższe racje, m.in., zdecydowały o tym, że Przełożony Generalny, ks. P. Albera (1845-1921), otrzymawszy 27 listopada 1919 zgodę Stolicy Apostolskiej, dekretem z 8 grudnia dokonał podziału Inspektorii austro-węgierskiej na polską i niemiecko-węgierską⁴⁴. Inspektorium niemiecko-węgierskie pod wezwaniem Aniołów Stróżów, dekretem z 1 grudnia 1919, Przełożony Generalny, powierzył dotychczasowemu dyrektorowi ks. Hlondowi⁴⁵. Wiedeński dom obrano także za siedzibę zarządu nowej inspektorii.

Czekała na niego delikatna posługa przewodzenia wspólnocie nowej Inspektorii, liczącej 151 członków, wśród nich: 59 kapłanów, 6 braci koadiutorów, 56 kleryków i 30 nowicjuszków⁴⁶. Do Inspektorii należało formalnie wówczas 12 placówek, a mianowicie: Bamberg, Freyung, Graz, Monachium, Nyergesűjfal, Passavia, Szentkereszt, Unterwaltersdorf, Wiedeń (3), Würzburg. Praktycznie jednak w chwili objęcia urzędu przez ks. Hlonda tylko niektóre z wyżej wymienionych placówek funkcjonowały w sposób regularny.

W centrum swej posługi inspektorskiej ks. Hlond postawił troskę o powołania i formację salezjanów, szczególnie tych będących w fazie początkowej. Drogie miejsce zajmowała troska o Zrzeszenie Pomocników i Pomocnic Salezjańskich i podtrzymywanie ożywionych kontaktów z Dobrodziejami.

W niespełna po dwóch miesiącach od objęcia posługi przełożenińskiej, udał się do Turynu, aby przedstawić Przełożonym Wyższym stan i plany rozwoju powierzonej mu Inspektorii. Podczas obrad Rady Wyższej dnia 13 lutego 1920 zdał

⁴³ Zob. tenże, *Salesiani nella Mitteleuropa...*, s.138-139.

⁴⁴ Na temat powodów podziału inspektorii austro-węgierskiej zobacz paragraf *La necessità della ristrutturazione dell „ispettoria” nel 1919*, [w:] tenże, *Salesiani nella Mitteleuropa...*, s. 136-146.

⁴⁵ APW Provinz Chronik Österreich 1899-1945.

⁴⁶ Dane te pochodzą z Elenka Generalnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego i odzwierciedlają stan z 1 stycznia 1920 (*EG* 1919, p. 1*. 67-70) i uzupełnione danymi z relacji księdza Tirone (ASC E963, list P. Tirone-C. Gusmano 04.11.1919).

krótką relację i jednocześnie przedstawił najważniejsze dezyderaty⁴⁷. Jednym z nich jest prośba o pozwolenie mu na zwrócenie się do Stolicy Apostolskiej w celu uzyskania przywileju odprawiania Mszy świętej za ofiarą w wysokości 1.25 lirów włoskich i spożytkowania nadwyżki na utrzymanie domów formacyjnych. Takie pozwolenie, choć nie rozwiązywało problemu utrzymania placówek formacyjnych, stanowiło jednak znaczną pomoc materialną⁴⁸.

Podczas kolejnej wizyty w Turynie zabiegał u Przełożonych o to, aby kandydatów do Towarzystwa Salezjańskiego, wywodzących się z Węgier, nie wysyłać poza granicę kraju, lecz otworzyć dla nich nowicjat na miejscu, tak jak to było przed wojną. Zwłaszcza kandydaci z tego kraju byli dość liczni i była uzasadniona nadzieja na wzrost ich liczby w przyszłości. I rzeczywiście jego prośba, przedstawiona w maju 1922 turyńskim przełożonym, została uwzględniona⁴⁹. Jesienią tego samego roku zaczął funkcjonować nowicjat na Węgrzech, w miejscowości Szentkereszt.

Przy tej okazji przedstawił zarządowi generalnemu Zgromadzenia plany rozbudowy istniejącego instytutu salezjańskiego w Essen, w Niemczech⁵⁰. Chodziło mu o przyjęcie dodatkowej grupy uczniów, przejawiających pragnienie wstąpienia w szeregi duchowne, z Nadrenii i Prus. Na planowaną rozbudowę instytutu kosztorys wydatków przewidywał 160.000 lirów włoskich. Suma bardzo wysoka.

Aktem ogromnej odwagi, zważywszy przeciągający się kryzys gospodarczy w krajach niemieckojęzycznych i na Węgrzech, była decyzja ks. Hlonda o podwojeniu liczby kandydatów (aspirantów) do stanu zakonnego i kapłańskiego w roku szkolnym 1922/23. Przyjęto aż 395 aspirantów⁵¹. Naturalnie rozmieszczono ich w różnych domach prowincji niemiecko-węgierskiej, respektując kryterium narodowe. Dodajmy, że w tym samym roku ks. Inspektor Hlond (1922/23) przyjął 60 nowicjuszy, z których 46 do nowicjatu w Ensdorf, w Niemczech, i 16 do Szentkereszt, na Węgrzech. To odważne ale jednocześnie dalekowzroczne posunięcie, biorąc pod uwagę ówczesne bardzo chwiejne położenie ekonomiczne, mogło się powieść jedynie przy wsparciu z za granicy. Rezerwy finansowe Inspektorii nie były w stanie sprostać takim wydatkom. Turyn nie ukrywał swego zakłopotania wobec tak niezwykle śmiałych inicjatyw. Ks. Hlond jednak nie ustąpił. Był przekonany o słuszności dziejowej swoich posunięć. Prośba o pożyczkę określonej sumy pieniędzy skierowana do zarządu generalnego została wysłuchana⁵².

⁴⁷ Zob. ASC D872, VRC IV 14.

⁴⁸ Zob. tamże.

⁴⁹ Zob. tamże., IV 101.

⁵⁰ Zob. tamże., IV 102.

⁵¹ Zob. ASC E962 Austria, *Al Reverendissimo Capitolo Superiore*, memoriał ks. Augusta Hlonda z 4 listopada 1922.

⁵² Zob. tamże.

Równolegle do troski o powołania zabiegał z wielkim poświęceniem o to, aby zapewnić regularną formację permanentną. W tym celu prosi o pomoc personalną Przełożonych Wyższych. Jednak sytuacja Zgromadzenia, jak i scena polityczna krajów środkowoeuropejskich nie pozwalała jeszcze na swobodne poruszanie się ludzi. Nie mógł więc liczyć na bezpośrednie włączenie się kogoś z Turynu. Dopiero w kwietniu 1921 członek Rady Wyższej, ks. G. Barberis, podjął się wizytacji nadzwyczajnej. Na ks. Inspektora ciążyła więc cała animacja. Ochotnie, o czym powiadał Turyn, podejmował się głoszenia rekolekcji dla współbraci⁵³. Czasami miał do wygłoszenia kilka serii rocznie. Jego styl animatora był na wskroś ojcowski i przyjacielski i oparty na szacunku każdej osoby. Pragnie dotrzeć bezpośredniego do każdego współbrata. Darzy zaufaniem swoich współbraci. Zaufanie to, było przyjmowane przez niektórych salezjanów jako zachowanie zbyt liberalne.

Jak już powyżej wspomniałem o tym, że większość placówek niemieckich i także te na Węgrzech wymagały gruntownego przerobienia i dostosowania do nowych zadań. Była to niewątpliwie ogromna praca. Pomimo to ks. Hlond nadal otwierał nowe placówki. Był w tym względzie dalekosiężny. Przygotowywał w ten sposób naprzód pole pracy bardzo licznemu personelowi salezjańskiemu, znajdującemu się w okresie formacji początkowej. Tutaj tylko wymienię niektóre jego fundacje. I tak w roku 1921 otworzył dom w Fulpmes, w Austrii, z przeznaczeniem głównie dla „Synów Maryi”. Przejął mniej więcej w tym samym czasie budynki poklasztorne w Ensдорf, w Bawarii, gdzie erygował nowicjat dla kandydatów niemieckojęzycznych. Ważnym krokiem było otwarcie pensjonatu dla czeladników w Essen, jeden z najważniejszych ośrodków przemysłowych w Niemczech⁵⁴. Prowadził także rozmowy, by otworzyć placówkę w Berlinie, które jednak nie zostały wówczas sfinalizowane z powodów politycznych. Czynił wszystko, aby wzmocnić pozycję salezjańską w proletariackiej wiedeńskiej dzielnicy Stadlau XXII, dokonując w roku 1922 zakupu trzech niewielkich parceli przylegających do skromnego budynku⁵⁵, w którym zamieszkali salezjanie. Teren ten został przeznaczony pod budowę kościoła, którego projekt zawierał również salę teatralną i różnego rodzaju pomieszczenia dla celów duszpasterskich, ze szczególnym uwzględnieniem duszpasterstwa młodzieżowego. Inny projekt, któremu początek dał ks. Hlond, to zakup terenu o powierzchni 15.000 m² w stolicy Węgier, w Budapeszcie, pod budowę oratorium a w przyszłości także szkoły rzemiosł.

⁵³ Zob. ASC B713, list A. Hlond-G. Barberis 20.09.1920; ASC B713, list A. Hlond-G. Barberis 27.07.1921; ASC E963 Austria, list A. Hlond-C. Gusmano 28.07.1922.

⁵⁴ Zob. ASC E962 Austria, *Pro memoria riguardante varie questioni dell'Ispettorìa tedesco-ungarica*, ks. Inspektora Augusta Hlonda z 23 marca 1921.

⁵⁵ Zob. ASC D872, *VRC* IV 102.

Od władz miejskich otrzymał też zobowiązanie, na podstawie którego one podjęłyby się budowy kościoła i domu parafialnego na sąsiadującym terenie. Zarówno kościół jak i plebania władze miejskie zobowiązały się przekazać Towarzystwu Salezjańskiemu na „wieczyste użytkowanie”⁵⁶.

Wspomnijmy także, że w maju 1922, podczas wizyty u Przełożonych Wyższych, ks. Inspektor przedstawił im propozycję otwarcia nowej placówki salezjańskiej w Holandii⁵⁷. Otrzymał stosowne upoważnienie działania w ich imieniu, jednak bez prawa określania jej przyszłej przynależności administracyjnej. Czy przyszłe instytuty w Holandii będą przynależać do inspektorii niemiecko-węgierskiej, czy do belgijskiej zadecyduje zarząd generalny zgromadzenia.

O znaczeniu dzieła salezjańskiego w krajach języka niemieckiego, któremu posługiwał ks. Hlond, może świadczyć dobitnie jeden z wielu faktów. W kwietniu 1921 roku miały miejsce w Wiedniu obchody 10 rocznicy apostolskiej działalności salezjanów w stolicy Austrii⁵⁸. Centralne uroczystości odbyły się w niedzielę 17 kwietnia 1921 roku. Wzięli w nich udział wybitne osobistości z życia kościelnego i społeczno-politycznego. Zainteresowały się nim także środki masowego przekazu. Uczestniczyło bezpośrednio 15 stowarzyszeń, związków młodzieżowych wiedeńskich, których liczba sięgnęła 4.000⁵⁹. W ten to sposób manifestacja ta przybrała charakter święta młodych. Wieczorem młodzież przemarszerowała z pochodniami w rękę z domu salezjańskiego do centrum miasta, gdzie w najświetniejszej sali koncertowej Wiednia („Sofiensälen”), odbyła się uroczysta akademii w obecności kard. Gustawa Piffel, Nuncjusza apostolskiego i wielu znanych działaczy społecznych i polityków. Wspomnieć należy, że był obecny ksiądz Prałat Ignaz Seipel (1876-1932), profesor uniwersytecki i minister jeszcze w rządzie królewsko-cesarskim i kanclerz republiki austriackiej w latach 1922-24 i 1926-29⁶⁰. Mowę wygłosił Leopold Kunschak, jeden z najwybitniejszych działaczy społecznych Austrii, długoletni radca miejski Wiednia i poseł do parlamentu⁶¹. Zarówno L. Kunschak jak i dzienniki wiedeńskie, nawet te lewicowe, podkreślały zgodnie ogromny wkład pracy Towarzystwa Salezjańskiego dla dobra młodzieży⁶².

⁵⁶ Zob. tamże.

⁵⁷ Zob. tamże, IV 101.

⁵⁸ Zob. *Salesianisches Leben und Streben*, [w:] „Mitteilungen aus den deutschen Don Bosco-Anstalten” Nr 17 Dezember 1921, s. 15, passim.

⁵⁹ *Zehn Jahre „Salesianum” in Wien* [w:] „Mitteilungen aus den deutschen Don Bosco-Anstalten” Nr 16 Juni 1921, s. 3.

⁶⁰ August M. Knoll, *Ignaz Seipel*, [w:] *Neue Österreichische Biographie ab 1815*, red. Heinrich Studer, Amalthea-Verlag, Zürich-Leipzig-Wien 1956, IX 113-129.

⁶¹ Franz Stamprech, *Leopold Kunschak (1871-1953)*, [w:] *Neue Österreichische Biographie ab 1815. Grosse Österreicher*, Amalthea-Verlag Zürich-Leipzig-Wien, XIV 151-162.

⁶² *Zehn Jahre „Salesianum” in Wien* [w:] „Mitteilungen aus den deutschen Don Bosco-Anstalten” Nr 16 Juni 1921, s. 3.

Oto dosłownie kilka danych, które zaledwie w niewielkiej części przybliżają bogatą działalność apostolską ks. Hlonda.

W MIEJSCE POSŁANIA

Apostolsko-edukacyjną i dydaktyczną działalność Hlonda dobrze opisuje i syntezuje Lois Weinberger (1902-1961), jego były wychowanek, później wiceburmistrz Wiednia w latach 1946-1959 i minister w rządzie Rennera. W swojej książce, wydanej tuż po II wojnie światowej, tak pisze: „Dzielnie się uczyłem i głodu doświadczyłem. Między innymi w Erdberg (Wiedeń), w dzielnicy robotniczej, pośród dzieci robotników. Spotykałem ich wszędzie. W domu mojej ciotki na placu Wieninger i także na ulicy Landstrasse. Chociaż poznałem już w domu, co znaczy praca i bieda, to jednak tutaj doznałem tego wszystkiego bardziej bezpośrednio i dogłębnie. Tutaj też doświadczyłem czegoś innego, a mianowicie co potrafi miłość i co to znaczy żywotne chrześcijaństwo. Do tej pory uczęszczałem do Kościoła jak większość ludzi w moich rodzinnych stronach, bo tak nakazywała tradycja i ponieważ czasami było to coś pięknego, szczególnie w dni świąteczne. Tutaj miałem szczęście poznać duszpasterzy nowoczesnych, rozumiejących nowe czasy i z poczuciem społecznego wymiaru misji. Dyrektorem salezjańskiej placówki „Salesianum” w Erdbergu, gdzie spędziłem cztery lata, był ks. dr August Hlond, późniejszy Prymas Polski. Cudowny kapłan i wspaniały człowiek. On, a także niektórzy z jego Współbraci, zrobili ze mnie właściwie chrześcijaninem. I to nie poprzez religijne pouczenia i ćwiczenia, lecz poprzez ich przykład i wykwitne człowieczeństwo. Tu, w Erdbergu, opanowałem nie tylko pierwotne narzecze wiedeńskie i nawet Pülcher-żargon, lecz „praktyczne chrześcijaństwo, jakie w tak czystym wydaniu potem spotkałem raczej już rzadko. Na podwórku „Salesianum” pełnym kurzu nasz dyrektor grał i biegał z dziećmi robotników i każdym z nas, doznając szturchnięć; słowem był rzeczywiście jednym z nas. Jego przemówienia, te przed spaniem [chodzi o tzw. „słówko na dobranoc” S.Z.], były pełne ludzkiej mądrości i takiej wiary, jaka może przenieść naprawdę góry”⁶³.

WYKAZ SKRÓTÓW

- APW – Archiv des Provinzialates der Salesianer Don Bosco w Wiedniu
 ASC – Archivio Salesiano Centrale – Roma

⁶³ Lois Weinberger, *Tatsachen, Begegnungen und Gespräche. Ein Buch um Österreich*, Österreichischer Verlag Wien 1948, s. 21-22.

- ASIK – Archiwum Salezjańskie Inspektorii Krakowskiej w Krakowie
- AVA-CUM – Allgemeines Verwaltungsarchiv – k.k. Ministerium für Cultus und Unterricht w Wiedniu
- DAW – Diözesanarchiv w Wiedniu
- DBS – *Dizionario biografico dei Salesiani*, red. l'Ufficio Stampa Salesiano-Torino 1969
- EG – *Elenco Generale della Società di S. Francesco di Sales*
- EK – *Encyklopedia Katolicka*, 7 t. (a-j), Katolicki Uniwersytet Lubelski, Copyright by Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1973-1997
- RRSS – „*Ricerche Storiche Salesiane*”. Rivista semestrale di storia religiosa e civile, LAS, Roma (od 1982)
- VRC – Verbalì delle Riunioni Capitolari
- WS – „*Wiadomości Salezyjańskie*” (od 1897).

Riassunto

Attività salesiana di don August Hlond, primate di Polonia

L'articolo presenta alcuni dati riguardanti l'operato salesiano del Servo di Dio, card. August Hlond, primate della chiesa cattolica in Polonia. Si è accennato al suo percorso formativo che aveva cominciato a Valsalice (Torino) e terminato con gli studi filosofici a Roma alla Pontificia Università Gregoriana.

Abbiamo individuato le aree della sua ricca attività salesiana in vari luoghi della Mitteleuropa. Questa iniziò nel settembre del 1900 ad Oświęcim (Polonia), dove si stava mettendo in piedi un istituto educativo-didattico. Il giovane chierico Hlond fu incaricato di varie mansioni tra cui la redazione dell'edizione polacca del „Bollettino Salesiano”: un lavoro di rilevante importanza. Nel 1905 fu mandato a Cracovia come cappellano dell'Istituto Principe Aleksander Lubomirski e perché potesse anche iscriversi alla famosa Università Jagellonica. Successivamente fu scelto dai superiori come fondatore degli istituti di Przemyśl e Vienna. Nel 1919, invece, fu nominato superiore della neoeretta ispettoria tedesco-ungarica, con sede a Vienna. Con la nomina di don August Hlond all'amministratore apostolico dell'Alta Slesia (Polonia), nell'autunno del 1922, ebbe il fine il suo straordinario lavoro come superiore dell'ispettoria tedesco-ungarica. Ovviamente abbiamo dato uno sguardo molto panoramico, tuttavia sufficiente per rendersi conto della validità dell'operato di Hlond, motivato dalla profonda convinzione d'agire per il bene della chiesa e della società, ponendosi al servizio dei giovani.

KS. JERZY MYSZOR

KS. AUGUST HLOND: „KILKA LUŻNYCH UWAG W SPRAWIE
EREKCJI BISKUPSTWA NA ŚLĄSKU”
PRZYCZYNEK DO GENEZY DIECEZJI KATOWICKIEJ

Zasługi ks. Augusta Hlonda przy tworzeniu nowej diecezji katowickiej są niepodważalne. Wszedł do historii lokalnego Kościoła katowickiego jako Administrator Apostolski Śląska Górnego, zasłużył się mocno przy organizacji podstaw materialnych przyszłej diecezji, był jej pierwszym biskupem. Był Ślązakiem, i jak wielu jego młodych rówieśników być może ze względów finansowych, po pierwszych latach nauki w gimnazjum w Mysłowicach skierował swe drogi do szkół salezjańskich Turynu, Valsalice i Lombrascio. Ukoronowaniem tej drogi, wręcz w sposób naturalny było wstąpienie w 1896 r. do salezjanów. Do Polski powrócił tuż przed święceniami kapłańskimi. Przed wybuchem I wojny światowej przebywał na placówce salezjańskiej w Przemyślu. Od 1919 r. był prowincjałem inspektorii austro-węgierskiej z siedzibą we Wiedniu. W tym samym czasie na Śląsku rozrywany konflikt narodowościowym i politycznym trwały zmagania o przyłączenie jak największej części Śląska do odrodzonej Polski. W literaturze przedmiotu zwykło się łączyć początki działalności wybitnego salezjanina na Śląsku wraz objęciem przez niego stanowiska Administratora Apostolskiego. Objął urząd Administratora Apostolskiego w listopadzie 1922 r. Do tego momentu a więc między 1919 a 1922 rokiem w biografii Hlonda brak wzmianek o jego ewentualnym pobycie na Śląsku, co jest rzeczą zaskakującą z uwagi na fakt, iż z Krakowa i Oświęcimia jest blisko do Katowic, a tym bardziej, że Hlond posiadał rodzinę na Śląsku. Należy natomiast odnotować fakt, że w połowie 1922 r. w prasie polskiej i niemieckiej na Śląsku pojawiły się pogłoski, że wśród kandydatów na przyszłego administratora apostolskiego figuruje nazwisko Hlonda¹. Jeśli założymy (a dopó-

¹ S. Kosiński, *Ks. August Hlond na Śląsku. W 60 rocznicę erygowania diecezji katowickiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 18:1985, s. 10.

ki archiwa watykańskie nie zostaną otworzone, trudno jest o jednoznaczne stwierdzenie), że nominacja ks. Augusta Hlonda nie zrodziła się nagle, lecz przez jakiś czas była dyskutowana w kręgach kościelnych i rządowych, to należy przypuszczać, że ks. Hlond miał nie tylko towarzyskie i rodzinne kontakty ze Śląskiem.

Chciałbym się zająć omówieniem jednego z bardzo ważnych a dotąd nieznanych dokumentów prawdopodobnie autorstwa ks. Augusta Hlonda, który zdaje się potwierdzać wyżej wysuniętą hipotezę. Będzie to więc przyczynek do historii powstania diecezji katowickiej, a zwłaszcza roli, jaką ewentualnie przy jej powstaniu odegrał ks. August Hlond.

Po podziale Śląska i wcieleniu jednej z jego części do odrodzonej Polski, polskie i niemieckie środowiska polityczne i kościelne podjęły zabiegi o zmianę jego statusu kościelnego. Strona niemiecka usiłowała zapobiec wyłączeniu Śląska spod jurysdykcji biskupa wrocławskiego, strona polska – podjęła starania o usamodzielnienie go pod względem kościelnym a to mogło oznaczać, że polskim działaczom na Śląsku chodzi o budowę nowej diecezji. Poza dyskusją zarówno dla strony polskiej jak i niemieckiej było wydzielenie z diecezji wrocławskiej spornego obszaru, gdyż utrzymanie jedności Śląska z macierzystą diecezją w nowej sytuacji politycznej, jaką stworzyły powstania i plebiscyt, było nie do utrzymania. Problemem dyskusyjnym był zakres samodzielności kościelnej oddzielonego terytorium. Kard. Adolf Bertram zwierzchnik diecezji wrocławskiej był zwolennikiem utworzenia na Górnym Śląsku wzorem Cieszyńskim wydzielonego wikariatu generalnego, natomiast polsko „czujące” duchowieństwo śląskie chciało pełnej samodzielności, czyli nowej diecezji. Stolica Apostolska wychodząc na przeciw żądaniom polskim w dniu 7 listopada 1922 r., uprzedzając uregulowania konkordatowe, wyłączyła Górnym Śląsk spod jurysdykcji biskupa wrocławskiego tworząc Administrację Apostolską Śląska Górnego – poddaną bezpośrednio zwierzchnictwu Stolicy Apostolskiej².

Jak już wspomniano kandydatura Augusta Hlonda na „Administratora Apostolskiego dla Śląska Górnego” była rozważana przez prasę polską i niemiecką w połowie 1922 r. Ks. Hlond miał kilku konkurentów do tego stanowiska. Pod uwagę brano ks. Teodora Kubinę³ – proboszcza parafii Najświętszej Maryi Panny w Katowicach, ks. Jana Kapicę – popieranego zarówno przez biskupa wrocławskiego jak i Wysokiego Komisarza Ogno Serra, ks. Józefa Kubisa – proponowanego przez biskupa wrocławskiego, ale odrzucanego przez Polaków. Ze strony polskiej zgłaszano kandydaturę m.in. ks. Aleksandra Skowrońskiego⁴.

² J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999, s. 40.

³ Por. M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914-1924*, Lublin 1994, s. 107.

⁴ F. Maroń, *Historia diecezji katowickiej*, „Nasza Przeszłość” 44:1975, s. 23.

Ostatecznie został wybrany ks. August Hlond, jak wszystko na to wskazuje – kandydat samego papieża, który znał salezjanina z okresu wiedeńskiego. Przypomnijmy datę utworzenia Administracji Apostolskiej: 7 listopada 1922 r. – okaże się to ważne w dalszych rozważaniach. Że liczył się z ewentualnością wyboru świadczy fragment listu do brata – ks. Ignacego z końca września 1922 r., w którym pisze, że jedzie na spotkanie z Ojcem św. „by mu obszernie stosunki śląskie wyłożyć i na konieczność samodzielnego biskupstwa wskazać”⁵. Ta wypowiedź ks. Hlonda świadczy o tym, że nominacja na administratora nie była dla niego osobliście zaskoczeniem, brał ją pod uwagę, co więcej, we wrześniu 1922 roku miał już wyrobiony pogląd na temat konieczności stworzenia diecezji z obszaru przyznanego Polsce, a kościelnie podlegającego biskupowi wrocławskiemu. Miał także wyrobiony pogląd na temat organizacji, struktur, wymogów stawianych diecezji na Śląsku. Jest to o tyle zaskakujące, ponieważ poza miejscem urodzenia i rodziną ze Śląskiem wówczas go nie wiele łączyło, a ponadto ks. Hlond – członek zgromadzenia zakonnego nie funkcjonował w tradycyjnych diecezjalnych strukturach kościelnych, z których najczęściej wyłaniane były kandydatury biskupie.

Zgodnie z prawem kanonicznym diecezję do istnienia powołuje kompetentny organ władzy kościelnej w tym wypadku papież przy pomocy Kongregacji Konsystorialnej, zwykle także w porozumieniu z władzą państwową. W przypadku nowej diecezji na Śląsku należało, rzecz oczywista, brać pod uwagę stanowisko biskupa wrocławskiego, jako że to z jego diecezji miano wykroić obszar nowej diecezji. Wprawdzie biskup wrocławski usiłował utrzymać wpływ na przydzielony Polsce obszar diecezji wrocławskiej przy pomocy utworzonej przez siebie Delegatury Biskupiej, na czele której postawił wspomnianego wyżej ks. Jana Kapicę, jednak ta akcja nie przyniosła pożądanych skutków z kilku powodów. Pierwszym i najważniejszym była zdecydowana niechęć polsko – „czującej” ludności na Śląsku do biskupa Niemca. Należy pamiętać, że jest to okres po plebiscycie i powstaniach, które na wiele dziesięcioleci zatruiły stosunki polsko – niemieckie na Śląsku. Po drugie – czynniki rządowe w Warszawie nie dopuściłyby do powstania diecezji zależnej od obcego biskupa, co wkrótce zostało zapisane w artykule IX konkordatu zawartego przez Rzeczypospolitą Polską ze Stolicą Apostolską. Czynniki rządowe w Warszawie nie zaakceptowały więc Delegata Biskupiego w osobie ks. Kapicy i podjęły starania, aby całkowicie usamodzielnąć Śląsk na płaszczyźnie kościelnej. Tych uwarunkowań był świadom papież Pius XI – pełniący przed wyborem na Stolicą Piotrową funkcję Wysokiego Komisarza na terenie plebiscytowym.

⁵ Za: S. Kosiński, *August Hlond 1926-1948*, w: *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i Poznaniu. Szkice o prymasach Polski w okresie niewoli narodowej i w II Rzeczypospolitej*, Poznań 1982, s. 332.

Zanim doszło do utworzenia diecezji na Śląsku trwały gorączkowe dyskusje na temat statusu przyszłej diecezji. Brał nich udział także ks. August Hlond, który jak się wydaje na długo przed utworzeniem Administracji Apostolskiej był w kontakcie z ks. Teodorem Kubiną późniejszym biskupem częstochowskim. Ten zaś należał do grona kilku księży bardzo mocno zaangażowanych w ideę stworzenia samodzielnej diecezji śląskiej (katowickiej). Ks. Teodor Kubina wraz ks. Michałem Lewkiem z polecenia Naczelnej Rady Ludowej z siedzibą w Bytomiu (Katowicach) wiosną 1922 sformułowali Memoriał, który został skierowany do rządu polskiego i Stolicy Apostolskiej. Przedstawiali w nim racje za powstaniem samodzielnej diecezji. W świetle niektórych przekazów źródłowych wydaje się, że duchowni śląscy zbliżeni do kręgów rządowych na Śląsku lub uczestniczący w lokalnych strukturach władzy poprosili ks. Augusta Hlonda o wyrażenie swej opinii na temat taktyki, jaką należy podjąć w Rzymie, aby skutecznie doprowadzić do powstania diecezji. W odpowiedzi na życzenie wyrażone prawdopodobnie przez ks. Teodora Kubinę, ówczesnego proboszcza w parafii mariackiej w Katowicach, ks. August Hlond przygotował dokument dotąd zupełnie nieznaną, zatytułowany „Kilka luźnych uwag w sprawie erekcji biskupstwa na Śląsku” i złożył go na ręce ks. Kubiny. Dokument z wielu względów okazuje się ważny dla historii poznania genezy diecezji katowickiej, nie jest datowany a podpis pod nim jest bardzo zbliżony do skrótu nazwiska, jaki zwykł stawiać ks. Hlond. Prawdopodobnie został przygotowany w formie głosu w dyskusji na temat przyszłości kościelnej Śląska a dla ks. Kubiny stał się podstawą do sformułowania uchwały Naczelnej Rady Ludowej z 27 lutego 1922 r⁶. W tejże uchwale znajdziemy streszczenie zaleceń Hlonda zawartych w „Kilku luźnych uwagach...”. Ten organiczny związek argumentacji użytej przez autorów memoriału z uwagami autorstwa ks. Hlonda daje wiele do myślenia na temat pozycji ks. Augusta Hlonda na Śląsku w omawianym okresie.

W swoim opracowaniu ks. Hlond postuluje, aby stolica biskupia powstała w Katowicach, nazywała się katowicka, jej patronem winien zostać św. Jacek. Wzorem krakowskim powinna być podporządkowana bezpośrednio Stolicy Apostol-

⁶ Uchwała Naczelnej Rady Ludowej z 27 II 1922 r.: „Naczelna Rada Ludowa na Górnym Śląsku, jako reprezentantka ludu górnośląskiego na obszarze przyznanym Polsce, jako też ludności Śląska Cieszyńskiego, uchwała jednomyślnie: 1. Zwrócić się z gorącą prośbą do Stolicy Apostolskiej o natychmiastowe wyłączenie części Górnego Śląska przyznanej Polsce, jak również tej części Śląska Cieszyńskiego, który należy do Polski, z diecezji wrocławskiej i utworzenie z tych części diecezji śląskiej. 2. Przyczynić się według sił do ponoszenia kosztów związanych z utworzeniem i utrzymaniem diecezji śląskiej. 3. Zwrócić się do ks. delegata Kapicy z uprzejmą prośbą, by poczynił kroki celem umieszczenia kleryków województwa śląskiego w seminarium w Poznaniu, Krakowie lub Lwowie z początkiem nowego nadchodzącego roku szkolnego” *Protokoły posiedzeń Naczelnej Rady Ludowej na Górnym Śląsku. Teksty źródłowe 1921-1922*, do druku przygotował E. Długajczyk, Opole 1977, s. 130-131.

skiej, a jeśli tego nie uda się uzyskać należy ją wcielić do prowincji gnieźnieńsko – poznańskiej. Postulaty tworzenia odrębnej diecezji, zdaniem Hlonda, należy motywować nie groźbą schizmy czy powstania Kościoła narodowego, ale potrzebami religijnymi społeczeństwa śląskiego, które pragnie wyrażać swą wiarę w ojczystym języku i straciło zaufanie do biskupa wrocławskiego. Można także wskazać na motywy polityczne, a mianowicie ten, że czynniki polityczne na Śląsku nie chcą brać odpowiedzialności za zarządzenia wywołane ewentualnymi wystąpieniami księży niemieckich wychowanych we Wrocławiu, nie przychylnym polskim aspiracjom społeczeństwa polskiego. Aby mogła powstać diecezja należy przewidzieć dla niej zabezpieczenie materialne. Strona niemiecka w propagandzie antypolskiej zaczęła wysuwać przypuszczenia, że nowa diecezja nie ma racji bytu z powodów materialnych. Stąd konieczna jest gwarancja Skarbu Śląskiego na pokrycie najważniejszych potrzeb materialnych, w tym utrzymanie urzędu biskupiego i kurii, pensje kanoników oraz potrzeby finansowe zgłaszane przez seminarium duchowne. Z budową osobnego gmachu seminarium, katedry, domu biskupiego można poczekać. Gdy na dodatek weźmie się pod uwagę ofiarność ludu śląskiego to można być pewnym, że diecezja szybko „stanie na nogi” a w przyszłości problem uposażenia duchowieństwa zostanie uregulowany przez konkordat. Ks. Hlond w swych „Uwagach” poruszył także problem osoby przyszłego biskupa. Uważał, że Stolica Apostolska jest skłonna pomijać kandydatury polityków i ludzi, którzy mocno zaznaczyli się w życiu publicznym, gdyż mogłoby to wnieść do Kościoła element walki. Stolica Apostolska szuka kandydatów wśród ludzi wysoko wykształconych, o wybitnych zaletach ducha i charakteru, ludzi inteligentnych, którzy potrafią się szybko znaleźć w skomplikowanych i zawitych sytuacjach stwarzanych przez obecną sytuację społeczno-polityczną. Biorąc pod uwagę te uwarunkowania należy zaproponować władzom wojewódzkim, aby w Stolicy Apostolskiej podkreślała następujące cechy przyszłego biskupa katowickiego: Ślązak – Polak, ksiądz demokratyczny, ludowy, człowiek o wybitnych talentach organizatorskich, młody i zdrowy. Dodajmy jednak, że Hlond zwrócił uwagę na to, że względu na przyszłość Śląska Cieszyńskiego, który z pewnością stanie się częścią diecezji, przyszłemu biskupowi powinien przysługiwać tytuł Księcia Biskupa, przyznany swego czasu przez Austrię biskupom wrocławskim. Inicjatywa tworzenia biskupstwa powinna być wysuwana przez władze wojewódzkie w Katowicach a nie przez duchowieństwo śląskie; akcja duchowieństwa śląskiego w tym względzie może tylko zaszkodzić. Wniosek o erekcję biskupstwa w Rzymie leży w kompetencjach nuncjusza, a więc właśnie jemu trzeba sprawę szeroko umotywić. Nie wolno przy tym w żadnym przypadku podkreślać biskupstwa jako czynnika podpory polskości na Śląsku. Błędem byłoby także wywlekanie na wierzch roli Wysokich Komisarzy na Śląsku w okresie plebiscytu oraz zbyt mocne atakowanie biskupa wrocławskiego. Należy raczej wychodzić z nowej sytuacji, jaką stworzyło

przyłączenie Śląska do Polski. Droga z województwa do nuncjusza prowadzi przez ministerstwo spraw zagranicznych. Jednak zgodnie z ustawą o autonomii Śląska, władze wojewódzkie miały prawo przynajmniej w prywatnej formie zwracać się do nuncjusza bezpośrednio. Nie wolno przy tym zapomnieć, że rząd warszawski musi poprzeć ideę stworzenia biskupstwa zarówno u nuncjusza jak i przez swoje poselstwo w Rzymie. Trzeba tak prowadzić starania, aby tworzenie diecezji nie było bezpośrednio uzależnione od treści konkordatu. To jest cel optymalny. W przypadku, gdyby udało się przekonać Stolicę Apostolską do stworzenia diecezji bez czekania na konkordat, należy argumentować, że warunki stawiane przyszłej diecezji winne być częścią składową przyszłych pertraktacji między Stolicą Apostolską a rządem polskim⁷. Omówiona wyżej szczegółowo treść „Uwag” jest zbieżna z wywodami Memoriału przygotowanego przez ks. Lewka i ks. Kubinę wiosną 1922 r., co może oznaczać, że ks. Hlonda potraktowano jako eksperta w dziedzinie stosunków watykańskich.

Jak wynika z pisma nuncjatury apostolskiej w Warszawie do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 3 lutego 1923 Administrator Apostolskiemu otrzymał pełne prawa biskupa rezydencjalnego⁸. Tak, więc po nominacji na Administratora Apostolskiego przed ks. Augustem Hlondem stanął problem zorganizowania od podstaw przyszłej diecezji. W czasie pobytu w Warszawie otrzymał mgliste obietnice, że władze centralne będą miały na uwadze potrzeby materialne administracji – przyszłej diecezji. Niektórzy życzliwi przedstawiciele rządu radzili ks. Hlondowi, aby nie wyjeżdżał z Warszawy bez mocnych gwarancji w sprawach finansów przyszłej diecezji. I mieli rację, okazało się, bowiem w przyszłości, że rząd polski nie dotrzymał słowa i odpowiedzialność za wszystkie potrzeby materialne diecezji zrzucił na władze autonomicznego województwa śląskiego. W pewnym trudnym okresie, kiedy brakło pieniędzy na utrzymanie kurii i pomoc dla słabo uposażonych parafii ks. August Hlond nosił się z zamiarem rezygnacji z urzędu. Do funkcjonowania diecezji od strony instytucjonalnej potrzeba kurii, seminarium, katedry, kapituły i innych ciał doradczych, z których tylko niektóre mogą być organami społecznymi. Dla przykładu Konsultorzy Diecezjalni – załączek przyszłej kapituły nie byli uposażeni a swe funkcje pełnili honorowo będąc proboszczami pobliskich parafii.

Wydaje się natomiast interesujące, co ksiądz August Hlond – salezjanin, pierwszy biskup wniósł oryginalnego do praktyki lokalnego Kościoła. Jak wiadomo pierwsze decyzje, nawet te o charakterze prowizorycznym mają to do siebie, że

⁷ [Ks. A. Hlond], *Kilka luźnych uwag w sprawie erekcji biskupstwa na Śląsku*, bd. Archiwum parafii Najświętszej Maryi Panny w Katowicach, sygn. A -Teka ks. prob. Kubiny.

⁸ Archiwum Państwowe w Katowicach, Sejm Śląski, sygn. 573, Protokół 39 posiedzenia I kadencji Sejmu Śląskiego, s. 1.

trwają długo a tym bardziej decyzje, przemyślane, strategiczne, które ważą na całe następne dziesięciolecia. W swoich rozważaniach skupię się tylko na kilku wybranych problemach, które okazały się bardzo istotne przyszłości diecezji katowickiej i ważą nadal na teraźniejszości. Pominąć należy instytucjonalne aspekty budowy diecezji, gdyż zostało to już wystarczająco dokładnie opisane przez ks. Stanisława Kosińskiego, ks. Józefa Bańkę i Autora⁹.

W historiografii niemieckiej ks. August Hlond kojarzony jest opcją radykalnie polską, w pewnym sensie jest to pogląd uzasadniony, jeśli weźmiemy pod uwagę pewne uwarunkowania psychologiczne. Począwszy od pierwszych dni administrowania Górnym Śląskiem ks. Hlond był po presję niemieckich środowisk kościelnych i politycznych, które posiadały wpływy sięgające aż do Rzymu. W listach do ks. Józefa Gawliny często wspomina, że Niemcy mają swych ludzi przy Watykanie, którzy prowadzą politykę utrzymania status quo na Śląsku, to znaczy dążą do utrzymania więzi Śląska z Wrocławiem. Stąd zalecał Gawlinie, aby był bardzo ostrożny przy nawiązywaniu kontaktów, winien strzec dokumentów, gdyż zdarzały się nie przypadkowe kradzieże. W pierwszym okresie rządów jako administrator, ks. Hlond był nieufny, co wydaje się uzasadnione, biorąc pod uwagę opinię, jaką Niemcy usiłowali mu wyrobić w Rzymie. Ks. Hlond nie lekceważąc tych zagrożeń, czuł się raczej pewnie, gdyż cieszył się pełnym zaufaniem papieża Piusa XI. Jako rządca Administracji Apostolskiej posiadając pełnię praw biskupa rezydencjalnego mógł sobie pozwolić na prowadzenie własnej polityki personalnej. Jeśli chodzi o stosunek do niemieckich duchownych popierał lojalnych Administratorowi i tych reprezentowali linię ściśle kościelną. Kilku z nich awansował na Konsultorów diecezjalnych (załążek przyszłej kapituły). Nie wykluczone, że decyzja o utworzeniu seminarium duchownego nie w Katowicach jak zalecała Stolica Apostolska a w Krakowie, podyktowana była obawą o przetrwanie wpływów, jakie posiadali duchowni niemieccy poddani wpływom partii Centrum. W dniu 11 grudnia 1924 r. kardynał Gaetan Bisleti, prefekt Kongregacji Seminariorów i Uniwersytetów, wystosował list do ks. A. Hlonda, w którym polecił założenie „jak najprędzej” seminarium duchownego „i to w Katowicach”¹⁰. Odpowiadając na wezwanie Kongregacji Seminariorów i Uniwersytetów, ks. August Hlond na wiosnę 1925 r. miał zamiar przystąpić do budowy gmachu seminarium w Katowicach i zakończyć ją jeszcze przed zimą¹¹. Budowa seminarium napotykała na po-

⁹ J. Bańka, *Ks. August Hlond na Górnym Śląsku w l. 1922-1926*, „Nasza Przeszłość” 42:1974, s. 109-139; S. Kosiński, *Ks. August Hlond na Śląsku*, s. 7-25; J. Myszor, *Historia Diecezji Katowickiej*, Katowice 1999.

¹⁰ Rozporządzenia Administracji Apostolskiej (Katowice) 1925, poz. 375, s. 125.

¹¹ Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach, Regimen Dioecesis, t. 1, Ldz. 1183, 15 IV 1925. (AAKat).

ważne trudności finansowe oraz sprzeciw w sejmie posłów niemieckich. A tymczasem właśnie od dotacji ze strony Skarbu Śląskiego zależała decyzja o budowie seminarium¹². W końcu jednak Sejm Śląski udzielił pożyczki na budowę seminarium nie w Katowicach, lecz w Krakowie. Wybór Krakowa podyktowany był jak powiedziano, z jednej strony racjami politycznymi i narodowościowymi, ale niemniej ważną była postawa duchowieństwa śląskiego, które domagało się wykształcenia księży w na poziomie uniwersyteckim.

Potrzebę wydawania tygodnika katolickiego dla diecezji katowickiej ks. August Hlond zasygnalizował w orędziu z okazji II Zjazdu Katolickiego. Wzorował się na wrocławskim „Posłańcu Niedzielnym”, którego redaktorem wersji polskiej był ks. Teofil Bromboszcz. Ks. August Hlond był przekonany, że katolicki Śląsk potrzebuje własnego tygodnika¹³. „Gość Niedzielny” miał z jednej strony stanowić antidotum na tzw. złą prasę, z drugiej – o wiele ważniejsze miał się przyczynić do odnowy życia religijnego osłabionego w czasie powstań i plebiscytu. Poza tym własny tytuł prasowy miał się przyczynić do integracji środowiska katolickiego na Śląsku, co nie oznaczało jednak unifikacji, tak bowiem należy odczytać powołanie do życia w analogicznym czasie niemieckiej wersji „Gościa Niedzielnego” – „Sonntagsbote” mającego spełniać ściśle określone funkcje duszpasterskie¹⁴. Wkrótce „Gość Niedzielny” stał się jednym z ważniejszych tygodników i stanął do konkurencji z poznańskim „Przewodnikiem Katolickim”, którego niebawem całkowicie wyparł ze Śląska. „Gość Niedzielny” był wprawdzie tygodnikiem regionalnym jednak szybko wybił się wśród tygodników katolickich i stał się bardzo wpływowym i opiniotwórczym czasopismem w Polsce. Ks. August Hlond widział również potrzebę powołania do życia dziennika katolickiego¹⁵. Ogłoszenie tej propozycji na III Zjeździe Katolickim Królewskiej Hucie wywołało zaniepokojenie przedstawicieli prasy śląskiej obecnych na zjeździe. Ks. Hlond zapewnił, że dziennik ma być ponadpartyjny: „Potrzebujemy pisma, które by dzień w dzień niosło czystą myśl katolicką w lud. Potrzebujemy pisma, które by, stojąc ponad walką partyjną, unikając niskich sposobów pisania i zaczepiania, bieżące wypadki i zagadnienia chwili omawiało szybko i gruntownie z katolickiego punktu widzenia”¹⁶. Wprawdzie idea dziennika, jak wiadomo, nie została wcielona w ży-

¹² Bromboszcz do Hlonda 4.9.1926. AAKat. Hlondiana, t. 11 (korespondencja różna) 1925-1926, s. 13-14.

¹³ J. Gawor, *Czasopisma diecezji katowickiej*, „Nasza P przeszłość” 44:1975, s. 145-158; A. Grajewski, *Świadek i uczestnik. 70 lat „Gościa Niedzielnego” (1923-1993)*, Katowice, [1993].

¹⁴ J. Giela, *Roła polskiej prasy katolickiej w diecezji wrocławskiej (1895-1939)*. [w:] *Śląsk a czynniki zewnętrzne*, Wrocław 1992, s. 53 i n; E. Grim, *Ks. Józef Londzin (szkic biograficzny)*, „Rocznik Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku” R. 2, Katowice 1930, s. 91.

¹⁵ *Pamiętnik III Śląskiego Zjazdu Katolickiego*, Katowice 1924, s. 110.

¹⁶ Tamże, s. 110.

cie, to jednak odzwierciedła nowatorskie podejście Hlonda do problemów duszpasterskich, jakie niosły ze sobą czasy powojenne.

Wreszcie bardzo ważnym problemem, które zaprzętało uwagę Hlonda było zaangażowanie polityczne duchowieństwa śląskiego. Duchowieństwo śląskie dzieliło sympatie polityczne między partie chadeckie, prorządowe, dawnych zwolenników Centrum – w nowych warunkach sytuujących swe sympatie polityczne w partii niemieckiej, a byli i tacy, może niezbyt głośni, pochodzący z Galicji, którzy po cichu byli zwolennikami rozwiązań socjalistycznych. Dodajmy do tego podział, jaki zarysował się w czasie plebiscytu na zwolenników pozostanie Śląska w Prusach i przyłączenia Śląska do Polski. W tak podzielonym duchowieństwie jedynym wyjściem było całkowite odpolitycznienie duchowieństwa, do którego zachęcał sam papież. Przyczyn osłabienia wiary i upadku obyczajów należało, zdaniem Hlonda, szukać w rozbiciu politycznym, skłóceniu duchowieństwa na tle politycznym.

Jedna grupa duchownych wychodząc z założenia, że księży jak wszyscy inni, mają pełne prawa obywatelskie i polityczne, była przekonana, że czyni właściwie włączając się nurt bieżącej walki politycznej. Jeśli są sprawy, które w jakimś stopniu wchodzą w dziedzinę spraw bliskich Kościołowi, a więc sferę np. moralności, księży mają prawo a nawet obowiązek wziąć udział w życiu politycznym. Do tych spraw należały, zdaniem ówczesnych liderów duchowieństwa, kwestie związane z małżeństwem i rodziną, szkołą i opieką społeczną. Wcale nie mała grupa księży uważała, że ksiądz nie powinien bezwzględnie mieszać się do polityki, nawet wtedy, gdy spotka się zarzutem, że jest ponadnarodowy lub antypaństwowy. Ci uważali, że zadaniem duchownego jest pośrednie oddziaływanie w sferze polityki przez głoszenie ewangelii i posługę sakramentalną. Ks. August Hlond w pierwszych miesiącach rządów jako Administrator Apostolski wyraził zdanie, którego nie zmienił do końca życia: „Kościół nie może się identyfikować z żadną narodowością i z żadną partią, a nadużywanie religii z jakiegokolwiek strony do celów politycznych czy klasowych jest niedopuszczalne”¹⁷. Trudno jednak było zmienić mentalność księży śląskich, zwłaszcza tych, którzy czynnie zaangażowali się po stronie polskiej czy to jako kapelani w powstaniach śląskich czy też jako działacze plebiscytowi np. ks. Michał Lewek, ks. Paweł Brandys, ks. Karol Mathea, ks. Eugeniusz Brzuska. Ich zdaniem, wtedy ich Polska potrzebowała, dlatego więc teraz, gdy ważą się losy oblicza duchowego Śląska mieliby odsunąć się na bok. Większość księży swoje sympatie kierowała w stronę chadecji i w niej upatrywano gwaranta utrzymania chrześcijańskiego oblicza Śląska. Pewna grupa księży wywodząca się z dawnej Galicji miała skłonność do popierania obozu rządowego,

¹⁷ List pasterski „O życie katolickie na Śląsku” ks. A. Hlonda z 1.3.1924, w: Z prymasowskiej stolicy. Listy pasterskie, Poznań 1936, s. 20-21.

w myśl zasady, że prawowitej władzy należy się posłuszeństwo. Mimo ostrzeżeń i zachęt ks. Hlonda, księża śląscy w okresie międzywojennym nie odsunęli się od polityki.

Ks. August Hlond był administratorem trzy lata (listopad 1922- listopad 1925), biskupem katowickim siedem miesięcy (grudzień 1925 – czerwiec 1926), a więc rządził łącznie niecałe cztery lata. W tym czasie struktury Kościoła na Śląsku okrzepły, zorganizowane zostały wszystkie najważniejsze instytucje istotne dla funkcjonowania diecezji. Zapadły decyzje w sprawie budowy seminarium, kurii i katedry. Najważniejsze, co udało się osiągnąć Hlondowi, patrząc z perspektywy czasu, to stworzenie podstaw nowoczesnych form duszpasterstwa: prasa, Zjazdy Katolickie, Liga Katolicka, uregulowanie zasad działalności dobroczynnej, nowoczesny sposób zarządzania kurią. To, czego nie udało się, zapewne z braku czasu, ale także z powodu uwarunkowań właściwych dla tamtych lat, to odsunąć duchowieństwa od polityki partyjnej i włączyć katolików niemieckich do zgodnej współpracy z kościelnymi władzami Śląska.

Summary

August Hlond „Some incoherent remarks about the establishment of bishopric on Silesia”. Contribution to genesis of Katowicka diocese.

Author discuss the document entitled „Some incoherent remarks about establishment of bishopric on Silesia” which was probably written by August Hlond. Its contents consulted with Teodor Kubina let in better understanding of position of August Hlond on Silesia and his meaning that he played by establishing diocese katowickiej. In the second part of this article author discuss some most important pastoral's problems, which was undertaken by Apostolic Manager (Administrator). His short rule on Silesia has written permanently in Katowicka diocese history.

WANDA MUSIALIK

HLOND WOBEC POTRZEBY TWORZENIA ELITY KATOLICKIEJ
PRÓBA SFORMOWANIA PROBLEMU

Częste wyjazdy Administratora Apostolskiego dla Polskiego Śląska z wizytacją do parafii pozwoliło ks. Augustowi Hlondowi skonfrontować wyobrażenia o położeniu miejscowej ludności ze stanem faktycznym. W liście pasterskim z 1 marca 1924 r. obserwacje swoje podsumował „...jakżeż dzisiaj inaczej u nas, niż dawniej! Właśnie pod względem religijnym i moralnym, o ileż tu dzisiaj gorzej niż w czasach, które jeszcze żywo pamiętamy! Jeżeli zestawimy to, na co patrzymy z tym co było, ze wspomnieniami z przeszłości śląskiej, jakżeż nam przykro, że cofnęliśmy się wstecz, ponosząc niemałe straty i szkody...”¹.

Na polskim Górnym Śląsku najwyższy katolicki dostojnik kościelnych nie skończył na stwierdzeniu stanu, ale próbował mu zaradzić. W sierpniu 1924 r. ks. August Hlond powołał do życia Diecezjalny Sekretariat dla spraw dobroczynności. Ponadto wspólnie z wojewodą śląskim Mieczysławem Bilskim i marszałkiem Sejmu Śląskiego, Konstantym Wolnym objął protektorat nad Śląskim Komitetem Ratunkowym². We wrześniu tegoż roku z inicjatywy Administratora Apostolskiego w województwie śląskim założona została Liga Przeciwalkoholowa. W przedsięwzięcie, obok wspomnianych wcześniej urzędników państwowych i samorządowych, zaangażowali się także Władysław Bocheński – prezes Sądu Apelacyjnego, starosta Włodzimierz Dąbrowski, dyrektor Józef Minasowicz, zastępca prezesa Polskich Kolei Państwowych dr Wilczek oraz księża: Jan Kapica, proboszcz parafii w Tychach i wikariusz generalny, Teofil Bromboszcz³.

Udział osób świeckich w przedsięwzięciach podejmowanych z inicjatywy lub przy udziale przedstawicieli hierarchii duchowieństwa był działaniem zamierzo-

¹ *List Pasterski z 1 III 1924 r. ks. Augusta Hlonda*, „Gość Niedzielny” 1924 nr 11.

² „Gość Niedzielny” 1924 nr 34.

³ „Katolik” 1924 nr 117 z 27 IX.

w myśl zasady, że prawowitej władzy należy się posłuszeństwo. Mimo ostrzeżeń i zachęt ks. Hlonda, księza śląscy w okresie międzywojennym nie odsunęli się od polityki.

Ks. August Hlond był administratorem trzy lata (listopad 1922- listopad 1925), biskupem katowickim siedem miesięcy (grudzień 1925 – czerwiec 1926), a więc rządził łącznie niecałe cztery lata. W tym czasie struktury Kościoła na Śląsku okrępiły, zorganizowane zostały wszystkie najważniejsze instytucje istotne dla funkcjonowania diecezji. Zapadły decyzje w sprawie budowy seminarium, kurii i katedry. Najważniejsze, co udało się osiągnąć Hlondowi, patrząc z perspektywy czasu, to stworzenie podstaw nowoczesnych form duszpasterstwa: prasa, Zjazdy Katolickie, Liga Katolicka, uregulowanie zasad działalności dobroczynnej, nowoczesny sposób zarządzania kurią. To, czego nie udało się, zapewne z braku czasu, ale także z powodu uwarunkowań właściwych dla tamtych lat, to odsunąć duchowieństwa od polityki partyjnej i włączyć katolików niemieckich do zgodnej współpracy z kościelnymi władzami Śląska.

Summary

August Hlond „Some incoherent remarks about the establishment of bishopric on Silesia”. Contribution to genesis of Katowicka diocese.

Author discuss the document entitled „Some incoherent remarks about establishment of bishopric on Silesia” which was probably written by August Hlond. Its contents consulted with Teodor Kubina let in better understanding of position of August Hlond on Silesia and his meaning that he played by establishing diocese katowickiej. In the second part of this article author discuss some most important pastoral's problems, which was undertaken by Apostolic Manager (Administrator). His short rule on Silesia has written permanently in Katowicka diocese history.

WANDA MUSIALIK

HLOND WOBEC POTRZEBY TWORZENIA ELITY KATOLICKIEJ
PRÓBA SFORMOWANIA PROBLEMU

Częste wyjazdy Administratora Apostolskiego dla Polskiego Śląska z wizytacją do parafii pozwoliło ks. Augustowi Hlondowi skonfrontować wyobrażenia o położeniu miejscowej ludności ze stanem faktycznym. W liście pasterskim z 1 marca 1924 r. obserwacje swoje podsumował „...jakżeż dzisiaj inaczej u nas, niż dawniej! Właśnie pod względem religijnym i moralnym, o ileż tu dzisiaj gorzej niż w czasach, które jeszcze żywo pamiętamy! Jeżeli zestawimy to, na co patrzymy z tym co było, ze wspomnieniami z przeszłości śląskiej, jakżeż nam przykro, że cofnęliśmy się wstecz, ponosząc niemałe straty i szkody...”¹.

Na polskim Górnym Śląsku najwyższy katolicki dostojnik kościelnych nie skończył na stwierdzeniu stanu, ale próbował mu zaradzić. W sierpniu 1924 r. ks. August Hlond powołał do życia Diecezjalny Sekretariat dla spraw dobroczynności. Ponadto wspólnie z wojewodą śląskim Mieczysławem Bilskim i marszałkiem Sejmu Śląskiego, Konstantym Wolnym objął protektorat nad Śląskim Komitetem Ratunkowym². We wrześniu tegoż roku z inicjatywy Administratora Apostolskiego w województwie śląskim założona została Liga Przeciwalkoholowa. W przedsięwzięcie, obok wspomnianych wcześniej urzędników państwowych i samorządowych, zaangażowali się także Władysław Bocheński – prezes Sądu Apelacyjnego, starosta Włodzimierz Dąbrowski, dyrektor Józef Minasowicz, zastępca prezesa Polskich Kolei Państwowych dr Wilczek oraz księża: Jan Kapica, proboszcz parafii w Tychach i wikariusz generalny, Teofil Bromboszcz³.

Udział osób świeckich w przedsięwzięciach podejmowanych z inicjatywy lub przy udziale przedstawicieli hierarchii duchowieństwa był działaniem zamierzo-

¹ *List Pasterski z 1 III 1924 r. ks. Augusta Hlonda*, „Gość Niedzielny” 1924 nr 11.

² „Gość Niedzielny” 1924 nr 34.

³ „Katolik” 1924 nr 117 z 27 IX.

nym, zakładającym wzrost odpowiedzialności wiernych katolickich za kondycję moralną Górnoszlązaków, a także starań o ukształtowanie zasady posilkowania się opiniami duchownych w działalności samorządowej. W obrębie polskiej grupy narodowej na Górnym Śląsku przed I wojną światową podobna współpraca nie należała do częstych z uwagi na brak ich przedstawicieli w elitach pruskiej władzy państwowej i diecezjalnej. W okresie plebiscytu i powstań przedstawiciele duchowieństwa katolickiego znaleźli się w strukturach organizacyjnych Polskiego Komisariatu Plebiscytowego (Wydział Teologiczny) i powstańczych sił zbrojnych.

Administrator Apostolski kładł nacisk na ograniczenie aktywności publicznej księży katolickich, preferując przygotowanie szerszego kręgu osób świeckich – niekoniecznie zatrudnionych w znaczących urządach państwowych i samorządowych – do świadomej działalności na rzecz Kościoła katolickiego. W pewnym stopniu rozwijał tym samym założenia duszpasterstwa prowadzonego przez ks. Teodora Kubinę w parafii mariackiej w Katowicach⁴. Celowi temu służyło rozszerzenie liczby domów rekolekcyjnych. Od 1905 r. zadania te spełniał Dom Rekolekcyjny Księży jezuitów w Dziedzicach, dokąd z zamiarem udziału w ćwiczeniach duchownych przyjeżdżali przedstawiciele różnych środowisk z Górnego Śląska. A. Hlond widział konieczność prowadzenia ćwiczeń duchowych dla grup wiernych pochodzących ze ściśle określonych środowisk społecznych i zdecydowanych podjąć określone formy aktywności. Dnia 23 marca 1926 r. w kaplicy Sióstr Elżbietanek osobiście poprowadził pierwsze rekolekcje przeznaczone „wyłącznie dla pań z inteligencji” zamierzających wstąpić do sodalicji pań, kierowanej przez ks. Teofila Bromboszcza⁵.

Jako Prymas Polski kard. A. Hlond starał się dostrzec wszelkie przejawy „zwrotu ku Kościołowi” zaznaczającego się szczególnie w sferach inteligencji i tendencji jej odchodzenia od bezwyznaniowości i liberalizmu religijnego traktowanego jako wyrazu mody⁶. Jednym z przejawów starań o szerzenie i pogłębianie katolickich zasad społecznych oraz metod działania społecznego stało się 1 lipca 1927 r. powołanie do życia Katolickiej Szkoły Społecznej w Poznaniu. Zakładano, że absolwenci jej podejmą zadanie kierowników i współpracowników społecznych akcji katolickiej. Poprzez nich zakładano szerzenie poparcia dla katolickiego ruchu naukowego w tym zakresie, a także utworzenie biblioteki społecznej oraz wydawanie czasopism i innych wydawnictw z dziedziny społecznej⁷.

⁴ Zob. M. Trąba, *Działalność społeczna i narodowa ks. dr. Teodora Kubiny w latach 1905-1925*, praca doktorska przygotowana pod kierunkiem prof. dr. hab. F. Serafina, Katowice 1999, Biblioteka Główna Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

⁵ „Polonia” 1926 nr 80 z 21 III; nr 81 z 24 III.

⁶ „Katolik” 1927 nr 3 z 6 I.

⁷ Artykuły 1-5 Statutu Katolickiej Szkoły Społecznej w Poznaniu, Archiwum Salezjańskie w Łądzie, Zbiory S. Kosińskiego: Teki Hlondiana [dalej: ASL, AH], Przemówienia Różne t. I, k. 58.

Prymas był przeświadczony, że w każdym środowisku: wsi, fabryce, rzemiośle, kupiectwie istnieje konieczność funkcjonowania „arystokracji” lub „głowy kierującej”. Do członkostwa w tej elicie predysponować miało nie „następstwo bogactwa, urodzenia, sprytu lecz woli, która – zdaniem kard. A. Hlonda – na zewnątrz konsoliduje i pomnaża wartości moralne i intelektualne, a na zewnątrz oddziaływała przez te wartości, przez swą uczciwość, rozum, pracę, poświęcenie”. Do tej „arystokracji” zaliczał ludzi wyróżniających się „w swym fachu”, o godniejszym charakterze, uczciwych w życiu codziennym. Zadaniem „głowy kierującej” miało być działanie na kształt zaczynu duchowego i fachowego w miejscu zamieszkania lub pracy. Grupa przestawała spełniać swą rolę, „...gdy jej członkowie chcieli rządzić, opanowywać, narzucać się – miała kierować i prowadzić, ale służąc, radząc, budując swym przykładem”⁸.

Teoretyczne rozważanie o świeckiej elicie katolickiej próbowano wprowadzić w życie poprzez Zakon Służby Bożej w Narodzie Polskim. Do oficjalnego jego powstania doszło 27 października 1929 r. w Uroczystość Chrystusa Króla. Statut w Postanowieniach ogólnych stwierdzał, że „Zakon Służby Bożej jest stowarzyszeniem osób świeckich, opartym o zasady „unio pia” w myśl wskazań Ojca św. o apostołstwie świeckim w Encyklice „Ubi arcano Dei” i erygowana przez Prymasa Polski w Kaplicy pałacu prymasowskiego w Poznaniu...” (§ 1). Celem Zakonu było „uświęcenie członków i praca nad charakterem katolickim Polski”. W myśl tej intencji przynależące doń osoby w najściślejszym zespoleniu z Kościołem Katolickim miały wcielać w życiu prywatnym i publicznym zasady nauki Chrystusowej, dążąc wszelkimi siłami do tego, aby Naród Polski spełniał swą dziejową misję religijną i cywilizacyjną” (§ 3). Statut stanowił, że „...Zakon nie uprawia polityki partyjnej, nie służy żadnemu stronnictwu, natomiast wnosi w myśl i obyczaj Narodu katolicki punkt widzenia i urzeczywistnia go w dziedzinie niepolitycznej przez działalność Zakonu, a na polu politycznym przez wpływy i czynną pracę swych członków, jako prywatnych osób i obywateli” (§ 5)⁹.

Od swoich członków władze Zakonu wymagały sumiennego i w duchu etyki kościelnej pełnienia obowiązku swego stanu i zawodu, a także ścisłego wcielania ideału ewangelicznego w swoim życiu i pracy nad realizacją Królestwa Chrystusowego w Narodzie Polskim (§ 8). „Odrodzenia Polski w Chrystusie” zamierzano osiągnąć poprzez zobowiązanie członków do pogłębiania ducha Chrystusowego w swoich rodzinach i szerzenia go we wszystkich dziedzinach życia zbiorowego, a także śledzenia ruchu katolickiego w Polsce zwłaszcza w szeregach Akcji Katolickiej (§ 10). Celem urzeczywistnienia w sobie ideału ewangelicznego członko-

⁸ [Zapiski kard. A. Hlonda], ASL, AH, Pisma Różne t. III, cz. 13, k. 218, 235, 236.

⁹ Statut z 27 X 1929 r. Zakonu Służby Bożej w Narodzie Polskim, ASL, AH, Korespondencja, t. IV cz. 14, k. 146-148.

wie mieli dobrze poznać ducha Ewangelii poprzez czytanie i medytowanie zarówno Nowego Testamentu, jak i wskazanych dzieł ascetycznych i prasy religijnej. Pomocą we właściwej ich formacji miały być też coroczne rekolekcje oraz troska „o uświęcenie własne za pomocą środków, które utwierdzają i wzmacniają życie nadprzyrodzone” (§ 9)¹⁰.

Władze Zakonu (Kapituła, Rada i Walne zebranie braci) zgodnie ze Statutem z 27 października 1929 r. odpowiedzialne były przed Prymasem Polski. Jako ich zwierzchnik miał głos stanowiący w rzeczach religijnych i obyczajowych¹¹. August Hlond troskę o właściwy rozwój tej inicjatywy wyrażał poprzez przygotowanie i wygłoszenie serii rekolekcji zamkniętych. W jego dokumentach znajdują się teksty dziesięciu nauk rekolekcyjnych wygłoszonych w dniach od 21 do 24 lutego 1932 r. w Goli¹². Pierwsze z nich poświęcone były sytuacji religii w Europie i w państwie polskim. Od nauki piątej prowadził rozważania nad pozycją laika w Kościele. Kard. A. Hlond przypomniał, że „ogół świeckich katolików nie jest przedmiotem prac Kościoła – przeciwnie, jest jego częścią składową. Poczucie tego zanikło trochę od czasów reformacji i soboru trydenckiego, gdy to ruchy reformatorskie zmusiły do zachowania ostrożności wobec laikatu”. Obecnie „... Kościół chce rozszerzyć czy przywrócić zakres współpracy świeckich z hierarchią na wzór dawnego Kościoła”¹³.

Kolejne nauki rekolekcyjne Prymas poświęcił problemowi przygotowania świeckich do działalności apostołskiej (nr 6), charakterowi i głównym cechom ich apostołstwa (nr 7 i 9), a także relacji Akcji Katolickiej i katolików do państwa (nr 8)¹⁴. Nie zakładam analizowania treści poszczególnych nauk rekolekcyjnych. Podejmujący się tego zadania powinien także zwrócić uwagę na ile ich zawartość wynikała z doświadczeń i przemyśleń z działalności duszpasterskiej Prymasa, a w jakiej części transponowały praktykę księży diecezji polskich lub innych struktur Kościoła katolickiego. W nauce nr 10 rekolekcionista ostrzegał słuchaczy swych przed trudnościami i pokusami. „Pokusa chleba – to materializm, który niejednemu apostołowi przerwał działalność i oderwał go od jego miłości – Chrystusa. Pokusa rzucenia się w dół, obniżenia lotów, zejścia na ulicę z górnych ganków świątyni, a wreszcie pokusa pychy, która grozi właśnie tym, którzy wzniesli się wysoko na wielką górę w swoim apostołstwie. Chrystus odrzucił pokusy – idźcie za jego przykładem”¹⁵.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, k. 148.

¹² Dokumentacja Rekolekcji Zamkniętych w Goli, ASL, AH, Przemówienia t. II cz. 1, k. 160.

¹³ Nauka piąta: „Współpraca laika w Kościele”, Tamże, k. 151.

¹⁴ Dokumentacja Rekolekcji Zamkniętych w Goli, Tamże, k. 151 – 160.

¹⁵ Nauka dziesiąta: „Zakończenie”, Tamże, k. 160.

Wyróżniam uwagi dalekie od tryumfalizmu, do którego skłaniałaby analiza społecznej przynależności członków Zakonu Służby Bożej w Narodzie Polskim. Znajdujemy tam przedstawicieli rodzin ziemiańskich, posłów i senatorów RP i profesorów Uniwersytetu Lwowskiego, Poznańskiego i Wileńskiego. W większości pochodzili z Warszawy i Poznania, kresów lwowskich, rządziej wileńskich¹⁶. Zastanawia brak tam przedstawiciela Górnego Śląska. Czyżby Prymas Polski nie miał zaufania do bezinteresownej działalności przedstawicieli miejscowej inteligencji polskiej? Czy też kierowały nim inne motywy – to jedno z pytań koniecznych do rozważenia przy pełniejszym przedstawieniu kwestii stanowiska ks. Augusta Hlonda wobec potrzeby tworzenia elity katolickiej.



¹⁶ Analiza na podstawie Listy członków Zakonu Służby Bożej z marca 1935 r., ASL, AH, Korespondencja, t. IV cz. 14, k. 135.

HENRYK SKOROWSKI SDB

MYŚL SPOŁECZNA KARDYNAŁA AUGUSTA HLONDA WYBRANE ZAGADNIENIA

WSTĘP

Nauczanie społeczne stanowi istotny wymiar doktryny Kościoła. Jest to w pełni zasadne. Nie ulega bowiem wątpliwości, że misją, czyli podstawową drogą Kościoła jest człowiek, ale jak stwierdza Jan Paweł II: „Człowiek w całej prawocie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem wspólnotowego, i zarazem społecznego – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien iść Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa”¹. Takie stwierdzenie oznacza, że jeśli Kościół ma służyć zbawieniu człowieka, to chcąc być wierny temu posłannictwu nie może być obojętny na kontekst bytowania człowieka. Tu też znajduje uzasadnienie potrzeba i kompetencja wypowiedziania się Kościoła na szeroko rozumiane sprawy społeczne. Także współczesna polska rzeczywistość wymaga wypowiedziania się Kościoła na zachodzące w Polsce wielorakie przemiany. Kościół po prostu nie może być obojętny wobec tych przemian i wynikających z nich problemów. Podejmując wielorakie problemy społeczne Kościół często odwołuje się do historii w tym także do historii swojej myśli społecznej.

W tym kontekście należy widzieć propozycję przybliżenia myśli społecznej kard. A. Hlonda. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż jego nauczanie w zakresie problemów społecznych wydaje się być aktualne także w obecnej rzeczywistości,

¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*. Tekst polski, Warszawa 1979, n. 14.

a szczególnie w odniesieniu do niektórych problemów nurtujących polską dyskusję na temat państwa, narodu, rodziny, zaangażowania społecznego katolików. Szczególne miejsce w nauczaniu tym zajmuje list pasterski „O chrześcijańskie zasady życia państwowego”. Jest to znakomite i wciąż aktualne studium teorii państwa.

Artykuł niniejszy podejmuje myśl społeczną kard. Hlonda. Chodzi oczywiście o zagadnienia wybrane. Zaliczono do nich następujące problemy: zaangażowanie społeczne katolików, problematyka rodziny, teoria narodu, koncepcja państwa. Kluczem wyboru tych właśnie zagadnień jest ich aktualność także w obecnej rzeczywistości polskiej. Zasygnalizowane tu problemy wyznaczają kolejność poszczególnych punktów niniejszego artykułu.

I. ZAANGAŻOWANIE CHRZEŚCIJANINA W ŻYCIE SPOŁECZNE

Istotnym i ogromnie ważnym elementem społecznego nauczania kard. A. Hlonda był problem zaangażowania społecznego katolików. Był to zresztą nie tylko temat nauczania ale także sfera działania kardynała. Znamienne jest w tej materii stwierdzenie Hlonda: „Różnorodne jest wasze uczestnictwo w życiu publicznym. Niechże każdy wysnuje z powyższych uwag nauki i postanowienia... Ja muszę tu z konieczności poprzestać na podaniu wam zaledwie kilku ogólnych myśli praktycznych, które was naprowadzić mogą na więcej szczegółowe wnioski”². Przytoczona wypowiedź zawiera kilka istotnych elementów.

Przede wszystkim wskazuje ona w sposób jednoznaczny, iż w ocenie kardynała jakość tego zaangażowania pozostawiała wiele do życzenia. Analiza nauczania Hlonda pozwala wnioskować, że ma on świadomość, iż faktyczne uczestnictwo katolików w życiu publicznym określić po prostu można wegetacją przejawiającą się w ogólnie rozpowszechnionej obojętności wobec otaczającej rzeczywistości, separacją od społeczno-gospodarczo-politycznych problemów własnego środowiska, zamykania się w świecie własnych, prywatnych spraw, izolacją od wszystkiego, co stanowi codzienność życia³. Na ten stan rzeczy składało się z pewnością wiele przyczyn, których nie sposób w tym miejscu szczegółowo omówić. Zwrócić jednak należy uwagę na jedną, którą mocno akcentuje A. Hlond w swoim nauczaniu. Chodziło o lansowany przez niektóre środowiska polityczne, zwłaszcza liberalne, przekonania, iż chrześcijaństwo nie powinno zajmować się sprawami doczesnymi i publicznymi. Stąd A. Hlond tak mocno akcentuje myśl: „Wszak

² A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, w: *Na straży sumienia narodu*, Ramsey 1951, s. 70.

³ Por. tamże, s. 74.

nie jest do pomyślenia, aby zwłaszcza w krajach katolickich życie publiczne miało się stać wyłączną lub niemal wyłączną dziedziną kół liberalnych i wolnomyślnych i aby ta mniejszość miała stałe rządzić katolikami w duchu im obcym i przeciwnym ich najgłębszym przekonaniom⁴. W ten sposób u wielu ludzi wierzących tamtego okresu zauważało 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” wiązało się często ze sferą wewnętrznego przemiany człowieka, jego doskonaleniem, praktykami religijnymi i ewentualną działalnością w życiu Kościoła. „Bycie obywatelem” było zaś często odrzucane, ponieważ utożsamiano je z wąską grupą polityków i działaczy życia publicznego.

To doświadczenie małego zaangażowania katolików w życiu publicznym było dla kardynała podstawą przekonania o konieczności nauczania w tej materii, o czym świadczy cytowany wcześniej fragment jego Listu pasterskiego, w którym Hlond wprost podkreśla swoją w tej materii naukę. Nauka ta dotyczy kilku zasadniczych kwestii.

Pierwszą z nich jest ukazanie zaangażowania społecznego jako logicznej konsekwencji wiary. Dla kard. A. Hlonda jest sprawą oczywistą, że wiara jest nie tylko wyborem Boga, ale także wyborem określonej formy swojej egzystencji, tzn. określonego stylu życia i zachowania. Ujmując problem nieco inaczej należy stwierdzić, iż w przekonaniu Hlonda wybór Boga poprzez wiarę wiąże się z koniecznością wyboru określonego stylu życia, tzn. określonej moralności, którą trzeba upowszechniać. Ujmuje to kardynał w stwierdzeniu, że „pod względem moralnym katolik powinien na wszystkich szczeblach i we wszystkich dziedzinach urzędywistniać ideały etyki chrześcijańskiej. Katolicki obywatel, robotnik, urzędnik, oficer, żołnierz, poseł, senator, członek rządu nie może mieć dwu sumień, katolickiego dla życia prywatnego a niekatolickiego dla spraw publicznych...Katolicy w życiu publicznym powinni stać niewzruszenie przy zasadach prawa bożego i przyświecać przykładami wzniosłych cnót obywatelskich⁵. Istotą tego stylu życia znaczonego moralnością zachowań, a wynikającą z wiary, wiąże zatem Hlond z aktywną partycypacją w otaczającej rzeczywistości. Powtórzmy raz jeszcze ową hlondowską logikę zaangażowania społecznego ludzi wierzących: wiara jest przyjęciem Boga a tym samym określonej moralności, której istotą jest miłość; miłość ta musi się jednak manifestować w działaniu; działanie zaś dotyczy sfery nie tylko indywidualnej, ale także publicznej. W tej logice znajduje usprawiedliwienie zaangażowania publicznego katolików. W praktyce oznacza to, że chrześcijanin nie może pasywnie wegetować w otaczającej go rzeczywistości.

⁴ Tamże, s. 74.

⁵ Tamże, s. 74-75.

Drugi istotny element nauczania Hlonda dotyczący zaangażowania chrześcijan w życie publiczne odnosi się do samego pojęcie owego zaangażowania. Analiza nauczania kardynała pozwala zasadnie wnioskować, że pojęcie to oznacza po prostu wartościowość osoby dla środowiska, w którym człowiek, w tym wypadku katolik żyje, czyli jego rzeczywiste uczestnictwo mające charakter chrześcijańskiego doskonalenia tegoż środowiska. Wyraża to Hlond w ten sposób: „powinien zatem katolik wstępować w życie publiczne świadom swej katolickiej za nie odpowiedzialności”⁶. Chodzi zatem o świadomą odpowiedzialność za współtworzenie własnego środowiska. Owo chrześcijańskie doskonalenie rzeczywistości polityczno-społeczno-gospodarczej, które manifestuje się w formie tzw. katalogu obowiązków obywatelskich, stanowi dla Hlonda istotę pojęcia „zaangażowanie”⁷. W ostateczności dotyczy ono aktywności na rzecz dobra wspólnego. Jakość środowiska to właśnie dobro wspólne, w którym partycypują wszyscy. Uczy zatem Hlond postawy prospołecznej, której istotą jest uczestnictwo w formie odpowiedzialności i aktywnego zaangażowania na rzecz dobra wspólnego. I to jest istota pojęcia „zaangażowanie”.

Trzecim elementem nauczania w tej materii jest zagadnienie tzw. płaszczyzn publicznego zaangażowania katolików. Nauczanie społeczne kard. Hlonda wskazuje jednoznacznie, iż chodzi o szeroki i wielopłaszczyznowy wymiar tegoż zaangażowania. Przede wszystkim można w nim odnaleźć płaszczyznę polityczną. Kard. Hlond bardzo mocno akcentuje obowiązek angażowania się katolików w tę sferę życia publicznego. Jego stwierdzenia w tej materii są jednoznaczne i nie budzące wątpliwości: „Kościół nie uprawia polityki, bo nie jest to jego zadaniem. Ale Kościół nie zakazuje katolikom udziału w polityce, owszem zachęca ich i wzywa do czynnego udziału w życiu państwowym... Powinni więc katolicy nie tylko iść do urny, aby do ciał ustawodawczych wybierać ludzi uczciwych i o duchu katolickim, lecz powinni wchodzić do rządów, do sejmów i senatów, do administracji politycznej i samorządowej. Nie będą oni tam urzędowymi przedstawicielami Kościoła, lecz obywatelami i politykami o zasadach katolickich.... Powinien zatem katolik wstępować w życie publiczne świadom swej katolickiej za nie odpowiedzialności, czyli z dojrzałym sądem o wielkich zagadnieniach państwowych.... Ma być obeznany z nowoczesną myślą polityczną i z odbywającymi się w świecie przemianami i czerpać z nich to, co świeże, żywotne i twórcze. Powinien dbać o to, by w kraju o tak swoistych tradycjach, warunkach i możliwościach rozwoju, jak Polska, myśl polityczna nie była uwięziona w naturalizmie i nie karłowaciała w bezpłodnych hasłach rewolucyjnych i fałszywych ideach”⁸. Stwierdzenia te od-

⁶ Tamże, s. 74.

⁷ Por. tamże, s. 71-73.

⁸ Tamże, s. 74.

dają całą głębie zaangażowania w płaszczyźnie politycznej. W ich świetle zaangażowanie społeczne w tej materii oznacza w praktyce udział katolika w rozstrzygnięciu spraw społeczności państwowej, narodowej, jak również lokalnej dla dobra jej członków i całych 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, której celem jest zaangażowanie na rzecz autonomii własnego środowiska i demokratycznego sposobu jego zarządzania.

Nauczanie społeczne Hlonda wskazuje także drugą ważną płaszczyznę zaangażowania w życie publiczne. Jest to płaszczyzna społeczno-gospodarcza. Hlond określa udział w tej sferze jako „przyświecanie przykładami wzniosłych cnót obywatelskich, a mianowicie głęboką sumiennością, uczciwością niezawodną, nieugiętą mocą ducha, pracowitością nieznużoną, wzniosłym i czystym patriotyzmem i ofiarną służbą narodową”⁹. W świetle nauczania kard. Hlonda można wnioskować, iż chodzi tu o wielorakie działania na rzecz wspólnoty państwowej, narodowej, ale także lokalnej w formie umacniania ich rzeczywistej tożsamości, jedności i dynamizmu. Istotne są także wielorakie formy działalności, mające na celu różnorodną pomoc członkom tych społeczności, zabezpieczanie ich bytu, rozwiązywanie istniejących problemów. Istotna jest tu także aktywizacja w sferze gospodarczej. Chodzi zatem o odpowiedzialność za zagospodarowanie własnego środowiska¹⁰.

Ważną płaszczyznę zaangażowania społecznego katolika winna także być, zdaniem Hlonda, płaszczyzna kulturowa¹¹. Kultura jest tu rozumiana bardzo szeroko. Należą do niej te przedsięwzięcia, które prowadzą do umacniania autonomii osoby, do jej rozwoju duchowego, intelektualnego i moralnego. W takim ujęciu zaangażowanie społeczne człowieka, o którym mówi Hlond, oznacza dla niego aktywizację człowieka w sferze działalności kulturowej bardzo szeroko pojętej. Przede wszystkim chodzi tu o szeroko rozumianą aktywizację człowieka w sferze działalności kulturowej związanej z własnym narodem. Hlond bez wątplenia ma na uwadze wielorakie inicjatywy zmierzające do zachowania i kultywowania własnej narodowej kultury, do ciągłego jej ożywiania i wprowadzanie w życie własne, swojej rodziny, najbliższej społeczności¹².

Przedstawiona powyżej problematyka zaangażowania katolików w życie publiczne (społeczne) stanowi pierwszy istotny element nauczania społecznego kard.

⁹ Tamże, 74-75.

¹⁰ Por. A. Hlond, *W sprawie bezrobotnych*, w: *Na straży sumienia narodu*, dz. cyt., s. 195-197.

¹¹ Por. A. Hlond, *O chrześcijańskie...* s. 74-75.

¹² Por. tamże, s. 76.

A. Hlonda. Wychodząc z doświadczenia niewystarczającego zaangażowania, rozwija kardynał naukę zarówno o jego podstawach, istocie oraz o płaszczyznach, w których może się ono realizować.

2. RODZINA JAKO KATEGORIA AKSJOLOGICZNA

Drugim ważnym nurtem nauczania społecznego A. Hlonda jest problematyka rodziny. Analiza tego nauczania pozwala wydobyć charakterystyczne elementy tej problematyki. Dadzą się one skupić w jednej przewodniej myśli, a mianowicie, iż rodzina jest kategorią aksjologiczną. Stwierdzenie to oznacza, że rodzina w najgłębszej swej istocie jest podstawową i fundamentalną wartością. Jednoznaczne jest w tej materii stwierdzenie A. Hlonda: „Rodzina należy do tych wartości, których bez świętokradztwa tykać nie wolno”¹³. Problem ten wymaga szerszego opisu.

Żeby zrozumieć ową aksjologiczność rodziny, należy odwołać się do samej koncepcji rodziny, która w swoim nauczaniu propaguje Prymas. Aksjologia rodziny jest prostą konsekwencją jej rozumienia i ujęcia. Jej istotę ujmuje A. Hlond w stwierdzeniu: „Badania naukowe nad pierwotnym bytem ludzkim stwierdzają, że jako wspólnota ojca, matki i dziecka, rodzina jest tak stara jak rodzaj ludzki i że już na stopniu najpierwotniejszym kultury istniały etyczne zasady rodzinne. W przedhistorycznej dali przyrodzone instynkty społeczne i psychologiczne skłoniły człowieka do zakładania rodziny, która od samego początku występuje jako instytucja biologiczna, gospodarcza i moralna a ponadto jako pierwsza grupa związana z myślą religijną i religijnym obrzędem. Rodzina nie powstała więc ani sztucznie ani przypadkowo, nie jest tworem spowodowanym koniunkturą i zewnętrznymi warunkami, lecz wywiązała się jako organizm naturalny w normalnym i koniecznym następstwie przyrodzonych wartości człowieka. Rodzina jest najdawniejszą społecznością, starszą od państwa. Swą ideę i swój ustroj zasadniczy i swą etykę ma rodzina wprost z prawa natury, z woli Ojca wszelkiego bytu. Przy kolebce rodziny stał nie kto inny jak Opatrzność, która przez rodzinę postanowiła odmładniać własne dzieło stworzenia człowieka”¹⁴.

Przytoczone powyżej stwierdzenie ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia całego nauczania Hlonda dotyczącego aksjologicznego wymiaru rodziny. W świetle owego stwierdzenia rodzina jest rozumiana bowiem jako rzeczywistość ludzka, ale także etyczna i religijna, a nie tylko biologiczna, psychologiczna i etnograficzna. W rozumieniu Hlonda rodzina tworzy zarówno jedność społeczną

¹³ A. Hlond, *Przemówienie o rodzinie*, w: A. Hlond, *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień*, opr. Ks. S. Kosiński, Łódź 1979, s. 285.

¹⁴ Tamże, s. 283.

(wspólnotę), ale i całość moralną i religijną, co w praktyce oznacza, że jest ona nie tylko wspólnotą osób, ale i społecznością religijną i środowiskiem moralności. Jako taka jest też społecznością naturalną, gdyż jej istnienia domaga się sama natura człowieka stworzona przez Boga. W tym sensie u kolebki tak rozumianej rodziny stoi sam Bóg.

Z takiego też rozumienia rodziny wynika jej aksjologiczność czyli wartościowość. W pierwszej kolejności jest ona podstawową wartością konkretnego człowieka jako jednostki. Najogólniej rozumie przez to A. Hlond, iż jest ona środowiskiem moralno-religijnego rozwoju osoby ludzkiej. Znamienne w tej materii jest stwierdzenie Prymasa: „Rodzina chrześcijańska jest przybytkiem wiary, szkołą cnoty, strażniczką obywatelskich uczuć, świątynią miłości i ofiary”¹⁵. W tym miejscu należy nieco przybliżyć ten problem.

W świetle nauczania społecznego Hlonda rodzina jest „miejszem” tworzenia, gromadzenia, przetwarzania i gwarantowania osobie ludzkiej wielorakich wartości. Są nimi przede wszystkim wartości moralno-religijne. Po prostu każda społeczność rodzinna niejako „wytwarza” zespół wspólnych idei, wartości, przekonań, upodobań, wzorców zachowań i postaw. Całą tę rzeczywistość Prymas określa terminami: zasady etyczne i religijne, etyka rodzinna, honor etyczny¹⁶. Całą tę rzeczywistość moralno-religijną nazwać można „substancją etyczną”, którą posiada rodzina. Tak rozumiana „substancja etyczna” nie jest o ocenie A. Hlonda, czymś, co można ukształtować raz na zawsze. Trzeba go widzieć jako określony proces stawania się, urzeczywistniania, doskonalenia. Jego istota przejawia się w dynamizmie zmierzającym ku określonym ideałom i pełni, a nie jedynie w posiadaniu tego, co się osiągnęło. Można zatem powiedzieć, że owa „substancja etyczna”, o której mówi Hlond, to ciągły proces przekształcania, budowania i doskonalenia własnego życia rodzinnego opartego na ideałach i wymaganiach moralności i religijności, a więc na miarę wielkości i godności człowieka oraz wielkości i godności wspólnoty rodzinnej. Stąd apel i wezwanie Prymasa: „Katolicka rodzina polska musi się utrzymać na poziomie zasad chrześcijańskich, zachować swój honor etyczny i mieć chrześcijańską świadomość zadań. W duchu wiary rozumieć trzeba katolicką więź rodzinną, która zasadza się na prawie bożym i na dożgonnych ślubach przed ołtarzem.”¹⁷

Powyższe stwierdzenia dotyczące „substancji etycznej” wspólnoty rodzinnej w sferze jej dynamizmu i rozwojowości nie przekreślają podstawowego faktu, że każda rodzina taką substancję posiada. W tym miejscu należy postawić pytanie, co zdaniem Hlonda wartości te dają osobie ludzkiej? Kardynał ujmuje to w ten

¹⁵ Tamże, s. 285.

¹⁶ Por. tamże, s. 283, 285, 286.

¹⁷ Tamże, s. 286.

sposób: „Dzieci są ośrodkiem zainteresowania rodziców, źrenicą ich oka i przedmiotem wspólnego poświęcenia; będą spadkobiercami imienia, honoru, duchowej spuścizny domu”¹⁸. Owo stwierdzenie dotyczące spuścizny duchowej oddaje cały interesujący nas i analizowany przez nas problem. Chodzi o wychowanie moralno – religijne. Wpływ rodziny na ten proces dokonuje się poprzez ową „substancję etyczną”. To ona staje się dla człowieka podstawą umożliwiającą moralno-religijne wychowanie osoby. Dla Hlonda jest sprawą oczywistą, że człowiek dopiero na bazie tych wartości, które w swojej „substancji” utrwaliła rodzina kształtuje swój świat wartości w formie: właściwej hierarchii wartości i całokształtu moralno-religijnych postaw¹⁹.

W odpowiedzi zatem na pytanie, w jakim sensie rodzina, w nauczaniu A. Hlonda, jest wartością dla osoby ludzkiej, należy stwierdzić, że tworzy ona i zabezpiecza płaszczyznę wartości moralno-religijnych umożliwiających człowiekowi jego moralno-religijny rozwój. W nauczaniu Prymasa rodzina jest jednak nie tylko wartością dla jednostki, ale także większej społeczności w tym przede wszystkim społeczności państwowej. A. Hlond wyraża to w ten sposób: „Bo czyż pomyślność i żywotność rodziny nie są warunkiem pomyślności państwowej? Czyż państwo nie stoi rodziną i czyż nie chyli się z jej upadkiem?”²⁰.

Przytoczona powyżej wypowiedź Prymasa daje odpowiedź na pytanie, w czym wyraża się aksjologiczność rodziny w jej relacji do społeczności państwowej. Można go ująć w dwóch płaszczyznach. Pierwszy z nich dotyczy miejsca i roli rodziny w strukturze bytowej społeczności państwowej. Dla Hlonda jest sprawą oczywistą, że żadna społeczność państwowa nie istnieje poza rodziną. Rozumieć przez to należy, że sam fakt zaistnienia każdej społeczności państwowej w gruncie rzeczy warunkowany jest rodziną i siłami tkwiącymi w jej społecznym nastawieniu. W tym sensie każda społeczność państwowa jest w jakimś sensie „tworem” rodziny i rodzin, będącym wynikiem aktualizacji ich uzdolnień jako bytów społecznych²¹.

Drugą płaszczyzną, w której wyraża się aksjologiczność rodziny w relacji do społeczności państwowej dotyczy faktu uspołecznienia człowieka. A. Hlond wyraża to w ten sposób: „Z drugiej strony rodzina ma także obowiązki wobec Państwa, a mianowicie powinna wpajać w dzieci troskę o sprawy państwowe, szacunek dla władzy państwowej, posłuszeństwo dla jej praw i zarządzeń, zdrowe poczucie obywatelskie i ukochanie ojczyzny”²². W świetle tej wypowiedzi Prymasa jednym z podstawowych zadań rodziny jest kształtowanie postaw prospołecznych

¹⁸ Tamże, s. 285.

¹⁹ Por. tamże, s. 285, 286.

²⁰ A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady...* art. cyt., s. 62.

²¹ Por. tamże, s. 62.

²² Tamże, s. 62.

i więzi społecznych. W tym sensie rodzina społecznie wychowując osobę, czyni ją społecznie wartościową. Jest to tzw. proces uspołecznienia człowieka, który wiedzie ostatecznie do tego, że społeczność państwowa otrzymuje jednostkę: zintegrowaną, aktywną i dojrzałą.

W świetle zatem nauczania społecznego A. Hlonda rodzina jest podstawową wartością człowieka jako jednostki oraz społeczności państwowej. Osobie ludzkiej stwarza ona bowiem warunki jej moralno-religijnego rozwoju. Z kolei dla społeczności państwowej jest ona źródłem jej bytu oraz „przekazuje” tej wspólnocie jednostkę społecznie wartościową. W tym wyraża się hlondowska aksjologiczność rodziny.

Hlond, w swoim nauczaniu dotyczącym aksjologii rodziny idzie jeszcze dalej mówiąc o zabezpieczeniu rodziny. Jest to logiczna konsekwencja przytoczonych powyżej twierdzeń Prymasa. Jeśli bowiem rodzina jest dla A. Hlonda kategorią aksjologiczną, to owa rzeczywista wartość rodziny domaga się jej zabezpieczenia w ramach życia społecznego. Stąd Prymas w swoim nauczaniu społecznym konstruuje cały katalog praw należnych rodzinie. Chodzi o ten katalog uprawnień, które są bezwzględnie należne tej wspólnotie w codziennym życiu. Kardynał Hlond ujmuje to między innymi w następujących stwierdzeniach: „Ma ona swe niezniszczalne prawa do bytu wprost od Stwórcy... Dalej ma rodzina wprost od Stwórcy także prawo do swych dzieci, do wychowania swego potomstwa”²³. W innym miejscu A. Hlond stwierdza: „Trzeba ratować rodzinę pod względem gospodarczym... Dokonujące się reformy ekonomiczne i społeczne nie powinny pomijać rodziny, zwłaszcza gdy chodzi o politykę płac, o system podatkowy, prawo spadkowe, zagadnienia mieszkaniowe”²⁴.

Wypowiedzi te zawierają kilka istotnych elementów dotyczących praw rodziny. Pierwszy z nich dotyczy stwierdzenia, iż prawa należne rodzinie są prawami wynikającymi z ustanowienia Boga. Oznacza to, iż są to prawa wyjęte spod stanowienia jakiegokolwiek władzy: „Te prawa stanowią dziedzinę wyłączoną spod władzy państwowej”²⁵. Drugim elementem jest sam katalog tych praw. W świetle nauczania Hlonda wszystkie przysługujące rodzinie prawa podzielić można na dwie zasadnicze kategorie: prawa wolnościowe i prawa społeczne. Pierwszą kategorię stanowią szczegółowe wolności należne rodzinie w różnych płaszczyznach życia i funkcjonowania tej wspólnoty. W świetle nauczania Hlonda należy zatem mówić o całym katalogu przysługujących rodzinie praw wolnościowych w tym przede wszystkim wolności wychowania swojego potomstwa²⁶. W tym sensie prawa

²³ Tamże, s. 61, 62, 63.

²⁴ A. Hlond, *Przemówienie o rodzinie*.. art. cyt., s. 286.

²⁵ A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady*.. art. cyt., s. 61-62

²⁶ Por. tamże, s. 62-63.

te niejako prawnie i wprost zabezpieczają i gwarantują rodzinie jako wspólnocie osób możliwość korzystania z wolności w różnych płaszczyznach jej życia. Drugą kategorię stanowią prawa społeczne. Najogólniej należy stwierdzić, iż A. Hlond uważa tę kategorię praw za zbiór wymagań, jakie wspólnota rodzinna może stawiać społeczności państwowej, aby ta zapewniła jej środki niezbędne do prowadzenia życia godnego i prawdziwie ludzkiego. Tym, co charakteryzuje tę grupę praw jest przede wszystkim ich przedmiot, a mianowicie sprawy społeczne, gospodarcze i kulturowe. Zdaniem Hlonda w prawach tych nie chodzi tylko o pomoc socjalną państwa udzieloną rodzinom najbardziej potrzebującym, ale o zapewnienie takiej rzeczywistości społeczno-ekonomicznej, w której rodzina będzie mogła realizować swoje zadanie: „Poza chlebem codziennym rodzina potrzebuje tchu, spokoju, wesołego mieszkania, atmosfery pogodnej i zabezpieczenia od niepewności jutra”²⁷.

Wspomniane powyżej prawa mają gwarantować rodzinie jej rzeczywistą podmiotowość w ramach życia społecznego. Aby tak rzeczywiście było musi istnieć podmiot zobowiązań w zakresie przysługujących rodzinie uprawnień. Podmiotem tym jest dla Hlonda społeczność państwowa, która „nie tylko nie powinna w niczym osłabiać życia i zdrowia rodziny, ale udzielać jej powinna szczególnej opieki...Po stopniu zaopiekowania się rodziną można dzisiaj niezawodnie poznać te kierunki polityczne, którym siła Państwa jest szczerą troską”²⁸. Na państwie zatem ciąży obowiązek ochrony praw rodziny.

Problematyka rodziny jest zatem drugim istotnym nurtem nauczania społecznego A. Hlonda. Prymas przede wszystkim wydobywa jej wartościowość, czyli aksjologię. Ujawnia się ona zarówno w relacji do człowieka stając się środowiskiem moralno-religijnego wychowania osoby, jak również w relacji do społeczności państwowej, stając się dla tej wspólnoty środowiskiem przygotowania jednostki uspołecznionej. Taka aksjologia jest wynikiem określonego rozumienia rodziny. Aksjologiczny wymiar rodziny wymaga z kolei zapewnienia jej określonych praw wolnościowych i społecznych.

3. NARÓD ŚRODOWISKIEM ROZWOJU OSOBY

Ważnym nurtem nauczania społecznego A. Hlonda jest także problematyka narodu. Problematyka ta z całą ostrością ujawnia się przede wszystkim w przemówieniach kierowanych do emigrantów, w przemówieniach radiowych, szczególnie wigilijnych. Istotę tej problematyki ujmuje A. Hlond w stwierdzeniu że

²⁷ A. Hlond, *Przemówienie o rodzinie...* art. cyt., s. 287.

²⁸ A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady...*, s. 62.

naród „w pojęciu chrześcijańskim nie powstaje na grobach jednostek, lecz składa się z żywych i świadomych osób, jako społeczność, która się swym członkom nie przeciwstawia, ale dla ich dobra istnieje. Nie jest on zatem antytezą jednostki, lecz uzupełnieniem jej prywatnego bytu, bo jakkolwiek przynależność do narodu powoduje pewne umniejszenie swobody osobistej i nakłada pewne obowiązki, daje jednak człowiekowi takie możliwości rozwoju i zapewnia mu takie korzyści, jakie poza narodem nie byłyby do osiągnięcia”²⁹. Słowa te ukazują naród jako naturalne środowisko rozwoju jednostki. To jest, jak się wydaje, główna i przewodnia myśl w zakresie omawianej problematyki narodu. Należy jej zatem poświęcić nieco więcej uwagi.

Aby zrozumieć tę główną myśl Hlonda należy w pierwszej kolejności odwołać się do samej koncepcji narodu, którą posiada Prymas. Oczywiście nigdzie nie znajdziemy ścisłej definicji narodu. Analiza poszczególnych tekstów hlondowskich, wypowiedzianych w różnych okolicznościach, pozwala jednak zasadnie wnioskować, iż pojęcie narodu wyznaczają dwa fundamentalne elementy: wspólnota i kultura. To właśnie w przytoczonej powyżej wypowiedzi akcentuje Hlond bardzo mocno pierwszy z tych elementów, jakim jest wspólnota. Tekst ten pozwala także, przynajmniej w ogólnych zarysach, zdefiniować tę wspólnotę. Dla A. Hlonda jest sprawą oczywistą, iż wspólnota narodowa nie jest zwykłym zbiorem jednostek. Jest wspólnotą solidarną pochodzeniem i mającą poczucie własnej narodowej tożsamości³⁰. Znakomicie ową jedność wspólnoty i miejsce jednostki w niej oddaje stwierdzenie wypowiedziane do rodaków na obczyźnie: „Pamiętaj, że jesteś listkiem tego wielkiego drzewa, któremu na imię Naród Polski”³¹. Drugim istotnym elementem narodu jest jego kultura. A. Hlond mówiąc o narodzie bardzo często mówi po prostu o kulturze jako owocu życia i funkcjonowania wspólnoty. Jest to zatem dla A. Hlonda całe dziedzictwo, które naród tworzył i tworzy wysiłkiem swego życia³². Mówiąc o kulturze narodowej akcentuje A. Hlond szczególnie trzy jej płaszczyzny i wymiary. Pierwszym z nich jest wymiar religijny. Chodzi o to, iż kultura narodowa polska, to kultura przesiąknięta wartościami chrześcijańskimi. Nie można jej zatem zrozumieć bez podkreślania jej chrześcijańskich elementów³³. Bardzo mocno akcentuje to Hlond w stwierdzeniu: „Za Chrystusem opowiedzieliśmy się przed dziesięciu wiekami i przez dziesięć wieków walczyliśmy z barbarzyństwem. Z kulturą chrześcijańską sprzęgliśmy ducha dziejów naszych. Dzisiaj, kiedy kraj w okowach barbarii, Polska w to nowe przedsięwzięcie

²⁹ Tamże, s. 60.

³⁰ Por. tamże, s. 60.

³¹ A. Hlond, *Prymas Polski do rodaków na obczyźnie*, w: A. Hlond, *daj mi duszę... dz.* cyt. 132.

³² Por. tamże, s. 132.

³³ Por. tamże, s. 131-132.

swej wolności, znaczy swą nieodwołalną decyzję wiekową nowym zwrotem do Boga³⁴. Jest to także kultura, w której mocno tkwią dzieje i historia. Znakomitym studium tego elementu kultury narodowej jest „Przemówienie radiowe – Polskie Zaduszki”, w którym między innymi czytamy takie słowa: „Pierwsza wzmianka należy się rycerzom. Szafowali swą krwią szczerze, bo ojczyznę mieli w cenie... Z nabożeństwem religijnym piła polska krew swych rycerzy... Po wzmiance o rycerzach wspomnienie o bezbronnych męczennikach. Padli z dała od pól bitewnych, umarli śmiercią wojenną na przekór prawom wojny, zginęli od siły zbrojnej lub niezbrojni, poległi wbrew zasadom cywilizacji tam, gdzie mieli prawo do bezpiecznego życia... Może nigdy Polska nie zdoła wpisać do martrologii narodowej imion tych męczenników... W narodowej świątynicy śpią bohaterowie oręza i nie-oręzni męczennicy... Znani czy bezimienni żyć będą bezkresnie we wspomnieniach narodu... widzimy naszych bohaterów i męczenników także w doczesności³⁵. Trzecim istotnym wymiarem kultury narodowej jest dla A. Hlonda moralność. Także i ten moment akcentuje Prymas w wielu swoich przemówieniach: „Chciałbym wam na oplatkowym spotkaniu pielgrzymstwa naszego powiedzieć, byśmy wszyscy byli ludźmi dobrej woli, by się w każdym z nas dokonał zwroty do Boga, by wam nie było żal tego, co nas jako grzech obciążało, a co runęło z upadkiem Rzeczypospolitej, byśmy się stawali codziennie lepsi i godniejsi chwalebne go zmartwychwstania³⁶”.

Tak rozumiana wspólnota narodowa i jej kultura stanowią dwa istotne w swej treści wyznaczniki pojęcia narodu. Tak też rozumiany przez A. Hlonda naród jest właściwym środowiskiem rozwoju osoby. To jest zasadnicza idea jego społecznego nauczania w tej materii. Jest to idea narodu pojętego „jako naturalne środowisko rozwoju jednostki³⁷”.

Analiza nauczania społecznego A. Hlonda pozwala zasadnie wnioskować, iż owa rola rozwojowa narodu wyraża się w podstawowym fakcie, a mianowicie, iż zarówno wspólnota, jak i kultura narodowa, są nośnikami wielorakich wartości. W głównej mierze chodzi tu, zdaniem Hlonda, przede wszystkim o wartości: moralne, religijne, intelektualne, duchowe. W tym właśnie wyraża się aksjologiczny wymiar narodu. Są to bowiem nie tylko wartości wielorakie, ale przede wszystkim sprawdzone wielowiekową tradycją, bliskie osobie, odpowiadające jego mentalności, które stają się nieodzowną podstawą osobowego rozwoju. Oderwanie bowiem od wartości własnej kultury staje się po prostu drogą zagubienia człowieka.

³⁴ A. Hlond, *Przemówienie wigilijne*, w: A. Hlond, *Daj mi duszę...* dz. cyt., s. 218-219.

³⁵ A. Hlond, *Polskie zaduszki*, w: A. Hlond, *Daj mi duszę...* dz. cyt., s. 215, 216, 217.

³⁶ A. Hlond, *Do polskich uchodźców w Rumunii*, w: A. Hlond, *Daj mi duszę...* dz. cyt., s.226.

³⁷ A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady...* art. cyt., s. 61.

Stąd A. Hlond tak mocno podkreślał, iż „Czwarta część Narodu polskiego żyje poza granicami Rzeczypospolitej, a rok rocznie unosi fala emigracyjna dalsze tłumy rodaków w cudze kraje. W tułaczce wśród obcych wychodźca traci często łączność z macierzą, cierpi opuszczenie i niedostatek, zapomina języka i obyczaj ojczysty a nieraz wyrzeka się wiary i ginie w odmętach występku i przewrotu. W swej niedoli materialnej i duchowej spodziewa się on i wyczekuje pomocy z kraju”³⁸. Jeśli oderwanie od narodowych wartości jest drogą do zagubienia w nowej rzeczywistości, to możliwość dostępu do tych wartości jest szansą pełnego stawania się i urzeczywistniania człowieka, a więc jego osobowego rozwoju i doskonalenia. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wartości własnej kultury „uczają” człowieka, tzn. pomagają mu kształtować jego świadomość i sposób myślenia; uobecniają całokształt prawd religijnych; kształtują świadomość moralną; kształtują wreszcie duchową sferę człowieka. Można zatem powiedzieć, iż dla A. Hlonda jest sprawą oczywistą, że wartości kultury narodowej stwarzają człowiekowi przestrzeń jego rozwoju w płaszczyźnie prawdy (rozwój intelektualny), piękna (rozwój duchowy), dobra (rozwój moralny), świętości (rozwój religijny). W tym sensie zrozumiałe są słowa Prymasa Hlonda: „O kapłanów polskich woła i błaga siedem milionów Polaków na obczyźnie. Czyż mogłaby Ojczyzna odmówić opieki duchowej swym najniezwyklejszym dzieciom? Mimo wszystko trzeba wykończyć i uruchomić Seminarium Zagraniczne w Poznaniu. Niech dla ratunku emigracji powstanie ten pomnik miłości chrześcijańskiej i polskiego patriotyzmu”³⁹.

4. SŁUŻEBNY CHARAKTER SPOŁECZNOŚCI PAŃSTWOWEJ

Bardzo istotnym nurtem nauczania społecznego A. Hlonda jest tematyka dotycząca społeczności państwowej. List pasterski „O chrześcijańskie zasady życia państwowego” jest głębokim studium teorii państwa. Omawia w nim A. Hlond zagadnienia: pochodzenia państwa, problem władzy państwowej, stosunek państwa do Boga, źródła i normy etyki państwowej, suwerenność państwa i granice jego władzy, stosunek państwa do obywateli, relację państwa do rodziny, stosunek do innych państw, relacje państwa do Kościoła, katolicką karność obywatelską, udział katolików w życiu państwowym. Jest to zatem niejako monograficzny wykład ujmujący państwo w jego istocie i wielorakich aspektach. Oczywiście trudno w jednym punkcie niniejszego artykułu przybliżyć, a tym bardziej szczegółowo

³⁸ A. Hlond, *Odezwa w sprawie stowarzyszenia „Opieka Polska nad rodakami na obczyźnie”*, w: A. Hlond, *Daj mi duszę...* dz. cyt., s. 128

³⁹ A. Hlond, *W sprawie budowy Seminarium zagranicznego w Poznaniu*, w: A. Hlond, *Daj mi duszę*, dz. cyt., s. 111.

omówić wszystkie elementy tej teorii. Warto jednak zatrzymać się na jednym elemencie, który jest niejako konsekwencją przytoczonej przez Prymasa teorii państwa. Chodzi mianowicie o jego charakter w relacji do obywateli.

Istotę tego problemu oddają stwierdzenia A. Hlonda: „Jednostka ludzka istniała wprawdzie przed Państwem i posiada swe przyrodzone prawa. Nie wolno jej w organizmie państwowym przekreślić, bo Państwo nie jest celem dla siebie, ani nie jest celem człowieka, ale celem i przeznaczeniem Państwa jest dobro jednostek, czyli państwo jest dla obywateli, a nie obywatele dla Państwa. Wyższość zatem Państwa nad obywatelem ma swoje granice tam, gdzie się kończą istotne potrzeby Państwa i konieczności dobra wspólnego”⁴⁰. Tekst ten zawiera wiele istotnych stwierdzeń dotyczących charakteru państwa. W jego świetle z całą ostrością staje teza, iż dla A. Hlonda jest to służebna rola państwa w jego relacji do człowieka. Należy ten problem nieco przybliżyć.

Służebny charakter państwa wyprowadza A. Hlond z dwóch przesłanek. Pierwsza z nich dotyczy pochodzenia państwa. Dla Prymasa jest sprawą oczywistą, iż państwo jest instytucją prawa naturalnego. Pojęcie to oznacza, iż sama natura człowieka domaga się istnienia takiej społeczności: „Państwo wywodzi się z natury ludzkiej, w której tkwi wrodzona skłonność do łączenia się w większe zespoły dla celów bezpieczeństwa i porządku publicznego, dla postępu i rozwoju. Będąc potrzebą natury ludzkiej, Państwo jest nakazem owego odwiecznego zakonu moralnego, który Stwórca wrył w sercu człowieka, a który nazywamy prawem przyrodzonym”⁴¹. Jeśli zatem natura ludzka sama z siebie domaga się społeczności państwowej dla pełni ludzkiego życia i funkcjonowania, to logiczną konsekwencją tego stanu rzeczy musi być jego służebny charakter wobec człowieka. Ewentualne przekreślenie tego charakteru byłoby zaprzeczeniem samej istoty państwa. Stąd zdecydowane stwierdzenie Prymasa: „Nie można więc z prawem przyrodzonym pogodzić pewnych współczesnych dążeń do zupełnego podporządkowania obywateli celom państwowym, do wyznaczania obywatelom jakiejś służebnej roli i do rozciągania zwierzchnictwa państwowego na wszystkie dziedziny życia”⁴². Drugą tezę, na której gruntuje się przekonanie A. Hlonda o służebnym charakterze państwa, jest przeświadczenie o miejscu człowieka w strukturach życia społecznego. W świetle tego przekonania człowiek jest nie tylko „wpisany” w życie społeczne, ale jest po prostu ostatecznym i podstawowym jego podmiotem. Można zatem powiedzieć, iż także konsekwencją tego przeświadczenia jest fakt, iż celem porządku społecznego, a w tym także celem porządku państwa musi

⁴⁰ A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady...* art. cyt., s. 59-60.

⁴¹ Tamże, s. 54.

⁴² Tamże, s. 60.

być człowiek⁴³. Człowieka, który jest podmiotem państwa, społeczność ta nie może stracić z pola widzenia. Służebny charakter państwa gruntuje się zatem na tych dwóch przesłankach. W tym miejscu należy zatem zapytać, w czym powinien wyrażać się ów służebny charakter państwa w nauczaniu społecznym A. Hlonda.

Analiza nauczania społecznego Hlonda pozwala zasadnie wnioskować, iż w jego przekonaniu służebność państwa wobec człowieka winna przejawiać się w trzech płaszczyznach. Pierwsza z nich dotyczy stwarzania odpowiednich warunków bytowych dla człowieka. A. Hlond stwierdza: „Państwo jest dalej obowiązane dopuszczać do dobrodziejstw swej opieki, swego skarbu i instytucji wszystkich obywateli”⁴⁴. Stwarzanie przez państwo odpowiednich warunków bytowych wynika z oczywistego faktu, iż człowiek jako jednostka nie jest w stanie sam zaspokoić wspomnianych tu potrzeb bytowych. W praktyce oznacza to, iż zdaniem Hlonda każdy człowiek jako obywatel państwa ma prawo stawiać tej społeczności wymagania aby ta zapewniła mu prowadzenie w pełni ludzkiej egzystencji. Nie należy tego utożsamiać z zapewnieniem osobie ludzkiej tylko i wyłącznie minimum egzystencji, ale z możliwością zaspakajania wciąż nowych potrzeb w płaszczyźnie społecznej, gospodarczej i kulturowej, które składają się na pojęcie godnej egzystencji. Jest to prosta konsekwencja faktu, że funkcjonowanie i bytowanie człowieka, które ma być godne człowieka jako osoby, jest wielorako warunkowane⁴⁵. Można zatem powiedzieć, iż społeczność państwowa musi gwarantować i zabezpieczać osobie te wartości i dobra ekonomiczne, społeczne i kulturowe, bez istnienia których nie można mówić o egzystencji godnej człowieka.

Druga płaszczyzna, w której ujawniać się winna służebność państwa wobec człowieka, dotyczy zagwarantowania jej podstawowych i naturalnych praw wolnościowych. A. Hlond ujmuje to w ten sposób: „Daleko gorzej jeśli Państwo nakłada obywatelom nieznośne ciężary, jeżeli się do nich wrogo odnosi, jeżeli ich ciemieży, jeżeli nimi systemem terrorystycznym rządzi, jeżeli im poglądy i przekonania narzuca, jeżeli w dziedzinę wierzeń religijnych wkracza i sumieniom gwałt zadaje...Państwo zaś powinno dążyć do tego by pogodzić swe interesy z prawami obywateli bez używania przymusu. Im mniej się ogranicza swobodę obywateli, tym zdrowsza państwowość”⁴⁶.

Wypowiedź ta wprost dotyczy gwarancji podstawowych praw, które są należne osobie w ramach życia każdej społeczności w tym także społeczności państwowej. Jeżeli osobie ludzkiej są należne prawa ze względu na sam fakt człowieczeństwa, to społeczność państwowa, zdaniem A. Hlonda, jest pierwszą społecz-

⁴³ Por. tamże, s. 60.

⁴⁴ Tamże, s. 61.

⁴⁵ Por. tamże, s. 60-61.

⁴⁶ Tamże, s. 60-61.

nością, która te prawa powinna zabezpieczać. W świetle nauczania Prymasa, zasadnie można wnioskować, iż państwo po prostu powinno być „przestrzenią” gwarancji, zabezpieczenia i możliwości korzystania przez człowieka z jego konkretnych wolności. Państwo zatem musi gwarantować osobie ludzkiej podstawowe prawa wolnościowe. Nie chodzi tylko i wyłącznie o jakieś bliżej nieokreślone prawo wolności, ale nauczanie społeczne Hlonda pozwala mówić o potrzebie gwarancji całego katalogu szczegółowych wolności w płaszczyznach: kulturowej, społeczno-gospodarczej, politycznej, małżeńsko-rodzinnej, religijnej⁴⁷.

Druga zatem płaszczyzna służebności państwowej wobec człowieka winna się, zdaniem Hlonda, wyrażać w zabezpieczeniu mu całego katalogu szczegółowych wolności w różnych płaszczyznach jego życia. Trzecia płaszczyzna służebności państwa wobec człowieka dotyczy stworzenia przez tę społeczność „przestrzeni” realizacji przez osobę jej twórczej podmiotowości. A. Hlond ujmuje to w ten sposób: „Regulowanie każdego ruchu obywateli, wtłaczanie w przepisy państwowe każdego ich czynu, mechanizowanie obywateli w jakiejś globalnej i bezimiennej masie jest sprzeczne z godnością człowieka i z interesem państwa, bo zabija w obywatelach zdrowe poczucie państwowe. Klęską dla idei państwowej musi się skończyć sprowadzanie obywatela do biernego świadka życia państwowego, do płatnika nie mającego wglądu w to, co się z groszem publicznym dzieje, do niewolnika, zaprzęgniętego przymusowo do państwowego rydwanu”⁴⁸. Przytoczone poglądy A. Hlonda wskazują jednoznacznie, że zagadnienie podmiotowości wiąże się dla niego z aktywnością osoby w życiu publicznym. Można powiedzieć, że realizacja podmiotowości dokonuje się poprzez całą sferę aktywności i działania. W sferze aktywności człowiek bowiem realizuje siebie. Jest to w pełni zrozumiałe biorąc pod uwagę, że osoba ludzka w myśl nauczania Kościoła jest istotą ontologicznie dynamiczną. Aktywność jest zatem właściwą formą istnienia osoby. Takie też warunki aktywności musi, zdaniem A. Hlonda, zapewniać człowiekowi społeczność państwowa. Czynić to winna w dwóch płaszczyznach. Pierwszą z nich jest pobudzanie obywatela i jego aktywizowanie. Wiąże się to z faktem, iż społeczność państwowa nie może zastępować człowieka w tym, co jest jego polem działania. Stąd też Hlond wielokrotnie podkreśla, że nie jest rzeczą państwa występować w roli takiej, z której bez krzywdy dla życia państwowego może występować osoba ludzka⁴⁹. Struktura państwa muszą zatem tak działać, aby były ciągłym pobudzaniem obywateli do aktywności. Drugą z kolei płaszczyzną jest tworzenie człowiekowi wielorakich możliwości pełnej aktywności spo-

⁴⁷ Por. tamże, s. 60, 61, 62.

⁴⁸ Tamże, s. 60.

⁴⁹ Por. tamże, s. 61.

tecznej. Chodzi zatem o tworzenie takich struktur państwowych, które stanowić będą „przestrzeń” gdzie człowiek może swoją aktywność urzeczywistniać⁵⁰.

W odpowiedzi na podstawowe pytanie tego punktu, jaki charakter winna mieć społeczność państwowa w świetle nauczania społecznego A. Hlonda, należy jednoznacznie stwierdzić, iż jest to charakter służebny. Wyraża się on w trzech płaszczyznach. Państwo winno gwarantować obywatelowi odpowiednie do jego godności warunki bytowe, zapewniać całokształt praw wolnościowych oraz stwarzać człowiekowi przestrzeń realizacji jego osobowej podmiotowości.

ZAKOŃCZENIE

Nauczanie społeczne stanowi istotny wymiar nauczania Kościoła. Dotyczy ono dziś bogatej i wieloaspektowej rzeczywistości społeczno-gospodarczo-kulturowej. Obecne nauczanie osadzone jest także w historii. W tej materii na gruncie polskim istotny wkład ma nauczanie społeczne A. Hlonda. W artykule niniejszym przybliżono niektóre aspekty tego nauczania. Z bogatej treści nauczania społecznego A. Hlonda wybrano cztery kwestie, które w ocenie autora artykułu, mogą być także wykorzystane we współczesnej rzeczywistości.

a. Ogromnie ważnym dla naszych polskich przemian jest problem zaangażowania chrześcijan w życie społeczne. W tej materii zauważa się dziś próby izolacji ludzi wierzących od problemów polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowych. W tym kontekście nauczanie społeczne A. Hlonda ukazujące zaangażowanie społeczne jako istotny wymiar chrześcijaństwa wydaje się być nie tylko aktualne ale wprost wzorcowe.

b. W dobie dokonujących się w Polsce przemian ustrojowych wiele ugrupowań politycznych podnosi problem rodziny. Chodzi głównie o jej miejsce i rolę w nowej rzeczywistości. Także i w tej materii nauczanie Hlonda ukazujące aksjologiczny wymiar rodziny w jej relacji do człowieka i wspólnoty państwowej wydaje się być ogromnie aktualne.

c. W kontekście dokonujących się procesów integracji europejskiej, rodzi się dziś dramatyczne pytanie o miejsce narodu w nowej Europie. Nauka A. Hlonda ukazująca naród jako właściwe środowisko rozwoju człowieka, stanowić może cenne wskazania dla współczesnych poglądów Kościoła w tej materii.

d. Jednym z istotnych wymiarów polskich przemian jest pytanie o samą koncepcję państwa jako społeczności. Wskazania A. Hlonda ukazujące służebny charakter tej wspólnoty mogą być ogromnie cenne dla współczesnej koncepcji państwa.

⁵⁰ Por. tamże, s. 61.

La dottrina sociale ai Cardinale A. Hlond

L'insegnamento sociale costituisce una dimensione importante dell' magistero della Chiesa. Si riferisce alla ricca e complessa realtà sociale, economica e culturale. L'insegnamento contemporaneo si appoggia anche sulla storia. In questa materia, nell'ambiente polacco, troviamo un grande influsso dell'insegnamento sociale di A. Hlond. L'articolo presentato riporta alcuni aspetti della sua dottrina sociale.

Dal ricco contenuto sociale si presenta quattro questioni, che secondo l'autore possono riferirsi alla realtà di oggi:

1. Il problema di impegnare gli cristiani alla vita sociale;
2. La dimensione assiologica della famiglia nella sua relazione con l'uomo e con la comunità;
3. Il tema della nazione come l'ambiente dello sviluppo dell'uomo;
4. La questione dell'assistenza sociale del popolo.

JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

„POZNAŃSKA „PIĄTKA” WYCHOWANKOWIE SALEZJAŃSKIEGO ORATORJUM W PO- ZNANIU”

I. WSTĘP

Wydaje się, że rok 1989, na stałe wpisał się w historii naszego kraju. Doko-
nała się bowiem pokojowa rewolucja, zmieniając panujący ustrój polityczny, ja-
kim był komunizm. Dobrnęliśmy do demokracji. Zmiana ta jednak przyniosła cały
szereg problemów, z którymi nasze społeczeństwo nie jest w stanie szybko się
uporać. Najbardziej radykalne zmiany zaszły w polityce, w gospodarce, w ogól-
nej ekonomii, w życiu społecznym. Wraz z nimi pojawiły się nowe zjawiska spo-
łeczne, obce nam w większej skali w poprzednim ustroju, takie jak: bezrobocie,
zorganizowana przestępczość, handel narkotykami, porwania, wzrost terroryzmu,
problemy wsi. Ustrój demokratyczny i próba reform, przyniosły i wyzwoliły me-
chanizmy wyrzucające na margines życia jednostki najsłabsze i mało zaradne. Do
nich możemy zaliczyć ludzi niewykształconych, w podeszłym wieku, biednych,
mieszkańców małych miasteczek i dawnych pegeerów.

Otwarcie granic Polski, zwłaszcza na kraje demokracji zachodniej, posze-
rzyło przestrzeń życiową przeciętnego Polaka. Zwiększyły się możliwości tech-
niczne, rozwój komunikacji, łatwość przekraczania granic. Dostęp do świata
informatycznego tworzonego przez sieci Internetu i coraz nowsze edycje kom-
puterów stworzyły tzw. „cyberprzestrzeń”. Jest to przestrzeń dostępna człowie-
kowi, dzięki szybkiemu łączeniu rzeczywistości z myślą. Coraz większe zasto-
sowanie ma telewizja kablowa i satelitarna z niesamowitą ilością kanałów. To
wszystko oferuje obok szeregu pozytywnych stron, także pewne zagrożenia
zwłaszcza dla dzieci i młodzieży.

La dottrina sociale ai Cardinale A. Hlond

L'insegnamento sociale costituisce una dimensione importante dell' magistero della Chiesa. Si riferisce alla ricca e complessa realtà sociale, economica e culturale. L'insegnamento contemporaneo si appoggia anche sulla storia. In questa materia, nell'ambiente polacco, troviamo un grande influsso dell'insegnamento sociale di A. Hlond. L'articolo presentato riporta alcuni aspetti della sua dottrina sociale.

Dal ricco contenuto sociale si presenta quattro questioni, che secondo l'autore possono riferirsi alla realtà di oggi:

1. Il problema di impegnare gli cristiani alla vita sociale;
2. La dimensione assiologica della famiglia nella sua relazione con l'uomo e con la comunità;
3. Il tema della nazione come l'ambiente dello sviluppo dell'uomo;
4. La questione dell'assistenza sociale del popolo.

JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

„POZNAŃSKA „PIĄTKA”
WYCHOWANKOWIE SALEZJAŃSKIEGO ORATORIUM W PO-
ZNANIU”

1. WSTĘP

Wydaje się, że rok 1989, na stałe wpisał się w historii naszego kraju. Doko-
nała się bowiem pokojowa rewolucja, zmieniając panujący ustrój polityczny, ja-
kim był komunizm. Dobrnęliśmy do demokracji. Zmiana ta jednak przyniosła cały
szereg problemów, z którymi nasze społeczeństwo nie jest w stanie szybko się
uporać. Najbardziej radykalne zmiany zaszły w polityce, w gospodarce, w ogóln-
nej ekonomii, w życiu społecznym. Wraz z nimi pojawiły się nowe zjawiska spo-
łeczne, obce nam w większej skali w poprzednim ustroju, takie jak: bezrobocie,
zorganizowana przestępczość, handel narkotykami, porwania, wzrost terroryzmu,
problemy wsi. Ustrój demokratyczny i próba reform, przyniosły i wyzwoliły me-
chanizmy wyrzucające na margines życia jednostki najsłabsze i mało zaradne. Do
nich możemy zaliczyć ludzi niewykształconych, w podeszłym wieku, biednych,
mieszkańców małych miasteczek i dawnych pegeerów.

Otwarcie granic Polski, zwłaszcza na kraje demokracji zachodniej, posze-
rzyło przestrzeń życiową przeciętnego Polaka. Zwiększyły się możliwości tech-
niczne, rozwój komunikacji, łatwość przekraczania granic. Dostęp do świata
informatycznego tworzonego przez sieci Internetu i coraz nowsze edycje kom-
puterów stworzyły tzw. „cyberprzestrzeń”. Jest to przestrzeń dostępna człowie-
kowi, dzięki szybkiemu łączeniu rzeczywistości z myślą. Coraz większe zasto-
sowanie ma telewizja kablowa i satelitarna z niesamowitą ilością kanałów. To
wszystko oferuje obok szeregu pozytywnych stron, także pewne zagrożenia
zwłaszcza dla dzieci i młodzieży.

Zmiany dotknęły również obszaru edukacji. Z wieloma problemami boryka się szkolnictwo. Są to nie tylko kwestie finansowe, ale także wychowawcze. Podobnie jest z rodziną. Przeobrażenia społeczno-polityczne i nowa sytuacja wywołuje wśród młodego pokolenia często postawy agresywne. Coraz częściej dzieci szkół podstawowych, młodzież z gimnazjów i szkół średnich sięga po alkohol, papierosy a nawet narkotyki. Między nauczycielami, wychowawcami i rodzicami a dziećmi i młodzieżą, zauważa się brak płaszczyzny porozumienia. Młodzież odrzuca autorytety.

Zmiany nastąpiły też w wymiarze transcendencji i postaw moralnych. Andre' Malraux, francuski pisarz, polityk, i wieloletni minister kultury powiedział, że w XXI wieku Europa będzie chrześcijańska albo wcale jej nie będzie. Mimo pewnego kryzysu wiary, od czasu do czasu, stawiane są pytania, dotyczące sensu życia człowieka. Potwierdza to tezę, że pomimo oszałamiającego rozwoju nauki, techniki, informatyki i medycyny, w dobie podbijania i zdobywania coraz dalszych przestrzeni kosmicznych, człowiek stawia sobie pytania dotyczące jego egzystencji. Pojawia się także szereg problemów w wymiarze postaw moralnych. Zauważa się tam wiele sprzeczności. Z jednej strony kryzys tradycyjnych wartości i relatywizm moralny głoszony przez postmodernizm, z drugiej, pojawienie się silnych osobowości i autorytetów, jak chociażby Matka Teresa z Kalkuty, Jan Paweł II, brat Roger z Taizé'.

Podczas ostatniej podróży apostołskiej do Polski, Papież Jan Paweł II, w dniu 13 czerwca w Warszawie, beatyfikował 108 męczenników z okresu II wojny światowej. Wśród tej grupy znalazło się pięciu młodych mężczyzn, wychowanków salezjańskiego Oratorium w Poznaniu, przy ul. Wronieckiej. Wynosząc ich do czci ołtarzy, Ojciec Święty uznał ich zasługi i męstwo okazane wobec hitlerowskiego okupanta. Kilkuletnia działalność w poznańskim Oratorium, uformowała w nich „dobrego chrześcijanina i uczciwego obywatela”. Czy w dobie przełomu tysiącleci i wieków ich postawa może być wzorem dla współczesnej młodzieży? Czy wartości, za którymi opowiedzieli się są nadal aktualne?

2. KS. BOSKO I ORATORJUM

Ks. Jan Bosko urodził się w 1815 roku, zmarł w 1888. Był Piemontczykiem. Żył w czasach głębokich przeobrażeń i problemów, jakie dotykały ówczesną Italię. Były to kwestie polityczne (zjednoczenie Włoch), społeczno-ekonomiczne, kulturalno-wychowawcze i religijne. Ks. Bosko prowadził swoje dzieło w dobie Restauracji i Risorgimento w czasach wielkiego antyklerykalizmu i upadku Państwa Kościelnego. Bez względu na sytuację pozostał wierny do końca pasji wychowawczej. Historyk P. Stella tak określił jego wybory życiowe: „Wiedziony in-

tuicją dostrzegł on wspólną bazę pracy: wychowanie ludu. Odmówił wejścia na scenę polityczną. Jego życiowe zorganizowanie koncentrowało się niemal wyłącznie wokół problemu wychowawczego, odczuwanego przez niego samego jako możliwość globalnego rozwiązania kwestii religijnej i obywatelskiej”.

W czasach zaognionego radykalizmu ks. Bosko zaproponował nowe podejście wykazując, że nie ma sprzeczności między krzyżem chrześcijanina i obywatelem państwa. Dobry i zorganizowany chrześcijanin jest zawsze dobrym i uczciwym obywatelem. W swojej działalności kapłańsko-wychowawczej ks. Bosko zajął się zaniedbanymi chłopcami. Byli to młodzi chłopcy, często sieroty, pozbawieni wszelkich środków do życia. Był to owoc industrializacji i urbanizacji włoskiego Piemontu. Większość z nich nie umiała czytać i pisać, wielu z nich nie mając pracy i podstawowych środków do życia, tworzyło przestępcze grupy. Ks. Bosko, jako „antidotum”, zaoferował im miejsce poza strukturami parafialnymi, oratorium, otwarte dla wszystkich, a zwłaszcza dla najbardziej potrzebujących. W oratorium chłopcy znajdowali chleb, dach nad głową, a wraz z upływem czasu także szkołę humanistyczną i szkołę zawodową. Ks. Bosko był z nimi, dzielił ich problemy i tworzył zasady systemu prewencyjnego, opartego na rozumie, religii, miłości, asystencji i klimacie rodzinnym, wspólnym spędzaniu czasu na grach i zabawach. Dzieło wychowawcze ks. Bosko kontynuują Salezjanie, jego duchowi synowie.

3. SALEZJANIE W POLSCE

Na terenie Polski, a dokładniej zaboru austriackiego, Salezjanie zapoczątkowali swoją działalność w ostatnich latach ubiegłego stulecia. Zgromadzenie Salezjańskie propagowało różne formy działalności, była to jednak przede wszystkim praca wychowawczo-oświatowa. Pierwszym domem salezjańskim był Oświęcim, do którego przybyli Salezjanie w 1898 r. Obecność ta została przyjęta z powszechną akceptacją. Od samego początku pracy na terenie Polski, zaczęto organizować szkoły rzemieślnicze, gimnazja, licea, internaty, zakładano również sierocińce. Na szczególną uwagę zasługuje działalność oratoryjna. Oratorium bowiem, powstawało bowiem przy każdej placówce salezjańskiej. Realizując zasady systemu prewencyjnego i wykorzystując inne środki wychowawcze, takie jak muzyka, sport, śpiew, teatr, czy przechadzki starano się wychować młodzież na „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli”.

4. POCZĄTKI DZIAŁALNOŚCI SALEZJANÓW W POZNANIU

Prymas Polski, kardynał Edward Dalbor, dekretem z 8 stycznia 1926 roku, zaprosił Salezjanów do Poznania, zlecając im pracę młodzieżową w duchu św.

Jana Bosko. Salezjanie otrzymali Kościół wraz z klasztorem, przy ul. Wronieckiej. Kościół i klasztor pochodzący z XIII w., był ufundowany przez księcia Przemysława II dla sióstr Dominikanek. Przez ludność miejscową nazywane były „Katarzynkami”, ze względu na patronkę kościoła, św. Katarzynę. Za czasów napoleońskich 1811-1814, kościół zamieniono na magazyn win i wódek, natomiast Prusacy w 1822 roku urządzili w nim magazyn wojskowy. W międzyczasie uległa zniszczeniu część klasztoru.

Jaki był stan kościoła w momencie przejęcia go przez Salezjanów? Podzielony był na dwie kondygnacje. Na dole znajdował się magazyn porcelany i pracownia łodzi. Na piętrze mieścił się magazyn wełny. Ogólnie kościół był dość zniszczony. Miejscowa gazeta, „Dziennik Poznański” z 17 lutego 1926 r. pisał: „Z prawdziwą radością dowiadujemy się, że pracowite i ruchliwe na każdym polu Zgromadzenie Salezjańskie osiedla się w naszym mieście, obejmując w swój zarząd klasztor Katarzynek, przy ul. Wronieckiej 9. Kościółek ten stał po dziś dzień jako świadek brutalnej przemocy i ucisku ciemnych wiary i ducha polskiego, stał głuchy, ociemniały, z wyciągniętymi ku niebu okaleczonymi ramionami, aż oto sprawiedliwym biegiem dziejów wrócił do prawowitego właściciela. Obecnie z woli J. Eminencji Ks. Kardynała ma rozbrzmiewać gwarem młodzieży. Ma zadrgać nowym życiem. (...) Wszyscy rozumiemy, jak olbrzymia i ciężka czeka ich praca, lecz dumni z naszych wiekowych zabytków, nie pozwolimy im samym się mozolić”.

Salezjanie wraz z pomocą miejscowego społeczeństwa, bardzo mocno zaangażowali się w prace nad odbudową zniszczonego kościoła i budynku mieszkalnego. W trzy lata po przyjściu Salezjanów do Poznania, „Kurier Poznański” odnotował: „Zdawać by się mogło, że tchnienie wiosny podziało także na sędziwe mury kościoła św. Katarzyny przy ul. Wronieckiej, które z dniem każdym się ożywają. Do niedawna odrapane, podziurawione, dzisiaj już są przyodziane świeżym tynkiem zdobnym we wdzięczne gzymsy i stiuki. W kościele samym osadzono już skromne, lecz artystyczne witraże, posadzka kamienna na ukończeniu a prace murarskie też dobiegają końca”. W dniu 6 czerwca 1927 r. poświęcono kościół. Aktu tego dokonał Prymas Polski, ks. Kardynał August Hlond.

5. POZNAŃSKIE ORATORJUM

Jednocześnie z pracami remontowymi, pomimo trudnych warunków, rozpoczęto działalność wychowawczą. Jak już wspomniałem poprzednio, w hierarchii dzieł salezjańskich, priorytetowe miejsce zajmuje oratorium. Tak też było w Poznaniu. Początkowo prowadzono pracę wychowawczą z chłopcami w sposób doraźny. Z biegiem czasu działalność ta przybrała formę pracy regularnej, systema-

tycznej i planowanej na dłuższy okres czasu. Rozkwit poznańskiego oratorium przypadł na lata 1931-1937, kiedy jego dyrektorem był ks. Augustyn Piechura.

Do Oratorium przyjmowano chłopców z reguły, którzy ukończyli osiem lat. W wymienionych wyżej latach uczęszczało ich około 180. Do Oratorium uczęszczały także dziewczęta, chociaż w mniejszej liczbie. Na początku zorganizowano chóry: Maryjny, był to chór mieszany liczący około 40 członków, drugim był chór Stowarzyszenia Misyjnego. Opiekowali się nimi ks. Antoni Śródka, ks. Leon Czerwiński i ks. Jan Kasprzyk. Ksiądz dyrektor Piechura utworzył trzeci chór złożony tylko z chłopców. Za jego kadencji zbudowano dwie sale teatralne ze sceną i bibliotekę, liczącą z tamtych czasach około 2000 pozycji. We wszystkich pomieszczeniach zaprowadzono centralne ogrzewanie.

Duża liczba chłopców wymagała odpowiedniego nakładu sił. Do pracy z nimi, oprócz księży, zostali oddelegowani klerycy salezjańscy studiujący na Uniwersytecie Poznańskim. Byli to: kl. kl. Leon Musielak, Sylwester Rajzer, Antoni Wiktorowicz i Wilhelm Dworowy. Każdy z nich pełnił w Oratorium określoną funkcję. Kl. Wilhelm Dworowy był odpowiedzialny za sekcję kościelną, towarzysstwa religijne oraz chór ministrantów, kl. Antoni Wiktorowicz organizował gry, zabawy i różne konkursy, kl. Sylwester Rajzer odpowiadał za sport, zaś kl. Leon Musielak czuwał nad organizacją całego Oratorium.

Działalność Oratorium zmierzała do uformowania w wychowanku dojrzałego sumienia, właściwej postawy religijnej, odpowiedniego stosunku do drugich i dojrzałej odpowiedzialności. Służyło temu życie religijne w oratorium. Chłopcy byli zachęceni do częstej spowiedzi i Komunii św. Przygotowywano z wielką starannością różne uroczystości jak np. Boże Narodzenie, Wielkanoc, święto Niepokalanej, czy Wspomożycielki Wiernych. Oprócz Eucharystii, młodzież uczestniczyła w codziennych nabożeństwach i nowennach. Modlitwą rozpoczynano dzień oratoryjny i nią kończono. Tradycyjnie odmawiano je na boisku pod figurą Matki Bożej w tym celu ustawioną. Bardzo często organizowano z różnych okazji tzw. akademijki – wieczornice. Podczas nich wykorzystywano treści religijne i humorystyczne. Prawie wszyscy chłopcy należeli do kółek i towarzystw. W Oratorium istniało Towarzystwo Najświętszego Sakramentu. Jego członkowie stawiali za cel rozbudzenie nabożeństwa do Eucharystii. Istniało Towarzystwo Maryjne, którego zawołaniem było: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”. Funkcjonowało ponadto Kółko Misyjne, Towarzystwo Wesołości, Kółko Teatralne (wystawiało m.in. „Jasełka” i „Pasję”) i Towarzystwo św. Jana Bosko. Oprócz wymiaru religijnego, przynależność do stowarzyszeń spełniała rolę wychowawczą. Wyrabiała w chłopcach ducha zaangażowania, odpowiedzialności i otwierania się na potrzeby innych. Od 1935 roku wprowadzono w Oratorium wspólne modlitwy wieczorne wraz ze „słówkiem” na dobranoc. Jest to tradycja, którą zapoczątkował jeszcze św. Jan Bosko w swoim pierwszym Oratorium.

W systemie prewencyjnym istotnym środkiem wychowawczym jest sport – zabawa. Ks. Bosko wykorzystywał go w celu przyciągnięcia chłopców do Oratorium, a następnie do kościoła. Sport, zabawę i rekreację pojmował on jako naturalną potrzebę psychofizyczną chłopca, z której płynie radość i zadowolenie. Nie mogły one jednak naruszać dobrych obyczajów i zasad moralnych porządkujących życie społeczne. Podobnie było w poznańskim Oratorium. W tym celu powołano „Kółko Sportowe”, które pełniło funkcję organizatora całego życia sportowego. Przeprowadzano szereg konkursów i zawodów w dyscyplinach letnich i zimowych.

Inną formą działalności wychowawczej były kolonie letnie. Organizowano je zazwyczaj w miesiącach wakacyjnych. Brało w nich udział bardzo wielu wychowanków. Odbywały się w Ostrzeszowie, Promnie, Konarzewie, w Wągrowcu lub w Przemęcie. Czas kolonii letnich, był to oczywiście okres wakacyjnego wypoczynku od szkolnego trudu, ale nie tylko. Wychowankowie Oratorium będąc w jakiejś miejscowości, włączali się w życie miejscowej ludności. Pomagali w różnych pracach polowych, organizowali akademijki, wieczornice, koncerty, przedstawienia teatralne. Brali udział w uroczystościach i świętach kościelnych. O jednej z nich napisał „Przewodnik Katolicki” z sierpnia 1937 r.: „Zdaje wam się, że tylko na międzynarodowym kongresie można widzieć i słyszeć wielkie rzeczy. Gdzie tam! Oto wchodzę do wspaniałego kościoła poklasztornego, nad którym stateczny ksiądz Radca trzyma straż. Przy ołtarzu dostojna postać dziekana w otoczeniu licznej asysty jakoby w katedrze. Na chórze śpiew chłopców salezjańskich z Poznania tak kunsztowny i piękny, że sam prałat Gieburowski byłby zadowolony. Śpiewał nawet jakiś kleryk z Poznania solo – tak potężnie, że nie wiem, czy Kiepura potrafiłby lepiej. A po nieszpórach urządziła kolonia miłych chłopców salezjańskich nawet akademię (bez biletu wstępu) z mową, muzyką i pieśnią – i to się nazywa odpust na prowincji.”

Inny poznański oratorianin, uczestnik kilku kolonii letnich, wspominając tamte czasy z perspektywy czterdziestu lat, podkreśla w sposób szczególnie klimat rodzinny panujący na nich. „Do tych wspomnień – kontynuuje – należą jeszcze te przygotowania przed wyjazdami, ćwiczenia, uczenie się piosenek marszowych, a umiało się ich około pięćdziesięciu. Wyniki były wspaniałe! Kiedy maszerowaliśmy przez miasta i osiedla wiejskie, na dworzec i z dworca, śpiew imponował wszystkim przechodniom. Dzisiaj po tylu latach miło jest wspomnieć naszych wychowawców: kleryków, księży zawsze oddanych młodzieży. Miło też wspomnieć niezapomnianego „dziadzię”, śp. Pana Kazimierza Karaśkiewicza. Wiele musieli się oni natrudzić, żeby zaspokoić zainteresowania wszystkiej młodzieży. Różnica, bo do „taty” i „wuja”, to jest tych, których salezianie wychowali na wielkich Polaków – więźniów politycznych, jak Edwarda Kaźmierskiego, Franciszka Kęsego, Czesława Józwiaka, Henryka Klinika, Jarogniewa Wojciechowskiego do tych najmniejszych, tj. „ciutki” (Jerzego Antkowiaka) i wielu innych.

Na podkreślenie zasługują wspólne, łączące nas modlitwy, a w pamięci pozostały występy, ogniska i te liczne podchody, organizowane w dzień, czasami w noc. Dziś, po tylu latach, należy się najwyższy dowód uznania tym wszystkim Wychowawcom za ich serdeczne podejście do młodzieży, nie zawsze idealnej, a przecież w większości właśnie pochodzącej z klasy robotniczej.

Przebywanie na koloniach nauczyło mnie współżycia z innymi. Uczono mnie poprzez liczne przykłady, pieśni i piosenki miłości Boga i Ojczyzny. O wynikach przekonałem się dopiero później, jako dziecko, w 1940 r. będąc wywieziony na przymusowe prace do Niemiec.

Mimo, iż przebywałem tam około pięć lat, a w tym dwa lata w izolacji od języka polskiego, to pracując, śpiewałem sobie właśnie te wszystkie wyuczone na koloniach pieśni i piosenki.

Na zakończenie chciałbym właśnie złożyć hołd tym wszystkim, o których się dziś tak mało wspomina, a którzy właśnie w nas wpajali miłość do Boga, Ojczyzny i ludzi."

6. BOHATERSKA „PIĄTKA”

Bohaterska „Piątka” to prawie rówieśnicy. Literatura powojenna określiła ich mianem polskich „kolumbów”. Na początku okupacji niemieckiej, która rozpoczęła się 1 września 1939 r., stanowili oni pokolenie młodzieży, które wchodziło w dorosłe życie.

Edward Klinik (1919-1942)

Urodził się 21 lipca 1919 r. w Poznaniu, był synem Wojciecha i Anastazji z domu Schneider. Ojciec jego był ślusarzem. Po ukończeniu szkoły podstawowej, wyjechał do Oświęcimia, gdzie ukończył salezjańskie gimnazjum w 1937 r. Maturę zrobił w Poznaniu dwa lata później. W czasie okupacji pracował w firmie budowlanej. Cały czas uczęszczał także do Oratorium na Wronieckiej. Brał liczny udział w przedstawieniach teatralnych, należał również do kościelnego chóru. Cechowało go szczególne nabożeństwo do Matki Bożej.

21 września 1940 r. został zaaresztowany przez gestapo w miejscu pracy i przewieziony bezpośrednio do Fortu VII. Nie miał więc możliwości pożegnania się nawet ze swoimi najbliższymi.

Czesław Józwiak (1919-1942)

Przyszedł na świat 7 września 1919 r. w Łązynie koło Bydgoszczy. Jego rodzice to Leon i Maria z domu Iwińska. W 1930 r. cała rodzina przeniosła się do

Poznania. Początkowo zamieszkali na Wildzie, później na ul. Żydowskiej 30. Ojciec Czesława pracował w policji śledczej. Miał jeszcze dwóch braci i dwie siostry. W roku 1938/39 uczęszczał do gimnazjum św. Jana Kantego. Po nastaniu wojny, pracował w firmie malarza Oskara Henfflera. Swój wolny czas poświęcał aktywności w Oratorium. Także i on odznaczał się nabożeństwem do Matki Bożej. Przez pewien czas był nawet prezesem Towarzystwa Niepokalanej. Chłopcy należący do tego Towarzystwa wybrali sobie jako hasło pracy, zdanie z kazania na górze „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”.

Utracił wolność w dniu 23 września 1940 r. i został osadzony w Forcie VII.

Edward Kaźmierski (1919–1942)

Urodził się w Poznaniu dnia 1 października 1919 r. Był synem Wincentego i Władysławy z domu Kaźmierczak. Jego ojciec był szewcem. Miał pięć sióstr. Po ukończeniu szkoły podstawowej, przez krótki czas pracował w sklepie dekoracyjnym, jako chłopiec na posyłki. Następnie otrzymał pracę w firmie „Brzeskiauto”, dzięki salezjaninowi, ks. Władysławowi Bartoniowi. Oprócz pracy zaczął się uczyć zawodu ślusarza-mechanika. Pozostał tam również po wybuchu wojny.

Jak jego koledzy wolny czas spędzał na ul. Wronieckiej. Udzielał się tam chętnie, zwłaszcza na polu teatru i muzyki. Był nazywany „kompozytorem”, z racji komponowania drobnych utworów muzycznych. Pisał również „Dziennik” od 1 lutego 1936 r. do 28 maja 1939 r. Pozostawił pięć grubych brulionów „Dziennika”. W życiu wiary odznaczał się nabożeństwem do Matki Bożej. Mając 16 lat udał się w samotną pielgrzymkę na Jasną Górę.

Został aresztowany przez Niemców w nocy 23 września 1940 r. i przewieziony do Fortu VII.

Franciszek Kęsy (1920–1942)

Urodził się 13 listopada 1920 r. w Berlinie. Jego rodzice to Stanisław i Anna z domu Pieczka. Rok później wrócili do Polski i zamieszkali w Poznaniu. Miał czworo rodzeństwa. Ojciec jako cieśla pracował w elektrowni miejskiej. Franciszek jako młody chłopak przez dłuższy czas nosił się z zamiarem wstąpienia do Niższego Seminarium Duchownego w Ładzie, prowadzonego przez księży Salezjanów. W okresie okupacji podjął pracę u Henfflera, którą załatwił mu Czesław Józwiak.

Brał aktywny udział w działalności salezjańskiego Oratorium przy ul. Wronieckiej. Śpiewał w chórze, należał do Kółka Teatralnego i bardzo lubił sport. Odznaczał się pobożnością do Maryi Wspomożycielki Wiernych i Chrystusa Eucharystycznego. Był prezesem Towarzystwa św. Jana Bosko.

Gestapo aresztowało go 23 września 1940 r. i podobnie jak jego kolegów uwięziono go w Forcie VII.

Jarogniew Wojciechowski (1922-1942)

Był najmłodszym z „Piątki”. Urodził się 5 listopada 1922 r. w Poznaniu. Rodzice to Andrzej i Franciszka Pierzchalska. Jego ojciec prowadził drogerię. Z biegiem jednak czasu popadł w nałóg alkoholizmu i opuścił rodzinę. Rozpoczęły się problemy. Jarogniew, który rozpoczął naukę w gimnazjum, musiał z niego zrezygnować ze względów ekonomicznych. Był bowiem na utrzymaniu, wraz z matką, starszej siostry Ludosławy, która nie mogła podjąć się finansowania jego wydatków. Wkrótce podjął jednak naukę w szkole handlowej. Jak jego powyżsi koledzy, tak i on brał czynny udział w salezjańskim Oratorium. Grywał w sztukach teatralnych, śpiewał w chórze, wyjeżdżał na kolonie, uprawiał sport. Szczególnie umiłował sobie nabożeństwo do Matki Wspomożycielki Wiernych i do Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie. Wyraźnie widać tutaj wskazania wychowawcze św. Jana Bosko.

On również został aresztowany w nocy 23 września 1940 r. i przewieziony do Fortu VII. Byli tam już jego znajomi i przyjaciele z Oratorium przy ul. Wronieckiej.

7. W KIERUNKU MĘCZEŃSKIEJ ŚMIERCI

Ks. Bosko postawił cel wychowania młodzieży: „dobry chrześcijanin i uczciwy obywatel”. Zgodnie z tymi wskazaniem kształtowano charaktery wychowanków w poznańskim Oratorium. Wzrastali oni we wspólnocie oratoryjnej, gdzie panowało radość, ciepła, rodzinna atmosfera, powszechna akceptacja, przyjaźń między wychowankami i wychowawcami, ale także przywiązywano uwagę do realizacji wskazań ewangelicznych w konkretnym życiu. Poprzez ciągłą asystencję, uniemożliwiano popełnianie zła. Ułatwiano zaś wychowankom rozwój fizyczny, intelektualny i duchowy. Wychowawcy starali się, aby poprzez różne metody i środki wychowawcze, ukształtować właściwie sumienia wychowanków.

Wśród wielkiej liczby chłopców uczęszczających do salezjańskiego Oratorium, na szczególną uwagę zasługuje wyżej wymieniona „Piątka”. Stawiała ona sobie wysokie wymagania, kształtując w ten sposób nie tylko własną osobowość, ale także i innych oratorian. Wychowani w miłości do Boga i ojczyzny, nie mogli się oni pogodzić z klęską Polski jesienią 1939 r. Pragnęli walczyć z bronią w rękę. Próba ta upadła. Ich oddziały szybko rozbito, oni zaś powrócili do Poznania i do Oratorium. W momencie organizowania podziemnego ruchu oporu w Polsce, przeciwko niemieckiemu okupantowi, „bohatera Piątka” przystąpiła do tajnej organizacji: „Wojsko Ochotnicze Ziemi Zachodnich”. Wyboru dokonali sami, podejmując w ten sposób wielkie ryzyko. Należy jednak podkreślić, że wstąpili w sze-

regi tajnej organizacji nie po to, aby zabijać, stosować przemoc wobec najeźdźcy, ale aby bronić praw narodu polskiego do samostanowienia, aby powiedzieć nie barbarzyńskiej cywilizacji niosącej przemoc, krew i ludzką krzywdę. Ktoś z organizacji, kto nie wytrzymał czasu próby zdradził ich nazwiska. W konsekwencji zostali aresztowani i osadzeni w Forcie VII.

7.1. Poznański Fort

Poznański Fort to fragment fortyfikacji miasta Poznania z końca XIX w. Po wybudowaniu zamaskowano go ukształtowaniem terenu i opasano głęboką fosą i wałami. Po zajęciu Poznania, Niemcy przystosowali Fort na więzienie policyjne i obóz przejściowy. Z okolicznych domów usunięto siłą polską ludność, a zasiedlono je funkcjonariuszami obozów, urzędnikami SS, gestapo i wojskiem. Powszechnie uważano Fort za miejsce straszliwej katongi.

Po przewiezieniu do Fortu, chłopców ustawiono na korytarzu i poddano ścisłej rewizji osobistej. Wśród rzeczy, które zostały im zabrane były różańce. Gestapowcy rzucili je do kosza na śmieci. Korzystając z chwili nieuwagi, chłopcy wydobyli je stamtąd i schowali w swoich kieszeniach. Ryzyko opłaciło się. Różańce bowiem i modlitwa różańcowa towarzyszyła im przez okres więzienia i pomagała w trudnych chwilach. Różaniec Franciszka Kęsego, po jego śmierci wrócił do matki, a po wielu latach umieszczono go w jej trumnie.

Fort poznański to czas przesłuchań i śledztwa. Bito ich pałkami, kolbami karabinowymi i wyszydzano, aby w ten sposób wyniszczyć nerwowo i uzyskać inne informacje na temat podziemnej organizacji. Wychowankowie poznańskiego Oratorium nie załamali się. Nie zdradzili żadnej informacji. W trudnych chwilach modlili się, odmawiali różaniec i śpiewali pieśni religijne i patriotyczne. Podtrzymywali w celi na duchu współwięźniów budząc wśród nich zdziwienie, skąd tacy młodzi chłopcy, czerpią siłę, odwagę i męstwo. W jednym z grypsów Edward Klinik napisał: „Poniedziałek, jeden z najstraszniejszych dni w moim życiu, którego nigdy nie zapomnę. (...) O mnie Matko, bądź spokojna, gdyż ja z silną wiarą idę na życia bój! Wiem, że Ty, której oddałem się pod opiekę, stając się Jej rycerzem, czuwa zawsze nade mną i nigdy mnie nie opuści”.

7.2. „Młyn”

Z Fortu VII przewieziono ich ciężarówkami na ul. Młyńską. Umieszczono ich w byłej więziennej kaplicy. „Piątka” trzymała się razem, aby trafić do jednej celi. Udało im się to. W celi ich zadaniem było robienie sznurka. Każdego dnia wspólnie odmawiali salezjańskie modlitwy i z racji października różaniec. Jeden ze współwięźniów ostrzegł ich: „Czy wiecie co was czeka?” Otrzymał odpowiedź:

„O tym co nas czeka, wie tylko Bóg. Jemu ufamy. Cokolwiek się stanie, będzie to Jego wola”.

Wkrótce rozdzielono ich. Trafili do różnych cel, przeważnie z pospolitymi więźniami. Początkowo dokuczali im, szydzili z nich, spychali na nich najgorsze prace. Jednak po upływie czasu zmienili zdanie. „Początkowo patrzyli na nas z podoba – pisze Henryk Gabryel, kolega „Piątki” – ale pod koniec to nas nawet polubili. Mieliśmy zawsze piosenkę na ustach i dobre słowo”.

7.3. Wronki

W dniu 16 listopada 1940 r. wielu więźniów z „Młyna”, w tym całą „Piątkę”, przetransportowano do Wronek. Podróż była trudna, zwłaszcza dla Czesława Józwiaka, którzy cierpiał na wrzód pod pachą. Koledzy pomagali mu jak to było możliwe. We Wronkach więźniów wykapano, zważono, ogolono głowy i ubrano w ubrania więzienne. W tym nowym miejscu stali się prawdziwymi więźniami politycznymi, oskarżonymi o zdradę stanu. Ze względu na powagę oskarżenia, umieszczono ich w pojedynczych celach. „Jestem w celi sam, drzwi zamknięte. Cztery gołe ściany, w oknach kraty, drzwi czarne, okute blachą, wrażenie straszne, nastrój ponury – pisze Edward Klinik o pobycie we Wronkach. – Poleciałem się zaraz opiece Bożej i rozpocząłem porządki w celi. Jestem sam. Z nikim nie można porozmawiać, przed nikim się uzalić. O Boże, dlaczego mnie tak mocno ukarałeś? Czyż tak bardzo zasłużyłem sobie na to? Dlaczego włożyłeś tak ciężki krzyż na moje ramiona? Synu, nie rozpaczaj i nie szukaj pociechy u ludzi, gdyż kto szuka pociechy ludzkiej odsuwa się ode Mnie. Synu, patrz na Mnie. Obarczony ciężkim drzewem krzyża z miłości do ciebie szedłem na Golgotę i nie wydobyłem z piersi swojej słowa skargi, a ty już teraz narzekasz? Oddaj mi tylko miłość za miłość. (...) O Boże, ciężko zgrzeszyłem. Rzucając się na kolana dzisiaj prosić Cię tylko mogę o miłosierdzie, przebaczenie i pokutę”.

W nowym więzieniu nie oszczędzano skazanym udręk, cierpień fizycznych i moralnych. Często ich bito. Jeden z „Piątki” napisał z wielką prostotą: „Dziękuję Bogu, że urodziłem się w katolickiej wierze. Z niej czerpię siłę do pokonania wszelkiej trudności, nie lękam się niczego”.

Dzięki formacji otrzymanej w młodości w salezjańskim Oratorium, krzyż cierpień stawał się lżejszy, dobro zwyciężało zło, nie brakowało odwagi, aby przed świętami odprawiać nowenny, dzielić się opłatkiem w Wigilię przed Bożym Narodzeniem i odprawiać Drogę Krzyżową w Wielkim Poście. Nie zniechęciły ich nawet surowe kary otrzymywane od strażników jak bicie, głodówka, czy pozbawienie korespondencji. „W czasie Wielkiego Postu odprawiliśmy Drogę Krzyżową, którą dzięki Bogu pamiętałem całą – wspomina Henryk Gabryel kolega i współwięzień „Piątki”. – W okresie Wielkiego Tygodnia wszystkie nasze rozmowy i myśli

skierowane były na Mękę Pana Jezusa. W tym głodzie zdecydowaliśmy się na dodatkowy post. W Wielki Czwartek, Piątek i Sobotę nie jedliśmy nic prócz zupy, którą musieliśmy spożyć. Chleb odkładaliśmy na święta. Post ten ofiarowaliśmy o zmiłowanie Boże nad nami”.

Pobyt w pojedynczych celach był też okazją do refleksji dla wielu z więźniów. Franciszek Kęsy w jednym z grypsów napisał do rodziców: „We Wronkach siedząc na pojedynce, miałem czas żeby siebie zgłębić, to tam przyszedłem do porozumienia ze swoją duszą. Tam poczułem, że robiłem źle. I tam postanowiłem żyć inaczej, tak jak nam kazał ks. Bosko, żyć, aby się Bogu podobać i Jego Matce”.

7.4. Berlin

Pod koniec kwietnia 1941 r. chłopcy otrzymali swoje cywilne ubrania, prowiant i odjechali do Berlina. Jak wspomina cała „Piątka”, podróż odbyła się spokojnie. Funkcjonariusze traktowali ich dobrze, dopiero na dworcu w Berlinie zakuto ich w kajdanki i odwieziono do więzienia sądowego. „Piątkę” rozdzielono. Jedna grupa trafiła do Berlina-Neukolln, druga do Berlina-Spandau. W berlińskich więzieniach sytuacja nieco się poprawiła. Strażnicy początkowo odnosili się do nich dość ostro, zmienili zdanie, kiedy dowiedzieli się, że nie są zbrodniarzami. Było też lepsze wyżywienie, chociaż często byli głodni. Ich pracą było lepienie torebek, kręcenie sznurka i sortowanie cebuli.

7.5. Zwickau

W maju 1942 r. „Piątka” z poznańskiego Oratorium została przewieziona do Zwickau w Saksonii. Było to więzienie o zaostrzonym rygorze. Nastąpił dla nich najtrudniejszy okres. Bardzo dużo pracowali, przeważnie na terenie miasta. Mieszkali w dużych, osiemdziesięcioosobowych celach. Racje żywnościowe były bardzo małe. W Zwickau spotkali księdza z Poznania, skorzystali więc z sakramentu pokuty. „Pobyt w Zwickau – wspomina Henryk Gabryel – to najgorszy okres dotychczasowej niewoli. Pracą i głodem zabijali. Pomagaliśmy sobie jak tylko było można. Czesio Józwiak pracował jakiś czas na dworcu przy myciu sanitarnych wagonów. Przynosił i dzielił się skórkami chleba lub czymś innym, co potrafił zdobyć. Kaźmierski miał okazję zebrania łupin ziemniaczanych. Chociaż trudno przechodziły przez gardło, innego wyboru nie było”. Pomimo trudnej sytuacji, nie upadali na duchu, wspierali się wzajemnie, nigdy nie narzekali, w modlitwach pamiętali o sobie i swoich rodzinach. Nigdy nie poddali się zwątpieniu.

Tymczasem proces sądowy dobiegał końca. Powiadomiono ich o terminie ostatniej rozprawy. Miała odbyć się 1 sierpnia 1942 r. Chłopcy w listach do rodzin prosili o modlitwę w tej intencji. Niestety, sąd wymierzył im najwyższy wymiar

kary, śmierć poprzez ścięcie na gilotynie. Ocalał jedynie Henryk Gabryel, jeden z kolegów „Piątki”, również oratorianin z Wronieckiej. Jemu, jako naocznemu świadkowi zawdzięcza się szereg cennych informacji, na temat jego kolegów.

Wyrok wykonano 24 sierpnia 1942 r. na dziedzińcu więzienia w Dreźnie. Przed śmiercią skorzystali z posługi więziennego kapelana, który przygotował ich na ostatnią drogę. Po spowiedzi spokojnie oczekiwali na moment spotkania z Bogiem.

Dzień 24 każdego miesiąca, dla Salezjanów jest dniem szczególnym. W tym dniu bowiem oddają cześć Matce Boga, jako Wspomożycielce Wiernych. Bohaterska „Piątka” wiedziała o tym z Oratorium. Śmierć w tym dniu, czyżby przypadek?

8. LISTY SPOD GILOTYNY

Oratorianom z Wronieckiej pozwolono na napisanie listów pożegnalnych. Skorzystali z tej okazji. Ich treść mówi bardzo wiele o ich stanie ducha. Biję z nich pokój i zaufanie do Boga i Maryi.

Najukochańsi Rodzice! Mamusi, Tato, Marysiu, Heńku!

Dziwne są wyroki Boże, lecz musimy się z nimi zawsze pogodzić, gdyż wszystko jest dla dobra naszej duszy. Moi kochani! Dziwna jest woła Jezusa, że zabiera mnie już do siebie, lecz jakże szczęśliwa będzie dla mnie ta chwila, w której będę miał opuścić tę ziemię. Jakże mogę się nie cieszyć, że odchodzę do Pana i mojej Matuchny Najświętszej, zaopatrzonej Ciałem Jezusa. Do ostatniej chwili Maryja była mi Matką. Teraz, kiedy Ty, Mamusiu, nie będziesz mnie miała, weź Jezusa. Matko, oto syn Twój.

Kochana Mamusiu, dziękuje Tobie za ostatnie błogosławieństwo i modlitwy. Pocztówkę otrzymałem. Moi kochani, nie rozpaczajcie nade mną i nie płaczcie, gdyż ja jestem już z Jezusem i Maryją. Do ostatniej chwili z moją silną wiarą w sercu idę spokojnie do wieczności, gdyż nie wiadomo, co by mnie tutaj na ziemi czekało. Was proszę, moi kochani, o modlitwę za moją grzeszną duszę, proszę Was o przebaczenie mych grzechów młodości.

Ściskam Was i całuję z całego serca i całej duszy. Wasz zawsze kochający syn i brat Edzio. Do zobaczenia się w niebie z Matuchną, Jezusem i św. Janem Bosko.

Ja zrozumiałem moje życie dokładnie, poznałem powołanie życiowe i cieszę się, że w niebie się odwdzięczę. Wasz Edzio. Wszystkich ściskam i całuję Edzio.
(Klinik)

Moi najdrożsi Rodzice, Janko, Bracia!

Właśnie dzisiaj tj. w dzień Matki Boskiej Wspomożycielki dostałem Wasze listy. Przychodzi mi się rozstać z tym światem. Powiadam Wam, Moi drodzy, że z taką radością schodzę z tego świata, więcej się cieszę z tego, aniżeli miałbym być ulaskawiony. Wiem, że Maryja Wspomożycielka Wiernych, którą całe życie czciłem, wyjedna mi przebaczenie u Jezusa.

Przed chwilą się wyspowiadałem i zaraz przyjmę Komunię św. do swego serca. Ksiądz będzie mi błogosławił przy egzekucji. Poza tym mamy tę wielką radość, że przed śmiercią możemy się wszyscy widzieć. Wszyscy koledzy jesteśmy razem w jednej celi.

Jest godz. 7.45 w wieczór. O godz. 8.30 tj. wpół do dziewiątej zejść z tego świata. Proszę Was tylko nie płaczcie, nie rozpaczajcie, nie przejmujcie się. Bóg tak chciał. Szczególnie zwracam się do Ciebie, Mamusiu Kochana, ofiaruj swój ból Matce Boskiej Bolesnej, a Ona ukoji Twe zbolełe serce.

Proszę Was bardzo, jeżeli czym obraziłem – odpuście mi to. Wasze listy pocieszyły mnie tak bardzo. Zmówcie pacierz za spokój mej duszy. Ja będę się modlił za Was u Boga o błogosławieństwo i o to, abyśmy się wszyscy kiedyś razem mogli zobaczyć w niebie.

Tutaj składam swój pocałunek dla każdego z was.

Do zobaczenia w niebie.

Wasz syn i brat Czesław. (Józwiak)

Moja Najukochańsza Matusiu i Najmilsze Siostry!

Pożegnalny Wasz list odebrałem, za który Wam serdecznie dziękuję i który bardzo mnie ucieszył, że pogodziliście się z Wolą Bożą.

O, dzięki Najlaskawszemu Zbawcy, że nas wysłuchał, że nie wziął nas nieprzygotowanych z tego świata, lecz po pokucie zaopatrzonych Ciałem Jezusa w dzień Maryi Wspomożycielki Wiernych. Dziękujcie Bogu za Jego niepojęte miłosierdzie. Dał mi pokój. Pogodzony z Jego Przenajświętszą Wolą schodzę za chwilę z tego świata. Wszak On tak dobry, przebaczy nam. Dziękuję Tobie, Matusiu, za błogosławieństwo.

Bóg tak chce, żąda od Ciebie tej ofiary. Złóż ją Matusiu, za mą grzeszną duszę. Przepraszam wszystkich, którym zawiniłem i proszę pokornie o przebaczenie. Proszę o modlitwę. Całuję Cię, moja Najukochańsza Matusiu, Helciu, Kaziu, Anielko i Bożenko. Do zobaczenia w niebie.

Błagam Was tylko, nie płaczcie, bo każdy Wasz płacz nic mi nie pomoże, raczej módlcie się do Boga o spokój mej duszy. Kochany Stasiu! Przebacz wszystko. Dziękuję za wszystko. Niech Tobie Bóg błogosławi i nagrodzi w opiece i pocieszeniu mej Matusi drogiej.

Żegnamy wszystkich krewnych, znajomych, kolegów. Do zobaczenia w niebie i proszę o modlitwę. Bóg tak chciał. Niech Was wszystkich ma w swej opiece Dobry Bóg, Matka Jego Najświętsza, św. Józef, św. Jan Bosko.

Wasz kochający syn i brat Edek.

Zostańcie z Bogiem. (Każmierski)

Moi najukochańsi Rodzice i Rodzeństwo.

Nadeszła chwila pożegnania się z Wami i to właśnie w dniu 24 sierpnia, w dniu Maryi W. W. Och, jaka to radość dla mnie, że już odchodzę z tego świata i tak, jak powinien umierać każdy. Byłem właśnie przed chwilą u Spowiedzi św., za chwilę zostanę posilony Najśw. Sakramentem. Bóg dobry bierze mnie do siebie.

Nie żałuję, że w tak młodym wieku schodzę z tego świata. Teraz jestem w stanie łaski, a nie wiem, czy później byłbym wiernym przyrzeczeniom... Kochani Rodzice i Rodzeństwo, bardzo Was przepraszam raz jeszcze z całego serca za wszystko zło i żałuję za wszystko, przebaczenie mi. Idę do nieba, do zobaczenia. Tam w niebie będę prosił Boga... Właśnie przyjąłem Najświętszy Sakrament.

Módlcie się czasem za mnie. Zostańcie z Bogiem.

Wasz syn Franek

Już idę.

Bardzo przepraszam za wszystko. (Kęsy)

24.VIII.1942

Najdroższa Liduś!

Z całego serca dziękuję Wam, tj. Liduś Tobie, Heniowi i Irce i wszystkim tym, którzy o mnie raczyli pamiętać w chwilach życia. Poznałem i przejrzałem dokładnie życie Matusi, Ojca, Twoje i swoje i dlatego jestem pewny, że będziesz raczej ze mną się cieszyć, a nie rozpaczać, bo dostępuję nadzwyczajnej łaski Bożej i odchodzę, poznawszy gruntownie moją przeszłość, bez najmniejszego żalu.

Świat, życie i ludzi również poznałem i dlatego dzisiaj, Kochana, najmilsza Liduś, bądź pewna, że Ty sama na tej ziemi nie zostajesz. Ja i Mamusia jesteśmy zawsze przy Tobie. O jedno Cię proszę, uczucia w każdej chwili Twojego życia powierzaj tylko Jezusowi i Maryi, bo u nich znajdziesz ukojenie. Ludzi nie przeceniaj zbyt w dobrym ani w złym. Pomyśl, jakie prawdziwe szczęście! Odchodzę zjednoczony z Jezusem przez Komunię św. W tej ostatniej mojej Komunii św. myślę o Tobie i ofiaruję ją za Ciebie i za siebie z tą nadzieją, że cała nasza rodzina bez wyjątku będzie szczęśliwa tam u Góry.

Proszę Cię, proś Ojca naszego o przebaczenie wszystkiego, co uczyniłem złego z tym zapewnieniem, że zawsze go kochałem. W ostatniej chwili przebaczenia

i modlitwy jestem z Tobą stale. Idę już i oczekuję Cię tam w Niebie z Matusią najmilszą. Trudno, nie mogę więcej pisać.

Módlcie się wszyscy za mnie, a ja odwdzięczę się Wam wszystkim tam u Góry. Jezus, Maryja, Józef. Zawsze kochający Cię brat Jarosz.

Dla wszystkich pozdrowienia i uściski.

(Wojciechowski)

9. ZAKOŃCZENIE

Każdy konflikt wojenny, to czas irracjonalnej nienawiści, zniszczenia i przemocy. Druga wojna światowa pochłonęła wiele ofiar błędnej ideologii. Był to okres pogardy okazywanej człowiekowi, nie pochodzącemu z danej rasy. Wielu młodych ludzi zostało pozbawionych życia z powodu przynależności do narodu polskiego i miłości do naszej Ojczyzny. Większość z nich jest nam nieznana. Dzięki różnym kolejom losu i na pewno Opatrzności Bożej możemy poznać życie pięciu wychowanków salezjańskiego Oratorium w Poznaniu przy ul. Wronieckiej.

Postawa bohaterskiej „Piątki” imponuje i zadziwia. Młodzi chłopcy kroczą drogą żywej wiary i nadziei, która znajduje wyraz w codziennej miłości. Mając silną wiarę, akceptują plany Boga względem nich i czerpią z niej siły do przezwycięzania codziennych trudności. Przyznają się do Chrystusa, angażując się jednocześnie w sposób odpowiedzialny i pełny w sprawy doczesne. Można tutaj mówić nawet o jakimś radykalizmie, jaki przejawiali oni dążąc do zjednoczenia ze swoim Stwórcą. W ciemnościach okupacji i cel więziennych byli „solą ziemi” i „światłem świata”.

W sposób dojrzały przyjmują cierpienia fizyczne i psychiczne doznawane od niemieckich oprawców. Przeżywają je w łączności z krzyżem Chrystusa. Nie ulegli nienawiści i duchowi zemsty, zdawali sobie bowiem sprawę, że w ten sposób upodobnili by się do swoich prześladowców. Dla wielu ich postawa była niezrozumiała i była wyrazem braku życiowego realizmu. Z perspektywy czasu okazało się jednak, kto był zwycięzcą.

Na szczególną uwagę zasługuje postawa poznańskiej „Piątki” po zapadnięciu wyroku, skazującego ich na najwyższy wymiar kary. Przyjęli go z wielkim spokojem i zaufaniem, że przejdą do doskonalszej formy życia z Bogiem. Nie powinna nas dziwić ewentualna inna forma zachowania. Wszyscy byli bardzo młodzi, pełni zapału i planów życiowych. Mając tak wiele, mogli dać wiele innym. Kiedy jednak wyrok sądowy zdecydował inaczej, przyjęli to jako wyraz woli Bożej. W wymiarze ludzkim przegrali, w wymiarze wiary chrześcijańskiej okazali się dojrzałymi do spotkania z Bogiem „twarzą w twarz”. Poddani okrutnej próbie okupacji i ludzkiej nienawiści, wyszli z niej zwycięsko, praktykując chrześcijańskie cnoty, ufając Bogu i czyniąc dobro. Kościół docenił ich postawę, wynosząc

do godności ołtarzy i nadając miano błogosławionych. Dokonał tego nasz rodak, Papież, Jan Paweł II w Warszawie, w dniu 13 czerwca 1999 r. Miejmy nadzieję, że szybko dostąpią miana świętych. Ich dojrzała postawa w wymiarze ludzkim i duchowym, może być także wzorem dla obecnych, młodych pokoleń Polaków.

Literatura

- Chłopcy z Wronieckiej, czyli opowieść o wychowankach Oratorium salezjańskiego w Poznaniu.* Film dok. Wyd. Współpracowników ks. Bosko, Wrocław 1999.
„Dziennik Poznański”, 17.02.1926.
- Fatyga B., *Dzicy z naszej ulicy. Antropologia kultury młodzieżowej.* Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1999.
„Kurier Poznański”, 12.06.1929.
- Łuczak H., *Poznańska Piątka w: Męczennicy za wiarę* (prac. zb.). Michalium 1996, s. 416-427.
- Musieliak L., *Bohaterska Piątka.* Poligrafia Salezjańska, Kraków 1999.
- Orłóń M., *Wierni do końca.* Wyd. Współpracowników ks. Bosko, Wrocław 1999.
- Przećławska A., Theiss W., *Pedagogika społeczna. Pytania o XXI wiek.* Żak, Warszawa 1999.
- Stella P., *Don Bosco nella storia della religiosita'.* T. I. *Vita e opere.* Roma 1979.

Riassunto

Poznań, situata all'occidente della Polonia, e' la citta' una delle piu' grandi nel nostro paese. Nel 1926 il vescovo di Poznań, monsignor Edward Dałbor, ha proposto ai salesiani di aprire nella citta', una nuova presenza. Salesiani hanno ricevuto una vecchia chiesa del XIII sec., insieme con il monastero. Il complesso pero' esigeva un grande lavoro. Insieme con questi, salesiani hanno aperto l'oratorio, a cui frequentava circa 180 di ragazzi, tra cui erano cinque allievi: Czesław Józwiak, Edward Kaźmierski, Franciszek Kęsy, Edward Klinik i Jarogniew Wojciechowski.

Nel 23 di settembre 1940 sopraddetti allievi sono stati arrestati dalla SS e accusati del tradimento. Dal 1940 al 1942 erano carcerati a Poznań, Wronki, Berlino e Zwickau. Nel 1942 si e' finito il loro processo. Tutti cinque sono stati condannati alla morte. Sono stati decapitati il 24 di agosto 1942. Dopo la guerra alcuni sopravvissuti, compagni di loro tragedia, hanno testimoniato del loro atteggiamento, il cui si caratterizzava della profonda maturita' umana e religiosa.

La Chiesa, ha affermando questo stile di vita. Il 13 giugno di 1999 a Varsavia, il papa Giovanni Paolo II, ha proclamato „Beati” cinque allievi dell'oratorio salesiano di Poznań.

ANUSZ NOWIŃSKI SDB

IDEA *SANCTA SANCTORUM* I ARKI PRZYMIERZA
TOWARZYSZĄCA PRZECHOWYWANIU EUCHARYSTII
WE WCZESNOŚREDNIOWIECZNYCH ŚWIĄTYNIACH

Idea *novum sepulcrum Jesu Christi* nie jest jedyną ideą towarzyszącą przechowywaniu Eucharystii na terenie świątyni we wczesnym średniowieczu¹. Również doniosłą i znamieną dla eucharystycznej symboliki i ikonografii wczesnego średniowiecza i wieków następnych jest idea Arki Przymierza, związana z tradycją *Sancta Sanctorum* starotestamentalnego Przybytku.

Określenie starotestamentalnego Przybytku jako prefiguracji chrześcijańskiej świątyni bierze swój początek w alegorycznym wykładzie Orygenes (+ 254)², który uważa się za podstawę dla średniowiecznej egzegezy biblijnych tekstów opisujących i interpretujących Przybytek Mojżesza i świątynię Salomona³.

Jednym z najstarszych śladów dokumentujących związek chrześcijańskiej liturgii ze starotestamentalnym kultem wydaje się być pierwotna liturgia Jerozolimy, znana jako *Liturgia św. Jakuba Apostoła*, datowana między IV a VI wiekiem⁴. W liturgii tej, bezpośrednio przed rozpoczęciem Wielkiej Modlitwy Eucharystycznej (Anafory) kapłan odmawia modlitwę, w której dziękuje Bogu iż dozwolił mu wkroczyć do namiotu Jego świętości, stanąć za zasłoną Przybytku i oglądać Świę-

¹ Por. J. Nowiński, *Ikonomia i ikonologia Eucharystii. Eucharystyczna ikonosfera*, *Collocatae Theologica* 67(1997) nr 3, s. 32 nn.

² Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VIII, 19-20, W: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* XVII z. 1-2.

³ Więcej na ten temat: P. Naredi-Reiner, *Salomos Tempel und das Abendland. Monumentale Folgen historischer Irrtümer. Mit einem Beitrag von Cornelia Limpricht*, Köln 1994, s. 48-5.

⁴ Zob. B. Ch. Mercier, *La Liturgie de saint Jacques. Edition critique du texte grec avec traduction latine*, „*Patrologia Orientalis*” 26(1946) s. 198 nn.

te Świętych⁵. Nie trudno doszukać się tu bezpośrednich analogii z biblijnym opisem *Sancta Sanctorum*⁶, które to miejsce postrzegany było jako starotestamentalna prefiguracja prezbiterium i przestrzeni ołtarza chrześcijańskiej świątyni⁷.

1. SANCTUARIUM SECUNDUM SANCTA SANCTORUM

Tekstem o doniosłym znaczeniu dla tak zdefiniowanej symboliki prezbiterium stał się – opisujący liturgię i ziemski przybytek Starego Przymierza w kontekście ofiary Chrystusa – fragment *Listu do Hebrajczyków* 9, 3-5: *Za drugą zaś zastoną był przybytek, który nosił nazwę „Święte Świętych”. Posiadało ono złoty ołtarz kadzenia i Arkę Przymierza, pokrytą zewsząd złotem. Znajdowało się w niej naczynie złote z manną, laska Aarona, która zakwitła, i tablice przymierza. Nad nią zaś były Cheruby chwały, które zacięniały przeblagalnię (...).*

Zgodnie z dyspozycją wnętrza *Sancta Sanctorum* kształtowaną jest przestrzeń sanktuarium wielu wczesnośredniowiecznych świątyni wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa, przy czym szczególnie związek ze starotestamentalnym kultem świątynnym wykazuje liturgia starobrytyjsko-celtycka (iryjska), mozarabska oraz gallikańska⁸. Należy podkreślić szczególnie liturgię iryjską, z uwagi na jej niezwykle silny związek ze starotestamentalną tradycją, a także z racji jej wpływu – przez działalność mnichów iroszkockich – na obszary Frankonii i Germanii⁹. W praktyce wczesnośredniowieczna liturgia niemal całego chrześcijańskiego Zachodu, z wyjątkiem metropolii Rzymu i Italii południowej, pozostawała pod wpływem wzorców starotestamentalnego kultu¹⁰. Podobieństwo z biblijnym wzorcem przejawiać mogły proporcje liczbowe architektury całej świątyni lub jej części

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. Wj 16, 33; 25, 10-22; 26, 31-37; Lb 17, 16-26.

⁷ Por. K. Gamber, *Liturgie und Kirchenbau*, Regensburg 1976, s. 117 nn.

⁸ Por. K. Gamber, *Sancta Sanctorum. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraums*, Regensburg 1981, s. 84 oraz przypis 64, gdzie szersza literatura na ten temat.

⁹ „Nie ulega wątpliwości stosunkowo znaczne przejęcie się Kościoła iroszkockiego Starym Testamentem, wraz z właściwym mu rygoryzmem i formalizmem. Nigdzie w Europie we wczesnym średniowieczu tak żywo nie interesowano się Starym Testamentem jak właśnie w Irlandii. „Życie i myśl iroszkocka otrzymały charakterystyczne piętno starotestamentowe”. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 37; por. tamże, 120 nn; E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy. Św. Kolumban Młodszy – ewangelizacja Europy*, Lublin 1997, s. 97 nn.

¹⁰ Por. K. Gamber, *Kult und Mysterium. Das Liturgieverständnis der frühen, ungeteilten Christenheit*, Regensburg 1983, s. 46 nn; R. Kottje, *Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters*, Bonn 1964.

prezbiterialnej¹¹, która na wzór *Sancta Sanctorum* przyjmuje plan kwadratowy¹², a także aranżacja wystroju i wyposażenia wnętrza kościoła, podzielonego na sanktuarium – miejsce świętych czynności liturgicznych niedostępne dla świeckich oraz ogólnie dostępną część nawową. Badania Petera Blocha nad recepcją form starotestamentalnego kultu w sztuce chrześcijańskiej wczesnego średniowiecza i czasów karolińskich wykazały, że proporcje budowli nie były tak istotne jak aranżacja wnętrza świątyni oraz obecność w nim charakterystycznych dla dzieła Salomona sprzętów: świecznika siedmioramiennego, Arki Przymierza, morza miedzianego¹³.

Ten sposób postrzegania przestrzeni wnętrza chrześcijańskiej świątyni w relacji do starotestamentalnego Przybytku najdoskonalej dokumentuje i komentuje Honoriusz z Autun (+1150) w dziele *Gemma animae. Cuius tabernaculi una pars dicebatur Sancta, in qua populus sacrificabat, et est activa vita in qua populus in dilectione proximi laborat. Altera pars dicebatur Sancta Sanctorum, in qua sacerdotes et levitae ministrabant, et est contemplativa vita, in qua religiosorum sinceritas in dilectione Dei coelestibus inhiat. Porro secundum formam tabernaculi faciunt ecclesias Christiani. Secundum Sancta fit anterior domus, ubi populus stat. Sanctuarium vero secundum Sancta Sanctorum, ubi clerus stat*¹⁴. Tekst ten, mimo iż pochodzi z pierwszej połowy XII w., nawiązuje do wcześniejszej tradycji liturgii z kręgu gallikańskiej rodziny liturgicznej¹⁵.

Określenie prezbiterium i ołtarza jako *Sancta Sanctorum* pojawia się już u twórcy rytu ambrojańskiego św. Ambrożego (+ 397), dla którego ustawione na kolumnach i zasłonięte w części przez zasłony cyborium chrześcijańskiego ołta-

¹¹ Najbardziej okazałym przykładem budowli sakralnej wczesnego średniowiecza wzniesionej zgodnie z proporcjami miar świątyni Salomona jest kościół Hagia Sophia w Konstantynopolu (532-537), por. P. Naredi-Reiner, *Salomos Tempel ...*, dz. cyt., s. 117-118.

¹² Miejsce Najświętsze było dwadzieścia łokci długie, dwadzieścia łokci szerokie i dwadzieścia łokci wysokie. Zob. 1Krl 6, 20.

¹³ Por. P. Bloch, *Das Apsismosaik von Germigny-des-Prés. Karl der Grosse und der Alte Bund*, W: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Band III *Karolingische Kunst*. Herausgegeben von Wolfgang Braunfels und Herman Schnitzler, Düsseldorf 1965, s. 258; tenże, *Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirche*, „Wallraf-Richartz-Jahrbuch” 23(1961), *passim*.

¹⁴ *Jedną część tego przybytku, w którym lud składał ofiary nazywano Sancta, co oznacza życie czynne, w którym lud praktykuje miłość bliźniego. Drugą zaś część nazywano Sancta Sanctorum, w której posługiwali kapłani i lewici, i oznacza ona życie kontemplacyjne, w którym szczerze miłujący Boga zakonnicy, pożądają tego co niebieskie. A zatem według kształtu przybytku chrześcijanie wnoszą kościoły. Na podobieństwo Sancta powstaje przednia [część] budynku, gdzie stoi lud. Sanktuarium zaś na podobieństwo Sancta Sanctorum, gdzie stoi kler.* (tłum. T. Kołosowski), *Gemma animae* I, 124 (PL 172, szp. 584).

¹⁵ Sam Honoriusz był irlandzkim mnichem w szkockim klasztorze św. Jakuba w Ratybonie, a w swoich komentarzach korzystał także z dzieł Izydora z Sewilli.

rza wyobraża *tabernaculum quod dicitur Sancta Sanctorum more nostro*¹⁶. Miejsce Święte Świętych oddzielała od części nawowej kościoła przegroda *cancelli* lub zasłona zawieszona przed prezbiterium na belce zwanej *trabes*¹⁷.

Z idei wydzielenia sanktuarium od reszty świątyni wynika zarządzenie pierwszego Synodu w Braga z 561 r. mówiące o rozdzieleniu duchownych i świeckich podczas liturgii w świątyni¹⁸. W myśl tego kanonu na obszarze liturgii mozarabskiej powstaje we wczesnym średniowieczu grupa świątyń, w których część nawowa oddzielona jest od części prezbiterialnej wznoszącą się aż po dach ścianą z dwoma oknami i arkadowym przejściem w centrum lub przegrodą typu *cancelli*. Kościoły te w przeważającej liczbie są prostymi świątyniami salowymi, bez bocznych pomieszczeń w części wschodniej z – odpowiadającym proporcjom biblijnego wzorca – prezbiterium na planie kwadratu. Monografista tematu Helmut Schlunk wywodzi szereg tego typu wczesnośredniowiecznych świątyń na Półwyspie Iberyjskim z – datowanego na VII wiek – opackiego kościoła S. Gião koło Nazaré w Portugalii¹⁹ (*il. 1*). Typ kościoła salowego z kwadratowym prezbiterium w części wschodniej jest we wczesnym średniowieczu najpopularniejszym schematem budowli sakralnej w całej zachodniej i środkowej Europie²⁰.

2. ARCA TESTAMENTI ET URNA HABENS MANNA

Jeśli w kręgu gallikańskiej rodziny liturgicznej przestrzeń prezbiterium interpretowaną była jako *Sancta Sanctorum*, postawić należy pytanie o obecność w tym miejscu Arki Przymierza oraz jej funkcję i formę?

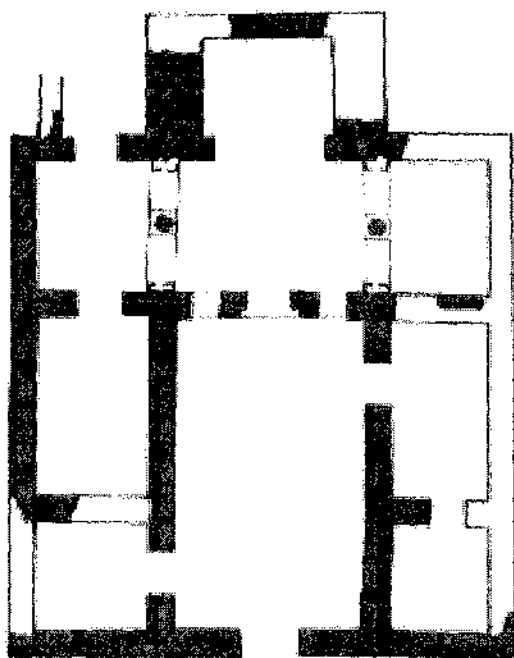
¹⁶ *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 33. Odnośnie funkcji cyborium jako syntetycznego wyobrażenia świątyni Salomona zob. P. Naredi-Reiner, *Salomos Tempel ...*, dz. cyt., s. 93 nn; R. Haussherr, *Templum Salomonis und Ecclesia Christi. Zu einem Bildvergleich der Bible moralisée*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 31 (1968) Heft 2, s. 113 nn.

¹⁷ Por. K. Gamber, *Liturgie ...*, dz. cyt., s. 140 nn.

¹⁸ *Item placuit, ut intra sanctuarium altaris ingredi ad comunicandum non liceat laicis, viris vel mulieribus, nisi tantum clericis, sicut et in antiquis canonis statutum est* (canon 13), cyt. za: W. Jacobsen, *Der Klosterplan von St. Gallen und die Karolingische Architektur. Entwicklung und Wandel von Form und Bedeutung im fränkischen Kirchenbau zwischen 751 und 840*, Berlin 1992, s. 264, przyp. 22. Odmiennie stanowisko w tej kwestii spotykamy na 2 Synodzie w Tours z 567 r.: *Ad orandum vero et communicandum laicis et feminis sicut mos est pateant sancta sanctorum*, cyt. za: K. Gamber, *Sancta Sanctorum ...*, dz. cyt., s. 80.

¹⁹ Por. H. Schlunk, *Die Kirche von S. Gião bei Nazaré (Portugal). Ein Beitrag zur Bedeutung der Liturgie für die Gestaltung des Kirchengebäudes*, „Madriider Mitteilungen” 12(1971) s. 205 nn; W. Jacobsen, *Der Klosterplan ...*, dz. cyt., s. 264, tabl. 108.

²⁰ Por. W. Boeckelmann, *Grundformen im frühkarolingischen Kirchenbau des östlichen Frankenreichs*, „Wallraf-Richartz-Jahrbuch” 18(1956), s. 27-29, 35.



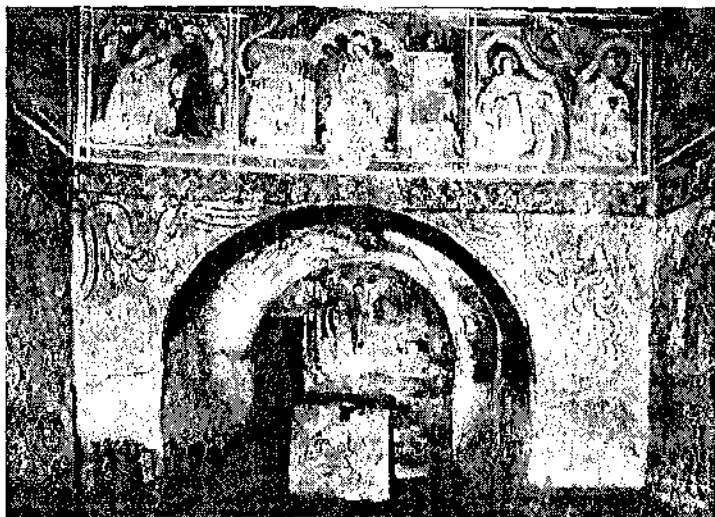
il. 1

Niezwykle cenny przykład dla naszych rozważań – z uwagi na zachowaną pierwotną dekorację malarską i układ prezbiterium – stanowi kościół św. Prokulusa w Naturns (Tyrol Południowy) z około 750 r., należący do omówionego wyżej typu świątyni salowej²¹. Na wschodniej ścianie świątyni, po prawej i lewej stronie łuku tryumfalnego, ukazane są postaci dwu aniołów ze skrzydłami rozłożonymi w taki sposób, że robią wrażenie rozpostartych nad umieszczonym niżej blokowym ołtarzem²² (il. 2). Kompozycja ta w sposób bezpośredni nawiązuje do biblijnego opisu pary cherubów chwały strzegących w *Sancta Sanctorum* Arki Przymierza: *W Miejscu Najświętszym [Salomon] sporządził dwa cheruby. (...) Gdy umieścił te cheruby w głębi wnętrza świątyni, to rozpościerały swe skrzydła tak, że skrzydło jednego dotykało jednej ściany a skrzydło drugiego cheruba dotykało drugiej ściany. Skrzydła zaś ich skierowane do środka świątyni dotykały się wzajemnie*²³. W przestrzeni prezbiterium postrzeganej jako *Sancta Sanctorum* obec-

²¹ Zob. Ch. Eggenberger, *Die frühmittelalterlichen Wandmalereien in St. Prokulus zu Naturns*, „Frühmittelalterlichen Studien” 8(1974) s. 303 nn; K. Gamber, *Sancta Sanctorum...*, dz. cyt., s. 89 nn.

²² Por. K. Gamber, *Sancta Sanctorum*, dz. cyt., s. 94.

²³ 1 Krl 6, 23, 27.



il. 2

ność Arki Przymierza staje się elementem koniecznym do tego stopnia, że jej brak pozbawiłby sensu całą strukturę symboliczną i kompozycyjną. Usytuowanie cherubów chwały oraz dyspozycja prezbiterium w kościele św. Prokulusa w Naturns jednoznacznie wskazują, że w świątyniach wczesnego średniowiecza nawiązujących do idei *Sancta Sanctorum* jedynym miejscem ekspozycji symbolicznej formy Arki Przymierza mógł być ołtarz w centrum sanktuarium.

Jaką funkcję we wczesnośredniowiecznej liturgii Zachodu pełnił sprzęt symbolizujący Arkę Przymierza? Odpowiedź w oczywisty sposób wskazuje na Eucharystię przechowywaną dla chorych. Według *Listu do Hebrajczyków* 9, 4 biblijna Arka kryła w sobie – obok świadectw Przymierza – *naczynie złote z manną*. Sam Chrystus, mówiąc o Eucharystii jako *chlebie, który zstąpił z nieba*, przywołał obraz pokarmu ziemskiego – manny²⁴. W egzegezie i sztuce wczesnochrześcijańskiej manna występuje jako typiczne przedstawienie Eucharystii²⁵. W kontekście tego co wyżej zostało powiedziane przechowywanie *Corpus Domini* w pojemniku pełniącym w sanktuarium funkcję Arki Przymierza jawi się jako konsekwentne spełnienie starotestamentalnej figury²⁶.

²⁴ Por. J 6, 48-50.

²⁵ Por. B. Filarska, *Typiczne przedstawienia Eucharystii w ikonografii IV wieku*, „Roczniki Humanistyczne” t. XXXV(1987) z. 4, s. 38; J. Paul-W. Busch, *Manna*, w: *Lexikon der Christlichen Ikonographie*. Herausgegeben von Engelbert Kirschbaum i in., Freiburg im Breisgau 1970 t. 3, szp. 150-151.

²⁶ W tym duchu pisał już św. Ambroży: *Jeśli nawet cień podziwiasz, to czym musi być rzecz, która rzuca ten cień? (...) Czymś wyższym jest bowiem światło niż cień, prawda niż figu-*

Jaką formę posiadała arka stojąca na ołtarzu w sanktuarium przedkarolińskich świątyń? Chrześcijański antyk znał pojemniki eucharystyczne w formie szkatułki, określając je między innymi terminem *arca*. Trudno jednak przypuszczać możliwość kontynuacji antycznej formy, która tak w przypadku eucharystycznych pojemników, jak i relikwiarzy o analogicznym kształcie, we wczesnym średniowieczu przestaje występować²⁷. Badając genezę formy Arki Przymierza na mozaikowej dekoracji apsydy w St. Germigny-des-Pres Peter Bloch zwrócił uwagę, że mimo precyzji biblijnego opisu²⁸ forma w jakiej przedstawiano Arkę w sztuce mogła przybrać trojaki postać: 1/ skrzyni o kolebkowym zamknięciu, 2/ skrzyni o zamknięciu dwuspadowym, 3/ skrzyni o płaskim przykryciu. Najwierniejszy biblijnemu pierwotnemu typ ostatni, zdaniem Bloch'a, przeważa w kompozycjach, których celem jest przedstawienie namiotu Przymierza i jego sprzętów²⁹. Nie posiadamy dziś jednak ani jednego zabytku z tego okresu i z obszaru objętego wpływem gallikańskiej rodziny liturgicznej, który reprezentowałby wierny biblijnemu wzorcowi typ arki. W jakiej zatem postaci funkcjonowała ona w ówczesnej liturgii?

3. CHRISMALE – EUCHARYSTYCZNA FUNKCJA TAK ZWANYCH RELIKWIARZY SAKWOWYCH

Odpowiedzi na postawione wyżej pytanie należy szukać na szlaku misyjnych peregrynacji mnichów iroszkockich i w powszechnym wśród nich zwyczaju zabierania w podróż Eucharystii, którą przechowywali w zawieszonym na szyi pojemniku określanym mianem *chrismale*³⁰. Termin *chrismale* vel *crismale*, *chrismal*, *chrismarium*, *chrismarion*, *kiismeel* posiadał w średniowieczu kilka znaczeń³¹,

ra, Ciału Stwórcy niż manna z nieba. (O tajemnicach 8,47), tłum. L. Gładyszewski, W: *Pisma Ojców Kościoła* 26, 1970, s. 46 nn.

²⁷ Por. K. Szczepkowska-Naliwajek, *Relikwiarze średniowiecznej Europy od IV do początku XVI wieku. Geneza, treści, styl i techniki wykonania*, Warszawa 1996, s. 65.

²⁸ Por. Wj 25, 10-16.

²⁹ Por. P. Bloch, *Das Apsismosaik...*, art. cyt., s. 241-242. Tradycja ikonograficzna prezentowania arki w formie płaskiej prostokątnej skrzyni sięga Kasjodora (+ przed 583 r.) i -wykonanej na jego zlecenie - topograficznej ilustracji Namiotu Przymierza i świątyni w *Codex Grandior*: Dzieło to znane było na północy dzięki kopiom wykonanym na zlecenie opata Ceolfrida (690-716) w klasztorze Wearmouth-Yarrow, por. tamże, s. 242-243, il. 14.

³⁰ Por. O. Nußbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979, s. 88; H. Cabrol, *Chrismale*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (dalej DACL), red. F. Cabrol, H. Leclercq, Paris 1907-, t.3, szp.1479.

³¹ Określano nim naczynie na oleje święte, obrus w formie korporału rozpinany dla ochrony i ozdoby nad relikwiarzem (stąd późniejsze *chrismale* jako ostatni z czterech obrusów okrywających mensę i *sepulcrum* ołtarza), szatę lub chustę jaką okrywano ochrzczonego po namasz-

przede wszystkim jednak w okresie tym *chrismale* oznaczało szczególny rodzaj pojemnika do przechowywania i przenoszenia Eucharystii. *Missale Francorum* zawiera dla niego specjalny formularz konsekracyjny, zatytułowany *Praefatio chrismalis*, gdzie wyraźnie określone jest eucharystyczne przeznaczenie omawianego sprzętu: *Oremus, fratres carissimi, ut Deus omnipotens hoc ministerium, corporis filii sui domini nostri Jesu Christi gerolum, benedictione sanctificationis tutamine, defensionis dominatione implere dignetur, orantibus nostris*³². Użyte w cytowanej oracji określenie *corporis (...) Jesu Christi gerolum* (rzeczownik utworzony od łac. *gero* = nieść, nosić) wskazuje na funkcję, ale pośrednio dotyczy również formy *chrismale*, które służyło przechowywaniu ale również przenoszeniu Eucharystii.

Już Joseph Braun zwrócił uwagę, że nazwa i forma *chrismale* są właściwe dla środowiska iryjskiego i anglosaskiego³³. Kształt iroszkockiego *chrismale* był pokrewny z formą skórzanej torby podróżnej, znanej powszechnie pod nazwą *pera*. Spotykamy ją jako element specjalnego stroju pątniczego, wprowadzonego wraz z rozwojem ruchu pielgrzymkowego i towarzyszących mu paraliturgicznych nabożeństw. Wyruszający na pielgrzymkę do miejsc świętych otrzymywali w kościele pątnicze szaty i insygnia poświęcone przez kapłana: płaszcz i szeroki kapelusz oraz laskę i torbę pielgrzymią (*pera peregrinalis* lub *capsella*)³⁴. Pytając o związek torby pielgrzymiej z przechowującym Eucharystię *chrismale* należy przypomnieć starożytny zwyczaj zabierania Ciała Pańskiego w podróż z racji apotropajicznych³⁵ a także z powszechnego pragnienia przyjęcia w momencie śmierci Wiatyku. Zwyczaj ten, chociaż nigdy oficjalnie nie zaaprobowany przez Kościół, rozpowszechnił się w chrześcijańskim świecie i znany był również we wczesnym średniowieczu, co potwierdza obyczaj iroszkotów³⁶. W duchowości mnichów irosz-

czeniu św. Krzyżem. Por. J. Braun, *Das Christliche Altargerät*, München 1932, s. 287; F. Cabrol, *Chrismale*, art. cyt., szp. 1478-1481.

³² *Módlmy się, bracia najdrożsi, aby Bóg wszechmogący tą posługą, naczynie służące do przenoszenia Ciała Swojego Syna, a Pana naszego Jezusa Chrystusa, raczył napelnić przez naszą modlitwę ochronną mocą* (tłum. T. Kofosowski), PL t. 72, szp. 330.

³³ Por. J. Braun, *Das Christliche...*, dz. cyt., s. 287-288.

³⁴ Z taką torbą pątniczą, z którą zwykł pielgrzymować do Rzymu, pochowano w Akwizgranie Karola Wielkiego „...*super vestimentis imperialibus pera peregrinalis aurea positum est, quam Romam portare solitus erat*” cyt. za: K. W. Schenk, *Wpływ ruchu pielgrzymkowego na liturgię rzymską do VIII w.*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26(1979)z. 4, s. 131 przyp. 18. Zob. również A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*; Band 2, Freiburg im Breisgau 1909, s. 273.

³⁵ Por. F. J. Dölger, *Die Eucharistie als Reiseschutz*, „Antike und Christentum” 5(1936), s. 242-246.

³⁶ Por. O. Nußbaum, *Die Aufbewahrung ...*, dz. cyt., s. 85. *Pera peregrinalis* obok Eucharystii kryła w sobie również pamiątki odbytej pielgrzymki – święte relikwie i *brandea* ze świętych miejsc.

kockich idea pielgrzymki, rozumianej jako *peregrinatio pro Christo*, odgrywała istotną rolę, stając się nie tyle ascetyczną praktyką co stylem ich życia³⁷. Tu należy też szukać źródła dynamicznej ekspansji misji iroszkockich w Europie³⁸, czego konsekwencją stanie się oddziaływanie iryjskiej liturgii, obyczajowości i sztuki na obszarach objętych ich aktywnością³⁹.

Chrismale iroszkotów, mimo formalnego pokrewieństwa z *pera peregrinalis*, nie było prostą torbą czy sakiewką. Zewnętrzna dekoracja była w jakiś sposób powiązana z funkcją eucharystycznego *reservaculum* i z godnością świętej zawartości. Świadczy o tym zdarzenie z życia św. Comgalla, opata z Bangor (+ 601 lub 602), który napadnięty przez Szkotów podczas pracy na polu został przez tychże natychmiast z bojażnią puszczony wolno. Powodem zmiany nastawienia napastników było zauważone przez nich *chrismale*, które święty miał zawieszane na szyi. Szkoci byli przekonani, że Comgall nosi przy sobie swojego boga⁴⁰. Skoro u szkockich rabusiów *chrismale* Comgalla wzbudziło od razu sakralne skojarzenia, to jego wygląd nie mógł przypominać niczego, co zwykło się używać na co dzień.

Nie jest przypadkiem chronologiczna zbieżność misyjnej działalności iroszkotów z pojawieniem się w pod koniec VII w. w Europie nowego typu eucharystycznego pojemnika i relikwiarza, znanego dzisiaj jako tzw. „relikwiarze sakwowe” (niem. *Bursenreliquiare*)⁴¹. Bogato dekorowane złotem i drogimi kamieniami „relikwiarze sakwowe mają kształt nieco zwięzającej się ku górze torby z uchwyta-
mi do zamocowania taśmy po bokach i przypominają wysokie wąskie skrzynki. (...) Korpus relikwiarza rzeźbiono zwykle w jednym bloku twardego, najczęściej dębowego lub lipowego drewna, w którym znajdowała się niewielka nisza na relikwie, ukryte przed oczami wiernych pod kosztowną, metalową osłoną”⁴². Opracowania Victora H. Elberna potwierdzają, iż forma tych oryginalnych pojemników „wywodzi się od przedmiotów o charakterze użytkowym i naśladuje kształt sakw pielgrzymich, a więc szytych z tkaniny lub skóry toreb noszonych przez pielgrzymów na szyi, ewentualnie przytroczonych do paska”⁴³.

³⁷ Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci ...*, dz. cyt., s. 38-39.

³⁸ Por. tamże, s. 120 nn, a zwłaszcza s. 133 tabl. 3.

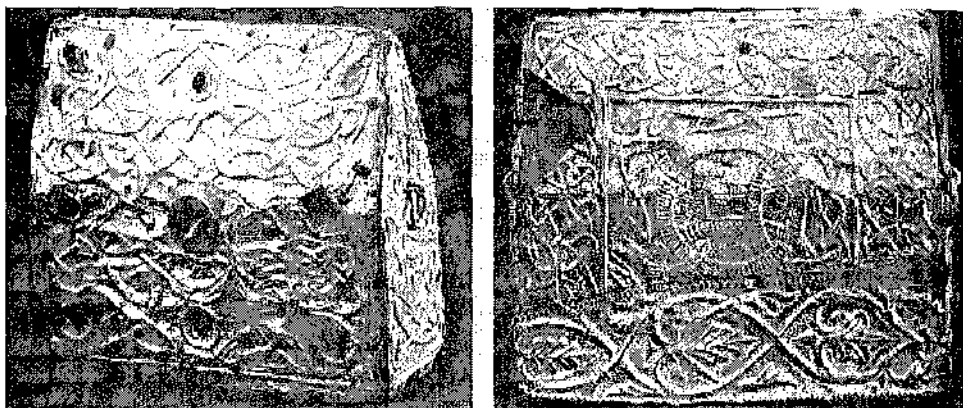
³⁹ Por. W. Braunfels, *Die Welt der Karolinger und ihre Kunst*, München 1968, s. 71-74.

⁴⁰ *Cum ergo venissent gentiles ad sanctum Comgallum foris operantem, et crismale eius super capam suam videssent, putaverunt crismale illud deum sancti Comgalli esse; et non ausi sunt tangere eum latrunculi causa timoris dei sui, (Vita Comgalli 22)*, cyt. za: O. Nußbaum, *Die Aufbewahrung ...*, s. 88 przyp. 222.

⁴¹ Problematykę relikwiarzy sakwowych syntetyzuje najnowsza publikacja Kingi Szczepkowskiej-Naliwajek, traktująca ich funkcję jedynie w kontekście przechowywania relikwii, por. K. Szczepkowska-Naliwajek, *Relikwiarze ...*, dz. cyt., s. 74-81.

⁴² Tamże, s. 74, 75.

⁴³ J. w., s. 74.



il. 3

Zwróciliśmy już uwagę na pokrewieństwo funkcjonalne i formalne pielgrzymiej *pera* z iroszkockim *chrismale*. Naszym zdaniem właśnie *chrismale* iroszkotów – *corporis Jesu Christi gerolum* – zainicjowało we wczesnośredniowiecznej Europie nową formę eucharystycznego pojemnika, różną od *pyxis* i szkatulek typu *capsa*, a ostatecznie również i nową formę relikwiarza. Konfrontacja geografii występowania zachowanych dziś najstarszych tego typu zabytków z trasami misyjnych szlaków i ośrodkami działalności iroszkotów w zdecydowanej większości przypadków wykazuje uderzającą zbieżność obu zjawisk. I chociaż – jak już to zostało powiedziane – *chrismale* znane jest obecnie jako wczesnośredniowieczny typ relikwiarza, to jednak możemy wskazać w zachowanym zespole zabytków obiekty, których eucharystyczne przeznaczenie nie budzi wątpliwości. Do grupy tych zabytków należy niewielkie rozmiarami *chrismale* z Muotathal (Kanton Schwyz)⁴⁴, w którego dekoracji spotykamy charakterystyczną dla tego typu obiektów konfigurację krzyża pomiędzy *tria genera animantium* (ryby, ptaki, czworonogi) powiązaną z elementami obrazowymi, są to: winne grona oraz waza pomiędzy jeleniami. Dwa ostatnie motywy dekoracji *chrismale* pozwalają określić jego eucharystyczne przeznaczenie⁴⁵. Bezpośrednie użycie w celach eucharystycznej rezerwacji poświadczone jest w przypadku *chrismale* ze skarbcza katedry w Chur (druga połowa VIII w.)⁴⁶ (il. 3). Przechowywaniu *Corpus Domini* służyło również

⁴⁴ Por. V. H. Elbern, *Das frühmittelalterliche Bursenreliquiar von Muotathal*, w: *Corolla Heremitana* (Festschrift für L. Birchler), Olten\Freiburg im Breisgau, 1964, s.15 nn.

⁴⁵ Por. V. H. Elbern, *Liturgisches Gerät in edlen Materialien zur Zeit Karls des Großen*, w: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Band III *Karolingische Kunst*. Herausgegeben von Wolfgang Braunsfels und Herman Schnitzler, Düsseldorf 1965, s. 136.

⁴⁶ Zob. V. H. Elbern, *Die Goldschmiedekunst im frühen Mittelalter*, Darmstadt 1988, s. 27-28.



il. 4

chrismale z kolegiaty Saint-Evroult w Mortain z około 700 r., o czym jednoznacznie świadczy figurująca na nim eucharystyczna inskrypcja⁴⁷ (il. 4).

Powracając do pytania o formę arki stojącej na ołtarzu w *Sancta Sanctorum* przedkarolińskich świątyń uważamy za wielce prawdopodobne, że było nią przechowujące Eucharystię oraz relikwie *chrismale*. Wykonane z drewna pokrytego złotem, lub złożonym metalem, naśladowało materiał biblijnej Arki, którą rzemieślnik Besaleel zbudował z drewna akacjowego i pokrył szczerym złotem⁴⁸. Eucharystyczne przeznaczenie *chrismale* w takiej postaci utrzymało się do czasu zastąpienia liturgii gallikańskich przez obrządek rzymski. Forma zaś była kontynuowaną nadal w relikwiarzach, czego przykłady znajdujemy jeszcze w XII wieku⁴⁹.

Zusammenfassung

Die Idee des *Sancta Sanctorum* und der Bundeslade – neben der Idee *Novum Sepulcrum Iesu Christi* – begleitete der Aufbewahrung der Eucharystie in der Kirchen des Frühmittelalters. Entsprechend der Disposition des Innenraums *Sancta Sanctorum* wurde der Raum des Sanktuariums in der mosarabische und iro-schottische Liturgie gestaltet. Eine Gleichnis mit

⁴⁷ Por. Tenze, *Liturgisches Gerät...*, art. cyt., s. 136; L. Blouet, *Le coffret de Mortain*, w: *Le Miracle Irlandais*, Paris 1956.

⁴⁸ Por. Wj 37, 1-2.

⁴⁹ Zob. K. Szczepkowska-Naliwajek, *Relikwiarze ...*, dz. cyt., s. 74 przyp. 2.

dem biblischen Muster stellen die architektonische Proportionen der Kirche beziehungsweise des Sanktuariums dar. Das letzte – wie *Sancta Sanctorum* – nimmt den quadratischen Grundriss ein. Gleichfalls die Ausstattung der Kirche, durch die Trennung des Sanktuariums von dem Schiff und die Anwesenheit der Bundeslade auf dem Altar, nahm das Muster von dem Innenraum *Sancta Sanctorum*. Dem Gerät, das funktioiniert im Sanktuarium der frühmittelalterischen Kirchen als die Bundeslade, haben wir irisch-schottische *chrismale* anerkannt. *Chrismale*, bekannt als sog. Bursenreliquiare, ursprünglich der Aufbewahrung der Eucharystie diente.

KRZYSZTOF KACZYŃSKI SDB

POKÓJ – CENTRUM PASTERSKIEGO ZAANGAŻOWANIA PAWŁA VI

Warunkiem pokoju jest realizacja Bożego planu rządzenia i kierowania światem. Jak jeden jest plan porządku wszechświata – prawo wieczne, tak też jedna jest podstawa porządku ludzkiej społeczności – prawo naturalne. Człowiek wezwany jest aby realizować to prawo na różnych poziomach życia społecznego, politycznego, religijnego i kulturalnego. Racją nadrzędną porządku świata jest dobro wspólne ludzkości a celem ochrona godności osoby ludzkiej.

Wykładnią owych zasad wynikających z porządku ustanowionego przez Boga jest nauczanie Kościoła. Nauczanie papieży, szczególnie ostatnich dziesięcioleci, a także Soboru Watykańskiego II, szczególnie nasycone jest problematyką pokojową.

Pokój stanowił centrum pasterskiego zaangażowania zwłaszcza Pawła VI, który już w swoim pierwszym orędziu „Urbi et orbi” wyznaczył kierunek dalszego pontyfikatu: „W naszej działalności będziemy z pomocą Bożą zmierzać ponadto do dokonania wszelkich wysiłków dla zachowania wielkiego dobra pokoju wśród narodów. Pokoju, który nie oznacza tylko braku rywalizacji wojennych oraz braku brojnych ugrupowań, ale jest odbiciem porządku zamierzonego przez Boga, Stwórcę i Odkupiciela, jest konstruktywną i wytrwałą wolą zrozumienia i braterstwa, jest przychylnością wobec wszelkiego dowodu dobrej woli, nieprzerwanym pragnieniem twórczej zgody kierowanej prawdziwym dobrem ludzkości w duchu szczerej miłości”¹. Właśnie ten pokój ofiarowany człowiekowi przez Boga osobiście Paweł VI głosił i wprowadzał oraz zachęcał wszystkich ludzi do przyjęcia tego daru i do odpowiedzialności za niego.

¹ AAS 55 (1963), s. 570-578.

dem biblischen Muster stellen die architektonische Proportionen der Kirche beziehungsweise des Sanktuariums dar. Das letzte – wie *Sancta Sanctorum* – nimmt den quadratischen Grundriss ein. Gleichfalls die Ausstattung der Kirche, durch die Trennung des Sanktuariums von dem Schiff und die Anwesenheit der Bundeslade auf dem Altar, nahm das Muster von dem Innenraum *Sancta Sanctorum*. Dem Gerät, das funktioniert im Sanktuarium der frühmittelalterlichen Kirchen als die Bundeslade, haben wir iro-schottische *chrismale* anerkannt. *Chrismale*, bekannt als sog. Bursenreliquiare, ursprünglich der Aufbewahrung der Eucharystie dienend.

KRZYSZTOF KACZYŃSKI SDB

POKÓJ – CENTRUM PASTERSKIEGO ZAANGAŻOWANIA PAWŁA VI

Warunkiem pokoju jest realizacja Bożego planu rządzenia i kierowania światem. Jak jeden jest plan porządku wszechświata – prawo wieczne, tak też jedna jest podstawa porządku ludzkiej społeczności – prawo naturalne. Człowiek wezwany jest aby realizować to prawo na różnych poziomach życia społecznego, politycznego, religijnego i kulturalnego. Racją nadrzędną porządku świata jest dobro wspólne ludzkości a celem ochrona godności osoby ludzkiej.

Wykładnią owych zasad wynikających z porządku ustanowionego przez Boga jest nauczanie Kościoła. Nauczanie papieży, szczególnie ostatnich dziesięcioleci, a także Soboru Watykańskiego II, szczególnie nasycone jest problematyką pokojową.

Pokój stanowił centrum pasterskiego zaangażowania zwłaszcza Pawła VI, który już w swoim pierwszym orędziu „Urbi et orbi” wyznaczył kierunek dalszego pontyfikatu: „W naszej działalności będziemy z pomocą Bożą zmierzać ponadto do dokonania wszelkich wysiłków dla zachowania wielkiego dobra pokoju wśród narodów. Pokoju, który nie oznacza tylko braku rywalizacji wojennych oraz braku brojnych ugrupowań, ale jest odbiciem porządku zamierzonego przez Boga, Stwórcę i Odkupiciela, jest konstruktywną i wytrwałą wolą zrozumienia i braterstwa, jest przychylnością wobec wszelkiego dowodu dobrej woli, nieprzerwanym pragnieniem twórczej zgody kierowanej prawdziwym dobrem ludzkości w duchu miłostki i miłości”.¹ Właśnie ten pokój ofiarowany człowiekowi przez Boga osobiście Paweł VI głosił i wprowadzał oraz zachęcał wszystkich ludzi do przyjęcia tego daru i do odpowiedzialności za niego.

¹ AAS 55 (1963), s. 570-578.

I. PIELGRZYM POKOJU

Sprawie pokoju poświęcił Paweł VI swoje zagraniczne pielgrzymki. Warto pokrótce poświęcić uwagę tym najważniejszym i wskazać na ich najważniejsze przesłanie.

Pierwszą pielgrzymkę odbył Papież do Ziemi Świętej (4–6 I 1964)². Była ona potwierdzeniem duchowego związku każdego chrześcijanina z Ziemią Chrystusa i Kościołem przed podziałami. Z miejsca, gdzie żył Książę Pokoju zwrócił się do świata z apelem o pokój i wyznał wiarę Kościoła rzymskiego zbudowanego na Piotrze. W Jerozolimie, do Odkupiciela który jest Pokojem człowieka, modlił się o jedność dla Kościoła i dziękował za dzieło odkupienia człowieka.

Drugą pielgrzymkę odbył Papież do Indii (2–5 XII 1964)³, gdzie odbywał się XXXVIII Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny w Bombaju. Jako pielgrzym radości, pokoju, pogody i miłości zwrócił się do świata z dramatycznym apelem o pokój: „Niech narody zaprzestaną wyścigu zbrojeń i zamiast tego poświęcą swoje zasoby i energie na braterską pomoc dla krajów znajdujących się na drodze rozwoju. Niech każdy naród, żywiąc myśli pokojowe, a nie wojenne zamysły, poświęci choć część swoich wydatków zbrojeniowych na rzecz wielkiego światowego funduszu pomocy dla rozwiązywania niezliczonych problemów wyżywienia, odziania, mieszkania i pomocy lekarskiej dla tak wielu ludzi, którzy są tych środków pozbawieni. Niech ten pełen troski głos dotrze do wszystkich rządów świata, i niech Bóg je natchnie, by podjęły ową pokojową walkę z cierpieniami ich upośledzonych braci”.

Trzecią pielgrzymkę odbył Ojciec Święty do siedziby ONZ w Nowym Jorku w USA (4–5 X 1965)⁴. Na posiedzeniu XX Sesji Ogólnej ONZ wygłosił przemówienie, w którym nazwał tę organizację wielką szkołą pokoju. Przypomnił, że powstała ona przeciw wojnie a dla pokoju, który buduje się nie tylko na polityce, równowadze sił i interesów ale za pomocą ducha, idei i dzieł pokoju.

Celem czwartej pielgrzymki Papieża była Fatima w Portugalii (13 V 1967) z okazji pięćdziesiątej rocznicy objawienia się tam Maryi i była żarliwym apelem o pokój w świecie i jedność Kościoła⁵.

Stambuł w Turcji – dawny Konstantynopol – był miejscem piątej pielgrzymki Pawła VI. Przybywając do tradycyjnej stolicy chrześcijaństwa wschodniego zaakcentował Papież wolę pojednania i szczególną bliskość Kościołów katolickiego i prawosławnego (22–25 VII 1967)⁶.

² Zob. AAS 56 (1964), s. 158-182.

³ Zob. AAS 57 (1965), s. 113-140.

⁴ Zob. AAS 57 (1965), s. 871-896.

⁵ Zob. AAS 59 (1967), s. 593-602.

⁶ Zob. AAS 59 (1967), s. 833- 854.

XXXIX Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny odbywający się w Bogocie w Kolumbii (22–25 VIII 1968)⁷ był okazją do szóstej pielgrzymki Ojca Świętego. Odwiedzając tamtych chrześcijan wyraził Papież troskę Kościoła o szybszy postęp społeczno-gospodarczy i rozwój sprawiedliwych struktur na kontynencie nędzy i rządów dyktatorskich, który był też społeczną bazą dla „teologii wyzwolenia” i „teologii rewolucji”. Nie opowiedział się po stronie rewolucyjnego gwałtu jako metody wymuszania przemian. Przyznał, że takie teorie i poczynania często opierają się w ostatecznej motywacji na szlachetnych pobudkach sprawiedliwości i solidarności. Stanowczo jednak stwierdził, że przemoc jest nie ewangeliczna. Wezwał też Kościół do dawania żywego i czynnego przykładu miłości poprzez ubóstwo życia zgodne z nauką Jezusa Chrystusa. Akcentował ewangeliczną obecność Kościoła po stronie ubogich i pokrzywdzonych. Nikogo nie potępiał, ale uwrażliwiał na to, co jest główną misją Kościoła. Zapewnił też, że nadal będzie bronił tych, których pozbawiono głosu i będzie głosił ich ludzką i chrześcijańską godność. Zobowiązał się ujawniać nierówności ekonomiczne między bogatymi i biednymi oraz nadużycia rządzących. Wyrażając swoje zaniepokojenie i ogromną troskę o człowieka przyczynił się do rozbudzenia tendencji społecznych w Episkopatach zebranych w Medellin na II Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej.

Paweł VI udał się też na uroczystości 50-lecia Międzynarodowej Organizacji Pracy wchodzącej w skład ONZ z siedzibą w Genewie w Szwajcarii, gdzie mieści się również Światowa Rada Kościołów (10 VI 1969)⁸. Działalność Międzynarodowej Organizacji Pracy określił Paweł VI jako zasłużoną, reprezentatywną i zharmonizowaną z Jego misją sprawiedliwości, pokoju i braterstwa. Wykazywał – zgodnie z głównymi tezami zawartymi w encyklice „*Populorum progressio*”, że praca pozostaje w służbie każdego człowieka. Powiedział, że występuje w imieniu tych wszystkich, którzy cierpią niesprawiedliwie, którzy są wyzyskiwani i wykorzystywani fizycznie i duchowo oraz systematycznie przymuszani do upokarzających zajęć. Podczas spotkania w siedzibie Światowej Rady Kościołów podkreślił ogromną rolę, jaką odgrywa ona w dążeniu do jedności. Nazwał ją cudownym ruchem chrześcijan, rozproszonych synów Bożych, którzy obecnie dążą do jedności.

Kampala w Ugandzie była celem ósmej pielgrzymki Pawła VI (31 VII–2 VIII 1969)⁹. Przemawiając na zakończenie Sympozjum Biskupów Afryki powiedział, że przybył, aby doświadczyć uczucia wspólnoty, by radować się wspólną wiarą i miłością. Wezwał do zaangażowania w wychowywanie ludów Afryki według nowych zasad organizacji społecznej uwzględniając ich tradycyjne wartości kul-

⁷ Zob. AAS 60 (1968), s. 609-656.

⁸ Zob. AAS 61 (1969), s. 491-506.

⁹ Zob. AAS 61 (1969), s. 572-591.

turowe. To zaangażowanie powinno mieć na względzie – jego zdaniem – dobro publiczne i wspomagać Afrykę w dążeniu do pokojowego rozwoju. Zobowiązał też Kościół i biskupów do ofiarnego zaangażowania na rzecz pokojowej cywilizacji, która winna być afrykańska i chrześcijańska. Przemawiając w Parlamencie Ugandy jednoznacznie potępił politykę państw rasistowskich, odrzucając wszelki kolonializm i neokolonializm. Odwołał się do swojego orędzia „*Africae terrarum*”¹⁰ i encykliki „*Populorum progressio*”.

Swoją ostatnią pielgrzymkę zagraniczną odbył Paweł VI na Daleki Wschód (26 XI–5 XII 1970)¹¹. Wyraził nadzieję, że przez tę pielgrzymkę przyczyni się do umocnienia jedności Kościoła katolickiego i wzmocnienia więzów kolegialnej wspólnoty oraz ożywienia jego działalności misyjnej a także do porozumienia z innymi religiami w służbie dla postępu i pokoju. Trasa wiodła przez Iran, Pakistan, Filipiny, Wyspy Samoa, Australię, Indonezję i Hongkong. W Iranie Papież wezwał do modlitwy o pokój dla narodu irańskiego. W Dhace w Pakistanie spotykając się z wyznawcami Islamu zmanifestował solidarność międzyludzką. W Manili na Filipinach wyraził nadzieję, że jego przybycie stanie się znakiem pokoju i postępu społecznego. Przypominał, że podstawą autentycznego i trwałego pokoju jest promocja praw człowieka i jego rozwoju społeczno-ekonomicznego. W Australii z uznaniem wyrażał się o poszanowaniu wolności demokratycznych w tym ogromnym kraju. Podczas spotkania z biskupami mówił o jedności w Kościele i jej wpływie na wszystkich ludzi w sytuacji pluralizmu demokracji. Ludziom świeckim przypominał, że ich właściwym powołaniem jest szukanie Królestwa Bożego przy pełnym zaangażowaniu się w rozwój porządku doczesnego po myśli Bożej. Wezwał młodzież do odnowy wiary i do pójścia za Chrystusem dla dobra człowieka. W Indonezji powiedział, że istotnym celem jego pielgrzymek jest polepszyć los życia ludzkiego i przyczynić się do zaprowadzenia pokoju i sprawiedliwości na globie ziemskim. Natomiast w Hongkongu Ojciec św. stwierdził, że przybył na tę ziemię Dalekiego Wschodu po to, aby powiedzieć jedno wielkie słowo, a słowem tym jest miłość. W Colombo na Cejlonie zaapelował o braterstwo w życiu społecznym i politycznym.

2. INICJATYWY POKOJOWE

Paweł VI dla popierania zaangażowania chrześcijan na rzecz pokoju w świecie, po raz pierwszy w historii Kościoła, powołał specjalny organ watykański w skład którego weszli ludzie świeccy. Dnia 6 stycznia 1967 roku w motu proprio

¹⁰ Zob. AAS 59 (1967), s. 1073-1097.

¹¹ Zob. AAS 63 (1971), s. 10-82.

„Catholicam Christi Ecclesiam” ustanowił Papieską Komisję Studiów „Sprawiedliwość i Pokój” („Iustitia et Pax”) pod kierownictwem kardynała Maurice’a Roya z Kanady. Celem tej Komisji było inspirowanie i wspomaganie działalności katolików na rzecz sprawiedliwości społecznej i pokoju¹². W 1971 roku przy Komisji „Iustitia et Pax” powstał Komitet na rzecz Pokoju, którego zadaniem było podejmowanie inicjatyw i prowadzenie badań pokojowych oraz konsultacji służących pokojowi. Komisja ta, zwana przez niektórych „papieską ONZ”, przygotowała szereg dokumentów poświęconych wyścigowi zbrojeń i rozbrojeniu. W 1976 roku w motu proprio „Iustitiam et pacem” uzyskała stały status w Stolicy Apostolskiej. Papież określił komisję jako organ Stolicy Świętej, którego celem będzie studiowanie i zgłębianie – w aspekcie doktrynalnym, duszpasterskim i apostolskim – problemów sprawiedliwości i pokoju, żeby budzić w ludzie Bożym zrozumienie tych spraw i uświadamiać mu jego rolę i obowiązki w dziedzinie sprawiedliwości, rozwoju narodów, awansu człowieka, pokoju i praw ludzkich. Komisja miała badać, na czym ma polegać specyficzny wkład chrześcijan w rozwiązywanie tych problemów oraz zachęcać członków ludu Bożego do dawania świadectwa chrześcijańskiego i odpowiedniego działania w tym zakresie¹³. W poszczególnych państwach powstały też odpowiedniki tej Watykańskiej komisji powoływane przez Krajowe Konferencje Episkopatów¹⁴.

Ojciec św. powołał też dnia 15 lipca 1971 roku w Rzymie Papieską Radę „Cor Unum” dla rozwoju postępu chrześcijańsko-społecznego¹⁵.

Stolica Apostolska utrzymuje kontakty dyplomatyczne z wieloma państwami. Każdego roku Paweł VI spotykał się z Korpusem Dyplomatycznym akredytowanym przy Stolicy Apostolskiej na uroczystej audiencji i wygłaszał do niego przemówienia, w których prezentował działalność Stolicy Apostolskiej na arenie międzynarodowej¹⁶. Ten nieustanny dialog ze światem prowadzi cały Ko-

¹² Zob. AAS 59 (1967), s. 25-28.

¹³ Zob. AAS 68 (1976), s. 701.

¹⁴ Zob. Paweł VI, Zaangażowanie Kościoła na rzecz pokoju i sprawiedliwości w świecie, Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Komisji Papieskiej „Iustitia et Pax” (25 IX 1972), NS 1972 / 73, Tom I, s. 117; Strzeszewski Cz., „Iustitia et Pax” (O polskiej Komisji „Iustitia et Pax”), *Chrześcijańskie życie* 67 (1978) 7, s. 71-73.

¹⁵ Zob. Paweł VI, Papieska Rada „Cor unum” dla popierania postępu ludzkiego i chrześcijańskiego, List do Sekretarza stanu kardynała J. Villot na temat powołania Rady Papieskiej „Cor unum”, (15 VII 1971), NS 1971, s. 55-58; Tenże, Działalność Kościoła w służbie ludzkości, Przemówienie do członków Rady do spraw Świeckich, Komitetu do spraw Rodziny i Rady „Cor Unum” (4 X 1977), NS 1976 / 1978, Tom II, s. 64.

¹⁶ Zob. Paweł VI, Duchowa misja Kościoła w świecie (9 I 1971), NS 1971, s. 8-12; Kościół na rzecz kształtowania się sumienia międzynarodowego (11 I 1976), NS 1976-1978 Tom I, s. 9-13; Kościół w służbie pokoju (12 I 1970), NS 1970, s. 9-13; Misja Kościoła w świecie a praca dyplomatów (9 I 1971), BS s. 294-298; O prawach człowieka (14 I 1978), NS 1976-

ściół, którego istotną misją jest ewangelizacja tego świata, co nieustannie przypominał Papież¹⁷.

3. MISJA WYCHOWAWCY POKOJU

Paweł VI wnosił pokój do współczesnego świata pełnego napięć, konfliktów i zagrożeń. Pilnie obserwował sytuację międzynarodową i angażował cały Kościół i swój autorytet na rzecz utrzymania i utrwalenia pokoju oraz wygaszania ognisk wojny¹⁸. Realizował testament duchowy swoich poprzedników na Stolicy Piotrowej, a szczególnie Jana XXIII, zawarty w „Pacem in terris” oraz wolę Soboru Watykańskiego II wyrażoną w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”¹⁹. Strzegł wiernie depozytu wiary przekazanej przez Apostołów Piotra i Pawła i „umacniał braci”. Rozwijał też intensywną działalność pokojową równocześnie na wielu płaszczyznach. Pierwszą płaszczyzną stanowiły dokumenty: encykliki, adhortacje i listy apostolskie.

Już w swojej pierwszej encyklice programowej „Ecclesiam suam” (6 VIII 1964)²⁰ stwierdził, że jego misją będzie polegała na „jednoczeniu ludzi w braterskiej miłości, aby umocnić Królestwo sprawiedliwości i pokoju, które Chrystus założył przyszedłszy na ten świat”²¹. Właśnie dążeniu do sprawiedliwości poświęcona była encyklika „Populorum progressio” (26 III 1967)²². Ojciec św. dokonał

1978 Tom II, s. 98-102; Pokój i wspólnota narodów (11 I 1969), NS 1969, s. 104-107; Poszukiwać pokoju w służbie ludzkości (11 I 1973), NS 1972-73 Tom II, s. 12-18; Przemówienie w Ugandzie (31 VII 1969), NS 1969, s. 110-111; Solidarność i jedność dla zażegnania gwałtu (15 I 1977), NS 1976-1978 Tom II, s. 13-17; Wkład Kościoła w dzieło pokoju i sprawiedliwości na świecie (10 I 1972), NS 1972-73 Tom I, s. 17-26.

¹⁷ Zob. Paweł VI, Ewangelizacyjna działalność Kościoła, Przemówienie na zakończenie III Zwyczajnego Synodu Biskupów (26 X 1974), KD s. 166-175; tenże, Ewangelizacja – istotną misją Kościoła, Przemówienie na audiencji ogólnej (30 X 1974), KD s. 175-178.

¹⁸ Zob. Paweł VI, Kościół a świat dzisiejszy, Przemówienie na audiencji ogólnej (5 III 1969), BS s. 101-106; tenże, Nadzieja i zaufanie do Kościoła, Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego (23 VI 1972), tamże, s. 145-155; tenże, Wolność i posłuszeństwo, Przemówienie na audiencji ogólnej (25 VII 1974), tamże, s. 247-249.

¹⁹ Zob. Paweł VI, Kościół i świat – w świetle Roku Świętego, Przemówienie do kardynałów (22 VI 1974), KD s. 152-165; tenże, Życie według zasad wiary – podstawą odnowy soborowej, Przemówienie na audiencji ogólnej (7 I 1970), BS s. 43-46.

²⁰ Zob. AAS 56 (1964), s. 609-659 (Tłumaczenie polskie, Papież Paweł VI, Encyklika, O drogach którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji „Ecclesiam suam”, Editions du Dialogue Paris 1967).

²¹ ES 16.

²² Zob. AAS 59 (1967), s. 257-299, (Tłum. pol. Papież Paweł VI, Encyklika o popieraniu rozwoju ludów „Populorum Progressio”, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK Kraków 1968).

w niej szerokiej analizie współczesnych stosunków międzynarodowych. Wskazał niesprawiedliwości i nierówności społeczne między narodami rozwijającymi się a mocarstwami. Stwierdził niewystarczalność dotychczasowych działań. Wezwał społeczność międzynarodową do stworzenia warunków pokoju i powszechnego bezpieczeństwa, aby wszystkie narody rozwijały się w dobrobycie. „Skoro bowiem nikt dziś nie wątpi, że rozwój oznacza to samo co pokój, któż wzbraniałby się, pytamy, poświęcić temu rozwojowi swoich starań i swojego trudu”²³.

Encyklikę „Mense maio” (29 IV 1965) poświęcił Papież w całości sprawie pokoju w świecie. Zachęcał, aby w maju, miesiącu szczególnie poświęconym Maryi, Kościół zwrócił się do Niej ze szczególną modlitwą o pokój²⁴. W ten sposób akcentował umiłowanie pokoju w procesie kształtowania współczesnej duchowości chrześcijańskiej. Zachęcał, aby dążyć do pokoju poprzez modlitwę i działanie. Wszystkich ponoszących odpowiedzialność za sprawy publiczne zachęcał, aby próbowali wszystkich środków w celu ratowania zagrożonego pokoju.

Podobnie encyklika „Christi Matri Rosarii” (15 IX 1966) była pełnym zatroskania wołaniem o pokój²⁵. Ojciec Święty zarządził, aby w miesiącu różańcowym - październiku w całym świecie szczególnie modlono się o pokój za pośrednictwem Pani Świętego Różańca. Prosił, aby modlitwy i błagania były zdwojone. Wierzył, że za Jej orędownictwem zaświta dla wszystkich ludzi brzask prawdziwego pokoju, również religijnego.

Z okazji osiemdziesiątej rocznicy wydania encykliki „Rerum novarum” Paweł VI skierował list apostolski „Octogesima adveniens” (14 V 1971) do przewodniczącego Rady Świeckich kardynała Roya oraz Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”²⁶. Ukazał w nim chrześcijański sens działalności politycznej i społecznej na rzecz rozwoju i pokoju w świecie.

Zagadnieniu ewangelizacji we współczesnym świecie poświęcił też posynodalną adhortację „Evangelii nuntiandi” (8 XII 1975)²⁷. Ukazał w niej wewnętrzne więzy łączące ewangelizację z rozwojem człowieka. Są to więzy: natury antropologicznej, bo człowiek ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, lecz osobą

²³ PP s. 63.

²⁴ Zob. AAS 57 (1965), s. 353-358.

²⁵ Zob. AAS 58 (1966), s. 745-749, (Tłum. pol. Tygodnik Powszechny 40 (923) 2 X 1966, s. 1,2).

²⁶ Zob. AAS 68 (1971), s. 401-441, (Tłum. pol. Papież Paweł VI, „Octogesima adveniens”, List Apostolski Jego Świątobliwości Pawła VI do ks. kardynała Maurice’a Roy przewodniczącego Rady do spraw Świeckich i Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” z okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”, ODiSS Warszawa 1972); Sorge B., Doktrynalne znaczenie listu apostolskiego „Octogesima adveniens”, Chrześcijanin w świecie 18 (1972) 5, s. 47-59.

²⁷ Zob. AAS 68 (1976), s. 5-76.

uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze; więzy natury teologicznej, gdyż planu Stworzenia nie można oddzielić od planu Odkupienia, który sięga aż do bardzo konkretnych sytuacji zwalczania krzywdy i zaprowadzania sprawiedliwości; więzy natury ewangelicznej, mianowicie porządek miłości: bo jak można głosić nowe przykazanie miłości bez popierania razem ze sprawiedliwością i pokojem prawdziwego i braterskiego postępu człowieka?

Ojciec św. rozwijał w tych dokumentach doktrynalne podstawy zaangażowania współczesnego Kościoła w sprawę umiłowania, obrony i budowania pokoju²⁸. Głoszenie Ewangelii Chrystusowej ludziom pełnym nadziei, ale również nękanym lękiem i trwogą, bez wątpienia uważać należy za służbę świadczoną nie tylko społeczności chrześcijańskiej, ale całej ludzkości²⁹. W teorii i w praktyce szedł konsekwentnie drogą rozwijania dialogu Kościoła ze wszystkimi siłami, które mogą uchronić ludzkość przed wojną i zagładą. Był wielkim pedagogiem pokoju, wychowującym miliony ludzi dobrej woli jako obrońców pokoju w świecie. W ciągu piętnastu lat swego pontyfikatu Paweł VI problemowi pokoju poświęcił wiele orędzi, homilii, listów i przemówień skierowanych do organizacji międzynarodowych, osobistości życia politycznego i społecznego, biskupów i wiernych przybywających do Rzymu. Był dogłębnie przekonany o słuszności swego nauczania i działalności na rzecz pokoju. On umiłował pokój i starał się w innych to umiłowanie pokoju zaszcześcić. Nie zaniedbywał żadnej okazji aby poświęcać modlitwy, prośby i błagania sprawie pokoju światowego. Niezmordowanie i sugestywnie przekonywał, że pokój jest możliwy³⁰. Poczował się do obowiązku nieustannego głoszenia idei pokoju i zjednoczenia dla niej wszystkich ludzi. Rozumiał to jako obowiązek wypływający z posługi pasterskiej, jaką pełnił w Kościele i wobec całego świata³¹. Świadom był, że często wypowiedzi Kościoła „wprowadzają w zakłopotanie tych, którzy pragnęliby interpretować je w powiązaniu z pewną polityką lub wyłącznie w świetle interesów narodowych, ponieważ oparte są one o motywacje duchowe i moralne i nie identyfikują się z żadną działalnością doczesną”³². Swoje zaangażowanie na rzecz pokoju widział jako specjalną misję prorocką, aby nieustannie „nastawać w porę i nie w porę” i budzić sumienia ludzkie. „Jesteśmy tym tradycyjnym pielgrzymem, który bez ustanku przebiega drogi świata, nigdy nie błędząc. Jesteśmy posłani, by nieść Wam zawsze to samo orędzie, jesteśmy prorokiem pokoju. Tak, idziemy wołając: Pokój, Pokój, jak posłaniec opętany

²⁸ Zob. ES 16.

²⁹ Zob. EN 1.

³⁰ Zob. OP s. 62.

³¹ Zob. OP s. 32-33.

³² Paweł VI, Duchowa misja Kościoła w świecie, Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego (9 I 1971), NS 1971, s. 9.

jedną ideą dawną, ale zawsze nową dzięki obecnej potrzebie, która domaga się jako odkrycia, jako zobowiązania, jako błogosławieństwa³³.

Paweł VI był pośrednikiem, mediatorem, wychowawcą i orędownikiem ludzkości. Był świadom rosnącego autorytetu Papieża w sprawach pokoju, ale jednocześnie chciał być cichym przyjacielem, delikatnie z miłością prowadzącym, tak by na czoło nie wysuwała się jego osoba a raczej jego orędzie. Dlatego też mówił: „Nasz głos jest cichy, ale wyraźny; jest to głos przyjaciela, który chciałby być wysłuchany nie tyle przez wzgląd na to, kto to mówi, ile raczej przez wzgląd na to, co mówi³⁴. Ciągłe przypominanie pewnych problemów, zwracanie na nie uwagi ludzi dobrej woli i całego świata daje szansę, że zostaną wreszcie zauważone. W ten sposób wzrośnie zainteresowanie tak żywotnym problemem, jakim jest pokój, a jednocześnie „dobra wola” zaangażowania się na jego rzecz. „Mamy odwagę zwrócić jeszcze raz nasz głos, pokorny a zarazem mocny, jako głosiciel Słowa, które nas przepelnia i ogarnia, jako rzecznik Waszego, a nie naszego interesu, jako brat każdego człowieka dobrej woli, jako samarytanin klęczący u stóp każdego, kto płacze i oczekuje pomocy, jako sługa – jak to oświadczamy – sług Bożych, prawdy, wolności, sprawiedliwości, postępu i nadziei, ażeby ... mówić o pokoju. Tak, o pokoju. Nie wzbraniajcie się posłuchać, chociaż na ten temat wiecie już wszystko, albo sądzicie, że wiecie³⁵. Paweł VI nie angażował swego autorytetu w rozgrywki polityczne i nie opowiadał się za konkretnym systemem politycznym. Konsekwentnie opowiadał się za człowiekiem³⁶. Był doskonale zorientowany w sytuacji międzynarodowej. Czytał „znaki czasu” i starał się je zrozumieć w świetle „Ewangelii pokoju³⁷. To zrozumienie przekazywał w swoim nauczaniu i wcielał w konkretne inicjatywy pokojowe. Uwrażliwiał świat na to, co jest najwyższym dobrem, czemu warto i trzeba się poświęcić.

4. ŚWIATOWY DZIEŃ POKOJU

Paweł VI postanowił włączyć wszystkich ludzi w dzieło budowania pokoju w świecie. Dlatego też, ustanowił dzień 1 stycznia każdego roku Światowym Dniem Pokoju³⁸. Pragnął by w tym dniu wszyscy ludzie myśleli o pokoju. Aby ten dzień stał

³³ OP s. 86.

³⁴ OP s. 38, zob. także, s. 73.

³⁵ OP s. 58.

³⁶ Zob. OP s. 45.

³⁷ Zob. Paweł VI, O znakach czasu, Przemówienie na audiencji generalnej (16 IV 1969), NS 1969, s. 16-20.

³⁸ Zob. OP s. 29; Paweł VI, Wkład Kościoła w dzieło pokoju i sprawiedliwości na świecie, Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego (10 I 1972), NS 1972 / 73 Tom I, s. 20-21.

się początkiem nowego czasu życia w pokoju. Z tej racji rozpoczął ogłaszać coroczne Orędzia Pokojowe³⁹. Tematy kolejnych orędzi stanowią spójną i znaczącą całość, która jasno wyraża koncepcję powszechnego wychowania ludzkości do pokoju.

Rok 1968 : O uroczystym obchodzeniu „Dnia Pokoju”.

Rok 1969 : Rozwój praw człowieka – drogą do pokoju.

Rok 1970 : Samowychowanie do pokoju poprzez pojednanie.

Rok 1971 : Każdy człowiek jest moim bratem.

Rok 1972 : Jeśli pragniesz pokoju, pracuj na rzecz sprawiedliwości.

Rok 1973 : Pokój jest możliwy.

Rok 1974 : Pokój zależy również od ciebie.

Rok 1975 : Pojednanie – drogą do pokoju.

Rok 1976 : Prawdziwy oręż pokoju.

Rok 1977 : Jeśli chcesz pokoju – broń życia.

Rok 1978 : Odrzucamy przemoc, popieramy pokój.

Orędzia te stanowią wszechstronny wykład zasad, w oparciu o które powinien być budowany pokój na świecie. Świadczą też o poczuciu szczególnej odpowiedzialności za zachowanie pokoju, tak ze strony Papieża jak też i całego Kościoła katolickiego.

Paweł VI wygłaszał też homilie w czasie Mszy św. sprawowanej z okazji Dnia Pokoju⁴⁰. W jednej z homilii głosił: „Dzisiaj, w pierwszym dniu kalendarzowego nowego roku mówimy o pokoju, święcimy pokój, bowiem pokój jest najwyższym dobrem cywilizacji, a także dlatego, iż podejmując wszelkie działanie musimy patrzeć naprzód ku ostatecznemu celowi, który pragniemy osiągnąć. Dzień dzisiejszy jest dniem planów, dniem zamierzeń. Pragniemy panować nad czasem, pragniemy dobrze go wykorzystać. Chcemy, by życie nasze miało sens. Wartość życia zależy od sensu, który mu nadamy, od kierunku, od celu, od wysiłków, które pragniemy osiągnąć. Jakiż to kierunek? Jakiż cel? To pokój”⁴¹.

5. ODBIORCY IDEI POKOJOWYCH

Paweł VI jako wychowawca ludzkości uważał za swoje prawo i obowiązek przemawiać do „świata myśli, do świata władzy, do świata, który się rozwija, do

³⁹ OP s. 29-103.

⁴⁰ Zob. Paweł VI, *Modlitwa dzieci – nadzieją pokoju* (1968), TMW Tom I, s. 117-119; tenże, *Tworzenie współczesności obowiązkiem wszystkich* (1970), NS 1970, s. 5-8; tenże, *Przyczyniać się do zgody w stosunkach między ludźmi* (1971), NS 1971, s. 3-7; tenże, *Nowa sprawiedliwość dla Nowego porządku* (1972), NS 1972-73 Tom I, s. 9-13; tenże, *Korzenie przemocy w społeczeństwie bez przemocy* (1978), NS 1976-1978 Tom 7 II, s. 94-97.

⁴¹ Paweł VI, *Nowa sprawiedliwość dla nowego porządku*, NS 1972-73 Tom I, s. 9.

świata, który pracuje, do świata, który cierpi, do świata, który wyczekuje"⁴², do wszystkich ludzi dobrej woli⁴³.

Kościół, jako nosiciel „Ewangelii pokoju”, ma do spełnienia szczególną rolę. Jako „sól świata” ma być „zaczynem” tego ogromnego ruchu pokojowego i wychowania do umiłowania pokoju. To Kościół jako pierwszy ma ten pokój miłować i uczyć innych. Świat tego świadectwa potrzebuje i oczekuje od nosicieli „Ewangelii pokoju”⁴⁴.

Na młodzieży „ciąży” dziedzictwo przeszłości a jednocześnie nowe szanse, nowe możliwości i sposoby rozwiązania⁴⁵. Dlatego Papież uwrażliwiał młodzież na te zadania, które stoją przed nią, tak aby świadomie przejęła tę „palczkę” w sztafecie pokoju⁴⁶. Aby przyczyniła się do budowania pokoju⁴⁷. Stanowczo stwierdzał, że musi być możliwe życie bez nienawiści i bez zabijania oraz że konieczna jest dziś nowa powszechna pedagogia, pedagogia pokoju⁴⁸. Pedagogia pokoju wymaga dobrej woli wszystkich ludzi⁴⁹. Wymaga otwarcia się i rzetelnego przekazywania tych najszczytniejszych idei i wartości duchowych młodemu pokoleniu, które narażone jest na fałszowanie historii, na wychowanie przesiąknięte rasizmem, fundamentalizmem i nie-tolerancją. Młodzież musi mieć szansę na wychowanie w prawdzie⁵⁰.

⁴² OP s. 38.

⁴³ „Wszystkim ludziom dobrej woli, wszystkim odpowiedzialnym za bieg historii dnia dzisiejszego i jutra, więc i tym, którzy kierują polityką, opinią publiczną, orientacją społeczną, kulturą, szkolnictwem, całą młodzieży, która burzy się uniesiona trwożnym pragnieniem odnowy świata, pokornym i otwartym głosem, nie związanym żadnymi doczesnymi korzyściami, ponownie obwieszczamy nasze błagalne i solenne słowo: pokój”. OP s. 35; zob. także, OP s. 45, 58, 67, 78, 96.

⁴⁴ „Braciom naszym i dzieciom Kościoła katolickiego zwracamy szczególną uwagę na to wezwanie: musimy nieść człowiekowi współczesnemu nadzieję, nieść ją poprzez autentyczne braterstwo, wytrwałą i uczciwą pracę dla większej i prawdziwszej sprawiedliwości”. OP s. 57.

⁴⁵ Zob. OP ss. 37, 53, 76-77, 101-103; także, Paweł VI, Korzenie przemocy w społeczeństwie bez miłości, Homilia na Dzień Pokoju (I I 1978), NS 1976 / 1978, Tom II, s. 96-97.

⁴⁶ Zob. Paweł VI, Nowa sprawiedliwość dla nowego porządku, dz. cyt. s. 9-13.

⁴⁷ „Ponieważ nasze słowa skierowane są przede wszystkim do młodzieży. Jeśli mówimy o pokoju, Drodzy przyjaciele, nie zalecamy Wam systemu, który paraliżuje każdą inicjatywę i który nacechowany jest egoizmem. Pokojem nie można się cieszyć. Pokój trzeba tworzyć. Pokój nie jest jakimś stanem już osiągniętym, to jest zawsze ten wyższy stopień, do którego musimy zmierzać wszyscy i każdy z nas z osobna. Pokój nie jest bynajmniej jakąś usypiającą ideologią; jest wartością moralną, która czyni nas wszystkich odpowiedzialnymi za dobro ogólne oraz nakłada na nas obowiązek wyłączenia wszystkich naszych sił do jego osiągnięcia. Pokój jest prawdziwym dobrem całej ludzkości”. OP s. 42-43.

⁴⁸ Zob. OP s. 62.

⁴⁹ Zob. Paweł VI, Wychowanie dobrej woli według wskazań Soboru, Przemówienie na audiencji ogólnej (4 II 1970), NS 1970, s. 26-29.

⁵⁰ „Musimy jeszcze dodać tu wezwanie skierowane do młodzieży, jako do tej części rodziny ludzkiej, która najbardziej narażona jest na działanie przemocy, a na której przecież

Papież pragnął też, aby idea pokoju nie była postrzegana jedynie jako myśl o charakterze religijnym, katolickim, ale jako idea ogólnoludzka, ogólnoświatowa⁵¹. Prawda o wojnie i pokoju jest w rzeczywistości prawdą o człowieku i o społeczeństwie, jakie on tworzy i w którym żyje.

Paweł VI dostrzegał paradoksalność sytuacji określanej tak modnym w tamtym czasie wyrażeniu: „walka o pokój”. Wywalczyć bowiem można jedynie pokój cmentarny, prawdziwy pokój trzeba czynić. Gesty pokoju i wyścig zbrojeń to dwie sprzeczności współistniejące i rozwijające się w jednym świecie. W odniesieniu do tej dwuznacznej sytuacji postawił podwójne pytanie:

- Co zagraża pokojowi?
- Jak należy chronić i budować pokój?

Paweł VI zwracał uwagę Kościoła i całego świata na okoliczności, działania i postawy zagrażające pokojowi. Wynikają one z nieposzanowania praw przysługujących drugiemu człowiekowi, ruchów rewolucyjnych i zbrojeń, jak też ruchów pacyfistycznych źle rozumiejących pokój. Nieposzanowanie praw człowieka przejawia się w kolonializmie i neokolonializmie, różnego rodzaju nacjonalizmach, dyskryminacjach i nietolerancji. Ruchy rewolucyjne doprowadzały do prowokacji rewolucyjnych i systemów ideologicznych, rozbudzały ducha zemsty, zbrojenia, terroryzm i tortury.

Papież zaproponował też plan, którego realizacja doprowadzi do obrony i zagwarantowania pokoju w świecie. Plan ten uwzględniał prawo do obrony koniecznej. Celem jest jednak całkowite rozbrownienie z etapem przejściowym, jakim jest równowaga sił. Droga do tego wiedzie poprzez rezygnację z doktryny odstraszania, rozbrownienie nuklearne, likwidację handlu bronią, wstrzymanie wyścigu zbrojeń a przede wszystkim rozbrownienie duszy ludzkiej. Wtedy będzie możliwe ustanowienie nowego porządku prawnego w świecie przy wydajnej pomocy ONZ i nowych organizacji, które powstają.

Paweł VI określił też warunki, których spełnienie przyczyni się do zapanowania trwałego pokoju w świecie: wychowanie do pokoju i przestrzeganie praw człowieka. Wychowanie do pokoju dokona się poprzez przebaczenie i pojednanie, dialog i modlitwę. Natomiast przestrzeganie praw człowieka zakłada powszechne braterstwo międzyludzkie, sprawiedliwość i obronę życia.

spoczywa nadzieja lepszego jutra. Niech także do niej dotrze, życzliwie i rozumnie przekazane, to orędzie na rzecz pokoju”. OP s. 101.

⁵¹ „Myśl, by pokojowi poświęcić pierwszy dzień nowego roku,... pragnęłaby napotkać przyzwolenie wszystkich prawdziwych przyjaciół pokoju, tak, jakby powstała z ich własnej inicjatywy, a także wyrazić w swobodny sposób, odpowiadający każdemu z tych, którzy dostrzegają piękno i doniosłość współbrzmienia każdego głosu na świecie w celu wywyższenia tego dobra pierwszorzędnej wagi, jakim jest pokój, w różnorodnym koncercie współczesnej ludzkości”. OP s. 29.

Aby zaistniał pokój spełnionych musi być wiele warunków. Pokój jest procesem o charakterze dynamicznym i zależnym od wielu czynników. Może dlatego realizacja pokoju w świecie napotyka wciąż na nowe trudności i zagrożenia. Pewne jest jednak, że pokój musi być naczelną zasadą nowego świata. Pokój nie może być w historii przelotną chwilą wytchnienia, lecz trwałym zaczątkiem ludzkiej społeczności i stanem powszechnym całego świata dążącego w coraz większym stopniu do jedności. Pokój musi być dynamiczny i przede wszystkim stać na straży praw, obowiązków i wyższego przeznaczenia człowieka traktowanego jako całość jako naczelną wartość.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS – „Acta Apostolicae Sedis” 1963-1978.
- BS – Paweł VI, Będzicie mi świadkami, Paweł VI przemawia do ludzi świeckich (Wybór i opracowanie Ks. Eugeniusz Weron SAC), Pallottinum, Poznań-Warszawa 1975.
- CCW – Paweł VI, Chrystus a człowiek współczesny, (tłum. pol. oryginału francuskiego „Le Christ et le drame de conscience moderne”, Messages aux hommes d’aujourd’hui, Paris 1969), Pallottinum, Poznań-Warszawa 1971.
- CMD – Paweł VI, Czy modlimy się dzisiaj? (tłum. pol. oryginału włoskiego „Si prega oggi?”), Księgarnia św. Wojciecha 1974.
- EN – „Evangelii nuntiandi”, Posynodalna adhortacja apostołska Pawła VI o ewangelizacji w świecie współczesnym, Życie i myśl 268 (1976) 10, s. 74-110.
- ES – „Ecclesiam suam”, Encyklika Pawła VI o drogach którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji, Editions du Dialogue Paris 1967.
- HV – „Humanae Vitae”, Encyklika Pawła VI o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, ZNAK Kraków 1969.
- KD – Paweł VI, Kapłaństwo dzisiaj, Wybór przemówień (opracował ks. Eugeniusz Weron SAC), Pallottinum, Poznań-Warszawa 1978.
- NS – Paweł VI, Nauczanie społeczne, Przemówienia i inne dokumenty 1969, 1970, 1971, 1972-73 Tom I i II, 1976-78 Tom I i II, Wybór, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1970-1979.
- OA – „Octogesima Adveniens”, List apostołski z okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum Novarum”, ODiSS Warszawa 1972.

- OP – Paweł VI, Jan Paweł II, Orędzia Papieskie Na Światowy Dzień Pokoju, Rzym-Lublin 1987.
- PP – „Populorum Progressio”, Encyklika Pawła VI O popieraniu rozwoju ludów, ZNAK Kraków 1968.
- TMW – Paweł VI, Trwajcie mocni we wierze Tom I i II, WAM Kraków 1971 i 1974.
- TP – Napiórkowski S.C. (red.), Teologia pokoju, Niepokalanów 1988.

Zusammenfassung

Der Frieden war eine von den wichtigen Sorgen des Papstes Paul VI. Dies Hauptziel hat er schon in seiner ersten Botschaft „Urbi et Orbi” festgesetzt. Der Stärkung des weltweiten Frieden hat er auch alle seine Reisen und vielen von den Enzykliken und Adhortationen gewidmet (z.B.: *Ecclesiam suam*, *Populorum progressio*, *Mense maio*, *Evangelii nuntiandi*). Dazu hat er auch die Päpstliche Kommission „*Iustitia et Pax*” zum Leben berufen. Die Hauptaufgabe dieser Kommission ist vor allem die Inspiration und Unterstützung der Tätigkeit der Laien für Frieden und Gerechtigkeit. Seit 1968 wird immer am 1. Januar in der ganzen Kirche der Friedenswelttag gefeiert. Am dieser Tag wird besondere Botschaft des Papstes veröffentlicht. Jeder Friedenswelttag hat sein Leitmotiv, das wichtige Erziehungsangebot zeigt.

JAN PIETRZYKOWSKI SDB

SALEZJANIE W KUTNIE-WOŹNIAKOWIE (1938-1998)
JAKO ODPOWIEDŹ NA ZAPOTRZEBOWANIA
INSPEKTORII ŚW. STANISŁAWA KOSTKI

POCZĄTKI I ROZWÓJ PLACÓWKI SALEZJAŃSKIEJ

W roku 1933 podzielono polską inspektorię św. Stanisława Kostki na dwie: północną i południową. Prowincja północna z siedzibą inspektoratu w Warszawie otrzymała 16 placówek, 231 współbraci i 16 nowicjuszków. Od 1933 r. do wybuchu drugiej wojny światowej inspektoriat ta powiększyła się o kilka dalszych placówek: Kurhan (1933), Reginów (1935), Supraśl (1936), Kamienny Most (1937), Rumia-Zagórze (1937). Ekspansja prowincji św. Stanisława Kostki zmierzła więc w kierunku wschodnim, mimo iż tam nie było większych ośrodków przemysłowych, w których salezianie mogliby rozwinąć swoje posłannictwo. Dlatego też ksiądz inspektor Stanisław Pływaczyk mógł liczyć jedynie na pomoc miejscowego ziemiaństwa¹. Ostatni dom salezjański w Polsce zorganizowany pod koniec dwudziestolecia międzywojennego, było to Kutno-Woźniaków (1938 r.). Na przestrzeni sześćdziesięciu lat w wyniku zmian polityczno-ustrojowych Polski, a także kolejnego podziału prowincji, z wyżej wymienionych placówek tylko Woźniaków pozostał przy macierzystej inspektorii. Duży wpływ na osiedlenie się synów św. Jana Bosko w Woźniakowie miała darowizna księdza prałata Michała Woźniaka – dziekana kutnowskiego². Ksiądz Woźniak ofiarował salezjanom 60

¹ Por. A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, Kraków 1984, s. 149, 170-172; „*Note Historicae*” (Schematyzm) podaje inną liczbę współbraci inspektorii św. Stanisława Kostki – 264 i 32 nowicjuszków.

² Por. *Kronika Woźniakowska 1938-1972*; L. Królik, *Sluga Boży ks. Michał Woźniak (1875-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Warszawa 1996, s. 229.

- OP – Paweł VI, Jan Paweł II, Ośędzia Papieskie Na Światowy Dzień Pokoju, Rzym-Lublin 1987.
- PP – „Populorum Progressio”, Encyklika Pawła VI O popieraniu rozwoju ludów, ZNAK Kraków 1968.
- TMW – Paweł VI, Trwajcie mocni we wierze Tom I i II, WAM Kraków 1971 i 1974.
- TP – Napiórkowski S.C. (red.), Teologia pokoju, Niepokalanów 1988.

Zusammenfassung

Der Frieden war eine von den wichtigen Sorgen des Papstes Paul VI. Dies Hauptziel hat er schon in seiner ersten Botschaft „Urbi et Orbi” festgesetzt. Der Stärkung des weltweiten Frieden hat er auch alle seine Reisen und vielen von den Enzykliken und Adhortationen gewidmet (z.B.: *Ecclesiam suam*, *Populorum progressio*, *Mense maio*, *Evangelii nuntiandi*). Dazu hat er auch die Päpstliche Kommission „*Iustitia et Pax*” zum Leben berufen. Die Hauptaufgabe dieser Kommission ist vor allem die Inspiration und Unterstützung der Tätigkeit der Laien für Frieden und Gerechtigkeit. Seit 1968 wird immer am 1. Januar in der ganzen Kirche der Friedenswelttag gefeiert. Am dieser Tag wird besondere Botschaft des Papstes veröffentlicht. Jeder Friedenswelttag hat sein Leitmotiv, das wichtige Erziehungsangabe zeigt.

JAN PIETRZYKOWSKI SDB

SALEZJANIE W KUTNIE-WOŹNIAKOWIE (1938-1998) JAKO ODPOWIEDŹ NA ZAPOTRZEBOWANIA INSPEKTORII ŚW. STANISŁAWA KOSTKI

POCZĄTKI I ROZWÓJ PLACÓWKI SALEZJAŃSKIEJ

W roku 1933 podzielono polską inspektorię św. Stanisława Kostki na dwie: północną i południową. Prowincja północna z siedzibą inspektoratu w Warszawie otrzymała 16 placówek, 231 współbraci i 16 nowicjusów. Od 1933 r. do wybuchu drugiej wojny światowej inspektoriat ten powiększył się o kilka dalszych placówek: Kurhan (1933), Reginów (1935), Supraśl (1936), Kamienny Most (1937), Rumia-Zagórze (1937). Ekspansja prowincji św. Stanisława Kostki zmierzała więc w kierunku wschodnim, mimo iż tam nie było większych ośrodków przemysłowych, w których salezianie mogliby rozwinąć swoje posłannictwo. Dlatego też ksiądz inspektor Stanisław Pływaczyk mógł liczyć jedynie na pomoc miejscowego ziemiaństwa¹. Ostatni dom salezjański w Polsce zorganizowany pod koniec dwudziestolecia międzywojennego, było to Kutno-Woźniaków (1938 r.). Na przestrzeni sześćdziesięciu lat w wyniku zmian polityczno-ustrojowych Polski, a także kolejnego podziału prowincji, z wyżej wymienionych placówek tylko Woźniaków pozostał przy macierzystej inspektorii. Duży wpływ na osiedlenie się synów św. Jana Bosko w Woźniakowie miała darowizna księdza prałata Michała Woźniaka – dziekana kutnowskiego². Ksiądz Woźniak ofiarował salezjanom 60

¹ Por. A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, Kraków 1984, s. 149, 170-172; „*Note Historicae*” (Schematyzm) podaje inną liczbę współbraci inspektorii św. Stanisława Kostki – 264 i 32 nowicjusów.

² Por. *Kronika Woźniakowska 1938-1972*; L. Królik, *Śługa Boży ks. Michał Woźniak (1875-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Warszawa 1996, s. 229.

tysięcy złotych na zakup centrum majątku Gnojno o obszarze 7 ha razem z budynkami gospodarczymi i niewykończonym pałacykiem. Za sumę 68 570 zł kupiono tę posiadłość od Adama Zawadzkiego³. Ośrodek ten był otoczony prawie w całości grubym murem kamiennym, a w skład zabudowań wchodziły następujące obiekty:

1. Pałacyk murowany parterowy z mieszkaniami na poddaszu i obszernymi piwnicami. Budynek ten o wymiarach 50 x 15 m znajdował się w stanie surowym.
2. Oficyna o czterech pokojach.
3. Stodoła murowana w dobrym stanie.
4. Spichlerz murowany o wymiarach 24 x 14 m kryty dachówką.
5. Dwie obory murowane kryte słomą o wielkości 87 x 13,5 m każda.
6. Czworaki dla służby folwarcznej (50 x 13 m) murowane z kamienia polnego⁴.

Pierwszym dyrektorem i organizatorem placówki został ks. Jan Pykosz, a w pracy pomagali mu współpracownicy: ks. Mieczysław Szczęsny, ko. Teofil Sadowski i ko. Lucjan Klimkiewicz. Salezianie adaptowali budynki gospodarcze, przystosowując je do wykorzystania w swojej działalności. Spichlerz przerobiono i zamieniono na kaplicę, natomiast w oborach miały znaleźć się pomieszczenia na warsztaty szkolne, sale wykładowe czy internat. W wykończonym pałacyku zamierzano urządzić mieszkanie dla salezjanów i sale wykładowe dla chłopców⁵. Początki pracy salezjanów na przedmieściach Kutna były bardzo trudne, a rozwój dzieła został zahamowany wybuchem drugiej wojny światowej. Pierwszą klasę mechaniczną projektowano otworzyć już w roku szkolnym 1939/1940. Szkoła ta miała być filią rzemieślniczej szkoły w Łodzi. Z powodu wybuchu drugiej wojny światowej ambitny ten plan na razie nie został zrealizowany. Wojsko polskie w pierwszych dniach września 1939 r. w budynkach salezjańskich urządziło składy amunicji. Zabudowania te Niemcy obrzucili bombami, w wyniku czego nastąpiła potężna eksplozja niszcząca budynki. Z bombardowania ocalał pałac i obiekty usytuowane przy alei „kasztanowej”, tj. oficyna i czworaki. Na miejscu pozostali dwaj salezianie ks. J. Pykosz i ko. T. Sadowski. Staraniem księdza dyrektora w pałacu umieszczono kaplicę pod wezwaniem św. Jana Bosko. W warunkach okupacyjnych, a tym bardziej na terenach wcielonych do Rzeszy, sytuacja taka nie trwała długo. Ksiądz dyrektor został aresztowany a następnie wypuszczony na wolność i wydalony z granic Wartegau. Przez cały czas okupacji w zakładzie kutnowskim przebywał w charakterze ogrodnika ko. T. Sadowski⁶.

Nowymi mieszkańcami pałacu stali się żołnierze niemieccy. Staraniem ich budynek ten podwyższono i wykończono. Zakład salezjański, znajdujący się pod-

³ AIW, t. Woźniaków, Protokół wizytacji inspektora ks. W. Balawajdra, 30 I 1940 r.

⁴ Tamże.

⁵ Por. *Kronika Woźniakowska 1938-1972*.

⁶ Tamże.

zas okupacji w rękach wroga był wykorzystywany na różne cele. Najpierw mieściła się w nim szkoła krawiecka, następnie młodzież hitlerowska (Hitlerjugend) uczyła się tu ogrodnictwa⁷. Podczas ofensywy styczniowej 1945 r. Niemcy wycofując się podpalili pałac, ogłaszając że jest on podminowany. Dzięki poświęceniu i odwadze kilku okolicznych mieszkańców pożar został ugaszony, a budynek w całości niewiele ucierpiał.

Kolejnymi lokatorami tego miejsca byli lotnicy sowieccy. W pobliżu zakładu salezjańskiego mieli oni lotnisko wojskowe. Wypada przy tym dodać, że silniki tych samolotów pracowały na paliwie amerykańskim, którego zabrakło i stąd pobyt lotników radzieckich w Kutnie przedłużał się. Po otrzymaniu paliwa lotnicy odlecieli a gdy po pewnym czasie wrócili i chcieli ponownie zamieszkać w opuszczonym przez siebie miejscu zastali pomieszczenia zajęte i wykorzystane przez salezjanów⁸.

Po odejściu Niemców salezjanie oficjalnie powrócili do Kutna. Początkowo zamieszkali oni w małym ocalałym czworaku. W maju 1945 r. ks. Pykosz w budynku gospodarczym, służącym podczas wojny za garaże urządził kaplicę, którą następnie przeniesiono do pałacu, opuszczonego przez żołnierzy radzieckich. Sytuacja salezjanów w Woźniakowie w nowej powojennej rzeczywistości była trudna i skomplikowana. Musieli oni utrzymać własność salezjańską, odzyskać pomieszczenia zajęte przez „sojuszników” i zorganizować od początku dzieło salezjańskie. Sytuacja powojenna stworzyła potrzebę zajęcia się ogromną ilością sierot i młodzieży całkowicie opuszczonej na skutek wojennego rozbitcia rodzin. To wpłynęło na rozwój domów dziecka. Był to także najszybszy i bezpieczny sposób zagospodarowania zakładu. Dlatego też aby uniknąć wysiedlenia z Kutna, salezjanie szybko urządzili dom. Z Aleksandrowa Kujawskiego sprowadzono wagon siołeczek ponemieckich, a z Warszawy kilkunastu osieroconych chłopców. Organizatorem sierocińca i pierwszym powojennym dyrektorem domu woźniakowskiego został ks. Kazimierz Pietrzyk. Celowość podjętych działań uzasadniała nieuchronność nadchodzących czasów dla szkół zakonnych, którą sygnalizował ks. Józef Strus już w sierpniu 1945 r. na zjeździe księży dyrektorów w Warszawie. W referacie pt. „Nasz stosunek do kierunków wychowawczych w obecnej dobie” – przewidywał upaństwowienie wszystkich szkół i nieustanne dążenie do laicyzacji wychowania. Autor referatu aprobował i popierał prowadzenie i otwieranie domów dziecka i internatów. „Potrzebą chwili i najbezpieczniejszym polem pracy dla nas to sierocińce, bo jak powiedział ks. Bosko – biedoty nikt nam nie pozazdrości”⁹. Ta forma pracy salezjanów w Kutnie cieszyła się uznaniem społeczeń-

⁷ AIW, t. Woźniaków, Losy placówek do roku 1948 wg sprawozdania ks. S. Rokity.

⁸ Relacja ustna ks. K. Pietrzyka spisana w formie wywiadu, Suwałki 31 III 1988 r.

⁹ AIW, t. Zjazdy księży dyrektorów i proboszczów.

stwa i jak na razie poparciem władz państwowych. Na podstawie protokołu z wizytacji kanonicznej przeprowadzonej przez księdza inspektora Stanisława Rokitę widać, że chłopcy mieszkający w sierocińcu kutnowskim rekrutowali się z różnych środowisk; z warszawskiej opieki społecznej – 25, z kuratorium łódzkiego – 8, z inspektoratu szkolnego w Kutnie – 14, przysłanych przez rodziców – 7. Wśród tych mieszkańców Domu Dziecka w Woźniakowie znajdowało się 31 półsierot, 13 sierot, 4 – których los rodziców był nieznany i 6 – mających rodziców. Większość z tych chłopców będących w wieku od pierwszej do siódmej klasy uczęszczała do szkoły podstawowej w Kutnie przy ul. Technicznej. W szkole tej salezjanie przez dwa lata uczyli dzieci religii¹⁰. Od początku istnienia sierocińca w Woźniakowie zakład musiał przezwyciężać poważne trudności finansowe. Chłopców płacących za utrzymanie było bardzo mało. Kwota wpłacana miesięcznie przez ich rodziców wynosiła tylko 3000 zł. Kuratorium i inspektorat szkolny wpłacał 2200 zł, a opieka społeczna warszawska 2400 zł¹¹. Pomocą w utrzymaniu domu były paczki żywnościowe i odzieżowe przysyłane przez UNRE. Dom pokrywał niedobory finansowe z otrzymanych stypendiów mszalnych, z ofiar, z urządzanych przedstawień, co w sumie dawało około 13 tys. zł miesięcznie. Innymi dziełami miłosierdzia salezjanie specjalnie nie zajmowali się, ponieważ te zadania spełniała na dużą skalę Caritas parafii św. Wawrzyńca w Kutnie¹².

Celem zniwelowania trudności finansowych zakładu, ks. Pietrzyk zdecydował się na otwarcie szkoły tkackiej. Dodatkową korzyścią takiego pociągnięcia było m. in. to, że starsi wychowankowie mieli możliwość zdobycia zawodu. Inicjatywa założenia szkoły tkackiej wyszła od ks. Władysława Bajona – ówczesnego administratora domu. 3 października 1946 r. ks. Pietrzyk złożył podanie o otwarciu szkoły w Kuratorium Okręgu Szkolnego Łódzkiego. Pozytywną decyzję otrzymał on 23 października b. r. Władze państwowe zezwoliły na podstawie rozporządzenia Ministerstwa WRiOP z dnia 24 maja 1937 r. (Nr III. P.U. 3133/37), na utworzenie Szkoły Doksztalającej Zawodowej pod warunkiem zastosowania w niej programu i organizacji publicznych szkół doksztalujących zawodowo¹³.

Szkołę tkacką w Woźniakowie otwarto w styczniu 1947 r. W tym okresie, tj. od 3 grudnia 1946 r. do 8 maja 1947 r. odbyła się wizytacja inspektorii św. Stanisława Kostki przez ks. Piotra Tirone, generalnego dyrektora duchowego. Wizytator aprobował rekonstrukcję życia zakładowego i powstające szkoły w Polsce.

¹⁰ AIW, t. Woźniaków, Protokół wizytacji inspektora ks. S. Rokity, 15-17 I 1948 r.; Relacja ustna ks. Pietrzyka.

¹¹ Tamże.

¹² AIW, t. Woźniaków, ks. Pietrzyk do ks. W. Balawajdra, Woźniaków 2 III 1946 r.

¹³ AIW, t. Woźniaków, Kuratorium Okręgu Szkolnego Łódzkiego do Zakładu Salezjańskiego w Woźniakowie pod Kutnem, Łódź 23 X 1946 r.

Ksiądz Tirone dokonał poświęcenia szkoły tkackiej nie omieszkał zauważyć, iż jest to jedyna tego typu szkoła w Zgromadzeniu Salezjańskim¹⁴. Dużą zasługę w otwarciu szkoły tkackiej oprócz miejscowych współbraci miał pan Władysław Szubert z Łodzi – były wychowanek salezjański. On to udostępnił salezjanom swoje maszyny tkackie i służył fachową pomocą. W pierwszym roku szkolnym do warsztatów tkackich w zakładzie uczęszczało 15 chłopców, którzy jednocześnie zdobywali wiedzę ogólną na kursach dokształcających w Kutnie. Pierwszą klasę średniej szkoły tkackiej otwarto w roku szkolnym 1947/48, a przewidywany czas nauki miał trwać trzy lata¹⁵. Personel wychowawczy i dydaktyczny w tym okresie stanowiły następujące osoby: dyrektor – ks. Pietrzyk, administrator – ks. Wiktor Jacewicz, katecheta – ks. Piotr Głogowski, asystenci ks. Alfred Piotrowicz i kl. Marian Węcowski, ogrodnik – ko. Franciszek Taszarek, gospodarz – ko. Jan Różycki oraz osoby świeckie: technolog – inż. Nowak dojeżdżający raz w tygodniu z Łodzi, chemik – pewna pani z Kutna, majster warsztatowy – p. Wincenty Małecki mieszkający w zakładzie. Ponadto zatrudniono pięć kobiet: w kuchni, pralni, szatni, gospodarstwie i dwóch mężczyzn, jeden jako szewc i furman a drugi w charakterze stolarza. Uczniowie mieli odtąd na miejscu naukę teoretyczną i praktyczną. Do szkoły uczęszczało 17 – chłopców z Domu Dziecka i 13 – eksternistów z najbliższej okolicy. Opłaty eksternistów za naukę i warsztaty wynosiły 300 zł miesięcznie¹⁶. Warsztaty szkolne dysponowały jedenastoma krosnami ręcznymi. Na nich w ramach ćwiczeń uczniowie produkowali podszewkę jedwabną, półjedwabną, prześcieradłową i flanelę. Najbardziej opłacalna dla zakładu była produkcja kuponów materiału wełnianego na płaszcze damskie, męskie oraz szaliki i ręczniki froterowe. Wałki materiału wożono do farbiarni i wykańczalni w Pabianicach, a następnie sprzedawano je w sklepach prywatnych Kutna i Łodzi¹⁷. W grudniu 1947 r. zakład otrzymał osiem mechanicznych maszyn tkackich razem z pomocniczymi. Centralny Zarząd Przemysłu Włókienniczego przydzielił te krosna gratis na pięć lat pod warunkiem, że szkoła tkacka zobowiąże się kierować swoich absolwentów do Państwowego Przemysłu Włókienniczego. Na wyżej wymienione maszyny Starostwo Kutnowskie przydzieliło salezjanom barak poniemiecki znajdujący się w dobrym stanie¹⁸. Uruchomienie mechanicznych krosien uległo opóźnieniu, ponieważ zakład nie posiadał odpowiedniego prądu. Za

¹⁴ Por. A. Świda, dz. cyt., s. 207; Relacja ustna ks. Pietrzyka.

¹⁵ AIW, t. Księga wizytacji ks. Rokity, 15-17 I 1948 r.

¹⁶ Tamże, *Kronika Woźniakowska 1938-1972*.

¹⁷ AIW, t. Woźniaków, ks. W. Jacewicz do ks. S. Rokity, Woźniaków 21 XII 1947 r.; Relacja ustna ks. Pietrzyka.

¹⁸ AIW, t. Woźniaków, ks. Pietrzyk do Inspektoraty Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi, Woźniaków 3 VIII 1948 r.

zgodą więc dyrekcji kolei w Kutnie, od transformatora kolejowego do Woźniakowa salezianie zbudowali linię elektryczną. Inwestycję finansowała mieszkanka Kutna, która wróciła ze Stanów Zjednoczonych. Kosztorys 1 km linii elektrycznej wyniósł 1 milion zł¹⁹. Wybudowanie linii elektrycznej spowodowało zainteresowanie władz finansowych, co w konsekwencji doprowadziło do likwidacji szkoły i domu dziecka. Pracownicy Wydziału Finansowego nie wierzyli, że tak dużą sumę pieniędzy salezianie otrzymali z ofiar społeczeństwa. Przeciwnie przedstawiciele władz państwowych posądzali kierownictwo szkoły o ukrywanie wysokich dochodów, co z kolei było powodem częstych rewizji i różnego rodzaju kontroli jak: higieniczna, żywnościowa itp.²⁰ Po odrzuceniu przez ks. Pietrzyka propozycji, aby na terenie zakładu mogła powstać i działać wśród chłopców organizacja ZMP, w lokalnej prasie pojawiły się krótkie propagandowe artykuły. „Głos Kutnowski” zamieścił notatkę 20 stycznia 1949 r. „Zaiste dziwny jest fakt, aby człowiek prowadzący szkołę dla młodzieży nie znał organizacji młodzieżowej. Taka niezajomość daje bardzo dużo do myślenia o obywatelu dyrektorze i jego poglądach”. Natomiast 13 lutego wydrukowana rezolucja ZMP domagała się upaństwowienia średniej szkoły tkackiej w Woźniakowie, „aby dać możliwość uczniom tej uczelni otrzymania wychowania obywatelskiego i zgodnego z nowoczesnymi zasadami naukowymi”²¹. Ponadto Wydział Finansowy nałożył podatek dochodowy w wysokości 2 mln zł na zakład salezjański i 1,5 mln na dyrektora. Ksiądz Pietrzyk wyjechał do Sokołowa Podlaskiego, a nowym dyrektorem w Woźniakowie od 20 kwietnia 1949 r. został ks. Stanisław Janik. Zmiana ta nie poprawiła sytuacji salezjanów w Kutnie, skoro już 7 maja 1949 r. Kuratorium uważało szkołę tkacką w Woźniakowie za nieistniejącą²². Salezianie nie mając możliwości utrzymania wychowanków z opłat otrzymywanych z Kuratorium i z Opieki Społecznej oraz nie posiadając własnych funduszy potrzebnych na utrzymanie domu dziecka zostali zmuszeni do zlikwidowania sierocińca z dniem 31 lipca 1949 r. Chłopcy zostali przeniesieni do państwowych domów dziecka, a miejscowi uczniowie tkactwa pobierali odtąd naukę w łódzkiej szkole tkackiej²³. 6 marca 1950 r. Urząd Skarbowy przeprowadził licytację krosien i maszyn tkackich. Wśród zajętych nieru-

¹⁹ AIW, t. Woźniaków, Losy placówki do 1948 r. wg sprawozdania ks. Rokity.

²⁰ AIW, t. Woźniaków, Wspomnienia ks. Pietrzyka, Boleszkowice 1963 r. (rękopis); Por. S. Styryna, *Zgromadzenie salezjańskie w Polsce w poszukiwaniu form odpowiedzi na potrzeby wychowawcze i duszpasterskie w latach 1898-1975*, w: *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga Pamiątkowa*, red.: R. Popowski, S. Wilk, M. Lewko, Łódź-Kraków 1974, s. 22.

²¹ Tamże.

²² AIW, t. Woźniaków, Relacja pisemna ks. Pietrzyka.

²³ AIW, t. Woźniaków, Inspektorat TS do Kuratorium, Łódź 20 VII 1949 r.; Wspomnienia ks. Pietrzyka.

chomości znajdowały się też krosna mechaniczne pożyczone salezjanom przez Państwową Centralę Przemysłu Bawełnianego stanowiące własność państwa²⁴.

STUDENTAT FILOZOFICZNY TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO

Zlikwidowanie szkoły tkackiej i domu dziecka wpłynęło na zmianę charakteru dzieła salezjańskiego w Kutnie. Ksiądz inspektor Stanisław Rokita ratując obiekt przed zajęciem go przez władze państwowe przywiózł 28 kleryków z Krakowa i erygował Studentat Filozoficzny (Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego)²⁵. Pierwszym dyrektorem studentatu został ks. Józef Strus. Miesiąc wrzesień 1949 r. wykorzystano głównie na prace gospodarcze i porządkowe, zorganizowanie biblioteki i opracowanie planu dnia. Zorganizowana z wielkim pośpiechem placówka naukowo-wychowawcza rozwiązała problem utrzymania Woźniakowa w rękach salezjanów²⁶. Z nowym rokiem akademickim 1949/1950 w Kutnie-Woźniakowie klerycy rozpoczęli zajęcia na pierwszym kursie filozoficznym. Z Krakowa jeszcze kleryków nie wycofywano, ale od następnego roku były już dwa kursy filozofii w Kutnie. Liczba alumnów systematycznie wzrastała. Przykładowo, w roku seminaryjnym 150/1951 na dwóch kursach kształciło się 52 kleryków a rok później aż 80. Początki nowego Studentatu Filozoficznego były bardzo ciężkie i trudne. Dotychczas inspektoriat północna nie miała własnego wyższego seminarium duchownego i dlatego też brakowało odpowiedniej kadry wykładowców²⁷. Początkowo było tylko na miejscu czterech przełożonych (księży) i dwóch koadiutorów. Następnego roku tj. 1950/1951 ksiądz inspektor przysłał dodatkowo do seminarium dwóch księży. Sprawozdania księdza dyrektora pomijają nazwiska księży pracujących w Woźniakowie, koncentrują się najczęściej na wkładzie materialnym kleryków, przemilczając naukowe osiągnięcia studentów.. Jednak przełożonemu wyższemu zależało na właściwym intelektualnym przygo-

²⁴ AIW, t. Woźniaków.

²⁵ Por. *Kronika Woźniakowska 1938-1972*; Elenco z 1950 r., t. T, s. 250-251 podaje liczbę alumnów 23.

²⁶ AIW, t. Woźniaków, *Działalność i twórcza praca Salezjańskiego Studentatu Filozoficznego w Woźniakowie 1949-1952*; C. Ruzik, *Studentat Filozoficzny w Kutnie-Woźniakowie w latach 1949-1965*, Kutno 1990, s. 9 (mps).

²⁷ Arch. zakł., Spisy alumnów; Wzrost liczby powołań a także trudności finansowe inspektorii św. Stanisława Kostki związane z opłatą za pobyt kleryków w Krakowie zmusiły przełożonych do zorganizowania własnego seminarium. Pierwszy projekt podziału Studentatu rozważano na radzie inspektorialnej już w 1947 r. Jednak wyraźny sprzeciw radcy generalnego ks. Piotra Tirone zadecydował, że seminarium wspólne pozostało jeszcze w Krakowie. Por. AIW, t. Protokoły z posiedzeń rad inspektorialnych, Wólka Pęcherska 11-13 VI 1947 r.

towaniu kandydatów do kapłaństwa. W liście do ks. Strusa z 18 stycznia 1950 r. ks. Rokita wyraźnie zalecał profesorom i wychowawcom wysiłek nad wypracowaniem tradycji naukowych w studentacie. Na temat poziomu intelektualnego uczelni i realizacji programu obszerne sprawozdanie do inspektoratu napisał ks. Stefan Prus. Autor stwierdził, że głównym zadaniem Studentatu Filozoficznego w Woźniakowie oprócz dania klerykom wykształcenia filozoficznego było przygotowanie alumnów z klasy dziesiątej i jedenastej do egzaminu dojrzałości²⁸. W latach 1955-1962 studia filozoficzne trwały o jeden rok dłużej. Celem lepszego przygotowania alumnów do praktyki asystenckiej i przyszłych studiów teologicznych wprowadzono trzeci kurs. Przez ostatnie trzy lata działalność studentatu (1962-1963) prowadzono wyłącznie zajęcia filozoficzne bez łączenia ich z nauką z zakresu szkoły średniej. Natomiast od roku 1968 alumni nie posiadający świadectwa dojrzałości, przed rozpoczęciem studiów filozoficznych uzupełniali wykształcenie średnie w liceach państwowych²⁹.

3 lipca 1952 r. władze państwowe zlikwidowały aż trzy niższe seminaria duchowne prowadzone przez salezjanów: we Fromborku, Łądzie i Sokółowie Podlaskim. Tego dnia o godz. 8.30 wtargnęły na teren zakładu w Woźniakowie dwie komisje: wojewódzka i powiatowa z zamiarem zamknięcia seminarium. Nie przyjmowali oni w ogóle do wiadomości, że jest to Wyższe Seminarium Duchowne. Komisja ta wręczyła pismo komisji lokalowej o przejęciu naszego zakładu i przeznaczeniu go na dom starców. Tylko zdecydowana i stanowcza postawa kleryków pierwszego kursu filozofii oraz odważna i ofiarna pomoc okolicznych parafian nie dopuściła do zrealizowania tego zamiaru. Dopiero późną nocą komendant powiatowy Urzędu Bezpieczeństwa zakomunikował wiernym o zaistniałej pomyłce i prosił ks. Strusa o uspokojenie ludności. Prawie do rana 4 lipca trwało „wycofywanie się” samochodów z funkcjonariuszami UB, MO i młodzieżą ZMP³⁰. Ataki na placówkę woźniakowską w formie napastliwych pism i uciążliwych wizytacji administracji szkolnej przybrały na sile od 1961 r. Studentat Filozoficzny w Kutnie-Woźniakowie działał w pierwszym etapie do sierpnia 1965 r., bowiem wtedy przeniesiono go do Czerwińska nad Wisłą. Przez 16 lat działalności tej instytucji przeszło przez nią 894 alumnów³¹.

²⁸ AIW, t. Woźniaków, ks. Rokita do ks. Strusa, Łódź 18 I 1950; ks. Prus do ks. Rokity, Woźniaków 24 II 1952.

²⁹ AIW, t. Woźniaków, Protokół wizytacji domu przeprowadzonej przez ks. insp. S. Rokite, 11 IX 1955; *Kronika Woźniakowska 1938-1972*; Trzeci kurs miałby tylko samą filozofię. Por. Protokoły posiedzeń rad inspektorialnych, Łódź 8 IV 1961.

³⁰ Decyzja z dnia 2 lipca 1952 r. o przekazaniu budynków na rzecz Wydziału Pracy i Pomocy Społecznej Powiatowej Rady Narodowej w Kutnie. Por. *Kronika Woźniakowska 1938-1972*; AIW, t. Woźniaków, Opis kronikarskiego sprawozdania z zajęć woźniakowskich; Relacja ks. M. Wałka spisana na drodze wywiadu, Lublin 25 IV 1988.

³¹ 24 VIII 1961 r. Wojewódzkie Władze Oświatowe w Łodzi przysłały pismo, z którego wynikało, że kurs I i II został uznany jako niższe seminarium, gdyż oba roczniki przerabiają

Po zakończeniu roku seminaryjnego 1951/1952 część alumnów z Kutna wysłano na wakacje do Łądu nad Wartą. 3 lipca 1952 r. nastąpiła urzędowa likwidacja niższego seminarium. Opatrznościowa obecność kleryków wpłynęła na dalsze losy pocysterskiego klasztoru. Ksiądz inspektor chcąc zatrzymać obiekt w rękach salezjańskich, utworzył 4 lipca 1952 r. filię Instytutu Filozoficznego znajdującego się w Kutnie Woźniakowie. Przybyła grupa 39 neoprofesorów z Czerwińska i od września prowadzono tam normalne zajęcia dydaktyczne. Filia woźniakowska w Łądzie trwała tylko dwa lata (1952-1954) i prowadzono tam tylko jeden rocznik studentów. Przełożonym tej instytucji był ks. Henryk Czepułkowski³².

Życie alumnów, oprócz rygorów naukowych, zachowało jednak tradycyjny styl salezjański. Godziny nauki były przeplatana praktykami religijnymi, zajęciami gospodarczymi, kulturalnymi, rozrywką na boisku i przechadzkami. Formację ascetyczną kształtowano m. in. poprzez rekolekcje, cotygodniowe konferencje, rozmowy indywidualne przełożonego z klerykami, modlitwę i lekturę osobistą. Na atmosferę zakładu pozytywnie i integrująco wpływały organizowane często przedstawienia wieczorne. Pod przewodnictwem ks. Idziego Mańskiego alumni osiągnęli duże sukcesy na polu muzycznym. Klerycy byli zaangażowani w chórze oraz orkiestrze dętej i symfonicznej. Kilkakrotnie seminarium odwiedzali kard. Stefan Wyszyński i abp Antoni Baraniak, aby po prostu przeżyć radosne chwile z młodymi ludźmi i jednocześnie oderwać się na chwilę od trudnych i wyczerpujących zajęć³³.

Stałym zjawiskiem okresu powojennego należały: brak żywności i trudności aprowizacyjne. Z potraw mięsnych najczęściej serwowano koninę, z innych kaszę i kluski. Niezbyt szczęśliwe dla kleryków okazały się pociągnięcia przełożonych, powierzających obowiązki administratora domu proboszczom parafii woźniakowskiej. Posiłki były rozłożone na śniadania, obiady i kolacje, od 1955 r. wprowadzono podwieczorek. Godziny wydawania posiłków ulegały niewielkim korektom związanym ze zmianami w rozkładzie dnia³⁴. Pomieszczenia zakładu woźniakowskiego były ciągle modernizowane i dostosowywane do potrzeb domu formacyjnego. Szczególnie katastrofalny wprost stan przedstawiała sypialnia klerycka usytuowana w drewnianym parterowym baraku. Odczuwano dotkliwy brak odpowiedniej ilości i jakości wyposażenia sanitariatów. Dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych na miejscu drewnianego baraku zbudowano piętrowy murowany

program liceum ogólnokształcącego. Wizytator Piotr Matejkowski z Łodzi interesował się kursem programem formacji wewnętrznej (3 IV 1963). Por. tamże; Arch. zakł., spisy poszczególnych roczników.

³² AIP, t. Łąd, Dekret erekcyjny z dnia 4 VII 1952 r.; A. Świda, *Ksiądz Józef Strus (1905-1973)*, „Chrześcijaństwo”, 7(1982), s. 615-616; AIW, t. Protokoły ..., Łódź 14-15 VI 1953

³³ *Kronika Woźniakowska 1938-1972*; Relacja ustna ks. T. Bazylczuka spisana na drodze wywiadu, Łódź 4 V 1994.

³⁴ *Kronika ...*, Relacja ustna ks. H. Tkaczyka spisana na drodze wywiadu, Łódź 23 X 1997.

dom z przeznaczeniem na rekolekcje dla młodzieży. W latach 198-1985 dobudowano do niego część południową, gdzie znalazły się: biblioteka, czytelnia, aula, kuchnia, jadalnia oraz szatnia. Nowy budynek w całości z częścią wcześniejszą tworzy gmach w kształcie litery „T” i razem z pałacem swobodnie mieścił 70 kleryków i 10 księży³⁵.

W latach 1965-1972 klerycy salezjańscy północnej inspektorii studiowali w Czerwińsku, a następnie do 1981 r. w Łądzie nad Wartą. Od 1954 r. w pocysterskim klasztorze istniał Studentat Teologiczny. Na nowym miejscu zastano należyte zaopatrzoną bibliotekę i czytelnię oraz właściwą kadrę wykładowców i wychowawców, co sprzyjało zgłębianiu filozofii. Najpewniej już od tego okresu nie sprawdzały się słowa smutnego porzekadła „primum vivere, secundum filozofari”³⁶. Tak częste zmiany miejsca były spowodowane wymogami czasów, a zapewne także koniecznością bronienia czy też właściwego zagospodarowania posiadanych pomieszczeń. Kolejna nowa era nastąpiła dla Studentatu Filozoficznego po podziale inspektorii polskich w 1979 r.³⁷ Druga połowa lat siedemdziesiątych zaznaczyła się wzrostem powołań. Związane to było m.in. z wyżem demograficznym z lat pięćdziesiątych oraz z wyborem Polaka na Stolicę Piotrową. Ponieważ w Łądzie brakowało miejsca, po ćwierćwieczu ponownie powróciła „filozofia” do Woźniakowa. We wrześniu 1980 r. 24 kleryków pierwszego kursu rozpoczęło studia w Kutnie-Woźniakowie, natomiast drugi rocznik filozofii pozostał w Łądzie³⁸. W pierwszym roku istnienia Studentatu Filozoficznego na „nowym miejscu”, alumni wiele czasu poświęcili na pracę fizyczną, nad przygotowaniem obiektu, zorganizowaniem biblioteki, urządzeniem boisk, porządkowaniem otoczenia. Drugi semestr skrócono z powodu koronacji obrazu Matki Bożej w Różanymstoku (26 VI 1981), gdzie kleryków zaangażowano do prac przygotowujących samą uroczystość³⁹. Podręczniki, lektury i fundamentalne dzieła wykładanych przedmiotów wypożyczono z biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie. Pewne zakłócenia w regularności wykładów prowadzonych przez profesorów dojeżdżających wynikały z ograniczeń stanu wojennego.

Po upadku władzy komunistycznej i zmianie rządów w Polsce (1989), salezianie odzyskali swoją własność w Łodzi przy ul. Wodnej 34 i 36. W wolnym

³⁵ Arch. zakł., Kronika Domu, Sprawozdania roczne kierowników studiów za lata 1980-1984.

³⁶ Por. AIW, t. Protokoły posiedzeń rad inspektorialnych, Łódź 28 I 1972.

³⁷ Z inspektorii św. Stanisława Kostki wydzielono nową prowincję św. Wojciecha z siedzibą w Pile, a z południowej św. Jacka, nową św. Jacka z siedzibą we Wrocławiu. Por. Dekret przełożonego generalnego ks. I. Vignano, Rzym 16 XII 1979.

³⁸ Por. Kronika Domu Woźniaków, Elenco Generale 1980, Protokoły z posiedzeń rad inspektorialnych.

budynku od września 1991 r. otwarto Salezjańskie Liceum Ogólnokształcące im ks. Bosko. Rok później do tego samego gmachu ks. insp. Zbigniew Malinowski przeniósł z Kutna-Woźniakowa Wydział Filozoficzny Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego⁴⁰. Wszyscy księża wykładowcy i wychowawcy mieszkający w seminarium, z wyjątkiem rektora i spowiedników podzielili los kleryków. Wykłady i zajęcia na nowym miejscu przebiegały normalnie i zgodnie z zaplanowanym kalendarium. W pierwszym roku 1992/1993 w Łodzi odczuwano tylko brak biblioteki, dla której przygotowano pomieszczenie z rocznym opóźnieniem. Podczas wakacji 1993 r. przewieziono cały księgozbiór i umieszczono w osobnym budynku. Magazyn zawierał 33 tys. pozycji skatalogowanych, kilka tysięcy książek czekających na opracowanie i około 100 tytułów czasopism krajowych i zagranicznych.

W pierwszym etapie istnienia Studentatu Filozoficznego w Kutnie przez 16 lat przeszło przez seminarium 894 alumnów, zaś w drugim etapie (1980-1992) przez 12 lat studiowało 763 kleryków na dwóch kursach⁴¹.

NOWICIAT W WOŹNIAKOWIE 1965-1972

W roku nowicjackim 1963/64 było tylko 7 kandydatów do Zgromadzenia. Było to niekorzystne dla Czerwińska, ponieważ zgodnie z tradycją salezjańską nowicjusze sami dbają o porządek i czystość domu i otoczenia, a także pomagają w pracy na terenie gospodarstwa i ogrodu. Pracy było zbyt dużo dla tych kilku osób. Ponadto zachodziła obawa likwidacji Małego Seminarium w Czerwińsku (istniało jako filia Sokołowa Podlaskiego) i przejęcia pomieszczeń przez państwo.

³⁹ Wzrasta liczba małżeństw niesakramentalnych. W 1987 r. było ich 42 (9 bez przeskód), 34 osoby rozwiedzione po wyroku sądowym. Por. Księga Ogłoszeń parafialnych, Sprawozdanie pokoleńdowe 1987; Arch. zakł., Relacja kierownika studiów ks. Tadeusza Bazylczuka za rok 1980/1981, Woźniaków 20 X 1981.

⁴⁰ Zgodę od przełożonego generalnego ks. I. Vignano na translację Studentatu Filozoficznego uzyskano 18 lipca 1991 r. Dla wspólnoty seminaryjnej erygowano nowy dom zakonny (11 VI 1992) pod wezwaniem św. Józefa. Por. AIW, t. Łódź WSD, Erezione canonica di una casa. Roma 11 VI 1992. „Il trasferimento del postnoviziato dall' attuale sede di Kutno-Woźniaków a questa casa di Łódź-S. Barbara, dove sarà sistemato in altra parte dell' edificio. Le motivazioni di tale trasferimento sono dovute sia al fatto che la casa do Kutno e ormai insufficiente, sia alle migliori condizioni culturali e pastorali per gli studenti del postnoviziato che si possono avere in Łódź.... Per quanto riguarda il postnoviziato, si assicuri la necessaria autonomia della struttura dello stesso postnoviziato via autonomia della struttura dello stesso postnoviziato dalla scuola liceale, s si qarantisca la formazione salesiana”. Ks. F. Maraccani Segretario Generale do ks. Z. Malinowskiego, Roma 18 VI 1991.

⁴¹ Spisy alumnów, Indeks Generalny.

Czynniki te zaważyły na decyzji przeniesienia nowicjatu do Kutna-Woźniakowa, a w Czerwińsku zorganizowano Studentat Filozoficzny. Ponieważ kontakty z księdzem generałem Alojzym Ricceri w Turynie były utrudnione, translację dokonano na podstawie zezwolenia z 3 sierpnia 1965 r. wydanego przez prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego⁴². Przez cały czas istnienia nowicjatu w Woźniakowie mistrzem był ks. Edward Bielawski, później misjonarz w Zairze. Na przestrzeni siedmiu lat funkcjonowania tutaj nowicjatu, 104 kandydatów rozpoczęło przygotowywanie się do życia zakonnego. Z tej liczby 43 doszło do kapłaństwa i 2 zostało koadiutorami⁴³.

STAN PERSONALNY NOWICJATU W WOŹNIAKOWIE W LATACH 1965-1972

Rok	Mistrz klerycy	Nowicjusze koadiutorzy		
1965/66	E. Bielawski	16	2	
1966/67	E. Bielawski	11	3	
1967/68	E. Bielawski	17	2	
1968/69	E. Bielawski	12	-	
1969/70	E. Bielawski	12	-	
1970/71	E. Bielawski	14	-	
1971/72	E. Bielawski	17	1	

Dom nowicjacki odwiedził generał ks. A. Ricceri (15 XI 1967) w towarzystwie radcy generalnego ks. Jana ter Schure. Ponadto radca generalny bywał w Woźniakowie kilka razy, a 28 grudnia 1966 r. przeprowadził kanoniczną wizytację domu zakonnego, natomiast 16 lipca 1969 r. przyjmował od nowicjuszków pierwsze śluby zakonne. Obłóczyny odbywały się przeważnie jesienią, choć nie było wypracowanego stałego terminu. Ceremoniom tym przewodniczył z zasady inspektor, tyl-

⁴² Decyzja o przeniesieniu nowicjatu z Czerwińska do Kutna – Woźniakowa zapadła 16 VI 1964 r. w Łądzie. Por. AIW, t. Protokoły rad inspektorialnych; Kroniki nowicjackie; A. Świda, Salezjańskie nowicjaty na ziemiach polskich, Łódź 1973, s. 163 (masz.); „Przychylając się do prośby Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi na mocy szczególnych uprawnień nadanych nam przez Stolicę Apostolską, niniejszym udzielamy zezwolenia na przeniesienie nowicjatu wymienionego Towarzystwa z Czerwińska do Woźniakowa, z zachowaniem pozostałych przepisów prawa kościelnego”. Odpis N 2798/65 ad 746/65, Warszawa 3 VIII 1965, Stefan kard. Wyszyński. Por. AIW, t. Czerwińsk.

⁴³ *Kronika Woźniakowska 1938-1972*.

co raz z rąk bp. Bronisława Dąbrowskiego (29 I 1968) 16 nowicjuszków otrzymało kutanny a jeden krzyż koadiutora (brata zakonnego). Często odwiedzał Woźniaków abp Antoni Baraniak, a nawet prymas Wyszyński jako ordynariusz miejsca⁴⁴. Od 1968 r. w Woźniakowie przebywali także scholastycy, młodzi zakonnicy uzupełniający wykształcenie średnie dojeżdżając do Korespondencyjnego Liceum Ogólnokształcącego w Sierpcu. W zależności od roku było ich od 2 do 5 i na miejscu mieli także zajęcia lekcyjne.

Ponieważ na początku lat siedemdziesiątych sprawa powołań w inspektorii św. Stanisława Kostki nie przedstawiała się najlepiej, a klasztor pocysterski w Łądzie mógł pomieścić pełne seminarium (Studentat Teologiczny i Studentat Filozoficzny), dlatego też filozofię przeniesiono z Czerwińska. Decyzja ta była podyktowana także względami natury gospodarczej, organizacyjnej i personalnej. Na miejscu zastano należycie zaopatrzoną bibliotekę i czytelnię oraz właściwy dobór profesorów i wychowawców co sprzyjało zgłębianiu filozofii. Mimo iż lokalna rada domu i cały personel był za pozostawieniem nowicjatu w Woźniakowie, to jednak wrócił on do Czerwińska⁴⁵. Natomiast w Woźniakowie pozostali scholastycy i księża studenci dojeżdżający na ATK w Warszawie.

PRÓBY ZAGOSPODAROWANIA DOMU ZAKONNEGO

Ponieważ w sierpniu 1972 r. nowicjat powrócił do Czerwińska, dlatego też dom zakonny w Woźniakowie kolejny raz zmienił swój charakter. Celem wykorzystania pomieszczeń przez kilka lat przebywali tutaj klerycy kontynuujący naukę w zakresie szkoły średniej, którzy raz w tygodniu dojeżdżali do Sierpca. W roku szkolnym 1972/73 było w Woźniakowie 12 scholastyków. Oprócz przełożonego domu zajmował się ich formacją jeden ksiądz, a pozostali salezjanie włączali się chociażby poprzez prowadzenie zajęć lekcyjnych⁴⁶. Na Kapitulie Inspektorialnej w Czerwińsku (3-7 II 1975) postanowiono, że Woźniaków stanie się Domem Młodzieżowo-Powołaniowym. Praktycznie nadal zakład salezjański pozostał bez określonego przeznaczenia. Sporadycznie służył jako dom rekolekcyjny dla współbraci. Były także podejmowane wysiłki zorganizowania w nim ośrodka młodzieżowego. Jednak tylko przez pół roku mieszkali tutaj dwaj księża zajmujący się duszpasterstwem powołaniowym. Ponadto w tym celu na miejscu drewnianego baraku

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ AIW, t. Woźniaków, protokół z wizytacji przeprowadzonej przez ks. A. Kołodziejczaka, 19 V 1972, t. Protokoły rad inspektorialnych, Łódź 28 I 1972, 14 IV 1972.

⁴⁶ AIW, t. Woźniaków, Relacja kierownika studiów ks. Tadeusza Bazylczuka, 5 IX 1980.

zbudowano nowy, murowany, piętrowy budynek⁴⁷. W latach siedemdziesiątych Woźniaków był znany w Polsce z licznej i silnej grupy misyjnej, skupionej wokół ks. Czesława Urbaniaka. Przełożeni oddelegowali kilku księży do pracy rekolekcyjno – misyjnej na terenie całego kraju. Wypracowali oni pewien styl prowadzenia misji, szczególnie podczas peregrynacji kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Salezjanie ci mieli także duży wkład materialny w funkcjonowanie inspektorii św. Stanisława Kostki. Grupa misjonarzy istniała w Woźniakowie do 1980 r., tj. do ponownego otwarcia Studentatu Filozoficznego w tym domu zakonnym⁴⁸. Kolejny raz Woźniaków był zmuszony zmienić swój charakter i właściwie zagospodarować obiekt w 1992 r. po translacji Postnowicjatu do Łodzi. Opuszczone pomieszczenie przeznaczono dla starszych aspirantów (chłopców-kandydatów do Zgromadzenia) i scholastyków. Młodzi chłopcy mieszkali w domu, jakby internacie i uczyli się w szkołach średnich (wieczorowych) w Kutnie i Płocku. Natomiast część nowego domu przeznaczono na salę teatralną i dom rekolekcyjny dla grup młodzieżowych oraz współbraci. Tradycyjnie już w lipcu kandydaci do zgromadzenia odbywają w Woźniakowie prenowicjat (przygotowanie bezpośrednie przed rozpoczęciem nowicjatu). Od 1996 r. ks. Marek Olechnowicz propaguje w Kutnie Salezjański Ruch Ewangelizacyjny (SARUEL), bazujący na nurcie Odnowy Charyzmatycznej i systemie prewencyjnym św. Jana Bosko⁴⁹.

DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE

W 1949 r. przy pomocy kleryków i okolicznej ludności postawiono kaplicę publiczną drewnianą wewnątrz wykładaną cegłą. Projekt kościoła wykonał i pracami budowlanymi kierował ks. Adam Skałbania. Ksiądz prymas S. Wyszyński 5 maja 1951 r. utworzył przy tym kościele parafię pod wezwaniem św. Michała Archanioła. Nowa placówka duszpasterska obsługiwana przez salezjanów została wykrojona z następujących parafii: św. Wawrzyńca w Kutnie, par. Łąkoszyn i par. Nowe. Parafia w Woźniakowie liczyła 1700 wiernych, a obowiązki pierwszego jej proboszcza do 18 października 1959 r. pełnił ks. Jan Stanek⁵⁰. Do chwili utworze-

⁴⁷ AIW, t. Kapituły Inspektorialne; arch. zakł., Historia par. Michała Archanioła.

⁴⁸ Por. J. Szkopiecki, *Działalność kaznodziejska Księża Salezjanów w czasie peregrynacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w archidiecezji gnieźnieńskiej w latach 1978-1978*, Lublin 1982 (masz.); Relacja ustna ks. H. Korzeniowskiego spisana na drodze wywiadu, Łódź 20 III 1998.

⁴⁹ Kronika Domu w Woźniakowie.

⁵⁰ Arch. zakł., Dekret z 5 V 1951 Nr 2419; Dzieje placówki w Woźniakowie. Opracował ks. W. Szulejko, a uzupełnili ks. J. Stanek i ks. Cz. Urbaniak; Archiwum Kurii Diecezji Łowickiej (AKDL), t. Kutno św. Michał Woźniaków, Umowa zawarta 11 maja 1951 pomiędzy J.E.Pry-

nia własnego cmentarza nowa parafia korzystała z cmentarzy parafii macierzystych. Na podstawie umowy z 25 marca 1978 r. zawartej między prymasem a inspektorem placówka ta została powierzona Zgromadzeniu na stałe. Granice par. św. Michała Archaniola w Woźniakowie były powiększane przez kolejnych ordynariuszy; prymasa Józefa Glempa (1988) i biskupa Alojzego Orszulika (1992)⁵¹. Z nieznanych i niewyjaśnionych do końca przyczyn w nocy z 7 na 8 lutego 1953 r. spłonął kościół. Ksiądz prymas przysłał wyrazy współczucia i przekazał 100 tysięcy złotych. Bezpośrednio po pożarze salezjanie zbudowali nową kaplicę seminaryjną łączącą dom zakonny z przyszłym kościołem. Poświęcenia placu pod nową świątynię dokonano już w sierpniu 1953 r. Projekt świątyni wykonał inż. Edmund Orlik z Łodzi, a polichromię i mozaikę projektował i wykonał ks. Tadeusz Furdyna. Kościół budowano w trudnym okresie postalinowskim, natomiast alumni Instytutu Filozoficznego byli główną siłą roboczą przy wznoszeniu budowli⁵². Największym wydarzeniem i główną inwestycją nowej parafii była budowa murowanego kościoła. Świątynię wznoszono od października 1953 r. (fundamenty) na gruncie Towarzystwa Salezjańskiego, które oddało parafii w użytkowanie 1 ha aż do odwołania. 24 maja 1955 r. ks. S. Rokita poświęcił kamień węgielny. Mimo trudnych warunków budowa kościoła posuwała się dość szybko, skoro już od 10 marca 1957 r. celebrowano w nim nabożeństwa dla wiernych⁵³. Odchodzący proboszcz ks. J. Stanek (1959) przekazał swojemu następcy ks. Władysławowi Szulejko budynek wykończony w stanie surowym: otynkowany wewnątrz i na zewnątrz, zelektryfikowany, radiofonizowany, wyposażony w trzy ołtarze (pożyczone z Różanogostoku), dwa piece ogrzewcze, posadzkę terakotową, oszklone okna, dachy pokryte blachą i papą. W latach następnych systematycznie prowadzono prace nad wystrojem i wyposażeniem wnętrza. Na chórze zamontowano

masem Stefanem Wszyńskim, Arcybiskupem Metropolita Warszawskim a ks. Stanisławem Rokitą Inspektorem Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce.

⁵¹ Tamże, Dekret Prymasa Józefa Glempa Nr 5431/A/88 16 VIII 1988 „Do par. św. Michała Archaniola w Woźniakowie: wieś Dutki, ulice: Łeczycką ze Szkołą Podstawową Nr 3, Konopnickiej, Orzeszkowej, Chopina, Spółdzielczą, Przemysłową ze Szkołą Podstawową Nr 10, Fałata, Siemieradzkiego, Matejki, Barcewicza, Deotymy, Karłowicza, Noskowskiego, Hofmanowej, Wyspiańskiego, Reymonta, Żeromskiego, Moniuszki, Modrzejewskiej i Zapolskiej. Dekret biskupa Alojzego Orszulika L. dz. 1124/A/92 30 I 1993 „.. z par. św. Floriana w Nowem przyłączam do Woźniakowa ze wsi Stanisławów 4 domy przylegające do wsi Franki, 24 domy ze wsi Wroczyny”.

⁵² Por. *Kronika Woźniakowska 1938-1972*; Arch. zakł., Kwestionariusz o stanie parafii 11-12 V 1990. „Klerycy połowę wakacji poświęcili pracy przy kościele, a w ciągu roku, przynajmniej dwa razy w tygodniu pracowali aż do 10 grudnia”. Sprawozdanie duszpasterskie za rok 1955.

⁵³ Arch. zakł., Spis inwentarza „Fundi instructi” parafii św. Michała Archaniola w Woźniakowie, 21 X 1959; *Kronika Woźniakowska 1938-1972*.

nowe 16-głosowe organy o dwóch manualach i pedale systemu elektrycznego. Wstawiono kilka witraży ze szkła brylowego i betonu. Ksiądz Furdyna wykonał farbami ziemnymi polichromię w kościele przedstawioną w formie dialogu między Chrystusem a współczesnym człowiekiem. Marmurowy ołtarz główny, tabernakulum pancerne, balustradę, konfesjonały oraz umeblowanie zakrystii sprawiono w roku konsekracji świątyni (1968)⁵⁴. 29 września 1968 r. prymas Polski kard. S. Wyszyński konsekrował kościół, a następnie wspólnie z abp. A. Baraniakiem poświęcił kaplicę wotywną Wspomożycielki Wiernych. Arcybiskup z Poznania odprawił sumę natomiast ks. S. Rokita wygłosił kazanie. Uroczystość ta odbyła się w odpust parafialny i została połączona z zakończeniem konkursu katechetycznego trzech inspektorii (dwie inspektorie salezjanów i jedna salezjanek)⁵⁵.

Obok zakrystii znajdują się dwie sale z przeznaczeniem na katechizację i dla Liturgicznej Służby Ołtarza. Pomieszczenia pod kościołem (dwie sale, mała scena, dwa pokoje-magazyny) zaadaptowano na potrzeby Oratorium. Już w 1952 r. w parafii woźniakowskiej było 72 ministrantów i 120 bielanek. Największą liczbę członków Liturgicznej Służby Ołtarza zanotowano w 1955 r.: 120 ministrantów i 140 bielanek⁵⁶. Parafia nie posiada osobnej plebanii. Dla potrzeb duszpasterza dom zakonny odstąpił jedną salę wykładową, w której urządzono trzy pokoje: kancelarię parafialną i mieszkanie proboszcza. Ksiądz Jan S. Stanek po czteroletnich staraniach uzyskał ziemię o powierzchni 1,65 ha na cmentarz grzebalny, usytuowany ok. 250 m od kościoła. Cmentarz ten został otwarty i poświęcony 30 sierpnia 1959 r. W 1964 r. teren ogrodzono murem kamiennym i siatką, zadrzewiono (lipy, tuje) i wywiercono studnię⁵⁷.

Liczba wiernych w Woźniakowie jako parafii podmiejskiej systematycznie wzrastała. Wpływało na to budownictwo domów rodzinnych oraz zmiany granic placówki duszpasterskiej. W 1976 r. liczyła ona 2300 osób, a w 1990 już 4200 wiernych. Pod względem przekroju społecznego zdecydowaną większość stanowią robotnicy, a w szczególności kolejarze. Inne wyznania na terytorium parafii zamieszkuje jedna osoba wyznania prawosławnego, jedna mojżeszowego oraz jedna

⁵⁴ Arch. zakł., Ankieta sprawozdawcza 1 IX 1963 do 31 VIII 1964; Protokół zdawczo-odbiorczy par. św. Michała Archanioła w Woźniakowie, 30 VIII 1969 (ks. W. Szulejko, ks. B. Duszyński); AKDŁ, t. Kutno św. Michał Woźniaków, Opis projektu polichromii dla kościoła w Woźniakowie, ks. T. Furdyna 14 IV 1964 Aleksandrów Kujawski.

⁵⁵ *Kronika Woźniakowska 1938-1972*.

⁵⁶ Arch. zakł., Sprawozdania duszpasterskie; Na początku lat dziewięćdziesiątych było 51 ministrantów (12 – starszych, 28 – młodszych, 8 – kandydatów, 3 – lektorów) i 30 bielanek. Por. Kwestionariusz o stanie parafii 11-12 V 1990.

⁵⁷ Arch. zakł., Protokół wizytacji kanonicznej parafii przeprowadzonej 20-21 VIII 1960 r. przez bp. W. Majewskiego; Protokół zdawczo-odbiorczy, 30 VIII 1969; Ogłoszenia parafialne za rok 1982; „Cmentarz: czysty, uporządkowany, jeśli nie najładniejszy to jeden z najładniejszych w diecezji”, por. Protokół wizytacji dziekańskiej, 2 XII 1997.

rodzina Badaczy Pisma św. Najdalsza odległość do kościoła wynosi około 5 km. Przez teren tej jednostki duszpasterskiej przebiega trasa szybkiego ruchu „A – 2” Warszawa-Poznań, dzieląc ją na dwie części. Ze względu na bezpieczeństwo oraz trudności osób pieszych w dojściu do kościoła parafialnego, w 1994 r. wybudowano kaplicę przy ul. Łęczyckiej, w której w niedzielę odprawiane są msze św., cieszące się dużą frekwencją wiernych⁵⁸. Główny odpust św. Michała Archanioła (29 IX) jest obchodzony w ostatnią niedzielę września, poprzedzony 40 – godzinnym nabożeństwem. Rekolekcje parafialne trzydniowe rozpoczynają się w trzecią niedzielę Adwentu i piątą Wielkiego Postu. Katechizacją objęte są dzieci przedszkolne, szkół podstawowych i młodzież szkół średnich. W roku szkolnym 1960/61 na naukę religii przychodziło 530 uczniów. Dla młodzieży pozaszkolnej prowadzono katechizację w niedzielę o godz. 10.00, w której uczestniczyło ok. 30 osób. Aktualnie na terenie parafii znajdują się trzy szkoły podstawowe, technikum kolejowe, przedszkole i ośrodek szkolno – wychowawczy. W tych placówkach szkolno – wychowawczych jest zaangażowany ksiądz i ośmiu katechetów opłacanych przez Kuratorium Oświaty⁵⁹.

Od początku istnienia parafii w Woźniakowie duszpasterstwem zajmowało się dwóch księży: proboszcz i wikariusz. Po utworzeniu nowej diecezji łowickiej ks. Józef Michurski został dziekanem dekanatu Kutno 2⁶⁰. Także inni księża z domu zakonnego włączali się do pracy duszpasterskiej. Każdego dnia jeden z salezjanów pełni posługę kapłańską w szpitalu, a drugi w domu opieki prowadzonym przez siostry albertynki. Instytucje te znajdują się na terenie innych parafii i są oddalone ok. 4 km od Woźniakowa. Z okazji pierwszych piątków miesiąca księża odwiedzają ok. 40 chorych w parafii, natomiast w nabożeństwie w kościele bierze udział ok. 300 osób. Co trzy lata urządzany jest cykl katechez przedmałżeńskich (kurs przedmałżeński), w których uczestniczą młodzi ludzie także spoza parafii woźniakowskiej⁶¹. O żywotności oraz aktywności duszpasterstwa świadczy m.in.

⁵⁸ Arch. zakł., Kronika parafii w Woźniakowie; Ogłoszenia parafialne; Sprawozdanie pokoleńdowe za rok 1976, AKDL, t. Kutno św. Michał Woźniaków, Protokół wizytacji diekańskiej, 2 XII 1997.

⁵⁹ Tamże, Kwestionariusz 1960/61; Ogłoszenia parafialne. W roku 1951/52 salezjanie z Woźniakowa uczyli religii w: Szkole Podstawowej Nr 5 na Raszewie; dzieci 324, 15 godzin, Szkole Mechanicznej na Azorach; uczniów 380, 12 godzin, Szkole Podstawowej we Wroczyznach (par. Nowe); 220 dzieci, 11 godzin. Gdy po październikowej odwilży religia wróciła do szkół to w 1957 r. salezjanie uczyli dodatkowo w Szkole Podstawowej w Leszczynku (par. Łąkoszym). Por. Sprawozdanie duszpasterskie za rok 1951/52; AIW, t. Woźniaków, ks. S. Rokita do ks. Piotrowskiego, Łódź 20 IX 1957.

⁶⁰ „Mianuję księdza proboszcza Józefa Michurskiego dziekanem dekanatu kutnowskiego na okres 5 lat”. Arch. zakł., Dekret bp. A. Orszulika L.dz. 244/PA/92 21 IV 1992.

⁶¹ Tamże, Kwestionariusz o stanie parafii 11 – 12 V 1990; Księga Ogłoszeń Parafialnych.

ilość i różnorodność grup parafialnych. Najstarszy i najliczniejszy zespół stanowi Żywy Różaniec (8 róż) i Salezjańscy Współpracownicy Kościoła (30 osób). W odpowiedzi na zapotrzebowanie znaków czasu powstawały nowe zespoły jak: Oaza, Odnowa w Duchu Świętym, SALOS, Grupa Synodalna i inne. Młodzież gromadząca się w Oratorium redaguje i wydaje od 1992 r. miesięcznik „Echo Woźniakowa”, będące kontynuacją pisma Studentatu Filozoficznego. Biblioteka parafialna obejmuje ponad 650 pozycji książkowych. Proboszcz zajmuje się także kolportażem prasy katolickiej. Wśród osób starszych największą popularnością cieszy się „Rycerz Niepokalanej” (100), a u młodzieży „Ziarna” (100). Wcześniej, w latach sześćdziesiątych spore zainteresowanie wzbudzał „Tygodnik Powszechny” (30) i „Przewodnik Katolicki” (30). Zaledwie kilka rodzin prenumeruje „L'Observatore Romano” i „Królową Apostołów”. Od lat parafia co miesiąc opłaca obiady dla kilkorga biednych dzieci szkolnych. Dofinansowuje wyjazdy dzieci i młodzieży na oazy, pielgrzymki i wakacje. Tradycyjnie już podczas ferii zimowych organizowane są w pomieszczeniach parafialnych i domu zakonnego półkolonie, w których uczestniczy od 40 do 70 osób dochodzących z parafii⁶².

Staraniem proboszcza ks. Jana Gniedziejko w 1991 r. zmieniono nazwę wsi Gnojno Parcel na Woźniaków. Tak więc w pełni doceniono zasługi dobrodzieja ks. Michała Woźniaka – Sługi Bożego, którego imię jest związane z patronem kościoła, parafii i domu zakonnego, a nazwisko z nazwą miejscowości pod Kutnem⁶³.

Riassunto

Nell'anno 1938 la Congregazione Salesiana grazie alla beneficenza di don Michał Woźniak ha fondato nella periferia di Kutno una nuova casa. A causa della occupazione tedesca, lo sviluppo della casa e avendo dopo la seconda guerra mondiale. Nel 1945 i salesiani hanno fondato l'orfanotrofio e nel 1947 la scuola di tessuto. A causa della situazione politica in Polonia come anche dei diversi della ispettoria di Varsavia la casa spesso cambiava il suo carattere. Dopo la chiusura della scuola di tessuto (1949), per difendere la proprietà salesiana, a Kutno-Woźniaków è stato organizzato Studentato Filozofico (1949-1965), dopo il noviziato (1965-1972) e in seguito il Postnoviziato (1980-1992). Fra tempo è stata utilizzata come la casa dei missionari popolari e per i sacerdoti studenti. Dal 1992 fino ad oggi a Kutno-Woźniaków si trova l'aspirantato e la casa degli esercizi spirituali.

Nel 1951 il primate della Polonia S. Wyszyński ha eretto anche la parrocchia. La prima cappella nelle misteriose circostanze si è incendiata nel 1953. Negli anni 1953-1968 salesiani hanno costruito a Woźniaków una nuova chiesa per i bisogni della parrocchia.

⁶² Tamże, AIW, t. Woźniaków, Kwestionariusz 1960/61.

⁶³ Arch. zakł., Urząd Wojewódzki w Płocku Wydział Organizacyjno-Pracowni i Kadr do księdza proboszcza Jana Gniedziejko, 28 III 1990; Urząd Gminny w Kutnie do ks. Jana Gniedziejko, 24 V 1990.

TOMASZ STUDENCKI SDB

KS. CZESŁAW URBANIAK – POSTAĆ CZŁOWIEKA, KAPŁANA I KAZNODZIEI

I. RYS BIOGRAFICZNY KS. CZESŁAWA URBANIAKA

Rys ten ma za zadanie przybliżyć osobę ks. Urbaniaka. Obejmuje on w pierwszym rzędzie okres dzieciństwa i młodości. Ujmuje też temat powołania zakonnego, formacji salezjańskiej i lata kapłańskiej posługi. Są to jednak tylko sygnały z życia tego szlachetnego człowieka. Bowiem prawda dotycząca pełni jego życia, znana jest tylko Wszechwiedzącemu Bogu.

1. 1. Dzieciństwo i młodość

Życie jest darem Boga, który pragnie naszego szczęścia. Ks. Czesław Urbaniak dar ten otrzymał i żyć zaczął 11 lipca 1915 roku w Wielodworze, w województwie konińskim. Był jednym z siedmiorga dzieci Kaspra i Julianny z Synowców. Ochrzczony został w kościele parafialnym w Łądku w dniu 15 lipca 1915 roku przez proboszcza parafii ks. Puchalskiego. Rodzicami chrzestnymi byli Marcjanna Siuba i Telesfor Urbaniak z Jaroszyna. Mały Czesio mieszkał początkowo w glinianym budynku krytym słomą na komornym w jednej izbie. Budynek stanowił własność pana Zamiatyły z Łądku. W 1925 roku wybuchł w nim pożar i przez całe lato, aż do września, Czesio mieszkał wraz z rodzeństwem w spalonym domu. Potem przeprowadzili się do państwa Miśkiewiczów do Łądku. Ojciec dzierżawił około 0,5 ha ziemi. Rodzeństwo starsze pracowało dorywczo na majątku w Łądku. Kiedy siostry Anastazja i Zofia podrosły, również jeździły do pracy w poznańskie, a Czesio wraz z bratem Ludwikiem i siostrą Kazimierą jako najmłodsi zostawali w domu. Jako dziecko stracił ojca, który zmarł w 1920 roku na chorobę

ilość i różnorodność grup parafialnych. Najstarszy i najliczniejszy zespół stanowi Żywy Różaniec (8 róż) i Salezjańscy Współpracownicy Kościoła (30 osób). W odpowiedzi na zapotrzebowanie znaków czasu powstawały nowe zespoły jak: Oaza, Odnowa w Duchu Świętym, SALOS, Grupa Synodalna i inne. Młodzież gromadząca się w Oratorium redaguje i wydaje od 1992 r. miesięcznik „Echo Woźniakowa”, będące kontynuacją pisma Studentatu Filozoficznego. Biblioteka parafialna obejmuje ponad 650 pozycji książkowych. Proboszcz zajmuje się także kolportażem prasy katolickiej. Wśród osób starszych największą popularnością cieszy się „Rycerz Niepokalanej” (100), a u młodzieży „Ziarna” (100). Wcześniej, w latach sześćdziesiątych spore zainteresowanie wzbudzał „Tygodnik Powszechny” (30) i „Przewodnik Katolicki” (30). Zaledwie kilka rodzin prenumeruje „L'Observatore Romano” i „Królową Apostołów”. Od lat parafia co miesiąc opłaca obiady dla kilkorga biednych dzieci szkolnych. Dofinansowuje wyjazdy dzieci i młodzieży na oazy, pielgrzymki i wakacje. Tradycyjnie już podczas ferii zimowych organizowane są w pomieszczeniach parafialnych i domu zakonnego półkolonie, w których uczestniczy od 40 do 70 osób dochodzących z parafii⁶².

Staraniem proboszcza ks. Jana Gniedziejko w 1991 r. zmieniono nazwę wsi Gnojno Parcel na Woźniaków. Tak więc w pełni doceniono zasługi dobrodzieja ks. Michała Woźniaka – Sługi Bożego, którego imię jest związane z patronem kościoła, parafii i domu zakonnego, a nazwisko z nazwą miejscowości pod Kutnem⁶³.

Riassunto

Nell'anno 1938 la Congregazione Salesiana grazie alla beneficenza di don Michal Woźniak ha fondato nella periferia di Kutno una nuova casa. A causa della occupazione tedesca, lo sviluppo della casa e avendo dopo la seconda guerra mondiale. Nel 1945 i salesiani hanno fondato l'orfanotrofio e nel 1947 la scuola di tessuto. A causa della situazione politica in Polonia come anche dei diversi della ispettorato di Varsavia la casa spesso cambiava il suo carattere. Dopo la chiusura della scuola di tessuto (1949), per difendere la proprietà salesiana, a Kutno-Woźniaków è stato organizzato Studentato Filozofico (1949-1965), dopo il noviziato (1965-1972) e in seguito il Postnoviziato (1980-1992). Fra tempo è stata utilizzata come la casa dei missionari popolari e per i sacerdoti studenti. Dal 1992 fino ad oggi a Kutno-Woźniaków si trova l'aspirantato e la casa degli esercizi spirituali.

Nel 1951 il primate della Polonia S. Wyszyński ha eretto anche la parrocchia. La prima capella nelle misteriose circostanze si è incendiata nel 1953. Negli anni 1953-1968 salesiani hanno costruito a Woźniaków una nuova chiesa per i bisogni della parrocchia.

⁶² Tamże, AIW, t. Woźniaków, Kwestionariusz 1960/61.

⁶³ Arch. zakł., Urząd Wojewódzki w Płocku Wydział Organizacyjno-Prawny i Kadry do księdza proboszcza Jana Gniedziejko, 28 III 1990; Urząd Gminny w Kutnie do ks. Jana Gniedziejko, 24 V 1990.

TOMASZ STUDENCKI SDB

KS. CZESŁAW URBANIAK – POSTAĆ CZŁOWIEKA, KAPŁANA I KAZNODZIEI

1. RYS BIOGRAFICZNY KS. CZESŁAWA URBANIAKA

Rys ten ma za zadanie przybliżyć osobę ks. Urbaniaka. Obejmuje on w pierwszym rzędzie okres dzieciństwa i młodości. Ujmuje też temat powołania zakonnego, formacji salezjańskiej i lata kapłańskiej posługi. Są to jednak tylko sygnały z życia tego szlachetnego człowieka. Bowiem prawda dotycząca pełni jego życia, znana jest tylko Wszechwiedzącemu Bogu.

1. 1. Dzieciństwo i młodość

Życie jest darem Boga, który pragnie naszego szczęścia. Ks. Czesław Urbaniak dar ten otrzymał i żyć zaczął 11 lipca 1915 roku w Wielodworze, w województwie konińskim. Był jednym z siedmiorga dzieci Kaspra i Julianny z Synowców. Ochrzczony został w kościele parafialnym w Łądku w dniu 15 lipca 1915 roku przez proboszcza parafii ks. Puchalskiego. Rodzicami chrzestnymi byli Marcjanna Siuba i Telesfor Urbaniak z Jaroszyna. Mały Czesio mieszkał początkowo w glinianym budynku krytym słomą na komornym w jednej izbie. Budynek stanowił własność pana Zamiatyły z Łądku. W 1925 roku wybuchł w nim pożar i przez całe lato, aż do września, Czesio mieszkał wraz z rodzeństwem w spalonym domu. Potem przeprowadzili się do państwa Miśkiewiczów do Łądku. Ojciec dzierżawił około 0,5 ha ziemi. Rodzeństwo starsze pracowało dorywczo na majątku w Łądku. Kiedy siostry Anastazja i Zofia podrosły, również jeździły do pracy w poznańskie, a Czesio wraz z bratem Ludwikiem i siostrą Kazimierą jako najmłodszy zostawali w domu. Jako dziecko stracił ojca, który zmarł w 1920 roku na chorobę

przelyku i gardła – prawdopodobnie raka. Mając dziesięć lat stracił również matkę. Zmarła ona w 1925 roku na raka wewnątrzności. Został sierotą. Rodzeństwem zaopiekowała się najstarsza z sióstr – Zofia, która tak wspomina czasy narodzin Czesia: „Przypominam sobie, że po chrzcie Czesia było w domu skromne przyjęcie. Zasiadliśmy wokół stołu, na którym stała miska z kartoflami i śledzie. Wszyscy raczyli się tymi kartoflami z jednej miski”¹. Jest to świadectwo o warunkach ekonomicznych tej wielodzietnej rodziny. Czesio po śmierci matki zaczął chodzić do szkoły podstawowej w Łądku, gdzie ukończył sześć klas. Uczył się bardzo dobrze. Był prymusem. Ponieważ więcej klas nie było na miejscu, musiał chodzić aż do Zagórowa do siódmej klasy. Codziennie chodził pieszo 7 km w jedną stronę. Droga była zła i zima tego roku była bardzo ciężka. Niekiedy zrywał się jeszcze w nocy i wędrował do szkoły w Zagórowie. Nie mieli zegarka, a Czesio nie chciał się spóźnić. Kilka razy musiał czekać pod szkołą, bo przyszedł zbyt wcześnie. W czasie tej zimy dzieci z Zagórowa domagały się, aby wychowawca zawiesił lekcje, bo było bardzo zimno, ale nauczyciel powiedział: „Jeżeli Urbaniaka stać na przyjscie aż z Łądku, to ja dla was miejscowych szkoły nie mogę zamknąć”². Wracał nieraz do domu ośnieżony, umoczony, wymarżnięty. Nie położył się wcześniej aż odrobił wszystkie lekcje. Potem, już nocą, mówił pacierz i szedł spać, żeby rano o świcie zerwać się znów do szkoły. Z Łądku chodził wtedy do Zagórowa sam jeden. W tym czasie też uczył się bardzo dobrze. Lubił swój kościół parafialny w Łądku, gdzie służył jako ministrant. Zaprzyjaźnił się z ks. Gajewskim, który owej mroźnej zimy ofiarował mu swoje rękawice. Zimą byli przeważnie tylko oni obaj w kościele. Gdy skończył siódmą klasę, poszedł do Łądu i chodził tam półtora roku jako eksternista, a potem ostatnie pół roku mieszkał w internacie. Czesio chciał zostać księdzem, bo już jako dziecko budował sobie w domu ołtarzyk i tak po swojemu odprawiał nabożeństwa, powtarzając usłyszane w kościele łacińskie słowa. Widać, że owa myśl o życiu kapłańskim rozwijała się w małym Czesiu już od dzieciństwa. Potrafił on właściwie odczytać wolę Bożą względem siebie i pozostał jej wierny przez całe swe życie.

1. 2. Powołanie, okres formacji salezjańskiej, kapłaństwo

Droga powołania ks. Czesława Urbaniaka jako Salezjanina rozpoczyna się z momentem wstąpienia do nowicjatu w Czerwińsku dnia 22 lipca 1933 roku. Magistrem był ks. Paweł Golla, socjuszem ks. Kazimierz Głąb, a asystentem były misjonarz w Chinach ks. Spinek. Liczba nowicjuszków wynosiła 60 młodych ludzi wywodzących się głównie z naszych ówczesnych seminariów duchownych. Spo-

¹ Wspomnienia rodziny ks. Czesława Urbaniaka, maszynopis, b. sygn., s. 1.

² Tamże, s. 1.

ra grupa pochodziła z Małego Seminarium Duchownego w Łądzie. Wśród nich znajdował się młody, rozwinięty i przyjemny nowicjusz Czesław Urbaniak. Zwracał uwagę swoją koleżenością, czynnością i dojrzałością uczuciową. Uzdolniony w kierunku humanistycznym wzbogacał swym talentem różne nowicjackie imprezy artystyczne. Cieszył się ogólną sympatią kolegów. Jeszcze tego samego roku 5 listopada 1933 otrzymał sutannę. Pierwsze śluby jako salezjanin złożył 26 lipca 1934 r. Potem przyszły lata nauki w seminarium w Marszałkach (1934-1936), gdzie oprócz studiów filozoficznych zdobył przed komisją państwową 6 czerwca 1936 r. maturę. W studentacie filozoficznym wszystkie wolne chwile spędzał w introligatorni, gdzie dla dobra tamtejszej biblioteki wykorzystywał wiadomości zdobyte w szkole zagórowskiej. W czasie studiów przygotowywał na różne uroczystości okolicznościowe akademiki. Autorem większości tekstów był on sam. Asystencję odbywał w redakcji wydawnictwa salezjańskiego w Warszawie, gdzie był redaktorem „Pokłósia Salezjańskiego” i „Młodzieży Misyjnej” oraz w oratorium przy ul. Lipowej (1936-38); następnie w Różanymstoku (1938-39). Teologię rozpoczęła 1 września 1940 roku w Krakowie i ukończył święceniami subdiakonatu i diakonatu, których udzielił mu ks. bp Rospond. W czasie studiów teologicznych skupiała się wokół niego grupa mniej zdolnych teologów. Gdy inni samotnie przygotowywali się do egzaminów, on uczył się głośno w gronie swoich słabszych przyjaciół. Studia teologiczne uwieńczył w 1951 r. dyplomem magisterskim, uzyskanym na Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie pracy: „Wpływ lektury na kształtowanie się postawy moralnej młodzieży męskiej”, napisanej pod kierunkiem prof. dra Władysława Wichra. Wybuch powstania odwlekt święcenia kapłańskie. Diakon Urbaniak po ukończeniu teologii pracował wraz z ks. Stefanem Prusiem i z ks. Wacławem Nowaczykiem w Miedniewicach pod Warszawą, gdzie opiekowali się polskimi sierotami. Święcenia otrzymał 23 grudnia 1944 roku w samą wigilię Bożego Narodzenia. Pierwszą mszę św. ks. Urbaniak odprawił o godzinie 11 w Zielonym koło Warszawy, dokąd tymczasowo przeniesiono inspektora północnej prowincji salezjanów. Potem przyszły lata pracy wśród sierot w Czerwińsku (1945) i w Jaciążku (1946).

Lata 1946-58 ks. Urbaniak spędził w Łodzi w domu przy ul. Wodnej 36 kończąc w tym czasie studia polonistyczne na Uniwersytecie Łódzkim (1946-51), uwieńczzone dyplomem magisterskim uzyskanym na podstawie pracy: „Rozwój prasłowiańskiego «r» i «b» semantycznego w języku polskim”, napisanej pod kierunkiem prof. dra Zdzisława Stieborza. Równolegle do studiów ks. Czesław uczył polskiego w szkole technicznej w Łodzi, w łódzkim małym, a potem w wyższym seminarium diecezjalnym. Dojeżdżał z wykładami z literatury polskiej przez jakiś czas do seminarium salezjańskiego w Woźniakowie (1948-49), jako katecheta organizował życie religijne w szkole i internacie szkoły zawodowej, a jako rektor kościoła Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych troszczył się o splendor nabo-

żeństw. Nabył wspaniałe paramenta liturgiczne i stroje dla ministrantów, sztandary i chorągwie kościelne. Powstała wtedy ruchoma szopka w okresie Bożego Narodzenia i wspaniałe Groby Pańskie w Wielkim Tygodniu. Ks. Urbaniak chcąc przybliżyć ludziom postacie różnych świętych i rozbudzić ku nim nabożeństwo, sprowadzał ich figury. Oprócz zewnętrznego splendoru nabożeństw i wprost przepychu liturgii ściągała ludzi, niemal z całej Łodzi, do kaplicy na Wodnej osobista gorliwość duszpasterza i jego cudowny dar słowa³. Ten gorliwy, młody kapłan czarował ludzi żarem ducha, zewnętrzną postawą, zdumiewającą wiedzą i czytaniem. Wtedy też, ks. Urbaniak jako reżyser wystawiał na scenie szkoły Jasełka, „Mękę Pańską”, napisaną przez siebie „Obronę Częstochowy” na podstawie „Potopu” Sienkiewicza, „Wenecjusza”, „Walkę o duszę” i wiele innych wspaniałych przedstawień religijnych i misterii, przygotowanych z chłopcami ze szkoły i z oratorium. Oprócz tego wszystkiego, w tym czasie ks. Urbaniak obsłużył wiele parafii oraz łódzkich domów zakonnych.

Potem przyszły lata dyrektorowania w Sokołowie Podlaskim (1958-1967), gdzie ks. Urbaniak był nie tylko dyrektorem domu zakonnego, ale miał też troskę o kościół św. Jana Bosko, o grupę chłopców z małego seminarium, a także organizował grupę misyjną głosząc setki kazań w różnych parafiach, z wielu okazji. Lata dyrektorowania w Sokołowie to lata Wielkiej Nowenny i peregrynacji obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, której ks. Urbaniak towarzyszył niemal od początku do końca swych dni. Przemierzał razem z Matką Bożą diecezje siedlecką, olsztyńską, gorzowską, krakowską, lubelską, sandomierską, warszawską, łódzką, włocławską, poznańską, gnieźnieńską, płocką, białostocką, częstochowską. To właśnie wtedy powstały pierwsze grupy salezjańskich misjonarzy ludowych i rodził się w Polsce salezjański styl głoszenia rekolekcji i misji. Zaznaczyć jednak trzeba, że: „już przed drugą wojną światową, zwłaszcza w okresie międzywojennym, wśród wielu kapłanów głoszących Słowo Boże można było dostrzec grupę bardziej w kaznodziejstwo zaangażowanych”⁴. W jednym z nielicznych zachowanych listów ks. Urbaniaka czytamy, że przez dziewięć lat pobytu w Sokołowie nie miał dnia wakacji i dosłownie „wypływał” sobie płuca na setkach ambon przenosząc się nocami z miejsca na miejsce, aby rano rozpocząć nową pracę (29.08.67r.)⁵. W innym liście pisze: „Spieszmy z pomocą i ofiarnością do wszystkich okolicznych miejscowości i zgromadzeń zakonnych (...). Za niespełna tydzień jadę na misje, mamy obsłużyć 23 parafie w trzech dekanatach i ciągnąć będziemy robotę bez przerwy od 27 sierpnia do 26 września”⁶. Kontakty z domami zakonnymi i seminariami

³ Por. S. Szmidt, Kazanie żałobne, maszynopis, s. 2.

⁴ A. Świda, *Kaznodziejstwo salezjańskie*, „Biuletyn Salezjański Nostra”, 9 (1975) s. 18.

⁵ Por. S. Szmidt, Kazanie żałobne, s. 4.

⁶ Tamże, s. 4.

w Łodzi ciągle się poszerzały. Ks. Urbaniak poświęcił w tym czasie wiele czasu na głoszenie rekolekcji siostronom albertynkom, salezjankom, służkom, urszulanom, ale on sam tego nie liczył. Jego kapłańskie życie zamykało się między amboną, konfesjonalem i ołtarzem. Wracając do domu szukał wytchnienia i odpoczynku na gospodarstwie.

Potem przyszły lata dyrektorstwa w Kutnie-Woźniakowie, gdzie też dożył swych lat (1967-1982). Dyrektorem domu był w latach 1967-73, dyrektorem grupy misyjnej, aż do samej śmierci. Bogate życie zużyło go doszczętnie. Ks. Urbaniak, mimo pozorów, nie był aż takim tytanem zdrowia. Już w 1946 r. w Jaciążku lekarz stwierdził u niego zapalenie oskrzeli, ogólne osłabienie organizmu, wybitną niedomogę serca i oświadczył, że chory wymaga szczególnej opieki, lepszego odżywiania i odpoczynku na wsi. Nadszarpięte zdrowie zużyło się pod koniec życia aż do ostatecznego zdarcia. W Woźniakowie między ks. dyrektorem Urbaniakiem a klerykami nawiązała się serdeczna więź przyjaźni. Jak bardzo silne i głębokie były te więzy świadczy choćby to nieustanne trwanie kleryków przy chorym, a potem dogorywającym współbracie. Ks. Urbaniak, gdy tylko mógł, szedł na każdej przerwie na boisko, by cieszyć się grą i radością kleryków. W czasie ostatnich imienin dziękując wszystkim za serce i życzliwość, gdy wspomniał kleryków głos uwiązał mu w gardle. Rozplakał się wtedy z rozczulenia i sympatii do młodych współbraci. Zdobyli oni sobie bowiem serce ks. Urbaniaka bezinteresowną służbą i poświęceniem w czasie choroby, której pierwszy atak przyszedł niespodziewanie w czasie obiadu 18 września 1980 r. Po powrocie do zdrowia na nowo podjął się trudu głoszenia misji. Następny atak choroby przyszedł w czasie głoszenia przygotowań do koronacji obrazu Matki Bożej Różanostockiej 7 maja 1981 r. Wprawdzie 9 czerwca ks. Urbaniak wrócił do domu, ale sił już nie odzyskał i zaczęło się powolne dogasanie. Trzeci i ostatni kryzys przyszedł 6 czerwca 1982 r. Wprawdzie pod koniec sierpnia udało się chorego przewieźć na kilka dni do domu, za którym tak bardzo tęsknił, ale zaawansowana cukrzyca, mocznica i postępujące zniekształcenie mózgu sprawiły, że musiał wrócić do szpitala. Mimo wysiłków personelu szpitalnego, modlitw i pomocy ze strony współbraci do zdrowia ks. Urbaniak już nie wrócił. Przygotowany na śmierć przez ks. spowiednika Leona Walaszka i namaszczonego przez ks. dyrektora Zdzisława Wedera zakończył życie rankiem przed godz. 6, 29 października 1982 roku, gdy cała Rodzina Salezjańska obchodziła wspomnienie bł. Michała Rua, pierwszego następcy po św. Janie Bosko.

Ks. Urbaniak był księdzem i w słowie tym zamyka się treść całego jego życia. Będąc księdzem w każdym momencie swego życia oddawał coraz pełniej Chrystusowi siebie i swoje życie. Pracował zawsze na chwałę Bożą z miłością w sercu ku Bogu i ludziom, całkowicie zapominając o sobie. Ks. Czesław Urbaniak odszedł, ale została po nim świetlana pamięć.

2. TWÓRCZOŚĆ I DZIAŁALNOŚĆ KAZNODZIEJSKA

Cała twórczość i działalność kaznodziejska ks. Czesława Urbaniaka dotyczy jego najdłuższego okresu życia i dobrze charakteryzuje lata jego kapłańskiej posługi. Wiernego oddania się w służbie Bogu i ludziom. Mówiąc o działalności kaznodziejskiej ks. Urbaniaka należy wspomnieć o wielkim znaczeniu rekolekcji i misji ludowych, które po części charakteryzują styl salezjańskiej działalności w Polsce.

2. 1. Charakterystyka twórczości

Sama idea pracy misyjnej, głoszenia rekolekcji z różnych okazji i misji ludowych nie jest czymś zupełnie nowym w pracy salezjańskiej. W latach 50-tych ubiegłego wieku ks. Bosko na skutek ożywionej działalności masonerii i innych grup wrogo nastawionych do Kościoła, podjął się głoszenia kazań na szerszą skalę. Chciał ożywić ducha katolickiego by wierni nie stracili świadomości, że należą do Kościoła i nie poddawali się szerzącemu złu. Na gruncie polskim salezjański ruch misyjny i kaznodziejski w Inspektorii św. Stanisława Kostki zainicjował, a także nadał mu pewne ramy ks. Czesław Urbaniak⁷. W dokonaniu charakterystyki twórczości kaznodziejskiej tego kapłana posłużą wspomnienia tych, którzy bezpośrednio zetknęli się z głoszonym przez niego Słowem i byli jego odbiorcami. Nie jest możliwym, by dogłębnie zająć się kaznodziejstwem ks. Urbaniaka, analizować treść jego kazań i homilii, ponieważ jest to dorobek, który w formie pisemnej pozostawił po sobie w bardzo znikomej ilości. Najważniejsze jednak, że Słowo głoszone przez tego Bożego kapłana, pozostało w sercach wielu sióstr zakonnych oraz tysięcy wiernych gromadzących się na rekolekcjach i misjach ludowych, prowadzonych zawsze z wielką gorliwością i oddaniem.

W latach 1946-58, podczas pobytu w Łodzi ks. Urbaniak, nie zaniedbując obowiązków nauczyciela w szkole, wygłosił wiele serii rekolekcji i obsłużył dużo parafii oraz domów zakonnych. Często wyjeżdżał głosić kazania misyjne. Wyjeżdżając z Łodzi na rekolekcje w Środę Popielcową wracał dopiero w Wielki Czwartek a gdy został dyrektorem w Sokołowie Podlaskim (1958) wcale nie zwolnił tempa służenia wiernym na ambonie. Pracując na ziemi podlaskiej zawsze dostosowywał myśl do mentalności audytorium. Odczytanie w literaturze religijnej, jakie posiadał w czasie studiów teologicznych w Krakowie, a także wertowanie współczesnych pozycji z tej dziedziny, przy wybitnej pamięci i niepospolitym darze słowa ułatwiało mu znacznie pracę. Ks. Urbaniak starał się rozwijać temat kazania w trzech punktach. Ta trójdzielność pozwalała mu na bezbłędną konstrukcję w roz-

⁷ Por. S. Niemczewski, *Działalność kaznodziejska ks. Cz. Urbaniaka w czasie Peregrynacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w Archidiecezji Gnieźnieńskiej w latach 1978-1979*.

wijaniu myśli, czy jakiejś prawdy religijnej. Przełożony miejscowy, ks. Antoni Kołodziejczyk, wyznaczał go niekiedy na odpustowego kaznodzieję do jednej z parafii łódzkich, gdzie głosił Słowo w obecności samego ordynariusza diecezji ks. bp Michała Klepacza. Ekszelencja jako dobry mówca – myśliciel słuchał z uwagą młodego wówczas kapłana, chwalił, ale też nie szczędził uwag i wskazówek, jak lepiej wyrazić myśl, za co młody ks. Urbaniak był mu wdzięczny. Proboszczowie łódzkich parafii prędko spostrzegli doskonałe możliwości kaznodziejskie tego kapłana i angażowali go bardzo chętnie. Prawie we wszystkich kościołach na terenie Łodzi (z wyjątkiem jezuickich) głosił rekolekcje lub misje. Przez kilka lat głosił homilie na każdą uroczystość w Aleksandrowie Łódzkim u ks. Kozińskiego i w Kolumnie u ks. Zimonia. Proboszcz parafii św. Ducha w Łodzi na Placu Wolności przez kilka lat z rządu zlecał mu głoszenie rekolekcji wielkopostnych podziwając za każdym razem inną tematykę. Zasadniczo nigdy nie robił konspektów do kazań, nie pozostawił żadnych notatek co utrudnia wielce zapoznanie się z ich treścią i stylem. Kunszt słowa przemieniał jego kazania w prawdziwe perły literackie. Nie jeden przykład z kazania stawał się obrazkiem rodzajowym, skróconą nowelką. Ks. Urbaniak nigdy nie przebierał w miejscach pracy. Przyjmował dla siebie i swoich współpracowników placówki według czasu zgłoszeń. Liczyło się dla niego tylko Słowo Boże i ludzie, którym miał je przekazać. Był wyrozumiały dla młodych kapłanów, wchodzących w arkana sztuki kaznodziejskiej. Nigdy nie dawał poznać słabszym swej wyższości. Proszony o rady i poprawki czynił to z wielką kulturą i delikatnością. Potrafił cieszyć się sukcesami innych i nie bał się chwalić swych współpracowników, choć czynił to z umiarem i godnością. Słowem, które głosił zachwycał nie tylko słuchaczy świeckich, ale również budził podziw wśród duchowieństwa. Potrafił czarować słowem i stylem wyrażania myśli. Mówił pięknym, literackim językiem, który chwycił za serce. Zawsze urzekał on swoją wielką prostotą. Mówił naturalnym głosem, bez krzty przesady, czy patosu. Słowa jego płynęły zwyczajnie, prosto z serca do serca. Mówił spokojnie, swobodnie i co najważniejsze w sposób bardzo przekonujący. Słowom jego towarzyszyły: pogodny uśmiech i jasne spojrzenie, a z całej postawy promieniował głęboki spokój. Nauki ks. Urbaniaka na długo pozostawały w pamięci i nie były to nauki głoszone dla efektu, aby jakimś zwrotem na tle politycznym poruszyć opinię społeczną. Były to nauki płynące z głębokiej wiary w Ewangelię i dotyczyły tylko tej sfery. Odzwierciedlały one nieprzeciętną osobowość kaznodziei i jego głębokie życie wewnętrzne.

Oprócz rekolekcji i misji ludowych przeprowadzanych na terenie parafii, ks. Urbaniak głosił rekolekcje siostrom zakonnym. Czynił to przeważnie w wakacje. Rekolekcje te tyczyły przede wszystkim wspólnotowego życia zakonnego, życia sakramentalnego, modlitwy. Dużo miejsca poświęcał ślubom i ich właściwemu realizowaniu. „Pomocą do uświęcenia naszego są śluby. Są to łańcuchy, które łączą nas z Jezusem. One nic nie mają niewolniczego, ale pozwalają wyzwolić się

nam z okowy światowej. Śluby nas nie krępują, ale tylko ci mówią, którzy nie znają i nie mają ducha zakonnego – że śluby to – niewola”⁸. Wplatanie epizody o zabarwieniu humorystycznym były mile przyjmowane i pozwalały na całkowitą koncentrację. Oto niektóre z nich: „Jedna z siostrz mówi: to głupota tak się biczować – Ale gdy widziała, że ta i owa się biczuje – to i mnie tak pociągało, że zaczęłam się porządnie tłuc w swoje plecy”⁹. Innym razem na konferencji o ślubie posłuszeństwa ks. Urbaniak powiedział: „Albo raz przełożona mówi: proszę Ojca – jak mam dać siostrze jakiś rozkaz, to wołę pięć razy klasztor oblecieć w koło, już nie wiem jak mam podejść do tej siostry, żeby jej nie obrazić, żeby odnieść jakiś posłuch; W Łodzi na rogatkach stoi MO i daje różne znaki – a jedna babka idzie sobie wręcz przeciwnie, a on krzyczy proszę wrócić. – A ona: a tam?... i idzie dalej. Nadjechało auto -a ta fik koziołka. I tak my robimy te koziołki w zakonie. Przełożona mówi do siostry aby coś zrobiła – a ona: a tam... i robi co innego – swoje. Już koziołka zrobiła. I tych koziołków co dziennie siostra nieposłuszna nastawia, bez liku. A w końcu jej to wszystko zbrzydnie i mówi: już nie wytrzymam wszyscy mnie szarpią... A to nie wszyscy mnie... tylko ja wszystkich, bo to spowodowało nieposłuszeństwo, które pociąga za sobą różne konflikty”¹⁰. Ks. Urbaniak często głosił rekolekcje siostrzom albertynkom w Zakopanym na Kalatówkach. Umiał w konferencjach powiązać szare życie siostrz z ideałami życia zakonnego i chrześcijańskiego. Kochał Brata Alberta, dobrze znał jego ducha i często w naukach stawiał go jako wzór. Powołując się na Brata Alberta mówił min. o miłości, pracy i modlitwie, które są bardzo ważne w życiu wspólnotowym każdego zgromadzenia. „Zasadniczym etapem jest Brata Alberta praca. Zanim Encykliki nam coś powiedzą o pracy, to Brat Albert poprzedził to faktem życiowym. Praca Brata Alberta z Siostrami i Braciami jest czynnikiem, przez który będzie się przywracała godność człowieka – będzie do utrzymania Siostrz i Braci – będzie wprowadzeniem w wieki, który kłamie że praca jest pohańbieniem, właśnie praca będzie uświęceniem duszy. Musimy te słowa wcielać w życie nasze. Brat Albert mówił – modlitwa aż do kontemplacji a w pracy mają Siostry i Bracia wykuwać swoją świętość. Praca nie jest celem ale uświęceniem... Gdy perliste krople potu zroszą twoje czoło – połącz się z miłością dla Boga. To jest twoja świętość”¹¹. Ks. Urbaniak podczas rekolekcji dla siostrz mówił też o Matce Bożej i Jej znaczeniu w życiu Brata Alberta: „Kult do Matki Najświętszej jest mu nieomal największy. Kiedy otwierał ogrzewalnię, wiedział i czuł potrzebę tą, by dać coś tym wyzutym członkom społeczeństwa – to dał im Matkę, – bo wiedział, że matka Najświętsza zara-

⁸ Nauki rekolekcyjne prowadzone przez ks. Urbaniaka, Nauka – Śluby, maszynopis, 1964, s. 12.

⁹ Tamże, Nauka – Zbawić duszę, s. 10.

¹⁰ Tamże, Nauka – O posłuszeństwie, s. 22.

¹¹ Tamże, Nauka – O pracy, s. 69.

dzi wszystkiemu. I swoje dzieło Zgromadzenia ofiarował opiece Matki Najświętszej, i przypominał zawsze: pamiętajcie, że założycielką naszą jest Matka Najświętsza. I w zdumienie wszystkich wprawiał jego kult do Matki Najświętszej – Niepokalanej, bez dewocji. Nabożeństwo do Niepokalanej było przeobrażające go, bo wiedział, że nikt ze zbrukanyim sercem nie może być, nie może trwać, bo Matka Niepokalana dźwigać będzie te jednostki wykolejone i kierować ich kroki do Serca Bożego. Ze swoim kultem Brat Albert jest tak zrośnięty do Nowenny Tysiąclecia, bo Matka Jasnogórska jest tak wyróżniona jego miłością. Jego różaniec był wypoczynkiem na stacji, ale gdy go odmawiał, to ci co patrzyli, to budowali się jego skupieniem i pobożnością. To jest ten złoty łańcuch, który ma wiązać jego Zgromadzenie z Matką Jasnogórską. I ta modlitwa różańcowa ma przypominać, że różaniec jest tym węzłem miłości z Maryją¹². Ks. Urbaniak jako bardzo zdolny i utalentowany kaznodzieja miał wielki dar oddziaływania na słuchaczy. Siostry, które go słuchały, pragnęły by znowu mogły korzystać z rekolekcji przez niego głoszonych. Nauki jego były łatwe do przyswojenia, pogładowe, oparte na licznych przykładach z życia zakonnego. Szczególnie bardzo mocno podkreślał ważność życia wspólnotowego, ducha rodzinności i wzajemnej życzliwości. Charakterystycznym powiedzeniem ks. Urbaniaka było, że: „albertynka ma być albertynką, a nie u albertynek”¹³. Bardzo podkreślał wielką rolę przełożonych, twierdząc że: „od przełożonej najczęściej zależy cały profil domu zakonnego”¹⁴. Dobry przykład stawiał jako sposób budzenia nowych powołań – mawiał: „dom zakonny, który nie daje Zgromadzeniu powołań nie zdaje egzaminu zakonności i apostołskiego oddziaływania”¹⁵.

Cała działalność ks. Urbaniaka to tytaniczna praca nad wewnętrzną wartością człowieka. Można powiedzieć, że był on artystą słowa polskiego. Ks. Urbaniak głosząc rekolekcje i misje ludowe oddziaływał nie tylko słowem, nie tylko modlitwą, ale własnym życiem i postawą.

2. 2. Kult Maryi w twórczości ks. Urbaniaka i krótka ocena pracy misyjnej Salezjanów

Całe kaznodziejstwo ks. Urbaniaka jest właściwie odbiciem jego wielkiej czci i nabożeństwa do Matki Bożej. Potrafił mówić o Maryi pięknie i jakby w uniesieniu. W każdym niemal kazaniu była o Niej myśl, przykład z Nią związany. Wykorzystywał każdą okazję, aby wiernych zachęcić do nabożeństwa ku Matce

¹² Tamże, Nauka – Duch modlitwy u Brata Alberta, s. 81.

¹³ Wspomnienie Przełożonej G. ss. Albertynek, maszynopis, s. 1.

¹⁴ Tamże, s. 1.

¹⁵ Tamże, s. 2.

Bożej Wspomożycielki Wiernych. W czasie misji wprowadzał msze poranne z kazaniem o Matce Bożej. Jej oddawał swoje głoszenie, pracę w konfesjonale i całe misje, a Matka Boża sprawiała, że stawały się owocne. Chętnie podejmował się kazań odpustowych i całych misji związanych z czcią Matki Bożej. Ks. Urbaniak jako gorący czciciel Matki Bożej zasłużył się szczególnie w przygotowaniu do Peregrynacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w niejednej diecezji. Jako misjonarz przemierzył duży szmat ziemi polskiej. Głosząc Słowo Boże z wizerunkiem Maryi w wędrującej Kopii Jasnogórskiego Obrazu jeździł od miasta do miasta, od wioski do wioski głosząc w kościołach kazania misyjne. Potem, gdy nie wolno było z Obrazem, jeździł bez Niego, niestrudzenie przeprowadzając rekolekcje Maryjne. Nie omijał też Łodzi goszcząc w wielu kościołach parafialnych. W niektórych nawet po kilka razy, np. św. Ducha i św. Wojciecha. Bywało, że prowadził w Łodzi rekolekcje w dwóch kościołach: w jednym kończył, w drugim już rozpoczynał, wobec czego wypadło mu niekiedy wygłosić ponad dziesięć kazań dziennie. Ks. Urbaniak wznosił i głębokie prawdy podawał zawsze w prostej i jasnej formie. Treść swoich nauk wzbogacał nowymi doświadczeniami i przykładami zaczerpniętymi z aktualnego życia.

Opierając się na działalności księdza Urbaniaka, który „wypluwał” sobie płuca na setkach ambon należy zaznaczyć wkład całego Zgromadzenia Salezjańskiego w głoszenie misji, związanych ze wzrostem kultu do Matki Bożej¹⁶. Ks. Urbaniak utworował ścieżki, którymi poszli inni głosząc Słowo Boże w licznych parafiach. Jako kierownik grupy misyjnej z Woźniakowa, ks. Urbaniak podjął się na zaproszenie ks. Prymasa Wyszyńskiego wraz ze swoją grupą, pracy przygotowania archidiecezji gnieźnieńskiej do Peregrynacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej. Działalność Salezjanów mocno zaznaczyła się na tle ogólnopolskiej działalności duszpastersko-misyjnej innych zakonów w kraju. Dokonując oceny tej działalności, należy oprzeć się na opiniach z parafii, w których misje peregrynacyjne głosił ks. Urbaniak. Wśród tych opinii na pierwsze miejsce wysuwa się stwierdzenie, że misjonarze pracowali gorliwie, sumiennie wykonując swoje obowiązki. Wielu proboszczów zwróciło uwagę na sposób przekazywania Słowa Bożego i łączność duchową misjonarza z wiernymi. Podkreśla się fakt postawy modlitwowej misjonarza, co emanowało i udzielało się słuchaczom. W wyniku całej duszpasterskiej akcji związanej z peregrynacją, a w tym także misji prowadzonych przez Salezjanów parafie rozmodliły się, rozśpiewały i wzrosło zainteresowanie się życiem kościoła. Wzrosła również liczba powołań kapłańskich i zakonnych, ożywiło się życie religijne w rodzinach. Ożywił się kult Maryjny, co dało się zauważyć po większej ilości uczestników na Mszy św. w soboty, odmawianym przez parafian Różańcu i śpiewaniu Godzinek do Matki Bożej. Nie ulega wątpliwości, że cała dusz-

¹⁶ S. Szmídt, Kazanie żałobne, s. 4.

pasterska akcja związana z peregrynacją, a w tym także misje prowadzone przez Salezjanów, spełniły swoje zadanie. Analizując program misji, łącznie ze sposobem w jaki realizowali go misjonarze salezjańscy, odnaleźć można swoiste rysy, których pozbawione są misje głoszone przez inne zakony. Misjonarze salezjańscy potrafili opracować pewien schemat misji i niektóre jego części składowe, będące niewątpliwie czymś oryginalnym. Cały układ i przebieg misji był tak pomyślany, by włączyć w nie całą parafię, wszystkie stany i grupy parafialne. Pierwsi kaznodzieje – misjonarze znaleźli się w trudnej sytuacji. Z entuzjazmem i pokorą musieli szukać odpowiednich dróg celem dotarcia do każdego człowieka. Do tych pionierów należał bez wątpienia ks. Czesław Urbaniak, który nie pozbawiony obowiązków we własnym domu, oddawał się jednocześnie pracy kaznodziei rekolekcyjnego i misyjnego¹⁷. Gwiazdą przewodnią ks. Urbaniaka w tym działaniu była Maryja. Ona uczyła go żyć, pracować i cierpieć. Niewątpliwie towarzyszyła mu i jego współpracownikom w przeprowadzaniu rekolekcji oraz misji ludowych, które zawsze przynosiły oczekiwane owoce.

3. WSPOMNIENIA I ŚWIADECTWA

Ks. Urbaniak pozostał w sercach i umysłach wszystkich, z którymi żył, pracował i którym służył jako kapłan – salezjanin. Świadczą o tym liczne wspomnienia pośmiertne, które odkrywają prawdę o tym wielkim człowieku i pozwalają go lepiej poznać. Zadaniem tej części pracy jest przytoczenie wspomnień i świadectw krewnych, współpracowników oraz znajomych i przyjaciół ks. Urbaniaka, które najlepiej uwidaczniają jego osobę.

3. 1. Wypowiedzi krewnych

Ks. Cz. Urbaniak już od samego początku swej posługi kapłańskiej odznaczał się ogromną ofiarnością i poświęceniem. Oto jak wspomina ks. Czesława jego szwagier Franciszek Paszak: „Przez całą wojnę nie dawał o sobie żadnego znaku życia. Dopiero pod koniec wojny od ks. M. Kamińskiego dowiedzieliśmy się że żyje. W lutym 1945 r. wrócił do Łądku wraz z ks. Bańdo i ks. Barteckim i pozostał tam do maja. W tym czasie obsługiwał kościoły w Łądku, Cieninie Kościelnym i Kowalewie, ponieważ nie było tam księży. Gospodarze wozili go od kościoła do kościoła furmanką. Był tak wycieńczony, że pewnego razu w Cieninie Kościelnym w czasie mszy św. upadł zemdłony na podłogę. Nieprzytomnego wyniesiono

¹⁷ Por. S. Niemczewski, *Działalność kaznodziejska ks. Cz. Urbaniaka w czasie Peregrynacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w Archidiecezji Gnieźnieńskiej w latach 1978-1979.*

z kościoła. Był wycieńczony, a do tego trzeba było mszę św. odprawiać na głodniaka. W Łądku nie było wtedy monstrancji i paramentów. Aby rezurekcja wypadła uroczyście wraz z jednym parafianinem wspólnie wyrzeźbili w drzewie monstrancję. Również dzięki jego inicjatywie gospodynie poszyły ornaty i inne szaty liturgiczne¹⁸. Ks. Urbaniak mimo licznych obowiązków nigdy nie zapominał o swojej rodzinie. Pamiętał o niej przede wszystkim w modlitwie. Najczęściej przyjeżdżał do swojej siostry Zofii, która zastąpiła mu przedwcześnie zmarłą matkę. Dom rodzinny odwiedzał bardzo rzadko i zazwyczaj na bardzo krótko. „Zawsze żywo interesował się sprawami rodziny, wypytywał o każdego z nas, o krewnych, o księży pochodzących z Łądku. Kiedy był u nas w domu trochę dłużej, zawsze rezerwował sobie czas na odmawianie brewiarza. Wtedy opuszczaliśmy pokój, a on tam sam się modlił. Był człowiekiem niezwykle skromnym w sposobie życia i bycia. Można powiedzieć, że żył i pracował tylko dla samej idei. Nic z tego dla siebie w sensie materialnym nie miał¹⁹. Był ze swoimi najbliższymi w najtrudniejszych chwilach życia. „Pamiętam jeszcze taki moment: moja matka była bardzo chora. Wujek wpadł do nas zaledwie na kilka chwil między jednymi a drugimi rekolekcjami. Przywiózł ze sobą wodę z Lourdes i powiada: Naściu, bo tak zawsze nazywał mamę a swoją siostrę, przywiozłem ci teraz naprawdę dobry lek, cudowny. Matka biorąc flaszeczkę z cudowną wodą, którą potem przez cały czas choroby popijała po kropelce, powiedziała: Dziękuję, Czesiu i żyj jej stanęły w oczach. Tego momentu nie zapomnę do końca życia²⁰. Podobnie wypowiada się siostrzenica ks. Urbaniaka – Laura Dobosiewicz: „Kiedy mój brat Hubert przebywał w szpitalu i miał ciężką operację serca, wszyscy byliśmy psychicznie wyczerpani i załamani oczekując na wynik operacji. Właśnie wtedy wujek dodawał nam otuchy i łączył się z nami duchem i modlitwą. Również był z nami w trudnych chwilach choroby mej matki, a swej siostry Anastazji. Wpadając wtenczas do rodzinnego domu na godzinę, lub dwie, pocieszał chorą i nas wszystkich. Po każdym przyjeździe wujka byliśmy jakby silniejsi, łatwiej było nam przeżywać te straszne chwile. Wujek Czesiek nigdy nie miał czasu na dłuższe rodzinne spotkania i rzadko brał udział w rodzinnych radosnych uroczystościach. Spotykał się z nami najczęściej na pogrzebach krewnych²¹. Wśród wspomnień rodzinnych znajdują się również wspomnienia siostrzeńca ks. Urbaniaka – Huberta Paszaka. Był on uczniem łódzkiego małego seminarium duchownego, w którym ks. Urbaniak uczył łaciny i języka polskiego. Wspomina, iż: „Wchodził i po modlitwie rozpoczynał sprawdzanie wiadomości. W ocenach był bardzo sprawiedliwy, ale mimo

¹⁸ Wspomnienia rodziny ks. Czesława Urbaniaka, maszynopis, s. 2.

¹⁹ Tamże, s. 6.

²⁰ Tamże, s. 6.

²¹ Tamże, s. 7.

to wszyscy, a może dlatego wszyscy drżeli, aby właśnie nie odpowiadać. Na przerwach otaczaliśmy ks. Urbaniaka i wtedy opowiadał nam najróżniejsze historie. Pewnego razu na dłuższej przerwie spotkali się ks. Urbaniak i ks. Zdunek. Obok stały stoły ping pongowe, więc sprowokowaliśmy obu do gry. Robiliśmy to dla ubawu bo nikt nie przypuszczał, że ks. Urbaniak taki poważny, potrafi grać w ping ponga. Jakie było nasze zdumienie, kiedy obaj wyzwanie przyjęli i rozpoczął się na naszych oczach arcyciekawy mecz, któremu krzykiem dopingowaliśmy z całego serca. Dzięki ks. Urbaniakowi organizowane były często wieczory literackie, poetyckie, spotkania ze znanymi literatami i piękne akademiki. Dzięki niemu często byliśmy zapraszani na Wodną z rozgrywkami w różnych dziedzinach sportu, albo też na przedstawienia. Ks. Urbaniak grał z nami i to cieszyło nas najbardziej²². Jak wynika z powyższych wspomnień, uczniowie lubili ks. Urbaniaka za jego szlachetne serce. Dla każdego bowiem, był nie tylko wykładowcą, przełożonym i wychowawcą, ale też przyjacielem. W rodzinnych wspomnieniach pozostał jako człowiek dobry, troskliwy i odpowiedzialny w wykonywaniu swoich kapłańskich obowiązków.

3. 2. Wspomnienia współbraci

Począwszy od nowicjatu ks. Czesław Urbaniak budował swą postawą innych. „Czesiek był dobrym partnerem w siatkówce i koszykówce. Staraliśmy się być w tej samej drużynie. Grał chętnie, dobrze i stwarzał miłą koleżeńską atmosferę. Był on towarzyski nie tylko w grach, ale i przy pracy fizycznej. Nigdy nie słyszałem u niego słowa krytyki, niezadowolenia, czy szemrania. Do każdej nawet najtrudniejszej pracy był pierwszy. Nigdy od niej się nie wzbraniał. Zdolności miał do języków (łaciny i greki), chętnie pomagał innym. Przedmioty ścisłe nie robiły mu zbytej trudności. Lubił czytać książki. W studium nie marnował ani jednej chwili. Stałe był czymś zajęty. Nie słyszałem nigdy by się z kimś posprzecha, czy kogoś wyróżniał. Wszyscy byli przez niego jednakowo traktowani. Czesiek był wesoły, życzliwy i pogodny, a przede wszystkim prostolinijny. Tryskał humorem, dowcipem, zaangażowaniem do wszystkiego, co wykonywał. Kochał harcerstwo, bo lubił gry, zabawy, zawody, śpiew i radość, a to było treścią i harcerstwa i jego pogodnego, sumiennego życia²³. Do najbardziej bohaterskich okresów życia ks. Urbaniaka należy czas przeżyty zaraz po wojnie w Jaciążku, gdzie od 1945 roku prowadzono cztery klasy gimnazjum i niewielką szkołę zawodową. Ks. Urbaniak pełnił tam funkcję katechety domu i rektora kościoła. Posiadał cechy wspaniałego wychowawcy. Pociągał młodzież swym wyglądem zewnętrznym

²² Tamże, s. 4.

²³ W. Jacewicz, maszynopis, s. 1.

a przede wszystkim swą bogatą osobowością. Był dobrym psychologiem i budził zaufanie ludzi młodych, co ogromnie pomagało mu w pracy wychowawczej. Czarował wszystkich pięknem swego słowa, głoszonymi kazaniami i wykładami z literatury polskiej. Późną jesienią 1945 r. Salezianie zgodzili się przyjąć pod opiekę ponad dwustu bezdomnych chłopców. Wszyscy zaczęli walczyć o życie fizyczne i duchowe tych nieszczęśliwych polskich dzieci. „Największy ciężar tej pracy spadł na ks. Urbaniaka, który ich osobiście mył, czyścił z robactwa i leczył ze świerzbów i innych chorób. Wszystkie wolne chwile spędzał w szpitaliku, aby leczyć i podnosić na duchu chorych chłopców”²⁴. Dla tych chłopców zorganizowano szkołę podstawową a najwięcej lekcji miał ks. Urbaniak. On też prowadził teatrzyk zakładowy, w którym sam był reżyserem i dekoratorem. W tym czasie bardzo mało sypiał, co w połączeniu z ogromem pracy, niekorzystnie odbiło się na jego zdrowiu. „Ks. Urbaniak znał się na wszystkim i umiał każdej biedzie zaradzić. Przede wszystkim nie bał się żadnej roboty. Można go było spotkać przy balii z praniem, przy garnkach, a równocześnie potrafił zorganizować akademie i zabawić chłopców opowiadaniem. Był dla tych sierot i matką i ojcem i nauczycielem, wszystkim. Ciągłe pracował ponad normę i ponad ludzkie siły. To było chyba najbardziej charakterystyczne w jego życiu. Po prostu nie umiał się oszczędzać. Trzeba też powiedzieć, że to zapracowanie było w wielkiej mierze wynikiem jego dobrego serca i uczynności. Każdemu chciał przyjść z pomocą, nikomu nie chciał odmówić, choć niekiedy był po prostu wykorzystywany. Był świadom tego, ale mimo to nie zmienił swojego postępowania. Po prostu zdzierał się za i dla innych”²⁵. Ks. Urbaniak nie żałował dla współbraci ani czasu, ani własnych sił. Wracał często z rekolekcji przemęczony i wyczerpany, ale właśnie wtedy okazywał im najwięcej serca oraz ojcowskiego przywiązania. Gdy trzeba było bronił współpracowników i troszczył się jak ojciec o ich potrzeby materialne. Jedną z największych cech ks. Urbaniaka jako dyrektora była jego troska o wykształcenie współbraci. Dzięki niemu wielu ukończyło Prymasowskie Studium Życia Wewnętrznego w Warszawie inne kierunki studiów. „Potem spotkałem się na dłużej z ks. Urbaniakiem w Woźniakowie. Był dyrektorem grupy misyjnej. Każdy z nas w tamtych latach czuł się naprawdę w domu, u siebie. Wspólne posiedzenia i dyskusje w jego pokoju z różnych okazji stwarzały atmosferę prawdziwie rodzinną”²⁶. Ks. Urbaniak pozostał chyba najbardziej w sercach i umysłach kleryków, którzy opiekowali się nim w czasie długiej i ciężkiej choroby. Na skutek cukrzycy niedowidział i był bardzo osłabiony. Gdy do cukrzycy przyłączyła się choroba nerek i zapalenie opon mózgowych, dłuższy okres czasu przebywał w szpitalu. „Przez dwa tygodnie czuwali-

²⁴ E. Cesarz, *maszynopis*, 1984, s. 1.

²⁵ W. Nowaczyk, *Wspomnienia o ks. Cz. Urbaniaku*, *maszynopis*, s. 1.

²⁶ E. Cesarz, s. 2.

śmy przy nim zmieniając się co trzy godziny. Dzień i noc otaczaliśmy nieprzytomnego ks. Dyrektora opieką i modlitwami. W czasie tej choroby zacząłem jeszcze więcej szanować ks. Urbaniaka. Stał mi się bardzo bliski. Podziwiałem jego cierpliwość w znoszeniu dolegliwości. Nigdy się nie skarżył na swój stan, na cierpienia, na naszą nie zawsze umiejętną pomoc²⁷. Gdy ks. Urbaniak poczuł się lepiej, mimo dobrych rad by pozostał w domu, wyruszył by poprowadzić kilkudniowe przygotowanie parafii przed koronacją obrazu Matki Bożej Różanostockiej. Radość jednak z odzyskania zdrowia była krótka, ponieważ pierwszych dniach maja znaleziono go nieprzytomnego w Białymstoku i trafił znów do szpitala. „Jestem Bogu wdzięczny, że pozwolił mi być tak blisko tego wspaniałego kapłana. Podziwiałem jego prostotę i ubóstwo. Oprócz niewielkiej biblioteczki, biurka zawalowanego zawsze stosem korespondencji i szafy, prawie nic więcej nie było. Miał jeszcze lampę i stare lampowe radio. W szafie troszkę bielizny, ale wszystko połatane i znoszone. Mimo tego ubóstwa osobistego nie był człowiekiem skąpym. Sam byłem obdarowywany przy lada okazji. Dzielił się obrazkami, różańcami, wszystkim co dostał w prezencie. Często było to dla mnie aż zenujące²⁸. Ks. Urbaniak jako spowiednik był bardzo ceniony przez kleryków. Był przede wszystkim mądry i życiowy. Dawał penitentom konkretne zadania i wskazówki. Umiał prowadzić człowieka do cnoty, do Boga i za to był ceniony. Ks. Urbaniak chwalił sobie bardzo wielu współbraci. Dużo dobrego mówił o ks. dyrektorze Zdzisławie Wederze, który mu okazywał wiele serca i pomocy w chorobie. Dużo ciepłych słów mówił o ks. Gałaju, swym przyjacielu, z którym łączyły go długie lata współpracy i który pomagał mu w wypełnianiu obowiązków dyrektora oraz w załatwianiu wielu innych spraw. Ks. Urbaniak był zadowolony ze swej drogi życia. Kochał kapłaństwo i dlatego chętnie rozmawiał z młodymi ludźmi, szukającymi celu życia. Chciał zarażać ich swoją radością i szczęściem. Dzięki niemu wielu chłopców znalazło się w seminariach zakonnych i diecezjalnych. Wyszukiwał powołania do małego seminarium w Sokołowie. Prowadził specjalny zeszyt z nazwiskami kandydatów i tak z nimi długo korespondował, aż znaleźli się seminarium. Pierwsza rzecz, jaką człowieka uderzał w kontakcie z ks. Urbaniakiem, było jego rozmodlenie. Kochał różaniec i modlił się na nim wszędzie i o każdej porze dnia, gdy tylko miał wolną chwilę. Ks. Urbaniak był skromny i delikatny w obejściu i kontaktach z innymi. Sam niewymagający i zapominający o sobie, potrafił być nadzwyczaj delikatny i troskliwy, gdy chodzi o drugich. W rozmowach i bliższym kontakcie uderzała człowieka głębia duchowa i wewnętrzne urobienie. Z samej nawet twarzy promieniowało skupienie. Nie wstydził się przyznawać do tego, że jest Salezjaninem. Już samo nabożeństwo do Wspomożycielki było tego świadectwem. Chętnie też

²⁷ J. Dubiniec, maszynopis, s. 1.

²⁸ Tamże, s. 2.

mówił o św. Janie Bosko i Zgromadzeniu²⁹. Wszystkie przytoczone powyżej wspomnienia świadczą, że ks. Urbaniak pozostał w sercach i umysłach współbraci, jako dobry przełożony, przykładowy współbrat i ceniony przyjaciel, na którego można było zawsze liczyć.

3. 3. Świadectwa znajomych i przyjaciół

Ks. Urbaniak zawsze odznaczał się gotowością pełnienia woli Bożej, która szła w parze z gotowością służenia drugiemu człowiekowi. „Gdy widział, że jest potrzebny zapominał o sobie, o swoim zmęczeniu. Był to człowiek głęboki. Żył na co dzień Ewangelią. I w taki właśnie sposób realizował w swoim życiu ubóstwo ewangeliczne. Ludziom dawał, swój czas, siły, zdrowie. Ale dla siebie nigdy nie chciał nic. Nie pragnął nawet uznania. Nie szukał własnego zadowolenia, przyjemności. Prosił tylko często o jedno: o modlitwę, szczególnie w okresie pracy misyjnej, a potem ciężkiej choroby. Nie liczył bowiem nigdy na własne siły. Zachowując w pamięci słowa Chrystusa: Beze Mnie nic uczynić nie możecie – wierzył mocno, że tylko Bóg może uczynić jego pracę skuteczną, jak również, że tylko On sam może wesprzeć go w ciężkiej chorobie”³⁰. Ks. Urbaniaka cechowała ogromna pracowitość. Na misje, które trwały cały tydzień, przyjeżdżał zwykle z drugim księdzem, swoim pomocnikiem. Wygłaszał dziennie po kilka nauk i bardzo dużo spowiadał. Był cenionym spowiednikiem i kierownikiem duchowym wielu sióstr a przede wszystkim osób świeckich. Swoimi serdecznymi i mądrymi radami pomógł wielu ludziom. „Konfesjonał jego był zawsze obłożony. Pamiętam jak podczas misji w jednym z kościołów, gdy ludzie stojący w kolejce przy jego konfesjonale, zdenerwowani szeptali, że ksiądz nie zdąży wszystkich wyspowiadać, on się wychylił z konfesjonału i uspokajał ich: będę tu dzisiaj tak długo, aż wszystkich wyspowiadam. Dowiedziałam się potem od znajomej, że spowiadał tego dnia do późna w nocy”³¹. Ks. Urbaniak gdy chodziło o chwałę Bożą nie szczędził sił i zdrowia. Pomimo nawału pracy spowiadał zawsze bez pośpiechu i cierpliwie wysłuchiwał każdego do końca. Był zawsze spokojny, opanowany, skupiony. Takim, ks. Urbaniak pozostał również w pamięci sióstr albertynek, którym często głosił rekolekcje. „Ks. Dyrektor Urbaniak robił na mnie wrażenie człowieka świętego. Zawsze pogodny, zrównoważony, rozmodlony, zjednoczony z Bogiem. Ogromnie lubiłam słuchać jego konferencji. (...) Mówił lekko, przystępnie, można było słuchać przez cały dzień i nie czuło się zmęczenia. Mówił praktycznie i ży-

²⁹ Por. Z. Korcz, Wspomnienia Misjonarza – Współpracownika ks. Cz. Urbaniaka, maszynopis, 1983, s. 1.

³⁰ J. Hanicz, Wspomnienia o śp. ks. mgr Cz. Urbaniaku, maszynopis, s. 3.

³¹ Tamże, Okres gdy był misjonarzem, s. 1.

ciowo. W rozmowie z nim wyczuwało się wielki szacunek do wszystkich. Chodziłam czasem do rozmownicy i zauważyłam, że gdy nie raz poruszyłam jakiś temat może nawet nie interesujący, ani ciekawy, to ks. Urbaniak wykazywał duże zainteresowanie, chętnie kontynuował rozmowę na ten temat, a miał dar mowy i szeroką wiedzę, więc dużo można było skorzystać z takich rozmów. Obserwowałam jak nie raz w przejściach z domu do domu rozmawiał z Siostrami. Dla każdego z Sióstr miał życzliwy uśmiech, dobre słowo, czy radę. To był prawdziwy Salezjanin odznaczający się miłością Boga, Wspomożycielki Wiernych, św. Jana Bosko i ukochaniem człowieka³². Ks. Urbaniak podczas dyrektorowania w Sokołowie Podlaskim 1985 roku zmienił zupełnie zwyczaje swojego poprzednika. „Nie utrzymywał na szerszą skalę kontaktów z zaprzyjaźnionymi dotychczas rodzinami, a zwłaszcza z ludźmi, którzy prowadzili wysoki standard życia, często zapraszając gości, a najczęściej księży. Nie bywał i nie przyjmował gości u siebie, lecz z całą ofiarnością troszczył się o ludzi biednych, samotnych, pomagając im nawet materialnie. Nie działał na efekt, lecz pracował w pokorze i dla dobra innych, zarówno współbraci jak i niektórych mieszkańców i sympatyków dzieła salezjańskiego³³. Postać ks. Urbaniaka utkwiała głęboko w pamięci całej rodziny Rabeckich, którzy pod ciężarem nieszczęścia doznali od niego pociechy i duchowego wsparcia. „(...) Znaliliśmy ks. Urbaniaka od wielu lat i naprawdę dużo wdzięczamy jego żarliwym modlitwom i szlachetności. (...) Był to człowiek tak dobry i szlachetny, że pamięć o nim będzie trwała w mojej rodzinie, dopóki żyć będziemy. Poznałem ks. Czesława w r. 1953, gdy przebywał w Łodzi w kościele salezjańskim na ul. Wodnej. On oddał ostatnią przysługę mojej siostrze Wiesławie, która zmarła mając 23 lata. Okazał nam wtedy dużo serca i współczucia, zwłaszcza w czasie pogrzebu na Zarzewie. Krótko potem w sierpniu 1958 r. mój czteroletni syn Jurek zachorował na straszną chorobę Heine-Medina (...) Wtedy właśnie wraz z żoną znaleźliśmy w ks. Czesławie ostoje wiary. On podniósł nas na duchu, przywrócił nam nadzieję, że Matka Boża może uprosić u Boga nawet cud. Tak właśnie się stało. Zachęcony przez niego udałem się pieszo na Jasną Górę i po powrocie mój synek na własnych nóżkach wyszedł przed barak szpitalny. Pod koniec miesiąca dziecko wróciło na własnych nóżkach do domu. Tą łaską okazaną nam przez Boga byliśmy razem z ks. Urbaniakiem wzruszeni do łez. Od tej chwili nasza znajomość zmieniła się w serdeczną przyjaźń (...) Mój syn, tak jak i cała rodzina jeszcze nie raz odczuliśmy na sobie zbawienny wpływ modlitw ks. Urbaniaka. Jurek potem też chorował, ale Bóg pozwolił, że zawsze wychodził z choroby zdrów i dziś po ukończeniu medycyny pracuje jako lekarz. Pomoc duchową ks. Urbaniaka uczcił mój ojciec, dziadek Jurka, wierszem z którego przytoczę zakończenie:

³² S. Franciszka, Wspomnienie o śp. Ks. Dyrektorze Urbaniaku, maszynopis, s. 1.

³³ J. Kołodziejka, Wspomnienie, maszynopis, Sokołów Podlaski 1984, s. 1.

Moc ducha i siła skromnego kapłana,
modlitwy żarliwe wznoszone do Pana,
Słowa jego pełne bez granic otuchy
zrzuciły z rodziców zwątpienia okruchy.
Ten ksiądz salezjanin, szlachetny, jedyny,
żyć będzie w pamięci Rabęckich rodziny...

Jeszcze raz chcę podkreślić, że postać księdza Urbaniaka głęboko tkwi w pamięci i sercu całej naszej rodziny, a ja co wieczór modłę się za niego³⁴. Ks. Urbaniak był znany i ceniony przez ludzi, kapłanów a również biskupów. Dał tego wyraz biskup sufragan podlaski Wacław Skomorucha w swym krótkim liście pośmiertnym. „Z księdzem Czesławem Urbaniakiem nie współżyłem i nie obcowałem tak długo i tak blisko, żebym mógł poznać Go dobrze. Swoją znajomość zawdzięczam spotkaniom z Nim przy różnych okazjach przez wiele lat. Śp. Zmarły pozostał w mojej pamięci jako szlachetny człowiek oraz dobry zakonnik i kapłan, oddany Bogu i Kościołowi, światły, otwarty na świat i ludzi, ich życie i problemy. Ks. Urbaniak odznaczał się wysoką kulturą, był zawsze pełen pogody i życzliwości dla drugich. W moim przeświadczeniu zmarły stawiał sobie wysokie wymagania, dla innych zaś był wyrozumiały. Umiał współżyć z kapłanami, z duchowieństwem diecezjalnym. Był dobrym kaznodzieją, gorliwym w głoszeniu Słowa Bożego. Dla Jego walorów ludzkich i kaznodziej-skich zapraszano Go chętnie do parafii dla przeprowadzania misji, rekolekcji czy triduum. Wszędzie, gdzie przebywał, zostawił po sobie najlepsze wspomnienia³⁵. Ks. Urbaniak odchodząc z tego świata zabrał ze sobą ogromną wiedzę, inteligencję i umiejętność ratowania zagubionych dusz. Swą dobrocią i miłością, płynącą z serca, dzielił się ze wszystkimi.

Na podstawie wszystkich przytoczonych wspomnień widać, że ks. Urbaniak pozostał na zawsze w ludzkiej pamięci oraz pozostawił po sobie, ogromną wdzięczność i wiarę w prawdziwe posłannictwo kapłanów Chrystusowych. Ks. Urbaniak w pamięci krewnych i znajomych pozostał jako człowiek o dobrym i szlachetnym sercu oraz jako wzór kapłana-salezjanina i niestrudzony kaznodzieja-misjonarz. Współbracia zaś wspominają go najczęściej jako wspaniałego, troskliwego przełożonego oraz męża modlitwy i wielkiego czciciela Maryi.

³⁴ T. Rabęcki, *Wspomnienie*, maszynopis, Łódź 1983, s. 1.

³⁵ W. Skomorucha, *Wspomnienie*, maszynopis, 1982, s. 1.

Summary

The above article aims at giving an overall characteristic of the late father Czesław Urbaniak. It portrays his everyday life, priesthood and preaching the Gospel News. Fr Urbaniak was thoroughly dedicated to God and His people. He is known as a man of noble and generous heart. He was a great preacher, who preached the Gospel News in beautiful Polish and knew how to appeal to the hearts of the faithful. Most of his sermons were dedicated to Blessed Mary. Fr Urbaniak is still in the loving memory of the faithful whom he loved. They cherish the memory of the Man of God who gave an everlasting and unique example of how to be and to live out Christ's priesthood.

(thum. ks. Marian Nycz)

LAREK BABICZ SDB

BIBLIOGRAFIA PRAC NAUKOWYCH ABSOLWENTÓW
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
W ŁĄDZIE NAD WARTĄ, CZĘŚĆ II¹

ZMIANY, UZUPEŁNIENIA I SPROSTOWANIA DO „BIBLIOGRAFII... 1957-1997”

nr p.	Autor	Temat pracy	Miejsce, rok	Tematyka	Promotor	Korekta
80.	Kapłon Zenon	Znaczenie ilustracji w podręcznikach katechetycznych dla dzieci na przykładzie katechizmu „Bóg z nami” I-IV [mgr]	Lublin, 1977	Katechetyka	Majewski Mieczysław	praca uznana za licencyjną
88.	Klusak Jarosław	Rola wstydlivości w procesie kształtowania postawy miłości w świetle katechez Jana Pawła II [mgr]	Warszawa 1994	Teologia moralna	Skorowski Henryk	praca uznana za licencyjną

¹ Część I „Bibliografii prac naukowych absolwentów Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie nad Wartą” objęła lata 1957-1997 i została wydana w „Seminare” 14: 1998, s. 223-266; od tego momentu będzie cytowana: „Bibliografia... 1957-1997”. Część II „Bibliografii prac naukowych absolwentów Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie nad Wartą” obejmuje prace dyplomowe, magisterskie, licencyjne i doktorskie napisane przez diakonów i księży Prowincji św. Wojciecha w latach 1998-1999 (z wyjątkiem pkt. 4).

203.	Kowalik Krzysztof	Posłannictwo kapłana w wypowiedziach kard. Augusta Hłonda z okresu międzywojennego [mgr]	Lublin, 1986	Teologia pastoralna	Kamiński Ryszard	praca uznana za licencjacką
225.	Łachut Waldemar	Uczestnictwo wiernych w obrzędach sakramentu namaszczenia chorych na podstawie „Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae” [mgr]	Warszawa 1993	Liturgika; teologia pastoralna	Durak Adam	Praca uznana za licencjacką
227.	Łepko Zbigniew	Marksistowska koncepcja alienacji według Adama Schaffa [mgr]	Lublin, 1980	Filozofia	Hałaczek Bernard	promotor pracy magisterskiej: Napiórkowski Stanisław Celestyn
320.	Stawniak Henryk	Indywidualna ocena przedmiotu zgody małżeńskiej i celu małżeńskiego w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego [mgr]	Warszawa 1984	Prawo kanoniczne	Żurowski Marian Aleksander	praca uznana za licencjacką
410.	Wilk Józef	Symboliczne znaczenie pustyni w 12-tym rozdziale Apokalipsy [mgr-lic.]	Lublin, 1963	Teologia biblijna	Gryglewicz Feliks	Kapłan-salezjanin z Prowincji Św. Wojciecha; żył w latach 1935-1992.

421.	Gryżenia Kazimierz	Piotra Fonseki koncepcja metafizyki [dr]	Lublin, 1994	Filozofia przyrody	Czerkawski Jan	tematyka - winno być: Historia filozofii
448.	Wilk Józef	Problem współczesnego katechumenatu rodzinnego [dr]	Lublin, 1976	Pedagogika; liturgia	Poręba Piotr	umieszczono pomyłkowo; Wilk Józef jest kapłanem-salezjaninem Prowincji Św. Jana Bosko
458.	Wilk Józef	Znaczenie pierwszych doświadczeń dla religijnego wychowania małego dziecka w rodzinie [hab.]	Lublin, 1987	Pedagogika	-	umieszczono pomyłkowo, Wilk Józef jest kapłanem-salezjaninem Prowincji Św. Jana Bosko
464.	Niewęglowski Tadeusz	La Chiesa fa L'Eucaristia, L'Eucaristia fa la Chiesa [lic]	Jerusalem, 1983	Teologia biblijna	Gianazza PierGior- gio	poprawny tytuł: La Chiesa fa l'Eucarestia e l'Eucarestia fa la Chiesa: dimensioni trinitarie, antropologiche, ecumeniche; miejsce napisania: Cremona
465.	Niewęglowski Tadeusz	„Dio ha visitato il suo popolo...” – studio esegetico teologico su Lc 7,11-17 [dr]	Jerusalem, 1987	Teologia biblijna	Bottini Claudio	poprawny tytuł: „Dio ha visitato il suo popolo”. Aspetti cristologici in Lc 7, 11-17

466.	Pierożek Waldemar	La Chiesa e il cristiano testimoni di Cristo testimone del Padre nella forza dello Spirito Santo [bac.]	Cremisan-Betlemme 1995 [bac]; Warszawa, 1996 [mgr]	Teologia ogólna; liturgika	Gianazza PierGior- gio; Du- rak Adam	poprawny tytuł: La Chiesa e il Cristiano testimoni di Cristo nel mondo, a immagine di Cristo testimone del Padre, nella forza dello Spirito
474.	Mielewicz Wojciech	Idea Boga w „Objaśnieniach Psalmów” św. Augustyna [mgr]	Warszawa, 1997	Patrologia	Gliściński Jan	poprawna nazwa autora: Mielewicz Wojciech

2. PRACE DYPLMOWE, MAGISTERSKIE, LICENCJACKIE I DOKTORSKIE
POWSTAŁE DO KOŃCA 1997 ROKU
A NIE UJĘTE W „BIBLIOGRAFII... 1957-1997”

L.P.	Autor	Temat pracy	Miejsce, rok	Tematyka	Promotor
1. [486]	Durak Adam	La Luce Divina Pasquale nella Missa in nocte del Natale del Signore [lic.]	Roma, 1979	Liturgika	Federici Tommaso
2. [487]	Hul Zbi- gniew	Realizacja funkcji opiekuńczo-wychowawczych Internatu Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim [mgr]	Toruń, 1997	Pedagogi- ka	Olubiński Andrzej
3. [488]	Niegowski Krzysztof	Działalność muzyczna Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce [mgr]	Poznań, 1997	Muzykolo- gia	Domańska- Maćkowiak Krystyna
4. [489]	Presnal Dariusz	Multimedia a wychowanie do wartości. Implikacje pedagogiczno-moralne [dypl.]	Toruń, 1997	Pedagogi- ka	Siemieniecki Broni- sław
5. [490]	Sadowski Izydor	Rozłam Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Polsce [mgr]	Lublin, 1985	Historia Kościoła	Zieliński Zygmunt

6. [491]	Skorowski Henryk	Ethos nauczycieli - więźniów w obozach koncentracyjnych [mgr]	Warszawa 1979	Teologia moralna	Juro Helmut
7. [492]	Styrna Jan	Resocjalizacja młodzieży trudnej przez pracę MDK w Rumi [dypl.]	Gdańsk, 1968	Pedagogika resocjalizacyjna	Rutowa M[aria]
8. [493]	Wilk Józef [1935-1992]	Droga ludu Bożego w Liście do Hebrajczyków [dr]	Lublin, 1978/79	Teologia biblijna	Szłaga Jan
9. [494]	Ziōła Leszek	Jan Bosko wychowawca i twórca systemu zapobiegawczego [dypl.]	Gdańsk, 1996	Pedagogika opiekuńczo-wychowawcza	Żebrowski Jan

**3. BIBLIOGRAFIA PRAC NAUKOWYCH ABSOLWENTÓW
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ
ZA LATA 1998-1999**

Prace magisterskie

L.p.	Autor	Temat pracy	Miejsce, rok	Tematyka	Promotor
1. [495]	Adamiak Zbigniew	Teologia formularzy mszalnych „O powołania kapłańskie” i „O powołania do życia zakonnego” w Mszałe Rzymskim dla diecezji polskich	Warszawa, 1998	Liturgika	Durak Adam
2. [496]	Balicki Leszek	Agresja w sporcie jako problem moralno-społeczny	Warszawa, 1998	Teologia moralna	Skorowski Henryk
3. [497]	Bryłowski Andrzej	Etos Kaszubów w świetle ludowych kołęd i pastorałek	Warszawa, 1999	Teologia moralna	Skorowski Henryk
4. [498]	Butowski Krzysztof	New Age jako wyzwanie dla teologii chrześcijańskiej	Lublin, 1999	Teologia dogmatyczna	Napiórkowski Stanisław Celestyn, Kowalik Krzysztof
5. [499]	Dąbrowski Roman	Prawo do wolności religijnej w świetle konkordatu	Warszawa, 1998	Teologia moralna	Skorowski Henryk
6. [500]	Dukiewicz Mirosław	„Młodzież Misyjna” 1925-1939 (monografia czasopiśmi)	Lublin, 1998	Historia Kościoła	Wilk Stanisław

7. [501]	Dylewski Artur	Prawa pacjenta w świetle „Kodeksu etyki lekarskiej”	Warszawa 1999	Teologia moralna	Skorowski Henryk
8. [502]	Gojko Dariusz	Dyspensowanie od formy zawarcia małżeństwa: studium teologiczno-prawne	Warszawa 1998	Prawo kanoniczne	Stawniak Henryk
9. [503]	Itrych Tadeusz	Pobieranie narządów ludzkich jako problem etyczno-społeczny w świetle polskiej ustawy z dnia 26 października 1995 roku	Warszawa 1999	Teologia moralna	Skorowski Henryk
10. [504]	Kaszycki Henryk	Współczesna architektura sakralna na świecie w poszukiwaniu nowych form: na podstawie czasopisma „Chiesa oggi, architettura e comunicazione” w latach 1992-1996	Toruń, 1998	Historia sztuki	Krzywka Andrzej
11. [505]	Kowalkowski Piotr	Idea Boga w „De Trinitate” św[iętego] Augustyna	Warszawa 1998	Patrologia	Kołosowski Tadeusz
12. [506]	Kruczkowski Włodzimierz	Konieczność nowej ewangelizacji wobec zagrożeń moralnych współczesnego świata w świetle nauczania Jana Pawła II podczas światowych dni młodzieży	Warszawa 1998	Teologia moralna	Skorowski Henryk
13. [507]	Nestoruk Krzysztof	Salezjańska parafia Św. Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku w latach 1949-1977	Lublin, 1999	Historia Kościoła	Wilk Stanisław
14. [508]	Nowicki Marcin	Sumienie a prawda w świetle encykliki Jana Pawła II „Veritatis splendor”	Warszawa 1998	Teologia moralna	Skorowski Henryk
15. [509]	Pawlak Roman	Szkołnictwo salezjańskie w Polsce na przykładzie Inspektorii Piłskiej św. Wojciecha: studium socjopedagogiczne w świetle literatury i dokumentów	Bydgoszcz 1998	Pedagogika	Trempała Edmund
16. [510]	Pluskota Miroslaw	Teologia formularza mszalnego ku czci bł. Filipa Rinaldiego, kapłana, Założyciela Instytutu Świeckiego Ochotniczek Księdza Bosko	Warszawa 1999	Liturgika	Durak Adam

17. [511]	Popiel Mirosław	Rola nauczyciela jako wychowawcy w świetle czasopisma „Wychowawca” w latach 1993-1996	Warszawa 1998	Teologia moralna	Skorowski Henryk
18. [512]	Rębeliński Stanisław	Wolność jako prawo i obowiązek moralno-etyczny człowieka w świetle encykliki „Veritatis splendor”	Warszawa 1999	Teologia moralna	Skorowski Henryk
19. [513]	Szumny Piotr	Model wychowania do wiary w świetle młodzieżowego czasopisma „Ziarna” w latach 1989-1994	Warszawa 1998	Teologia moralna	Skorowski Henryk
20. [514]	Witkowski Mariusz	Prawo do życia a prawo do wolności w świetle encykliki Jana Pawła II „Evangelium vitae”	Warszawa 1999	Teologia moralna	Skorowski Henryk

Prace doktorskie

1. [515]	Nowiński Janusz	Przechowywanie Eucharystii w Kościele zachodnim w chrześcijańskim antyku i wiekach średnich: studium treści i formy	Warszawa 1998	Historia Kościoła; Historia sztuki	Bania Zbigniew
-------------	--------------------	---	------------------	---	-------------------

4. BIBLIOGRAFIA PRAC NAUKOWYCH POLSKICH SALEZJANÓW
STUDENTÓW ZAGRANICZNYCH UCZELNI
I SEMINARIÓW DUCHOWNYCH 1983-1998²:

a. Bakalaureaty napisane w Studio Teologico Salesiano w Cremisano afiliowanym do Università Pontificia Salesiana w Rzymie

L.p.	Nazwisko i imię	Rok	Promotor	Temat pracy
1. [516]	Bednarz Jan	1991	P. G. Gianazza	Il sacramento del Matrimonio, segno dell'alleanza del Signore, dono della Chiesa e fondamento della civiltà dell'amore

² Niniejszy punkt bibliografii mógł powstać dzięki życzliwości i dobroci ks. Dariusza Sztuka. Autor pracy składa mu w tym miejscu bardzo serdeczne podziękowanie.

2. [517]	Dobkowski Jarosław	1987	R. Rubinkiewicz	Il Regno di Dio nel disegno salvifico del Padre, nella vita di Cristo, nell'azione dello Spirito, nell'impegno della Chiesa
3. [518]	Gajowy Kazimierz	1987	P.G. Gianazza	La dignità trascendente dell'uomo: creato ad immagine di Dio, redento da Cristo, chiamato alla comunione beatificante con la Trinità
4. [519]	Gwóźdź Jacek	1996	G. Caputa	L'Eucarestia: azione di Cristo e del popolo di Dio gerarchicamente ordinato, culmine e fonte della vita cristiana
5. [520]	Idźkowski Lech	1989	E. Lingjardi	La giustificazione come remissione dei peccati e santificazione interiore: il rapporto fra grazia increata e grazia creata
6. [521]	Jarecki Tadeusz	1991	P.G. Gianazza	Per una comprensione teologica del ministero ordinato a servizio di Cristo e della Chiesa
7. [522]	Jasiński Krzysztof	1990	E. Lingjardi	Maria nel piano divino della salvezza: immagine e inizio della Chiesa, modello della sequela Christi, motivo di speranza nel dialogo ecumenico
8. [523]	Kempiak Ryszard	1996	G. Caputa	L'esistenza umana tra peccato e redenzione: la salvezza annunciata nell'AT, realizzata da Cristo, attualizzata dalla Chiesa nell'oggi
9. [524]	Kondracki Andrzej	1983	G. Caputa	Il Regno di Dio nel disegno salvifico del Padre, nella vita di Cristo, nell'azione dello Spirito, nell'impegno della Chiesa
10. [525]	Maślanka Ryszard	1991	P.G. Gianazza	La vita cristiana e vita di fede: aspetti trinitari, ecclesiologicali, antropologici
11. [526]	Mazur Roman	1991	P.G. Gianazza	Eucarestia: fonte della comunione ecclesiale, sorgente della missione, garanzia di maturità per la persona
12. [527]	Nowialis Zbigniew	1998	J.E. Martin Moreno	Lo Spirito S. nel mistero trinitario, dono del Cristo risorto, protagonista della missione della Chiesa e anima della vita del cristiano
13. [528]	Rozmus Tadeusz	1986	P.G. Gianazza	Maria nel piano divino della salvezza: immagine e inizio della Chiesa, modello della sequela Christi, motivo di speranza nel dialogo ecumenico

14. [529]	Szadejko Krzysztof	1990	E. Lingiardi	Laici testimoni di Cristo nella Chiesa e nel mondo, con Cristo nella forza dello Spirito, costruttori del regno di Dio
15. [530]	Sztuk Dariusz	1995	G. Caputa	La Parola di Dio annunciata nell'AT, fatta carne in Gesù Cristo, attualizzata dalla Liturgia, viene proclamata per la salvezza di chiunque crede
16. [531]	Szulczyński Witold	1983	G. Caputa	L'azione dello Spirito Santo nell'economia sacramentaria
17. [532]	Tańcula Andrzej	1991	P.G. Gianazza	Eucarestia: pasqua del Signore, edificazione della Chiesa e fonte di trasformazione del cosmo
18. [533]	Toczyski Krzysztof	1990	M. Provera	La sapienza divina, principio del comportamento umano e via per conoscere la volontà di Dio (Sap 9,1-18)
19. [534]	Winiewski Pawel	1991	M. Provera	Figli nel Figlio: la figliolanza divina. Aspetti biblici e dogmatici
20. [535]	Wortolec Roman	1997	G. Caputa	La Pasqua di Gesù: evento centrale della storia dell'alleanza e mistero salvifico ricapitolativo
21. [536]	Wójtowicz Robert	1997	R. Cautero	Figli nel Figlio: la figliolanza divina. Aspetti biblici e dogmatici

b. Licencjaty z teologii biblijnej napisane w Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie afiliowanym do Pontificium Athenaeum Antonianum w Rzymie

L.p.	Autor	Temat pracy	Rok	Promotor
1. [537]	Kempiak Ryszard	Il concetto di fede nella Lettera ai Galati	1989	Buscemi A. M.
2. [538]	Mazur Roman	Pregghiera e fede nell' attesa del Figlio dell' Uomo. Studio esegetico-teologico di Lc 18, 1-8	1996	Bottini G. C.
3. [539]	Sztuk Dariusz	Vivere per Dio nel Cristo e secondo lo Spirito (Gal 2,19-20; 5,24-26; 6,7b-9)	1998	Buscemi A. M.

c. Inne

1. [540]	Blok Tomasz	Si rifletta sui temi „Chiesa” e „Missione”, cogliendone il nesso profondo nel mistero della Trinita e di Cristo, e illustrandone i rapporti reciproci [bac.]	Turyn 1997	Teologia	Ripa di Meana Paolo
2. [541]	Blok Tomasz	Crisi della coppia e possibilita di mediazione [bac.]	Rzym, 1999	Pedagogi- ka	Mion Renato

5. INDEKSY

a) Indeks autorów prac [obejmuje „Bibliografię ... 1957–1997]

Adamiak Zbigniew 495
 Adaśko Roman 64
 Adler Jacek 65
 Babicz Marek 1, 66
 Badura Henryk 2
 Bajor Witold 67
 Balawander Józef 68
 Balcerzak Antoni 69, 372
 Balicki Leszek 496
 Balicki Tadeusz 70
 Banach Czesław 71
 Banaszek Bogusław 72
 Barański Marek 73
 Barcewicz Wiktor 74
 Barejko Marek 75
 Barganowski Jerzy 76
 Bazylczuk Tadeusz 373
 Bednarz Jan 516
 Bełniak Józef 77
 Bichta Henryk 3
 Bielawski Edward 4
 Bienias Władysław 78, 79
 Biskiewicz Wojciech 80
 Blicharz Wojciech 374
 Blok Tomasz 540, 541
 Błażek Dariusz 81
 Bocięk Adam 5, 82
 Bodo Wiesław 83
 Bogdański Stanisław 6, 375
 Borkowski Jan 7

- Borowiec Andrzej 84
Borowiecki Jarosław 478
Boryczka Piotr 85
Borysiak Andrzej 86
Bronakowski Sławomir 87
Brunka Henryk 376, 414
Bryłowski Andrzej 497
Brzeziński Jacek 88
Bujalski Bogusław 8
Bujnowicz Jan 89
Buksik Dariusz 90, 91
Burghard Jan 92
Butowski Krzysztof 498
Chabierski Jan 93
Chamarczuk Mariusz 94
Chibowski Henryk 95
Chmiel Jan 96, 415
Chmielewski Czesław 97
Chmielewski Ireneusz 98
Chmielewski Marek 99, 377, 416
Chodźko Ignacy 378
Chrobak Stanisław 100
Cieszyński Cezariusz 101
Ciszewski Marian 102, 417, 451
Ciszewski Władysław 103
Citko Stanisław Witold 379
Conder Zbigniew 471
Cyran Krzysztof 104
Czaja Jerzy 105
Czechowicz Jan 9
Daniluk Andrzej 106
Darmograj Jan 107
Dąbrowski Kazimierz 108
Dąbrowski Lucjan 10
Dąbrowski Roman 499
Dąbrowski Ryszard 109
Dąbrowski Wiesław 110
Dąbrowski Wiesław [junior] 111
Denisiuk Roman 112
Dobkowski Jarosław 517
Domaszk Arkadiusz 113
Drynikowski Kazimierz 114
Drzyzgiewicz Witold 115
Dubiniec Józef 116
Dukiewicz Mirosław 500

- Durak Adam 117, 418, 452, 486
Duszyński Bernard 118
Dylewski Artur 501
Dylewski Waldemar 119
Dziadkiewicz Marian 120
Dziedzic Zbigniew 11
Dziekan Piotr 121
Dzierżak Julian 122
Ekert Gwidon 123
Felka Krzysztof 479
Felka Wiesław 124
Flakiewicz Ryszard 125
Fluks Jakub 126
Formeła Mirosław 127
Formella Zbigniew 128, 129
Franczak Kazimierz 130
Frącek Albin 12
Gabriel Antoni 131
Gabrych Jerzy 132
Gajewski Leszek 133
Gajowy Kazimierz 518
Gałąj Kazimierz 134
Gancarz Jerzy 135
Gliński Jerzy 136, 137
Gliściński Jan 13, 138, 419, 453
Głoskowski Piotr 139
Głowienka Grzegorz 140
Głuchowski Leszek 141
Gojko Dariusz 502
Gołowski Konstanty 14
Goworek Sławomir 142
Grabowski Arkadiusz 143
Graczyk Marian 15, 144, 420, 454
Grąbkowski Jerzy 145
Grochowiak Zygmunt 146
Grochowski Andrzej 147
Grochowski Jacek 148
Grochowski Józef 149
Gryszko Alojzy 16
Gryżenia Kazimierz 150, 421
Grzeszczak Krzysztof 151
Grzymała Piotr 472
Gwiazda Antoni 17
Gwóźdź Jacek 519
Hagedorn Krzysztof 152, 380

- Hajkowski Stanisław 153, 381
Hebrowski Lech 154
Helianek Krzysztof 155
Herc Konrad 156
Hnateczak Zenon 382, 422
Hołownia Andrzej 157
Hołownia Mirosław 158
Hubner Jan 159
Hul Zbigniew 160, 487
Idźkowski Lech 520
Itrych Tadeusz 503
Jachimowicz Roman 161
Jaczewski Andrzej 162
Jagiełło Julian 18
Jakowczyk Wiesław 163
Jakuboszczak Zenon 19, 164
Jakubowski Krzysztof 20, 165
Janeczek Aleksander 21, 383
Jankowski Stanisław 22, 384
Jarecki Tadeusz 521
Jasiński Krzysztof 522
Jastrzębiec-Święcicki Walerian 166
Jaworski Wiesław 167
Jermak Jan 168
Jonatowski Waldemar 169
Józwiak Ryszard 170
Józwik Dariusz 171
Kacprzak Paweł 172
Kadziński Stanisław 173
Kalinowski Lucjan 174
Kaliński Bernard 23
Kaliński Ludwik 175, 423
Kamieński Lucjan 24
Kamiński Franciszek 176, 177, 178, 424
Kania Wiesław 179
Kapłon Zenon 180
Kasperowicz Lech 181
Kaszycki Henryk 182, 504
Kąkol Stanisław 183
Kąkol Zbigniew 184
Kempiak Ryszard 523, 537
Kierbiedź Tadeusz 185
Klawikowski Zenon 186, 385, 425
Kleszcz Leszek 187
Klusak Jarosław 188

Kłoczko Janusz 189
Kobiela Krzysztof 190
Kołosowski Tadeusz 191, 192, 426
Kołyszko Władysław 25, 386
Komenda Henryk 193
Kondracki Andrzej 460, 461, 524
Konkol Marek 194
Kopczyński Robert 195
Koral Jarosław 196, 427
KorcZ Zbigniew 387
Korzeniowski Henryk 197
Kosiński Andrzej 26, 198
Kostrzewa Krzysztof 199
Koszewnik Józef 200
Kościelny Tomasz 201
Kotliński Paweł 202
Kowalik Krzysztof 203, 428
Kowalkowski Jacek 204
Kowalkowski Piotr 505
Kowalski Marian 205
Kowalski Ryszard 206
Kozłowicz Wojciech 207
Kozłowski Dariusz 208
Krajewski Sławomir 209
Król Mirosław 210
KrólaK Jerzy 211
Kruczkowski Włodzimierz 506
Krupa Tadeusz 212
Krześniak Marian 213
Kubiak Jarosław 480
Kulpiński Michał 214
Kułak Wojciech 215
Kurel Jan 481
Kurto Andrzej 216
Lebiedź Andrzej 217
Leciej Bolesław 218
Lepper Zdzisław 219
Lewandowski Józef Wiesław 27
Lewandowski Kazimierz 28, 220
Lewicki Tadeusz 221, 388, 429
Lewko Marian 222, 223, 430, 455
Lipowicz Wojciech 473
Lis Krzysztof 389, 431
Liwiński Cezary 224
Lubiński Sławomir 482

- Łachut Waldemar 225
Łada Krzysztof 29
Łaszuk Igor 226
Lepko Zbigniew 227, 432
Łobos Feliks 228
Łodyka Eugeniusz 30
Lubian Sławomir 229
Ługowski Stanisław 31
Mach Zenon 230, 390
Machnikowski Kazimierz 32
Mackiewicz Edward 231
Majchrzak Wojciech 232
Makuracki Stefan 233, 234
Małak Adam 235
Malinowski Zbigniew 391
Marchewka Andrzej 236
Marczak Stanisław 237
Maron Andrzej 238
Massel Waldemar 462, 463
Maślanka Ryszard 525
Matuszyński Dariusz 239
Mazewski Andrzej 240
Mazur Roman 526, 538
Mazur Tadeusz 33
Metrycki Stefan 241
Michalak Marek 242
Michalski Adam 243
Michurski Józef 244
Mielewczyk Wojciech 474
Misiąszek Kazimierz 245, 433
Modzelewski Edmund 246
Motyka Tomasz 247
Mróz Dionizy 248
Murawa Kazimierz 249
Murziński Antoni 34, 250
Murziński Bogumił Michał 35, 251
Nalepka Władysław 252
Napierała Kazimierz 36, 253
Negowski Marek 37
Nenikowski Czesław 254
Nestoruk Krzysztof 507
Niedziółka Waldemar 255
Niegowski Krzysztof 256, 488
Niemczewski Sławomir 392
Niemiec Jan 257

Niewęglowski Jan 258, 434
Niewęglowski Tadeusz 464, 465
Nosal Waclaw 259
Nowak Ludwik 260, 435
Nowak Marian 38
Nowialis Zbigniew 527
Nowicki Marcin 508
Nowiński Janusz 261, 515
Nycz Marian 483
Obuchowski Andrzej 262
Odowski Tadeusz 263
Olechnowicz Marek 264
Oleksiuk Jan 265
Olesik Henryk 39
Oleszkiewicz Krzysztof 40
Olędzki Kazimierz 41
Olędzki Stanisław 42
Orpik Stanisław 266
Owczarek Krzysztof 267
Pajewski Jacek 268
Paliwoda Józef 269
Pańczyk Mirosław 270
Pawelski Przemysław 271
Pawlak Roman 272, 509
Pawluk Tadeusz 273
Paziński Piotr 43, 274
Pepliński Tadeusz 275
Perszko Piotr 475
Pettke Wojciech 276
Piasecki Tomasz 44, 277
Pierozek Waldemar 466
Pietkiewicz Stanisław 278
Pietrusik Józef 279, 393
Pietrzykowski Jan 280, 436
Pikor Stanisław 281
Pizoń Jarosław 282
Pleń Edward 283
Płuskota Mirosław 510
Pluto-Prądyński Wiesław 394
Polkowski Piotr 284
Pomianowski Roman 285, 437
Popiel Mirosław 511
Popowski Bernard 286
Popowski Remigiusz 287, 438, 456
Presnal Dariusz 288, 489

- Przesmycki Piotr 289
Przybyła Andrzej 290
Ptasiński Piotr 291
Radziszewski Grzegorz 292
Rafalko Antoni 395
Rębeliński Stanisław 512
Richert Jerzy 293
Rozmus Tadeusz 528
Rusiecki Jan 396
Rusiniak Stanisław 294
Ruzik Cezary 295
Rychert Michał 397
Rydzewski Jerzy 398, 439
Rypel Albert 296
Rzepecki Roman 45
Rzymowski Antoni Kazimierz 297, 399
Saczywko Tadeusz 298
Sadowski Izydor 490
Sadowski Ryszard 299
Sadowski Stanisław 400
Sawczyński Jan 300
Selder Dariusz 301
Seń Tomasz 467
Siek Dariusz 302
Sikora Janusz 401, 440
Skolasiński Paweł 303
Skolasiński Zenon 46
Skopiak Stanisław 402
Skorowski Henryk 304, 441, 457, 491
Skowroński Andrzej 305
Słomiński Mariusz 306, 307
Słowik Andrzej 47, 308
Słowy Zbigniew 309
Smagliński Leszek 310
Smyk Kazimierz 311
Sobczak Dariusz 312
Sobczyk Tadeusz 313
Sobol Jerzy 314
Soćko Marian 468
Sosnowski Piotr 315
Spalony Szymon 316
Stachal Stanisław 317
Stańczak Edward 318
Stawniak Henryk 319, 320, 442
Stempel Marian 469

- Stromski Tadeusz 321
Strus Andrzej 48, 49, 50, 403, 443
Struś Józef 51, 404, 444
Styma Jan 492
Styma Stanisław 322, 445
Sulej Andrzej 323
Sulej Tadeusz 324
Szadejko Krzysztof 529
Szadkowski Jarosław 325
Szczepankiewicz Maciej 326
Szczodrowski Sławomir 484
Szestowicki Stanisław 327
Szkopiecki Jan 328
Szmidt Stanisław 329
Szpakowski Roman 330
Sztuba Stefan 331
Sztuk Dariusz 530, 539
Szulczyński Witold 531
Szulim Czesław 52
Szumny Piotr 513
Śliwiński Ireneusz 332
Śliwiński Ryszard 333
Śpiewak Leszek 334
Świerbiólek Wacław 405
Święcicki Waterian 335
Tańcula Andrzej 532
Teleman Mieczysław 336
Terlikowski Jan 53
Toczyski Krzysztof 470, 533
Tokarczyk Janusz 337
Trendziuk Waldemar 485
Trykoszko Jacek 338
Turbacz Andrzej 406
Ukleja Ryszard 407, 446
Vetter Mirosław 339
Walczykiewicz Bogdan 54, 340, 447
Walder Antoni 341
Walenciej Jan 342
Walo Jerzy 343
Warszewski Stanisław 55, 408
Wawrzyńczak Paweł 344
Weder Zdzisław 409
Węgiel Franciszek 345
Widzyk Marek 346
Wilk Józef 410, 493

Wilk Stanisław 56, 411, 449, 459
Wilkos Krzysztof 347
Winiewski Paweł 534
Wiśniński Benedykt 348
Wiśniewski Mirosław 349
Witkowski Mariusz 514
Wojcieszak Tadeusz 350
Wolanin Zygmunt 351
Wontka Stanisław 57
Worek Jerzy 352, 412
Wortolec Roman 535
Woś Marek 353
Woźniak Jacek 354
Woźniak Łukasz 355
Woźniak Mieczysław 58, 356, 450
Woźniak Ryszard 357
Woźny Piotr 358
Wójcik Stanisław 359
Wójtowicz Robert 536
Wróbel Henryk 360, 413
Wróblewski Janusz 361
Wujek Andrzej 362, 363
Wujkowski Czesław 59
Wysocki Marek Bogdan 364
Wyszogrodzki Mirosław 60, 365
Wziętek Michał 366
Zaborowski Marek 476
Zajac Gustaw 61
Zaniewski Franciszek 367
Zdolski Janusz 368
Zdzieborski Andrzej 62
Ziolla Leszek 369, 494
Ziólkiewicz Józef 63, 370
Ziólkowski Piotr 477
Żurawski Jacek 371

b) Indeks promotorów

Bania Zbigniew prof. dr hab. - 515
Bottini G. Claudio - 538
Buscemi A. M. - 537, 539
Caputa Giovanni ks., prof. - 519, 523, 524, 530, 531, 535
Cautero R. - 536

- Domańska-Maćkowiak Krystyna prof. - 488
 Durak Adam ks., prof. dr hab. - 495, 510
 Federici Tommaso ks., prof. - 486
 Gianazza Piergiorgio ks., prof. - 516, 518, 521, 525, 526, 528, 532
 Juros Helmut ks., prof. dr - 491
 Kołosowski Tadeusz ks., dr - 505
 Kowalik Krzysztof ks., dr - 498
 Krzywka Andrzej dr - 504
 Lingiardi E. - 520, 522, 529
 Mion Renato, ks., prof. - 541
 Moreno J. E. Martin - 527
 Napiórkowski Stanisław Celestyn ks., prof. dr hab. - 498
 Olubiński Andrzej prof. dr hab. - 487
 Provera M. - 533, 534
 Ripa di Meana Paolo - 540
 Rubinkiewicz Ryszard ks., prof. dr hab. - 517
 Rutowa Maria - 492
 Siemieniecki Bronisław prof. dr hab. - 489
 Skorowski Henryk ks., prof. dr hab. - 496, 497, 499, 501, 503, 506, 508, 511, 512, 513, 514
 Stawniak Henryk ks., dr - 502
 Szłaga Jan ks. biskup, prof. - 493
 Trempała Edmund prof. dr hab. - 509
 Wilk Stanisław ks., dr hab. - 500, 507
 Zieliński Zygmunt ks., prof. dr hab. - 490
 Żebrowski Jan prof. dr hab. - 494

c) Indeks tematyczny

- Historia Kościoła: 490, 500, 507, 515
 Historia sztuki: 504, 515
 Liturgika: 486, 495, 510
 Muzykologia: 488
 Patrologia: 505
 Pedagogika: 487, 489, 509, 541
 Pedagogika opiekuńczo-wychowawcza: 494
 Pedagogika resocjalizacyjna: 492
 Prawo kanoniczne: 502
 Teologia: 540
 Teologia biblijna: 493, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539
 Teologia dogmatyczna: 498
 Teologia moralna: 491, 496, 497, 499, 501, 503, 506, 508, 511, 512, 513, 514

d) Indeks osób

- Augustyn, bp, św.: 505
Filip Rinaldi, ks., bł.: 510
Jan Bosko, ks., św.: 494
Jan Paweł II, papież: 506, 508, 514

e) Indeks nazw geograficznych

- Aleksandrów Kujawski: 487
Kaszuby: 497
Polska: 509
Rumia: 492
Słupsk: 507

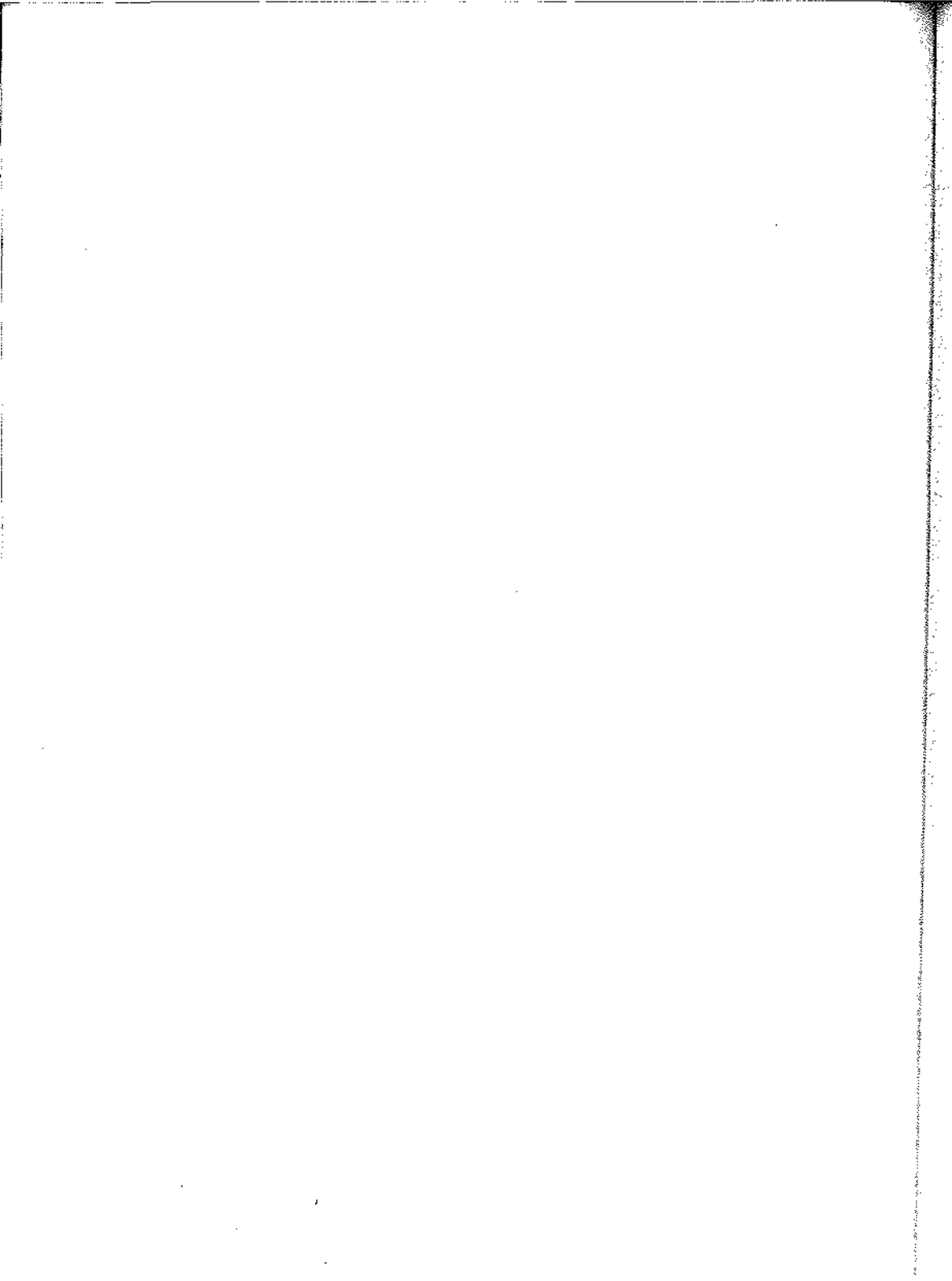
f) Indeks chronologiczny

- 1968: 492
1979: 486, 491, 493
1983: 524, 531
1984: 490
1986: 528
1987: 517, 518
1989: 520, 537
1990: 522, 529, 533
1991: 516, 521, 525, 526, 532, 534
1995: 530
1996: 494, 519, 523, 538
1997: 487, 488, 489, 535, 536, 540
1998: 495, 496, 499, 500, 502, 504, 505, 506, 508, 509, 511, 513, 515, 527, 539
1999: 497, 498, 501, 503, 507, 510, 512, 514, 541

Sommario

Questa bibliografia è continuazione del articolo su „La bibliografia dei lavori scientifici Palievi del Seminario Maggiore a Łąd nei anni 1957-1997”, stampato nel „Seminare” nr 14. Mostra qui lavori scientifici scritti nei anni 1998 e 1999. Si aggiunge qui pure le correzioni alla bibliografia precedente (1957-1997). Questo articolo presenta anche la bibliografia dei lavori scientifici scritti dai salesiani polacchi all'esterno. Tutto finisce con diversi indici dei autori e gli altri della bibliografia completa, incluso anni 1957-1997.

(tum. ks. A. Durak SDB)



DEUSZ BAZYLCZUK SDB

DRZEJ WUJEK SDB

Przygotowane przez nas tłumaczenie jednego z opuszcili Roberta Grosseteste, zatytułowane *De unica forma omnium*, zostało wydane w roku 1912 przez Ludwika Baura i zamieszczone w dziewiątym tomie *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* poświęconym Biskupowi Lincolnu¹. Jest ono odpowiedzią na pytanie postawione przez Adama Rufusa.

Robert Grosseteste filozof i teolog, pierwszy kanclerz uniwersytetu w Oksfordzie i biskup Lincolnu w swych poglądach był pod silnym wpływem średniowiecznego augustynizmu. Jest on również – zdaniem Wł. Tatarkiewiczza – u źródeł angielskiego empiryzmu². Tłumaczenie ma jednak charakter typowo scholastyczny. Jest on jeszcze jednym dowodem na to, że tematyka dotycząca Boga stała w centrum zainteresowań intelektualnych ludzi XIII wieku. Problematyka, którą stosuje nasz myśliciel jest oparta na cytowaniu uznanego autorytetu, w tym wyroku św. Augustyna. Sposób argumentacji w omawianej kwestii jest typowo systemowy. Zależy o uznanie pewnych pojęć, teorii filozoficznych, zwłaszcza pojęcia formy rozumianej jako ontologia, przyczyny, materii itp. Czy taki sposób stawiania zagadnień jest bliski naszej wspólnej mentalności tak przyzwyczajonej do operowania konkretami i odwoływania się do doświadczenia, pomiarów i stosowania matematyki? Dla tłumaczących ten tekst znamienne jest odwołanie się do pojęcia liczby w związku z formą. Ponadto, występująca w tekście dociekliwość i subtelność sposobu myślenia może nas wiele nauczyć.

Pragniemy także zaznaczyć, że istnieje znaczna trudność w przedarciu się przez bariery językowe, a szczególnie przez zwarte systemy pojęciowe. Jest jednak warta podjęcia się trudu, odczytać do choćby fragmentów oryginalnej myśli Średniowiecza.

Robert Grosseteste, *O jedynej formie wszystkiego* (tłumaczenie).

Robert Grosseteste, nazywany magistrem, pozdrawia umiłowanego w Chrystusie Adama Rufusa.

Prosił mnie umiłowany, ażeby napisał tobie, co o tym zdaniu myślę: *Deus est prima forma et forma omnium* (Bóg jest pierwszą formą i formą wszystkiego). Napisałem to jak potrafiłem, a nie jak pragnąłem, nie chcąc proszącego przyjaciela pozostawiać bez odpowiedzi, wszak to uważałem za ważne, jak sądzię, zostało pokazane. W kwestii bowiem tak ważnej nic nie

¹ Por. R. Grosseteste, *De unica forma omnium*, w: *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. 9, Munster 1912, s. 106-111.

² Por. Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1968, s. 296.

można pominąć, choć ze względu na braki piszącego, może to nie być powiedziane w odpowiedniej formie a z powodu ułomności naszego sposobu wypowiedzania się może też nie być należycie wyrażone.

O sprawie tak doniosłej, przynaglony twoją prośbą, żeby nie powiedzieć za mało, tobie przede wszystkim odpowiadam, iż uważam, że jest prawdą, to mianowicie, że Bóg jest doskonałością (*forma*) i to doskonałością wszystkiego; a ponieważ jest doskonałością – z konieczności jest doskonałością pierwszą, gdyż przed nim nie ma niczego. On bowiem jest pierwszy i ostatni.

Jeżeli pytasz, co mnie skłania do sądenia, że Bóg jest doskonałością i to doskonałością wszystkiego, odpowiadam: autorytet wielkiego Augustyna. On bowiem w drugiej księdze *De libero arbitrio* naucza:

A więc ani zmysłami cielesnymi, ani w duchowej kontemplacji nie możesz dostrzec żadnego bytu zmiennego, który się tobie przedstawi, jeżeli liczby nie nadały mu pewnej doskonałości. Bez niej rozpada się w nicłość. Tak samo nie powątpiewaj, że istnieje jakaś doskonałość wieczna i niezmienna, która nie daje zginąć tym zmiennym rzeczom, lecz pozwala im przemierzać niejako szlaki czasu w całej różnorodności zdecydowanych kształtów i obliczonych ruchów. Sama doskonałość nie jest zamknięta i jakby rozmieszczona w przestrzeni, rozwija się i nie zmienia się w czasie. Ona nadaje doskonałość tym wszystkim rzeczom. Dzięki niej każda z nich, zgodnie ze swoją naturą, urzeczywistnia zasady liczbowe w przestrzeni i czasie.

Każda bowiem zmienna rzecz musi otrzymać właściwą sobie doskonałość. A ponieważ zmiennym nazywamy to, co może ulec zmianie, tak samo nazwałbym podległym doskonaleniu to, co daje się doskonalić. Żadna zaś rzecz nie potrafi sama nadać sobie doskonałości, ponieważ nic nie może dać sobie tego, czego nie ma. A z pewnością w tym celu podlega coś doskonaleniu, aby miało doskonałość. Dlatego każda rzecz, która posiada pewną doskonałość, nie potrzebuje otrzymywać tego, co ma; ta zaś, która nie ma doskonałości, nie może dać sobie tego, czego nie ma. A więc, jak powiedzieliśmy, żadna rzecz nie może doskonalić samej siebie. Cóż więc można powiedzieć o zmienności ciała i duszy? Wystarczy to, co powiedzieliśmy powyżej. Wynika z tego, że jakaś doskonałość niezmienna i wieczna nadaje doskonałość ciału i duszy. Do tej doskonałej potęgi skierowane są słowa: „Zmienisz je i ulegną zmianie; ty zaś zawsze jesteś ten sam i lata twoje nie znają ubytku (Ps 101, 27nn). Prorok użył wyrażenia „lata nie znają ubytku” zamiast wieczności. Tak samo powiedziano o tej doskonałości, że „trwając sama w sobie, odnawia wszystko” (Mdr 7,27). Stąd można także zrozumieć, że Opatrzność kieruje wszystkim. Jeżeli bowiem wszystkie byty przestaną istnieć, gdy usuniemy z nich doskonałość, to owa niezmienna doskonałość, która daje im byt, jest ich Opatrznością. Dzięki niej wszystkie rzeczy istnieją w taki sposób, że wartości liczbowe, które decydują o ich doskonałości, nadają im miejsce w przestrzeni i czasie. Gdyby nie było tamtej doskonałości, nie byłoby również zmiennych bytów³.

Tenże Augustyn w trzynastej księdze *Wyznań*, skierowując modlitwę do Ojca, pisze:

Albo czy materia duchowa w swoim zaczątkowym stanie mogła czymkolwiek zastąpić nawet na takie płynne i mroczne istnienie, gdy była podobna do morskiej otchłani, a do Ciebie jakże niepodobna, póki to samo Słowo nie skierowało jej ku jej Stwórcy i nie rozświetliło świa-

³ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. Anna Trombala, w: *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953, s. 155-156. W podanym przez nas tłumaczeniu w przypadku cytatów będziemy korzystać z tekstów już tłumaczonych, które ukazały się drukiem. W innych przypadkach podajemy tłumaczenia własne.

*łością swoją tak, że stała się światłością – wprowadzie nie na równi z Tobą, ale na tyle, że się mogła ukształtować na wzór formy równej Tobie?*⁴

Także w jedenastej księdze *Wyznań*, mówiąc do Ojca, rzecze:

*Wtedy okrzepnę i ustalę się w Tobie, w Twojej prawdzie będącej formą mej istoty*⁵.

Autorytet św. Augustyna wyraźnie stwierdza, że Bóg jest doskonałością i to doskonałością stworzeń. Ta wypowiedź, którą powyżej zacytowałem z drugiej księgi *De libero arbitrio* nie tylko to twierdzi, lecz także przekonywująco dowodzi.

Z pojęcia bowiem doskonałości można wnosić, że Bóg jest doskonałością, gdyż doskonałość sprawia, że rzecz jest tym, czym jest. Tak jak człowieczeństwo jest doskonałością człowieka, gdyż dzięki niej człowiek jest człowiekiem. Ale Bóg sam z siebie jest tym, czym jest. Przez samego siebie jest bowiem Bogiem, gdyż boskością jest Bóg i boskość jest Bogiem. Ponieważ rzecz jest tym czym jest dzięki doskonałości, to Bóg jest doskonałością (formą).

Czy zatem można się nie zgodzić, że Bóg doskonali i nadaje gatunkowość? Bóg jest źródłem gatunkowości, gdyż nic nie może istnieć, czego On nie ma. I tak, ponieważ On jest sprawiedliwy, to jest sprawiedliwość i jest ktoś sprawiedliwy. Stąd też, ponieważ On jest doskonały i nadający gatunkowość, jest forma i gatunek, i ponieważ jest doskonały i nadający gatunkowość, to jest doskonałość i gatunkowość (*formositas et speciositas*).

Zatem: czyż forma nie jest pełnią rzeczy i jej doskonałością? Bóg zatem jest pełnią, nie potrzebującą dopełnienia, doskonałością nie potrzebującą doskonalenia i formą nie potrzebującą formowania, ponieważ jest całkowicie pozbawiony braku i niezmienny. Bóg jest doskonałością najdoskonalszą, pełnią najpełniejszą, formą najpełniej uformowaną i gatunkiem najdoskonalszym. Mówi się, że dom jest zbudowany, dusza udoskonalona, świat uformowany: zbudowane jedno, uformowane drugie. Zabierz konkretny i zobacz samą doskonałość jeśli możesz, a zobaczysz Boga, nie jakąś inną doskonałość, lecz samą doskonałość rzeczy doskonałych. Gdy się mówi, że: *Bóg jest formą czy też doskonałością, podobnie jak prawdą*, nie chciej dociekać czym jest doskonałość, tak jak nie szukaj czym jest prawda. Natychmiast bowiem przeciwstawiają ci się ciemności obrazów rzeczy materialnych, jak mówi Augustyn w księdze ósmej *De Trinitate* (*De Trinitate VIII, cap. 2 n. 3*) i obłoki obrazów zmysłowych zamacają jasność, która na pierwszy rzut oka zajaśniała ci na wyrzeczone słowo: prawda, doskonałość. Oto w pierwszej intuicji, którą jak błyskawica zostaniesz ogarnięty, gdy mówi się o prawdzie albo doskonałości, pozostają, jeśli dasz radę, a jeśli nie możesz, wpadniesz znowu w owe stare ciemności i w rzeczy ziemskie (zmysłowe). W taki to sposób Bóg z siebie samego jest formą, i tak się naucza.

Aby rozjaśnić, w jaki sposób jest On formą stworzeń – nie jest bowiem ich formą jako ich część substancjalna dopełniająca, dzięki czemu i materia staje się czymś jednym – znaczenie nazwy *forma* trzeba wyjaśnić. I tak mówi się, że forma jest wzorem (*exemplar*), do tego wzoru odnosi się twórca (*artifex*), aby przez naśladowanie tego wzoru i na jego podobieństwo ukształtować swe dzieło; na przykład stopa drewniana, którą posługuje się szewc i na niej formuje sandał, nazywana jest formą sandała. Tak również życie dobrych, na które zwracamy uwagę, aby na jego wzór obyczajają nasze formować, nazywamy formą naszego postępowania. Mówimy forma, której materia kształtowana jest przyporządkowana, a przez owo przyporządkowanie otrzymuje tę formę, której jest przyporządkowywana. Mówimy o pieczęci srebrnej, że ona jest formą pieczęci woskowej; i o glinie, z której utworzony jest posąg, że ma ona formę posągu. Jeśli twórca ma w swoim umyśle wyobrażenie mającego powstać dzieła, zwraca uwagę tylko

⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Zygmunt Kubiak, Warszawa 1987, s. 337-338.

⁵ Tamże, s. 300.

na owo wyobrażenie (*formositas*), które w umyśle wytworzył, aby podobieństwo to formowało jego dzieło. To wyobrażenie (*similitudo*) w umyśle tego twórcy jest nazywane podobieństwem formy dzieła. Owo znaczenie formy niewiele różni się od znaczenia formy jako pełni rzeczy i jej doskonałości.

Wyobraźmy sobie w umyśle twórcy formę dzieła, które ma być wykonane; na przykład w umyśle muratora formę i obraz domu, który ma być zbudowany, do której owa forma i wzór się odnosi, aby przez jej naśladowanie dom zbudować; i wyobraźmy sobie, że przez nieumiejętność ów murator zastosuje nieodpowiedni materiał. W jego umyśle i zamierzeniu jest to wykonalne. A dalej wyobraźmy sobie, że materiał, z którego ten domu ma być zbudowany jest płynny i nie może zatrzymać przyjętej formy, jeśli zostanie od niej oddzielony. Tę formę taki płynny materiał może zatrzymać tylko w umyśle tego muratora, podobnie jak woda uformowana pieczęcią metalową, po oddzieleniu pieczęci natychmiast traci przyjęty kształt. Wyobraźmy sobie, że twórca stosuje materię domu do formy, którą wcześniej powziął w umyśle muratora, i ona istnieje w umyśle muratora, i woli muratora, i w zbudowanym domu. W tej sytuacji, gdy forma istniejąca w umyśle muratora jest formą domu, jest ona i sztuką, i mądrością, podobnie słowo wszechmogącego Boga jest formą wszystkich stworzeń. Ona bowiem jednocześnie jest i wzorem, i sprawcą, i czynnikiem formującym, i w danej postaci jest zachowywana, gdy do niej są odnoszone stworzenia. Poznanie zatem, które orzeka, że Bóg jest formą stworzeń wynika z przytoczonej wypowiedzi Augustyna, a także z innych jego wypowiedzi, które powyżej przytoczyłem, gdzie mówi, że wszystko jest kierowane Bożą opatrnością i że owa ich opatrność jest formą niezmienną poprzez którą byty zmienne istnieją, aby ich liczba została wypełniona i zdziałana. Częściowo wynika takie pojęcie formy z innego cytatu, który przytoczyłem, z trzynastej księgi *Wyznań*, w której mówi, że anioł jest zwrócony do Słowa Bożego, to znaczy do tego, przez które został uczyniony, aby stało się światło i podobny formą równą Ojcu, to jest mądrości, poprzez którą Ojciec uczynił wszystko. Tam również Augustyn taką myśl wypowiada:

Zarówno duchowa, jak i cielesna natura były w stanie pierwotnym i bezkształtnym i obie mogły się osunąć w zamęt i w obcość wobec Ciebie. Lecz duchowość nawet nie ukształtowana już była czymś cenniejszym od ukształtowanej nawet materialności. Materialność zaś nie ukształtowana była czymś cenniejszym od zupełnej nicości. Pozostałyby w bezkształtności – także w tym stanie zależne od Twego Słowa – gdyby to Słowo nie wezwało ich do Twojej jedności i gdyby nie zostały ukształtowane przez Ciebie, jedyne najwyższe Dobro, jako składniki wszechświata, jako wszystkie rzeczy, które są bardzo dobre⁶.

Również św. Augustyn w homilii pierwszej o św. Janie naucza: rzemieślnik, gdy czyni luk, najpierw ma w ten luk w umyśle, Bo gdyby nie miał go w umyśle, to w jaki sposób wykonałby go? Lecz luk ten nie istnieje tak w umyśle, jak luk, który się widzi oczyma. W umyśle jest niewidzialny, wykonany staje się widzialny. Czy przestało istnieć w umyśle, to co zostało już wytworzone? Ów luk wykonany został i nadal w umyśle istnieje. Albowiem może ów luk ulec zepsuciu a według tego, który jest w umyśle może być wytworzony drugi. Należy zwrócić uwagę na formę luku w umyśle i na luk wykonany. Wykonany luk nie ma życia; luk w umyśle ma życie, ponieważ żyje dusza rzemieślnika, w której bytują wszystkie owe formy, które w przyszłości mogą zostać zrealizowane w materii. Tak więc bracie, ponieważ mądrość Boża przez którą wszystko się stało według umysłu (*artem*), zawiera wszystko zanim się to wytworzy, co istnieje przez ów umysł (*artem*), nie jest życiem lecz tym, co zostało uczynione. Życie jest w Bogu.

⁶ Tamże. s. 337.

Ziemię widzisz; jest w umyśle (arte) ziemia; niebo widzisz jest w umyśle niebo. Słońce i księżyc widzisz i one są w umyśle, lecz są na zewnątrz ciała, w umyśle są życiem (tłum własne).

Z tych cytatów uważnie prześledzonych i ze sobą zestawionych, sędzę że twoja inteligencja łatwo dostrzeże, że odwieczna mądrość Boża jest tutaj formą (doskonałością) wszystkich rzeczy, to jakbyś wyobraził sobie metalową pieczęć, że jest życiem i poznającym umysłem chcącym siebie odtworzyć na swój obraz i podobieństwo (mniej czy więcej wyrażoną) w ciekłym wosku nie mogącym zatrzymać siebie w otrzymanym ukształtowaniu i owa pieczęć tą samą wolą bezkształtny i płynny wosk do siebie zbliża i do siebie upodabnia a przywołując i aplikując do siebie swoim podobieństwem w znacznej mierze odciska a w odcisnięciu podobieństwo zachowuje. Sędzę, iż pojmiesz z tego, co powiedziano, że wieczna mądrość Ojca jest (formą) doskonałością wszystkiego jak kształt srebrnej pieczęci, jeśli byłby, to byłby formą wosku w podobny sposób odcisniętą. Jednak to podobieństwo co do sposobu powstawania, powyżej przytoczone, w jaki Bóg staje się doskonałością wszystkiego, o ile to odpowiada Bożej wzniosłości, tak jak stworzenie nie może dokładnie odwzorować tego podobieństwa, tak umysł stworzony nie może dość dokładnie i wszechstronnie tego zrozumieć.

Juan Edmundo Vecchi SDB, *Duchowość Salezjańska. Pogłębienie głównych tematów. Rekolekcje wygłoszone przez Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego. Kraków (Polska) 19-25 września 1999*, tłum. z j. włoskiego Mieczysław Brzezinka, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1999, ss. 203.

Powiew wolności, jaki ogarnął Polskę w 1989 r., przyniósł ze sobą przemiany polityczne, społeczne i ekonomiczne, w których klimacie możliwa stała się także pewna normalizacja życia religijnego Polaków. W tej perspektywie należy widzieć powrót polskich salezjanów do tradycyjnych i poszukiwanie nowych form realizacji posłannictwa młodzieżowego. W ostatnim dziesięcioleciu we wszystkich czterech polskich inspektoriat (prowincjach zakonnych) salezjańskich doszło, bądź do przejęcia od państwa szkół zagarniętych w latach pięćdziesiątych przez władze PRL-u, bądź też, do otwarcia nowych placówek wychowawczych. W ten sposób u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa duchowi synowie Ks. Bosko, obok duszpasterstwa parafialnego, prowadzą na terenie całego kraju kilkadziesiąt szkół średnich ogólnokształcących, zawodowych, gimnazjów, szkół podstawowych, kilka świetlic terapeutycznych i tyleż ośrodków wychowawczych oraz sporą liczbę oratorów. W stosunkowo krótkim czasie dochowali się sporej rzeszy byłych wychowanków, poprzez organizację sportową SALOS udało im się zaistnieć na polu wychowania przez sport, a dzięki Wydawnictwu Salezjańskiemu są obecni na rynku księgarskim. Salezianie mają też swój udział w rozwoju ZHR-u, a poprzez powstałe przed kilu laty Salezjańskie Ruchy Ewangelizacyjne, w bardzo oryginalny sposób wpisały się w krajową panoramę duszpasterstwa młodzieży.

Otwarcie granic naszej Ojczyzny sprawiło, że salezianie mają często okazję spotykania się i wymieniania doświadczeń ze swymi współbraćmi z innych krajów oraz, że do Polski docierają zaczęły regularnie dokumenty Zgromadzenia, wskazania przełożonych generalnych i inne publikacje salezjańskie. To wszystko stało się dla salezjanów bodźcem do coraz częstszego stawiania sobie pytania o salezjańską tożsamość prowadzonych przez nich dzieł. Tym bardziej, że w ostatnich kilku latach w ich funkcjonowanie została włączona liczna grupa ludzi świeckich: nauczycieli, wychowawców, katechetów, animatorów, instruktorów i trenerów. Ich auten-

tyczna współodpowiedzialność za realizację misji Ks. Bosko domaga się nie tylko odpowiedniego przygotowania merytorycznego, ale także właściwej formacji duchowej, a co za tym idzie poznania i przyjęcia za swoje pewnych elementów duchowości salezjańskiej. Z tego też względu salezianie są coraz bardziej świadomi, że nie tyle wielość i rozmach materialny dzieł, co raczej wierność charyzmatowi ks. Bosko zapewni Zgromadzeniu zajęcie własnego miejsca w Kościele i przyniesie spodziewane owoce prowadzonej przez nich działalności wychowawczo-duszpasterskiej.

W kontekście tak ostro rysujących się pytań o tożsamość salezjańską pojawienie się na rynku wydawniczym książki autorstwa ks. Juana Edmundo Vecchi, aktualnego przełożonego Zgromadzenia Salezjańskiego, poświęconej *duchowości salezjańskiej*, jawi się jako wydarzenie ze wszech miar na czasie. Tekst opublikowany w zgrabnej i estetycznej formie staraniem Wydawnictwa Salezjańskiego, jest owocem rekolekcji wygłoszonych przez Ks. Generała do przełożonych salezjanów polskich zebranych w Krakowie, we wrześniu 1999 r.

Ósmy następca Świętego Jana Bosko, nie tylko z racji pełnionej funkcji, jest osobą właściwą do przeprowadzania pogłębionego wykładu na temat *duchowości salezjańskiej*. Ten urodzony w 1923 r. Argentyńczyk, odebrał solidne wykształcenie w salezjańskich centrach w Argentynie i we Włoszech, a od 1972 r. związany był z Zarządem Generalnym Zgromadzenia. Najpierw pełnił funkcję Rady Regionalnego dla Argentyny, Brazylii, Paragwaju i Urugwaju. Od 1977 do 1990 r. był Radcą do spraw Duszpasterstwa Młodzieży, a potem, aż do 1996 r., Wikariuszem Przełożonego Generalnego. Podczas Kapituły Generalnej XXIV (1996 r.) wybrano go na Generała Salezjanów. Kompetencje, jakich nabył w zakresie *duchowości salezjańskiej*, są przede wszystkim owocem jego długoletniego zaangażowania się na polu animacji duszpasterstwa młodzieży. To właśnie pod jego kierownictwem Zgromadzenie dokonało odważnej analizy świata młodzieżowego, sięgnęło do rezultatów pogłębionego studium Ks. Bosko i jego charyzmatu i opierając się na eklezjologii Vaticanum II, zaproponowało odnowiony model posługi duszpastersko-wychowawczej na rzecz młodzieży.

Refleksja, którą ks. Vecchi zaprezentował w Krakowie stanowi swoiste świadectwo i sposób na podzielenie się osobistym doświadczeniem przeżywania powołania salezjańskiego. Ks. Generał czyni to w siedmiu rozdziałach. Pierwszy poświęca osobie św. Jana Bosko, ukazując go jako *natchnienie, wzór i swoisty podręcznik duchowości salezjańskiej*. Autor, sam zafascynowany osobą Świętego, zaprasza czytelnika do odkrycia w tym wielkim wychowawcy prawdziwego *Ojca i Nauczyciela*, którego nie można nie pokochać, a w konsekwencji, nie naśladować. Od niego współczesny salezjanin może nauczyć się ciągłego poszukiwania harmonii *natury i łaski* – tzn., jak Ks. Bosko kochać Boga i bliźniego, być jednocześnie delikatnym i surowym, domagać się dyscypliny i okazywać poufałość, itd. – poświęcenia całego siebie służbie młodym poprzez codzienną realizację ideału *miłości duszpasterskiej*.

W rozdziale drugim Ks. Generał podejmuje temat *życia według Ducha*. Z naciskiem podkreśla, że ostatecznym uzasadnieniem powołania salezjańskiego jest nie praca wychowawcza z młodzieżą, ale akt *konsekracji* ze strony Boga Ojca. To On wybiera i posyła salezjanina, aby naśladował Chrystusa, wypełniając w Kościele zadanie posługiwania młodym. Stąd też Autor poświęca dużo miejsca analizie pojęcia *konsekracji* i śledzi proces odpowiadania na dar *konsekracji* ze strony człowieka.

Istotny dla zrozumienia specyfiki *duchowości salezjańskiej* jest temat *codzienności*, który ks. Vecchi podejmuje w trzecim rozdziale swej książki. To rozważanie zaczyna się od refleksji nad *modlitwą* salezjańską. Najpierw Autor wskazuje na Chrystusa Dobrego Pasterza i samego Ks. Bosko, jako wzory postawy modlitewnej, którą określa terminem *kontemplatywny w dzia-*

niu. Następnie daje szereg wskazówek, w jaki sposób można w dzisiejszych czasach zrealizować ten właśnie ideał modlitwy. W dalszym ciągu swoich rozważań ks. Vecchi dotyka tematu *racy i powściągliwości*, będących istotnymi polami praktycznego przeżywania salezjańskiej *scezy codzienności*.

System prewencyjny ks. Bosko, serce *duchowości salezjańskiej*, jest przedmiotem refleksji czwartego z rozdziałów książki Przełożonego Generalnego salezjanów. Z jego słów wynika jasno, że nie można dostrzegać w *systemie prewencyjnym* wyłącznie skutecznej metody wychowawczej, ale że jest on przede wszystkim *oryginalną formą miłości duszpasterskiej*. Dlatego też w swym rozważaniu Autor skupia się nie tyle na rozważaniach teoretycznych na temat *systemu prewencyjnego* Ks. Bosko, co raczej wskazuje na sposoby realizacji tej właśnie miłości w pracy wychowawczej, podkreślając znaczenie umiejętności spotkania z młodzieżą, przyjęcia i akceptacji człowieka młodego, kształtowania środowiska wychowawczego, budowania oparć na wzajemnym zaufaniu, osobistych, relacji z młodzieżą.

We *wspólnocie salezjańskiej*, której poświęcony jest piąty rozdział refleksji, ks. Vecchi ostrzega jeden z istotnych elementów *konsekracji duchowych synów* Ks. Bosko. Dla salezjanów jest ona *rodziną* a zarazem *szkołą* duchowości salezjańskiej. Zabezpiecza współbraciom *otrzebę braterskiego życia*, a poprzez trud codziennego jej budowania uczy podtrzymywania *relacji międzysobowych, porozumiewania się i dialogu*. W ten sposób staje się *miejscem wzrostu kulturowego, psychologicznego, społecznego i duchowego* samych salezjanów. Poprzez ludzi zewnątrz jest odbierana jako *czytelny znak* przeżywania charyzmatu ks. Bosko.

Naśladowanie Ks. Bosko powinno doprowadzić salezjanina do przyjęcia *postawy ojcowskiej*, która charakteryzuje najlepiej *styl jego oddziaływania i animacji duchowej* powierzonych mu dzieł. Tej problematyce Autor poświęca szósty rozdział swoich rozważań. Z tego też względu zatrzymuje się najpierw nad *ojcostwem samego Ks. Bosko*, a następnie ukazuje panoramę niektórych *form*, poprzez jakie *wyraża się ojcostwo współczesnych salezjanów*. Między innymi zwraca wagę na dobroć, odpowiedzialność, zaangażowanie w kierownictwo duchowe, zaufanie, umiejętność „przemawiania do serca” i kreatywność w tworzeniu środowiska wychowawczego.

Zgodnie z duchem tradycji salezjańskiej ks. Vecchi zamyka swoje refleksje rekolekcyjne *rozważaniem poświęconym* miejscu Matki Bożej w *duchowości salezjańskiej*. Pod tym kątem analizuje *sześć maryjnych ikon duchowości salezjańskiej*: *zwiastowanie-powołanie, nanieście-posługa niesienia Zbawiciela, narodziny Jezusa-życie wewnętrzne, wesele w Kanie- Chrystus klucz do zrozumienia życia ludzkiego, Golgotę- płodność w Duchu Świętym i Wierznik-wspólnota*.

Chociaż książka ks. Vecchi, z racji dla jakich powstała, nie ma charakteru rozprawy naukowej, to jej Autorowi nie można odmówić kompetencji i pogłębionej znajomości wielu zagadnień, z jakimi traktuje podjęte przez siebie tematy. Nie chodzi tu tylko o - skądinąd naturalne w wypadku Generała salezjanów - częste, bardzo ciepłe, ale nie pozbawione fachowego krytycznego dystansu, odwoływanie się do osoby Księdza Bosko, do jego pism, doświadczeń, epizodów z jego życia oraz do ponad wiekowej tradycji salezjańskiej i dokumentów Zgromadzenia. Łatwość z jaką Ks. Generał porusza się w zagadnieniach teologii życia konsekrowanego, eklezjologii, teologii powołania, wcale nie sporadyczne odwoływanie się do dokumentów Kościoła - zwłaszcza do Konstytucji *Lumen Gentium* i adhortacji *Vita Consecrata* - sprawia, że *duchowość salezjańska*, centralny temat jego refleksji, jawi się czytelnikowi jako zjawisko autentycznie wpisane w życie Kościoła.

Podobnie rzecz ma się z odwoływaniem się przez ks. Vecchi do psychologii, zwłaszcza o dynamiki grupy i teorii komunikacji. W ten sposób jego rozważania na temat wspólnoty, czy

choćby salezjańskiej postawy wobec ludzi młodych, nie tylko wskazują na ideały, ale sytuują wszelkie próby wcielania w życie *duchowości salezjańskiej* w samym sercu egzystencji współczesnego człowieka.

Na uwagę u Ks. Generała zasługuje także umiejętność poprowadzenia refleksji nad *systemem przewencyjnym*, opierając się w równej mierze na przesłankach pedagogicznych i teologicznych. Dzięki temu zaproponowana przez niego wizja *systemu przewencyjnego* nie sprowadza się jedynie do zachwyty nad wartościową i wielokrotnie sprawdzoną metodą wychowawczą, ale pokazuje, że jest on przede wszystkim fundamentem *duchowości salezjańskiej*. Zbudowana na podobnych przesłankach wizja *ojcostwa* duchowego salezjanów ukazuje, jak bardzo *w duchowości salezjańskiej* spletają się w jedno wychowanie i uświęcenie.

Dzięki takiej właśnie refleksji nad *duchowością salezjańską* ks. Vecchi udało się nie tylko zanalizować i opisać doświadczenie pedagogiczno-duchowe Ks. Bosko, ale zdołał on skonfrontować go z obecnym stanem wiedzy, a przede wszystkim, z problemami, jakie przeżywają współcześni salezjanie. W ten sposób *duchowość salezjańska* jawi się, jako wciąż młoda i dynamiczna, zdolna do tego by stać się programem życia nie tylko salezjanów, ale także wychowawców, a zwłaszcza ludzi młodych.

Z takich właśnie racji należą się słowa uznania tym wszystkim, którzy zaprosili Ks. Vecchi do wygłoszenia krakowskich rekolekcji. Należy docenić także wysiłek Wydawnictwa Salezjańskiego, które dokonało nie lada wyczynu, przygotowując publikację książki jeszcze przed rozpoczęciem rekolekcji. Z pewnością niewielka ilość czasu jaką dysponował Wydawca stała się powodem kilku nie do końca szczęśliwych propozycji tłumaczenia niektórych terminów włoskich, czy też rozwiązań dotyczących redakcji i korekty językowej samego tekstu. Wydaje się na przykład, że właściwiej byłoby tłumaczyć włoskie sformułowanie *carità pastorale* na polski termin *miłość duszpasterska*, a nie *pasterska*, jak proponuje Tłumacz. Odpowiedzialni za korektę tekstu, dysponując większą ilością czasu, z pewnością zwróciliby uwagę na niektóre powtórzenia, niezgodność rodzajów polskich z włoskimi w tłumaczeniu np. niektórych zaimków oraz na pomyłki typu *Juvenum Patrem* zamiast *Juvenum Patris*, spowodowane prawdopodobnie pośpiechem w przepisywaniu tekstu. Znacznej przejrzystości dodałby książce bardziej szczegółowy, od zaproponowanego obecnie, spis treści, w którym należałoby uwzględnić tytuły podrozdziałów zaproponowane przez Autora, a całość opatrzyć odpowiednią numeracją. Ubogaceniem ponownej edycji książki ks. Vecchi, z racji na wagę i sposób przedstawienia podjętych tematów, mógłby być indeks analityczny, pozwalający na szybkie odszukanie w tekście interesujących czytelnika terminów czy zagadnień.

Wszystko to nie przekreśla jednak merytorycznej wartości książki, ani też nie pomniejsza w żaden sposób znaczenia trafionej i będącej bardzo na czasie decyzji Wydawnictwa Salezjańskiego o jej wydrukowaniu. Zainteresowanie, jakim cieszy się książka, z pewnością skłoni Wydawcę do ponownego, poprawionego jej opublikowania.

ks. Marek T. Chmielewski SDB

Accompagnare i giovani nello Spirito, (=Biblioteca di Scienze Religiose, 143), red. Jusùs Manuel García, LAS, Rzym 1998, s. 262.

Wyniki sondaży odnoszących się do współczesnej młodzieży jednogłośnie wskazują na powszechny wśród niej kryzys religijności. Prawdy wiary, po części za sprawą nie zawsze wła-

ściwie prowadzonej katechezy szkolnej, są dla nich niezrozumiałe. Młodzi ludzie żyją chwilą obecną, nie przykładają wagi do swych korzeni historycznych i do tradycji, w jakiej wyrosli. To oni są ważni, uważają się za centrum świata, twierdzą, że są zdolni sami z siebie osiągnąć wiele. Podświadomie uznają siebie nie tylko za autorów własnej historii, ale także za ostateczne źródło obowiązujących w świecie norm. Dlatego też nie potrzebują autorytetów, coraz mniejsze jest w nich poczucie obowiązku i zrozumienie tego, czym jest grzech. W konsekwencji, wierząc we własne autozbawienie, trudno im przyjmować prawdę o odkupieniu, o wyzwoleniu ze zła. Z łatwością więc dochodzi do zarzucenia praktyk religijnych, zwłaszcza modlitwy i prowadzenia życia sakramentalnego.

Skutków tej postawy ludzi młodych w bolesny sposób doświadczają rodzice, wychowawcy, a szczególnie duszpasterze i katecheci. Trudności narastające wokół wychowania w wierze młodzieży rodzą czasem pokusę ucieczki w bierną konstatację faktu, że oto mamy do czynienia ze „straconym pokoleniem”. Prosta konsekwencją takiego stwierdzenia, wydaje się być okopanie się, usypanie szanów, a nawet zbudowanie twierdzy wiary oraz próba jej obrony prowadzona „za murów”, przy jednoczesnej niechęci do tak zwanego „świata”. A przecież ta sama wiara domaga się od jej wyznawców głoszenia Chrystusa „w porę i nie w porę”, codziennego budowania Królestwa Bożego, nawet za cenę męczeństwa. Czy wolno więc przekreślić młodzież z racji jej postaw? Czy nie ma żadnych szans by dotrzeć do nich z przesłaniem Ewangelii? Czy ich życie nie mogłoby nabrać nowego sensu w świetle wiary?

Pierwszym warunkiem znalezienia odpowiedzi na takie pytania jest niewątpliwie doza optymizmu w spojrzeniu na młodzież, oparta na wierze w tkwiące w niej możliwości poszukiwania dobra i otwarcia się na „sacrum”. W tym względzie wciąż aktualne pozostają słowa św. Jana Bosko, natchnionego wychowawcy młodzieży, który z naciskiem zwykł powtarzać, że „Bóg kocha młodzież” i że „młodzież sama z siebie nie jest zła” (*Regolamento dell'Oratorio* z 1854 r.). Wydaje się także, że motywowane taką wiarą odważne wyjście w stronę świata młodzieży domagałoby się, z jednej strony, autentycznej krytyki kultury doby postmodernizmu, a z drugiej, właściwego przewartościowania sposobu w jaki przepowiadane jest obecnie chrześcijaństwo. Być może należałoby wykonać wysiłek w celu znalezienia języka zrozumiałego dla ludzi młodych. W kontaktach z nimi – nie zapominając o wierności całej Ewangelii – powinno się zwrócić uwagę na te aspekty prawd od zawsze obecnych w przekazie wiary, które w naturalny sposób wydają się być bliskie współczesnemu człowiekowi.

Próbę sprostania takiemu zadaniu podjął Instytut Teologii Duchowości, działający w ramach Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego [UPS] w Rzymie, organizując w dniach od 2 do 4 stycznia 1998 r. seminarium na temat *kierownictwa duchowego* ludzi młodych. Owocem tego spotkania, które przyjęło roboczy tytuł *Dove soffia lo Spirito*, jest praca zbiorowa zatytułowana *Accompagnare i giovani nello Spirito*, której redaktorem jest Jesús Mauel Garcia, wykładowca teologii duchowości na UPS. Książka wydana została staraniem oficyny Libreria Ateneo Salesiano, w Rzymie, we wrześniu 1998 r. Wydawnictwo włączyło ją do serii *Biblioteca di Scienze Religiose*, która dzięki zaangażowaniu środowiska pracowników naukowych UPS, ukazuje się od bez mała trzydziestu lat.

Uczestnicy seminarium świadomi konieczności poszukiwania nowych dróg w proponowaniu przesłania wiary człowiekowi młodemu, jako punkt wyjścia swojej refleksji, przyjęli rozszerzoną perspektywę tradycyjnie rozumianego *kierownictwa duchowego*. Konsekwencje bowiem wzajemnych relacji pomiędzy teologią i naukami o człowieku, a zwłaszcza pomiędzy duchowością i psychologią, już dawno zmusiły teologów i duszpasterzy do przemyślenia nie tylko roli kierownika duchowego, zachowań i reakcji kierowanego, ale przede wszystkim do

właściwego uszanowania wolności kierowanego oraz do faktycznego podkreślenia prymatu Ducha Świętego. Tę poszerzoną, a tym samym, bliższą współczesnemu człowiekowi wizję *kierownictwa duchowego* zwykło się określać mianem *towarzystwa duchowego*.

Kolejnym wyborem metodologicznym rzymskiego seminarium było skoncentrowanie się wokół życia ludzi młodych rozumianego jako punkt wyjścia w procesie *towarzystwa duchowego*, jego stały punkt odniesienia, a wreszcie także, jako punkt końcowy drogi w wierze. Dzięki takiemu ustawieniu sprawy *towarzystwa duchowego* jest ze wszech miar bliskie człowiekowi i jego problemom, pozwala je zrozumieć, skonfrontować z prawdą wiary i faktycznie pomóc w znalezieniu rozwiązań zgodnych z godziwymi aspiracjami młodzieży, z ich dobrze pojętą wolnością, a przy tym, wiernych duchowi Ewangelii.

Oba podstawowe wybory metodologiczne dały podwaliny najpierw pod program obrad seminarium, a sukcesywnie, wyznaczyły trzyczęściową impostację samej książki.

Cześć pierwsza poświęcona jest analizie sytuacji młodzieży współczesnej pod kątem jej możliwości otwarcia się na działanie Ducha Świętego. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że nie można podejmować żadnych działań duszpasterskich z młodzieżą, nie wychodząc z serca ich konkretnej rzeczywistości. W oparciu o to przekonanie Mario Pollo i Riccardo Tonelli, wykładowcy teorii animacji i teologii pastoralnej, w pierwszym z artykułów prezentują, w oparciu o badania nad doświadczeniem religijnym młodzieży przeprowadzone przez Instytut Teologii Pastoralnej UPS, znaki obecności Ducha Świętego w świecie ludzi młodych. Nie każde jednak doświadczenie ludzkie, nie każde uczucie, poszukiwanie bezpieczeństwa, doznanie estetyczne, może być bezkrytycznie uznawane za doświadczenie religijne, a co za tym idzie, za autentyczne przeżycie spotkania z Duchem Świętym. Ta świadomość skłania do odwołania się do przesłanek teologicznych odnoszących się do obecności i roli Ducha Świętego w życiu chrześcijanina. Tego zadania, w drugim z artykułów, podjął się Donato Valentini, wykładowca teologii dogmatycznej i uznany w świecie znawca problematyki ekumenizmu. W podobnej perspektywie należy odczytywać artykuł Gianniego Colzani, teologa z Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie, który podjął się refleksji na temat kryteriów rozeznawania obecności Ducha Świętego w życiu młodzieży.

Cześć druga pracy zbiorowej, ustawiona wyraźnie w perspektywie teologicznej, skupia się wokół prezentacji różnych wymiarów *towarzystwa duchowego* młodzieży. Otwiera ją refleksja J.M. Garcii, który poprzez próbę opisowego zdefiniowania *towarzystwa duchowego*, wskazanie jego celów, istotnych elementów, kryteriów *towarzystwa duchowego* młodym, mediacji, buduje solidny punkt odniesienia dla rozważań wokół zagadnień szczegółowych związanych z tematem seminarium. Na tak wyznaczoną ścieżkę, jako pierwszy, wchodzi Guido Gatti, wykładowca teologii moralnej, który w swoim artykule wskazuje na różne aspekty *towarzystwa* młodym w procesie ich dojrzewania moralnego. Następnie Giorgio Zevini, biblista, podkreśla w swoim artykule rolę, jaką *towarzystwo duchowe* ma do spełnienia w wychowaniu młodych do modlitwy. Amadeo Renato Ciencini, zajmujący się problematyką duszpasterstwa powołań, znany z licznych publikacji tłumaczonych także na język polski, podejmuje temat *towarzystwa* młodym w dojrzewaniu i rozeznawaniu ich powołania. Ostatnim głosem na tym etapie dyskusji, jest artykuł Piny Del Core, wykładowcy psychologii na Wydziale Nauk Wychowania „Auxilium” w Rzymie, która podkreśla znaczenie budowania właściwej relacji wychowawczej, jako jednego z podstawowych warunków dobrze pojętego *towarzystwa duchowego* młodym w ich pracy formacyjnej nad sobą.

W części trzeciej książki znajdują się konkluzje z pracy seminarium. Najpierw Luis Gallo, wykładowca teologii dogmatycznej, dokonuje krótkiej syntezy i oceny krytycznej prac se-

minarium. Następnie Rainiero Cantalamessa, powszechnie znany kaznodzieja Domu Papieskiego, w zaproponowanej przez siebie refleksji, odwołując się do doświadczenia seminarium rzymskiego, zaprasza jego uczestników i czytelników książki do pogłębionego przeżywania obecności Ducha Świętego. Owocem Pięćdziesiątnicy jest nowa relacja wierzących z Chrystusem Zmartwychwstałym. Zafascynowanie się Nim jest warunkiem skuteczności towarzyszenia duchowego, które duszpasterze i wychowawcy proponują młodym ludziom.

Ubogaceniem książki są dwa zamakające ją załączniki. Pierwszy, któremu Fabio Pasqualetti i Antonio Presern, wykładowcy związani z Wydziałem Środków Masowego Przekazu UPS, nadali tytuł *Różdźkarze Ducha Świętego*, jest opisem bardzo interesującej próby poszukiwania „śladów Ducha Świętego” w środowiskach pozornie dalekich od tego, co tradycyjnie kojarzy się z wiarą i religijnością. Autorzy pomysłu, zaproponowali uczestnikom seminarium podjęcie wysiłku mającego na celu odkrycie w muzyce młodzieżowej, koncercie rockowym, współczesnej piosence, środka na drodze do wspólnego z młodzieżą docierania do Boga. Uczestnicy obrac postawili sobie zasadniczo dwa pytania. Po pierwsze: czy w języku młodzieży, pomimo jego ambiwalentnego charakteru, złożoności, sprzeczności, można w jakiś sposób odkryć obecność Ducha Świętego? I po drugie: co powinien uczynić współczesny *kierownik (przewodnik) duchowy* aby stać się „*różdźkarzem*” *Ducha Świętego*, wrażliwym na tak niekonwencjonalne ślady Bożej obecności?

Drugi załącznik zawiera opracowaną przez J.M. Garcia i G. Zevini bibliografię odnoszącą się do kierownictwa duchowego w ogólności. Autorom udało się zebrać ponad 200 tytułów różnojęzycznych książek, artykułów i haseł powstałych po roku 1980.

Uczestnicy rzymskiego seminarium podjęli próbę odnowionego spojrzenia na rzeczywistość kierownictwa duchowego młodzieży. Z lektury pracy zbiorowej, która jest jego owocem, odnosi się wrażenie, że w realizacji postawionych sobie celów nie we wszystkim pozostali wierni przyjętym na wstępie założeniom metodologicznym. Pozytywnie w tym względzie wypada ich wypowiedzenie się za rozszerzeniem perspektywy tradycyjnie rozumianego *kierownictwa duchowego*. Pozwoliło to, nie tylko na zmianę terminologii, poprzez wprowadzenie terminu *towarzyszenie duchowe*, ale doprowadziło do uwypuklenia takich jego aspektów, jak wolność kierowanego (Colzani, Garcia, Gatti, Del Core, Ciencini) i rzeczywisty prymat Ducha Świętego (Valentini, Colzani, Garcia, Zevini, Cantalamessa). W konsekwencji *towarzyszenie duchowe* ma szansę stać się autentyczną pedagogią życia w wierze, którą należy rozumieć nie jako swoisty konceptualizm odnoszący się do prawd objawionych, ale jako prawdziwe doświadczenie duchowe.

Zadaniem tak pojętego *towarzyszenia duchowego* jest wskazywanie wartości, pomoc młodym człowiekowi w uporządkowaniu jego sposobu myślenia i samej jego egzystencji, troska o to by nie popadał w subiektywizm wiary i wspieranie go w wysiłku rozeznawania, którego domagają się od niego codzienne wybory (Gatti, Garcia, Colzani).

Aby tak było, w życiu młodego człowieka potrzebny jest nie tylko nauczyciel wdrażający w prawdy Boże, ale *towarzysz życiowych doświadczeń, brat i przewodnik*, który ukazuje drogi prowadzące do Boga (Del Core, Ciencini, Gatti, Zevini, Pasqualetti-Presern). Jego zadaniem jest wspomaganie procesu integralnego dojrzewania osoby, a w sposób szczególny, troska o jakość odpowiedzi młodego człowieka na powołanie, które Bóg mu proponuje (Del Core, Ciencini, Zevini, Pollo-Tonelli).

Odnosi się wrażenie, że w mniejszym stopniu udało się uczestnikom seminarium zrealizować do końca drugi z postulatów metodologicznych. O ile dążono starań, aby życie młodzieży stało się punktem wyjścia dyskusji (Pollo-Tonelli), to trudno oprzeć się wrażeniu, że nie zawsze w satysfakcjonujący sposób, było ono punktem odniesienia dla prowadzonej refleksji.

Wydaje się, że np. rozważania na temat wychowania do modlitwy (Zevini, mimo obiecującego wstępu na temat postawy młodzieży wobec modlitwy) czy formowania do przyjęcia właściwej postawy moralnej (Gatti) potraktowane zostały z pozycji autorytatywnego wystąpienia teologa, którego interesuje wyłącznie wyłożenie istotnych dla niego prawd. W dodatku, ma się wrażenie, że zbyt ogólna forma, w jakiej je zaprezentowano, pozwala na to, aby z powodzeniem i to bez specjalnych retuszy, mogły stać się głosem w dyskusji na temat *towarzyszenia duchowego* np. dorosłym, chorym, żołnierzom, sportowcom, czy innym grupom ludzi wierzących.

Kto jest zaangażowany w pracę z młodzieżą zdaje sobie sprawę z tego jak trudno ludziom młodym przychodzi przyjmować prawdy głoszone w sposób arbitralny i autorytatywny. Zapatrzenie w siebie, przekonanie o możliwości autozbawienia sprawiają, że młodym trudno jest przyjmować normy moralne, poszukiwać mocy i światła Ducha Świętego, uciekać się do Boga w modlitwie prośby, być Mu wdzięcznymi, prosić Go o przebaczenie. A przy tym, nie da się zaprzeczyć, że w młodzieży są ogromne pokłady dobra, że poszukuje ona wolności, że nie może żyć bez przyjaźni, bez kogoś, kto się nimi interesuje. Czy nie należałoby poszukać odpowiedniego języka by do nich trafić? Czy nie jest wręcz koniecznym, by wskazać duszpasterzom, katechetom i wychowawcom, jak powinni mówić o modlitwie, o moralności chrześcijańskiej, o wierze, tak aby faktycznie odpowiedzieć na aspiracje ludzi młodych i pozostać jednocześnie wiernymi Ewangelii? Chciałoby się, aby rzymska dyskusja poszła choćby w kierunku zdemaskowania iluzji fałszywych wolności obecnych w młodych, aby pokazała Ducha Świętego nie tylko jako osobę boską, ale też jako Przyjaciela pomocnego w osiąganiu pełnej dojrzałości, aby opowiedziała o ogarniającej młodzież samotności i izolacji, które przeszkadzają nie tylko w modlitwie, ale w podejmowaniu jakimkolwiek dialogu.

Wydaje się, że takiego właśnie spojrzenia zabrakło na niektórych etapach seminaryjnej dyskusji. W rezultacie, w tych właśnie aspektach, nie wnosi ona nic nowego w pogłębienie problematyki *towarzyszenia duchowego* ludziom młodym. W konsekwencji wątpliwy wydaje się rzeczywisty wpływ tego typu jednostronnych propozycji na życie młodzieży. A przecież, według założeń metodologicznych, taki właśnie miał być punkt docelowy podjętego na seminarium wysiłku.

Ten stan rzeczy równoważą, a co za tym idzie podnoszą wartość samej książki, głosy tych uczestników rzymskiej dyskusji, którzy podjęli trud wskazania możliwości podejmowania *towarzyszenia duchowego* młodzieży, z uwzględnieniem specyfiki jej sytuacji egzystencjalnej. W różnym stopniu wierności tej zasadzie doszukać się można w propozycjach *towarzyszenia* w procesie dojrzwania i rozeznawania powołania (Ciencini), w refleksji nad *towarzyszeniem* w formacji do pełniej dojrzałości (Del Core), w próbie opisowego zdefiniowania zjawiska *towarzyszenia duchowego* młodzieży (Garcla), w analizie znaków obecności Ducha Świętego w życiu młodych ludzi (Pollo-Tonelli, Pasqualetti-Presern).

Pomysłodawcom i tym, którzy wzięli czynny udział w seminarium na temat *towarzyszenia duchowego* młodzieży, należą się szczere słowa uznania i gratulacji. Nie zabrakło im bowiem odwagi w podjęciu próby dogłębnego przyjrzenia się tematyce, która mimo swej aktualności i doniosłości, dotąd jeszcze nie doczekała się – jak to wynika z choćby pobieżnej analizy bibliografii przedstawionej w załączniku publikacji – wielu opracowań. Pojawienie się książki *Accompagnare i giovani nello Spirito* stanowi więc bezsprzecznie doniosłe wydarzenie w świecie duszpasterstwa młodzieży. Jest pasjonującą lekturą, zmusza do myślenia, rozbudza nadzieje i zachęca do szukania nowych sposobów na wspólne z młodymi szukanie drogi do Boga.

rad Miner, *Zwięzła encyklopedia konserwatyizmu. Osobiste spojrzenie*, przekł. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1999, ss. 359.

Wydaje się, iż w Polsce wciąż za mało mówi się i pisze o konserwatyźmie, choć przecież mniejszym lub większym stopniu idee konserwatywne były obecne w historii polskiej myśli politycznej ostatnich dwóch wieków. Być może wynika to z tego, że idee konserwatywne w całej burzliwej historii Polski były jednak za niedostatecznie zrozumiałe i przydatne, gdyż przez ostatnie dwa stulecia Polsce wciąż potrzebne były zmiany, do czego konserwatyźm bynajmniej nie zachęcał. Na temat konserwatyźmu więc brakuje wciąż dobrych opracowań, które pomogłyby zrozumieć historię, źródła i założenia konserwatyźmu. Tę lukę wypełnia książka B. Minera *Zwięzła encyklopedia konserwatyźmu* czyli o dwustu najważniejszych ideach, indywidualnościach, inspiracjach i instytucjach, które ukształtowały ruch konserwatyźny. Miner stara się w niej sprecyzować podstawowe kategorie ruchu konserwatyźnego poprzez prezentację jego głównych przedstawicieli, instytucji oraz istotnych wydarzeń historycznych od początków do czasu współczesne. Książka ta składa się z kilku części. Najpierw omówione są główne hasła dotyczące konserwatyźmu, czyli pojęcia i osoby, które ukształtowały myśl konserwatyźną, potem zamieszczony jest esej autora „O reformacji” będący próbą spojrzenia na konserwatyźm przez pryzmat życia codziennego, a następnie Miner zamieścił pięć esejów różnych autorów, cenionych konserwatystów, na temat genezy myśli konserwatyźnej. Autor także dodaje „Konserwatyźny spis lektur”, w którym omawia zwięzłe te pozycje, które każdy konserwatyźista znać powinien. Szkoda tylko, iż ani wydawca ani tłumacz nie zechcieli poszerzyć tej listy polskich pozycji w formie np. aneksu, co niewątpliwie ubogaciłoby tę pracę. Książka Minera z pewnością w swoim założeniu ma być lekturą popularnonaukową nie jest jednak lekturą łatwą. Miner bowiem wciąż odwołuje się w omawianiu idei czy postaci konserwatyźmu do różnych pozycji, do których polski czytelnik nie znajdzie łatwo dostępu, gdyż większość z przytaczanych prac nie jest przetłumaczona na język polski i nie jest dostępna na polskim rynku wydawniczym. Wielość więc odnośników do lektur, po które trzeba sięgnąć, co autorowi wyda się oczywiste, proste i konieczne, miejscami może irytować polskiego czytelnika. Trudność łagodzi jednak komunikatywny język nie pozbawiony wartości i humoru, który daleko odlega od pisania o konserwatyźmie jako „paradygmacie esencji, którego fenomenologia świata stanowi nieustanną aproksymację” (Weaver). Drugą słabością tej pracy jest jednak rzeczywiste „osobiste spojrzenie” na ruch konserwatyźny, czego zresztą autor nie ukrywa. Dlatego też pozycje tej nie znajdzie się wszystkich pojęć i idei, w którymi chciałoby się zapoznać, a które nieodłącznie związane z konserwatyźmem. Nie pojawiają się na przykład takie hasła jak sceptycyzm polityczny, naród, własność prywatna, Kościół czy prawo stanowione, które polskiego czytelnika mogłyby zainteresować. W książce tej brakuje także odpowiedzi na istotne pytanie, a ile konserwatyźm może istnieć w takich sytuacjach polityczno-społecznych, które koniecznościowo implikują duże i szybkie zmiany, co pozornie może kłócić się z założeniami konserwatyźmu. Można bowiem chyba zaryzykować stwierdzenie, iż np. polscy konserwatyźści chcą wprowadzić rzeczywistość w wielu jej aspektach stosując niejako „rewolucyjne instrumenty”. Paradoxem bowiem naszych czasów jest właśnie fakt, iż lewica, która ma w programie wpisane zmiany wprowadzane także rewolucyjnymi metodami nie robi nic, nie stawia nikogo przed trudnymi wyborami, jest koncyliacyjna i spolegliwa stosując konserwatyźną metodę nie utrudniania życia ani sobie ani innym przez stawianie zbyt wysokich wymagań, gdy tymczasem polscy konserwatyźści muszą wprowadzać szereg równoczesnych i szybkich zmian, wręcz zmian „rewolucyjnych”, aby przywrócić właściwy porządek rzeczom i wartościom. Przypuszczam, iż

E. Burke autor „Rozważań o rewolucji we Francji”, autorytet konserwatystów, miałby kłopoty z akceptacją tychże „rewolucyjnych” metod przywracania ładu publicznego. Tymczasem polscy konserwatyści muszą sobie radzić z pogodzeniem zasad konserwatywnych z rzeczywistością polityczną, społeczną i gospodarczą, która wymaga pilnej naprawy i zmian. Być może więc książka ta, która daje spojrzenie na konserwatyzm uprawiany w rzeczywistości stabilnej, zarządzanej od dziesiątków lat metodami demokratycznymi będzie inspiracją do wypracowania rodzimej encyklopedii konserwatywnego o nasze polskie dylematy, wybory i rozwiązania, które dadzą asumpt do rozwoju myśli konserwatywnej w tych krajach, gdzie konserwatyści również muszą radzić sobie z rozwikłaniem podobnych problemów.

Zdzisława Kobylińska

Andrzej Kobyliński, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Editrice Pontificia Univeristà Gregoriana, Roma 1998, ss. 559.

Wydawnictwo Uniwersytetu Gregoriana wydało w Serii Filozoficznej obszerną rozprawę doktorską ks. Andrzeja Kobylińskiego „*Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*”. Książka ta natychmiast zdobyła duże uznanie we Włoszech i spotkała się ze znakomitymi recenzjami podkreślającymi nie tylko merytoryczne aspekty pracy, ale także nienaganny język włoski w jakim została napisana. Autor przy jej przygotowywaniu korzystał głównie z niemieckich dzieł zebranych *Guardinis Werke. Veröffentlichungen über Guardini* sięgając jednak do zbioru ponad pięciuset pozycji, w tym maszynopisów i manuskryptów, do których dotarł podczas swej pracy badawczej także w Niemczech.

W prezentowanej książce A. Kobyliński stara się przybliżyć analizę Guardiniego końca epoki nowożytnej i początków nowej epoki, która według niego nie ma jeszcze wyraźnej, określonej nazwy. Guardini bowiem, który nazwany będzie przez Bisera „Vordenker” epoki ponowoczesnej, niejako wyprzedził już w latach pięćdziesiątych dyskusję na temat intelektualnego i kulturowego przejścia od modernizmu do postmodernizmu publikując w Bazylei w 1950 roku *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch Orientierung*. Fakt ten wart jest pamięci i podkreśla to Kobyliński, gdyż wielu autorów, także polskich (np. R. Nycz), początek dyskusji na temat przejścia czasowego od epoki nowożytnej do ponowoczesnej dostrzega dopiero na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, wielowątkowy zaś jej rozkwit w latach osiemdziesiątych, pomijając jednak wcześniejszy w nią wkład właśnie Guardiniego. Podobnie zresztą jak i ci autorzy, którzy zajmując się myślą Guardiniego, niejednokrotnie nie zwracają uwagi na ten właśnie aspekt jego twórczości.

Kobyliński natomiast stara się pokazać, że podobnie jak Rilke, Guardini boleśnie przeżywając to co nazywa *Zeittheamt*, tworzy własną oryginalną wizję tego przejścia z własnej bliższej mu epoki do czasów nowych, naznaczonych nowymi trendami nie tylko stylów życia, ale nowymi „modernistycznymi dogmatami”. Autor analizując całość dzieł Guardiniego w zakresie omawianej problematyki przywołuje m. in. treści zawarte w *Das Ende der Neuzeit*, w których Guardini twierdzi, iż niejako zauważalny kryzys trzech kategorii („absolutów”) konstytuujących nowożytność: natury, podmiotu i kultury wyznacza jej zmierzch i świt nowej epoki, której Guardini nie nadał nazwy własnej. Równocześnie jednak Guardini żyjąc na przełomie

pewnych epok odcina się od postaw romantycznych, które z nostalgią oglądają się za siebie nie widząc przyszłości. Odcina się też jednak od utopijnego optymizmu przyjmującego za aksjomat ideę postępu bez granic. Guardini wyraża raczej po prostu elementarne zaufanie do historii, mimo wielu katastrof cywilizacyjnych świata zachodniego, jakimi były choćby wojny światowe, których był świadkiem. Guardini pisze o tym zaufaniu do historii już w ostatnim liście ze zbioru *Lettere dal lago di Como*, podkreślając, że postawa, którą pragnie zachować, nie jest ani pesymistyczna, ani optymistyczna, lecz realistyczna. i jako taka jest po prostu chrześcijańska, gdyż „*cristianesimo non può essere subordinato ad alcuna categoria*”. Zaufanie do historii implikuje zaufanie do przyszłości, które nie wyklucza jednak pewności, iż czasy nadchodzące będą trudne, lecz można ich ciężar zniwelować właśnie poprzez właściwe zrozumienie egzystencji ludzkiej rozświetlonej prawdą, a nie tylko zredukowanej do hołdowania paradygmatowi techniki, siły i władzy.

Kobyliński przyjmując interpretację Guardiniego za centralną, proponuje wprowadzić ją jako interesującą i twórczą we współczesnej dyskusji filozoficznej nad *Zeitgeist* naszej epoki historycznej. Autor analizuje więc różne stanowiska występujące w literaturze przedmiotu, które najpełniej prezentują debatę na temat czasów nowożytnych i ponowożytnych. Rozdział pierwszy charakteryzuje zwłaszcza stanowiska Adorna, Del Nocego, Haideggera, Horkheimera, de Lubaca, Lyotarda, Maritaina i Schelera dotyczące relacji nowożytność-ponowożytność. Rozdział ten jest także cennym wprowadzeniem m.in. w samą historię pojęcia czasów nowożytnych, jego rozumienia, relacji do chrześcijaństwa, a także rozmaitych interpretacji epoki nowożytnej i jej zasadniczych cech. Te rozważania doprowadzają autora do postawienia zasadniczego pytania: czy ponowożytność należy rozumieć jako antynowożytność, czyli jako wysilek mający na celu niejako „naprawę” nowożytności, czy jako post-nowożytność („dopo-modernità”), która chce iść dalej niż tylko bycie-przeciw-współczesności będąc koncyliacyjną pomiędzy różnymi radykalnymi jej postawami, czy może należy pojmować ją jako rozpad nowożytności, który wcale nie jest jej przezwyciężeniem, lecz tylko rezultatem swoistego nihilizmu. To pytanie Kobyliński stawia w obliczu ewentualnej odpowiedzi na nie przez myśl chrześcijańską prezentowaną właśnie poprzez guardiańską interpretację egzystencji końca epoki nowożytnej, która stanowi rozdział drugi omawianej książki. Rozdział ten jest też w pewnym sensie wstępem do „trylogii”, jak nazywa Kobyliński kolejne trzy rozdziały swojej rozprawy, w których omawia już szczegółowo interpretację Guardiniego końca epoki poprzez analizę kryzysu w jaki wchodzi już zasadnicze fenomeny tejże epoki: natury, człowieka-podmiotu i kultury. Guardini bowiem stwierdza, pisze Kobyliński, iż natura w czasach, które nadchodzą nie jest już pojmowana tak jak np. u Goethego czy Holderlina, jako przyjazna „natura-matka”, lecz jako przedmiot dominacji, a nawet, używając języka Guardiniego, jako „natura-nie-naturalna”. Przyczyną tej zmiany stosunku do natury jest według Guardiniego, jakby „odczarowanie” świata polegające na swoistym odarciu świata ze złudzeń. Świat przestaje być, jak chciał Giordano Bruno, nieskończony, lecz staje się ograniczony, okrojony, odarty ze swej enigmatyczności, pozbawiony tajemnicy. Drugą przyczyną jest dominacja techniki, która zmienia oblicze świata. Guardini twierdzi nawet, że natura zdominowana przez technikę staje się tylko zespołem energii i materii, którymi człowiek rozporządza. W tej perspektywie łatwo więc o zatracenie także wymiaru religijnego natury. Dlatego też Guardini chciałby, aby raz jeszcze powrócić do prawdy o stworzeniu świata, która według niego ma fundamentalne znaczenie dla relacji człowiek-natura.

W kolejnym rozdziale A. Kobyliński zajmuje się guardiańską interpretacją kondycji człowieka nowożytnego, która zasadniczo związana jest u niego z pojęciem autonomii rozumianej jako oderwanie się od Absolutu, co doprowadziło człowieka do uwikłania się w rozmaite zniewo-

lenia. Człowiek tracąc kontakt z Bogiem zburzył tym samym fundament swojego życia stając się człowiekiem-niewolnikiem różnych totalitaryzmów.

Rozdział piąty autor poświęca kulturze zachodzącej epoki, która w ujęciu Guardiniego, eksponując swą autonomię również odcina się od Boga stając się kulturą masową, skoncentrowaną przede wszystkim na kulcie techniki. Człowiek w kontekście rezultatów takiej kultury, którą sam stworzył pozostaje zagubiony i bezradny. Dlatego też potrzebuje wypracowania nowego etosu, który pozwoli mu odzyskać prymat nad rzeczami, które go zdominowały. Trzeba przyznać, iż ta myśl Guardiniego zapisana pięćdziesiąt lat temu, gdy technika nie miała jeszcze takiego zasięgu i rozmachu jak obecnie, była niezwykle przewidująca, ponieważ jak nigdy dotąd współczesny świat potrzebuje pilnie odzyskania właściwej równowagi pomiędzy człowiekiem a techniką i technologią, nad którymi stopniowo zatracą swoje panowanie. Sposobem rozwiązania tego kryzysu jest powrót Boga na właściwe miejsce, który, jeśli jest na pierwszym miejscu, sprawia, że wszystkie inne rzeczy są także na swoim miejscu.

W rozdziale szóstym ks. Kobyliński koncentruje się na kryzysie moralności polegającym na pozbawieniu norm moralnych racjonalnego uzasadnienia, a także oderwaniu ich od prawdy rozumianej przez Guardiniego jako *adaequatio res et intellectum*, której ostatecznym fundamentem jest sam Bóg. Kryzys moralności ma także swe źródło w utracie „zmysłu religijnego”, co również skłania człowieka do zanegowania prawdy. Dlatego też człowiek współczesny powinien odwołać się do etyki teologicznej mającej swe ostateczne zakorzenienie w Bogu, opartej o prawo naturalne i etykę cnót. Guardini proponuje więc nowy etos prawdy i łaski, „*l'ethos dell'uomo mistico di domani*”.

Ostatnia część pracy *Conclusioni e valutazioni* wieńczy pracę reasumując zasadnicze wątki podjętego tematu i podkreślając zaufanie Guardiniego do czasów, które nadchodzą, mimo nawet tych wielu pesymistycznych symptomów nowej epoki. Są one bowiem swoistą szansą na podźwignięcie się człowieka z wielu kryzysów, w które jest uwikłany i z wielu błędów, które popełnił absolutyzując swoją autonomię i opuszczając Boga. Guardini więc nie traci nadziei, że człowiek jest i będzie w stanie przezwyciężyć swą wewnętrzną i zewnętrzną destrukcję nadając światu nowy także duchowy wymiar. Takiej postawie dopomoże przyjęcie katolicyzmu jako światopoglądu gwarantującego przezwyciężenie kryzysu moralności.

Rozprawa A. Kobylińskiego jest bardzo cennym wkładem w obecną dyskusję na przełomie wieków na temat kondycji współczesnego świata. Przybliżenie myśli Guardiniego, które zadziwiają swą aktualnością, przewidywalnością i przenikliwością i świetnie potwierdzają zasadnicze zreby filozofii postmodernistycznej, może ożywić nasze osobiste poszukiwania rozwiązań dylematów współczesności. Równocześnie praca ta staje się niebywałą inspiracją do tarcia do tych obszarów nadziei, która otwiera nowe możliwości wyjścia człowieka z rozmaitych współczesnych pułapek i chaosu, w który niejednokrotnie człowiek sam siebie wkiła. Rozprawa A. Kobylińskiego nie tylko daje intelektualnie bogatą i dogłębnie przemyślaną interpretację chrześcijańską egzystencji człowieka u zmiernychu czasów nowożytnych, lecz także obdarza pewnym klimatem optymizmu, nadziei i zaufania, którym dzieli się Kobyliński na kartach swej książki, i jak wydaje się, nie jest to tylko rezultat świetnie przemyślanych i zinteriorizowanych treści zaczerpniętych z Guardiniego, ale także efekt własnych refleksji zrodzonych z głębi współodczuwania świata i człowieka, które można dedykować tym, którzy, jak pisze G. Mucci w swej recenzji książki A. Kobylińskiego: „*non soltanto meditano, ma anche intimamente sentono e soffrono il dramma dell'ora presente*”. Cieszyłby więc fakt, gdyby książka ta została przetłumaczona na język polski i stała się powszechnie dostępną polskiemu czytelnikowi.

R. Otowicz, *Etyka Życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, WAM Kraków 1998, ss. 318.

W ostatnich czasach naukę charakteryzuje tendencja w kierunku badań biologicznych i przyrodniczych. Człowiek nie tylko zmienia i przekształca swoje środowisko życiowe, ale także stworzył sobie możliwości ingerowania w procesy sterujące życiem biologicznym. Te procesy mają w sobie wiele cech pozytywnych, ale także niosą ze sobą pewne zagrożenia i negatywne skutki. To wszystko skłania współczesnego człowieka do głębokiej refleksji nad przyszłością ludzkości. Możliwość bezpośredniego dotarcia do samych fundamentów życia biologicznego i ingerowania w mechanizmy kodu genetycznego sprawiła, że kwestie antropologiczne, etyczne i teologiczne babrały w biologii i medycynie szczególnego znaczenia. Powstała nowa dziedzina nauki zwana bioetyką, która jako refleksja nad moralnymi problemami związanymi z życiem biologicznym, jest ze strony człowieka próbą samoobrony przed naporem techniki, która zaczyna wymykać się spod kontroli.

Historia kończącego się stulecia dziejów ludzkości dowodzi, że był to czas, w którym ludzie zostali poddani bolesnym doświadczeniom dwóch wojen światowych, krwawych rewolucji i deprecjacji ludzkiego życia. Trudno jest zatem ocenić krytycznie wpływ tych wydarzeń na dzisiejsze postawy człowieka wobec życia, które charakteryzują się niespójnością i rozbieżnością ocen i wartościowania. Z jednej strony mamy do czynienia z apoteozą życia biologicznego i jego ochroną, z drugiej zaś strony coraz szersze kręgi zatacza polityka nieprzyjazna ludzkiemu istnieniu. Objawia się ona w rosnącej przemocy, brutalności, narkomanii, dążeniu do legalizacji eutanazji i wolnego wyboru człowieka w sprawach narodzin dziecka. Wszystkie te niepokojące zjawiska z punktu widzenia katolicyzmu, znalazły szerokie omówienie w encyklice Jana Pawła II *Evangelium vitae*. Papież stał zdecydowanie na stanowisku obrony ludzkiego życia od momentu poczęcia, aż do chwili naturalnej śmierci. Apeluje o poszanowanie fundamentalnego prawa każdej istoty ludzkiej do życia, zwłaszcza do życia człowieka bezbronного i nienarodzonego.

Prezentowana pozycja stara się odpowiedzieć na zasadnicze pytanie: jakie jest miejsce i rola nauczania papieskiego w kontekście współczesnej myśli bioetycznej? I jakie nowe wartości wnosi ono w toczącą się dyskusję nad sensem i celem ludzkiego życia? Praca składa się z czterech obszernych rozdziałów, które poprzedzone są wprowadzeniem w podejmowaną problematykę oraz z zakończenia, które stara się odpowiedzieć na postawione powyżej pytania. Ostatnią część tej pozycji książkowej stanowi niezwykle bogata polska i obcojęzyczna bibliografia.

Rozdział pierwszy nosi tytuł *Pluralizm bioetyki* i przedstawia genezę jej powstania oraz zasadnicze kierunki i założenia na których opiera się jej konstrukcja. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego rozpoczyna się od V.R. Pottera w 1970 roku. Jest on uważany za ojca tego nowego rodzaju wiedzy i świadomości ludzkiej. Autor przedstawia w zwiększony sposób potterowską ideę bioetyki ogólnej. Ukazuje złożone tło filozoficzno-społeczne, które determinuje rozumienie i praktyczne podejście do ludzkiego życia w bioetyce i medycynie. Bioetyczny problem życia nienarodzonego to w głównej mierze problem rozumienia zagadnienia osoby ludzkiej, to odpowiedź na pytania: kim jest człowiek, na czym polega jego natura i jaki jest sens biologicznego życia ludzkiego? Podejmując problematykę etycznej godziwości postępowania medycznego w stosunku do nienarodzonego dziecka, nie można pominąć zagadnienia etycznej i ontologicznej wartości każdego życia ludzkiego i bytowego statusu nienarodzonego człowieka (s. 11). Dlatego autor analizuje bioetyczny i teologiczny kontekst odbywającej się współcześnie dyskusji nad etycznymi aspektami ingerencji w ludzkie życie w początko-

wym okresie jego istnienia. W konsekwencji stwierdza, iż dla chrześcijanina Jezus Chrystus jest fundamentalnym źródłem sensu każdego życia ludzkiego, od momentu poczęcia po jego naturalny kres. Zadanie ewangelizacji wszystkich dziedzin życia ludzkiego skłania Kościół do ciągłej refleksji nad człowiekiem. Głoszenie bioetyki „Ewangelii życia” w duchu miłości, sprawiedliwości i solidarności jest najlepszą promocją człowieka w jego godności osobowej oraz wyrazem troski Kościoła o integralne dobro osoby ludzkiej.

W rozdziale drugim zatytułowanym *Metabioetyczna problematyka życia ludzkiego – teologia stworzenia*, ukazane są zasadnicze tezy chrześcijańskiej wizji człowieka. Pojęcia podstawowe osoba – ciało – jakość życia, wytyczają ogólne ramy dla dyskusji etycznej nad fenomenem życia. Autor ukazuje miejsce człowieka w dziele stworzenia, które dokonał Bóg, analizując zagadnienia stworzenia na obraz Boga, godności osoby ludzkiej oraz niepodważalnej pozycji człowieka w świecie przyrody. Bóg objawił prawdę o sobie i o człowieku na kartach Pisma św. W świetle antropologii biblijnej antropogeneza wskazuje na podstawowe przymioty bytu ludzkiego, między innymi na świętość życia. Autor stwierdza, że: „Zagadnienie jakości życia ludzkiego ma więc swoje rozwiązanie i pełne wytłumaczenie w optyce „jakości-prawdy” osoby ludzkiej, a nie wyłącznie w sferze biologii i biotechnologii. Człowiek jest z istoty swej otwarty naprawdę. Wynika z tego, że na człowieku spoczywa moralny obowiązek ciągłego odczytywania sensu swego życia w odniesieniu do prawdy, która w Chrystusie jako spełnieniu wszystkiego i w punkcie ostatecznym wszelkiego stworzenia osiąga pełnię i kres” (s. 144). Autor dostrzega uniwersalizm etyki życia opartej na idei świętości życia, gdyż wszelkie kultury i wielkie religie świata zawierają ideę świętości. Człowiek jest powołany do pełni życia, które przekracza wymiary ziemskiego bytowania, ponieważ polega ono na uczestnictwie w życiu i świętości samego Boga. W etyce sakralności życia człowieka, która opiera się koncepcję personalistyczną, nie dopuszcza się wyjątków od obowiązku poszanowania życia ludzkiego, od momentu poczęcia, aż po jego naturalny kres. Życie ludzkie zarówno z religijnego, jak i z laickiego punktu widzenia może być nazwane świętym z racji wartości wiecznych, które się w nim zawierają.

Trzeci rozdział – *Status życia poczętego w świetle biologii, bioetyki i teologii* – podejmuje zagadnienie podstawowe, jakim jest miejsce życia ludzkiego w pierwszych chwilach jego istnienia. Rozpoznanie w nienarodzonej istocie ludzkiej osoby prowadzi w konsekwencji do dyskusji na temat podmiotowych praw człowieka nienarodzonego, które są po prostu jego prawami. Skoncentrowanie się na problematyce życia poczętego podyktowane jest rangą społeczną zagadnienia, jakim jest konieczność podjęcia działań, mających na celu jego obronę. Sprawa poszanowania życia nienarodzonego i uznania prawa poczętego człowieka do życia jest probierzem etycznej wrażliwości człowieka na wartości osobowe i miarą stopnia humanizacji życia społecznego. Prawo do życia człowieka poczętego zawiera w sobie prawo do narodzenia się; prawo do uznania osobowego statusu embrionu; prawo do wolności egzystencjalnej; prawo do integralności fizycznej i genetycznej; prawo do zdrowia oraz prawo do nietykalności natury biologicznej człowieka poczętego. Autor wiele miejsca poświęca analizie poszczególnych praw, by w końcu stwierdzić, iż podstawą tych wszystkich praw jest uznanie charakteru i wartości osobowej płodu, którego według zasady personalistycznej, nigdy nie wolno traktować jako środka do celu, ale zawsze jako cel sam w sobie. Kościół w swych wypowiedziach o osobowym człowieczeństwie embrionu ludzkiego używa tych samych pojęć i kategorii antropologicznych, jakie mają zastosowanie do wyjaśniania natury człowieka już narodzonego.

Ostatni czwarty rozdział nosi tytuł *Człowiek nienarodzony i medycyna* i prezentuje etykę postępowania medycznego w stosunku do dziecka poczętego na przykładzie poradnictwa genetycznego i diagnostyki prenatalnej. Człowiek nienarodzony jest pacjentem w najpełniejszym

tego słowa znaczeniu. Jego bezbronność i całkowita zależność od świata dorosłych stawia przed medycyną wysokie wymagania natury religijnej i moralnej. Podstawową normą etyczną dla każdego lekarza jest zasada *primum non nocere* – po pierwsze nie szkodzić, która znajduje się we wszystkich kodeksach lekarskich i wzoruje się na Przysiędze Hipokratesa. Podstawowym sposobem humanizowania medycyny jest promocja życia ludzkiego, rozstrzyga się ona przede wszystkim w sercu człowieka i jest owocem mądrości. W grupie ogólnych kryteriów humanizowania medycyny należy umieścić: kryterium pierwszeństwa etyki przed techniką; kryterium odpowiedzialności; kryterium granic eksperymentu; kryterium równowagi środowiskowej oraz szacunek dla zdrowia fizycznego, terapeutyczny charakter aktu medycznego i zawodu lekarza i poszanowanie fundamentalnych praw osoby ludzkiej. Humanizacja medycyny jest więc pojęciem obejmujących wiele spraw i zagadnień różniących się między sobą, ale jednocześnie wzajemnie się dopełniających. Przede wszystkim jest to jednak wprowadzenie w szeroką problematykę medyczną podstawowego pojęcia Osoby. Umieszczenie w centrum posługi lekarskiej tego terminu oznacza w konsekwencji poszerzenie problematyki etycznej o takie zagadnienia jak wolność człowieka, lekarza i pacjenta.

W podsumowaniu stwierdzić należy, że biologiczne życie ludzkie winno być przedmiotem stałej refleksji, uwzględniającej wyniki nauk przyrodniczych, interpretowanych jednak z perspektywy doczesnej, duchowej i religijnej w świetle ostatecznego sensu całego życia ludzkiego. Wartość i godność poczętego życia ludzkiego objawia się pełniej w Tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, który przyszedł na świat rodząc się z Matki. Twierdzenie o osobowym charakterze życia ludzkiego od momentu poczęcia jest potwierdzone także przez Magisterium Kościoła. Kościół broni życia każdego człowieka, nie stawiając mu przy tym żadnych warunków co do jego jakości psychicznej i fizycznej. Stoi na stanowisku bezwzględnego szacunku dla życia każdej osoby ludzkiej, która jest stworzona na obraz i podobieństwo Boże. Specyficzny status egzystencjalny człowieka poczętego, jego ukrycie i bezbronność wymagają ustawicznej refleksji na jakością osobowej relacji człowiek nienarodzony – lekarz. Chodzi więc przede wszystkim o umiejętną humanizację medycyny i ludzi w niej pracujących. Z pewnością prezentowana pozycja jest cennym wkładem do toczącej się dyskusji o miejsce i rolę bioetyki w życiu człowieka. Autor w sposób bardzo jasny prezentuje stanowisko Kościoła katolickiego w tym względzie, posługując się przede wszystkim encykliką Jana Pawła II *Evangelium vitae*. Trzeba powiedzieć, że książka ta jest głównie przeznaczona dla ludzi zajmujących się analizowaną problematyką, to jest do etyków i lekarzy. Z tego względu znajdziemy w niej wiele fachowych i specjalistycznych określeń natury medycznej. Mimo tego autor posługuje się jasnym i konkretnym językiem oraz właściwym warszatem naukowym. Na szczególne uznanie zasługuje wykorzystanie najnowszej literatury polskiej i zagranicznej podejmowanego problemu. Myślę, że pozycja ta znajdzie wielu czytelników w środowisku naukowym, w gronie etyków, w szeroko rozumianym środowisku medycznym, a przede wszystkim wśród studentów etyki i medycyny. Powinna także znaleźć się w polu zainteresowania ludzi wierzących, bowiem w sposób prosty i zwięzły przedstawia stanowisko Kościoła w kwestii życia nienarodzonych.

Ninan Koshy, *Wolność religijna w zmieniającym się świecie*, WAM Kraków 1998, ss. 184.

Wolność religijna to zagadnienie, które jest także aktualne w dzisiejszym świecie. Ciągła refleksja nad wolnością religijną nie pozostaje tylko w sferze teorii, lecz jest koniecznością w czasach wzrastającej liczby kontaktów ludzi różnej wiary oraz odmiennych przekonań. Obecnie promowanie i ochrona wolności religijnej jest tym tematem z zakresu praw osoby ludzkiej, któremu nadaje się w świecie należne miejsce i rangę. Dlatego z uwagą odnotować należy powyższą pozycję książkową, która jest owocem pogłębionej analizy natury wolności religijnej i wynikających z niej implikacji. Autor, Ninan Koshy, Hinduś z pochodzenia, był swego czasu przewodniczącym Komisji Kościołów do Spraw Międzynarodowych w ramach Światowej Rady Kościołów (WCC) i na tym stanowisku osiągnął dobry wgląd w istotę i rolę religii w zakresie życia społeczności narodowych i międzynarodowych. Zajmował się także przyczynami i zakresem konfliktów religijnych, które w sposób bezpośredni wpływały na życie wielu ludzi.

Autor rozpoczyna przedstawianie swoich refleksji od ukazania dzisiejszej sytuacji w zakresie pojmowania i zagwarantowania wolności religijnej w skali całego świata. Czyni to za pomocą konkretnych przypadków, które w jednoznaczny sposób pokazują, że wolność religijna jest we współczesnym świecie jest w wielu krajach gwałcona i deprecjonowana. Autor w konkluzji stwierdza, że cały świat, co jakiś czas dowiaduje się o naruszaniu praw i swobód religijnych, które stale zdarzają praktycznie we wszystkich zakątkach ziemi. Tworzą one szeroki zakres różnorodnych przypadków poczynając od samosądów nad członkami duchowieństwa, a skończywszy na zakazie pewnych specyficznych sposobów wyrażania przekonań czy też wierzeń religijnych.

W dalszej kolejności Ninan Koshy zastanawia się nad rozumieniem wolności religijnej, która jest czymś złożonym i trudnym do zdefiniowania ze względu na to, że tworzy ją wiele czynników. Do nich zalicza autor państwo, ugrupowania religijne, większe wspólnoty i wreszcie poszczególne osoby ludzkie. Wzajemne oddziaływania pomiędzy nimi, które zależą od konkretnych okoliczności, kształtują pojęcie oraz wpływają na rozumienie, zakres i rozmiar wolności religijnej. W swoich analizach stwierdza, że: „przekonania religijne są częścią wewnętrzną, duchowej wolności ludzkiego istnienia. Dla wierzącego duchowa wolność zapewnia bezpośredni kontakt człowieka z Bogiem. Ta właśnie wolność nadaje sens dalszym dyskusjom o swobodach religijnych. Z chwilą zmanifestowania tych przekonań wkraczamy w sferę zewnętrzną wolności religijnej, z którą wiążą się nierozłącznie polityczne prawa i przywileje oraz cały aspekt społeczny. Można tutaj zaliczyć przestrzeganie zwyczajów religijnych i ceremonii przynależnych danym stowarzyszeniom religijnym czy grupom wierzących, które to obrzędy i czeremonie są wyrazem oddania wierze, odbijają jej nauczanie i są formą propagowania jej. Ogólnie przez wolność religijną rozumie się wolność do takiego właśnie zewnętrznego okazywania wiary” (s. 46) Autor ukazuje, że nie tylko Kościoły i organizacje chrześcijańskie, ale również Organizacja Narodów Zjednoczonych i organizacje świeckie potwierdzają, że podstawy wolności religijnej opierają się o jedyną i niepowtarzalną godność, która przysługuje tylko osobie ludzkiej. Wolność religijna umieszczana jest we wszystkich katalogach praw człowieka i zajmuje tam wyjątkowe i szczególnie miejsce. Uzyskuje ona pełne znaczenie wyłącznie w szerokim kontekście ludzkich praw. Łamanie wolności religijnej jest z kolei często powiązane z łamaniem podstawowych i niezbywalnych praw ludzkiej osoby i ze zbrodniami przeciwko ludzkości.

Wolność religijna a państwo i inne religie, to następne problemy, którymi zajmuje się Ninan Koshy w swoim opracowaniu. Odnośnie do relacji wolność religijna a państwo, stoi na

stanowisku, że państwo jako instytucja dysponuje najwyższą władzą polityczną i siłą niezbędną do zapewnienia właściwego porządku i kierunku rozwoju społeczeństwa. Podobnie jak w przypadku wielu innych praw człowieka zakłada się, że władza, która nadaje bądź uznaje wolność religijną, jest władzą prawomocną. Obowiązkiem państwa jest nie tylko uznanie i aprobowanie wolności religijnej, lecz również ochrona jej przed wieloma pozaprawnymi zabiegami, które zmierzałyby do jej zakłócenia bądź zniesienia. Państwo winno w sposób bezstronny stosować wielorakie środki, które zagwarantują instytucjom religijnym właściwą egzystencję i wszechstronny rozwój. W zakresie problematyki wolności religijnej a innych religii, autor ukazuje w pierwszym rzędzie celem lepszego zrozumienia ewolucję tego zagadnienia w dziejach ludzkości. Ukazuje tolerancję i nietolerancję jednych religii wobec innych, analizując chrześcijaństwo, buddyzm, judaizm i islam. Jego uwaga szczególnie koncentruje się na Kościele katolickim, który okazał się wielokrotnie konserwatywny w otwieraniu się na inne religie, aż do utworzenia Inkwizycji włącznie. Zachodnie chrześcijaństwo potrzebowało dużo czasu i wiele trudu, by zaakceptować wolność religijną jako fundamentalne prawo każdego człowieka. Kościelne i teologiczne poparcie dla wolności religijnej przyszło dopiero po tym, jak została ona zaakceptowana prawie na całym świecie. Swoje refleksje autor kończy stwierdzeniem, że: „Poprzez kilkanaście wieków Kościół wykorzystywał niewłaściwie swoją władzę i wpływy, jakie posiadał, co prowadziło nie tylko do nietolerancji, lecz również do prześladowania tych, którzy mieli odmienne poglądy”. (s. 94) Najważniejszym dziś zadaniem Kościoła katolickiego i innych Kościołów jest aktywne popieranie dialogu międzyreligijnego i twórcze poszukiwanie sposobów umacniania życia społecznego poprzez głoszenie wolności religijnej.

W życiu politycznym wielu krajów religia odgrywa dziś istotną rolę. To znaczenie pierwiastka religijnego ujawnia się także w wielu konfliktach natury etnicznej i narodowej i przez Światową Radę Kościołów zostało ujęte następująco:

- religia jest składnikiem nacjonalizmu;
- czynniki religijne generują napięcia i konflikty, których korzenie są natury socjopolitycznej bądź ekonomicznej;
- czynniki i uczucia religijne są rozmyślnie używane do podwyższenia napięcia;
- religijny fundamentalizm wpływa na politykę państwa w sposób zasadniczy;
- konflikty religijne są wykorzystywane przez siły zewnętrzne do destabilizacji kraju.

Każdy z tych wymienionych powyżej czynników według autora ma istotne znaczenie dla szeroko rozumianej wolności religijnej. Dowodzi On, że obecnie w skali całego świata mamy do czynienia z renesansem religii. Tworzą się więc siłą rzeczy nowe wyznania i religie, których popularność bierze się z faktu, że dotychczasowe organizacje i religie, nie są w stanie zaspokoić duchowych potrzeb człowieka. Źródła watykańskie podają, że nowe ruchy religijne są odpowiedzią na poszukiwanie przynależności bądź poczucia wspólnoty, które ujawniają się w każdej osobie ludzkiej. To właśnie współczesny człowiek coraz częściej stawia sobie pytania: o poszukiwanie tożsamości kulturowej, o poszukiwanie transcendencji, duchowego przewodnictwa, zaspokajania ludzkiej wyobraźni i dążenia do uczestnictwa w życiu przyszłym. Tworzące się nowe religie mają dać wyczerpującą odpowiedź na powyższe dylematy współczesnego życia.

Ewolucja ekumenicznej myśli o wolności religijnej zarysowana przez oświadczenia i dokumenty Światowej Rady Kościołów, stanowi następny etap rozważań naszego autora. Podstawowe elementy wolności religijnej, tak jak je pojmuje (WCC), polegają na zagwarantowaniu następujących praw: każda osoba ma prawo określić swoją wiarę i swoje religijne *credo*; każdy człowiek ma prawo wyrazić swoje wierzenia religijne w sprawowaniu kultu, nauczaniu, praktykowaniu i publicznym mówieniu o znaczeniu swojej wiary dla stosunków społecznych i po-

litycznych; każdy ma prawo stowarzyszać się i organizować z innymi w celach religijnych; każda organizacja religijna założona bądź prowadzona zgodnie z prawami jednostek jest niezależna w formułowaniu swojego statutu i swoich praktyk podejmowanych dla wypełnienia obranych przez siebie celów. Ninan Koshy w bardzo zręczny i przystępny sposób prezentuje liczne teksty z różnych konferencji, zjazdów, zgromadzeń i spotkań WCC, które podejmowały zagadnienie wolności religijnej od 1948 roku po czasy współczesne. W konkluzji dochodzi do przekonania, iż istnieje obecnie stała potrzeba, by Kościoły członkowskie i WCC nie ustawały w penetracji i alarmowaniu o wszelkich aktach naruszania wolności religijnej i zwiększały moralną i materialną pomoc dla tych, którzy z powodu swoich religijnych przekonań czy praktyk przeżywają kłopoty lub prześladowania.

W kolejnej części tego opracowania autor podejmuje próbę przeanalizowania stanowiska Kościoła rzymskokatolickiego wobec wolności religijnej. Najwięcej miejsca poświęca *Deklaracji o wolności religijnej* Soboru Watykańskiego II nazywając ją „ważną cenzurą w poszukiwaniu wolności Kościoła powszechnego”. (s. 148) Podkreśla też zasługi Jana Pawła II w zagadnieniu wolności religijnej, który uczynił ją tematem swego orędzia na obchody Światowego Dnia Pokoju w 1988 roku. Według papieża wolność religijna, to fundamentalny składnik każdej osoby, jest rdzeniem struktury praw człowieka i dlatego jest niezastąpionym składnikiem dobra zarówno dla poszczególnej jednostki ludzkiej, jak i dla całego społeczeństwa. Zagwarantowanie wolności wyznawania i praktykowania religii, jest według Jana Pawła II podstawowym elementem pokojowej egzystencji ludzkiej. Autor stwierdza, że wolność religijna jest tym zagadnieniem, którym Kościół katolicki zajmuje się ze względu na politykę wielu państw, jak również na zakres wolności innych Kościołów.

Ostatni rozdział tego opracowania poświęcony jest Organizacji Narodów Zjednoczonych, która jako instytucja międzynarodowa, odgrywa dziś ważną rolę w zajmowaniu się sprawami wolności religijnej. Autor stara się przy pomocy raportów i dokumentów tej organizacji przedstawić rzeczywisty obraz wolności religijnej w dzisiejszym świecie. Stwierdza, że współczesne rządy na ogół zwracają uwagę na problem wolności religijnej, jednak są jeszcze na świecie takie regiony, w których ta wolność jest naruszana, a swobody religijne ograniczane. Postuluje więc umocnienie instytucji i procedur ONZ przy współpracy i poparciu WCC, celem poszanowania religijnej wolności w świecie.

Prezentowana pozycja książkowa ukazuje istotną i ważną rolę religii w budowaniu społeczności międzynarodowej opartej na poszanowaniu podstawowych i niezbywalnych praw osoby ludzkiej. Uważa jej lektura prowadzi do wniosku, że w dzisiejszym pluralistycznym świecie, kiedy mówimy o wolności religijnej, musimy mówić o takiej wolności, która dotyczy wszystkich religii. Nowa świadomość obecności i odniesień do odmiennych religii wymaga odrzucenia na bok wzajemnych stereotypów i zastąpienia ich rzeczywistością autentyczną. Istotny jest więc wysoki stopień wyczerania na inne religie, który naznaczony jest postawą szacunku i zrozumienia. Pełna wolność religijna to nie tylko niezależność od zewnętrznych wymuszeń i nacisków, ale także od nacisków i ograniczeń praw człowieka wewnątrz każdej poszczególnej wspólnoty religijnej. Budowanie zgody religijnej jest istotnym działaniem na rzecz pokoju w świecie, ale musi się opierać na międzyreligijnym dialogu. Ninan Koshy zasługuje na pełne uznanie za napisanie tej książki z dwóch przynajmniej przyczyn. Po pierwsze dlatego, że ukazał w jasny i prosty sposób, iż efektywne zaangażowanie się w sprawy wolności religijnej musi rozpoczynać się krytycznym przyjrzeniem się samemu sobie. Nie mogą się nią zajmować ludzie o wątpliwej tolerancji. Po wtóre, widać w tym opracowaniu olbrzymie praktyczne doświadczenie autora w podejmowanym zagadnieniu. Wynika ono przede wszystkim z długiego okresu działalno-

ści w Światowej Radzie Kościołów, gdzie miał okazję spotkać się w praktyce z wieloma sytuacjami łamania i deprecjacji wolności religijnej. Podkreślić należy także jasność wywodów, komunikatywny i jasny język oraz umiejętność cytowania fachowej literatury. Mankamentem tego opracowania jest to, że niektóre problemy są zbyt szczegółowo potraktowane, inne zaś tylko marginalnie zasygnalizowane. Zbyt powierzchownie i ogólnie została ukazana rola Kościoła katolickiego w poruszonym zagadnieniu, tylko Sobór Watykański II i częściowo nauczanie Jana Pawła II. Za mało też w moim odczuciu autor poświęcił miejsca w swych analizach innym Kościołom, religiom i wyznaniam, które poprzez swoje nauczanie i działalność wydatnie przyczyniły się do dzisiejszego rozumienia i przestrzegania prawa do wolności religijnej. Mimo tych uwag, a raczej wątpliwości, jestem przekonany, że lektura tej książki umożliwi czytelnikom zdobycie głębszego zrozumienia istoty i roli, jaką we współczesnym zmieniającym się świecie odgrywa wolność religijna. Budowanie zgody religijnej uznać należy dzisiaj za jedno z najważniejszych zadań, jakie stoi przed całą społecznością międzynarodową. Prawo do wolności religijnej, które ma swoje najgłębsze uzasadnienie w nienaruszalnej godności ludzkiej osoby, jest w swej istocie niezbywalne i nieusuwalne, a jego obrona jest integralną częścią misji Kościoła.

ks. Jarosław Koral SDB

Integracja europejska. Implikacje dla Polski, praca zbiorowa pod red. J. Czaputowicza, WAM Kraków 1999, ss. 472.

Jednym z podstawowych filarów polskiej polityki zagranicznej po 1989 roku jest integracja ze strukturami zjednoczonej Europy. Wejście do Unii Europejskiej stało się aksjomatem politycznym prawie wszystkich partii politycznych działających w rodzimej rzeczywistości. Dziś po 10 latach przemian społecznych, politycznych i gospodarczych, jakie mają miejsce w kraju, uzyskanie przez Polskę członkostwa w Unii Europejskiej staje realną i stosunkowo bliską perspektywą. Realizacja tego historycznego celu dla naszego państwa wiąże się jednak z koniecznością podjęcia wysiłku dostosowania polskiej gospodarki i systemu prawa do wymagań wynikających z członkostwa.

Niniejsza publikacja jest wynikiem prac środowiska skupionego wokół Katolickiego Biura Informacji i Inicjatyw Europejskich (OCIPE) i Fundacji „Polska w Europie”. Tematem wiodącym prezentowanej książki są wielorakie aspekty integracji naszego kraju z Unią Europejską. Książka ta składa się z trzech części, a autorami poszczególnych artykułów są osoby uczestniczące w seminarium pt: *Polska w systemie międzynarodowym – problemy integracji i bezpieczeństwa*, które miało miejsce w latach 1996-1998 w powyżej wymienionych instytucjach.

Część pierwsza nosi tytuł *Polska polityka integracyjna* i prezentuje m.in. systemowe implikacje integracji europejskiej dla Polski. W tym zagadnieniu J. Czaputowicz stwierdza, że: „Nowe geopolityczne położenie Polski stwarza dogodne warunki dla lokalizacji zagranicznych inwestycji, wejścia w europejską przestrzeń konkurencyjną, umożliwia przepływ innowacji oraz dyfuzję powyższych korzyści na wschodnie otoczenie” (s. 40). Polska polityka zagraniczna powinna uwzględniać także pozytywny wpływ procesu integracji europejskiej na bezpieczeństwo Polski. Autor prezentuje także pewne zagrożenia, które mogą płynąć ze strony europej-

skiej integracji. Zalicza do nich zagadnienie zachowania tożsamości narodowej. W wyniku procesów integracyjnych tradycyjnie rozumiana suwerenność, legitymacja i efektywność państwa terytorialnego podlega erozji, przez co kultury narodów europejskich pozbawione są tradycyjnej ochrony. Jediną skuteczną obroną przeciwko tym zagrożeniom jest silna kultura narodowa i regionalna, która w Polsce przeżywa swój renesans.

K. Szczerski i R. Kostro z kolei zastanawiają się nad poszukiwaniem polskiej doktryny integracyjnej. Ich refleksje i analizy pozwalają stwierdzić, że koniecznością jest wypracowanie odpowiednich założeń polskiej polityki zagranicznej, która nie będzie miała wyłącznie hasłowego i zewnętrznego charakteru. Winna ona uwzględniać przede wszystkim wewnętrzne interesy kraju i mieć na uwadze dobro każdego obywatela. Dlatego integracja europejska nie jest tylko zadaniem resortu spraw zagranicznych, lecz jako rzeczywistość złożona, stanowi wyzwanie dla całego państwa i społeczeństwa, dla wszystkich organizacji rządowych i pozarządowych i dla każdego Polaka z osobna. Najważniejszą sprawą jest to, by Polska posiadała jeden spójny plan działania na rzecz integracji, który byłby ponad partykularnymi interesami partii stanowiących polską scenę polityczną. Jest to o tyle istotne, że po raz pierwszy od wielu stuleci możemy znaleźć się w gronie państw zamożnych i bezpiecznych, które skutecznie realizują swoje narodowe interesy. Nie wolno nam więc przegapić tej wielkiej szansy.

Artykuł poświęcony stosunkowi młodych liderów do integracji Polski z Unią Europejską, autorstwa E. Skotnickiej-Illasiewicz, zamyka pierwszą część tej pozycji książkowej. Został on napisany na podstawie przeprowadzonych badań socjologicznych, na młodych adeptach Letniej Szkoły Liderów Politycznych. W oparciu o uzyskany materiał autorka dowodzi, że młodzi liderzy powszechnie popierają proces szybkiej integracji Polski z Unią Europejską, ale równocześnie ich opinie na temat prowadzonych negocjacji z Unią są zróżnicowane. Członkostwo w Unii jest postrzegane jako gwarancja dla zapewnienia Polsce i Polakom politycznego i gospodarczego bezpieczeństwa. Młodzi liderzy nie dostrzegają również poważnych zagrożeń dla suwerenności i kulturowej tożsamości państwa polskiego po uzyskaniu członkostwa w strukturach zjednoczonej Europy. Wreszcie, badania dowiodły, iż pojęcie patriotyzmu u ludzi młodych ulega znacznym modyfikacjom. Stwierdzono wygasanie postaw patriotyzmu walczącego i heroicznego na rzecz patriotyzmu obywatelskiego.

Część druga prezentowanego opracowania nosi tytuł *ekonomia, regionalizm, polityka rolna* i składa się z pięciu artykułów. Autor pierwszego M. Morawiecki przedstawia makroekonomiczne implikacje przystąpienia naszego kraju do Unii Europejskiej. Stwierdza, że integracja dwójako wpłynie na sytuację gospodarczą Polski. Po pierwsze ulegnie zmianie większość parametrów makroekonomicznych, takich jak: inflacja, poziom bezrobocia, stopy procentowe i kursy walutowe. Po wtóre integracja wpłynie całościowo na kierunki przebiegu reform systemowych. Integracja z Unią uczyni prawne i ekonomiczne relacje w Polsce bardziej czytelne i przejrzyste dla wspólnotowych podmiotów gospodarczych zainteresowanych współpracą, lub wymianą handlową z partnerami polskimi. Jeżeli Polska ma odnieść jak największe korzyści wynikające z procesu integracji europejskiej, to pamiętać trzeba o tym by polskim podmiotom zapewnić mocną pozycję na wspólnym rynku oraz należy zagwarantować dominację kapitału polskiego w podstawowych sektorach rodzimej gospodarki.

Kolejnym problemem poruszonym w tej części jest integracja monetarna i fiskalna Unii Europejskiej. R. Żak prezentuje teoretyczne i praktyczne aspekty Unii Gospodarczo-Walutowej oraz jej implikacje dla Polski. Autorka stwierdza, że wprowadzenie jednolitej waluty monetarnej euro we wszystkich krajach członkowskich, spowoduje intensywność procederu prania brudnych pieniędzy, szczególnie w tych krajach, które ubiegają się o przyjęcie do Unii.

Mimo takiego niebezpieczeństwa Polska deklaruje gotowość przystąpienia do Unii Gospodarczo-Walutowej, bowiem z pewnością wpłynie to na zwiększenie wiarygodności naszego kraju na arenie międzynarodowej. Wpłynie to także w pozytywny sposób na rozwój rodzinnej gospodarki i jej stabilizację.

Dwie następne refleksje, autorstwa D. Długosza i C. Lusińskiego poświęcone są regionalizacji Polski w perspektywie europejskiej oraz finansowym i organizacyjnym założeniom regionalnej polityki Unii Europejskiej dla naszego kraju. Regionalizm w Europie Zachodniej obecnie opiera się na praktycznym zastosowaniu zasady pomocniczości, która uznaje, że zadania publiczne powinny być wykonywane na takim szczeblu administracji, który zrobi to najlepiej. Dąży się do upodmiotowienia obywateli, dla których świadomość terytorialnej i regionalnej więzi stanowi istotny czynnik politycznego samookreślenia. Przedstawiono podstawowe formy działalności regionów w europejskich strukturach integracyjnych, ich rolę jako szczególnych grup interesu w skali kontynentu oraz charakter stosunków z poszczególnymi rządami. Dobrze opracowana i realizowana polityka regionalna przyczyni się z pewnością do szybszej modernizacji regionów w Polsce, poprawi walory lokalizacyjne istotne przy wyborze miejsca inwestycji przez inwestorów rodzimych i zagranicznych oraz przyczyni się do rozwiązania istotnych problemów społeczno-gospodarczych. Polska, jako kraj ubiegający się o przyjęcie do Unii Europejskiej, musi jak najszybciej opracować założenia polityki regionalnej, bowiem jest to realna szansa na wzrost ekonomiczno-gospodarczy oraz stworzenie nowych miejsc pracy.

Omawianą część drugą zamyka opis procesu decyzyjnego Wspólnej Polityki Rolnej i płynących z tego wniosków dla Polski. B. Styczeń przedstawia skomplikowany i długi proces podejmowania decyzji w dziedzinie polityki rolnej Unii od momentu sformułowania propozycji, aż po jej zaakceptowanie przez Radę. Proces ten uzależniony jest od wielu czynników i instytucji takich jak: Rada Polityki Rolnej, Komisja Europejska, grupy robotnicze i lobbingsowe. Autorka po dogłębnej analizie schematów działania podejmowanych decyzji w zakresie rolnictwa unijnego stwierdza, że Polska chcąc do Unii musi przede wszystkim przystosować się do warunków i wymogów, jakie funkcjonują w zakresie polityki rolnej. Z drugiej jednak strony jest rzeczą wiadomą, iż są to sprawy bardzo trudne do konstruktywnych negocjacji, bowiem rolnictwo polskie dzieli od rolnictwa państw Unii Europejskiej duży dystans.

Ostatnia trzecia część tej pozycji zatytułowana jest *polityka zagraniczna i bezpieczeństwo* i składa się z pięciu odrębnych opracowań. Autor pierwszego P. Żurawski vel Grajewski zastanawia się nad głównymi celami i zadaniami polityki zagranicznej i bezpieczeństwa Unii Europejskiej oraz ich implikacjami dla Polski. Ukazuje rozwój i podstawowe przyczyny integracji europejskiej w dziedzinie bezpieczeństwa i polityki zagranicznej. Zalicza do nich motywy gospodarcze związane z przemysłem zbrojeniowym i konkurencją na międzynarodowym rynku broni oraz wielorakie uwarunkowania polityczno-wojskowe poszczególnych krajów Unii. Wspólna polityka zagraniczna i bezpieczeństwa Unii Europejskiej przyczynić się ma przede wszystkim do jedności państw członkowskich w stosunkach międzynarodowych. W przypadku naszego kraju odnosi się ona do politycznych aspektów tego zagadnienia, bowiem Polska jest krajem leżącym w samym środku Europy i jawi się jako istotny czynnik gwarancji pokoju w tej części kontynentu.

Drugim problemem podejmowanym w tej części jest współpraca polityczna i proces jej rozszerzania się w Unii Europejskiej, autorstwa J. Wijaszki. Autorka ukazuje proces rozwoju współpracy politycznej, jaki zachodził najpierw pomiędzy państwami tworzącymi Unię, a późniejszymi państwami, które ją rozszerzyły, aż do momentu włączenia państw skandynawskich i Austrii. Ważną dziedziną współpracy Unii Europejskiej jest koordynacja polityki w organizacjach międzynarodowych, która znajduje swoje odzwierciedlenie w systematycznym rozwoju

dialogu politycznego pomiędzy państwami stowarzyszonymi. Ten dialog służy również rozszerzaniu współpracy z państwami ubiegającymi się o członkostwo w Unii i potwierdza, że polskie priorytety w obszarze polityki zagranicznej i bezpieczeństwa są zbieżne z unijnymi. Polska w ten sposób utrwała swą pozycję jako wiarygodnego partnera i głównego kandydata do wejścia w pełne struktury zjednoczonej Europy.

Kolejnymi tematami stanowiącymi treści niniejszej części są zagadnienia ewolucji unii Zachodnioeuropejskiej i jej tożsamości w kontekście stosunków transatlantyckich. Przedstawiona jest rola, jaką ta unia odgrywała i odgrywa w europejskim systemie bezpieczeństwa oraz zarysowane są możliwości perspektyw i kierunków rozwoju tej organizacji w najbliższym czasie. Unia Zachodnioeuropejska coraz częściej zaprasza członków stowarzyszonych i obserwatorów do włączenia się w jej prace, starając się w ten sposób otworzyć na potrzeby współczesnego świata. Dotyczy to głównie współpracy w dziedzinie uzbrojenia, przestrzeni kosmicznej oraz studiów wojskowych, gdzie zapraszani są obserwatorzy z prawem głosu. Od ostatecznych rozstrzygnięć w politycznej sferze dotyczącej stosunków transatlantyckich, wypełniających treścią koncepcję tożsamości europejskiej w sferze obronności będą bowiem zależały kierunki rozwoju i adaptacji polskiego systemu obronnego. Podstawowe znaczenie dla bezpieczeństwa europejskiego ma zatem kwestia właściwego ułożenia stosunków transatlantyckich, odnosi się to także do państwa polskiego.

Rozdział omawiający rolę Kościoła katolickiego w procesie integracji zamyka trzecią część niniejszego opracowania. Autor – A. Koprowski – ukazuje jak Kościół nierozzerwalnie wiązał się od kilkunastu stuleci z kształtowaniem kultury europejskiej, głównie poprzez Uniwersytety w Bolonii, Padwie, Paryżu, które jako centra nauki wniosły istotny wkład w rozwój poszczególnych narodów. Kościół jest za integracją Europy, ale dostrzega także w tym procesie pewne niebezpieczeństwa. Do nich zalicza przede wszystkim tendencje liberalne i areligijne, jakie mają miejsce w konstruowaniu oblicza współczesnej Europy. Kościół obecnie pełni ważną rolę w jednoczeniu Europy Środkowo-Wschodniej, w tych krajach, które zrzuciły jarzmo komunizmu i zmierzają do demokracji. Kościół winien ciągle stawiać społeczności międzynarodowej trudne etyczne pytania, które by prowokowały do szukania rozwiązań kwestii społecznych i dróg takiego rozwoju społeczeństw, który by zapewniał kulturowy poziom, zgodny z chrześcijańskimi korzeniami danego narodu.

Prezentowana pozycja książkowa jest istotnym i ważnym głosem w toczącej się dyskusji na temat wielorakich konsekwencji integracji Polski z Unią Europejską. Jej najważniejszą zaletą jest bogactwo poruszanych zagadnień związanych z procesem integracji. Autorzy poszczególnych artykułów prezentują dogłębną znajomość cząstkowych problemów integracji europejskiej, jak również ich konsekwencji dla Polski. Język, jaki znajdujemy w tej książce jest w miarę komunikatywny i jasny, chociaż nie sposób w takim opracowaniu uniknąć specjalistycznych i wąskich określeń odnoszących się do poruszanych zagadnień. Dla przeciętnego czytelnika dobrą rzeczą byłoby sporządzenie na końcu książki małego słowniczka, który tłumaczyłby używane pojęcia. Na szczególne podkreślenie zasługuje wykorzystanie najnowszej literatury rodzimej i obcojęzycznej mówiącej o integracji, jak również wiadomości zamieszczone w internecie. Z pewnością książka ta okaże się znakomitą pomocą dla tych wszystkich, którzy zajmują się szeroko rozumianą problematyką integracji. Powinna być wykorzystywana jako lektura dla studentów politologii, jak również dogłębnie studiowana przez obecnych polityków.

Waldemar W. Żurek SDB. *Jeńcy na wolności. Salezianie na terenach byłego ZSSR po drugiej wojnie światowej*, Poligrafia Salezjańska, Kraków 1998, ss. 328.

Intensywnie prowadzone ostatnio badania nad losami Kościoła katolickiego za naszą wschodnią granicą, doczekały się także akcentu salezjańskiego. Praca ks. Żurka jest hołdem złożonym współbraciom, którzy pozostali wśród wiernych na terytorium ZSRR po drugiej wojnie światowej. Problematyka książki nie jest obca autorowi ponieważ opracowując „Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963, Lublin 1996”, zajął się skrótowo, przynajmniej do 1939 r. ziemiami wschodnimi Drugiej Rzeczypospolitej. Tak więc pozycja ta jest jakby kontynuacją paragrafu pt. „Na ziemiach wschodnich” s. 240-259 wyżej wymienionej dysertacji.

Recenzowana książka księdza Żurka składa się z przedmowy, wstępu, jedenastu życiorysów salezjanów (10 księży i 1 koadiutora), zakończenia, streszczenia w kilku językach (włoskim, litewskim, rosyjskim, białoruskim), bibliografii, wykazu skrótów oraz obszernego aneksu ze zdjęciami (także listów i zaświadczeń). Autor opierał się na solidnym materiale archiwalnym. Wykorzystał prawie wszystkie archiwa zakładowe, objeżdżając parafie i miejscowości, oczywiście poza Syberią – od Starych Trok na Litwie, poprzez Odessę do Kiszyniowa w Mołdawii – w których żyli i duszpasterzowali salezianie. Wykorzystał także archiwa parafialne miejsc pochodzenia i pracy w kraju poszczególnych współbraci, nie mówiąc już o zasobie Archiwum Inspektorii Warszawskiej czy Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Książd Żurek zebrał relacje ustne i pisemne o salezjanach i warunkach ich życia i działalności, aż 45 świadków. Korzystał także z opracowań obcojęzycznych i polskich, zarówno drukowanych jak i będących jeszcze w maszynopisie. W zdecydowanej większości są to artykuły i książki publikowane po likwidacji cenzury państwowej w Polsce. Sposób prezentacji poszczególnych postaci uzależniony jest od ilości i jakości dostępnych informacji.

Życiorysy salezjanów zostały zaprezentowane w układzie alfabetycznym. Poza ostatnimi (ko. Wiertelakiem i ks. Witkowskim), dziewięć pierwszych opatrzone zdjęciami. Poszczególne biogramy zawierają podstawowe informacje dotyczące pochodzenia społecznego, dzieciństwa, wykształcenia, formacji salezjańskiej, pracy, losów podczas okupacji sowieckiej i niemieckiej oraz działalności duszpasterskiej w nowej trudnej powojennej rzeczywistości na Wschodzie. Byli to rzeczywiście i z wyboru „Jeńcy na wolności”. Do każdego z tych jedenastu „rozdziałów” dołączona jest bibliografia, korespondencja, a przy niektórych także opinie. W zależności od dostępnego materiału autor poświęcił poszczególnym osobom od 8 do 48 stron. Najwięcej stron (48) ks. Żurek przeznaczył ks. Janowi Kapuście. Jest to zrozumiałe ze względu na obszerną korespondencję zmierzającą do uwolnienia go z łagrów syberyjskich. Najmniej miejsca przeznaczono dla ks. Ryszarda Stohandla (8 stron). Do biogramu nie dołączono żadnego listu ani opinii. Natomiast przy życiorysie ks. Stanisława Toporka znalazł się tylko jeden list. Ciekawych informacji na temat okoliczności aresztowania w 1939 r. ks. Kapusty dostarcza relacja ks. Kazimierza Cicheckiego. Otóż funkcjonariusz sowiecki postawił przełożonemu z Dworca krótkie pytanie: „czy jadł bułkę?”, książd odpowiedział że tak. Sam wniosek był już bardzo uproszczony, a więc „burżu”, dla takich nie ma miejsca. Książd Stanisław Rokita nominację na inspektora prowincji warszawskiej otrzymał 19 marca 1947 r., dlatego też starania w 1946 r. o uwolnienie zesłańca (s. 126) mógł rozpocząć poprzednik, ks. Wojciech Balawajder? Gdy po powrocie do kraju ks. Kapusta był dyrektorem domu zakonnego p.w. św. Teresy w Łodzi, to salezianie mieszkali przy ul. Nowotki 123 (obecnie Pomorska), a na ulicę Kopcińskiego przenieśli się dopiero w 1978 r., po wybudowaniu nowej plebani.

Tekst książki jest bardzo ciekawy i dość poprawny pod względem stylistycznym. Chociaż autor nie uszczepił się potknięć w sprecyzowaniu funkcji i urzędów kościelnych, błędów edytorskich jak przestawianie kolejności cyfr i liter albo też ich opuszczania: poscy (s. 181), wilekim (s. 198), zamurły (s. 245), aministratora (s. 229); ortograficznych: pobożność (s. 127), na codzień (s. 186), przelożeni prowincji (s. 21). Dodatkowego wyjaśnienia wymaga określenie „żona pedsiedatiela” (s. 85). Wprawdzie w PWN-owskim Słowniku języka polskiego jest hasło „niegdysiejszy”, ale jest przy nim informacja, że to wyraz przestarzały, dlatego też należało użyć w tym miejscu bardziej współczesnego określenia (s. 50). Więcej zamieszania wprowadza przedstawianie kolejności cyfr. Czyżby „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne” (s. 175 bibliografia) mogły przeznaczyć na życiorys zmarłego księdza aż 67 stron (s. 17-73)? Wątpliwości te wyjaśnia przypis na tej samej stronie (s. 71-73), szkoda tylko iż inne cyfry podano w bibliografii na końcu książki (s. 70-71). Zauważa się też w poszczególnych wypadkach brak konsekwencji przy stosowaniu nazw własnych. Przykładem tego jest chociażby nazwisko ks. Marchewki podane poprawnie w przypisie na s. 175, natomiast w bibliografii (s. 312) już zniekształcone, podobnie Mohylew (s. 191) a archidiecezji mohylowskiej (s. 172) błędnie. W 1968 r. w Łodzi przy ul. Wodnej wikariuszem inspektora był ks. Antoni Kołodziejczak, a nie Kołodziejczyk czy Kołodziejczyk (s. 254-259). Z treści zdania na s. 35 czytelnik może tylko domyślać się, gdzie ks. Bronisław Chadamionek skończył dwuletni kurs filozoficzny. Niezbyt szczęśliwe okazało się określenie „27 letni młodzieniec” (s. 122). Młodzieńcem z zasady nazywamy chłopca kilkunastoletniego. Wypada przy okazji dodać, że przed drugą wojną światową księża diecezjalni przyjmowali święcenia kapłańskie mając 24 a nawet 23 lata. Rażąco jest posługiwanie się w tekście zbyt często tym samym słowem, np. „placówka” (s. 16). W ogóle niejasno podany jest adresat „Biskup sufragan, wik. kap. Koral Józef do inspektoratu w Warszawie 17 IX 1924 r. – Przemysł” (s. 17). W dostępnych słownikach i opracowaniach nie ma takiego hierarchy. Natomiast obowiązki biskupa pomocniczego w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w latach 1901 – 1931 pełnił bp Karol Fiszer i on też był od 3 IV do 21 XI 1924 r. wikariuszem kapitułnym. Podczas wakansu po śmierci ordynariusza, bp Fiszer nie mógł być wikariuszem generalnym, lecz kapitułnym (s. 18). Biskup Antoni Julian Nowowiejski arcybiskupem tytularnym został dopiero 25 XI 1931 r., dlatego też przy wcześniejszych datach powinien być tytułowany zgodnie z prawdą (s. 19). Ksiądz Augustyn Dziędziel pełnił obowiązki Delegata Księdza Generała Idziego Vigano w domu generalnym Zgromadzenia, a nie przy Stolicy Apostolskiej (s. 104). Mimo, iż jest to tekst ks. Tadeusza Hoppego, to jednak należało go sprostować, chociażby w przypisie. Kościół w Zdzieciole w 1646 r. zbudowany przez króla Kazimierza Jagiellończyka (s. 231). Ten krótki tekst zawiera aż kilka błędów. Otóż królem wtedy był Władysław IV. Jeśli nastąpiła pomyłka w zapisie daty i zostały przestawienie cyfry, a więc powinno być 1446 r., – to znów jest błąd, bo Kazimierz Jagiellończyk był wówczas tylko Wielkim Księciem Litewskim, a królem Polski został rok później. Oczywiście są to tylko szczegóły, które w całości w ogóle nie obniżają wartości prezentowanej książki. Jednak błędów tych mógł autor uszczepić, i to niewielkim nakładem sił.

We wstępie ks. Żurek dość wyczerpująco ukazał dzieje archidiecezji wileńskiej, jej rządców i duchowieństwa podczas okupacji. Niestety z tą treścią nie korespondują losy salezjanów i ich dzieł za wschodnią linią demarkacyjną. Wprawdzie wymieniono imiennie współbraci, którzy zostali na Wschodzie, ale nie wyliczono 11 straconych placówek. Niektóre domy zakonne, jak Wilno czy Dworzec, autor omówił przy poszczególnych biogramach. Niestety przy takim założeniu popełniono wiele rażących powtórzeń: np. Wilno (s. 79 i 209), Dworzec prezentowano aż cztery razy (s. 124, 208, 230 i 269). Podobnie losy inspektorii warszawskiej (s. 37-38 i 210), czy sytuację polityczną na Litwie (s. 38, 182, 210 i 211). Przynajmniej w dwóch miejscach książki

podano informacje o prywatnych studiach teologicznych, wykładanych przedmiotach i nazwiskach nauczycieli oraz egzaminatorów (s. 38 i 181). Tak ważne i istotne informacje czy wyjaśnienia winny być skomasowane w jednym miejscu a nie rozrzucone w poszczególnych życiorysach.

W recenzowanej książce można swobodnie dostrzec dwa rodzaje powtórzeń: te same passusy zaprezentowane w różnych biogramach, o czym wspomniano uprzednio oraz powielanie tekstu w tym samym rozdziale np. s. 125 i 128 czy 198 i 204. Przy omawianiu poszczególnych miejscowości zauważa się brak ujednolicenia przy podawaniu podstawowych danych. Dowiadujemy się, że w Dworcu przed wojną pracowało 16 salezjanów (s. 230), a jak były obsadzone pozostałe placówki?. Czytelnik chciałby dowiedzieć się z treści książki ilu współpracowników mieszkano na omawianym terytorium w roku szkolnym 1938/39 oraz ilu z nich wróciło w ramach repatriacji po wojnie na apel inspektora. Podanie kilku nazwisk (ks. Henryk Czepulkowski i ks. Marian Kamiński, s. 41 oraz ks. Wacław Rybicki i ko. Stanisław Baca – Baczyński, s. 288) nie wyczerpuje zagadnienia. W archidiecezji wileńskiej (s. 11) połowa księży pozostała na miejscu, natomiast połowa wyjechała do Polski. Ciekawe, jak procentowo przedstawiał się ten problem w inspektorii warszawskiej?

Nie odpowiada rzeczywistości stwierdzenie, że inspektor ks. Stanisław Pływaczyk skierował do Reginowa „rozwiązany nowicjat z Czerwińska” (s. 21). Rzeczywiście nastąpiła ewakuacja na Wschód, ale nowicjat rozwiązał magister ks. Paweł Golla nad Bugiem koło Drohiczyna po 11 września, gdy dalsza wędrówka była już niemożliwa. Nowicjuszom pozostawiono do wyboru trzy możliwości: wrócić do Czerwińska, udać się do innych zakładów salezjańskich lub powrócić do swoich domów rodzinnych.

Szczególne uznanie należy się ks. Żurkowi za aneks z ilustracjami w którym zgromadzone aż 209 zdjęć. Dotyczą one poszczególnych współpracowników i zostały zaprezentowane w układzie alfabetycznym, podobnie jak i biogramy. Najwięcej ilustracji (45) związanych jest z życiem i działalnością ks. Jana Tokarskiego, a najmniej z (5) ko. Wojciecha Wiertelaka. Treść poszczególnych zdjęć jest bardzo różnorodna i bogata. Przybliży czytelnikowi środowisko rodzinne salezjanów, panoramę pracy, życia i cierpienia. Autor na pewno poświęcił wiele czasu i wysiłku, żeby zebrać eksponaty archiwalne jak i współczesne. W szczególną refleksję i zadumę wprowadzają ilustracje zniszczonych świątyń, sprofanowanych miejsc kultu, zabranych plebanii, pogrzebów kapłanów. Pewien tylko dysonans wprowadzają podpisy: „zakład w Dworcu”, pod znanymi salezjanom polskim zdjęciem klasztoru i kościoła w Czerwińsku (V 2, V 9).

Z tych jedenastu współpracowników działających za wschodnią granicą, trzech zmarło w Polsce, a jeden jeszcze pracuje w Odessie. Pozostali związali swoje losy i posługę kapłańską z tymi wiernymi, wśród których postawiła ich Opatrzność. Pozostali wierni Kościołowi i św. Janowi Bosko, utrzymywali więź z przelożonymi i między sobą. Księdzu Żurkowi należy się wdzięczność, że w 100 – lecie istnienia Zgromadzenia w Polsce, przybliżył nam wschodnie tereny działalności salezjańskiej i ocalił od zapomnienia smutne wydarzenia, ale jednocześnie takie a z których salezjanie mogą być dumni. Z kart książki i przytoczonych dokumentów przemawia bardzo wyraźnie umiłowanie Kościoła, Ojczyzny i tamtych ziem przez naszych współpracowników.

Jeszcze raz należy podkreślić ogromną pracę autora w dotarciu do źródeł, materiałów archiwalnych, miejsc pracy i jeszcze żyjących świadków. Wszystkich interesujących się problematyką dawnych kresów Drugiej Rzeczypospolitej, a zwłaszcza salezjanów, którzy myślą o pracy na Wschodzie, także piszący tę recenzję zachęca gorąco do zapoznania się z treścią książki „Jeńcy na wolności”. Wyliczone usterki będą łatwe do usunięcia w następnym wydaniu.

Ks. Maciej Szczepankiewicz, *Organista liturgiczny*, wyd. Akademii Muzycznej im. I. J. Paderewskiego pod red. Antoniego Grochowalskiego, Poznań 1999, ss. 218.

W czasie każdej liturgii w naszych kościołach ogromną rolę odgrywa śpiew wykonywany przy akompaniamencie organów. Każda Eucharystia, czy nabożeństwo wydają się być o wiele uboższe, kiedy milczą organy, mimo iż sam śpiew jest wykonywany. Obecność zatem organisty podczas każdej czynności liturgicznej jest bardzo istotna. Spełnia on rolę animatora muzycznego w swoim środowisku. Stąd też powinien on dbać o nieustanny rozwój swych zdolności muzycznych, doskonalić swoje umiejętności i pogłębiać wszelką wiedzę w tym zakresie. Niestety, stwierdzić trzeba z niepokojem, iż w bardzo wielu naszych parafiach polskich nie dba się o ten jakże istotny element liturgii. Jest wielu organistów, którzy nie tyle prowadzą śpiew „pogrywając” na organach, ale wręcz przeszkadzają swoim „dziwnym” akompaniamentem w poprawnym jego wykonaniu. Najbardziej niepokojący jest fakt, iż w wielu ośrodkach duszpasterskich śpiew jest już tak zmanierowany, że z trudem rozpoznać można właściwą melodię. A wszystko to za sprawą organisty.

Istnieje wiele warunków, które powinien spełniać dobry organista. Po pierwsze niezbędna jest znajomość muzyki kościelnej w ogólności, po drugie umiejętność posługiwania się samym instrumentem i wykorzystywania jego niezgłębionego bogactwa oraz dobre przygotowanie muzyczne w zakresie praktycznych umiejętności. Warunkiem ważnym – niezależnym tym razem od samego organisty – jest sam instrument, czyli prawdziwe organy piszczałkowe z niepowtarzalną głębią i kołorytem swego brzmienia.

W tym kontekście z nieukrywaniem entuzjazmem sięgam do lektury publikacji: *Organista liturgiczny*, autorstwa ks. Macieja Szczepankiewicza, która ukazała się w pierwszych dniach stycznia roku 2000, jako kolejna pomoc dla wszystkich tych, którzy poprzez naukę w szkołach muzycznych i wyższych uczelniach przygotowują się do wykonywania zawodu organisty liturgicznego. Opracowanie to będzie także wielką pomocą dla już pracujących w kościołach organistów, którzy uczciwie traktując swoją profesję, pragną zgłębiać i poszerzać swoją wiedzę i umiejętności.

Książka zawierająca 218 stron, z przedmową prof. Jana Szyrockiego, została podzielona przez Autora na trzy rozdziały i poszerzona o dwa aneksy. We wstępie ks. Szczepankiewicz przedstawia swój zamysł, iż jego dzieło powinno stać się kompendium wiedzy organisty liturgicznego.

Rozdział I zatytułowany *Organy* przedstawia rys historyczny odnoszący się do samego instrumentu, począwszy od starożytności aż po wiek XX z uwzględnieniem historii budowy organów w Polsce. Godnym podziwu jest fakt, że Autor ogromną przestrzeń czasu i historii umiejętnie przedstawił w tak skondensowany sposób, iż studiujący lekturę nie zdąży się znużyć. Wiedza natomiast o historii „króla instrumentów” i znajomość nazwisk najślynniejszych organistrów powinny być oczywistością dla każdego dobrego organisty.

Niezwykle ważny i interesujący jest drugi punkt I rozdziału omawiający samą budowę organów i sposób konserwacji instrumentu. Organista, podobnie zresztą jak inni instrumentalisci, musi znać dobrze swój instrument i znać sposób jego działania. Fakt, iż instrument ten jest bardzo skomplikowany nie zwalnia użytkownika od zapoznania się z jego mechanizmem. Autor w tym momencie publikacji przedstawia podstawowe informacje odnoszące się do eksploatacji oraz sposobu konserwacji organów, co w przypadku tego właśnie instrumentu jest nadzwyczaj ważne.

Rozdział II *Akompaniamenty organowe*, po krótkim wprowadzeniu na temat historii akompaniamentu w Polsce, przedstawia mnogość sposobów opracowań harmoniczných trzech znanych pieśni kościelnych. Utwory zaproponowane przez Autora to: *Kto się w opiekę*, *Pod twą obronę* oraz *Z tej biednej ziemi*. Zaprezentowane zostały opracowania 27 różnych autorów, by ukazać bogactwo możliwości przeprowadzenia akompaniamentu.

W ostatnim rozdziale pracy *Muzyka kościelna* ks. Szczepankiewicz podaje kompendium wiedzy o muzyce kościelnej, którą powinien posiadać organista. Autor omawia chorał gregoriański, jego specyfikę i charakter oraz sposób wykonywania, podkreślając istotną prawdę, że jest to najbardziej właściwy śpiew liturgiczny. W następnym punkcie rozdziału jest mowa o polifonii sakralnej, która jest ważną częścią muzyki kościelnej. Autor przedstawia bardzo krótko jej narodziny oraz rozwój. Omawiając z kolei polską pieśń kościelną ks. Szczepankiewicz ukazuje jej charakter i próbuje nakreślić wymogi, jakie powinna spełniać pieśń kościelna, by mogła przemówić do każdego wiernego. Podkreśla on także wagę stylu i interpretacji muzyki oraz tekstu pieśni, którymi posługujemy się podczas liturgii.

Muzyka organowa, to kolejny temat podjęty w III rozdziale książki. Podkreślając, że muzyka organowa i jej sposób wykonania w ramach kultu Bożego musi odpowiadać kryteriom wynikającym z określenia muzyki kościelnej (zawarte jest to w dokumentach Kościoła na ten temat), Autor odsyła czytelnika do konkretnych przykładów opracowań organowych i podaje nazwiska ich twórców.

Cennym punktem niniejszego opracowania jest ostatni podrozdział. W tym miejscu przedstawia Autor bardzo konkretne i praktyczne uwagi odnoszące się do udziału organów podczas czynności liturgicznych. Podaje on kilka rodzajów akompaniamentu i potrzebę jego zróżnicowania, podkreśla wagę odpowiedniego zarejestrowania instrumentu, sygnalizuje problem zwrócenia uwagi na warunki akustyczne świątyni, ilość obecnych wiernych i ich możliwości wokalne oraz podkreśla fakt, że organista posługuje swoją grą wiernym a nie odwrotnie. Autor odpowiada także na pytanie: kiedy w kościele może być wykonywana solowa muzyka organowa?

W zakończeniu pracy ks. Szczepankiewicz zwraca uwagę na jeszcze jeden bardzo istotny element ważny dla każdego organisty. Chodzi oczywiście o kształtowanie u grającego na organach właściwej postawy etycznej, a także o jego wewnętrzną wrażliwość oraz odporność psychiczną zarazem.

W omawianym opracowaniu znajdziemy również obszerną bibliografię, zawierającą ponad sto pozycji, które mogą uzupełnić wiedzę ambitnego organisty. Dodatkowym atutem pracy są dołączone aneksy zawierające: Aneks I – Dokumenty Kościoła dotyczące muzyki kościelnej po Soborze Watykański Drugim (1. Święta Kongregacja Obrzędów – Instrukcja o muzyce w świętej liturgii *Musica Sacram*, 2. Instrukcja Episkopatu Polski o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II [8.II.1979], 3. Kongregacja Kultu Bożego o koncertach w kościołach); Aneks II – Wstęp do Mszału Rzymskiego.

Książka ks. Macieja Szczepankiewicza pt. *Organista liturgiczny* niewątpliwie zasługuje na uwagę nie tylko wszystkich kształcących się czy już pracujących organistów, ale także wszystkich tych, którym zależy na tym, by każda liturgia w naszych świątyniach była dobrze przygotowana i tym samym przeżywana. Wydaje mi się, że najcenniejszą częścią książki – obok przedstawienia budowy i sposobu konserwacji organów – jest ostatni jej rozdział. Najpełniej usatysfakcjonuje on czytelnika, który – będąc organistą liturgicznym – sięgnie po tę pozycję i znajdzie tam wiele ważnych i praktycznych informacji, jakich spodziewać się będzie po samym już tytule książki. Doceniając inne części pracy należy stwierdzić, że cały materiał został dobrze uporządkowany i dostępnie przedstawiony jako rzeczywiste *vademecum* organisty liturgicznego – co jest dużym walorem tej publikacji.

Recenzja książki *Organista liturgiczny* ks. Macieja Szczepankiewicza

Książka ks. mgra Macieja Szczepankiewicza *Organista liturgiczny* jest w obecnym czasie niezwykle ważna, a to dlatego, że nawiązujemy dzisiaj do chlubnej przedwojennej tradycji. W okresie międzywojennym Państwowe Konserwatoria Muzyczne prowadziły Wydziały Muzyki Kościelnej, a w Przemysłu istniała Szkoła dla Organistów prowadzona przez xx. Salezjanów, której wybitnym pedagogiem był ks. Antoni Chlondowski, brat kardynała Hlonda. W okresie powojennym zarówno Wydziały Muzyki Kościelnej, jak i Szkoła dla Organistów zostały zlikwidowane. W Akademiach Muzycznych na Wydziałach Muzyki Instrumentalnej kształcono co prawda organistów, ale nie uwzględniano tych dziedzin nauki, które były potrzebne organistom kościelnym. Obecnie wszyscy, którzy chcą wykonywać zawód organisty liturgicznego, mogą się kształcić w szkołach muzycznych II stopnia, a także w nowo powołanych do życia Zakładach Muzyki Kościelnej w Akademiach Muzycznych. Dobrze się stało, że książkę „Organista liturgiczny” napisał ks. mgr Maciej Szczepankiewicz, salezjanin, mający ukończone studia w zakresie organów w Akademii Muzycznej i będący jednocześnie dyrektorem Salezjańskiej Szkoły Organowej – Szkoły Muzycznej II stopnia – oraz pracownikiem Zakładu Muzyki Kościelnej w Akademii Muzycznej w Szczecinie.

W publikacjach tego typu istnieje niebezpieczeństwo zachwiania proporcji w przedstawieniu materiału, który jest niezwykle obszerny, a jednak bardzo ważny. Materiał ten bowiem obejmuje wiedzę o organach, o muzyce sakralnej i o liturgii. Autor musiał więc dokonać selekcji, ukazując sprawy ważne, które w pewnych punktach czasem się uzupełniają.

Książka *Organista liturgiczny* ukazuje się w czasie, gdy w wielu czasopismach pisze się o muzyce wykonywanej w kościołach, podczas sprawowanej liturgii. Tytuł pracy *Organista liturgiczny – poradnik dla ucznia i studenta – dla wykonywania całodziennej posługi liturgicznej w parafiach*, określa zasięg tematyki.

We wstępie autor pisze, że jego praca zawiera podstawowe wiadomości potrzebne do wykonywania zawodu organisty. W rozdziale I autor omawia najważniejszy instrument w kościele – organy. Przedstawia ich historię, wyodrębniając poszczególne okresy rozwoju tego instrumentu, od starożytności poprzez średniowiecze, renesans, okres romantyzmu, aż po wiek XX. Uzupełnia ten rozdział krótkim rysem historii organów w Polsce. Czynny organista musi znać dobrze budowę organów, a także wiedzieć o ich konserwacji. Autor w bardzo sugestywny sposób przedstawia ten dość trudny problem; na tyle dokładnie, by uzmysłowić organiście to, co najważniejsze, tak w budowie instrumentu, jak i jego konserwacji. Jednak codziennym zajęciem organisty liturgicznego jest jego udział w nabożeństwach. W czasie nabożeństw organista musi towarzyszyć na organach różnym śpiewom. Autor przedstawia propozycje (co jest ważne) opracowań przez różnych autorów trzech pieśni często wykonywanych w czasie liturgii. Są nimi: „Kto się w opiekę”, „Pod Twą obronę” i „Z tej biednej ziemi”.

Muzyka kościelna to śpiew gregoriański, polifonia sakralna, śpiew ludowy – pieśń kościelna, muzyka organowa i udział organów w liturgii. Autor sugestywnie i dość przekonująco omawia poszczególne zagadnienia. Ważne – sądzę – jest dość wszechstronne omówienie chorału gregoriańskiego i polifonii sakralnej. Według autora – i słusznie – organistą liturgicznym jest ten, kto posiada umiejętność gry na instrumencie tak wszechstronnym i bogatym, jakim są organy, umie towarzyszyć w czasie sprawowania liturgii, ale potrafi również liturgię współtworzyć. To byłby ideał. Obyśmy w naszych kościołach w Polsce mieli takich organistów jak najwięcej.

Wszystkie swoje wywody autor książki przedstawia w oparciu o bardzo bogatą bibliografię. Publikacja „Organista liturgiczny” zaopatrzona jest w ważne aneksy. Są nimi: Dokumenty

Kościola po Soborze Watykańskim II – dotyczące muzyki kościelnej, „Wstęp do Mszału Rzymskiego” wyd. II, Pallotinum, Poznań 1986 r.

Książka „Organista liturgiczny” ks. mgra Macieja Szczepankiewicza, bardzo przejrzyście napisana, owiana duchem salezjańskim (co jest ważne), jest bardzo cenna. Ukazanie się jej drukiem w Wydawnictwie Naukowym Akademii Muzycznej im. Ignacego J. Paderewskiego w Poznaniu, wypełnia ogromną lukę w tej niezwykle ważnej dziedzinie. Powinna ona znaleźć się w rękę każdego organisty kościelnego i być udostępniona wszystkim parafiom. Jest to najlepsza droga do poprawy śpiewu kościelnego w czasie nabożeństw.

Gorąco polecam powyższą pracę jak najszerszemu kręgowi odbiorców.

Prof. Florian Dąbrowski

Maxwell Ruth, *Dzieci, alkohol, narkotyki. Przewodnik dla rodziców*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1994, s. 206.

Powyższa pozycja ukazała się kilka lat temu na polskim rynku, w serii wydawnictw psychologicznych. Chociaż od jej publikacji minęło już sześć lat, treści które zawiera są wciąż aktualne.

Książkę na pierwszym miejscu jest dedykowana rodzicom, którzy znajdują się w bezsilnej rozpacz, nie wiedząc lub nie mogąc poradzić sobie z problemami uzależnień, swoich dzieci od alkoholu, papierosów czy narkotyków. wielu z nich podejrzewa swoje dzieci o picie, palenie czy zażywanie narkotyków, nie wiedzą jednak, jak w tych sytuacjach reagować, jak rozumieć ciągle zaprzeczania dzieci, co zrobić, aby zaniechały picia, palenia czy brania. Czasami rodzice wysyłają dzieci do specjalistów, psychologów, pedagogów czy psycho terapeutów, i zamiast poprawy, następuje pogorszenie. Niektórzy rodzice tłumaczą zainteresowania środkami odurzającymi, jako typowe dla okresu dojrzewania. Inni widzą w tym poważniejszy problem, który należy rozwiązać. W większości przypadków, nie wiedzą jednak, gdzie i do kogo zgłosić się z ich problemem. Jeszcze trudniejszym zagadnieniem dla nich jest sklonienie dzieci do współpracy.

Celem tej publikacji, jak, zaznacza sama autorka, jest dostarczenie odpowiedniej wiedzy rodzicom, zwłaszcza młodszym. Ma im pomóc rozpoznać już istniejący problem, podjąć kroki interwencyjne, gdzie szukać pomocy, jak pomóc dziecku, w okresie zdrowienia, i, jak zająć się własną osobą. Problemy związane z dorastaniem dziecka, jak alkoholizm, nikotynizm i narkomania są skomplikowane i, dość niebezpieczne. Możliwa jest jednak skuteczna pomoc. Autorka książki, z zawodu pielęgniarka o specjalności psychiatrycznej i doradca do spraw uzależnień od środków odurzających, zna ten problem z własnej autopsji. Jest autorką programów o alkoholu i narkotykach, założycielką dziennego ośrodka pomocy uzależnionym. Jest ponadto matką trojga dorosłych dzieci, które nie miały problemu z narkotykami, ona sama w swojej młodości miała go.

Pierwsze trzy rozdziały książki poruszają zagadnienie presji, której poddany jest młody człowiek. Są to problemy dorastania i dojrzewania, związane z tożsamością, niezależnością i odpowiedzialnością. Ważnym problemem dla nastolatka są grupy rówieśnicze z pozytywnym i negatywnym wpływem. Następne kwestie to bunt przeciwko kontroli rodziców i otoczenia.

Rozdziały od czwartego do ósmego opisują substancje uzależniające, jak: crack, trawka, ekstaza, marihuana, kwas, grupa inhalantów, heroina, LSD i. inne. Ukazane są również przykłady zmian zachowań i zmian osobowości nastolatków, które są związane z uzależnieniem od

środków odurzających. Autorka wymienia sześć symptomów: izolacja, związanie się z trudną młodzieżą, wrogość wobec innych, utrata kontroli, zachowanie nie podlegające modyfikacji i depresja. Rozdział siódmy przedstawia najczęściej występujące oznaki nadużywania alkoholu i innych narkotyków. Rozdział następny pokazuje ścisły związek między używaniem środków odurzających a zmianami zachowań i osobowości. W związku z tymi zmianami rodzice muszą być świadomi dwóch istotnych faktów. Pierwszy z nich: między używaniem środków odurzających a zmianami zachowań i osobowości zachodzi relacja przyczynowo-skutkowa. Fakt drugi: u dziecka, u którego pojawiają się takie symptomy potrzebuje ono pomocy rodziców i często fachowej pomocy specjalistów.

Następny blok, rozdziałów od dziewiątego do dwunastego, ilustruje dostępne formy pomocy i kuracji, a także pomaga wybrać osobom zainteresowanym formę właściwą dla konkretnego dziecka i rodziny. Wybierać należy na podstawie czterech kryteriów: ekstensywność używania środków odurzających, stopień kontroli nad zachowaniem, chęć współpracy oraz zakres zaprzeczania. W pracy nad dzieckiem, należy także wziąć pod uwagę stopień współzależnienia rodziców. Może to być obsesyjna kontrola i nieustanne koncentrowanie się na dziecku. Pomocą tutaj mogą być poradnie, porady specjalistów czy terapia rodzinna. Warunkiem „sine qua non” pomocy dziecku, jest zerwanie także z nałogiem przez samych rodziców. Rozdział jedenasty omawia sytuację, w której dziecko zgadza się na współpracę z rodzicami i specjalistami. Zaś rozdział następny przedstawia sytuację odwrotną. Autorka twierdzi, że alkoholikom oraz osobom uzależnionym od narkotyków można pomóc, nawet jeśli nie chce pomocy i nie wykazuje żadnej chęci współpracy. Zadaniem rodziców i osób z nimi współpracujących jest stworzenie takiej sytuacji, w której osoba uzależniona musi poddać się leczeniu. Autorka książki nazywa to planową interwencją. Gdyby fakt leczenia poddać uznaniu uzależnionym osobom, większość z nich odrzuciłaby proponowaną pomoc, a to równałoby się z wyborem śmierci.

Rozdział trzynasty mówi o różnych potrzebach dzieci i rodziców wychodzących z uzależnień. Natomiast ostatni rozdział książki porusza zagadnienie wychowania prewencyjnego. Akcentuje przede wszystkim jego pozytywne strony. Wychowanie prewencyjne bowiem pozwala dzieciom uniknąć szkodliwych skutków uzależnień, jeśli nie w całości ta przynajmniej w części. Według autorki wychowanie prewencyjne powinno zawierać następujące aspekty: unikanie picia alkoholu, palenia papierosów i zażywania narkotyków przez rodziców, sumienne wykonywanie swoich ról (dzieci upodabniają się do rodziców), unikanie hipokryzji i kłótni, reprezentowanie wartości, przekonań, postaw i zachowań. Ważną rzeczą jest miłość rodziców do dzieci. Nie może to być jednak miłość abstrakcyjna, ale konkretna przejawiająca się w czynach, a przede wszystkim w obecności fizycznej (obecności rodziców na świętach młodzieżowych). Istotnym elementem są więzi rodzinne, skrupulatne egzekwowanie i konsekwencja w postawie rodziców (dzieci wiedzące o tym, nie lekceważą oczekowań rodziców).

Przemiany w Polsce dokonujące się po 1989 r. dotknęły niemalże każdej grupy społecznej. Wraz z demokracją, którą zdobyliśmy po wielu latach panowania komunizmu, pojawiło się w Polsce szereg zagrożeń, jak alkoholizm wśród dzieci, papierosy, a ostatnio coraz łatwiejszy dostęp do narkotyków. Stąd jest dobrą rzeczą, że omawiana książka ukazała się na polskim rynku. Z powyższymi problemami społeczeństwo amerykańskie zetknęło się i walczy już od wielu lat. Z pewnością doświadczenie to, posłuży polskim rodzinom, nauczycielom, wychowawcom i tym wszystkim, którym zależy na dobru polskiej młodzieży. Należy podkreślić odwagę, z jaką autorka przedstawiła problemy nękające społeczeństwo i rodziny amerykańskie, a odnoszące się w sposób szczególny do alkoholu, papierosów, narkotyków. Nakreśliła z całą ostrością obowiązki, role i zadania rodziców względem swoich dzieci. To oni są w pierwszym rzędzie odpowiedzialni za właściwe wychowanie i ustrzeżenie dzieci przed zgubnymi wpływa-

mi uzależnień. Podane przykłady dzieci i młodzieży uzależnionych w różnym stopniu, ułatwiają lekturę i zrozumienie problemu. Zamieszczone tabele z oznakami brania i uzależnienia, niewątpliwie mogą ułatwić rodzicom zrozumienie dziwnych zachowań ich dzieci. Prosty język w jaki została napisana książka, stanowi jeszcze inną stronę pozytywną tej publikacji. W przypadku polskiego czytelnika niewątpliwie pożyteczną rzeczą jest dodatek zawierający instytucje, organizacje i stowarzyszenia zajmujące się problematyką uzależnienia.

Podczas lektury zauważono jednak kilka drobnych błędów, np. tytuły rozdziałów zamieszczone w spisie treści na pierwszych stronach książki nie odpowiadają tytułom w dalszej jej części. Pojawił się także błąd ortograficzny (s. 121). Miejmy nadzieję, że zostaną one usunięte przy ewentualnym drugim nakładzie. Błędy te jednak nie umniejszają wartości, jaką reprezentuje omawiana lektura.

ks. Jan Niewęglowski SDB

Braido P, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo do don Bosco (Zapobiegać a nie uciskać. System wychowawczy ks. Bosko)*, LAS, Roma 1999, s. 415.

Na przestrzeni historii wychowania i rozwoju myśli pedagogicznej, powstało wiele teorii i systemów wychowawczych. Jednym z nich jest system prewencyjny, zapobiegawczy. Twórcą tej metody był ks. Jan Bosko (1815-1888). Całe swoje życie poświęcił wychowaniu biednej i opuszczonej młodzieży. Kościół, w uznaniu jego dzieła, ogłosił go świętym w 1934 r.

Dla kontynuacji swego dzieła, ks. Bosko, założył Zgromadzenie Salezjańskie, które stara się wcielić w życie zasady wychowania, pozostawione mu przez Założyciela. By to skutecznie czynić, należy ustawicznie konfrontować wymogi czasów współczesnych z jego doświadczeniem. Musi to być kontakt żywy z „korzeniami” systemu prewencyjnego. Taki cel zakłada nowa pozycja P. Braido, salezjanina, poświęcona ks. Bosko i jego metodzie wychowawczej. Publikacja ukazała się w bieżącym roku w Rzymie, w wydawnictwie Salezjańskiego Uniwersytetu Papieskiego. Jest to pozycja dość obszerna, bo licząca 415 stron i 19 rozdziałów. Niniejsza książka jest trzecią publikacją P. Braido na temat omawianego systemu. Zwrócił w niej uwagę w sposób szczególny na dane historyczne i na najnowszą bibliografię na ten temat.

Postać ks. Bosko i całe jego dzieło wychowawcze, Autor sytuuje w szerokim kontekście historyczno-społeczno-polityczno-religijnym. Tym zagadnieniem poświęcone są pierwsze rozdziały. Życie ks. Bosko przebiega w latach 1815-1888. Jego urodziny zbiegają się z Kongresem Wiedeńskim i próbą przejścia Europy od „ancien regime” do doby współczesnej. Przejście to naznaczone było Rewolucją Francuską i imperium napoleońskim. W wyniku tych wydarzeń doszło do radykalnych zmian na polu politycznym, społecznym, ekonomicznym, kulturalnym, religijnym, szkolnym i wychowawczym.

Traumatyczne doświadczenia płynące z Rewolucji i rządów Napoleona pchnęły rządy ówczesnych monarchii europejskich w kierunku prewencji. Podyktowane to było strachem przed nowymi rewolucjami, sektami, liberalizmem, tajnymi organizacjami. Zaczęto więc stosować prewencję w polityce i w życiu społecznym, walcząc z ubóstwem i żebractwem. Prewencja znalazła też zastosowanie w wychowaniu. Jako środek służyła temu religia.

Dla lepszego zrozumienia zagadnienia prewencji w pedagogice, Autor przedstawia sylwetki pedagogów, którzy w praktyce nawiązywali do tej idei. Do nich zalicza Filipa Nereusza, twórcę oratorium i Karola Boromeusza. Byli również inni, którzy stosowali podobne metody.

Są to jednak osoby, które łączy geograficzna bliskość, znajomość publikacji i poglądów, a przede wszystkim otwarcie na potrzeby młodzieży, wynikające z przemian politycznych, społecznych i gospodarczych. Do nich zalicza braci Cavanis, L. Pavoniego, M. Champagnat'a wraz z założonym przez niego Zgromadzeniem Marystów, T. Verzeri, A. Rosminiego i Zakon Barnabitów.

Po przedstawieniu powyższych sylwetek, ich dzieł i metod wychowawczych, Braidó, przechodzi do postaci ks. Bosko. Zaznajamia czytelnika z faktami biograficznymi i próbuje dotrzeć do źródeł systemu prewencyjnego. Ks. Bosko, chociaż pozostawił po sobie bogatą spuściznę pisarską, nie zostawił publikacji, w której przedstawiłby zasady swojego systemu. Aby dotrzeć do nich, Braidó musiał przestudiować liczne świadectwa osób żyjących i współpracowników ks. Bosko, książki, kroniki, sprawozdania ze spotkań, rad, kapituł, konferencji i z bogatej korespondencji prowadzonej przez ks. Bosko.

Omawiając metodę wychowawczą ks. Bosko, bez trudu można zauważyć wpływ różnych doświadczeń, które odegrały ważną rolę w jego życiu. Ks. Bosko zalicza do nich: dom rodzinny i swoją matkę, którą określa jako pierwszą mistrzynię i nauczycielkę, dzieciństwo pełne problemów ekonomicznych z powodu przedwczesnej śmierci ojca, pobyt w seminarium w Chieri i nauczycieli tam uczących, otwartych i mających czas dla seminarzystów. Niewątpliwie znaczny wpływ na dalszą pracę wychowawczą ks. Bosko, miały studia w konwiktie turyńskim w latach 1841-1844. Dyrektorem konwiktu był. Ks. Józef Cafasso, przyjaciel ks. Bosko i późniejszy święty. On skierował jego uwagę na chłopców, będących w potrzebie. Ich obecność w Turynie wiązała się z procesem industrializacji, wyżem demograficznym, rozwojem miast i kryzysem ekonomicznym na wsi. Wielu chłopców emigrowało do miast w poszukiwaniu pracy i chleba. Pewnej części udawał się ją znaleźć, inni zaś, z braku środków przyłączali się do istniejących grup przestępczych lub tworzyli nowe. W konsekwencji łamania prawa, wielu z nich trafiło do więzienia. Ks. Bosko, widząc niebezpieczeństwo, próbował jako „antidotum” stworzyć środowisko pozytywne. Rozpoczął od oratorium św. Franciszka Salezego, początkowo świątecznego, później jego działalność rozszerzył na cały tydzień.

W oratorium prowadził katechezę, uwarścił na korzystanie z sakramentów, otwierał na działanie łaski, odważnie proponował świętość, uczył wypełniania obowiązków, wychowywał w duchu Kościoła i wierności papieżowi. Kształtował w wychowankach miłość, poświęcenie, pracowitość, czystość, radość i nadzieję. Cały swój system wychowawczy oparł na trzech pojęciach: rozumie, religii i miłości. Celem zaś takiego wychowania był „dobry chrześcijanin i uczciwy obywatel”.

Szczególnym elementem tego systemu jest asystencja. Należy ją rozumieć jako obecność twórczą i pozytywną wychowawcy, która uniemożliwia wychowankowi popełnienie przestępstwa, a wychowawcy wymierzania kary. Ta ostatnia była niemile widziana u ks. Bosko. W swoich dziełach wychowawczych jak oratorium, hospicjum, internat i szkoła, ks. Bosko zalecał wytworzenie klimatu rodzinnego. To zadanie zlecał dyrektorowi, wychowawcom i asystentom. W rodzinie bowiem zachodzi prawidłowy wzrost osoby.

Specjalne miejsce zajmowała pedagogika radości i święta. Ku temu służyły przedstawienia teatralne, orkiestra, śpiewy i dłuższe przechadzki do okolicznych miejscowości. Istniały nawet „Towarzystwa Wesołości”.

Omawiając metodę wychowawczą ks. Bosko, nie sposób pominąć zagadnienia kar. W pismach do dyrektorów, wychowawców i asystentów, gorąco zalecał nie stosowanie kar. Kara bowiem poniża wychowawcę i poniża wychowanka. W przypadku konieczności jej zastosowania, wychowawca powinien dokładnie zbadać sprawę, a wychowanek powinien zrozumieć karę.

W następnych rozdziałach, Autor przedstawia instytucje wychowawcze wyrosłe na bazie pierwszego oratorium, takie jak: kolegia, hospicja, małe seminaria, szkoły o profilu humani-

stycznym, zawodowym i omawia ich aktualność. Końcowy rozdział zawiera bardzo liczną bibliografię i źródła wykorzystane w przedstawionym opracowaniu.

Niewątpliwie, publikacja P. Braidy, zasługuje na uważną lekturę. Autor opublikował już szereg publikacji na temat systemu przewencyjnego, jednak obecne studium pogłębione i poszerzone o szereg nowych pozycji bibliograficznych, przedstawia osobę ks. Bosko i jego metodę wychowawczą w sposób systematyczny i uporządkowany, tworząc w ten sposób logiczną całość. Należy także podkreślić szeroki kontekst społeczny, polityczny, wychowawczy i religijny, na tle którego został ukazany omawiany system, stając się w ten sposób bardziej jasnym i zrozumiałym.

ks. Jan Niewęglowski SDB

Przećławska A., Theiss W., *Pedagogika społeczna. Pytania o XXI wiek*. Warszawa, Żak 1999, s. 193.

Powyższa praca ukazała się w wydawnictwie „Żak” wiosną 1999 roku. Poświęcona jest pamięci profesora Ryszarda Wroczyńskiego i pedagogice społecznej, której on był współtwórcą, przedstawicielem i wielkim propagatorem. Powyższe zagadnienia zajmują część pierwszą i drugą książki. Jej zakończenie stanowią materiały i głosy w dyskusji.

W 1997 r. obchodzono 10-tą rocznicę śmierci prof. Ryszarda Wroczyńskiego i czterdziestą rocznicę utworzenia Katedry Pedagogiki Społecznej Uniwersytetu Warszawskiego. Powyższe okoliczności przyczyniły się do zorganizowania w dniach 24-25.XI ogólnopolskiego seminarium „Pedagogika społeczna – pytania o XXI wiek”. Na tle pedagogiki społecznej przedstawiono sylwetkę prof. Wroczyńskiego. Wspomnień dokonali prof. K. Hądzelek, I. Lepalczyk, T. W. Nowacki, J. Miąso, K. Mrozowska, I. Wojnar, A. Wrzesińska i W. Theiss.

Ryszard Wroczyński żył w latach 1909-1987. Był pedagogiem, historykiem myśli pedagogicznej i profesorem zwyczajnym Uniwersytetu Warszawskiego. Urodził się w Białymstoku. W latach 1928-1933 studiował filologię polską i pedagogikę na Uniwersytecie Jagiellońskim. Po ukończeniu studiów pracował jako nauczyciel szkół średnich i pełnił funkcję okręgowego instruktora oświaty pozaszkolnej. W 1936 r. wstąpił do Związku Nauczycielstwa Polskiego. Współpracował zarazem z wieloma instytutami i organizacjami zajmującymi się pozaszkolną edukacją młodzieży. Wiele publikował w prasie fachowej i kulturalno-oświatowej. Tuż przed wojną, bo w 1938 r., uzyskał tytuł doktora na Uniwersytecie Jagiellońskim. Czas okupacji spędził na terenach Białostoczczyzny, udzielając się w strukturach tajnego nauczania. Lata powojenne rzuciły go do Łodzi. Został asystentem – wolontariuszem przy Katedrze Pedagogiki Społecznej Uniwersytetu Łódzkiego, kierowanej przez Helenę Radlińską. W 1950 r. zakończył przewód habilitacyjny. Praca była poświęcona pozytywnym. Katedrą łódzką kierował do 1952 r., czyli do czasu jej zamknięcia. W trudnych czasach stalinizmu odważnie przeciwstawiał się jego zwolennikom. W 1957 r. powołał Katedrę Pedagogiki Społecznej przy Uniwersytecie Warszawskim. Przypadło to na czasy względnej wolności społeczno-politycznej i ożywienia środowiska pedagogicznego. Przed prof. Wroczyńskim jako jedynym samodzielnym pracownikiem nauki w dziedzinie pedagogiki społecznej, stało trudne zadanie. Do niego należało między innymi wprowadzenie pedagogiki społecznej do programów uniwersyteckich, przygotowanie nowej kadry i prowadzenie badań w tym zakresie. Wiele z tych założeń zrealizował. Dziedzictwo Heleny Radlińskiej, które przejął, twórczo rozwijał i pozwolił mu dotrzeć do

czasów, w których posiada warunki dalszego nieskrępowanego rozwoju. Prof. Wroczyński zmarł w 1987 r.

Rok 1989 w Polsce przyniósł szereg radykalnych zmian na polu politycznym, gospodarczym, społecznym. Reformy dotyczyły także pedagogiki i wychowania. Pojawiły się całkowicie nowe zjawiska społeczne, które w konsekwencji oddziałują bezpośrednio lub pośrednio na wychowanie, kulturę, życie społeczne. Nowe realia stworzyły dogodne warunki na inicjatywę i przedsiębiorczość. Z drugiej strony prawa wolnego rynku wyrzuciły wie luna margines życia. Z największymi problemami borykają się mieszkańcy małych miejscowości, zagrożonych dużym stopniem bezrobocia. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że handel, prawa ekonomii, gospodarki, rozwój technologiczny zepchnie na dalszy plan kwestię edukacji. Pedagogika społeczna musi dostrzec nowe wyzwania, które jawią się przed tą nauką. Z pewnością, aby być „nauką przyszłości”, musi dostrzec niebezpieczeństwa i problemy, które stają przede wszystkim przed młodym człowiekiem.

Na powyższe zagadnienia próbuje dać odpowiedź część druga i trzecia omawianej publikacji. Porusza więc problem przestrzeni życiowej człowieka, umiejscowionej między perspektywą mikro a makro. Mówi o roli komputera w wychowaniu, telewizji i przestrzeni historycznej, o kryzysie tradycyjnych zasad i o relaktywiźmie moralnym. Omawiany jest świat wartości w dobie przeobrażeń społecznych i filozofii postmodernistycznej, przedstawiony jest świat różnych kultur pojmowanych jako oferty wychowawcze. Mówi się o siłach społecznych w wymiarze szans i mitów, wreszcie o perspektywach pedagogiki społecznej jako nauki wobec wyzwań cywilizacyjnych nowego stulecia.

Omawiana publikacja napisana jest językiem zrozumiałym, jest starannie wydana i zasługująca na uważną lekturę. Pozycja zapewne przyczyni się do upowszechnienia znajomości idei pedagogiki społecznej i problemów, którymi się zajmuje, jak również osoby prof. Ryszarda Wroczyńskiego, jej przedstawiciela i realizatora. Uważam, że książkę należy udostępnić szerszemu gronu czytelników.



ks. Jan Niewęglowski SDB

SPIS TREŚCI

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Ks. Waldemar Chrostowski, Jubileusze w Starym Testamencie	5
Ks. Jerzy Stefański, Wielki Jubileusz 2000 w perspektywie historyczno-liturgicznej	25
Franciszek Krasoń SDB, Treści teologiczne w mszalnych formularzach jubileuszowych ..	35
Jerzy Kopeć CP, Pastoralny charakter obchodów jubileuszowych	47
Adam Durak SDB, Maryja, Matka Odkupiciela, Wspomożycielka Trzeciego Millenium. (III Międzynarodowy Kongres Maryi Wspomożycielki w Sewilli 27-29 XII 1999r.)	67
Wojciech Życiński SDB, Jak mówić o Maryi	77
Zbigniew Adamiak SDB, Euchologia formularzy mszalnych o powołania kapłańskie i do życia zakonnego	89
Arkadiusz Domaszek SDB, Formacja ciągła w Towarzystwie św. Franciszka Salezego ..	109

Z PROBLEMATYKI MISYJNEJ

S. Elżbieta Błońska CMW, Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci	121
Zbigniew Majcher SDB, Jezus Chrystus w dzisiejszej ewangelizacji Afryki	139
Józef Paliwoda SDB, Działalność misyjna koadiutora Pawła Prokopowicza	159
Stanisław Szmítł SDB, Praca misyjna koadiutora Klemensa Hlonda (1901-1982) w świetle dokumentów	175

Z PROBLEMATYKI PEDAGOGICZNO-SPOŁECZNEJ

Dariusz Buksik SDB, Wybrane psychologiczne teorie cech osobowości	191
Dariusz Buksik SDB, Umiejętność nawiązywania kontaktu z uczniem i cechy nauczyciela w pracy dydaktyczno-wychowawczej	207
Marek T. Chmielewski SDB, Wychowanie w rodzinie a system prewencyjny ks. Bosko. Próba wskazania korelacji	215
Stanisław Chrobak SDB, Szkoła a osoba, szkoła a wspólnota, szkoła a kultura w świetle dokumentów Kościoła	239
Henryk Stawniak SDB, Paweł Wawrzyńczak, Wychowawca w szkole katolickiej	251

czasów, w których posiada warunki dalszego nieskrępowanego rozwoju. Prof. Wroczyński zmarł w 1987 r.

Rok 1989 w Polsce przyniósł szereg radykalnych zmian na polu politycznym, gospodarczym, społecznym. Reformy dotyczyły także pedagogiki i wychowania. Pojawiły się całkowicie nowe zjawiska społeczne, które w konsekwencji oddziałują bezpośrednio lub pośrednio na wychowanie, kulturę, życie społeczne. Nowe realia stworzyły dogodny warunki na inicjatywę i przedsiębiorczość. Z drugiej strony prawa wolnego rynku wyrzuciły wie lona margines życia. Z największymi problemami borykają się mieszkańcy małych miejscowości, zagrożonych dużym stopniem bezrobocia. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że handel, prawa ekonomii, gospodarki, rozwój technologiczny zepchnie na dalszy plan kwestię edukacji. Pedagogika społeczna musi dostrzec nowe wyzwania, które jawią się przed tą nauką. Z pewnością, aby być „nauką przyszłości”, musi dostrzec niebezpieczeństwa i problemy, które stają przede wszystkim przed młodym człowiekiem.

Na powyższe zagadnienia próbuje dać odpowiedź część druga i trzecia omawianej publikacji. Porusza więc problem przestrzeni życiowej człowieka, umiejscowionej między perspektywą mikro a makro. Mówi o roli komputera w wychowaniu, telewizji i przestrzeni historycznej, o kryzysie tradycyjnych zasad i o relatywizmie moralnym. Omawiany jest świat wartości w dobie przeobrażeń społecznych i filozofii postmodernistycznej, przedstawiony jest świat różnych kultur pojmowanych jako oferty wychowawcze. Mówi się o siłach społecznych w wymiarze szans i mitów, wreszcie o perspektywach pedagogiki społecznej jako nauki wobec wyzwań cywilizacyjnych nowego stulecia.

Omawiana publikacja napisana jest językiem zrozumiałym, jest starannie wydana i zasługująca na uważną lekturę. Pozycja zapewne przyczyni się do upowszechnienia znajomości idei pedagogiki społecznej i problemów, którymi się zajmuje, jak również osoby prof. Ryszarda Wroczyńskiego, jej przedstawiciela i realizatora. Uważam, że książkę należy udostępnić szerszemu gronu czytelników.



ks. Jan Niewęglowski SDB

SPIS TREŚCI

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Ks. Waldemar Chrostowski, Jubileusze w Starym Testamencie	5
Ks. Jerzy Stefański, Wielki Jubileusz 2000 w perspektywie historyczno-liturgicznej	25
Franciszek Krasoń SDB, Treści teologiczne w mszalnych formularzach jubileuszowych ..	35
Jerzy Kopeć CP, Pastoralny charakter obchodów jubileuszowych	47
Adam Durak SDB, Maryja, Matka Odkupiciela, Wspomożycielka Trzeciego Millenium. (III Międzynarodowy Kongres Maryi Wspomożycielki w Sewilli 27-29 XII 1999r.)	67
Wojciech Życiński SDB, Jak mówić o Maryi	77
Zbigniew Adamiak SDB, Euchologia formularzy mszalnych o powołania kapłańskie i do życia zakonnego	89
Arkadiusz Domaśk SDB, Formacja ciągła w Towarzystwie św. Franciszka Salezego ..	109

Z PROBLEMATYKI MISYJNEJ

S. Elżbieta Błońska CMW, Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci	121
Zbigniew Majcher SDB, Jezus Chrystus w dzisiejszej ewangelizacji Afryki	139
Józef Paliwoda SDB, Działalność misyjna koadiutora Pawła Prokopowicza	159
Stanisław Szmidt SDB, Praca misyjna koadiutora Klemensa Hłonda (1901-1982) w świetle dokumentów	175

Z PROBLEMATYKI PEDAGOGICZNO-SPOŁECZNEJ

Dariusz Buksik SDB, Wybrane psychologiczne teorie cech osobowości	191
Dariusz Buksik SDB, Umiejętność nawiązywania kontaktu z uczniem i cechy nauczyciela w pracy dydaktyczno-wychowawczej	207
Marek T. Chmielewski SDB, Wychowanie w rodzinie a system prewencyjny ks. Bosko. Próba wskazania korelacji	215
Stanisław Chrobak SDB, Szkoła a osoba, szkoła a wspólnota, szkoła a kultura w świetle dokumentów Kościoła	239
Henryk Stawniak SDB, Paweł Wawrzyńczak, Wychowawca w szkole katolickiej	251

Adam Paszek SDB, Wyjście do młodzieży warunkiem aktualizacji systemu prewencyjnego	281
Stanisław Kulpa czyński SDB, Małgorzata Ta ta la , Zarys modelu wychowania do modlitwy w wybranych materiałach katechetycznych (cz. I)	289
Stanisław Kulpa czyński SDB, Małgorzata Ta ta la , Wychowanie do modlitwy w materiałach katechetycznych dla młodzieży (cz. II)	301
Piotr Marchwicki SDB, Nowe ruchy religijne	327
Zbigniew Dziubiński, Przesłanie Ojca Świętego Jana Pawła II do świata sportu	353
Zenon Kapłon SDB, Liberalizm i liberalne wychowanie	381
Jerzy Gocko SDB, Ewolucja porządku gospodarczego w koncepcji liberalnej	389
Zdzisława Kobylńska, Zagadnienia etyczne lobbingu	421
Tadeusz Kamiński, Praca socjalna jako działalność zawodowa	431

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Tadeusz Kołoso wski SDB, Sakramenty w nauczaniu i praktyce duszpasterskiej biskupa Cezarego z Arles	449
Stanisław Zimniak SDB, Salezjańska działalność Ks. Augusta Hlonda Prymasa Polski ..	465
Ks. Jerzy Myszor, Ks. August Hlond; „Kilka uwag w sprawie erekcji biskupstwa na Śląsku”. Przyczynek do genezy diecezji katowickiej	485
Wanda Musiałik, Hlond wobec potrzeby tworzenia elity katolickiej. Próba sformu- lowania problemu	495
Henryk Skoro wski SDB, Myśl społeczna Kardynała Augusta Hlonda. Wybrane zagadnienia	501
Jan Niewę gło wski SDB, „Poznańska Piątka”. Wychowankowie Salezjańskiego Oratorium w Poznaniu	519
Janusz Nowiński SDB, Idea <i>Sancta Sanctorum</i> i Arki przymierza towarzysząca przechowywaniu Eucharystii we wczesnośredniowiecznych świątyniach	537
Krzysztof Kaczyński SDB, Pokój – centrum pasterskiego zaangażowania Pawła VI ..	549
Jan Pietrzykowski SDB, Salezianie w Kutnie-Woźniakowie (1938-1998) jako odpowiedź na zapotrzebowania inspektorii św. Stanisława Kostki	563
Tomasz Stude ncki SDB, Ks. Czesław Urbaniak – postać człowieka, kapłana i kaznodziei	581
Marek Babcz SDB, Bibliografia prac naukowych absolwentów Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie nad Wartą (cz. II)	601
RECENZJE, TLUMACZENIA, OMÓWIENIA	623

INDICE

DALLA PROBLEMATICA TEOLOGICA

Ks. Waldemar Chrostowski, I giubilei nell' Antico Testamento	5
Ks. Jerzy Stefański, Il grande giubileo dell' Anno 2000: Prospettiva storico-liturgica ...	25
Franciszek Krasoń SDB, I contenuti teologici nei formulari per le celebrazioni giubilari nel Messale Romano	35
Jerzy Józef Kopeć CP, Dimensione pastorale delle celebrazioni del giubileo	47
Adam Durak SDB, Maria, Madre del Redentore, Aiuto dei Cristiani del Terzo Millenio (III Congresso Internazionale di Maria Aiuto dei Cristiani, Sevilla 27-29 XII 1999)	67
Wojciech Życiński SDB, Come parlare di Maria?	77
Zbigniew Adamiak SDB, L'eucologia dei formulari nel Messale di Paolo VI, sulle vocazioni al sacerdozio e alla vita religiosa	89
Arkadiusz Domaszek SDB, La formazione permanente nella Società' di san Francesco di Sales	109

DALLA PROBLEMATICA MISSIONARIA

Elżbieta Błońska CMW, Pontificie Opere Missionarie dei Fanciulli	121
Zbigniew Majcher SDB, Gesu' Cristo nel Evangelizzazione odierna di Africa	139
Józef Paliwoda SDB, L'attivitá' missionaria del coad. Paolo Prokopowicz	159
Stanisław Szmidt SDB, Il lavoro missionario del coad. Clemente Hlond (1901-1982) nella luce dei documenti	175

DALLA PROBLEMATICA SOCIO-PEDAGOGICA

Dariusz Buksik SDB, Le scelte delle teorie psicologiche dei caratteri di personalita' ...	191
Dariusz Buksik SDB, La capacita' della comunicazione con allievi e le caratteri- stiche del insegnante nel lavoro didattico-educativo	207
Marek Chmielowski SDB, L'educazione nella famiglia e sistema preventivo di don Bosco. La prova per l'indicazione delle corelazioni	215
Stanisław Chrobak SDB, Scuola e persona, scuola e comunita', scuola e cultura nella luce dei documenti della Chiesa	239

Henryk Stawniak SDB, Paweł Wawrzyńczak, L'educatore nella scuola cattolica	251
Adam Paszek SDB, Andare ai giovani come la condizione dell'attualizzazione del sistema preventivo	281
Stanisław Kulpaczyński SDB, Małgorzata Tała, La traccia del modello di educazione alla preghiera nei scelti materiali catechetici (parte I)	289
Stanisław Kulpaczyński SDB, Małgorzata Tała, L'educazione alla preghiera nei materiali catechetici alla gioventu' (parte II)	301
Piotr Marchwicki SDB, Nuovi movimenti delle religioni	327
Zbigniew Dziubiński, Messaggio del papa, Giovanni Paolo II al mondo dello sport ...	353
Zenon Kapłon SDB, Il liberalismo e l'educazione liberale	381
Jerzy Gocko SDB, L'evoluzione dell'ordine economico nella concezione liberale	389
Zdzisława Kobylńska, I problemi etici di „lobbing”	421
Tadeusz Kamiński, Lavoro sociale come l'attività professionale	431

DALLA PROBLEMATICA STORICA

Tadeusz Kołowski SDB, I sacramenti nell'insegnamento e nella pratica pastorale di vescovo Cesare d'Arles	449
Stanisław Zimniak SDB, L'attività salesiana del card. August Hlond, Primate della Polonia	465
Jerzy Myszor, Sac. August Hlond: Alcune osservazioni sull'erezione del vescovato a Śląsk (Silesia). Contributo alla genesi della diocesi di Katowice	485
Wanda Musiałik, Hlond davanti la necessita' di creazione dell'elit cattolico. La prova di formulare del problema	495
Henryk Skorowski SDB, Il pensiero sociale del card. August Hlond. Questioni scelti ..	501
Jan Niewęglowski SDB, „Cingue alievi” del oratorio salesiano di Poznań	519
Janusz Nowiński SDB, L'idea „Sancta Sanctorum” e dell'Arca dell'alleanza in conservazione dell'Eucaristia alle chiese del Medioevo	537
Krzysztof Kaczyński SDB, La pace – centro del impegno pastorale di Paolo VI	549
Jan Pietrzykowski SDB, Salesiani a Kutno-Woźniaków (1938-1998) come la risposta ai bisogni dell' Ispettorìa di san Stanislao Kostka	563
Tomasz Studencki SDB, Don Czesław Urbaniak – la figura del uomo, del sacerdote e del predicatore	581
Marek Babicz SDB, La bibliografia dei lavori scientifici dei ex-alievi del Seminario Maggiore a Lad (parte II)	601
RECENSIONI, TRADUZIONI, COMMENTI	623

