

# 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
- 16 – 2000

# SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO – PASTORALNE

17  
2001

WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE  
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO  
KRAKÓW – ŁĄD – ŁÓDŹ

Redaguje Zespół

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

Adres redakcji

05-092 ŁOMIANKI, ul. Malarska 6, skr. poczt. 26  
tel. (0-22) 75-13-533, e-mail: [seminare@poczta.onet.pl](mailto:seminare@poczta.onet.pl)

Projekt okładki:

*Janusz Nowiński SDB*

Za pozwoleniem władzy duchownej

ISSN 1232-8766

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



INSPEKTORAT TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO  
03-775 Warszawa, ul. Kawęczynska 53, tel. (022) 818-43-42 (biuro), 818-65-51 (centrala),  
fax (022) 818-41-23, E-mail: sdbwawa@pro.onet.pl

Warszawa, 26 lutego 2001r.

### Czcigodny i Kochany Księżę Profesorze!

Człowiek, salezjanin, kapłan, profesor, są słowami, które najlepiej oddają kim jest ks. Roman Murawski. 70. rocznica urodzin Księdza Profesora jest okazją, by to przekonanie wypowiedzieć również publicznie. Ludziom, którzy Dostojnego Jubilata znają, nie potrzebowałbym wyjaśniać, że Ksiądz Profesor ma dar wpiśywania się nie tylko w pamięć, ale i w serca osób, które się z Nim spotykają. Swoją postawą Ksiądz Profesor reprezentuje bogate tradycje humanizmu chrześcijańskiego wywodzące się z klasycznych przykładów św. Franciszka Salezego i św. Jan Bosko. Ciepła, serdeczna i pełna poszanowania postawa, z jaką Ksiądz Profesor odnosi się do ludzi, jest przekonującym przykładem tego, że Bóg kocha człowieka.

Korzystam z okazji jubileuszowej rocznicy urodzin Księdza Profesora, by spełnić miły obowiązek podziękowania. Czynię to w imieniu Zgromadzenia Salezjańskiego, które jest wdzięczne Jubilatowi za przykład służby Bogu i młodzieży. Pragnąłbym, by to uznanie Ksiądz Profesor uważał za najbardziej zaszczytne, jakie Mu Jego współbracia wyrażają za moim pośrednictwem. Z podziwem i radością patrzymy, jak ze służby Bogu i młodzieży Ksiądz Profesor uczynił program swojego życia.

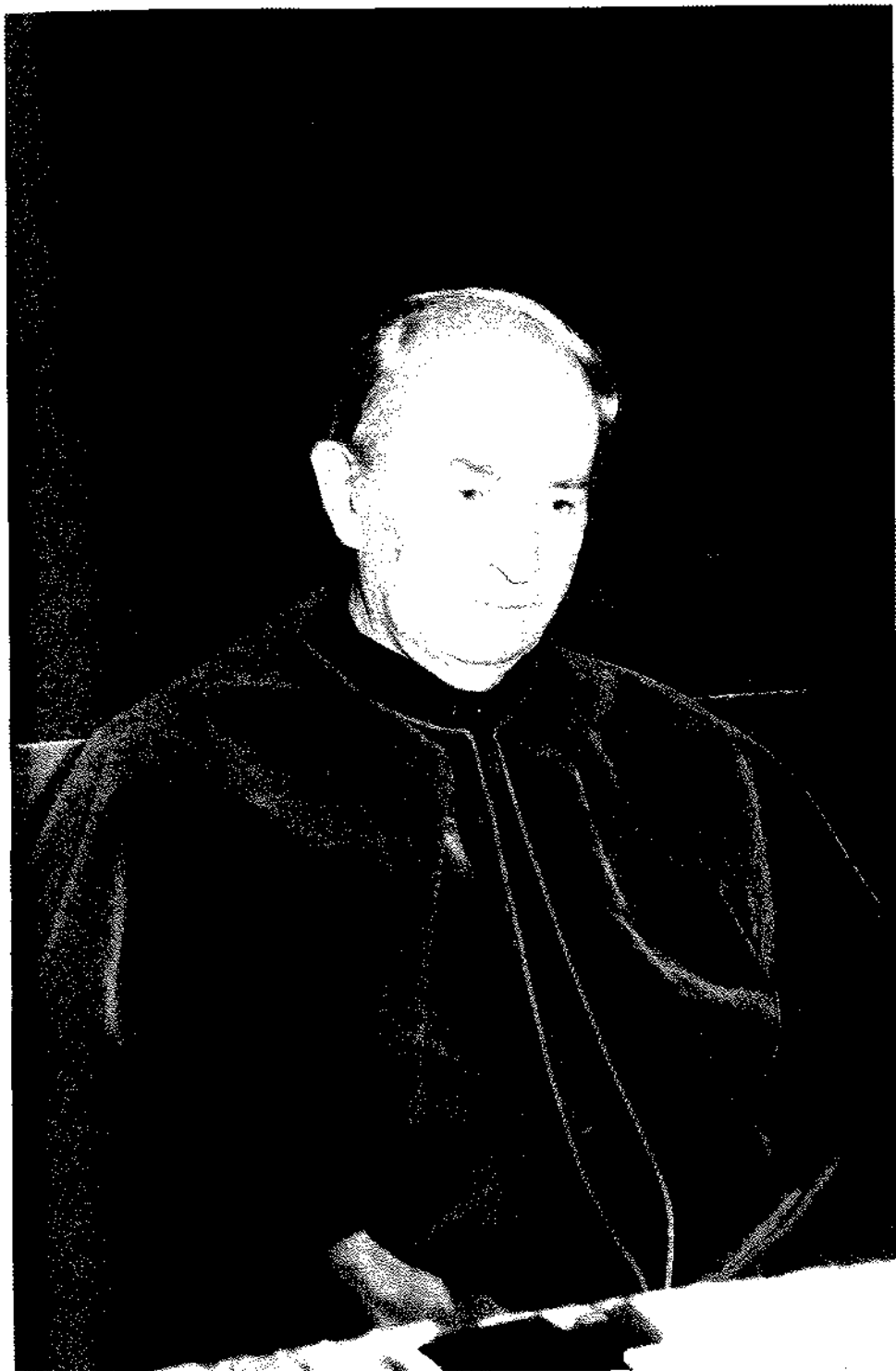
Życzę bogatych przeżyć jubileuszowych! Niech Bóg, Dobry Ojciec, zachowa Księdza Profesora w zdrowiu i na długie lata. Dorodne owoce szlachetnej pracy naukowca, pedagoga i duszpasterza niech się pomnażają w skarbcu kultury Zgromadzenia, Kościoła i Narodu.

Serdecznie pozdrawiam. Oddany w św. Janie Bosko.

ks. Józef Struś  
inspektor

---

Przewielebny  
Ks. Prof. Roman MURAWSKI  
ul. Dobra 8/10 m. 23



KSIĘDZU PROFESOROWI  
DR. HAB. ROMANOWI MURAWSKIEMU SDB  
W 70 ROCZNICĘ URODZIN

„WIERNY BOGU I CZŁOWIEKOWI”

*Ze wzruszeniem wspominam dzisiaj te długie rozmowy i dyskusje odbywane w plenerze obozu otoczonego podwójnym kordonem kolczastych drutów. Być może, że już wtedy kielkowało we mnie powołanie kapłańskie. (...) Z tamtych czasów pozostała we mnie duża wrażliwość na ludzką biedę i nędzę, a zwłaszcza na ludzi prześladowanych i gnębionych (z wywiadu udzielonego przez Księdza Profesora, który zamieszczamy poniżej).*

I tak pozostało do dzisiaj, więcej – wrażliwość ta, z biegiem lat i nabywanych doświadczeń, a także zdobytej formacji zakonnej, kapłańskiej i katechetycznej, nabrała cech pewnej stanowczości, przyjmując postać świadomego życiowego wyboru. Ceniśmy w Księdzu Profesorze tę niezwykłą wrażliwość na człowieka, na jego potrzeby, zmagania z życiem, bóle, cierpienia i radości, a także na wzruszające nas wciąż delikatność, takt i szlachetność. I postawa ta jest dla nas najprawdziwszą katechezą – wyraża bowiem i uczy tego, co zawsze jest w niej najważniejsze – wierności świadka, świadka Chrystusa, który rozumie, że nie może się ona inaczej objawić, jak tylko w wierności konkretnemu człowiekowi.

Nie są to jedyne motywy naszej wdzięczności, choć z całą pewnością są one najważniejsze i pierwsze, jak pierwsze jest zawsze żywe świadectwo, osobowy kontakt, obecność... Jesteśmy wdzięczni także za lata posługi Księdza Profesora jako wykładowcy katechetyki w naszych Seminariach salezjańskich, które były dla nas szkołą żywej katechezy, a która zawsze – i to chyba już wiemy – ma być wierna Bogu i człowiekowi. Jesteśmy wdzięczni za długie lata oddania się pracy dydaktyczno-wychowawczej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a później w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, także na stanowiskach Opiekuna Sekcji Katechetycznej, Prodziekana i Dziekana Wydziału Teologicznego. Funkcje te nie ograniczały się do działań czysto administracyjnych, ale przyj-

mowały konkretną postać troski o Uczelnię, stawały się okazją do udzielania wszelkiej możliwej pomocy studentom, jak również były poszukiwaniem i ożywianiem ducha współpracy w ramach Sekcji i Wydziału. Jesteśmy wdzięczni za jasne i mądre książki, katechizmy, artykuły, opracowania, za prace redakcyjne, organizowane sympozja, spotkania, dyskusje...

Naszą wdzięczność, jako uczniów, współbraci, współpracowników i przyjaciół, pragniemy wyrazić w formie ofiarowanego numeru „Seminare”, rocznika, którego Ksiądz Profesor jest także jednym z redaktorów. Jesteśmy świadomi, że jest to tylko skromny dar, ale niech on będzie wyrazem naszych uczuć i zarazem życzeń, aby nadal trwała i pobudzała nas ta osobista katecheza wierna Bogu i człowiekowi, katecheza w swoim wyrazie najbardziej też salezjańska, gdyż będąca w swej istocie troską o pełny rozwój młodego człowieka, który tylko wtedy będzie dojrzewał, gdy spotka Boga w człowieku.

*Redakcja*

## ŻYCIORYS NAUKOWY KS. PROF. DR. HAB. ROMANA MURAWSKIEGO

Roman Antoni Murawski, syn Alfonsa i Gertrudy z d. Jażdżewskiej, urodzony 26 lutego 1930 r. w Kosobudach, powiat Chojnice, w rodzinie inteligenckiej (nauczycielskiej). Okres dzieciństwa do 1939 r. spędza w Rumi k. Gdyni, gdzie kończy 4 klasy szkoły podstawowej. W latach 1943-1944 przebywa w obozie koncentracyjnym w Potulicach k. Nakła (przez jeden miesiąc, lipiec 1943, ukrywa się w Brusach przed wywiezieniem do obozu). Po wojnie, w latach 1945-1947, uczęszcza do gimnazjum ogólnokształcącego w Gdyni. W roku 1947 wstępuje do Zgromadzenia Salezjańskiego i odbywa nowicjat w Czerwińsku n. Wisłą. W latach 1949-1951 studiuje filozofię w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, przygotowując się jednocześnie do matury, którą zdał w 1951 r. w Aleksandrowie Kujawskim. W latach 1952-1955 studiuje teologię, pierwszy rok w Wyższym Seminarium Salezjańskim w Oświęcimiu, pozostałe lata w Wyższym Seminarium Archidiecezjalnym w Warszawie. 3 lipca 1955 roku otrzymuje święcenia kapłańskie. W latach 1955-1957 pracuje w parafii pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa w Warszawie, studiując jednocześnie prawo kościelne w ATK. W roku 1957 przerywa studia i przechodzi do pracy kate-

chetycznej i duszpasterskiej we wspomnianej wyżej parafii. W latach 1960-1963 podejmuje studia psychologii w KUL, uwieńczone dyplomem magistra w 1963 roku, na podstawie pracy *Psychologia trudności religijnych młodzieży szkolnej w aspekcie wychowawczym*. Od 1963 do 1966 roku pracuje ponownie w katechizacji i w duszpasterstwie w Warszawie przy Bazylice Serca Jezusowego. W roku 1966 wyjeżdża na studia katechetyczne do Rzymu, które odbywa w Università Pontificia Salesiana, uwieńczone uzyskaniem dyplomu doktora (1 lutego 1971) na podstawie rozprawy *Das katechetische Wirken Michaels Pflieglers im Geschehen der Erneuerung der Katechese in Osterreich*. W roku 1971 wraca do kraju i podejmuje wykłady w Wyższym Seminarium Salezjańskim, najpierw w Łądzie n. Wartą, a od 1996 roku w Łodzi, od 1979 także w nowicjacie w Czerwińsku. Od 1 października 1972 r. prowadzi, jako adiunkt, wykłady na specjalności katechetycznej Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie, od 1 października 1999 Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W roku 1990 habilituje się na podstawie dorobku naukowego i rozprawy *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostołskich*. W roku 1994 otrzymuje stanowisko profesora nadzwyczajnego, a w roku 1999 – tytuł profesora. W roku 1992 zostaje wybrany prodziekanem Wydziału Teologicznego ATK, a w latach 1994-1999 jest dziekanem tegoż Wydziału. Pod jego kierunkiem zdobyło dyplom magistra około 250 osób, wypromował też 7 doktorów z katechetyki. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się głównie wokół historii katechezy, katechetyki fundamentalnej oraz katechezy młodzieży. Ta ostatnia dziedzina znalazła swoje odzwierciedlenie w redakcji i we współautorstwie 7-tomowej serii podręczników katechetycznych dla młodzieży szkół ponadpodstawowych pt. *Spotkania z Bogiem* (4 tomy podręczników dla ucznia i 3 tomy podręczników metodycznych dla katechety). Jego dorobek naukowy wynosi ponad 100 publikacji. Przez kilka kadencji był członkiem Komisji Episkopatu do spraw Katechizacji, od 1996 roku jest konsultorem Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. Od 1972 roku jest członkiem Europejskiego Stowarzyszenia Katechetów (Équipe Catéchétique Européenne), a od 1994 wchodzi w skład jego zarządu. Jest także od 1976 roku członkiem Stowarzyszenia Katolickich Wykładowców katechetyki krajów języka niemieckiego (Arbeitsgemeinschaft der katholischen Katechetikdozenten) oraz honorowym członkiem Niemieckiego Związku Katechetów. Od 1992 jest przewodniczącym Sekcji Wykładowców katechetyki Polskich Wyższych Seminarium Duchownych oraz organizatorem corocznych sympozjów dla tej Sekcji. Brał także udział w licznych konferencjach, sympozjach, kongresach katechetycznych, zarówno w kraju, jak i zagranicą.

Dopełnieniem życiorysu naukowego, a zarazem ukazaniem bardziej żywej sylwetki Księdza Profesora oraz jego poglądów na zagadnienia katechetyczne,

niech będzie niżej podany wywiad, który został niedawno z Nim przeprowadzony przez dr. Eugeniusza Sakowicza (UKSW) i pierwotnie zamieszczony w „Homo Dei”<sup>1</sup>:

## KATECHEZA W PERSPEKTYWIE TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

Rozmowa z Księdzem Profesorem Romanem Murawskim  
z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

E. Sakowicz – Przełom II i III tysiąclecia jest czasem szczególnym do podejmowania refleksji nad wieloma dziedzinami życia. Retrospektywną analizą przeszłości zainteresowana jest przede wszystkim teologia, która wypowiada się metodycznie i autorytatywnie o Bożym Objawieniu i o ludzkiej odpowiedzi na ten zbawczy znak. Miejsce wyjątkowe w proklamowaniu Ewangelii i wypływających z niej wartości chrześcijańskich zajmuje katechetyka. Księżo Profesorze, proszę o podjęcie próby oceny katechetycznej posługi Kościoła w ciągu minionych jego dziejów. Co było w dziejach chrześcijaństwa „siłą motoryczną” pracy katechetycznej? Czy przez pryzmat minionych dwudziestu wieków dostrzec można priorytety katechetycznej posługi Kościoła oraz pastoralne dyrektywy o wiecznotrwałym walorze? Zdaję sobie sprawę, że odpowiedzią na te pytania mogłoby być wielotomowe dzieło. Ale może uda się streścić to w kilku zdaniach? Jeśli tak, to proszę o te kilka zdań.

Ks. R. Murawski – Każda próba syntezy dziejów posługi katechetycznej Kościoła i wydobycia z niej tego, co stanowiło jej „siłę motoryczną”, musi liczyć się z koniecznymi uproszczeniami. Tym bardziej, że niełatwo jest określić samą naturę katechezy, ponieważ pod pojęciem „katecheza” kryje się niesłychanie bogata rzeczywistość duszpasterska. Zwrócę zatem uwagę tylko na niektóre aspekty czy wymiary tej posługi, które do dziś nie straciły nic na swej aktualności, przeciwnie, w dalszym ciągu winny inspirować i kształtować katechezę Kościoła.

Przede wszystkim trzeba najpierw wyjść z bardzo fundamentalnego założenia, bez przyjęcia którego trudno w ogóle zrozumieć zarówno samą naturę kate-

---

<sup>1</sup> Niniejszym składamy serdeczne podziękowania Redakcji „Homo Dei” za pozwolenie umieszczenia wywiadu z ks. profesorem Romanem Murawskim w naszym roczniku, który w tym roku pragnie być wyrazem uznania i hołdu dla Księdza Profesora. Wywiad w „Homo Dei” ukazał się w numerze 1 z roku 2000 [70(2000) n. 1, s. 155-168].

chezy, jak i jej dzieje. Katecheza w Kościele jest dziełem Ducha Świętego. Pierwszą katechezą Kościoła było przemówienie św. Piotra w dniu Zesłania Ducha Świętego. To działanie Ducha Świętego jako przyczyny sprawczej działalności katechetycznej podejmowanej przez Kościół jest szczególnie widoczne w całej katechezie czasów apostołskich i w katechezie wczesnochrześcijańskiej. Uprzywilejowanym źródłem do poznania katechezy czasów apostołskich jest księga *Dziejów Apostołów*, która ukazuje dynamiczny rozwój Kościoła w pierwszych latach jego istnienia. Posługa nauczania wysuwa się w niej zdecydowanie na pierwszy plan. Stanowiła ona jedną z najważniejszych form działalności misyjnej Apostołów. Nie ma rozdziału w tej księdze, w którym nie mówiłoby się o nauczaniu. Przybierało ono różne formy w zależności od okoliczności, sytuacji i potrzeb młodego Kościoła. Wykształcały się one „w ogniu wydarzeń”, spontanicznie, często miały cechy improwizacji, ale improwizacją tą kierował Duch Święty.

To jest pierwsze i zasadnicze założenie, które pozwala nam głębiej i wnikliwiej spojrzeć na rozwijaną przez Kościół w ciągu wieków katechetyczną posługę. Także inicjatywy podejmowane współcześnie mają swe ostateczne źródło w tej czynnej i wszechogarniającej obecności Ducha Świętego w Kościele. To powiedziawszy, można spróbować wyszczególnić najważniejsze „priorytety katechetycznej posługi Kościoła”.

To, czego uczą nas dzieje katechezy, gdy śledzimy jej rozwój od początków Kościoła aż po czasy współczesne, to uprzywilejowane miejsce **katechezy dorosłych**. Do XVI wieku, w pewnym sensie aż do XVIII wieku głównymi odbiorcami katechetycznego nauczania Kościoła byli dorośli. Dzisiaj natomiast panuje prawie powszechne przekonanie, że właściwymi odbiorcami katechezy winny być dzieci i młodzież. Nie negując ważności i konieczności tej formy katechezy, trzeba z naciskiem podkreślić, że powinna ona przede wszystkim i na pierwszym miejscu obejmować dorosłych. Katecheza dzieci i młodzieży jako odrębna forma katechetycznego nauczania została wprowadzona dosyć późno, dopiero w XVI wieku. Od tego czasu zaczęła też stopniowo zanikać katecheza dorosłych w Kościele. Ponieważ nauczania katechetyczne odbywało się w szkole, a szkolna nauczanie obejmowało wyłącznie dzieci i młodzież, stąd bardzo szybko wykształciło się przekonanie o priorytecie katechizacji dzieci i młodzieży nad katechezą dorosłych. Tymczasem brak katechezy dorosłych świadczy o słabości posługi katechetycznej Kościoła. Współczesne dokumenty katechetyczne Kościoła (*Dyrektorium Katechetyczne* z 1971 i 1997 roku oraz adhortacja apostołska Jana Pawła II *O katechizacji w naszych czasach*) na nowo przypominają nam o ważności katechezy dorosłych. Podkreślają, że właściwymi odbiorcami katechezy są dorośli. Katecheza dorosłych stanowi docelową formę katechezy, katecheza zaś dzieci i młodzieży ma do niej przygotowywać i prowadzić. Powinna istnieć ciągłość katechetycznego nauczania. Nie można bowiem owocnie katechizować dzieci i młodzież, jeśli jednocze-

śnie nie katechizuje się dorosłych. Skuteczność katechezy dzieci i młodzieży zależy zawsze w jakiejś mierze od dobrze prowadzonej katechezy dorosłych. Sygnalizują to zagadnienie, które z pewnością zasługuje na to, aby je szerzej rozwinąć. Za mało uwrażliwia się polskich duszpasterzy na ten problem. Nie wszędzie istnieje głęboka świadomość potrzeby katechezy dorosłych i nie zawsze też jest uświadamiana owa współzależność, jaka zachodzi między katechezą dzieci i młodzieży a katechezą dorosłych. Co bowiem nie jest ważne dla dorosłych, nie będzie też przedstawiało żadnej większej wartości dla młodego człowieka.

Innym priorytetem w katechetycznej posłudze Kościoła była **katecheza rodzinna**. Po upadku starożytnego katechumenatu w V/VI wieku Kościół nie wprowadził jakiejś nowej struktury czy organizacji katechetycznego nauczania. Wraz z rozwijającą się od końca II wieku praktyką chrztu małych dzieci troska o ich inicjację chrześcijańską zaczęła stopniowo przechodzić na rodzinę. Wchodzenie dzieci w chrześcijaństwo dokonywało się niejako w sposób naturalny poprzez proces religijnej socjalizacji zachodzący w rodzinie. W ten sposób w miejsce katechumenatu dorosłych zaczął wykształcać się specyficzny rodzaj katechumenatu, nazywany dzisiaj katechumenatem rodzinnym. Tak było przez całe średniowiecze. Kościół katechizował rodziców chrześcijańskich, głównie przez niedzielne i świąteczne kazania, ci zaś katechizowali swe dzieci, troszcząc się o ich rozwój wiary. Jeszcze po wprowadzeniu w XVI wieku odrębne katechezy dla dzieci i młodzieży, wbudowanej w ramy struktury życia kościelnego, rodzina czuła się w znacznej mierze odpowiedzialna za chrześcijańskie wychowanie swych dzieci. Aż do XVIII wieku istniało względnie pomyślnie współdziałanie dwóch środowisk: rodziny i parafii. Przez wprowadzenie w Oświeceniu do szkół nauki i religii zaczął się powoli zarysowywać proces dystansowania się rodziny i parafii od wypełniania przysługujących im zadań katechetycznych. Istniało bowiem przekonanie, że szkolna nauka religii będzie zdolna nie tylko przejąć funkcje katechezy rodzinnej i kościelnej, lecz że wypełni je także w stopniu znacznie lepszym. I tak zaczął się powoli dokonywać rozpad katechezy rodzinnej i parafialnej. Skutki tego procesu odczuwamy do dzisiaj. Trudno przełamać stereotypy myślenia, które utrwaliły się w mentalności wielu chrześcijan w ciągu ostatnich dwustu lat. Kościół współcześnie zaczął ponownie odkrywać wielką wartość katechezy rodzinnej i podkreślać znaczenie zdobywania przez dziecko w rodzinie pierwszych doświadczeń i przeżyć religijnych dla jego późniejszego rozwoju religijnego. Jeśli brak jest katechezy rodzinnej, nieskuteczne będą pozostałe formy katechezy. Stąd też trzeba nieustannie przypominać rodzicom, że są oni pierwszymi katechetami dla swoich dzieci i że inni katecheci pełnią względem nich funkcję pomocniczą i uzupełniającą. Nie mogą ich w tym względzie całkowicie zastąpić. Katecheza rodzinna stanowi więc kolejny priorytet katechetycznej posługi Kościoła.



I wreszcie trzeci priorytet, mianowicie, nadanie katechezie ewangelizacyjnego wymiaru czy charakteru. Jeśli przez ewangelizację w zawężonym znaczeniu rozumiemy wstępne głoszenie Ewangelii, a przez katechezę bardziej pogłębiony i usystematyzowany jej przekaz, to zauważamy, że ewangelizacja i katecheza stanowią dwie wzajemnie dopełniające się formy posługi słowa w Kościele. Skuteczna i owocna katecheza zawsze potrzebuje ewangelizacji i na niej się wspiera. Ewangelizacja zapoczątkowuje wiarę, katecheza ma ją dalej rozwijać i ożywiać, doprowadzając do dojrzałości. Nie można pogłębiać wiary przez systematyczny przekaz orędzia Bożego, jeżeli w ogóle brak jest wiary. Stąd ewangelizacja winna wyprzedzać katechezę lub jej towarzyszyć. Ta ostatnia sytuacja ma miejsce zwłaszcza dzisiaj, gdy mamy do czynienia z ludźmi ochrzczoneymi w dzieciństwie, u których jednak wiara nie rozwinęła się. Trzeba ich więc na nowo ewangelizować, czyli trzeba w nich najpierw ożywić wiarę, a dopiero potem podejmować wysiłki, aby poprzez systematyczną katechezę dalej ją pogłębiać. W tym kontekście należy rozpatrywać wołanie Jana Pawła II o nową ewangelizację.

W pierwotnym Kościele ewangelizacja dokonywała się nie tyle przez głoszenie Ewangelii, ile przez świadectwo. Dobrą nowinę o zbawieniu przekazywali sobie ludzie przez osobiste kontakty, z ust do ust, głównie przez życie zgodne z wyznawaną wiarą. Funkcję ewangelizacyjną pełniło jeszcze do niedawna środowisko społeczne, zwłaszcza środowisko rodzinne. Dzisiaj nie można w zasadzie na jego ewangelizacyjne oddziaływanie już więcej liczyć. Nauczanie katechetyczne dokonuje się zatem w izolacji, w oderwaniu od wyprzedzającej je ewangelizacji. Tę funkcję ewangelizacyjną może przejąć nauka religii w szkole. Dla wielu uczniów nauczanie religii w szkole stanowi pierwsze zetknięcie się z Ewangelią Jezusa Chrystusa, posiada więc w pewnym sensie charakter ewangelizacji. Jest rzeczą oczywistą, że nauka religii w szkole, wbudowana w strukturę szkolnego systemu edukacyjnego, posiada wymiar bardziej kulturowy i byłoby błędem traktować ją wyłącznie w perspektywie ewangelizacji. Niemniej stanowi ona dla ewangelizacji wielką szansę, nie tylko poprzez możliwość przekazania uczniom zdystansowanym do wiary pierwszej syntezy orędzia zbawienia, lecz także przez świadectwo życia uczniów wierzących. Problemem jest, czy tacy uczniowie znajdują się w klasie. Taką elitę uczniów wierzących mogą przygotować i uformować grupy młodzieżowe funkcjonujące na terenie parafii. Należałoby więc zadbać o to, aby takie grupy istniały. I to stanowi też jedno z bardzo ważnych zadań duszpasterskich i katechetycznych, właśnie ze względu na ewangelizacyjne oddziaływanie takich grup.

E.S. – Na początku 1999 r. ukazała się książka Księdza Profesora pt. *Wczesnochrześcijańska katecheza (do Edyktu Mediolańskiego – 313 r.)*. Czego współczesna katecheza może nauczyć się od katechezy Apostołów, Ojców Apostolskich, pierw-

szych świadków Kościoła? Czy katecheza pierwszych wieków może stanowić „lekcję” tzw. inkulturacji, o której coraz głośniej w dzisiejszej misji Kościoła?

R.M. – Nie tylko „lekcję” inkulturacji, o której za chwilę powiem nieco więcej. W ogóle pierwsze wieki chrześcijaństwa mogą stanowić niewyczerpane źródło i inspirację dla działań duszpasterskich podejmowanych dzisiaj. „Powrót do źródeł”, tj. do początków, do korzeni naszej chrześcijańskiej egzystencji, jest czymś więcej niż modnym hasłem lansowanym przez współczesną teologię. Pozwala ona także wnikać w naszą chrześcijańską tożsamość. Chrystus jest bowiem ten sam wczoraj i dziś. Przede wszystkim jednak pozwala poznać, jak pierwsze generacje chrześcijan rozwiązywały wiele różnych problemów związanych z życiem i funkcjonowaniem ówczesnego Kościoła, zwłaszcza z wypełnianiem mandatu misyjnego Zmartwychwstałego Pana, nakazującego głosić na całym świecie orędzie zbawienia i udzielać chrztu. Z tą podwójną i podstawową misją Kościoła, tj. nauczaniem i sprawowaniem chrztu, wiąże się też posługa katechetyczna Kościoła. Obserwując ówczesne dążenia i zmagania młodego Kościoła o wypracowanie możliwie stałych struktur organizacyjnych dla swej działalności misyjnej, można zauważyć już wtedy to, co na ogół zawsze cechowało jego działalność misyjną, mimo podejmowanych wciąż prób uniformizacji, a mianowicie: **różnorodność w jedności**.

Wróćmy jednak do wspomnianej przez Pana „lekcji” inkulturacji. Można podać wiele konkretnych przykładów realizacji tej zasady w misji nauczycielskiej pierwotnego Kościoła. Inspirowała i przenikała ona wszystkie formy działalności duszpasterskiej podejmowanej przez ówczesny Kościół. Nigdy posługa nauczania nie była oderwana od kontekstu historycznego, społecznego i kulturowego, w jakim żył człowiek. Głoszone przez pierwszych chrześcijańskich misjonarzy słowo Boże było zawsze słowem „wcielonym”, uwzględniającym sytuacje życiowe odbiorców tego słowa. Wystarczy uważnie przeczytać Listy św. Pawła czy Dzieje Apostolskie, aby dostrzec tę „inkulturacyjną” (przepraszam za ten neologizm) wrażliwość. Inaczej był skonstruowany kerygmat adresowany do Żydów, inaczej były rozłożone akcenty w kerygmacie skierowanym do pogan. Gdy misyjna działalność Kościoła przekroczyła granice ówczesnej Palestyny i objęła tereny zamieszkałe przez pogan, nie zawahano się skorzystać ze struktur organizacyjnych wypracowanych przez nauczycieli pogańskich. Mam tu na myśli tzw. szkoły filozoficzne, które przez chrześcijańskich nauczycieli wykorzystane zostały dla celów ewangelizacyjnych tj. wprowadzania pogan w chrześcijaństwo. Stały się one specyficznymi szkołami katechezy. Znana jest tego rodzaju nauczycielska działalność św. Justyna w Rzymie (II wiek) czy Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa w Aleksandrii (III wiek).

Inną charakterystyczną cechą pierwotnej katechezy było powiązanie jej z procesem wtajemniczenia chrześcijańskiego i z liturgią. Przez proces wtajemniczenia chrześcijańskiego rozumiemy najogólniej wprowadzanie w chrześcijaństwo. Kto chciał przyłączyć się do uczniów i wyznawców Jezusa Chrystusa, musiał zostać wprowadzony do wspólnoty chrześcijan. To wprowadzenie obejmowało nauczanie (katechezę), punktem zaś kulminacyjnym całego tego procesu było przyjęcie chrztu i uczestnictwo w Eucharystii. Po udzieleniu chrztu neofici nadal uczestniczyli w katechezie Kościoła, zgłębiając orędzie Chrystusa, w którego uwierzyli. Z biegiem czasu, pod koniec II wieku, wypracowany został pewien ogólny schemat wprowadzania w chrześcijaństwo, określane mianem katechumenatu. Przypatrując się uważnie tej drodze, jaką musiał przebyć ten, kto pragnął zostać chrześcijaninem, możemy zauważyć, że **katecheza posiadała zawsze wymiar inicjacyjny**, tj. towarzyszyła procesowi w prowadzenia w chrześcijaństwo i była ściśle powiązana ze sprawowaniem sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, tj. chrztu, bierzmowania i Eucharystii.

Jaka płynie z tych rozważań nad wczesnochrześcijańską katechezą „lekcja” dla posługi katechetycznej Kościoła dzisiaj? Z tego, co powiedziałem, a zwróciłem uwagę tylko na dwie kwestie, nasuwają się nieodparcie dwa wnioski: nawiązywać nieustannie w przekazie katechetycznym do życiowych sytuacji i doświadczeń katechizowanych (zasada inkulturacji) oraz wiązać go z procesem wprowadzania w chrześcijaństwo (wtajemniczenie, inicjacja). Gdy chodzi o pierwsze zagadnienie, to dzisiaj na ogół już wszędzie usiłuje się kształtować katechezę w najściślej powiązaniu z życiem. Nieco bardziej komplikuje się sprawa, gdy chodzi o inicjacyjny wymiar katechezy. Moje rozważania dotyczą katechezy polskiej i jej funkcjonowania od roku 1990 na terenie szkoły. Wbudowana w system szkolnej edukacji, katecheza z natury rzeczy staje się bardziej nauką religii. Aspekt intelektualny, akcentujący przekaz wiedzy religijnej, będzie się w niej zdecydowanie wysuwał na plan pierwszy. Trzeba to po prostu zaakceptować. Ale jednocześnie trzeba sobie wciąż na nowo uświadamiać, że do natury katechezy należy również inicjacja, wprowadzanie w chrześcijaństwo, a tego wymiaru katechezy nie da się w całej pełni urzeczywistnić tylko poprzez szkolne nauczanie religii. Najwłaściwszym środowiskiem dla wypełnienia tej funkcji katechezy jest parafia. Należałoby stworzyć jakieś formy pracy katechetycznej przy parafii, z tym zastrzeżeniem, że nie powinny one powielać czy dublować szkolnej katechezy. I znowu dla uzasadnienia tego postulatu można by odnieść się do historii katechezy pierwszych wieków. Jeśli nauczanie katechetyczne odbywało się w różnych środowiskach, także w szkołach „katechetycznych”, to bezpośrednia inicjacja kościelna dokonywała się we wspólnotach chrześcijańskich. Relacje „katecheza parafialna – szkolne nauczanie religii” są bardzo złożone, szczególnie w naszej polskiej rzeczywistości duszpasterskiej, i domagają się bardziej pogłębionej refleksji i analizy.

E.S. – Księżo Profesorze, proszę pozwolić, że nawiążę do ostatnich wypowiedzi na temat katechezy w szkole. Katecheza w szkole, nazwana na świadectwach szkolnych religią, jest już czymś normalnym. Ucichły bezsensowne ataki na naukę religii w szkole. Dziś, z pewnego dystansu czasowego, można w miarę iektywnie ocenić ten spór o katechezę w szkole. Pomijając, komu zależało i dlatego, aby nie doszło do jej wprowadzenia do szkoły, proszę powiedzieć, jakie miejsce widzi Ksiądz Profesor dla niej w systemie szkolnej edukacji?

R.M. – Nie jest rzeczą łatwą odpowiedzieć na to pytanie. Wciąż szukamy na odpowiedzi. Dotyczy ona w swej istocie określenia tożsamości katechezy szkolnej. W wielu krajach Europy Zachodniej dokonuje się wyraźnego rozróżnienia między katechezą, którą jednoznacznie wiąże się z parafią i która ma wyznaniowy charakter, a szkolnym nauczaniem religii, którego nie nazywa się katechezą, a które ma charakter kulturowy. Nasza kultura zakorzeniona jest w chrześcijaństwie, opiera się na wartościach chrześcijańskich, należy więc uczniów w ten chrześcijański sposób do kultury wprowadzić. W tym celu należy ich zapoznać z chrześcijaństwem, jego dziejami i jego doktryną. Taki mniej więcej tok argumentacji, przedstawiony tutaj w wielkim uproszczeniu, przytacza się za nauką religii w szkole. W naszym kraju traktujemy naukę religii w szkole jeszcze jako katechezę i często nazywamy ją katechezą szkolną. W jakim kierunku pójdzie rozwiązanie, trzeba przedzielić. Wydaje mi się, że należy tu unikać dwóch skrajnych ujęć: pierwsze widzi w szkolnej nauce religii pełną, integralną katechezę, która jest zdolna urzeczywistnić wszystkie przypisywane jej zadania i funkcje; drugie sprowadza szkolną katechezę wyłącznie do wymiaru kulturowego. To ostatnie rozwiązanie, być może, kiedyś trzeba będzie u nas odważnie przyjąć, ale chyba jeszcze nie teraz. Prawda, co najmniej w naszej polskiej rzeczywistości, leży gdzieś pośrodku.

Pozwolę sobie na małe odniesienie do niedawnej przeszłości, do czasów, gdy mieliśmy w naszym kraju tylko katechezę parafialną. Trzeba z uznaniem stwierdzić, że w owym okresie, zresztą bardzo trudnym dla rozwijania jakiegokolwiek działalności duszpasterskiej, zbudowaliśmy naprawdę wzorcowy model katechezy parafialnej, którego nam zazdrośczone w wielu krajach. W roku 1990, gdy katecheza została przeniesiona do szkół, wielu katechetów zaczęło na terenie szkoły kopiować ten model katechezy parafialnej. Nie znaleźliśmy innego modelu, nie byliśmy też przygotowani do prowadzenia pracy katechetycznej w innym środowisku parafialnym. Nie wiedzieliśmy, czym ma być ta katecheza w szkole. W tym zjawisku upatrywałbym źródło wielu nieporozumień, niedomówień, przeżywanych rozterek, zarówno ze strony nauczycieli religii, jak i ze strony władz szkolnych, nauczycieli innych przedmiotów. Nawet samych uczniów i ich rodziców. Dzisiaj wiemy, że dobrze w jakimś określonym środowisku funkcjonujący model nie musi wcale sprawdzać się w innym. Szukamy jakiegoś wypośrodkowanego roz-

wiązania. Stąd dyskusje na temat tożsamości katechezy szkolnej. Nie chcę dalej rozwijać tego tematu, bo zasługuje na obszerniejsze studium.

E.S. – Rok 2000 to rok wielkich pytań. Pytałem już Księdza Profesora o przeszłość katechezy w wymiarze ogólnokościelnym. Proszę o kilka słów na temat przyszłości. Jaka będzie przyszłość powszechniej i „partykularnej” (polskiej) katechezy? Czy można oczekiwać w katechezie jakichś nowych akcentów, które byłyby odpowiedzią na „znaki czasu”? Czy katecheza podejmie nowe, nieznane dotychczas wyzwania?

R.M. – Gdy chodzi o ostatnie pytanie, dotyczące podjęcia przez katechezę nowych wyzwań, wpływających ze zmieniających się warunków historycznych i społecznych, to odpowiedź jest twierdząca. Katecheza musi je podjąć i zapewne podejmie, zarówno polska, jak i ogólnokościelna. Czy w sposób doskonały, adekwatny i stosowny, to się okaże. Dzieje katechezy i misji duszpasterskiej Kościoła wskazują na to, że zawsze Kościół to wyzwanie podejmował, i na ogół dość skutecznie, choć niejednokrotnie uczył się na podejmowanych próbach i popełnianych błędach. Pamiętajmy, że katecheza jest dziełem Ducha Świętego. To On podsuwa najlepsze rozwiązania i nie pozwala popaść w jakąś rutynę, skostnienie. Jest on niewyczerpanym Źródłem twórczości i nowości.

W pytaniu postawionym przez Pana zawarty jest postulat otwarcia się katechezy na odnowę. Nie umiem sobie wyobrazić katechezy bez jej stałej odnowy. Ten duch odnowy tkwi niejako w samej naturze katechezy. Katecheza w swej istocie jest jedną z form posługi słowa w Kościele i polega na przekazywaniu, głoszeniu Chrystusowego orędzia. To orędzie Boże jest niezmienne, ale forma jego głoszenia musi się nieustannie zmieniać. Przekazywane przez katechezę orędzie wiary zmierza do tego, aby dotrzeć do każdego człowieka w jego konkretnej i niepowtarzalnej sytuacji życiowej, tak aby mógł w jego świetle zinterpretować swoje życie. Nie może zatem być jednego, uniwersalnego modelu katechezy. Będzie ich zawsze wiele, bo takie jest życie, że czasy się zmieniają. Jeśli nawet w jakimś okresie czasu wykształci się powszechnie akceptowany model, to nie znaczy, że będzie trwał wiecznie.

Na temat odnowy katechezy wypowiedział się także Jan Paweł II w adhortacji o katechizacji. Sądzę, że jego głos w tej sprawie jest bardzo ważny. Wyraźnie stwierdził, że katecheza potrzebuje stałej odnowy, ale podejmowanej w sposób roztropny i w duchu wiary. Wskazał jednocześnie na dwie skrajne postawy, charakteryzujących wielu dzisiejszych katechetów w tym względzie, które zagrażają procesowi odnowy katechezy: *z jednej strony powtarzanie, które staje się rutyną, a przeciwstawia się każdej zmianie, z drugiej zaś strony nierozważna improwizacja (...). Zastarzałe przyzwyczajenia i rutyna rodzą drętwość, zobojętnienie*

*wszelkiego rodzaju przeszkody. Nierozważna improwizacja powoduje zamęt u katechizowanych, u dzieci i ich rodziców, staje się przyczyną wszelkiego rodzaju błędów, rozprężenia i w końcu całkowitego zniszczenia jedności. Stąd ważne jest, by Kościół dziś, tak jak to czynił w innych epokach swej historii, wykazał mądrość, odwagę i wierność ewangeliczną w poszukiwaniu i wprowadzaniu nowych dróg i nowych zasad w nauczaniu katechetycznym (O katechizacji w naszych czasach, nr 17).*

Papież wskazał też na dziedziny, w których odnowa katechezy jest pożądana konieczna, mianowicie: pogłębienie samego pojęcia katechezy i jej podstaw pedagogicznych, poszukiwanie stosownego dla niej języka, wykorzystanie nowych odkryć do skutecznego przekazu orędzia ewangelicznego (nr 17). Wydaje mi się, że papież w powyższych słowach zasugerował, w jakim kierunku w najbliższym czasie winna zmierzać odnowa katechezy w swym wymiarze ogólnokościelnym. Sądzę, że także polska katecheza.

Skoncentrujemy się teraz na wyzwaniach skierowanych właśnie pod adresem polskiej katechezy. Podyktowane są one zupełnie nową jej sytuacją powstałą w roku 1990, spowodowaną faktem przeniesienia jej z salek parafialnych do budynku szkolnego. Sądzę, że przynajmniej pierwsze dziesięciolecie nowego tysiąclecia będą przez nie zdominowane. Zaliczyłbym do tych „wyzwań” następujące kwestie, zdając sobie oczywiście sprawę z tego, że jest to moje osobiste spojrzenie na problemy polskiej katechezy z przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia i że ktoś inny może je postrzegać nieco inaczej.

1. Jedną z podstawowych spraw jest w tej chwili i zapewne będzie w ciągu przynajmniej najbliższego dziesięciolecia bliższe określenie tożsamości polskiej katechezy. Jak już wspomniałem, nie zostało dotychczas bliżej sprecyzowane, czym ma być polska katecheza, wbudowana w system edukacji szkolnej. Na ile i w jakim wymiarze ma być katechezą i na ile do jakiego stopnia ma być lekcją religii? Czy potrzebna jest jakaś forma katechezy parafialnej? Jakie winny być relacje obu form nauczania katechetycznego do siebie? Potrzebna będzie nie tylko rzetelna i pogłębiona refleksja nad tymi problemami, ale także zebranie bogatego doświadczenia w tym względzie. Obserwując ewolucję tej kwestii w innych krajach europejskich, sądzę, że kierunek zmian w naszym kraju będzie stopniowo woluował w kierunku kulturowego wymiaru lekcji religii, ale byłoby zbyt ryzykowne i niebezpieczne, gdyby przejście od modelu katechezy parafialnej, funkcjonującej u nas aż do roku 1990 i zakorzenionej głęboko w świadomości wielu katechetów i duszpasterzy, do modelu szkolnej lekcji religii nastąpiło w sposób zbyt gwałtowny. Tego pierwszego modelu na dłuższą metę nie da się jednak dalej trzymać. Jakie jest wyjście z tej sytuacji? Starać się na razie zachować jak najwięcej elementów katechezy parafialnej w szkolnym nauczaniu religii, a jednocześnie być otwartym na te możliwości, jakie stwarza dla oddziaływania kateche-

tycznego Kościoła obecność katechezy w szkole. Krótko mówiąc: przejście od modelu katechezy parafialnej do modelu szkolnej lekcji religii jest nieuniknione, winno jednak dokonywać się stopniowo i z wielką rozważą.

2. Jak już podkreślałem, szkolne lekcje religii stanowią oryginalną i specyficzną formę katechezy, ale nie jest to jeszcze katecheza w pełnym tego słowa znaczeniu. Są one nieodzowne i trudno sobie wyobrazić, aby ich nie było, ale potrzebują jako swego dopełnienia i uzupełnienia jakiejś formy katechezy parafialnej. Używając modnego dziś określenia stosowanego w reformie edukacji szkolnej, możemy powiedzieć, że chodzi tu o integrację szkolnego nauczania religii z pewnymi formami działalności duszpastersko-katechetycznej w ramach parafii. Marzy mi się w tym miejscu duszpasterstwo dzieci i młodzieży przybierające postać oratoryjną, łączącą katechezę z liturgią i zabawą, tak jak to ponad sto lat temu praktykował w Turynie św. Jan Bosko. Dzisiaj ta forma pracy z dziećmi i młodzieżą zyskuje coraz większą popularność. Wbrew obfitości propozycji, jakim dzisiaj młodym się oferuje, nie mają oni wiele sposobności do wspólnego spędzania czasu wolnego, zabawy i rozrywki, rozwoju swych zainteresowań itp. Dyskoteki i kluby nie ułatwiają tej sprawy, nie wszędzie istnieją, poza tym nie są w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb młodych związanych z ich rozwojem. Czy to nie jest również jakiś sposób na zaradzenie szerzącej się wśród młodzieży patologii? Warto nad tą sprawą się zastanowić. Wszak istnieją w większości parafii domy katechetyczne, nieraz zupełnie puste, brakuje tylko pomysłów, aby je zagospodarować. Czy nie warto też oddelegować jakiegoś księdza w parafii do zajęcia się tą formą pracy z dziećmi i młodzieżą? W szkole może go zastąpić świecki katecheta, których z roku na rok mamy coraz więcej.

3. Obecność katechezy w szkole domaga się innego rozłożenia akcentów w przygotowaniu katechetów (nauczycieli religii). Powiedziałbym nawet – zupełnie innego ich kształcenia. Dawna katecheza parafialna, wbudowana w strukturę duszpasterstwa parafialnego, domagała się bardziej formacji duszpasterskiej. Obecna, wbudowana w system szkolnej edukacji, wymaga kształcenia zbliżonego do tego, jakie otrzymują nauczyciele w szkole. Od strony formacji intelektualnej nadal ważny i aktualny jest postulat, aby katecheci szkolni otrzymywali dobre przygotowanie teologiczne i biblijne. Szczególnego znaczenia nabiera też formacja duchowa katechetów szkolnych. Niełatwą rzeczą jest być świadkiem wiary na terenie szkoły, która w rzeczywistości jest szkołą laicką, mimo że dzieci i młodzież pobierają w niej naukę religii. Zreformować jednak przede wszystkim należy, tj. poszerzyć i pogłębić, przygotowanie pedagogiczne i dydaktyczne nauczycieli religii. Jest ono zdecydowanie niewystarczające. Musi ono być przystosowane do wymagań, jakie stawia nauczycielom system edukacji szkolnej, zwłaszcza wprowadzana od ubiegłego roku (1999) reforma, która domaga się od nauczycieli nie tylko umiejętności dydaktycznych i pedagogicznych potrzebnych do przekazywa-

wiedzy, ale także takich, które umożliwiają w procesie dydaktycznym kształtowanie postaw i umiejętności uczniów. A więc nie tylko obecność katechezy w szkole, lecz także reforma edukacji szkolnej domaga się zrewidowania dotychczasowego systemu kształcenia katechetów i oparcia go na nowych, bardziej adekwatnych do tej nowej sytuacji podstawach.

4. Sprawa, której nie da się w najbliższej przyszłości pominąć, jest katecheza dorosłych. Odniosłem się do tego problemu powyżej. Chciałbym jeszcze raz z naciskiem podkreślić, że owocność katechezy dzieci i młodzieży zależy od dobrze prowadzonej katechezy dorosłych. Brak nam w Polsce doświadczenia w tym względzie. Niewiele w tej dziedzinie się robi. Stąd nie wiemy, jak taka praca katechetyczna z dorosłymi mogłaby wyglądać. Niemniej trzeba będzie to wyzwanie podjąć.

E.S. – Jest Ksiądz Profesor nauczycielem i wychowawcą paru pokoleń młodzieży studenckiej. Wykładów Księdza Profesora słuchały tysiące młodych ludzi. Na seminarium magisterskim prowadzonym przez Księdza Profesora powstało ponad 200 prac magisterskich, na seminarium doktoranckim zaś kilka dysertacji doktorskich. Zna Ksiądz Profesor młodzież i ją rozumie. Czy powiedzenie – „Och, dzisiejsza młodzież!” nie jest wyrazem nieufności starszego pokolenia wobec młodych, mających ich zastąpić na różnych polach i „frontach” aktywności? Czy istnieje konflikt pokoleń? Jeżeli tak, to w jaki sposób należy go tworzyć i bezboleśnie rozwiązywać?

R.M. – Sądzę, że każdy z wychowawców i nauczycieli ma swój własny pomysł na te sprawy i zapewne też jakieś propozycje rozwiązań. Nie podzielam opinii, że konflikt pokoleń występuje tylko dzisiaj, w obecnych czasach. O ile sobie przypominam, także w czasach mojej młodości narzekano na młodzież. Czy to musi być zaraz konflikt pokoleń? Istnieje różnica pokoleń, a ta różnica rzeczy powoduje, że różne pokolenia inaczej patrzą na różne sprawy. Być może, że młodzież byłaby lepsza, gdyby lepsi byli dorośli.

Czy dzisiejsza młodzież jest gorsza niż dawna? Z pewnością dawniej nie występowały w takiej ostrości takie zjawiska patologiczne, jakie obserwujemy dzisiaj. Po prostu nie było ich (np. narkomania). Ale nie było też tak silnego i skutecznego oddziaływania środków masowego przekazu jak dzisiaj. Dawniej młodzież czerpała wzory zachowań z własnych, bezpośrednich obserwacji, doświadczeń, z lektury książek itp.; dzisiaj z filmów, z telewizji i radia, z goniącej młodzież masą prasy. Powiedziałbym, że dzisiejsza młodzież ma trudniejsze życie niż poprzednie pokolenia sprzed kilkudziesięciu lat. Jest bardziej zagubiona ideowo, mniej wytrwała psychicznie, sfrustrowana. Mimo tego niekorzystnego oddziaływania środowiska społecznego wielu młodych ludzi jest naprawdę wspaniałych. Nieraz dzisiaj się zastanawiam, jak mogą oni w tej „wieży Babel” poglądów i postaw współ-



czesnego świata zachować własną tożsamość, godność i prawość. Proszę spojrzeć na te setki młodych ludzi podejmujących studia teologiczne. Oczywiście, mogą kierować się różnymi intencjami. Ale wielu spośród nich kieruje się po prostu motywami wiary.

Oprócz tego ideowego zagubienia, któremu poddana jest współczesna młodzież, trzeba dodać jeszcze inne zjawisko: bieda. Jestem nauczycielem akademickim od trzydziestu lat. Mogłem więc obserwować studiującą młodzież dawniej i obecnie, a także dokonywać interesujących porównań. Studiująca młodzież z końca lat dziewięćdziesiątych musi podejmować pracę, żeby móc się uczyć. Nie ma się z czego utrzymać. Stypendia są za niskie, rodzice zarabiają za mało, aby łożyć na studia. Wpływa to oczywiście na poziom studiów, przede wszystkim zaś odbija się ujemnie na stanie zdrowotnym studentów, na ich odporności psychicznej. Wielu studentów żyje w chronicznym stresie. Trudno bowiem pogodzić pracę zawodową, podejmowaną nieraz za niskie pieniądze, z regularnym i systematycznym studiowaniem. Znam przypadki, a nie są one znowu aż tak bardzo rzadkie, że student w nocy pracuje, a w dzień uczestniczy w zajęciach uczelnianych. W jakiej formie znajduje się na wykładach, nietrudno odgadnąć.

Wracając do zagrożeń, jakim poddana jest współczesna młodzież, chciałbym nieśmiało wysunąć postulat, aby większą troską i opieką otoczyły ją parafie. Wydaje mi się, że należałoby nieco zmienić profil i styl pracy duszpasterskiej w parafiach. Przeważa w nich usługowo-duszpasterski charakter pracy. Wierni, w tym również dzieci i młodzież, są konsumentami usług świadczonych przez parafię, głównie w odniesieniu do sprawowania sakramentów. Chodzi o to, aby ten profil poszerzyć i ubogacić o nowe elementy: stworzyć w parafii sprzyjające środowisko dla gromadzenia się dzieci i młodzieży. Do tego nie potrzeba wielu rzeczy: trochę dobrej woli, trochę inicjatywy i trochę pomysłów, nade wszystko zaś ukochania młodych i wyjścia im naprzeciw. Pomieszczenia istnieją, dawne domy katechetyczne są nieraz niezagospodarowane; zamiast wynajmować je firmom handlowym, lepiej przeznaczyć je na różne formy pracy duszpasterskiej z młodymi. Gdyby młodzi znaleźli dla siebie takie miejsce, gdzie mogliby się spotykać, spędzać czas wolny, doksztalcać się, zaspokajać różne potrzeby związane z dorastaniem, może mniej byłoby dewiacji. Tak naprawdę takich miejsc dla młodzieży jest bardzo mało. Nie pozostaje jej nic innego, jak ulica i dyskoteki.

E.S. – Na koniec naszej rozmowy ośmielę się poprosić o bardzo osobistą refleksję. Ogromny wpływ na kształt życia dorosłego człowieka ma okres jego dzieciństwa i lat młodzieńczych. Osoby, które znają Księdza Profesora osobiście, podkreślają Jego wielką życzliwość i wyrozumiałość wobec drugiego człowieka. Ksiądz Profesor rozumie i zna zarówno niepokoje, jak i nadzieje młodego serca i umysłu. Czy dramatyczne lata II wojny światowej, na które przypadła młodość Księdza

profesora, wywarły wpływ na Księdza? Wiem, że doświadczył Ksiądz Profesor to dziecko tragedii pandemonium, będąc więźniem hitlerowskiego obozu. Choć niełatwo jest wracać do ran i blizn, to jednak odważę się prosić o refleksję na temat tych dramatycznych przeżyć. Proszę o podzielenie się doświadczeniem lat młodości i młodości, nie dla zaspokojenia ciekawości Czytelników, którzy będą czytać ten wywiad, lecz dla udzielenia rad, jak należy żyć, by życie wyżyć, a nie przegrać.

R.M. – Niejednokrotnie zastanawiałem się nad tymi sprawami. Trudno z tej perspektywy czasu, bo ponad pięćdziesięcioletniej, ocenić, co ukształtowały we mnie lata wojenne, co dom rodzinny i co jest wynikiem formacji kapłańskiej i zakonnej, osobistych przemyśleń, lektury itp. Niewątpliwie trudne czasy i jny, zwłaszcza pobyt w obozie, pozostawiły jakiś ślad w mojej psychice. Mam nadzieję, że nie zdeformowały jej. Sytuacja moja, wraz z moim licznym rodzeństwem (było nas siedmioro), była dość specyficzna. W obozie spędziliśmy niecałe dwa lata, przy czym po kilku miesiącach zostaliśmy oddzieleni od rodziców: dzieci pozostały nadal w obozie w Potulicach, rodzice zaś odtransportowani na Gestado Bydgoszczy (na skutek donosu), po miesiącu – ojciec do Stuthofu, matka Ravensbrück. Mój okres dorastania (13-15 lat) przypadł na czas pobytu w obozie. Pracowałem w stolarni. Zawiązywały się przyjaźnie z rówieśnikami, w rozmowach snuliśmy plany na przyszłość w wolnej i wyzwolonej Polsce. Ze wzruszeniem wspominam dzisiaj te długie rozmowy i dyskusje odbywane w plenerze obozu otoczonego podwójnym kordonem kolczastych drutów. Być może, że już wtedy kiełkowało we mnie powołanie kapłańskie. Dwóch rzeczy jestem dzisiaj wdzięczny. Z tamtych czasów pozostała we mnie duża wrażliwość na ludzką biedę i cierpienie, a zwłaszcza na ludzi prześladowanych i gnębionych. Ponadto czasy wojny spowodowały to, że wszyscy bardzo szybko dorosłeliśmy. Proszę wyobrazić sobie dwoje dzieciaków: 15-letniego chłopca i 13-letnią dziewczynkę, organizujących dom. Tak rzeczywiście było. Zaraz po wojnie w miejscowości, z której zostaliśmy zabrani do obozu, wraz z młodszą siostrą odszukaliśmy puste poniemieckie mieszkanie, w którym były nasze meble, i zaczęliśmy we dwójkę to mieszkanie urządzać, tak aby powracająca później reszta rodzeństwa oraz rodzice mieli gdzie wrócić. Trudno w jednym krótkim wspomnieniu odnieść się do tych doświadczeń i przeżyć wojny. Nie darzyłem zaraz po wojnie sympatią Niemców. Ale nigdy też do nich nie czułem nienawiści.

E.S. – Dziękuję za rozmowę.

*Rozmawiał Eugeniusz Sakowicz*

WYKAZ PUBLIKACJI KSIĘDZA PROFESORA  
ROMANA MURAWSKIEGO SDB

## 1963

1. *Kryzys religijny młodzieży*, „Tygodnik Powszechny” 17 (1963) nr 35 (762) z dnia 1.09.1963 (pod nazwiskiem ks. Antoni Romanowski).
2. *Młodzież wobec kryzysu religijnego*, „Tygodnik Powszechny” 17(1963) nr 36 (763) z dnia 8.09.1963 (pod nazwiskiem ks. Antoni Romanowski).
3. *Kryzys czy frustracja religijna?*, „Tygodnik Powszechny” 17 (1963) z dnia 15.12.1963 (pod nazwiskiem ks. Antoni Romanowski).

## 1964

4. *Wychowanie religijne*, „Tygodnik Powszechny” 18(1964) nr 26(805) z dnia 28.06.1964 (pod nazwiskiem ks. Antoni Romanowski).

## 1965

5. *Religijność młodzieży szkół średnich*, „Tygodnik Powszechny” 19(1965) nr 9 (840) z dnia 28.02.1965 (pod nazwiskiem ks. Antoni Romanowski).
6. *Religijne czytelnictwo młodzieży*, „Katecheta” 9(1965) s. 161-164 (pod nazwiskiem ks. Antoni Romanowski).

## 1967

7. *L'insegnamento della religione in Polonia*, „Catechesi” 36(1967) f. 349, s. 19-25 (pod nazwiskiem Antoni Wirski).

## 1968

8. *Esercizi spirituali per i giovani in Polonia*, „Catechesi” 37(1968) f. 411, s. 7-13 (pod nazwiskiem Antoni Wirski).

## 1972

9. *Michael Pfliegler pedagogista*, „Orientamenti Pedagogici” 19(1972), s. 84-119 (oprac. na podstawie rozprawy doktorskiej).

10. *Katecheza szkolna w ogniu dyskusji*, „Collectanea Theologica” (Biuletyn Katechetyczny) 42(1972) f. IV, s. 141-143.

1973

11. *Obrady Europejskiej Ekipy Katechetycznej*, „Collectanea Theologica” (Biuletyn Katechetyczny) 43(1973) f. II, s. 147-150.

1974

12. *Potrzeba odnowy katechezy*, „Katecheta” 18(1974) s. 20-25.  
 13. *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, „Katecheta” 18(1974) s. 196-201.  
 14. *Katechizm małych dzieci*, „Collectanea Theologica” (Biuletyn Katechetyczny) 44(1974) f. III, s. 124-127.  
 15. *Odnowa katechezy w Afryce*, w: Zeszyty Misjologiczne ATK, t. 1: *Wspólne dzieło misyjne Kościoła*, cz. II: *Materiały Sympozjum Misyjnego 1972*, Warszawa 1974, s. 97-113.

1975

16. *Program wykładów katechetyki w świetle Ogólnego Dyrektorium Katechetycznego*, „Collectanea Theologica” 45(1975) f. I, s. 5-18.  
 17. *Obrady Europejskiej Ekipy Katechetycznej, Zurych 3-7 czerwca 1974*, „Collectanea Theologica” (Biuletyn Katechetyczny) 45(1975) f. I, s. 145-153.  
 18. *Katecheza w Austrii* (przekład i przygotowanie do druku), „Collectanea Theologica” 45(1975) f. III, s. 183-194.  
 19. *Potrzeba antropologicznego ukierunkowania katechezy*, „Katecheta” 19(1975) s. 159-165.  
 20. *Co katecheta daje młodzieży w wychowaniu do odpowiedzialności za świat*, „Katecheta” 19(1975), s. 193-199, 250-256.

1976

1. *Refleksje nad przygotowaniem dzieci do I Komunii św. w oparciu o katechizację*, „Zostań z nami, Panie”, „Katecheta” 20(1976) s. 66-73.  
 2. *Psychagogiczne ukierunkowanie katechezy* (przekład i przygotowanie do druku), „Collectanea Theologica” (Biuletyn Katechetyczny) 46(1976) f. II, s. 164-172.  
 3. *Podstawy psychologiczno-pedagogiczne* (artykuł wprowadzający), w: *Pracownik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej*, cz. I, red. J. Charytański, Warszawa 1976, s. 37-50.

## 1977

24. *Kierunki rozwoju katechezy w Europie*, „Tygodnik Powszechny” 31(1977) nr 16 z dnia 17.04.1977.

25. *Doświadczenie katechetyczne – doświadczenie Kościoła* (Obrady Europejskiej Ekipy Katechetycznej, Rzym 7-12 czerwca 1976), „Collectanea Theologica” (Biuletyn Katechetyczny) 47 (1977) f. III, s. 107-120.

26. *Pojęcie Boga u dzieci w świetle dotychczasowych badań*, „Collectanea Theologica” 47(1977) f. III, s. 49-60.

27. *Michael Pfliegler als Katechet. Die Entwicklung seiner pädagogisch-katechetischen Gedanken*, „Collectanea Theologica” 47(1977) f. Specialis, s. 209-227.

28. *Zur allgemeinen Lage der katechetischen Unterweisung in Polen*, w: *Christliche Erziehung in Europa*, Band 5: *Polen*, praca zbiorowa, Stuttgart, München 1977, s. 12-26.

## 1978

29. *Religijno-etyczne wychowanie w procesie socjalizacji*, „Collectanea Theologica” (Biuletyn Katechetyczny) 48(1978) f. III, s. 119-121.

30. *Środki audiowizualne w służbie ewangelizacji* (sprawozdanie z Kongresu AV/EV, Monachium 1977), „Katecheta” 22(1978) s. 115-121.

31. *Etapy rozwoju katechezy*, „Ateneum Kapłańskie” 71(1978) z. 417, s. 49-70.

## 1979

32. *Problemy odnowy katechezy w Ameryce Łacińskiej*, w: *Zeszyty Misjologiczne ATK*, t. II: *Kościół w Ameryce Łacińskiej i w Azji*, cz. 1: *Materiały Sympozjum Misjologicznego 1973*, Warszawa 1979, s. 125-132.

33. *Katecheza jako wyzwolenie*, w: *Zeszyty Misjologiczne ATK*, t. II: *Kościół w Ameryce Łacińskiej i w Azji*, cz. 1: *Materiały Sympozjum Misjologicznego 1973*, Warszawa 1979, s. 32-48.

34. *Wychowanie dziecka do modlitwy*, „Za i Przeciw” nr 30 (1166) z dnia 29.07.1979.

35. *Katecheza a kultura*, „Collectanea Theologica” 49(1979) f. I, s. 47-60.

36. *Socjalizacja – poszukiwanie tożsamości – doświadczenie wiary. Sesja naukowa Katolickich Wykładowców Katechetyki i Pedagogiki Religijnej w RFN*, „Collectanea Theologica” (Biuletyn Katechetyczny) 49(1979) f. III, s. 136-139.

37. *Wychowanie do działania chrześcijańskiego* (Obrady Europejskiej Ekipy Katechetycznej – Londyn 1978), „Collectanea Theologica” (Biuletyn Katechetyczny) 49(1979) f. IV, s. 125-129.

38. *Ramowy plan nauki religii w RFN*, „Ateneum Kapłańskie” 71(1979) z. 424-425, s. 239-248.

39. *Teologiczne podstawy katechezy dorosłych*, „Ateneum Kapłańskie” 71(1979) z. 424-425, s. 179-187.

40. *Elementy kerygmatyczne i antropologiczne w Directorium Catechisticum Generale*, w: *Materiały z kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych 1972-1974*, Warszawa 1979, s. 161-177.

41. *Od kerygmatycznie do antropologicznie ukierunkowanej katechezy* (przeład i przygotowanie do druku tekstu referatu W. Langer), w: *Materiały z kursów homiletyczno-katechetyczno-liturgicznych 1972-1974*, Warszawa 1979, s. 178-194.

### 1980

42. *Podstawy psychologiczno-katechetyczne* (artykuł wprowadzający), w: *Podręcznik Metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej*, cz. III, red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa 1980, s. 34-50.

43. *Rozwój i wychowanie moralne dzieci i młodzieży*, „Collectanea Theologica” 50(1980) f. I, s. 35-51.

44. *Recenzja książki: Zur Freude des Glaubens hinführen. Apostolsches Schreiben „Über die Katechese heute” Papst Paulus II. Mit einem Kommentar von A. Exeler*, Freiburg – Basel – Wien 1980, w: „Collectanea Theologica” 50(1980) f. IV, s. 199-200.

### 1981

45. *Katecheza dzieci z rodzin zlaicyzowanych*, „Katecheta” 25(1981) s. 3-14, 49-55.

46. *Wychowanie dojrzałej osobowości*, „Nasze Wiadomości” (czasopismo prowincji południowej Ojców Jezuitów), Kraków (1981) z. 6, s. 5-15.

47. *Recenzja książki: Frederick Mayer, Einladung zur Tat. Ein Kreativkonzept für religiöse Erziehung*, Wien 1976, w: „Studia Theologica Varsaviensia” 19(1981) f. II, s. 342-343.

48. *Recenzja książki: Georg Hansemann, Religiöse Erziehung heute. Vom Vorschulalter zum Erwachsensein*, Graz Wien Köln 1976, w: „Studia Theologica Varsaviensia” 19(1981) f. II, s. 343-345.

49. *Recenzja książki: Marielene Leist, Pierwsze kroki ku Bogu*, Warszawa 1979, w: „Studia Theologica Varsaviensia” 19(1981) f. II, s. 345.

### 1982

50. *Katecheza*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 198-200.

## 1983

51. *Katechumenat dwudziestego wieku*, „Communio” 3(1983) nr 1, s. 28-45.
52. *Katecheza korelacji*, „Communio” 3(1983) nr 1, s. 99-106.
53. *Eggersdorfer Franz Xaver*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin 1983, kol. 687.
54. *Biblijno-teologiczne podstawy wychowawczego posłannictwa Kościoła*, w: „Seminare” (1983), s. 205-214 (współautor tekstu: B. Duszyński).

## 1985

55. *Kierunki i formy pracy katechetycznej z dorosłymi w parafii*, w: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* XIII (1980), Katowice 1985, s. 65-80.
56. *Rodzice jako katecheci*, „Przegląd Katolicki” 73(1985) nr 37 (65) z dnia 15.09.1985.
57. *Katecheza – ewangelizacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 23(1985) f. II, s. 259-278.
58. *Spotkania z Bogiem*, cz. I: *Spotkania z Chrystusem. Materiały katechetyczne dla ucznia I klasy szkół ponadpodstawowych*, red. J. Charytański, A. Spławski, Warszawa 1985.

## 1986

59. *Pfiegler Michael*, w: *Dizionario di catechetica*, red. J. Gevaert, Leumann (Torino) 1986, s. 497-498.
60. *Spotkania z Bogiem*, cz. I: *Spotkania z Chrystusem. Podręcznik metodyczny dla katechety*, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Spławski, Warszawa 1986.

## 1987-1988

61. *Jan Paweł II o katechezie naszych czasów*, „Katecheta” 31(1987) s. 217-219; 32(1988) s. 49-55, 110-116.

## 1989

62. *Nowy podręcznik katechetyki*, „Katecheta” 33(1989) s. 105-111.
63. *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, praca zbiorowa, red. R. Murawski, Warszawa 1989.

64. *Problematyka wieku dorastania*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, praca zbiorowa, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 10-26.

65. *Rozwój religijny*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, praca zbiorowa, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 70-94.

### 1990

66. *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostołskich* (rozprawa habilitacyjna), Warszawa 1990.

### 1991

67. *Metodyka katechizacji według św. Augustyna*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Kraków 1991, s. 158-172.

68. *Spotkania z Bogiem*, cz. II: *Spotkania z Bogiem w Kościele. Podręcznik metodyczny dla katechety*, red. J. Charytański, W. Kubik, R. Murawski, A. Szałowski, Warszawa 1991.

69. *Antropomorfizm*, w: *Bóg-Człowiek-Świat. Ilustrowana encyklopedia dla młodzieży*, red. A. Konopczyna, I. Mierzwa, Katowice 1991, s. 12.

70. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Bóg-Człowiek-Świat. Ilustrowana encyklopedia dla młodzieży*, red. A. Konopczyna, I. Mierzwa, Katowice 1991, s. 53.

71. *Katecheza*, w: *Bóg-Człowiek-Świat. Ilustrowana encyklopedia dla młodzieży*, red. A. Konopczyna, I. Mierzwa, Katowice 1991, s. 107.

72. *Katechizm*, w: *Bóg-Człowiek-Świat. Ilustrowana encyklopedia dla młodzieży*, red. A. Konopczyna, I. Mierzwa, Katowice 1991, s. 107.

73. *Katechumenat*, w: *Bóg-Człowiek-Świat. Ilustrowana encyklopedia dla młodzieży*, red. A. Konopczyna, I. Mierzwa, Katowice 1991, s. 107-108.

74. *Skład Apostołski*, w: *Bóg-Człowiek-Świat. Ilustrowana encyklopedia dla młodzieży*, red. A. Konopczyna, I. Mierzwa, Katowice 1991, s. 257.

### 1992

75. *Ewangelizacyjny charakter katechezy*, „Ateneum Kapłańskie” 84 (1992) z. 498, s. 181-193.

76. *Spotkania z Bogiem*, cz. II: *Spotkania z Bogiem w Kościele. Materiały katechetyczne dla ucznia II klasy szkół ponadpodstawowych*, red. J. Charytański, A. Szałowski, Warszawa 1992.



77. *Spotkania z Bogiem, cz. III: Spotkania z Bogiem w prawdzie. Materiały katechetyczne dla ucznia III klasy szkół ponadpodstawowych*, red. J. Charytański, A. Spławski, Warszawa 1992.

78. *Spotkania z Bogiem, cz. III: Spotkania z Bogiem w prawdzie. Podręcznik metodyczny dla katechety*, red. J. Charytański, autorzy katechez: R. Murawski, A. Spławski, Warszawa 1992.

79. *Program katechezy w szkołach ponadpodstawowych*, w: *Katecheza w szkole*, red. J. Krucina, Wrocław 1992, s. 93-106.

### 1993

80. *Katechizacja: szanse i trudności*, „Ateneum Kapłańskie” 85(1993) z. 507-508, s. 225-240 (współautor tekstu: K. Misiaszek).

81. *Religiöser Reifungsprozess der heranwachsenden Jugend*, w: *Warum Gott...? Der fragende Mensch vor dem Geheimnis Gottes*, red. K. J. Lesch, M. Saller, Kevalaer 1993, s. 98-103.

### 1994

82. *Katecheza w formie analizy tekstu*, w: *Katechizacja różnymi metodami*, red. M. Majewski, Kraków 1994, s. 103-115.

83. *Katechizm w nauczaniu Kościoła, jego funkcja i historia*, w: *Wprowadzenie do katechizmu Kościoła Katolickiego*, praca zbiorowa, Warszawa 1994, s. 109-114.

84. *Geneza i założenia Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: „Seminare”, t. 10(1994) s. 35-45.

### 1995

85. *Katechizm a katechizacja w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 87(1995) z. 515, s. 23-32.

86. *Spotkania z Bogiem, cz. IV: Spotkania z Bogiem w świecie. Materiały katechetyczne dla ucznia IV klasy szkół ponadpodstawowych*, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Spławski, Kraków 1995.

87. *Co to jest katecheza?*, w: *Szczecińskie Studia Kościelne*, t. 6: *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji*, red. A. Offmański, Szczecin 1995, s. 27-32.

### 1996

88. *Istotne funkcje katechezy*, „Horyzonty wiary” 7(1996) s. 3-7.

89. *Katecheza czasów apostołskich*, w: „Bobolanum, t. 7 (1996) s. 58-78.

### 1997

90. *Formacja katechetów w Europie*, w: „Seminare”, t. 13(1977); przedruk z: *Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1998*, Kraków 1998, s. 145-165.

91. *Katecheza jako głoszenie Chrystusa*, „Ateneum Kapłańskie” (1997) t. 129, z. 530, s. 66-76.

92. *Inkulturacja. W katechetyce*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 237.

### 1998

93. (Red.) *Nowy program wykładów z katechetyki*, Płock 1998.

94. *Tematy wykładów z historii katechezy i katechetyki fundamentalnej*, w: *Nowy program wykładów z katechetyki*, red. R. Murawski, Płock 1998, s. 31-41.

95. *Przygotowanie katechetyczne alumnów w Wyższych Seminariach Duchownych w Europie*, w: *Nowy program wykładów z katechetyki*, red. R. Murawski, Płock 1998, s. 13-21.

96. *O konstruktywną dyskusję nad programem katechizacji*, „Katecheta” 42(1998) nr 8, s. 72-74.

97. *Ewangelizacja w pierwotnym Kościele*, „Zeszyty Katechetyczne” 4(1998) nr 2(9), s. 3-12.

98. *Chrystus w nauczaniu katechetycznym czasów apostołskich*, w: *Liturgia Domus Carissima. Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1998, s. 291-300.

### 1999

99. *Wczesnochrześcijańska katecheza (Do Edyktu Mediolańskiego – 313 r.)*, Płock 1999.

100. *Bibliografia katechetyczna 1945-1995*. Opr. R. Murawski przy współpracy R. Czekalskiego i J. Tochmańskiego, Warszawa 1999.

101. *Wprowadzenie*, w: *Katecheza Kościoła w świetle Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji*, red. A. Hajduk, Kraków 1999, s. 9-12.

### 2000

102. *Stuletni bilans polskiej katechezy*, „Katecheta” 44(2000) nr 1, s. 4.

103. *Katecheza w perspektywie trzeciego tysiąclecia* [Wywiad przeprowadzony przez E. Sakowicza], „Homo Dei” 70(2000) nr 1, s. 155-168.

104. *Chrzest małych dzieci w pierwotnym Kościele*, „La Salette. Posłaniec Matki Bożej Saletyńskiej” (2000) nr 1, s. 11-13; (2000) nr 2, s. 38-39.

105. Recenzja książki: Ks. Cyprian Rogowski. *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symboli i implikacje pedagogiczno-religijne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, w: „Horyzonty wiary” 11(2000) nr 2, s. 84-86.

Pod kierunkiem Księdza Profesora powstało około 150 prac magisterskich i 7 doktorskich. Rozprawy doktorskie napisali:

1. Czekański Ryszard, *Katecheza w diecezji płockiej w okresie międzywojennym (1918-1939)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1996.

2. Solak Adam, *Katecheza w diecezji tarnowskiej w okresie międzywojennym (1918-1939)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1996.

3. Tomasiak Piotr, *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym wobec założeń programowych polskiej szkoły*, Papieski Wydział Teologiczny „Bolanum”, Warszawa 1997.

4. Lenczewski Tomasz, *Katecheza w świetle dokumentów polskich synodów diecezjalnych po Soborze Watykańskim II*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1998.

5. Dziekoński Stanisław, *Zagadnienie wychowania w nauczaniu Kościoła od początku XIX wieku do Soboru Watykańskiego II*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1999.

6. Turbacz Andrzej, *Wychowawcza rola liturgii na przykładzie miesięcznika „Msza święta” 1968-1995*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000.

7. Duksa Piotr, *Metody pracy wychowawczej z młodzieżą w wybranych grupach kościelnych w świetle polskich publikacji katechetyczno-dydaktycznych i pastoralnych po Soborze Watykańskim II*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn 2000.

Ksiądz Profesor jest także autorem 20 recenzji prac doktorskich, 5 habilitacyjnych oraz 1 recenzji oceniającej dorobek naukowy do tytułu naukowego profesora (ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ).

ANDRZEJ HAJDUK SJ, ZBIGNIEW MAREK SJ

## ZASADA WIERNOŚCI BOGU I WIERNOŚCI CZŁOWIEKOWI W POLSKIEJ KATECHEZIE

Współczesny człowiek na różne sposoby pyta o swą przyszłość. Jej wyjaśnienie szuka między innymi w wierze. W tych poszukiwaniach stara się przychodzić mu z pomocą między innymi katecheza. Korzysta ona w tym względzie ze znanej od lat siedemdziesiątych tzw. zasady „wierności Bogu” i „wierności człowiekowi”<sup>1</sup>. Zasada ta ma służyć młodemu człowiekowi pomocą „w rozpoznawaniu działania Boga w jego formacji, w rozwijaniu jego życia religijnego, a zarazem w udzielaniu Bogu wolnej odpowiedzi na odkrytą inicjatywę Boga” (DOK 145)<sup>2</sup>. Można więc przyjąć, że w zasadzie tej dochodzi do wzajemnego uzupełniania się dwu podmiotów – Boga i człowieka. Pomiedzy tymi podmiotami winno dochodzić do powstania wzajemnie rozwijającej się relacji, zarówno na płaszczyźnie Bóg – człowiek, jak również człowiek – Bóg<sup>3</sup>.

Duszpasterską wagę wspomnianej zasady podkreślono w szczególny sposób w ogłoszonym w roku 1997 *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji*. W dokumencie tym poświęcono wiele uwagi procesom głoszenia prawdy o Bogu żywym, obec-

<sup>1</sup> Zasada ta została użyta w języku katechetycznym podczas Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego w Rzymie w 1971 roku. Zob. ks. R. Murawski SJ, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, „Katecheta” 18(1974), s. 196; Od roku 1971 jest ona przywoływana we wszystkich dokumentach katechetycznych. Zob. *Ogólna Instrukcja Katechetyczna* 1971, n. 4; Synod Biskupów 1977, *Orędzie do Ludu Bożego*, n. 7; Adhortacja Jana Pawła II o katechizacji – *Catechesi tradendae*, n. 55; *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* nn. 145, 149.

<sup>2</sup> Odtąd posługiwać się będziemy skrótem: DOK.

<sup>3</sup> Zob. ks. Z. Marek SJ, *Zbawcze orędzie w posłudze katechetycznej*, w: *Katecheza Kościoła w świetle Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji*, pr. zb. pod red. ks. A. Hajduka SJ, Wyd. WAM, Kraków 1999, s. 112.

nym w ludzkiej historii po to, aby wyraźniej zaznaczyć, że treścią głoszonego zbawczego orędzia, jak również jego podmiotem, jest żywy Bóg. Poza osobowym Bogiem w dokumencie bardzo wiele uwagi poświęcono drugiemu podmiotowi katechezy – człowiekowi. Wskazano też na zachodzący między tymi podmiotami związek. Podkreślono, że „katecheza działa na rzecz tożsamości ludzkiego doświadczenia między Jezusem Nauczycielem i uczniem oraz uczy myśleć jak On, działać jak On, kochać jak On”. Związki łączące objawiającego się człowiekowi Boga oraz powierzenie się człowieka Bogu nazwano komunią, której przeżywanie „jest doświadczeniem nowego życia łaski” (DOK 116). Natomiast samo funkcjonowanie w katechezie zasady „wierności Bogu i wierności człowiekowi” ma przeciwdziałać sztuczny podziałom między treścią zbawczego orędzia i metodą jej przekazywania (zob. DOK 149). Z tego powodu należy ją uważać za faktyczny drogowskaz, który ułatwia katechezie wypełnianie właściwych jej funkcji: wtajemniczenia, wychowania i nauczania.

W niniejszym artykule zamierzamy podjąć kwestię nowych akcentów, jakie wystąpiły w katechezie wraz z pojawieniem się zasady „wierności Bogu” i „wierności człowiekowi” w polskiej katechezie.

## I. ZASADA WIERNOŚCI BOGU I WIERNOŚCI CZŁOWIEKOWI W POLSKIEJ LITERATURZE KATECHETYCZNEJ

Procesom odnowy polskiej katechezy, której jednoznaczne początki wyznacza zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w roku 1971 *Program ramowy*, towarzyszyły świadome dążenia Kościoła do tego, aby z jednej strony dochować wierności Bogu, a z drugiej uwzględnić stan człowieka<sup>4</sup>. Dzisiaj nie ma już potrzeby szczegółowego opisywania, w jaki sposób zasada ta kształtowała polską myśl katechetyczną, bo są to problemy powszechnie znane. Warto natomiast odnotować kilka faktów, które ulegają zapomnieniu. I tak warto przypomnieć, że w polskiej katechezie bardzo szybko dowartościowano znaczenie wspomnianej zasady. Jeśli bowiem weźmie się pod uwagę trudności lat siedemdziesiątych z docieraniem informacji o wydarzeniach katechetycznych, a także trudności ich publikowania, to można mówić o niemal natychmiastowym zauważeniu w polskiej literaturze katechetycznej nowych trendów, jakie z początkiem lat siedemdziesiątych pojawiły się w katechezie Kościoła, w tym także o dostrzeżeniu wspomnianej już podwójnej zasady wierności.

<sup>4</sup> Zob. *Ogólna Instrukcja Katechetyczna z 1971 roku*, n. 33. Odtąd posługiwać się będzie my skrótami: OIK.

Pierwszym, który zajął się wyłożeniem istoty i znaczenia dla katechezy tejże zasady był ks. Roman Murawski<sup>5</sup>. O zasadzie tej napisał, że powinna ona „inspirować i przenikać całe nauczanie katechetyczne”. Znaczące było przy tym przytoczenie niemal w całości nr 34 *Ogólnej Instrukcji Katechetycznej*. Wspomniana publikacja ks. R. Murawskiego ma jeszcze i tę zaletę, że zawiera wyjaśnienie i uzasadnienie konieczności głoszenia zbawczego orędzia opartego na zasadzie wierności Bogu i wierności człowiekowi. Skuteczność katechezy, która chce dobrze wypełniać swe zadanie, domaga się – pisał ks. R. Murawski – przede wszystkim wierności Bożemu objawieniu. Przywołując soborową konstytucję *Dei Verbum* zwracał uwagę na to, co dzisiaj jest czymś oczywistym – zasadnicze znaczenie treści Bożego objawienia w procesie katechetycznym. Tłumaczył, że katecheza będąca jedną z form posługi słowa przede wszystkim ma przekazywać orędzie zbawienia zawarte w objawieniu. Przekonywał przy tym, że jeśli „katecheza pragnie być skuteczna i dobrze spełnić swe zadanie, to musi być bezwzględnie wierna objawieniu Bożemu, którego orędzie przekazuje. Tym samym, wskazywał dalej ks. R. Murawski<sup>6</sup>, punktem wyjścia zrozumienia natury katechezy i jej istotnych zadań musi być pogłębiona refleksja nad objawieniem Bożym”. Sugerował też, że taka refleksja domaga się odstąpienia od samego tylko przekazu doktryny wiary, bo „byłoby to wielkie zubożenie katechezy. Musi ona uczniom ukazać całą głębię tej zbawczej interwencji Boga, przyzwolić im ją przeżyć i odczuć na sobie, tak aby mogli dać na nią osobistą odpowiedź. Oczywiście, aby to zadanie wypełnić, katecheza przekazuje również pogłębioną i rozwiniętą naukę wiary. Jednakże chodzi tu o życiowe przyswojenie przez katechizowanych treści wiary, tak aby one mogły się przekształcić w prawdziwą mądrość chrześcijańską i posiadać zdolność interpretowania życia ludzkiego według głębokości myśli Chrystusa”.

Odwołując się do natury objawienia, ks. R. Murawski podkreślał, że „katechezę mamy dopiero wtedy, kiedy życie i historia są wyjaśniane przez słowa, kiedy słowa odsłaniają tajemnicę w nich zawartą, to znaczy kiedy odsłaniają nam sens religijny tych faktów, zawierających apel Boga skierowany do człowieka w ramach planu zbawienia”<sup>7</sup>. Sam plan zbawienia realizuje się w człowieku. Stąd też – jego zdaniem – wynika także konieczność dochowania przez katechezę wierności człowiekowi. Istotę takiej wierności ks. R. Murawski widział przede wszystkim w adaptacji zbawczego orędzia do jego odbiorów poprzez respektowanie między innymi czasów, miejsca czy mentalności odbiorcy zbawczego orędzia. Wszystko to jest niezbędne do tego, aby posługa słowa, w tym także katecheza, mogła towa-

<sup>5</sup> Zob. ks. R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, „Katecheta” 18(1974), s. 196-201; tenże, *Etapy rozwoju katechezy*, „Ateneum Kapłańskie” 71(1978) z. 417, s. 63.

<sup>6</sup> Ks. R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, art. cyt., s. 197.

<sup>7</sup> Tamże, s. 198.

rzyszyć „ludziom na ich drodze wiary, prowadzić ich do wiary coraz bardziej dojrzałej i doskonałej”. Efektem takiego towarzyszenia w rozwijaniu wiary odbiorców zbawczego orędzia winno się stawać nawrócenie i poznanie Chrystusa, które dokonują się w konkretnym środowisku historycznym, społecznym i kulturowym. Z tego też powodu, zdaniem ks. R. Murawskiego, „Dobra Nowina o zbawieniu tylko wtedy i tylko tam będzie skuteczna, jeśli zostanie w każdej nowej sytuacji, w każdej nowej epoce historycznej, w sposób nowy i dostosowany do mentalności odbiorców przepowiadana: w Koryncie inaczej niż w Isoloitto, w Polsce inaczej niż w Brazylii”<sup>8</sup>.

Należy też odnotować, że poza wspomnianym artykułem ks. R. Murawskiego wyjaśniającym naturę podwójnej zasady pojawiła się jeszcze w tym samym roku publikacja ks. M. Majewskiego<sup>9</sup>, który również podjął nad nią rozważania, ale tylko z perspektywy metodyki katechetycznej. W swym opracowaniu zwrócił uwagę między innymi na to, że „katecheza z natury swojej pośredniczy w spotkaniu między dążącym do Boga człowiekiem a Bogiem, który wzywa człowieka. Jeżeli chce dobrze spełnić tę funkcję, musi być wierna jednej i drugiej stronie. Wierność ta nie może być pojmowana w sensie następstwa i rozdzielności, ale równoczesności i łączności. Będzie więc ona starać się o trwały związek z człowiekiem i jego doświadczeniem oraz Bogiem i Jego Objawieniem – jak to stwierdza Dyrektorium Katechetyczne”<sup>10</sup>.

Poza wspomnianymi autorami, temat ten był podejmowany przez innych polskich katechetów<sup>11</sup>. W tym kontekście należy także wspomnieć o rzadko dostrzeganej inicjatywie, której inicjatorem był ks. W. Kubik SJ. Pod jego kierunkiem opracowano materiały katechetyczne przeznaczone dla katechezy dzieci w wieku przedszkolnym<sup>12</sup>. Bez wdawania się w ich ocenę merytoryczną, należy

<sup>8</sup> Ks. R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, art. cyt., s. 199-200.

<sup>9</sup> Zob. ks. M. Majewski, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Lublin 1974, s. 190.

<sup>10</sup> Tamże, s. 191.

<sup>11</sup> Zob. W. Kubik SJ, *Zadania i treść religijnego wychowania małego dziecka*, w: *Jezus Chrystus z nami*, t. I, pr. zb. pod red. ks. W. Kubika SJ, ATK, Warszawa 1983, s. 33; J. Bagrowicz, *Uwarunkowania skuteczności katechezy. Studium pastoralno-katechetyczne w oparciu o dorobek Josepha Colomb*, Włocławek 1993, s. 175-179; Z. Marek SJ, *Rozwój teorii religijnego wychowania dziecka w wieku przedszkolnym w Polsce w latach 1945-1990*, Wyd. WAM, Kraków 1994, s. 137-138; 149-294; P. Tomasiak, *Charakterystyka Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji*, w: *Katecheza Kościoła w świetle Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji*, dz. cyt. 53-55; *Bóg w przedszkolu i szkole. Zarys katechezy przedszkolnej i wczesnoszkolnej*, pr. zb. pod red. Z. Marka SJ, Wyd. WAM, Kraków 2000, s. 24-30. Należy nadto dodać, że praktycznej realizacji założeń podwójnej zasady wiele uwagi poświęcił w swych publikacjach także ks. J. Charytański SJ, chociaż wprost samej zasady nie przywoływał.

<sup>12</sup> Zob. *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych* t. I i II, pr. zb. pod red. ks. W. Kubika SJ, ATK, Warszawa 1983; 1984.

jedynie przypomnieć, że cała struktura układu tych materiałów oparta została na założeniach zasady wierności Bogu i wierności człowiekowi<sup>13</sup>.

Powyższa, bardzo skrócona prezentacja zainteresowań co do znaczenia i funkcjonowania w katechezie polskiej zasady wierności Bogu i wierności człowiekowi, uświadamia przynajmniej jedno: polska katecheza usiłuje rozumieć sens tej zasady, a także dostrzega jej niezbędność do wypełniania zadań związanych z przekazem zbawczego orędzia, które dokonuje się podczas osobowego spotkania Boga z człowiekiem.

## 2. KATECHETYCZNA PRZYDATNOŚĆ ZASADY WIerności Bogu I WIerności Człowiekowi

Zasada wierności Bogu i wierności człowiekowi może być uważana za wyraz troski Kościoła o poprawność oraz dostępność głoszonego orędzia zbawczego współczesnemu człowiekowi. Wysiłki na rzecz skutecznego przekazywania zbawczego orędzia wyraża zmierzały przede wszystkim do poprawnego przekazywania odnowionej w latach sześćdziesiątych treści katechetycznej<sup>14</sup>. Ich podstawowym założeniem stało się dążenie do tego, aby odbiorca katechezy był w stanie odkrywać łączące go z Bogiem relacje<sup>15</sup>. Realizacja takiego założenia domaga się uznania, że „adresatem Ewangelii jest konkretna i historyczna osoba, zawsze zakorzeniona w określonej sytuacji i zawsze znajdująca się pod wpływem uwarunkowań psychologicznych, społecznych, kulturowych i religijnych, bez względu na to czy jest tego świadoma, czy też nie” (DOK 167). Specyfiką tak ujmowanej katechezy jest zatem jej typowo podmiotowy charakter. Pierwszym z tych podmiotów jest Bóg, drugim człowiek.

Katecheza, która zamierza być wierna Bogu, nie może zatem pomijać kwestii związanych z przekazem tajemnicy Boga, który to przekaz w sposób znaczący wpływać będzie na jej postrzeganie. Tajemnicę Boga odkrywaną w toku procesów przekazywania zbawczego orędzia w potocznej mowie nazywa się niejednokrotnie procesem kształtowania w odbiorcy obrazu Boga<sup>16</sup>. Podstawą poprawnie formowanego

<sup>13</sup> Zob. W. Kubik SJ, *Zadania i treść religijnego wychowania małego dziecka*, w: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych t. I*, dz. cyt., s. 33; tenże, *Idea przewodnia podręcznika*, w: *Jezus Chrystus z nami. Podręcznik dla katechizacji dzieci najmłodszych t. II*, dz. cyt., s. 264-267.

<sup>14</sup> Ks. R. Murawski, *Katecheza korelacji*, „Communio” 3 (1983) n. 1, s. 100.

<sup>15</sup> Zob. A. Hajduk SJ, *Katecheza i liturgia*, Wyd. WAM, Kraków 1999, s. 35-40.

<sup>16</sup> Zob. Z. Marek SJ, *O kształtowaniu obrazu Boga*, „Horyzonty Wiary” 7(1991) s. 29-46; tenże, *Wychowanie religijne małego dziecka*, „Horyzonty Wiary” 15(1993), s. 59-65; tenże, *Wychować do wiary*, Wyd. WAM, Kraków 1996, s. 57-93.



obrazu Boga ma być „nieograniczona miłość, mająca swe źródło w Bogu, zmierzająca do nawiązania prawdziwej łączności pomiędzy Bogiem a człowiekiem, przemieniającej się w osobowe spotkanie”<sup>17</sup> (zob. także DOK 139). Biorąc pod uwagę pierwszy podmiot katechezy – osobę Boga – istotne jest odsłanianie przed jej odbiorcą tajemnicy Boga Trójosobowego, który przez Syna w Duchu Świętym ukazuje dowolnej osobie pełnię swej miłości i zaprasza ją do wspólnoty z sobą<sup>18</sup>.

Ukierunkowanie katechezy na osobę Boga ma na celu „wywołanie w człowieku potrzeby otwarcia się i przyjęcia postawy otwarcia się na autentyczne spotkanie z Bogiem”<sup>19</sup>. Domaga się to trynitarnego ujmowania treści katechetycznej posługi słowa. Dzieje się tak dlatego, że podobnie „jak Chrystus stanowi centrum historii zbawienia, tak tajemnica Boga w Trójcy Jedynej jest centrum, od którego historia zbawienia bierze swój początek i ku któremu jest skierowana jako do celu ostatecznego” (OIK 41, zob. także DOK 99). Wyznaniem wiary w Trójcę Świętą, „komunię osób Ojca, Syna i Ducha Świętego, człowiek potwierdza, że miłość Boga i bliźniego jest zasadą, która formuje całe jego działanie wprowadzając go w łączność z Bogiem Ojcem i Duchem, jednocześnie upodabniając go do Chrystusa”<sup>20</sup>. Dzięki temu Boże orędzie zostaje „skoncentrowane na osobie Jezusa Chrystusa” a „na mocy swego dynamizmu wewnętrznego wprowadza katechezę w wymiar trynitarny” (DOK 97), prowadzący zarazem do wyznawania wiary w Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Pierwsze i zasadnicze spotkanie z pierwszym podmiotem katechezy – Bogiem, „z Tym, który jest w Trójcy Jedynej, dokonuje się na katechezie przez poznanie Ojca, Syna i Ducha Świętego jako autorów planu zbawienia, który osiąga swój szczyt w śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa” (OIK 47). Dla katechezy ważne jest także i to, że najpełniej tajemnicę Boga odkrywa przed ludźmi Jezus, który „głosi i objawia, że Bóg nie jest istotą daleką i niedostępną, ale jest Ojcem, który jest obecny pośród swoich stworzeń, działającym swoją miłością i swoją mocą” (DOK 101). W ten sposób osoba „Jezusa Chrystusa stanowi fundament całej katechezy nazywanej chrystocentryczną”<sup>21</sup>, jako że w Nim „wypełnia się odwieczny plan Boży względem ludzkości” (CT 5). Tak więc dzięki zasadzie wierności Bogu wię-

<sup>17</sup> Zob. ks. M. Finke, *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna*, „Katecheta” 6(1962) n. 1, s. 13.

<sup>18</sup> Zob. ks. J. Charytański SJ, *Inspiracje soborowe w katechezie*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim III w świetle dokumentów Kościoła 1*, pod red. W. Kubika SJ, Wyd. ATK, Warszawa 1985, s. 19-39; ks. M. Majewski, *Propozycja katechezy integralnej*, Wyd. Salezjańskie, Łódź 1978, s. 96.

<sup>19</sup> Zob. ks. Z. Marek SJ, *Zbawcze orędzie w posłudze katechetycznej*, w: *Katecheza Kościoła w świetle Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji*, dz. cyt., 93.

<sup>20</sup> Ks. W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Wyd. WAM, Kraków 1990, s. 96.

<sup>21</sup> Zob. ks. Z. Marek SJ, *Zbawcze orędzie w posłudze katechetycznej*, art. cyt., s. 94.

cej uwagi zwraca się na przybliżanie nie tyle przymiotów Boga, co prawdy o Jego obecności i działaniu w ludzkiej historii przez Jezusa Chrystusa i mocą Ducha Świętego, przez co wypełnia się odwieczny plan Ojca.

Wysiłki na rzecz pełnego i poprawnego przekazywania treści zbawczego orędzia domagają się nadto zwracania uwagi i respektowania możliwości ich przyjmowania przez odbiorcę katechezy. W ten sposób przy pomocy zasady wierności Bogu i wierności człowiekowi zostaje zwrócona uwaga na drugi podmiot katechezy: adresata zbawczego działania Boga. Wydaje się też, że ponad przekazywaną przez katechezę treścią, odsłaniającą Boże orędzie zbawienia, istotniejsze staje się wprowadzanie człowieka w osobowy kontakt z Bogiem. Dlatego też zasada „wierności człowiekowi” domaga się zwrócenia uwagi na uwarunkowania rozwojowe jej podmiotu. Zdaniem ks. M. Majewskiego, „cały rozwój człowieka warunkują jego dane psychofizyczne, środowisko, w którym bytuje, epoka z określonym typem kultury oraz grupa społeczna do której należy i która świadomie włącza go w realizację swoich celów”<sup>22</sup>.

Poza oddziaływaniem na człowieka czynników psychofizycznych, duże znaczenie dla całego jego rozwoju posiadają także procesy rozwoju jego religijności<sup>23</sup>. W świetle odkrywanych więzów łączących Boga z człowiekiem możliwe staje się odsłanianie sensu ludzkiego życia<sup>24</sup>. W zrozumienie tychże zależności wiele światła wniósł ruch katechetyczny nazywany kierunkiem antropologicznym<sup>25</sup> czy katechezą o nachyleniu antropologicznym, czy też orientacją antropologiczną w katechezie<sup>26</sup>. Na fundamencie katechezy ukierunkowanej antropologicznie zaczęła się również rozwijać tendencja coraz silniejszego zwrotu „ku człowiekowi i próba ujmowania go jako drugiego, równie ważnego podmiotu katechezy”<sup>27</sup>. Powyższe wymaganie domaga się respektowania całego procesu rozwojowego człowieka, umożliwiającego odkrywanie i dochodzenie do źródeł życia – do Boga.

Wspomniana „dwuwymiarowość” człowieka domaga się ujmowania jego natury w dwóch płaszczyznach, tj. na gruncie psychofizycznym i religijnym. Tym samym zasada wierności Bogu i wierności człowiekowi wymaga działań prowa-

<sup>22</sup> Ks. M. Majewski, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, dz. cyt., s. 164.

<sup>23</sup> Por. A. Hajduk SJ, *Katecheza i liturgia*, dz. cyt., s. 48.

<sup>24</sup> Ks. R. Murawski, *Potrzeba antropologicznego ukierunkowania na katechezę*, „Katecheta” 19(1975) n. 4, s. 165.

<sup>25</sup> Ks. M. Majewski, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, dz. cyt., s. 131-210.

<sup>26</sup> Zob. ks. J. Charytański SJ, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Wyd. WAM, Kraków 1992, s. 68-79.

<sup>27</sup> Ks. M. Majewski, *Wartości antropologiczne i kerygmaticzne we współczesnej katechezie*, „Katecheta” 19(1975) n. 4, s. 154.

dzących do spotkania osób. Spotkanie takie ma miejsce wówczas, gdy obie osoby, oba podmioty stają wobec siebie w relacji Ja-Ty i kiedy rodzi się między nimi więź wzajemnego zrozumienia i szacunku. Powyższe założenie oczywiście nie wyklucza prawdy o Bogu-Stwórcy i człowieku – stworzeniu Boga. Należy przy tym pamiętać, że tylko w sytuacji faktycznego zaistnienia relacji Bóg-Stwórca – Ja-stworzenie można mówić o takim spotkaniu. Owo przekonanie wynika z faktu, iż Bóg jest głównym sprawcą takiego dialogu.

Omawianej relacji człowieka do Boga uczymy się od Chrystusa, który stając się jednym z nas, „stał się znakiem objawiającym odwieczne zamiary Boga wobec ludzkości i miejscem szczególnego spotkania Boga z człowiekiem” (KKK 564). Stąd też w chwili pojawienia się między dwoma podmiotami relacji dochodzi do powstania między nimi prawdziwego dialogu. Ten pojawiający się „dialog pomiędzy Bogiem a człowiekiem rozpoczyna się od wezwania Bożego skierowanego do człowieka celem wywołania decyzji osobowej w realizacji planów zbawczych. Dialog ten może mieć również swój początek u człowieka, ukierunkowanego na Boga, który sam w Bogu szuka sensu swego istnienia i wyraża pragnienie budowania z Nim lepszego świata”<sup>28</sup>. Ponadto, człowiek czerpiąc z tego wzoru życia uczy się też od Chrystusa prawdziwej relacji do Boga i do ludzi. Do tego, aby taka relacja zaistniała i nastąpiło pełne spotkanie osób, konieczne są dyspozycje tych, którzy chcą się spotkać. Ponadto niezbędne jest do tego wezwanie<sup>29</sup> – apel jednej osoby oraz gotowość odpowiedzi wezwanego. Drugim sprawdzianem zaistnienia autentycznego spotkania jest zaangażowanie i wierność partnerów omawianego dialogu. Ponieważ w spotkaniu zbliżają się do siebie dwie wolne osoby – Bóg i człowiek, każda z nich musi „przyjąć postawę pełnej wierności wobec siebie i względem drugiej osoby” (CT 55). Wielokrotnie objawiana przez Boga człowiekowi bezwarunkowa miłość i wierność domaga się od człowieka postawy całkowitego i bezwarunkowego oddania się Bogu.

Tak więc dzięki wprowadzeniu oraz odkrywaniu treści kryjących się w sformułowaniu podwójnej zasady można dzisiaj mówić o tym, że współczesna katecheza staje się coraz bardziej wrażliwa nie tyle na prawdy mówiące o Bogu, ile na samego Boga, który pozwala człowiekowi z sobą przebywać. Jak się wydaje, właśnie w tym przewartościowaniu winno się też dostrzegać najważniejsze elementy dokonującej się w ostatnich dziesiątkach lat odnowy katechezy Kościoła.

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 158.

<sup>29</sup> Zob. ks. F. Kamecki, *Katecheza spotkania osobowego*, „Katecheta” 20(1976) n. 4, s. 148.

## 3. ZASADA WIERNOŚCI BOGU W PRAKTYCE KATECHETYCZNEJ

Wprowadzona do polskiej katechezy zasada wierności Bogu i wierności człowiekowi doprowadziła do zmiany sposobu rozumienia zadań stojących przed katechezą. I tak możemy z całą pewnością stwierdzić, że o ile w pierwszych latach wprowadzanych reorganizacji w polskiej katechezy, opartej na wytycznych *Programu ramowego* z 1971, wielu uważało za niemożliwe odejście od utartych ścieżek katechizowania, to dzisiaj nikt sobie nie wyobraża powrotu do ówczesnych form przekazywania zbawczego orędzia. Można też powiedzieć, że dzięki pełniejszemu odkrywaniu treści zasady wierności Bogu i wierności człowiekowi staje się z jednej strony coraz bardziej oczywista konieczność odkrywania osobowego Boga, a z drugiej poszukiwanie uwarunkowań umożliwiających człowiekowi przyjęcie tej tajemnicy. Oczywiście jest też i to, że tylko taka katecheza może prowadzić człowieka, przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, do komunii z Trójjedynym Bogiem.

Spełnienie obu założeń domaga się od katechezy podejmowania działań, które odśłaniać będą całą tajemnicę Boga, tzn. nie tylko będą ukazywać kim On jest, ale przede wszystkim wskażą na Jego zaangażowanie w sprawy ludzi. Ten drugi aspekt katechezy w dużej mierze zawdzięczamy całej odnowie katechetycznej drugiej połowy XX wieku. Jej istotą jest wprowadzenie, wtajemniczenie w misterium – tajemnicę, jaką jest zbawczy plan Boga wobec ludzi. Wtajemniczenie takie doprowadza do osobistego kontaktu człowieka z Bogiem<sup>30</sup>. W praktyce chodzi o odnajdywanie w słowie Bożym, w znakach sakramentalnych i w życiu Kościoła obecnego Boga, który stoi po stronie człowieka, aby wprowadzić go w pełnię życia. Samo zaś wtajemniczenie dokonuje się poprzez „głoszenie słowa, przyjęcie Ewangelii, które pociąga za sobą nawrócenie, wyznanie wiary, chrzest, wylanie Ducha Świętego, dostęp do Komunii eucharystycznej” (KKK 1229).

Pierwszym krokiem wprowadzającym w tę rzeczywistość jest wiara, rodząca się pod wpływem przyjętego słowa. Proces wtajemniczenia w życie wiary poprzez kontakt ze słowem Bożym domaga się poszukiwania w nim wyzwającego, zbawiającego człowieka działania Boga. Chodzi o taki kontakt ze słowem Bożym, dzięki któremu możliwe staje się wychodzenie poza zakres informacji o Bogu. Proces wtajemniczenia chrześcijańskiego wymaga, aby w słowie Bożym odkrywać Boży plan zbawienia realizowany w historii, zwłaszcza w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa<sup>31</sup>.

Powyższy zakres wtajemniczenia chrześcijańskiego domaga się inicjacji w trzy wymiary historii zbawienia. Pierwszym z nich byłoby wprowadzanie w rozumienie obietnic zbawienia, przez które Bóg przygotowywał ludzkość do jej wypełnia-

<sup>30</sup> Zob. A. Hajduk SJ, *Katecheza i liturgia*, dz. cyt., s. 49.

<sup>31</sup> Ks. J. Szpet, *Inicjacyjna funkcja katechezy*, „Horyzonty Wiary” 7(1996) n. 3, s. 55.

nia w Jezusie Chrystusie. W ten sposób katecheza wprowadza w rzeczywistość wiary, budzącej i rozwijającej przeświadczenie i przekonanie o obecności i działaniu Boga w ludzkiej historii. Drugi wymiar takiej inicjacji dotyczy wiary w zbawienie dokonane przez Jezusa Chrystusa. Wówczas istotą winno być rozwijanie wiary w bóstwo historycznego Jezusa, który po swym zmartwychwstaniu pozostał wśród ludzi. Wreszcie trzeci aspekt wprowadzania w historię zbawienia winien podkreślać jej kontynuowanie w czasie Kościoła. Zgodnie z jego założeniem, katecheza winna zatroszczyć się o budzenie wiary w rzeczywistą obecność Boga w świecie, której znakiem jest obecny i działający Duch Jezusa – Duch Święty. Zwracanie uwagi na ten aspekt inicjacji chrześcijańskiej ma wskazywać na wiarę stanowiącą podstawę inicjacji w rzeczywistość Kościoła.

Kolejny element inicjacji w życie wiarą domaga się wprowadzenia do żywego uczestniczenia w tajemnicach sprawowanej przez wspólnotę Kościoła liturgii<sup>32</sup>. Dlatego też do istoty wtajemniczenia w plan Bożej miłości należy włączanie katechizowanych do wspólnoty Kościoła oraz uczenie ich wyznawania i świętowania swej wiary w sprawowanej liturgii. Wierzący winien też stopniowo odnajdywać własne miejsce w Kościele, a w końcu także poczuwać się do ponoszenia odpowiedzialności za Kościół, do którego został włączony przez chrzest<sup>33</sup>. Winno się przy tym pamiętać, że chrzest uznawany jest od czasów apostoelskich za obrzęd inicjacyjny i jako taki jest aktem włączającym ochrzczonego do społeczności kościelnej<sup>34</sup>. Jak wyjaśnia ks. R. Murawski, obrzęd ten był uważany za inicjacyjny dlatego, że wprowadzał na drogę, którą ochrzczeni byli zobowiązani iść „w” i „ze” wspólnotą chrześcijan. Tym samym chrzest uważany był od zarania chrześcijaństwa za początek drogi nadającej szczególny charakter chrześcijańskiemu życiu<sup>35</sup>, a wespół z bierzmowaniem oraz Eucharystią wyraża teologiczną istotę chrześcijaństwa. W znakach sakramentalnych człowiek odkrywa i doświadcza bowiem zjednoczenia, obecności i działania Boga w tajemnicy zmartwychwstania Jezusa Chrystusa oraz Jego działania w Kościele mocą Ducha Świętego.

Wiara w obecność i działanie Chrystusa w kościelnych znakach sakramentalnych domaga się również wyjaśnienia samej natury sakramentów. W zakres tak rozumianego wtajemniczenia zalicza się działania prowadzące do nabywania pod-

<sup>32</sup> Zob. ks. B. Mokrzycki SJ, *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1981, s. 9; A. Hajduk SJ, *Katecheza i liturgia*, dz. cyt., s. 69-84.

<sup>33</sup> Zob. ks. B. Mokrzycki SJ, *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 17-18.

<sup>34</sup> Zob. R. Murawski SDB, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostoelskich*, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 1990, s. 106.

<sup>35</sup> Tamże, s. 106.

stawowych ludzkich umiejętności, pozwalających uczestniczyć ze zrozumieniem w liturgii. Istotą wtajemniczenia chrześcijańskiego jest przy tym umiejętność posługiwania się symbolami<sup>36</sup>. Ponadto wskazuje się na niezbędność bezpośredniej inicjacji w naturę sakramentów oraz na objaśnienie religijnych treści roku liturgicznego. To z kolei domaga się wprowadzenia do uczestnictwa w celebracji, do świętowania liturgii sakramentów, tak aby wszystkie te znaki i czynności ukazywały rzeczywiste spotkanie z żywym Chrystusem działającym w Kościele<sup>37</sup>.

Do powyższych uwag należy jeszcze dodać i to, że tak rozumiana inicjacja w życie chrześcijańskie domaga się od człowieka uznania Boga za najwyższy autorytet. Tylko bowiem poznanie płynące z wiary umożliwia odkrywanie dokonującej się w znakach sakramentalnych wymiany pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Wymiana ta, choć dotyczy rzeczywistości niematerialnej, ukrytej, „przybiera widzialne, słyszalne i dotykalne formy dzięki materialnym, uchwytnym znakom owego dialogu. (...) By coś mogło pełnić funkcję tak pojętego znaku, winno posiadać trzy cechy:

- musi być różne od samej rzeczywistości, którą oznacza;
- winno mieć jakiś związek czy więź z oznaczaną rzeczywistością;
- musi być bardziej dostępne dla naszego poznania niż sama oznaczana rzeczywistość<sup>38</sup>.

Należy liczyć się z tym, że człowiek, do którego Bóg zwraca się ze zbawczą inicjatywą, jest wielokrotnie ograniczony w rozumieniu zbawczych dzieł. Dopiero stopniowe i systematyczne przybliżanie tajemnic wiary otwiera go na tajemnicę Boga i Jego zbawczy plan, w którym zresztą sam uczestniczy poprzez życie sakramentalne w Kościele Chrystusowym. Sam zaś proces stopniowego wprowadzania w życie wiarą, nazywany też wtajemniczeniem chrześcijańskim, wymaga wrażliwości na rozumienie znaków wiary, a w szczególności zaś znaków sakramentalnych. W ten sposób przed katechezą stoi jedno z ważniejszych zadań polegające na objaśnianiu oraz odślanianiu dokonywanych przez Jezusa Chrystusa w znakach sakramentalnych zbawczych dzieł Boga. Istotą takiej inicjacji ma być podkreślanie „wspominającego” charakteru znaku – przywoływanie dawnych wydarzeń, przekazanych w świadectwach wiary, oraz uświadomienie, że ich inicjatorem i wykonawcą był Bóg. W ten sposób staje się możliwe wyrażenie wiary, iż znak sakramentalny nawiązuje do minionych wydarzeń z dziejów zbawienia. Znak ten posiada także charakter uobecniania, które dokonuje się podczas sprawowanej liturgii. Stąd też wspomniana przeszłość jest aktywna i działa „teraz”, aktualnie. Staje się też apelem do podjęcia określonego działania, do czynów, do zajęcia

<sup>36</sup> Ks. W. Kubik SJ, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, dz. cyt., s. 140–143.

<sup>37</sup> Tamże, s. 132.

<sup>38</sup> Ks. B. Mokrzycki SJ, *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 28.

odpowiednich postaw, ułatwiających czy umożliwiających „teraz” dialog z Bogiem – Zbawcą<sup>39</sup>.

#### 4. ZASADA WIERNOŚCI CZŁOWIEKOWI W PRAKTYCE KATECHETYCZNEJ

Wiary, o której była mowa, człowiek uczy się przez całe swe życie. Dlatego też i przez całe swe życie potrzebuje działań umożliwiających mu coraz pełniejsze uczestniczenie we wspomnianych wydarzeniach zbawczych. Wszystko to domaga się otwarcia człowieka na Boga oraz umożliwienie mu komunikacji z Bogiem. Należy bowiem zdawać sobie sprawę z tego, że „uwierzyć” jest dla wielu długim procesem dochodzenia do istoty wiary – do tajemnicy Jezusa Chrystusa<sup>40</sup>. Tym samym drugi człon podwójnej zasady wierności – wierność człowiekowi dotyczy aktywnego włączania się człowieka w przyjmowanie zbawienia oraz rozwijanie przekonania o potrzebie nieustannego odpowiadania Bogu na Jego zbawczą inicjatywę.

Powyższe postawienie problemu zwraca uwagę na drugi podmiot katechezy – na człowieka. W ujęciu tym szczególnego znaczenia nabiera jego godność jako dziecka Bożego. Zdaniem Jana Pawła II, sedno współczesnego dramatu człowieka tkwi w zagubieniu prawdy o wielkości człowieka. Jest też przekonany, że jeśli człowiek utraci swą wrażliwość na Boga, wówczas traci także wrażliwość na drugiego człowieka i jego podstawowe wartości, do których należy godność i życie (zob. *Evangelium vitae* 21). Papież mówi też i o tym, że człowiek, który zatracił swoje odniesienie do Stwórcy zamyka się w ciasnym kręgu swojej fizycznej natury, a przestając rozumieć transcendentny charakter własnego istnienia staje się coraz bardziej rzeczą. Jeśli też odrzuci łączące go związki z Bogiem, wówczas łatwo dochodzi do głębokiego zdeformowania jego życia. Tę wielką i niepowtarzalną godność człowieka katecheza winna ukazywać w trzech aspektach: w wymiarze człowieka stworzonego, odkupionego i przeznaczonego przez Boga do życia z Nim.

Religijne odkrywanie prawdy o wielkości czy też godności człowieka odsłania przed człowiekiem tajemnicę Boga przyjaznego, Boga stojącego po jego stronie, ale też oczekującego od człowieka działań podobnych do tych, jakie odkrywa w Jego boskiej tajemnicy. Oznacza to, że wierzący winien rozwijać w sobie akty solidarności z działającym Bogiem. Znakiem tej solidarności jest przyjmowanie zbawienia poprzez życie oparte na zaufaniu i posłuszeństwie Bogu. Stąd też zasada wierności człowiekowi, rozpatrywana z katechetycznej perspektywy, podkre-

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Zob. *Bóg w przedszkolu i szkole*, pr. zb. pod red. Z. Marka SJ, Wyd. WAM, Kraków 2000, s. 28.

śła potrzebę wspierania człowieka w jego odkrywaniu i przyjmowaniu relacji łączących go z Bogiem. W procesie odkrywania takich relacji znaczącą rolę spełniają doświadczenia człowieka, dzięki którym rodzą się podstawowe pytania o ludzką egzystencję<sup>41</sup>.

Należy także pamiętać, że odkrywanie i przyjmowanie za własną tajemnicy Boga możliwe jest przy respektowaniu ludzkich uwarunkowań odbiorcy katechezy. Wymaga to przystosowania przekazu zbawczego orędzia do potrzeb jej adresata. W praktyce oznacza to potrzebę dostosowania katechezy zarówno do wieku, jak i uwarunkowań jej odbiorców. „Z jednej strony bowiem wiara uczestniczy w rozwoju osoby, a z drugiej każdy okres życia jest wystawiony na wyzwanie nadania mu charakteru chrześcijańskiego i przede wszystkim musi utrwać się przez coraz to nowe zadania powołania chrześcijańskiego. (...) Dlatego nieodzowne jest zwrócenie uwagi na wszystkie elementy, jakie wchodzą w grę, zarówno antropologiczno-ewolucyjne jak teologiczno-pastoralne, przy wykorzystaniu także najnowszych osiągnięć nauk o człowieku i nauk pedagogicznych dostosowanych do różnego wieku” (DOK 171).

Powyższe wyjaśnienia wskazują na kilka istotnych dla katechezy zadań. Przede wszystkim trzeba podkreślić, że katecheza nie może przekazywać treści zbawczego orędzia bez liczenia się z możliwościami ich przyjęcia przez odbiorcę. Ponadto, w przekazie zbawczego orędzia nie może zostać pominięta wspólnota Kościoła. Nie może też być mowy o prawdziwej katechezie, gdy pomijać będzie wysiłki na rzecz włączania katechizowanych w społeczność Kościoła, odnajdywania w niej własnego miejsca oraz przejmowania odpowiedzialności za jej życie. Wszystko to uświadamia, że „katecheza ma przyczynić się do inkulturacji wiary, czyli do przeniknięcia orędzia zbawczego w kulturę ludzką poprzez zarówno poznanie kultury adresatów Ewangelii, jak i nasylenie tej kultury wartościami chrześcijańskimi”<sup>42</sup>. Warunkiem spełnienia przez katechezę tego oczekiwania jest trwanie w jedności z Jezusem Chrystusem oraz założoną przez Niego społecznością Kościoła, której widzialnym znakiem jest Urząd Nauczycielski Kościoła<sup>43</sup>.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Przenosząc powyższe rozważania na teren praktycznej katechezy w Polsce, można z całą odpowiedzialnością powiedzieć, że wraz z zatwierdzeniem w roku 1971 *Programu ramowego* obserwujemy wysiłki zmierzające nie tylko do zapo-

<sup>41</sup> Zob. tamże, s. 28-29.

<sup>42</sup> P. Tomasiak, *Charakterystyka Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji*, art. cyt., s. 53.

<sup>43</sup> Zob. tamże, s. 54.



znania środowisk katechetycznych z założeniami zasady wierności Bogu i wierności człowiekowi w publikacjach teoretycznych<sup>44</sup>, ale mamy też do czynienia z faktycznym ich wprowadzaniem do praktyki poprzez opracowywanie materiałów przeznaczonych do konkretnej praktyki katechetycznej.

Nie ulega wątpliwości, że duży wkład w zrozumienie treści zasady „wierności Bogu” i „wierności człowiekowi” w Polsce wniósł ks. profesor Roman Murawski poprzez swą długoletnią pracę dydaktyczną zarówno w Akademii Teologii Katolickiej – obecnie w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego – jak też w wielu innych ośrodkach naukowych, czy przez głoszone referaty i odczyty, a przede wszystkim przez swoje wnikliwe publikacje. Jako dawni uczniowie ks. profesora Romana Murawskiego, dzisiaj przyjaciele, gratulujemy okrągłego jubileuszu oraz wyrażamy w imieniu własnym oraz wszystkich dawnych i obecnych studentów słowa wdzięczności za wszystko, co przez lata starał się przekazywać. Dziękujemy też za zawsze okazywaną życzliwość, otwartość i pomoc. Wreszcie życzymy, aby Jego służba Bogu i ludziom pomagała innym podobnie angażować się w służbę Bogu i ludziom w Kościele Jezusa Chrystusa.

### Sommario

#### Il principio „catechesi fedele a Dio e fedele all'uomo” nella catechesi in Polonia

Negli ultimi decenni del secolo XX la catechesi europea ha provato dei grandi e profondi cambiamenti. Il movimento kerigmatico ci ha portato la convizione che la catechesi, per poter avere la sua vera l'identità, dovrebbe assumere la più chiara dimensione biblica, cioè l'apertura a Dio vivente e presente nella vita degli uomini. Invece la così detta „svolta antropologica” cercava di sottolineare l'importanza della dimensione umana, il principio che si tradurrebbe in una profonda sensibilità a tutti i momenti più validi nell'insieme dell'esistenza umana e cristiana. Da questi due negli anni settanta è nato il doppio principio catechistico: „la catechesi fedele a Dio e fedele all'uomo”. In Polonia il primo a farlo conoscere a tutti i catechisti è stato don Roman Murawski SDB, professore di catechetica in Accademia di Teologia Cattolica a Varsavia (oggi Università di Cardinale Stefan Wyszyński). Spiegandolo nei suoi articoli, è riuscito a creare un vasto interessamento, così che oggi è conosciuta e adoperata nella catechesi.

<sup>44</sup> Zob. *Treść katechezy*, a także: *Podmiot katechezy; Katecheta i katechizowany; Środowisko katechetyczne*, w: *Bibliografia katechetyczna 1945-1995*, opr. Ks. R. Murawski SDB przy współpracy ks. R. Czekalskiego i J. Tochmańskiego, Wyd. ATK, Warszawa 1999.

KAZIMIERZ MISIASZEK SDB

## JĘZYK W KATECHEZIE

Powszechnie już przyjmuje się w katechezie czy nauczaniu religijnym, że jednym z podstawowych zagadnień wychowania religijnego jest nie tylko posługiwanie się rozumiałym dla ucznia językiem czy uchycieniem jego roli w odkrywaniu otaczającej go rzeczywistości, ale również takie przybliżenie mu „języka religijnego”, aby mógł wejść, zrozumieć i niejako doświadczyć „świata swojej wiary”, nabyć religijnego sposobu myślenia, będącego przecież jednym z podstawowych rodzajów weryfikacji samego procesu chrześcijańskiej formacji. Jednocześnie, obok tej oczywistej prawdy o konieczności uwzględniania w katechezie kwestii językowych, odnotowuje się wśród katechetów czy nauczycieli religii wciąż istniejące trudności w dotarciu do tego, co można nazwać naturą języka religijnego, jak i poprawnym posługiwaniu się nim.

### 1. KILKA UWAG NA TEMAT NATURY JĘZYKA

Rozwinięte już dziś badania nad językiem nie mogą być ignorowane przez współczesną katechezę czy szeroko rozumiane wychowanie religijne. Język bowiem, jak twierdzi się na przykład w antropologii filozoficznej, ma wielkie znaczenie dla rozumienia człowieka i kultury. W świetle jej założeń, można powiedzieć, że człowiek wyraża się także w pojęciu „homo loquens”. Dał temu wyraz M. Heidegger, gdy pisał: „Mówimy na jawie i we śnie. Mówimy zawsze, także gdy nie wypowiadamy słów, ale słuchamy czy czytamy, podejmujemy pracę czy tracimy czas. Zawsze jednak nieustannie mówimy. Mówimy, ponieważ mowa jest sprawą wrodzoną. Mowa nie jest zależna od jakiegoś szczególnego aktu woli. Mówi się, że człowiek jest z natury bytem mówiącym, w odróżnieniu od rośliny czy zwierząt, człowiek jest bytem zdolnym do mówienia. Mówiąc to, nie należy rozu-

mieć, że człowiek posiada, oprócz innych zdolności, także zdolność mowy. Raczej należy uznać, że język tworzy człowieka, jest on człowiekiem, o ile mówi<sup>1</sup>. Niezależnie od tego, czy będziemy się zgadzać z Heideggerem, czy też nie w kwestii jego opinii, że „człowiek jest człowiekiem, o ile mówi”, to jednak trzeba przyznać, że język jest jednym z fundamentalnych sposobów wyrażania się człowieka, jego istnienia osobowego i społecznego. Język bowiem, jak twierdzi H. Halbfas, jest fundamentalną konstytucją egzystencji i czynnikiem determinującym relacje między człowiekiem i światem. „Oznacza to, że egzystencja ma taką samą strukturę jak fenomen języka: jest formą ekspresywną, która ma charakter symboliczny i jest ukierunkowana na komunikację. Słowo porusza, wywołuje wrażenie, gdy wyraża znaczenie. Od momentu, gdy znaczenie jakiegoś słowa pochodzi z ogólnego sensu, każde słowo przekracza (transcenduje) siebie i odwołuje się do kontekstu językowego. Słowo zawiera i wyraża to, co nie zostało powiedziane i czego nie można powiedzieć, a co można zrozumieć tylko we wspomnianym kontekście. I w ten sposób konkretne życie otwiera się na całość egzystencji. (...) Zdolność językowa człowieka zasadza się na możliwości bycia wobec świata. Zrozumienie świata, w którym spotyka się on z czymś, co staje wobec niego i co posiada znaczenie, swoje prawa i zmusza do bezpośredniego uznania, aby tak zostało rozumiane i uznawane, może być wyrażone w języku, o ile spotkanie człowieka i świata przybiera formę korelacji, która jest strukturą językową<sup>2</sup>”.

Z kolei badania nad kulturą uświadamiają nam, że język, oprócz swego bytowego wymiaru osoby, jest kolumną, podstawowym pilastrem kultury. Powtarzają się w tym obszarze naukowych zainteresowań opinie, że „język stanowi najbardziej rozwiniętą konkretyzację symbolicznej działalności człowieka<sup>3</sup>”, czy też, że „kultura każdej społeczności ludzkiej odzwierciedla się w jej języku (...). Co więcej, typowe dla danej społeczności sposoby mówienia (prędzej czy później zostawiające swój ślad w strukturze języka) same stanowią ważną część kultury, wcielając i utrwalając jej wartości i normy<sup>4</sup>”.

Można więc powiedzieć, że język nie jest tylko prostym sposobem komunikacji słownej, ale z racji swojego intersubiektywnego charakteru jest miejscem, w którym spotykają się bezpośrednio życie, jego sens i wewnętrzne uzasadniające

<sup>1</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, s. 27.

<sup>2</sup> H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, Roma-Brescia 1970, s. 72-73.

<sup>3</sup> L. Korporowicz, *Tworzenie sensu. Język-kultura-komunikacja*, Warszawa 1993, s. 29.

<sup>4</sup> A. Wierzbicka, *Wschodnioeuropejska kultura żydowska w świetle żydowskiej „etnografii mowy”*, w: *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka, Warszawa 1996, s. 183. Zob. także M. R. Mayenowa, *Język*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłosowska, Wrocław 1991, s. 104-106.

go raczej<sup>5</sup>. Według wspomnianego już H. Halbfasa, język bowiem nie służy tylko do opisywania rzeczy, ale je ujawnia. „W języku, twierdzi, świat jest przydzielany dziecku. Z tego powodu, drogą człowieka w świecie jest droga języka. A każde nauczanie, które otwiera nową rzeczywistość i pozwala dziecku odnaleźć swój świat, jest fundamentalnie nauczaniem języka. Język pozwala, że wszystkie byty stają się dla człowieka rzeczywistością czy też jego światem. Tylko język podaje rzeczywistość. (...) A rzeczywistość jest gwarantowana w języku. Tam gdzie jest absolutna cisza, nie ma już świata”<sup>6</sup>. Słowo natomiast, obecne w języku i nauczaniu jest, jak twierdzi St. Chwin, „medium niezmiernie czułym, które potrafi dotknąć samego rdzenia duszy”<sup>7</sup>. To język niesie także kategorie uniwersalności, a więc racjonalności manifestującej się w potrzebnych jej regułach i warunkach zaistnienia i funkcjonowania. Reguły te nie posiadają bowiem tylko charakteru gramatycznego, ale również pragmatyczny, określający poprawne zachowanie się kogoś, kto pragnie posługiwać się sensowną argumentacją, która właśnie ma miejsce w języku. Także dzięki językowi jest możliwa komunikacja rozumiana jako dialog i wspólne poszukiwanie prawdy<sup>8</sup>.

## 2. CZY ISTNIEJE JĘZYK RELIGIJNY?

Używając pojęcia „język religijny” na ogół wiemy, jakie kryje on w sobie treści i znaczenia. Ścisłe jednak jego rozumienie wydaje się być zagadnieniem bardziej złożonym, wymagającym dokładnych określeń, szczegółowych rozróżnień, aby uczeń, używając go, był w stanie zrozumieć i przyjąć sens i znaczenie otaczającej go rzeczywistości w jej najgłębszym, a więc religijnym wymiarze.

Potrzeba precyzyjnych działań dydaktycznych ujawnia się już na poziomie rozumienia samego pojęcia „język religijny”. Na ogół przyjmuje się, że podobnie jak całościowo rozumiany rozwój religijny dokonuje się w ogólnym rozwoju dziecka, tak i „język religijny” – wymagający zdolności myślenia symbolicznego i abstrakcyjnego – rozwija się wraz z rozwojem myślenia formalno-symbolicznego<sup>9</sup>. J.

<sup>5</sup> Zob. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede e società complessa*, w: *Comunicare la fede*, Milano 1992, s. 32.

<sup>6</sup> H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza ...*, s. 75-76.

<sup>7</sup> *Tajemnica jest warunkiem życia*. Ze Stefanem Chwinem rozmawia Remigiusz Grzela, „Literatura” 10(1998) s. 4.

<sup>8</sup> Zob. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede...*, s. 32-33.

<sup>9</sup> Zob. P. Jabłoński, *Duchowy rozwój człowieka jako rozwój rozumienia języka religijnego*. *Badania Ronald Goldmana*, w: *Duchowy rozwój człowieka: fazy życia – osobowość – wiara – religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 192-193.

A. Kłoczowski twierdzi, że nie istnieje on w sensie ścisłym – raczej należałoby mówić, że „jest to język, którym posługuje się człowiek w sytuacji religijnej”<sup>10</sup>. W sensie jednak szerokim używa się tego pojęcia. Natomiast „sytuacja religijna” – zawsze wpisana w rzeczywistość kultury, będącą rodzajem pośrednictwa między Bogiem a człowiekiem poprzez drugiego człowieka, księgi, słowa, symbole, gesty – to „świadomość nastawiona intencjonalnie na Boga istniejącego absolutnie a zarazem świętego, który człowiekowi udziela światła objawienia”<sup>11</sup>. Nie jest ona tylko stanem subiektywnym, ale jest nakierowana na Przedmiot, jakim jest Bóg, jak również nie jest nastawieniem czysto poznawczym, ale poznaniem, które rodzi się w człowieku wraz z adoracją. Język natomiast służy jako środek umożliwiający komunikację międzyosobową, zarówno w wymiarze międzyludzkim, jak również w kontakcie z Bogiem, głównie poprzez modlitwę. Jest on zarówno komunikacją słowną, jak i obrazową (*symbol*), gdzie te dwa środki wyrazu są bardzo mocno ze sobą splecione, wzajemnie się wyjaśniają, a w sytuacji religijnej odbierane przez człowieka jako słowo Boże „wcielone”, bowiem tylko w słowie ludzkim objawienie może dotrzeć do uszu i umysłu człowieka. I to właśnie język, nie zaś inne formy komunikacji, stanowi istotne – jak twierdzi J. A. Kłoczowski – „medium Objawienia”<sup>12</sup>. Jego dzieje są bowiem ujęte w opowiadaniach o tym, co Bóg uczynił dla swojego ludu. „Język natomiast, jakim posługuje się człowiek Biblii, jest językiem relacyjnym, wypowiedzianym zawsze ku Bogu czy ku drugiemu człowiekowi, natomiast nie spotykamy posługiwania się językiem dla czystego opisu (...). Człowiek wyznający wiarę w Boga jest człowiekiem przyjmującym słowo. Przyjęcie słowa nie oznacza tylko intelektualnej akceptacji zawartych w nim treści, jest w gruncie rzeczy posłuszeństwem słowu, czyli zastosowaniem swojego życia do Bożej woli”<sup>13</sup>, a więc jest słowem powołania, w którym zawarte jest określone posłannictwo. Słowo Boże jest także pełne mocy sprawczej, gdyż właśnie słowem Bóg powołuje wszystko do istnienia.

### 3. RODZAJE JĘZYKA W KATECHEZIE

Powszechnie przyjmuje się, że język rytów i symboli jest najbardziej typowy w komunikacji religijnej, gdyż – jak twierdzi G. Ambrosio – wtedy orędzie nie tyle jest prezentowane czy opisywane, ale staje się społeczną, komunikatywną akcją, ro-

<sup>10</sup> J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak” 47(1995) n. 12, s. 5.

<sup>11</sup> Tamże, s. 6.

<sup>12</sup> Tamże, s. 9; zob. J. Gevaert, *Catechesi e cultura contemporanea. L'insegnamento della fede in un mondo secolarizzato*, Torino 1993, s. 164, 168-169.

<sup>13</sup> J. A. Kłoczowski, *Język...*, s. 11.

dzajem przeżywanego wydarzenia, bogatego w gesty, symboliczne akcje, słowa, słuchanie, śpiew itp. „Gest rytualny ‘mówi’, wcześniej od słowa i koncepcji, o naszych doświadczeniach, relacjach, intymności; ‘mówi’ w sposób aluzyjny, ale silny o życiu jako wydarzeniu, które jest przed nami, ponieważ odkrywa w nas jego najgłębsze znaczenie”<sup>14</sup>. Symbol bezpośrednio wskazuje na bogactwo sensu i posiada ukierunkowanie na sens. Tylko symbol, twierdzi H. Halfbas, wyzwala człowieka z więzienia oczywistości faktu empirycznego, pozwala mu bowiem „rozerwać oczywistość tego, co jest dane i zapisane, aby połączyć formę i ideę; to, co jest widoczne i to, co jest ukryte; to, co się ukazuje na powierzchni i to, co jest w głębi; to, co jest ziemskie i to, co jest boskie”<sup>15</sup>. Nie będąc jedynie prostym znakiem, zauważa G. Panteghini, „stoi u podstaw relacji zarówno między osobami, jak i narzędziem i narzędziem, uaktywniając charakter relacyjny obecny w rzeczywistości na wszystkich poziomach oraz czyniąc z języka system komunikacji i przymierza między podmiotami. Sama bowiem etymologia (syn-ballo: umieszczać razem) przywołuje to komunikacyjne przymierze, które pozwala na tworzenie autentycznych relacji między komunikującymi się”<sup>16</sup>. Użyty w parabolach czy metaforach (parabolę definiuje się jako poszerzoną metaforę), najpełniej odsłania misterium, jakim jest życie człowieka postrzegane w powiązaniu z Bogiem, a które nie da się wyrazić słowami, ale potrzebuje takich form komunikacji, które najpełniej je wyrażą, ukażą jego naturę. I dlatego komunikacja paraboliczna (metaforyczna) wydaje się tu najbardziej właściwa, gdyż poprzez intuicję, jakiś tajemniczy rodzaj światła, nie oślepia, ale równocześnie ukazuje i zakrywa<sup>17</sup>. Wciąża także słuchacza w doświadczenie egzystencjalne, czego dobitnym przykładem jest przypadek Dawida i proroka Natana, gdy ten ostatni przedstawił królowi opowiadanie o odebranej owcy. Będąc opowiadaniem symbolicznym, rodzi się i znajduje swoją moc w przeżytym doświadczeniu<sup>18</sup>. Podobnie Jezus, gdy mówi w parabolach o misterium oznacza to, że rzeczywistości świata nie są obce rzeczywistości Królestwa Bożego, nie są pozbawione relacji, ale właśnie odkrywają, że istnieje związek między Bogiem a człowiekiem, między poszczególnymi bytami a Bytem Ostatecznym. I właśnie z tego powodu język symboliczny jest ważny dla

<sup>14</sup> Zob. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede...*, s. 35-36; J. Gevaert, *Catechesi e cultura...*, s. 165, 173-174.

<sup>15</sup> H. Halfbas, *Bibbia, mito, simbolo*, w: *Lavorare con la Bibbia. Manuale di lavoro biblico per catechisti e insegnanti di religione*, red. W. Langer, Torino 1994, s. 61.

<sup>16</sup> G. Panteghini, *Quale comunicazione nella Chiesa? Una Chiesa tra ideali di comunione e problemi di comunicazione*, Bologna 1993, s. 114.

<sup>17</sup> Zob. B. Maggioni, *Comunicare la fede: l'esperienza delle prime comunità cristiane*, w: *Comunicare la fede...*, s. 45; także C. Molari, *Il linguaggio della catechesi. Problemi e prospettive*, Roma 1987, s. 35-38; G. Panteghini, *Quale comunicazione...*, s. 105-120.

<sup>18</sup> Zob. S. Lanza, *La narrazione in catechesi*, Roma 1985, s. 135-136; I. Baldemann, *Elementi di sintassi biblica*, w: *Lavorare con la Bibbia...*, s. 29-30.

doświadczenia religijnego, gdyż prowadzi do odkrycia związku łączącego człowieka z Bogiem<sup>19</sup>.

Używane w katechezie metafora (od greckiego *hero*: „nieść” i *meta*: „pomiedzy; od jednego końca do drugiego”) jest wyrażeniem symbolicznym polegającym na oddaniu czegoś przez obraz i oznacza „transpozycję sensu” – ma w niej miejsce przejście nazwy pochodzącej od oryginalnego nadawcy do odbiorcy. Temu skokowi, wyjaśnia G. B. Caird, towarzyszy zwykle odpowiednie przejście (stąd polskie: *przenośnia*) na poziom uczuć czy zachowań; i ta druga część procesu sprawia, że metafora ma wielki wpływ na rodzenie się ideałów moralnych<sup>20</sup>.

Według Sallie McFague, „świat paraboli (...) zakłada, więcej – jest światem dwóch wymiarów, tego świeckiego i tego religijnego, naszego świata i świata miłości Boga. I nie jest tak, że parabola wskazuje na to, co nie jest nam znane; wręcz przeciwnie, włącza je w obszar swoich granic. Nie-znane (Królestwo Boże) jest kontekstem, punktem odniesienia, poprzez który rozumie się życie na tym świecie. Nie jesteśmy wyprowadzani z tego świata, kiedy wchodzimy w świat paraboli: znajdujemy się we wnętrzu świata, który jest w tym samym czasie dwuwymiarowy, gdzie ‘religijne’ nakłada się na ‘świeckie’ i je przemienia”<sup>21</sup>. I właśnie ta siła przemiany jest cechą charakterystyczną paraboli. Nie jest ona bowiem udokumentowanym opowiadaniem zmierzającym do wyjaśnienia koncepcji, potwierdzania tezy, ale ma głównie wciągnąć słuchacza w doświadczenie egzystencjalne. Będąc opowiadaniem symbolicznym, rodzi się i znajduje swoją moc w przeżytych doświadczeniach<sup>22</sup>.

Ściśle z językiem metaforycznym i parabolicznym związany jest język analogiczny. Analogia jest „istotnym podobieństwem między pokrewnym, podobnym a tym, czym w istocie coś lub ktoś jest”<sup>23</sup>. Termin jest wzięty z języka greckiego, gdzie analogia znaczy – odpowiedni stosunek. Jest to podobieństwo, zwłaszcza oparte na odpowiedności relacji; upodobnienie przez proporcję. W teologii analogia jest metodą poznania tajemnicy Boga oraz historiozobawczej relacji między Bogiem a człowiekiem; jest elementem podstawowym języka objawienia i teologii. W Piśmie św. termin ten występuje dwukrotnie (Mdr 13, 5; Rz 12, 6), mimo że tak Stary, jak i Nowy Testament posługują się w szerokim zakresie językiem analogicznym, zabarwionym najczęściej antropomorficznie, w postaci przykładów, porównań, przypowie-

<sup>19</sup> Zob. G. Grampa, *Rivelazione, fede, testimonianza*, w: *Comunicare la fede...*, s. 65-68.

<sup>20</sup> Zob. G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, Duckworth 1980, s. 17; X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, hasło „metafora”, s. 389.

<sup>21</sup> S. McFague, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Fortress Press 1975, s. 78.

<sup>22</sup> Zob. S. Lanza, *La narrazione in...*, s. 135-136.

<sup>23</sup> J. Macquarrie, *God-Talk*, SCM Press 1967, s. 196.

ści, metafor, alegorii, symboli, typów. Przyroda, szczegóły życia indywidualnego, rodzinnego i społecznego służą w Piśmie św. za analogię w przekazywaniu treści religijnych i teologicznych. Nauka o poznaniu Boga na podstawie analogii istniejącej między Nim a stworzeniem znajduje się w pochodzącej z II-I wieku przed Chrystusem Księdze Mądrości: „Albowiem z wielkości i piękności stworzeń można przez porównanie poznać ich Stwórcę” (Mdr 13, 5). Umysł może poznać istnienie najlepszego i najpotężniejszego Boga przez wysiłek rozumu i na drodze pewnego rodzaju redukcji, biorąc za punkt wyjścia rozważanie rzeczy widzialnych. Od doskonałości przyrody można przejść do doskonałości najwyższej Stwórcy<sup>24</sup>.

Dla katechezy, a szczególnie dla katechetów istotne jest nie tylko to, aby umieli posługiwać się językiem symbolicznym, metaforycznym, parabolicznym czy analogicznym, ale głównie fakt, aby, jak twierdzi P. Brooks, nauczyli się myśleć w ten sposób. „A nauczyć się tak właśnie myśleć, oznacza nauczyć się żyć w ten sposób. Mogą mówić językiem metafor religijnych tylko wówczas, gdy świat będzie im się ukazywał w relacji do Boga do tego stopnia, że stanie się niejako Jego zwierciadłem. Bez tego metafora pozostanie czystą fantazją. Tymczasem, jak mówi James D. Smart, 'źródło analogii między wydarzeniami na tej ziemi leży w fakcie, że każde wydarzenie historyczne ma swój początek i wypełnienie w życiu samego Boga, w wieczności'. I aby tę prawdę komunikować innym, trzeba rozumieć świat jako miejsce, w którym dokonuje się żywy kontakt człowieka z Bogiem. Nie wystarczy też wierzyć, że tak jest, a następnie ilustrować metaforami. Trzeba tym żyć, aby nasz sposób komunikowania był skuteczny. Reżyserzy radiowi przypominają prowadzącym programy, że nie wystarczy wyraźnie artykułować słowa. One mają być tak podane, aby była odczuwalna identyfikacja z nimi. Słowo wcześniej przygotowane ma w trakcie mówienia na nawo ożywać, być potwierdzane, ożywiane (...). Kto pragnie w dziedzinie religijnej skutecznie komunikować, musi dać wyraz prawdzie, że rozumie świat w sposób sakramentalny. Metafora bowiem nie jest tylko jednym z rodzajów literackich, ona jest pewnym sposobem myślenia i postrzegania świata”<sup>25</sup>.

Obok języka symboli, uczeń, pragnąc zrozumieć religię chrześcijańską, staje przed zadaniem poznania także innych jego rodzajów. Pismo św. posługuje się głównie językiem narracyjnym, opowiadaniowym, co znalazło wyraz w tzw. teologii narratywnej<sup>26</sup>, wydobywającej prawdę, że wiara ukazuje się nie tyle jako

<sup>24</sup> Zob. B. Mikołajczak, *[Analogia] w teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 498-499; zob. także. P. Brooks, *La comunicazione della fede nell'età dei media elettronici*, Torino 1987, s. 43-47.

<sup>25</sup> Tamże, s. 45-47.

<sup>26</sup> Pojęcie *teologia narratywna* zawdzięczamy niemieckiemu lingwiście H. Weinrichowi, który tak zatytułował swój artykuł w 1973 r. na łamach 5 numeru „Concilium”, s. 846-859. Poważny



doktryna, ile zakorzeniona w wydarzeniach zbawczych historia doświadczana, opowiadana i przekazywana. W perspektywie biblijnej to właśnie Logos staje się historią, a doświadczenie wiary nie jest marginalizowane, ale nabiera swojej najbardziej przekonującej mocy, najwyraźniej w relacjach świadków<sup>27</sup>. Co prawda uczeń nie jest zobowiązany, aby znał główne założenia i tezy teologii narratywnej, niemniej wydaje się, że jest powinnością nauczyciela religii sięganie do jej przemyśleń i takie przekazanie uczniowi poprawnej w tym względzie wiedzy, aby młody słuchacz mógł postrzegać biblijną narrację nie tylko w jej wymiarze literackim czy pedagogicznym, ale przede wszystkim jako ekspresję ułatwiającą nawiązywanie przez człowieka wierzącego kontaktu z Bogiem<sup>28</sup>.

Bliskie biblijnej narracji pozostają mity, które – jak podaje H. Halfbas, przytaczając definicję W. F. Otto – są słowem rozumianym jako bezpośrednie świa-

---

wkład w jej uzasadnienie dał J. B. Metz, wypowiadając się w tymże samym czasopiśmie, w artykule, którego tytuł w wersji włoskiej brzmi: *Breve apologia del narrare*, s. 860-878. Według niego narracja i dydaktyka wiążą się ze sobą, bez utraty własnych interesów; narracja posiada walor „formatywny”, wykonawczy, skuteczny; opowiadanie jest rozumiane pod pewnym względem jako „*signum efficax*”, zdolne do realizacji tego, co oznacza. A rozróżnienie typu: przepowiadanie opowiada – teologia uzasadnia, jest przedwczesne, ponieważ wypływa z przypuszczenia, że teologia zbawienia byłaby czymś innym od historii zbawienia. Tymczasem kategoria wspomnienia narratywnego sprawia, że zbawienie i odkupienie nie wpadają w czysty paradoks ahistoryczności, ani też nie poddaje się historii i zbawienia przymusowi logicznemu zawartemu w pośrednictwie dialektycznym. Struktura narratywna natomiast pozwala na pośrednictwo między historią zbawienia i historią cierpienia ludzkiego, już obecnego w dokumentach naszej wiary. Dla wiary chrześcijańskiej istotne jest bowiem wydarzenie paschalne Chrystusa (*memoria passionis*), dające szerokie możliwości, aby ukrywane w naszych czasach zagadnienie cierpienia i śmierci, jak również zdominowane przez myślenie naukowe inne formy aktywności (radość, ból, zabawa, smutek) zostały właśnie w historii męki i śmierci Jezusa na nowo ukazane, o ile chrześcijanie potrafią ją w sposób poruszający opowiadać. Do rozwoju teologii narratywnej przyczynili się także E. Schillebeeckx, G. Lohfink, L. Boff, E. Jüngel, R. Marlé, J. Navone. Zob. R. Tonelli - L. A. Gallo - M. Pollo, *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, Torino 1992, s. 127140; także S. Lanza, *La narrazione in...*, s. 43-48. Na polu katechetycznym o „stylu narratywnym” i jego wartościach w nauczaniu religii pisał już w 1968 r. H. Halfbas, w książce *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Jakkolwiek nie mówił o teologii narratywnej, to wydaje się, że należy uznać jego wkład w procesie dochodzenia do takiej koncepcji teologii.

<sup>27</sup> H. Halfbas zauważył, że nie ma doświadczenia rzeczywistości bez słowa. Tylko tam, gdzie rzeczywistość przechodzi w „słowo”, jest ona potwierdzana przez świadomość „Nie w tym znaczeniu, że doświadczenie istnieje najpierw ‘bez słowa’ (...) Bez słowa nie dochodzi ono do siebie samego, a więc nie jest doświadczeniem, ale spostrzeganiem i czuciem, czymś nieokreślonym, co wymyka się refleksyjnej świadomości i pozostaje nieuchwytnie dla myśli. Doświadczenie dojrzewa w słowie, poprzez słowo, ze słowem. Zdobyć język znaczy zdobywać doświadczenie”. Zob. tenże, *Linguaggio...*, s. 80.

<sup>28</sup> Zob. S. Lanza, *La narrazione in...*, s. 56.

dectwo o tym, co było, co jest i co będzie; jako samoobjawienie bytu w jego pierwotnym sensie, który nie rozróżnia między słowem a bytem<sup>29</sup>. W tym znaczeniu mit jest narracją interpretującą egzystencję, ponieważ odwołuje się do fundamentalnych i pierwszych zasad (pryncypium), które nie mogą być pominięte, gdyż są ważnymi dla człowieka zasadami, wzywano w nich do konfrontacji i wyboru. „W mieście znajdują się uniwersalne modele ludzkiego postępowania, co do miłości i niezgody, pracy i świętowania, seksualności, pożywienia, wychowania. ‘Musimy robić to, co bogowie na początku zrobili’, potwierdza indiańska tradycja. I: ‘Jak reagowali bogowie, tak powinni reagować i ludzie’<sup>30</sup>.”

Poza wspomnianymi wyżej rodzajami języka religijnego istnieją jeszcze inne, jak używany w obszarze doświadczeń religijnych język sapiencjalny<sup>31</sup>, poetycki<sup>32</sup>, profetyczny<sup>33</sup> czy epistolarny<sup>34</sup>, czy też jego postać w formie orzeczeń dogmatycznych, nazywanych – jak się określa – „językiem definiującym, orzekającym” lub „językiem doktrynalnym”<sup>35</sup>.

Być może bliższych wyjaśnień wymaga język sapiencjalny. Jak twierdzi G. Ambrosio, ma on miejsce wtedy, gdy wychodząc z doświadczenia, otwiera się na sens życia; jednocząc i koordynując różne problemy, doprowadza je do jednego centrum; odnawia i pogłębia poczucie odpowiedzialności każdego i wszystkich; pobudza i pomaga w poszukiwaniu nowych relacji czy nowych aspektów prawdy religijnej (chrześcijańskiej)<sup>36</sup>. A na podstawie sapiencjalnego (mądrościowego) charakteru języka można mówić o komunikacji sapiencjalnej. Mówi ona o obecności Boga poprzez znaki miłości do człowieka, do jego życia oraz do całej natury (przyrody). Uprzywilejowuje objawy (komunikację) miłości poprzez znaki wskazujące człowiekowi jedność z samym sobą, z innymi, z naturą i Stworzycielem. Innymi słowy, komunikacja sapiencjalna jest komunikacją dialogiczną, która – jako akt miłości – szanuje autonomię, wolność i integralność zarówno tego, co przekazuje, jak i komu przekazuje. Trzeba jednak nadmienić, że jakkolwiek nie jest więziarką subiektywizmu, dowartościowuje do końca subiektywizm (podmiotowość) tego, kto przekazuje, komunikuje. I to jest motyw, że między innymi czyni ze zdolności przeżywania życia w samotności i w milczeniu podstawowy warunek komunikacji. Bowiem dialog w istocie żąda zawsze zarówno zdolności autentycznego po-

<sup>29</sup> H. Halbfas, *Bibbia, mito...*, s. 55.

<sup>30</sup> Tamże, s. 56. Zob. C. Molari, *Il linguaggio della catechesi...*, s. 65-67.

<sup>31</sup> Zob. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede...*, s. 32-34; A. Wuckelt, *La letteratura sapienziale*, w: *Lavorare con la Bibbia...*, s. 37-38.

<sup>32</sup> Zob. H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza...*, s. 184-202.

<sup>33</sup> Zob. A. Wuckelt, *La profezia*, w: *Lavorare con la Bibbia...*, s. 35-37.

<sup>34</sup> Zob. R. Kühschelm, *Lettere*, w: *Lavorare con la Bibbia...*, s. 45-48.

<sup>35</sup> Zob. J. Gevaert, *Catechesi e cultura...*, s. 165.

<sup>36</sup> Zob. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede...*, s. 34.

zostawania sobą, jak i zdolności rozumienia i szanowania drugiego. Milczenie zaś jest paradygmatem zdolności rozumienia i szanowania drugiego; samotność natomiast jest paradygmatem rozumienia i rzeczywistej akceptacji siebie samego<sup>37</sup>.

Mamy także w katechezie do czynienia z językiem przeżywanego na co dzień chrześcijaństwa, będącym sumą, zbiorem symboli wskazujących na przynależność do danego Kościoła, na życie wspólnoty wierzących, świadectwo, zaangażowanie charytatywne, zobowiązania społeczne, poszczególne rodzaje pobożności itp. Także język teologiczny jest w nauczaniu religijnym i katechezie narzędziem potrzebnym do interpretacji Biblii i doświadczeń egzystencjalnych uczniów, jak również niosącym określenia czy definicje obecne w tradycji danej religii i Kościoła. W nauczaniu szkolnym nie można także nie dostrzegać języka nauczyciela religii i ucznia. W przypadku nauczyciela, używany przez niego język jest – obok innych form – również silnie znaczonej rysem jego osobowości i kultury czy osobistego doświadczenia wiary. Uczniowi natomiast nie wystarczy wyjaśnić czym jest religia i wiara chrześcijańska, ale należy czynić to tak, aby mógł on nie tylko w pełni odnaleźć w niej własne doświadczenia, ale i sukcesywnie je pogłębiać, co wymaga także uwzględnienia używanego przez niego języka<sup>38</sup>.

Wielość form języka religijnego może z jednej strony wskazywać na istniejące w nim bogactwo, z drugiej jednak stawia przed katechetą czy nauczycielem religii, a także programami i podręcznikami konieczność podania potrzebnych uczniowi wyjaśnień i interpretacji, aby ten nie tylko nie zagubił się w ich mnogości, ale mógł odnieść je do własnego procesu kształcenia i wychowywania, sukcesywnie zdobywając i pogłębiając kulturę religijną pomocną w procesie komunikacji w pluralistycznej rzeczywistości dzisiejszego świata. Z tego też powodu katecheta (nauczyciel religii) jest zobowiązany do poznania zasad hermeneutyki języka religijnego, ściśle rozróżniającej różne metody interpretacyjne. Jak pisze J. A. Kłoczowski, „przesłanie zawarte w języku religijnego Objawienia stanowiło przedmiot interpretacji od zawsze, nie ma bowiem innego sposobu przekazu jak przez interpretację. Ma ona co najmniej dwa zadania – ukazanie głębszego sensu przekazywanego tekstu czy przekazu ustnego oraz przybliżenie jego znaczenia, co umożliwiałyby rozumienie”<sup>39</sup>. Nie może więc ograniczać się do historii, w której powstał dany przekaz, ale ma weryfikować ważność sytuacji i dokumentów w aktualnej sytuacji, aby pokazać ich znaczenie dla wiary Kościoła i ludzkiego życia dzisiaj<sup>40</sup>. I dopiero wówczas istnieje większe prawdopodobieństwo, że uczeń (ka-

<sup>37</sup> Zob. R. Tonelli – L. A. Gallo – M. Pollo, *Narrare per aiutare...*, s. 103.

<sup>38</sup> Zob. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede...*, s. 165-167.

<sup>39</sup> J. A. Kłoczowski, *Język...*, s. 12-13.

<sup>40</sup> Zob. J. Thiele, *Questioni fondamentali di ermeneutica*, w: *Lavorare con la Bibbia...*, s. 16.

techizowany) nabędzie zdolność myślenia religijnego, które pomoże mu dostrzec swoje życie i życie świata w głębokim związku z Bogiem.

### Sommario

#### Il linguaggio nella catechesi

La questione del linguaggio della catechesi è ormai molto radicata nella catechesi contemporanea, trovando in essa il suo giusto posto. Prima la tradizione catechetica comprendeva il linguaggio come semplice „strumento” di comunicazione del pensiero. Il problema restava concentrato sul pensiero e la sua forza interpretativa del reale. Nella riflessione recente e contemporanea viene ripensato di nuovo. Il linguaggio non è uno strumento del pensiero nel senso che si riduce ad essere una via obbligata per manifestarlo; è l'orizzonte del pensiero e del processo interpretativo della realtà. L'interpretazione stessa si elabora nel linguaggio e sulla sua base. Perciò il linguaggio è l'orizzonte dell'uomo: in ambito interpretativo l'uomo ha coscienza di sé e del mondo in cui è immerso in quanto ha chiamato una qualunque esperienza per nome, l'ha articolata in linguaggio. Il linguaggio religioso, ricco dei simboli, delle parabole, dei miti, etc. ha la sua funzione fondamentale nel rivelare quello, che possiamo chiamare „sacrum”, il vero volto di Dio..., ma anche condurre uomo al incontro esistenziale con Dio. „Soltanto il linguaggio simbolico può rompere l'ovvietà di ciò che è dato e registrato, per collegare forma e idea, ciò che è manifesto e ciò che è nascosto, ciò che appare in superficie e ciò che è in profondità, ciò che è terreno e ciò che è divino” (H. Halbfas)

Ks. RYSZARD CZEKALSKI

## PRZEDMIOT I PROGRAMY NAUCZANIA KATECHETYCZNEGO W POLSCE W PIERWSZEJ POŁOWIE XX WIEKU

### WSTĘP

W liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* Ojciec Święty Jan Paweł II napisał: „W dziejach Kościoła «stare» i «nowe» zawsze są ze sobą głęboko zespolone. To co «nowe», wyrasta ze «starego», to, co «stare», odnajduje w «nowym» swój pełniejszy wyraz”<sup>1</sup>. Słowa te odnoszą się do różnych działań podejmowanych przez Kościół na przestrzeni wieków. W działaniach tych zawsze dostrzec można nieustanny rozwój uwzględniający nową sytuację człowieka i rzeczywistość, w której on żyje i wzrasta.

Rozwój i ciągłe poszukiwania widoczny jest również w katechezie, która nie posiada charakteru statycznego, lecz jest działaniem dynamicznym, podlegającym zmianom i przybierającym na przestrzeni wieków różne formy i struktury organizacyjne. Katecheza jest bowiem funkcją żywego Kościoła, dlatego też do jej istoty należy ciągły rozwój, ciągła refleksja nad konkretną sytuacją Kościoła i życiem jej członków, w celu szukania najlepszych dla danego czasu form wychowania do wiary<sup>2</sup>. Zawsze jednak „nowe” poszukiwania pozostają, w myśl Ojca Świętego, zespolone ze „starymi”.

Polska katecheza końca XX wieku znalazła się w nowej sytuacji, głównie z racji „powrotu” w 1990 roku do szkół oraz z powodu reformującego się systemu oświaty. Powody te skłoniły i w pewnym sensie zmusiły do refleksji nad dotychczasowym przedmiotem i programem nauczania dzieci i młodzieży. Poszukując i tworząc nowe programy nauczania u progu trzeciego tysiąclecia, warto sobie

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, Sandomierz 1995, nr 18.

<sup>2</sup> Zob. R. Murawski, *Potrzeba odnowy katechezy*, „Katecheta” 18 (1974) nr 1, s. 20-25.

przypomnieć te, które przez wiele lat obowiązywały w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku.

## 1. PRZEDMIOT NAUCZANIA KATECHETYCZNEGO

Początek XX wieku dla katechezy posiadał szczególne znaczenie ze względu na wiele inicjatyw, dzięki którym starano się udoskonalić dotychczasowe nauczanie religijne. Poszukiwano nowych podstaw dla katechezy, a przede wszystkim nowej metody nauczania katechetycznego. W wyniku poszukiwań rozpoczął się kształtować ruch katechetycznej odnowy, który najpełniej urzeczywistnił się w tzw. „metodzie monachijskiej”<sup>3</sup>, opartej o stopnie formalne J.F. Herbarta. Było to niewątpliwie osiągnięcie na gruncie dydaktyki. Treść nauczania katechetycznego nie stanowiła jednak zasadniczego tematu refleksji ówczesnych katechetyków.

Nawiązując do stwierdzenia, iż nie treść była głównym przedmiotem dociekań katechetyków okresu międzywojennego, warto na początku zaznaczyć, że istniały w przeszłości, choć nieliczne, wypowiedzi i działania zmierzające ku odnowie dotychczasowych treści nauczania. Miały one miejsce przede wszystkim w środowisku niemieckim. Pierwsze dyskusje pojawiły się na początku XIX wieku. Zdecydowanymi zwolennikami zmiany treści nauczania religii byli: J. M. Sailer (1751-1832) i J. B. Hirscher (1788-1865)<sup>4</sup>. Przeciwwstawiali się oni przenoszeniu definicji scholastycznych do katechizmów i nauki religii. Domagali się historyczbawczej orientacji katechezy<sup>5</sup>. Wypowiedzi ich, jak na owe czasy dość rewolucyjne, zmierzające do zburzenia dotychczasowego sposobu nauczania, opartego na scholastycznym przekazie treści, wywołały ostrą dezaprobatę wśród tradycjonalistów. Ci ostatni nie dopuścili do upowszechniania nowości katechetycznych, prezentowanych przez J. M. Sailera i J. B. Hirschera. Do nieupowszechnienia nowych poglądów katechetycznych przyczynili się, w pewnym sensie, J. Schuster (1813-1839), J. Deharbe (1800-1871), J. Kleutgen (1811-1883). Pisali oni własne katechizmy, oparte na scholastycznym sposobie myślenia. Konsekwencją takiego stanu rzeczy był zwrot w kierunku neoscholastycznego nurtu w katechezie, który utrwalił się w Europie na długie lata<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Tenże, *Etapy rozwoju katechezy*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1978) z. 417, s. 53-54.

<sup>4</sup> Szczegółowo na temat poglądów J. M. Sailera i J. B. Hirschera, jak również przemian zachodzących w katechetyce na przełomie XIX i XX, odnośnie do treści nauczania, zob. W. Kubik, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895-1970*, Warszawa 1987, s. 32-35.

<sup>5</sup> Zob. R. Murawski, *Etapy rozwoju katechezy*, art. cyt., s. 50-51.

<sup>6</sup> W dziedzinie katechezy kierunek ten znalazł swoje najdoskonalsze odzwierciedlenie w katechizmach J. Deharba. Katecheza w tym ujęciu sprowadzała się do przekazu pewnej wie-

Treści katechezy „bezgranicznie” wyznaczał katechizm<sup>7</sup>, który zawierał spekulatywny wykład prawd wiary, przykazań i sakramentów świętych. Wraz z katechizmem obowiązywała historia biblijna o charakterze historyczującym i moralizującym. Biblię natomiast traktowano, jak pisze ks. W. Kubik, „jako skarbiec przykładów wspierających wychowanie moralne, a nieco później jako źródło, z którego należy czerpać pogląd dla wyjaśnienia definicji katechizmowych”<sup>8</sup>.

Pod koniec XIX wieku w Ameryce i Europie pojawiały się coraz częściej głosy przeciwstawiające się dotychczasowej teorii nauczania. Impuls przyszedł najpierw ze strony pedagogiki świeckiej, na terenie której dostrzec można wiele inicjatyw zmierzających do odnowy dotychczasowego nauczania i wychowania. Na terenie Ameryki nowy nurt pedagogiczny określano „progresywizmem pedagogicznym”, a na terenie Europy „nową szkołą”, czy „nowym wychowaniem”. Nurt ten bardziej jednak skoncentrował swoją uwagę na przebiegu, metodach i formach organizacyjnych nauczania. W odniesieniu do treści zasługą pojawiających się nowych prądów pedagogicznych było dostosowanie treści nauczania do wieku dziecka, biorąc pod uwagę jego poszczególne etapy rozwoju religijnego, jak również zwrócenie uwagi na potrzeby dziecka i jego doświadczenia. Dostrzeżenie tych elementów wpłynęło także na modyfikację doboru treści nauczania.

Wśród wielu reprezentantów pojawiających się prądów pedagogicznych, które następnie przeniesiono na grunt katechetyki, należy wymienić takie nazwiska, jak: J. Dewey (1859-1952), W. H. Kilpatrick (1871-1965), W. Dilthey (1833-1911), E. Key (1849-1929), E. Claparède (1873-1940), G. Kerschensteiner (1854-1932), P. Petersen (1884-1952)<sup>9</sup>. W Polsce głównymi przedstawicielami nowego spojrzenia na ujęcie treści nauczania w katechezie byli: ks. W. Gadowski (1861-1956) i ks. Z. Bielawski (1877-1939). Szczególną popularnością cieszyły się założenia europejskiej „szkoły pracy”. W jej duchu drukowano katechizmy, katechezy i materiały katechetyczne. W publikacjach tych coraz częściej zamiast pytań i odpowiedzi pojawiały się rozbudowane jednostki tematyczne. Katechetycy polscy pogłęбили także spojrzenie

dzy religijnej wyrażonej w ścisłych teologicznych sformułowaniach i teologicznym języku. Były to najczęściej suche i abstrakcyjne twierdzenia teologiczne. Pismo święte w tego typu katechezie odgrywało drugorzędą rolę, służyło jedynie do uzasadnienia twierdzeń teologicznych lub jako materiał ilustracyjny. Przekaz prawd katechizmowych ograniczał się do zapoznania uczniów ze wszystkimi pytaniami i odpowiedziami zawartymi w katechizmie. Dzieci zaś zobowiązane były do nauczenia się na pamięć przekazywanych prawd. Posługiwano się metodą dedukcyjną, czyli metodą analizy i objaśnienia tekstu katechizmu. Zob. R. Murawski, *Etapy rozwoju katechezy*, art. cyt., s. 51; W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1987, s. 32-33.

<sup>7</sup> Zob. J. Colomb, *Le service de d'évangile*, t. 1, Paris 1967, s. 46-48.

<sup>8</sup> W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 20.

<sup>9</sup> Zob. tenże, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895-1970*, dz. cyt., s. 63-76.

na cele nauczania religii. Dostrzegli ich wymiar wychowawczy. Zwracali uwagę na potrzebę kształcenia charakteru ucznia oraz rozwój jego osobowości<sup>10</sup>.

Między zachodnią myślą katechetyczno-pedagogiczną, a polską katechezą i katechetyką zawsze pozostawał ścisły związek. Polscy katechetycy przynosili na swój grunt zdobycze doświadczeń światowych, a przede wszystkim europejskich. Neoscholastyczne podejście do katechezy przeniknęło do naszego kraju zaledwie w rok po ukazaniu się katechizmu J. Deharba<sup>11</sup>. Wszystkie powstające w Polsce katechizmy i podręczniki katechetyczne powstawały w duchu rozwijającego się nurtu neoscholastycznego. Niektóre z nich brały również pod uwagę pojawiające się tendencje „nowego wychowania”. Znalazły one zastosowanie nie tylko w rozważaniach teoretycznych, ale także w praktyce katechetycznej.

Po ukazaniu tła historycznego, które wydaje się zasadne do podjęcia rozważań na temat treści nauczania, przejdźmy teraz do bardziej szczegółowego przedstawienia głównych elementów treściowych katechezy, czyli do bliższego określenia, co było jej przedmiotem.

Ks. W. Kosiński, jeden z polskich katechetyków okresu międzywojennego, w swej pozycji książkowej *Katechetyka czyli metodyka nauczania religii* opisuje przedmiot nauczania katechetycznego następującym stwierdzeniem: „Przedmiotem nauczania katechetycznego jest Objawienie Boże, w którym zawarte są prawdy wiary naszej”<sup>12</sup>. Cel nauczania, według wspomnianego autora, pozostaje niezmienny i jednakowy od czasów katechumenatu. Jest nim „nauczyć możliwie wszystkich prawd wiary, przygotować do godnego przyjmowania sakramentów, w ogóle do praktykowania religii, do życia cnotliwego”<sup>13</sup>. Z przytoczonej wypowiedzi wynika, iż praca katechetyczna nie może być ograniczona jedynie do samego nauczania. Sam przekaz prawd wiary jest bowiem niewystarczający, musi on być połączony z wychowaniem i prowadzić do właściwego wychowania religijnego. Wychowanie to powinno być oparte na zasadach wiary i zmierzać do doskonałości chrześcijańskiej. Autor akcentuje związek, jaki winien zachodzić między nauczaniem a wychowaniem.

Z podobnymi wypowiedziami spotykamy się także w *Katechetyce* ks. J. Boczara<sup>14</sup>, *Pedagogice religijno-moralnej* ks. Z. Bielawskiego<sup>15</sup> czy *Katechetyce* ks.

<sup>10</sup> Zob. tenże, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, dz. cyt., s. 26-27.

<sup>11</sup> Katechizm J. Deharba ukazał się w roku 1847. W Polsce obszerna recenzja na jego temat ukazała się w 1848 roku na łamach „Pamiętnika religijno-moralnego” wychodzącego w Warszawie. Pierwszy przekład katechizmu J. Deharba na język polski ukazał się w Poznaniu w 1864 roku. Dokonał go ks. E. Likowski. Szerzej na ten temat. Zob. R. Murawski, *Etapy rozwoju katechezy*, art. cyt., s. 51-52.

<sup>12</sup> W. Kosiński, *Katechetyka czyli metodyka nauczania religii*, Sandomierz 1931, s. 13.

<sup>13</sup> Tamże, s. 2.

<sup>14</sup> Zob. J. Boczar, *Katechetyka*, Lwów 1914, s. 7-14.

<sup>15</sup> Zob. Z. Bielawski, *Pedagogika religijno-moralna*, Lwów 1934, s. 1-10.



J. Łapota<sup>16</sup>. U wspomnianych autorów jako priorytetowe zagadnienie w odniesieniu do przedmiotu i celu nauczania katechetycznego wysuwa się Objawienie Boże, a także postulatory wychowawcze, których realizacja ma doprowadzić do życia w pełni chrześcijańskiego. Mówiąc o przedmiocie nauczania katechetycznego widziano nie tylko potrzebę przekazania pewnych prawd Bożych, ale także wynikające z tego przekazu dążenie do właściwego wychowania. Występujący dualizm w tej kwestii był powszechny u polskich katechetyków omawianego okresu. W ten sposób przedmiot nauczania katechetycznego został wzbogacony o treści pochodzące z pedagogiki. Dlatego zaczęto katechetykę pojmować jako pedagogikę religijno-moralną<sup>17</sup>. Określając katechetykę jako pedagogikę religijno-moralną, ks. Z. Bielawski w swej pracy pisze następująco: „jest to umiejętność, która katechetom, posłannikom Chrystusa i Kościoła podaje zasady naukowe o młodzieży chrześcijańskiej od najwcześniejszych lat dzieciństwa, aż do pełnego rozwoju jej życia religijnego”<sup>18</sup>.

W sposób obrazowy na temat przedmiotu nauczania katechetycznego wypowiedziada się arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski. Pisze on w swej *Pastorologii*: „Katechizacja to nie lekcja, której celem jest zapamiętanie przez słuchacza formuł pewnych lub idei. Przez nauczenie się całego szeregu prawd objawionych nikt nie zostaje chrześcijaninem; i szatani umieją teologię, a są w piekle. Dlatego gorliwość katechisty ma na celu oddziaływanie nie tylko na umysł dziecka, ale i na wolę jego, aby duszę słuchacza doprowadzić do wiary w naukę Chrystusa, do tej wiary, która przepojona miłością, jedynie zbawia, uświęca i prowadzi do nieba”<sup>19</sup>.

Podobne wypowiedzi spotykamy u ks. Tomasza Kowalewskiego i ks. Jana Krystosika, którzy określając przedmiot nauczania katechetycznego twierdzą, że jest nim prawda Boża, która ma posłużyć do religijno-moralnego wychowania<sup>20</sup>.

Podsumowując powyższe wypowiedzi można stwierdzić, że ówczesni katechetycy polscy, przedmiot nauczania katechetycznego wiązali z przekazem Objawienia

<sup>16</sup> Zob. J. Łapota, *Katechetyka*, Kielce 1947, s. 10-12.

<sup>17</sup> Pierwszy katechetykę, jako pedagogikę religijno-moralną określił Józef Göttler, profesor uniwersytetu w Monachium. Za głównego przedstawiciela pedagogiki religijno-moralnej uważa się F. W. Foerstera, a także L. Boppa. Zob. J. Göttler, *Religions – und Moralpädagogik*, Münster 1931; H. Schilling, *Grundlagen der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1969, s. 59-71; F. Blachnicki, *Katechetyka wczoraj i dziś*, „Katecheta” 13 (1969) nr 6, s. 243; B. Nawroczyński, *Współczesne prądy pedagogiczne*, Warszawa 1947, s. 11-13.

<sup>18</sup> Z. Bielawski, *Pedagogika religijno-moralna*, dz. cyt., s. 1.

<sup>19</sup> A. J. Nowowiejski, *Pastorologia*, Płock 1923, s. 185.

<sup>20</sup> Zob. T. Kowalewski, *Konieczność katechizowania*, „Miesięcznik Pasterski Płocki” /odtąd: MPP/ 19 (1924) nr 10, s. 283; J. Krystosik, *Katechetyka w szkole powszechnej*, Poznań 1938, s. 6.

Bożego. Ono stanowiło centrum nauczania katechetycznego. Oczywiście za tym ogólnym stwierdzeniem kryje się szereg szczegółowych prawd religijnych, które były przekazywane dzieciom i młodzieży podczas katechezy szkolnej i parafialnej.

## 2. PROGRAMY NAUCZANIA KATECHETYCZNEGO

Jednym z przejawów rozwijającego się ruchu katechetycznego w okresie międzywojennym na ziemiach polskich było dążenie do ujednoczenia nauczania religijnego. Proces ten dotyczył przede wszystkim poszukiwania właściwych szkolnych programów i planów nauczania.

Pierwszy, jednolity szkolny program katechetyczny zatwierdzony został przez Biskupów Polskich w 1919 roku. Funkcjonował on do roku 1935, kiedy to zatwierdzono nowy program nauki religii<sup>21</sup>. W omawianym przez nas okresie można mówić o dwóch najważniejszych programach katechetycznych, według których prowadzono nauczanie religii dla dzieci w szkołach powszechnych i młodzieży w szkołach średnich. Omówienie ich pozwoli nam odpowiedzieć na pytanie, co stanowiło treść nauczania w szkołach powszechnych i średnich.

### 2. 1. Szkoły powszechne

Jak wspomniano, w okresie międzywojennym w odniesieniu do szkół powszechnych opracowano i wprowadzono w życie dwa programy nauki religii.

#### *Program z 1919 roku*

Ostateczna wersja programu z 1919 roku została poprzedzona kilkuletnią pracą wielu ówczesnych katechetyków i katechetów. Problematykę programów nauczania podjęto m.in. na IV Zjeździe Księży Prefektów Królestwa Polskiego, który obradował w dniach 20-22 czerwca 1917 roku w Warszawie. Na Zjeździe przedstawiono propozycję nowego programu nauczania. Obszerny referat na ten temat wygłosił ksiądz prefekt B. Maliszewski z Dąbrowy Górniczej pt. *Program nauki religii w szkołach początkowych*<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Zob. J. Stroba, *Przepowiadanie i interpretacja*, Poznań 1981, s. 107.

<sup>22</sup> Zob. B. Maliszewski, *Program nauki religii w szkołach początkowych*, w: *Pamiętnik IV-go Ogólnego Zjazdu Ks. Ks. Prefektów Królestwa Polskiego w Warszawie*, Warszawa 1917, s. 127-145.

Referaty i dyskusje prowadzone na Zjazdach Księży Prefektów, a także podejmowanie tej problematyki na łamach *Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego*<sup>23</sup>, doprowadziły do opublikowania programu w 1919 roku<sup>24</sup>.

Program obejmował szereg zagadnień katechizmowych rozłożonych na poszczególne klasy szkoły powszechnej.

Program klasy pierwszej obejmował katechezy biblijne, w których centralne miejsce zajmowała osoba Jezusa Chrystusa, a szczególnie Jego lata dziecięce oraz Jego Męka. W zakres programu wchodziły także nakazy moralne oraz pouczenia o modlitwie, słuchaniu Mszy świętej. Miał on także na uwadze dalsze przygotowanie do sakramentu pokuty i Eucharystii.

Głównym celem i zadaniem nauki religii w klasie drugiej było przygotowanie do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej. Zaaprobowano wcześniejsze projekty ks. Z. Bielawskiego, który w jednym ze swych artykułów wskazywał na zakres treści nauczania w klasie drugiej. Pisał on: „W pierwszym kwartale wziąć dziesięć przykładów, jako dalsze przygotowanie do pierwszej spowiedzi. Następnie Skład Apostolski z szczególnym uwzględnieniem życia publicznego Pana Jezusa. Omawiać szczegółowo ustępy z historii biblijnej, które łatwo dadzą się zastosować do spowiedzi i Komunii św. Bezpośrednie przygotowanie w kwietniu i maju tak, żeby spowiedź i Komunia (razem) przypadła w maju. Unikać teoretycznych objaśnień. Pogłębienie pozostawić na czwarty rok nauki (trzeci rok nauki – przypis redakcji)”<sup>25</sup>.

W klasie trzeciej należało raz jeszcze przekazać i utrwalić prawdy katechizmowe realizowane w poprzednich klasach, a więc: przykazania, wiadomości na temat sakramentu pokuty i Eucharystii. Program klasy trzeciej był zatem powtórzeniem dotychczas przyswojonych treści katechizmowych. Podobnie jak w klasie drugiej program klasy trzeciej zakładał realizowanie podjętych zagadnień w oparciu o opowiadania biblijne zaczerpnięte ze Starego i Nowego Testamentu<sup>26</sup>.

W klasie czwartej proponowano realizować historię biblijną Starego i Nowego Testamentu, natomiast w klasie piątej – wykład wiary i moralności uwzględniający wiadomości liturgiczne. W następnych dwóch klasach: szóstej i siódmej program zakładał realizację materiału z historii Kościoła.

<sup>23</sup> Zob. Z. Bielawski, *Projekt planów dla nauki religii w szkołach 4-klas. pospol. i 3-klas. wydziałowych męskich we Lwowie*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” (odtąd: MKW/1 (1911)), s. 368-389; tenże, *Nauka religii w szkołach ludowych i wydziałowych*, MKW 2 (1912), s. 34.

<sup>24</sup> Zob. *Program nauki w szkołach powszechnych siedmioklasowych – religia rzymskokatolicka*, Warszawa 1920.

<sup>25</sup> Z. Bielawski, *Projekt planów dla nauki religii w szkołach 4-klas. pospol. i 3-klas. wydziałowych męskich we Lwowie*, art. cyt., s. 368.

<sup>26</sup> Zob. J. Waclawski, *W sprawie programu nauki religii w szkołach powszechnych – słów kilkoro*, MKW 16 (1927), s. 23.

Omawiany przez nas program w poszczególnych klasach szkoły powszechnej, pomijając pierwsze dwa lata nauki, które związane były z przygotowaniem do I Komunii świętej, można ująć w postaci zasadniczych pytań:

– W klasie trzeciej – Co dla nas Bóg uczynił? (na tle wybranych opowiadań biblijnych);

– W klasie czwartej – Cośmy dla Boga uczynili?

– W klasie piątej – Co Chrystus dla nas uczynił?

– W klasie szóstej – Cośmy czynić powinni? (na tle historii Kościoła);

– W klasie siódmej – Co ludzkość w ostatnich dziewiętnastu wiekach pod wpływem nauki Jezusa Chrystusa rzeczywiście uczyniła?<sup>27</sup>.

Po kilku latach funkcjonowania programu dostrzeżono poważne trudności w jego realizacji. Trudności te związane były ze zbyt obszernym zakresem materiału, który nie był dostosowany do wieku i poziomu umysłowego dziecka, szczególnie dziecka mieszkającego na wsi<sup>28</sup>. Dlatego z inicjatywy redakcji *Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego* rozpoczęto dyskusję na temat utworzenia nowego programu nauczania w szkołach powszechnych<sup>29</sup>. Projekty nowych planów publikowano na łamach wspomnianego pisma katechetycznego<sup>30</sup>, a także w oddzielnych publikacjach<sup>31</sup>. Właśny projekt nauczania przedstawiło również Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego<sup>32</sup>. Wspólne wysiłki strony kościelnej i państwowej doprowadziły do stworzenia nowego programu, który wszedł w życie w roku szkolnym 1936/37<sup>33</sup>.

### Program z 1935 roku

Ówczesny Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego W. Jędrzejewicz specjalnym rozporządzeniem z dnia 1 października 1935 roku wprowadził w życie nowy program nauki religii w szkołach powszechnych<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> Zob. P. Poręba, *Dzieje katechetyki*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, cz. 2, red. M. Rechowicz, Lublin 1977, s. 161.

<sup>28</sup> Zob. J. Rychlicki, *Do wspólnej roboty*, MKW 16 (1927), s. 1-7; A. Wałęga, *Nauczanie religii w szkołach wiejskich*, MKW 18 (1929), s. 372-379; W. Niemyski, *O nauczaniu dzieci wiejskich*, MKW 22 (1933), s. 337-344, 383-386; tenże, *Potrzeba stosowania specjalnego nauczania dzieci wiejskich*, MKW 22 (1933), s. 435-441.

<sup>29</sup> Zob. Redakcja, *Z programem*, MKW 15 (1926), s. 97-99.

<sup>30</sup> Zob. M. Węglewicz, *Ks. Ks. prefekci w obliczu reformy programów*, MKW 22 (1933), s. 324-336; tenże, *W obliczu nowych programów religii*, MKW 24 (1935), s. 369-380; W. Niemyski, *Potrzeba specjalnego sposobu nauczania dzieci wiejskich*, MKW 23 (1934), s. 117-122, 199-207.

<sup>31</sup> Zob. *Szkice lekcyjne do programu nauki religii na oddział VI-ty*, Warszawa 1932.

<sup>32</sup> Zob. *Program nauki w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia. Religia Rzymsko-katolicka* (Projekt), Lwów 1933.

<sup>33</sup> Zob. M. Węglewicz, *W obliczu nowych programów religii*, art. cyt., s. 369-380.

<sup>34</sup> Zob. *Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 1 października 1935 r. (Nr 11. PR. 5481/35) o nowym programie nauki religii rzymsko-katolic-*

Nowy program obejmował następujący materiał nauczania:

- Klasa pierwsza – pogadanki wstępne i nauka pacierza;
- Klasa druga – przygotowanie do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej, w oparciu o opowiadania biblijne ze Starego i Nowego Testamentu;
- Klasa trzecia – przykazania Boskie i kościelne oraz powtórzenie wiadomości na temat sakramentu pokuty i Eucharystii z klasy drugiej;
- Klasa czwarta – utrwalenie prawd wiary i zasad moralności chrześcijańskiej oraz poznanie innych sakramentów świętych, jak również zapoznanie z kilkoma miejscami kultu religijnego w Polsce;
- Klasa piąta – znajomość głównych faktów z dziejów Objawienia Bożego w Starym Testamencie oraz dziejów Objawienia Bożego w Nowym Testamencie, aż do nauki Pana Jezusa o Królestwie Bożym;
- Klasa szósta – cały materiał nauczania, który obejmował Objawienie Boże w Nowym Testamencie, od nauki Pana Jezusa o Królestwie Bożym do końca Dziejów Apostolskich, miał być oparty o teksty Pisma świętego, uwzględniając tło zdarzeń, a więc miejsce, czas i obyczaje;
- Klasa siódma – materiał nauczania zatytułowany został „Życie parafialne”, zakładał znajomość: Mszy świętej i jej podstawowych części, sakramentów świętych i ich roli w życiu chrześcijanina, roku kościelnego, życia parafialnego<sup>35</sup>.

Z racji trójstopniowego układu organizacyjnego szkół powszechnych<sup>36</sup>, w następnych latach wydawano nowe rozporządzenia ministerialne wprowadzające programy katechetyczne dla szkół pierwszego<sup>37</sup> i drugiego stopnia naucza-

*kiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia z polskim językiem nauczania, w: Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia z polskim językiem nauczania, Lwów 1935, s. 2.*

<sup>35</sup> Zob. *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia z polskim językiem nauczania*, dz. cyt., s. 7-25.

<sup>36</sup> W Polsce przedwojennej istniały szkoły powszechne o różnych, niejednorodnych stopniach organizacyjnych uzależnionych od liczby dzieci i nauczycieli w obwodzie szkolnym. Istniały szkoły siedmio, pięcio i cztero oddziałowe. W zależności od istniejących oddziałów określano szkoły te, szkołami pierwszego, drugiego i trzeciego stopnia organizacyjnego. W myśl przepisów szkoła mogła realizować program siedmiu oddziałów, jeżeli miała trzech nauczycieli. Szkoła zatrudniająca dwóch nauczycieli była szkołą pięciooddziałową. W tej szkole oddziały IV i V trwały po dwa lata, natomiast w szkole jednoklasowej dwuletni był oddział III, oddział zaś IV trzyletni. Wobec takiego podziału nauka w szkołach 5-oddziałowych i mniejszych odbywać się musiała w klasach łączonych. Uciążliwość łączenia poszczególnych oddziałów miało negatywny wpływ na efekty nauczania i promocję dzieci. Zob. M. Pęcherski, M. Świątek, *Organizacja oświaty w Polsce w latach 1917-1977*, Warszawa 1978, s. 36-37.

<sup>37</sup> Zob. *Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 16 lipca 1938 (Nr II. Pr – 6647/38) o nowym programie nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych pierwszego stopnia z polskim językiem nauczania*, MPP 33 (1938) nr 9, s. 408.

nia<sup>38</sup>. Zgodnie z rozporządzeniami obydwa programy weszły w życie z dniem 1 września 1938 roku, czyli w roku szkolnym 1938/39<sup>39</sup>. Programy te nie wnosiły zasadniczych zmian co do treści nauczania. Uwzględniały jedynie inny układ materiału, ułatwiający nauczanie w klasach łączonych. Brały pod uwagę także specyfikę pierwszego czy drugiego stopnia organizacyjnego danej szkoły<sup>40</sup>.

Warto w tym miejscu podkreślić, że w związku z wydaniem wyżej wymienionych programów szkolnych ukazało się specjalne rozporządzenie dla wszystkich nauczycieli szkół powszechnych, które mówiło o obowiązku korelacji innych przedmiotów z nauką religii rzymsko-katolickiej. Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego pisał we wspomnianym rozporządzeniu: „polecam nauczycielom szkół powszechnych (...) zaznajomić się z nowym programem nauki religii rzymsko-katolickiej, aby przy realizacji programów poszczególnych przedmiotów uwzględniali we właściwy sposób korelację z nauką religii rz.-katolickiej”<sup>41</sup>.

Podsumowując, dokonamy zestawienia programu z 1919 i 1935 roku. Dostrzec w nich można wiele podobieństw, ale i pewne zmiany.

1. Pierwsze dwa lata nauczania pozostały niezmienione, oparte na tzw. „pogadankach religijnych” przygotowujących do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej.

2. Program z 1935 w klasie trzeciej i czwartej pozostawiał nauczanie oparte o historie biblijne i katechizm. W klasie trzeciej polecał realizować część dogmatyczną, a w klasie czwartej część moralną katechizmu.

3. Nowy program w klasie piątej i szóstej redukował do minimum materiał nauczania związany ze Starym Testamentem. Znacznie bardziej zostały dowartościowane przykłady hagiograficzne.

4. Nowy program w klasie siódmej wprowadzał właściwą i korzystną zmianę. Ograniczał zbyt obszerny zakres materiału z historii Kościoła na rzecz zagadnień liturgicznych, które program określał mianem „Życie parafialne”.

<sup>38</sup> Zob. *Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 16 lipca 1938 r. (Nr II Pr – 6445/38) o programie nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych drugiego stopnia z polskim językiem nauczania*, MPP 33 (1938) nr 9, s. 409.

<sup>39</sup> Zob. *Rozporządzenia państwowe. Okólnik Nr 46 Min. W. R. i O. P. z dnia 31 sierpnia 1938 (II-Pr. 6916/39) w sprawie programu nauki religii rz.-katolickiej w publicznych szkołach pow. Stopnia pierwszego i drugiego z polskim językiem nauczania w r. szkolnym 1938/39*, MPP 33 (1938) nr 10, s. 469-471.

<sup>40</sup> *Program nauki religii rzymskokatolickiej w publicznych szkołach powszechnych drugiego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1938, s. 5-34.

<sup>41</sup> *Rozporządzenia państwowe. Okólnik Min. W. R. i O. P. Nr 60 z dn. 27 października 1938 (II Pr. – 9168/38) w sprawie korelacji nauki poszczególnych przedmiotów z nauką religii rzymsko-katolickiej*, MPP 33 (1938) nr 12, s. 572.

Obu przedstawionym programom nauczania przyświecał jeden cel, dążenie do tego, by dzieci ukochały i naśladowały Jezusa Chrystusa, poznając Jego życie i naukę. Tematyka oscylowała wokół zagadnień chrystologicznych. W prezentowanych programach widać wyraźne odniesienie do katechizmu, który wyznaczał poszczególne zagadnienia do realizacji. Zbyt obfity materiał doktrynalny, często nie przystosowany do poziomu umysłowego dziecka, szczególnie wiejskiego, budził poważne zastrzeżenia co do skuteczności jego realizacji. Pojawiające się głosy, aby zreformować dotychczasowy układ nauczania, znalazły wprawdzie swoje odzwierciedlenie w nowym programie w 1935 r., ale również i on, jak się wydaje, nie spełniał wypowiedzianych oczekiwań i znajdował swoich adwersarzy. Tym bardziej, iż program ten nie wnosił istotnych zmian co do treści nauczania. Poszukiwanie właściwego programu nauczania religii w szkołach powszechnych pozostało zatem nadal sprawą otwartą i nie zakończoną. Wybuch II wojny światowej przerwał próby dociekań, zmierzających ku odnowie programu nauczania katechetycznego, na długie lata.

## 2.2. Szkoły średnie

Programy szkolne przeznaczone dla szkół średnich przeszły podobne zmiany, jak programy odnoszące się do szkół powszechnych. Po odzyskaniu niepodległości pierwszym programem nauki religii dla szkół średnich był program pochodzący z 1919 roku. Drugi program z 1935 r. powstał w wyniku ogólnej reformy szkolnictwa średniego w Polsce.

### *Program z 1919 roku*

Zanim ostatecznie zatwierdzono w Polsce pierwszy program nauki religii po odzyskaniu niepodległości, został on uprzednio wypracowany przez kręgi kościelne<sup>42</sup>.

Program nauczania dla szkół średnich był przedmiotem obrad IV Zjazdu Księży Prefektów Królestwa Polskiego w Warszawie w 1917 roku. W obradach tych czynny udział wziął płocki katechetyk ks. Tomasz Kowalewski, który wygłosił referat zatytułowany *Program nauki religii w szkołach średnich*<sup>43</sup>. W referacie tym, prelegent przedstawił program, którego autorem był biskup Antoni Julian Nowowiejski. Propozycja programu Biskupa Płockiego była następująca:

<sup>42</sup> Zob. *Uwagi o programie religii w szkołach średnich*, MPP 12 (1917) nr 1, s. 24.

<sup>43</sup> Zob. T. Kowalewski, *Program nauki religii w szkołach średnich*, w: *Pamiętnik IV-go Ogólnego Zjazdu Ks. Ks. Prefektów Królestwa Polskiego w Warszawie*, dz. cyt., s. 72-83.

- klasa wstępna – Mały katechizm;
- klasa pierwsza pierwsza – Katechizm niższy;
- klasa druga – Historia święta Starego Testamentu i katechizm;
- klasa trzecia – Historia święta Nowego Testamentu i katechizm;
- klasa czwarta – Liturgika i katechizm;
- klasa piąta i szósta – Historia Kościoła;
- klasa siódma – Katechizm obszerny – część dogmatyczna;
- klasa ósma – Katechizm obszerny – część moralna.

Projekt ten nie został przyjęty przez Zjazd Księży Prefektów. Jeden z uczestników, ks. J. Mauersberger, zabierając głos w dyskusji, stwierdził: „Program J. E. Ks. Biskupa Nowowiejskiego, zdaniem moim, nie odpowiada zasadom metodycznym dlatego, że rozpoczyna naukę z dziećmi od katechizmu, pojęć ogólnych, abstrakcyjnych, zupełnie nieprzystępnych dla dzieci, wszystkie natomiast metodyki żądają prowadzenia pogadarek łatwych, barwnych (...)”<sup>44</sup>.

Wprawdzie propozycja płocka została odrzucona, ale fakt ten jest godny odnotowania, bowiem świadczy nie tylko o czynnym udziale diecezji płockiej w opracowywaniu programu nauczania dla szkół średnich, ale także o konstruktywnej dyskusji niezależnie od piastowanego urzędu.

Program szkół średnich z 1919 roku<sup>45</sup> związany był z istniejącym wówczas systemem oświatowym, który obejmował, aż do roku 1935, trzy niższe klasy gimnazjalne, będące podbudową do pięcioletniej szkoły średniej ogólnokształcącej<sup>46</sup>.

W szkole średniej program nauki religii w poszczególnych klasach zakładał realizację różnych przedmiotów. Przedmiotem nauczania w klasach niższych był katechizm, historia biblijna i liturgika, natomiast w klasach wyższych dogmatyka, nauka moralności i historia Kościoła<sup>47</sup>. Z czasem ze względów dydaktycznych i metodycznych dogmatykę przesunięto do wyższych klas, a na jej miejsce, w klasie piątej, wprowadzono historię Kościoła<sup>48</sup>. Domagano się także większego do wartościowania Pisma świętego w przekazie nowego materiału nauczania<sup>49</sup>.

Omawiany przez nas program funkcjonował do roku 1935, czyli do ogólnej reformy szkolnictwa średniego, która została zapoczątkowana w naszym kraju

<sup>44</sup> *Pamiętnik IV-go Ogólnego Zjazdu Ks. Ks. Prefektów Królestwa Polskiego w Warszawie*, dz. cyt., s. 89.

<sup>45</sup> Zob. *Programy nauczania szkoły średniej*, Warszawa 1919.

<sup>46</sup> Zob. M. Pęcherski, M. Świątek, *Organizacja oświaty w Polsce w latach 1917-1977*, dz. cyt., s. 37.

<sup>47</sup> Zob. M. Rzędowski, M. Szmytkiewicz, *Zbiór ustaw i rozporządzeń*, Toruń 1932, s. 35.

<sup>48</sup> Zob. P. Poręba, *Dzieje katechetyki*, art. cyt., s. 161.

<sup>49</sup> Zob. F. Marlewski, *Uwagi krytyczne nad Ks. Fr. Koniecznego „Programem nauki religii w gimnazjum żeńskim”*, MKW 14 (1925), s. 112.



Ustawą o ustroju szkolnym z 11 marca 1932 roku. Wówczas to wprowadzono nowy podział gimnazjum ośmioklasowego. Zostało ono podzielone na czteroletnie gimnazjum i dwuletnie liceum<sup>50</sup>.

### *Program z 1935 roku*

Modyfikacja systemu oświatowego w szkołach średnich zmuszała także władze państwowe i kościelne do opracowania nowego programu nauczania religii<sup>51</sup>. Ówczesny Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego W. Jędrzejewicz ustanowił nowy program nauki religii obligatoryjnym w roku szkolnym 1936/37<sup>52</sup>.

Rozporządzenie Ministra odnosiło się do dwóch pierwszych klas gimnazjalnych, natomiast w pozostałych klasach, z pewną zmianą, nauczyciele religii zobowiązani byli do realizacji starego programu<sup>53</sup>. Następne rozporządzenia odnosiły się do klas licealnych<sup>54</sup>. Nowy program religii, podobnie jak stary, oparty był na kilku przedmiotach. W klasach gimnazjalnych:

- klasa pierwsza – Życie chrześcijanina z Chrystusem w Kościele i liturgii;
- klasa druga – Nauka wiary i moralności;
- klasa trzecia – Królestwo Boże na ziemi, czyli historia Kościoła, do czasów humanizmu;
- klasa czwarta – Dzieje Kościoła do XX wieku.

W dwóch klasach licealnych program polecał realizować:

- klasa pierwsza – dogmatyka;
- klasa druga – etyka<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Zob. M. Pęcherski, M. Świątek, *Organizacja oświaty w Polsce w latach 1917-1977*, dz. cyt., s. 42.

<sup>51</sup> Zob. *Program nauki religii rzymsko-katol. w gimnazjach państwowych z polskim j. nauczania*, Warszawa 1935; *Program nauki w państwowym liceum ogólnokształcącym z polskim j. nauczania. Religia rzymsko-katolicka*, Lwów 1938.

<sup>52</sup> Zob. *Rozporządzenia państwowe. O nowym programie nauki religii rzymsko-katolickiej w gimnazjach państwowych ogólnokształcących z polskim językiem nauczania*, MPP 31 (1936) nr 5, s. 198.

<sup>53</sup> Zob. *Rozporządzenia państwowe. W sprawie programu nauki religii rzymsko-katolickiej w gimnazjach państwowych w roku szkolnym 1937/38*, MPP 32 (1937) nr 8, s. 377; *Rozporządzenia państwowe. Okólnik Nr 38 Min. W. R. i O. P. z dnia 22 lipca 1938 r. (II Pr- 6444/38). W sprawie programu nauki religii rzymskokatolickiej w państwowych gimnazjach ogólnokształcących w roku szkolnym 1938/39*, MPP 33 (1938) nr 10, s. 469.

<sup>54</sup> Zob. *Instrukcja Min. W. R. i O. P. z dnia 5 września 1938 r. (Nr II- Pr. 7728/38) dotycząca realizacji programu nauki religii w państwowym liceum ogólnokształcącym w roku szkolnym 1938/39*, MPP 33 (1938) nr 10, s. 469.

<sup>55</sup> Zob. P. Poręba, *Dzieje katechetyki*, art. cyt., s. 161.

Obydwa programy dla szkół średnich, i ten z 1919 i ten z 1935 roku, zakładały układ materiału, który wyznaczony był przez określone przedmioty, głównie teologiczne. One to narzucały treści nauczania w poszczególnych klasach szkoły średniej. Trzeba również zwrócić uwagę na to, iż dużą wagę w przekazie treści odgrywał katechizm, szczególnie w klasach niższych. Wszystkie wykładane przedmioty miały korelować z katechizmem. W sposób obrazowy tę korelację ujął ks. J. Łapot, pisząc: „Zarówno katecheza biblijna, jak liturgiczna, jak historyczna mają się skierować do katechizmu jako osi dydaktycznej. Można to wyrazić w pewnym porównaniu do budowli, w której elementem konstrukcyjnym jest katechizm, wypełnieniem konstrukcji jest katecheza biblijna, elementem dekoracyjnym jest Historia Kościoła, a użytkowym – Liturgia”<sup>56</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Przedmiot i próby ujednoczenia programowego nauczania katechetycznego w Polsce w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku, stanowiły zakres wieloletniej pracy wielu ówczesnych katechetów. Efektem tych prac były dwa programy nauczania katechetycznego dla szkół powszechnych i średnich. One wyznaczały kierunek pracy dla katechetów.

Opracowując dzisiaj «nowy» program katechetyczny w Polsce, warto przypomnieć sobie «stare» programy nauczania religii, gdyż zgodnie z wypowiedzią Ojca Świętego Jana Pawła II „To co «nowe», wyrasta ze «starego», to, co «stare», odnajduje w «nowym» swój pełniejszy wyraz”.

### Sommario

#### La materia e i programmi dell'insegnamento catechetico in Polonia nella prima metà del XX secolo

L'articolo intitolato „La materia e i programmi dell'insegnamento catechetico in Polonia nella prima metà del XX secolo” è composto da due parti.

Nella prima parte, dopo aver tracciato il contesto storico, l'attenzione dello studio viene posta sulla materia generale dell'insegnamento catechetico, che rimaneva in conformità all'impostazione neoscolastica della teologia.

Nella parte seconda, il contributo tenta di analizzare i programmi dell'insegnamento catechetico nelle scuole elementari e nelle medie. Vengono presentati i due programmi dell'insegnamento della religione cattolica in Polonia, in vigore nel ventennio tra la prima e la seconda guerra mondiale. Il primo programma fu introdotto nel 1919, invece il secondo – nel 1935.

<sup>56</sup> J. Łapot, *Katechetyka*, dz. cyt., s. 85.

Ks. STANISŁAW DZIEKOŃSKI

## RELIGIJNE WYCHOWANIE W RODZINIE

### WPROWADZENIE

W większości znanych kultur uwidacznia się wyraźny związek pomiędzy sferą kultu a instytucją rodziny. Ta rzeczywistość osiąga swoją pełną realizację w chrześcijaństwie poprzez nadanie małżeństwu charakteru sakramentalnego, będącego także symbolem związku Chrystusa z Kościołem<sup>1</sup>. Rodzina była podmiotem wychowania religijnego dzieci już w Kościele pierwotnym, co miało wielkie znaczenie dla trwania i rozwijania się Kościoła szczególnie w czasach prześladowań<sup>2</sup>. W XIX i XX wieku poddana została głębokim przeobrażeniom, głównie pod wpływem przemian społeczno-gospodarczych i kulturowych, które były powodowane przede wszystkim procesami industrializacji i urbanizacji, niosącymi ze sobą zewszczęnienie życia<sup>3</sup>. Interesujące jest więc pytanie, jak postępował rozwój nauki Kościoła na temat rodziny od początków XIX wieku do czasów Vaticanum II.

### I. RELIGIJNE WYCHOWANIE W RODZINIE W PRZEDSOBOROWYM NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Przedsoborowe nauczanie Kościoła o rodzinie jako miejscu religijnego wychowania wiele uwagi poświęca następującym kwestiom: Rodzina chrześcijańska

<sup>1</sup> Zob. J. Kłys, *Życie rodzinne drogą do doskonałości*, AK 62 (1970) 369, s. 29.

<sup>2</sup> Zob. S. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 182-183.

<sup>3</sup> Zob. R. Pegoraro, *Morale familiare*, Edizioni Piemme 1991, s. 15; Zob. także F. Adamski, *Sekularyzacja małżeństwa i rodziny*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 174-175; S. Styrna, *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 115.

jako szczególna instytucja Kościoła skierowana ku religijnej socjalizacji; całkowite podporządkowanie rodziny jurysdykcji Kościoła; rola matki w religijnym wychowaniu dziecka; rodzina jako „mały Kościół”. Wymienione zagadnienia wymagają bardziej dokładnej analizy.

### 1.1. Rodzina chrześcijańska jako szczególna instytucja Kościoła skierowana ku religijnej socjalizacji

Takie rozumienie rodziny spotyka się w przedsoborowym nauczaniu Kościoła<sup>4</sup>. W tym względzie zwraca się uwagę na szczególną rolę małżeństwa sakramentalnego<sup>5</sup> lub rodziców połączonych sakramentalnym związkiem małżeńskim<sup>6</sup>. Poza tym w analizowanych dokumentach podkreśla się wyjątkową pozycję rodziny w religijnym wychowaniu potomstwa<sup>7</sup>. Papieże podporządkowują wychowaniu reli-

---

<sup>4</sup>Zob. Leon XIII, Enc. *Inscrutabili*, w: *Insegnamenti pontifici*, t. 3: *L'educazione*, Roma 1962, s. 65; odtąd skrót IP; Zob. także Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (Divini illius Magistri)*, z dnia 31.12.1929, tł. M. Klepacz, Kielce 1947, s. 34-35; odtąd skrót DIM; Enc. *o małżeństwie chrześcijańskim*, D. O. K. I., Warszawa, s. 63; *Lett. del cardinale Pacelli, Segretario di Stato, a Sua Ecc. mons. Killian*, listopad 1936, w: IP, s. 340; Zob. także Pius XII, *All. ai novelli sposi*, 31.01.1940, w: IP, s. 377; *All. ai novelli sposi*, 15.01.1941, w: IP, s. 386; *Lett. Le sujet de la prochaine Semaine, di monsignor Angelo Dell'Acqua, Sostituto della Segreteria di Stato, a Carlo Flory, per la XLV Settimana Sociale dei Cattolici di Francia*, 28.06.1958, w: IP, s. 846; Zob. także Jan XXIII, *Lett. enc. „Princeps Pastorum”, sulle Missioni cattoliche*, 28.11.1959, w: IP, s. 890.

<sup>5</sup>Zob. Leon XIII, Enc. *o małżeństwie chrześcijańskim (Arcanum divinae Sapientiae 10.02.1880)*, Warszawa 1926, s. 21. Odtąd skrót: ADS; Zob. także Pius XI, DIM, s. 34-35; Enc. *O małżeństwie chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 63; *Lett. del cardinale Pacelli, Segretario di Stato, a Sua Ecc. mons. Killian*, listopad 1936, w: IP, s. 340.

<sup>6</sup>Zob. Pius XI, *Lett. del cardinale Pacelli, Segretario di Stato, a Sua Ecc. mons. Killian*, listopad 1936, w: IP, s. 340.

<sup>7</sup>Zob. Leon XIII, Enc. *Nobilissima Gallorum Gens*, w: IP, s. 94; Zob. także Pius XI, DIM, s. 36, 60, 62; *Lett. del cardinale Pacelli, Segretario di Stato, a Sua Ecc. mons. Killian*, listopad 1936, w: IP, s. 340-341; Pius XII, Enc. *Summi Pontificatus*, 20.10.1939, w: IP, s. 370-371; *All. ai novelli sposi*, 31.01.1940, w: IP, s. 377; *All. ai novelli sposi*, 15.01.1941, w: IP, s. 386; *All. alle madri di famiglia italiane*, 26.10.1941, w: IP, s. 401, 404-405; *All. all'Unione mondiale delle organizzazioni femminili cattoliche*, 24.04.1952, w: IP, s. 596; *Lett. Le sujet de la prochaine Semaine, di monsignor Angelo Dell'Acqua, Sostituto della Segreteria di Stato, a Carlo Flory, per la XLV Settimana Sociale dei Cattolici di Francia*, 28.06.1958, w: IP, s. 846; *RM Zum zweiten Mal, ai Cattolici tedeschi, partecipanti al 78° Katholikentag, in Berlino*, 17.08.1958, w: IP, s. 859; Jan XXIII, *Lett. enc. „Princeps Pastorum”, sulle Missioni cattoliche*, 28.11.1959, w: IP, s. 890.

gijnemu działania związane bezpośrednio z innymi obszarami wychowania<sup>8</sup>, jak na przykład wychowanie moralne (zwane „wychowywaniem w dobrych obyczajach”<sup>9</sup>) czy szkolne<sup>10</sup>.

Prezentowanie rodziny chrześcijańskiej jako szczególnej instytucji Kościoła dla religijnej socjalizacji dzieci<sup>11</sup> wynika z samej doktryny wychowawczej Kościoła, w której zawsze był podkreślany ten jej wymiar<sup>12</sup>. Rodzina chrześcijańska jest z samej „natury” zobowiązana do religijnego wychowania dzieci<sup>13</sup>. Natomiast wypuklenie w tym wychowaniu pierwszorzędnej roli małżonków<sup>14</sup> lub rodziców<sup>15</sup> jest zrozumiałe w kontekście ówczesnej nauki Kościoła, która przedstawia funkcje „reprodukcji” i „socjalizacji” nowych członków Kościoła jako obowiązek rodziców<sup>16</sup>. Kolejnym motywem uzasadniającym takie stanowisko wobec rodziny są zmiany społeczno-polityczne i kulturowe zagrażające jej funkcjonowaniu. Wi-

<sup>8</sup> Zob. Leon XIII, *Enc. Nobilissima Gallorum Gens*, w: IP, s. 94; Zob. także Pius XI, DIM, s. 36, 60, 62; Pius XII, *All. alle madri di famiglia italiane*, 26.10.1941, w: IP, s. 404.

<sup>9</sup> Zob. Leon XIII, *Enc. Nobilissima Gallorum Gens*, w: IP, s. 94; Zob. także Pius XI, *Lett. Caritatem decet*, 4.03.1929, w: IP, s. 229; *Lett. del cardinale Pacelli, Segretario di Stato, a Sua Ecc. mons. Killian*, listopad 1936, w: IP, s. 341; Pius XII, *All. alle madri di famiglia italiane*, 26.10.1941, w: IP, s. 404.

<sup>10</sup> Zob. Leon XIII, *Enc. Nobilissima Gallorum Gens*, w: IP, s. 94; Zob. także Pius XI, *Lett. Caritatem decet*, 4.03.1929, w: IP, s. 229; DIM, s. 60, 62; Pius XII, *Lett. Le sujet de la prochaine Semaine, di monsignor Angelo Dell'Acqua, Sostituto della Segreteria di Stato, a Carlo Flory, per la XLV Settimana Sociale dei Cattolici di Francia*, 28.06.1958, w: IP, s. 846; RM *Zum zweiten Mal, ai Cattolici tedeschi, partecipanti al 78° Katholikentag, in Berlino*, 17.08.1958, w: IP, s. 859.

<sup>11</sup> Zob. Leon XIII, *Enc. Inscrutabili*, w: IP, s. 65; Zob. także Pius XI, DIM, s. 34-35; *Enc. O małżeństwie chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 63; *Lett. del cardinale Pacelli, Segretario di Stato, a Sua Ecc. mons. Killian*, listopad 1936, w: IP, s. 340; *All. ai novelli sposi*, 31.01.1940, w: IP, s. 377; *All. ai novelli sposi*, 15.01.1941, w: IP, s. 386; *Lett. Le sujet de la prochaine Semaine, di monsignor Angelo Dell'Acqua, Sostituto della Segreteria di Stato, a Carlo Flory, per la XLV Settimana Sociale dei Cattolici di Francia*, 28.06.1958, w: IP, s. 846; Zob. także Jan XXIII, *Lett. enc. „Princeps Pastorum”, sulle Missioni cattoliche*, 28.11.1959, w: IP, s. 890; Zob. także DWCH, 3; DA, 11.

<sup>12</sup> Zob. W. Skrzydlewski, *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny*, Kraków 1989, s. 149; Zob. także Cz. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945-1980*, Sandomierz 1988, s. 191-192; Zob. także F. Adamski, art. cyt., s. 161-162.

<sup>13</sup> Zob. F. Adamski, art. cyt., s. 162.

<sup>14</sup> Zob. ADS, s. 21; Zob. także Pius XI, DIM, s. 34-35; *Enc. O małżeństwie chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 63; *Lett. del cardinale Pacelli, Segretario di Stato, a Sua Ecc. mons. Killian*, listopad 1936, w: IP, s. 340.

<sup>15</sup> Zob. Pius XI, *Lett. del cardinale Pacelli, Segretario di Stato, a Sua Ecc. mons. Killian*, listopad 1936, w: IP, s. 340.

<sup>16</sup> Zob. F. Adamski, art. cyt., s. 159; Zob. także S. Kunowski, *Prawo ewolucji życia małżeńskiego*, AK 52 (1960) 307, s. 170-171.

dać to na przykładzie wypowiedzi Piusa XI, który pragnie uchronić rodzinę chrześcijańską od niszczących ją od wewnątrz wpływów naturalizmu<sup>17</sup>. Do tego docho-  
dzi również obrona rodziny przed zagrożeniami zewnętrznymi, pochodzącymi ze  
strony totalitaryzmu, który dąży do pogwałcenia jej podstawowych praw<sup>18</sup>. Stąd  
też papież w tonie polemicznym przeciwstawia się „monopolowi szkoły”, który  
oznaczał wtedy dominację państwa w sferze kształcenia i wychowania, a w kon-  
sekwencji zanegowanie prawa rodziny do chrześcijańskiego wychowania dzieci<sup>19</sup>.

## 1.2. Podporządkowanie rodziny jurysdykcji Kościoła

W wypowiedziach Leona XIII, Piusa XI i Piusa XII dotyczących rodziny chrze-  
ścijańskiej jako szczególnej instytucji Kościoła skierowanej ku religijnej socjali-  
zacji potomstwa, podkreśla się jej całkowitą zależność od decyzji hierarchii Ko-  
ścioła i ustalanych przez nią norm katolickiego wychowania<sup>20</sup>. Szczególnie moc-  
no jest to akcentowane w nauczaniu Leona XIII, który podkreślał, że obowiązek  
religijnego wychowania dzieci jest nadany rodzinie przez Kościół<sup>21</sup>. Rodzina chrze-  
ścijańska może też właściwie odczytać i realizować powierzone jej zadanie reli-  
gijnego wychowania potomstwa tylko wówczas, gdy podporządkuje się prawom  
ustanowionym w Kościele przez „Bożego Autora”<sup>22</sup>. Na mocy tychże praw podle-  
ga jurysdykcji kościelnej<sup>23</sup>.

Podkreślanie zależności rodziny chrześcijańskiej od decyzji Kościoła wyda-  
je się być reakcją na zmiany zachodzące na różnych płaszczyznach życia ludzkie-  
go. Były one wywoływane prądami społeczno-kulturalnymi oraz filozoficznymi,  
a także przemianami cywilizacyjno-społecznymi<sup>24</sup>. W konsekwencji prowadziły  
do zagrożeń moralnych rodziny<sup>25</sup>, gdyż niosły laicyzację małżeństwa i rodziny,

<sup>17</sup> Zob. J. Tarnowski, *Encyklika Piusa XI „Divini illius Magistri” (1929-1979) wobec ówczesnej pedagogiki chrześcijańskiej*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 379-381.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 380-381.

<sup>19</sup> Zob. M. Klepacz, *Wstęp do DIM*, w: *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu mło-  
dzieży*, dz. cyt., s. 20-22; Zob. także J. Tarnowski, art. cyt., s. 379-381.

<sup>20</sup> Zob. Leon XIII, *Enc. Inscrutabili*, w: IP, s. 65; Zob. także Pius XI, *Lett. del cardinale  
Pacelli, Segretario di Stato, a Sua Ecc. mons. Killian*, listopad 1936, w: IP, s. 340-341; Pius  
XII, *Lett. al vescovo di Basilea e di Lugano*, 15.04.1958, w: IP, s. 840.

<sup>21</sup> Leon XIII, *Enc. O chrześcijańskim ustroju Państw (Immortale Dei)*, dz. cyt., s.16.

<sup>22</sup> Zob. Leon XIII, *Enc. Inscrutabili*, w: IP, s. 65.

<sup>23</sup> Zob. ADS, s. 15.

<sup>24</sup> Zob. P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, art. cyt., s. 185.

<sup>25</sup> Zob. J. Klys, *Podmiotowe uwarunkowania duszpasterstwa rodzin*, w: *Teologia małżeń-  
stwa i rodziny*, red. K. Majdański, Warszawa 1990, s. 113; Zob. także M. Banaszak, *Historia  
Kościoła Katolickiego*, t. 4: *Czasy najnowsze 1914-1978*, Warszawa 1992, s. 245.

upowszechnianie się rozwodów<sup>26</sup> oraz zmianę modelu rodziny<sup>27</sup>. Te zjawiska wywołują więc reakcję u papieży, a szczególnie u Leona XIII, wyrażającą się w zaakcentowaniu prawdy o całkowitej zależności rodziny od jurysdykcji Kościoła<sup>28</sup>. Zależność ta miała być ratunkiem dla utrzymania dotychczasowej jej wartości jako w ogóle środowiska wychowania, a tym samym jako wspólnoty realizującej wychowawczą misję Kościoła. Papieże podejmowali też walkę o utrzymanie wpływu na małżeństwo i rodzinę z racji idei występujących już w Oświeceniu, w których wysuwano żądania całkowitego wyzbycia się przez Kościół jurysdykcji w sprawach małżeńskich<sup>29</sup>.

### 1.3. Rola matki w religijnym wychowaniu dziecka

Niezastąpiona rola matki w religijnym wychowaniu dziecka jest kolejnym elementem charakteryzującym przedsoborowe nauczanie. Uwidacznia się to szczególnie w wypowiedziach Piusa XI oraz Piusa XII<sup>30</sup>. Pierwszy z nich uwypukla zaangażowanie chrześcijańskich matek w religijne wychowanie dziecka oraz ich

<sup>26</sup> Zob. S. Kunowski, art. cyt., s. 165-167; Zob. także F. Adamski, art. cyt., s. 168-169.

<sup>27</sup> Zob. S. Kunowski, art. cyt., s. 165-167.

<sup>28</sup> Zob. Leon XIII, ADS, s. 15; *Enc. Inscrutabili*, w: IP, s. 65; *Enc. O chrześcijańskim ustroju Państw (Immortale Dei)*, dz. cyt., s. 16; Zob. także Pius XI, *Lett. del cardinale Pacelli, Segretario di Stato, a Sua Ecc. mons. Killian*, listopad 1936, w: IP, s. 340-341; Pius XII, *Lett. al vescovo di Basilea e di Lugano*, 15.04.1958, w: IP, s. 840.

<sup>29</sup> Zob. F. Adamski, art. cyt., s. 168-169. „Zwrócono uwagę na konieczność oddzielenia sfery religijnej małżeństwa (ważnej dla wierzących katolików) od sfery publiczno-prawnej (ważnej dla wszystkich obywateli), podporządkowanej z tej przyczyny władzy cywilnej. Do pełnej realizacji tej koncepcji doszło jednak dopiero w czasie Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Nowa konstytucja francuska z roku 1791 stała się zdecydowanie na stanowisku głoszącym, że prawo traktuje małżeństwo wyłącznie jako kontrakt cywilny. W roku następnym zastosowano ją praktycznie przez wprowadzenie ślubów cywilnych i rozwodów. Co więcej, zabroniono duchownym katolickim udzielać ślubów religijnych tym, którzy nie uczynili uprzednio zadość wymogom prawa państwowego. Po pierwszych oporach Stolicy Apostolskiej, reguła powyższa została szeroko upowszechniona w państwach zachodnich, a po II wojnie światowej przyjmuje się jako praktyka normalna nie budząca już niczyjego sprzeciwu. Zostaje uznana przez sam Kościół, któremu oczywiście musi zależeć na tym, aby jego członkowie, błogosławiący związki w kościele mieli zagwarantowany także prawno-państwowy status małżonków”. Tamże, s. 169.

<sup>30</sup> Zob. Pius XI, *Lett. del cardinale Pacelli, Segretario di Stato, a Sua Ecc. mons. Killian*, listopad 1936, w: IP, s. 340; Zob. także Pius XII, *All. ai novelli sposi*, 31.01.1940, w: IP, s. 377; *All. alle madri di famiglia italiane*, 26.10.1941, w: IP, s. 401, 405; *All. ai maestri cattolici italiani*, 4.11.1945, w: IP, s. 438; *All. all'Unione mondiale delle organizzazioni femminili cattoliche*, 24.04.1952, w: IP, s. 596; *RM Zum zweiten Mal, ai Cattolici tedeschi, partecipanti al 78° Katholikentag, in Berlino*, 17.08.1958, w: IP, s. 859.

naturalne predyspozycje do wypełnienia tegoż dzieła<sup>31</sup>. Z kolei Pius XII mówi o roli matki w religijnym wychowaniu dziecka w kontekście nauki o rodzinie chrześcijańskiej jako „małym Kościele”. Zauważa też, że „(...) matkom jest powierzony pierwszy przekaz orędzia ewangelicznego”<sup>32</sup>. Jest to jej misja powierzona wprost przez Boga. Jest ona pierwszą i najbliższą wychowawczynią małych dzieci w pobożności i cnocie<sup>33</sup>. Szczególną odpowiedzialność winna podjąć wtedy, gdy dzieci nie otrzymują należytego wychowania religijnego w szkole, a także nie mają dobrej sposobności otrzymania go w Kościele<sup>34</sup>.

Ukazanie wyjątkowej roli matki w religijnym wychowaniu dziecka zdaje się wypływać z ówczesnej koncepcji rodziny, w której rodzenie potomstwa i troska o domowe ognisko były głównymi zadaniami matki<sup>35</sup>. W przypadku Piusa XII wynikało to także z faktu, że papież ten w ogóle wykazywał dużą troskę o godność kobiety<sup>36</sup>, jej rolę i zadania we współczesnym świecie. Dostrzegał też niebezpieczeństwa i trudności, na jakie narażone są kobiety wskutek zachodzących przemian<sup>37</sup>. Prawdziwe zaś dobro każdej kobiety widział w zapewnieniu jej właściwej pozycji w rodzinie<sup>38</sup>. W przypadku matek włączonych w działalność Akcji Katolickiej, obowiązek chrześcijańskiego wychowania potomstwa postrzegał jako pierwszy, który mają sobie uświadamiać i sumiennie realizować<sup>39</sup>.

#### 1.4. Rodzina jako „mały Kościół”

Pierwszym papieżem, który określał rodzinę jako „mały Kościół” był Pius XII. Posługiwał się przy tym przykładem rodziny, w której był wychowywany ks. Jan Bosko, a która przygotowała go do nabycia odpowiedniej postawy w jego przy-

<sup>31</sup> Zob. Pius XI, *Let. del cardinale Pacelli, Segretario di Stato, a Sua Ecc. mons. Killian*, listopad 1936, w: IP, s. 340.

<sup>32</sup> Pius XII, *All. all'Unione mondiale delle organizzazioni femminili cattoliche*, 24.04.1952, w: IP, s. 596.

<sup>33</sup> Zob. Pius XII, *All. alle madri di famiglie italiane*, 26.10.1941, w: IP, s. 405.

<sup>34</sup> Zob. Pius XII, *RM Zum zweiten Mal, ai Cattolici tedeschi, partecipanti al 78° Katholikentag, in Berlino*, 17.08.1958, w: IP, s. 859.

<sup>35</sup> Zob. F. Adamski, art. cyt., s. 159.

<sup>36</sup> Zob. S. Grabska, *Kongresy apostołstwa świeckich*, AK 60(1968)358, s. 339. „Nie bez znaczenia jest fakt, że jednym z pierwszych publicznych wystąpień Piusa XII, wkrótce po koronacji, było przemówienie do uczestniczek Kongresu Wszechświatowej Unii Katolickich Związków Kobietych w Rzymie w kwietniu 1939 r.”. H. Dernałowicz, *Pius XII o roli i zadaniach kobiety we współczesnym świecie*, AK 50 (1958) 299, s. 387.

<sup>37</sup> Zob. H. Dernałowicz, art. cyt., s. 387.

<sup>38</sup> Zob. S. Grabska, art. cyt., s. 339.

<sup>39</sup> Zob. Pius XII, *All. alle madri di famiglie italiane*, 26.10.1941, w: IP, s. 401.



szłej działalności. Ksiądz Bosko nazwał też pierwszy swój dom „oratorium”, gdyż zamierzał uczynić z niego miejsce modlitwy – mały Kościół. Wzór ten także zaczerpnął z własnego domu rodzinnego, który matka uczyniła swoistym oratorium: modliła się razem ze swymi dziećmi, przygotowywała ich do uczestnictwa we Mszy św., uczyła przykazań Bożych i kościelnych, udzielała lekcji katechizmu, opowiadała historie biblijne<sup>40</sup>.

Porównanie rodziny chrześcijańskiej do „małego Kościoła”, a tym samym nadanie jej bardziej apostołskiego charakteru<sup>41</sup>, zdaje się wypływać z duszpasterskiego ujęcia teologii rodziny, jakie się pojawia za pontyfikatu Piusa XII<sup>42</sup>. Ten duszpasterski charakter wypowiedzi widać jeszcze wyraźniej u Jana XXIII, który rozwijał w tym względzie linie nauczania swego poprzednika<sup>43</sup>. W ten sposób przechodzi się powoli od instytucjonalnego charakteru rodziny do wizji rodziny jako małej wspólnoty Kościoła, włączonej czynnie w dzieło zbawiania zarówno swych członków, jak i innych ludzi<sup>44</sup>.

## 2. RODZINA JAKO „DOMOWY KOŚCIÓŁ” W NAUCZANIU VATICANUM II

Tematykę rodziny jako „małego Kościoła” jeszcze bardziej rozwija Sobór Watykański II<sup>45</sup>. Jakkolwiek nie wypracował on odrębnego dokumentu, który zawierałby systematyczny wykład nauki o małżeństwie i rodzinie, jednak przedstawia ją w nowym ujęciu i bardzo bogato w różnych dokumentach<sup>46</sup>. Na uwagę zasługuje w tym względzie przede wszystkim KDK (paragrafy: 47-52), która wśród „niektórych bardziej palących problemów” zamieszcza na pierwszym miejscu rozważania „o poparciu należnym godności małżeństwa i rodziny”, podając doktrynalny wykład nauki o małżeństwie i rodzinie<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> Zob. Pius XII, *All. ai novelli sposi*, 31.01.1940, w: IP, s. 377.

<sup>41</sup> Zob. tamże, s. 377.

<sup>42</sup> Zob. J.Kłys, *Podmiotowe uwarunkowania duszpasterstwa rodzin*, art. cyt., s. 113.

<sup>43</sup> Zob. tamże.

<sup>44</sup> Zob. Jan XXIII, *Lett. enc. „Princeps Pastorum”, sulle Missioni cattoliche*, 28.11.1959, w: IP, s. 890.

<sup>45</sup> Zob. R. Pegoraro, dz. cyt., s. 55.

<sup>46</sup> Zob. W. Niedźwiadek, *Problemy wychowania w rodzinie*, AK 60 (1968) 359, s. 454.

<sup>47</sup> Zob. K. Majdański, *Teologia małżeństwa i rodziny*, AK 62 (1970) 369, s. 3-4; Zob. także R. Pegoraro, dz. cyt., s. 56. „Znaczna większość dokumentów soborowych (trzyнадцать spośród szesnastu) poświęca w różnym zakresie uwagę małżeństwu i rodzinie. Ważny jednak jest przede wszystkim ów doktrynalny wkład w zakresie teologii małżeństwa i rodziny (...). Prześledzenie jednak doktryny soborowej nie może się dokonać bez brania pod uwagę innych dokumentów, a zwłaszcza Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*”. Zob. K. Majdański, art. cyt., s. 4.

## 2.1. Rodzina chrześcijańska społecznością zbawienia

W odnowionej koncepcji małżeństwa i rodziny Ojcowie Soboru wyakcentowali chrystocentryzm małżeństwa chrześcijańskiego<sup>48</sup>. Zwrócili uwagę na fakt, że cała wielkość chrześcijańskiego małżeństwa leży w powołaniu małżonków do odwołania się do wzorowania w swym życiu miłości Chrystusa z Kościołem<sup>49</sup>. Wskazując równocześnie, że rodzina jest miejscem, w którym realizuje się Królestwo Chrystusa najpierw wobec swych członków, później wśród swego otoczenia<sup>50</sup>, nadali jej ukierunkowanie eklezjologiczne<sup>51</sup>. W tej perspektywie rodzina chrześcijańska staje się społecznością zbawienia<sup>52</sup>, przez co identyfikuje się z Kościołem, będąc „domowym Kościołem”<sup>53</sup>.

## 2.2. Rodzina chrześcijańska miejscem działalności apostołskiej

W nauczaniu Soboru Watykańskiego II podkreśla się, że wszyscy „wierni przez chrzest wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu przeznaczeni są do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej (...)”<sup>54</sup>. Poza tym „(...)od rodzeni jako synowie Boży, zobowiązani są wyznawać przed ludźmi wiarę, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła”<sup>55</sup>. Z kolei „przez sakrament bierzmowania jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz bronięcia jej”<sup>56</sup>. Tak więc „(...) ludzie świeccy stają się potężnymi głosicielami wiary w rzeczy, których się spodziewają (zob. Hbr 11, 1), jeśli z życiem z wiary niezachwianie łączą wyznanie wiary”<sup>57</sup>. Ojcowie Soboru zauważają, że „ta ewan-

<sup>48</sup> Zob. J. Salij, *Małżeństwo chrześcijan jako udział w paschalnym misterium Chrystusa*, AK 62 (1970) 369, s. 19-22.

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 19-22; Zob. także M. Tschuschke, *Małżeństwo i rodzina w świetle odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa*, AK 67 (1975) 396, s. 90-91; Zob. także R. Pegoraro, dz. cyt., s. 57.

<sup>50</sup> Zob. P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, art. cyt., s. 182.

<sup>51</sup> Zob. J. Salij, art. cyt., s. 18.

<sup>52</sup> Zob. J. Klys, *Życie rodzinne drogą do doskonałości*, art. cyt., s. 38.

<sup>53</sup> Zob. P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, art. cyt., s. 182; Zob. także W. Niedźwiadek, art. cyt., s. 455; F. Macharski, *Troska Kościoła o rodzinę*, AK 62 (1970) 369, s. 55.

<sup>54</sup> KK, 11.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże, 35.

gelizacja, to znaczy głoszenie Chrystusa dokonywane zarówno świadectwem życia, jak i słowem, nabiera swoistego charakteru i szczególnej skuteczności przez to, że dokonuje się w zwykłych warunkach właściwych światu<sup>58</sup>. Ma ona miejsce wówczas, gdy „świeccy prowadzą różnorodną działalność apostołską tak w Kościele jak i w świecie”<sup>59</sup>.

Poprzez czynne włączanie się w dzieło uświęcenia i zbawiania świata świeccy otwierają się na różne pola pracy apostołskiej, wśród których jest rodzina<sup>60</sup>. Powstaje ona „z małżeństwa chrześcijańskiego (...), a w niej rodzą się nowi obywatele społeczności ludzkiej, którzy dzięki łasce Ducha Świętego stają się przez chrzest synami Bożymi, aby lud Boży trwał na wieki”<sup>61</sup>.

### 2.2.1. Apostolstwo wewnątrzrodzinne

Powstająca z małżeństwa chrześcijańskiego wspólnota rodzinna jest niejako domowym Kościołem<sup>62</sup>. W nim każda z osób ma do spełnienia określone zadania wynikające z chrześcijańskiego powołania. Na pierwszym miejscu pojawiają się rodzice, którzy „(...) przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary (...)”<sup>63</sup>. W ten sposób „(...) znajdują swoje powołanie, polegające na tym, że mają być dla siebie nawzajem i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa”<sup>64</sup>. Posiadają w tym względzie nienaruszalne prawo, gdyż „każdej rodzinie, jako społeczności cieszącej się własnym i pierwotnym prawem, przysługuje uprawnienie do swobodnego organizowania życia religijnego w ognisku domowym pod kierunkiem rodziców”<sup>65</sup>. Podejmując się zaś jego realizacji w wychowaniu swych dzieci „(...) powinni pielegnować właściwe każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowe”<sup>66</sup>. Poza tym do chrześcijańskich „(...) rodziców należy stworzyć taką atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szacunkiem do Boga i ludzi, aby sprzyjała osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci”<sup>67</sup>. Mają „(...) stopniowo uczyć je, zwłasz-

<sup>58</sup> Tamże, 35.

<sup>59</sup> DA, 9.

<sup>60</sup> Zob. tamże, 9. Ojcowie Soboru wymieniają tylko główne płaszczyzny zaangażowania się świeckich w dziedzinę apostołstwa. „Sa to: wspólnoty kościelne, rodzina, młodzież, środowisko społeczne, sprawy narodowe i międzynarodowe”. Tamże, 9.

<sup>61</sup> KK, 11.

<sup>62</sup> Zob. tamże, 11.

<sup>63</sup> Tamże; zob. także DA, 11.

<sup>64</sup> KK, 35.

<sup>65</sup> DWR, 5.

<sup>66</sup> KK, 11; zob. także DA, 11.

<sup>67</sup> DWCH, 3.

cza przykładem, troski o potrzeby bliźnich, tak materialne, jak i duchowe<sup>68</sup>. Sobór stwierdza bowiem, że „(...) dzieci, a nawet wszyscy pozostający w kręgu rodzinnym, znajdują łatwiej drogę szlachetności, zbawienia i świętości, jeżeli torować ją będzie przykład rodziców i modlitwa rodzinna<sup>69</sup>. Poza tym rodzice, „(...) którzy mają pierwszy i nienaruszalny obowiązek oraz prawo wychowania dzieci, winni cieszyć się prawdziwą wolnością w wyborze szkół<sup>70</sup>. Powinnością rodziców jest bowiem domaganie się, aby ich dzieci „(...) czyniły postępy w formacji chrześcijańskiej harmonijnie z formacją świecką<sup>71</sup>. Zatem „(...) cały sens życia (...) rodzinnego zmierza do tego, aby małżonkowie nie zapoznając pozostałych celów małżeństwa, skłonni byli współdziałać z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca całą rodzinę<sup>72</sup>. Z kolei przykład prawdziwej miłości, jaką są złączeni między sobą i dziećmi, a także przez budowanie braterskiej wspólnoty miłości „(...) stają się świadkami oraz współpracownikami płodności Matki – Kościoła (...)”<sup>73</sup>.

Ojcowie Soboru zwracają jednak uwagę, że nie tylko rodzice mają szczególne zadanie w wychowawczej misji Kościoła, obejmującej dzieło uświęcania świata<sup>74</sup> i prowadzania ludzi do zbawienia<sup>75</sup>. Również dzieci, „(...) jako żywi członkowie rodziny, przyczyniają się na swój sposób do uświęcenia rodziców<sup>76</sup>. Wyrażać się to będzie w tym, że „za dobrodziejstwa od rodziców doznawane będą się odplacać uczuciem wdzięczności, głębokim szacunkiem i zaufaniem i będą ich wspierać po synowsku w przeciwnościach życia tudzież w osamotnieniu starości<sup>77</sup>.

W wychowawcze dzieło rodziny jako „domowego Kościoła” powinni więc być zaangażowani wszyscy jej członkowie. Ma to wielkie znaczenie między innymi w kształtowaniu powołań. W tym dziele „najwięcej przysługi oddają (...) rodziny, które jeśli ożywione są duchem wiary, miłości i pobożności, stają się jakby pierwszym seminarium (...)”<sup>78</sup>. Misja rodziny w pielęgnowaniu powołań jest tak istotna, że alumni niższych seminariów, mimo otrzymywanej formacji przez kierowników duchowych, nie powinni zaniedbywać kontaktów z rodziną<sup>79</sup>.

<sup>68</sup> DA, 30.

<sup>69</sup> KDK, 48.

<sup>70</sup> DWCH, 6.

<sup>71</sup> Tamże, 7.

<sup>72</sup> KDK, 50.

<sup>73</sup> KK, 41.

<sup>74</sup> Zob. KL, 10.

<sup>75</sup> Zob. DA, 6; KDK, 40.

<sup>76</sup> KDK, 48.

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> DFK, 2.

<sup>79</sup> Zob. tamże, 3.

Rodzina chrześcijańska jest również powołana do „(...) pielęgnowania powołań misyjnych wśród swych synów i córek (...)”<sup>80</sup>. Ma także odpowiedzialne zadanie w przygotowaniu dzieci do przyszłych obowiązków stanu małżeńskiego i rodzinnego<sup>81</sup>.

Pierwszeństwo i niezbywalność wychowawczej funkcji rodziny jako „domowego Kościoła” powinny być respektowane przez państwo, zajmujące się także wychowaniem<sup>82</sup>. Wyrazem tego będzie poszanowanie przez władze państwowe wolności religijnej i pomoc „(...) rodzinom, aby wychowanie dzieci we wszystkich szkołach mogło się odbywać zgodnie z zasadami moralnymi i religijnymi tych rodzin”<sup>83</sup>.

Z analizowanych stwierdzeń Soboru wynika ponadto, że cała rodzina chrześcijańska, realizująca wychowawczą misję Kościoła, uczestniczy w wychowaniu do apostołstwa. W niej bowiem „(...) odbywa się zaprawa w apostołstwie świeckich i tam znajduje się znakomita jego szkoła (...)”<sup>84</sup>. Tutaj „(...) pobożność chrześcijańska przenika całą treść życia i z dnia na dzień coraz bardziej ją przemienia”<sup>85</sup>. „Szczególnie (...) w rodzinie chrześcijańskiej, ubogaconej łaską i obowiązkami sakramentu małżeństwa, należy już od najmłodszych lat uczyć dzieci zgodnie z wiarą na chrzcie otrzymaną poznawania i czci Boga, a także miłowania bliźniego (...)”<sup>86</sup>. „Cała (...) rodzina i wspólne jej życie stać się winny niejako praktyczną szkołą apostołstwa”<sup>87</sup>.

### 2.2.2. *Apostolstwo środowiskowe*

Apostolska misja rodziny chrześcijańskiej jako „domowego Kościoła” nie ogranicza się jednak do wyżej przedstawionych spraw, gdyż „rodzina winna dzielić się wspaniałomyślnie swym bogactwem duchowym z innymi rodzinami”<sup>88</sup>. W ten sposób „rodzina chrześcijańska (...) ujawniać będzie wszystkim żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła”<sup>89</sup>. Przez dawanie świadectwa poza obszarem domu rodzinnego, „rodzina chrześcijańska pełnym głosem oznajmia zarówno obecne cnoty Królestwa Bożego, jak i nadzieję błogo-

<sup>80</sup> DM, 39.

<sup>81</sup> KDK, 49.

<sup>82</sup> Zob. DWCH, 7.

<sup>83</sup> Tamże.

<sup>84</sup> KK, 35.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> DWCH, 3.

<sup>87</sup> DA, 30.

<sup>88</sup> KDK, 48.

<sup>89</sup> Tamże.

sławionego życia<sup>90</sup>. Spełniając tę misję „(...) przykładem i świadectwem swoim przekonuje świat o jego grzechu i oświeca tych, co szukają prawdy”<sup>91</sup>.

„Spośród różnych rodzajów apostołstwa rodzinnego zasługują na wyszczególnienie następujące: adoptowanie opuszczonych dzieci, gościnne przyjmowanie przybyszów, pomoc w prowadzeniu szkół, służenie radą i pomocą materialną młodzieży (...), pomaganie narzeczoną, by lepiej przysposobili się do małżeństwa, udział w katechizacji, wspieranie małżonków i rodzin przeżywających trudności materialne i moralne (...)”<sup>92</sup>. Rodzina wypełniając misję apostołstwa powinna również zwrócić uwagę na „(...) zapewnienie starcom nie tylko niezbędnych środków do życia, ale także słusznego udziału w owocach postępu gospodarczego”<sup>93</sup>. Takie stanowisko Ojców Soboru wyjaśnia zdanie, że „(...) apostołstwo wśród małżonków i rodzin posiada szczególną doniosłość dla Kościoła (...)”<sup>94</sup>.

Konieczność zaangażowania się rodziny w apostołską misję Kościoła obejmuje włączenie się w relacje z innymi ludźmi, a więc ma swoje odniesienie do płaszczyzny społecznej<sup>95</sup>. Rodzina chrześcijańska, realizująca sumiennie wychowawcze dzieło Kościoła, „(...) jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom”<sup>96</sup>. W takiej rodzinie dzieci „(...) doświadczają (...) najpierw zdrowej społeczności ludzkiej i Kościoła (...)”<sup>97</sup>. Przez rodzinę chrześcijańską „(...) wprowadza się je powoli do obywatelskiej wspólnoty ludzkiej i do ludu Bożego”<sup>98</sup>. Rodzina chrześcijańska jest w pierwszym rzędzie matką i żywicielką wychowania do pełnej kultury ludzkiej<sup>99</sup>. Tutaj „(...) dzieci otoczone miłością, łatwiej przyuczają się do właściwego porządku rzeczy, gdy jakby naturalnie przenikają do ich dusz z biegiem lat wypróbowane formy kultury ludzkiej”<sup>100</sup>.

Posłannictwem rodziny chrześcijańskiej jest więc bycie „(...) pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa”<sup>101</sup>. Wypełni je ona wówczas, „(...) jeżeli przez wzajemną miłość swych członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga okazuje się niejako domowym sanktuarium Kościoła(...)”<sup>102</sup>. Ponadto będzie realizować

<sup>90</sup> KK, 35.

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> DA, 11.

<sup>93</sup> Tamże.

<sup>94</sup> Tamże.

<sup>95</sup> Zob. tamże.

<sup>96</sup> DWCH, 3.

<sup>97</sup> Tamże.

<sup>98</sup> Tamże.

<sup>99</sup> Zob. KDK, 61.

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> DA, 11.

<sup>102</sup> Tamże.

wspomniane posłannictwo poprzez włączenie się w kult liturgiczny, świadczenie czynnego miłosierdzia, popieranie sprawiedliwości oraz inne dobre uczynki służące potrzebującym<sup>103</sup>. Tym samym angażuje się w dzieło wychowawcze Kościoła Powszechnego i świadczy, że w tej misji Kościoła „(...) nader cenny okazuje się ten stan życia, który uświęcony jest osobnym sakramentem, mianowicie życie małżeńskie i rodzinne”<sup>104</sup>.

### 3. PRÓBA CAŁOŚCIOWEGO SPOJRZENIA NA DOKONANĄ ANALIZĘ DOKUMENTÓW

Analiza dokumentów od początku wieku XIX do Soboru Watykańskiego II wykazuje, że w wypowiedziach przedsoborowych rodzina chrześcijańska, zależna od jurysdykcji Kościoła, stanowi podstawową instytucję Kościoła w religijnej socjalizacji jej nowych członków. Powoli jednak w wypowiedziach Piusa XII, a nade wszystko Jana XXIII rodzina przestaje być jedynie instytucją „w rękach” Kościoła, a coraz bardziej jest ukazywana jako „Kościół domowy”. Taki obraz rodziny chrześcijańskiej zostaje uzupełniony nauczaniem Soboru Watykańskiego II, który bardzo dobitnie podkreśla, że rodzina chrześcijańska jest wspólnotą odzwierciedlającą prawdziwą naturę Kościoła Powszechnego<sup>105</sup>. Życie takiej rodziny jest dla dzieci doświadczeniem życia Kościoła<sup>106</sup>. Ojcowie Soboru nie ograniczają się jedynie do podania paraleli między Kościołem a domem chrześcijańskim, co miało miejsce w nauczaniu Piusa XII<sup>107</sup>, ale ukazują rodzinę jako podstawową komórkę Kościoła Powszechnego, a więc jako żywy organizm. Świadczą o tym takie określenia rodziny chrześcijańskiej, jak domowy Kościół<sup>108</sup>, domowe sanktuarium Kościoła<sup>109</sup>, pierwsze seminarium<sup>110</sup>. Zatem w nauce Soboru rodzina przestaje być jedynie instytucją na „usługach” Kościoła, stając się „domowym Kościołem”, który realizuje apostołską misję Kościoła Powszechnego<sup>111</sup>. Jej zaś wychowawcza funkcja względem potomstwa jest włączona w całość nauki Soboru o apostołstwie świeckich<sup>112</sup>, wynikającym z przyjętych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej<sup>113</sup>.

<sup>103</sup> Zob. tamże.

<sup>104</sup> KK, 35.

<sup>105</sup> Zob. KK, 11; DWCH, 3; KDK, 48.

<sup>106</sup> Zob. DWCH, 3.

<sup>107</sup> Zob. Pius XII, *All. ai novelli sposi*, 31.01.1940, w: IP, s. 377.

<sup>108</sup> Zob. KK, 11.

<sup>109</sup> Zob. DA, 11.

<sup>110</sup> Zob. DFK, 2.

<sup>111</sup> Zob. KK, 11, 35; DA, 9, 11, 30; KDK, 48.

<sup>112</sup> Zob. DA, 9.

<sup>113</sup> Zob. KK, 11, 35.

Z tematem apostołstwa rodziny chrześcijańskiej dokumenty soborowe wiążą również sprawę wychowania przez nią dzieci do podjęcia i spełniania powołania do życia małżeńskiego i rodzinnego<sup>114</sup> oraz kapłańskiego<sup>115</sup> i misyjnego<sup>116</sup>, a także udział dzieci w dziele uświęcania i zbawiania rodziców<sup>117</sup>. Ważną sprawą jest także uwypuklenie roli rodziny w dawaniu świadectwa życia prawdziwie chrześcijańskiego wobec innych rodzin oraz wobec całego świata<sup>118</sup>. Nowym elementem jest szerokie uwzględnienie społecznego aspektu realizowanego przez nią wychowania<sup>119</sup>. Nie ma ono na celu jedynie wychowania dobrego obywatela, o czym głównie traktował Pius XI, ale także zaangażowanie się w sprawy tego świata i ludzi żyjących na tym świecie<sup>120</sup>. Jest to wychowanie do pełnej kultury ludzkiej<sup>121</sup>. Tym samym obejmuje swym zasięgiem płaszczyznę religijną, moralną, społeczną i gospodarczą<sup>122</sup>. Ponadto Ojcowie Soboru zwracają uwagę na to, że rodzina chrześcijańska przyczynia się do powiększania zarówno wspólnoty ludzkiej, jak i Kościoła<sup>123</sup>.

Ewolucja, jaką prezentują dokumenty soborowe, jest wynikiem odnowy soborowej tak w aspekcie „ad intra”, jak i „ad extra”<sup>124</sup>, a która prowadzi do wytyczenia duszpasterstwu rodziny nowych dróg rozwoju<sup>125</sup>. W nauce tej jest wyraźny powrót do idei biblijnej wskazującej na rodzinę jako na wspólnotę zbawienia, czyli mały Kościół (zob. Ef 5, 29-31)<sup>126</sup>, oraz do tradycji Kościoła pierwszych i średnich wieków chrześcijaństwa<sup>127</sup>. Odczytuje się na nowo między innymi myśli św.

<sup>114</sup> Zob. KDK, 49.

<sup>115</sup> Zob. DFK, 2, 3.

<sup>116</sup> Zob. DM, 39.

<sup>117</sup> Zob. KDK, 48.

<sup>118</sup> Zob. KK, 35; KDK, 48.

<sup>119</sup> Zob. DWCH, 3.

<sup>120</sup> Zob. DWCH, 3; DA, 11.

<sup>121</sup> Zob. KDK, 61.

<sup>122</sup> Zob. DWCH, 3; DA, 11.

<sup>123</sup> Zob. KK, 11.

<sup>124</sup> Zob. F. Macharski, art. cyt., s. 55. „Rodzinę spotkał bowiem Sobór już w swym zwrocie ad intra, w swej samorefleksji ukazującej nadprzyrodzoną strukturę Ludu Bożego (zob. KK 11) i zadania jego świeckich członków (zob. KK 35). Rodzina jest pierwszym konkretem, jaki dostrzega Sobór zwracający się ad extra, ku światu. Będąc niejako domowym Kościołem należy ona równocześnie do świata jako podstawowa wspólnota. Od jej losu zależy sytuacja wspólnoty i ludzkiej i chrześcijańskiej”. Tamże, s. 55.

<sup>125</sup> J. Kłys, *Podmiotowe uwarunkowania duszpasterstwa rodzin*, art. cyt., s. 113.

<sup>126</sup> Zob. W. Skrzydlewski, dz. cyt., s. 180; Zob. także P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, art. cyt., s. 183.

<sup>127</sup> W pierwotnym Kościele rodzina chrześcijańska była „podmiotem wychowania religijnego i zarazem apostołatu, który w czasach prześladowań Kościoła miał doniosłe znaczenie dla jego trwania i rozwijania się mimo wielu przeszkód. Życie religijne skupiało się w rodzi-



Augustyna i św. Tomasza, wskazujące na rodzinę chrześcijańską jako wspólnotę reprezentującą związek Chrystusa z Kościołem<sup>128</sup>. Taka wizja rodziny chrześcijańskiej, jakkolwiek w pewnej mierze obecna w stwierdzeniach przedsoborowych, w nauczaniu Soboru Watykańskiego II otrzymuje swoje wypełnienie i urzędowe potwierdzenie<sup>129</sup>. W ten sposób Ojcowie Soboru ukazują obraz rodziny jako małej wspólnoty zbawienia – małego Kościoła, która, na wzór Kościoła Powszechnego, ma dawać świadectwo o miłości Boga do człowieka, urzeczywistnionej w szczególny sposób w tajemnicy odkupienia<sup>130</sup>. Jest to jej zadanie apostołskie, które przede wszystkim realizuje się w świadectwie o miłości Bożej. Świadectwo to zakłada, że rodzina powinna żyć miłością, a nawet ma być wspólnotą miłości<sup>131</sup>. Prawda ta jest szczególnie dowartościowana przez Ojców Soboru<sup>132</sup>. Wskazane zaś przez Sobór dwie główne formy apostołstwa rodziny: wewnątrzrodzinna i środowiskowa zdają się wynikać z samej natury rodziny. Pierwsza wiąże się z tym, że już sama rodzina jest wspólnotą osób, która ze swej istoty domaga się oprócz więzów pokrewieństwa i wspólnego bytowania, więzi czynnej miłości<sup>133</sup>. Druga wynika z faktu, że rodzina jako „komórka” Kościoła Powszechnego ma swój udział w dziele zbawiania całej ludzkości, czyli tak jak Kościół Powszechny winna mieć charakter misyjny<sup>134</sup>.

### Sommario

#### L'Educazione religiosa in famiglia

La riflessione sull'insegnamento della Chiesa dal secolo XIX fino al Concilio Vaticano II a proposito della famiglia ci fa sapere che essa era sempre riconosciuta come luogo primario della educazione religiosa dei suoi membri. I suoi diritti educativi derivano dalla natura stessa della famiglia e dal carattere sacramentale del matrimonio. Nell'insegnamento preconciiliare la famiglia viene presentata solamente come l'istituzione subordinata ai diritti ecclesiastici, in cui

nach chrześcijańskich”. P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, art. cyt., s. 183; Zob. także W. Skrzydlewski, art. cyt., s. 455.

<sup>128</sup> Zob. W. Skrzydlewski, dz. cyt., s. 180.

<sup>129</sup> Zob. Cz. Murawski, dz. cyt., s. 57.

<sup>130</sup> Zob. W. Skrzydlewski, dz. cyt., s. 181. „Związek Chrystusa z Kościołem jest realizacją zbawczej miłości Boga do ludzi: z tej miłości Chrystus przyszedł na świat i wydał się za nas na śmierć krzyżową, w ten sposób odkupił nas i utworzył swój Kościół, społeczność zbawienia”. Tamże s. 180-181.

<sup>131</sup> Zob. tamże, s. 180-181.

<sup>132</sup> Zob. Cz. Murawski, dz. cyt., s. 57.

<sup>133</sup> Zob. W. Skrzydlewski, dz. cyt., s. 181; Cz. Murawski, dz. cyt., s. 193-194.

<sup>134</sup> Zob. W. Skrzydlewski, dz. cyt., s. 182; Zob. P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, art. cyt., s. 182-183.

---

si svolgeva la socializzazione religiosa dei figli. La sua vera natura è stata riscoperta dal Vaticano II, secondo cui la famiglia cristiana diventa „Chiesa domestica”, „comunità salvata e che salva”, che partecipa in modo proprio e originale alla missione della Chiesa per edificare del Regno di Dio nella storia. In questa chiave la famiglia è chiamata a diventare „segno profetico”, affinché scopra e viva autenticamente i valori in essa presenti.

Ks. ANDRZEJ KRASIŃSKI

## TEORIA KSZTAŁCENIA WIELOSTRONNEGO WINCENTEGO OKONIA W DYDAKTYCE SZKOLNEJ I KATECHETYCZNEJ

Jednym z najwybitniejszych polskich dydaktyków okresu po II wojnie światowej jest profesor Wincenty Okoń. Na jego podręcznikach akademickich, takich jak *Proces nauczania* (1954, 6 wyd. 1966), *Podstawy wykształcenia ogólnego* (1967, 4 wyd. 1987) czy *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej* (1987) wychowały się rzesze nauczycieli w Polsce. Jego badaniami i dorobkiem interesowali się również katechetycy, m.in. ks. Władysław Kubik SJ<sup>1</sup>. W publikacjach W. Okonia dostrzega się jego niezwykle zmysł dydaktyczno-pedagogiczny, połączony z wolą poszukiwań optymalnych rozwiązań i rzetelnością wykorzystania źródeł. Warto dodać w tym miejscu, że W. Okoń miał w swojej działalności naukowej stały kontakt z literaturą zagraniczną Wschodu i Zachodu, co więcej, jego książki cieszyły się poczytnością nawet w Japonii. Niedawno ukazała się w języku niemieckim kolejna książka W. Okonia *Dziesięć szkół alternatywnych*.

W. Okoń znany jest między innymi z dydaktycznej teorii kształcenia wielostronnego. Teorię tę ogłosił po raz pierwszy w 1967 roku w książce pt. *Podstawy wykształcenia ogólnego*<sup>2</sup>, którą przez kolejne lata udoskonalał.

Teoria kształcenia wielostronnego jest teorią dydaktyczną, która poprzez proces kształcenia chce doprowadzić do jak najpełniejszego, wielostronnego rozwoju osobowości ucznia. Apeluje ona do różnych sfer osobowości człowieka, w przeciwieństwie do nauczania jednostronnego, opartego głównie na przyswajaniu gotowych wiadomości i obciążaniu tylko pamięci (materializm dydaktyczny), albo na rozwijaniu myślenia abstrakcyjnego (formalizm dydaktyczny) lub rozwijaniu

<sup>1</sup> Zob. Wł. Kubik, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895-1970*, Warszawa 1987, s. 251.

<sup>2</sup> W. Okoń, *Podstawy wykształcenia ogólnego*, Warszawa 1967.

sprawności wykonawczych przez naśladownictwo (użyteczny dydaktyczny). Dzięki teorii kształcenia wielostronnego rozwija się także wyobraźnię, umiejętność myślenia i działania twórczego<sup>3</sup>.

W. Okoń wyróżnił w swojej teorii trzy elementy składowe: stronę procesualną, treściową i społeczną. Wszystkie one wzajemnie, harmonijnie się przenikają<sup>4</sup>.

Jak rozumieć stronę procesualną?

Zdaniem W. Okonia, w człowieku można wyodrębnić trzy podstawowe funkcje jego osobowości: intelektualną – człowiek poznaje świat i siebie; emocjonalną – człowiek przeżywa świat i nagromadzone w nim wartości, i praktyczną – człowiek zmienia świat<sup>5</sup>. Można w skrócie powiedzieć, że człowiek myśli, przeżywa i działa, aby egzystować, normalnie funkcjonować i rozwijać się. Wymienione funkcje „manifestują się”, wyrażają się przez trojakią działalność człowieka. Poznawanie przejawia się głównie w działalności intelektualnej, przeżywanie – w działalności emocjonalnej, a zmienianie świata – w działalności praktycznej. Każda działalność posiada swoją stronę asymilacyjną i twórczą<sup>6</sup>. Spostrzeżenia te W. Okoń przeniósł na teren dydaktyki. Założył przy tym, że w procesie kształcenia powinno rozbudzić się i rozwinąć w uczniu zdolności poznawcze, jego motywację i życie uczuciowe oraz zdolności do działalności praktycznej. Gdy człowiek doskonalił stale swoje podstawowe, czysto ludzkie funkcje, wtedy rozwija się harmonijnie. Działalność intelektualną w procesie kształcenia W. Okoń nazwał uczeniem się przez przyswajanie, działalność intelektualną twórczą – uczeniem się przez odkrywanie, działalność emocjonalną – uczeniem się przez przeżywanie (rozwijanie życia uczuciowego ucznia, bo człowiek nie tylko poznaje rzeczywistość, lecz także ją przeżywa emocjonalnie i ocenia) i wreszcie działalność praktyczną – uczeniem się przez działanie (rozwój człowieka dokonuje się także przez działalność praktyczną, która polega na przekształcaniu rzeczywistości i samego siebie poprzez tworzenie tego, czego dotąd nie było)<sup>7</sup>.

Odpowiednikiem uczenia się przez przyswajanie jest strategia typu A (oparta na założeniach psychologii asocjacyjnej), w której wykorzystuje się między innymi osiągnięcia szkoły J.F. Herbarta (najważniejszą drogą uczenia się jest przyswa-

<sup>3</sup> Zob. tenże, *Wielostronne uczenie się a problem aktywności uczniów*, „Nowa Szkoła” 7/8(1965), s. 23.

<sup>4</sup> Podane dane pochodzą z wywiadu przeprowadzonego przez autora niniejszego artykułu z W. Okoniem w dniu 18.11.1996 roku. Wywiad ukazał się w *Roczniku Sekcji Pedagogiki Religii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie w roku 2000*, s. 29-44. (Odtąd będę używał sformułowania: *Dane z wywiadu z 18.11.1996 r.*)

<sup>5</sup> W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1995, s. 196.

<sup>6</sup> Zob. tenże, *Jedność osobowości a wielostronność wychowania*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 101 (1981) nr 3, s. 8.

<sup>7</sup> Zob. tenże, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1996, s. 143.

janie). Odpowiednikiem uczenia się przez odkrywanie jest strategia typu P, nawiązująca do szkoły J. Deweya (najważniejszą drogą uczenia się jest odkrywanie, rozwijanie myślenia uczniów w toku rozwiązywania problemów). Odpowiednikiem uczenia się przez przeżywanie jest strategia typu E, związana z osiągnięciami tzw. „szkoły twórczej” (najlepszą drogą uczenia się jest przeżywanie, gdyż wpływa ono na rozwój procesów emocjonalnych) oraz uczenia się przez działanie (strategia typu O), która nawiązuje do zdobyczy tzw. „szkoły pracy”, według której najefektywniejszą drogą uczenia się jest działanie rozwijające operacje uczniów<sup>8</sup>.

Każda strategia ma swoje ogniwa. Na strategię typu A składają się następujące etapy: 1. zetknięcie ucznia z nowymi wiadomościami; 2. skojarzenie ich z wiadomościami wcześniej nabytymi; 3. uporządkowanie nowych wiadomości; 4. zastosowanie wiadomości w nowych sytuacjach<sup>9</sup>.

W strategii typu P profesor W. Okoń wyróżnił: 1. znalezienie się ucznia w sytuacji problemowej i sformułowanie wynikających z niej pytań; 2. wyłonienie, na podstawie samodzielnych poszukiwań, odpowiedzi na te pytania (wynajdywanie hipotez, pomysłów); 3. sprawdzenie tych odpowiedzi na drodze teoretycznej lub praktycznej; 4. uporządkowanie wiadomości i odpowiednie ich utrwalenie; 5. zastosowanie wiadomości w nowych sytuacjach<sup>10</sup>.

W strategii typu E mówi się o następujących ogniwach dydaktycznych: 1. zetknięcie z dziełem i ukierunkowanie kontaktu z nim; 2. eksponowanie dzieła; 3. analiza problemowa dzieła prowadząca do jego oceny; 4. umiejscowienie dzieła na tle dorobku jego twórcy lub innych twórców; 5. aktywność własna uczniów i ewentualne wnioski praktyczne dotyczące ich własnych postaw<sup>11</sup>.

W strategii typu O wymienia się: 1. poznanie celu działania oraz jednej lub więcej reguł, które mają być zastosowane w działaniu; uświadomienie uczniom nazwy i znaczenia danej umiejętności; 2. ustalenie modelu działania; sformułowanie na podstawie przypomnianych wiadomości tych reguł, które w danym działaniu mają znaleźć zastosowanie; 3. pokazanie wzoru danego działania; 4. pierwsze działania uczniów, wykonywane przy stałej kontroli nauczyciela; 5. systematyczne i samodzielne ćwiczenia w posługiwaniu się opanowaną umiejętnością<sup>12</sup>.

W. Okoń przestrzegał, by nie traktować ogniw dydaktycznych poszczególnych strategii jak „herbartowskich” stopni formalnych. Te ostatnie były niezmiennie, nierozzerwalnie związane z jedną jednostką lekcyjną każdego przedmiotu, przy czym ważna była ich kolejność.

<sup>8</sup> Zob. tenże, *Wielostronne uczenie się a problem aktywności uczniów*, art. cyt., s. 24, 27.

<sup>9</sup> Tenże, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, dz. cyt. s. 318.

<sup>10</sup> Tenże, *U podstaw problemowego uczenia się*, Warszawa 1964, s. 180.

<sup>11</sup> Tenże, *W sprawie budowy lekcji*, „Nowa Szkoła” (1971) nr 4, s. 5.

<sup>12</sup> Tenże, *Podstawy wykształcenia ogólnego*, dz. cyt., s. 97.

W. Okoń ogniwa strategii nazywa „momentami” w procesie nabywania wiedzy, sięgania po wartości czy w działaniu praktycznym. O tym, jak z korzyścią dla lekcji i dla ucznia je respektować, w jakiej kolejności i z jakim zaakcentowaniem ich używać, ma decydować cel dydaktyczno-wychowawczy lekcji i sama logika procesu lekcyjnego. Kolejne „momenty” nie muszą być związane z jedną jednostką lekcyjną. Można je „rozciągać” nawet na kilka jednostek (np. jeden problem rozwiązywany jest podczas kilku lekcji) lub można powtarzać niektóre etapy podczas jednej lekcji w zależności od potrzeb (np. rozwiązać kilka problemów na jednej lekcji). Podobnie ustalona kolejność poszczególnych momentów może być zachowana bądź zmieniona. O tym decyduje sam nauczyciel<sup>13</sup>. „Przedmiot dostarcza nauczycielowi bodźców – tego i tego mają się uczniowie nauczyć, to i to przeżyć, praktycznie to i to wykonać. Ale jak, gdzie i kiedy, jak to podzielić na sekwencje – to zależy od prowadzącego zajęcia. W. Okoniowi chodzi o to, by nie było ciągle tego samego nudnego szablonu lekcyjnego, żeby każda lekcja była w jakimś zakresie oryginalna”<sup>14</sup>.

Poszczególnym strategiom przyporządkowuje się adekwatne do nich metody (informacyjne, samodzielnego zdobywania wiedzy, eksponujące, operatywne<sup>15</sup>) i środki dydaktyczne (służące poznawaniu rzeczywistości i wiedzy o niej, służące kształtowaniu emocjonalnego stosunku do rzeczywistości oraz służące kształtowaniu działań przetwarzających ją<sup>16</sup>).

Podsumowując stronę procesualną teorii kształcenia wielostronnego, należy stwierdzić, że składają się na nią różne procesy, wielorakie, bogate formy działania. Polega ona na przyswajaniu, pochłanianiu tego, co zawarte jest w nauce, sztuce, technice i w życiu praktycznym, ale również na twórczości w tych dziedzinach. Uwzględnienie w nauczaniu wszystkich trzech rodzajów działalności człowieka (intelektualnej, emocjonalnej i praktycznej) przyczynia się do wielostronnego rozwoju jego osobowości<sup>17</sup>.

Obok strony procesualnej teorii kształcenia wielostronnego, W. Okoń wymieniał nierozzerwalnie z nią związaną stronę treściową, także apelującą do całej osobowości wychowanków. Dotyczy ona wielostronności w dziedzinie treści kształcenia. W. Okoń zauważył, że w ludzkiej wiedzy naukowej można wyodrębnić dla potrzeb dydaktycznych cztery podstawowe składniki strukturalne – cztery rodzaje zdań naukowych: zdania opisujące (opierają się na obserwacji bezpośredniej lub

<sup>13</sup> Zob. *Dane z wywiadu z 18.11.1996 r.*, s. 34.

<sup>14</sup> Tamże, s. 43.

<sup>15</sup> W. Okoń, *Nauczanie problemowe we współczesnej szkole*, Warszawa 1987<sup>3</sup>, s. 333-341.

<sup>16</sup> Tenże, *Metody nauczania*, w: *Podręcznik dla kandydatów na nauczycieli*, red. B. Suchodolski, Warszawa 1980<sup>5</sup>, s. 392-397.

<sup>17</sup> Zob. Tamże.

pośredniej, zdania te budują opisy), wyjaśniające (za ich pomocą buduje się wyjaśnienia, wythumaczenia, dłaczego jakiś stan rzeczy lub związane z nim zmiany są takie a nie inne), oceniające (są rezultatem wartościowania) i normatywne (zawierają treści organizujące postępowanie człowieka)<sup>18</sup>.

W. Okoń postulował, by w nowoczesnym nauczaniu korzystać z wszystkich czterech warstw wiedzy naukowej. Powinny one zostać ze sobą harmonijnie zintegrowane. „Można opisać zjawisko fizyczne, ale zaraz trzeba się pytać *dłaczego oto tak działa*. W poznaniu potrzebna jest jeszcze samodzielna, a nie narzucona ocena. Należy się pytać uczniów: *jak ty oceniasz to, co poznałeś np. cudze zachowanie. Słusznie ktoś postąpił czy niesłusznie*. Wiersz podoba się komuś, *uzasadnij dłaczego*, komuś innemu się nie podoba, *uzasadnij dłaczego*. Obok oceny powinna pojawić się w uczniu chęć czy motywacja do postępowania zgodnie z oceną, której dokonał, do której samodzielnie doszedł, powinna się pojawić norma, zgodnie z którą uczeń postępuje według tego, do czego doszedł”<sup>19</sup>.

Świadomość istnienia różnych zdań wiedzy ludzkiej pozwala lepiej budować poszczególne jednostki lekcyjne. Według W. Okonia w dobrze, harmonijnie zbudowanej jednostce lekcyjnej występuje ok. 60% zdań opisujących, 30% wyjaśniających 5% oceniających i 5% normatywnych<sup>20</sup>. Stosowanie wszystkich zdań ułatwia nie tylko poznanie prawdy o świecie i człowieku, lecz także kształtuje dojrzałą osobowość ludzką.

Trzecia strona teorii kształcenia wielostronnego, wymieniana przez W. Okonia, to strona społeczna. Dotyczy ona wielostronności w sensie różnych form aktywności w sferze organizacji procesu kształcenia. W. Okoń uważa, że uczeń powinien się wielostronnie rozwijać od strony społecznej poprzez różne formy aktywności na lekcjach. Chodzi o to, aby w życiu potrafił później pracować nie tylko samodzielnie, ale i w zespole, i w dużej zbiorowości. Z tego względu na lekcji nie powinno zabraknąć ani pracy jednostkowej i indywidualnej, ani grupowej, ani zbiorowej.

W pracy indywidualnej chodzi o umiejętność pracy samodzielnej (uczeń sam wybiera tryb działania). Uczniowie mogą spotkać się z pracą jednostkową (uczniowi narzuca się określony sposób pracy). Praca indywidualna rozwija aktywność i samodzielność uczniów, ale gdyby tylko ona była stosowana, wtedy uczniowie nie liczyliby się z nikim. Ta forma pracy charakteryzuje się niskim poziomem uspołecznienia, brakiem wspólnych systemów wartości, egoizmem<sup>21</sup>.

W procesie kształcenia nie powinno zabraknąć pracy zbiorowej. Polega ona na zaangażowaniu wszystkich uczniów w zbiorowym wysiłku kształcenia. Ta forma pra-

<sup>18</sup> Zob. W. Okoń, *Podstawy wykształcenia ogólnego*, dz. cyt., s. 50-80.

<sup>19</sup> *Dane z wywiadu z 18.11.1996r.*, s. 34-35.

<sup>20</sup> W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, dz. cyt., s. 302.

<sup>21</sup> Zob. tenże, *Nauczanie problemowe we współczesnej szkole*, dz. cyt., s. 25-27; 250-258.

cy sprzyja wytwarzaniu wspólnych postaw, przekonań, wspólnego podłoża światopoglądowego. W. Okoń zwraca uwagę w tych różnych formach pracy nie tyle na efekty w ocenach, ile na stopień uspołecznienia. W pracy zbiorowej trudno jest wypracować poczucie jedności, z różnych racji (pochodzenie społeczne, różnica światopoglądu, różny stosunek do religii, do nauczyciela). Lekarstwem na to jest nauczanie problemowe<sup>22</sup>.

Najbardziej efektywna jest praca grupowa, która polega na wykonywaniu przez kilkuosobowe grupy uczniów określonych zadań dydaktycznych, najeźściej problemów teoretycznych i praktycznych. W tego rodzaju pracy możemy wyodrębnić pracę grupową jednolitą i zróżnicowaną, pracę kombinowaną i brygadową. Dzięki pracy grupowej i zbiorowej uczniowie uczą się liczyć z opinią drugiego człowieka, ponieważ wpływa ona na rozwiązania końcowe<sup>23</sup>.

Korzystanie w procesie kształcenia z czterech kategorii procesu kształcenia, z czterech strategii uczenia się – nauczania: strategii A, P, E, O, z odpowiadających im metod i środków dydaktycznych, korzystanie z czterech kategorii zdań wiedzy ludzkiej: zdań opisowych, wyjaśniających, oceniających i normatywnych, oraz wykorzystanie różnych form organizacji pracy uczniów na lekcji: jednostkowej, indywidualnej, zbiorowej oraz grupowej, wpływa pozytywnie na właściwy wielostronny rozwój osobowości uczniów.

W. Okoń ogłaszając w 1967 roku swoją teorię w książce pt. *Podstawy wykształcenia ogólnego*, jak i w późniejszych publikacjach, zwrócił się do dydaktyków o jej empiryczną weryfikację<sup>24</sup>. Prośba ta znalazła oddźwięk u stosunkowo niewielu dydaktyków, z powodu modnego w latach 70-tych nauczania problemowego. Mimo tego, omawiana teoria znalazła swoje miejsce prawie na każdym etapie rozwoju człowieka, tzn. w wieku przedszkolnym, wczesnoszkolnym, w średnim wieku szkolnym, w wieku młodzieńczym i dorosłym.

Jadwiga Walczyna oparła teorię wychowania społeczno-moralnego dzieci w wieku przedszkolnym właśnie na teorii kształcenia wielostronnego, w celu dynamizowania rozwoju swoich wychowanków<sup>25</sup>.

Nawiązując do strony społecznej omawianej teorii, J. Walczyna proponowała, by tę teorię wykorzystać w przedszkolu do pełnienia życiowych ról społecznych, a mianowicie do roli członka zbiorowości przedszkolnej, do roli członka rodziny oraz do roli członka społeczności<sup>26</sup>.

Józef Galant wprowadzał założenia teorii kształcenia wielostronnego w kształceniu uczniów w wieku wczesnoszkolnym (klasy I-III). Zauważył, że teoria kształ-

<sup>22</sup> Tamże, s. 258-262.

<sup>23</sup> Tamże, s. 283-284.

<sup>24</sup> W. Okoń, *W sprawie budowy lekcji*, art. cyt., s. 7.

<sup>25</sup> J. Walczyna, *Kształtowanie postaw społeczno-moralnych dzieci w wieku przedszkolnym*, Warszawa 1978.

<sup>26</sup> Tamże.



czenia wielostronnego sprzyja wyzwaniu inicjatywy i pomysłowości dzieci w procesie dydaktyczno-wychowawczym<sup>27</sup>.

Badaniami nad wykorzystaniem teorii kształcenia wielostronnego w średnim wieku szkolnym, jak i nad efektywnością prezentowanej teorii zajmowali się H. Cudak i T. Mróz.

H. Cudak badał w klasach piątych i szóstych na lekcjach biologii zjawisko operatywności zdobywanej przez uczniów wiedzy, wiedzy zdobywanej na drodze przyswajania, odkrywania, przeżywania i działania<sup>28</sup>.

Tadeusz Mróz badał czy nauczyciele różnych przedmiotów i humanistycznych, i matematyczno-przyrodniczych realizują w klasach ósmych założenia teorii kształcenia wielostronnego oraz czy czynią to poprawnie. Autor analizował również zagadnienie częstotliwości korzystania z poszczególnych zdań wiedzy naukowej<sup>29</sup>.

Marian Śnieżyński również upowszechnił teorię kształcenia wielostronnego i dokonał jej empirycznej weryfikacji, eksperymentując w starszych klasach szkół podstawowych i w młodszych szkół średnich. Autor przybliżał nauczycielom omawianą teorię, jednocześnie badał wnikliwie znajomość toków lekcyjnych (szczególnie podającego) i ich ogniw oraz częstotliwość ich występowania. Przybliżył teorię kształcenia wielostronnego katechetom proponując konkretne rozwiązania na terenie katechezy. W nauczaniu wychowującym wyodrębnił oddziaływania na intelektualną, moralną, estetyczną i zdrowotną sferę osobowości ucznia.

Teorię kształcenia wielostronnego, rozszerzoną o psychologiczną trójczynnikową teorię rozwoju osobowości człowieka (rozwój osobowości człowieka zależy od indywidualnych zadatków biologicznych, wpływu środowiska wychowawczego i aktywności własnej jednostki), zastosowała na poziomie klas licealnych Danuta Nakoneczna. Autorka wyszła z teorią kształcenia wielostronnego poza lekcje, wykorzystując ją w zajęciach pozalekcyjnych i pozaszkolnych<sup>30</sup>.

Badaniem znajomości teorii kształcenia wielostronnego na poziomie akademickim (badania wśród studentów, asystentów naukowych i wykładowców) i wykorzystywania jej w kształceniu przez nauczycieli zajmował się Bohdan Komorowski. Autor wyszedł z założenia, że dobry nauczyciel sam musi doświadczyć teorii kształcenia wielostronnego, by dobrze wykorzystać ją w stosunku do uczniów<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> J. Galant, J. Hawlicki, *Proces dydaktyczno-wychowawczy w klasach I-III*, Warszawa 1978; J. Galant (red.), *Inicjatywa i pomysłowość dzieci w procesie dydaktyczno-wychowawczym*, Przemysł 1996.

<sup>28</sup> H. Cudak, *Funkcjonalność zdobywanej wiedzy w wielostronnym kształceniu*, „Acta Universitatis Lodzensis, Folia Paedagogica et Psychologica” (1988) nr 21.

<sup>29</sup> T. Mróz, *Realizacja koncepcji wielostronnego kształcenia w praktyce pedagogicznej*, „Zeszyty Naukowe WSP w Bydgoszczy, Studia Pedagogiczne” (1983) nr 11.

<sup>30</sup> D. Nakoneczna, *Kształcenie wielostronne stymulujące rozwój uzdolnień*, Warszawa 1980.

<sup>31</sup> B. Komorowski, *Kształcenie wielostronne i drogi jego realizacji*, Lublin 1968.

Według Wł. P. Zaczyńskiego, W. Okoń odkrył osobowość uczniów i ich emocjonalność. Z tego powodu Wł. P. Zaczyński akcentował znaczenie emocjonalności w kształceniu uczniów. Jego zdaniem, w naszych decyzjach, działaniach obecne jest na swój sposób uczucie. Wiedza może być motywem działania dzięki emocjom. W szkole należy kierować procesem uczenia się za pomocą uczuć, kształtować stosunek do poznawanej rzeczywistości. Przeżycia wzmacniają motywację do działania, trwałość przyswajanej wiedzy, kształtują postawy moralno-społeczne.

W. Okoń, w opinii Wł. P. Zaczyńskiego, uprawomocnił również wartości dydaktyki. Wartości się nie poznaje, je się przeżywa. I emocjonalność ucznia, i jego świat wartości można skutecznie kształtować, wykorzystując w procesie kształcenia wielostronny środek audiowizualny<sup>32</sup>.

Wszyscy zaprezentowani dydaktycy, zgodnie z sugestią W. Okonia, weryfikowali empirycznie jego teorię kształcenia wielostronnego. Niektórzy rozwinęli ją twórczo (J. Walczyna, J. Galant, D. Nakoneczna). Wymieniani tu autorzy pragnęli ukazać czytelnikowi, że stosowanie teorii kształcenia wielostronnego rozwija harmonijnie osobowości uczniów, podnosi efekty pracy oraz prowadzi do zdobycia wiedzy operatywnej.

Teoria kształcenia wielostronnego została również adaptowana w teorii i praktyce katechetycznej. Zajmowało się nią głównie środowisko lubelskie katechetów (ks. M. Majewski sdb<sup>33</sup> i ks. St. Kulpaczyński sdb<sup>34</sup>). Katechetycy ci widzieli potrzebę działań wielostronnych. Jednakże bliżej ich nie prezentowali. Dostrzegli metodyczny problem wielostronnego rozwoju uczniów, nie podejmując go i nie rozwiązując. Dydaktycy ze środowiska warszawsko-krakowskiego natomiast wyrazili zainteresowanie teorią kształcenia wielostronnego, propagując ją (Wł. Kubik<sup>35</sup>, M. Owoc<sup>36</sup>, K. Kantowski<sup>37</sup>) i prowadząc badania w zakresie jej stosowania także na terenie katechezy (M. Śnieżyński, J. Mastalski<sup>38</sup>).

<sup>32</sup> Wł. P. Zaczyński, *Uczenie się przez przeżywanie. Rzecz o teorii wielostronnego kształcenia*, Warszawa 1990.

<sup>33</sup> M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995.

<sup>34</sup> St. Kulpaczyński, *Formy aktywizacji katechezy*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29 (1982) z. 6.

<sup>35</sup> Wł. Kubik, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895-1970*, dz. cyt.

<sup>36</sup> M. Owoc, *Proces dydaktyczny w materiałach katechetycznych do I i II Schematu Programu Szczegółowego (klasy V-VIII) w świetle literatury pedagogiczno-katechetycznej*, Warszawa 1995 (mps – Biblioteka UKSW).

<sup>37</sup> K. Kantowski, *Możliwości i ograniczenia stosowania nauczania problemowego w katechezie szkół podstawowych na podstawie materiałów metodycznych dla katechety*, Warszawa 1995 (mps – Biblioteka UKSW).

<sup>38</sup> J. Mastalski, *Realizacja procesu nauczania katechetycznego. (Na podstawie badań przeprowadzonych w krakowskich szkołach podstawowych)*, Kraków 1997 (mps – Biblioteka PAT).

Oddźwięk teorii kształcenia wielostronnego możemy dostrzec w *Podręcznikach Metodycznych do Katechizmu Religii Katolickiej cz. I-IV*<sup>39</sup>. W tym miejscu należy zaznaczyć, że osiągnięć dydaktyki szkolnej – ich przykładem jest teoria kształcenia wielostronnego – nie zawsze da się zastosować w pełni na terenie katechezy. Ta bowiem posiada swoją specyfikę, przekraczającą w pewnym sensie ramy dydaktyki szkolnej. Stosując na przykład strategię problemową, należy przewidzieć, że uczniowie mogą mieć kłopoty zarówno z samodzielnym formułowaniem pytań wynikających z sytuacji problemowej, jak i z formułowaniem hipotez rozwiązania problemu na podstawie posiadanych wiadomości (problem i wynikające z niego pytania formułuje katecheta). W pierwszym przypadku trudność wiąże się z próbą sformułowania problemu dotyczącego zagadnień religijnych na podstawie sytuacji problemowej nie mówiącej wprost o sprawach wiary. W wielu wypadkach należy opuścić takie ogniwo strategii problemowej, jak wysuwanie hipotez rozwiązania – z obawy przed rozbudzeniem wątpliwości w wierze.

Wykorzystując podczas lekcji religii strategię praktyczną, można to uczynić w formie działań długofalowych na poszczególnych katechezach z całego bloku tematycznego, a nie podczas pojedynczej jednostki katechetycznej. Uczniowie mogą przygotowywać np. oprawę liturgiczną Mszy świętych i nabożeństw, brać w nich aktywny udział, organizować spotkania z rodzicami, programy artystyczne, wystawy, gazetki, plansze i różnego rodzaju konkursy, mogą również pomagać potrzebującym.

Nieodłącznym elementem katechez jest modlitwa. Niestety, w żadnej z omawianych strategii dydaktycznych nie ma na nią odrębnego miejsca. Może jednak ona występować na różnych etapach katechezy, budowanych według strategii dydaktycznych. Pełni wtedy rolę źródła nowych wiadomości, porządkuje nowe wiadomości, jest wyrazem zastosowania poznanego materiału w nowych sytuacjach, służy do weryfikacji hipotez, jest wyrazem aktywności uczniów itp. Obok waloru dydaktycznego ma przede wszystkim walor religijny, o którym absolutnie nie można zapomnieć. Modlitwa pomaga nie tylko w zdobyciu wiedzy, lecz także w osiągnięciu dojrzałości w wierze, umożliwia spotkanie z Bogiem, refleksjonowanie poznanych prawd, ich interioryzację. Ponadto rozmowa z Bogiem wyrabia w uczniach umiejętność wielbienia Go na różne sposoby oraz umiejętność korekty swojego postępowania.

Teoria kształcenia wielostronnego jest jedyną w swoim rodzaju, najpełniejszą jak dotąd propozycją wyodrębnienia ogniw procesu nauczania i kolejnym przy-

<sup>39</sup> J. Charytański, Wł. Kubik (red.), *Podręcznik Metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej cz. I*, Warszawa 1993; J. Charytański, Wł. Kubik (red.), *Podręcznik Metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej cz. II*, Warszawa 1982; J. Charytański, Wł. Kubik (red.), *Podręcznik Metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej cz. III*, Warszawa 1982; J. Charytański, Wł. Kubik (red.), *Podręcznik Metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej cz. IV*, Warszawa 1980.

kładem różnicowania sposobów realizacji procesu kształcenia i zwiększenia liczby jego wersji; oryginalną, nie spotykaną w literaturze światowej zwartą teorią dydaktyczną, której najważniejszym zadaniem jest troska o wielostronny rozwój bogatej osobowości uczniów.

Teoria ta jest godna uwagi nauczycieli, katechetów, jak i szerokiego zastosowania w praktyce szkolnej i katechetycznej.

### Sommario

#### Teoria didattica della formazione multilaterale di W. Okoń nella scuola e catechesi

Wincenty Okoń è vero protagonista di una nuova teoria didattica per la scuola – formazione multilaterale. Le sue tesi sono state pubblicate per la prima volta nel libro *Podstawy wykształcenia ogólnego (I fondamenti dell'istruzione globale)* nel 1967, e poi successivamente sviluppate, fino a darglieli negli anni novanta una impostazione integrale. Le novità di questa teoria, che è contraria alla teoria di semplice insegnamento, stanno nel fatto che il processo insegnamento-apprendimento, per essere effettivo, pretende ad una triplice attività del alunno: intellettuale, emozionale e operativa. W. Okoń nella sua teoria distingue quattro tappe (strategie): strategia di tipo A – apprendimento come assimilazione dei contenuti; strategia di tipo B – apprendimento come scoperta delle dimensioni nuove del problema e come sviluppo del pensiero del alunno; strategia di tipo E – apprendimento come esperienza vissuta; strategia di tipo Q – apprendimento come attività del alunno. La formazione multilaterale è stata adattata anche per la catechesi, trovandosi soprattutto nel *Catechismo della Religione Cattolica (Katechizm Religii Katolickiej, cz. 1-4)*.

MARIAN GRACZYK SDB

## SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA A ROZWARSTWIENIE EKONOMICZNE SPOŁECZEŃSTWA

### WSTĘP

Kościół żyje i działa w społeczeństwie i dlatego uczestniczy w jego momentach przełomowych i procesach rozwojowych. Kieruje się przy tym swoim powołaniem do solidarności z biednymi i naśladuje Boga, który zwrócił się przede wszystkim do biednych, słabych i pokrzywdzonych, aby wszyscy mieli życie w obfitości (J 10,10).

Historia katolickiej nauki społecznej wyraźnie wskazuje, że palące sprawy życia społecznego i gospodarczego były z natury rzeczy, tzn. z racji ich społeczno-moralnych aspektów oraz ich znaczenia dla rozwoju życia religijnego i zbawienia każdego człowieka, przedmiotem zainteresowania i nauki jako wyraz troski Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, w tym przede wszystkim papieży.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II z całą wyrazistością ukazują możliwość, a nawet konieczność uczestnictwa Kościoła w dialogu społecznym na temat sytuacji gospodarczej i dzisiejszych napięć społecznych<sup>1</sup>. Jako wspólnota wiary Kościół głosi biblijne orędzie o zwróceniu się Boga do wszystkich ludzi i Jego wierności wobec stworzenia. Jako wspólnota liturgiczna sławi łaskawe miłosierdzie Boga, któremu zawdzięczają ludzie wciąż nowy początek. Jako wspólnota diakonijna otacza bezpośrednią opieką tych, którzy cierpią niedolę i krzywdę, i opowiadają się za realizacją solidarnego i sprawiedliwego społeczeństwa.

W tym kontekście stawia się pytanie dla niniejszej refleksji: jaki jest stosunek – na płaszczyźnie nauczania Kościoła i jego refleksji teologicznej – sprawiedliwości społecznej do poszerzającego się rozwarstwienia ekonomicznego we współczesnych społeczeństwach?

<sup>1</sup> Zob. KDK 63-89.

Celem uzyskania odpowiedzi przybliży się najpierw w zarysie świadomość Kościoła w odniesieniu do samego zjawiska rozwarstwienia ekonomicznego w społeczeństwach współczesnego świata, następnie podejmie się próbę wyjaśnienia natury sprawiedliwości społecznej, by w końcu zaproponować podstawowe drogi realizacji tej cnoty.

## 1. ŚWIADOMOŚĆ KOŚCIOŁA ZJAWISKA ROZWARSTWIENIA EKONOMICZNEGO W SPOŁECZEŃSTWACH

W papieskim nauczaniu społecznym pojawia się dość często opis współczesnego świata. Ujawnia ono jego cechy pozytywne i negatywne. Zauważa się, że cechy negatywne współczesnego świata wyraźnie dominują nad pozytywnymi. Znamienne jest to, że na pierwszym miejscu wśród negatywnych – obok np. przymusu politycznego, wyzysku gospodarczego, bezrobocia czy zniewalających zależności między krajami – papież wymienia utrzymywanie się, a często powiększanie przedziału pomiędzy obszarem tak zwanej rozwiniętej Północy a obszarem Południa, będącego na drodze rozwoju. A wskazuje na to przegląd różnych dziedzin, jak produkcja i rozdział żywności, higiena, zdrowie i mieszkania, zaopatrzenie w wodę pitną, warunki pracy, zwłaszcza kobiet, długość życia i inne wskaźniki ekonomiczne i społeczne. Ten rosnący przedział sprawia, zdaniem papieża, że potocznie mówi się o różnych światach w obrębie jednego świata; jest to znak powszechnego odczucia, że jedność świata, innymi słowy jedność rodzaju ludzkiego, jest poważnie zagrożona<sup>2</sup>.

W ostatnich latach tę sytuację dostrzegają episkopaty różnych krajów. I tak np. narastające rozwarstwienie we współczesnym społeczeństwie francuskim dostrzega Episkopat Francji. Jego zdaniem przedział między tymi, którym rozwój przynosi korzyści, a tymi, którzy z jego powodu stają się wykluczeni ze społeczeństwa, trwa nadal i pogłębia się. To wykluczenie coraz bardziej oddala tych, którzy uczestniczą w budowaniu przyszłości tego społeczeństwa, w tym przypadku francuskiego, od tych, którzy znoszą swój los „wykluczonych”. Sytuacja ta oddala od działalności gospodarczej i społecznej przede wszystkim tych, którzy nie uczestniczą już w jej rozwoju. Odsuwa na bok osoby naznaczone „kalectwem”, a to rani je jeszcze bardziej. Wspólne życie staje się zatem coraz bardziej problematyczne. Nierówność dochodów przedstawiana jest, zdaniem Komisji Społecznej Episkopatu Francji – jako czynnik stymulujący rozwój. Logika ta nie odpowiada możliwościom milionów osób. Zarówno reguły finansowe, jak i prawa rynku wymykają się spod kontroli,

<sup>2</sup> Zob. SRS 14; por. także J. Kowalski, *Zaangażowanie na rzecz ubogich*, w: *Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym*, dz. zb. pod red. A. Marcola, Opole 1994, s. 185-186.

której potrzeba jest przez niektórych nawet w ogóle odrzucana. Z tego ma wynikać rzekomy brak możliwości dyskusowania o projekcie społeczeństwa. Dokąd zmierzamy? Dla wielu to pytanie wydaje się dziś utopijne, a nawet niestosowne<sup>3</sup>.

Również Biskupi Anglii i Walii w roku 1996 wydali wspólny List *Dobro wspólne a nauczanie społeczne Kościoła*, w którym przewija się niepokój i z troską w odniesieniu do zjawiska powiększającego się rozwarstwienia ekonomicznego wśród obywateli. Pojawia się on w kontekście szczególnej sytuacji społecznej Wielkiej Brytanii. W ciągu długiego czasu sprawowania przez torystów władzy nastąpiła, zgodnie z założeniami neoliberalizmu, prywatyzacja znacznej części przemysłu. Wśród celów prywatyzacji dominował powrót do ideałów ekonomii *laissez-faire*, wyrażający się przede wszystkim w zmniejszaniu zakresu publicznego, redukcji wydatków na cele socjalne oraz ograniczenia roli związków zawodowych<sup>4</sup>. Rozwiązania te nie tylko przyczyniły się do kryzysu ekonomicznego rozwarstwienia, ale spowodowały również kryzys moralny i duchowy w społeczeństwie.

Rozwarstwienie ekonomiczne brytyjskiego społeczeństwa omawia także raport Kościoła Anglikańskiego z roku 1996 *Staying in the City*<sup>5</sup>. Wprawdzie realny dochód (uwzględniając inflację) w czasie rządów partii konserwatywnej wzrósł przeciętnie o jedną trzecią na głowę mieszkańca, jednak nie powiększył się proporcjonalnie u wszystkich obywateli. Różnica między bogatymi a biednymi rośnie szybciej niż w jakimkolwiek innym państwie rozwiniętym, z wyjątkiem Nowej Zelandii, i jest większa niż kiedykolwiek po II wojnie światowej. Zmieniono system podatkowy, którego zadaniem było osłabienie wzrostu różnicy między poziomem życia obywateli. W zamian za to przerzucono ciężary podatkowe z najwięcej zarabiających na mniej i średnio zarabiających. Tego rodzaju sytuacja spowodowała powstawanie skupisk biedniejszych mieszkańców w niektórych częściach miast<sup>6</sup>.

Narastające rozwarstwienie ekonomiczne w społeczeństwie niemieckim podkreśla w roku 1997 *Słowo Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech* i Konferencji Episkopatu Niemiec na temat sytuacji gospodarczej i społecznej w Niemczech *O przyszłość w solidarności i sprawiedliwości*. Czytamy w nim między innymi: *Kościół opowiada się za tym, by solidarności i sprawiedliwości przyznać powszechną ważność jako decydującym kryteriom przyszłościowej i trwałej polityki gospo-*

<sup>3</sup> Zob. Deklaracja Komisji Społecznej Episkopatu Francji, *Wykluczenie społeczne nie jest czymś nieuchronnym*, Lourdes, 7.11.1996, *Społeczeństwo* 7(1997) nr 4, s. 764-765.

<sup>4</sup> Zob. List Konferencji Biskupów Katolickich Anglii i Walii, *Wspólne dobro a nauczanie społeczne Kościoła katolickiego* październik 1996, tłum. J. Balicki, *Społeczeństwo* 7(1997) nr 4, s. 729-761.

<sup>5</sup> *Staying in the City. Faith in the City ten years on. A Report by the Bishops; Advisory Group Urban Priority Areas, London 1996*, s. 1-32; cyt. za J. Balicki, *Wprowadzenie do Listu*, *Społeczeństwo* 7(1997) nr 4, s. 733.

<sup>6</sup> Zob. *Staying in the City*, dok. cyt., s. 13; cyt. za J. Balicki, *Wprowadzenie cyt.*, s. 730.

darczej i społecznej. Uważają (te Kościoły) za swoje zadanie wskazywanie w obecnej sytuacji na perspektywy wiary chrześcijańskiej dla ludzkiego współżycia, na chrześcijańskie rozumienie człowieka i na niezbywalne podstawowe wartości. Solidarność i sprawiedliwość są bardziej niezbędne niż kiedykolwiek. Głębokie pęknięcia przecinają nasz kraj: przede wszystkim pęknięcia wywołane przez masowe bezrobocie, ale też coraz większy rozdźwięk między dobrobytem a ubóstwem czy daleka jeszcze do zniwelowania różnica między wschodem a zachodem. Ten dokument – Słowo, ujawnia jednocześnie, że (...) solidarność i sprawiedliwość nie cieszą się dzisiaj niekwestionowanym uznaniem. Egoizmowi na płaszczyźnie indywidualnej odpowiada skłonność niektórych grup społecznych do stawiania w sposób bezwzględny własnych interesów partykularnych ponad dobrem wspólnym. Niektórzy chętnie pozeanalizują się z regulacyjną ideą sprawiedliwości. Błędnie mniemają, że w wolnej gospodarce rynkowej zrównanie interesów następuje samo z siebie. Dla Kościołów i chrześcijan ten stan rzeczy stanowi wielkie wyzwanie. Solidarność bowiem i sprawiedliwość zajmują główne miejsce w każdej biblijnej i chrześcijańskiej etyce<sup>7</sup>.

Episkopat Polski nie wydał specjalnego dokumentu na temat rozwarstwienia ekonomicznego naszego społeczeństwa. Tę problematykę w jakimś stopniu omawiają Listy pasterskie w poszczególnych diecezjach. Uwagę zwraca List pasterski Biskupa radomskiego na temat biedy i ubóstwa *Tylko miłość się liczy*. Ksiądz Biskup rysuje obszary biedy we współczesnej Polsce, pośrednio wskazując na poszerzające się rozwarstwienie naszego społeczeństwa<sup>8</sup>.

Rzeczywiście, z badań statystycznych nad ubóstwem w Polsce lat 1990-1995 wynika, że jego obszar jest rozległy. W porównaniu z okresem sprzed 1989 rokiem sfera niedostatku znacznie się poszerzyła. Charakterystyczne jest pogłębianie dysproporcji dochodowych społeczeństwa, które wynika w dużej mierze z pogarszania się sytuacji grup najuboższych. W latach 1989-1995 nastąpiło obniżenie dochodów realnych licznych grup ludności, między innymi spadły znacząco dochody realne (zawsze niezwykle niskie) gospodarstw utrzymujących się z niezarobkowych źródeł. Z przeprowadzonej analizy zróżnicowania dochodów polskich gospodarstw domowych w latach 1990-1995 wynika między innym, że w latach 1994-1995 pogłębiło się w stosunku do 1990 roku zróżnicowanie poziomu dochodów pomiędzy gospodarstwami znajdującymi się w najlepszej i najgorszej sytuacji dochodowej<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Słowo Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech i Konferencji Episkopatu Niemiec na temat sytuacji gospodarczej i społecznej w Niemczech, *O przyszłość w solidarności i sprawiedliwości*, Hannover-Bonn, 22.02.1997, tłum. B. Widła, *Społeczeństwo* 7(1997) nr 3, s. 401.

<sup>8</sup> Zob. J. Chrapek, *Tylko miłość się liczy ...* List pasterski Biskupa Radomskiego na temat biedy i ubóstwa, Radom, Wielki Post 2000.

<sup>9</sup> Zob. E. Zawadzki, *Zróżnicowanie dochodów gospodarstw domowych w latach 1990-1995*, Biuro Studiów i Ekspertyz. Wydział Analiz Ekonomicznych i Społecznych, styczeń 1997, s. 1-5.



Rozległość obszaru ubóstwa i jego gwałtowny wzrost na początku lat dziewięćdziesiątych jest przede wszystkim rezultatem obniżenia się przeciętnego poziomu dochodów. W tym czasie pogłębiało się jednocześnie zróżnicowanie dochodów, co oznacza, że rozszerzanie się ubóstwa było wynikiem nie tylko ogólnej zmiany ekonomicznej kraju, ale także innego podziału dochodów. Tak więc wzrost przeciętnego poziomu dochodów w następstwie wzrostu gospodarczego kraju nie powoduje automatycznie zmniejszania się populacji ubogich<sup>10</sup>.

Rozszerzanie się zjawiska ubóstwa w Europie Środkowo-Wschodniej jest rezultatem występowania trzech zasadniczych czynników: dużego spadku dochodów *per capita* i średniego poziomu płac zasadniczych, zmian rozkładu dochodów, zakresu i deprecjacji transferów socjalnych, szczególnie zasiłków rodzinnych. W większości krajów największy przyrost stopy ubóstwa miał miejsce w pierwszych latach transformacji, bezpośrednio po liberalizacji handlu i rynku pracy oraz dewaluacji pieniądza i cięciach budżetowych<sup>11</sup>.

Powyższe przykłady świadomości Kościołów w poszczególnych krajach wyraźnie wskazują, że w dzisiejszym świecie nazbyt wiele jest sytuacji niesprawiedliwości. Niesprawiedliwość pojawia się wówczas, gdy pewne grupy społeczne lub narody gromadzą bogactwa i żyją w dostatku, podczas gdy inne nie są w stanie zaspokoić podstawowych potrzeb większości swoich obywateli. Niesprawiedliwość rozszerza się i wtedy, gdy prawa rozwoju gospodarczego i coraz większego zysku decydują o stosunkach społecznych, skazując na nędzę i brak środków do życia tych wszystkich, którzy mają do zaoferowania jedynie pracę swoich rąk. A panowanie niesprawiedliwości rozpoczyna się wtedy, gdy w ramach tego jakiegoś społeczeństwa pewne jego grupy dzierżą w swoich rękach większość bogactw i władzę, podczas kiedy szerokie warstwy ludności, mimo wielogodzinnej znoјnej pracy w fabrykach i na polach, nie są w stanie zapewnić swoim rodzinom godziwych bodaj warunków życia. Kościół świadomy takich sytuacji – stwierdza Jan Paweł II – nie może nie stanąć w obronie ubogich i nie być głosem tych, których nie słucha się, gdy podnoszą głos, żądając nie jałmużny, lecz sprawiedliwości<sup>12</sup>. Powstaje jednak pytanie: Czym jest sprawiedliwość? O jaką tu chodzi sprawiedliwość?

<sup>10</sup> Zob. E. Kaprowicz, *Skala i struktura ubóstwa w Polsce*, Biuro Studiów i Ekspertyz. Kancelaria Sejmu, styczeń 1997, s. 1-14.

<sup>11</sup> Zob. M. Dziubińska-Michalewicz, *Problem ubóstwa w wybranych krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, Biuro Studiów i Ekspertyz. Kancelaria Sejmu, styczeń 1997, s. 1-7.

<sup>12</sup> Zob. Jan Paweł II, *Ziemia jest darem Boga ku pożytkowi wszystkich*, przem. Bacolod, 20.02.1981, *OsRomPol* 2(1981) nr 4, s. 20.

## 2. NATURA SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ

Ogólnie przez sprawiedliwość rozumie się czynne respektowanie cudzych uprawnień oraz własnych. Jest to również stan rzeczy wynikający z uzgodnienia praw i obowiązków, szczególnie w zakresie społecznym<sup>13</sup>. Ale oznacza także – w świetle Piśma świętego i patrystyki – dobroć moralną człowieka indywidualnego<sup>14</sup>.

W licznych podręcznikach do teologii moralnej wyróżnia się – ze względu na rodzaj prawa, podmiot prawa i wykonawcę prawa – następujące rodzaje sprawiedliwości: sprawiedliwość ogólną czyli prawną (tzw. legalną), sprawiedliwość rozdzielczą, sprawiedliwość wymienną, sprawiedliwość społeczną oraz sprawiedliwość w karaniu. Współcześnie, biorąc pod uwagę jednocześnie indywidualną i społeczną naturę bytu ludzkiego, drugi człowiek, z którym sprawiedliwość wprowadza nas w relacje oparte na zasadzie równości, może być widziany w swej indywidualności (osobowej lub grupowej), albo w swej społecznej solidarności. W pierwszym przypadku mamy sprawiedliwość szczegółową, a w drugim sprawiedliwość ogólną.

Sprawiedliwość ogólna jest sprawiedliwością dobra wspólnego, tzn. jest ona ukierunkowana na dobro wspólne. Jako taka zawiera sprawiedliwość szczegółową, powstrzymując ją przed partykularystyczną i prywatną degeneracją, ukierunkowując jednocześnie ku dobru społecznemu i łącząc ją z tym dobrem. Oznacza to, że sprawiedliwość ogólna inspirowa i kształtuje ową szczegółową. Z tej też przyczyny została ona nazwana sprawiedliwością prawną (legalną); kieruje ona jednostki i poszczególne relacje ku dobru społecznemu zgodnie z prawami w niej obowiązującymi. Prawa te wyrażają obowiązki, poprzez wypełnienie których każdy winien przyczynić się dla dobra wspólnego, jakkolwiek trzeba zaznaczyć, że sprawiedliwość ogólna ani się nie rozpoczyna prawnym określeniem, ani się w niej nie wyczerpuje. Podmiotem praw jest tutaj oczywiście społeczeństwo, o którego dobro wszyscy członkowie i poszczególne grupy winny się troszczyć poprzez wypełnienie odpowiednich powinności.

Sprawiedliwość szczegółowa jest natomiast sprawiedliwością dobra prywatnego: sprawiedliwość szczegółowa wprowadza ład w stosunku człowieka do dobra należącego do drugiej pojedynczej osoby albo grupy osób mających osobowość prawną. Z chwilą, gdy poszczególne osoba lub poszczególne grupa staje się podmiotem prawa w swej ścisłej indywidualności i autonomii, albo jako członek jakiejś społeczności, wówczas sprawiedliwość szczegółowa zgodnie z rozróżnieniem sięgającym Arystotelesa, przyjmuje odpowiednio dwie formy: wymienną i rozdzielczą.

<sup>13</sup> S. Witek, *Słownik terminologiczny nauk moralnych*, Lublin 1976, s. 358.

<sup>14</sup> Zob. J. Pałucki, *Rola sprawiedliwości w życiu społecznym. Studium patrystyczne*, Studia Włocławskie, t. 1, Włocławek 1999, s. 178-190.

### A. Przyczyny powstania rodzaju sprawiedliwości społecznej

Jakkolwiek podział taki jest ważny i pomocny w kształtowaniu relacji społecznych, to przecież w warunkach nowoczesnego społeczeństwa okazuje się przydatny w niewielkim tylko stopniu. Dlatego pojęcie sprawiedliwości społecznej (*iustitia socialis*) uzyskało dostęp do etyki Kościoła jako nadrzędny wzorzec dla sprawiedliwości jako takiej.

Jakie były przyczyny wyróżnienia się tego rodzaju sprawiedliwości?

U początków sprawiedliwości społecznej znajduje się kwestia społeczna. W społeczeństwie statycznym, jakim było społeczeństwo przed-przemysłowe, sprawiedliwość prawna (legalna) – jako zasada i cnota regulująca zadania obywateli wobec dobra społeczności i jednocześnie gwarantująca (jako cnota ogólna) wymogi sprawiedliwości szczegółowej (wymiennej i rozdzielczej) – była zdolna zasymilować powolne zmiany i zapewnić chciany i oczekiwany porządek. Miłość poprzez miłosierdzie, dobroczynność, łaskawość, hojność pokrywała z kolei te przestrzenie, których świadomość prawna jeszcze nie włączyła w ramy sprawiedliwości. Wraz z nadejściem epoki przemysłowej i tworzeniem się kapitalizmu zaczęły powstawać różnego rodzaju zachwiania równowagi. Także przemiany, które wychodziły poza możliwości sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej, ukazywały ograniczenia sprawiedliwości prawnej (legalnej), która przesadnie gwarantowała ustalony już porządek, a nie potrafiła zapewnić porządku, który należało dopiero ustalić i która była jeszcze nadwątlona wskutek absolutyzmu państwa.

I tak np. niemożliwe było rozwiązanie powstającego i nabierającego głębokich powikłań konfliktu: kapitał – praca w ramach sprawiedliwości wymiennej. Ani też sprawiedliwość prawna nie mogła rozjaśnić implikacji społeczno-politycznych tego rodzaju konfliktu. Nie był on bowiem sprowadzony do zagadnienia wyłącznie ekonomicznego czy też prawa prywatnego – jakby tego chciała polityka liberalna – lecz jawił się jednocześnie na płaszczyźnie etycznej (prawa godności osoby), politycznej i prawnej (dobra wspólne). Konflikt ten jako taki stanowił apel o nową sprawiedliwość: bardziej wrażliwą na ludzkie i osobiste poczucie *ius suum*, skutecznie gwarantującą naturalne i cywilne prawa osoby i grup społecznych, jednym słowem promotorkę nowej równowagi i zrównoważenia w ludzkim współżyciu.

W ten sposób dojrzewa i tonuje sobie drogę pojęcie sprawiedliwości społecznej jako sprawiedliwości dobra wspólnego, które jest jednocześnie własnością społeczności, jako jej istotny cel wszystkich podmiotów, które właśnie z uwagi na ten cel, stale do niej przynależą; dobra, które nie jest takim czy owakim dobrem szczegółowym tychże podmiotów, lecz całościowym dobrem ludzkim, jednostek, rodzin i grup, czy też pomniejszych społeczności, które stanowią jej część. Sprawiedliwość ta bierze na siebie cały jego ciężar, chroniąc je (to dobro) przed skostnieniami prawodawstwa oraz sztywnej i dyskryminującej strukturyzacji, oraz uka-

zuje i przedstawia coraz to nowe jej wymogi, dostosowując do nich instytucje i struktury.

Z drugiej strony – rozważając kwestię pojawienia się sprawiedliwości społecznej – w nauczaniu Kościoła, począwszy od encykliki *Quadragesimo anno* zauważa się mniej przedmiotowe, indywidualistyczne i jurydyczne, a bardziej personalne, wspólnotowe i etyczne interpretowanie pojęcia prawa i sprawiedliwości. To powoli skłoniło do mówienia o sprawiedliwości społecznej. Co prawda było to dopiero rodzące się pojęcie, dlatego nie miało ono jakiegoś znaczenia ani ściśle określonego zakresu zastosowania. Była to raczej domyślna aniżeli już sformułowana idea; stąd różne jej interpretacje jakie dawano od samego jej powstania w połowie dziewiętnastego wieku. W pierwszej chwili sceptycznie patrzyli na tę ideę ci, którzy nie przyznawali jej większej wagi, nieufnie i podejrzliwie natomiast ci, którzy dostrzegali w niej odbicie egalitarnego i zrównującego socjalizmu. Z chwilą gdy zostały usunięte owe dwa uprzedzenia, wyrażenie *sprawiedliwość społeczna* zaczęło stopniowo wchodzić do języka teologicznego, a wraz z encykliką *Quadragesimo anno* zostało przyjęte przez Magisterium Kościoła i to do tego stopnia, że stało się ono dominującym i decydującym pojęciem w rozważaniach kwestii społecznej.

Śledząc ewolucyjną linię nakreśloną przez Magisterium Kościoła spostrzegamy stopniowe zarysowanie się wzajemnego powiązania między kwestią społeczną a sprawiedliwością społeczną oraz ich stopniowe poszerzanie zakresów i przestrzeni, aż do wymiaru planetarnego.

Narzuca się tutaj analiza tej ewolucji począwszy od encykliki *Rerum novarum* aż do ostatnich wypowiedzi Magisterium. Zauważa się w tych wypowiedziach stopniową deprivatyzację kwestii społecznej na płaszczyźnie narodowej i międzynarodowej, a także coraz bardziej wyraźne podkreślanie wymiaru polityczno-strukturalnego sprawiedliwości.

Nie wchodząc w szczegółową analizę tej ewolucji, odwołajmy się do syntetyz jakiej dokonał Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*: Jeśli śledzi się główną linię rozwojową dokumentów najwyższego Magisterium Kościoła, to znajduje się w nich wyraźne potwierdzenie takiego właśnie stawiania sprawy. Pozycję kluczową ma tutaj, gdy chodzi o sprawę pokoju w świecie, encyklika *Pacem in terris* Jana XXIII. Jeśli zaś chodzi o rozwój kwestii samej sprawiedliwości społecznej, to należy zauważyć, że o ile w okresie od *Rerum novarum* do *Quadragesimo anno* Piusa XI nauczanie Kościoła koncentruje się przede wszystkim wokół sprawiedliwego rozwiązania tak zwanej kwestii robotniczej w obrębie poszczególnych narodów, o tyle na dalszym etapie rozszerza ona swój krąg widzenia do rozmiarów całego globu. Nieproporcjonalny rozkład bogactwa i nędzy krajów i kontynentów rozwiniętych i słabo rozwiniętych domaga się wyrównania i szukania dróg sprawiedliwego rozwoju dla wszystkich. W tym kierunku idzie nauczanie zawarte w encyklice *Mater et Magistra* Jana XIII, w Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*

oraz w encyklice *Populorum progressio* Pawła VI. Ten kierunek rozwoju nauczania, a w ślad za tym także zaangażowanie Kościoła w kwestii społecznej odpowiada ściśle rozpoznaniu obiektywnego stanu rzeczy. Jeśli w przeszłości w centrum zainteresowania ujawnił się przede wszystkim problem klasowy, to w ostatnim okresie na pierwszy plan wysuwa się problem światowy. Tak więc nie tylko klasowy, ale światowy rozmiar nierówności i niesprawiedliwości, a w konsekwencji nie tylko klasowy, ale światowy rozmiar zadań na drodze realizacji sprawiedliwości w świecie współczesnym<sup>15</sup>.

## B. Teologiczna podstawa sprawiedliwości społecznej

Jakie są podstawy sprawiedliwości społecznej?

Idea sprawiedliwości społecznej, jak ją przedstawia encyklika *Quadragesimo anno*, opiera się wprawdzie na prawie naturalnym, zatem nie na samym Objawieniu. Z drugiej jednak strony mogła ona wyrósć tylko na podłożu jasnego pojęcia Boga i człowieka w świetle Objawienia, gdzie ludzkość całą swą własność uważa za *lenno* Boże, a siebie za wspólnotę w obliczu Boga, złożoną z wielu członków. Współczesne dokumenty Kościoła wyraźnie podkreślają, że sprawiedliwość społeczna jest sprawiedliwością o podstawach biblijnych. Podstawę tę stanowi przede wszystkim zasada powszechnego przeznaczenia bogactw ziemi. Od samego początku i dla dobra wszystkich, Bóg chciał wzajemnej zależności ziemi i pracy, tak, aby pełna godność ludzka była zawsze chroniona i rozbudzana. Tak, godność ludzka musi być ożywiona przez ziemię. Ponieważ ziemia jest darem ku pożytkowi wszystkim, nie jest dopuszczalne takie używanie tego daru, żeby korzyści, jakie z niego płyną, służyły wyłącznie ograniczonej liczbie ludzi, podczas gdy inni – zdecydowana większość – wykluczeni są z udziału w dobrach, które ona dostarcza<sup>16</sup>.

Papież Jan Paweł II wyraził to w następujący sposób: *Bóg dał ziemię całemu rodzajowi ludzkiemu, aby utrzymywała wszystkich jego członków, nie wykluczając ani nie wyróżniając nikogo*<sup>17</sup>. Można powiedzieć, że upowszechnienie odbyło się więc dzięki dogmatowi stworzenia. Stanowisko takie przewija się w tradycji chrześcijańskiej<sup>18</sup>, choć rzadko się je przypomina, a przecież odnosi się ono do całej ludzkości, bez względu na różnice wyznaniowe. Ten aksjomat stanowi fundament konieczny do stworzenia społeczeństwa, w którym panuje

<sup>15</sup> Zob. LE 3.

<sup>16</sup> Zob. KDK 69.

<sup>17</sup> CA 31.

<sup>18</sup> Zob. J. Bryja, *Powszechne przeznaczenie dóbr w nauce Ojców i pisarzy kościelnych IV i V wieku*, Wrocław 2000, s. 59-113. mpsBPWT.

sprawiedliwość, pokój i solidarność. Z pokolenia na pokolenie musimy być świadkami tego, że tylko czasowo zarządzamy bogactwem ziemi i systemem produkcji. Ze względu na ostateczny cel stworzenia, prawo własności nie jest wartością absolutną; jest ono wyrazem godności każdej jednostki, ale uprawomocnione jest o tyle, o ile podporządkowuje się dobru wspólnemu i przyczynia się do pomyślności wszystkich<sup>19</sup>.

Wydaje się, że inną podstawą sprawiedliwości społecznej jest prawda o człowieku, ta mianowicie że jest on *animal sociale*. Ten jego społeczny rys natury stanowi wyzwanie do budowania i rozwijania społecznych wymiarów bytowania. A nie mogą one być inne, jak tylko sprawiedliwe, jeśli mają służyć rozwojowi człowieka. W tym kontekście człowiek rzeczywiście stanowi miarę sprawiedliwości społecznej, ponieważ jest istotą społeczną.

Świadomość własnej godności, jaką w epoce nowożytnej zdobyły istoty ludzkie, zwłaszcza ludzie pracy, kobiety i mężczyźni, nabiera wymiarów uniwersalnych. Zjawisko to na przestrzeni historii zostało wyrażone nie tylko przez postępujące głoszenie i obronę praw ludzkich, ale ujawniło się także w głębokim pragnieniu bardziej żywej i bardziej konkretnej sprawiedliwości społecznej<sup>20</sup>.

### C. Próba definicji

Na czy polega istota sprawiedliwości społecznej? Sprawiedliwość według słynnej definicji św. Tomasz jest *mocną i stałą wolą oddawania każdemu, co mu się należy*<sup>21</sup>. Wymogi tej definicji – oddać co się należy (*do ut des*) i to według równości proporcjonalnej – nie sposób odnieść bez obaw do sprawiedliwości społecznej. Trudność znajduje się w przymiotniku *społeczna*. Z jednej strony wynosi ten rodzaj sprawiedliwości nad inne, w jakimś stopniu zawiera je, ale z drugiej strony, to, co znamionuje sprawiedliwość w ścisłym znaczeniu – tzn. gdzie miara oznacza najdoskonalszą równość – nie można określić. Skutkiem tego sprawiedliwość społeczna była według ogólnie przyjętego pojęcia ostatniego stulecia rozszerzeniem *obowiązku sprawiedliwości na obowiązki wypływające z samej tylko miłości*<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Zasady, na których się opierało prawodawstwo społeczne Starego Testamentu, mogą być drogowskazem dla współczesnej odnowy sprawiedliwości społecznej: ziemia przekazana wszystkim ludziom; Bóg opiekujący się biednymi i uciskanymi, grożący tym, którzy uciskają biedaków, domagający się naprawienia nierówności oraz unikania zubożenia. Zob. E. Hamel, *Wiara a sprawiedliwość*, Comp I (19801) nr 3, s. 43.

<sup>20</sup> Zob. Jan Paweł II, *Człowiek – miarą sprawiedliwości społecznej*, przem. cyt., s. 68.

<sup>21</sup> S. Th., II-II q. 58 a. 1.

<sup>22</sup> Zob. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 3, Poznań 1963, s. 41.

Sobór Watykański trzykrotnie odwołuje się do sformułowania *sprawiedliwość społeczna*<sup>23</sup>, ale w istocie go nie wyjaśnia. Ukazuje go natomiast jako wyzwanie moralne do wprowadzania ładu społecznego w społecznościach naznaczonych nierównością ekonomiczną. Natomiast często zagadnienie sprawiedliwości społecznej podejmuje Jan Paweł II. Jego zdaniem w chrześcijańskiej wizji, sprawiedliwość społeczna stanowi podstawę, kluczową cnotę i fundamentalną wartość współżycia społecznego i politycznego. Kieruje ona relacjami i stosunkami obywateli, i prowadzi je ku dobru wspólnemu, a więc nie tylko w optyce indywidualnej umowy o pracę, lecz w perspektywie wspólnotowej. A jako taka, sprawiedliwość ta jest fundamentalnym prawem wszystkich ludzi, przyznanym im przez Stawórcę i potwierdzonym przez ewangeliczne orędzie<sup>24</sup>.

W optyce rozważań papieskich sprawiedliwość społeczna pokonuje sztywne ograniczenia sprawiedliwości wymiennej, stara się podporządkować rzeczy człowiekowi, dobro jednostki dobru wspólnemu, prawo własności prawu do życia, usuwając zawsze takie warunki bytu i pracy, które byłyby niegodne osoby ludzkie<sup>25</sup>. Można zatem powiedzieć, że wobec faktycznie różnych uwarunkowań wyjściowych nakazem sprawiedliwości społecznej jest eliminować istniejące przejawy dyskryminacji oparte na nierówności oraz wszystkim członkom społeczeństwa umożliwić równe szanse i równorzędne warunki życia. Wydaje się zatem, że sprawiedliwość społeczna jest ciągle nową sprawiedliwością, która ani się nie ogranicza do żadnej z trzech rodzajów sprawiedliwości tradycyjnie wyróżnianych, ani się też nie dołącza do nich jako jakiś czwarty rodzaj. Jest sprawiedliwością profetycznie skierowaną na dostosowanie zachowań ludzkich, przeplisów prawnych i struktur społeczno-politycznych do wspólnego dobra ludzkiego, jako dobra całego człowieka w ciągle przemieniającej się społeczności, a więc społeczności poszukującej nowej równowagi. Oznacza to, że sprawiedliwość społeczna bierze na siebie ciężar wszystkich aktualnych bądź możliwych niesprawiedliwości społecznych, którym stawia czoło i które próbuje usunąć rewindykacyjną i strukturyzującą moc prawa, obalając albo zapobiegając w ten sposób konfliktom oraz uniemożliwiając gwałt i przemoc.

Sprawiedliwość społeczna, pojęta jako cnota określająca ciągle nowe przypadki wynikające z przemian i przewrotów społecznych, w których to za każdym razem pojawia się kwestia społeczna, spełnia i podejmuje się zadania profetycznego w stosunku do sprawiedliwości prawnej. Ta ostatnia jest sprawiedliwością usta-

<sup>23</sup> DRN 3; KDK 29, 90.

<sup>24</sup> Zob. Jan Paweł II, *Człowiek – miarą sprawiedliwości społecznej*, przem. do robotników „Solvayu” w Rosignano 19.03.1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1982*, Warszawa 1986, s. 68.

<sup>25</sup> Zob. Tamże.

lonego już porządku i cnota, która prowadzi do zachowania norm prawnych zmierzających do tego porządku. Sprawiedliwość społeczna jest natomiast sprawiedliwością nowego porządku, albo porządku, który należy dopiero ustalić, stosownie do nowych przypadków. Z jednej strony jest cnotą, która wykracza poza ścisłe i sztywne zachowanie praw pozytywnych, z drugiej natomiast domaga się i stara się zainicjować nowe instytucje postulowane przez ewolucję społeczną. Ażeby sprawiedliwość prawna dynamicznie zachowała i nie straciła swego zadania jako sprawiedliwości ogólnej i dobra wspólnego, to sprawiedliwość społeczna zasadniczo twórcza, wyróżniać się powinna swym charakterem zapoczątkowującym, mniej określonym aniżeli inne formy sprawiedliwości i przejściowym: spełnia swój swe zadanie, oddaje im (innym formom sprawiedliwości) inicjatywę.

Cała cnota sprawiedliwości z racji wzrostu i dynamiki jakiej nadaje jej sprawiedliwość społeczna (będąca wyrazem miłości społecznej), może być na nowo rozumiana jako ruch, jako ciągły wysiłek zmierzający do dokładnego poznania tego, co się każdemu należy, jako nieustanne napięcie mające na uwadze wypełnienie tego, co owo poznanie nakłada. W odróżnieniu od porządku społecznego, będącego statycznym elementem dobra wspólnego, sprawiedliwość stanowi jego element dynamiczny. Porządek jest prowizoryczną formą pewnego stanu sprawiedliwości, a sprawiedliwość jest obietnicą i gwarancją jakiegoś lepszego porządku.

W obecnych czasach, czasach szybkich i głębokich przemian, i coraz większego oraz szerszego uświadomienia odnośnie do nieznanych albo zagrożonych praw ludzkich, sprawiedliwość społeczna osiągnęła dzięki temu ważne i decydujące znaczenie. Kwestia społeczna zaczęła nabierać coraz szerszego zasięgu, obejmując, w zależności od różnorodności przypadków, różne kręgi rewindykacji. Z kwestii robotniczej stała się w ten sposób kwestią rasową, kwestią ekologiczną, kwestią feministyczną. Nade wszystko stała się kwestią niedorozwoju: wyrazem nierównowagi – konfliktu międzynarodowego między społecznością dobrobytu i bogactwa a społecznością biedy i głodu. Są to kwestie, które apelują o sprawiedliwość społeczną, jako nową sprawiedliwość albo sprawiedliwość nowego porządku, w którym człowiek przede wszystkim ten najsłabszy, bezbronny, najbardziej niebezpieczny, mógłby kochać i realizować się jako człowiek.

Ale – przy całym widzeniu miejsca i roli sprawiedliwości społecznej we współczesnym świecie – musimy być jednak realistycznie świadomi niebezpieczeństwa sytuacji i ideologizacji na jakie narażona jest dzisiaj sprawiedliwość społeczna. Są to niebezpieczeństwa przejawiające się w ucieczce do podmiotu i jego odpowiedzialności z jednoczesnym uzewnętrznieniem się w instytucjach. Sprawiedliwość społeczna w ten sposób zafalszowana, zauważa i demaskuje raczej niesprawiedliwości innych aniżeli własne, bardziej niesprawiedliwości systemu aniżeli osoby. Zwodniczo wnioskując, że wystarczy zwalczyć i zmienić struktury, ażby zapanał sprawiedliwy porządek. Sprawiedliwość społeczna jeśli chce być cnotą, nigdy



nie może zapomnieć, że pierwszą strukturą sprawiedliwą, za którą jesteśmy wprost odpowiedzialni, jest samo serce ponieważ z wnętrza tzn. z serca ludzkiego wypływają wszelkie niesprawiedliwości (por. Mk 7, 21-23). Dlatego też zauważa Paweł VI *najlepsze struktury, najlepsze zidealizowane systemy szybko stają się niehumanitarne, jeśli niehumanitarne skłonności serca człowieka nie zostają uzdrowione, jeśli brak nawrócenia serca i umysłu tych, którzy żyją w tych strukturach, albo nad nimi panują*<sup>26</sup>. Stąd nierozzerwalność sprawiedliwości i nawrócenia w celu zaprowadzenia nowego porządku, aby ten sam z kolei nie był niesprawiedliwy i nie stanowił początku nowych niesprawiedliwości, lecz stawał się obietnicą i gwarancją dobrobytu i pokoju.

Należy tutaj podkreślić, że wolny rynek i sprawiedliwość często uważane są za przeciwieństwa. W ten sposób chce się człowieka uwolnić od jego odpowiedzialności za sprawiedliwość społeczną. Wezwanie do realizacji sprawiedliwości nie odnosi się wówczas do jednostki. Jednostka wydaje się być bezsilna wobec prawa rządzących wolnym rynkiem. Cała odpowiedzialność wydaje się spadać na państwo, dokładnie – na państwo opiekuńcze.

Ogólnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że rozpowszechnione przekonania etyczne kierują rozważania o sprawiedliwości na poszukiwanie tej sprawiedliwości w strukturach i metodach postępowania, zamiast w sprawiedliwym postępowaniu jednostki. Pozostaje to jednak postulatem teoretycznym, nie mającym żadnego wpływu na rzeczywistość. Poza tym państwowy system opiekuńczy *ad intra* i *ad extra* wydaje się być wyeksploatowany. W coraz mniejszym stopniu jest on w stanie zagwarantować rzeczywiście sprawiedliwy podział, co ma ostatecznie negatywny wpływ na gospodarkę kraju. Czy nie powinno się wobec tego raz jeszcze przemyśleć związku istniejącego pomiędzy niedostatecznym zaangażowaniem jednostki w urzeczywistnianie sprawiedliwości społecznej i jej rozważnym postępowaniem w dziedzinie gospodarki z jednej strony, a rosnącą – z drugiej strony – nieskutecznością mechanizmów podziału, wpływających na wydajność poszczególnych gospodarek?

### 3. PODSTAWOWE WARUNKI REALIZACJI SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ

Sprawiedliwość jest podstawową zasadą istnienia i współistnienia ludzi oraz wspólnot ludzkich, społeczeństw i ludów. Jest także zasadą istnienia Kościoła jako Ludu Bożego w świecie. Wszyscy pragną, aby rządziła sprawiedliwość, będąca podstawowym wymiarem naszej działalności. Powstaje jednak pytanie: Jak realizować sprawiedliwość społeczną? Analiza niesprawiedliwości, którą ujawnia zja-

<sup>26</sup> EN 36.

wisko rozwarstwienia ekonomicznego wskazuje, że należy przede wszystkim troszczyć się na płaszczyźnie prawa o prawo do pracy i prawo do słusznej płacy za pracę, a na płaszczyźnie formacji rozwijać rozumienie (poczucie) dobra wspólnego i jego tworzenia.

### A. Prawo człowieka do pracy

Jan Paweł II wyraźnie stwierdza, że w wymaganiu sprawiedliwości społecznej muszą się znaleźć prawo do pracy oraz inne prawa ludzi pracy<sup>27</sup>. Stanowi ona jedno z wielkich i podstawowych niezbywalnych praw człowieka. Poprzez pracę człowiek staje się w sposób pełniejszy człowiekiem i współpracownikiem Boga w udoskonalaniu przyrody. Należy sobie życzyć, by to prawo stanowiło naprawde konkretną rzeczywistość dla każdego obywatela, ażby było prawem rozwijanym i chronionym przez społeczeństwo<sup>28</sup>. Nie jest zadaniem łatwym danie komuś pracy czy zajęcia, ale trzeba mimo wszystko stwierdzić, że to jest centralnym zagadnieniem i fundamentalnym zadaniem ładu politycznego i gospodarczego<sup>29</sup>.

Współcześnie, a także w przyszłości społeczeństwo określać będzie sytuację, w której dla większości ludzi praca zarobkowa gwarantuje na ogół to, co potrzebne do życia własnego, oraz dostęp do udziału w życiu społecznym. W takim społeczeństwie domaganie się przez ludzi szans życiowych, szans rozwoju i uczestnictwa wyraża się w prawie człowieka do pracy. Jakkolwiek to uzasadnione etycznie prawo do pracy zarobkowej nie może się stać zaskarżalnym indywidualnie rozszczeniem, to jednak zobowiązuje jednostki odpowiedzialne za politykę gospodarczą, za sytuację na rynku pracy. Należy podejmować wszelkie możliwe starania zmierzające do zapewnienia możliwości pracy zarobkowej.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia prawo człowieka do pracy jest bezpośrednim wyrazem jego godności. Człowiek został stworzony do życia czynnego i doświadcza jego sensu w wymianie z bliźnimi. Praca człowieka to niekoniecznie praca zarobkowa. Zauważa się że pod wpływem uprzemysłowienia wzorzec pracy zacieśnił się do pracy zarobkowej. Im bardziej jednak idący w parze z postępem technicznym wzrost produktywności pracy umożliwia rozwój gospodarczy przy równoczesnym zmniejszaniu liczby miejsc pracy, bardziej problematyczne staje się zawężenie pojęcia pracy do pracy zarobkowej. Dlatego społeczeństwo może stać się bardziej ludzkie i zorientowane na przyszłość poprzez zwiększenie szans – także niezależnie do pracy zarobkowej – na środki do życia, kontakty społeczne i osobisty roz-

<sup>27</sup> Zob. Jan Paweł II, *Człowiek – miarą sprawiedliwości społecznej*, przem. cyt., s. 69.

<sup>28</sup> Zob. Tamże.

<sup>29</sup> Zob. Tamże.

wój. System bezpieczeństwa socjalnego musi być nastawiony zwłaszcza na zmniejszenie zainteresowania ciągłością pracy zarobkowej i na to, że wraz z pluralizacją stylu życia coraz więcej ludzi będzie dokonywać zmian między okresami pełnoetatowej pracy zarobkowej, pracą niepełnoetatową oraz pracą w domu czy w rodzinie.

### B. Słuszne wynagrodzenie za pracę

W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II stwierdza: *Sprawiedliwa płaca staje się konkretnym sprawdzianem sprawiedliwości całego ustroju społeczno-ekonomicznego, a w każdym razie sprawiedliwego funkcjonowania tego ustroju*<sup>30</sup>. Rzeczywiście, najpełniejszym sposobem realizowania sprawiedliwości w stosunkach pracy pomiędzy robotnikiem i pracodawcą, niezależnie od typu ustroju ekonomicznego, w jakim odbywa się ludzka działalność, jest sprawiedliwe wynagrodzenie.

Za pośrednictwem zapłaty otwiera się na ogół dostęp do dóbr przeznaczonych do powszechnego użytku. Postulatem i potrzebą zdrowej gospodarki pozostającej w służbie efektywnej sprawiedliwości społecznej jest dostosowanie zapłaty – w jej różnorodnych i komplementarnych formach – do tego, ażby można było stwierdzić rzeczywisty i równy udział człowieka pracy w bogactwach, które są wytworzone przy jego solidarnym udziale, tak w przedsiębiorstwie prywatnym, jak i gospodarce narodowej<sup>31</sup>. Należy zatem wypracować kryteria słusznej płacy za pracę. Nie można tego dokonać bez ducha sprawiedliwości społecznej. Ona ze swej natury domaga się słusznej płacy za pracę, ale ona również jakoś tę płacę determinuje.

### C. Dobro wspólne

Podstawowym pojęciem w katolickiej nauce społecznej jest dobro wspólne, którego znaczenie jest bliskie tradycyjnemu pojęciu wspólnego dobrobytu. Dawniej termin ten był rozumiany w znaczeniu wspólnej własności, jako idea przeciwstawna prawom jednostek, jako teoria polityczna *kolektywizmu i korporacjonizmu*. Obecnie jednak nauczanie społeczne Kościoła postrzega dobro wspólne jako gwaranta praw jednostki i konieczny warunek życia publicznego, w którym mogą być rozstrzygnięte lub też załagodzone konflikty interesów i praw indywidualnych. Jest ono ogółem takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość. Dokumenty soborowe wy-

<sup>30</sup> LE 19.

<sup>31</sup> Zob. Jan Paweł II, *Człowiek – miarą sprawiedliwości społecznej*, przem. cyt., s. 69.

rażnie wskazują, że jest ono nastawione na dobro osób, ponieważ od ich porządku winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót<sup>32</sup>.

Odrzucenie dobra wspólnego idzie w parze z pogonią za pieniądzem, władzą i prestiżem. Wartości te pożądate jako absolutne, i ze względu na nie same, stają się bożkami. W ten sposób powstają „struktury grzechu”<sup>33</sup>. Stanowi je zespół sytuacji i okoliczności, w których ludzie zachowują się w sposób grzeszny, a które sprawiają, że trzeba okazać wielką odwagę, aby nie przyjąć takiego sposobu postępowania.

Istnieją wielorakie „struktury grzechu”. Mogą one posiadać mniejszy lub większy zasięg, niektóre rozprzestrzenione są na całym świecie, jak np. mechanizmy i sposoby postępowania, prowadzące do klęsk głodu. Inne mają bardziej ograniczony zasięg, prowadzą jednak do nierówności, które utrudniają ludziom czynienie dobra. Te „struktury” wymagają od człowieka zapłacenia wysokiego haraczu: niszczą bowiem dobro wspólne. Należy zatem stworzyć struktury, które by pozwoliły jednostce na odpowiedzialne uczestnictwo w życiu społecznym i gospodarczym. Chodzi tutaj, oprócz prawa do uczestnictwa w życiu politycznym, o dostęp do pracy i zatrudnienia, umożliwiających życie godne człowieka porównywalne z życiem większości społeczeństwa oraz skuteczną wspólnotę na rzecz dobra wspólnego. By móc uczestniczyć oraz mieć możliwość uzyskania posłuchu i zrozumienia w publicznym kształtowaniu opinii, niezbędny jest poza tym system kształcenia, zapewniający, oprócz sprawności zawodowych, możliwości osądu politycznego i zdolność politycznego zaangażowania się.

## ZAKOŃCZENIE

Niniejsza refleksja była próbą odpowiedzi na pytanie: jaki jest stosunek – na płaszczyźnie nauczania Kościoła i jego refleksji teologicznej – sprawiedliwości społecznej do poszerzającego się rozwarstwienia ekonomicznego we współczesnych społeczeństwach? Chodziło o wskazanie roli sprawiedliwości społecznej wobec tego zjawiska.

Celem udzielenia odpowiedzi wskazano najpierw świadomość Kościoła odnośnie do poszerzającego się rozwarstwienia ekonomicznego, które wyraźnie pogłębia się w licznych społeczeństwach. Przedstawiona świadomość Kościoła sytuacji świata współczesnego ujawnia głębsze i jeszcze pełniejsze znaczenie, jakie należy nadać wysiłkom zmierzającym do budowania sprawiedliwości na ziemi, niż dawniejsza analiza struktur niesprawiedliwości społecznej, nie przesłaniając

<sup>32</sup> Zob. DWR 6; KDK 26,74.

<sup>33</sup> Zob. ReP 16; SRS 36-37; CA 38. W dokumentach tych znajdują się wyrażenia typu „sytuacje grzechu” oraz „grzechy społeczne”. Jako przyczyny grzechu wymieniane są zawsze egoizm, żądza zysku i władzy.

przez to owych struktur, lecz postulując rozpatrywanie ich, oraz przeobrażanie w bardziej uniwersalnym wymiarze

Analiza licznych dokumentów Kościoła w poszukiwaniu określenia sformułowania *sprawiedliwość społeczna* pozwala przyjąć, że polega ona na nieustannym dostosowywaniu zachowań ludzkich, przepisów prawnych i struktur społecznych do wspólnego dobra ludzkiego, jako dobra całego człowieka w ciągle przemieniającej się społeczności.

Dostęp do rynku pracy, słuszna płaca za pracę oraz formacja na rzecz tworzenia dobra wspólnego stanowią podstawowe warunki rozwoju tak rozumianej sprawiedliwości społecznej. A może tak się stać, ponieważ jest to również droga upowszechniania dostępności do dóbr tego świata. Sama zaś dostępność do nich zakłada urzeczywistnianie się sprawiedliwości społecznej. Do sprawiedliwości należy zatem to, by wszyscy członkowie społeczności uczestniczyli w kształtowaniu sprawiedliwych relacji i stosunków, i mogli wносить swój wkład do dobra wspólnego. Poszukiwanie sprawiedliwości to ruch w stronę tych, którzy będąc biedni i pozbawieni władzy egzystują na marginesie życia społecznego i gospodarczego, i własnymi siłami nie są w stanie poprawić swojego udziału i uczestnictwa w życiu społecznym. Sprawiedliwość społeczna ma więc jak najbardziej słusznie charakter stronniczego opowiedzenia się za tymi wszystkimi, którzy są zdani na wsparcie i pomoc. Nie kończy się na osobistej trosce o pokrzywdzonych, ale zmierza do usunięcia strukturalnych przyczyn niedostatecznego udziału i uczestnictwa w procesach społecznych i gospodarczych.

W realizacji sprawiedliwości społecznej etos biblijny pełni rolę wyzwalającą i stymulującą. Nie ogranicza się on bowiem do żądania sprawiedliwości. Osobie ludzkiej przysługuje i należy się coś więcej niż tylko sprawiedliwość: osobiste zainteresowanie, miłość, miłosierdzie. Tak więc miłosierdzie jest wypełnieniem sprawiedliwości, które ją jednocześnie przewyższa. Właśnie dlatego miłosierdzie nie anuluje postulatów sprawiedliwości. Chrześcijańskie miłosierdzie raczej zakłada sprawiedliwość, musi też wykazać swoją autentyczność w motywacji i zdecydowanym naleganiu na sprawiedliwość wbrew każdemu, w walce z niesprawiedliwymi strukturami i zaangażowaniu się w budowę bardziej sprawiedliwego społeczeństwa.

ADAM DURAK SDB

## SYMBOLE, ZNAKI I GESTY W CELEBRACJI LITURGICZNEJ

Człowiek w swoim codziennym życiu, od rana do wieczora, spotyka bardzo dużo symboli i znaków<sup>1</sup>. Wraz z gestami i określonymi słowami, szczególnie na polu celebracji liturgicznych, tworzą one bogactwo języka od tego słownego do języka symboli. Nawet, gdy niektóre symbole i znaki czasem niewiele nam mówią, nie możemy przecież powiedzieć, że nie wyrażają one rzeczywistości, którą oznaczają. Prawdopodobnie jeszcze za mało o tych symbolach czy znakach wiemy. Problem tkwi najczęściej nie w samym znaku czy symbolu, w rozpoznaniu czy ma on wartość np. biblijno-liturgiczną czy tę antropologiczną. Trzeba pamiętać o liturgii, która jest życiem, stale nieznanym symbolom i znakom poznawać, porównując od tych codziennych, przechodząc do tych objawiających liturgię, by wrócić znowu do codzienności. Jest to już wypróbowana, pedagogiczna droga Kościoła, do zrozumienia głębi i jedności jaka zachodzi między tym, co w celebrowanym misterium jest zwyczajne, i tym, co jest w nim nadprzyrodzone<sup>2</sup>. Potwierdzają to wyraźnie słowa „Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym «Dei Verbum»”, mówiącej między innymi: „...Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por.

<sup>1</sup> Wł. Kopaliński, we Wstępie do *Słownika symboli* (Warszawa 1990), pisze między innymi: „Termin symbol pochodzi od st. gr. symbolon, oznaczającego pierwotnie niewielki, rozłamany na pół przedmiot z metalu, kości, wypalanej gliny, drewna, jak np. pierścień czy tabliczka. Połówki te stanowiły znak rozpoznawczy dla dwóch osób, które łączył jakiś interes, wiązała umowa, kojarzyło pokrewieństwo, jednoczyły obowiązki przymierza, przyjaźni, gościnności czy pomocy. Gdy przybywał z odległych stron ktoś nieznan, syn, przyjaciel, współnik czy rządcą drugiej osoby, przywołując ze sobą połówkę pierścienia lub tabliczki, wystarczyło przypasować do siebie (gr. symballein) krawędzie obu części, aby mieć pewność, że przybysz jest godzien zaufania. Wyrazu «symbol» używano w różnych znaczeniach. I dziś nie przestał być terminem wieloznacznym.” Tamże, s. 7.

<sup>2</sup> Por. M. Sodi, *Il rito e il messaggio*, Casale Monferrato 2000, s. 66-67.

Kol. 1, 15; 1 Tym 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane tak, że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy wyrażone słowami; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą<sup>3</sup>. Jeszcze klarowniej wyraża to „Sacrosanctum Concilium”, a więc „Konstytucja o świętej liturgii”, gdy mówi, że w liturgii: „...poprzez znaki widzialne wyraża się i urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, mianowicie Głowa i jego członki, wykonują całkowity kult publiczny...”<sup>4</sup>.

Czy więc język liturgii, wyrażający się w symbolach i znakach liturgii chrześcijańskiej, którymi Kościół posługuje się na co dzień spełnia swoją rolę? Przekonujemy się, że różnych symboli i znaków jest bardzo dużo. Sam człowiek ma także strukturę symboliczną (ciało-duch); ciało jest symbolem całej rzeczywistości osoby, a przede wszystkim jej „ego” czyli „ja”. Oczy, twarz, ręce ukazują osobę, a jej gesty są, jeśli można tak powiedzieć, „symbolami w działaniu”. Istnieją jednak znaki szczególne, które nazywamy sakramentami, a które zostały ustanowione przez samego Pana Jezusa. Inne zaś, będące niejako ich przedłużeniem, jak np. sakramentalia, zostały ustanowione przez Kościół. Jedno jest pewne, nie możemy w pełni zrozumieć żadnych znaków i symboli liturgicznych, jeśli ich nie ujmiemy w kontekście wiary i w łączności z Kościołem. Dlatego konieczna jest tu, konkretna praca na szeroko rozumianym polu mistagogii liturgicznej, wtajemniczającej wiernych w język liturgii, poprzez który celebrowane misterium manifestuje się i uobecnia<sup>5</sup>. Wszystko zaś w trosce o to, jak czytamy w cytowanej już „Konstytucji o świętej liturgii”, odnośnie do Eucharystii: „...aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwę te tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie...”<sup>6</sup>.

Problematykę języka w liturgii podejmowało wielu liturgistów i nie tylko liturgistów. Warto tu też wspomnieć takie pomocne dziedziny w tym studium jak fenomenologię religii, psychologię głębi, twórczość artystyczną i literacką, bogatą tradycję biblijną i chrześcijańską, czy np. bliskie liturgii doświadczenia ruchowe i mistyczne<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> „Dei Verbum”, n. 2.

<sup>4</sup> KL, n. 7.

<sup>5</sup> Por. P.M. Gy, *La liturgie entre la fonction didactique et la mystagogie*, „La Maison Dieu” 177(1989) s. 7-18.

<sup>6</sup> Tamże, n. 48.

<sup>7</sup> Por. niektóre dawniejsze pozycje, takie jak: A. Kirchgassner, *Les signes sacres de l'Eglise*, Casterman 1964; Pr. zb., *Il linguaggio liturgico*, Bologna 1981; R. Guardini (tłum. J. Birkenma

Opierając się przede wszystkim na znanych, klasycznych już pozycjach, takich autorów jak: L. Bauyer, H. Dalmis, G. Martimort, A. L. Mayer, S. Sartore czy C. Vegaggini, jeszcze raz ponawiamy pytanie czym są symbole, znaki i gesty w liturgii chrześcijańskiej? Trzeba powiedzieć, że musimy zająć się tu całą gamą spraw, które w celebracji liturgicznej składają się na pojęcie symbolu i znaku<sup>8</sup>. Tak więc najpierw zajmiemy się samą naturą znaku i jego właściwościami. Spróbujemy określić relację jaka zachodzi między znakiem a rzeczywistością, którą on wyraża, by wreszcie zauważyć relację między znakiem a człowiekiem. Jako, że istnieje ponad 200 różnych definicji symbolu i znaku, a trudno odnosić się do wszystkich, na podstawie naszych określeń spróbujemy sprecyzować czym jest symbol a czym znak w liturgii Kościoła.

Następnie, nie wchodząc w zagadnienia szczegółowe, o których będzie mowa później, ograniczymy się tu do ukazania Chrystusa, Kościoła i sakramentów jako wymownych znaków w liturgii chrześcijańskiej.

## 1. ZNAK I SYMBOL ORAZ ICH WŁAŚCIWOŚCI

Znak jest przede wszystkim środkiem komunikacji. Istota jego polega na nawiązaniu relacji między przedmiotem a ukrytą rzeczywistością. Poprzez znak nie tylko rzeczywistość poznajemy, ale w pewnym sensie jej dotykamy. Można by powiedzieć, że znak łączy nas nawet bardziej z samą rzeczywistością niż z jej poznaniem. w ten sposób łączy się on zarówno z przedmiotem, jak i z ukrytą rzeczywistością. Ta relacja między znakiem a rzeczywistością, którą on wyraża jest w teorii znaku najważniejszym elementem.

Jak wspomnieliśmy wyżej, istota znaku zawiera się w tym, co określa rzeczywistość. Z tej racji znak jest uzależniony od rzeczywistości, którą wyraża, a także

---

Jer), Wrocław 1982; D. Zadra, *Il tempo simbolico: La liturgia della vita*, Brescia 1985; J. Aldazabal, *Simboli e gesti. Significato antropologico, biblico e liturgico*, Torino 1987; J. Seuffert, *Segni di vita. Piccola raccolta di simboli cristiani*, Milano 1988; czy niektóre z nowszych badań: E. Kapellari, *I santi segni della liturgia*, Milano 1991; W. Głowa, *Znaki i symbole w liturgii*, Przemyśl 1995; G. Governigo, *Rito e persona. Simbolismo e celebrazione liturgica: Aspetti psicologici*, Padova 1998; S. Sirboni, *Il linguaggio simbolico della liturgia*, Milano 1999; F. Trisoglio i I. Trisoglio, *Simboli e parole*, Roma 2000, i inne.

<sup>8</sup> Nasze dociekania ukierunkowują także w jakiś sposób treści hasel: symbol, znak i gest, z różnych encyklopedii i słowników, np. pod red. R. Aigrain, *Liturgia. Encyclopedie populaire des connaissances liturgiques*, Paris 1947; pod red. J. G. Davies, *A dictionary of liturgy and worship*, London 1978; pod red. E. Costa JR, *Enciclopedia di pastorale 3. Liturgia*, Casale Monferrato 1988; pod red. D. Sartore i A. M. Triacca, *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1988; czy znany nam *Słownik obrazów i symbolów biblijnych*, M. Lurkera, wyd. w Poznaniu 1989; i inne.



przez nią zostaje określony. Z tej samej racji znak odnosi się do określonej rzeczy-wistości, jak coś drugorzędne do tego, co jest podstawowe. Mówiąc z dużym uproszczeniem i przenosząc to na teren religijny, można powiedzieć, że całe stwo-rzenie naśladować swego Stwórcę i idąc za Nim, manifestuje swój stosunek do Boga, będąc jednocześnie prawdziwym i autentycznym Jego znakiem<sup>9</sup>. W tym kon-tekście jawi się pytanie, jaka zatem jest relacja między człowiekiem a znakiem? Człowiek przecież, ze względu na swą wielką ograniczoność, większą jak mu się często wydaje, zawsze potrzebuje znaku. Nie potrafi on bezpośrednio komuniko-wać się z każdą rzeczywistością. Przede wszystkim mamy tu na myśli rzeczywi-stości duchowe które przekraczają zdolności poznawcze człowieka. Stąd potrzeb-ne jest coś, co nazywamy „znakiem”, by człowiek mógł łatwiej wejść w kontakt z ukrytą rzeczywistością. Znak bowiem może człowieka skomunikować z okre-śloną rzeczywistością, chociaż jest w tym także nieodzowny udział samego czło-wieka, jako osoby myślącej, poprawnie reagującej i odczuwającej, ponieważ do rzeczywistości duchowych dochodzimy drogą rzeczy odczuwalnych.

Człowiek jest istotą społeczną, żyjącą we wspólnocie ludzkiej, w której relacje międzyludzkie wyrażają się poprzez symbole. Środowisko, w którym człowiek żyje, ma określony wpływ na splotoną lub pogłębioną relację człowieka do konkretnego symbolu czy znaku. Zauważa się to szczególnie podczas wspólnotowych celebracji Najświętszej Ofiary, kiedy to nie ograniczamy się jedynie do sfery duchowej, ale nasz stosunek do Boga wyrażamy także w sposób zewnętrzny, poprzez nasze żywe uczestnictwo w liturgii. Właściwe rozumienie czym jest symbol i znak w liturgii jest więc rzeczą bardzo istotną, by nie powiedzieć „kluczową”. Zatem, chociaż nie jest to zadaniem łatwym, a z pewnością dyskusyjnym, spróbujmy określić czym jest znak i dobrze uchwycić różnicę między nim a symbolem<sup>10</sup>.

Wydaje się, że można stwierdzić, że znak jest przede wszystkim czymś za-stępczym. Mówi on o relacji z oznaczonym przedmiotem, przez który jest określony. Reprezentuje on określony przedmiot. Niejako ofiaruje ten przedmiot człowiekowi, by mógł go poznać.

Różnica między znakiem a symbolem polega na tym, że: nie każdy znak jest symbolem, ale każdy symbol jest znakiem. Znak bowiem oznacza rzecz i mówi o relacji do tej rzeczy, chociaż oznaczająca rzeczywistość znaku, jeśli nie określa danej rzeczy, sama w sobie nie ma wartości. Symbol natomiast jest rzeczywisto-

<sup>9</sup> Podobnie myślano w epoce patrystycznej, por. np. E. Mazza, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*, Roma 1988, s. 145-167, a szczególnie tam, gdzie Autor mówi o symbolologii rytów.

<sup>10</sup> Na ten temat por. M. Auge, *Liturgia. Storia Celebrazione Teologia Spiritualita'*, Milano 1992, s. 84-96; a także J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii. Studium teologiczno-liturgiczne w świetle Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”*, Poznań 1999, s. 132-140.

ścią istniejącą samą w sobie, która ma własną wartość, chociażby nawet przypadkowa. Jest on zawsze znakiem – czy to samowolnym, czy ustanowionym. Posiada charakter bardziej tajemniczy od znaku, przez co łączy się bardzo dobrze ze sferą religijną. Stąd w liturgii częściej mówi się o symbolu niż o znaku<sup>11</sup>.

## 2. ZNAK W LITURGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Wspomnieliśmy wyżej, że liturgia mówi do człowieka poprzez symbole i znaki, a więc poprzez rzeczy, osoby, gesty, czynności, słowa czy różne miejsca. W roku Wielkiego Jubileuszu 2000 lecia chrześcijaństwa, musimy zauważyć, że najwymowniejszym Znakem w liturgii chrześcijańskiej jest sam Jezus Chrystus. Wraz z Nim widzimy także Jego Kościół jako Sakrament, oraz znaki zbawczej obecności Chrystusa czyli sakramenty święte.

### a. Chrystus jako Sakrament

W teologii często Chrystusa nazywa się Sakramentem. Cała bowiem sakramentalność w Nim ma swoje korzenie. Dlatego sakrament można określić zbawczym, poznawalnym Darem Boga, poprzez który Chrystus manifestuje się w historycznym i widzialnym znaku. Potwierdza to Katechizm Kościoła Katolickiego, w którym między innymi czytamy: „Słowa i czyny Jezusa już w czasie Jego życia ukrytego i misji publicznej miały charakter zbawczy. Uprzedzały one moc Jego Misterium Paschalnego. Zapowiadały i przygotowywały to, czego miał On udzielić Kościołowi po wypełnieniu się wszystkiego. Misteria życia Chrystusa są podstawą tego, czego Chrystus udziela teraz przez szafarzy swego Kościoła w sakramentach, ponieważ «to, co było widzialne w naszym Zbawicielu, przeszło do Jego misteriów»<sup>12</sup> <sup>13</sup>. Właśnie w takim ujęciu Chrystus – Sakrament objawia się jako widzialne Słowo Boga i zbawczy Znak w ludzkiej naturze, w konkretnym człowieku, w określonym miejscu i czasie. Podobnie dzieje się w sakramencie, w którym znak widzialny ułatwia człowiekowi nie tylko zauważyć, ale i poznać sakramentalną łaskę Bożą.

<sup>11</sup> Należy odróżnić także znak od przenośni. Ta bowiem może być różnie interpretowana i to nawet w najdrobniejszych szczegółach. Na ten temat pisałem już wcześniej, por. A. Durak, *O Mszy świętej dla ciebie*, Warszawa 1990, s. 78-87; zob. także S. Rosso, *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale*, Roma 1999, s. 29-66 (z obszerną bibliografią); a także pomocny tu art. H. Sobeczko, *Teologiczna odnowa znaku liturgicznego*, w: *Łódzkie Sympozja Liturgiczne*, A. Durak (red.), Kraków 1997, s. 83-94.

<sup>12</sup> Por. Św. Leon Wielki, *Sermones*, 74,2: PL 54,398 A.

<sup>13</sup> KKK, n. 1115.

Nie ulega kwestii, że Chrystus jest bardzo oryginalnym Sakramentem. Jest On bowiem jedynym Pośrednikiem między Bogiem a Jego ludem i jedyną Drogą do Ojca. Inne sakramenty pozwalają nam na łączność z Bogiem tylko wtedy, jeśli naprawdę jednoczą się w tym oryginalnym Sakramencie, jakim jest Jezus Chrystus. On, jak widzimy to np. w liturgii Bożego Narodzenia, jest „cudowną wymianą „ między tym, co ludzkie i tym, co Boże”<sup>14</sup>. Sakramenty zaś są jakby kontynuacją Jego człowieczeństwa. Trzeba zauważyć, że są one kontynuacją nie czegoś, ale Kogoś, Kto w całej historii zbawienia był i jest największą Bożą manifestacją. Dlatego wszystkie manifestacje Starego Testamentu, w jedności z Chrystusem – Sakramentem stają się „figurami”, a te z Nowego Testamentu w jedności z Nim, stają się „pamiętką”<sup>15</sup>. Jedne i drugie, celebrowane w liturgii Kościoła sprawiają, że Ci, którzy obecnie uczestniczą w liturgii jako „czynności” całego Chrystusa (Christus totus) – poprzez znaki, którymi się posługują – dzięki Niemu już uczestniczą w liturgii niebieskiej, gdzie celebracja w całej pełni jest komunią i świętem<sup>16</sup>.

#### b. Kościół jako sakrament

Chrystus był i jest jedyną Drogą do Ojca i jedynym Pośrednikiem w dialogu z Nim. Kiedy chodził po ziemi i był fizycznie dostrzegalny, wszystko prędzej czy później stawało się sprawą oczywistą. Dzisiaj stawiamy sobie pytanie, w jaki sposób dokonują się wielkie rzeczy Chrystusa i Kościoła, po Jego Wniebowstąpieniu? Nadal jest On naszym Pośrednikiem poprzez swoje człowieczeństwo. Wyraźnie mówi o tym św. Tomasz podkreślając, że: „całe człowieczeństwo Chrystusa, zarówno według ciała jak i według ducha, ma wpływ na ludzi tak pod względem cielesnym jak i duchowym”<sup>17</sup>. Także na innym miejscu św. Tomasz poucza, że „Chrystus jest nie tylko Bogiem, ale i człowiekiem, jest On najbardziej kompetentnym, by jednoczyć ludzi dla Boga”<sup>18</sup>. Jest zatem rzeczą konieczną, by Chrystus nadal był widzialny i by ludzie poprzez widzialne znaki mogli łatwiej dojść do Boga. Chrystus jednak nie uobecnia się dzisiaj w cielesnej naturze jak kiedyś. Dokonuje tego przez kontynu-

<sup>14</sup> Por. A. Durak, *Natale Domini in carne. Pascha. Studium teologiczno-liturgiczne*, „Studia liturgiczno-pastoralne” 2(1994) s. 81-82.

<sup>15</sup> Każda celebrowana liturgia jest antycypowaniem tego, w czym będziemy uczestniczyli, gdy Chrystus Zmartwychwstały powtórnie przyjdzie. Wtedy nie potrzebne nam będą inne znaki oprócz samego Chrystusa. Na temat symbolizmu w Biblii, zob. S. Rosso, *Un popolo di sacerdoti...*, dz. cyt., s. 46-49; zob. także, H. Sobeczko, *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*, Opole 1999, s. 52-61.

<sup>16</sup> Por. KKK, n.1136. Zob. także, L.M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentale de l'existence chretienne*, Paris 1990, s. 501-549.

<sup>17</sup> Św. Tomasz, III 8,2.

<sup>18</sup> Tamże, III 26,2.

acje swego Ciała uwielbionego, przez formy dotykalne i widzialne, przez Kościół i Jego sakramenty. Kościół więc jest widzialną, ziemską manifestacją Chrystusowego Ciała. Już św. Paweł (1 Kor 10, 16-17) nazywa Kościół Ciałem Chrystusa. Właśnie w Nim, Pan Bóg nie przestaje być obecny w swoim Ciele. Stąd podobnie jak kiedyś ukazywał zbawienie Chrystus, tak dzisiaj czyni to Kościół, który jest zbawczą rzeczywistością, postrzeganą w historii. Tak więc relacja, między bóstwem a człowieczeństwem, która rozpoczęła się w Chrystusie, jest kontynuowana obecnie w Kościele, przez który ludzie wchodzą do Bożej społeczności. W ten sposób Jezus Chrystus nigdy nie przestaje być Znakiem w swoim Kościele<sup>19</sup>.

### c. Sakramenty Kościoła znakami zbawczej obecności Chrystusa

Kościół możemy nazywać sakramentem, jako że podczas całego biegu historii jest On widzialnym manifestowaniem się Chrystusa w świecie. Sakramenty Kościoła zaś, są znakami zbawczej obecności Chrystusa. Jak poucza nas „Sacrosanctum Concilium” ich celem jest „uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu. Jako znaki, mają one także pouczać... Stąd ważną jest rzeczą, aby wierni łatwo mogli znaki sakramentalne rozumieć i gorliwie te sakramenty przyjmowali, które są ustanowione dla podtrzymywania życia chrześcijańskiego”<sup>20</sup>. Tak więc, Chrystus – Sakrament, nie tylko nie stoi w sprzeczności z sakramentami Kościoła, ale je sam ustanawia dla wyżej wymienionych celów. W ten sposób, przez specjalny język liturgii, podczas celebracji tych sakramentów, wzywa człowieka w Kościele do szczególnej komunii z Bogiem.

Trzeba tu przypomnieć także, że sakramenty Chrystusa i Kościoła mają potrójny wymiar: ten odnoszący się do przeszłości (pamiętka); ten odnoszący się do przyszłości (eschatologia), oraz ten, odnoszący się do czasu teraźniejszego (obecność). Z jednej strony ukazują one dynamiczną obecność Tajemnicy Chrystusa (od Jego uniżenia się aż do chwały), a z drugiej strony zapowiadają przyszłe Królestwo, tj. eschatologię.

Całą strukturę wewnętrzną sakramentów tworzą zarówno słowa, gesty a czasem również dodatkowe elementy. One właśnie składają się na znak sakramentalny. Słów i gestów w liturgii, jako dwóch zasadniczych elementów nie należy rozdzielać, gdyż one wzajemnie się uzupełniają. Różne bowiem czyny ludzkie mogą mieć wiele znaczeń, jednak w liturgii, przez odpowiednie słowa i gesty, nadaje się im znaczenie specyficzne. Jest to nie łatwym zadaniem Kościoła<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Por. S. Sirboni, *Il linguaggio simbolico della liturgia*, dz. cyt., s. 27-32.

<sup>20</sup> Por. KL, n. 59.

<sup>21</sup> Potwierdza to również w swojej książce P. de Clerck, *L'Intelligence de la liturgie*, Paris 1995, s. 19-33.

## ZAKOŃCZENIE

Wielka jest różnorodność symboli, znaków i gestów, które ubogacają celebracje liturgiczne Kościoła. Można je uporządkować, tworząc jakby spis podstawowych, symbolicznych form: Np. według rzeczy i elementów takich jak: chleb, wino, woda, oleje, ogień, maść, drzewo; czy według czynności takich jak: uczta, obmywanie, polewanie lub zanurzanie w wodzie, namaszczenie czy włożenie rąk według gestów i postaw: postawa stojąca, postawa siedząca, postawa klęcząca, leżenie krzyżem, złożone ręce, wyciągnięte ręce; uwzględniając także rytm czasu: dzień, noc, tydzień, pora roku; a także różne miejsca święte jak: kościół, ołtarz, chrzcielnica, ambona, cmentarz, itd. W języku liturgicznym wszystkie rzeczy, czynności, słowa i gesty, czas i miejsce mają swoje specjalne znaczenie. Chrześcijaństwo nadaje im nowy sens. Mając to na uwadze, powinniśmy ciągle na nowo odkrywać celebrowaną liturgię, tak pełną symboli i znaków przez które Bóg przemawia i działa na rzecz swego ludu. Chrześcijanin bowiem podczas liturgii się rodzi, wzrasta, formuje i karmi, by być sposobnym do życia wiecznego<sup>22</sup>.

## Sommario

## Simboli, segni e gesti nella celebrazione liturgica

Don Adamo Durak, liturgista polacco, nel suo articolo discute la grande ricchezza del mondo dei simboli, segni e gesti nella celebrazione liturgica della Chiesa. Dopo aver spiegato in breve il significato antropologico, biblico e liturgico dei segni e dei gesti, l'autore fa vedere anzitutto come i segni sacramentali e legati con loro gesti liturgici, creano un particolare linguaggio liturgico. Conoscenza di questo linguaggio e' molto importante per viva e fruttuosa partecipazione alla liturgia. Purtroppo tra i fedeli la scoperta del linguaggio dei segni e dei gesti non e' ancora adeguata. Attraverso suo studio, don Durak ci guida prima alla scoperta di Cristo come Sacramento e poi alla Sua Chiesa come Sacramento. Richiamando poi, rico e diversificato contesto liturgico, l'autore studia come i sacramenti della Chiesa si presentano ai fedeli in quanto i segni salvifici della presenza di Cristo. Alla fine, basando alle letture dei conoscitori studiosi su di questa problematica, l'autore fa proposta di approfondire conoscenza del mondo dei simboli, segni e gesti secondo indicati criteri.

<sup>22</sup> Dla poszerzenia tej problematyki zob. L.M. Chauvet, *Symbol et sacrement...*, dz. cyt., s. 419-456; C. Rogowski, *Hermeneutyčno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogicznoreligijne. Studium pedagogicznoreligijne w wymiarze interdyscyplinarnym*, Lublin 1999, s. 241-314; G. Bonaccorso, *Celebrare con i linguaggi simbolici e rituali*, w: *L'Arte del celebrare. Atti della XXVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia Brescia, 30 agosto-4 settembre 1998*, A. Pistoia et A. M. Triacca (a cura di), Roma 1999, s. 41-57; H. Sobeczko, *Zgromadzeni w imię Pana...*, dz. cyt., s. 39-61; i inne.

Ks. HELMUT J. SOBECZKO

## PRZEKŁADY POSOBOROWYCH KSIĄG LITURGICZNYCH NA JĘZYK POLSKI

Przekłady posoborowych ksiąg liturgicznych wiążą się z problematyką języka jako takiego, a zwłaszcza języka religijnego i liturgicznego. Zanim przejdziemy do omówienia polskich przekładów ksiąg liturgicznych, jakie ukazały się w wyniku soborowej reformy liturgicznej, należy wprawdzie omówić kilka podstawowych zagadnień dotyczących problematyki języka religijnego.

### 1. SPECYFIKA JĘZYKA RELIGIJNEGO I LITURGICZNEGO

Problem języka rozpatrywany jest w wielu dyscyplinach naukowych. W kategoriach filozoficznych (metafizycznych) język należy do istotnych atrybutów człowieka jako takiego. Człowieka jako *animal rationale*, używa języka jako systemu znaków będących narzędziem komunikacji międzyludzkiej. Poprzez język człowiek przekazuje swoje przemyślenia (poznaje) samemu sobie (myśl) oraz innym (mowa-głos-pismo). Pomijam problematykę językową przedstawianą w naukowej refleksji semiologicznej, zwłaszcza zagadnienie genezy mowy i języka w aspekcie ontogenetycznym i filogenetycznym<sup>1</sup>. Interesuje nas przede wszystkim specyfika języka religijnego, i jego zastosowanie w polskojęzycznych księgach liturgicznych wydanych po Soborze Watykańskim II.

Język religijny jest istotnym składnikiem religijnych aktów i zachowań indywidualnych i zbiorowych, dlatego może być badany w ramach różnorodnych nauk o religii: etnologii, psychologii, socjologii i filozofii. Wspecjalizowaną częścią języka religii jest język teologii, w tym także język liturgii. Zwiążą charakterysty-

<sup>1</sup> J.M. Dolega, *Znak, język, symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, Warszawa 1991, s. 28-54.

kę języka religii, zwłaszcza z punktu widzenia szeroko pojętej logiki języka, podaje ks. J. Herbut, filozof i badacz tego zagadnienia<sup>2</sup>. Podaje on cztery główne funkcje języka religijnego: 1) funkcja przedstawiania (wypowiedzi stwierdzające pewne relacje między Bogiem a człowiekiem i jego światem), 2) funkcja apela tywna (wezwania do określonego zachowania się: normy postępowania, przykazania moralne, przepisy prawa kościelnego, przepisy liturgiczne), 3) funkcja pre formatywna (twórcza, np. formuły sakramentalne dzięki mocy Ducha Świętego sprawiają fakty natury nadprzyrodzonej), 4) funkcja ekspresywna (wypowiedzi wyrażające konkretne przeżycia psychiczne, w liturgii będą to różnego rodzaju aklamacje, modlitwy i śpiewy dziękczynne i uwielbienia)<sup>3</sup>.

Oficjalnym językiem religijnym są niewątpliwie teksty zatwierdzonych przez Kościół ksiąg liturgicznych. Cechą charakterystyczną języka religijnego, zwłaszcza liturgicznego, jest także jego wymiar symboliczny. Symbol w liturgii jest znakiem wskazującym na rzeczywistość transcendentną, przekraczającą porządek naturalny. Można wprawdzie o Bogu i religii mówić językiem filozoficznym, jednak język symboliczny pozwala na uniknięcie niebezpiecznego złudzenia, że Boga można pojąć i zamknąć w wymiarach ludzkiej wiedzy i słownictwa. Współcześnie w naukach teologicznych, także liturgicznych, częściej stosuje się jednak pojęcie „znaku” niż „symbolu”<sup>4</sup>. W języku religijnym zawsze pozostanie problem wyrażenia niewyraźnej rzeczywistości nadprzyrodzonej, posługujemy się dlatego analogią, w myśl zasady „*Deus semper maius*”.

Język religijny, w tym również liturgiczny, podlegał ciągłemu rozwojowi i na przestrzeni dziejów podatny był na wpływy różnych form kulturowych i cywilizacyjnych. Proste formuły modlitewne i formy obrzędowe były stale ubogacone najpierw poprzez symbolikę biblijną, a następnie przez inkulturację poszczególnych epok. Jeszcze pod koniec II wieku Minicjusz Felix pisze: „*delubra et aranon habemus*” – „świątyni i ołtarzy nie posiadamy”<sup>5</sup>, a celebrans w sposób swobodny improwizował teksty modlitewne.

Do niebywałego rozwoju języka liturgii i całej liturgii chrześcijańskiej dochodzi w IV wieku. Wprowadza się nowe obrzędy, posługi, szaty i teksty liturgiczne. Obrzędy liturgiczne sprawuje się już w specjalnie wyznaczonych lub wy-

<sup>2</sup> J. Herbut, *Język religijny*, w: tenże (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, 322-323, zob. podaną tam bibliografię.

<sup>3</sup> Tamże, s. 322.

<sup>4</sup> Zob. S. C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach*, Lublin 1977, s. 97; H. Sobeczko, *Teologiczna odnowa znaku liturgicznego*, RTSO 13 (1992), s. 77-83; Tenże, *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*, Opole 1999, s. 44-45.

<sup>5</sup> M. Felix, *Octavius* 32, 1: „Czy sądzicie zaś, że my ukrywamy przedmiot naszej czołgi, jeśli świątyni i ołtarzy nie posiadamy? Jakież obraz dla Boga wymyślę, jeżeli przy słusznej rozprawie człowiek sam jest obrazem Boga?”, w: *Pisma Ojców Kościoła* 2, Poznań 1925, s. 67.

budowanych do tego celu pomieszczeniach (świątynie, bazyliki). Nadal rozwija się wszystko w oparciu o biblijny przekaz i naukę Chrystusa, ale silne są wpływy cywilizacji i religijności helleńsko-rzymskiej. Już w I wieku św. Paweł, a w II św. Ignacy Antiocheński próbują określać zbawcze rzeczywistości chrześcijańskie pojęciami i terminologią zapożyczoną z religijnych misterii pogańskich (głównie helleńskich). Również widoczny był wyraźny wpływ wschodniej cywilizacji bizantyjskiej, a w późniejszych wiekach zachodniej kultury frankońsko-germańskiej oraz słowiańskiej.

Mimo silnego wpływu myśli platońskiej i neoplatonizmu, starożytność jednak swój język teologiczno-liturgiczny opierała o inspirację biblijną. Dotyczyło to zarówno języka i obrazów, znaków graficznych, przedmiotów, jak i gestów oraz postaw. W ten sposób sukcesywnie powstawał cały kompleks znaków liturgicznych. Wzrastająca wciąż ekspresja symboliczna, tak typowa dla Wschodu, znalazła swój szczytowy wyraz także na Zachodzie.

Na Zachodzie zasługuje na uwagę stanowisko św. Augustyna. Na początku V wieku może on jeszcze mówić o prostocie świętych znaków w chrześcijaństwie. Przeciwwstawia on nieliczne, łatwe do celebrowania i bardziej zrozumiałe sakramentalne znaki chrześcijańskie licznym znakom-rytom Starego Testamentu. Te ostatnie nazywa *praenuntiativa Christi venturi*. Wśród sakramentów wlicza nie tylko znane dziś śledem, ale w szerszym sensie również te, które przekazała nam tradycja, dotyczyły one zwłaszcza dorocznego sprawowania głównych wydarzeń misterium paschalnego<sup>6</sup>. Pouczająca dlatego może być ewolucja pojęcia „*sacramentum*”. Św. Augustyn określa praktycznie wszystkie znaki święte jako „znaki rzeczywistości Bożej, niewątpliwie widzialne, ale w których dostrzegamy i czcimy rzeczywistości niewidzialne”<sup>7</sup>. Był on ponadto przekonany o skutecznym i sugestywnym oddziaływaniu języka znaków w liturgii oraz jej symboliki, która trafia do serca i zdolna jest zapalić do umiłowania tego, co znaki te ukazują i zawierają.

Wśród innych Ojców Kościoła spotyka się różne określenia języka znaków i symboli religijnych. Na osobne przeanalizowanie zasługują następujące stosowane przez nich pojęcia: *eikon*, *symbolon*, *mysterion*, *typos*, *antitypos*, *omoioma*, *signum*, *imago*, *figura*, *species*, *sacramentum*, *mysterium*, *similitudo* itp.

W wiekach średnich doszło do kolejnego rozwoju języka religijno-liturgicznego. W *Pontificale romano-germanico* z X wieku, widzimy bogatą adaptację rzymskiej liturgii do potrzeb i mentalności narodów świeżo ochrzczonych. Narody te potrzebowały symboliki bardziej dramatycznej, a także o większej ekspresji i fantazji. Wystarczy wspomnieć liczne dramaty liturgiczne, np. procesję w Niedzielę Palmową, adorację Krzyża, obrzędy wigilii paschalnej lub ogromnie roz-

<sup>6</sup> S. Augustinus, *Contra Faustum* 19, 13, PL 42, 345.

<sup>7</sup> Tenże, *De catechizandis rudibus* 26, 50, PL 40, 344.



budowane obrzędy konsekracji nowego kościoła. Okres ten, obok aspektów pozytywnych, miał również negatywne, które zaciążyły na czytelności liturgii zachodniej. W odróżnieniu od starożytności chrześcijańskiej, w średniowieczu na powstanie nowego języka znaków nie wpływała już tak zdecydowanie inspiracja biblijna i tradycja platońska. Intelektualizm oderwany od Biblii rodził interpretacje alegoryczne i o moralizatorskiej symbolice liturgicznej. Mimo sprzeciwu teologów, w tej mierze, jak np. św. Albert Wielki (+ 960), przyjęła się wspomniana interpretacja. Do głównych jej przedstawicieli należeli Amalariusz z Metz (+ 850) i Wilhelm Durandus (+ 1246)<sup>8</sup>. Komentarze liturgiczne tych autorów powoływały się na teksty biblijne, ale były to teksty niewłaściwie i subiektywnie dobrane, często wyrwane z kontekstu. Wilhelm Durandus w swoim słynnym dziele *Rationale divinorum officiorum* nauczał, iż każdy obrzęd może mieć cztery interpretacje symboliczne: historyczną, alegoryczną, tropologiczną i anagogiczną; przykładowo Jeruzolima: znaczenie historyczne – miasto w Palestynie, alegoryczne – Kościół walczący, tropologiczne – dusza wiernego, anagogiczne – ojczyzna niebieska. Przykładowo w tym czasie wyjaśnianie sprawowanego misterium Eucharystii sprowadzono głównie do wymiaru pasyjnego.

W następstwie tego pod koniec średniowiecza zauważamy głęboką zmianę mentalności. Powszechny stał się swego rodzaju konwencjonalizm i alegoryzacja. Prowadziło to do zaniku właściwego rozumienia sensu języka liturgicznego. Przeważała sprawa ponadto intelektualizm i nominalizm tak dominujący w filozofii, jak i w teologii. Nowa mentalność była krytyczna w stosunku do bardzo czytelnej symboliki wcześniejszej. Znalazło to wyraz w krytyce protestanckiej wobec form pobożnościowych i liturgii okresu reformacji. Wywarło to również swój wpływ na potrydencką reformę Kościoła i kształt jego liturgii.

To nastawienie i wpływ kultury zachodniej, zdominowanej przez racjonalizm i pozytywizm, rozwijało się na Zachodzie także w XVII – XIX w. Dopiero romantyzm zapoczątkował proces pewnej odnowy w teologicznej interpretacji języka w liturgii. Proces ten spotęgowały studia biblijno-patrystyczne oraz narastający w ostatnim wieku ruch liturgiczny, wsparty osiągnięciami także dyscyplin pozateologicznych. Typologia biblijna prowadziła konsekwentnie do odnowy i do reinterpretacji eklezjalnej i eschatologicznej, gdyż nie była w stanie tego uczynić interpretacja alegoryczna. Ponadto niedowartościowanie lub brak słowa Bożego w liturgii i w świadomości wiernych (m.in. przez niezrozumiały język) doprowadziły do magicznego, a często błędnego interpretowania liturgii, a co za tym idzie – do niewłaściwego i mało owocnego w niej udziału.

<sup>8</sup> Zob. B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1971, s. 76-98.

Zanik świadomości, iż żywy Chrystus jest obecny w sprawowanej liturgii sprawił, że znaki, teksty i obrzędy nie miały odniesienia do Niego. Doprowadziło to do rytualizmu. Taka liturgia nie oddziaływała na życie wiernych i nie budowała wspólnoty. Liturgia zdominowana była przez rubrycyzm i intelektualizm, które zaciemniały pierwotną czytelność języka znaków. Oderwana od mistagogii słowa Bożego liturgia nie ułatwiała przeżywanego w niej misterium Chrystusa.

Należy jeszcze dodać, iż z punktu widzenia teologicznego język liturgiczny wyraża się w różnych formach przekazu. Oprócz formuł słownych wyraża się również poprzez muzykę i inne dzieła sztuki (architekturę, malarstwo i rzeźbę). Szeroko rozumiany język liturgiczny powinien być czytelny i piękny oraz odznaczać się szlachetną prostotą (KL 122-130). Swoim pięknym powinny przemawiać wszystkie gesty, różne formy obrzędowe, zewnętrzne postawy, teksty, a także przeszerzenie czasu i miejsca. Język ten co pewien czas powinna być ulepszany, zwłaszcza wówczas, kiedy przestaje być czytelny. Taki też był cel ostatniej reformy i odnowy soborowej<sup>9</sup>. Dokonano radykalnej reformy całej liturgii rzymskiej, a poszczególnym kręgom cywilizacyjnym i kulturowym pozwolono na daleko idącą akomodację i inkulturację. Proces ten nie został jeszcze w pełni ukończony i wciąż trwa<sup>10</sup>. Reforma objęła przede wszystkim księgi liturgiczne, które dopuszczają stosowanie języków narodowych.

## 2. STOPNIOWE WPROWADZANIE JĘZYKÓW NARODOWYCH DO LITURGII

Problematyka wprowadzania języków narodowych do liturgii i przekładu na nie łacińskich tekstów liturgicznych omawiana była już przed Soborem Watykańskim II<sup>11</sup>. Języki ojczyste były wprowadzane w różnym stopniu do obrzędów sakramentalnych w rytuałach krajowych. Bezpośrednio przed Soborem ukazał się również łacińsko-polski zbiór obrzędów związanych ze sprawowaniem sakramentów i sakramentaliów<sup>12</sup>. Ten rytuał został opracowany przez pięcioosobowy zespół pod kierunkiem przewodniczącego Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski biskupa T. Zakrzewskiego w latach 1953-1956. Nie był to zwykły przekład tekstów

<sup>9</sup> Por. KL 21; por. także H. Sobeczko, *Postawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we Mszy świętej*, RBiL 48 (1989), s. 207-224.

<sup>10</sup> Obszerny materiał analityczny zob. w pracy zbiorowej: *Liturgia e adattamento. Dimensioni culturali e teologico-pastorali, Atti della XVIII Settimana del Studio dell'APL. Erice (TP), 27 VIII-I IX 1989*, Bibl. EL „Subsidia” 54, Roma 1990.

<sup>11</sup> G. Venturi, *Lingua, linguaggio liturgico*, w: D. Sartore, A. Triacca (red.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Milano 1993, s. 665-676.

<sup>12</sup> *Collectio rituum continens excerpta e Rituali Romano Ecclesiis Poloniae adaptato*, Katowice 1963.

łacińskich, gdyż zawierał cały szereg adaptacji i nowych formuł, w tym również szereg czytań biblijnych. Został on dobrze przyjęty i utorował drogę posoborowym księgom liturgicznym<sup>13</sup>.

Języki narodowe powszechnie stosowane były zwłaszcza w czytaniach biblijnych i śpiewach liturgicznych wiernych. Przy omawianiu tej problematyki autorzy byli zgodni, iż język liturgiczny powinien być poddany współczesnej naukowej analizie lingwistycznej, teologicznej i kulturowej. Ponadto język kulturowy powinien odróżniać się od języka potocznego, mówionego na co dzień. Nie chodzi jednak o język całkiem inny, gdyż taki mógłby być również niezrozumiały w odbiorze jak język łaciński.

Nic zatem dziwnego, iż bardo szeroko dyskutowany był problem języka w liturgii podczas obrad II Soboru Watykańskiego. Uchwalono stanowisko kompromisowe, które jednak bezpośrednio po Soborze zostało zmienione na korzyść języków narodowych. O języku w liturgii rzymskiej mówi Konstytucja liturgiczna w numerze 36:

*§ 1. W obrzędach łacińskich zachowuje się używanie języka łacińskiego, poza wyjątkami określonymi przez prawo szczegółowe.*

*§ 2. Ponieważ jednak i we Mszy świętej, i przy sprawowaniu sakramentów, i w innych częściach liturgii użycie języka ojczystego nierzadko może być bardzo pożyteczne dla wiernych, można mu przyznać więcej miejsca, zwłaszcza w czytaniach i pouczeniach, w niektórych modlitwach i śpiewach, stosownie do zasad, które w tej dziedzinie ustala się szczegółowo w następujących rozdziałach.*

*§ 3. Przy zachowaniu tych zasad powzięcie decyzji o wprowadzeniu języka ojczystego i o jego zakresie należy do kompetentnej kościelnej władzy terytorialnej, o której mowa w art. 22, § 2; w wypadku zaś gdy sąsiednie okręgi używają tego samego języka – po zasięgnięciu także rady ich biskupów. Decyzja ta musi być zatwierdzona przez Stolicę Apostolską.*

*§ 4. Przekład tekstu łacińskiego na język ojczysty do użytku liturgicznego powinien być zatwierdzony przez kompetentną kościelną władzę terytorialną, wyżej wspomnianą.*

Zakres stosowania języka narodowego we Mszy św. szczegółowiej został sprecyzowany w n. 54 KL:

*Zgodnie z art. 36 niniejszej Konstytucji można pozwolić we Mszach odprawianych z udziałem wiernych na stosowanie języka ojczystego w odpowiednim zakresie, zwłaszcza w czytaniach i „modlitwie powszechnej”, oraz*

<sup>13</sup> Zbiór uzyskał bardzo pozytywną ocenę również w recenzjach zagranicznych, zob. *Das neue polnische Rituale*, „Liturgisches Jahrbuch” 14 (1964) s. 218-220; por. F. Małaczyński OSB, *Wydawanie ksiąg liturgicznych w języku polskim*, RBL 38 (1985), s. 321.

jeżeli warunki miejscowe tego wymagają; w tych także częściach, które należą do wiernych. Należy jednak dbać o to, aby wierni umieli wspólnie odmawiać lub śpiewać stale teksty mszalne, dla nich przeznaczone, także w języku łacińskim. Jeżeliby jednak okazało się gdzieś potrzebne szersze zastosowanie języka ojczystego we Mszy świętej, należy zachować postanowienie art. 40 niniejszej Konstytucji.

Dla pozostałych sakramentów Konstytucja liturgiczna przewiduje więcej miejsca dla języków ojczystych, n. 63:

Ponieważ niejednokrotnie przy udzielaniu sakramentów i sakramentaliów może być bardzo pożyteczne użycie języka ojczystego, należy mu przeto przyznać więcej miejsca według następujących zasad:

a) przy udzielaniu sakramentów i sakramentaliów można używać języka ojczystego stosownie do art. 36;

b) na podstawie nowego wydania Rytuału rzymskiego, kompetentna kościelna władza terytorialna, o której mowa w art. 22, § 2 tej Konstytucji, niech jak najrychlej przygotowuje rytuały krajowe, dostosowane do potrzeb miejscowych także pod względem języka. Po zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską należy ich używać w okręgach, dla których są przeznaczone. Przy układaniu tych rytuałów czy poszczególnych zbiorów obrzędów nie należy opuszczać instrukcji, umieszczonych w Rytuale rzymskim przed poszczególnymi obrzędami, czy to o charakterze duszpasterskim i ceremonialnym, czy też o szczególnym znaczeniu społecznym.

Konstytucja soborowa ostrożnie podchodzi do języka w oficjum brewiarzowym. Dla duchownych przewiduje zasadniczo język łaciński, jedynie dla tych, którzy tego języka nie znają przewiduje dyspensę Biskupa. Chętniej zezwala na odmawianie oficjum w języku narodowym osobom świeckim, n. 101:

§ 1. Zgodnie z wiekową tradycją obrządku łacińskiego duchowni mają zachować w oficjum język łaciński. Tym jednak duchownym, dla których język łaciński stanowi poważną przeszkodę do należytego odmawiania brewiarza, ordynariusz może w poszczególnych wypadkach pozwolić: za użycie przekładu na język ojczysty, sporządzonego według art. 36.

§ 2. Kompetentny przełożony może pozwolić na używanie języka ojczystego w brewiarzu, nawet odprawianym w chórze, mniszkom i członkom zrzeszeń dążących do doskonałości, tak mężczyznom, którzy nie są duchownymi, jak i kobietom, pod warunkiem, że przekład jest zatwierdzony.

§ 3. Każdy duchowny zobowiązany do brewiarza, jeżeli odmawia go w języku ojczystym wiernych albo z tymi, o których była mowa w § 2, wypełnia swój obowiązek, byleby tekst przekładu był zatwierdzony.

Z powyższych postanowień soborowych bardzo szybko skorzystały krajowe Konferencje Biskupie, w tym również Konferencja Episkopatu Polski musiała zająć stanowisko wobec tego problemu głównie natury pastoralnej. Problem nie był łatwy i wymagał rozważnych decyzji, które z perspektywy czasu, jak na tamte warunki były powściągliwe, ale właściwe i możliwe do wykonania w Kościele polskim.

### 3. STANOWISKO EPISKOPATU POLSKI ODNOŚNIE DO ZASTOSOWANIA JĘZYKA OJCZYSTEGO W LITURGII

Stosunek Episkopatu do soborowej reformy liturgicznej był w zasadzie pozytywny, ale w znacznej mierze zachowawczy. Podobne stanowisko zajmowały inne środowiska kościelne i ogół wiernych w naszym kraju. Dla wielu reforma była prawdziwym zaskoczeniem i zastała grunt nie wszędzie przygotowany. Nie więc dziwnego, że zwłaszcza w początkowej fazie napotykała ona także na różnego rodzaju opory<sup>14</sup>.

Analiza dokumentów pierwszych lat po ogłoszeniu Konstytucji liturgicznej pozwala na stwierdzenie, iż Episkopat Polski przyjął zasadę stopniowej recepcji soborowej reformy liturgicznej w Polsce, w tym także stopniowego wprowadzania języka ojczystego do liturgii. Episkopat ustami Prymasa S. Wyszyńskiego krytycznie ocenił zbyt gwałtowne i odgórnie narzucaną reformę, bez należytego wpierw przygotowania duchownych i wiernych. Zastrzeżenia Episkopatu „quo ad modum” wobec urzędów rzymskich uzasadnił kard. Wyszyński w piśmie do Kongregacji Obrzędów z 29 XI 1968 r.: „Otwarcie i szczerze referuję głosy niepokoju Episkopatu Polski, wypowiedziane w czasie obrad Konferencji plenarnej, o dalszy zdrowy rozwój reformy. Mamy prawo do wypowiedzenia naszych obaw również dlatego, że święta liturgia jest wielkim dziedzictwem Kościoła Powszechnego, którego jesteśmy częścią i nie jest nam obojętne, co z tym dziedzictwem się dzieje”<sup>15</sup>.

W liście tym dalej krytykuje relatywizm i brak szacunku dla przepisów liturgicznych, co powoduje zupełną dowolność, która godzi w społeczny i eklezjalny charakter liturgii. Prymas powołuje się na zamieszanie i niełatw w innych krajach, dlatego – pisze – „postanowiliśmy działać rozważnie i z odpowiednio długim czasem na realizację następującego planu działania”:

– przede wszystkim przygotować wiernych przez dogmatyczną Konstytucję o Kościele *Lumen gentium*, gdyż „stwierdziliśmy, iż brak znajomości tej Konstytucji

<sup>14</sup> Szerzej na temat pierwszych lat wprowadzania posoborowej odnowy liturgicznej zob. H.J. Sobeczko, *W trosce o liturgiczne dziedzictwo*, Opole 1986, s. 150-186.

<sup>15</sup> Tłum. własne z z oryginału łacińskiego: *Responsum ad adnexium litteris die 15 VI 1967 scriptis additum, continens sumarium declarationum Conf. Episc. Poloniae*, N. 3424/68/ P, Archiw. Kom. Lit. Ep. (odtąd skrót: AKLEp), t. IV a.

w społeczeństwie ustawia w złej proporcji reformę liturgii, zmieniając ją na go-raczkę zmian, bez należytego zrozumienia ich celu”;

– potrzebny jest odpowiednio długi czas na przygotowanie tekstów i druk ksiąg liturgicznych, co w Polsce jest wyjątkowo trudne, a czasem zbyt późno wprowadzenie reformy;

– również odpowiedniego czasu wymaga przeszkolenie duchowieństwa, aby z należywym zrozumieniem przyjęło zmiany i umiało je wiernym wyjaśniać;

– wreszcie potrzeba czasu na duszpastersko owocne wprowadzenie wiernych do nowej liturgii, co przy duszpasterstwie masowym nie jest łatwe<sup>16</sup>.

Ważnym założeniem Konferencji Episkopatu było całkowite podporządkowanie sobie spraw liturgii i jej odnowy. W tym względzie Episkopat miał już od lat wypracowaną metodę. Wszystkie ważniejsze decyzje liturgiczne podejmowane były na posiedzeniach plenarnych Konferencji Episkopatu większością głosów. Miało to decydujący wpływ na działalność zarówno Komisji Liturgicznej Episkopatu, jak i innych ośrodków liturgicznych oraz wydawniczych. W myśl powyższej zasady zabroniono eksperymentowania w liturgii, z wyjątkiem ściśle określonych wypadków, a duchowieństwo zobowiązano do ścisłego przestrzegania ogłoszonych przez Episkopat norm wykonawczych. Należy tu ponadto stwierdzić, iż pod tym względem duchowieństwo w Polsce okazało się dojrzałe i zasadniczo nie było większych nadużyć i niesubordynacji. Tłumacząc postawę całkowitego podporządkowania sobie spraw liturgii, Episkopat powoływał się na wytyczne rzymskiej Rady do Wykonania Konstytucji Liturgicznej, dotyczyło to zwłaszcza zakazu eksperymentowania w sprawowanej liturgii<sup>17</sup>.

W realizacji swoich założeń i planów odnośnie do sposobu wprowadzania reformy liturgicznej w Polsce, Episkopat musiał liczyć się również z trudnościami natury obiektywnej, które były od niego niezależne, a które znacznie opóźniały wprowadzanie reformy.

Trudności te wynikały przede wszystkim z braku odpowiedniej instytucji zajmujących się liturgią i duszpasterstwem liturgicznym (instytuty liturgiczne itp), które byłyby w stanie przygotowywać tłumaczenia i potrzebne materiały formacyjno-duszpasterskie. Trudności sprawiał również brak możliwości szybkiego drukowania nadsyłanych dokumentów i ksiąg rzymskich, co wyraził Prymas Polski w liście do Kongregacji Obrzędów w następujący sposób: „Mamy w Polsce [...] ograniczone możliwości druku, potrzebne jest zezwolenie na zakup papieru od władz administracji państwowej. Każdy druk musi się znaleźć w planie wydawniczym, który Państwo

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Zob. *Epistula „Consilii” ad Praesides Conf. Episcoporum*, 30 VI 1965, „Notitiae” 1 (1965), s. 257-264: „Nikommu nie zezwolono na przeprowadzenie „eksperymentów” bez wyraźnego pozwolenia. Również „Consilium” takiego zezwolenia nikomu nie udzieliło” (n. 4).

zatwierdza na początku roku wydawniczego. Zwykle zgłaszany plan jest skreślany do połowy. Ponadto przewencyjna cenzura państwowa robi różne trudności w publikowaniu tekstów, a niekiedy usiłuje je poprawiać lub skreślać<sup>18</sup>. Z tych samych powodów utrudniony był również druk różnego rodzaju materiałów pomocniczych, zarówno dla duchowieństwa jak i wiernych. W odróżnieniu od krajów zachodnich nie można było ponadto publikować tymczasowych przekładów tekstów liturgicznych (brak papieru), stąd zachodziła konieczność druku tekstów ostatecznych, przygotowanych przez Komisję Liturgiczną i zatwierdzonych przez Konferencję Episkopatu i Stolicę Apostolską. Praktyka ta, jakkolwiek rozsądna i słuszna, w znacznym stopniu jednak opóźniała wprowadzanie reformy i odnowy liturgicznej w Polsce.

Osobnym zagadnieniem, związanym z pracami nad tłumaczeniem ksiąg liturgicznych, był problem wprowadzenia języka narodowego do liturgii. Podczas Soboru Episkopat Polski opowiedział się za zachowaniem języka łacińskiego w liturgii Mszy św., dopuszczał natomiast stosowanie języka narodowego w śpiewach wiernych i w czytaniach oraz w sprawowaniu sakramentów. A więc nie stawiano sprawy w sposób skrajny, gdyż usiłowano wprowadzić szerszy zakres stosowania języka polskiego w liturgii jeszcze przed Soborem Watykańskim II, o czym świadczy indult uzyskany od Kongregacji Obrzędów już w roku 1961. Zezwalał on na śpiew w języku polskim stałych części Ordo Missae: Gloria, Credo, Sanctus i Agnus Dei, a także na zezwalał na wprowadzenie czytań mszalnych w języku polskim<sup>19</sup>. Episkopat przygotował nawet specjalną instrukcję wprowadzającą w życie powyższy indult<sup>20</sup>.

Z chwilą ogłoszenia pierwszej instrukcji wykonawczej do soborowej Konstytucji liturgicznej, na wniosek biskupa Fr. Jopa, Episkopat Polski podjął uchwałę o stopniowym wprowadzaniu języka polskiego do liturgii, uzależniając to od wydania poszczególnych ksiąg<sup>21</sup>. Wyraźnie zostało to potwierdzone w liście pasterskim z 27 I 1965 r.: „Okoliczności naszej pracy duszpasterskiej wymagają, aby działać rozważnie i rozwojowo, w zależności od tego jak zdołamy przygotować teksty [...]. Zanim to nastąpi, by uniknąć rozbieżności i nieładu w sprawowaniu liturgii, postanowiliśmy na początek w skromnym tylko zakresie wprowadzić język ojczysty do św. liturgii. Inne postanowienia soborowe wprowadzimy w życie po wydrukowaniu w Paryżu mszału ołtarzowego”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> AKLEp, t. IVa: *Responsum*, 29 XI 1968, n. 3; oraz t. VIa: listy z 31 I 1972 i 4 II 1972; przykładowo w księdze *Modlitwa powszechna* cenzura dokonała 60 ingerencji, por. Protokół KEP, 20 I 1970, tamże.

<sup>19</sup> SCR, *Decretum*, 7 VII 1961, prot.n. 32/961.

<sup>20</sup> Instrukcja z 15 XI 1961, RBL 14 (1961), s. 381-333.

<sup>21</sup> Prot. 85 Konf. Episk. Polski, 27 I 1965, s. 1-2; dla emigracji zob. *Decretum*, 1 X 1964, 1 X 1964, „Notitiae” 1 (1965), s. 31.

<sup>22</sup> *List pasterski do wiernych*, 27 I 1965, „Wiad. Urzęd. Diec. Opol.” 20 (1965), s. 75; oraz AKLEp, t. Va: pisma z 3 III, 25 III 1965, 18 II 1969.

Język narodowy został wprowadzony do liturgii w Polsce w ciągu sześciu lat, i to stopniowo w czterech etapach<sup>23</sup>. Potrzebę kolejnych rozszerzeń zakresu stosowania języka ojczystego w liturgii przedstawiał bp Jop na plenarnych posiedzeniach Konferencji Episkopatu, na których musiał wyjaśniać liczne zastrzeżenia, a następnie wypośredkować różne stanowiska biskupów. Różnorodność opinii w łonie Episkopatu była wiernym odbiciem stanowiska duchowieństwa [wiernych, które również nie było wtedy jednolite i wprowadzane zmiany budziły spore emocje; o licznych oporach świadczą również listy nadsyłane na ręce przewodniczącego Komisji z różnych stron Polski. O całkowitym spolszczeniu liturgii zdecydowała dopiero jednomyślna uchwała Konferencji Plenarnej Episkopatu z 5 V 1970 r. we Wrocławiu<sup>24</sup>. Wprowadzenie języka ojczystego do *Liturgii Godzin* odłożono do czasu wydrukowania I tomu<sup>25</sup>.

#### 4. ROLA KOMISJI LITURGICZNEJ EPISKOPATU POLSKI W PRACACH NAD PRZEKŁADEM POSOBOROWYCH KSIĄG LITURGICZNYCH

Zgodnie z postanowieniami Konferencji Episkopatu Polski krajowa Komisja do Spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego była całkowicie podporządkowana Episkopatowi Polski, w wyniku czego Komisja ta nie mogła podejmować niczego w sprawach liturgii samodzielnie, dlatego też szereg jej propozycji i postanowień nie uzyskało akceptacji. Spowalniało to prace Komisji i o 12 dbiła się negatywnie na wynikach jej działalności.

Przez 13 lat, w okresie od 1962 do 1975, przewodniczącym Komisji Liturgicznej Episkopatu był opolski biskup Franciszek Jop. W tym czasie Komisja liczyła najpierw 6 członków; w tym 4 biskupów i po jednym kapłanie diecezjalnym i zakonnym, natomiast po 13 latach, w chwili kiedy bp Jop składał rezygnację, Komisja liczyła już 12 członków, tj. 5 biskupów, 3 kapłanów diecezjalnych i 4 zakonnych<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Zob. kolejne *Zarządzenia Episkopatu Polski*: 27 I 1965; 17 X 1966, 16 IX 1968, 5 V 1990; zarządzenia były zostały przyjęte w wyniku głosowania na posiedzeniach plenarnych KEP.

<sup>24</sup> Archw. Kurii Op, Prot. 119 KEP, 4-5 V 1970, s. 17.

<sup>25</sup> Uchwałę o wprowadzeniu języka polskiego do *Liturgii Godzin* Episkopat podjął 6 IX 1972, zob. Prot. 132 KEP, 5-6 IX 1972, s. 28.

<sup>26</sup> Członkami KLEp byli: bp Fr. Jop (Opole), bp A. Wronka (Wrocław), bp S. Jakiel (Przemysł), bp P. Gołębiowski (Sandomierz), bp T. Szwagrzyk (Częstochowa) oraz księży profesorii: W. Schenk (KUL), J. Zalewski (Warszawa), B. Kosecki (Pelplin), P. Galiński OSB (Tyniec), Fr. Małaczyński OSB (Tyniec), L. Balter SAC (ATK), E. Szymanek SChr (Poznań), zob. H.J. Sobeczko, *Prace komisji Liturgicznej Episkopatu Polski nad realizacją Konstytucji liturgicznej w Polsce w latach 1963-1975*, RBL 38 (1985), s. 290-312.



Działalność Komisji Liturgicznej Episkopatu obejmowała trzy zasadnicze zakresy prac, które były przedmiotem obrad poszczególnych posiedzeń plenarnych oraz wypełniały zajęcia członków w okresach międzysesyjnych.

1) Pierwszy zakres działalności Komisji był związany z przygotowaniem i dostarczaniem wszystkim diecezjom przekładów na język polski Konstytucji<sup>27</sup>, instrukcji i innych dokumentów liturgicznych Stolicy Apostolskiej.

Z perspektywy lat należy przyznać rację obawom Episkopatu przed powierzeniem wprowadzaniem reformy, co potwierdziły również doświadczenia w innych krajach. Dzisiaj lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, iż wprowadzanie tak głębokiej reformy liturgicznej nie mogło nastąpić bez odpowiedniego przygotowania formacyjnego, nie mogło uprzedzać tego, czego nie było wprawdzie w refleksji teologicznej i w stosownej katechezie<sup>28</sup>.

2) Drugi nurt prac Komisji, zasadniczo równoległy do pierwszego, polegał na opracowywaniu listów pasterskich, zarządzeń i różnych instrukcji Episkopatu dla duchowieństwa i wiernych. Były one konkretną odpowiedzią na kolejne dokumenty rzymskie i równocześnie podawały zasady stopniowego wprowadzenia reformy liturgicznej w warunkach polskich.

3) Trzeci nurt prac Komisji Liturgicznej Episkopatu dotyczył spraw związanych z przekładem łacińskich tekstów nowych ksiąg liturgicznych, ukazujących się w wyniku soborowej reformy. Był to ogromny zakres prac, wykonany społecznie przez grupę ludzi, pracujących w bardzo trudnych warunkach, i to niezależnie od swoich własnych licznych obowiązków.

Najwięcej ksiąg, bo aż prawie 30, przetłumaczono i wydano w latach 1969-1985. Mimo braku możliwości i nie najlepszej organizacji prac Komisja Liturgiczna Episkopatu zrealizowała postawione przed nią zadanie. Wprawdzie bp Fr. Jop podejmował próby kompleksowego rozwiązania tego problemu, jednakże nie był w stanie ich w pełni zrealizować, a zwłaszcza przekonać do jego realizacji

<sup>27</sup> Fr. Małaczyński OSB, pismo do bpa Fr. Jopa z załączonym tłumaczeniem Konst. Liturg. z 25 II 1964; oraz poprawki o. Fr. Małaczyńskiego z 29 II, 22 III, 19 V 1964; Arch. KLE, teczka I.

<sup>28</sup> Por. L. Della Torre, *Dimensioni e prospettive del rinnovamento liturgico nel secondo decennio*, w: Praca zb., *Nelle vostre assemblee*, Brescia 1975, s. 19; A. G. Martimort, *Bilancio della Riforma liturgica. A dieci anni dalla Costituzione conciliare sulla liturgia*, Milano 1974; D. Sartore, *I fondamenti della liturgia cristiana nella problematica contemporanea*, w: Praca zb., *Fede e rito. Atti del III Convegno dell' Associazione professori di liturgia*, Bologna 1975, s. 17-44; J.J. Kopeć, *Reforma liturgii po 30 latach od edycji soborowej Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”*, „Studia liturg.-past.”, t. 2, Opole 1994, s. 11-39.

Konferencji Episkopatu, która nie widziała potrzeby powołania do tego rodzaju prac odpowiedniego Instytutu Liturgicznego, jak to było w innych krajach.

Początkowo biskup Fr. Jop usiłował rozbudować Komisję Liturgiczną na wzór rzymskiego *Consilium ad Exsequendam Constitutionem*. Kiedy upadł ten plan przedstawił nowy projekt, polegający na przyjęciu zasady trójstopniowej rewizji przetłumaczonych tekstów w zorganizowanych zespołach. Plan ten przedstawił na posiedzeniu Komisji w dniu 23 X 1960 r. Zaproponował utworzenie pięciu ośrodków roboczych nad tłumaczeniami tekstów liturgicznych w następujących miastach uniwersyteckich: Warszawie, Krakowie, Lublinie, Poznaniu i Wrocławiu. Każdym ośrodkiem miał kierować jeden z członków Komisji, który miał też dobrać sobie odpowiedni zespół współpracowników-ekspertów, składających się z polonistów, literatów, filologów, liturgistów i biblistów. Wyznaczony przez przewodniczącego ośrodek miał dokonać pierwszej wersji tłumaczenia, drugi ośrodek miał dokonać rewizji przekładu, a trzecią i ostateczną ocenę miała dokonać Komisja Liturgiczna na swoim posiedzeniu roboczym. Dopiero tak przygotowany tekst obrzędów liturgicznych miał być zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu i przesłany do aprobaty Kongregacji Kultu Bożego. Koordynacją prac zespołów roboczych miał kierować przewodniczący i sekretarz Komisji. Plan powyższy był zasadniczo realizowany, jednak nie udało się stworzyć ośrodka w Poznaniu i we Wrocławiu. Oprócz przekładów dokonanych przez zespoły tłumaczenia poszczególnych części rytuału i pontyfikału dokonały również pojedyncze osoby z innych miast: Częstochowy, Gniezna, Opola, Przemyśla, Sandomierza i Tyńca.

Według powyższego programu pracy powstały jako pierwsze *Obrzędy chrztu dzieci*. Z pozostałymi księgami było już gorzej. Według o. Fr. Małaczyńskiego OSB „lepiej wypadły teksty, które przygotowywał jeden tłumacz. Tam, gdzie była praca zespołowa, nie zadbano o uzgodnienie terminologii poszczególnych rozdziałów i nie brano pod uwagę terminologii ustalonej już w opublikowanych księgach”<sup>29</sup>.

Zgodnie z obowiązującymi przepisami Stolicy Apostolskiej przekłady ksiąg liturgicznych są anonimowe i po wydrukowaniu tekstu przechodzą one na własność krajowych Konferencji Biskupich. Trudno dziś jednoznacznie określić autorstwo przekładów poszczególnych ksiąg lub ich części. W Polsce wszystkie teksty przeszły przez dokładną recenzję krajowej Komisji Liturgicznej. Przy ustalaniu pewnych zwrotów i tłumaczeń trudniejszych tekstów liturgicznych zasięgnięto opinii najlepszych znawców języka polskiego, w tym wybitnych profesorów: Witolda Doroszewskiego, Juliusza Kleinera, Zenona Klemensiewicza, Stanisława Łosia, Stanisława Pignonia, Irenę Sławińską i Stanisława Urbańczyka, oraz pisarzy i literatów: Antoniego Gołubiewa, Hannę Malewską, Jerzego Zawiejskiego i Marka Skwarnickiego<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> F. Małaczyński OSB, *Realizacja odnowy liturgii w Polsce*, RBL 43 (1990) s. 62.

<sup>30</sup> Tenze, *Wydawanie ksiąg liturgicznych w języku polskim*, s. 322.

Mimo ogromnego wysiłku i osiągnięć Komisji Liturgicznej trzeba stwierdzić, iż w polskim sposobie przygotowywania przekładów ksiąg liturgicznych zbyt wiele było improwizacji i przypadkowości. Zorganizowane przez przewodniczącego Komisji Liturgicznej Episkopatu na bliżej nie sprecyzowanych zasadach zespoły tłumaczy były tworzone często z ludzi nie najlepiej dobranych, a ponadto obarczonych zwykle licznymi innymi zajęciami. Dlatego też zespoły te tłumaczyły teksty zbyt wolno, a ich jakość wymagała często dalszych ulepszeń i poprawek. Zbyt długa i skomplikowana, jak na warunki polskie, była również procedura osiągnięcia teocznej aprobaty przekładów przez Konferencję Episkopatu, a po zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską, utrudniony był również proces ich publikacji. Ostateczną wersję tłumaczenia tekstów i prace związane z drukiem wykonywał jednoosobowo sekretarz Komisji, co przekraczało często jego możliwości. W sumie wszystko to przedłużało i opóźniało proces wprowadzania reformy liturgicznej w Polsce.

Stopniowe i rozłożone na okres prawie dwudziestu lat ogłaszanie kolejnych ksiąg liturgicznych drukiem było spowodowane nie tylko ograniczonymi możliwościami, ale było również wynikiem świadomego wyboru Episkopatu. Dzięki rocznym odstępom czasu, w jakich ukazywały się poszczególne księgi, możliwe było odpowiednie przygotowanie duchowieństwa i wiernych do ich przyjęcia. Po latach możemy dlatego stwierdzić, iż stopniowe wprowadzanie języka polskiego do liturgii, uzależnione od wyżej wymienionych trudności, okazało się rozwiązaniem dobrym, bo pozwoliło ono na „bezbolesne” przezwyciężenie licznych oporów i uprzedzeń oraz przyczyniło się do bardziej pogłębionego i świadomego uczestnictwa w odnowionej liturgii.

Pracę nad przekładem ksiąg liturgicznych utrudniał fakt, iż Polska nie posiadała oficjalnego i jednolitego przekładu Pisma św., a zwłaszcza Psalterza, nadającego się do zastosowania liturgicznego. Trud przygotowania psalterza podjął się Marek Skwarnicki przy współpracy z Opactwem Tynieckim<sup>31</sup>.

Osobnym tematem do naukowego opracowania byłaby analiza jakości dokonanych tłumaczeń ksiąg liturgicznych na język polski. Wprawdzie nie zgłaszano większych zastrzeżeń odnośnie do samych przekładów, niemniej bardzo pobieżna analiza pozwala na stwierdzenie, iż są one zasadniczo dosyć wiernym przekładem z języka łacińskiego. Mało korzystano z przysługującego każdej Konferencji Episkopatu możliwości tzw. twórczej adaptacji<sup>32</sup>. Najwięcej elementów nowych w stosunku do typicznego wydania łacińskiego możemy znaleźć w obrzędach sakramentalnych, zwłaszcza w sakramencie chrztu, małżeństwa<sup>33</sup> i bierzmowania, a także

<sup>31</sup> M. Skwarnicki, P. Galiński, *Psalmy i Kantyki*, Kraków 1976.

<sup>32</sup> Zob. A. Carideo, *Analisi comparativa dei testi: dalla traduzione alla creazione*, „Rivista Liturgica” 65 (1978), s. 67-81.

<sup>33</sup> W. Nowak, *Elementy Agendy Marcina Kromera w odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa dostosowanej do zwyczajów diecezji polskich*, RBL 32 (1979), s. 149-156.

w obrzędach pogrzebu. Pozytywnym objawem jest również większa liczba adaptacji w poprawionych wznowieniach dokonanych w ostatnich latach.

## 5. KSIĘGI LITURGICZNE I ICH TLUMACZENIA POLSKIE WYDANE PO II SOBORZE WATYKAŃSKIM

Główne założenia gruntownej reformy liturgii i stosowanych podczas jej celebracji ksiąg zostały podane w liturgicznej Konstytucji soborowej *Sacrosanctum Concilium* (1963). Reforma soborowa pozwoliła również na ich przekład na języki narodowe. Gruntowną reformę ksiąg pap. Paweł VI zlecił specjalnej Radzie do Wykonania Konstytucji Liturgicznej (ust. 21 I 1964). Zostały powołane zespoły robocze do opracowania poszczególnych ksiąg lub ich części (np. mszału rzymskiego). W ciągu trzech lat (1969-1971) ukazało się ponad 20 nowych ksiąg liturgicznych w łańskim wydaniu typicznym. Od samego początku, nie zważając na wyżej podane trudności, przystąpiono w Polsce do stopniowego przekładu tych łańskich ksiąg. Poniższe zestawienie ukazuje proces wydawania ksiąg liturgiczne w języku łańskim i polskim. Po tytułach łańskich i roku ich wydania w nawiasach podano polskie tytuły ksiąg oraz czas ich wydania; księgi dotyczące celebracji Eucharystii wydawało Wydawnictwo Pallottinum w Poznaniu, natomiast obrzędy pozostałych sakramentów i sakramentaliów Księgarnia św. Jacka w Katowicach.

I. MISSALE ROMANUM (skrócony tytuł), 1970, <sup>2</sup>1975, <sup>3</sup>2000 (*Obrzędy Mszy świętej (Ordo Missae)*, 1970; *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, wydanie studyjne, Warszawa 1979, wyd. pierwsze – Poznań 1986).

– *Ordo Lectionum Missae*, 1970, <sup>2</sup>1981;

– *Lectionarium*, 3 t., 1970-72 (*Lekcjonarz mszalny*: t. I, Okr. Adwentu i Bożego Narodzenia, 1972; t. II, Okr. Wielk. Postu i Wielkanocy, 1973; t. III, okr. zwykły, cz. 1, 1974; t. IV, okr. zwykły, cz. 2, 1975; t. V, okr. zwykły, cz. 3, 1975; t. VI, o świętych, 1977; t. VII, Msze obrzędowe i wotywny, 1978);

– *De oratio communi seu fidelium*, 1966 (*Modlitwa powszechna*, 1970);

– *Ordo cantus Missae*, 1973;

– *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, 1987 (*Zbiór Mszy o Najśw. Maryi Pannie*, 1998);

– *Lectionarium pro Missis de beata Maria Virgine*, 1987 (*Lekcjonarz do Mszy o Najśw. Maryi Pannie*, 1998);

– *Ewangeliarz*, 2000

Użyteczność duszpasterska była podstawowym kryterium pierwszeństwa w wydawaniu nowych ksiąg w języku polskim, dlatego starano się najpierw o polskie

wydanie nowego *Ordo Missae* z 1970 r. Tłumaczenia dokonano w ciągu letnich miesięcy 1970 r. i w tym samym roku wydano je w Paryżu w formie mszału ołtarzowego<sup>34</sup>. To posoborowe *Ordo Missae* wydano tak szybko ze względu na zagraniczne ośrodki polonijne. Zaczęto je stosować również w Polsce, dzięki włączeniu nowego *Ordo Missae* do opracowanego wówczas w Paryżu potrydenckiego *Mszału Rzymskiego łacińsko-polskiego* (Edit. du Dialogue, Paryż 1968), dzięki temu mszał ten z nowymi tekstami *Ordo Missae* służył w parafiach polskich przez prawie 20 lat, to jest do czasu wydania w 1986 r. posoborowego *Mszału rzymskiego* w Poznaniu.

Bardzo szybko pierwszej wersji tłumaczenia *Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego* dokonał ks. prof. Jerzy Zalewski (Warszawa), natomiast poprawił je i uzupełnił o. Fr. Małaczyński. On też dokonał tłumaczenia prawie wszystkich formularzy mszalnych oraz *Ordo Missae*, z wyjątkiem I i V Modlitwy eucharystycznej, I i II Modlitwy eucharystycznej we Mszy z udziałem dzieci oraz Modlitw eucharystycznych o tajemnicy pojednania. Podstawą tłumaczenia mszału stało się drugie łacińskie wydanie typiczne (1975). Studyjne wydanie polskiego tłumaczenia *Mszału rzymskiego* Pawła VI wydała Kuria Warszawska techniką małej poligrafii<sup>35</sup>.

Prace nad tłumaczeniem całego mszału ołtarzowego ukończono w roku 1983 dokonano również poprawek w stosowanym już od 1970 r. tłumaczeniu *Ordo Missae*, a także w znacznym stopniu ubogacono rzymskie wydanie typiczne mszału (formuły aktu pokuty, wspomnienia głównych uroczystości w I-III Modlitwie eucharystycznej, V Modlitwa eucharystyczna, Modlitwy eucharystyczne we Mszy z udziałem dzieci oraz o tajemnicy pojednania, własne prefacje na święta patronów Polski wprowadzenia do Modlitwy Pańskiej). Kongregacja Kultu Bożego nowy mszał ołtarzowy zatwierdziła 28 IV 1984 r., wydany został w 1986 r. w Poznaniu<sup>36</sup>.

Potrzebny do celebrowania Eucharystii lekcjonarz mszalny w wersji typicznej został oparty na tekstach Wulgaty<sup>37</sup>. Krajowe lekcjonarze zostały jednak oparte o współczesne przekłady, oparte na tekstach oryginalnych. Ta rozbieżność utrudniała pracę redakcyjną w polskim opracowaniu lekcjonarza, który w zasadzie oparty został na Biblii Tysiąclecia (odstąpiono od tej zasady przy tekstach tradycyjnie już stosowanych, np. *Ojciec nasz...*). Redaktorem wszystkich siedmiu tomów Lekcjonarza mszalnego był o. Fr. Małaczyński. W odróżnieniu od łacińskiego wydania opuszczono perykopy „mało budujące, oraz nieszczęśliwie podzielone teksty, kończące się przykrymi skojarzeniami”<sup>38</sup>. W łacińskim lekcjonarzu psalmy respon-

<sup>34</sup> *Obrzędy Mszy świętej*, Paryż 1970.

<sup>35</sup> *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, wydanie studyjne, Warszawa 1979. Podobną techniką Kuria kielecka wydała *Obrzędy Wielkiego Tygodnia*, Kielce 1973 (wydanie z nutami).

<sup>36</sup> *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, wyd. Pallottinum, Poznań 1986.

<sup>37</sup> *Missale Romanum – Lectionarium*, I-III, Citta del Vaticano 1970-1972.

<sup>38</sup> F. Małaczyński OSB, *Wydawanie ksiąg liturgicznych*, s. 325.

woryjne i refreny o bardzo różnej długości są praktycznie nie do zaśpiewania przez wiernych. W polskim lekcjonarzu przyjęto zasadę 11 zgłoskowego refrenu, który powtarza się regularnie co dwa wiersze psalmu. Dzięki temu psalm responsoryjny jest zasadniczo wykonywany przez wiernych w naszych parafiach.

II. *PONTIFICALE ROMANUM* (*Pontyfikał Rzymski*), kolejno ukazały się następujące obrzędy:

- *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi*, <sup>1</sup>1968 (*Obrzędy święceń diakonatu, kapłaństwa i biskupstwa*, wyd. studyjne, 1972, <sup>2</sup>1977); *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, <sup>2</sup>1990 (*Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, <sup>2</sup>1999);
- *Ordo consecrationis virginum*, 1970 (*Obrzędy konsekracji dziewczyc*, mps 1972);
- *Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrismi*, 1971 (*Obrzędy poświęcenia olejów*, mps 1972);
- *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 1971 (*Obrzędy poświęcenia opata i przeoryszy*, mps 1972);
- *Ordo confirmationis*, 1972 (*Obrzędy bierzmowania*, 1975);
- *De institutione lectorum et acolythorum, de admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteriatum*, 1973 (*Obrzędy ustanowienia lektorów, akoliów i dopuszczenia kandydatów do diakonatu i kapłaństwa*, mps 1973, wyd. studyjne W-wa 1977);
- *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, 1978 (*Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, mps 1979).

Tłumaczenia i opracowania redakcyjnego ksiąg Pontyfikału rzymskiego dokonał zasadniczo o Fr. Małaczyński. Oprócz wydania *Obrzędów bierzmowania według Pontyfikału Rzymskiego*<sup>39</sup>, pozostałe księgi zostały wydane na małej poligrafii, zwykle jako wydania studyjne. Gruntownej rewizji wydania studyjnego z 1972 i 1975 r. *Obrzędów święceń diakonatu, kapłaństwa i biskupstwa*, w oparciu o drugie poprawione wydanie typiczne (1990), dokonał ks. prof. S. Czerwik<sup>40</sup>.

III. *RITUALE ROMANUM* (*Rytuał Rzymski*), ukazały się następujące księgi:

- *Ordo baptismi parvulorum*, 1969 (*Obrzędy chrztu dzieci*, 1972, <sup>2</sup>1987);
- *Ordo celebrandi matrimonium*, 1969, <sup>2</sup>1991 (*Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 1974, <sup>2</sup>1986, <sup>3</sup>1996);
- *Ordo exequiarum*, 1969 (*Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 1978, <sup>2</sup>1991);

<sup>39</sup> Katowice 1975.

<sup>40</sup> *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999.

- *Ordo professionis religiosae*, 1970, <sup>2</sup>1975 (*Obrzędy profesji zakonnej*, mps 1972);
- *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, 1972 (*Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, 1978, <sup>2</sup>1980);
- *Ordo initiationis christianae adultorum*, 1972 (*Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 1988);
- *De sacra Communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, 1973 (*Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 1985);
- *Ordo Paenitentiae*, 1974 (*Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 1981);
- *De benedictionibus*, 1984 (*Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. I-II, 1994);
- *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, 1999 (w tłumaczeniu).

Tłumaczenia obrzędów poszczególnych sakramentów dokonały wyznaczone przez bpa Fr. Jopa wymienione wyżej ośrodki. Pod kierunkiem ks. prof. W. Schenka najlepiej z tłumaczenia wywiązał się ośrodek KUL w Lublinie, który dokonał przekładu *Obrzędów chrztu dzieci* (wyd. 1972). W innych ośrodkach tłumaczenia nie były jednolite w swojej terminologii i wymagały znacznych poprawek, a czasem trzeba było dokonywać tłumaczeń wielu fragmentów od nowa. W latach 1972-1984, na ogół w odstępach rocznych, ukazywały się obrzędy poszczególnych sakramentów, co umożliwiło lepsze przygotowanie duchowieństwa i wiernych na ich przyjęcie.

#### IV. OFFICIUM DIVINUM

– *Liturgia Horarum*, I-IV, 1971-72, <sup>10</sup>1980 (*Liturgia godzin*, t.I-IV, Pallottinum, 1982-88).

Skromne możliwości krajowej Komisji Liturgicznej były powodem wystosowania pisma przez przewodniczącego bpa Fr. Jopa pisma do Prymasa Polski kard. S. Wyszyńskiego, w którym stwierdza, iż „wbrew temu, co sądzą optymiści, tłumaczenie brewiarza jest sprawą trudną, żmudną i ogromną”, dlatego trzeba stworzyć odpowiednie centrum, które podjęłoby się przekładu czterech tomów Liturgii godzin. Prymas Polski zwracał się do kilku ośrodków z propozycją podjęcia się przekładu *Liturgii godzin*, ale wszędzie spotkał się z odmową. W końcu poprosił Opactwo Tynieckie, a konkretnie opata o. Placyda Galińskiego, by podjęto się trudu przekładu. Pace nad przekładem trwały prawie 10 lat. Ojcu opatowi nie udało się stworzyć zespołów do pomocy. W czasie przygotowywania pierwszego tomu o. Galiński zachorował na oczy, musiał zrezygnować z dalszej pracy, którą przejął

sekretarz Komisji o. Fr. Małaczyński. On też przygotował teksty i opracował redakcyjnie pozostałe tomy. Po pokonaniu licznych trudności i dzięki ofiarnej pracy o. sekretarza Małaczyńskiego i jego współpracowników *Liturgia godzin* ukazała się drukiem w latach 1982-1988.

V. *Ceremoniale Episcoporum*, 1984.

Przekład tej księgi na język polski jest w przygotowaniu.

VI. *Graduale simplex*, 1975.

VII. *Calendarium Romanum*, 1969 (*Kalendarz Diecezji Polskich*, 1974).

Trwają prace nad nowym Kalendarzem ogólnopolskim po powstaniu nowych struktur administracji kościelnej w Polsce w roku 1992. Zostały już zatwierdzone Kalendarze dla poszczególnych diecezji.

\* \* \* \*

W zakończeniu możemy stwierdzić, iż mimo licznych trudności w latach 1970-1985 dokonano ogromnej pracy w związku z przygotowaniem i wydaniem w języku polskim około 30 posoborowych ksiąg liturgicznych. Obrzędy zawarte w nowych księgach zostały życzliwie przyjęte i stopniowo z wielkim pożytkiem wchodziły w życie. Biorąc pod uwagę ówczesne polskie możliwości typograficzne oraz brak dobrze przygotowanych zespołów tłumaczy, nowe księgi liturgiczne prezentują się dobrze.

Na szczególne podkreślenie zasługuje ogromny wkład i kompetencja o. Fr. Małaczyńskiego OSB, sekretarza Komisji Liturgicznej Episkopatu. Polskojęzyczne księgi liturgiczne pozostaną niewątpliwie jego dziełem życia. W znacznym stopniu były one przez niego przetłumaczone i w całości zredagowane i przygotowane do druku, oraz pod jego kierunkiem wydane. Czuwał nad jakością korekty i stroną graficzną ksiąg, dzięki czemu w niczym nie ustępują zagranicznym, a w niektórych je przewyższają.

W podsumowaniu można sformułować również ogólny wniosek dotyczący recepcji soborowej reformy i odnowy liturgicznej, której widocznym wyrazem pozostaną odnowione księgi liturgiczne. Z perspektywy lat wyważone i słuszne okazały się założenia Episkopatu Polski odnośnie do sposobu wprowadzania posoborowej reformy liturgicznej w Polsce. Oparte one były z jednej strony na kolejnych dokumentach rzymskich, a z drugiej na lokalnych kryteriach i „ubogich” możliwościach realizacyjnych w ówczesnej Polsce. Kryteria te były przede wszystkim



kim natury duszpasterskiej. Postanowiono przedłużyć okres wprowadzania reformy liturgicznej na bliżej nie określony dłuższy czas (okazało się na ponad 20 lat). Zdawano sobie sprawę, że wprowadzaniu nowych ksiąg musi towarzyszyć wysiłek formacyjny duchowieństwa i wiernych, który jedynie może zagwarantować większą skuteczność i zrozumienie sensu odnowy posoborowej liturgii. Recepcja soborowej reformy liturgicznej musiała uwzględnić ponadto specyficzną sytuację polskiej religijności, opartej mocno również na tradycyjnych formach pobożności ludowej, której znaczenie i wagę zaczęto doceniać w wielu krajach zbyt późno. Formy tej pobożności starano się u nas zawsze włączać do oficjalnych form liturgicznych.

### Zusammenfassung

#### Polnische Übersetzungen der nachkonziliaren liturgischen Bücher

Die zur Zeit in jeweiligen Ortskirchen benutzten Übersetzungen der liturgischen Bücher sind eine der wichtigsten Früchte der Rezeption der Erneuerung der Liturgie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Rezeption der konziliaren liturgischen Erneuerung mußte in Polen der schwierigen gesellschaftlich-politischen Situation (die Repressionen des kommunistischen Regimes) wie auch den Traditionen der sehr entwickelten Volksfrömmigkeit Rechnung tragen. Heute kann man feststellen, daß sich die umsichtige Art der Einführung der Erneuerung durch den polnischen Episkopat bewährte. Bei dieser Einführung berücksichtigte man einerseits die Dokumente des Apostolischen Stuhls und andererseits die lokalen Kriterien. Nicht ohne Bedeutung waren hier auch die eher bescheidenen Möglichkeiten der Herausgabe religiöser Bücher im damaligen Polen. Es hatte länger gedauert (über 20 Jahre), bis die liturgische Erneuerung durchgeführt wurde. Man war sich dessen bewußt, daß eine gelungene Einführung der neuen liturgischen Bücher eine entsprechende spirituelle Bildung der Geistlichkeit sowie der Gläubigen erforderte.

In diesem Zeitraum wurden alle liturgischen Bücher ins Polnische richtig übersetzt und in guter Buchausstattung herausgegeben. Große Verdienste erwarben sich darum Bischof Franciszek Jop, Vorsitzender der Liturgischen Kommission der Polnischen Bischofskonferenz, und sein Sekretär, Pater Franciszek Małaczyński OSB. In den letzten Jahren wurden manche Bücher (*Die Feier der Kindertaufe, Die Feier der Trauung, Die kirchliche Begräbnisfeier*) verbessert und zum zweiten Mal herausgegeben.

<sup>41</sup> Zob. C. Valenziano, *Osservazioni culturali e linguistiche sulla nostra attuale ritualizzazione e celebrazione*, w: *Praca zbior., Celebrare il mistero di Cristo, (Studi di liturgia, 6)*, Bologna 1978, s. 138.

Ks. KRZYSZTOF KONECKI

## POSTAWY W LITURGII

Postawy obok różnego rodzajów gestów należą do najbardziej zewnętrznych form wszystkich uczestników zgromadzenia i są zarazem podstawową formą liturgicznego języka ciała. We *Wprowadzenia do Mszału* (20) czytamy, że wspólne zachowania i postawy wiernych są „znakiem wspólnoty i jedności zgromadzenia, wyrażają bowiem, a zarazem wywierają wpływ na myśli i uczucia uczestników”. Należy zwrócić uwagę, że ten fragment dokumentu uwzględniający antropologiczną zasadę jedności psycho-somatycznej, traktuje te znaki integralnie czyli zarówno jako zewnętrzne i wewnętrzne, gdyż z jednej strony „wyrażają” wewnętrzne przeżycia, a z drugiej strony „pływają na wewnętrzne stany i przeżycia człowieka – na jego „myśli i uczucia”.

W świetle bowiem współczesnej antropologii liturgicznej, a zwłaszcza posoborowych dokumentów liturgicznych, trudno dziś mówić o dualizmie postaw liturgicznych całego zgromadzenia liturgicznego, a więc przewodniczącego kapłana, pełniących różne posługi liturgiczne, jak i pozostałych wiernych. Współczesna antropologia chrześcijańska ujmuje człowieka integralnie, jako psycho-fizyczno-duchową jedność. Wprawdzie człowiek posiada ciało i duszę, rzeczywistości istotowo różne, jednak obie tworzą jedną istotę ontologicznie zwartą, tworzą osobę jako podmiot wszystkich przeżyć. Człowiek bowiem jest duchem ucieleśnionym, a nie tylko „ma” duszę „uwięzioną” w ciele. Przez to samo jest ucieleśnionym duchem lub ciałem uduchowionym, a nie tylko „ma” ciało uduchowione albo ducha ucieleśnionego. Cieleśno-duchową jedność człowieka potwierdzają również współczesne nauki przyrodnicze i medyczne. Od strony psychologicznej nie da się w człowieku oddzielić pierwiastka fizycznego od duchowego. Również współczesna medycyna podkreśla doniosłość oddziaływania przeżyć psychicznych na schorzenia cieleśne, i odwrotnie, typowo cieleśne choroby wpływają na duchowe.

wy stan człowieka<sup>1</sup>. K. Rahner powie, że człowiek nie tyle „ma” ciało, ani też „jest” ciałem, co raczej uobecnia się wobec innych w ciele jako w realnie symbolicznym sposobie wyrażania siebie samego, aby wejść z nimi w relację<sup>2</sup>. Jego ciało stanowi dla niego swego rodzaju *sakrament* jego obecności i bycia w relacji; przez nie „przemawia” on językiem ciała w szerokim tego słowa znaczeniu.

Duchowo-cieleśną jedność człowieka musi uwzględniać również liturgia, a także celebrujący ją wierni. Nie liczenie się z tą antropologiczną zasadą prowadzi do dwóch zasadniczych skrajności: akcentowanie wyłącznie duchowych form kultu (angelizm lub spirytualizm) oraz wysuwanie na pierwszy plan zewnętrznych form kultu (rytualizm). Z drugiej zaś strony wykonywanie postaw zewnętrznych bez wewnętrznego zaangażowania i duchowego pokrycia może w konsekwencji prowadzić do zwyczajnej musztry liturgicznej.

Z postaw ciała przyjmowanych w czasie sprawowania liturgii wyróżniamy: stanie, siedzenie, klęczenie, leżenie krzyżem i procesje. Te wszystkie postawy są naturalnymi postawami ciała ludzkiego i stają się postawami liturgicznymi dopiero wtedy, jeśli przyjmuje się je ze względu na Boga i nadaje się im odpowiednią treść.

## 1. POSTAWA STOJĄCA

Postawa stojąca była postawą modlitewną u wszystkich starożytnych ludów. Człowiek podczas modlitwy stał zwrócony w kierunku wschodzącego słońca. Dla Izraelitów stanie prosto z podniesioną głową i wzrokiem wzniesionym w niebo było wyrazem dumy z powodu przynależności do Narodu Wybranego (Ba 4, 2-6), a po uwolnieniu ich przez Boga z niewoli egipskiej wyrazem wolności i dumy ze swego Boga wybawiciela (Kpł 26, 13) i Ojca (Mdr 2, 16). Pozycja stojąca była istotną postawą kapłana-ofiarnika przy ołtarzu (Syr 50, 13) i postawą każdego modlącego się Izraelity<sup>3</sup>.

Chrześcijaństwo, przejmując tę starożytną postawę podczas modlitwy, nadało jej nowe i własne treści. Będąc zasadniczą postawą kultyczną ludu Nowego Przymierza, wyraża ona relacje łączące chrześcijanina z uwielbionym Panem, a stosowana w liturgii w różnych jej momentach posiada wieloraki sens.

Postawa stojąca jest przede wszystkim wyrazem szacunku i czci wobec Boga i Chrystusa. Pozostajemy w postawie stojącej, w pozycji wyprostowanej, ponie

<sup>1</sup> H. J. Sobeczko, *Postawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we Mszy świętej*, RBL 43 (1989), s. 207-224.

<sup>2</sup> K. Rahner, *Vom Hören und Sehen. Eine theologische Überlegung*, w: *Bild - Wort - Symbol in der Theologie*, Würzburg 1969, s. 139-156.

<sup>3</sup> J. Grześkowiak, *Oto wielka tajemnica wiary*, Poznań 1987, s. 68.

waż stajemy naprzeciw tego, który jest naszym Stwórcą, Dawcą naszego życia, jego animatorem; Tym, który to życie wyznacza i określa, nadając mu sens i wypełniając je. Człowiek przede swoim Bogiem powstaje, aby mu powiedzieć, że On jest jedynym Panem i Władcą<sup>4</sup>.

Postawa stojąca jako wybitnie ludzka, wyraża godność bytu wolnego. Jest to postawa ludzi odkupionych, wyraża ona godność i wolność dzieci Bożych, która stała się ich udziałem na chrzcie św. Odkupieni przez Chrystusa nie jesteśmy już niewolnikami grzechu i szatana, lecz synami Bożymi. Postawa stojąca nie jest więc postawą ludzkich zależności, ale postawą wolności darowanej nam przez Ojca w Chrystusie, którego naśladujemy w postawie zmartwychwstania. Dlatego w takiej postawie otaczamy ołtarz, na którym uobecnia się dzieło naszego odkupienia.

Postawa stojąca świadczy o radości i wdzięczności za Boży dar zbawienia. Podkreśla ona całą gamę uczuć i wewnętrznych przekonań, które ożywiają kiedy człowiek staje w obecności Boga i czuje się w pełni sobą, wchodząc z Nim w zbawczy dialog.

Postawa stojąca jest znakiem służby i dyspozycyjności, gotowości działania i wypełniania woli Bożej. Liturgiści w tym miejscu powołują się na znany tekst: „Odpowiedział mu anioł: ja jestem Gabriel, który stoję przed Bogiem. A zostałem posłany, aby mówić z Tobą i oznajmić ci tę wieść radosną” (Łk1, 19). Stojący wyraża więc gotowość do wypełnienia tego, co Duch Święty mówi Kościołowi, i dzięki temu może mieć współudział w zwycięstwie paschalnym Chrystusa w Niebieskim Jerozalem.

Stąd w dalszej kolejności postawa stojąca wyraża gotowość do słuchania. Słuchamy w postawie stojącej Ewangelii, aby przyjąć z uwagą propozycje Nauczyciela dotyczące naszego życia i w ten sposób radykalnie i nieodwracalnie porzucić „starego człowieka”, z wszystkimi formami zniewolenia, które przeszkadzają nam w pójściu za Nim. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w średniowieczu przykładano wielką wagę do przyjętego zwyczaju słuchania Ewangelii w postawie stojącej. W jednym z opisów czytamy: „Gdy z ust diakona rozbrzmiewa pozdrowienie, wszyscy powstają i zwracają się w jego kierunku – na Wschód, gdzie jest początek słów Pana. Odkładają na bok laski i stoją wyprostowani jak sługa, który stoi prosto przed swoim panem. Mężczyźni powinni zdjąć swe nakrycia głowy, a także korony książęce. Należy też odłożyć broń i pasy, jak również rękawiczki. Gdzie indziej rycerze na rozpoczęcie Ewangelii kładą dłoń na rękojeści broni lub wyciągają z pochwy szable i stoją podczas czytania z gotową bronią – tak jedno, jak i drugie jest wyrazem woli opowiedzenia się za słowem Bożym”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> A. Donghi, *Gesty i słowa*, Kraków 1999, s. 19-20

<sup>5</sup> J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia I*, Wien 1949, s. 552-553. Przytaczam za J. Grześkowiakiem, *Oto wielka tajemnica wiary*, dz. cyt., s. 71.

Może i na naszych zgromadzeniach eucharystycznych należałoby zwrócić większą uwagę na to, aby wierni nie stali odwrócenymi plecami do celebransa proklamującego Ewangelię. Często zdarza się, że służba liturgiczna, czy nawet koncelebransi stoją zwrócenymi tyłem czy bokiem do ambony, z której Chrystus głosi swoją Ewangelię. Przecież nawet w życiu codziennym zwracamy się twarzą do tego, który nas mówi. Wiele możemy nauczyć się tutaj od chrześcijan Wschodu, którzy – zwłaszcza ci potrzebujący pomocy – podczas proklamacji Ewangelii wychodzą z ławek i zbliżają się do czytającego, a później dotykają (całują) księgę na podobieństwo tłumów, które cisnęły się do Jezusa, aby usłyszeć Jego słowo (dotknąć Go) i dostąpić łaski uzdrowienia<sup>6</sup>.

Postawa stojąca jest znakiem łączności ze zmartwychwstałym Panem i oznacza oczekiwanie na Zmartwychwstanie. Wydarzenia Paschalne Jezusa stanowią siłę napędową naszego życia i dlatego, ilekroć ta prawda rozbrzmiewa w naszych zgromadzeniach, podrywamy się z miejsc, by w ten sposób wyrazić naszą radość i wdzięczność. Jak trafnie zauważa Ks. Grzeškowiak<sup>7</sup> jest znamienne, że Chrystus umarł na krzyżu w postawie stojącej. Ten fakt symbolizuje prawdę, że Chrystus na drzewie krzyża swą śmiercią pokonał śmierć i zdobył życie. Postawa stojąca jest więc postawą życia; wszystko co żyje, pnie się w górę. Chrześcijanin poprzez pozycję wyprostowaną na modlitwie pragnie podkreślić, że nieustannie wznosi się ku górze, na wyższy poziom, pozaziemski. Chce w ten sposób wyrazić, że świadomie zmierza on do osiągnięcia bardziej intensywnego zjednoczenia z Bogiem, więcej że jego historia życia jest ciągłym „wspinaniem się” do pełni zjednoczenia z Bogiem, w oczekiwaniu na osiągnięciu ostatecznej chwały.

Jako wyraz konkretnej postawy stanie oznacza „bycie” w odkupieniu, kiedy to człowiek stoi w relacji do Boga i Pana życia. Dlatego też *stanie* jest według ukraińskiego liturgisty Fiedoriva, nie tylko symbolem zmartwychwstania Chrystusa, ale także radosnego wznoszenia się ludzkiego serca do nieba oraz duchowego i skuteczniającego się na modlitwie zmartwychpowstania człowieka<sup>8</sup>. Ponieważ każda celebrowana liturgia jest w pełnym tego słowa znaczeniu celebrowaniem Paschy Chrystusa, stąd stanie podczas niej jest zasadniczą postawą wszystkich, którzy ją celebrowają (WOMR 21) i rozumiane jest od wieków w sposób symboliczny jako znak wielkanocnej egzystencji chrześcijanina. Stąd chrześcijański zwyczaj zachowania postawy stojącej szczególnie w niedziele w okresie wielkanocnym aż do Zesłania Ducha Świętego. Wspomina o tym Tertulian (*De corona* 3, 4 i *De oratione* 23), a sankcjonuje sobór w Nicei kan. 20 (325). W liturgii Wschod-

<sup>6</sup> Por. D. Barsotti, *Misterium Chrystianizmu. Rozważania o życiu wewnętrznym*, Poznań 1964, s. 192-193.

<sup>7</sup> J. Grzeškowiak, dz. cyt., s. 70.

<sup>8</sup> J. Fedoriv, *Obrjady Ukraińskiej Tserkvi*, Roma-Toronto 1970, s. 84.

niej do dziś istnieje zakaz klękania w niedzielę, która jest cotygodniową Paschą i po dzień dzisiejszy Kościół bizantyjski zachował na nieszpory Zesłania Ducha Świętego obrzęd przyklękania (*goniklisia*), jako że po zakończeniu czasu wielkanocnego wprowadza się ponownie do liturgii modlitwę na klęcząco.

Ta postawa wydaje się mieć szczególne znaczenie podczas naszego wyznawania wiary, podczas modlitwy eucharystycznej, ponieważ wtedy zaświadczamy, że prawda, która pochodzi z wysoka i oświeca nasze życie, jednoczy nas w wewnętrznej wspólnoty z Chrystusem. Wyznajemy wówczas publicznie, że Jego Pascha jest podstawą naszej egzystencji we wszystkich jej przejawach.

Postawa stojąca jest w końcu znakiem eschatycznym. Wyraża ona tak charakterystyczne dla życia chrześcijanina czujne oczekiwanie na powtórne przyjście Pana, które głosi i zapowiada każda Eucharystia, a uwypukla to aklamacja po słowach konsekracji: „oczekujemy Twego przyjścia w chwale”. Zmartwychwstały chrześcijanin obdarzony przez Boga życiem wiecznym będzie mógł razem z aniołami „stać” przed Jego tronem i Baranka. Biblia mówiąc o rzeczywistości eschatycznej, posługuje się pojęciem „stanie”. Serafini „stoją” przed Bogiem (Iz 6, 2). Wszyscy zbawieni zgromadzeni na liturgii niebiańskiej składają dziękczynienie i wielbią Boga i Baranka w postawie stojącej. „Potem ujrzałem: a oto wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojących przed tronem i przed Barankiem” (Ap 7, 9). To „stanie” jest wyrazem ich wspólnoty z Bogiem. Tym eschatycznym rozumieniem postawy stojącej uzasadnia św. Bazyli postawę stojącą w czasie modlitwy: „W dniu poświęconym zmartwychwstaniu (tj. w niedzielę) módlmy się w postawie stojącej nie tylko dlatego, że zmartwychwstali z Chrystusem i zobowiązani szukać tego, co w górze, przypominamy sobie tą postawą udzieloną nam łaskę; lecz dlatego, że ten dzień w jakiś sposób jest obrazem wieku, który ma nadejść”<sup>9</sup>.

## 2. POSTAWA SIEDZĄCA

W świątyni w której gromadzą się wierni na wspólnotowe celebrowanie liturgii, są zawsze miejsca do siedzenia ułatwiające im tę celebrację, zgodnie z tym, co sugeruje OWMR 21: „Wierni siedzą podczas czytań przed Ewangelią i psalmy responsoryjnego, podczas homilii i przygotowania darów oraz według uznania, gdy zachowuje się milczenie po Komunii”. Od starożytności po czasy współczesne siedzenie jest postawą ciała związaną ściśle z nauczaniem. Takie rozumienie opiera się na tradycji biblijnej. W świetle jej świadectw siedzenie jest postawą typową zarówno tego kto naucza, jak i dla tego, kto słucha. Przypomnijmy sobie

<sup>9</sup> J. Grzeškowiak, dz. cyt., s. 72-73.

dobrze znaną nam scenę ze świątyni Jerozolimskiej, kiedy to dwunastoletni Jezus siedząc pośród doktorów i uczonych w Piśmie św. naucza i dyskutuje z nimi na temat spraw Ojca (Łk 2, 46). Postawa siedząca po pierwsze przysługuje więc tym którzy nauczają, jest ona oznaką ich władzy i autorytetu. Stąd w Kościele Zachodnim przyjął się bardzo wcześnie zwyczaj, że podczas czytania i wyjaśniania słowa Bożego siedział zarówno biskup głoszący słowo Boże, jak też słuchający go lud. Wyjątek stanowiło czytanie Ewangelii, której słuchano stojąc. Pozostałością takiej właśnie postawy podczas nauczania jest postawa papieża, który przemawiając siedzi na swojej katedrze, będącej symbolem jego władzy nauczycielskiej, a także i biskupów, których możemy spotkać nauczających niekiedy w takiej postawie. Należy zaznaczyć, że postawa siedząca i przepowiadanie z katedry wskazuje na autorytet nauczycielski, jakim się cieszy np. biskup w swoim Kościele lokalnym w przypadku zaś spowiednika – na posiadaną przez niego władzę jurysdykcji. Warto w tym miejscu odnotować fakt, że również w życiu świeckim postawa siedząca posiada podobne znaczenie. Przewodniczący jakiegoś zgromadzenia przewodniczy mu siedząc przed nim, profesor, nauczyciel ma swoją katedrę, sędzia fotel sędziowski itp.

Siedzenie jest również postawą znamionującą wsłuchiwanie się z uwagą i miłością w proklamowane słowo Boże. Kiedy kapłan głosi Słowo podczas celebracji liturgicznej, wierni przybierają postawę podobną do uczniów słuchających słów Nauczyciela podczas kazania na górze (zob. Mt 5, 1) lub odtwarzają zachowanie Marii, która siedząc u stóp Jezusa, słuchała Jego słów, za co otrzymuje pochwałę „Maria obrała najlepszą część, której nie będzie pozbawiona” (Łk 10, 42). W tej postawie słuchano słowa Bożego w pierwotnym Kościele (Dz 20, 9; 1 Kor 14, 30).

Pozycja siedząca podkreśla stan oczekiwania człowieka; ułatwia słuchanie i percepcję głoszonego orędzia; wreszcie sprzyja skupieniu, medytacji oraz kontemplacji. Nie ma to jednak być siedzenie bezmyślne na podobieństwo biernych widzów w teatrze czy kinie, ani też chwila odpoczynku i odprężenia, lecz postawa czujnej uwagi i medytacji, pełnego zaangażowania się w misterium obecności Chrystusa w Jego słowie.

W kontekście celebracji liturgicznej pozycja siedząca ujawnia także szczególne stany wewnętrzne. Pozycja ta jest przejawem chęci odkrycia prawdziwego sensu życia chrześcijańskiego. Chrześcijanin szuka tego sensu w Bogu: pozostając w postawie siedzącej wyraża pragnienie, aby Bóg do niego mówił, aby odkrywał przed nim te wartości, które mu pomogą w budowaniu własnej egzystencji paschalnej. Postawa siedząca jest epiklezą wzywającą Boga, aby przyszedł i objawił się. Człowiek siedząc skupia uwagę i deklaruje swoją gotowość; znajduje się w pozycji najbardziej sprzyjającej przyjęciu wielkich wartości wiary<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> A. Donghi, dz. cyt., s. 30.

Postawa siedząca wyraża także wielkie pragnienie wspólnoty. Św. Jan opowiadając o spotkaniu Jezusa z kobietą samarytańską zauważa, że „Jezus zmęczony drogą siedział sobie przy studni” (J 4, 6). Jezus siedział tutaj by odpocząć i móc następnie przekazać prawdę. Chrześcijanin kiedy zostanie napełniony wielkimi uczuciami, które radują jego serce, dostrzega konieczność „siedzenia z braćmi”, aby uczynić ich uczestnikami otrzymanego uprzednio daru. Dlatego tak ważne i cenne są spotkania, w czasie których dzielimy się Słowem, stając się w ten sposób wzajemnie dla siebie głosem Ducha, który przez nas mówi.

### 3. POSTAWA KLĘCZĄCA

Kiedy wchodzimy do świątyni, naszym najczęstszym i najbardziej spontanicznym gestem jest przyklęknięcie przed tabernakulum i wystawionym Najświętszym Sakramentem. Poprzez ten gest wyrażamy swoją wiarę w obecność Chrystusa umarłego i Zmartwychwstałego.

We Wprowadzeniu do Mszału czytamy: „W czasie Mszy przykłęka się trzy razy: po podniesieniu kielicha i przed Komunią. Jeśli w prezbiterium jest tabernakulum z Najświętszym Sakramentem, wtedy przykłęka się także przed Mszą św. i po Mszy oraz ile razy ktoś przechodzi przed Najświętszym Sakramentem”.

Przyklęknięcie jest bardzo starym gestem, głęboko zakorzenionym w specyficznej dla człowieka zdolności wyrażania ciała. Było stosowane już u starożytnych pogan jako naturalny gest adoracji bogów i władców. Ludy asyryjskobabilońskie klęcząc adorowały drzewo święte. W starożytnym Egipcie człowiek klęczący jest hieroglifem adoracji. Również w Egipcie przedstawiany jest często chór śpiewający hymn na klęcząco<sup>11</sup>.

W Starym Testamencie często spotykamy zwyczaj padania na kolana przed ludźmi i oddawania im głębokiego pokłonu (Rdz 23, 7. 12; 2 Sm 24, 20; 2 Krl 2, 15; 4, 37). Równocześnie występował surowy zakaz takiej adoracji wobec obcych bogów (Wj 34, 14; Lb 25, 2), gdyż godzien jej jest tylko Pan Bóg. Przed Nim jako Stwórcą winno upaść na kolana wszelkie stworzenie, a zwłaszcza człowiek (por. Ps 95, 6-7), by wielbić Jego wielkość, świętość i godność. „Przedemną się zegnien wszelkie kolano” (Iz 45, 23). W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy wyraźne polecenie, aby przynoszący pierwociny z owoców ziemi, co łączyło się z radością, wdzięcznością, dziękowali za nie – prawo wręcz wspominało o radości po rozłożeniu darów przed Panem – „upadnij na twarz przed Bogiem” (Pwt 26, 10). Była to więc postawa bardzo wyrazista, ekspresywna, wyrażająca adorację Boga.

<sup>11</sup> B. Nadolski, *Liturgika* t. I, Poznań 1989, s. 123.



Postawa klęcząca Izraelity była również wyrazem modlitwy błagalnej, prosby o błogosławieństwo Boże, o Jego łaskę i miłosierdzie (Rdz 17, 3; 1 Krl 8, 22-54). Klęczenie w czasie modlitwy wyrażało także ducha pokuty i prośbę o przebaczenie grzechów (Ezd 9, 4-6; Dn 6, 11). Wiele razy w psalmach powraca wezwanie o uznaniu wielkości Boga przez ukorzenie się, upadnięcie na twarz, na kolana bo Pan jest święty, bo ponad wszystko Jego imię.

Adoracja w postawie klęczącej zarezerwowana w Starym Testamencie tylko Panu Bogu, w Nowym jest skierowana także do Jezusa jako Mesjasza i Pana (Dz 2, 36). Św. Paweł w liście do Filipian (2, 6-11) wydaje się opisywać liturgię świętą, w tej właśnie liturgii szczególne miejsce zajmuje uwielbienie imienia Jezusa. Bóg uwielbia Jezusa, wywyższa Go ponad wszystko, daruje Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezus zgięło się wszelkie kolano istot niebieskich i ziemskich i ponadziemskich, aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem.

Już podczas ziemskiego życia Jezusa oddawano Mu cześć przez przyklęknięcie. Klękają przed Nim mędrcy ze Wschodu (Mt 2, 2), trędowaty błagający o uzdrowienie (Mt 8, 2), przełożony synagogi (Mt 9, 18), kobieta kananejska (Mt 15, 25) i Jego uczniowie zafascynowani widokiem Jezusa chodzącego po morzu (Mt 14, 33).

Klękając przed Panem chrześcijanin oddaje się pod panowanie Jezusa Chrystusa. Postawa ta staje się wyznaniem królewkości Jezusa, uznaniem Go królem wszechświata, wszystkich bytów widzialnych, całego kosmosu. Klęczenie symbolizuje więc posłuszeństwo wiary, jest opowiedzeniem się za Chrystusem – Królem, najwyższym Nauczycielem ludzkości i Dobrym Pasterzem.

Postawa klęcząca jest także znakiem pokory. Klękamy, uczył Alkuin, aby wyrazić przez tę postawę ciała pokorę umysłu<sup>12</sup>. Przyklękając, to znaczy wyrazić swoją małość, ograniczoność i nicość wobec Boga. Człowiek klęczący staje się o kilkadziesiąt centymetrów niższy i przed ludźmi i przed Bogiem. Tym samym już mówi o swojej małości. Bardzo sugestywnie interpretuje tę postawę Romano Guardini: „Jak zachowuje się człowiek, gdy wzbiera pychą? Wyprostowuje się, wznosząc głowę, barki i całą swą postać. Wszystko w nim mówi: Jestem większy niż ty! Więcej znaczę niżli ty. Natomiast gdy ktoś jest pokorny duchem, gdy czuje się małym, wówczas pochyla głowę, zgina całą swą postać, słowem unizuje się. I to tym głębiej, im większy jest ten, kto przed nim stoi, a im mniej on sam znaczy w oczach własnych”<sup>13</sup>.

W liturgii eucharystycznej postawa klęcząca pojawiła się stosunkowo późno i stosowana była dość rzadko, a zasadniczą postawą była postawa stojąca. Wiązało się to z przesunięciem akcentu na pokutny sens tego gestu. Postawę klęczącą ozna-

<sup>12</sup> *Liber de divinis officiis* 18, PL 101, 1210a.

<sup>13</sup> R. Guardini, *Znaki święte*, Wrocław 1982, s. 29-30

ozajacą poczucie małości i grzeszności wobec Boga uznawano jako postawę właściwą dla modlitwy indywidualnej. Dlatego w liturgii zachodniej przez wiele wieków stosowano ją tylko wyjątkowo – w okresach lub dniach pokutnych. Wtedy wzywano wiernych do przyklęknienia słowami: „*flectamus genua*” – klękniemy. W niedzielę i w okresie wielkanocnym obowiązywał zakaz klęczenia. Klęczenie podczas konsekracji i Komunii św. wywodzi się dopiero z późnego średniowiecza i weszło do liturgii pod wpływem feudalnych zwyczajów dworskich (rycerz klękał przed swym panem w chwili składania przysięgi). Postawa klęcząca we Mszy św. zaczęła się rozpowszechniać wraz z rozwojem różnych form kultu Najświętszego Sakramentu i wprowadzeniem podniesienia świętych postaci po konsekracji. Warto zaznaczyć, że liturgia bizantyjska nie zna przyklęknienia, a jedynie tzw. *małą metanię*, polegającą na dotykaniu ziemi (podłogi) trzema palcami prawej ręki i czynieniu potem znaku krzyża na czole, oraz *wielką*, która polega na padnięciu na ziemię i dotykaniu jej czołem.

#### 4. POSTAWA PROSTRACJI

Padanie na twarz i leżenie krzyżem, zwane także prostracją znane było już w Starym Testamencie (Rdz 17, 3; Joz 5,15) jako wyraz uniżenia się przed Bogiem i najgłębszej modlitwy. Postawa ta jest w sposób szczególny znakiem głębokiej adoracji i pokory. Wyraża ona najgłębsze upokorzenie się człowieka, którego ciało zostało utworzone z prochu ziemi. Jest to jeszcze większe uniżenie się przed Bogiem, aniżeli ukłęknięcie. Będąc postawą o bardzo silnym wyrazie ekspresji nie pozostawia ona obojętnymi ani tych, którzy ją zajmują, ani tych, którzy są jej świadkami. Paul de Clerck, dyrektor Wyższego Instytutu Liturgicznego w Paryżu w swej książce „Zrozumieć liturgię” daje takie świadectwo o tej postawie: „Kilka lat temu zadzwonił do mnie ktoś z dalszej mojej rodziny, informując mnie o zaręczynach swojej córki i przekazując jej pragnienie, abym pobłogosławił związek małżeński młodych. Wyraziłem zgodę i spotkałem się z dziewczyną, którą przedtem widziałem dwa lub trzy razy, oraz z chłopcem, zupełnie mi nie znanym. Po kilku spotkaniach, kiedy wytworzyły się między nami żywsze więzy, nie mogłem się oprzeć pokusie, aby zapytać dziewczynę, dlaczego postanowiła zaproponować mi asystowanie ich małżeństwu, skoro znaleźmy się tak mało. Bez chwili wahania powiedziała mi: „Kiedy miałam dziewięć lat, byłam na twoich święceniach w dużym kościele. W pewnym momencie wy wszyscy położyliście się na ziemi i zapanaowała głęboka cisza. Wywarło to na mnie ogromne wrażenie. Kiedy tylko zaczęliśmy mówić o małżeństwie, pomyślałam o tobie”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> P. de Clerck, *Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997, s. 42-43.

Postawa prostracji rozpowszechniła się zwłaszcza w liturgii Wschodniej, skąd przeszła do liturgii Rzymskiej. Obecnie padanie na twarz ma miejsce w czasie śpiewu litanii do Wszystkich Świętych podczas święceń diakona, prezbitera i biskupa, a także podczas profesji zakonnej i konsekracji dziewic oraz na rozpoczęcie liturgii Wielkiego Piątku. Częściej aniżeli w liturgii postawa ta występuje w pobożności prywatnej, szczególnie w miejscach świętych, sanktuariach.

## 5.PROCESJE

Celebracja liturgiczna zakłada także ciągle gesty procesyjne, które są bardzo ekspresywnym wyrazem duchowych przeżyć i zapotrzebowań człowieka. Pojęcie ruchu często występuje w określeniu relacji między Bogiem i człowiekiem. Ta duchowa rzeczywistość, wciela się w ruch ciała, w zmierzający do celu *chód* będący wyrazem „wkraczania” w życiodajny i nadprzyrodzony kontakt z Bogiem. Każdy „chód” liturgiczny jest realnym symbolem zbliżania się do Boga, wchodzenia z Nim w relację, jak wyrażają to procesje i pielgrzymki, praktykowane we wszystkich religiach. L. Bouyer opowiada się mocno za włączeniem wspólnoty liturgicznej w chodzenie jako cielesną formę modlitwy i świętowania, kiedy sugeruje takie kształty przestrzeni celebracyjnej, które umożliwiałyby uczestnikom przemieszczanie się z jednego miejsca świątyni na inne<sup>15</sup>.

Prototypem wszystkich procesji jest wędrówka narodu wybranego z niewoli egipskiej do ziemi obiecanej a także „kroczenie” Jezusa w kierunku Nowej Paschy, ku Jeruzalem i Kalwarii. Procesja liturgiczna celebrowała wędrówkę „dzisiaj i „teraz” nowego ludu Bożego pod przewodnictwem Chrystusa ku wieczności oznajmiając i inaugurując drogę do Niebieskiego Jeruzalem – Kościoła zbawionych. Ta paschalną wymowę posiada każda procesja, niezależnie od jej celu, okoliczności i charakteru szczegółowego<sup>16</sup>.

Włoski liturgista M. Righetti w swoim monumentalnym dziele *Historia liturgii* wymienia sześć rodzajów procesji liturgicznych: upamiętniające, pokutne i błagalne, maryjne, eucharystyczne, obrzędowe i pogrzebowe<sup>17</sup>. Nie ma w tej chwili możliwości ani nawet potrzeby na szczegółowe omawianie każdej z nich. Niemniej jednak chciałbym pokrótce zatrzymać się na kilku, które posiadają charakter wyjątkowy.

W liturgii roku kościelnego występują dwie procesje o szczególnym ciężarze gatunkowym. Jest to procesja obrzędów Wigilii Paschalnej i procesja w Uroczy

<sup>15</sup> M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 177.

<sup>16</sup> B. Nadolski, *Liturgika* t. I, dz. cyt., s. 124.

<sup>17</sup> M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. I, Milano 1950, s. 332-341

tość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej. Obydwie, chociaż mają ten charakter teoforyczny, to jednak różnią się między sobą własnymi treściami teologiczno-liturgicznymi. Pierwsza należy do obrzędów dopełniających, wyjaśniających liturgii paschalnej. Ponieważ tajemnica Zmartwychwstania Chrystusa dokonała się w sposób niewidzialny, niepostrzegalny dla oka ludzkiego, procesja ma na celu w sposób widzialny obwieścić i zmanifestować to wydarzenie. Idziemy ze Zmartwychwstałym Chrystusem, który jest zwycięzcą śmierci i Panem życia. Organicznie przynależy ona do obrzędów Wigilii Paschalnej, dlatego posiada większy sens, gdy urządzana jest w bezpośrednim połączeniu z liturgią paschalną.

Druga procesja natomiast jest manifestacją Chrystusa Władcy i Gospodarza świata oraz wszystkiego co na nim żyje. Sprawowana jeden raz w roku w niezwykle uroczystej oprawie liturgicznej przypomina, że prawowitym właścicielem Ziemi jest Chrystus, człowiek natomiast jest tylko jej mieszkańcem, zarządcą i dzierżawcą wszystkiego<sup>18</sup>.

Procesją wyjątkową jest również procesja pogrzebowa. Jest ona odprowadzeniem zmarłego na miejsce doczesnego spoczynku, na którym jego ciało oczekiwac będzie na dzień zmartwychwstania. Procesji tej jednak nie należy sprowadzać do faktu czystej konieczności, ani nawet postrzegać jako aktu czci oddawanego zmarłemu. Nie jest to tylko zwykłe przeniesienie, „transport” zmarłego na cmentarz. Procesja pogrzebowa jest oprawą rytualną, obrzędową wydarzenia, jakim jest śmierć chrześcijanina będąca jego paschą, czyli przejściem wraz z Chrystusem z tego świata do Ojca. Związek zachodzący między śmiercią chrześcijanina a procesją pogrzebową, co do wydarzenia i jego oprawy rytualnej, jest tutaj w pewnym sensie analogiczny do związku zachodzącego między ofiarą wieczernika Jezusa i Jego śmiercią na krzyżu. Wiadomo, że z woli Chrystusa ta pierwsza jest oprawą obrzędową tej drugiej. Podobnie śmierć chrześcijanina jako wydarzenie zbawcze ma własną oprawę rytualną, którą w tym wypadku jest procesja pogrzebowa. Wydaje się, że takie rozumowanie jest tu najwłaściwsze.

Podsumowując ten punkt można zaryzykować twierdzenie, że procesje w pewnym sensie oddają to, czym liturgia jest w swej istocie. W liturgii bowiem człowiek przechodzi nieustannie od teraźniejszości do wieczności, ogarnięty przez Misterium Paschalne i pobudzony przez Ducha Świętego. Wpisane w liturgię procesyjne kroczenie przypomina chrześcijaninowi, że jest pielgrzymem na tym świecie, uprzytamnia mu nieustanne dążenie do Nowego Życia. Taki jest sens naszego uroczystego kroczenia w procesji podczas zgromadzeń liturgicznych, pod warunkiem, że to kroczenie jest autentycznym aktem kultu opartym na wierze a nie na religijnym sentymencie.

<sup>18</sup> Szerzej na temat tej procesji zob. A. Durak, *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa*, Kraków 1999, s. 113-150.

## WNIOSKI KOŃCOWE

1. Społeczna i wspólnotowa struktura liturgii wymaga od wszystkich jej uczestników przyjmowania i wykonywania określonych postaw, które są wyrazem ich wspólnotowego działania oraz przyczyniają się do pięknej harmonijnej celebracji czynności liturgicznej. Określone postawy nie są bynajmniej dodatkiem do tych ostatnich, ale są ich istotnym tworzywem i budulcem.

2. Potrzebna jest dziś katecheza postaw i gestów. Wszystkie omówione wyżej postawy liturgiczne wymagają stałego wyjaśniania ich sensu i znaczenia, w formie katechez mistagogicznych, aby nie były pustymi znakami bez wewnętrznej treści i duchowego pokrycia, aby nie były postrzegane jako pewien rodzaj gimnastyki czy musztry liturgicznej: wstać, usiąść, uklęknąć.

3. Niezwykle ważne jest tutaj także nauczenie ich poprawnego wykonania. Chodzi zwłaszcza o postawy wykonywane przez celebransą i służbę liturgiczną, ale nie tylko (pozycja siedząca: rozwarte kolana, noga na nogę, pozycja z założonymi rękami itp.). W seminariach duchownych należy przygotowującym się do kapłaństwa zwracać uwagę na pedagogiczny aspekt postaw zewnętrznych. Ich piękno i harmonia pobudza i podtrzymuje wiarę uczestników oraz przyczynia się do ożywienia ich wewnętrznego kultu.

4. Ważny jest tutaj również postulat ujednolicenia postaw, a właściwie bardziej konsekwentnie ich wprowadzenie przez duszpasterzy. Wiernych denerwiają znaczne rozbieżności w sąsiadujących ze sobą parafiach. Rozbieżności te widac bardzo dobrze przy okazji ślubów i pogrzebów, na których uczestnicy pochodzą z różnych ośrodków duszpasterskich.

### Sommario Atteggiamenti liturgici

Don Krzysztof Konecki nel suo articolo „Atteggiamenti liturgici”, discute diversi atteggiamenti di coloro che partecipano alla liturgia. Analizza quindi dapprima l'atteggiamento in piedi, l'atteggiamento dello stare seduti come quello tradizionale dei cristiani, della preghiera in ginocchio. Poi, l'autore passa all'atteggiamento piuttosto eccezionale, cioè alla prostrazione e ancora sui diversi tipi delle processioni liturgiche. L'articolo suo finisce lui con le conclusioni e adeguate proposte per la pastorale e catechesi.

(tłum. ks. A. Durak SDB)

Ks. KAZIMIERZ LIJKA

## SYMBOLIKA LITURGII WIGILII PASCHALNEJ

Tak jak święto Paschy stanowiło centrum roku u Ludu Bożego Starego Przymierza – Izraela, tak Pascha Chrystusa jest centrum roku liturgicznego nowego Ludu Bożego – Kościoła<sup>1</sup>.

Kongregacja Kultu Bożego wydała w 1988 r. *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt wielkanocnych*, w którym czytamy: „Wigilia Paschalna, w którą Izraelici czuwali przez całą noc, oczekując przejścia Pana mającego ich wybawić z niewoli faraona, była przez nich obchodzona jako doroczna pamiątka. Była to figura przyszłej, prawdziwej Paschy Chrystusa (...). Kościół od początku obchodził doroczną Paschę, która jest uroczystością nad uroczystościami, przede wszystkim przez odprawianie nocnej Wigilii”<sup>2</sup>. Święty Augustyn nazywa Wigilię Paschalną „matką wszystkich świętych Wigilii”<sup>3</sup>. W Wigilię Kościół czuwając oczekuje zmartwychwstania Chrystusa i obchodzi je w sakramentach<sup>4</sup>. Wigilia Paschalna jest centrum Triduum Paschalnego<sup>5</sup> i najważniejszą oraz największą liturgią roku kościelnego<sup>6</sup> jest ona również oczekiwaniem powtórnego przyjścia Pana<sup>7</sup>.

Liturgia Wigilii Paschalnej składa się z czterech części: Liturgii światła, Liturgii słowa, Liturgii chrzcielnej i Liturgii eucharystycznej. Poszczególne części zawierają szeroką symbolikę obejmującą przeszłość, teraźniejszość oraz przyszłość i są one obrazem paschy Chrystusa i chrześcijanina.

<sup>1</sup> Por. J. J. Janicki, *Pascha Chrystusa – centralna uroczystość roku liturgicznego*, CT 69(1999) n. 4, s. 162 i 167.

<sup>2</sup> Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt wielkanocnych*, Rzym 1988, n. 79-80. [Tekst polski w: RBL 41(1988) n. 5, s. 379-391]. Odtąd: *List okólny*.

<sup>3</sup> *Sermo 219*, PL 38, kol. 1088.

<sup>4</sup> ONRLK, n. 21.

<sup>5</sup> Tamże, n. 19.

<sup>6</sup> S. Lech, *Wigilia Paschalna. Teologia i liturgia*, „Liturgia Sacra” 1-2(1995), s. 58.

<sup>7</sup> *List okólny*, n. 80.

## 1. LITURGIA ŚWIATŁA

Pascha jest przejściem z ciemności do światła i aby symbolikę tego przejścia dobrze uwydatnić, obchód Wigilii powinien się odbyć w nocy, czyli rozpocząć się po zapadnięciu nocy, albo skończyć przed świtem dnia niedzielnego. Ciemność nocy można uznać za pierwszy znak liturgii Wigilii Paschalnej. Noc jest symbolem śmierci, grzechu i szatana, który jest księciem ciemności. Niesie ona z sobą grozę i strach. Noc jest równocześnie czasem, w którym rozgrywa się w sposób wyjątkowy historia zbawienia<sup>8</sup>. Po nocy nastaje dzień, czyli światłość pokonująca ciemności. Tak więc ciemność musi być tłem dla liturgii paschalnej, aby na tym tle lepiej uwidoczniła się symbolika światła<sup>9</sup>.

## a) Symbolika ognia

Gdy uczestnicy liturgii zgromadzą się wokół ogniska, kapłan wprowadza wiernych w liturgię Wigilii, a następnie poświęca ogień. W modlitwie poświęcenia zwraca się uwagę na udzielenie wiernym przez pośrednictwo Syna Bożego światła Bożej chwały, prosi się o rozpalenie w nich wielkiego pragnienia nieba, aby z czystym sercem mogli dostąpić światła wielkiej światłości<sup>10</sup>.

Poświęcenie nowego ognia znane jest w liturgii rzymskiej w VIII wieku, i dokonywano tego wówczas w Wielki Czwartek rano<sup>11</sup>. W IX wieku powrócono do dawnego zwyczaju krzesania nowego ognia z kamienia. Kamień symbolizował Chrystusa, który jest kamieniem węgielnym, zaś iskra przypominała Jego zmartwychwstanie<sup>12</sup>. Jak iskra, symbol życia, drzemie w twardym martwym kamieniu i po wielokrotnym uderzeniu zostaje zbudzona, tak Chrystus, światłość ze światłości, po męce i śmierci powstaje ze skalnego grobu<sup>13</sup>, aby rozpaść wszechświat ogniem własnego blasku<sup>14</sup>. Pontyfikał Rzymski z XII w. jest pierwszym dokumentem zawierającym modlitwy na poświęcenie ognia w Wielką Sobotę i opisującym procesję „Lumen Christi”<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> Por. X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 558-600.

<sup>9</sup> Por. J. Jędrysek, *Pascha dzisiaj*, Toruń 1994, s. 77.

<sup>10</sup> Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 151. Odtąd: MRP.

<sup>11</sup> Por. P. Gueranger, *Rok liturgiczny. Tydzień Męki Pańskiej i Wielki Tydzień*, t. 6, Lontza 1935, s. 603.

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 604.

<sup>13</sup> M. Renata od Chrystusa, *Vivere cum Ecclesia*, t. 4, Kraków 1949, s. 77.

<sup>14</sup> L. Bouyer, *Mysterium paschalne*, Kraków 1973, s. 244.

<sup>15</sup> P. Journel, *L'année*, w: A. G. Martimort, *L'Eglise en prière*, t. 4, Paris 1983, s. 49 n.

Ogień u wielu ludów starożytnych uchodził za święty, oczyszczający i odnawiający<sup>16</sup>. Był on ceniony z racji swej mocy ogrzewającej i rozświetlającej, zważano też jego siłę niszczycielską. W Biblii oznacza m. in. Bożą chwałę i świętość oraz określa istotę i działanie Boga.<sup>17</sup> Bóg objawia się Mojżeszowi w płonącym krzaku (Wj 3, 2); wędrującym Izraelitom towarzyszy w postaci ognistego słupa (Wj 19, 18). Spojrzenie na Boga jako na niszczący ogień (Pwt 4, 24) pozwala dostrzec Boże zagniewanie. Ogień symbolizuje absolutną bezwzględność Boga wobec grzechu. Jak ogień przekształca wszystko, co stanie na jego drodze, tak Bóg postępuje z zatwardziałymi grzesznikami<sup>18</sup>. Bóg na wzór ognia przekształca każdego, kto się do Niego zbliża; grzesznika karze śmiercią, albo czyni go sprawiedliwym, zaś człowieka prawego czyni jeszcze doskonalszym. W prorockich wizjach końca świata Bóg objawia się w ogniu (Iz 66, 15), który wszystko przenika i przez to staje się symbolem doświadczeń i oczyszczenia (Syr 2, 5; Ml 3, 2). Ogień sądu staje się karą, prawdziwym ogniem gniewu, gdy spada na zatwardziałego grzesznika<sup>19</sup>.

W Nowym Testamencie Jezus jest przedstawiony jako Ten, który oczyszcza zboże i wyrzuca plewy do ognia (Mt 3, 10) oraz jako Ten, który chrzci ogniem i Duchem Świętym (3, 11 n). Wydaje się, że Jego śmierć jest chrztem w Duchu i ogniu (por. Łk 12, 49 n). W Apokalipsie jest On przedstawiony z oczyma jak płomień ognia (1, 14; 19, 12). Natomiast apokaliptyczna wizja sądu ukazuje wrzów Boga wrzucanych do jeziora ognia (20, 10. 14 n).

Ogień w Kościele symbolizuje Boga Ojca, Chrystusa i Ducha Świętego. Papież Jan Paweł II powiada, że „Duch Święty jako Miłość i Dar zstępuje niejako w samo serce ofiary, która jest składana na Krzyżu (...), spala tę ofiarę ogniem Miłości, która jednoczy Syna z Ojcem w trynitarniej komunii”<sup>20</sup>. Jak wygaszenie światła w kościele oznacza koniec starego zakonu, gasnącego w śmierci Mesjasza, tak nowy ogień wyraża Nowe Prawo w Przymierzu Miłości<sup>21</sup>. Żar ognia ukazuje również wzór tej miłości, jaką ma Chrystus w swoim Paschalnym Misterium<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Por. R. Pierskała, *Misterium Paschalne w znakach liturgii Wielkiej Nocy*, „Liturgia Sacra” 1-2(1995), s. 68.

<sup>17</sup> M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1990, s. 149.

<sup>18</sup> X. Léon-Dufour, *dz. cyt.*, s. 616.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 618.

<sup>20</sup> *Encyklika o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata „Dominum et Vivificantem”*, Rzym 1986, n. 41.

<sup>21</sup> P. Gueranger, *dz. cyt.*, s. 604 n.

<sup>22</sup> Por. R. Guardini, *Znaki święte*, Wrocław 1982, s. 60 n.



## b) Symbolika paschału

Po poświęceniu nowego ognia następują czynności związane z paschałem. Paschał powinien być z wosku, co roku nowy, w kościele jedyny, dość dużej wielkości, by przypominał, że Chrystus jest światłością świata.<sup>23</sup> Paschał jest symbolem zmartwychwstałego Chrystusa<sup>24</sup>. Św. Anzelm (1033-1109) tłumaczy, że czysty wosk paschału symbolizuje przeczyste człowieczeństwo Jezusa, knot oznacza Jego duszę, a płomień Jego Bóstwo<sup>25</sup>. W średniowieczu zdarzało się, że paschał ważył 33 funty, co symbolizowało 33 lata życia Zbawiciela. Przypominał on obecność Boga w słupie ognia i obłoku na pustyni w czasie wędrówki Izraelitów (Wj 13, 21). Dawniej paschał przyozdabiano kwiatami, umieszczano symboliczne napisy, malowano Chrystusa wstającego z grobu lub wielkanocnego Baranka<sup>26</sup>.

Dzisiaj „Kaptan na paschale złobi rylcem krzyż, nad krzyżem grecką literę Alfa, pod krzyżem literę Omega, a na czterech polach między ramionami krzyża cyfry bieżącego roku”<sup>27</sup>.

Wyryty na paschale krzyż oznacza zbawczą śmierć Chrystusa i jest znakiem odkupienia. Krzyż jest ściśle związany ze zmartwychwstaniem i jego tajemnica wyjaśnia się w świetle zmartwychwstania<sup>28</sup>. Kreślenie znaku krzyża na paschale i dwóch greckich liter, a także umieszczanie ziaren kadzidła spotyka się w XII wieku<sup>29</sup>.

Alfa i Omega to pierwsza i ostatnia litera alfabetu greckiego. W Apokalipsie litery te symbolizują Boga i Chrystusa i występują trzykrotnie. W Ap 1, 8 Alfa i Omega odnoszą się do Boga obecnego w historii zbawienia, którą On rozpoczyna, która postępuje w swoim aktualnym rozwoju i którą sfinalizuje przez swoje przybycie<sup>30</sup>. W Ap 21, 6 Bóg przedstawia się jako „Alfa i Omega, Początek i Koniec”. Natomiast w Ap 22, 13 Chrystus zmartwychwstały mówi o sobie: „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec”. Perykopa jest zawarta w dialogu liturgicznym i oznacza, że Chrystus jest obecny w całej ludzkiej historii. Obecność Boga jest nieustanna, aktywna i czujna<sup>31</sup>. Wyrażenie „Alfa i Omega” w odniesieniu do Boga i Chrystusa występuje tylko w Apokalipsie; inne księgi biblijne tego nie posiadają. Oznacza ono, że świat pochodzi od Boga i Chrystusa oraz do Nich zmierz

<sup>23</sup> *List okólny*, n. 82.

<sup>24</sup> P. Parsch, *Rok liturgiczny*, t. 2, Poznań 1956, s. 220.

<sup>25</sup> Por. M. Renata od Chrystusa, *dz. cyt.*, s. 79.

<sup>26</sup> *Tamże*.

<sup>27</sup> MRP, s. 151.

<sup>28</sup> W. Hryniewicz, *Krzyż w Mistertum paschalnym Chrystusa. Ku staurologii paschalnej eschatologicznej*, AK 109(1987) z. 1, s. 30.

<sup>29</sup> B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, Poznań 1991, s. 59.

<sup>30</sup> U. Vanni, *L'Apocalisse, ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 145.

<sup>31</sup> *Tamże*, s. 269.

zakończony jako swego celu i kresu. Jak Alfa i Omega ujmują alfabet w całość, tak Bóg i Chrystus są zasadą całości stworzenia<sup>32</sup>. Litery te w łączności ze znakiem krzyża oznaczają Bóstwo Chrystusa oraz Jego posłannictwo, mądrość i nieomylność. Jezus jest tu Bogiem-Człowiekiem zamykającym w sobie czas i byt, których jest początkiem i końcem<sup>33</sup>.

Z kolei cyfry bieżącego roku przypominają, że Pascha Chrystusa jest oczyszczeniem nie tylko człowieka, ale i czasu, który został skażony w dziejach ludzkości. Podkreśla się tu przynależność wszechświata – wraz z przestrzenią i czasem – do Chrystusa<sup>34</sup>. W słowach: „Do Niego należy czas i wieczność”<sup>35</sup> jest wyrażona rzeczywistość historyczna i ponadhistoryczna.

Po wyłobieniu znaków kapłan może umieścić na paschale pięć symbolicznych gwoździ w formie krzyża, wypowiadając przy tym słowa: „Przez swoje święte rany jaśniejące chwała niech nas strzeże i zachowuje Chrystus Pan. Amen”<sup>36</sup>.

W liturgii potrydenckiej w pięć otworów w paschale wkładano ziarna kadzidła, które symbolizowały wonności użyte do namaszczenia ciała Chrystusa, jak też przypominały pięć ran Zbawiciela.

Przy zapalaniu paschału od nowego ognia kapłan mówi: „Niech światło Chrystusa chwalebnie zmartwychwstałego rozproszy ciemności naszych serc i umysłów”<sup>37</sup>. Zapalenie paschału ma przypominać fakt zmartwychwstania Chrystusa, a słowa towarzyszące zapaleniu wskazują na skutki wynikające z tego zmartwychwstania. Jest tu wyrażony triumf Chrystusa nad grzechem i śmiercią.

Procesja z paschałem jest obrazem ludu Bożego wędrującego za Chrystusem do Królestwa Niebieskiego; jest ona znakiem pielgrzymującego Kościoła. Tak jak Izraelitów prowadził słup ognisty, tak chrześcijanie są prowadzeni przez zmartwychwstałego Chrystusa<sup>38</sup>. Meliton z Sardes w swej Homilii Paschalnej z II wieku wskazuje na Chrystusa jako Tego, który rozświecał drogę kolumną ognia wychodzącym z Egiptu Izraelitom<sup>39</sup>. Procesja z paschałem jest symbolem wkraczania zmartwychwstałego Chrystusa w nowe chwalebne życie, które ogarnia następne swym zasięgiem Kościół i wiernych. W czasie procesji jest trzykrotny śpiew: „Światło Chrystusa” i odpowiedź wiernych: „Bogu niech będą dzięki”. Po pierwszym śpiewie diakona świecę zapala celebrans, a po drugim czynią to wierni. Zapa-

<sup>32</sup> F. Kłoniecki, *A i Ω*, EK, t. 1, kol. 1.

<sup>33</sup> M. Cynka, *A i Ω*, EK, t. 1, kol. 1.

<sup>34</sup> W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 33.

<sup>35</sup> MRP, s. 152.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 153.

<sup>37</sup> *Tamże*.

<sup>38</sup> *List okólny*, n. 83.

<sup>39</sup> M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 1998, s. 325.

lenie świec symbolizuje udział człowieka w dziele paschalnym Chrystusa; człowiek czerpie tutaj światło z paschy Chrystusa. Jest to też symbol czuwania oraz oświecenia, które zostało udzielone w czasie chrztu.

Zagadnienie światła należy do wielkich tematów biblijnych i jego symbolika jest bardzo bogata. Jezus w Ewangelii św. Jana mówi: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (8, 12). Św. Jan w Pierwszym swoim liście pisze, że „Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności” (1, 5).

Dziękczynna odpowiedź wiernych na słowa: „Światło Chrystusa” jest jakby odpowiedzią na zachętę św. Pawła: „Z radością dziękujcie Ojcu, który was uzdolnił do uczestnictwa w dziele świętych w światłości” (Kol 1, 11 n). Liturgia paschalna przez „Światło Chrystusa” chce ukazać zbawczy i eschatyczny charakter Jego zmartwychwstania.

Śpiew orędzia wielkanocnego nadaje liturgii Wigilii Paschalnej charakter radosny, dziękczynny i chwalebny<sup>40</sup>. Już od IV wieku diakon przy poświęcaniu paschału posługiwał się skomponowaną przez siebie formułą<sup>41</sup>. Dziś orędzie wielkanocne obejmuje całą teologię Wielkiej Nocy.

Wydarzenia nocy paschalnej znajdują się w centrum symboliki nocy w Piśmie św.<sup>42</sup> Noc paschalna jest czasem, kiedy w sposób wyjątkowy rozgrywa się historia zbawienia. Ta noc niweluje pejoratywne aspekty związane z symboliką innych nocy i ciemności.

Kontrowersyjnym może dzisiaj wydawać się w orędziu paschalnym powiązanie paschału z pszczołami<sup>43</sup>. Symbolika pszczół jest bogata, ale paschały z naturalnego wosku są dziś rzadkością i nie można tu mówić o świecy z parafiny lub stearyny, że jest „owocem pszczelego roju”. Pierwsze świadectwa o świecach z pszczelego wosku używanych w liturgii pochodzą z IV wieku<sup>44</sup>. W starożytności nie wiadomo, jak pszczoły się rozmnażają i wierzono w ich dzieworództwo<sup>45</sup>. Były one symbolem niewinności, dziewictwa i uchodziły za coś świętego. Święty Ambroży zaleca dziewicom poświęconym Bogu naśladowanie zalet tych owadów. W niektórych tekstach Exsultetu fragment o pszczołach odnoszono do Najświętszej Maryi Panny<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> MRP, s. 155 n; por. A. Nocent, *Celebrare Gesù Cristo. L'anno liturgico*, t. 4, Assisi 1977, s. 167 n.

<sup>41</sup> W. Danielski, *Exsultet*, EK, t. 4, kol. 1470.

<sup>42</sup> X. Léon-Dufour, *dz. cyt.*, s. 558.

<sup>43</sup> MRP, s. 160.

<sup>44</sup> D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 296.

<sup>45</sup> *Tamże*, s. 294.

<sup>46</sup> W. Danielski, *art. cyt.*, kol. 1471.

Orędzie wielkanocne zawarte w Mszałe Rzymskim dla diecezji polskich ma swój rodowód w Galii w V w. Widoczne są w nim wpływy teologii św. Ambrożego<sup>47</sup>.

## 2. LITURGIA SŁOWA

Według Konstytucji o liturgii świętej Chrystus jest obecny m. in. w swoim słowie, „albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi” (KL 7). W Wigilię Paschalną stół słowa Bożego jest szczególnie bogaty. Liturgia proponuje dziewięć czytań (siedem ze Starego Testamentu i dwa z Nowego Testamentu). Po czytaniach są psalmy responsoryjne i modlitwy. Poprzez czytania biblijne cała historia zbawienia staje się obecna w tę noc, która jest czuwaniem i rozważaniem wielkich dzieł Boga<sup>48</sup>.

Pierwsze czytanie (Rdz 1, 1-2, 2) zawiera opis stworzenia świata i człowieka, co można by nazwać pierwszą paschą Boga<sup>49</sup>. W czytaniu drugim (Rdz 22, 1-8) ukazana jest ofiara Abrahama. Izaak jest tu figurą Chrystusa zmartwychwstałego. Syn Abrahama nie stał się jednak ofiarą, bo w jego miejsce Bóg przewidział baranka. Trzecie czytanie zawiera opis przejścia przez Morze Czerwone (Wj 14, 15-15, 1). Tego czytania nie można opuścić, gdyż jest ono najważniejsze ze wszystkich fragmentów Starego Testamentu. Jest tu bogata symbolika przejścia z niewoli ku wolności. Ci, którzy zniewalali, giną, zaś zniewaleni zostają ocaleni. Podobnie lud Boży Nowego Przymierza zostanie ocalony przez zmartwychwstałego Chrystusa, zaś jego wrogowie: śmierć, grzech i szatan zostają pokonani.

Kolejne czytania ze Starego Testamentu to refleksje proroków nad dziełami Boga w historii człowieka. Bóg jest zawsze wierny w swych obietnicach i w swoim przymierzu, jest On Bogiem miłosiernym i wskazuje właściwą drogę do szczęścia. W czytaniach można dostrzec obraz miłości Boga do Kościoła. Dobór czytań ma swoje oparcie w dawnej tradycji żydowskiej. Targum palestyński wskazuje, że Żydzi w czasie nocy paschalnej wspominali stworzenie świata, ofiarę Abrahama, wyjście z Egiptu i przyście Mesjasza<sup>50</sup>.

Po czytaniach ze Starego Testamentu następuje hymn „Chwała”, kolekta i czytanie z Listu do Rzymian (6, 3, 11), gdzie apostoł wskazuje, że zmartwychwstały Chrystus przez sakrament chrztu daje ludziom udział w misterium paschalnym.

<sup>47</sup> Por. A. J. Znak, *Święta paschalne*, Oleśnica 1993, s. 54.

<sup>48</sup> S. Lech, *art. cyt.*, s. 59 n.

<sup>49</sup> *Tamże*.

<sup>50</sup> P. Jounel, *dz. cyt.*, s. 54.

Szczyt całej liturgii słowa stanowi Ewangelia, która ogłasza zmartwychwstanie Pańskie. Światło paschału towarzyszące czytaniom przypomina, że zmartwychwstały Chrystus jest interpretatorem słowa Bożego, jego realizacją i wypełnieniem<sup>51</sup>. Spośród modlitw po czytaniach aż pięć z nich nawiązuje do chrztu i jest one dobrym przygotowaniem do kolejnej części liturgii Wigilii Paschalnej.

### 3. LITURGIA CHRZCIELNA

Kościół już w pierwszych wiekach był głęboko wczulony na relację chrztu do paschy Chrystusa<sup>52</sup>. Po edykcie mediolańskim noc paschalna staje się wielką nocą chrzcielną roku. W IV i V wieku wypracowuje się obrzędy chrzcielne Wigilii i oktawy wielkanocnej, o czym świadczą liczne teksty katechez ojców Kościoła.

Liturgia chrzcielna rozpoczyna się błogosławieństwem wody chrzcielnej. Najpierw jest litania do wszystkich świętych, po niej następuje modlitwa błogosławieństwa. Jest to starożytna modlitwa, w której z biegiem czasu dokonano pewnych zmian. Pierwszym świadkiem poświęcenia wody chrzcielnej jest Tertulian, natomiast najstarsza formuła poświęcenia tej wody zachowała się w etiopskim przekładzie „Tradycji Apostolskiej” Hipolita<sup>53</sup>. Cyryl Jerozolimski pisze: „Patrz na tę kąpiel nie jak na zwyczajną wodę, lecz jak na duchową łaskę, która dana jest z wodą! Jak dary ofiarowane na ołtarzach (pogańskich) są zwykłymi darami i dopiero przez wezwanie bożków stają się nieczyste, tak przeciwnie, zwyczajna woda za wezwaniem Ducha Świętego, Chrystusa i Ojca otrzymuje moc uświęcającą”<sup>54</sup>. Św. Ambroży zauważa, że woda tylko wtedy uzdrowia, gdy zstąpi na nią Duch Święty i ją uświęci<sup>55</sup>. Aspekt paschalny wody chrzcielnej podkreśla Teodor z Mopswestii: „Kiedy mnie chrzczą, to wówczas, gdy zanurzam głowę, przyjmuję śmierć Pana naszego Jezusa Chrystusa i pragnę być jak On pogrzebany, a także prawdziwie wyznaję tym samym zmartwychwstanie Pańskie, natomiast wynurzając się z wody uważam się w przerośni jako już zmartwychwstały”<sup>56</sup>.

Ojcowie Kościoła w swoich wypowiedziach bazowali przede wszystkim na tekstach biblijnych, w których symbolika wody jest bardzo szeroka. Symbolika ta otrzymuje jednak swoje pełne znaczenie w chrzcie chrześcijańskim. Chrzest powoduje oczyszczenie duszy; jest on kąpielą, która obmywa z grzechów 1 Kor 6,

<sup>51</sup> B. Nadolski, *dz. cyt.*, s. 61.

<sup>52</sup> P. Jounel, *dz. cyt.*, s. 48.

<sup>53</sup> Por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 145.

<sup>54</sup> *Katechezy*, PSP, t. 9, Warszawa 1973, s. 49.

<sup>55</sup> *De sacramentis I, 13*, w: *Wybór pism dogmatycznych*, POK, t. 26, Poznań 1970, s. 57.

<sup>56</sup> *Homilia XIV, 5*, cyt. za: L. Ligier, *Biblijny symbolizm chrztu według Ojców i liturgii „Concilium” 2(1969)*, s. 52.

II, Ef 5, 26). Zanurzenie się w wodzie i wyjście z niej nowo ochrzczonego symbolizuje jego współpogrzebanie z Chrystusem i jego duchowe zmartwychwstanie (Rz 6, 3-11). Chrzest jest pojmowany jako odnowienie i odrodzenie z Ducha Świętego (Tt 3, 5; por. J 3, 5)<sup>57</sup>.

Woda w Biblii z jednej strony oznacza źródło i potęgę życia, z drugiej zaś śmierć. Po stronie życia należy umieścić wodę jako symbol błogosławieństwa, szczęścia, ożywczej mocy Boga, a także Ducha Bożego oraz jako znak nauki i mądrości Bożej. Aspekt śmierci zawiera się w wodzie w postaci przekleństwa, złych mocy, szatana i rozpaczy potępienia<sup>58</sup>.

W modlitwie błogosławieństwa wody chrzcielnej, zawartej w Mszale, jest nawiązanie do stworzenia wody przez Boga i do uświęcenia jej przez Ducha. Są tu wymienione te momenty, w których woda z jednej strony niszczyła, a z drugiej przyczyniała się do ocalenia. W wodach potopu zginęli ludzie występni, a ostali się cnotliwi – potop symbolizuje tu zmazanie grzechu. W Morzu Czerwonym zginęli Egipcjanie, a zostali ocaleni Izraelici – to wydarzenie oznacza wybawienie od zła. W modlitwie jest jeszcze nawiązanie do Chrystusa, który został ochrzczony w wodach Jordanu, a gdy wisiał na krzyżu, z Jego boku wypłynęła krew i woda, co oznacza narodziny Kościoła<sup>59</sup>. Woda w tej modlitwie symbolizuje łaskę chrztu, ołmycie z wszelkich brudów grzechu i odrodzenie do nowego życia dziecka Bożego. Ma ona w sobie moc Ducha Świętego<sup>60</sup>. Pod koniec tej modlitwy następuje zanurzenie paschału w wodzie, co oznacza zstąpienie mocy Bożej na wodę i tych, którzy będą nią ochrzczeni.

W chrzcie dokonuje się współumieranie i współzmartwychwstanie z Chrystusem i to wydarzenie nadaje sakramentowi charakter paschalny. Chrzest jest paschą, czyli przejściem ze stanu odwrócenia się od Boga, ze stanu grzechu, do stanu przyjaźni z Bogiem. Związek ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa wyznacza paschalną strukturę chrztu. Z jednej strony jest on bowiem wyzwoleniem, oczyszczeniem i wyrzeczeniem zła, z drugiej natomiastłączeniem się z losem Chrystusa zmartwychwstałego, odrodzeniem, oświeceniem, przeobrażeniem, przemianą jestestwa człowieka mocą Ducha Świętego.

Tertulian, zgodnie z Tradycją, uważa, że każdy czas jest stosowny i odpowiedni do udzielania chrztu, ale dla nadania chrztowi podniosłej atmosfery należy połączyć go przede wszystkim z Paschą. Chodzi tu o cały okres paschalny aż do Pięćdziesiątnicy<sup>61</sup>. W ciągu roku nie ma bardziej podniosłego momentu do udzielania

<sup>57</sup> X. Léon-Dufour, *dz. cyt.*, s. 1062.

<sup>58</sup> B. Mokrzycki, *dz. cyt.*, s. 283.

<sup>59</sup> Por. A. J. Znak, *dz. cyt.*, s. 62.

<sup>60</sup> MRP, s. 174.

<sup>61</sup> *De Baptismo* 19; PL 1, 1331.

chrztu jak Wigilia Paschalna. W Wigilię ma też swoje uzasadnienie odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych, które obejmują wyrzeczenie się grzechu, tego co prowadzi do zła oraz szatana. Jest tu również chrzcielne wyznanie wiary, po którym następuje pokropienie wiernych wodą święconą, która przypomina im własny chrzest. Po modlitwie powszechnej następuje czwarta część liturgii Wigilii Paschalnej.

#### 4. LITURGIA EUCHARYSTYCZNA

Sprawowanie Eucharystii stanowi szczyt Wigilii Paschalnej, „ponieważ Eucharystia jest w pełni sakramentem paschalnym, czyli pamiątką ofiary krzyżowej i obecnością Chrystusa zmartwychwstałego, dopełnieniem wtajemniczenia chrześcijańskiego i przedsmakiem Paschy wieczystej”<sup>62</sup>. Eucharystia jako paschalna nowa pamiątka uobecnia całe misterium Chrystusa, od Wcielenia, przez śmierć krzyżową, aż do przejścia do chwały Ojca<sup>63</sup>.

To właśnie z Eucharystii chrzest i bierzmowanie czerpią swoją dynamikę i do niej prowadzą<sup>64</sup>. Jest to najbardziej uroczysta Eucharystia w roku, również bardziej uroczysta od tej w Wielki Czwartek. Jest ona Paschą Kościoła, która realizuje ciągle przechodzenie do życia wiecznego. Jest ona ściśle złączona ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, Eucharystia byłaby zwyczajnym braterskim posiłkiem<sup>65</sup>. Zmartwychwstały Chrystus obecny w Eucharystii panuje nad światem, zwycięża naszą śmierć przez swoje zmartwychwstanie i w ten sposób świat jest przemieniany przez Eucharystię. Sprawowanie Eucharystii w noc zmartwychwstania Chrystusa jest szczytem działalności Kościoła, jest kluczowym aktem celebracji Wigilii Paschalnej<sup>66</sup>. Obejmuje ona wszystkie najważniejsze wydarzenia historii zbawienia. To, co w ciągu roku liturgicznego jest rozłożone na różne etapy, znajduje swoją pełnię i swoje źródło w tej najbardziej uroczystej Eucharystii Wigilii Paschalnej<sup>67</sup>.

Uczniowie Chrystusa, po zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego przekonali się, że On żyje i jest obecny wśród nich i gromadzi ich na nową wieczerzę paschalną<sup>68</sup>. Obecność zmartwychwstałego Chrystusa w Eucharystii jest epifanij-

<sup>62</sup> *List okólny*, n. 90.

<sup>63</sup> A. Jankowski, *Eucharystia jako „nasza Pascha” (1 Kor 5, 7) w teologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBL 28(1975), s. 98 n.

<sup>64</sup> A. Nocent, *dz. cyt.*, s. 211.

<sup>65</sup> *Tamże*, s. 212.

<sup>66</sup> *Tamże*.

<sup>67</sup> Por. S. Lech, *art. cyt.*, s. 64.

<sup>68</sup> Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 390 n.

na i parazyjna. W świetle wiary w zmartwychwstanie Chrystusa Eucharystia jest ustawicznym świadectwem, że Chrystus prawdziwie zmartwychwstał i żyje oraz panuje nad wszelkim stworzeniem. Każdy, kto uczestniczy w Eucharystii w pełni, ma udział w istocie tajemnicy misterium paschalnego, trwa w Chrystusie ukrzyżowanym, zmartwychwstałym i żyjącym na wieki oraz staje się mieszkaniem dla Chrystusa, co wyrażone już zostało w mowie eucharystycznej: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym (...) Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 54; 56).

W liturgii Wigilii Paschalnej po Eucharystii może nastąpić procesja rezurekcyjna, która jest uroczystym ogłoszeniem zmartwychwstania Chrystusa i wezwaniem całego stworzenia do udziału w triumfie Zmartwychwstałego<sup>69</sup>.

Reasumując należy zauważyć, że we wszystkich częściach liturgii Wigilii Paschalnej są obecne najważniejsze wydarzenia zbawcze, poczynając od stworzenia świata poprzez paschę Izraela, paschę Jezusa Chrystusa, aż do paschy chrześcijanina w wymiarze doczesnym i wiecznym. Symbolika tej liturgii obejmuje wszystko to, co jest najważniejsze w historii ludzkości i w interwencjach Boga w tę historię. Bóg w Trójcy działa na człowieka poprzez symbol światła, wody, poprzez swoje słowo i Eucharystię. Motywem Jego działania jest miłość, która najlepiej objawiła się w Jezusie Chrystusie, w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Głębię tajemnicy Wigilii Paschalnej, wyrażoną pod osłoną symboli i znaków, może pojąć najlepiej człowiek święty. Papież Jan Paweł II w liście Roku Jubileuszowego na Wielki Czwartek pisze, że „tylko święci potrafią przeniknąć mocą miłości głębię tej tajemnicy”<sup>70</sup>. Papież ma tu na myśli Eucharystię. To właśnie Eucharystia stanowi szczyt Wigilii Paschalnej i kto ją pojmie, ten pojmie całe Misterium Paschalne.

### Sommario

#### La simbologia della Veglia Pasquale

L'articolo di don Kazimierz Lijka, presenta studio della simbologia della Veglia Pasquale. L'autore ci guida su tutte le quattro parti della celebrazione nella Notte Santa, piena di simbologia. Con la riflessione teologica fa' rileggere simbologia della liturgia della luce (la benedizione del fuoco nuovo, preparazione del cero pasquale e la processione di entrata con il cero); simbologia della liturgia della parola (ricchissima dei segni e simboli); simbologia della

<sup>69</sup> MRP, s. 180 n.

<sup>70</sup> *List na Wielki Czwartek 2000 roku*, Jerozolima 2000, n. 15.



liturgia battesimale e quell'Eucaristica. Don Lijka ci aiuta percepire, che tutta la simbologia della Veglia Pasquale spiega tutto cio', che e' importantissimo nella Storia Salutis. Nella Notte Santa si vede allora chiaramente, come Dio pieno di amore, opera per l'uomo attraverso la simbologia della luce, dell'acqua, per la sua parola e l'Eucaristia. Si vede mistero della vita della morte e della risurrezione di Cristo.

(Hum. ks. A. Durak SDB)

KRZYSZTOF NIEGOWSKI SDB

## PRZEKAZYWANIE MISTERIUM SALUTIS PRZEZ MUZYKĘ LITURGICZNĄ

Ze wszystkich sztuk jedynie muzyka jest zdolna bezpośrednio nam przybliżyć i uobecnić największą świętość, jaką jest Bóg. Ta niezwykła właściwość muzyki wynika z samej jej istoty – z bycia jakby między dwoma biegunami: czystą myślą bezsłowną („logiką”, „matematyką”), to jest ścisłością i logicznością, której efektem jest struktura dźwiękowa i konstrukcja interwałowa oraz czystym uczuciem prowadzącym do ujawnienia i zróżnicowania ekspresji emocjonalnej. A można jeszcze powiedzieć, że te bieguny mają wspólne źródło w szczególnie głębokiej intuicji metafizycznej, bez której nie ma prawdziwej muzyki<sup>1</sup>. [Czy może być dobrym muzykiem człowiek niewierzący?!...]

Muzyka, jako jedyna ze sztuk, apeluje w zasadzie tylko do słuchu człowieka, pomijając niejako sferę widzialności. Ontyczna słyszalność muzyki ma głęboki sens symboliczny, a nawet odniesienie teologiczne: Bóg w swej istocie jest niewidzialny, istnieje w absolutnej transcendencji do wszelkich danych zmysłowych. Bóg mówi do Mojżesza „Jam jest, który jest”. Mówi i jest słyszalny: objawia się w słowie danym dla uszu. Wynikałoby z tego, że słuch zewnętrzny i wewnętrzny jest uprzywilejowanym wśród innych zmysłów. Myślę, że w tym kontekście należy spojrzeć na obecność muzyki w liturgii – jako na szczególnego rodzaju estetyczne pośrednictwo prawd wiary, Boga i Jego tajemnicy zbawienia w doznaniu słuchowym<sup>2</sup>.

Można powiedzieć, że muzyka jest wyjątkowym sprzymierzeńcem ludzkiego ducha. Potrafi wzruszyć, ukoić, rozweselić. Sama jest też owocem ducha, z tego głębin niejako poczęta. Muzyka jest nie tylko wydarzeniem artystycznym czy

<sup>1</sup> Por.: B. Pocięj. *Czy możliwy jest w muzyce mistycyzm. W: Muzyka religijna w Polsce. Materiały i źródła*. T. X. Red. J. Pikulik. Warszawa (ATK) 1988, s. 32.

<sup>2</sup> Por. Tamże.

estetycznym ale także wyznaniem wiary, hymnem na cześć Boga, uwielbieniem Go za dar stworzenia, za dar życia i zbawienia człowieka, za dar miłości i piękna oraz za dar dobra, które wszczepił w człowieka.

Te wszystkie odczucia dochodzą do głosu w stopniu najwyższym w muzyce sakralnej. Dobór artystycznych środków wyrazu oraz program, którego źródłem jest tekst natchniony przez Boga sprawiają, że powstawały i wciąż powstają dzieła unikalne w historii kultury świata.

### 1. WIELKIE DZIELA MUZYCZNE W SŁUŻBIE PRZEKAZU ORĘDZIA ZBAWIENIA

Należy zauważyć, że muzyka sakralna obok wrażeń artystycznych, emocjonalnych i estetycznych przekazuje niewątpliwie Misterium Zbawienia. Bogactwo twórczości muzycznej jest tak wielkie, że można by wyśpiewać niemal całe Pismo św. Natchnieniem dla twórczości kompozytorskiej była i nadal jest treść zarówno Starego jak i Nowego Testamentu. Już pierwsze stronicy Biblii stawały się natchnieniem dla wielkich twórców dzieł muzycznych, wystarczy przywołać chociażby potężne Oratorium Józefa Haydna (1732-1809) *Stworzenie świata* (1801). Największe Oratoria Jerzego Fryderyka Haendla również zaczerpnięte są najczęściej z wątków Starego Testamentu, np. *Saul, Juda Machabeusz, Izrael w Egipcie, Samson*. Podobnie Nowy Testament, przekazujący Misterium Salutis, był źródłem wspaniałej twórczości wszystkich wielkich mistrzów. Wspomnijmy znowu kolejne oratoria Haydna i Haendla *Siedem słów Chrystusa* i *Mesjasz* – arcydzieło, które przyniosło Haendlowi światową sławę.

Podobnie dwa potężne dzieła J. S. Bacha, stanowiące zarazem oddzielną formę muzyczną, jaką jest pasja, włączają się również w przekaz Tajemnicy Zbawienia. Chodzi oczywiście o Pasję wg św. Jana i Pasję wg św. Mateusza. Pasja jest utworem muzycznym, którego – jak wiadomo – podstawę stanowi opis Męki Chrystusa wg tekstów jednej z czterech Ewangelii, a powstała już w XII w. w ramach chorału gregoriańskiego. Polegała ona na muzycznej recytacji tekstu podzielonego na trzy partie (wykonywane przez trzech kapłanów): partię Chrystusa (*vox Christi*), narratora (Ewangelista, Chronista) i tłumu (*turba Judaeorum*). Ten właśnie utwór, który dziś wykonywany jest wciąż w liturgii Wielkiego Piątku (niestety nie we wszystkich kościołach), stał się inspiracją dla twórców opracowań wielogłosowych. Poza wspomnianym Bachem ten typ pasji reprezentują inni autorzy: H. Schütz (*Sieben Worte Jesu Christi am Kreuz, Historia des Leidens und Sterbens unseres Herrn und Heylandes Jesu Christi*), G. Ph. Telemann (*Pasja wg św. Jana*), J. E. Bach (*Passions Oratorium*). W XX w. ten gatunek muzyczny wskrzesał K. Penderecki – *Passio et Mors Domini Nostri Jesu Christi secundum Lucam* (1965).

Oczywiście przywołane tu przykładowo potężne dzieła wielkich mistrzów – wraz z wieloma innymi kompozycjami – nie mogą być wykonywane w całości (ze względów praktycznych) podczas liturgii, ale jedynie w salach koncertowych. Niemniej ich znaczenie w twórczości muzyki sakralnej jest bardzo wielkie, poza tym wiele chórów wykonuje poszczególne – mniejsze oczywiście – części tychże arcydzieł w czasie liturgii.

## 2. MUZYKA LITURGICZNA W ŚWIETLE DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA

Czym jest muzyka w kościele i jaki jest jej status? Odpowiedź na to pytanie ułatwia lektura dokumentów Stolicy Apostolskiej. Już papież Pius X, którego enuncjacja Motu proprio *Inter sollicitudines* (z dn. 22 listopada 1903 r.) była fundamentem dokumentów późniejszych mówił, że *muzyka jest częścią składową liturgii i ma z nią wspólny cel, którym jest głoszenie chwały Bożej oraz uświęcanie i zbudowanie wiernych*. Najogólniej mówiąc muzyką liturgiczną nazywamy tę muzykę, która może być wykonywana przy sprawowaniu kultu Bożego. Jest ona we wszystkich dwunastu dokumentach, jakimi dysponujemy<sup>3</sup>, nazywana zamiennie muzyką sakralną lub kościelną. Zgodnie z treścią Instrukcji *Musicam Sacram* powinna się ona odznaczać charakterem sakralnym oraz doskonałością formy (MS nr 4a). Według tego Dokumentu do muzyki liturgicznej zaliczamy: śpiew jednogłosowy (chorał gregoriański i śpiew ludowy), śpiew wielogłosowy (polifonia dawna i nowsza) oraz muzykę instrumentalną (MS nr 4b).

Sobór Watykański II znacznie pogłębił treść muzyki sakralnej. W punkcie 112 Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* czytamy: *Tradycja muzyczna całego Kościoła stanowi skarbiec nieocenionej wartości, wybijający się ponad inne sztuki, przede wszystkim przez to, że śpiew kościelny związany ze słowami jest nieodzowną oraz integralną częścią uroczystej liturgii*. Ponadto nowe określenie istoty

<sup>3</sup>Zob.: Dokumenty Stolicy Apostolskiej:

1. Motu proprio *Inter sollicitudines* Piusa X z 22.XI.1903r.
2. Konstytucja *Divini cultus* Piusa XI z 20.XII.1928r.
3. Encyklika *Mediator Dei* Piusa XII z 20.XI.1947r.
4. Encyklika *Musicae sacrae disciplina* Piusa XII z 25.XII.1955r.
5. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* z 4.XII.1963r.
6. Pismo do Biskupów Ordynariuszy z 15.VIII.1949r.
7. Instrukcja o muzyce świętej w liturgii z 5.III.1967r.
8. Druga Instrukcja wykonawcza do Konstytucji o św. liturgii z 4.V.1967r.
9. Trzecia Instrukcja wykonawcza do Konstytucji o św. liturgii z 5.IX.1970r.
10. *Musica sacra nella liturgia*. Odpowiedzi wyjaśniające z 1972r.
11. Dekret promulgacyjny *Nowy porządek śpiewów mszalnych* z 24.VI.1972r.
12. Pismo do Biskupów w sprawie śpiewu gregoriańskiego z 1974r.

liturgii, która według Ojców Soboru jest wykonywaniem kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa (SC p. 7) stawia muzykę sakralną na płaszczyźnie najwyższej. Nie stoi już ona obok czynności liturgicznej i jest nie tylko ozdobą uroczystej liturgii, ale jej istotnym komponentem. Dlatego też należy pilnie zabiegać o to, by czynności liturgiczne w miarę możliwości były odprawiane ze śpiewem, uwzględniając jednocześnie podział funkcji między różne osoby (MS nr 5). *Śpiew bowiem – jak czytamy we wprowadzeniu do Mszału – sprzyja zjednoczeniu zgromadzonych i otwiera ich dusze na tajemnice roku liturgicznego* (WOMR nr 25). Dlatego, jeżeli nie zachodzi uzasadniona przeszkoda, części przeznaczone do śpiewu z założenia, powinny być rzeczywiście śpiewane z uwzględnieniem rodzaju formy, których domaga się ich charakter (MS p. 6).

Tak wysokie pojmowanie rangi muzyki sakralnej wymaga, aby miała ona określone cechy. Wyszczególnił je już w Motu proprio Pius X. Papież stwierdził, że muzykę kościelną winna charakteryzować świętość i piękność formy, a w konsekwencji powszechność (p. 2). Przez świętość rozumie on uwolnienie jej od wszelkich elementów znamienych dla muzyki świeckiej oraz teatralnej, także w sposobie wykonywania. Jeżeli muzyka sakralna nie będzie miała pięknej formy, nie spełni – według słów Piusa X – właściwego celu, nie może wywierać w zgromadzeniu liturgicznym należytego wpływu, a więc nie będzie ona sztuką prawdziwą. Powszechność natomiast ma polegać na tym, że przy uwzględnieniu cech narodowych kultury muzycznej, muzyka kościelna nie budzi nigdzie przykrych wrażeń i negatywnej percepcji<sup>4</sup>.

Do tej interpretacji nawiązał Pius XII w encyklice *Musicae sacrae disciplina*. Podkreślił ponadto, że świętość muzyki sakralnej ma swoje źródło w jej związku z tekstem liturgicznym. Uzupełni tę wypowiedź Vaticanum Secundum, które stwierdza: *muzyka kościelna będzie tym świętsza, im ściślej zwiąże się z czynnością liturgiczną* (SC p. 112).

A zatem podstawowe cechy muzyki liturgicznej to świętość, doskonałość formy i powszechność. Jest to o tyle ważne, że muzyka sakralna przekazuje Ordzie zbawienia – to jest jej zasadnicza misja w aspekcie kerygmatycznym.

### 3. CHORAŁ GREGORIAŃSKI

Najbardziej właściwym śpiewem liturgicznym Kościoła jest chorał gregoriański, który do dzisiaj zachwyca swoją wielką wartością estetyczną. Należy on do prawdziwej sztuki, gdyż realizuje w sposób najpełniejszy cechy muzyki sakralnej.

<sup>4</sup> Por.: J. Pikulik. *Dokumenty Stolicy Apostolskiej o muzyce w XX wieku*. W: *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*. T. X. Warszawa 1988 s. 16n.

Nazwa *chorał*, główny sposób wykonywania, wskazuje na chóralny (*cantus choralis*), zespolony, unisonowy śpiew wiernych, zjednoczonych na sprawowaniu liturgii. Przymiotnik *gregoriański* przypomina postać pierwszego reformatora śpiewów liturgicznych Kościoła rzymsko-katolickiego, papieża Grzegorza Wielkiego (540-604). Według dawnej tradycji – w nowszych czasach skorygowanej – uchodził on za twórcę tego chorału. W zakres chorału gregoriańskiego wchodzi śpiewy liturgiczne towarzyszące nabożeństwom i obrzędom całego kościelnego roku liturgicznego. Usystematyzowane według porządku świąt i niedziel, poklasyfikowane według gatunków liturgicznych śpiewy chorałowe zawarte są dziś głównie w graduałach, antyfonarzach oraz w *Liber usualis* (Księga użytkowa) – najobszerniejszym i najpełniejszym zbiorze dzieł anonimowych autorów.

Do połowy lat sześćdziesiątych XX wieku chorał gregoriański był oficjalnym i obowiązującym powszechnie śpiewem liturgicznym Kościoła katolickiego. Jego pozycja, umocniona odpowiednimi ustawami Stolicy Apostolskiej, wydawała się nienaruszalna. Podważył ją nieco dopiero Sobór Watykański Drugi, wprowadzając do liturgii języki narodowe w miejsce tradycyjnej łaciny, dając siłą rzeczy wiele swobody muzyce w Kościele. Na szczęście dziś ustawodawstwo kościelne znowu wydaje się doceniać wartość chorałowych śpiewów liturgicznych. Ponadto bogactwo melodii gregoriańskich coraz bardziej na nowo zachwyca pokolenie przelomu tysiącleci. Dowodem tego jest chociażby i to, że w muzyce współczesnej, a nawet rozrywkowej, twórcy sięgają coraz śmielej do motywów z chorału, zdobywając tym samym wartą odnotowania popularność.

Istnieje jednak w tym momencie niebezpieczeństwo, że chorał gregoriański może być zauważany jedynie jako zjawisko muzyczne. A jest on przecież śpiewem liturgicznym, śpiewaną liturgią. Sama systematyka form chorałowych, a więc: *introitus, gradualia, antyfony, responsoria, communiones, offertoria, hymny, sekwencje* i inne ma swoją podstawę i uzasadnienie w systematyce form liturgicznych. Śpiew w chorale jest zwieńczeniem estetycznym tego co liturgiczne. Rdzeniem każdej liturgii jest modlitwa. Liturgia zaś jest uzewnętrznieniem, ekspozycją, także swoistym sakralnym uteatralnieniem modlitwy. Jest ona akcją, systemem działań modlitwy we wspólnocie wiernych. Piękno muzyczne i wyjątkowa wartość chorału wynika właśnie z owego ducha modlitwy. Formy zaś chorału wynikają z form akcji liturgicznej<sup>5</sup>.

Jądrem, głównym ośrodkiem liturgii – pojętej jako wyrażona językiem symboli akcja służby Bożej – jest SŁOWO (tekst liturgiczny). Źródła zaś tekstu chorałowego to Pismo św. (Stary i Nowy Testament), przede wszystkim Psalmy; teksty inspirowane Biblią; życiorysy świętych, akta męczeństwa; pisma Ojców Kościoła i inne teksty.

<sup>5</sup> Por.: B. Pociąg, *Formy chorałowe*, w: *Czasopismo, Historia muzyki*, art.: *Formy*.

W chorale słowo sakralne rodzi muzykę. Związek słowa i dźwięku muzycznego jest cechą charakterystyczną w śpiewie gregoriańskim, w którym samoistna siła muzyki jest ucieleśniona w energii melodycznej. Zwraca na to uwagę znakomity znawca muzyki średniowiecznej Heinrich Bessler, porównując monodię antyczną (śpiew jednogłosowy) – helleńską (w której mamy całkowitą zgodność poetyckiego rytmu wiersza z rytmem muzycznym) z kunsztem psalmodii chrześcijańskiej, czerpiącej swą rytmiczno-melodyczną energię z nowych duchowych źródeł. To właśnie siła wiary chrześcijańskiej – potężna i nowa duchowa energia, najczystsza inspiracja religijna – powołuje do życia cudowne i nowe zjawisko: melodię gregoriańską, związaną ze słowem, osadzoną w słowie, ze słowa wynikającą, a przecież równocześnie muzycznie, melodycznie samodzielnie. I nie tyle od słowa odrywająca się, co je rozszerzająca, rozświetlająca, uskrzydłająca, uświetniająca, co sprawia, że przekaz Tajemnicy Zbawienia jest żywy i dynamiczny.

#### 4. PIEŚŃ LUDOWA

Trudno przychodzi mi wyobrazić sobie jakąkolwiek liturgię bez oprawy muzycznej, bez możliwości wyśpiewania tego, co czuje dusza. Każdy człowiek, każde zgromadzenie wiernych na modlitwie chce śpiewać. Autentyczne bowiem spotkanie z Bogiem wiąże się z jakimś konkretnym przeżyciem, któremu towarzyszą emocje: serce pragnie krzyżeć, śmiać się, płakać, tańczyć, skakać – a to wszystko najłatwiej wyrazić można w śpiewie.

Dlatego Sobór Watykański II obok chorału gregoriańskiego uznał także śpiew ludowy (pieśń ludową) za liturgiczny. W p. 118 Konstytucji o Liturgii czytamy: *„Należy troskliwie pielegnować religijny śpiew ludowy tak, aby głosy wiernych mogły rozbrzmiewać podczas nabożeństw, a nawet w czasie czynności liturgicznych, stosownie do zasad i przepisów rubryk”*. Instrukcja Kongregacji dla spraw Kultu przypomina nadto, iż nie można zgodzić się na śpiew w języku narodowym, jeśli nie odpowiada on świętości miejsca, godności obrzędów liturgicznych i pobożności wiernych (p. 60).

Tak więc również religijna pieśń ludowa, która towarzyszy czynnościom liturgicznym w naszych świątyniach włącza się w dzieło przekazu Tajemnicy Zbawienia. Śpiew wiernych jest nie tylko ozdobą uroczystej liturgii, ale, jak mówiliśmy, jej integralną częścią. Pieśni wykonywane w czasie Mszy św. należy jednak dostosowywać do treści uroczystości czy święta, czytań mszalnych, prefacji itd. *„Zabrania się – mówi w p. 15 Instrukcja o Muzyce Liturgicznej Episkopatu Polski – wykonywania w ramach liturgii piosenek religijnych, których tekst często nie*

<sup>6</sup> Por. Tamże.

jest w ogóle religijny, a muzyka z reguły posiada charakter świecki". Pieśń taka powinna zatem korespondować z duchem liturgii. W przeciwnym przypadku nie jest pieśnią liturgiczną i na pewno nie włącza się w przekaz Tajemnicy Zbawienia. Tymczasem w czasie Mszy św. bardzo często śpiewa się piosenki religijne, które są łatwe do nauczenia, mają „chwytlive” melodie kojarzące się ze świeckimi oraz z rytmiką taneczną, a nie są ostatecznie pieśnią liturgiczną. O doborze repertuaru liturgicznego według laików decyduje tekst, stąd często słyszy się argument: „przebież to są takie pobożne słowa”. Szybkie nauczenie piosenek religijnych bywa pokusą dla niejednego rekolekjonisty czy misjonarza, który chce po sobie zostawić coś nowego w repertuarze parafialnym. Wiele takich piosenek śpiewa się również w różnych sanktuariach. Nauczenie trudniejszego nawet repertuaru jest przecież możliwe. Wymaga jednak nieco więcej czasu i wysiłku ze strony duszpasterzy czy liderów muzycznych w parafii. Osobny problem [nie chcę go w tym momencie rozwijać] stanowią Msze św. z udziałem dzieci i młodzieży. W wielu przypadkach nie śpiewa się już w ogóle pieśni kościelnych.

Pamiętając, że muzyka, a zwłaszcza śpiew, jest integralną częścią liturgii, ważne jest jakie utwory oraz w jaki sposób się je wykonuje. Starannie dobrany repertuar może pomóc duszpasterzom w ukazaniu wyjątkowego charakteru Mszy św., która jest czymś tak wyjątkowym w stosunku do innych nabożeństw. Jest ona rzeczywistym centrum liturgii, przeżywaniem wydarzeń zbawczych, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W tym kontekście także znaczenie pieśni ludowej, będącej częścią liturgii, jest istotne, tym bardziej, że wykonuje ją (przynajmniej powinno) całe zgromadzenie. Kościół podkreśla wagę wspólnego śpiewu. Świadczą o tym następujące słowa Instrukcji *Musicam Sacram*: *Nie ma nic podnioslejszego i miilszego w nabożeństwach liturgicznych nad zgromadzenie wiernych, które wspólnie w pieśni wyraża swoją wiarę i pobożność* (p. 16). [Dziś jednak wielu duszpasterzy nie reaguje na sytuację, że nie całe zgromadzenie angażuje się w śpiew. Nie chodzi tu tylko o pieśń, która może być nieznana, ale nawet o części stałe – wierni po prostu milczą – Kościół, wspólnota milcząca. To jak angażuje się w śpiew wspólnota odzwierciedla dokładnie ducha danego zgromadzenia].

## 5. POLIFONIA

Innym rodzajem muzyki, która w liturgii współdziała w przekazie Misterium Salutis jest polifonia (śpiew wielogłosowy). Wszystkie dokumenty Kościoła akceptują ten rodzaj muzyki i stawiają go bezpośrednio po lub obok chorału gregoriańskiego. Sponują one, że utwory polifoniczne winny znaleźć miejsce w bardziej uroczystych nabożeństwach. Wynika z tego troska o chór, który jest nośnikiem tak dużych wartości kulturalnych. [Kościół dla wielu ludzi jest jedyną filhar-



monia]. Śpiew polifoniczny Kościół miał zawsze w wielkim poszanowaniu. Nie uznaje jedynie tych utworów, które zniekształcają tekst liturgiczny i obniżają poziom muzyki, albo wyrastają z pogoni za oryginalnością i niezwykłością (czytamy w *Mediator Dei*). Sobór Watykański II nie poświęca polifonii większej uwagi. Jest ona równorzędna chorałowi i powinna korelować z duchem liturgii, a zatem z Orodziem Zbawienia. Doda jedynie, że: *inne kompozycje jedno lub wielogłosowe zaczerpnięte ze zbiorów dawnych czy z dzieł współczesnych należy cenić, pielęgnować i przy różnych okazjach z nich korzystać* (p. 50c).

Muzykę polifoniczną wykonują zazwyczaj chóry parafialne. Jest ich jednak bardzo niewiele. Jaka jest tego przyczyna? Najkrócej mówiąc jest to wynik złego zrozumienia postulatów reformy liturgicznej. Niektórzy uważali, że obowiązują tylko śpiew całego zgromadzenia i to wyłącznie po polsku. Dlatego wiele zespołów wokalnych po prostu się rozpadło. Sami chórzycy – po drugie – nastawieni często na koncertowy charakter wykonawstwa, nie rozumiejący do końca, że chodzi o wspólną modlitwę, twierdzili, że dla jednego czy kilku utworów nie warto śpiewać. Na szczęście daje się ostatnio zauważyć tutaj pewne zrozumienie i ożywienie. Są już liczne parafie, w których na nowo zawiązują się zespoły śpiewacze, które dbają także o swoją formację duchową. Zdecydowanie trzeba odrzucić tezę, jakoby chóry wyłączały wiernych z czynnego udziału w liturgii. One przecież przez wykonywanie wartościowego repertuaru kształtują estetyczne odczucia wiernych i zachęcają do medytacji nad Tajemnicą Zbawienia.

Prawdą jest, iż całe zgromadzenie liturgiczne winno mieć w śpiewie stosowny udział. Uznając słuszność tej zasady, nie wolno nam jednak zapomnieć, że jedną z ważnych reguł odnowionej liturgii jest podział funkcji pomiędzy jej uczestników. Przytoczmy słowa Instrukcji: *Sama istota liturgicznego nabożeństwa wymaga, ażeby – prócz właściwego podziału funkcji i wykonania – każdy spełniający swoje zadanie, czy to duchowny, czy świecki spełniał tylko to, co do niego należy z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych, nadto, by znaczenie i charakter każdej części i każdego śpiewu były należycie podkreślone i zachowane. W tym celu jest rzeczą konieczną, by części, przeznaczone z założenia do śpiewu, były rzeczywiście śpiewane i to z uwzględnieniem rodzaju i formy, jakie im odpowiadają* (p. 6).

Istnieją zatem śpiewy, które należą do ludu i są takie śpiewy, które wykonują zespoły śpiewacze. Do ludu należeć będą łatwiejsze śpiewy jednogłosowe (chorałowe i ludowe), śpiewy dialogowane z celebransem, kantorem lub chórem, akłamacje, odpowiedzi na wezwania kapłana lub diakona (MS, p. 16a). Do chóru natomiast z natury rzeczy należą utwory wielogłosowe oraz trudniejsze śpiewy chorałowe, których lud nie jest w stanie wykonać. W liturgii bowiem winny być obecne nie tylko użytkowe, proste śpiewy, ale także te, które są kunsztownymi dziełami sztuki muzycznej. Liturgia ma do nich prawo i tego prawa nie można jej pozba-

włać w imię zasady, że skoro wszyscy zgromadzeni nie mogą pewnych śpiewów wykonać, należy z nich w liturgii zrezygnować. Takie myślenie stoi w wyraźnej sprzeczności z myślą Kościoła<sup>7</sup>.

Kardynał Ratzinger w jednym ze swoich wykładów przytacza stanowisko Phillipa Harnoncourta, który w swoim dziele *Gesang und Musik im Gottesdienst* powiada: *Chóru nie można przeciwstawić zgromadzeniu – w tym sensie, że jest ono przysłuchującą się publicznością, gdyż on sam jest częścią tego zgromadzenia i śpiewa za nie w sensie uprawnionego zastępstwa.*

Komentując tę wypowiedź, kardynał zwraca uwagę na rzadko zauważany aspekt teologiczny udziału chóru w liturgii: *Pojęcie zastępstwa jest w ogóle jedną z podstawowych kategorii wiary chrześcijańskiej, która dotyczy wszystkich płaszczyzn rzeczywistości wiary i w związku z tym jest istotna również w zgromadzeniu liturgicznym. Koncepcja zastępstwa rozwiązuje problem rzekomej konkurencji. Chór działa w imieniu pozostałych członków zgromadzenia i włącza ich w swoje działanie. Poprzez jego śpiew wszyscy mogą zostać wprowadzeni w wielką liturgię obcowania świętych, a tym samym w ową wewnętrzną modlitwę, która porывa nasze serce w górę ponad wszystko, co ziemskie, i pozwala wstąpić w niebieskie Jeruzalem<sup>8</sup>.*

Nie ma potrzeby przekonywać, że śpiew liturgiczny, tym bardziej artystyczny śpiew chóralny jest elementem upiększającym liturgię. Śpiew sprawia, że czynność liturgiczna przybiera postać bardziej dostojną. [...] Dzięki zjednoczeniu w śpiewie pogłębia się jedność serc, okazałość świętych obrzędów ułatwia wzniesienie myśli ku niebu (MS p. 5). Za sprawą muzyki obecne jest w liturgii artystyczne piękno, stworzone w przeszłości i dziś tworzone dla jej potrzeb. Tego piękna, zawartego w utworach muzycznych wykonywanych w czasie liturgii, stanowiącej kwintesencję chrześcijańskiego kultu nie można lekceważyć.

Kościół podkreślając wagę śpiewu połączonego ze słowami, jako nieodzownego elementu uroczystej liturgii, wyznacza mu również funkcję kerygmatyczną. Oznacza to, że w śpiewie zarówno całego zgromadzenia, jak i występującego w jego zastępstwie chóru, realizuje się przepowiadanie Orędzia Zbawienia. Ta kerygmatyczna funkcja wynika z organicznego związku śpiewu ze słowem, słowo zaś jest istotnym elementem przepowiadania, czyli kerygmy.

Począwszy od chorału poprzez śpiew ludowy do kompozycji polifonicznych słowo stawało się elementem formotwórczym. Wspomnieć można chociażby wielogłosowy cykl mszalny, w których tekst poszczególnych części *Ordinarium missae* miał istotny wpływ na architekturę mszy jako oddzielnej formy muzycznej.

<sup>7</sup> Por.: Ks. A. Zajac. *Chór i schola w liturgii – wymagania Kościoła i sposób ich realizacji*. „Liturgia Sacra” 6 (2000), nr 1, s. 50.

<sup>8</sup> J. Ratzinger. *Nowa pieśń dla Pana*. „Znak” 1999, s. 218; za A. Zajac, dz. cyt., s. 50.

Kompozytorzy w słowie znajdowali natchnienie do swej muzycznej wypowiedzi, słowo dostarcza bowiem podstawowych wskazówek do muzycznej interpretacji utworu<sup>9</sup>.

Jest rzeczą charakterystyczną, że teksty wykorzystywane do kompozycji jednogłosowych czy chóralnych, zaczerpnięte zazwyczaj z Biblii czy Brewiarza, zawierają nieliczne słowa i mają charakter niemal aforystyczny. Wyrażają za to w sposób niezwykle zwięzły jakąś myśl lub opiewają określoną prawdę wiary. Za przykład mogą posłużyć chociażby wykorzystywane w twórczości motetowej teksty mszalnych czy brewiarzowych antyfon, ograniczające się niejednokrotnie do jednego zdania. Poprzez te teksty udekorowane szatą muzyczną dokonuje się przekaz wiary – na tym polega kerygma śpiewanego słowa. Słowo „wyposażone” w element muzyczności zyskuje dodatkową dynamikę, tym samym wzmacnia się siła jego przekazu. Dlatego też słowo, szczególnie w liturgii uroczystej powinno być śpiewane<sup>10</sup>.

Funkcja kerygmaticzna koresponduje ponadto z technicznym wymogiem stawianym wszystkim wykonawcom muzyki wokalne – chodzi mianowicie o wyrazistość tekstu słownego. Wiadomo, że czytelność tekstu jest sprawdzianem możliwości wokalnych zarówno solisty, jak i zespołu. W odniesieniu do śpiewu liturgicznego nie chodzi tylko o sprawność techniczną. Dbałość o czytelność tekstu wynika z funkcji kerygmaticznej śpiewu. Na ten aspekt śpiewu chóru w liturgii zwraca uwagę Instrukcja *Musicam Sacram*, kiedy mówi, że wierni uczestniczą w liturgii w sposób wewnętrzny, *gdy jednocześnie swoje myśli z tym co wypowiadają lub słyszą* (p. 15a). Dokument ten zachęca: *Wiernych należy pouczać, by słuchając tego co duchowni lub zespoły śpiewają, starali się przez wewnętrzne uczestnictwo wznosić myśli swoje do Boga* (p. 15)<sup>11</sup>.

Tylko wtedy kerygmaticzna funkcja śpiewanego słowa będzie spełniona, jeżeli słowo rzeczywiście dotrze do słuchających w jak najdoskonalszej postaci, gdy uczestnicy będą mogli je dokładnie słyszeć i zrozumieć jego przekaz. Stąd rodzi się konieczność nie tylko tłumaczenia ale i komentarza słowa w przypadku gdy jest ono śpiewane w innym języku, np. po łacinie<sup>12</sup>.

Milczenie zgromadzenia podczas wykonywania śpiewów przez zespół nie jest przerwą w akcji liturgicznej, ani wykluczeniem wiernych z uczestnictwa. To milczenie jest nawet bardzo sensowne, podkreśla to wyraźnie Instrukcja: *Wiernych nie należy uważać wówczas za obcych i milczących obserwatorów czynności liturgicznych, ale właśnie poprzez milczenie wnikają głębiej w sprawowane mi-*

<sup>9</sup> Por.: A. Zając, dz. cyt., s. 54.

<sup>10</sup> Por. Tamże.

<sup>11</sup> Por. Tamże.

<sup>12</sup> Por. Tamże.

stertum dzięki wewnętrznym dyspozycjom, jakie w nich rodzą: słyszane Słowo Boże, śpiewy i modlitwy (p. 17).

## 6. ORGANY I MUZYKA INSTRUMENTALNA

Osobliwe miejsce w liturgii zajmuje muzyka instrumentalna, tj. przede wszystkim muzyka organowa. Sobór Watykański II podkreśla znaczenie organów piszczałkowych, mówiąc: *brzmienie organów piszczałkowych ceremoniom kościelnym dodaje majestatu, a umysły wiernych porywa do Boga i spraw niebieskich* (Konstytucja Liturgiczna, p. 120). Chodzi zarówno – w przeważającej mierze – o akompaniament towarzyszący śpiewom ludu, jak i o grę solową. Nie trzeba chyba nikogo przekonywać o różnicy jaka istnieje między liturgią z licznymi śpiewami przy akompaniamentie organów a liturgią, podczas której, owszem wykonywane są śpiewy, ale bez akompaniamentu tegoż instrumentu. Oczywiście pomijam tu problem jakości akompaniamentu, który związany jest z konkretnym organistą, bardziej lub mniej kompetentnym. Może on przecież swoją grą wspaniale animować wszystkich śpiewających, a także – niestety – przeszkadzać i to tak dalece, że lepiej by było, gdyby w ogóle nie grał. Jak mówią Dokumenty Kościoła zarówno repertuar muzyki organowej, jak i sposób jej wykonania w ramach kultu Bożego musi również odpowiadać przymiotom wynikającym z określenia muzyki kościelnej. Musi odpowiadać godności świątyni i rzeczywiście przyczyniać się do zbudowania wiernych (Konstytucja Liturgiczna, p. 120; Instrukcja *Musicam sacram*, p. 62). [Warto odnotować, że Kościół wypowiadając się na temat organów, ma na myśli tradycyjne organy piszczałkowe.]

Wracając do stwierdzenia, że w czasie liturgii ważne są również momenty milczenia odpowiedzieć można na pytanie: kiedy w kościele może być wykonywana solowa muzyka organowa? Otóż jest ona dozwolona w czasie całego roku liturgicznego z wyjątkiem Triduum Paschalnego. Wybrane utwory powinny być jednak dostosowane do odpowiedniej uroczystości czy święta, okresu roku liturgicznego, czy treści czytań biblijnych liturgii danego dnia. Ponadto, np. przed rozpoczęciem liturgii, w czasie uwielbienia po komunii św. i na zakończenie, mogą być wykonywane utwory o charakterze wirtuozowskim.

Dokumenty Kościoła mówią także o wykorzystaniu w liturgii innych instrumentów, z zastrzeżeniem jednak, iż stosowanie innych, poza organami, instrumentów musi respektować godność świątyni oraz dobro wiernych. Trzeba by zatem wyłączyć z liturgii instrumenty, które są właściwe muzyce świeckiej. W kościele mogą znaleźć się tylko te, które odpowiadają świętości miejsca i obrzędów i które dodają prawdziwego blasku sprawowanej liturgii oraz służą dobru i zbudowaniu wiernych oraz pogłębieniu namysłu nad Tajemnicą Zbawienia.

## 7. KILKA POSTULATÓW I MYŚL KOŃCOWA

Wydaje się rzeczą konieczną wydanie przez Episkopat Polski nowego dokumentu o muzyce w liturgii. Wiele zasad sformułowanych przez Konferencję Episkopatu przed dwudziestu laty wymaga dzisiaj rewizji, nowego spojrzenia i uwzględnienia współczesnej rzeczywistości.

Podpisać się pragnę pod stwierdzeniem wielu księży muzyków, iż niezrozumiała jest decyzja likwidująca Podkomisję Muzyki Kościelnej przy Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski. Decyzję tę należy uznać za błędną i zupełnie nieuzasadnioną merytorycznie. W trosce o dobro liturgii powinna istnieć Komisja Muzyki Kościelnej współpracująca z Komisją Liturgiczną, wyposażona we właściwe kompetencje.

Ponadto doceniając znaczenie muzyki w liturgii należałoby oczekiwać instytucjonalnego mecenatu zarówno na szczeblu diecezjalnym, jak i parafialnym nad zespołami i liderami muzycznymi w danych ośrodkach. Chodzi konkretnie np. o zapewnienie w poszczególnych ośrodkach duszpasterskich kompetentnych organistów, a także – jeśli chodzi o chóry – dyrygentów, należycie wynagradzanych o stworzenie dobrych warunków do pracy, zapewnienie subwencji na druk materiałów nutowych, pomoc finansową w organizacji wyjazdów i wakacyjnych zgrupowań. Tylko wtedy (na skutek integracji) zespoły te będą w stanie należycie pielęgnować tradycję muzyczną Kościoła, zapewnią nabożeństwu godną muzyczną oprawę i sami będą stale wzrastać.

Na koniec pragnę przytoczyć słowa Jana Pawła II z *Listu do Artystów*, w którym mówi o relacji zachodzącej między dziełami sztuki muzycznej a doświadczeniem wiary: *Aby głosić orędzie, które powierzył mu Chrystus, Kościół potrzebuje sztuki. Musi bowiem sprawiać, aby rzeczywistość duchowa, niewidzialna, Boża, stawała się postrzegalna, a nawet w miarę możliwości pociągająca. Musi zatem wyrażać w zrozumiałych formach to, co samo w sobie jest niewyrażalne. Otóż sztuka odznacza się sobie tylko właściwą zdolnością ujmowania wybranego aspektu tego orędzia, przekładania go na język barw, kształtów i dźwięków, które wspomagają intuicję człowieka patrzącego lub słuchającego. [...]*

*Kościół potrzebuje muzyków. Ileż utworów muzyki sakralnej zostało skomponowanych w ciągu stuleci przez twórców przenikniętych głębokim zmysłem tajemnicy! Tysiące wierzących umacniało swoją wiarę muzyką, która wypływała z serc innych wierzących i stawała się częścią liturgii, a przynajmniej bardzo cenną pomocą w jej godnym sprawowaniu. Śpiew pozwala przeżywać wiarę jako żywiołową radość i miłość, jako ufne oczekiwanie na zbawczą interwencję Bożą (nr 12).*

### Sommario

#### La comunicazione del Misterium Salutis attraverso la musica liturgica

L'articolo discute il significato della musica nello sviluppo dello spirito umano, e della sua sensibilità che lo apre ai valori come il bene, la bellezza, l'armonia per arrivare alla fine al valore supremo di Dio. La musica liturgica nel suo ruolo e compito è stata impostata nella luce dei Documenti della Chiesa come Motu proprio di Papa Pius X *Inter sollicitudines*, l'istruzione *Musica Sacram* e la Costituzione Conciliare „*Sacrosanctum Concilium*”.

La riflessione raggiunge tutti i tipi musicali che trovano lo spazio nella liturgia. Allora, prima di tutto il corale gregoriano, che fin'oggi ci stupisce per il suo valore estetico. È rimasto come il più adatto canto liturgico. Anche il canto popolare che accompagna l'azione liturgica ci inserisce nella trasmissione del Mistero della Salvezza. Esiste però un pericolo di cadere nella tentazione di inserire nella liturgia, al posto dei canti religiosi ricchi dei contenuti teologici, alcuni canzoni facili nella esecuzione però molto discutibili nel loro valore.

Accanto al corale gregoriano c'è il posto per una specie musicale chiamata polifonia (il canto del coro). È un elemento molto importante per arricchire la liturgia e anzitutto permettere ai fedeli di aprirsi alla contemplazione della grandezza di Dio. Nella liturgia troviamo anche il posto proprio per la musica instrumentale, specialmente del organo.

Vale sottolineare la parte dell'articolo che sottolinea la funzione kerygmatica del canto, specialmente nelle liturgie solenne. Il messaggio salvifico si realizza non solo tramite il canto di tutta l'assemblea ma anche nel canto del coro che sostituisce l'assemblea, oppure anche con la presenza del gruppo musicale.

(tłum. ks. A. Balcerzak)

STANISŁAW JANKOWSKI SDB

## CZYSTOŚĆ KONSEKROWANA W ŚWIETLE PRZEKAZÓW PISMA ŚWIĘTEGO

### WSTĘP

W tzw. Kodeksie czystości (Kpł 11-16) czytamy następujące słowa *abyście rozróżniali między tym, co nieczyste, a tym, co czyste* (Kpł 11,47). Faktycznie nie jest łatwo orzekać o „czystości” czy „nieczystości”. „Czystość” bowiem nie jest pojęciem jednoznacznym. Wiele powodów na to się składa, ale przede wszystkim ten iż same kryteria orzekania nie są tu wyraźne. „Czysty”, „czystość” odnoszą się do wielu dziedzin życia codziennego: napić się czystej wody, oddychać czystym powietrzem, włożyć po kąpieli czystą bieliznę, być koniem czystej rasy. Należy wymienić czystość kultyczną. Mówimy też o czystym sumieniu, o czystych intencjach, o czystości przed i małżeńskiej, wreszcie o czystości konsekrowanej. Podobnie jest z przeciwieństwem „czystości”. Może nawet częściej posługujemy się słowem „nieczysty”, „brudny”. Z czystością mamy do czynienia ciągle, o brud również się nieustannie ocieramy.

Aby mówić o czystości konsekrowanej w świetle przekazów biblijnych, musimy uwzględnić fakt, że czystość konsekrowana wyrasta z czystości pojętej ogólnie, będzie więc dobrze zobaczyć ją najpierw, chociażby pokrótce, w świetle złożeń, w jakich najczęściej występuje. Pismo Święte jako zwierciadło rzeczywistości ludzkiej, i w zakresie „czystości” zdaje się tę rzeczywistość uwzględniać<sup>1</sup>. W Piśmie Świętym

<sup>1</sup> W Piśmie Świętym Biblii Tysiąclecia wyd. IV spotykamy słowo „czystość” 20x, „czysto” 1x, „czysty” 173x, „czyścić”, „czyszczenie”, „czyszczony” po 1x. Znacznie częściej występują synonimy oddające przeczenie „czystości”. I tak: „nieczystość” 68x, „nieczysty” 240x, „zanieczyścić” 2x, „zanieczyszczony” 3x, „brud” 7x, „brudny” 6x, „brudzić” 1x, „brukać” 1x, „kalać” 12x, „skalać(sie)” 7x, „skalany” 4x, „pospolicity” 4x. Trzeba by dodać jeszcze takie terminy często ekwiwalentne do „czystości” jak „biel”, „biały”, „jasny”, „przeźroczysty”, „krystaliczny” i inne.

„czystość” również pojawia się w mowie potocznej, w język sakralnym, w peryklo-pach poruszających zagadnienia moralne i charyzmatyczne. Pragniemy właśnie zobaczyć jak Pismo Święte rozumie czystość konsekrowaną, co według niego ją warunkuje, co do niej prowadzi, w czym się wyraża i czemu służy.

## 1. CZYSTOŚĆ MATERIALNA

Kiedy mówimy o czystości rzeczy materialnych, to mamy na myśli najpierw czystość właściwą rzeczom, czy stanom fizycznym. Może zatem chodzić o czystą bieliznę, czyste ręce, czyste źródło, o wodę, powietrze, złoto. Słyszemy o czystym ziarnie i o czystej bieli, łazience, spalaniu, dźwięku, sztuce; mówimy też „czystym” bądź „nieczystym” duchu itd.

Dzięki czemu coś jest czyste, dzięki czemu rzeczy są czyste? Najprościej mówiąc, coś jest czyste, bo jest jednorodne, nie zmieszane z niczym innym, nie zabrudzone, nie zużyte, nie zaplamione. Rzecz jest więc czysta, gdy występuje bez domieszki elementów obcych. „Nieczyste” będzie przeciwieństwem „czystego” jego zaprzeczeniem. Pismo Święte zna ten podstawowy rodzaj czystości, gdyż mówi o czystym złocie (zob. Wj 28,14; Dn 2,32; 10,5; Ap 21,18.21; por. Ap 3,18) albo posługuje się porównaniem do „czystego złota” (Hiob 23,10; Lam 4,2). „Czyste złoto”, to złoto bez domieszki innego metalu, ziemi. Podobnie ma się z każdą inną rzeczą, z wodą, z bielizną, itd. Pismo Święte zabrania zaprzęgać do orki razem wołu i osła (zob. Pwt 22,10), to też przejaw troski o czystość w stylu pracy. Oblubienica z pieśni nad pieśniami czystość umytych nóg przedkłada jako trudność, by wstać i otworzyć Ukochanemu: *Suknię z siebie zdjęłam, mam więc znów ją wkładać? Stopy umyłam, mam więc znów je brudzić?* (Pnp 5,3). Jezus również mówi o czystości materialnej w przysłowiu: *„Wykąpany potrzebuje tylko nogi sobie umyć, bo cały jest czysty.”* Zaraz jednak dodaje mając na myśli czystość moralną *„I wy jesteście czysti, ale nie wszyscy”* (J 13,10).

Można więc określić czystość materialną jako stan danej rzeczy przysługującej jej z natury. Aby mieć do czynienia z czystością materialną, wystarczy uszanować porządek właściwy rzeczom, nie mieszać ich z czym innym. Dodajmy jeszcze, że dzięki czystości, czyli jednorodności rzecz ma swoją wartość. Zmieszana z obcym elementem, traci na wartości. Czystość zatem kryje się w samej naturze rzeczy, jest w nią wpisana.

## 2. CZYSTOŚĆ KULTYCYZNA

Jeżeli czystość materialna polega na respektowaniu porządku właściwego rzeczom, to już inny rys ma czystość kultyczna. Jest to już nie tyle respektowanie



porządku natury rzeczy, co porządku wyznaczonego przez prawo przysługujące Bogu, czy bóstwu. Jest to stan, który uzdalnia człowieka, aby mógł stanąć przed Bogiem z ofiarą, z modlitwą, z obrzędem, jaki się osiąga zachowując ustalenia prawne, często bardzo skomplikowane i drobiazgowy. Jej przestrzeganiu pomagają różnego typu – nazwijmy to najkrócej – „kodeksy czystości rytualnej”. Taki „kodeks czystości” mamy również w Piśmie Świętym (zob. Kpł. 11-16).

Wszystkie religie znają czystość kultyczną, a nakaz jej przestrzegania ginie w mrokach prehistorii. I w tym wypadku wszakże nie ma jasnych kryteriów dla czego np. jedno zwierzę jest czyste inne natomiast nie, dlaczego pewne czynności powodują zaciągnięcie nieczystości, inne zaś takiego skutku nie powodują. Spośród możliwych powodów wymienimy trzy, bardziej pewne.

1. Człowiek pierwotny z jednej strony wszędzie dostrzegał obecność innego świata, a z drugiej odbierał ten świat jako raczej nieżyczliwy, a często nawet podstępny i wrogi, musiał się zatem z nim liczyć w własnym interesie. Stąd rozumiały respekt dla wszystkiego, co świat niewidzialny przypominało: firmament, gwiazdy, góry, skały, źródła, rzeki, niektóre drzewa i zwierzęta itd. Pojmował i traktował to wszystko, co naprowadzało jego myśl i wyobraźnię na świat bogów i sił przyrody, jako *sacrum*, jako czyste.

2. Innym czynnikiem, który wpłynął na pojawienie się czystości kultycznej – zdaniem badaczy historii religijności – było to wszystko, co wiązało się z tajemnicą życia: współzycie (zob. 2Sm 11,11), wydanie na świat dziecka (Kpł. 12), śmierć (Łk 6,6). Fakty te powodowały nieczystość *ipso facto*. Nieczystość zaciągnięta w tych sytuacjach czy przy tych okazjach, miała przypominać, że sfera życia jest święta, jest poza zasięgiem ludzkiego poznania i możliwości ingerencji. Człowiek od początku wyczuwał, że jest tylko dzierżawcą tajemnicy, jej stróżem. Lęk i tabu czystości były pierwotnymi wyrazami szacunku dla tajemnicy życia.

3. Jeszcze innym powodem określenia czegoś jako czyste czy nieczyste rytualnie były przedziały pomiędzy religiami. Fakt, że dane zwierzę, czy przedmiot, były/są używane przez jedną religię do kultu, czynił te rekwizyty niejako automatycznie w innej religii nieczystymi. Zaznaczano też w ten sposób granicę pomiędzy religiami. W Izraelu zasada rozdziału (hebr. *havdalah*) była bardzo mocno akcentowana przez prawodawstwo, przez nauczanie proroków. Warto zaznaczyć, że istnieje po dziś dzień. Dla Żydów wszystko, co w religiach pogańskich było używane do czci bogów, było zakazane jako nieczyste, nie mogło być używane ani w liturgii świątynnej, ani nawet w życiu codziennym (mięso wieprzowe, niektóre gatunki ryb, płazów, gadów, ptaków, albo też zwierzęta wprawdzie „czyste”, ale zabite nie rytualnie zob. Dz 10). Nieczyste było też to wszystko, co znajdowało się pod władzą, albo było własnością demonów, jako sił przeciwnych Bogu (Zach 13,2; Mk 1,23; Łk 4,33; Dz 5,16). Nieczystość w ST często jest określana terminem „obrzydlivości” (Kpł 7,21; 11,10; Pwt 17,1), albo „ohyda spustoszenia” (Mt

24,15; Mk 13,14). Nieczyste winno być odrzucone, jako budzące wstręt Boga (zob. Iz 35,8; 52,1; Ez 39,24; Ap 21,27). W historii Izraela szczególne zainteresowanie tematem czystości rytualnej, ze zrozumiałych względów, przejawiała tradycja kapłańska, której powołaniem było właśnie stać na straży czystości rytualnej Narodu wybranego.

### 3. CZYSTOŚĆ JAKO WARTOŚĆ MORALNA

Chcąc mówić o czystości w sensie moralnym<sup>2</sup>, wkraczamy na grunt oceny moralnej czynów. Czyny będą moralne, czyli czyste, gdy będą zgodne z normami moralnymi, nieczyste – gdy będą łamały te normy lub im przeczyły.

Pismo Święte mówi zarówno o jednym jak i o drugim typie ludzkich czynów, zna czyny moralnie czyste, jak i nieczyste. Pierwsze określa też synonimem „sprawiedliwe”. Człowiek „czysty”, „sprawiedliwy”, respektuje Prawo Pańskie. O takim człowieku mówi Pismo, że ma „czyste ręce i czyste serce” (Ps. 24,4). Czyny nieczyste Pismo określa jako „niesprawiedliwe”, „niegodziwe”, jako „grzech”. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament, zdają się więcej troski przejawiać stanami nieczystości, niż czystości. Owszem, zachęcają do czystości, uczą jak jej dochować, ale zdecydowanie bardziej koncentrują się na temacie nieczystości: ukazują nieczystość, przestrzegają przed nią, mówią o konsekwencjach, uczą też jak się od nieczystości wyzwalać<sup>3</sup>. Problem czystości i nieczystości zajmuje bardzo dużo miejsca również w późniejszej tradycji rabinackiej.

Analizując materiał biblijny pod kątem czystości, dochodzi się do wniosku, że zarówno czyny moralnie czyste, jak i nieczyste zależą od decyzji człowieka. Stary Testament posługuje się w tym względzie językiem obrazowym, konkretnym, zaś Nowy Testament, zwłaszcza Ewangelie, akcentują bardziej wolność decyzji i wyboru. Ponieważ czyny pochodzą „z serca”, to i nieczystość rodzi się „w sercu”. Nie chodzi tu tylko oczywiście o materialną wartość czynów, ale o ich wymiar duchowy, o intencje, którymi się człowiek kieruje w podejmowaniu decyzji. Intencje nadają czynom wartość moralną; decydują czy dane czyny będą czyste, czy też nie. *Nic nie wchodzi z zewnątrz w człowieka, co mogłoby uczynić go nieczystym; lecz co wychodzi z człowieka, to czyni człowieka nieczystym* (Mk 7,15; zob. Mt 15,18.19; Mk 7,21; Łk 6,45). Serce, rozumiane jako siedlisko władz duchowych człowieka, jest siedliskiem wszystkich czynów, w tym również niemoralnych, nieczystych: *Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp*

<sup>2</sup> Zob. St. Olejnik, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 201-209.

<sup>3</sup> Jako przykład może posłużyć szczegółowy opis grzechu Dawida z Batszebą (2 Sm 11-12).

wyzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota. *Cale to zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym* (Mk 7,21n). Św. Paweł uzasadniając swoje rozporządzenia pasterskie pisze do Tymoteusza: *Celem zaś nakazu jest miłość, płynąca z czystego serca, dobrego sumienia i wiary nieobłudnej* (1Tm 1,5). „Czyste serce” dla Pawła, to gorliwość i troska o wiarę poszczególnych gmin.

Podobnie jak w przypadku czystości materialnej, czystość intencji ma wpływ nie tylko na wartość czynów. Nadaje wartość także przedmiotom i miejscom związanym z czynami. Dzięki intencjom również rzeczy uzyskują wartość moralną. Mówi się zatem o „czystych / brudnych” pieniądzach, o „czystych / nieczystych” papierach, o szczerych lub obłudnych oświadczeniach. Tak samo miejsce zbrodni lub świętokradztwa otrzymuje nowe znamię, piętno moralne, jeśli było to miejsce święte, musi mieć miejsce ponownie akt poświęcenia.

Wśród wartości duchowych, na ocenę „czysta/nieczysta” szczególnie wystawiona jest miłość. W chrześcijańskim porządku moralnym za jej sprawą te same czyny – zależnie od okoliczności – nabierają różnej wartości moralnej, wspomnijmy tu tytułem przykładu, współzycie mężczyzny i kobiety. W małżeństwie będzie to czyn moralnie pozytywny, będzie wyrazem i świadectwem miłości, będzie „czysty”, poza małżeństwem już takim nie będzie, ale i w małżeństwie – jeśli niezgodny z jego naturą – stanie się czynem moralnie złym, będzie „nieczystością”<sup>4</sup>.

Mówiąc o czystości w odniesieniu do miłości, należy mieć na uwadze poszczególne kręgi kulturowe i religijne. O ile etyka chrześcijańska na temat moralnej czystości ma jasne stanowisko, to głębokie zróżnicowanie zauważa się w etykach innych religii<sup>5</sup>. W Starym Testamencie czystość jako wartość moralna była wysoko ceniona. Zauważa się wszakże dość znaczne różnice w traktowaniu mo-

<sup>4</sup> W tym miejscu należałoby szerzej poruszyć problem relacji czystości i miłości. Czym jest czystość w stosunku do miłości? Czystość to – najkrócej mówiąc – miłość widziana od strony jej natury, jej jednorodności, „krystaliczności”. Prawdziwa miłość z natury jest „czysta”, ale też czysta się staje, kiedy kierują nią intencje zgodne z jej naturą. Ponieważ miłość – jak mówi Paweł – z natury jest bezinteresowna, nie szuka swego, nie wynosi się, lecz współweseli się z prawdą (por. 1Kor 13,4n), zatem kiedy jej przejawami kierują takie właśnie intencje, wtedy jest ona czysta. „Nieczysta” zaś miłość to taka, w której świadectwach znalazła się domieszka egoizmu, kiedy staje się przykrywką, pretekstem egoizmu, lub intencje nie były zgodne z prawem miłości. Prawo zaś miłości, przypomnijmy, jest jednoznaczne: *Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego* (Łk 10,27). Można tu dopowiedzieć: dla czystego, wszystko jest czyste.

<sup>5</sup> Mówiąc o czystości w środowisku chrześcijańskim, nie możemy nie pamiętać o daleko idących różnicach w poglądach na ten temat w poszczególnych Kościołach, ale nie jest naszym zadaniem przedstawianie czystości w ujęciu ekumenicznym czy komparatystycznym. Warto wszakże zaznaczyć, tytułem przykładu, jak inaczej rozumieją termin „bliźni” Żydzi. Bliźni to tylko drugi Żyd.

ralności mężczyzny i kobiety, człowieka wolnego i niewolnika<sup>6</sup>. Nowy Testament jako definitywne objawienie moralności doskonałej, wzywa do zachowywania porządku regulowanego prawem ducha, a nie ciała<sup>7</sup>. Oba te porządki, ciała i ducha, zostały sobie przeciwstawione w tzw. „antytezach” w Kazaniu na górze: „Były powiedziane, a Ja wam powiadam...” (zob. Mt 5,20-48). Chrystus nadał zobowiązaniom moralnym, a więc i czystości, tę samą siłę wiążącą mężczyznę i kobietę. *Novum* nowotestamentalnej nauki w zakresie czystości jest widoczne najbardziej w zakresie czystości małżeńskiej (zob. Mt 5,27-31; 19,2-9; Mk 10,2-12; Łk 16,18). Podobnie traktuje *pari* mężczyznę i kobietę św. Paweł (1Kor 7,10nn).

Czystość podniósł więc Jezus do rangi najwyższej wartości duchowej, nazywając „ludzi czystego serca” „błogosławionymi”, zapewnia, że „oni będą oglądali Boga” (Mt 5,8). Ludzie „czystego serca” to tacy, którzy żyją i kierują się w życiu intencjami zgodnymi z zamiarami Boga.

#### 4. CZYSTOŚĆ KONSEKROWANA (CHARYZMATYCZNA)

Przystępując do omówienia czystości konsekrowanej, wypada najpierw zaznaczyć, że chrześcijaństwo pod pewnym względem wprowadza na tym polu znacznie bardziej radykalną nowość w stosunku do Starego Testamentu, niż w stosunku do niektórych innych religii pogańskich. Izrael nie znał bowiem stanu czystości konsekrowanej. Wysoką wartość moralną miała czystość panińska w okresie przedmałżeńskim. W małżeństwie czystość rytualna oraz moralna były (i są!) wyrazem wierności kobiety. Ponieważ u Żydów najwyższą wartością było i jest życie, a sensem życia jest służba życiu przez poczęcie, rodzenie i wychowanie, to rozumiałe, że nie ma tam miejsca na stan czystości konsekrowanej. Powołaniem kobiety jest być matką. Jeszcze św. Paweł powie, że kobieta powinna rodzić dzieci (1Tm 5,14), że zbawi się przez wydanie na świat potomstwa (1Tm 2,15). Kiedy rozejrzemy się po sąsiadach Izraela, to tam, u niektórych narodów pogańskich był znany stan bezżenności kobiet, a instytucja dziewic konsekrowanych była wysoko szanowana<sup>8</sup>. Mówiąc o czystości dziewiczej w świecie pogańskim grecko-rzymskim nie można pominąć niezwykle wymownego symbolu, a mianowicie największej ateńskiej budowli starożytności, świątyni poświęconej Atenie Parthenos, której architekta-

<sup>6</sup> Są to konsekwencje przyjętego założenia, że wartością najwyższą na ziemi jest życie biologiczne, jemu podporządkowane są wszystkie inne z wyjątkiem wiary w Boga.

<sup>7</sup> Przez prawo ducha i ciała, rozumiemy tu za św. Pawłem porządek łaski i natury.

<sup>8</sup> Były to tzw. *hierodule* (także mężczyźni występowali w roli „poświęconych”). W Egipcie była znana instytucja dziewic konsekrowanych bogu Amonowi w Tebach, tak jak westalki w Rzymie.

na należy do arcydzieł, jest po prostu skończonym pięknem. Geniusz ludzki oddał swój najlepszy owoc wartości, wokół której ludzka myśl, wyobraźnia i serce krąży w łanecznym korowodzie tęsknoty, zachwytu, pragnienia i niespełnienia.

Na tle obu biegunów odniesienia ludzkiego ducha do czystości, jakimi są Izrael i świat pogański, chrześcijaństwo jawi się zarazem jako kontynuacja istniejącego w Starym Testamencie przekonania, że Izrael „jest poświęcony Panu” i z tej racji winien dochować – na znak wierności – czystości rasy i wiary, jak i jako promocja tego, co świat pogański dostrzegał tylko jako znak duchowego przeznaczenia człowieka. Czystość konsekrowana znajduje więc głębokie oparcie w przeszłości historycznej i w doświadczeniu religijnym, zarówno pogańskim jak i żydowskim. Można powiedzieć jest wartością „ekumeniczną”, która w chrześcijaństwie znalazła swój pełny wyraz. O czystości konsekrowanej w Piśmie Świętym można mówić w dwóch porządkach: osobowym i w porządku doktrynalnym.

Gdy chodzi o porządek osobowy, Pismo Święte mówi o siedmiu przypadkach bezżenności. Pierwszy to przypadek córki Jeftego. Trudno jednak uznać jej przypadek za dziewictwo konsekrowane, gdyż był wymuszony nierozważnym słuchem ojca<sup>9</sup>, a sama dziewczyna „opłakiwała” przez dwa miesiące, iż nie zostanie żoną i matką, lecz będzie musiała umrzeć (zob. Sdz 11,29-40). Na określenie dziewictwa konsekrowanego natomiast wydaje się zasługiwać w pełni w Nowym Testamencie decyzja Maryi, która w przeciwieństwie do córki Jeftego sama złożyła Bogu ślub czystości (zob. Łk 1,34)<sup>10</sup>. Poza tymi dwoma przypadkami kobiet, należy wspomnieć o mężczyznach: w Starym Testamencie o Jeremiaszu, któremu Bóg narzucił celibat (Jer 16,1n), a w Nowym o św. Pawle, który dobrowolnie obrał życie bezżenne (zob. I Kor 9,5). Także św. Jana Chrzciciela należy uważać za bezżennego. Według zapowiedzi anioła Gabriela miał być od urodzenia *nazirejczykiem*<sup>11</sup>, czyli poświęconym Bogu (Łk 1,15. 80), z pewnością nie założył rodziny, gdyż Ewangelie nie tylko o tym nie wspominają, ale wręcz zdają się to wykluczać.

<sup>9</sup> Jefte, sędzia i wódz Izraelitów w wojnie z Amonitami przyrzekł Bogu złożyć w ofierze pierwszą osobę, która wyjdzie mu naprzeciw z domu, kiedy wróci zwycięsko z wyprawy przeciw Ammonitom. Tą osobą, która wybiegła mu naprzeciw, była jego jedyna córka.

<sup>10</sup> Tak tradycja odczytuje słowa Maryi: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża”.

<sup>11</sup> Nazireat był rodzajem konsekracji stałej lub czasowej. Prawo nazireatu reguluje Lb 6,1-21. Nazirejczyk był zobowiązany do powstrzymywania od nie tylko napojów odurzających, ale od każdej postaci pochodnych z owoców szczepu winnego (jego stany ekstatyczne miały w ten sposób zagwarantowaną pewność, że nie pochodzą od przyczyn sztucznych, ale od Ducha Bożego), nie mógł w czasie trwania ślubu strzyć włosów (oddanie władzy nad sobą komuś innemu niż Bogu), jako należący do Boga, który jest źródłem życia, nazirejczyk nie mógł mieć kontaktu z trupem lub padliną (władza śmierci). Nazireat nie był przeszkodą do zawarcia małżeństwa. Najstynniejszym nazirejczykiem był Samson (Sdz 13-16), także Samuel, a w NT – obok Jana Chrzciciela, Dzieje Apostolskie wspominają o Pawle, który pokrywa koszta za czterech nazirejczyków (21,23-26).

Postacią centralną w zakresie tematu czystości konsekrowanej jest w całym Piśmie Świętym niewątpliwie Jezus Chrystus. Jawi się jako bezwzględnie i bezgranicznie oddany Ojcu i poświęcony powierzonej sobie misji przekazania Ojcu stworzenia jako Jego własności. Ewangelie ukazują nam Go jako „Świętego”, „Syna Bożego”. Chrystus jest Początkiem nowego stworzenia, które będzie należeć do Boga, kiedy Syn odda Ojcu całe stworzenie odrodzone i uwolnione ze zmioty grzechu. Będzie to owoc oczyszczającej i konsekrującej wszystko miłości. Po tych przypadkach nie ma w Biblii mowy o osobach, które obrałyby stan czystości konsekrowanej czy celibatu<sup>12</sup>.

Znacznie obszerniej obecny jest w Piśmie Świętym obu Testamentów porządek doktrynalny. Nauka o czystości konsekrowanej jest w Biblii rozbudowana. Dotyczy ona w Starym Testamencie czystości konsekrowanej Izraela, a w Nowym Testamencie czystości konsekrowanej Kościoła oraz indywidualnych osób.

A. Stary Testament wychodzi od stwierdzenia, że Izrael z tytułu wybrania przez Boga na Jego szczególną własność jest konsekrowany, poświęcony Bogu i należy wyłącznie do Niego. Stan poświęcenia Izraela Bogu niesie z sobą szereg przywilejów, nakłada jednocześnie określone zobowiązania. Izrael, jako konsekrowany dla Boga, otrzymuje zapewnienie życia (Pwt 30,16), pokoju (zob. Kpł 26,1-13) i błogosławieństwa do tysiącznego pokolenia (zob. Wj 20,6; Pwt 7,12). Dobra te są kwintesencją wszystkich innych dóbr doczesnych i duchowych. Między innymi też zapewnione bezpieczeństwo, pomyślność i szacunek u narodów ościennych (zob. Pwt 28,1-14; Kpł 26,6n). W zamian Bóg żąda i oczekuje, aby Izrael nie miał innych bogów, to znaczy przymierzy i miłości oprócz Niego (nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną!). Jahwe jest Bogiem zazdrosnym i nie przebacza niewierności. Mówi o tym następujący tekst, który warto przytoczyć w całości:

*Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą (Wj 20,5). Nie będziesz oddawał pokłonu bogu obcemu, bo Pan ma na imię Zazdrosny: jest Bogiem zazdrosnym (Wj 34,14). Bo Pan, Bóg wasz, jest ogniem trawiącym. On jest Bogiem zazdrosnym. (...) Nie będziesz oddawał im pokłonu ani służył. Bo Ja jestem Pan, Bóg twój, Bóg zazdrosny, karzący nieprawość ojców na synach w trzecim i czwartym pokoleniu – tych, którzy Mnie nienawidzą, (...) bo Pan, Bóg twój, który jest u ciebie, jest Bogiem zazdrosnym, by się nie rozpalił na ciebie gniew Pana, Boga twego, i nie zmiotł cię z powierzchni ziemi (Pwt 4, 24; 5,9; 6,15)<sup>13</sup>.*

<sup>12</sup> Tradycja chrześcijańska upatruje ponadto w „umilowanym uczniu” Jezusa Apostoła, który obrał stan bezżenny.

<sup>13</sup> O tym, jakie konsekwencje spotykają Izrael za niewierność mówi wiele tekstów, przywołajmy chociażby Pwt 28, 15-68, czy Kpł 26, 14-39.

Z tytułu konsekracji wypływa też obowiązek Izraela, aby przestrzegać nakazów czystości rytualnej i moralnej. Spośród uzasadnień szczegółowych tych zobowiązań wymienimy tylko dwa, zawarte w *Credo* Izraela: 1. Bóg jest „święty”, „nie jest jak inni bogowie”, jest Duchem, jest więc z natury swej czysty. Dlatego Izrael również ma być święty: *Ponieważ Ja jestem Pan, Bóg wasz – uświęćcie się! Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty! Nie będziecie się plugawić małymi zwierzętami; które pełzają po ziemi* (Kpł 11,44; por. 19,2; 20,7); 2. Pismo mocno podkreśla, że Izrael jest własnością Jahwe: *Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu twojemu. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem będącym Jego szczególną własnością* (Pwt 7,6).

Z tego podwójnego tytułu płyną wymogi, aby wszystko, co się odnosi do Boga, cechowały podobne właściwości: świętość i czystość. Izrael, jako własność Jahwe, Jego dziedzictwo, jako „poświęcony Panu”, jest zobowiązany do odzwierciedlania Jego świętości i czystości. W tym sensie Izrael, Lud Boży Pierwszego Przymierza jest zapowiedzią czystości konsekrowanej Ludu Bożego pełni czasów, zwłaszcza tej jego cząstki, która została powołana, aby nią żyć „zawodowo”, tytułu profesji zakonnej<sup>14</sup>.

Konsekracja Izraela pociągała za sobą inne jeszcze praktyczne skutki w jego życiu. Czystością, czyli jednoznaczną postawą kultyczną i moralną Izrael miał świadczyć o świętości i czystości Boga wobec pogan. Księga Liczb ustami pogańskiego proroka Balaama następująco charakteryzuje tę cechę Izraela: *ze wzgórz go dostrzegam, oto lud, który mieszka osobno, a nie wlicza się do narodów* (Lb 23,9). Stan oddzielenia, inności, czystości terminologia hebrajska nazywa *havdała*. *Havdała* polega na odłączeniu się od wszystkiego, co pogańskie, co ma związek z kultem bóstw. Przejawem zewnętrznym tej czystości jest unikanie kontaktu z wszystkim, co obce, co nie należy do Żydów<sup>15</sup>.

Jeżeli Bóg działa kierując się sprawiedliwością, to podobnie Izrael powinien działać sprawiedliwie (zob. Am 5,21-24). Jeśli kluczem działania Jahwe jest Jego niezachwiana miłość do Izraela, to słusznie takiej samej domaga się On od swego „syna” (Oz 4,1n; 11,1-4). Jeśli Jahwe jest „Święty”, to i Jego lud powinien być święty (Wj 19,6; Lb 15,40; 16,3; Pwt 14,21). Dlatego Syrach, świadomy spełnionej przez Izrael misji świadectwa świętości wobec pogan modli się: *jak przez nas okazałeś im świętość swoją, tak przez nich wobec nas okaż się*

<sup>14</sup> Pamięci o tej szczególnej kondycji Izraela służyły dwie instytucje: kapłaństwo jako reprezentacja całego narodu (zob. Kpł. 21,7) oraz obowiązek wykupu pierworodnych (zob. Wj 13,2).

<sup>15</sup> Pobożny Żyd, mam na myśli chasydów, nawet nie patrzy na nie-żydów, aby nie zanieczyścić wzroku. Można to odnotować obserwując w Jerozolimie charakterystycznie ubranych Żydów udających się w szabat na modlitwę pod Mur Placzu.

wielkim (Syr 36,3). Świętość i nieczystość są sobie przeciwstawne jak światło i ciemność, dzień i noc<sup>16</sup>.

Stan konsekracji Izraela miał wydzźwięk praktyczny i pod innym względem Izrael nie powinien zabiegać nie tylko o względy obcych bogów, ale i o przymierza polityczne z narodami, które ich czciły (zob. Wj 34, 15; Pwt 7,2; Ez 23, 5.7.8). Stąd nie wolno było Izraelitom zawierać małżeństw z córkami obcych narodów, aby nie odwróciły serca od Boga, by służyć obcym bogom (Wj 34, 16; Pwt 7,3; Ezdr 9,1nn; Neh 13, 23nn), gdyż to groziło – jak zresztą pokazało życie – nierzędem kultycznym, czyli odstępstwem od Przymierza. Stan konsekracji domagał się od Izraela ścisłego przestrzegania prawa separacji, jasnego zaznaczania granic swojej tożsamości. Czystość konsekrowana w Starym Testamencie ma więc odniesienie tylko do Izraela i ma charakter świadectwa o świętości i jedyności Boga, który wybrał Izraela na swoją własność. Izrael jest powołany, by być czystą czystością kultyczną i moralną.

B. Jak czystość konsekrowaną widzi Nowy Testament? W Nowym Testamencie zasadnicze elementy składowe konsekracji Izraela przeszły na Naród wybrany czasów ostatecznych, czyli na Kościół, który występuje w roli oblubienicy konsekrowanej. Jak w Starym Testamencie oblubienicą Jahwe był Izrael, tak w Nowym Testamencie Kościół jest Oblubienicą Chrystusa. Tak widzi i rozumie Ko-

<sup>16</sup> To ostatnie stwierdzenie skłaniałoby do rozwinięcia stosunku czystości konsekrowanej do świętości, jak w przypadku czystości moralnej należało poruszyć relację między nią i miłością. Otóż wydaje się zaznaczać pewna różnica. Gdy chodzi o czystość moralną – przypomnijmy – jej wartość opiera się na miłości, z której wypływa i której jest świadectwem. Natomiast wartość czystości konsekrowanej pochodzi od tego, komu dana osoba jest poświęcona, konsekrowana. Czystość Izraela miała być wyrazem jego wierności Bogu, który jest przede wszystkim Święty poprzez zachowywanie Przymierza. Przymierzem – przypomnijmy – Bóg usankcjonował wybór Izraela, którego ocalił i wyprowadził z Egiptu. Czysta miłość Izraela polegała więc na przestrzeganiu przepisów Tory, która odzwierciedla świętość Boga. Miała być jak wierność żony wobec swego baala czyli męża. Tak też ukazują relację Izraela z jego Bogiem prorocy: Ozeasz, Jeremiasz, Ezechiel. W Piśmie Świętym małżeństwo jest ikoną konsekracji Izraela dla Jahwe. „*bo wy jesteście ludem poświęconym Panu, Bogu swemu: was wybrał Pan, byście się stali ludem będącym Jego wyłączną własnością spośród wszystkich narodów, które są na ziemi*” (Pwt 14, 2). W wielu przypadkach uzasadnieniem rozporządzeń, jakimi ma się kierować Izrael w życiu, jest właśnie fakt iż jest on własnością Pana (Wj 19,5; Pwt 4,20; 32,9; Ps 100,3; Mal 3,17), a w imieniu całego narodu pierworodni (jako reprezentanci tych ostatnich – lewici (Lb 3,2) Pamięć o stanie konsekracji miał całej społeczności Izraela przypominać obowiązek wykupu wszystkiego, co pierworodne, tak człowieka jak zwierzęcia (zob. Wj 13,2.13.15; 22,28.29; 35,20; Lb 18,15; Lk 2, 23). Tak więc już w Starym Testamencie miłość Jahwe konsekruje wybranych na Jego szczególną, wyłączną własność, z czego płynie szereg zobowiązań, jakie z tym wyborem spadają na „poświęconych”. Czystość konsekrowanego Izraela sprowadza się w Starym Testamencie do schematu wierności żony wobec swego męża, którym jest Bóg.



Kościół św. Paweł i św. Jan w Apokalipsie. Najbardziej charakterystyczną cechą Kościoła jest jego czystość i świętość. *Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie* (zob. Kol 3,19), *aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, słabemu towarzyszy słowo* (Tt 3,5), *aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako niewątpliwą, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany* (Ps 45,13; 2Kor 11,2) (Ef 5,25b – 27). Świętość i czystość Kościoła znajduje swoją ikonę w życiu swoich córek i synów, przede wszystkim zaś w ich czystości konsekrowanej.

Temat bezżenności indywidualnej osoby dla Królestwa niebieskiego pierwszy poruszył Chrystus. Można powiedzieć, że to On jest autorem tego nowego sposobu przeżywania tożsamości konsekrowanej jako powołania. Jego słowa brzmią: *Bo są niezdatni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; są niezdatni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezżenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezżenni. Kto może pojąć, niech dojmuj!* (Mt 19,12nn). Chrystus rzucił myśl, Jego Kościół ją podjął. Wyrazem tego jest nieprzerwana od 2000 lat praktyka życia konsekrowanego niezliczonej ilości rodzin zakonnych i indywidualnych powołań. Tematem czystości konsekrowanej zajął się też św. Paweł przy okazji odpowiedzi na pytania wiernych z Koryntu w kwestii małżeństwa (1 Kor 7)<sup>17</sup>. Sięgając do analogii Izraela poświęconego Jahwe, Paweł wyciąga doraźne wnioski doktrynalne i duszpasterskie. I ten ważny tekst wypada przytoczyć *in extenso*.

*Chciałbym, żebyście byli wolni od utrapień. Człowiek bezżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jak by się przypodobać Panu. Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać żonie<sup>18</sup>. I doznaje rozterki. Podobnie i kobieta: niezamężna i dziewica troszczy się o sprawy Pana, o to, by była święta i ciałem i duchem. Ta zaś, która wyszła za mąż, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać mężowi. Mówię to dla waszego pożytku, nie zaś, by zastawiać na was pułapkę; po to, byście godnie i z upodobaniem trwali przy Panu. Jeżeli ktoś jednak uważa, że nieuczciwość popełnia wobec swej dziewczyny, jako że przeszły już jej lata i jest przekonany, że tak powinien postąpić, niech czyni, co chce: nie grzeszy; niech się pobiorą. Lecz jeśli ktoś, bez jakiegokolwiek przymusu, w pełni panując nad swoją wolą, postanowił sobie mocno w sercu zachować nietkniętą swoją dziewczynę, dobrze czyni. Tak więc dobrze czyni, kto poślubia swoją dziewczynę, a jeszcze lepiej ten, kto jej nie poślubia. Żona związana jest tak długo, jak długo żyje jej mąż. Jeżeli mąż umrze, może poślubić kogo chce, byleby*

<sup>17</sup> Temat opracowała w ramach pracy doktorskiej s. B. Kuras OSU, *Święty Paweł o chrześcijańskiej czystości*, [Attende lectioni XIII], Katowice 1987.

<sup>18</sup> Łk 14,20; Ef 5,29;

w Panu. Szczęśliwszą jednak będzie, jeżeli pozostanie tak, jak jest, zgodnie z moją radą. A wydaje mi się, że ja też mam Ducha Bożego (1Kor 7,25-40).

Tekst powyższy wymagałby oczywiście obszernego komentarza. Zwrócimy jednak w tym miejscu uwagę na niektóre, rzucające się szczegóły. Zacytowany tekst można podzielić na dwie części. Pierwsza (ww. 25-31) eksponuje ciężar życia małżeńskiego, od którego wolne jest życie bezżenne; część druga (ww. 32-40) ukazuje pozytywy życia poświęconego Chrystusowi. W części pierwszej rzuca się w oczy najpierw motywacja, dla której Paweł zaleca stan bezżenny, a odradza małżeństwo: to swego rodzaju wygodal; inną racją życia bezżennego jest to, że „nie warto” właściwie angażować się głębiej w rzeczywistość doczesną, gdyż „przemija postać tego świata”. Pragmatyzm, do pewnego stopnia „przyziemność” motywacji stanu bezżennego znajduje wy tłumaczenie w kondycji Koryntian, którzy wystąpili do Pawła z dość zresztą prostym problemem „czy warto się żenić”. Paweł odpowiada na miarę możliwości pojmowania przez nich spraw religijnych<sup>19</sup>. Część druga pawłowej wypowiedzi, zawiera pozytywny wykład bezżenności. Dominuje w niej myśl, że w stanie bezżennym łatwiej troszczyć się „o sprawy Pana”. Bezżenność podjęta „ze względu na Chrystusa” (1Kor 7,35) jest według Pawła istotnym i właściwym motywem decyzji wykraczającej poza oczekiwania natury<sup>20</sup>.

Niejeden raz Paweł wraca do twierdzenia, że na mocy odkupieńczej śmierci Chrystusa jesteśmy własnością Boga, jesteśmy święci, należymy do Chrystusa. Wystarczy przywołać w tym miejscu stanowisko Pawła wobec notorycznego występku Koryntian: rozpusty. Paweł argumentuje dlaczego chrześcijaństwo tej umiłowanej, ale jakże niesfornej gminy, winni wystrzegać się grzechów przeciw czystości moralnej. Otóż na mocy chrztu wyznawca Chrystusa jest z Nim jednym duchem, stanowi z Nim jedno. Jest też świątynią Ducha Świętego. Nie może więc oddawać się rozpucie, bo przez to grzeszy przeciw własnemu ciału, zdradza samego siebie, podcina korzeń swego życia. Skoro chrześcijanin jest częścią ciała Chrystusa, musi pamiętać, że został nabyty za wielką cenę (zob. 1Kor 6,12-20). Nie należąc już do siebie, lecz do Boga, jesteśmy Jego własnością, obowiązują nas zatem wymogi tego stanu.

Pogłębione uzasadnienie czystości konsekrowanej w odniesieniu do Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa, znajdujemy też w Liście do Efezjan, gdzie św.

<sup>19</sup> Szersze omówienie tego tekstu św. Pawła, zob. s. B. Kuras, *Święty Paweł o chrześcijańskiej czystości*, Katowice 1987, s. 77-104.

<sup>20</sup> W wyrażeniu „*euschemon*” Pawłowi chodzi „o postawę pełną szacunku, szlachetności, godności i piękna względem Boga, która równocześnie byłaby zaszczytem dla samego człowieka. Dziewicze trwanie przy Panu jest więc czymś szlachetnym, godnym, idealnym, gdyż lepiej uzdalnia człowieka do przyszłego życia eschatologicznego”, s. B. Kuras, *Święty Paweł...*, dz. cyt., s. 102.

Paweł wyklada myśl o czystości w oparciu o konsekrację chrzcielną. Fundamentem czystości konsekrowanej jest upodobnienie do Chrystusa. W Liście do Efezjan Paweł korzysta ze starotestamentalnego schematu relacji Jahwe-Izrael i przenosi go na odniesienie Chrystus-Kościół. Zasada czystości obowiązuje chrześcijan także w małżeństwie, a wyrazem zewnętrznym stosowania się do niej jest miłość do żony jak siebie samego.

*Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie<sup>21</sup>, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo<sup>22</sup>, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany<sup>23</sup>. (Ef 5, 21b-27).*

Należy zwrócić uwagę na zagęszczenie aż dziewięciu czasowników, rzeczowników i przymiotników z kategorii czystości: *uświęcić, oczyścić, obycie wodą, chwalebny, bez skazy, bez zmarszczki, czy czegoś podobnego, święty, nieskalany*. Paweł miał bardzo jasną wizję czym jest czystość Kościoła, a co za tym idzie tych wszystkich, którzy w Kościele oddadzą się Chrystusowi w czystości konsekrowanej.

Dopełnienie tematu czystości Kościoła-Oblubienicy oraz czystości wiernych znajdujemy w Apokalipsie św. Jana. Kościół – Jeruzalem niebieskie porównany jest do Oblubienicy przystrojonej na zaślubiny (Ap 21, 2). W opisie niebieskiego Jeruzalem zauważa się użycie wszystkich czterech znaczeń słowa czysty. Jest to obraz rzeczywistości eschatologicznej, ukazujący stan czystości definitywnej, której czystość konsekrowana w czasie doczesnym jest profetycznym znakiem i gwarancją nadziei. Do rzeczywistości obiecanej nic nieczystego nie ma wstępu, ani nikt popełniający czyny nieczyste (Ap 21,27), lecz tylko zapisani w księdze życia, o której wiemy, że zawiera imiona oczyszczonych w krwi Baranka, czyli ochrzczonych (Ap 3,5; 22,19; por. 1Kor 6,11; Ef 5,26; Tt 3,5; Hbr 10,22).

Wróćmy w tym miejscu do wspomnianego wyżej przypadku Maryi, która określa siebie jako „nie znająca męża” czyli w stanie czystości przedmałżeńskiej, czym potwierdza tytuł „panny/dziewicy” (gr. *parthenos*) z początku opisu sceny Zwiastowania (Łk 1, 27; 2, 5; Mt, 16.18). Z samego tytułu „parthenos” czy „nie znam męża” jeszcze nie wynika bezpośrednio stan czystości konsekrowanej, lecz tylko aktualny stan Jej panieństwa, a więc raczej czystość w sensie moralnym. Dla naszego tematu bardziej znaczący wydaje się inny szczegół oddający wyjątkowość stanu Maryi, tytuł „pełna łaski”. Bóg Ją wybrał i konsekrował od pierwszego momentu Jej ludzkiego istnienia, taki bowiem sens ma grecki termin *kecharitomenē* – obdarzona łaską w sposób doskonały, nie dopuszczający możliwości nie

<sup>21</sup> Kol 3,19;

<sup>22</sup> Tt 3,5;

<sup>23</sup> Ps 45,13; 2Kor 11,2;

bycia w stanie łaski. Maryja będąca w stanie czystości doskonałej cieszy się pełnią życia Bożego. To treść dogmatu o Jej przywileju poczęcia bez grzechu, przywileju niepokalanego poczęcia. Jeszcze bardziej czytelny staje się sens terminu „pełna łaski” – jedyne w całym Piśmie Świętym! – na tle użycia tego samego źródłosłowa, ale w innym czasie i trybie – *echaritosen hemas* (= obdarzył nas raz na zawsze) łaską w Chrystusie (zob. Ef 1, 6). Jako wierzący w Chrystusa i zanurzeni w Jego tajemnicy paschalnej, jesteśmy powołani do tej samej jakościowo świętości i czystości:

*W Nim bowiem wybrał nas przez założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem (zob. J 15,16; 17,24; Ef 5,27; Rz 8,29). Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli (J 1,12), ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym.*

#### ZAKOŃCZENIE

Temat czystości konsekrowanej jawi się na bardzo rozległym tle wartości, jaką jest czystość *in se*, czy to w ujęciu materialnym, kultycznym czy moralnym. W rozumieniu dosłownym czystość jako wartość wpisana jest już w samą naturę rzeczy; czystości kultycznej nadaje wartość właściwa relacja między podmiotem adorującym a Absolutem adorowanym. Czystości moralnej sens i wartość nadaje miłość. Czystość jest jej owocem, wyrazem, świadectwem (czystość to nic innego jak miłość bezinteresowna).

Gdy chodzi o czystość konsekrowaną, to jej sens i znaczenie opiera się na wyborze i powołaniu ze strony Boga, który zaprasza do przymierza z Sobą. Czystość konsekrowana ma też rysy chrystologiczne, ponieważ Ojciec i Stwórca, oddał władzę nad całym stworzeniem w ręce Syna, który stał się Zbawcą oraz Początkiem nowego stworzenia, Pierworodnym pośród wielu braćmi. To Chrystus swoją miłością do końca zawarł Przymierze Nowe pomiędzy Stwórcą i stworzeniem, Jemu zaślubiony został Kościół – Oblubienica czysta.

Czystość konsekrowana znajduje więc swoje pełne i ostateczne wyjaśnienie dopiero w świetle Objawienia. Chociaż pełne zrozumienie jej sensu domaga się wiary nadprzyrodzonej, to przecież jej zapowiedzi – można by powiedzieć – tęsknotę, dostrzegamy w świecie pogańskim. Czystość konsekrowana wreszcie nie jest wartością zamkniętą w sobie samej – antycypuje stan definitywnej przynależności do Boga, którego oglądać będą oczy ludzi czystego serca, którego nie można inaczej czcić jak sercem czystym i którego wieczność symbolizuje biel jako kolor czysty. Powołani do życia w stanie czystości konsekrowanej wszystkie te wymiary czystości już tu na ziemi uobecniają swoim pełnym zaangażowaniem na rzecz

Królestwa Bożego, Kościoła pielgrzymującego jak i poszczególnego człowieka, zwłaszcza potrzebującego serca i chleba.

### Sommario

#### Castità consacrata alla luce dei testi biblici

Due termini italiani rendono l'idea del argomento dell'articolo: *puro* e *casto*. L'autore partendo dal significato profano del termine *puro*, che rende l'idea della genuinità ed integrità materiale delle cose e delle persone, passa alla più ampia analisi del significato cultico, morale e teologico (carismatico) del secondo termine. L'a si concentra sulle radici bibliche della castità carismatica e la verginità consacrata. Mentre la prima il suo particolare valore nella tradizione cristiana cattolica deve proprio alla tradizione biblica (appartenenza esclusiva d'Israele a Dio quanto sua particolare proprietà), la seconda – e cioè la verginità consacrata proviene dal mondo pagano (per es. le vestali). Nella pratica della castità e verginità consacrata il cristianesimo seppe conciliare due valori in certo qual senso incompatibili: il servizio alla vita e il segno profetico dello stato escatologico promesso dei salvati.

PAWEŁ BARYŁAK SDB, HENRYK STAWNIAK SDB

## UDZIAŁ WSPÓLNOTY EMMANUEL W POSŁANNICTWIE KOŚCIOŁA

### WSTĘP

Sobór Watykański II był wielką łaską dla Kościoła. Pod jej wpływem zostało zapoczątkowane dzieło odnowy: liturgicznej, biblijnej, teologicznej i moralnej. Łaska Soboru przyczyniła się również do odnowienia obrazu Kościoła, jego natury i posłannictwa. Poprzez Sobór Duch Święty pogłębił świadomość Kościoła, „zarówno jego Boskiej tajemnicy, jak też ludzkiego posłannictwa”<sup>1</sup>; wprowadził go na drogi odnowy swej działalności zgodnie z potrzebami współczesnego świata<sup>2</sup>; wezwał wszystkich jego członków do pracy w Winnicy Pańskiej<sup>3</sup>; podkreślił jego wspólnotowy charakter<sup>4</sup>. Na tle dokumentów Ojców Soboru Kościół jawi się przede wszystkim jako bosko-ludzka wspólnota zbawienia, powszechny sakrament zbawienia<sup>5</sup>, załączek jedności, nadziei i zbawienia.

Głównym zadaniem członków Ludu Bożego jest prowadzić dalej (kontynuować w czasie) z pomocą Ducha Świętego Pocieszyciela dzieło samego Chrystusa<sup>6</sup>. Chrystus – Kapłan, Prorok i Król – posyła ich i używa jako sługi zbawienia

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 4.03.1979, 3: Acta Apostolicae Sedis (dalej AAS) 71 (1979), s. 261.

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7.12.1990, 1: AAS 90 (1991), s. 250.

<sup>3</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 30.12.1988, 2: AAS 89 (1989), s. 394.

<sup>4</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, 7.12.1965, 2: AAS 58 (1966), s. 948.

<sup>5</sup> Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* (dalej LG) 21.11.1964, 48: AAS 57 (1965), s.40.

<sup>6</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7.12.1965, 3: AAS 58 (1966), s. 1026.

wszystkich, aby na końcu wieków Kościół pielgrzymujący osiągnął swe chwalebne dopełnienie w Kościele powszechnym u Ojca<sup>7</sup>.

Odnowiona na Soborze eklezjologia znalazła odzwierciedlenie w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Może być on pojmowany jako wielki pas transmisyjny przenoszący na język kanonistyczny soborowy obraz Mistycznego Ciała Chrystusa<sup>8</sup>. Została w nim uwzględniona m.in. „doktryna według której wszyscy członkowie Ludu Bożego, w sposób sobie właściwy, partycypują w potrójnym zadaniu Kościoła, mianowicie kapłańskim, prorockim i królewskim, do której to doktryny dochodzi także wszystko, co dotyczy obowiązków i praw wiernych<sup>9</sup>”. Jedną z form udziału wiernych w posłannictwie Kościoła, wskazaną przez Kodeks Jana Pawła II, jest ich uczestnictwo w stowarzyszeniach wiernych.

W nurcie tego samego odnowicielskiego działania Ducha Świętego w czasach posoborowych należy widzieć zjawisko powstawania grup modlitewnych Odnowy w Duchu Świętym. Bardzo szybko te grupy „duchowej odnowy” stały się dla Kościoła i świata znakiem nadziei<sup>10</sup>. Aby zagwarantować sobie skuteczność apostołską oraz owocny udział w posłannictwie Ludu Bożego, wiele z tych grup, za zachętą Pasterzy Kościoła, zostało uznanych jako prywatne stowarzyszenia wiernych<sup>11</sup>. Krajem szczególnie obfitującym w takie stowarzyszenia jest Francja. W kraju tym stowarzyszenia mające swe korzenie w Odnowie Charyzmatycznej zwie się potocznie „nowymi wspólnotami”.

## 1. CHARAKTERYSTYKA „NOWYCH WSPÓLNOT”

Pierwsze grupy Odnowy w Duchu Świętym pojawiły się we Francji na początku lat 70 – Brest, Paryż, Lyon<sup>12</sup>. Bardzo szybko (lata 1972-1974) w tych grupach zachodzi przejście od „etapu” zgromadzenia modlitewnego do „stadium” prawdziwych wspólnot (zwanych dalej „nowymi wspólnotami” z francuskiego „les communautés nouvelles”).

<sup>7</sup> LG, 2.9.

<sup>8</sup> Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostołska *Sacrae disciplinae leges*, 25.01.1983: AAS 75 (1983-II) I-XV.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Por. Paweł VI, Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej w Rzymie 19.05.1975 roku, w: Otrzymaście Jego moc. O Odnowie w Duchu Świętym, red. M. A. Bobraj, Poznań 1986, s. 54.

<sup>11</sup> Por. A. Borrás, *Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles*, *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) 2, s. 204.

<sup>12</sup> Zob. R. Darricau, B. Peyrous, *Les communautés nouvelles en France*, *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 5, s. 713.

Niemal wszystkie one krystalizowały się wokół jednego lub kilku liderów charyzmatycznych (pasterze). Oni, przeżywszy doświadczenie wylania Ducha, umieli poruszać serca, mieli odwagę nawoływać, obiecywali że przyłączenie się do nich przyniesie prawdziwą radość i szczęście<sup>13</sup>. Gromadzący się wokół takich pasterzy mieli przeświadczenie, że to Duch Święty jest źródłem powstania tych wspólnot. Analogicznie do postawy duchowej na zgromadzeniu modlitewnym, członkowie nowych wspólnot z wielkim zaufaniem i z wdzięcznością przyjmują dary Ducha Świętego. Za Jego natchnieniem pragną więc rozeznawać charyzmaty każdego ze swoich członków i służyć nimi, podobnie – nazwę grupy określającą charyzmat wspólnoty, co z kolei nadawało jej „swoją” styl życia Ewangelią, rodzaj posłannictwa czy sposoby formacji nowych członków. Dość szybko życie w tego typu wspólnotach stabilizuje się, ważne decyzje bywają coraz częściej podejmowane przez niewielkie grono osób odpowiedzialnych, także głoszenie Dobrej Nowiny początkowo o charakterze kerygmatycznym stopniowo instytualizuje się stając się katechezą opracowaną przez „starszych”, a przekazywaną „uczniom”<sup>14</sup>.

Pierwszymi, tak powstałymi, nowymi wspólnotami we Francji są:<sup>15</sup>

1. La Théophanie (Objawienie), rok powstania – 1972;
2. Le Chemin Neuf (Nowa Droga), 1973 ;
3. Le Lion de Juda et L'Agneau immolé (Lew Judy i Baranek Paschalny), 1974;
4. L'Emmanuel (Emmanuel), 1974;
5. La Fondation (Fundacja), 1974;
6. La Communauté du Pain (Wspólnota Chleba), 1975;
7. Le Pain de Vie (Chleb Życia), 1976;
8. Le Puits de Jacob (Studnia Jakuba), 1976;
9. Communauté „Réjouis-toi” (Wspólnota Raduj się), 1977;
10. Le Buisson Ardent (Płonący Krzak), 1978.

Nowe wspólnoty mogą być określone jako wspólnoty chrześcijańskie, w których proponuje się członkom projekt obejmujący integralnie ich życie, co jest dowodem ich duchowej gorliwości oraz apostołskiego zapachu. Często charakteryzują się one nie tylko jakimś współdziałaniem w ewangelizacji, ale również wspólno-

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 714; por. też L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul carisma originario dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989, s. 208.

<sup>14</sup> Por. E. Garin, *Odnowa Charyzmatyczna i nowe wspólnoty*, w: *Kolekcja Communio*, t. 12, Poznań 1998, s. 285-287.

<sup>15</sup> Powołujemy się na „listę” zaproponowaną przez M. Dortel-Claudot w artykule „Les Communautés Nouvelles” zamieszczonym w: *Documents Episcopat. Bulletin du secrétariat de la conférence des évêques de France* (1991) 5, s. 3.



towym zamieszkaniem<sup>16</sup>. „Oryginalność tych nowych wspólnot polega często na tym, że są to grupy złożone z mężczyzn i kobiet, duchownych i świeckich, małżonków i celibatariuszy, którzy pragną żyć według określonego stylu, inspirowanego czasem przez którąś z form tradycyjnych lub też przystosowaną do potrzeb współczesnego społeczeństwa”<sup>17</sup>. Wśród tych wspólnot niektórzy rozróżniają wspólnoty przymierza oraz wspólnoty życia. Członkowie wspólnot przymierza pozostają na ogół w społeczeństwie (z powodu wykonywanego zawodu, mieszkania), ale ich zaangażowanie podlega organizacji. Spotykają się w małych grupach (rodzinach) na modlitwie, dla wzajemnego wsparcia; podejmując znaczącą formację wspólną, składają dziesięcinę, włączają się w jeden lub kilka działów służby podejmowanej przez wspólnotę. Na ogół w tego rodzaju wspólnotach istnieje różnorodność możliwych stopni zaangażowania, a liderzy spotykają się często w ośrodkach życia wspólnego, tworząc tym sposobem jakby serce wspólnoty.

We wspólnocie życia wybór jest bardziej zdecydowany i łączy się ze ślubami: ubóstwa (rezygnacja ze wszystkich dóbr i dochodów), posłuszeństwa i czystości; cechuje je modlitwa kontemplacyjna (także nocna). Są to „nowe zakony”<sup>18</sup>, z tą wszakże różnicą, że pod jednym dachem przebywają mężczyźni i kobiety, osoby samotne, świeccy, zakonnicy i księża, dorośli i dzieci. Cały Lud Boży w swojej różnaitości<sup>19</sup>.

Wśród wielu innych cech znamionujących nowe wspólnoty należy wymienić pragnienie życia owocami Ducha Świętego, odwoływanie się do obrazu gminy jerozolimskiej jako wspólnotowego modelu wiary, odpowiedzialność za chrześcijańskie powołanie wypływające z sakramentu chrztu świętego, jedność z Kościołem partykularnym, udział w ewangelizacji swego środowiska i poszczególnych dziedzin życia społecznego, umiłowanie liturgii i troska o jej piękno, wzywanie każdego chrześcijanina do życia w Duchu i do podejmowania odpowiedzialnych zadań w Kościele, odkrycie posługi kierownictwa duchowego u wiernych świeckich, tworzenie szkół wiary i ewangelizacji<sup>20</sup>.

Nowe wspólnoty są określane jako „Kościół w miniaturze”, gdzie świeccy, duchowni i konsekrowani pracują razem i zgodnie dla wspólnego dobra. Są one

<sup>16</sup> Zob. A. Borras, A propos des communautés nouvelles. Réflexions d'un canoniste, w: *Vie consacré* (1992) 4, s. 229.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 25.03.1996, 62: AAS 88 (1996), s. 435-436.

<sup>18</sup> G. Lepoutre, La genèse des communautés nouvelles dans un paysage de l'Eglise qui se transforme, w: *Vie religieuse et communautés nouvelles. Quelles questions?*, Commission Episcopale Française de l'Etat Religieux 1989, s. 28.

<sup>19</sup> Por. M. Hébrard, *Charyzmaty. Zarys historii Odnowy w Duchu Świętym*, wyd. pol., tł. T. Jania, Kraków 1994, s. 39.

<sup>20</sup> Por. E. Garin, art. cyt., s. 293-299.

świadectwem tajemnicy i natury Kościoła, w którym wszyscy, każdy na swój sposób, są powołani do życia w komunii z Trójcą Świętą. Oryginalność nowych wspólnot polega na przypomnieniu Kościołowi – a partykularnemu szczególnie – że jest „zwołaniem Pana” w historii ludzi w drodze do królestwa Bożego; że w mocy Ducha Świętego jest posłanym, by wypełniać w świecie posłannictwo nauczycielskie, kapłańskie i królewskie Jezusa Chrystusa<sup>21</sup>.

Wśród wyżej wymienionych wspólnot aktualnie najliczniejszą wydaje się być Wspólnota Emmanuel. Prezentacji udziału tej wspólnoty w posłannictwie Kościoła w niniejszym artykule dokonamy przez zarysowanie historii jej powstania oraz analizę statutów na tle ogólnych dyspozycji prawa o stowarzyszeniach wiernych.

## 2. UDZIAŁ WSPÓLNOTY EMMANUEL W POSŁANNICTWIE KOŚCIOŁA

### 2.1. Początki, rozwój oraz aktualny status prawny Wspólnoty

Założyciel Wspólnoty Emmanuel, Pierre Goursat, urodził się 15 sierpnia 1914 roku w Paryżu. Wraz z młodszym bratem Bernardem był wychowywany przez rodziców w duchu wiary i modlitwy – matka powierzyła pierwszego Najświętszej Maryi Pannie, a drugiego – Sercu Jezusowemu<sup>22</sup>. W swoim dzieciństwie Pierre zaznał dwukrotnie głębokiego cierpienia związanego najpierw z odejściem z domu ojca, a potem z nagłą śmiercią swojego brata – 14 lipca 1926. Uczęszczał do katolickiej szkoły podstawowej prowadzonej przez marianistów. W roku 1933, mając 19 lat, przeżył kryzys wiary a zaraz potem, w czasie kilkumiesięcznego pobytu w sanatorium Plateau d'Assy, nawrócenie doświadczone i opisywane przez niego jako „wylanie Ducha Świętego”<sup>23</sup>. Prowadzony przez księdza Lécailler, Pierre odkrywa w sobie, w tym samym okresie, szczególne umiłowanie Serca Jezusowego, adoracji eucharystycznej, wreszcie powołanie do życia w celibacie<sup>24</sup>. W latach następnych pojawił się na jego drodze ojciec Henri Caffarel. Choć przepędia go pragnienie ewangelizacji, coraz jaśniej poznaje, że kapłaństwo nie jest jego życiowym powołaniem: powoli odkrywa w sobie powołanie do apostołstwa świeckiego. Chcąc spotykać się z młodzieżą zaczyna uczęszczać do Klubu (Związku)

<sup>21</sup> Por. A. Borrás, A propos ..., art. cyt., s. 244-246; zob. także L. Gerosa, Carisma ..., dz. cyt., s. 215.

<sup>22</sup> Por. B. Peyrous, H.-M. Catta, Le feu et l'espérance. Pierre Goursat Fondateur de la Communauté de l'Emmanuel (dalej FE), Paris 1995, s. 17.

<sup>23</sup> Tamże, s. 20.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 21.

Ewangeli (La Ligue de l'Évangile) księdza Thivollier, gdzie „zasmakował”<sup>25</sup> w pierw w lekturze Słowa Bożego, a potem sam stał się animatorem kilkuosobowego kręgu biblijnego.

W roku 1940 powstaje we Francji Legion Maryi. Tego samego roku Pierre nawiązuje kontakt z jego założycielką Véronique O'Brien oraz z Yvette Dubois, jedną z jego pierwszych członkiń. Kontakt z nimi oraz zapal ewangelizacyjny tego ruchu na długo pozostanie w jego pamięci<sup>26</sup>.

W czerwcu 1944 roku Goursat doświadcza kolejnej (po nawróceniu w 1933) interwencji Bożej, którą konkretnie przypisał Matce Bożej: zostaje cudownie wybawiony od śmierci z rąk niemieckiego oficera<sup>27</sup>. Pod wpływem tego doświadczenia stara się każdego roku udać do sanktuarium w Lourdes.

Ponadto podczas wojny zapoznaje się osobiście z kardynałem Suhard, arcybiskupem Paryża. Ich przyjaźń trwająca do 1949 (roku śmierci kardynała), częste spotkania i rozmowy na temat dechrystianizacji Francji przerodziły się w kierownictwo duchowe. „Pierre stopniowo rozumiał, że nie był powołany do kapłaństwa. Kardynał potwierdził, że jego powołaniem jest życie w świecie jako świecki apostoł o sercu adorującym (vocation d'adorateur laïc dans le monde)”<sup>28</sup>. Sam Goursat stwierdza: „Eucharystia zajmowała główne miejsce w moim życiu”<sup>29</sup>. Przed Najświętszym Sakramentem spędzał wiele godzin, a nawet całe noce w bazylice na paryskim Montmarcie<sup>30</sup>.

W okresie powojennym Pierre nadal poszukuje różnych form ewangelizacji, m.in. poświęca się jej poprzez założenie stowarzyszenia umożliwiającego nabywanie za niską cenę książek o tematyce religijnej; rozprowadzanie egzemplarzy Ewangelii za symboliczną cenę<sup>31</sup>; uznając potrzebę obecności chrześcijan w kinematografii zostaje krytykiem filmowym; zakłada czasopismo poświęcone tej problematyce (Revue Internationale du Cinéma); przez 10 lat – tj. od roku 1960 – piastuje funkcję sekretarza Katolickiego Biura Kina (l'Office Catholique du Cinéma). „Jego zaangażowanie w kinematografię poprowadziło go do uczestniczenia, wielokrotnie, w realizacji mszy świętych transmitowanych przez telewizję”<sup>32</sup>.

Od roku 1970 Goursat pełniej oddaje się modlitwie, szczególnie adoracyjnej. Płomienny zapal świadczenia o Jezusie popycha go do gromadzenia wokół siebie

<sup>25</sup> Tamże, s. 23.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 24-25.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 26-28.

<sup>28</sup> Tamże, s. 30.

<sup>29</sup> Tamże, s. 31.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 32.

<sup>32</sup> Tamże, s. 35.

...w swoim mieszkaniu młodzieży; tak doprowadza wiele osób do głębokiego nawrócenia<sup>33</sup>.

W roku 1971 mają miejsce dwa ważne wydarzenia w perspektywie późniejszej fundacji Wspólnoty Emmanuel – Pierre Goursat spotyka w Domu Rekolekcyjnym ojca Caffarel'a<sup>34</sup> Martine Laffitte (obecne nazwisko – Catta), młodą pielęgniarkę o wielkich duchowych aspiracjach, animatorkę małej szkoły modlitwy w Paryżu<sup>35</sup>, natomiast pod koniec listopada dowiaduje się o początkach Odnowy Charyzmatycznej w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie. Poznawszy szkołę modlitwy prowadzoną przez Laffitte, Pierre staje się jej kolejnym animatorem. „Martine i Pierre zaczęli się powoli poznawać poprzez modlitwę. Razem pomagali chrześcijanom, szczególnie tym żyjącym w świecie, odkrywać piękno modlitwy”<sup>36</sup>.

W lutym 1972 roku oboje powrócili do Domu Rekolekcyjnego w Troussures, by – wraz z 40 innymi osobami – wysłuchać świadectwa małżonków Xavier i Brigitte Le Pichon, którzy powrócili w 1970 roku ze Stanów Zjednoczonych ubogaceni kontaktami z Odnową Charyzmatyczną. Pod koniec tego dwudniowego spotkania Pierre Goursat i Martine Laffitte wraz z innymi prosili o wylanie na nich darów Ducha Świętego. Podstawowe doświadczenie wspólne wszystkim uczestnikom Odnowy w Duchu Świętym stało się w ten sposób również ich udziałem. Począwszy od tych dni oboje zaczęli się razem modlić co wieczór, od lutego do maja. Czasem dołączali do nich inni uczestnicy lutowego spotkania w Troussures. Wreszcie „w maju 1972 roku Pierre i Martine zdecydowali nie zatrzymywać duchowego doświadczenia w wąskim gronie, w którym trwali od kilku miesięcy. /.../ Wysłali list okólny do wszystkich osób, które uczęszczały do szkoły modlitwy w latach 1969-72, zapraszając je na spotkanie. Na pierwszym spotkaniu było 15 osób /.../, zaś na drugim tylko 5: Pierre, Martine, Francis Kohn, Françoise Malcor i Martine Buhrig. /.../ To właśnie spotkanie miało zaznaczyć prawdziwy początek Wspólnoty Emmanuel i być odczytane jako jej akt fundacyjny”<sup>37</sup>.

Grupa spotykała się raz w tygodniu na wspólnej modlitwie: do czerwca w mieszkaniu Laffitte, później – w mieszkaniu Goursat, wreszcie – w salce parafialnej. We wrześniu grupa liczy 22 osoby, w listopadzie – 50. W lutym 1973 rodzi się druga, bliźniacza grupa, zaś we wrześniu – trzecia. Grupa pierwsza stała się „miejscem pogłębienia wiary” (lieu d'approfondissement), druga – otworzyła się

<sup>33</sup> M.in. byli nimi Jean-Paul Mordefroid, Françoise Malcor, Maurice Clavel, Francis Kohn.

<sup>34</sup> W miejscowości Troussures, 90 km od Paryża.

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 39.

<sup>36</sup> Tamże, s. 41.

<sup>37</sup> Tamże, s. 48-49. Do tego faktu odwołuje się również dekret Papieskiej Rady do spraw Świeckich z 8 grudnia 1992 uznający status prawny Wspólnoty Emmanuel. Por. Statuts de la Communauté de l'Emmanuel et de la Fraternité de Jésus (dalej SEF), Neuilly 1992, s. 3.

na przyjęcie wszystkich nowych osób, zaś trzecia – prowadzona przez młodych animatorów nabrała charakteru młodzieżowego<sup>38</sup>. Przyływ nowych członków jest ogromny: na Zesłanie Ducha Świętego roku 1973 jest ich już 500<sup>39</sup>.

W marcu tego samego roku animatorzy rozeznają, że wspólną nazwą grup ma być Emmanuel, imię zaczerpnięte z Ewangelii wg św. Mateusza<sup>40</sup>. To słowo miało pomóc zachować w grupach ducha jedności i jednomyślności<sup>41</sup>.

Posługa jedności pomiędzy grupami modlitewnymi zostaje jednocześnie zapewniona przez „ustanowienie moderatora grup” (responsable de l’Emmanuel)<sup>42</sup> Pierre Goursat, zachęcany przez Martine Laffitte, ojca Albert-Marie de Monléon OP, wreszcie umacniany rozmowami z Martą Robin (stygmatyczkę z Châteauneuf-de-Galaure), podejmuje się tej misji i będzie ją pełnił do 1985 roku<sup>43</sup>.

Grupy modlitewne określane nazwą Emmanuel nie były jednak jeszcze wspólnotą. Animatorzy zrozumieli, że aby faktycznie służyć Panu, trzeba się połączyć. „Wspólnota zrodziła się z tego pragnienia, by razem służyć Panu”<sup>44</sup>. Nic też dziwnego, że wiosną 1973 roku Pierre i Martine podejmują decyzję, aby razem służyć Panu i ewangelizować, jeśli to możliwe, w formie stowarzyszenia<sup>45</sup>.

Nosząc tę troskę Goursat rozmawia często z kardynałem Suenens’em, arcybiskupem Malines i Brukseli, oraz kardynałem Marty, arcybiskupem Paryża, informując na bieżąco tego drugiego o życiu i apostolacie grup Emmanuel. Kardynał, utwierdzając dotychczasowe przedsięwzięcia, nie dał jeszcze żadnej oficjalnej aprobaty ze strony Kościoła<sup>46</sup>.

W 1974 roku Goursat zaczął proponować kilku braciom i siostrzom z grup wejście w styl życia ukierunkowany na modlitwę i pogłębienie życia duchowego. Wielu spośród nich myślało o życiu konsekrowanym, inni – o kapłaństwie, jeszcze inni – o życiu apostołskim. Krótco potem moderator zachęcił kilka młodych osób, by „zamieszkały razem z nim w jakimś miejscu sprzyjającym modlitwie i wyciszeniu”<sup>47</sup>. Na propozycję pozytywnie odpowiedzieli Jean-Marc Morin i Hervé-Marie Catta. Zamieszkując w części pomieszczeń plebani Miasteczka Uniwersyteckiego (Cité

<sup>38</sup> Por. FE, s. 57.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 57.

<sup>40</sup> „Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy Bóg z nami”. Mt 1, 23.

<sup>41</sup> Por. FE, s. 55.

<sup>42</sup> Tamże, s. 58.

<sup>43</sup> Zob. B. Peyrous, H.-M. Catta, Pierre Goursat. *Fondateur de la Communauté de l’Emmanuel, Il est vivant* (1995) 110 (dalej JeV), s. 5.

<sup>44</sup> F. Lenoir, *Nowe wspólnoty* (dalej NW), wyd. pol., tł. D. Szczerba, Warszawa 1993, s. 97.

<sup>45</sup> Por. FE, s. 75.

<sup>46</sup> W 1976 r. kard. Marty zlecił kościelną asystencję nad grupami Emmanuel swojemu biskupowi pomocniczemu, Marcus’owi. Por. tamże, s. 177.

<sup>47</sup> FE, s. 82.

Universitaire), udostępnionych przez Siostry Najświętszego Serca Jezusowego, oraz podejmując każdego dnia dwugodzinną adorację Najświętszego Sakramentu w krypcie kościoła, ta trójka (obrawszy potem nazwę *Fraternité de Jésus – Fraternia Jezusa*) stała się pierwszym „stałym domkiem” (*maisonnée résidentielle*) nieformalnej jeszcze Wspólnoty Emmanuel. W ciągu dnia zarówno Jean-Marc jak i Hervé-Marie podejmowali swoją pracę zawodową, zaś Pierre wspomagany przez Françoise Malcor i innych wolontariuszy zajmował się Sekretariatem Emmanuela oraz przygotowywał „weekendy charyzmatyczne” dla grup z Paryża i regionu. W czasie jednego z nich miała miejsce pierwsza ewangelizacja przeprowadzona przez Emmanuela na ulicach stolicy. W 1975 roku Wspólnota zaangażowała się mocno w przygotowanie 1000 rodaków do spotkania z papieżem Pawłem VI w Rzymie<sup>48</sup>, zaś w lipcu tego samego roku przeprowadziła w Paray-le-Monial pierwsze, tygodniowe „sesje letnie” (*sessions d'été*), w których wzięło udział każdorazowo 600 osób<sup>49</sup>.

We wrześniu 1975 roku pierwszy „stały domek” powiększa się jednocześnie zmieniając adres. Moderatorowi odtąd towarzyszy jeszcze (oprócz wymienionej dwójki) 5 osób. Wśród nich pierwsze małżeństwo członków Emmanuela<sup>50</sup>.

Rok 1976 jest szczególnie bogaty w doświadczenia: grupy Emmanuela uczestniczą w spotkaniu modlitewnym Odnowy Charyzmatycznej w Lourdes z racji Zesłania Ducha Świętego; przeprowadzają znów letnie sesje ewangelizacyjne w Paray; moderator wraz z kilkoma animatorami udają się do Stanów Zjednoczonych przyrzeczyć się z bliska życiu tamtejszych wspólnot wywodzących się z Odnowy<sup>51</sup>; powstaje drugi „stały domek”<sup>52</sup>; Dominique de Chantérac rozpoczyna studia teologiczne zmierzając ku kapłaństwu; kolejnych dwoje animatorów łączy się węzłem małżeńskim<sup>53</sup>; moderator i animatorzy po raz pierwszy mówią nie o grupach Emmanuela, lecz o Wspólnocie Emmanuel (*Communauté de l'Emmanuel*)<sup>54</sup>. „Goursat otrzymuje w Stanach Zjednoczonych potwierdzenie, za przykładem South Bend i Ann Arbor, możliwości rozwinięcia szerokiej wspólnoty składającej się z rodzin, duchownych i osób konsekrowanych, żyjących w mieście i pracujących normalnie w świecie”<sup>55</sup>.

<sup>48</sup> Na Uroczystość Zesłania Ducha Świętego Paweł VI zaprosił członków Odnowy w Duchu Świętym z całego świata. Podczas tego spotkania Papież uznał oficjalnie Ruch Charyzmatyczny w Kościele katolickim.

<sup>49</sup> Por. FE, s. 88.

<sup>50</sup> Jean-Marc Morin i Françoise Malcor pobrali się w lipcu tegoż roku w Paray-le-Monial. Por. tamże, s. 89-91.

<sup>51</sup> The Word of God (Ann Arbor), The People of Praise (South Bend), The Church of the Redeemer (Houston). Por. tamże, s. 104.

<sup>52</sup> Zwany *Maisonée Saint-Raphaël*. Zamieszkało w nim 6 kobiet. Por. tamże, s. 94-95.

<sup>53</sup> Byli to Martine Laffitte i Hervé-Marie Catta. Por. tamże, s. 93.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 104.

<sup>55</sup> Tamże, s. 105.

18 czerwca 1977 roku mają miejsce pierwsze przyjęcia w formie zaangażowania do Wspólnoty (engagements dans la Communauté). Około 50 osób zobowiązywało się, jedna po drugiej, przed Najświętszym Sakramentem, do życia modlitwy, służby i ewangelizacji<sup>56</sup>. Według życzenia moderatora osoby te angażowały się na rok, z możliwością ponowienia zobowiązań każdego roku. W ostatni dzień tego samego roku inna pięćdziesiątka osób wypowiedziała „swoją konsekrację” (consécration) jako członkowie wspomnianej wcześniej Fraterni Jezusa. Zaczęły powstawać nowe domy. W ciągu kilku lat Wspólnota zadomowiła się w innych regionach Francji i w Europie. Niektórzy członkowie, zmuszeni do opuszczenia Paryża, zakładali domy Wspólnoty tam, gdzie się znaleźli. Również letnie sesje w Paray-le-Monial rozpowszechniły charyzmat powstającej Wspólnoty. W ten sposób zrodziły się regiony Emmanuela: Południowy Wschód, Zachód, Centrum, Wschód, Południowy Zachód<sup>58</sup>. W 1980 roku Wspólnota przekracza granice Francji – powstaje pierwsza grupa we Włoszech (Florencja), potem w Holandii i Belgii. Na przełomie lat 1982-83 rodzi się pierwsza grupa Emmanuela w Niemczech (Würzburg); potem Wspólnota zadomawia się w Hiszpanii, Anglii, Austrii, Rwandzie i Nikaragui. Ponadto począwszy od roku 1980 paryską Wspólnotę odwiedzają Czesi, Węgrzy, Kanadyjczycy, Australijczycy i Peruwiańczycy będący później zaczątkiem Emmanuela w swoich krajach<sup>59</sup>.

W ten sposób od 1977 do 1990 Wspólnota Emmanuel rozrosła się od 50 do około 4000 członków, natomiast Fraternia Jezusa od 20 do 150 w 1980 roku, 300 w 1983, 600 w 1986, około 1000 w 1990<sup>60</sup>. Według danych przedstawionych w styczniowym numerze „Il est vivant” z 1995 roku Wspólnota Emmanuel liczyła wtedy 91 grup we Francji oraz była obecna w ponad 30 krajach (18 – Europa, 4 – Ameryki, 4 – Azja, 6 – Afryka oraz Australia)<sup>61</sup>.

Wraz z rzeczywistym rozwojem grup, a potem Wspólnoty, Pierre Goursat troszczył się (począwszy od 1974 roku) o uzyskanie statusu prawnego Emmanuela i Fraterni w Kościele katolickim. Nie była to jednak rzecz łatwa. W Watykanie trwały prace nad nowym Kodeksem. Ponieważ nowa wspólnota ogarniała osoby różnych „stanów” (młodzież, małżonków, duchownych, osoby konsekrowane) pewien specjalista od prawa zakonnego odradzał zamykanie się tylko w prawie zgromadzeń czy instytutów świeckich. Ojciec Jean Passicos, dziekan Fakultetu

<sup>56</sup> Zob. NW, s. 99.

<sup>57</sup> Por. FE, s. 124-125. Fraternia Jezusa ukonstytuowała się w symbiozie ze Wspólnotą Emmanuel. Celem tej „bliźniaczej” wspólnoty jest tworzyć serce Emmanuela poprzez życie pełniejszego poświęcenia oraz dyspozycji na rzecz działalności misyjnej Kościoła.

<sup>58</sup> Por. NW, s. 99-100.

<sup>59</sup> Por. FE, s. 147-148.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 153-154.

<sup>61</sup> Por. leV, s. 21.

Prawa Kanonicznego w Paryżu, proponował wypracować „wyważoną formułę” (*révolution équilibrée*), która łączyłaby zarówno normalne życie wiernych świeckich, jak i aspekt wspólnotowy. Chodziło o taki statut, który jednoczyłby tym samym duchem uświęcenia i ewangelizacji przedstawicieli najrozmaitszych stanów<sup>62</sup>.

Projekt pierwszego statutu Fraternali Jezusa został zatwierdzony przez ordynariusza diecezji Nanterre, biskupa Delarue, 29 czerwca 1980 roku na okres 2 lat ad experimentum<sup>63</sup>.

W tym samym czasie Goursat podjął konsultacje u nowego ordynariusza Paryża, arcybiskupa Lustiger. Ten ukierunkowywał prace nad statutami ku utworzeniu z Emmanuelą nowego zakonu angażującego się w apostołstwo wykraczające poza granice jednej diecezji. Arcybiskup powierzył część pracy nad statutem biskupowi Perrot, doświadczonemu dzięki swojemu wkładowi w opracowanie statutu dla Misji Francji (*Mission de France*), pierwszej prałatury personalnej, oraz księdzu Vingt-Trois, wikariuszowi generalnemu, który zajął się wszystkim, co dotyczyło powołań kapłańskich z członków Wspólnoty, ich formacji oraz inkardynacji<sup>64</sup>.

W pierwszej fazie, 8 grudnia 1982, kardynał Lustiger zatwierdził statuty dwu różnych stowarzyszeń wiernych: Wspólnotę Emmanuel dla wiernych świeckich oraz Fraternalię Misyjną Serca Jezusowego (*Fraternité Missionnaire du Coeur de Jésus*) dla kapłanów i kleryków, określając ich naturę jako pobożne związki (*piae uniones*)<sup>65</sup>. Podobnego kościelnego uznania dokonał 24 grudnia 1982 roku kardynał Etchegaray, arcybiskup Marsylii, natomiast rok później podobny krok uczynił biskup Panafieu dla diecezji Aix-en-Provence. Niedługo potem kanoniczny status otrzymała Wspólnota w diecezji Lyon dzięki decyzji kardynała Decourtray<sup>66</sup>.

Pierre Goursat odczuwał mimo to pewien niedosyt: „kapłani i świeccy nie mieli tego samego statutu. Było to czymś niezgodnym z naturą Emmanuel. /.../ Oważał, że tendencja klerykalizmu była do uniknięcia, jeśli kapłani byliby stowarzyszeni ze świeckimi”<sup>67</sup>.

Dyspozycje nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego promulgowanego w 1983 roku pozwalały nadać Wspólnocie i Fraternali właściwe oblicze. W 1985 roku kardynał Lustiger zatwierdza Wspólnotę Emmanuel jako prywatne stowarzyszenie wiernych, w które zaangażować się mogą duchowni, małżeństwa, celibatariusze i osoby konsekrowane. Taki status otrzymała również Fraternalia Jezusa<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Por. FE, s. 178.

<sup>63</sup> Por. tamże.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 179.

<sup>65</sup> Por. Codex Iuris Canonici z 1917 roku, Romae 1917, can. 707-719.

<sup>66</sup> Por. FE, s. 180-181.

<sup>67</sup> Por. tamże.

<sup>68</sup> Por. tamże.



Wkrótce potem Wspólnota Emmanuel i Fraternia Jezusa zostają kanonicznie zatwierdzone przez innych biskupów francuskich; uczynił to również kardynał Danneels w diecezji Malines-Bruksela; biskup Sarah w diecezji Conacry; kardynał Piovanelli we Florencji; kardynał Wetter w Monachium.

Wreszcie 8 grudnia 1992 moderator generalny Wspólnoty Emmanuel i Fraterni Jezusa, Gérard Arbola<sup>69</sup>, przyjął z rąk kardynała Pironio, Przewodniczącego Papieskiej Rady do spraw Świeckich, dekret uznający Wspólnotę Emmanuel oraz Fraternię Jezusa jako powszechne prywatne stowarzyszenia wiernych na prawie papieskim, cieszące się osobowością prawną, według norm określonych w kanonach 298-311 i 321-329, oraz zatwierdzający ich statuty ad experimentum na okres 5 lat<sup>70</sup>. Po tym okresie, ostateczne zatwierdzenie statutów miało miejsce 8 grudnia 1998 roku.

Tymi dekretami Stolica Apostolska „potwierdza w pełni powołanie Wspólnoty Emmanuel i jej udział w wypełnianiu misji Kościoła w świecie współczesnym”<sup>71</sup>.

## 2.2. Cel Wspólnoty Emmanuel

Powołanie i charyzmat Wspólnoty Emmanuel i Fraterni Jezusa, określane językiem prawniczym terminem „cel stowarzyszenia”<sup>72</sup>, pozostają w ścisłej jedności z osobą Pierre Goursat, jego aspiracjami duchowymi i darami Ducha Świętego, o których wyżej wspominaliśmy. Itinerarium duchowe Założyciela, przez Boga prowadzonego tajemniczymi ścieżkami; powołanego by wszystko zostawić ze względu na Niego i by kochać Go bezgranicznie; obdarzonego szczególną miłością Jezusa poprzez adorację, współczucie i ewangelizację; pozwalającego się wreszcie prowadzić Duchowi Świętemu w służbie Kościoła<sup>73</sup>, staje się przez podobieństwo programem życia członków Wspólnoty. „Wspólnota, przez życie bra-

<sup>69</sup> Pierre Goursat zmarł wprawdzie 25 marca 1991 roku, ale trapiiony chorobą zlecił funkcję moderatora głównego Gérardowi Arbola już we wrześniu 1985 roku; Arbola był nim do roku 1994. Od tamtego czasu funkcję tę pełni Niemiec, Marcus Gehlen. Zob. FE, s. 260, 262, 145.

<sup>70</sup> „Ayant étudié le projet de statuts soumis à l'approbation et reçu l'accord de Sa Sainteté le Pape Jean Paul II le 20 novembre 1992, le Conseil Pontifical pour les Laïcs reconnaît la Communauté de l'Emmanuel en tant qu'association privée universelle de fidèles, de droit pontifical, dotée de personnalité juridique, selon les normes des cann. 298-311 et 321-329 et il en approuve les statuts ad experimentum pour une période de 5 ans”. Dekret Papieskiej Rady do spraw Świeckich z 8 grudnia 1992; w: SEF, s. 3.

<sup>71</sup> Por. tamże.

<sup>72</sup> Por. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku (dalej KPK 1983), wyd. pol., Pallottinum 1984, kan. 304 § 1.

<sup>73</sup> Por. FE, s. 265-266.

terskie oraz wspólnie podejmowaną działalność, ofiaruje swoim członkom uświęcenie oraz zapewnia uczestnictwo w ogólnym apostołskim celu Kościoła”<sup>74</sup>.

Według ogólnej dyspozycji kanonu 304 § 2 Kodeksu Jana Pawła II nazwa stowarzyszenia powinna szczególnie wiązać się z jego celem<sup>75</sup>. Analizowane przez nas statuty wskazują więc w części wprowadzającej (préambule) na związek nazwy i celu. „Wspólnota [Emmanuel] czerpie swą nazwę z Biblii: ‘Oto Dziewica poczęnie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy – Bóg z nami (Mt 1, 23)’. Emmanuel to Bóg z nami, obecny w życiu każdego dnia. Dla wszystkich [członków] znaczy to uznać Jezusa za centrum swojego życia, aby być w świetle, ale nie z tego świata”. Ta tajemnica jest źródłem trójczłonowej misji stowarzyszenia: adorować, współczuć, ewangelizować. We wprowadzeniu czytamy: „Głęboka łaska wspólnoty pochodzi z adoracji eucharystycznej, Boga realnie obecnego pośród nas: Emmanuel. Z tej adoracji rodzi się współczucie wobec wszystkich ludzi umierających z głodu, materialnego i duchowego. Z kolei ze współczucia rodzi się pragnienie ewangelizowania świata, a szczególnie najbiedniejszych”.

Tak sformułowany program jest propozycją zaangażowania się na łonie Kościoła katolickiego poprzez życie jednocześnie kontemplacyjne i apostołskie<sup>76</sup>; to zgoda wiernego na służbę tajemnicy Wcielenia<sup>77</sup>. Statuty podają również szczegółowo kilka źródeł, w których Wspólnota czerpie i ożywia charyzmat adoracji, współczucia i ewangelizacji. Są to: sakramenty – szczególnie Eucharystii i Pojednania, liturgia, Słowo Boże, modlitwa osobista i wspólnotowa, otwartość serca na działanie Ducha Świętego, zaufanie i wstawiennictwo Dziewicy Maryi, Matki Emmanuela<sup>78</sup>. Zanurzając w ten sposób życie swoich członków w „życie samego Kościoła”<sup>79</sup>, Wspólnota włącza się w jego misję poprzez ewangelizację wierzących i niewierzących, osób i środowisk, służbę chorym i ubogim; promocję ludzką i duchową, rodzinną i społeczną<sup>80</sup>.

Podobnie we wprowadzeniu do statutów wyjaśnia się powołanie i charyzmat Fraternali Jezusa. Swoją nazwę czerpie ona z dwóch fragmentów Nowego Testamentu: „Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego” (Dz 1, 14) oraz „Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Bożą, ten mi jest bratem, siostrą i matką” (Mk 3, 33-34). Na

<sup>74</sup> SEF, nr 3.

<sup>75</sup> „[Wszystkie stowarzyszenia wiernych] powinny obrać sobie tytuł, czyli nazwę, dostosowaną do zwyczajów czasu i miejsca, a szczególnie związaną z celem, do którego zmierzają”.

<sup>76</sup> „La Communauté rassemble de fidèles de tous états de vie qui désirent s’engager dans une vie à la fois contemplative et apostolique au sein de l’Eglise Catholique”. SEF, nr 1.

<sup>77</sup> Por. NW, s. 106.

<sup>78</sup> Por. SEF, Wprowadzenie I oraz nr 2.

<sup>79</sup> Tamże, Wprowadzenie I.

<sup>80</sup> Por. tamże, nr 3; zob. również KPK 1983, kan. 215, 298 § 1.

glebie tego Słowa wyrasta charyzmat Fraternali: „być bratem Jezusa, co znaczy mieć serce Jezusa, wziąć Maryję do siebie oraz pozwolić Duchowi Świętemu na odnowienie swojego serca”<sup>81</sup>.

W ten sposób Fraternalia jawi się jako stowarzyszenie proponujące „dar z siebie przez konsekrację, radykalniejsze zaangażowanie na rzecz wierności Kościołowi oraz dyspozycyjność na rzecz misyjnej działalności Wspólnoty”<sup>82</sup>. Członkowie Fraternali poprzez tę konsekrację „obierają sobie za cel przyjąć żar miłości Chrystusowej oraz promieniować nim najpierw wewnątrz Wspólnoty Emmanuel, oraz – w jedności z nią – wszędzie tam, gdzie zostaną posłani”<sup>83</sup>; ożywiają zaś ją trwając w łaskach adoracji, współczucia i ewangelizacji.

Według słów Gérard’a Arbola cel, powołanie i charyzmat obu bliźniaczych stowarzyszeń jawi się prosto: „brać udział w posoborowej odnowie Kościoła; jak największej liczbie ludzi pozwolić doświadczyć Boga /.../, sprawić, by jak najliczniejsi chrześcijanie odkryli Odnowę [Charyzmatyczną] i sami w życiu codziennym głosili Ewangelię”<sup>84</sup>.

### 2.3. Członkowie Wspólnoty i ich więzy ze Wspólnotą

Kościół, jak to już wyżej wspominaliśmy, wielokrotnie zachęcał swych wiernych do udziału we wszelkich formach życia zrzeszonego. Również dyrektywa kanonu 298 § 1 Kodeksu Jana Pawła II podkreśla, że wierni powinni należeć szczególnie do stowarzyszeń popieranых przez kompetentną władzę kościelną. W przypadku Wspólnoty Emmanuel i Fraternali Jezusa takim aktem poparcia było zatwierdzenie ich statutów przez Stolicę Apostolską w grudniu 1992 i 1998 roku.

Do Wspólnoty Emmanuel mogą przynależeć: 1) „osoby ochrzczone i bierzmowane w Kościele katolickim, pełnoletnie według prawa kanonicznego i prawa państwowego”<sup>85</sup>; 2) „ochrzczeni nie katolicy /.../ uczestniczący jako bracia stowarzyszeni”<sup>86</sup>; 3) „osoby przygotowujące się do sakramentu chrztu świętego mogą być dopuszczone do okresu probacji”<sup>87</sup>.

<sup>81</sup> SEF, Wprowadzenie II a.

<sup>82</sup> Tamże, Wprowadzenie II b. Statuty wyjaśniają, że chodzi tu najogólniej o konsekrację wypływającą z łaski chrztu świętego, jak to przedstawia konstytucja *Lumen gentium* w numerze 10.

<sup>83</sup> Tamże, Wprowadzenie II g; NW, s. 105.

<sup>84</sup> NW, s. 105.

<sup>85</sup> SEF, nr 5.

<sup>86</sup> Tamże, nr 9.

<sup>87</sup> Tamże, nr 12.

Natomiast Fraternię Jezusa mogą jedynie stanowić niektórzy katolicy – członkowie Wspólnoty Emmanuel, rozeznający w sobie wezwanie do bardziej radykalnego ofiarowania się<sup>88</sup>; oraz katolicy nie będący wprawdzie członkami Wspólnoty Emmanuel, lecz zaangażowani już we wspólnotach żyjących podobnym duchem<sup>89</sup>.

Od strony stanu życia (*état de vie*) członkami Wspólnoty i Fraternali są: 1). małżonkowie i celibatariusze, 2). mężczyźni i kobiety żyjący w celibacie dla Królestwa niebieskiego, 3). diakoni stali, 4). kapłani, diakoni przygotowujący się do kapłaństwa, alumni, 5). zakonnicy i zakonnice<sup>90</sup>. Wszyscy, świeccy i duchowni, uznają się za braci i siostry w Chrystusie, których łączy to samo powołanie do życia w świętości i głoszenia Ewangelii<sup>91</sup>. Jednocześnie statuty zastrzegają, że zaangażowanie duchownych diecezjalnych we Wspólnocie lub Fraternali warunkuje pisemna zgoda ordynariusza<sup>92</sup>; podobną zgodę swoich przełożonych wyższych winni wpierv otrzymać członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego<sup>93</sup>.

Uwzględniając powyższą różnorodność statuty wyjaśniają, iż „Wspólnotę stanowią członkowie w okresie probacji (*membres en probation*), członkowie zaangażowani (*membres engagés*), członkowie zrzeszeni (*membres associés*), bracia stowarzyszeni (*frères associés*) na mocy statusu partykularnego, członkowie konsekrowani Fraternali Jezusa (*membres consacrés*) oraz przyjaciele Wspólnoty Emmanuel (*amis de la Communauté de l'Emmanuel*)”<sup>94</sup>.

Okres probacji trwa przynajmniej 2 lata i zawiera etapy określone przez zwyczaj lub regulaminy zatwierdzone i uaktualniane przez Radę Wspólnoty Emmanuel (*Conseil International*). Do każdego etapu probacji dopuszcza moderator lub jego regionalny reprezentant uwzględniając zdanie Rady<sup>95</sup>. Po okresie probacji, członek Wspólnoty zgadzający się na życie według ducha i charyzmatu Emmanuel'a może być dopuszczony do aktu zaangażowania się na wyraźną swoją prośbę i za zgodą moderatora oraz Rady lub ich lokalnych reprezentantów specjalnie do tego delegowanych<sup>96</sup>. „Zaangażowanie we Wspólnocie Emmanuel czyni się na okres jednego roku. Może być rokrocznie odnawiane. Zarówno zaangażowanie, jak i jego odnowienie, czyni się przed wystawionym Najświętszym Sakramentem,

<sup>88</sup> Por. tamże, Wprowadzenie II b.

<sup>89</sup> Por. tamże, Wprowadzenie II c.

<sup>90</sup> Por. tamże, nr 6.

<sup>91</sup> Por. tamże, nr 1.

<sup>92</sup> Por. tamże, nr 7 oraz KPK 1983, kan. 278.

<sup>93</sup> Por. SEF, nr 8 oraz KPK 1983, kan. 307 § 3.

<sup>94</sup> SEF, nr 10.

<sup>95</sup> Por. tamże, nr 11.

<sup>96</sup> Por. tamże, nr 5.

w obecności moderatora lub jego reprezentanta oraz członków Rady, jeśli możliwe. Zawiera formułę: /.../ angażuję się w życie Wspólnoty Emmanuel ..."<sup>97</sup>.

Konsekracja we Fraterni Jezusa jest, jak wspominaliśmy, „dobrowolnym odnowieniem [potwierdzeniem] królewskiego kapłaństwa ochrzczonego przez pełny dar z siebie wyrażone w akcie dyspozycyjności dla Pana, Kościoła i ewangelizacji. Dyspozycyjność ta jest decyzją radykalnego poddania się woli Bożej poprzez pełnienie funkcji lub misji wyznaczonych przez moderatora Wspólnoty Emmanuel"<sup>98</sup>. Do aktu konsekracji lub dyspozycyjności dopuszcza Rada Fraterni Jezusa. Przedtem członek Fraterni przechodzi drogę probacji z etapami określonymi przez zwyczaje lub regulamin wewnętrzny zatwierdzony przez Radę Fraterni.

Niektórzy członkowie Wspólnoty lub Fraterni mogą otrzymać łaskę całkowitego ofiarowania się w celibacie dla Królestwa. Ten rodzaj zaangażowania pociąga za sobą obowiązek życia według rad ewangelicznych, szczególnie duchem ubóstwa i dyspozycyjności. Zobowiązanie się do celibatu może dokonać się, po koniecznym czasie rozeznania, na okres 3 lat. Może być odnawiane lub definitywne<sup>99</sup>.

Mówiąc o tych formach zaangażowania się w życie Wspólnoty Emmanuel i Fraterni Jezusa wydaje się koniecznym dodać ogólną uwagę z punktu 5 statutów: „Zaden z aktów zaangażowania, konsekracji czy dyspozycyjności, o których mowa w niniejszych statutach, /.../, nie obowiązuje pod karą grzechu”. W tym duchu statuty szczegółowo określają prawa i obowiązki, które członek stowarzyszenia nabywa i zaciąga poprzez ważny akt przyjęcia<sup>100</sup>. I tak, zgodnie z charyzmatem Wspólnoty Emmanuel każdy członek zobowiązuje się „na miarę swych możliwości do: – wydłużonego czasu codziennej modlitwy w ciszy (adoracja Najświętszego Sakramentu, jeśli tylko możliwe); – codziennego uczestnictwa w Eucharystii (kapłani – codziennego jej celebrowania); – codziennej modlitwy uwielbienia sprawowanej w duchu radości i we wspólnotcie z innymi, kiedy tylko możliwe; – regularnego korzystania z sakramentu pojednania”<sup>101</sup>. Wśród pozostałych obowiązków należy wymienić: troskę o faworyzowanie w życiu wspólnotowym ducha adoracji, współczucia i ewangelizacji, uwzględniając wszakże warunki i okoliczności w których poszczególne członkowie mogą się znaleźć; udział w comiesięcznym spotkaniu wspólnoty „domku” stałego lub tymczasowego, do którego się przynależy<sup>102</sup>; czynne uczestniczenie w działalnościach apostołskich proponowanych przez Wspólnotę (moderatora lub radę) na

<sup>97</sup> Tamże, nr 13.

<sup>98</sup> Tamże, Wprowadzenie II d, f.

<sup>99</sup> Por. tamże, nr 29-30.

<sup>100</sup> Por. KPK 1983, kan. 306; zob. także L. Navarro, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Milano 1991, s. 66-67.

<sup>101</sup> SEF, nr 15.

<sup>102</sup> Por. tamże, nr 16.

niarę swych możliwości<sup>103</sup>; wybór osoby towarzyszącej (accompagnateur) i poddanie się jej pomocy w sprawach dotyczących życia wspólnotowego<sup>104</sup>; wreszcie ofiarowanie na rzecz Wspólnoty i za jej zgodą sprawiedliwej dziesięciny (une juste dime) ustalonej przez samego członka, o ile nie nadwyręża to odpowiedzialności członka świeckiego za własną rodzinę<sup>105</sup>.

Identyczne obowiązki zaciągają członkowie Fraternali oraz duchowni członkowie Wspólnoty<sup>106</sup>. Udział tych ostatnich w apostolacie Wspólnoty i w dziełach diecezji, do której są inkardynowani, jest określany – za porozumieniem ordynariusza i moderatora – przez szacunkową proporcję: jedna trzecia część czasu i posługi dla Wspólnoty, dwie trzecie dla diecezji<sup>107</sup>. Ponadto kapłani i diakoni tworzyć powinni wspólnotę któregoś z „domków”, „albo między sobą, albo z osobami innych stanów życia. W tym drugim przypadku preferować się będzie bracia i siostry z Fraternali Jezusa”<sup>108</sup>.

Te same zasady dotyczące sposobu życia w „domkach” obowiązują celibatariuszy dla Królestwa niebieskiego<sup>109</sup>.

Statuty wyliczają też prawa nabyte przez członków Wspólnoty Emmanuel i Fraternali Jezusa. Są nimi: braterska modlitwa i rada; wolność wyboru i korzystania ze spowiednika lub kierownika sumienia (różnych od wspomnianej wcześniej osoby towarzyszącej)<sup>110</sup>; formacja biblijna, teologiczna i duchowa<sup>111</sup>; możliwość wsparcia swoją osobą dzieł w diecezjach i krajach misyjnych, na swą wolną prośbę<sup>112</sup>.

Zgodnie z normą ogólną kanonu 308<sup>113</sup> rozwiązanie więzów pomiędzy osobą stowarzyszoną a Wspólnotą Emmanuel czy Fraternalią Jezusa następuje, gdy moderator – mając zgodę Rady – prosi członka o opuszczenie z powodu „jego niezdolności lub ciężkiej trudności w realizowaniu podjętego zaangażowania”<sup>114</sup>. Separację powoduje ponadto brak odnowienia corocznego aktu zaangażowania się<sup>115</sup>.

<sup>103</sup> Por. tamże, nr 19.

<sup>104</sup> Por. tamże, nr 20.

<sup>105</sup> Por. tamże, nr 21.

<sup>106</sup> Por. tamże, nr 28.1.

<sup>107</sup> Por. tamże, nr 28.4.

<sup>108</sup> Tamże, nr 17.

<sup>109</sup> Por. tamże. Szusznym wydaje się w tym miejscu dodać, że „nie istnieją domki wspólne dla celibatariuszy płci przeciwnej. Mieszkania autonomiczne, nawet jeśli są usytuowane w tym samym budynku traktować się będzie jako rezydencje odseparowane od siebie”. Zob. SEF, nr 18.

<sup>110</sup> Por. tamże, nr 20.

<sup>111</sup> Por. tamże, nr 22.

<sup>112</sup> Por. tamże, nr 23.

<sup>113</sup> „Kto został prawnie przyjęty do stowarzyszenia, nie może być z niego usunięty, chyba że na skutek słusznej przyczyny, zgodnie z przepisami prawa i statutów”.

<sup>114</sup> SEF, nr 51.

<sup>115</sup> Por. tamże.

## 2.4. Specyfika Wspólnoty

### 2.4.1. Duchowość Serca Jezusowego i charyzmat Paray-le-Monial

Życie i osobowość Pierre Goursat, rozwój Wspólnoty Emmanuel i Fraterni Jezusa są ściśle powiązane z duchowością Serca Jezusowego oraz z Paray-le-Monial. W tym mieście położonym około 80 km na północny-zachód od Lyonu, w latach 1673-1675 Chrystus objawił się Marii-Małgorzacie Alacoque, siostrze z klasztoru wizytek, pozostawiając jej trójczłonowe przesłanie<sup>116</sup>. Aspiracje duchowe Goursat oraz orędzie z Paray-le-Monial bardzo szybko spotkały się ze sobą. Założyciel Emmanuel wyznaje: „W dzień mojego nawrócenia odczuwałem tak wielki strach wobec Krzyża /.../, że musiałem oddać się od Niego w kierunku ołtarza Serca Jezusa [w kościele Saint-Philippe-du Roule] i, od tego czasu, pielęgnowałem właśnie tę duchowość Serca Jezusowego”<sup>117</sup>. W roku 1975, gdy we Francji duchowość ta przeżywała głęboki kryzys a pielgrzymów w Paray-le-Monial było coraz mniej, Goursat i Catta zdecydowali o przeprowadzeniu letnich sesji Emmanueli właśnie w tym sanktuarium. Intuicję Goursat potwierdziła Marta Robin: „Paray-le-Monial stanie się sercem Odnowy”<sup>118</sup>. Lato tegoż roku było czasem obchodów trzechsetnej rocznicy objawień Marii-Małgorzacie. „Kustosze Paray-le-Monial niepokoił się tym, że przyjechało tak mało osób, mimo że rozesłali zaproszenia do wszystkich diecezji we Francji”<sup>119</sup>. Dzięki dwóm letnim sesjom Emmanueli Paray i jego orędzie odżyło. Miał na to wpływ również biskup Gaidon, rezydujący w Paray, czciciel Serca Jezusa<sup>120</sup>. Od tych dwóch sesji kult Serca Jezusa zaczął również zajmować ważne miejsce we wspólnotach, a miasto objawień stało się „areną” dorocznych tygodniowych rekolekcji ewangelizacyjnych. Z roku na rok wzrasta liczba ich uczestników, jak również pielgrzymów nawiedzających sanktuarium<sup>121</sup>. Ci ostatni są przyjmowani przez członków Wspólnoty Emmanuel, których misją jest również zapoznawanie z treścią objawień<sup>122</sup>. Trzech kapłanów oraz

<sup>116</sup> „Moje Boskie Serce jest tak pełne miłości do ludzi /.../, że nie jest w stanie utrzymać jej gorejących płomieni. /.../ Doznaję wiele przykrości, szczególnie od osób mówiących o swoim oddaniu. /.../ Może przynajmniej ty sprawisz mi ukojenie przez rekompensowanie ich niewdzięczności w stopniu, do jakiego jesteś zdolna”; w: Odpowiedź miłości. Kult Najświętszego Serca Pana Jezusa, red. K. Kluza, Częstochowa 1996, s. 119, 121.

<sup>117</sup> FE, s. 252.

<sup>118</sup> NW, s. 93.

<sup>119</sup> Tamże.

<sup>120</sup> Por. FE, s. 88.

<sup>121</sup> Według danych przedstawionych w styczniowym numerze „Il est vivant” z 1995 roku jest ich około 300 tysięcy.

<sup>122</sup> Wspólnota Emmanuel od roku 1985 jest kustoszem sanktuarium w Paray-le-Monial.

grupa świeckich pracuje tu przez cały rok, aby duchowość sercańska była bliższa i znana na całym świecie. Dokonuje się tego przez konferencje, misje parafialne oraz publikację czasopisma<sup>123</sup>. Latem mają tu miejsce różnorodne 6. dniowe rekolekcje, w czasie których każdy uczestnik może doświadczyć miłości Bożej i miłosierdzia. Rytm każdego dnia jest podobny: jutrznia, katecheza głoszona przez zaproszonego gościa (biskupa, kapłana, wiernego świeckiego); około południa uroczysta Eucharystia; po południu – spotkania najpierw w małych grupach na modlitwie i dzielenie wiarą, a potem w dużych „tematycznych” (wychowanie, rodzina i małżeństwo, praca, powołanie, szkoła ewangelizacji, szkoła modlitwy, przygotowanie do wylania darów Ducha Świętego); wieczorem – adoracja Najświętszego Sakramentu, nieszpory śpiewane w bazylice oraz forum modlitwy, uwielbienia i świadectw. Ponadto duża liczba kapłanów (od 50 do 100) służy sakramentalną posługą pojednania, zaś w kaplicy objawień przy klasztorze ss.wizytek trwa całonocna adoracja. „Sesja dla Rodzin”, „Śpiew Muzyka Liturgia”, „Odnowa życia chrześcijańskiego”, „Chrześcijanie w życiu społecznym” – to tematy tych rekolekcji, w których bierze udział w sumie około 20 tysięcy osób<sup>124</sup>. Ich międzynarodowe oblicze objawia się szczególnie w dwóch innych sesjach, wyżej jeszcze nie wymienionych: w październiku odbywa się Międzynarodowe Spotkanie Kapłanów (Forum International des Prêtres), zaś ostatnimi sierpniowymi rekolekcjami jest Międzynarodowe Spotkanie Młodzieży (Forum International des Jeunes). W obu Wspólnota Emmanuel wyraża swą troskę o integralny wzrost młodzieży oraz o wzbudzanie i pielęgnowanie powołań kapłańskich dla Kościoła.

„Ludzie, którzy przybywają do Paray-le-Monial, spotykają miłość Serca Jezusowego, a co więcej – odkrywając Pasterza wchodzą do Owczarni, tj. do Kościoła. /.../ W Paray wchodzą w tajemnicę Kościoła. /.../ To miejsce jest uprzywilejowaną bramą ofiarowaną ludziom przez Chrystusa, aby mogli wejść w tajemnicę Kościoła i rozpoznać swoje ostateczne powołanie”<sup>125</sup>. Wspólnota Emmanuel przyjmując dziedzictwo i przesłanie „miasta Serca Jezusa”<sup>126</sup> nie tylko w sposób istotny zaważyła na odnowie związanego z nim kultu, ale również ofiarowała Kościołowi sposób mądrego godzenia bogatej Jego Tradycji z elementami Odnowy Charyzmatycznej. Ze swej strony Paray-le-Monial stało się nie tylko centrum Wspólnoty Emmanuel, ale „raczej Jej sercem” według wyrażenia wspomianej już przez nas stygmatyczki, Marty Robin<sup>127</sup>.

<sup>123</sup> Por. Ch.-E. Haugel, *Une expérience d'Eglise*, IeV, s. 28.

<sup>124</sup> Por. tamże, s.29.

<sup>125</sup> G. Arbola, *Evangeliser tous les hommes*, IeV, s. 22

<sup>126</sup> Ch.-E. Haugel, art. cyt., s. 29.

<sup>127</sup> FE, s. 90.



#### 2.4.2. Zaangażowanie w formację młodzieży

Międzynarodowe Spotkanie Młodzieży jest jednym z aspektów troski Wspólnoty Emmanuel i Fraternali Jezusa o przyszłość młodego pokolenia. Troskę tę nosił już Pierre Goursat. „Był on bardzo świadomy przepaści istniejącej pomiędzy młodzieżą a Kościołem. Nie sądził jednak, że przepaść jest nie do pokonania i starał się niwelować dystans. Sam czuł się dobrze z młodymi, którzy przychodzili do niego po radę, dobre słowo. /.../ Goursat rozumiał młodzież, ponieważ ją kochał”<sup>128</sup>

Młodzi, którzy decydują się żyć duchem Emmanuela są bardzo zróżnicowani od strony pochodzenia, wieku, obowiązków i „przeszłości” (są tzw. niedawno nawróceni, ale też i głęboko uformowani). Łączy ich wdzięczność Chrystusowi za miłość, zaufanie łasce Bożej, zdolność do twórczych pomysłów, wreszcie wspólna myślność. Mimo swych codziennych obowiązków (szkoła, studia, praca) młodzież ze Wspólnoty znajduje czas na modlitwę w metrze, służbę wśród bezdomnych, ewangelizację w liceach i na uniwersytetach.

Ze swej strony Wspólnota zapewnia młodzieży formację, która zmierza do osiągnięcia dojrzałości ludzkiej i duchowej. Celem szczególnym formacji jest pomoc w wyborach wiążących na całe życie. Miejscem formacji są przede wszystkim tzw. weekendy wspólnotowe. Istnieją jednak i „stałe domki” dla dziewcząt czy chłopców: tworząc wspólnotę 5-6 osób dzielą oni ze sobą przez jeden rok to samo mieszkanie. Ich wspólne życie ogniskuje się w modlitwie, dzieleniu dobrami i darem wiary, ewangelizacji. Niektórzy w tego typu „domkach” żyją wiele lat<sup>129</sup>. Inni, pragnąc umocnić jakość swego chrześcijańskiego życia oraz zdolność świadczenia, mogą podjąć się „nauki” w jednej z dwóch Międzynarodowych Szkół Ewangelizacji. Jako pierwsza została stworzona szkoła w Paryżu, w 1984 roku, z inicjatywy Pierre Goursat. Szkoła ta w roku 1988 została przeniesiona do Paray-le-Monial. Druga szkoła z kolei powstała w Birkenstein (Bawaria) w roku 1991<sup>130</sup>.

Trwająca jeden rok formacja w tych szkołach opiera się na 4 kolumnach: życie wspólnotowe, modlitwa, formacja intelektualna oraz ewangelizacja. Życie codzienne w szkole ewangelizacji wyznaczają 4 godziny „wykładów” (2 – rano, 2 – popołudniu), co daje około 400 godzin na temat fundamentów wiary, duchowości, Biblii, Kościoła, filozofii. Kursy językowe są prowadzone dla tych, którzy nie znają ani języka francuskiego, ani niemieckiego. Szkoły te ponadto organizują i wspierają liczne inicjatywy ewangelizacyjne jak misje parafialne, ewangelizacje środowisk, pielgrzymki<sup>131</sup>. Wielu „absolwentów” wymienionych szkół odkryło w sobie lub utwierdziło

<sup>128</sup> Tamże, s. 187.

<sup>129</sup> Por. G. Malartre, *Les jeunes de l'Emmanuel*, IeV, s. 31.

<sup>130</sup> Por. FE, s. 193.

<sup>131</sup> Por. G. Malartre, *Deux écoles d'évangélisation*, IeV, s. 31.

powołanie kapłańskie lub do życia zakonnego; inni do bardziej dojrzałego apostołstwa w swoich środowiskach uniwersyteckich czy pracy<sup>132</sup>.

Wspólnota otworzyła ponadto dwa domy formacyjne: Dom Świętego Józefa w belgijskim Namur oraz Dom Janowców (Maison des Genets) we francuskim Aix-en-Provence. W pierwszym formacji oddaje się każdego roku około 20 młodzińców pragnących rozeznac powołanie kapłańskie; w drugim kształcą się dziewczęta myślące o celibacie dla Królestwa. W wielu innych miejscach Wspólnota przeprowadza weekendy modlitewne w intencji rozeznania powołania.

W regionie paryskim istnieją wreszcie dwa centra formacyjne Emmanuela: Centrum Świętej Trójcy (Centre Trinité) założone w 1987 roku przy parafii pod tym samym wezwaniem oraz Centrum Pierre Goursat. Pierwsze proponuje cykl konferencji związanych z Biblią, filozofią, teologią, dojrzałością ludzką i duchową. Drugie jest miejscem jednorocznego cyklu katechez i modlitwy, w rytmie 2 razy w miesiącu, w celu pogłębienia relacji z Bogiem, otwartości na dary Ducha Świętego, oraz odkrycia swego miejsca w życiu apostołskim<sup>133</sup>.

#### 2.4.3. Różne formy ewangelizacji

Liczne są inicjatywy Wspólnoty Emmanuel mające charakter ewangelizacyjny. Z tych, aktualnie istniejących, większość zrodziła się w sercu Pierre Goursat. To on, jak mówią jego biografowie, „wprowadził Wspólnotę Emmanuel na szerokie drogi ewangelizacji”<sup>134</sup>.

Latem 1974 roku powstało czasopismo „Il est vivant” (On żyje), którego aktualny podtytuł „Miesięcznik w służbie Odnowy Charyzmatycznej w Kościele oraz nowej ewangelizacji”<sup>135</sup> idealnie odzwierciedla przyświecający mu cel. Początkowo czasopismo skierowane było do grup modlitewnych i rozdawano je podczas ewangelizacji ulicznych; obecnie w „Il est vivant” znajdziemy liczne świadectwa doświadczeń wiary, artykuły formacyjne umacniające wiarę, pomagające żyć wiarą we współczesnym świecie, materiały do prowadzenia grup modlitewnych, reportaże z apostołstwa Emmanuela. Ponadto w „Il est vivant” znaleźć można dodatek misyjny o implantacjach Wspólnoty poza Francją. Ukazały się też numery specjalne-tematyczne „50 pytań na temat miłości”, „Święta Teresa z Lisieux doktorem Kościoła”, „Wiara a nauka”, „Sekty”, „Prawda o całunie turyńskim”, „Światowe Dni Młodzieży”. Od 1998 roku istnieje polska wersja językowa „Il est vivant” – „Jezus żyje”.

<sup>132</sup> Por. FE, s. 193.

<sup>133</sup> Zob. G. Malartre, Deux écoles ..., art. cyt., IeV, s. 30.

<sup>134</sup> FE, s. 184.

<sup>135</sup> „Magazine mensuel au service du Renouveau dans l'Eglise et de la Nouvelle Evangelisation”.

Wiosną 1979 roku (dokładnie 14 marca) została zainaugurowana pomoc telefoniczna „S.O.S. Modlitwa” (S.O.S. Prière). Tego dnia wszystkie francuskie stacje radiowe strajkowały. Jedyne stacja Europa 1 nie brała udziału w proteście, osiągając rekordową liczbę słuchaczy. Opatrznościowo tego dnia na antenie stacji był prezentowany reportaż o Wspólnocie Emmanuel oraz „reklama” telefonicznej pomocy w codziennym serwisie informacyjnym. Odzew słuchaczy był natychmiastowy. Wkrótce musiano stworzyć grupy wymieniających się przy telefonie i przyjmujących intencje modlitewne. „Każdego dnia, każdej nocy, telefon funkcjonuje bez przerwy. Jest umieszczony w pomieszczeniu [oratorium] z Najświętszym Sakramentem. Wszystkie telefoniczne prośby są notowane w formie streszczenia w zeszycie położonym przed Najświętszym Sakramentem. Są to setki stron, które każdego roku są przedkładane Jezusowi Chrystusowi. /.../ Liczba telefonów szybko wzrasta; prośby o pomoc są z Francji i zza granicy”<sup>136</sup>.

Aktualnie pomoc „S.O.S. Modlitwa” istnieje w Paryżu i Lyonie. Oprócz próśb o modlitwę liczne są świadectwa o wysłuchanej modlitwie (uzdrowienia, nawrócenia, łaski wszelakiego rodzaju).

Wewnątrz Wspólnoty zaczęły ponadto rodzić się inne inicjatywy, które przekształcały się w prawdziwe gałęzie ewangelizacyjne. Tak w roku 1981 powstał ruch „Miłość i Prawda” (Amour et Vérité) dla narzeczonych, małżeństw i rodzin. Celem „ruchu” jest promocja chrześcijańskiej wizji rodziny oraz pomoc w znalezieniu mądrej równowagi pomiędzy zaangażowaniem w apostołstwo wspólnotowe a życiem wewnątrz małżeństw i rodzin. „Miłość i Prawda” proponuje m.in. małżonkom – raz w tygodniu wieczór lub czas na spotkanie ze sobą; weekendy małżeńskie, w czasie których nacisk jest położony szczególnie na praktykowanie pojednania i przebaczenia; cykle 3 weekendów przygotowania narzeczonych do małżeństwa. Członkowie ruchu przygotowują i uczestniczą w Paray-le-Monial w jednej z sesji letnich dla rodzin<sup>137</sup>.

W roku 1988 powstaje inna gałąź ewangelizacyjna o nazwie „Obecność – Świadectwo” (Présence – Témoignage). Czerpiąc z charyzmatu Wspólnoty gałąź ta jednoczy chrześcijan różnych profesji zawodowych, pragnących w życiu codziennym świadczyć o wierze chrześcijańskiej, których źródłem jest Ewangelia oraz Tradycja Kościoła. „Obecność – Świadectwo” proponuje m.in.: „Forum życia czynnego”, czyli trzydniowe spotkanie na początku maja w Paray-le-Monial; również w Paray sesję „Chrześcijanin w sercu świata”; „Dni Poszukiwania Pracy i Nadziei” z myślą głównie o bezrobotnych; „Godzinę Obecności”, czyli akt ofiarowania godziny swej pracy zawodowej w intencji zbawienia świata. Wszystkie te inicjatywy zmierzają do ewangelizacji świata pracy<sup>138</sup>.

<sup>136</sup> FE, s. 207.

<sup>137</sup> Por. tamże., s. 194-198.

<sup>138</sup> Por. tamże, s. 201.

Latem 1987 i 1988 roku miały miejsce w Paray-le-Monial pierwsze Festiwa-  
le Chrześcijańskie „Magnificat” (Festival Artistique Chrétien Magnificat). Dało  
to początek kolejnej ewangelizacyjnej fundacji, „Magnificat”, związanej w roku  
1989. Jej celem jest przybliżenie charyzmatu Wspólnoty Emmanuel artystom róż-  
nych profesji oraz ewangelizacja świata kultury i współczesności poprzez piękno.  
„Magnificat” organizuje cotygodniowe spotkania artystów w paryskiej parafii Świę-  
tej Trójcy; wieczornice z racji wspomnienia świętej Cecyli; spektakle; weekendy  
rekolekcyjne. Od 1993 roku „Magnificat” przeprowadza „swoją” sesję w Paray-  
le-Monial dla artystów profesjonalnych i amatorów, w czasie której uczestnicy są  
zaproszeni do osobistego spotkania z Jezusem Chrystusem na łonie Kościoła.

Wspomnijmy jeszcze o misyjnej gałęzi Emmanuela nazwanej FIDESCO,  
wspomagającej kraje rozwijające się<sup>139</sup>; o Wydawnictwie Emmanuela (Editions  
de l’Emmanuel), w którym światło dzienne ujrzało już tysiące tytułów książek,  
płyty i kaset (m.in. ponad 30 kaset z serii „Il est vivant” z pieśniami liturgicznymi  
i piosenkami na spotkania modlitewne); o wizytach chorych w szpitalach; o pary-  
skim Centrum Tyberiaada (Tibériade) dla chorych na Aids; o ewangelizacjach ulicz-  
nych praktykowanych przez większość wspólnot modlitewnych; o fundacji „Młó-  
dźi dla Jezusa” (Les Jeunes pour Jésus) ... „Wszystkie te dzieła, czy to kulturalne,  
czy charytatywne, są prowadzone w Imię Jezusa Chrystusa i zawsze towarzyszy  
im głoszenie Dobrej Nowiny”<sup>140</sup>.

## 2.5. Perspektywy rozwoju

Od aktu założycielskiego Wspólnoty Emmanuel w roku 1972 mija 29 lat;  
od pierwszego kościelnego zatwierdzenia jej statutów w roku 1982 – 21 lat.  
Charyzmat adoracji, współczucia i ewangelizacji dany założycielowi – Pierre  
Goursat – nie tylko został przyjęty w życiu setek, a potem tysięcy Francuzów,  
lecz przekraczając granice dziesiątek krajów europejskich, dotknął również in-  
nych kontynentów.

Perspektywy rozwoju Wspólnoty Emmanuel i Fraternali Jezusa wydają się sze-  
rokie. Wspólnoty „wydały” już ponad 100 kapłanów, wśród których 28 pełni funkcję  
proboszczów, 35 jest wikariuszami parafialnymi, a 10 innych wykłada filozofię  
lub teologię w seminariach duchownych i fakultetach teologicznych. Następnym  
110 członków Emmanuela przygotowuje się do przyjęcia święceń prezbiteratu<sup>141</sup>.  
W latach głębokiego kryzysu powołań kapłańskich i zakonnych tak wielka liczba

<sup>139</sup> Por. tamże, s. 216.

<sup>140</sup> SEF, nr 3.

<sup>141</sup> Por. B. Peyrous, Prêtres et séminaristes de l’Emmanuel, IeV, s. 30.

kapłanów i alumnów świadczy o szczególnej płodności formacji młodzieży ze środowisk Emmanuela.

Wielu biskupów powierzyło Wspólnocie misję szczególną: parafie paryskie de la Trinité i Saint-Nicolas des Champs, Saint-Gigniez w Marsylii, Digoin w Autan są prowadzone przez księży, świeckich i konsekrowanych Emmanuela<sup>142</sup>, którzy żyjąc tym samym charyzmatem pomagają sobie wzajemnie w wypełnianiu obowiązków swego stanu. W innych krajach podobne prośby biskupów wobec Wspólnoty są przedstawiane<sup>143</sup>. Również biskupi z Afryki i Azji proszą o implantacje Emmanuela w ich diecezjach z myślą o formacji powołań kapłańskich z miejscowej ludności<sup>144</sup>.

Międzynarodowe Szkoły Ewangelizacji w Paray-le-Monial i Birkenstein cieszą się wielkim zainteresowaniem. Wspólnota planuje fundację dwóch nowych w Peru i w jednym z krajów azjatyckich<sup>145</sup>.

Wspólnota jest darem Boga dla Kościoła. „Pozostając wierną swemu charyzmatowi musi się rozwinąć maksymalnie we wszystkich krajach świata. /.../ Perspektywy przyszłości Wspólnoty są takie: niech jej członkowie stają się coraz bardziej świętymi i coraz więcej ewangelizują i przekazują otrzymany dar wiary”<sup>146</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

W artykule zostały zaprezentowane sposoby udziału prywatnego stowarzyszenia wiernych w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Ludu Bożego. Wspólnota Emmanuel proponuje wiernym, duchownym i świeckim, zaangażowanie w trójczłonowy charyzmat: adoracja, współczucie i ewangelizacja. Przyjmując ten charyzmat członkowie stowarzyszenia ożywiają w Kościele pobożność sercańską, uczą wprowadzać w życie orędzie z Paray-le-Monial. Ponadto troszczą się o integralny rozwój młodego pokolenia w różnorodny sposób włączając się w dzieło ewangelizacji małżeństw, rodzin czy chrześcijan różnych profesji zawodowych.

W studium, chociaż tylko ogólnie poruszyliśmy problemy natury prawnej, to jednak analiza statutu stowarzyszenia oraz lektura kilku dostępnych opracowań obcojęzycznych, wskazuje, że nie wszystko od strony prawnej jest jednoznaczne. Na przykład, we wspólnotie Emmanuel członkowie angażują się na jeden rok i mogą swoje zaangażowanie odnawiać każdego roku. Mamy więc do czynienia

<sup>142</sup> Por. tamże; zob. także KPK 1983, kan. 517 § 2.

<sup>143</sup> W holenderskim Nijmegen parafia jest powierzona Wspólnocie od 1992 roku, *leV*, s. 10.

<sup>144</sup> G. Arbola, art. cyt., s. 25.

<sup>145</sup> G. Malartre, *Deux écoles ...*, art. cyt., s. 31.

<sup>146</sup> G. Arbola, art. cyt., s. 26.

z formą zaangażowania czasowego. Dlaczego nie istnieje w tej Wspólnocie zaangażowanie definitywne? Tej samej Wspólnocie Pasterze Kościoła partykularnego we Francji powierzyli dotychczas kilka parafii. Jakiej natury jest ta misja? Także terminologia użyta w statutach stowarzyszenia nie jest precyzyjna. Rodzące się te i inne pytania oraz trudności natury prawnej nie zmieniają jednak pozytywnej opinii o nowej Wspólnocie, która dynamicznie i kreatywnie realizuje misję Kościoła.

### Résumé

Après le Concile Vatican II dans la mouvance du Renouveau Charismatique Catholique sont nées en France de diverses communautés nouvelles. Parmi elles la Communauté de l'Emmanuel est aujourd'hui la plus nombreuse et connue. La biographie de Pierre Goursat, son fondateur, quelques mots sur son développement et l'analyse de ses Statuts nous permettent de voir comment l'Emmanuel en tant qu'association privée universelle de fidèles de droit pontifical participe à la mission de l'Eglise.

WYBRANIE PRAC  
KŁAWIKOWSKI SDB

## REFLEKSJE WOKÓŁ „SALEZJAŃSKIEJ DUCHOWOŚCI ŚWIECKICH”

Jan Paweł II w Liście *Juvenum Patris* nazywa św. Jana Bosko „mistrzem duchowości młodzieżowej”<sup>1</sup> dostosowanej do życia i uwarunkowań młodych ludzi świeckich oraz „twórcą prawdziwej szkoły nowej i pociągającej duchowości apostołskiej”<sup>2</sup> ukierunkowanej na służbę młodemu człowiekowi. Z tej szkoły duchowości ks. Bosko wyszły liczne zastępy apostołskie osób konsekrowanych oraz ludzi świeckich, które stanowią liczny ruch duchowy w Kościele zwany Rodziną Salezjańską<sup>3</sup>. Zastępy te stanowią żywotne, wzajemnie dopełniające się zespolone siły ducha, które nastawione jest na wspólny program apostołski wytyczony i zaimplementowany przez Świętego Założyciela.

*Karta Jedności w Rodzinie Salezjańskiej* – dokument określający tożsamość członków Rodziny Salezjańskiej twierdzi, że Rodzina Salezjańska jest „darem Ducha Świętego dla Kościoła i przedłużeniem w formie zorganizowanej charyzmatu ks. Bosko dzisiaj”<sup>4</sup>. Grupy apostołskie, instytuty zakonne i stowarzyszenia osób świeckich stanowiące Rodzinę Salezjańską będąc spadkobiercami duchowego dziedzictwa ks. Bosko czują się złączeni duchowym pokrewieństwem oraz wspólnym posłannictwem: „Grupy kapłanów i świeckich, wolnych i małżonków, osób konsekrowanych i zakonnych, które w zależności od właściwych form życia, jakie prowadzą, w odmienny sposób są świadkami błogosławieństw ewangelicznych, tworzą żywotną i organiczną całość dzięki jednoczącej sile ducha i posłannictwa ks. Bosko”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *List „Juvenum Patris” (Ojciec i nauczyciel młodzieży)*, Vaticano 1988, nr 16.

<sup>2</sup> Tamże, nr 5.

<sup>3</sup> Por. *La Carta di comunione nella Famiglia Salesiana di don Bosco*, Torino 1996, art. 1 i 6.

<sup>4</sup> Tamże, nr 10.

<sup>5</sup> Tamże.

Duchowość salezjańska Rodziny ks. Bosko jest zatem udziałem ludzi świeckich, którzy stanowią ponad 80 % wszystkich członków (ponad 300 000 osób na świecie – dane z 2000 r.). Jest ona owocem twórczego dialogu i współbrzmienia wartości życia ludzi świeckich i osób konsekrowanych zakorzenionych w tym samym duchu ks. Bosko. Te dwa typy życia się zlewają w jeden nurt salezjańskiego doświadczenia skoncentrowanego na posłudze wychowawczo-duszpasterskiej na rzecz młodego człowieka<sup>6</sup>.

Mówiąc zatem o salezjańskiej duchowości ludzi świeckich zakładamy takie rozumienie terminu „duchowość”, które sugeruje istnienie wielu typów duchowości, którymi żyją chrześcijanie świeccy oraz to, że jednym z tych typów charakteryzują się ludzie świeccy związani duchowo z ks. Bosko i jego posłannictwem. Takie rozumienie pozwala również na wyodrębnienie tego typu doświadczenia duchowego z szerokiego nurtu życia w duchu i stylu ks. Bosko.

Refleksję nad „salezjańską duchowością świeckich” warto rozpocząć od krótkiego prześledzenia historii duchowości laikatu. Pozwala ona uświadomić sobie, jak ważnym momentem dla kształtowania się duchowości ludzi świeckich był Sobór Watykański II ogniskujący i zwierający pojawiające się tendencje gruntowniejszego odczytania miejsca i roli laikatu w życiu Kościoła. Sobór podjął próbę ukazania natury powołania świeckich w Kościele. W dalszej części zostaną przedstawione zasadnicze elementy duchowości świeckich, a następnie podjęta próba wydobycia charakterystyki salezjańskiej duchowości świeckich.

## 1. HISTORIA KSZTAŁTOWANIA SIĘ DUCHOWOŚCI LUDZI ŚWIECKICH

Warto, choć bardzo pobieżnie, prześledzić historię kształtowania się duchowości ludzi świeckich w Kościele, by lepiej zrozumieć posoborową wizję człowieka świeckiego we wspólnocie Kościoła, jego funkcje i zadania oraz specyfikę duchowego doświadczenia.

W **dwóch pierwszych wiekach** istnienia Kościoła nie mówi się o różnych typach powołań w łonie Ludu Bożego. Wierni, żyjąc duchowością nowotestamentalną, koncentrują się na Kościele jako komunii – wspólnocie zakorzenionej w Chrystusie. Chrześcijanie nazywają siebie uczniami, wierzącymi i świętymi<sup>7</sup>. W tym okresie wśród „wierzących świeckich” pojawiają się wybitni teolodzy (Justyn, Tertulian i inni), wielcy asceci i bohaterscy męczennicy.

<sup>6</sup> Por. *Discorso del Rettor Maggiore Juan Edmundo Vecchi a conclusione del CG24 w: Capitolo Generale 24 dei Salesiani di Don Bosco. Documenti Capitolari*, Roma 1996, nr 239.

<sup>7</sup> Por. Donna Orsuto, *Spiritualità dei laici*, w: Emeterio G. De Cea (a cura di), *Compendio di teologia spirituale*, Roma – PUST 1992, s. 308.



Biblijnym punktem oparcia dla duchowości ludzi świeckich jest fragment I Listu św. Piotra mówiący o powszechnym wezwaniu wierzących do doskonałości i realizowaniu posłannictwa Kościoła: „*Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście oglądali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła, wy, którzyście byli nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzyście nie dostąpili miłosierdzia, teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali*” (I P 2, 9-10).

Słowo greckie *laikos* (ludowy, świecki<sup>8</sup>) pochodzące od *laos* (lud) znajdujemy po raz pierwszy w liście Klemensa Rzymskiego kierowanym do Koryntian (ok. 95 roku). W liście tym autor wyjaśnia, że „człowiek świecki (anthropos laikos) podlega przepisom świeckim”<sup>9</sup>. Początkowo słowo *laikos* w słownictwie chrześcijańskim i teologii katolickiej miało znaczenie pozytywne. Oznaczało człowieka, który przynależał do ludu Bożego (*laos theou*) w przeciwieństwie do ludów pogańskich (*ta ethne*)<sup>10</sup>.

Wraz z rozwojem Kościoła zaczyna zaznaczać się i umacniać jego organizacja hierarchiczna. Od początku trzeciego wieku pojawia się rozróżnienie chrześcijan na *kleros* (odnosząc ten tytuł do diakonów i prezbiterów) i *laikos* (mając na myśli pozostałych wierzących). Pod koniec trzeciego wieku w mentalności chrześcijan dokonało się pewne przewartościowanie, doskonałość duchownych (*kleros*) stawiało się wyżej niż ludzi świeckich. W Kościele dominuje wówczas tendencja do ucieczki od świata (*fuga mundi*). Męczennicy, mnisi i dziewice podejmujący postawę ucieczki od świata stają się wzorami świętości również dla ludzi świeckich. Egzegeza monastyczna interpretowała przypowieść o zasiewie ziarna widząc owoc stokrotny w męczennikach, sześćdziesięciokrotny w dziewicach, a trzydziestokrotny w małżonkach<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Od greckiego słowa „*laikos*” pochodzi łacińskie słowo „*laicus*”, które z kolei jest źródłosłowem polskiego „*laik*”. W polskim kręgu kulturowym termin „*laik*” posiada w przeciwieństwie do źródeł tego słowa greckiego i tradycji chrześcijańskiej, ujemny wydźwięk znaczeniowy. Ma to swój początek w okresie średniowiecza, kiedy jedynie warstwa duchownych (*clerus*) była wykształcona. Stąd duchowny (*clericus*) uchodził wówczas za posiadającego wiedzę, natomiast słowo „*laik*” utożsamiano z człowiekiem nie znającym się na danej rzeczy, niekompetentnym, dyletantem. Tłumaczenie polskie Dokumentów Soboru Watykańskiego II stosuje dwóch określeń: „*świeccy*” i „*laicy*” preferując jednak to pierwsze. Tytuł IV rozdziału „*Lumen Gentium*” nosi nazwę: „*Katolicy świeccy*”, a Dekret „*Apostolicam Actuositatem*” w tytule posiada określenie „*Dekret o apostołstwie świeckich*”, nie „*laików*”.

<sup>9</sup> *Enchiridion Patristicum*, nr 19; cytuję za Weron Eugeniusz ks., *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Pallottinum Poznań-Warszawa 1980, s. 10.

<sup>10</sup> Por. Weron Eugeniusz ks., *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich...*, s. 10.

<sup>11</sup> Por. Donna Orsuto, *Spiritualità...* s. 310.

W tym samym czasie świętość wiązano z doskonałą miłością Boga i bliźniego. Męczennik był przykładem miłości doskonałej. Ponieważ życie monastyczne i w dziewictwie było rozumiane jako swego rodzaju męczeństwo rozłożone w czasie, stąd uznawano te formy życia za odzwierciedlenie doskonałej miłości męczenników. Z czasem liczni chrześcijanie świeccy opuszczali rodziny i rezygnowali z życia w społeczeństwie, starając się zamieszkać w klasztorach lub w pobliżu klasztorów.

Średniowiecze wzmacnia podział na kapłanów i zakonników z jednej strony, a wiernych świeckich z drugiej. W tym okresie uważano życie małżeńskie za stan mniej doskonały życia chrześcijańskiego. Świeccy byli uznawani za wierzących pogrążonych w sprawach doczesnych i ziemskich, a tym samym mniej oddanych Bogu. Kapłanów i zakonników uznawano za ludzi duchowych, a świeckich za ludzi cielesnych. I tak w znanym dekrete Gracjana (ok. 1140) mówi się o „dwóch rodzajach chrześcijan”: duchownych i cielesnych. Oczywiście, wśród tej ogólnej tendencji istniały w ciągu wieków również przejawy pozytywne kształtowania się duchowości świeckich, a doświadczenia wiernych świeckich przełamwały ówczesne stereotypy rozumienia doskonałości chrześcijańskiej, np. św. Franciszek z Asyżu inicjuje dzieło odrodzenia Kościoła i nowe doświadczenie duchowo-apostolskie jako człowiek świecki, ruch „Devotio moderna” zrodził się wśród wiernych świeckich w miejskich ośrodkach Niderlandów, św. Ignacy Loyola napisał swoje wspaniałe dzieło: „Ćwiczenia duchowe”, będąc laikiem<sup>12</sup>.

Mentalność ludzi wierzących okresu nowożytnego była w znacznym stopniu pod wpływem kryzysu związanego z Reformacją. Ludzie przynależący do Kościoła stanęli w opozycji do tez głoszonych przez reformatorów, niekiedy nie przykładając wagi do ukazania pozytywnej wizji kontestowanego rozwiązania. Wobec nauczania Lutera o powszechności kapłaństwa i równości wszystkich chrześcijan najczęściej przyjmowano postawę niechęci i odrzucenia, akcentując jeszcze bardziej kapłaństwo hierarchiczne i wzmacniając istniejący podział.

Osobą bardzo ważną w kształtowaniu się duchowości laikatu na bazie optymistycznego humanizmu chrześcijańskiego był św. Franciszek Salezy (1567-1622). Jest on nazywany „promotorem duchowości świeckich”<sup>13</sup>. Oderwał on duchowość chrześcijańską od schematu monastycznego i ukazał jej perspektywę dla ludzi pozostających w świecie, zaangażowanych w życie rodzinne, społeczne i polityczne. Święty Biskup Genewy ukształtował nową świadomość kościelną powołania wszystkich do świętości, ukazał pozytywną wartość życia małżeńskiego oraz uwrażliwił chrześcijan na obecność Boga w sprawach dnia codziennego. Napisał pierwszy podręcznik duchowości ludzi świeckich: *Wprowadzenie do życia po-*

<sup>12</sup> Por. J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, 41n; J. Altmann, *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993, s. 160nn. s. 218n.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Christifideles laici*, Città del Vaticano 1988, nr 56.

bożnego (Filotea). Wytacza w nim drogę świętości i doskonałości chrześcijańskiej tym, którzy żyją w świecie, w rodzinach, na dworach królewskich i w innych środowiskach. Prawdziwą doskonałość widzi w realizacji podwójnego przykazania miłości, ogłoszonego przez Chrystusa (Mt 22, 34-40,) zgodnie z obowiązkami stanu i pełnionymi funkcjami przez daną osobę<sup>14</sup>. Św. Franciszek Salezy jest prekursorem myśli Soboru Watykańskiego II w zakresie ponownego odkrycia godności i powołania laikatu w Kościele.

Św. Jan Bosko był człowiekiem czynu wychowanym na eklezjologii XIX w. W swojej praktyce wychowawczo-apostolskiej i doświadczeniu duchowym wydaje się być nowatorem. Kierowany duchową intuicją i czerpiąc natchnienie z chrześcijańskiego humanizmu św. Franciszka Salezego przetarł szlak do ukształtowania się „duchowości młodzieżowej”, dostosowanej do stylu życia i uwarunkowań ludzi młodych żyjących w świecie oraz nowego typu duchowości w Kościele ogarnającego dorosłych ludzi świeckich, zaangażowanych w apostołat młodzieżowy.

Ks. Bosko od samych początków istnienia Oratorium na Valdocco (od około 1846 r.) dążył do zespolenia wszystkich sił na rzecz wychowania młodzieży. Usiłował włączyć w dzieło wychowania i ewangelizację ludzi młodych wszystkie możliwe siły: duchownych (ks. G. Borel) i hierarchów Kościoła (Pius IX), rodziców (np. Matusia Małgorzata, mama Michała Rua, mama Michała Magone i inne) i wychowawców, ludzi wykształconych i prostych, zamożnych (markiza Barolo) i ubogich, ludzi wpływowych ze świata polityki (minister Urban Ratazzi) oraz samą młodzież<sup>15</sup>. Duchowe doświadczenie Valdocco z jednej strony jednoczy wszystkich dorosłych i młodzież, duchownych i świeckich w tym samym duchu, a z drugiej strony pozwala je przeżywać w sobie właściwy sposób zgodnie z własnym stanem, stylem życia i odmiennym powołaniem.

Na przestrzeni lat od 1841 do 1888 ks. Bosko przy różnych okazjach nieustannie podkreślał potrzebę jednoczenia sił w budowaniu dobra: „*My chrześcijanie, musimy się zjednoczyć w tych trudnych czasach*”<sup>16</sup>. „*Powinniśmy się zjednoczyć między sobą, a następnie wszyscy ze Zgromadzeniem (Salezjańskim). Jednoczymy się więc w dążeniu do tego samego celu, używając tych samych środków do jego osiągnięcia... Jednoczymy się jak w rodzinie, więzami braterskiej miłości, co nam doda bodźca do wzajemnego wspierania się i podtrzymywania co w konsekwencji przyniesie dobro naszym bliźnim*”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości...*, s. 247nn.

<sup>15</sup> Por. *Capitolo Generale 24 dei Salesiani di Don Bosco. Documenti Capitolari*, Roma 1996, nr 72.

<sup>16</sup> J. Bosko, *Regulamin Współpracowników Salezjańskich*. Turyn, 12 lipca 1876 r., w: *Regulamin Życia Apostolskiego*, Wrocław 1999, s. 87.

<sup>17</sup> *Bollettino Salesiano*, styczeń 1878; cyt. za *Capitolo Generale Speciale XX della Società Salesiana*, Roma 1971, nr 153.

Dla ks. Bosko idea jednoczenia się we wspólnotę, jakby rodzinę była idea strategiczną. „Bycie Kościołem” i „doświadczenie Kościoła” stanowiło serce i ogień jego metody wychowawczej<sup>18</sup>. Jednoczenie się we wspólnym budowaniu dobra, a ściślej w wychowaniu ubogiej i opuszczonej młodzieży oraz posługi pasterskiej wobec środowisk ludzi pracy było uznawane przez niego za najodpowiedniejsze narzędzie (obok dobrej książki i prasy oraz szkoły) naprawy zepsutego porządku społecznego. Idea rodziny była odpowiedzią na zapotrzebowania trudnego czasu, w jakim przyszło mu żyć.

Ks. Bosko opisując na początku działalności Oratorium na Valdocco mówił o istnieniu „Congregazione Salesiana” (Towarzystwa Salezjańskiego). Określenie to odnosi się zarówno do salezjanów – zakonników oraz współpracowników świeckich. W początkowej fazie dzieł ks. Bosko nie było wyraźnego podziału na zakonników i świeckich. Wszyscy stanowili jedną wspólnotę.

Istniejące wówczas przepisy kościelne zmuszały do wprowadzania wyraźnego rozróżnienia i rozdziału. Na tej zasadzie ks. Bosko będzie mówił o „salezjanach zewnętrznych” – tych, którzy nie zamieszkują bezpośrednio w budynkach dzieła, ale w swoich domach rodzinnych, żyjąc jednak tym samym duchem i posłannictwem co „salezianie wewnętrzni”. Święty Wychowawca, kontynuując swój zamysł oraz kierowany intuicją, a jednocześnie wierny wskazaniom Kościoła podejmuje się założenia różnych grup apostołsko-wychowawczych wyrastających z tego samego doświadczenia: Ks. Bosko zakłada: Zgromadzenie Salezjańskie (Towarzystwo św. Franciszka Salezego – 1859), Arcybractwo Czcieli Wspomożycielki Wiernych (1870), Zgromadzenie Sióstr Salezjanek (Córki Maryi Wspomożycielki Wiernych – 1872) oraz Stowarzyszenie Współpracowników Salezjańskich (1876)<sup>19</sup>.

Gruntowniejsze zrozumienie powołania świeckich w Kościele u ogółu wierzących wzrasta w wieku XX, przede wszystkim wraz z rozwojem Akcji Katolickiej. Bardzo znaczące dla duchowości laikatu było stwierdzenie Piusa XII, że „ludzie świeccy stanowią Kościół”. Do rozwoju tejże duchowości przyczyniły się Światowe Kongresy Apostolstwa Świeckich (1953, 1957 i 1967). Wyrazem nowego odczytania powołania laikatu w Kościele stały się dekrety Soboru Watykańskiego II<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Por. *Capitolo Generale 24 dei Salesiani...*, nr 57.

<sup>19</sup> Por. tamże, nr 73.

<sup>20</sup> Por. Donna Orsuto, *Spiritualità...* s. 316.

## II. NATURA POWOŁANIA LUDZI ŚWIECKICH W SOBOROWYCH I POSOBOROWYCH DOKUMENTACH KOŚCIOŁA. KIM JEST CZŁOWIEK ŚWIECKI?

Sobór Watykański II (1962-65) rzucił nowe światło na powołanie, funkcje i miejsce ludzi świeckich w Kościele, co znalazło wyraz w treści dokumentów soborowych, a jeden dokument poświęcono w całości ludziom świeckim (dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*). Ojcowie soborowi ukazali nową perspektywę widzenia Kościoła jako Ludu Bożego, dostrzegli osobę człowieka świeckiego głęboko zakorzenioną w tajemnicy Kościoła oraz ukazali powszechne wezwanie wszystkich wierzących do świętości.

Wspólnota Ludu Bożego ukazana w *Lumen Gentium* podkreśla i akcentuje równość i jedność wszystkich członków Kościoła zakorzenionych w Chrystusie poprzez chrzest (LG 9). Wspólna wszystkim chrześcijanom godność płynąca z chrztu nie wyklucza różnic pomiędzy wierzącymi ze względu na otrzymane charyzmaty, pełnione funkcje i zadania w Kościele.

W tym kontekście dostrzeżono ludzi świeckich w samym sercu życia wspólnoty Kościoła na mocy łask chrzcielnych. Według Soboru – laikat nie stanowi drugiej kategorii wierzących, ale na równi z pozostałymi stanami uczestniczy w funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Jezusa Chrystusa ze swej strony sprawując właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie (LG 31).

*Lumen Gentium* podkreśla, że właściwością specyficzną laikatu w Kościele jest jego świecki charakter, a zadaniem, z tytułu właściwego mu powołania jest szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja. Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadanie, kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uswięcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób, przykładem zwłaszcza swego życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa. Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela” (por. LG 31).

Najbardziej znaczącym dla duchowości ludzi świeckich dokumentem posoborowym wydaje się być posynodalna adhortacja apostołska Jana Pawła II *Christifideles laici* [= CFL] (1988). Trzy zasadnicze punkty tego dokumentu dotyczą duchowości świeckich: określenie powołania i misji, wezwanie do jedności życia oraz

położenie akcentu na konieczność formacji<sup>21</sup>. Jan Paweł II w tej adhortacji ukazuje powołanie oraz posłannictwo świeckich w kontekście „tajemnicy Kościoła jako komunii” (CFL 8). Ojciec św. odwołując się do obrazu winnego krzewu twierdzi, że świeccy przez chrzest zostają wszczępieni w Chrystusa i od Niego czerpią życie. „Już na płaszczyźnie istnienia, czyli wcześniej, aniżeli na płaszczyźnie działania, chrześcijanie są latoroślami jednego krzewu winnego – Chrystusa” (CFL 55). Każdy chrześcijanin, w jakimkolwiek żyje stanie, jest wezwany do komunii w Chrystusie w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym: do komunii z Bogiem i komunii z wszystkimi, którzy tworzą Lud Boży (por. CFL 19).

Jan Paweł II podkreśla dalej we wskazanym dokumencie ścisłą jedność i harmonię pomiędzy życiem duchowym i życiem w świecie u laików: „W ich życiu nie może być dwóch równoległych nurtów: z jednej strony tak zwanego życia *duchowego* z jego własnymi wartościami i wymogami, z drugiej tak zwanego życia *świeckiego*, obejmującego rodzinę, pracę, relacje społeczne, zaangażowanie polityczne i kulturalne. Latorośl wszczępiena w krzew winny, którym jest Chrystus, przynosi owoce w każdej sferze działania i istnienia” (CFL 59)<sup>22</sup>.

Następnie ostatni, piąty rozdział *Christifideles laici* jest wezwaniem katolików świeckich do formacji i stałego wzrostu w dojrzałości chrześcijańskiej. Celem formacji świeckich jest coraz pełniejsze odkrywanie przez nich własnego powołania i życie nim (CFL 58).

Powołanie świeckich harmonijnie zespala dwa wymiary: 1) zakorzenienie w Chrystusie przez chrzest oraz 2) życie w świecie. Człowiek świecki jest wezwany do ukazania swoim życiem syntezy pomiędzy dziełem stworzenia i ekonomią zbawienia. Ks. Bosko wyraził ten program charakterystycznym dwumianem: „wzorowy obywatel i gorliwy chrześcijanin”.

### III. ZASADNICZE ELEMENTY DUCHOWOŚCI LUDZI ŚWIECKICH

W świetle współczesnego nauczania Kościoła i refleksji teologicznej o laikacie można wymienić 5 podstawowych elementów – perspektyw<sup>23</sup> występujących w różnych typach duchowości ludzi świeckich:

#### 1. Charakter świecki powołania laikatu

Bóg powołuje ludzi świeckich do odnajdywania Jego obecności w wydarzeniach dnia codziennego, w rzeczywistości ziemskiej, w sprawach porządku

<sup>21</sup> Por. Donna Orsuto, *Spirituality...*, s. 324.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 325-326.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 327-329.

doczesnego. Chrześcijanin nie wprowadza w nie Boga, ale odkrywa tam Jego obecność.

Bp Lucas Moreira Neves mówi: „ta duchowość (świeckich) nie może być w opozycji do rzeczywistości ziemskiej lub porządku doczesnego. Przeciwnie – powinna dogłębnie harmonizować z nimi. Praktycznie rzecz ujmując, człowiek świecki poszukuje i znajduje Boga pośród rzeczywistości ziemskiej, a nie obok niej czy poza nią”<sup>24</sup>.

## 2. Widzenie rzeczywistości w perspektywie tajemnicy Wcielenia<sup>25</sup>

Duchowość ludzi świeckich zasadza się bardziej na perspektywie tajemnicy Wcielenia niż na perspektywie eschatologicznej. Bóg, który w Jezusie Chrystusie przyjął człowieczeństwo i uwarunkowania życia ziemskiego jako drogę do zbawienia świata, jest natchnieniem i inspiracją dla duchowości laikatu. Świeccy w życiu małżeńskim, w pracy, w życiu społecznym i polityce dostrzegają i kontemplują Boże zamysły i Boże działanie. Duchowość świeckich nie może być ucieczką od świata, ale gruntownym w nim zakorzenieniem.

## 3. Głębokie życie duchowe pośród spraw życia codziennego

Chrześcijanin świecki żyjący w świecie, ale wezwany do czynienia świata bardziej bliskim Boga i zjednoczony z Nim, sam musi prowadzić głębokie i intensywne życie duchowe oraz ściśle być zespolonym z Bogiem poprzez praktyki dostosowane do jego stylu życia i stanu: poprzez lekturę i medytację Słowa Bożego, przez modlitwę i rachunek sumienia, przez sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię. Wierzący powinien nabywać sprawności duchowych, postępując na drodze dojrzałości i świętości. Jest on wezwany do stawania się kontemplacyjnym w działaniu.

## 4. Wymiar kościelny życia codziennego

Chrześcijanie świeccy stanowią punkt styczny Kościoła i świata. Poprzez chrzest w imię Trójcy Świętej są wszczępieni w Chrystusa, stając się w ten sposób żywą częścią wspólnoty Kościoła. Jednocześnie, żyjąc pośród świata, podejmują wszelkie przejawy ludzkiej solidarności, pozytywnych więzi i relacji międzyludzkich oraz potrzeb życia wspólnego. Stają się w ten sposób zaczątkiem Kościoła w świecie, społeczności świętych, wspólnoty ludu Bożego. Ludzie świeccy, żyjąc

<sup>24</sup> Cyt. za Donna Orsuto, *Spiritualità...*, s. 327.

<sup>25</sup> Por. Weron Eugeniusz, *Teologia życia wewnętrznego...*, s. 72-73.

pośród świata, mają tworzyć i budować wspólnotę Kościoła. Mają być wspólnotą kościelną żyjącą w świecie.

#### 5. Naśladowanie Jezusa Chrystusa, Człowieka Doskonałego

Jezus Chrystus jest najdoskonalszym wzorem każdego typu życia chrześcijańskiego, jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). Ku niemu zmierza rozwój całego stworzenia. Jest On tym, który ożywia i doprowadza wszystko do pełni. Chrystus Pan, Człowiek doskonały, wskazuje ideał ziemskiego pielgrzymowania, sposobu trwania w czasie i historii ludzkiej, ustosunkowania się do porządku ziemskiego. Jezus Chrystus jest niedościgłym wzorem dojrzałości ludzkiej, doskonałości moralnej, wolności, więzi międzyosobowych, stosunku do świata doczesnego. Ludzie świeccy, naśladowując Chrystusa, uczestniczą w jego funkcjach: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej, przedłużając w świecie i historii Jego zbawczą misję budowania Królestwa Bożego<sup>26</sup>.

#### IV. CHARAKTERYSTYCZNE PERSPEKTYWY „SALEZJAŃSKIEJ DUCHOWOŚCI LUDZI ŚWIECKICH”

Kościół jest komunią, wspólnotą, w której ma miejsce współbrzmienie różnych form powołań, darów natury i łaski, sprawności i zdolności ludzkich, mających swoje źródło w tym samym Duchu Świętym. On jest sprawcą i podstawą jedności, harmonii i wzajemnego dopełniania się wszelkich przejawów dobra, doskonałości i świętości.

Duch Święty, obdarzając instytucje życia konsekrowanego szczególnym powołaniem, charyzmatem i stylem życia, wzywa je – twierdzi Jan Paweł II – by promieniowały swym doświadczeniem Ducha Świętego i bogactwem duchowym na ludzi świeckich współpracujących z nimi. Z kolei ludzie świeccy przez swoje współdziałanie i udział w danym doświadczeniu ubogacają to doświadczenie o nowe horyzonty i perspektywy<sup>27</sup>. Zatem salezjanie świeccy mają swój specyficzny, cenny wkład w rozwój powołania salezjańskiego i realizację charyzmatu salezjańskiego.

<sup>26</sup> Por. Słomka Walerian, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Pallottinum Poznań-Warszawa 1981, s. 120-174.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Vita consecrata*, nr 55: „Udział ludzi świeckich nierzadko prowadzi do nieoczekiwanych i owocnych odkryć, dotyczących niektórych aspektów charyzmatu, pobudza do bardziej duchowej jego interpretacji i każe czerpać z niego wskazania dla nowych działań apostolskich”.



Ks. Bosko swoją koncepcję wychowania, a także życia apostołskiego i duchowego oparł na ścisłej więzi i współpracy świeckich z duchownymi. Wyraznym przykładem tego jest Valdocco. Genialny Wychowawca zapraszał i umiejętnie włączał ludzi świeckich w swoje posłannictwo oraz doświadczenie duchowe, making szczególne staranie o jedność ducha. Z wielką troskliwością towarzyszył ludziom świeckim na wspólnej drodze rozwoju duchowego<sup>28</sup>. Świeccy natomiast, odpowiadając na to zaproszenie, wnosili swój bardzo znaczący wkład w realizację posłannictwa salezjańskiego i również kształtowali profil duchowy wspólnot wychowawczo-apostołskich ks. Bosko.

#### A. Wspólne elementy duchowości salezjanów i ludzi świeckich żyjących charyzmatem ks. Bosko

Kapituła Generalna 24 Zgromadzenia Salezjańskiego, poświęcona zagadnieniu „Salezianie i świeccy: zjednoczenie i współuczestnictwo w duchu i w posłannictwie ks. Bosko” wskazała na wspólne elementy duchowości salezjanów zakonników i salezjanów świeckich<sup>29</sup>. Są to:

**1. Uprzywilejowana miłość do młodzieży**, zwłaszcza najuboższej. „Chrystus Pan wskazał ks. Bosko ludzi młodych, zwłaszcza tych najuboższych, jako pierwszych i podstawowych odbiorców jego posłannictwa”<sup>30</sup>. Wszystkie rodzaje powołań salezjańskich wywodzących się z charyzmatu ks. Bosko charakteryzuje zaangażowanie się na rzecz wychowania i ewangelizacji świata młodzieży. Ma ono swoje źródło w darze od Boga, który uwrażliwia i ukierunkowuje serce każdego „salezjanina” (zakonnika i świeckiego) na młodego człowieka i na jego sytuację, oczekiwania oraz dążenia. Duchowi uczniowie i córki ks. Bosko doświadczają Boga poprzez tych, do których Pan ich posyła: zwłaszcza ludzi młodych<sup>31</sup>. Bóg w wymiarze wertykalnym i młodzież w wymiarze horyzontalnym to dwie zasadnicze wartości, które nadają sens życia powołaniom salezjańskim. Podstawowym środkiem i metodą posłannictwa salezjańskiego jest miłość duszpasterska czerpana ze źródła, z miłości Boga do człowieka, zwłaszcza młodego człowieka.

**2. Duch rodzinny** wspólnot wychowawczo-duszpasterskich przejawiający się głębią relacji osobowych, prostotą, młodzieńczym entuzjazmem, optymizmem i zdolnością współpracy.

Św. Jan Bosko – doskonały uczeń św. Franciszka Salezego opierał skuteczność swojego działania na „umiejętności kontaktu” z drugim człowiekiem i two-

<sup>28</sup> Por. *Capitolo Generale 24 dei Salesiani...*, nr 88.

<sup>29</sup> Tamże, nry 88-100.

<sup>30</sup> *La Carta di comunione...*, art. 21.

<sup>31</sup> Por. tamże, art. 21.

rzeniu odpowiedniego „środowiska głębokiej komunikacji międzyosobowej”. Według doświadczenia wychowawczego z Valdocco duch rodzinny jest kluczem do otwierania serc ludzi młodych: „Duch rodzinny rodzi miłość, a miłość budzi zaufanie, które otwiera serce (wychowanka)”<sup>32</sup>. Jest on budowany poprzez klimat miłości, pogodnej czystości, wzajemnego szacunku i wolności, serdeczność, bezpośredniość, radość, wzajemną życzliwość, wspólne, przyjazne przebywanie i dobroć. „Wszyscy, z którymi rozmawiasz, powinni stać się twoimi przyjaciółmi” – mówił Święty Wychowawca<sup>33</sup>.

Duch rodzinny środowisk salezjańskich sięga swymi korzeniami tajemnicy Boga, który „jest miłością” i dzieła odkupienia w Chrystusie. Ks. Bosko ukazywał Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza jako „nauczyciela serdeczności” i mistrza w budowaniu zaufania: „Jezus Chrystus nie złamał trzciny nadłamanej, ani nie zgasił tlejącego się knotka. Oto wasz wzór”<sup>34</sup>.

**3. Zaangażowanie się w życie Kościoła** ukierunkowane na przemianę świata poprzez troskę o Boży kształt rodziny, szacunek dla godności człowieka, rozwój kultury, budowanie świata bardziej sprawiedliwego, opartego na pokoju.

Ks. Bosko swoją miłość do Kościoła wyrażał poprzez „nieustanną modlitwę, posłuszeństwo i zaufanie do Magisterium Kościoła, gotowość przychodzenia z pomocą finansową, przyjęcie współodpowiedzialności za służbę na rzecz Ludu Bożego, obronę poprzez słowo pisane i mówione osoby papieża i kolegium biskupów, wierność kierunkom działania wskazanym przez Kościół, akceptację wskazań doktrynalnych, gotowość poświęceń bez rezerwy: «Nie powinien nas zniechęcać nawet największy trud, jeżeli chodzi o dobro Kościoła i Papieża»”<sup>35</sup>.

Święty Wychowawca synowską wierność wobec każdego następcy św. Piotra, przekazaną swoim duchowym synom i córkom, uczynił istotnym elementem tożsamości salezjańskiej. Wyznał kiedyś: „Życzenie, które przedstawia nam Ojciec św., jest dla nas rozkazem”<sup>36</sup>.

Wielka miłość ks. Bosko do Kościoła sięgała głębiej i dalej niż tylko jego struktur hierarchicznych i wymiaru zewnętrznego. Potrafił on z cierpliwością i wytrwałością bronić otrzymanego charyzmatu i specyfiki własnych dzieł wobec instytucji Kościelnych<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Bosko Jan, *List z Rzymu* (10 V 1884), w: *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa Franciszka Salezego. Dodatek*, Rzym 1986, s. 433. Na temat autorstwa „Listu z Rzymu” zobacz: Giovanni Bosco. *Scritti editi e inediti. Vol. III. Scritti Pedagogici e spirituali.* (a cura di) Borrego, P. Braido, A. Ferreira da Silva...), LAS-Roma, 1987, s. 269-303.

<sup>33</sup> MB X, 1039; cytuję za *Capitolo Generale 24 dei Salesiani...*, nr 91.

<sup>34</sup> Bosko Jan, *List z Rzymu...*, s. 437.

<sup>35</sup> *La Carta di comunione...*, art. 14.

<sup>36</sup> MB V, 573 i 874; por. *La Carta di comunione...*, art. 27.

<sup>37</sup> Por. *La Carta di comunione...*, art. 14 i 27.

Dziedzictwo ks. Bosko, „eksperta jedności (kościelnej) i współdziałania”, jest wkładem w życie Kościoła naszych czasów. Sobór Watykański II ukazał naturę Kościoła jako „Misterium” – tajemnicę (por. LG 1) wyrażającą się istnieniem Ludu Bożego, który ożywiony przez Ducha Świętego jednoczy się w Chrystusie, by dojść do Ojca. Głęboka jedność i komunია członków tego Ludu, wezwanych ze wszystkich narodów, której nie da się zgolić wyrazić żadnym socjologicznym modelem, zasadza się na obecności w nim Ducha Świętego. „On bowiem jest życiem i mocą Ludu Bożego, spoiwem jego wspólnoty, prężnością jego misji, źródłem rozmaitych darów, węzłem przedziwnej jego jedności, światłem i pięknnością twórczej jego potęgi, i żarem jego miłości”<sup>38</sup>.

Duch Święty wzbudza w Kościele różne charyzmaty, które mają na celu służbę dla dobra Ludu Bożego. Poprzez ks. Bosko, którego uwrażliwił na tajemnicę jedności i komunii Kościoła, powołał On do życia Rodzinę Salezjańską, aby kontynuowała w Kościele charyzmat i młodzieżowe posłannictwo Świętego Wychowawcy<sup>39</sup>. Rodzina Salezjańska ks. Bosko stanowiąca zespolenie kapłanów, zakonników i świeckich jest częścią Kościoła ściśle z nim zespoloną i oddaną realizacji jego posłannictwa budowania komunii i jedności. Członkowie Rodziny Salezjańskiej pragną działać w duchu ks. Bosko podejmować wyzwania „nowej ewangelizacji” oraz współczesnej kultury przyczyniając się do odrodzenia świata w Chrystusie.

**4. Duchowość codzienności i duchowość pracy ludzkiej** bazujące na dostrzeganiu Bożej obecności i Bożych zamysłów w dziele stworzenia oraz wezwaniu człowieka do doskonałości poprzez jego aktywność.

Ks. Bosko proponował swoim wychowankom oraz współpracownikom taki sposób przeżywania Ewangelii oraz taką duchowość, które były ściśle zespolone z życiem codziennym, bez konieczności odrywania się od realiów porządku doczesnego. Pomagał odkrywać dzieło stworzenia jako wspaniały dar Stwórcy oraz wyzwał wrażliwość na znaki woli Bożej obecne w historii i wydarzeniach dnia powszedniego. W solidnej pracy ludzkiej, w podejmowaniu z odwagą, duchem inicjatywy i przedsiębiorczością wyzwań czasu widział pełnienie planów Bożej Opatrzności. Stąd tak wielki akcent kładł na rzetelność w pracy, kompetencje i nabywanie niezbędnych kwalifikacji. Dyscyplinę, sumienność w pełnionych zadaniach i poczucie obowiązku traktował jako znaczące przejawy ascezy salezjańskiej<sup>40</sup>.

**5. System Prewencyjny** jako sprawność nieustannego słuchania Boga i człowieka kierująca się rozumem, głęboką wiarą oraz dobrocią.

<sup>38</sup> *Mutuae relationes. Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami* (14 maja 1978 r.), nr 1 w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia – listy apostołskie*, Pallottinum Poznań-Warszawa 1984, s. 335.

<sup>39</sup> Por. *La Carta di comunione...*, art. 4.

<sup>40</sup> Por. *Capitolo Generale 24 dei Salesiani...*, nr 97-98.

Bóg poprzez doświadczenie wychowawczo-apostolskie św. Jana Bosko, zwane Systemem Prewencyjnym ubogacił wspólnotę Kościoła oraz całą społeczność ludzką. Jednym z wyrazów tego bogactwa jest jego „otwartość” – dążenie do zogniskowania i zespolenia wszystkich darów natury i łaski wokół dzieła wychowania młodego człowieka, klimat dialogu, współdziałania i wzajemnego ubogacania się, wykorzystywania doświadczeń innych, a także elastyczność i zdolność do odpowiadania na potrzeby konkretnych osób i środowisk w których żyją. Bogactwo to jest wynikiem dynamicznego charakteru Systemu Prewencyjnego ks. Bosko. Polega on na budowaniu głębokich więzi międzyludzkich opartych na aktywnym słuchaniu Boga oraz wzajemnym siebie.

*System ten* – mówi ks. Bosko – *opiera się przede wszystkim na rozumie, religii i dobroci*. Rozum jest w duchowości ks. Bosko synonimem perswazji, rozsądku, krytycznej oceny rzeczywistości, solidnego humanizmu i szacunku do dzieła stworzenia. Religia jest rozumiana jako „miejsce” spotkania z tajemnicą Boga, źródło prawdziwej i autentycznej mądrości, świętości i szczęścia. Dobroć (amore, volenza) oznacza bezwarunkową akceptację, miłość, która pozwala wzrastać i osłagać szczyty człowieczeństwa i świętości<sup>41</sup>.

#### B) Wymiary salezjańskiego doświadczenia duchowo-apostolskiego ubogacone w sposób szczególny wkładem salezjanów świeckich

W świetle przyjętych na początku założeń, mówiąc o duchowości salezjańskiej mamy świadomość istnienia jej profilu kapłańskiego, zakonnego oraz świeckiego. Salezjanie świeccy ubogacają salezjańskie doświadczenie duchowe i wychowawczo-apostolskie (duchowość salezjańską wspólną wszystkim członkom Rodziny salezjańskiej) specyfiką swojego powołania. Spróbujmy wskazać pewne rysujące się perspektywy – wymiary salezjańskiego doświadczenia duchowo-apostolskiego ubogaconego i poszerzonego wkładem salezjanów świeckich.

**1. Poznanie świata, zbliżenie się do niego i odczytanie w nim Bożej obecności.** Droga do Boga i wieczności prowadzi przez ziemskie pielgrzymowanie. Zaistnienie nowego życia ludzkiego dokonuje się w porządku przyrodzonym i ma wymiar pozytywny: „A Bóg widział, że wszystko co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Życie ziemskie jest dla człowieka istotnym narzędziem przyjęcia daru stworzenia oraz daru odkupienia w Jezusie Chrystusie, spotkania z Bogiem i jednoczenia się z Nim. Proces wychowania i ewangelizacji ma za zadanie odkrycie wartości porządku doczesnego pielgrzymowania i realizacji wezwania do jedności z Bogiem.

<sup>41</sup> Por. *tamże*..., nr 99-100.

Ludzie świeccy wydają się być bliżej spraw codziennych, problemów rodzinnych i małżeńskich, troski o chleb codzienny oraz problemów wychowawczych, a tym samym bliżej Boga objawiającego się w świecie. Ich doświadczenie poszerza duchowość salezjańską o dowartościowanie codzienności, o zdolność dostrzegania obecności Boga pośród spraw doczesnych, odczytywania życia ziemskiego w kluczu Ewangelii.

Udział świeckich w dziełach salezjańskich jest wkładem do lepszego odczytywania znaków czasu, znaków realizującego się Królestwa Bożego w świecie, znaków Bożej obecności w historii, prorockiego odczytywania zachodzących przemian...

**2. Budowanie ducha rodzinnego i komunii.** Człowiek stworzony na „*obraz i podobieństwo Boga*” jako mężczyzna i kobieta z natury swojej jest wezwany do komunii, która ma swoje źródło w Bogu, Stwórcy całego dzieła stworzenia. Rodzina jest wspólnotą osób, która staje się obrazem komunii jaka istnieje w Trójjedynym Bogu. Czyni widzialnym tę tajemnicę. Ponadto Chrystus Pan, Zbawiciel przyszedł na świat w rodzinie, podnosząc ją do porządku nadprzyrodzonego oraz uświęcając to wszystko, co ją stanowi: więzy rodzinne, jej funkcje i zadania.

Bóg zaopatrzył rodzinę w dary natury i łaski, które stwarzają najdoskonalsze środowisko rozwoju i kształtowania dojrzałego człowieka i świętego chrześcijanina. Stąd relacje rodzinne są punktem odniesienia w zakładaniu i kształtowaniu salezjańskich wspólnot oratoryjnych, szkolnych, wychowawczych i duszpasterskich.

Sakrament małżeństwa, będący obrazem i znakiem miłości zbawczej Chrystusa–Oblubieńca do Kościoła–Oblubienicy jest ubogaceniem wspólnoty całego Kościoła i wspólnoty salezjańskiej o to misterium komunii i jedności. Świeccy ubogacają salezjańskie doświadczenie duchowe uświęceniem relacji i więzi międzyludzkich przez uświęcenie przyjaźni, relacji rodzinnych i sąsiedzkich...

**3. Skoncentrowanie całego życia i działania na wychowaniu i trosce o rozwój młodego pokolenia.** Pan Bóg będąc pierwszym i największym wychowawcą swojego Ludu (por. CFL 61) wyposażył rodziców w naturalne dary, które pomagają skoncentrować cały ich wysiłek na trosce o nowe życie, o jego rozwój i właściwe wychowanie. Rodzice potrafią wszystkim swoim działaniom nadać charakter wychowawczy. Bóg zawiera matce nowe życie w pierwszych, najdelikatniejszych etapach jego rozwoju. Obdarza jej serce darami natury, które gwarantują dojrzewanie na wszystkich płaszczyznach. Ojciec dziecka z natury swojej jest wyposażony przez Boga w zdolność przekazywania świata wartości, jest obdarzony talentem przekazywania wiedzy o pokonywaniu trudności, zmagania z przeciwnościami. Świeccy całe to bogactwo natury uświęcone łaską wnoszą w życie salezjańskie.

Mając na względzie dzieło wychowania mamy świadomość, że *Łaska bazuje na naturze*, jak głosi fundamentalna zasada teologiczna, a „boskie dzieło wycho-

wania objawia się i dopełnia w Jezusie Nauczycielu" (CFL 61) i Jego dziele zbawienia. Stąd cały proces ewangelizacji i wychowania młodego człowieka musi uwzględniać i odwoływać się do naturalnych darów i talentów, którymi Bóg obdarza rodziców i wychowawców. Ludzie świeccy, włączając się w proces salezjańskiego wychowania, powinni wносить całe to bogactwo, którym Bóg ich obdarzył.

**4. Humanizacja świata przez działalność społeczną, stowarzyszeniową i polityczną.** W duchowości chrześcijańskiej to, co świeckie – ziemskie, nie jest w konflikcie z tym, co boskie – święte. Świat stworzony przez Boga jest dobry i wezwany do wzrostu w dobrem. Bóg pociąga wszystkich ludzi do współpracy przy budowie Królestwa Bożego już tu na ziemi. Kościół istnieje oraz funkcjonuje w świecie i jest powołany do humanizacji oraz uświęcenia świata. W duchu Kościoła ewangelizacja znajduje swe oparcie w kulturze, a kultura odnajduje swe dopełnienie w ewangelizacji.

Ludzkość odpowiada na to wezwanie przez swoją pracę, twórczość i sztukę, rozwój kultury, wiedzę, technikę, politykę i ekonomię oraz przez dzieło wychowania i troski o integralny rozwój człowieka. Salezjanie świeccy stoją na pierwszej linii humanizacji świata, wychowując powierzonych sobie ludzi młodych do sprawiedliwości, braterstwa, do budowy świata bardziej godnego człowieka, napełnionego świętością i pokojem.

Udział salezjanów świeckich w życiu różnych wspólnot, ruchów i partii politycznych jest ubogaceniem salezjańskiego doświadczenia wychowawczo-apostolskiego o wymiar stowarzyszeniowy. Twórcze i aktywne uczestnictwo w życiu społecznym i politycznym przekazane ludziom młodym jest zacznym budowy cywilizacji miłości w świecie oraz uświęcania porządku doczesnego przez uświęcenie serca człowieka.

### Sommario

#### Una riflessione attorno „spiritualità salesiana dei laici”

Nella Chiesa esistono diversi tipi di spiritualità dei laici. Uno di questi tipi definisce laici che vivono lo spirito di don Bosco e la sua missione.

Per la prima volta il termine *laicos* troviamo nella lettera di Clemente di Roma (verso l'anno 95). All'inizio del terzo secolo emergono distinte categorie fra *kleros* (in riferimento ai sacerdoti) e *laicos* (in riferimento agli altri). Alla fine del terzo secolo nella mentalità dei credenti lo stato di perfezione dei laici era considerato inferiore allo stato di perfezione del clero. In seguito i numerosi credenti lasciavano le famiglie e la vita nella società per spostarsi ad un monastero. Per la formazione del concetto della spiritualità dei laici la personalità di enorme importanza era San Francesco di Sales (1567-1622). Il suo primo libro aveva dedicato alla spiritualità dei laici: *L'Introduzione alla vita devota* (Filotea). Segno di una nuova rilettura della vocazione laicale nella Chiesa si è realizzato nell'insegnamento del Concilio Vaticano II.

I Padri Conciliari hanno inteso la Chiesa come il popolo di Dio; hanno indicato laici radicati profondamente nel mistero della Chiesa in virtù del battesimo e hanno ricordato la chiamata universale alla santità.

Alla luce del Magistero della Chiesa e della riflessione teologica sul laicato si possono elencare 5 elementi – prospettive che troviamo nei vari tipi della spiritualità dei laici: 1°) il carattere secolare della vocazione dei laici, 2°) tutta la realtà vista nella prospettiva dell'incarnazione, 3°) la profonda vita spirituale all'interno delle situazioni della vita quotidiana, 4°) dimensione ecclesiale della vita quotidiana, 5°) la sequela di Cristo – Uomo perfetto.

Don Bosco ha collocato il suo concetto dell'educazione e della pastorale giovanile nel contesto della stretta collaborazione dei religiosi con i laici. Questo tipo di esperienza troviamo nell'Oratorio di Valdocco. Il Grande Educatore coinvolgeva i laici nella sua missione e li faceva sperimentare il proprio spirito curando in modo particolare l'unità tra tutti i suoi collaboratori. Con grande impegno accompagnava i laici verso una profondità interiore. I laici invece rispondendo a questo invito contribuivano alla realizzazione della missione salesiana ed anche all'esperienza spirituale delle comunità educativo-pastorali.

Il Capitolo Generale 24° della Società di San Francesco di Sales ha indicato alcuni punti comuni della spiritualità salesiana dei religiosi e dei laici (CG 24, 88-100). I documenti capitolarli hanno riportato: 1°) L'amore preferenziale per i giovani, specialmente i più poveri, 2°) Lo spirito di famiglia nelle comunità educativo-pastorali, 3°) L'impegno nella Chiesa, 4°) La spiritualità del quotidiano e del lavoro, 5°) Il Sistema Preventivo come capacità di ascolto di Dio e dell'uomo.

Sulla base della riflessione appena fatta si può dedurre che salesiani laici arricchiscono l'esperienza spirituale salesiana con la specificità della loro vocazione. Ecco alcune prospettive – dimensioni della spiritualità salesiana arricchite e allargate dal contributo dei salesiani laici: 1°) La conoscenza del mondo, la vicinanza e una capacità d'intendere la presenza di Dio in esso, 2°) La formazione dello spirito di famiglia e di comunione, 3°) La concentrazione di tutte le vite e di tutta l'attività sull'educazione e sulla cura dello sviluppo dei ragazzi e dei giovani, 4°) Rendere più umano il mondo attraverso attività sociale, associazionistica e politica.

TADEUSZ BIESAGA SDB

## ANTROPOLOGIA MARTINA BUBERA

### 1. BIOGRAFICZNE ŹRÓDŁA FILOZOFII M. BUBERA

Martin Buber urodził się w rodzinie żydowskiej w Wiedniu 8 lutego 1878 roku (zmarł w 1965). Nie miał szczęśliwego dzieciństwa. Jego rodzice rozwiedli się, kiedy miał trzy lata. Od tego czasu wychowywany był we Lwowie przez dziadków ze strony ojca. Jego dziadek Salomon Buber był przewodniczącym lwowskiej gminy żydowskiej, dyrektorem dwóch banków oraz izby handlowej. Egzegeza Tory i Talmudu tworzyła zasadniczą atmosferę tego domu. Babka Adela była zakochana w kulturze niemieckiej. Nic dziwnego, że Martin Buber przyjął język niemiecki jako swój „język ojczysty”. Mimo biblijnej i filozoficznej atmosfery, dom dziadków nie zastąpił Martinowi domu rodzinnego. „Dziadkowie – zwierzał się trzynastoletni Martin swemu przyjacielowi – nie wspominali słowem o mojej matce i o tym, kiedy ją zobaczę”<sup>1</sup>. W czternastym roku życia, po powtórny małżeństwie ojca, został wzięty do jego domu we Lwowie. Swoją matkę zobaczył dopiero gdy miał lat trzydzieści.

Brak miłości rodziców nie zrekompensowała szkoła. Przez pierwsze cztery lata Martin nie chodził do szkoły, lecz pobierał prywatne lekcje w domu. Wychowany w zamkniętej atmosferze pobożności żydowskiej domu swych dziadków, nie znalazł w polskim gimnazjum im. Franciszka Józefa we Lwowie, gdzie następnie uczęszczał, jakichś przyjaciół czy koleżeńskiej wspólnoty. Nie doświadczył tam wprawdzie jakichkolwiek przejawów nietolerancji czy dążeń nawracania na katolicyzm, to jednak panująca tam atmosfera chrześcijańska i społeczna była mu obca. „Osobiście dobrze odnoszono się do siebie – napisze w swej autobiogra-

<sup>1</sup> A. Hodes, *Martin Buber. An Intimate Portrait*, New York 1971, s. 43.



fii – ale obie wspólnoty nie wiedziały o sobie prawie nic”<sup>2</sup>. W wyniku tej izolacji religijnej, w której był wychowany, trudno było mu potraktować polską szkołę galicyjską, jako swoją wspólnotę młodości. Władał dobrze językiem polskim, to jednak, wyrывая się z prowincjonalnej Galicji z żydowskimi gettami i dworami cadyków, uznał Wiedeń, z dużym środowiskiem zasymilowanych Żydów, za stolicę kulturalną, a język niemiecki za swój „język ojczysty”<sup>3</sup>.

Brak miłości rodziców w dzieciństwie spychał Martina w samotność i książki. W jego wspomnieniach z tego okresu nie znajdujemy żadnej wzmianki o kolegach czy służbie, która otaczała go opieką od pierwszych lat do sześćdziesiątego roku życia. „Nie ma wzmianki – dziwi się biograf – nawet o służącej z Heppchenheim która towarzyszyła mu 32 lata”<sup>4</sup>.

Być może te braki zaciążyły na jego postępowaniu tak, że „jego własne dzieci nie miały o nim najlepszego zdania jako o ojcu. Tylko raz w tygodniu znajdował trochę czasu, by im poczytać bajki lub pobawić się z nimi. Partnerski dialog nie miał wstępu do jego domu”<sup>5</sup>.

Na tle tego życiorysu można przypuszczać, że odkrycie dialogicznej relacji Ja – Ty przez M. Bubera powstało, jako odreagowanie nieudanego dzieciństwa, jako uporczywe dążenie do tego, czego mu tak bardzo brakowało w jego własnym życiu. Być może również dialogiczny mistycyzm chasydów jawił się Buberowi jako lekarstwo na niespełnioną potrzebę wspólnoty.

M. Buber związany był z religią i kulturą żydowską nie tylko w dzieciństwie. Porzuca on lwowskie getto żydowskie; przechodzi podczas studiów w Wiedniu i innych miastach przez pewien zamęt duchowy i następnie styka się na Uniwersytecie w Lipsku z ruchem syjonistycznym<sup>6</sup>. Pod wpływem tego ruchu, zakłada on w roku 1901 sekcję żydowskiej kultury i sztuki w Berlińskim Związku Syjonistycznym i zostaje naczelnym redaktorem oficjalnego organu ruchu zatytułowanego *Die Welt*. Uczestniczy w wielu kongresach syjonistycznych. Na V Kongresie Syjonistycznym odchodzi od politycznego syjonizmu Herzla, związanego z ideą odrodzenia Państwa Izrael i powrotu do Palestyny. Żydowski nacjonalizm rozumie on jako duchowe odrodzenie narodu żydowskiego, jako odrodzenie człowieczeństwa, odrodzenie ludzkości.

W tym czasie (1904) styka się on z książkami omawiającymi naukę twórcy chasydyzmu Baal Szem Towa. To, co brakowało mu w syjonizmie politycznym,

<sup>2</sup> M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, w: *Philosophie of Martin Buber*, Evanston 1963, s. 5.

<sup>3</sup> J. Doktor, *Wstęp do: M. Buber, Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 10

<sup>4</sup> Tamże, s. 7

<sup>5</sup> Tamże, s. 8

<sup>6</sup> J. Doktor, *Myśl i dzieło Martina Bubera*, „Novum” 4(1981), s. 56.

znajduje w chasydyzmie. Pisze o tym w swej biografii. „Nagle wynurzyły się obrazy z mego dzieciństwa, wspomnienia o cadyku i jego wspólnocie, i oświeciły mnie: poznałem ideę doskonałego człowieka, usłyszałem wezwanie, by głosić ją w świecie”<sup>7</sup>. Przyznaje, że od 1905 roku tradycja chasydzka stała się fundamentem jego myślenia<sup>8</sup>. Ze specyficznego mistycyzmu religijnego tej tradycji, zaczerpnął on ideę dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem. Rozwijając ją, znajduje jednocześnie odpowiedź na dręczące go pytanie: co współcześnie oznacza dla niego religia jego przodków.

„Jego zdaniem, głównym zagrożeniem dla tożsamości żydów jest tragiczne rozdarcie na nurt oświeceniowy, orientujący się na kulturę europejską, i na nurt tradycjonalistyczny. Pierwszy z nich prowadzi do asymilacji i wynarodowienia, drugi – do skostnienia w opłotkach wschodnioeuropejskiego getta”<sup>9</sup>. M. Buber opowiada się za syntezą tradycji żydowskiej z kulturą europejską, ale taką syntezą, w której trzeba wyjść od uniwersalnych wątków religijnej tradycji judaizmu, znajdujących się w chasydyzmie. Swym dziełem podejmuje się realizacji takiej syntezy. W wydanej w 1923 roku najbardziej znanej pracy: *Ja i Ty*, wykorzystuje on chasydzką ideę spotkania człowieka z Bogiem, i podnosi ją do rangi uniwersalnej zasady antropologicznej, zwanej zasadą dialogiczną.

## 2. WPLYW CHASYDYZMU

Rozdarcie w religii i kulturze żydowskiej w Europie i świecie zaczęło się ujawniać po schyłku Średniowiecza. Rozbudzony wtedy krytyczny racjonalizm w Europie, rozwój nauk ścisłych oraz wielkie odkrycia, wstrząsnęły nie tylko światem chrześcijańskim, ale dotknęły również religii żydowskiej. Nie potrafiła ona sprostać nowym wezwaniom. Odczytała to, co nowe, jako swoje zagrożenie i zamknęła się w sobie. „To wszystko – stwierdza we wstępie do *Ja – Ty* Jan Doktor – wywołało w judaizmie tylko reakcje obronne, prowadziło do jeszcze ściślejszego przestrzegania tradycyjnych form życia i wiary. Kultura żydowska, poza ezoterycznym nurtem Kabały, zastygła w tradycji i kulcie prawa”<sup>10</sup>.

Izaak Luria i jego uczniowie rozwinęli naukę, w której nową teologią stworzenia zinterpretowali sens wygnania i spełniania Prawa Mojżeszowego. W myśl ich emanacyjnej, energetycznej koncepcji, sytuacja świata i Izraela jest wynikiem zaburzeń, które powstały już przy stworzeniu. W wyniku tych zaburzeń, iskry

<sup>7</sup> M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, jw., s. 11.

<sup>8</sup> Zob. M. Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 1986.

<sup>9</sup> J. Doktor, *Wstęp*, jw., s. 14.

<sup>10</sup> Tamże, s. 18.

boskiego światła pomieszały się z materią<sup>11</sup>. Wypędzenie z raju i wygnanie miało służyć temu, aby te iskry boskiego światła przywracać Bogu, czyli uwalniać to, co święte od tego, co nieczyste. Z chwilą, gdy uda się wyzwolić z materii iskry boskiego światła, przyjdzie Mesjasz i nastąpi zbawienie.

Mesjanizm nasilał się, tak że jego kulminacja przypadała na rok 1666. „Mesjańska euforia – pisze J. Doktor – ogarnęła całe żydostwo nie wyłączając Polski<sup>12</sup>. W r. 1662 Natan z Gazy, główny teolog tego ruchu ogłosił Sabbataja Cwi mesjaszem, a rok 1666 rokiem ostatecznego zbawienia.

Mimo, że Sabbataj Cwi przeszedł później na islam, to jednak mesjanizm przetrwał. Nadano mu tylko dwie odmienne interpretacje, które podzieliły Żydów. Jakub Frank i tzw. frankiści sądzili, że akt zbawczy został dokonany i dlatego należy zerwać ze wszystkim, co łączy się ze starym światem, z dotychczasową, starą tradycją religijną, z jej prawami moralnymi. Baal Szema, i wywodzący się z tego nurtu chasydzi, chcieli uchronić dotychczasową tradycję. Czynili to przez jej nową mistyczną interpretację. Rozpoczął się spór i rozłam między tymi dwoma tendencjami: tendencją radykalnego zerwania z tradycją uosobioną przepisami Prawa Mojżeszowego, a tendencją jej reinterpretacji w duchu mistycyzmu.

Frankiści, w imię nowego wyzwolenia duchowego, odwrócili się od świata i uznali, że nie jest on dziełem Boga, ale jego nieprzyjacielem. Chasydzi tymczasem dostrzegali w świecie rozrzucone od czasów stworzenia iskry boskiego światła. Dla nich związek z Bogiem mógł przebiegać tylko poprzez związek z istotami, które on stworzył. Stąd dla nich właśnie wspólnota, dialog łączył to, co ludzkie i to, co boskie. W tym duchu zinterpretowane Prawo Mojżeszowe ma podrzędną, służebną rolę. Ważniejsza jest bezpośrednia wola Boga, bezpośrednio jego słowo, jego mowa. To właśnie słowo Boga, dialog z Bogiem jest tym, co wszystkiemu nadaje sens. Prawo może być tylko ogólnym drogowskazem, Słowo Boga jest natomiast prawdą, ono zbawia. Takie rozwiązanie z jednej strony ratowało Torę, ale jednocześnie relatywizowało jej prawa, podporządkowując je bezpośrednio mowie Boga.

Zdaniem M. Bubera, to właśnie Izrael, a w nim chasydyzm, ukazał Boga nie tyle jako stwórcę, źródło i cel wszystkich istot, ale jako tego, który przemawia, z którym można prowadzić dialog. „Bóg jako mówca, stworzenie jako boska mowa, przemówienie do nicości i odpowiedź rzeczy przez ich powstanie; życie każdej istoty jako dialog, świat jako słowo – to zdaniem Bubera – jest posłanie judaizmu<sup>13</sup>. W tym ujęciu słowa, mowa nabierają znaczenia stwórczego, zbawczego.

<sup>11</sup> M. Mazur, *Martin Buber i chasydyzm*, „Znak” 19(1967) nr 3 (153) s. 350.

<sup>12</sup> J. Doktor, *Wstęp*, jw., s. 19.

<sup>13</sup> M. Buber, *Werke. Dritte Band. Schriften zum Chassidismus*, München-Heidelberg 1963, s. 742.

słowa odznaczają się siłą, potęgą. W nich dzieje się misterium, w nich wszystko się rozgrywa, wszystko się staje.

Ta perspektywa pozwalała Buberowi nawiązać do Kierkegaarda, Pascala. Pozwalała uwolnić się od ciasnej tradycji przepisów Prawa Mojżeszowego. Należało porzucić tradycyjne prawdy i nakazy moralne. Wszystko bowiem rozgrywa się w spotkaniu z Ty. Takie spotkanie jest ciągle inne, niepowtarzalne. W tej perspektywie legalizm w interpretacji Biblii niszczy życie osobowe człowieka, skazuje religię na skostnienie i śmierć.

To właśnie mistycyzm chasydski – zdaniem Bubera – jest reakcją wobec skostniałej, instytucjonalnej religii. Należy więc rozwinąć ten nurt myślenia, a odrzucić kierunek, w którym chodziło o drobiazgowo zachowywanie Prawa Mojżeszowego, i tworzenie nowych instytucji w postaci dynastii cadyków. Bóg przemawia do każdego z nas osobiście. W tym spotkaniu ujawnia się kategoryczny imperatyw. Poza tym spotkaniem, wszystkie inne normy nie są normami moralnymi, ale doraźnymi twórami kultury.

Zainteresowanie się mistyką było czymś charakterystycznym dla pokolenia M. Bubera. Szczególnie powszechnie sięgano do mistyki Mistrza Eckharta. Siegał do niej nauczyciel Bubera Wilhelm Dilthey czy też M. Heidegger. Sam Buber przyznawał, że we wczesnej twórczości, w latach 1900-1923 był pod wpływem zarówno mistyki niemieckiej od Mistrza Eckharta do Anioła Ślązaka jak i Kabały<sup>14</sup>. „Dla nich – pisał – pierwotną przyczyną bycia jest bezimienne, nieosobowe bóstwo, które „rodzi się” dopiero w duszy ludzkiej”<sup>15</sup>. „W ten sposób – stwierdzał o sobie – zrodziła się we mnie myśl o urzeczywistnieniu Boga przez człowieka; człowiek wydawał mi się istotą, której istnieniu spoczywający w swej prawdzie absolut, zawdzięcza możliwość urzeczywistnienia”<sup>16</sup>. W 1909 roku wydał pracę *Ekstatische Konfessionen*, w której analizował wypowiedzi mistyków z różnych narodów i kultur. Specyfiką jego analiz było nie tyle *unio mistica*, zjednoczenie mistyka z Absolutem, co zjednoczenie Absolutu ze światem, z człowiekiem. Akt religijny, a w nim język mistyczny odgrywał w tym szczególną rolę. Językowi temu przypisywał moc tworzenia ducha, urzeczywistniania Boga. Przy czym odwrotnie do mistyki chrześcijańskiej, to nie człowiek miał dążyć do jedności z transcendentnym Bogiem, lecz odwrotnie chodziło o zjednoczenie Boga ze światem. Zgodnie z Kabałą, która pojmowała *sacrum* i *profanum* jako zmieszane ze sobą, w duchu filozofii Spinozy, pojmował Boga panteistycznie. Nie uniknął perspektywy Hegla, że Bóg rozwija się ewolucyjnie poprzez człowieka. „Wielu uczniów interpretując myśl Bubera twierdziło, że odrzucał on transcendencję Boga i głosił, że

<sup>14</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 103.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

Bóg staje się w człowieku lub ludzkości<sup>17</sup>. Interpretował akt religijny jako urzeczywistnianie Boga, jako jego tworzenie. Akcentował, że urzeczywistnienie Boga spełnia się nie w pojedynczym człowieku, lecz pomiędzy ludźmi, we wspólności w narodzie. To właśnie jedność człowieka z człowiekiem, jedność Ty i Ja jest Bogiem. Jego filozofia dialogu, na tle pokartezjańskiej filozofii podmiotu, przeciwstawia się egologii, chce pojednać „ja” ze światem, z człowiekiem. Zasada dialogiczna ma właśnie temu służyć.

### 3. ŹRÓDŁA FILOZOFICZNE ANTROPOLOGII M. BUBERA

W pracy *Problem człowieka* M. Buber odnosi się do szeregu filozofów, z których korzystał i w ich kontekście rozwijał swoją własną twórczość. Wobec antropologii starożytnych zajmuje typowe stanowisko dla filozofii nowożytnej. Filozofia grecka, filozofia Arystotelesa nie odkryła – jego zdaniem – szczególnej pozycji człowieka w kosmosie. Ujmowała go w perspektywie harmonii kosmosu, „jako rzecz jedną z wielu rzeczy zapełniających ten świat<sup>18</sup>. Mimo, że zwróciła uwagę na rozumność i wolność człowieka, to jednak opisywała go w trzeciej osobie. „Ja” w odróżnieniu od „On” – „Ono”, wraz z tym, co się kryje we wnętrzu człowieka, nie zostało jeszcze odkryte. Arystoteles opisywał bowiem świat dzięki obserwacji zewnętrznej. Spostrzeżenie wzrokowe, ujęcie optyczne było dla niego zasadniczym źródłem informacji. Optyczny obraz świata, w geocentrycznym systemie sferycznym Arystotelesa, był spokojnym domem człowieka. Człowiek nie czuł się samotny, lecz był zadomowiony, czuł się w świecie jak w domu. Zdaniem Bubera dopiero w epokach bezdomności i samotności człowieka, może zrodzić się właściwa myśl antropologiczna. „W epokach zadomowienia – pisał – myśl antropologiczna istnieje jedynie w obrębie idei kosmologicznej, w epokach bezdomności – zyskuje na głębi, w wraz z głębią zyskuje też na samodzielności<sup>19</sup>. Wynikało z tego, że to, co jest specyficzne dla człowieka odkrywamy nie w perspektywie, przyjętej przez Arystotelesa, harmonii kosmosu i szczęścia, które człowiek może osiągnąć, lecz w perspektywie chaosu, bezsensu, tragicznej sytuacji w jakiej człowiek się znajduje. Obie perspektywy domagają się odpowiedzi na pytanie: czy to, co specyficznie ludzkie odkrywamy przez dobro, czy przez zło, przez sens, czy przez bezsens?

Zdaniem Bubera już chrześcijaństwo w osobie św. Augustyna, ostrzej postawiło problem człowieka. W perspektywie dobra i zła, królestwa światła i królestwa

<sup>17</sup> M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków 1997, s. 72.

<sup>18</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, jw., s. 21.

<sup>19</sup> Tamże, s. 20.

niwa ciemności, w której znalazł się człowiek, rozpada się „okrągły, harmonijny świat Arystotelesa”<sup>20</sup>. Dusza, którą chce zawładnąć ciało, szuka ratunku w Bogu, w jego łasce, w zbawieniu. Manicheizm ujawnił drastyczne rozdarcie w samym człowieku. To w samym człowieku drzemią dwa żywioły, dwa królestwa, królestwo dobra i zła. W tym rozdarciu, którego doświadczył Augustyn na samym sobie, poszukuje on ratunku w samotnym zderzeniu się z mocami nieba i ziemi. Zdziwienie jako punkt wyjścia filozofowania, skierowuje się u Augustyna, w odróżnieniu od Arystotelesa, na to w człowieku, czego nie da się ująć w kategoriach świata, w kategoriach kosmosu. Pytanie o człowieka: *quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea?* postawione jest dramatycznie w sercu filozofii. Odpowiedź na to pytanie, znajduje Augustyn w wierze chrześcijańskiej. Rozpoczyna on budowanie nowego domu dla człowieka, domu w którym wykorzysta się myśl Greków, ale przeniknie się ją tym, co Bóg objawił w Jezusie Mesjaszu i Zbawicielu. Budowa tego domu osiągnie swoje apogeum w Średniowieczu, w którym w filozofii Św. Tomasza, dojdzie do harmonii myśli Greków i myśli chrześcijańskiej.

W spokojnym świecie Średniowiecza udreki Św. Augustyna przycichną, ale już pod koniec tego okresu zaczną znów powracać. Złoży się na to – zdaniem Buber – wiele przyczyn. To właśnie budzące się nauki ścisłe zaczynają burzyć ten kosmos, w którym się człowiek zdomowił. Odkrycia Kopernika zburzą spokój. Wprawdzie jeszcze Giordano Bruno czy Kepler zachwycą się wielkością Wszechświata, jego matematyczną harmonią; również dla Kanta, gwiaździste niebo będzie podobną inspiracją, jak prawo moralne we mnie, ale wcześniej już Pascal dostrzeże przerażającą samotność człowieka. „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni – napisze on – przeraża mnie”<sup>21</sup>. Wobec nieskończoności i milczenia wszechświata, człowiek dla siebie na nowo stanie się problemem. Zauważa kruchość swego istnienia. Jest trzciną myślącą. Z jednej strony przewyższa wszechświat, bo jest świadomy siebie, z drugiej jest słabym światłem, które za chwilę zostanie zdmuchnięte. Od tego czasu, człowiek rzucony w nieskończony wszechświat, będzie się czuł coraz bardziej samotny i bezdomny.

Wysiłek Einsteina zbudowania skończonego wszechświata, nie przywrócił człowiekowi utraconego domu. Spinoza, dla zdomowienia człowieka, nazwie tę astronomiczną nieskończoność Bogiem; człowieka wtopi w tę wieczną substancję. Podobnie Hegel zlikwiduje człowieka dla ewolucyjnie rozwijającego się ducha. Potężny, przytłaczający człowieka Kosmos, będzie powracał w swej sile, przybierał boskie atrybuty i odpowiadał na dręczące pytania człowieka, ale przez jego wchłonięcie, przez jego likwidację.

<sup>20</sup> Tamże, s. 21.

<sup>21</sup> Blaise Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy) Warszawa 1977, s. 59; Buber, *Problem człowieka*, jw. s. 26.

Przeciw takiej propozycji będą protestować tacy filozofowie jak S. Kierkegaard, I. Kant, F. Nietzsche, M. Heidegger, jak również filozofia dialogu czy filozofia dramatu.

Właściwej obronie kwestii człowieka po Kartezjuszu dużo zawdzięczamy – zdaniem Bubera – I. Kantowi. To on w swych pytaniach: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Na co wolno mi żywić nadzieję? Czym jest człowiek? – postawił kwestię antropologiczną u podstaw filozofowania. Szczególnie ważna – zdaniem Bubera – jest odpowiedź Kanta na Pascala: prerażenie nieskończonością wszechświata. Okazuje się bowiem, że przestrzeń i czas nie jest niczym innym, jak formą aprioryczną naszego umysłu. „Odpowiedź Kanta na pytanie Pascala – pisze Buber – można ująć w sposób następujący: tym, co przyprawiając cię o prerażenie, odkrywa ci się w świecie – tajemnica jego przestrzeni i czasu – jest tajemnicą twego własnego ujmowania świata i twojej własnej istoty. A zatem twoje pytanie ‘Czym jest człowiek?’ jest prawdziwym pytaniem, na które sam musisz znaleźć odpowiedź”<sup>22</sup>.

Obok więc pytań o to, co skończone, czy nieskończone, pojawia się podstawowe pytanie o czas człowieka i o wieczność. Jest to pytanie o czas antropologiczny. Nie można go redukować, jak chciał Hegel, do czasu kosmologicznego, do czasu, którym myślimy budując teorie, łącząc procesy w całość. Hegel uczynił konkretnego człowieka jedynie miejscem i medium, w którym rozum świata dochodzi do samoświadomości i kroczy dalej, rozwijając się jako duch obiektywny, absolutny, w postaci wszechwiedzy, historii, idealnego państwa. Ta logologiczna konstrukcja, mimo wysiłku wtopienia nieskończonej ilości gwiazd w uporządkowany dialektycznie proces historii, okaże się jednak sztucznym domem dla człowieka. Ignoruje bowiem jego egzystencjalne udręki na rzecz abstrakcyjnej hipostazy. Chce rozwiązać problem antropologiczny przez zlikwidowanie człowieka, przez przekreślenie jego niepowtarzalności, jego wolności.

To właśnie S. Kierkegaard zaprotestował przeciwko usunięciu przez G. W. F. Hegla indywidualnego istnienia człowieka, przeciwko usunięciu czasu antropologicznego, na rzecz czasu kosmologicznego, historycznego. Kwestia antropologiczna wróciła w jego filozofii z nową ostrością. W tym kontekście z nową siłą I. Kant postawił pytanie: czy człowiek to ten, który idzie za imperatywem kategorycznym, czy ten, który pójdzie za instynktami.

F. Nietzsche będzie próbował wyzwolić siłę z tego, co zwierzęce, i przez możliwość dokonywania decyzji, stworzyć w przyszłości człowieka. Życie dotychczasowego człowieka jako zwierzęcia nie miało żadnego sensu. Dzięki woli, można zrobić z niego to, co się chce. Trzeba wykorzystać olbrzymie siły przyrody, siły zwierzęcia i pójść za wolą mocy, by stworzyć nadczłowieka. Siły te nie można zniszczyć ascezą judeochrześcijańską, lecz trzeba pchnąć je do działania.

<sup>22</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, jw. s. 34.

F. Nietzsche – zdaniem M. Bubera – zradyzalizował pytanie o człowieka, ale jego wszystkie odpowiedzi na to pytanie są fałszywe. Przełożył on, wzięte od A. Schopenhauera pojęcie „woli życia”, na „wołę mocy” i sprowadził ją do bezcelowego pędu do władzy. „Wszelkie rozmyślnie działanie – komentuje Buber propozycję Nietzschego – daje się sprowadzić do zamiaru pomnażania władzy; w rezultacie wszystko, co żyje, dąży do władzy, do władzy we władzy”<sup>23</sup>.

#### 4. WOBEC KRYZYSU KULTURY EUROPEJSKIEJ

Dialogiczne ujęcie osoby przez M. Bubera to propozycja przezwyciężenia kryzysu kultury europejskiej, z którym próbowali się przed nim uporać choćby E. Husserl, M. Scheler, M. Heidegger i inni. Kryzys ten charakteryzuje on w swym wkładzie *Problem człowieka* przytaczając trzy zjawiska.

1) Rozpad rodziny i wspólnot, w których człowiek czuł się zakorzeniony. Zarówno urbanizacja, jak i Rewolucja Francuska stworzyły społeczeństwo obywatelskie, w którym to nie rodzina, ale kolektyw, związki zawodowe, partia stały się środowiskami życia. Człowiek wykorzeniony z rodziny nie znalazł jednak realizacji w tłumie społecznym czy politycznym.

2) Zniwolenie człowieka przez jego techniczne wytwory. „Maszyny wynalezione by służyć człowiekowi pracy, same wzięły go na służbę”. (...) Tempo wytwarzania i konsumpcji dóbr przerasta jakby człowieka i wymyka się jego kontroli<sup>24</sup> (...) Człowiek nie jest już w stanie władać światem, który powstał dzięki niemu: świat ten przerasta człowieka, wyzwala się od niego, pojawia się przed nim jako niezależny”<sup>24</sup>.

3) Potwierdza to również wyzwolenie się w ostatnim czasie olbrzymich sił politycznych, maszyny wojennej, wobec której człowiek jest bezsilny i nic nie może zrobić.

W kontekście tych zjawisk Buber dochodzi do wniosku, że „istoty człowieka nie należy szukać w odłączonych indywiduach, ponieważ naszą istotą jest łączność osoby ludzkiej z pokoleniem, do którego należy, i ze społeczeństwem, w którym żyje. Jeśli więc chcemy poznać istotę człowieka, musimy poznać istotę tej więzi”<sup>25</sup>. Z tego względu przeciwstawia się on, zainspirowanej przez Kierkegaarda i rozwijanej współcześnie m.in. przez Husserla i Heideggera, antropologii indywidualistycznej, gdyż ujmuje ona człowieka w izolacji od innych osób.

<sup>23</sup> Tamże, s. 54.

<sup>24</sup> Tamże, s. 66-67.

<sup>25</sup> Tamże, s. 70.



Mimo, że fenomenologia przez odkrycie intencjonalnego odniesienia podmiotu do przedmiotów, w jakiejś mierze próbowała przezwyciężyć kartezjańską egologię, to jednak – zdaniem Bubera – posługiwała się relacją Ja – Ono. Intencjonalne odniesienie było bowiem uprzedmiotowieniem wszystkiego, co było obejmowane tym aktem. Zasadniczym nastawieniem intencjonalności była obserwacja i opis przedmiotu.

M. Heidegger rozwijał antropologię jako ontologię fundamentalną. „Jest to nauka o jestestwie jako takim. Mówiąc o jestestwie, ma on na myśli byt, który zajmuje postawę wobec własnego bycia i który to bycie rozumie”<sup>26</sup>. Zajął się on odniesieniem indywiduum do własnego bycia. Odkrył, że to bycie zmierza do śmierci. W tym poszukiwaniu zrozumienia siebie, człowiek jest jednak wyizolowany w stosunku do innych jestestw i do świata. Heidegger nie przekroczył więc analizy indywiduum, nie odkrył jeszcze relacji dialogicznej, w której może odsłonić istotę człowieka.

##### 5. RELACJA JA – TY A DOŚWIADCZENIE TY

Trzeba się zgodzić z Buberem, że Ty narzuca nam się bezpośrednio w swym istnieniu i w swej podmiotowości. Relację z Ty traktuje on jako pierwotną w stosunku do doświadczenia drugiego człowieka. Doświadczenie ujmuje bowiem drugiego jako przedmiot o różnych właściwościach. Uchwytujemy w drugim kolor włosów, odcień jego mowy. Tymczasem w relacji Ja – Ty, Ty jawi się wprost, bezpośrednio, całościowo. Doświadczenie rozczłonkowie drugiego na szereg zaobserwowanych własności. Relacja Ja – Ty ujawnia osobę w jej całości, a nie jako rzecz złożoną z różnych części. Ty jest obecne. Opisy jakichś zewnętrznych właściwości nie mają tu żadnego znaczenia. „Ty spotyka mnie”<sup>27</sup>. W dokonaniu się takiego spotkania przeszkodą jest wszelkie traktowanie Ty, np. poprzez poządanie, tęsknotę itp., jako środka do celu. „Wobec bezpośredniości relacji nieistotne staje się wszystko, co pośrednie”<sup>28</sup>. Wszystko zaczyna się od obecności Ty, od spotkania. „Ty wypełnia horyzont. Nie żeby nic poza nim nie istniało: wszystko jednak żyje w jego świetle”<sup>29</sup>. Ty zjawia się bezpośrednio, zbliża się do duszy, zaprasza do istotowego czynu człowieka<sup>30</sup>. Domaga się odpowiedzi całego Ja, które nie może w tej odpowiedzi nic zachować dla siebie.

<sup>26</sup> Tamże, s. 74.

<sup>27</sup> M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 45.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże, s. 43.

<sup>30</sup> Tamże, s. 44.

Drugiego możemy uprzedmiotowić. Relacja Ja – Ty jest jednak pierwotna. Nieprawdą jest – pisze Buber – że dziecko postrzega najpierw przedmiot, a później wchodzi z nim w relację. Pierwsze jest dążenie do relacji – wyciągnięta ręka, w którą wtula się Naprzeciw. (...) Stanie się rzeczą jest natomiast późniejszym produktem, który wyłania się z rozkładu praprzeczy, z rozłączenia się złączonych partnerów<sup>31</sup>. „Rozwój duszy dziecka złączony jest nierozzerwalnie z rozwojem pragnienia Ty, z momentami spełnienia lub niespełnienia tego pragnienia”<sup>32</sup>.

Relacja do Ty – zdaniem Bubera – jest czymś wrodzonym, apriorycznie poprzedza ona wszystko. Ja pojawia się w wyniku realizacji relacji. „Człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty”<sup>33</sup>. Dzieje się to w ten sposób, że nasze aprioryczne spontaniczne relacje z Ty gęstnieją, nabierają swej głębi, „aż wreszcie pękają wiązania i Ja przez chwilę stanie naprzeciw samego siebie, odłączone, jak gdyby naprzeciw Ty, aby niebawem wziąć siebie w posiadanie i odtąd świadomie wchodzić w relację”<sup>34</sup>.

Z pozycji świadomego kierowania sobą, Ja może zmieniać relację Ty na Ono. Ta postawa jest dla Ja niezobowiązująca. Jesteśmy zimnymi obserwatorami rzeczy. Porządkujemy i systematyzujemy świat, wykorzystujemy ich właściwości. Przez świat nie odkrywamy jednak ani człowieka ani Boga. Człowiek żyje bowiem na linii Ja – Ty. Tam nie ma przestrzeni ani czasu. Tylko w takiej rzeczywistości można przeczuwać wieczność<sup>35</sup>.

„Prawdą jest – napisze Buber – że człowiek nie może żyć bez Ono. Ale kto żyje tylko z nim – doda – nie jest człowiekiem”<sup>36</sup>. Nastawienie techniczne, utilitarne, opanowuje życie ludzkie wtedy, gdy słabną jego siły tkwiące w relacji Ja – Ty. W tych relacjach człowiek żyje i rozwija się jako duch, inaczej staje się rzeczą pośród rzeczy.

Opis kontaktów międzyludzkich – zdaniem Bubera – został zdominowany przez podejście analityczne, redukcyjne, utilitarne, narzucone przez współczesne nauki przyrodnicze. W tej perspektywie ujmuje się człowieka poprzez jego genezę i funkcjonowanie w zdeterminowanych strukturach. Dominacja takiego ujęcia niweluje to, co osobowe w człowieku. Wszystko chce się wyrazić przez struktury pozaosobowe. Tymczasem odkrycie Ja poprzez Ty możliwe jest poprzez bezpośrednią intuicję, poprzez bezpośrednie wkroczenie, wyjście naprzeciw realnej osoby, w jej jedności, całości i niepowtarzalności<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Tamże, s. 55.

<sup>32</sup> Tamże, s. 56.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże, s. 59.

<sup>36</sup> Tamże, s. 60.

<sup>37</sup> Tamże, s. 148.

Wobec relacji Ja – Ty można postawić pytanie o jej dwustronność, wzajemność. Nietrudno znaleźć przykłady ograniczenia wzajemności. Pochodzą one z naszych niewłaściwych postaw i uprzedzeń. Możemy patrzeć na potrzebującego bliźniego obco, nieprzyjaźnie. Możemy go traktować jak natręta. Możemy odnosić się do różnych grup ludzi, do innych narodowości, z rezerwą i dystansem. Wzajemność we współżyciu ludzi nie jest więc czymś, co automatycznie zachodzi. „Jest ona łaską, na którą trzeba być zawsze przygotowanym i której nigdy nie zdobywa się na stałe”<sup>38</sup>.

W niektórych zachodzących zależnościach między ludźmi, z natury tych uzależnień, nie może się rozwinąć pełna wzajemność. Tak np. relacja między psychotherapeutą a pacjentem ogranicza ich wzajemność. Psychoterapeuta musi bowiem rozpoznać pewne podświadome procesy. Traktuje on człowieka jako źle funkcjonującą rzecz, którą trzeba naprawić. Koryguje on różne procesy psychiczne. Zgodnie z jego instruktażem, pacjent może sobie uświadomić różne dolegliwości i uporządkować rozbitą psychikę. Niewystarczalność jednak takiego podejścia polega na tym, że obaj nie wiedzą jak dokonać „regeneracji skarłowaciałego osobowego centrum”<sup>39</sup>. „Może dokonać tego tylko ten – pisze Buber – kto doświadczonym spojrzeniem lekarza obejmuje rozproszoną, ukrytą jedność cierpiącej duszy, co jest osiągalne tylko w partnerskim obcowaniu osoby z osobą, a nie poprzez rozpatrywanie i badanie przedmiotu”<sup>40</sup>.

Sytuację powyższą jeszcze bardziej ilustruje relacja wychowawca – wychowanek. Wiadomo, że wychowawca jest zasadniczo odpowiedzialny za wychowanie i on winien nim kierować. Dostrzega on w wychowanku jego cechy charakteru, jego talenty i możliwości. Chce je rozwinąć. „Musi jednak widzieć w nim nie tylko sumę właściwości, dążeń i zahamowań, lecz postrzegać go jako całość i w tej jego całości go akceptować. Ale może to uczynić tylko wtedy, gdy spotyka go za każdym razem w dwubiegunowej sytuacji jako partnera”<sup>41</sup>. Gdy obudzi się między nimi wzajemna relacja Ja – Ty, wtedy mamy do czynienia z wzajemną akceptacją osób i wtedy jedynie możliwe jest wychowanie.

Wobec tej propozycji można postawić pytanie, czy właściwe spełnienie relacji Ja – Ty wystarczy do regeneracji skarłowaciałego, rozbitego centrum osobowego i uleczenia tą drogą wszystkich chorób. W odpowiedzi M. Buber przyznaje, że sama mistyka Ja – Ty nie załatwia wszystkich udręk schorowanej duszy i psychiki człowieka. Wychowawca, terapeuta, duszpasterz muszą tkwić w ograniczonej wzajemności, aby mogli spełniać swoje zadanie, swoją misję<sup>42</sup>. Wszelkie celowe

<sup>38</sup> Tamże, s. 121.

<sup>39</sup> Tamże, s. 122.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 121.

<sup>42</sup> Tamże.

działanie jednej osoby względem drugiej skazuje ją na to, że wzajemność nie osiągnięta w tej relacji pełni.

## 6. RELACJA JA – TY WOBEC PRZYRODY I ZWIERZĄT

Zrozumiałe jest, że relacja Ja – Ty zachodzi między ludźmi, że jest relacją międzyosobową. Czy jest jednak możliwe abyśmy zwierzę, roślinę, przyrodę martwą potraktowali również jako Ty? Czy nie mamy tu do czynienia z personifikującą metaforą, z antropomorfizacją rzeczywistości przyrodniczej? Trudno bowiem od zwierzęcia, rośliny, skały domagać się wzajemności. Zdaniem Bubera, możemy przelać traktowanie przyrody i zwierząt w kategoriach Ono i wejść z nimi relację Ty.

Gdy przyglądam się drzewu, mogę określać jego cechy, jego wielkość, jego barwy, mogę zaklasyfikować go do określonego gatunku i studiować jego budowę i sposób życia. Takie podejście jest oczywiście urzeczowianiem. Może ono iść tak daleko, że w końcu uznam go za wyraz różnych sił i procesów, za wytwór bezosobowych praw przyrody. W tego typu operacjach pomijam konkretne istnienie drzewa, konkretne drzewo, które jest naprzeciw mnie. „Może się też zdarzyć, zarazem w woli i łaski, że przyglądając się drzewu, zostanę włączony w relację z nim – wtedy drzewo przestanie być Ono. Porwała mnie moc wyłączności”<sup>43</sup>. Nie jest ono wtedy grą różnych wrażeń, grą różnych właściwości czy procesów „ono żyje naprzeciw mnie i ma ze mną do czynienia, tak jak ja z nim tylko inaczej”<sup>44</sup>.

Relacja taka udaje się jeszcze bardziej w stosunku do zwierząt. „Patrząc czasem w oczy domowemu kotu. (...) Kot, ze spojrzeniem rozżarzoną błyskiem mojego spojrzenia, zaczyna niewątpliwie od pytania: „Czy to możliwe, że chodzi o mnie? Czy rzeczywiście nie wystarcza ci moje figlowanie? Czyżbym ja obchodził ciebie? Czy istnieję dla ciebie? Czy jestem? Co oznacza to, co mnie osiąga? Co to jest”<sup>45</sup>. To krótkie wydarzenie wyznaczone jest spontanicznym, naturalnym spotkaniem spojrzeń. „Spojrzenie zwierzęcia, język trwogi, wspaniale weszło – i natychmiast zaszło. Moje spojrzenie trwało oczywiście dłużej, ale nie było już płynącym spojrzeniem ludzkim”<sup>46</sup>.

To, że relacja ta trwała krótko nie znaczy, że jest niemożliwa. Relacja Ja – Ty zachodząca między ludźmi też jest krucha i ulotna. Wyłania się i przemija i znów ją wyzwalamy. Wielokrotnie ludzi uprzedmiotawiamy, traktujemy tak, jak rzeczy i zwierzęta, w kategoriach Ono.

<sup>43</sup> Tamże, s. 42.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże, s. 100.

<sup>46</sup> Tamże.

W stosunku do zwierząt urzeczowienie jest powszechniejsze. Człowiek oswajał i hodował zwierzęta w określonym celu. Wprowadzał je jednak również do swego domu, w swoją atmosferę. Otrzymywał i „otrzymuje od nich, często zdumiewającą – czynną odpowiedź – na swoje zbliżenie, na swoje zagadnienie, i to na ogół odpowiedź tym bardziej zdecydowaną i bezpośrednią, im bardziej jego stosunek jest prawdziwym mówieniem Ty”<sup>47</sup>. „Człowiek na samym dnie swej istoty – pisze Buber – nosi potencjalny partnerski stosunek do zwierzęcia”<sup>48</sup>.

W przypadku zwierząt możemy mówić o jakiejś spontanicznej wzajemności; w przypadku roślin i przyrody martwej, trudno mówić nawet o jakichś odruchach w naszą stronę. Zdaniem Bubera, takie podejście narzucają nam nasze przyzwyczajenia do badawczego utylitarneho traktowania tego, co nas otacza. Jeśli zwrócimy się do konkretnego drzewa, jako do Ty, to właśnie ono dzięki nam staje się partnerem. „Pobudzone przez nasze zachowanie się, rozbłyska przed nami coś od strony Będącego”<sup>49</sup>.

Można pytać, czy w takim ujęciu nie mamy do czynienia nie tylko z antropomorfizacją przyrody, ale z jej teizacją. Należy zapytać, jak Buber rozumie Boga. Czy czasem nie pojmuje go jako wszechogarniającą, przenikającą wszystko duchową substancję?

## 7. WOBEC TY ABSOLUTNEGO

Nie można Boga – zdaniem Bubera – szukać poprzez Ono, czyli poprzez świat rzeczy. Błędną drogą jest zarówno odrzucenie świata, jak i szukanie Boga w świecie. To właśnie nasze aprioryczne skierowanie do Ty, i wejście z nim w bezpośrednią relację, może ujawnić bezpośrednio obecność osobowego Boga. Każde „pojedyncze Ty jest prześwitem Ty wiecznego”<sup>50</sup>. Droga prowadzi „poprzez wszystkie pojedyncze Ty, nie obok nich – do swego wiecznego Ty”<sup>51</sup>. Nie można Boga wywieźć z natury, której jest Stwórcą, albo z dziejów, którymi kieruje, a nawet z podmiotu jako jaźni, która myśli<sup>52</sup>. Wszystkie te drogi są drogami okrężnymi i pośrednimi. Bóg jest tym, co ujawnia się bezpośrednio naprzeciw nas. Wystarczy go zagadnąć. Wchodząc w relację z Ty boskim, ogarniamy w raz nim świat i siebie.

<sup>47</sup> Tamże, s. 117.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, s. 118.

<sup>50</sup> Tamże, s. 85.

<sup>51</sup> Tamże, s. 88.

<sup>52</sup> Tamże, s. 89.

Relację do Ty wiecznego dobrze ilustruje akt religijny, który Buber nazywa pograżeniem w Bogu lub wejściem w jaźń<sup>53</sup>. Do takiego aktu dochodzi się poprzez wyzbycie się wszelkich zależności naszego ja od świata. Kulminacją jest ekstaza, w której nasze Ja pochłonięte jest przez boskie Ty. W akcie mistycznym zachodzi jedność bez dwoistości. „Ja i Ty znikają, człowieczeństwo, które dopiero co stało naprzeciw Boga, rozplywa się w Nim, pojawia się chwała, przebóstwienie, wszechjednia”<sup>54</sup>.

Zdaniem Bubera, buddyzm zmierzał do osiągnięcia takiej jedności naszej jaźni kosztem wyzbycia się wszelkiego pożądania. Wyzbycie się pragnień miało usunąć cierpienia. We właściwie rozumianej jedności nie chodzi jednak o odrzucenie świata, o chwilowe zatracenie się w akcie mistycznego doznania, by za chwilę znów powrócić do naszej codziennej biedy, do życia na ziemi. Chodzi raczej o to, jak przez relację Ja – Ty tworzy się wszechjednia. W tej interpretacji Buber stara się związać dwie cechy Boga: to, że jest substancją wszystko ogarniającą i to, że jest substancją osobową, Osobą. Trudno powiedzieć czy to przedsięwzięcie mu się udało.

Ujęcie Boga jedynie jako idei jak uważał Platon, czy jako przasady czy bytu, jest – zdaniem Bubera – niewystarczające. „Określenie Boga jako osoby – pisał – jest niezbędne”<sup>55</sup>. Bóg „czymkolwiek by nie był” w aktach stwórczych, objawiających i zbawczych „wchodzi w bezpośrednią relację z nami ludźmi”<sup>56</sup>. Nasza relacja do Ty wiecznego nie jest tylko zależnością od Stwórcy. Relacja ta jest wzajemna. Jestem stworzony, zależny ale i wolny, stwarzający. Świat jest stworzony, ale jest też boskim przeznaczeniem. Uczestniczymy w stworzeniu, spotykamy stwarzającego, poddajemy się mu jako pomocnicy i towarzysze.

Do wymienionych przez Spinozę dwóch atrybutów Boga, czyli do tego, że jest duchem i że jest naturą, Buber chce dodać trzeci, że jest osobą. „To właśnie od niego pochodzi byt osobowy, mój i wszystkich ludzi, podobnie jak w dwu poprzednich ma swe źródło byt duchowy i naturalny. I tylko ten trzeci atrybut osobowości, daje nam się bezpośrednio poznać w swojej właściwości atrybutu”<sup>57</sup>.

Ten personalistyczny akcent w opisie Boga łączy jednak Buber z przywołaniem panteistycznego pojęcia Boga Spinozy, czyli z przywołaniem substancji, która wszystko w sobie zawiera, i która się urzeczywistnia. Tym razem urzeczywistnienie to dokonuje się przez człowieka. Propozycja ta wymaga odpowiedzi na pytanie, czy nie mamy tu do czynienia z panteizmem antropologicznym, w którym zarówno człowiek jak i Bóg rozwija się przez to, co jest pomiędzy Ja i Ty, czyli poprzez pewną relację, pewien proces.

<sup>53</sup> Tamże, s. 91nn.

<sup>54</sup> Tamże, s. 93.

<sup>55</sup> Tamże, s. 123.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże, s. 124.

## 8. PRADYSTANS I WCHODZENIE W RELACJĘ

M. Buber wychodzi z założenia, że osoba ludzka, w odróżnieniu od zwierząt, wyróżnia się tym, że podstawowe jej odniesienie do świata jest zdystansowaniem się wobec niego, a następnie wejściem z nim w relację. Tym, co charakteryzuje człowieka jest więc dwoisty ruch. „Pierwszy nazywamy pradytansowaniem się, drugi wejściem w relację”<sup>58</sup>.

Pierwszy ruch pozwala człowiekowi usamodzielnąć się. Dzięki zdystansowaniu, nie jesteśmy wtopieni w środowisko, jak rzeczy czy zwierzęta, lecz pozwalamy wyłaniać się przedmiotom. W ten sposób konstytuuje się ich samodzielność, samodzielność przedmiotów i świata.

Pradytans wobec rzeczy jest czymś innym niż reakcje zwierząt wobec swego otoczenia. Zwierzęta poszukują tego, co zaspakaja ich potrzeby życiowe. Instynktownie używają rzeczy. Człowiek też może rzeczy użyć, ale używa ich jako narzędzi. Najpierw odkrywa właściwości rzeczy, później nadaje im znamię narzędzia. Wytwarzając narzędzia rozwija technikę i kulturę. Człowiek stawia sobie cele i włącza przedmioty w realizację tych celów.

W pradytansie wobec drugiej osoby zauważamy jej inność i samodzielność. Relacja międzyosobowa, to nie tylko zauważenie samodzielności Ty, ale oczekiwanie potwierdzenia i potwierdzanie drugiego<sup>59</sup>.

W relacjach międzyosobowych jest możliwość urzeczowienia, ale dzieje się to wtedy gdy zachodzi wadliwa relacja. Istotowa relacja osobowa, to potwierdzenie inności, osobności drugiego.

W różnych aktach międzyosobowych np. we współczuciu, współcierpieniu, drugi „ujawnia się jako „jaźń-dla-mnie”<sup>60</sup>. M. Buber przeciwstawia się poglądom P. Sartre’a jakoby ów pradytans wobec drugiego prowadził nieuchronnie do wzajemnej wrogości i musiał kończyć się uprzedmiotowieniem drugiego. „Człowiek chce być potwierdzony przez człowieka w swoim bycie i chce być obecny w bycie drugiego. Osoba ludzka potrzebuje potwierdzenia ponieważ potrzebuje go człowiek jako człowiek”<sup>61</sup>. Pradytans przeradza się więc w relację Ja – Ty, w której drugi staje-się-jaźnią-dla-mnie, staje-się-jaźnią-wrazze-mną<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Tamże, s. 127.

<sup>59</sup> Tamże, s. 135.

<sup>60</sup> Tamże, s. 137.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże.

## 9. SPOTKANIE, DIALOG, ODPOWIEDŹ, WSPÓLNOTA

To, co wydarza się między osobami można nazwać rozmową, dialogiem, spotkaniem. Gdy jesteśmy wtłoczeni w tłum ludzi nie mamy do czynienia z relacjami międzyosobowymi. Relacje takie nie pojawiają się w społeczności, ale dopiero we wspólnotcie. Spotkanie jest wydarzeniem między indywidualnymi osobami. Ono się przytrafia spontanicznie. Nie przybieramy w nim masek, lecz otwarcie stajemy wobec drugiego.

W kontaktach międzyludzkich przybieramy zasadniczo – zdaniem Bubera – dwie postawy. „Jedną możemy scharakteryzować jako życie z istoty, życie określone przez to, czym człowiek jest, drugie zaś jako życie z obrazu, życie określone przez to, jak człowiek chce być widziany”<sup>63</sup>. Pierwsza postawa jest istotowo ludzka. W niej patrzymy na drugiego spontanicznie, bezstronnie, z zadziwieniem i afirmacją. Druga, to próba nakładania masek, by zrobić dobre wrażenie na drugich. Brak w niej autentycznego potwierdzenia swego człowieczeństwa. W tej postawie dąży się do manipulacji drugim. Kiedy zejdą się dwie osoby żyjące w świecie pozorów, spotkanie nie jest możliwe.

Spotkanie osób może dokonać się w rozmowie. Rozmowa jednak to nie gadanina. W rozmowie trzeba przekroczyć mury, które dzielą osoby, trzeba odpędzić mgłę pozorów, która zakrywa prawdziwe oblicza. Warunkiem rozmowy jest potraktowanie drugiego jako osoby, jako partnera, jako niepowtarzalną istotę. Akceptacja człowieczeństwa drugiego i uznania go za godnego aby skierować do niego moje słowo i wysłuchać tego, co on mi chce przekazać jest nieodzowna. W rozmowie potrzebna jest wzajemność. Bez wzajemności dialog jest niemożliwy.

W spotkaniu muszę dostrzec, że drugi „jest czymś kategoriałnie różnym od wszystkich rzeczy i wszystkich istot”<sup>64</sup>. Dostrzegam człowieka od strony jego ducha, który tworzy osobę i na wszystkim odciska swoje znamię. „Postrzec człowieka znaczy więc dostrzec zwłaszcza jego całość jako określoną przez ducha osobę, zobaczyć dynamiczne centrum, odciskające uchwytnie znaki niepowtarzalności na wszystkich jego przejawach zewnętrznych, postawie i zachowaniu”<sup>65</sup>. W ten sposób mamy do czynienia z osobową obecnością. Osobowej obecności nie sprzyja postawa, gdy chcemy drugiemu narzucić swoje poglądy i stanowisko. Sprzyja temu natomiast przekonanie, że „w każdym człowieku to, co słuszne, złożone jest w jedyny i niepowtarzalny sposób osobowy”<sup>66</sup>. W spotkaniu możemy tę osobową prawdę poruszyć i umożliwić się jej wydobyć. Propagandzista natomiast nie wierzy

<sup>63</sup> Tamże, s. 142.

<sup>64</sup> Tamże, s. 146.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże, s. 149.



w dobro wyciśnięte w głębi serca ludzkiego, stąd jego nachalność by realizować jego własne cele i ideały.

W autentycznej rozmowie najpierw zauważamy drugiego w jego osobowym, niepowtarzalnym istnieniu. Pierwotnym odniesieniem jest potwierdzenie i akceptacja. Akceptacja nie oznacza aprobaty poglądów. Oznacza tylko, że osoby winne być autentyczne w swoim zwróceniu się do siebie jako osób. Otwartość, odrzucenie pozorów, autentyczność w wyrażaniu sądów, odsłania nasze Ja w spotkaniu z Ty. Mimo różnicy zdań, osoby doświadczają bycia razem. Spierają się o rzeczy ważne. Bycie razem przeciwstawia się naszemu zafałszowanemu, samolubnemu Ja i kształtuje „jaźń dla”.

Rozmowy nie da się zaplanować czy wyreżyserować. Ona albo się wydarzy albo nie. „Reżyserowaną na słuchowisko rozmowę – napisze Buber – dzieli od prawdziwej rozmowy przepaść”<sup>67</sup>.

Tym, co istotowo charakteryzuje dialog to element komunikacji<sup>68</sup>. Nie chodzi tu o komunikację jakiejś treści przy pomocy dźwięków i słów. Chodzi o komunikację między osobami. Ilustracją tego nie tyle jest komunikacja w sensie spojrzeń zakochanych, w której mamy do czynienia z erosem, ale „spojrzenie pośród ulicznego zgłętku wzlatujące między nieznanymi. (...) Spojrzenia, które nie przeznaczone dla nikogo, unoszą się, objawiając sobie nawzajem dwie dialogiczne natury”<sup>69</sup>. Zaistniała tą drogą komunikacja może przerodzić się w komunię osób.

Dialog utrudnia to, że „każdy z nas tkwi w pancerzu, którego z przyzwyczajenia prawie już nie czujemy”<sup>70</sup> oraz to, że w stosunku do drugiego człowieka odnosimy się w trojaki sposób: obserwujemy go, rozpatrujemy oraz dostrzegamy.

O nasz pancerz, w którym się zamykamy rozbijają się różne znaki i wydarzenia. Chodzi o to, aby dotarły do nas samych. Świat i ludzie poprzez znaki, poprzez to, co mi się przytrafia, wydarza, próbują nas zagadnąć.

Zagadnięciu nas przeszkadza postawa obserwatora i analityka. „Obserwator skupia całą uwagę na tym, by zapamiętać obserwowanego, „zanotować” go. Lustruje go i zapisuje, stara się przy tym zanotować możliwie najwięcej „cech”<sup>71</sup>.

Lepsze niż obserwacja jest rozpatrywanie tego, co nas otacza. Taką postawę przyjmują często artyści. Artysta nie klasyfikuje przedmiotu, nie chce w nim znaleźć jak najwięcej cech. Nie wyznacza sobie jakiś naukowych celów obserwacji. Nie interesuje go użyteczność przedmiotów. Zatrzymuje się on wobec przedmiotu i oczekuje. Poddaje się doznaniu. Mimo to, tak dla obserwatora jak i dla artysty

<sup>67</sup> Tamże, s. 154.

<sup>68</sup> Tamże, s. 210.

<sup>69</sup> Tamże, s. 211.

<sup>70</sup> Tamże, s. 217.

<sup>71</sup> Tamże, s. 215.

świat składa się z przedmiotów oddzielonych od ich osobistego życia. Zrelatywowany jest do ich użyteczności lub estetycznej wrażliwości. Nie wszedł w ich życie. Nie dokonało się spotkanie. Spotkanie bowiem musi być poprzedzone dostrzeżeniem drugiego jako innego Ty. Gdy go dostrzegę, muszę go potwierdzić, dać mu odpowiedź i to tu i teraz. Jeśli nie odpowiadam od razu, to i tak biorę na siebie odpowiedzialność. Muszę kiedyś odpowiedzieć. „Zdarzyło mi się słowo, które domaga się odpowiedzi”<sup>72</sup>.

Odpowiadanie, to właśnie realizacja moralności. Do tego nie są potrzebne jakieś nakazy, wystarczy by czytać mowę znaków, mowę wydarzeń, mowę spotkań i dawać im odpowiedź. W odpowiedzi stwarzamy coś chwilowego, coś niepowtarzalnego. W odpowiedzi nie możemy ulegać stereotypom epoki, czy własnym przyzwyczajeniom. „Słowa naszej odpowiedzi wypowiedane są w nieprzeładnym – jak zagadnięcie – języku czynu i zaniechania. (...) To, co mówimy w ten sposób naszą istotą, jest naszą zgodą na sytuację i wejściem w sytuację – sytuację, wobec której właśnie teraz stanęliśmy, a której objawów nie znaliśmy i nie mogliśmy znać, ponieważ nie było jeszcze jej podobnej”<sup>73</sup>.

„Odpowiadamy chwili, ale jednocześnie odpowiadamy na nią i za nią. Została złożona w nasze ręce nowo stworzona konkretność świata i za nią odpowiadamy. Spojrzał na ciebie pies – jesteś odpowiedzialny za jego spojrzenie, dziecko chwyciło cię za rękę – jesteś odpowiedzialny za jego dotknięcie, kłębi się wokół ciebie tłum – jesteś odpowiedzialny za jego kłopoty”<sup>74</sup>.

Odpowiadamy zawsze wobec kogoś, wobec Boga. Nawet jeśli nie da się udowodnić jego istnienia, to wytwarzamy go w dialogu i odpowiedzialności. W dialogu „z dawców znaków, autorów wypowiedzi w przeżywanym życiu, z bogów przelotnych, powstaje na naszych oczach Pan głosu, Jedyny”<sup>75</sup>. Jego tworzenie jest wyraźne w naszym odpowiadaniu i podejmowanej odpowiedzialności. „Można ze wszystkich sił wzbraniać się przed obecnością „Boga”, a mimo to kosztować Go w ścisłym sakramencie dialogu”<sup>76</sup>.

„Podstawowym ruchem dialogicznym jest zwrócenie się”<sup>77</sup>. Można go skonstrastować z ruchem monologicznym. W ruchu tym odsuwamy się od drugiego. Odsunięcie, to nie tyle egoizm czy egotyzm, zajęcie się sobą, zamknięcie się w sobie, płakanie nad sobą, podziwianie i rozkoszowanie się sobą, lecz „uchylanie się od istotowej akceptacji odrębności drugiej osoby – odrębności nie dającej się po

<sup>72</sup> Tamże, s. 217.

<sup>73</sup> Tamże, s. 224.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Tamże, s. 222.

<sup>76</sup> Tamże, s. 225.

<sup>77</sup> Tamże, s. 229.

prostu wpisać w krąg naszego własnego Ja<sup>78</sup>. W ruchu monologicznym pozwalamy istnieć drugiemu tylko jako „moje”, a nie jako „inne”, jako Ty. Nasze zwrócenie się ku drugiemu ma być takie, że pozwalamy drugiemu na jego istotowe spotkanie, na odzew jego duszy.

Eros monologiczny skupia się wokół siebie. Eros dialogiczny zauważa człowieka kochanego w jego inności, samoistności i samoistnej rzeczywistości. Eros monologiczny karmi się odzwierciedleniem siebie. „Tu błąka się jakiś zakochany, lecz zakochany tylko w swojej namiętności. Tam inny obnosi swe bogate uczuciowiczym wstęgi orderów. (...) Tam inny obserwuje w uniesieniu spektakl własnego rzekomego oddania się<sup>79</sup>. Eros monologiczny buduje ciasny, zamknięty świat. Tylko w dialogu może druga istota żyć naprzeciw mnie w całej pełni swej egzystencji. Tylko w takim spotkaniu może zabłysnąć wieczność.

Dialog prowadzi do wspólnoty. Wspólnota to oczywiście nie kolektyw, to nie technokratycznie rządzone grupy. Wspólnota to zwrócenie się do drugich jako do Ty. To więc wielu osób. „Kolektyw (...) jest zlepkiem: jednostka obok jednostki ustawione na tym samym miejscu, jednakowo uzbrojone, skierowane w tę samą stronę. Pomiedzy jednym człowiekiem a drugim tyle tylko życia, ile trzeba, by zagrzać do marszu<sup>80</sup>. Wspólnota rozwija to, co istotne w człowieku – jego osobowość. „Kolektyw opiera się na zorganizowanym zaniku osobowości, wspólnota na jej potęgowaniu i potwierdzaniu w skierowaniu się ku sobie<sup>81</sup>.

Ponieważ dla wielkich reformatorów współczesnych wspólnota wydawała się czymś sentymentalnym subiektywnym, więc utworzyli kolektywy obiektywne skierowane do wyznaczonych celów. Kolektyw odrzucił zarówno monolog jednostki jak i dialog. Wyznaczono cel i przywódcy poprowadzili do niego zwarty tłum. Nasza kultura może się odrodzić nie przez odrzucenie Ty, ale przez jego przyjęcie, przez wspólnotę. Inaczej popadamy w bezosobowe procesy historyczne, społeczne. Odrodzenie może tylko przyjść, gdy człowiek będzie mówił swoją osobową istotą, i gdy będzie tworzył świat osobowy.

Mimo, że wzrasta socjologiczne, techniczne uzależnienie człowieka, to jednak w tą bezosobową kulturę można tchnąć ducha ludzkiego. Najpierw trzeba zdobyć wolność wewnętrzną, wolność wobec drugiego człowieka. Wolności nie mogą przynieść tylko zmiany wewnętrzne. Nawet przedsiębiorca może przekroczyć traktowanie świata jako układu mechanicznych procesów, jako związku różnych funkcji, w które wtopieni są ludzie; może zauważyć drugich jako ludzi, a swoje życie jako wydarzenie, jako odpowiedzialność wobec drugiego Ty. „Chodzi o to, by zrezygnować

<sup>78</sup> Tamże, s. 231.

<sup>79</sup> Tamże, s. 237.

<sup>80</sup> Tamże, s. 239.

<sup>81</sup> Tamże.

„pantechnicznej manii i rutyny”<sup>82</sup>. „Cały uregulowany chaos epoki czeka na przełom, i każdy człowiek, który słyszy i odpowiada, ma udział w tym dziele”<sup>83</sup>.

## 10. ONTOLOGIA „POMIĘDZY”

Filozofia M. Bubera jest próbą przewyciężenia solipsyzmu Kartezjusza i post-kartezjańskiej egologii. „Filozofia dialogu już z samej swojej zasady – pisze J. Mader – kieruje się przeciw filozofii nowożytnej od Kartezjusza aż po Hegla, a więc przeciwko filozofii subiektywności, Kanta filozofii transcendentalnej i jej przewyciężeniu przez metafizykę ducha absolutnego w idealizmie absolutnym Hegla”<sup>84</sup>. W Kanta teorii autonomicznego podmiotu, inne podmioty były potrzebne tylko do uniwersalizacji własnej autonomii. Zasada etyczna zbudowana jest na „człowieczeństwie swojej własnej osoby”. Bóg jawił się jako postulat transcendentnego ego.

Wielkim krokiem w przewyciężeniu transcendentalnej egologii było odkrycie przez E. Husserla intencjonalności świadomości. W ten sposób poprzez intencję podmiot transcendował swoje ego, wychodził poza siebie. Niemniej wyjście to było uprzedmiotowieniem świata, a tym samym uprzedmiotowieniem osoby. Wprawdzie teoria poznania *alter ego*, teoria wczucia zwracały uwagę na drugie Ty, ale punkt wyjścia zawsze był od Ja, które przeżywa, wczuwa się w Ty, ujmuje je jako przedmiot poznania.

Również filozofia M. Heideggera nie przewyciężyła egologii. Ego zajęte było swoim byciem, zajęte sobą i w jego kontekście pojawiał się świat i drugi. W „byciu ku śmierci” skupiony jestem na sobie, na moim przemijaniu. Drugi i jego dramat nie jest mi wprost dostępny. Drugi nie jawił się od strony inności, ale tylko o tyle, o ile da się sprowadzić do mojego Ja. Filozofia ta operowała zasadą łaźsamości mojego Ja i wszystko sprowadzała do toż-samego.

M. Buber chce przewyciężyć egologię wychodząc od tego, co jest między Ja i Ty od „Pomiędzy”, od słowa, od dialogu, od spotkania. Sensem pradystansu jest wejście w relację. To właśnie relacja do Ty jest warunkiem Ja. F. H. Jacobi wyraził to skrajnie: „bez Ty, „Ja” w ogóle jest niemożliwe”<sup>85</sup>. Buber nie pyta o istotę rozumu jak Kant, lecz pyta o istotę mowy. Mowa rozgrywa się pomiędzy. Bóg czy człowiek mówi i trzeba się odtworzyć się na słuchanie. Trzeba przełamać barierę

<sup>82</sup> Tamże, s. 246.

<sup>83</sup> Tamże, s. 247.

<sup>84</sup> J. Mader, *Filozofia dialogu*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 374.

<sup>85</sup> F. H. Jacobi, *Werke*, wyd. F. Roth, i F. Koppeh, t. IV, Darmstadt 1968, s. 211.

własnego ja i wyjść na spotkanie istotnej inności. Stanie się jaźnią dokonuje się dzięki „Pomiędzy”, dzięki temu, co się poprzez tę rzeczywistość wydarza. „Pomiędzy” jest pierwsze, gdyż ono jest uobecnianiem jaźni, ono jest wydarzeniem wzajemnej akceptacji i potwierdzenia. Dzięki niemu unikamy traktowania drugiego, jako przedmiotu poznania i użycia, ale spotykamy go, jako cel sam w sobie.

Różnica między ujęciem relacji Ja – Ty przez Feuerbacha a Bubera jest w tym, że pierwszy krytykując Hegla teorię ducha, ujął ją naturalistycznie, a drugi właśnie ujął ją spirytualistycznie. Pierwszy relację tę budował z potrzeb cielesnych człowieka. Szczególnym wyrazem cielesności była płciowość. Człowiek istota zmysłowo-cielesna istniał jako mężczyzna i kobieta. Rzeczywiste Ja, to Ja żeńskie i Ja męskie. To właśnie przez drugą jednostkę, przez Ja płci przeciwnej, człowiekiem się urzeczywistnia, staje się czymś pełnym, całościowym. Jedność osiągnięta w takiej relacji, jest czymś ostatecznym i absolutnym. Dla Feuerbacha „Bogiem człowieka jest człowiek”. Relacja dialogiczna tworzy człowieka i przedłuża go w gatunku ludzkim na wieczność. Antropoteizm jest czymś charakterystycznym dla tego myśliciela i jego kontynuatorów. Po Feuerbachu powstaną też inne pomysły samozbawienia człowieka, choćby poprzez klasę społeczną czy ustrój dobrobytu.

M. Buber „Pomiędzy” z relacji Ja – Ty traktuje jako ducha, który się wydarza, który transcenduje zarówno Ja jak i Ty, transcenduje wydarzenie dialogiczne. Nie chodzi w tym o dopełnienie seksualne, jedność poprzez realizację zmysłowo-cielesnych potrzeb, lecz o jedność, jako wzajemne potwierdzenie i afirmacja Ja i Ty. W tej jedności dzieje się człowiek i Bóg.

Relacja Ja – Ty jest rodzeniem się człowieka, jest moralnością i religią. Wiadomo, że będzie to moralność na zasadnie wydarzenia, a nie na zasadzie określonych norm moralnych. Prowadzi ona do krytyki religii i moralności instytucjonalnej. Będzie to moralność i religia oderwana od historii i tradycji. Wydarza się w indywidualnym czasie, jako coś chwilowego, ulotnego, nie związanego z przeszłością. Moralność i tradycja zostaną ograniczone do poszczególnego człowieka. Wydarza się bycie osobą, w tym wydarza się objawienie i odpowiedzialność. Ta odpowiedzialność trudno będzie przełożyć na jakieś normy moralne. Będzie to odpowiedzialność sytuacyjna, odpowiedzialność chwili. Konkretna treść tej odpowiedzialności będzie trudna do określenia.

Jeśli przyjąć antropoteistyczną perspektywę L. Feuerbacha, to można pytać czy nie mamy tu do czynienia z absolutyzacją relacji Ja – Ty? Czy postawienie rozmowy, dialogu, wspólnoty, jako jedyne lekarstwa na wszelkie udęki ludzkie nie jest nowym błędem, wśród poprzednio proponowanych przez zsekularyzowany nurt filozofii nowożytnej i współczesnej? Czy jest to odkrycie czy też ułuda? Czy duch „Pomiędzy”, stwarzający Ja i Ty, leczący rozpołowione, niepełne Ja jest czymś rzeczywistym, czy też nowym wcieleniem ducha absolutnego Hegla? Jeśli

duch ten nie ujawnia się w gatunku ludzkim (L. Feuerbach), w klasie (K. Marks), to może ujawnia się poprzez jedność dwojga samotnych Ja, przez ogarnięcie ich rzeczywistością „Pomiędzy” (M. Buber). Zaproponowane rozwiązanie jest więc problematyczne. Nie wydaje się, aby antropocentryzm można było przezwyciężyć jakąś formą antropoteizmu.

### Summary Anthropology of Martin Buber

The article reveals biographical, religious and philosophical sources of anthropological views of Martin Buber. Upon this background it reconstructs his anthropology as another attempt to overcome the crisis of contemporary philosophical thought. It tries to judge whether this is a successful attempt. It does so through reconstruction of fundamental ideas of Buber's anthropology and critical judgement of the 'Between' category, which Buber seems to postulate at the basis of his anthropology and ethics.

PIOTR GRZYMAŁA SDB

## BEZ METAFIZYKI... KONCEPCJA FILOZOFII WEDŁUG AUGUSTE'A COMTE'A

### WSTĘP

„Prądem inaugurującym nowy okres w dziejach filozofii był pozytywizm; powstał we Francji, początek dał mu Comte...”<sup>1</sup>, „... nikt w historii francuskiego pozytywizmu nie dorównuje co do ważności Auguste'owi Comte'owi...”<sup>2</sup>, „... uchodzi powszechnie za twórcę pozytywistycznego systemu...”<sup>3</sup>, „... ojciec francuskiego pozytywizmu...”<sup>4</sup> – w swych opiniach historycy filozofii są raczej zgodni co do istotnej roli, jaką w zdefiniowaniu i budowaniu systemu filozofii pozytywnej odegrał, zapisując się zarazem na kartach historii „królowej nauk”, Isidore Auguste Marie François Xavier COMTE. Przytoczone opinie mają posmak prostego i rzetelnego zarazem docenienia intelektualnych wysiłków, szerokich horyzontów myślowych i pasji reformatorskiej, jakie cechowały tego filozofa.

Pozytywizm charakteryzował się krytycznym podejściem do wszelkiej metafizyki. Zaczęto przeciwstawiać ją poznaniu filozoficznemu, dokonując jej odrzucenia, a w zatrzymanym poznaniu filozoficznym akcentowano niemal wyłącznie problematykę teoriopoznawczą<sup>5</sup>. Stało się tak, gdyż wobec dynamicznego rozwoju

<sup>1</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa [1950] 1998, s. 16; zob także St. Kamiński, *Metody filozofowania do XX w. Przegląd ogólny*, RFIIL XXV (1977) z. 1, s. 31.

<sup>2</sup> E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1997, s. 244.

<sup>3</sup> *Pozytywizm filozoficzny*, 1. W: *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 433; zob także Comte, *Encyklopedia Katolicka*, t. III (dalej EK), kol. 565.

<sup>4</sup> Comte, w: *Encyklopedia filozofii*, T. Honderick (red.), t. I, Poznań 1998, s. 121.

<sup>5</sup> Por. St. Kamiński, *Jak filozofowano?, w: Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 39.

nauk szczegółowych rozdziło się niezbyt szczęśliwie filozoficznie przekonanie o pełnej wystarczalności poznawczej tych nauk w odniesieniu nie tylko do otoczenia nas świata, ale do całej rzeczywistości. W ślad za tym dążono do unifikowania i unifikacji wszelkiej wiedzy. Uzasadnionym przedmiotem takiej wiedzy miały być jedynie i wyłącznie fakty pozytywne, czyli innymi słowy ciała dane w obserwacji. Natomiast za cel działania wiedzy twórczego stawiano wykrycie prawidłowości, jakie zachodzą między wspomnianymi faktami pozytywnymi. Nie było jednak stawiać pytań o ich przyczyny sprawcze i celowe<sup>6</sup>. Wykrycie prawidłowości miało umożliwić przewidywanie i prowadzić ostatecznie do polepszenia jakości i sposobu bytowania człowieka (ludzkości) na Ziemi. W takiej perspektywie metodologicznej filozofię ograniczono do „...encyklopedycznego stawiania, czy później do uogólnień i dopełniającej syntezy rezultatów naukowych oraz do prowadzenia krytycznych analiz metanaukowych”<sup>7</sup>.

Choć dziś pozytywistyczna wizja filozofii, nauki i wiedzy nie cieszy się już wielką popularnością<sup>8</sup>, to jednak zupełnie uzasadnionym wydaje się sięganie do dorobku intelektualnego Comte'a, nie tylko w ramach ćwiczeń z historii filozofii. Stąd celem niniejszego opracowania będzie próba spojrzenia na system filozofii pozytywnej Comte'a i wydobywania z niego koncepcji filozofii (jako nauki) i ukazania miejsca, jakie filozof ten dla niej w swoim systemie przewidywał. Znaczący należy, że artykuł posiada wyraźny rys prezentacyjny i w żadnym wypadku nie rości sobie prawa do uznania go za wyczerpującego zagadnienie.

By dobrze ująć problem koncepcji filozofii według naszego Autora, warto jest się koniecznym poświęcić kilka zdań na przybliżenie historycznego tła, na wspomnienie doniosłych wydarzeń historycznych, które miały zasadniczy wpływ na kształtowanie się atmosfery społeczno-obyczajowo-intelektualnej, w jakiej powstał i dojrzewał Auguste. To uczynione zostanie treścią pierwszego rozdziału. Dla należytego zrozumienia systemu filozofii pozytywnej konieczne jest przybliżenie naczelnych założeń tego systemu, ze szczególnym uwzględnieniem Comte'owskiej koncepcji trójstadijalnego rozwoju ludzkich społeczeństw, oraz zarysowanie przeprowadzonej przez Autora klasyfikacji nauk. Będzie to treścią rozdziału drugiego. Pozwoli to zarazem na tak przygotowanym tle wyraźnie zarysować koncepcję filozofii według Comte'a, i ta problematyka wypełni rozdział trzeci.

Przed podjęciem właściwego nurtu rozważań uczynić jeszcze należy nader potrzebne uszczegółowienie. Otóż na określenie swojej doktryny, całości systemu Comte z wytrwałością i konsekwencją używał terminu „filozofia pozytywna”, opierając się na starożytnym rozumieniu terminu „filozofia” znaczącego tylko

<sup>6</sup> Por. tenże, *Metody*, s. 31.

<sup>7</sup> Tenże, *Jak filozofowano*, s. 39.

<sup>8</sup> Por. Comte, Honderick, s. 122.



ny system pojęć ludzkich”, oraz dodając cechę pozytywności przez wyznaczenie dla filozofii zadania wspierania postępu i rozwoju ludzkości. Właściwie to pozytywizm powinien, ze względu na swe przeznaczenie społeczne, przyjąć pojęcie filozofii. Jeśli bowiem ma swą treść zaczerpnąć z nauki, a zarazem być podległością idei i rozumienia świata, to musi tym samym traktować metodą naukową dla filozofii konkluzje nauki, dążąc do najwyższego stopnia ogólności. W tym sensie „filozofia pozytywna” określającego właściwie „pozytywizm będący filozoficznym” należy zatem odróżnić „filozofię” po prostu, filozofię rozumianą jako naukę, posiadającą własny przedmiot i specyficzną metodę. W niniejszym szkicu filozofii u Comte’a niniejszy szkic chce traktować. Zatem przez *filozofia* będziemy rozumieć filozofię jako naukę, natomiast rozumienie *filozofia* Comte’owskie zostanie zaznaczone przez dodanie do pojęcia *filozofia* określenia *filozofia*.

## 1. TŁO HISTORYCZNE

Znane jest powiedzenie, którym zwykle ludzie każdego pokolenia wyrażają niepokojącą i przejawiającą zarazem niepowtarzalność czasów im współczesnych: „W ciekawych czasach żyć nam przyszło...” Mieści się w tym stwierdzeniu z jednej strony zauważenie wyjątkowości bieżących wydarzeń, które za jakiś czas zostaną określone jako historyczne, a z drugiej chyba jakieś zaakcentowanie „tych czasów”, które nastąpiły, względem przeszłości. Z pewnością w takich czasach Comte mógł tak samo z zadumą orzec.

### 1.1. Co na arenie historii ?

Auguste żył – jak większość jemu współczesnych filozofów pierwszego trzeciego stulecia XIX wieku – w cieniu Rewolucji Francuskiej. Rewolucja była dla ówczesnego społeczeństwa francuskiego wydarzeniem potężnym w przebiegu dziejów, zarówno w wymiarze historycznym, jak i kulturowym. Ale pozostawiła po sobie nieład intelektualny i społeczny<sup>9</sup>, wyzwalając tym samym w wielu mniej lub bardziej wybitnych umysłach pragnienie „zakończenia rewolucji” czyli ułagodzenia otaczającej rzeczywistości, zaprowadzenia porządku nie tylko społecznego, ale także doktrynalnego i intelektualnego. To pragnienie podzielał niewątpliwie Comte i w zasadniczy sposób wpłynęło ono na formowanie się jego filozoficznego systemu, na poszukiwanie sposobu uporządkowania życia i wypełnienia

swoistego rodzaju pustki ideowej, w jakiej społeczeństwo Francji po Rewolucji się znalazło<sup>10</sup>. Dodać należy, iż krytyczna filozofia XVIII wieku zakwestionowała i właściwie zniszczyła metafizykę. Podobny los spotkał teologię. Odbyło się to w majestacie krytyki rzetelnej, uzasadnionej i ugruntowanej. Jako uzasadnienie podawano rozwój nauk przyrodniczych, a w podtekście brzmiały nuty wzrastającej nadziei, że oto wreszcie nauki przyrodnicze dadzą jasny i pozbawiony wątpliwości obraz świata. Pod koniec XVIII wieku „Kant utrzymywał, że namysł nad kontrastem między rzetelną i wzrastającą wiedzą uzyskiwaną w dziedzinie nauki z jednej strony a skłóconymi systemami metafizyki z drugiej prowadzi do radykalnego zakwestionowania roszczenia tradycyjnej metafizyki, jakoby miała dostarczać czegoś, co można by w sposób właściwy nazwać poznaniem rzeczywistości”<sup>11</sup>. Jednakże negatywne zasady odrzucania tego, co było kiedyś, nie pozwalały na budowanie czegoś nowego. Tworzyła się niebezpieczna i doskwierająca ideowa pustka. Zaczynało brakować jakiejś uniwersalnej doktryny, która mogłaby stać się węzłem na nowo spajającym i scalającym społeczeństwo – takiej, jakiej nie były pozbawione pokolenia średniowiecza, a jaką była dla nich teologia. Wówczas jednością Europy była jedność dogmatu. Ale mosty zostały popalone, a wyrok o nieadekwatności czy przeterminowaniu teologii i filozofii klasycznej (szczególnie metafizyki) został wydany. Powrót do tamtych doktryn był wręcz niemożliwy. W takiej oto atmosferze intelektualnej wzrastał i dojrzewał Comte. Wraz z nim dojrzewała idea systemu filozofii pozytywnej, która miała uporządkować anarchię, zaprowadzić ład intelektualny i wypełnić ideową pustkę. Sam Comte miał bardzo silne poczucie swej społecznej i dziejowej misji<sup>12</sup>.

## 1.2. Poprzednicy Comte’a

Podejmując próbę przybliżenia i zrozumienia drogi, jaką przebył Comte dochodząc do sformułowania systemu filozofii pozytywnej, wypada wspomnieć o tych, którzy ideowo go poprzedzali, podejmując podobną problematykę filozoficzno-społeczną, lub dzieląc z nim pasję i pragnienie zaprowadzenia ładu i otwarcia drogi dla postępu ludzkości. Do nich należał na przykład Ch. Fourier, uważający się za „Newtona spraw społecznych”, i głoszący utopijną ideę organizacji życia społeczeństwa we wspólnotach (falangach)<sup>13</sup>. Wiele zaczerpnął Comte dla konkretyzacji swoich idei i pasji z dorobku myślowego d’Alemberta i socjalistów utopij-

<sup>10</sup> Por. Morawiec E., *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej*, Warszawa 1994, s. 85.

<sup>11</sup> Copleston, *Historia*, s. 84.

<sup>12</sup> Por. Gilson, Langan, Maurer, *Historia*, s. 244; por. także *EK*, kol 565.

<sup>13</sup> Por. Gilson, Langan, Maurer, *Historia*, s. 244.

...nych<sup>14</sup>. Ideę kolejnych faz w ludzkim myśleniu, jego stopniowego rozwoju, w którym wyjaśnianie naukowe i wiedza pozytywna zajmują miejsce przekonań teologicznych i spekulacji metafizycznej, zaprezentowali w XVIII wieku Turgot i Condorcet<sup>15</sup>. Podobieństwo do systemu Comte'a jest znaczne – prowadziło czasem do określania ich poglądów mianem „pozytywizmu”, a przecież to miano wprowadził dopiero sam Auguste<sup>16</sup>. Pomysł na teorię stadiów czy epok historycznych był nieobcy Saint-Simon'owi, którego zresztą Auguste był przez siedem lat sekretarzem (1817 – 1824)<sup>17</sup>. Sam zainteresowany wskazywał też na podobieństwo swego stanowiska z poglądami matematyczki Sophie Germain. Była ona zdania, że błędy w myśleniu ludzkim rodzą się z nieuzasadnionego pytania o początek Wszechświata i z poszukiwania Bytu wiecznego lub Istoty nieskończonej. Matematyka tego nie robi. Tym samym nie popełnia błędów. Zatem można na niej oprzeć reformę filozofii. Reforma ta będzie polegać na zarzuceniu pytania *dlaczego?* na rzecz pytania tylko o to, *jak* jest we wszechświecie.

Takie wskazania na poprzedników a tym samym na „źródła”, z których mógł czerpać Auguste, w niczym jednak nie umniejszają jego zasług na polu tworzenia systemu filozofii pozytywnej.

### 1.3. Życie rodzinne Auguste'a

Urodzony w Montpellier w 1798 roku, Comte wychowywał się drobno-rodzinnym katolickiej rodzinie, w głębokim poszanowaniu dla wiary, tradycji i króla. I choć w wieku czternastu lat podjął samodzielną decyzję odejścia od katolicyzmu, to jednak nie odbyło się to na zasadzie totalnego zanegowania odpowiadających wartości, ale raczej na drodze poszukiwania i wyboru. Zachował zatem wewnątrz należyty szacunek dla wiary, w której został wychowany, i Kościoła, do którego należał. Świadczyć o tym może między innymi taki fakt. Na schyłku swego życia, w ślad za określeniem systemu filozofii pozytywnej, Comte podjął próby sformułowania pozytywistycznej religii, z kapłanami-naukowcami tworzącymi elitę pozytywistycznego społeczeństwa, z całą plejadą pozytywistycznych świętych i kultem „Wielkiego Bytu” czyli Ludzkości. W tych próbach wzorcem stał się układ hierarchiczny właśnie Kościoła katolickiego. Ufozeni i pozytywistyczni filozofowie mieliby zająć miejsce papieża i biskupów, zaś członkowie klasy zarządzającej pełniłyby funkcje średniowiecznych

<sup>14</sup> Por. Kamiński, *Metody*, s. 31.

<sup>15</sup> Por. Copleston, *Historia*, s. 84.

<sup>16</sup> Por. Tatarkiewicz, *Historia*, s. 17.

<sup>17</sup> Por. Copleston, *Historia*, s. 84.

monarchów i szlachty”<sup>18</sup>. Za potwierdzenie Comte’owskiego szacunku dla monarchii można także uznać formułowaną przez niego politykę pozytywistyczną, która była jednocześnie utopijnemu socjalizmowi i doktrynie chrześcijaństwa. „Głównym celem, ideałem życia stała się Ludzkość; cel ten osiąga się przez zwycięstwo nad egoizmem i wypracowanie wszystkich braterską Miłością czystą; Miłość, uaktywniając postępek, prowadzi do ulepszenia życia ludzkości, przezwycięża egoizm, a rozwija postępy altruistyczne”<sup>19</sup>. Może dziwić fakt, że Comte rozczytywał się w dziele z zakresu teologii mistycznej „O naśladowaniu Chrystusa” Tomasza à Kempis, które tak było.

Comte był obdarzony umysłowością bardzo szeroką, prężną, domagającą się zaangażowania na rzecz takiej czy innej idei. W jego przypadku tą ideą było wprowadzenie w czyn procesu uzdrawiania społeczeństwa lub wręcz całej ludzkości przez propagowanie systemu filozofii pozytywnej. Comte był także człowiekiem o mocno rozwiniętej umiejętności poświęcania się. Te i inne cechy swego charakteru zachował żywotnymi aż do końca swego życia, choć upływało ono w niewątpliwie trudnych warunkach, które jednak w znacznej mierze sam zainteresowany był w stanie przetrwać. Potrafił bowiem np. wyklądać swoje idee prywatnemu i dość zróznicowanemu audytorium, nie dbając ani o granice własnej fizycznej wytrzymałości, ani o ekonomiczny wymiar swej działalności. Źródłem utrzymania wciąż pozostawały fundusze przekazywane mu przez oddanych zwolenników<sup>21</sup>. Zmarł w 1857 roku w Paryżu.

#### 1.4. Twórczość Comte’a

W formie załączkowej główne swoje idee filozoficzne przedstawił Autor już w młodzieńczym dziełku *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*<sup>22</sup>, natomiast cykl wykładów dla wybitnych uczonych zaowocował szóstotomową pozycją *Cours de philosophie positive*<sup>23</sup> wydawaną w latach 1830-41, którą uznać należy za największe dzieło naszego Autora. Zawiera ona bowiem pełny wykład systemu filozofii pozytywnej, czyli inaczej mówiąc wykład pozytywizmu, tak jak go rozumiał i chciał wprowadzić w życie Autor. W 1844 roku wydany *Discours sur l'esprit positif*<sup>24</sup>, oraz w 1848 roku *Discours sur l'ensemble de positifisme*

<sup>18</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, tłum B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, s. 100-101.

<sup>19</sup> EK, kol. 565.

<sup>20</sup> Por. Comte, Honderick, s. 121.

<sup>21</sup> Por. Copleston, *Historia*, s. 84.

<sup>22</sup> *Plan prac naukowych niezbędnych dla reorganizacji społeczeństwa*, wydany w 1822 r.

<sup>23</sup> *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, Warszawa 1961.

<sup>24</sup> *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1973.

wierały już pierwsze sygnały o rodzącej się idei religii ludzkości<sup>26</sup>. Swój pełny kształt przybrała ona w *Catéchisme positive*<sup>27</sup> wydanym w 1852 roku.

Przegląd okoliczności historycznych oraz ich zestawienie z życiem i twórczością Auguste'a Comte'a pozwala zauważyć bezpośredni i silny wpływ tychże okoliczności na kierunek, jaki obrał Autor w swojej działalności filozoficznej, społecznej i naukowej. Był Comte niewątpliwie „dzieckiem swego czasu”, podejmującym usilne starania o „dokończenie rewolucji” czyli uładzenie chaosu społeczno – intelektualnego, w jakim społeczeństwo francuskie się znalazło po wydarzeniach 1789 roku. O kształcie jego systemu zadecydował także silny rozwój nauk przyrodniczych, ich wzrastająca autonomiczność i wiarygodność, budząca nadzieje na skuteczne, właśnie naukowe wyjaśnienie problemów i zagadek rzeczywistości ludzkiego życia. Optymizm wydawał się być uzasadniony, że oto wreszcie żyjąca na ziemskim globie Ludzkość zazna szczęścia i radości życia, jeśli tylko zostanie wprowadzona w życie metoda pozytywna – nie tylko jako metoda naukowa, ale jako sposób na życie w ogóle.

## 2. WYKŁAD METODY POZYTYWNEJ

Dla zrozumienia doktryny Comte'a potrzebne jest uświadomienie sobie dwóch takich jej części, a mianowicie prawa *Trzech Faz* i pozytywistycznej *klasyfikacji nauk*<sup>28</sup>. Nie ulega wątpliwości, że właśnie na tym polega największy wkład Comte'a do historii ludzkiej myśli: filozoficznej, ale także historycznej i socjologicznej.

### 2.1. Prawo trzech faz

Zdaniem naszego filozofa społeczeństwa nieuchronnie muszą przejść przez trzy stadia rozwoju. To wielkie prawo Comte tak formułował: „Nasze każde bez wyjątku główne pojęcie, każda gałąź wiedzy przechodzą kolejno przez trzy różniące się teoretyczne: fazę teologiczną, czyli fikcyjną, fazę metafizyczną, czyli abstrakcyjną, i fazę naukową, czyli pozytywną. Każda z owych trzech faz wyraża się w odrębnym sposobie filozofowania. Owe trzy ogólne systemy pojęć dotyczących zjawisk, jako pewna całość wykazują dwie uderzające cechy – wy-

<sup>25</sup> *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973.

<sup>26</sup> Por. Copleston, *Historia*, s. 84.

<sup>27</sup> *Katechizm pozytywistyczny*.

<sup>28</sup> Por. Gilson, Langan, Maurer, *Historia*, s. 246.

kluczają się wzajemnie i jednocześnie następują po sobie w nieuchronnym porządku: pierwszy, teologia, jest koniecznym punktem wyjścia umysłu ludzkiego, trzeci stanowi fazę trwałą i ostateczną, drugi, faza metafizyczna, jest jedynie przejściowy. Metafizyka jest utajoną teologią, a jednak rozum ludzki musi nieuchronnie przejść od teologii do nauki poprzez metafizykę<sup>29</sup>. Uwzględniając aspekt teoriopoznawczy powyższe trzy stadia scharakteryzować można następująco: w pierwszym stadium człowiek wyjaśnia zjawiska w świecie działaniem sił ponadnaturalnych. Stadium drugie jest o tyle zamaskowaną teologią, że siły ponadnaturalne zostają zastąpione jedynie abstrakcyjnymi (pustymi) istotowościami. Jest to stadium charakteryzujące się nieproduktywnością, ale na danym etapie ostatecznie, i dlatego stanowi przejście do stadium trzeciego. W nim czyli w stadium pozytywnym (albo naukowym) rezygnuje się z poszukiwania ostatecznych przyczyn, a zainteresowania poznawcze kieruje się ku istniejącym faktom. Podstawą jest obserwacja, która stanowiąc punkt wyjścia pozwala poznać ogólne prawidłowości<sup>30</sup>. Trzy stadia Autor wyróżniał w ewolucji każdej nauki i w odróżnieniu od Kartezjusza uważał, że „każda nauka rozwija swoją własną metodę, a stopień rozwoju, jaki osiągnęła na danym etapie, jest przygodny<sup>31</sup>. Zauważyć także należy, iż Comte w formułowaniu prawa trzech faz odwoływał się do rozwoju jednostki ludzkiej. Każdy przecież człowiek, jeśli tylko jego rozwój przebiega prawidłowo, przechodzi od dzieciństwa przez młodość do wieku dojrzałego. Te trzy etapy mają swoje odzwierciedlenie w intelektualnym rozwoju ludzkości. Jeśli gatunek trwa, stadia rozwoju umysłowego następują po sobie według określonego schematu<sup>32</sup>.

Niewątpliwie można znaleźć ułomności w opisanym wyżej prawie, biorące się najczęściej z bogactwa, jakie niesie ze sobą życie jednostki (osobniczy rozwój każdego, z własną historią i losem), a przez to i z różnorodności losów i historii społeczeństw<sup>33</sup>. Ale w tym prawie Autor zawarł przekonanie, że dążność do etapu pozytywnego pozwala w końcu odkryć, iż wszystkie zjawiska obserwowalne w swej różnorodności są przypadkami jednego faktu ogólnego. Jest nim działanie siły mianowicie ducha pozytywnego, tożsamego z samą istotą ludzkiego intelektu. Owe trzy niemożliwe pozornie do pogodzenia filozofie (trzy stadia) są dziełem tegoż ducha; jego obecność od samego początku sprawia, że trzy fazy to trzy odsłony,

<sup>29</sup> *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, cyt. za: Gilson, Langan, Maurer, *Historia*, s. 248-249.

<sup>30</sup> Por. F.-P. Burkard, P. Kunzmann, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, tłum B.A. Markiewicz, Warszawa 1999, s. 165.

<sup>31</sup> Comte, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1997, s. 66.

<sup>32</sup> Por. Copleston, *Historia*, s. 86.

<sup>33</sup> Zob. na ten temat bogate analizy i interesujące wnioski: tamże, s. 85-90.

w których kolejno duch ten ukazuje się sobie, przygotowując swą ostateczną czytelną manifestację<sup>34</sup>.

## 2.2. Klasyfikacja nauk

Znajomość prawa trzech faz rzuca odpowiednie światło na zrozumienie klasyfikacji nauk, jakiej dokonał Comte. Dążność do jedności ideowej w świecie przekłada się na dążność do jedności teoretycznej w naukach. Problem jest istotny, bowiem nauki ze swej natury powodują rozczłonkowanie przez mnożenie idei. By temu zapobiec, należy uwzględnić tylko nauki podstawowe, a ich systematyczny porządek będzie się pokrywał z historycznym porządkiem następowania po sobie. Zdaniem Auguste'a powinno się w klasyfikacji wychodzić od tego, co najbardziej ogólne i abstrakcyjne, oraz podążać w kierunku tego, co bardziej złożone, a mniej ogólne.

W myśl tych założeń Comte ustalił następującą klasyfikację nauk:

1. matematyka,
2. astronomia,
3. fizyka,
4. chemia,
5. biologia (fizjologia),
6. socjologia (czyli nauka – o faktach społecznych)<sup>35</sup>.

Trzeba podkreślić, że nowością względem wcześniejszych klasyfikacji było pojawienie się socjologii – nauki o faktach, bo przecież tylko o tym może traktować pozytywistycznie rozumiana nauka, a w tym przypadku są nimi fakty społeczne, czyli wydarzenia, sprawy, procesy zachodzące w ludzkiej społeczności. W takim określeniu socjologii widać wyraźnie, jak bardzo Comte był przejęty swoją społeczną misją, jak bardzo zależało mu na zorganizowaniu na nowo społeczeństwa pogrążonego w porewolucyjnym zamieszaniu i chaosie: nie tylko ustrojowo-społecznym, ale także intelektualnym i ideowym.

Metoda pozytywna propagowana w różny sposób przez Auguste'a znalazła wielu wiernych i zapalonych zwolenników. Była bardzo przekonująca i zdobywała popularność, pomimo iż współcześnie Comte'owi urzędową filozofią Francji był spirytualizm w jego eklektycznej postaci zarysowanej przez Cousina i jego uczniów. Właściwie wszystkie nowe prądy intelektualne I połowy XIX wieku musiały się z nim zmierzyć. Ten los nie ominął i pozytywizmu, który jednak wygrał owe zmagania i zapisał się trwale w dziejach ludzkiej myśli.

<sup>34</sup> Por. Gilson, Langan, Maurer, *Historia*, s. 249.

<sup>35</sup> Por. Copleston, *Historia*, s. 93; także Gilson, Langan, Maurer, *Historia*, s. 247.

### 3. ZADANIA FILOZOFII

Dotychczasowe rozważania pozwoliły dostrzec zarówno historyczne, jak i intelektualne uwarunkowania powstawania systemu filozofii pozytywnej. Pozwoliły także określić jego istotne i konstytutywne cechy. Można zatem w tej chwili przejść do analizy zasadniczego problemu niniejszej prezentacji, czyli do określenia miejsca i roli przewidywanych przez Comte'a dla filozofii – filozofii pozytywnej jako autonomiczna nauka.

#### 3.1. Odrzucenie metafizyki

Nietrudno zauważyć, że w omówionej w poprzednim rozdziale klasyfikacji nauk w ogóle zabrakło miejsca dla filozofii, a tym bardziej dla metafizyki. Trudno się temu dziwić, jeśli Comte, zgodnie z narastającym już od połowy XVII wieku odrzuceniem metafizyki i przyjęciem jako kryterium naukowości danej dyscypliny stosowanie empiryzmu metodologicznego i metody matematycznej, uznawał za naukę jedynie tę dziedzinę, która bada fakty. Taka była przecież zyskująca coraz większą popularność koncepcja poznania naukowego, właściwa naukom przyrodniczym typu matematyczno-fizykalnego<sup>36</sup>. „Za przedmiot rzetelnej wiedzy przyjmował rzeczy wyłącznie obserwowalne, czyli ciała, a za cel – rejestrację faktów zewnętrznych i wykrywanie na drodze indukcji występujących w nich prawidłowości, na podstawie których można przewidywać dalsze, by móc sprawnie działać”<sup>37</sup>. Zatem to, co dla metafizyki jest chlebem powszednim, czyli pytanie o istotę rzeczy, o przyczynę, o ostateczne jej uzasadnienie – zostało przez Auguste'a wraz z całą metafizyką usunięte z pola zainteresowań. Ktoś może, tak po prostu powyższe pytania postawić, taką czy inną refleksję przeprowadzić, może nawet dojść do pewnych ciekawych wniosków, ale nie może rościć sobie pretensji do uznania jego dokonań i odkryć za naukowe i godne zauważenia. Konsekwencją Comte'a w takim macoszym traktowaniu problematyki metafizycznej była zatrwala jąca i niewątpliwie daleko posunięta.

#### 3.2. Filozofia jako metanauka

Czym zatem jest prawdziwa filozofia? Słowa samego Auguste'a: „Prawdziwa filozofia polega przede wszystkim na tym, aby wiedzieć dla przewidywania

<sup>36</sup> Por. Morawiec, *Odkrycie*, s. 84-85; zob także *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Warszawa 1987, s. 187-188.

<sup>37</sup> *EK*, kol 565; zob. także Kamiński, *Metody*, s. 31.



... badać to, co jest, dla wysnucia wniosków o tym, co będzie, na mocy powszechnego dogmatu o niezmienności praw przyrody"<sup>38</sup>.

Czym zatem ma się zająć filozofia rozumiana jako całościowa refleksja nad rzeczywistością? A może jest skazana na zupełną banicję, i pozostawiona sama sobie będzie mogła jedynie – jak primabalerina na emeryturze – wspominać chwile swej świetności przywołując z mroków pamięci przeszłe dzieła? Otóż Comte zauważa następującą rzecz. Jego zdaniem niewątpliwie należy zrezygnować z bezpłodnego i nieproduktywnego dociekania ostatecznych przyczyn rzeczy, ich istoty, także sensu życia, jego tajemnic, gdyż nic ścisłego i obiektywnie nie można tu powiedzieć. A jeśli nie są to fakty, zatem nauka nie będzie się nimi zagadnieniami zajmować. Znaczenie tego bowiem, co „pozytywne”, obejmuje faktyczność i użyteczność, co pozwala przewyciężyć rozdział teorii i jej praktycznego zastosowania; pewność – w odróżnieniu od nierozstrzygalności problemów metafizycznych; ścisłość, ustanawialność, a także relatywizm – w miejscu dążenia do absolutu<sup>39</sup>.

Z drugiej jednak strony poszukiwanie jedności idei dla reorganizacji i uporządkowania, uładzenia życia społecznego – a drogą do ładu jest przemiana umyślowa, zaprowadzanie ładu w ludzkich intelektach – zmusza wręcz do uporania się z niewygodną cechą nauk. Powszechnie przecież wiadomo, że nauka nie tworzy systemu idei, a wręcz przeciwnie, naturalną tendencją nauki jest mnożenie idei bez końca, a naturalną tendencją uczonych jest coraz większa specjalizacja i ograniczanie przedmiotów swoich badań wraz z zawężaniem problematyki<sup>40</sup>. Lekiem na taką problematyczną niestosowność miała być właśnie filozofia. Zmierzająca ona bowiem zazwyczaj ku systematyzacji. Jej zadanie – zdaniem Auguste'a – miało polegać na dokonywaniu wyboru między niezliczonymi wnioskami rozmaitych nauk. Swój wybór miała ograniczać do najogólniejszych konkluzji każdej nauki. Filozofia dopuszczalna jest jedynie „... jako porządkujące, czyli encyklopedyczne zestawienie całokształtu ścisłych i pewnych rezultatów nauk pozytywnych w wielki, jednorodny (jedność metody i pojęć) system. Ma charakter nie tyle syntezy, ile teorii i historii nauki, o ile unika jakiegokolwiek spekulacji (nawet typu epistemologicznego), oraz stanowi podstawę reorganizacji społecznej”<sup>41</sup>. Tak oto dzięki filozofii zostałaby zapewniona jedność intelektualna, wymagająca systematycznego uporządkowania prawdy<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973, s. 20.

<sup>39</sup> Por. Burkard, Kunzmann, Wiedmann, *Atlas*, s. 165.

<sup>40</sup> Por. Gilson, Langan, Maurer, *Historia*, 246.

<sup>41</sup> Kamiński, *Metody*, 31.

<sup>42</sup> Por. Gilson, Langan, Maurer, *Historia*, 246.

Tym samym jednak odebrał Comte miejsce filozofii rozumianej jako autonomiczna nauka, z własnym specyficznym przedmiotem i metodą, a pozostawił jej jedynie wąskie pole porządkowania wyników nauk pozytywnych, ujmowania ich w encyklopedyczne kategorie, i unifikowania<sup>43</sup>. Te właśnie wyniki nauk szczegółowych filozofia miała traktować jako swoje „fakty” do intelektualnej obróbki. Tak określając rolę filozofii Autor usytuował ją na pozycji kontynuatorki nauk przyrodniczych i - podkreślmy to - jedynie kontynuatorki. „Zgodnie z takim rozumieniem filozofii, naczelną regułą było: nie wypowiadać innych twierdzeń nieoparte na faktach poznawalnych zmysłami zewnętrznymi, w szczególności zaś nie dociekać istoty rzeczy, nie szukać dla faktów przyczyn, które leżą poza dziedziną faktów, lecz należy szukać praw”<sup>44</sup>.

Realizując taki właśnie cel filozofia na swoim „odcinku” miała się przyczyniać do realizacji naczelnego celu, jaki stawiał sobie Comte: wprowadzać pozytywistyczny nowy ład wśród zagubionego, porewolucyjnego społeczeństwa, tworzyć i formować nowe, prawdziwe społeczeństwo, żyjące w dobrobycie, w miłości i poszanowaniu siebie nawzajem. Można się zastanawiać, dlaczego w atmosferze wybujałego kultu dla nauk w ich „pozytywnym” rozumieniu, Comte nie umieścił na miejscu filozofii klasycznej - poznania naukowego. Wszak odrzucenie filozofii jako nauki autonomicznej dokonało się wyraźnie. Jednakże pragnienie jedności okazało się na tyle silne, iż powrócić musiała filozofia, już jako „pozytywna”, by swą jedność wewnętrzną wyrazić w skoordynowanym systemie twierdzeń, z których każde będzie wyrażać naukowo dowiedzioną prawdę, a wszystkie razem wzięte, stanowić będą doskonałe, całościowe wyjaśnienie świata”<sup>45</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone analizy pozwoliły nam ostatecznie dostrzec, jak Comte rozumiał filozofię, jakie przewidywał dla niej miejsce w klasyfikacji nauk i jaką wyznaczył jej rolę do spełnienia. Dość sugestywnie może się kojarzyć to rozumienie z żołnierską degradacją czy bokserskim knock-out'em. Filozofia odtąd miała być na usługach nauk pozytywnych, pozbawiona swej autonomiczności przez nie naukowość, miała strzec jedności wszelkiej wiedzy.

Takie dość kategoryczne i obcesowe intelektualnie obejście się Auguste'a z filozofią, a z metafizyką w szczególności, może dziwić, jeśli się przywoła na pa-

<sup>43</sup> Por. *EK*, kol 565.

<sup>44</sup> Morawiec, *Odkrycie*, s. 87.

<sup>45</sup> Tamże, s. 86.

... dzieje i osiągnięcia filozofii jako nauki w pełni autonomicznej. Dlaczego Comte, człowiek o tak wszechstronnym umyśle i szerokich horyzontach intelektualnych, nie dostrzegał trudności i ograniczeń, jakie całości wiedzy przynosi odwołanie filozofii? Przecież taka koncepcja filozofii jako metanauki „... okazuje się trudna do przyjęcia, bo jednocześnie przekreśla swoistość metodologiczną filozofii oraz wyznacza jej zadanie nie wykonalne w sposób ściśle naukowy. Filozofowanie jest co do punktu wyjścia dogmatyczne, a co do rozwiązań – definitywne”.<sup>46</sup> Okolicznością łagodzącą dla Comte'a może być chyba jedynie głębokie pragnienie naprawy bałaganu porewolucyjnego i zapewnienie wreszcie szczęśliwego życia Ludzkości. Zatem Comte – filozof zostanie łagodniej potraktowany za swoje intelektualne przewinienia ze względu na Comte'a – reformatora społecznego. Ale to w odniesieniu do osoby. Bowiem formułowane na płaszczyźnie intelektualnej zarzuty wobec sposobu traktowania przez niego metafizyki i filozofii jako autonomicznej nauki wciąż pozostają w mocy.

## BIBLIOGRAFIA

## a) przedmiotowa:

- August Comte, w: Copleston F., *Historia filozofii*, t. IX, Warszawa 1991, s. 82-104;
- August Comte, w: Kunzmann P., Burkard F.-P., Wiedmann F., *Atlas filozofii*, tłum B. A. Markiewicz, Warszawa 1999, s. 165;
- Comte, w: *Encyklopedia filozofii*, Ted Honderick (red.), t. I, Poznań 1998, s. 121-122;
- Comte, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, kol. 565-566;
- Comte, w: Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1997, s. 66;
- Comte, w: *Słownik filozofii*, J. Dider (red.), Katowice 1993, s. 56-57;
- Comte A., *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961;
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973;
- Comte i pozytywizm, w: Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa [1952] 1998, s. 16-27;
- Pozytywizm francuski, w: Gilson E., Langan T., Maurer A. A., *Historia filozofii współczesnej*, tłum B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1997, s. 244-264;

<sup>46</sup> Kamiński, *Metody*, s. 31.

Skarga B., *Comte*, Warszawa [1966] 1977;

Skarga B. *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 1978.

b) pomocnicza:

Kamiński St., *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989;

Kamiński St., *Metody filozofowania do XX w. Przegląd ogólny*, RFil XXV (1977) z. 1, s. 9-45;

Morawiec E., *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994;

*Pozytywizm filozoficzny*, 1. w: *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997 s. 433;

*Pozytywizm i kierunki zbliżone*, w: Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1997 s. 253-258.

### Summary

#### „Out of metaphisic...” Philosophy conception by Auguste Comte

Author of this article is trying to represent philosophy conception of a „father of positivism”- Auguste Comte. It is giving Comte's philosophy conception on a base historical and social conditions in France in 1<sup>st</sup> half of XIX century. This conception definitely throws away metaphisic as a science and push down philosophy to make a figure of a science that subordinate results and affirmation of a „true sciences” – it means natural sciences.

(tłum. Aleksander Grzymała)

PIOTR MARCHWICKI SDB

## TRANSCENDENTALNA MEDYTACJA ZARYS DOKTRYNY I PRAKTYKI ORAZ ELEMENTY KRYTYKI

Nowe ruchy religijne są zjawiskiem, które w ostatnich latach przyciąga w naszym kraju zainteresowanie mediów, budzi niepokój opinii społecznej i środowisk kościelnych. Zostało ono również dostrzeżone przez niektóre instancje rządowe i parlament. Głównym źródłem informacji o nowych ruchach religijnych są środki masowego przekazu. Zgodnie ze specyfiką funkcjonowania mediów, ich uwaga koncentruje się przede wszystkim na grupach, które podejmują działania o charakterze przestępczym, działania szkodliwe społecznie lub destrukcyjne dla integralności fizycznej i psychicznej swoich członków. Prowadzi to do powstania u odbiorców „uogólnionego negatywnego stereotypu «groźnej sekty» i rozciągnięcia go na wszelkie mniejszościowe ugrupowania religijne”<sup>1</sup>. Niniejszy artykuł poświęcony jest jednemu z większości spokojnie działających nowych ruchów – Transcendentalnej Medytacji<sup>2</sup> (*Transcendental Meditation, TM*). Ma on za zadanie przybliżyć czytelnikowi doktrynę i praktykę TM oraz przedstawić kilka elementów krytyki, pozwalających na właściwe ustosunkowanie się do tego ruchu, obecnego również w naszym kraju. Konieczność takiego ustosunkowania nabiera szczególnego znaczenia wobec roszczenia wysuwane przez zwolenników TM, iż tak sam ruch, jak i proponowana przez niego technika medytacji są neutralne pod względem religijnym.

<sup>1</sup> T. Doktor, *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 1999, s. 21.

<sup>2</sup> Używając terminu „Transcendentalna Medytacja” należy dokonać uściślenia jego znaczenia. Termin ten odnosi się w pierwszym rzędzie do techniki medytacyjnej rozpowszechnianej przez Maharishię Mahesh Yogi i nauczanej w różnych ośrodkach założonego przez niego ruchu. Terminem tym, określa się także sam ruch, który przyjmował jednak różne nazwy oficjalne w różnych okresach swojego istnienia. W niniejszym artykule termin „Transcendentalna Medytacja”, w skrócie TM, używany jest w obu podanych wyżej znaczeniach

## 1. POWSTANIE I ROZWÓJ TRANSCENDENTALNEJ MEDYTACJI

Typologia nowych ruchów zaproponowana przez M. Introvigne zalicza TM do nowych ruchów religijnych o korzeniach orientalnych<sup>3</sup>. Według innej klasyfikacji – R. Starka i W. Bainbridge’a – jest to parareligijny orientalny ruch kulturowy<sup>4</sup>. Rzeczywiście, korzeni TM należy szukać w hinduskiej filozoficzno-religijnej tradycji wedystycznej. Założyciel TM, Mahesh Prasad Varma, znany dzisiaj jako Maharishi Mahesh Yogi (ur. w roku 1911 lub 1918), był ulubionym uczniem Swami Brahmananda Sarasvati (1868-1953) – nazywanego też Guru Dev – przełożonego klasztoru Jyothil Math w Badrinath (Indie). Klasztor ten był jednym z czterech ośrodków założonych przez największych uczniów Śankary – wielkiego filozofa i mistyka indyjskiego z VII w. po Chr. Maharishi wstąpił do Jyothil Math po ukończeniu studiów z dziedziny fizyki na uniwersytecie w Allahabadzie, w trakcie których zaintrygowały go podobieństwa między współczesną fizyką kwantową i filozofią wedanty<sup>5</sup>. W 1957 r., to jest cztery lata po śmierci Guru Deva, Maharishi ogłosił, że czuje się powołany do zaznajomienia świata z nauką swojego zmarłego mistrza. W położonym nad Gangesem, u podgórza Himalajów, mieście pielgrzymkowym Rishikesh założył *Ruch Odnowy Duchowej*. Zaczął też podróżować po Indiach i po innych krajach Azji (Birma, Singapur, Hong Kong) głosząc prelekcje na temat filozofii wedanty. Przydomek Maharishi został mu dany przez prasę Indii Południowych, gdzie jego prelekcje odniosły duży sukces. Przydomek ten znaczy „wielki mędrzec” (*rishi* lub *rsi* jest tytułem przyznawanym znawcom pism wedyjskich). W 1959 r. przeniósł się do Stanów Zjednoczonych. Był to pierwszy kraj zachodni, w którym Maharishi zaczął nauczać swojej metody medytacji. Wyniki jego działalności były początkowo skromne, ale z biegiem czasu liczba osób zapisujących się rocznie na kursy TM zaczęła poważnie wzrastać osiągając na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych kilkadziesiąt tysięcy. Na tak szybki rozwój wpłynęły prawdopodobnie dwa następujące czynniki: zainteresowanie TM niektórych postaci ze świata muzyki rozrywkowej i filmu<sup>6</sup> oraz badania

<sup>3</sup> 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. 48-51. Zob. też. P. Marchwicki, *Nowe ruchy religijne*, w: „Seminare”, 16 (2000), s. 334-339.

<sup>4</sup> Por. T. Doktor, *Nowe ruchy...*, s. 8-9.

<sup>5</sup> Jest to tradycja filozoficzna opierająca się na *Upaniszadach*, ostatniej z trzech części, z których składają się *Wedy* (Por. R. Panikkar, *Spiritualità indù. Lineamenti*, Brescia 1975, s. 37; M. Ramachandra, *La via interiore nell'induismo*, w: *Corso breve dell'ecumenismo*, VI. *Spiritualità delle altre grandi religioni nel mondo*, Roma 1984, s. 71-72).

<sup>6</sup> Np. Beatlesi, Beach Boys, Rolling Stones, Donowana, Mia Farrow.

naukowe<sup>7</sup>, które wykazały pozytywny wpływ techniki medytacyjnej Maharishiego tak na zdrowie fizyczne, jak i psychiczne<sup>8</sup>.

W latach siedemdziesiątych ruch TM dotknęły dwa okresy kryzysowe zaznaczające się spadkiem liczby osób medytujących. Powodem pierwszego kryzysu, około roku 1972, był prawdopodobnie napotykanie opór z powodu zbyt dużego podkreślenia elementów religijnych ruchu. Na kryzys ten Maharishi zareagował przedstawiając TM jako metodę uniwersalną i neutralną pod względem religijnym<sup>9</sup>. Została zmieniona oficjalna nazwa organizacji z *Ruchu Odnowy Duchowej* na *Radę Administracyjną Planu Światowego* (*World Plan Executive Council*), a proponowana przez Maharishiego doktryna otrzymała nazwę *Nauki o Twórczej Inteligencji* (NTI), sugerującą jej wyraźnie naukowy charakter. Rozpoczął się wtedy najbardziej kwitnący okres w historii TM, szczególnie w Stanach Zjednoczonych. Kursy TM były propagowane w środowiskach sportowych, uniwersyteckich, kościelnych a nawet wojskowych, ciesząc się przy tym wsparciem finansowym instytucji państwowych<sup>10</sup>.

Na drugi kryzys, około roku 1977, Maharishi odpowiedział przez położenie akcentu na *siddhis*, to jest zjawiska nadzwyczajne, takie jak: lewitacja, jasnowidzenie, itp., zapożyczone z innych niż jego własna tradycji hinduistycznych. M. Introvigne przypuszcza, że drugi kryzys wyniknął z konkurencji jaką TM zaczęła coraz bardziej odczuwać ze strony innych grup o charakterze mniej lub bardziej religijnym, takich jak np. Scjentologia, oferujących podobnie jak TM obietnice dobrostanu psychofizycznego<sup>11</sup>. Wpływ mogło mieć też, przynajmniej na terenie Stanów Zjednoczonych, orzeczenie sądu w New Jersey, który powołując się na zasadę separacji kościoła od państwa, uznał za niezgodne z konstytucją subwencje ze środków publicznych dla TM<sup>12</sup>.

Okres między wspomnianymi momentami kryzysowymi, a więc początek lat siedemdziesiątych, był czasem *boomu* TM. Chociaż czasy te wydają się odległe,

<sup>7</sup> Pierwsze badania naukowe nad MT zostały przeprowadzone przez R. K. Wallace'a z UCLA w Los Angeles, który następnie opublikował ich wyniki w 1970 r. w renomowanym czasopiśmie „Science”, i przez H. Bensona z Harvardu. Program MT był także rozpatrywany przez Senat amerykański, co dało następnie efekt w postaci finansowania przez Rząd Federalny siedemnastu projektów badawczych dotyczących MT (por. P. Goldberg, *Programma di „MT”*. *Meditazione trascendentale la via per la realizzazione. Che cosa è – Come funziona – Che cosa si ottiene*, Roma 1982, s. 30-31).

<sup>8</sup> Por. M. Introvigne, *I nuovi culti...*, s. 74-76.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 77.

<sup>10</sup> Por. F. M. Dermine, *La Meditazione Trascendentale: un esempio di movimento religioso di matrice orientale*, w: „Sette e Religioni”, I (1991) nr 2, s. 255.

<sup>11</sup> Por. M. Introvigne, *I nuovi culti...*, s. 77.

<sup>12</sup> Por. F. M. Dermine, *La Meditazione Trascendentale...*, s. 255.

TM pozostaje do chwili obecnej dość rozpowszechnioną praktyką. Ruch, który ukonstytuował się w Stanach Zjednoczonych, rozprzestrzenił się praktycznie we wszystkich krajach kultury zachodniej, przede wszystkim w Europie. Dotarł nawet do Afryki i ówczesnego Związku Radzieckiego<sup>13</sup>. Oprócz zwykłych ośrodków nauczania podstawowego programu TM powstały też tzw. „akademie”, w których naucza się kursu zaawansowanego TM-*Siddhi*. Ponadto zostały powołane do życia liczne organizacje stowarzyszone z TM (np. *Maharishi Ayurved Foundation*, *Maharishi Corporate Development International*). Niektóre z nich oferują kursy dla biznesmenów i seminaria prowadzone wewnątrz zakładów pracy. Ruch wydaje obfitą literaturę na temat TM, *Nauki o Twórczej Inteligencji*, a także przygotowuje ambitne projekty dotyczące np. pokoju na świecie lub zmniejszenia ubóstwa. Istnieją nawet uniwersytety TM, np. założony w USA w 1973 roku *Maharishi International University*<sup>14</sup>.

Ruch TM ma strukturę biurokratyczno-inicjacyjną. Jedynie przejście kursów kolejnych szczebli daje możliwość poznania kolejnych elementów doktryny i praktyki. Na czele ruchu stoi elitarna grupa 108 członków, którzy pełnią funkcje światowych gubernatorów i stoją na czele dziesięciu ministerstw Rządu Światowego. W latach dziewięćdziesiątych liczba osób przeszkolonych na kursach podstawowych TM sięgnęła czterech milionów, ale tylko niewielki procent tej grupy kontynuuje regularną praktykę medytacyjną<sup>15</sup>.

W Polsce TM pojawiła się w drugiej połowie lat siedemdziesiątych. Do 1982 roku jej zwolennicy działali w sekcji TM przy Stowarzyszeniu Radiestetów w Warszawie, a od roku 1985 przy Polskim Towarzystwie Psychologicznym. Dopiero w 1989 roku ruch został zarejestrowany jako Polskie Towarzystwo Medytacji Transcendentalnej z siedzibą w Warszawie. Od 1993 roku towarzystwo wydaje biuletyn „Dobre Wiadomości”<sup>16</sup>. Organizowane są czterodniowe podstawowe kursy

<sup>13</sup> Por. F. Ruelle, *La Meditazione Trascendentale: una tecnica per lo sviluppo individuale ed una socializzazione più consapevole*, w: M. Di Fiorino – F. M. Saviotti F. M. (red.), *La persuasione mentale socialmente accettata, il plagio e il lavaggio del cervello*, t. II, Forte dei Marmi 1991, s. 39-40. W 1989 roku Ministerstwo Zdrowia ówczesnego ZSRR otworzyło w Moskwie, w ramach join-venture z *Maharishi Ayurved Foundation*, instytucję o nazwie *USSR Maharishi Ayurved Institute*, której zadaniem miało być „nauczenie MT milionów obywateli radzieckich i ustanowienie systemu opieki zdrowia opierającego się na Ayurvedzie Maharishiego” (por. tamże, s. 40).

<sup>14</sup> Por. E. Barker, *I Nuovi Movimenti Religiosi. Un'introduzione pratica*, Milano 1992, s. 285-286.

<sup>15</sup> Por. T. Doktor, *Nowe ruchy...*, s. 59.

<sup>16</sup> Por. T. Doktor, *Ruchy kultowe. Psychologiczna charakterystyka uczestników*, Kraków 1991, s. 64. H. Grzymala-Moszczyńska, *Psychologia religi. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991, s. 121.



TM, kursy weekendowe pogłębiające wiedzę o medytacji, kurs TM-*Siddhi*, kurs dla przyszłych instruktorów TM, kurs techniki zaawansowanej dla osób medytujących dłużej niż półtora roku, roczne kursy oddzielne dla kobiet i mężczyzn<sup>17</sup>. W podstawowym kursie TM uczestniczyło dotychczas kilkanaście tysięcy osób, kurs TM-*Siddhi* ukończyło 180 osób, natomiast kurs dla przyszłych instruktorów 14 osoby<sup>18</sup>.

Badania motywacji uczestniczenia Polaków w TM wskazują, że „najczęściej ta forma medytacji traktowana jest jako praktyka zdrowotna dająca efekty doraźne lub ogólnie pojmowana metoda samopoznania i samorozwoju. (...) W warunkach polskich praktyka TM nie staje się surogatem religii macierzystej lub jakiegokolwiek innej, lecz traktowana jest jako metoda terapii i rozwoju obok życia religijnego lub jako jego uzupełnienie”<sup>19</sup>.

## 2. POGLĄD NA ŚWIAT I CZŁOWIEKA

Wizja świata i człowieka TM zawarta jest w *Nauce o Twórczej Inteligencji* (NTI), to jest w doktrynie nauczanej przez Maharishiego. NTI daje spójną wizję wszechświata i ludzkiej natury, dostarcza teoretycznej bazy dla techniki medytacyjnej, a także fundamentu ideologicznego dla całego ruchu.

Najważniejszą częścią NTI jest nauka o Bycie Absolutnym. Byt ten – Maharishi nazywa również Wszecchobecną Ostateczną Rzeczywistością Stworzenia, Najwyższym Absolutem, Czystą Świadomością, Brahmanem, Bogiem itd. – jest podstawą wszystkiego, co istnieje. Całe stworzenie jest jego wyrazem. „Byt jest najwyższą rzeczywistością wszystkiego co było, co jest i co będzie. (...) Jest początkiem każdego czasu, przestrzeni i przyczynowości. (...) Jest źródłem siły, natury i praw naturalnych, które leżą u podłoża różnych form i zjawisk stworzenia”<sup>20</sup>.

Opisywany przez Maharishiego Byt ma dwa aspekty. Pierwszym z nich jest absolutne istnienie o naturze transcendentnej, niezmiennej i nieprzemijającej. Drugim – istnienie względne o naturze zmiennej i przemijającej. Tak więc „nieskończony obszar Bytu rozciąga się (...) podobnie jak morski ocean, od wiecznej ciszy panującej w głębinach do wielkiej aktywności na powierzchni. (...) Chociaż trwa w stanie absolutnym i wszechobecnym, znajduje się On [Byt] w ciągle zmiennych fazach egzystencji fenomenicznej i względnej. Całe pole życia, od jednostki do

<sup>17</sup> Por. B. Lenart, *Transcendentalna medytacja*, w: „Kwartalnik Religioznawczy NOMOS”, 14 (1996), s. 26.

<sup>18</sup> Por. T. Doktor, *Nowe ruchy...*, s. 59.

<sup>19</sup> T. Doktor, *Ruchy kultowe...*, s. 68.

<sup>20</sup> M. Y. Maharishi, *La scienza dell'Essere e l'arte di vivere*, Roma 1970, s. 19-20.

kosmosu, jest wyrazem wiecznego, absolutnego, niezmiennego, wszechobecnego Bytu, we względnych i ciągle zmiennych fazach istnienia<sup>21</sup>.

Przedstawiana przez Maharishiego wizja wszechświata jest typowa dla większości wschodnich filozofii religijnych. Można ją określić jako monistyczną i panisteistyczną, jako że zgodnie z nią wszystko to, co istnieje jest pochodną jednej boskiej zasady.

Pogląd na naturę ludzką łączy się z przedstawioną wyżej wizją wszechświata. Człowiek, jak wszystko to, co istnieje, jest wyrazem Bytu Absolutnego, i podobnie jak w każdym indywidualnie istniejącym bycie we wszechświecie, można wyróżnić w nim dwa aspekty: transcendentny i względny. Aspekt względny posiada z kolei dwie strony: stronę zewnątrzno-objektywną ludzkiego ciała i stronę wewnątrzno-subiektywną psychiki. Strona wewnątrzno-subiektywna jest podłożem dla procesów ludzkiego działania i doświadczania. Aspekt transcendentny ludzkiej egzystencji to Byt Absolutny, będący fundamentem dla dwóch wymienionych stron aspektu względnego, które przynależą do obszaru względnego Bytu<sup>22</sup>.

Wszystko to, co istnieje jest wzajemnie od siebie zależne, ponieważ posiada ten sam fundament istnienia, jakim jest Byt. Stąd też każda rzecz istniejąca we wszechświecie wywiera nieustannie wpływ na każdą inną rzecz. I tak, każda czynność, a nawet każda myśl człowieka, wywiera wpływ – poprzez wytwarzane wibracje – na innych ludzi i na cały kosmos. Wpływ ten może być pozytywny lub negatywny, w zależności od jakości moralnej<sup>23</sup> danego czynu lub myśli. Konsekwencją tego rozumowania jest stwierdzenie, że na każdego człowieka wywierają z kolei wpływ wibracje wytwarzane przez czyny i myśli innych ludzi<sup>24</sup>.

Częścią antropologii Maharishiego, chociaż zbyt mało akcentowaną, jest doktryna reinkarnacji i *karmy*. Zgodnie z tą doktryną umysł ludzki zaczyna istnieć jako indywiduum dzięki *karmie*, to jest sumie uczynionego dobra i popełnionego zła w poprzednich wcieleniach<sup>25</sup>.

Maharishi wskazuje też na źródło obecnej niezadowolającej kondycji ludzkiej. Jest nim fakt, że większość ludzi żyje nie wykorzystując całego swojego potencjału, nie używając w pełni swoich możliwości umysłowych. Człowiek nie przeżywa swojego życia w sposób „normalny”, to jest taki, jaki przysługuje mu z racji jego natury. Dla każdego człowieka normalnym życiem powinno być bowiem życie na poziomie nieskończonego potencjału uniwersalnego Bytu, życie w boskiej

<sup>21</sup> Tamże, s. 24.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 53-55.

<sup>23</sup> Maharishi uważa, że kryteria dobra i zła zawarte są w pismach różnych religii. Stąd, aby pogłębić znajomość tych kryteriów każdy powinien oddać się studium świętych tekstów własnego wyznania religijnego (por. tamże, s. 109).

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 56-58.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 106-108.

świadomości. Ten rodzaj życia przynależy do człowieka dzięki jego rozwiniętemu i kompletnemu systemowi nerwowemu. Właśnie nie wykorzystywanie przez ludzi wszystkich swoich potencjalności jest źródłem cierpienia i braku poczucia szczęścia, które dotyczą prawie całość ludzkości. Gdyby człowiek żył wykorzystując cały swój potencjał, osiągnąłby pełnię życia i szczęścia, mógłby żyć w pełni wolny, aktywny i kreatywny<sup>26</sup>.

Bezpośrednim powodem obecnej, godnej ubolewania sytuacji ludzkości jest fakt, że nie jest powszechnie znana technika Transcendentalnej Medytacji. Jej praktykowanie pozwala bowiem we względnie łatwy sposób doświadczyć Bytu Absolutnego we własnym wnętrzu, co podnosi świadomość na poziom świadomości boskiej i rozwija w pełni cały boski potencjał drzemiący w człowieku<sup>27</sup>. Bezpośrednie doświadczenie Absolutu, do którego zdolny jest każdy człowiek, sprawia, że staje się on zdolny do używania całego swojego potencjału, do czerpania pełną siłą ze środowiska w którym żyje i z ogromnej mocy natury<sup>28</sup>. Pracę tę musi wykonać każdy sam. Nikt nie jest w stanie podnieść poziomu świadomości drugiej osoby, aby ta mogła osiągnąć poziom życia w świadomości boskiej. Jest to droga, którą trzeba odbyć samemu, chociaż możliwa jest pewna pomoc ze strony innych, co znają już ścieżkę, np. w formie rady lub wskazówki<sup>29</sup>.

### 3. PRAKTYKA MEDYTACJI I JEJ SKUTKI

Jak wspomniano, zdaniem Maharishiego najbardziej odpowiednią techniką prowadzącą do doświadczenia Bytu Absolutnego jest propagowana przez niego Transcendentalna Medytacja. Przyznaje on przy tym otwarcie, że technika ta pochodzi z wielkiej tradycji jogi hinduskiej<sup>30</sup>.

Szczegóły techniki TM nie są nigdzie publikowane, ale nauczane na specjalnych kursach organizowanych w ośrodkach ruchu i prowadzonych przez przygotowanych do tego instruktorów. Kurs podstawowy trwa nie dłużej niż dwa tygodnie i składa się z kilku spotkań. Rozpoczyna go wykład wstępny, na którym omawiane są takie zagadnienia, jak: pochodzenie metody, mechanizm fizjologiczny jej funkcjonowania, dawane przez nią możliwości. Właściwe szkolenie obejmuje trwające około godziny indywidualne spotkanie z instruktorem – na którym, w trakcie ceremonii inicjacyjnej, nauczyciel przydziela uczniowi jego osobistą mantrę

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 60-63, 70-71.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 63.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 49.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 59.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 81.

i instruuje go o sposobie jej stosowania podczas medytacji – i spotkania poświęcone weryfikacji stosowania metody i omówieniu doświadczeń osób medytujących<sup>31</sup>. Sama technika medytacji jest dosyć prosta i polega na wielokrotnym myślnym powtarzaniu mantry, dwa razy dziennie, to jest rano i wieczorem, przez około dwadzieścia minut. W trakcie powtarzania mantry medytujący ma docierać do coraz to głębszych poziomów poznania samego siebie: najpierw do punktu, w którym zmysły nie odbierają już żadnych wrażeń, to jest do poziomu własnej „egoiczności”, a w końcu do poziomu „esencjalności”, czyli poziomu z którego czerpie wszystko to, co istnieje – do poziomu Bytu<sup>32</sup>.

Na kurs TM może być przyjęty każdy, kto przystaje na wypełnienie następujących warunków: 1) obietnica wzięcia udziału w trzech spotkaniach następujących po pouczeniu indywidualnym; 2) abstynencja przez piętnaście dni od niektórych narkotyków (LSD, marihuana, itd.); 3) uiszczenie niewysokiej zapłaty. Nikt nie jest zmuszany do wyrzeczenia się swoich dotychczasowych przekonań lub do przyjęcia nowych. Jediną rzeczą, jakiej się wymaga, jest stosowanie się do instrukcji dotyczącej właściwego sposobu prowadzenia medytacji<sup>33</sup>.

Po zakończeniu kursu osoby uczestniczące są wolne. Przed odejściem kieruje się jednak pod ich adresem usilne zachęty do zapisania się na kursy bardziej zaawansowane<sup>34</sup>. Kursy te mają z reguły postać weekendowych spotkań, na których wyjaśnia się teorię, leżącą u podstaw TM i wyświetla nagrane na kasety wideo prelekcje Maharishiego<sup>35</sup>. Na kursach przygotowujących do nauczania techniki medytacyjnej, czyli szkoleniach przyszłych instruktorów TM, większa część czasu poświęcana jest studium filozofii wedanty<sup>36</sup>.

Zwolennicy TM wskazują na wiele dobroczynnych efektów systematycznej praktyki medytacyjnej. Można je podzielić na dwie grupy: 1) Rzeczywiste dobroczynne skutki doświadczane przez osoby regularnie medytujące, potwierdzone przez liczne badania naukowe nad TM. 2) Pozytywne efekty przewidywane. Te drugie są dedukowane w części z założeń doktryny NTI. Z tego powodu można je nazywać raczej „proroctwami”, dla których rzeczywiste, dobroczynne następstwa medytacji służą za rodzaj naukowego uwiarygodnienia.

*Dobroczynne skutki TM potwierdzone przez badania naukowe.* Przeprowadzone badania wykazują, że w czasie medytacji zachodzi szereg pozytywnych zmian w fizjologicznym funkcjonowaniu organizmu. Następuje obniżenie ogólnego pozio-

<sup>31</sup> Por. P. Goldberg, *Programma di „MT”...*, s. 88-90; T. Doktor, *Nowe ruchy...*, s. 58-59.

<sup>32</sup> Por. P. Goldberg, *Programma di „MT”...*, s. 55-57, 106.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 100.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 91.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 185.

<sup>36</sup> Por. F. M. Dermine, *La Meditazione Trascendentale...*, s. 259-260.

mu metabolizmu (zużycie tlenu zmniejsza się i osiąga poziom dwa razy niższy niż w czasie głębokiego snu, zmniejsza się częstość oddechów i uderzeń serca). Obniżeniu ulega też zawartość mleczanów i kortyzolu we krwi. Zmiany te prowadzą do stanu głębokiego odprężenia, który pozwala systemowi nerwowemu na uwolnienie się od obciążeń i napięć, co w zwykły sposób dokonuje się tylko w czasie normalnego snu i odpoczynku. Wyniki badań naukowych nad TM wskazują również na szereg innych pozytywnych następstw, które przynosi regularna praktyka medytacyjna: zwiększenie zdolności umysłowych, w szczególności polepszenie wyników akademickich (badania przeprowadzone wśród studentów) oraz podniesienie poziomu inteligencji i kreatywności; polepszenie poziomu zdrowia fizycznego i psychicznego, w szczególności zmniejszenie stanów lękowych i bezsenności oraz zmniejszenie zachorowalności nawet na ciężkie choroby; wzmocnienie zaufania do samego siebie, podwyższenie poczucia własnej wartości i rozwój niektórych dodatnich stron osobowości; wzrost pozytywnych zachowań, w szczególności obniżenie tendencji do konformizmu w grupie, polepszenie relacji z innymi ludźmi w pracy i zwiększenie produktywności, ograniczenie palenia i spożywania alkoholu; zapobieganie używaniu i wspomaganie procesu odwyku od narkotyków. Badania przeprowadzone w niektórych amerykańskich więzieniach wykazały też, że TM przyczynia się do obniżenia recydywizmu, zmniejsza używanie przez więźniów narkotyków, wpływa na polepszenie zachowań społecznych i zwiększa zdolność osądu moralnego<sup>37</sup>.

„Proroctwa”. Sam Maharishi i inni członkowie ruchu TM przewidują, że rozprzestrzenianie się praktyki medytacji przyniesie wielkie zmiany, które będą widoczne we wszystkich aspektach życia ludzkości. Przede wszystkim polepszy się ogólny stan zdrowia fizycznego i psychicznego. TM postrzegana jest przede wszystkim jako remedium na stres, będący dzisiaj jedną z głównych przyczyn zaburzeń psychicznych i fizjologicznych<sup>38</sup>. Maharishi zauważa jednak, że człowiek praktykujący systematycznie TM nie tylko zyskuje na tym osobiście, ale sprawia też, że wartości Bytu Absolutnego rozprzestrzeniają się w jego środowisku<sup>39</sup>. Dzieje się tak dzięki wzajemnej zależności wszystkich bytów we wszechświecie. Dzięki

<sup>37</sup> Por. F. Ruelle, *La Meditazione Trascendentale: una tecnica...*, s. 41-44; zob. też. M. Stanisławiak (1994), *Transcendentalna Medytacja. Naturalna procedura wzrostu indywidualnej świadomości ku świadomości jedności*, w: „Gestalt. Kwartalnik Polskiego Stowarzyszenia Psychologów Praktyków”, 13, s. 8-11. Oprócz licznych publikacji wskazujących na dobroczynne efekty TM, zdarzają się również głosy negatywne, kwestionujące tak wyniki, jak i same badania nad skutecznością technik proponowanych przez ruch Maharishięgo (por. Sz. Beźnic, *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce*, w: E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997, s. 280.).

<sup>38</sup> Por. M. Y. Maharishi, *La scienza dell'Essere...*, s. 153-160.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 163.

tej właśnie zależności praktykowanie TM ma doprowadzić z czasem do polepszenia stosunków społecznych i do zaprowadzenia pokoju na świecie<sup>40</sup>.

Maharishi proponuje wprowadzenie studium wiedzy o Absolutcie i kursów TM do programów studiów uniwersyteckich. Wiedza o Byciu Absolutnym stanie się wtedy podłożem dla integracji różnych gałęzi nauki, a studentom dostarczy głębszego poczucia sensu własnej egzystencji i poszerzy ich spojrzenie na życie<sup>41</sup>. Praktyka TM przyczyni się do dalszego rozwoju wszystkich gałęzi nauki: ekonomii, socjologii, psychologii i psychoterapii, nauk przyrodniczych, politycznych historii, literatury, filozofii, a nawet teologii. Rozwój ten będzie miał z kolei pozytywny wpływ na życie całej ludzkości dzięki wykorzystaniu nowych zdobyczy badań naukowych. Wszystko to będzie wynikiem bezpośredniego doświadczenia Bytu przez ludzi nauki praktykujących TM i wprowadzenia przez nich uzyskanej w ten sposób nowej perspektywy do swoich specjalizacji<sup>42</sup>.

Twórca TM przewiduje, że ostatecznym wynikiem rozprzestrzenienia się TM będzie nowy etap ewolucji ludzkości – Wiek Oświecenia. Świt tej nowej ery Maharishi ogłosił po raz pierwszy w 1975 roku<sup>43</sup>. Jego zdaniem bieg ewolucji ludzkości dotarł do nowego decydującego punktu. Królujący do tej pory paradygmat wizji świata i człowieka jest już nie do utrzymania. Chodzi teraz o to, aby nadać ewolucji ludzkości nowy, właściwy bieg. Jedynie *Nauka o Kreatywnej Inteligencji* razem z TM mogą sprostać kryteriom wyłaniającego się nowego uniwersalnego paradygmatu, który nie tylko obejmie wszystkie dziedziny nauki, ale wytyczy również kierunek dalszego rozwoju ludzkości<sup>44</sup>.

#### 4. ELEMENTY DUCHOWOŚCI HINDUISTYCZNEJ OBECNE W TM

Mimo zapewnień zwolenników TM o religijnej neutralności tak ruchu, jak i samej techniki medytacyjnej, w praktyce TM dostrzec można wyraźne elementy duchowości hinduistycznej. Do najwyraźniejszych należą: osoba guru, recytowanie mantry i rytzy.

*Osoba guru.* W duchowości hinduistycznej nauczyciel-guru jest elementem podstawowym i koniecznym. W duchowości tej nie jest możliwa autoformacja. Ktokolwiek pragnie wejść na drogę poznania Boga, musi koniecznie przejść osobistą inicjację u kogoś, kto już doświadczył boskości<sup>45</sup>. W TM miejsce guru zaj-

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 195-198.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 168.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 170-175.

<sup>43</sup> Por. P. Goldberg, *Programma di „MT”...*, s. 197.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 210-213.

<sup>45</sup> Por. R. Panikkar, *Spiritualità indù. Lineamenti*, Brescia 1975, s. 112.

muje instruktor-nauczyciel. Bez jego pomocy nie można nauczyć się właściwego stosowania techniki medytacyjnej. Sposób medytowania przekazywany jest w czasie indywidualnego spotkania z nauczycielem i nie może być zastąpiony jakkolwiek inną formą uczenia się. Np. stosowanie instrukcji pisemnych może przyczynić się tylko do trudności w medytowaniu. Każdy nauczyciel przechodzi przygotowawczy, kilkumiesięczny okres praktykancki, w czasie którego sam Maharishi osobiście przekazuje konkretne metody nauczania techniki medytacyjnej<sup>46</sup>. Fakt ten wskazuje, że cały ruch zależy od jednego tylko guru, którym jest Maharishi. Zależność tą wzmacnia jeszcze i to, że mantry, które nauczyciele przekazują nowym adeptom medytacji w czasie pouczenia indywidualnego, są im powierzane w tym celu osobiście przez Maharishiego<sup>47</sup>.

*Mantra.* Jest to święty werset w sanskrycie lub nawet zwykłe słowo pochodzące z *Wed.* Dla hindusów jest ona mistycznym objawieniem Transcendencji, która pomaga człowiekowi wznieść się do siebie w czasie medytacji<sup>48</sup>. Mantry w TM pochodzą z tradycji wedystycznej, straciły jednak swoje pierwotne, duchowe znaczenie. Są one postrzegane jedynie jako dźwięki (należy powtarzać je jednak w myśli) o szczególnej częstotliwości drgań, które wywierają wpływ na pracę mózgu i przyczyniają się do udoskonalenia działania systemu nerwowego<sup>49</sup>. W czasie indywidualnego spotkania z nauczycielem każdy uczeń otrzymuje swoją osobistą mantrę dostosowaną do jego osobowości. Mantra musi być utrzymywana w najściślejszej tajemnicy, aby nie stwarzać innym pokusy używania nie swojej, a więc niezgodnej z ich osobowością mantry. Poddanie się takiej pokusie mogłoby wywołać niebezpieczne konsekwencje, biorąc pod uwagę wpływ mantrowania na ludzki mózg<sup>50</sup>.

*Ryty.* MT nie posiada rozwiniętego systemu rytów. Wydaje się, że jedynym rytym jest ceremonia inicjacji związana z przydzieleniem osobistej mantry podczas indywidualnego spotkania z instruktorem. Ryt ten zwie się *puja* i zaczerpnięty jest z tradycji hinduistycznej. W TM *puja* polega na recytowaniu przez nauczyciela sanskryckiego hymnu, czemu towarzyszą rytualne gesty adoracji i ofiar z owoców, kwiatów, itd. Powtarza się też imiona bóstw hinduskich i oddaje się cześć w postaci pokłonów wizerunkowi Guru Deva, nauczyciela i mistrza Maharishiego<sup>51</sup>. Ten ostatni gest jest szczególnym aspektem duchowości hinduistycznej, która oddawanie czci guru i służenie mu utożsamia z oddawaniem czci i służeniem bóstwu<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Por. P. Goldberg, *Programma di „MT”...*, s. 86-87.

<sup>47</sup> Por. M. Y. Maharishi, *La scienza dell'Essere...*, s. 83.

<sup>48</sup> Por. R. Panikkar, *Spiritualità indù...*, 171-173.

<sup>49</sup> Por. P. Goldberg, *Programma di „MT”...*, s. 85.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 82-84, 107.

<sup>51</sup> Por. F. M. Dermine, *La Meditazione Trascendentale...*, s. 254.

<sup>52</sup> Por. R. Panikkar, *Spiritualità indù...*, 115.

## 5. ELEMENTY KRYTYKI

Poniżej przedstawionych zostanie kilka elementów krytyki TM. Krytyka ta będzie nawiązywać do dotychczasowych rozważań poświęconych doktrynie i praktyce tego ruchu i skoncentruje się na następujących zagadnieniach: 1) podkreślanie przez zwolenników TM jej neutralności pod względem religijnym oraz naukowego charakteru *Nauki o Twórczej Inteligencji*; 2) brak racjonalnych podstaw dla głoszonych przez ruch „proroctw”; 3) amerykańskizacja duchowości hinduistycznej dokonanej w TM; 4) sposób rekrutacji nowych członków i stosowane formy za-wołowanej indoktrynacji.

Podczas gdy wiele nowych ruchów religijnych, jak np. Scjentologia, wynajmuje najlepszych adwokatów i stara się, aby zostać uznanymi za grupy o charakterze religijnym, TM walczy w sądach, aby wykazać swój niereligijny charakter<sup>53</sup>. Np. F. Ruelle w artykule, w którym entuzjastycznie przedstawia wyniki badań stwierdzających dobroczynny wpływ praktykowania medytacji na dobrostan psychofizyczny, określa TM jako „podstawową technikę *Ayurwedy*, czyli nauki życia, najstarszego systemu medycyny tranzycyjalnej i część wielkiej tradycji medycznej”<sup>54</sup>. Właśnie pod adresem domniemanej neutralności religijnej TM krytyka staje się najsilniejsza. F. M. Dermine stwierdza wprost, że TM jest ruchem religijnym reinkarnacjonalistycznym, związanym z tradycją hinduizmu wedanty i dążącym do osiągnięcia celów właściwych dla klasycznej jogi”. Sąd ten wynika z następujących spostrzeżeń: stosowane podczas medytacji mantry są przymiotami lub imionami hinduskich bóstw i mają często postać krótkich modlitw skierowanych pod ich adresem; *puja* – ryt przekazania mantry – jest ceremonią religijną z rytualnymi gestami adoracji i wypowiedaniem imion bóstw hinduskich; częścią doktryny TM jest nauka o reinkarnacji; nauczana przez Maharishiego NTI jest wersją jednej z tradycji filozoficzno-religijnych Indii<sup>55</sup>.

Rozwijając ostatnie spostrzeżenie, można stwierdzić, że z punktu widzenia filozoficzno-religijnego NTI jest zmodernizowaną i uproszczoną wersją monistycznej doktryny o nie-dwoistości (*Advaita*) Śankary, która należy do jednej z najbardziej znanych form „drogi mądrości” (*jnana margā*), to jest hinduizmu wykształconego i filozoficznego<sup>56</sup>. Maharishi nie przyznaje jej jednak charakteru religijnego, podkreśla natomiast, iż ma ona charakter uniwersalny i naukowy. Utrzymuje nawet, że oświadczenie fizyków o naukowym odkryciu Bytu jest tylko kwestią czasu i pogłębienia badań w tym zakresie<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Por. M. Introvigne, *I nuovi culti...*, s. 73.

<sup>54</sup> F. Ruelle, *La Meditazione Trascendentale: una tecnica...*, s. 40.

<sup>55</sup> F. M. Dermine, *La Meditazione Trascendentale...*, s. 263-265.

<sup>56</sup> Por. tamże..., s. 259-262; M. Introvigne, *I nuovi culti...*, s. 74.

<sup>57</sup> Por. M. Y. Maharishi, *La scienza dell'Essere...*, s.17-18.



Wydaje się, że obrona TM przeciwko zarzutom o braku neutralności religijnej kieruje się w dwóch kierunkach: z jednej strony bronione jest twierdzenie o neutralności techniki medytacyjnej<sup>58</sup>, z drugiej strony podkreśla się charakter naukowy, a więc religijnie neutralny NTI, będącej bazą teoretyczną tak samej techniki, jaki i całej działalności ruchu na skalę światową. Istnieją różnice zdań co do neutralności techniki, na pewno jednak nie można zgodzić się z twierdzeniem przyznającym naukowy i religijnie neutralny charakter doktrynie NTI. Wydaje się zresztą, że członkowie ruchu przyznają to w jakiś sposób<sup>59</sup>. Naukowość NTI miałyby wynikać z faktu zgodności przedstawianej w niej wizji wszechświata z wynikami współczesnej nauki, szczególnie fizyki kwantowej. Byłaby więc ona wieczystą filozofią (*philosophia perennis*), więcej, nauką, której twierdzenia można udowodnić badaniami<sup>60</sup>. Nie można zaprzeczyć istnieniu pewnych zbieżności między wizją wszechświata współczesnej fizyki kwantowej i intuicyjną wizją wschodnich mistyków, z której narodziła się filozofia wedanty. Jednak monistyczna i pan-teistyczna interpretacja tej wizji dokonana w NTI jest tylko jedną z możliwych. Są możliwe i inne interpretacje, np. w duchu panenteizmu<sup>61</sup> chrześcijańskiego, a nawet zgodne z religią islamu<sup>62</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że NTI nie jest bynajmniej neutralna religijnie. Nie ma też charakteru naukowego w tym znaczeniu, jakie przypisuje jej Maharishi, ponieważ twierdzeń jej nie można falsyfikować empirycznie. Powyższa krytyka stawia również znak zapytania nad diagnozą złego stanu kondycji ludzkiej zawartą w NTI i w konsekwencji nad proponowanym remedium dla uzdrowienia tego stanu rzeczy – techniką transcendentalnej medytacji.

Technika ta wydaje się być skuteczną metodą relaksacyjną, czego dowodzą przeprowadzone badania naukowe<sup>63</sup>. Nie można zaprzeczyć, że osoby, które dobrze funkcjonują pod względem fizycznym i psychicznym, mają lepsze relacje

<sup>58</sup> Por. P. Goldberg, *Programma di „MT”...*, s.100-101.

<sup>59</sup> Np. Goldberg twierdzi, że „powodzenie techniki nie zależy od akceptacji wyjaśnień teoretycznych, ale od wierności instrukcjom dotyczącym właściwego prowadzenia medytacji” (por. tamże, s.100).

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 199-202.

<sup>61</sup> Od grec. *pan-en-theos* = wszystko w Bogu.

<sup>62</sup> Np. Abdus Salam podkreślał wiele razy, że jego teoria struktury materii, za którą otrzymał Nagrodę Nobla z dziedziny fizyki, zrodziła się z koncepcji piękna i symetrii, odziedziczonej przez niego wraz z wiarą i kulturą islamu (por. A. M. Baggio, *L'ideologia New Age*, w: E. Fizzotti (red.), *La dolce seduzione dell'Aquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, Roma 1996, s. 127).

<sup>63</sup> Wielu badaczy kwestionuje jednak terapeutyczną uniwersalność techniki medytacyjnej TM i uważa, że może być ona stosowana jedynie przez osoby względnie dobrze psychicznie zintegrowane (por. T. Doktor, *Nowe ruchy...*, s. 59).

międzyludzkie i dają lepszy wkład do rozwoju społeczeństwa. Jednakże twierdzenie, że praktyka TM rozwiąże wszystkie problemy trapiące ludzkość i doprowadzi ją do złotego wieku jest przesadną ekstrapolacją dokonaną z poziomu jednostkowego na poziom społeczny i globalny, która grzeszy zbytnim optymizmem i nie dostrzega złożoności aktualnych problemów naszej planety. Równie dobrze to samo można by powiedzieć i o innych technikach relaksacyjnych, takich jak np. trening autogenny.

Mimo korzeni sięgających hinduskiej filozofii religijnej należy wystrzegać się jednak przez zrównywaniem TM z wielką tradycją religijną Indii. Stanowi ona raczej jej „zamerykanizowaną wersję, w której uproszczenia mają na celu przyciągnięcie nie mającej przygotowania publiczności, marzącej o osiągnięciu bez zbytniego wysiłku niesamowitych rezultatów”<sup>64</sup>. Uproszczenie duchowości hinduistycznej dokonanej w TM ilustruje dobitnie następujący przykład: Osobista mantra jest przekazywana w trakcie trwającego jedynie około godziny spotkania z instruktorem. A przecież jest ona – według rzeczników TM – kluczem do osiągnięcia sukcesu w medytacji i może być nawet niebezpieczna, jeśli nie pasuje do osobowości medytującego. Jest jednak rzeczą bardzo wątpliwą, aby instruktor TM był w stanie w tak krótkim czasie poznać dobrze osobowość ucznia i wybrać dla niego odpowiednią mantrę. Praktyka ta – reminiscencja fundamentalnej dla duchowości hinduskiej relacji mistrza z uczniem – w wydaniu TM staje się bardziej karykaturą tejże relacji, jej „amerykanizacją”.

Wydaje się, że nie można oskarżać TM o jakieś drastyczne praktyki ograniczające wolność osoby. Niemniej dwa momenty w praktyce ruchu wydają się problematyczne. Po pierwsze, osoby zapisujące się na pierwszy podstawowy kurs medytacji, nie są informowane o tym, że mantry nie są dźwiękami pozbawionymi znaczenia, ale atrybutami lub imionami bóstw wedyjskich, które niczego nie świadomy adept medytacji powtarza potem przez wiele minut dziennie<sup>65</sup>. Ponadto wydaje się, że TM wykorzystuje zawoalowany sposób rekrutacji i indoktrynacji. Przemawia za tym fakt, że technika medytacyjna reklamowana jest jako neutralna religijnie i jako przynosząca wiele korzyści w życiu jednostki. Przyciąga to wiele osób, które nie zapisałyby się na kurs, gdyby wiedziały, że chodzi o grupę o charakterze religijnym. Poza tym wiadomo, że po kursie podstawowym, rzeczywiście dość neutralnym światopoglądowo, uczestnicy zapraszani są na następne kursy bardziej zaawansowane, podczas których przedstawia się także doktrynę Maharishiego. Jest rzeczą jasną, że jeśli dana osoba doświadczyła pozytywnych skutków TM w czasie pierwszych medytacji, będzie ona potem chciała pogłębić tą technikę na kursach wyższych. Więcej, doświadczając dobroczynnych wyników medytacji be-

<sup>64</sup> F. M. Dermine, *La Meditazione Trascendentale...*, s. 265.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 263-264.

dzie też bardziej skłonna do przyjęcia teoretycznych wyjaśnień dostarczanych przez prelegentów na temat NTI. Innymi słowy, technika medytacyjna i wynikające z niej dobroczynne skutki psychofizyczne służą do akredytowania doktryny ruchu.

### Summary

The new religious movements (NRM's) represent a phenomenon, which the Polish mass media, public opinion and church have been in the last few years increasingly concerned about. The problem of NRM's took its place in agendas of some government institutions and the parliament itself. The mass media are the most important source of information about the NRM's. Accordingly to their specific way of functioning, they pay attention to groups involved in pernicious activities for society or for physical and psychical integrity of their members, and not on the pacific activity of the most part of the NRM's. So a general negative stereotype of a dangerous "cult" in the mind of people is formed and extended successively on all minority religious groups.

The present paper is dedicated to one of the pacific majority of NRM's – Transcendental Meditation (TM). After a brief overview of the origin and world development of the TM, an outline of doctrine and praxis of the movement is presented: the view of the universe and anthropology, technique of transcendental meditation, results of empirical research proved the positive influence of meditating on organism psychophysiological state, preached by the TM prophetic visions of advantages the spread of the meditation can yield to the humankind, and the elements of the Hindu spirituality present in the TM praxis. On the basis of this exposition some problematic issues regarding the doctrine and praxis of the TM are critically discussed, such as the claim for religious neutrality of the movement and scientific character of its doctrine, the lack of rational basis of TM „prophesies”, the oversimplification of the Hindu spirituality perpetrated in the movement, and some problems regarding recruitment of new adherents and indoctrination.

DARIUSZ SELDER SDB

## ZAGADNIENIE ROZUMIENIA TRZECIEJ WARTOŚCI LOGICZNEJ U J. ŁUKASIEWICZA

Niniejszy artykuł dotyczy zagadnienia rozumienia trzeciej wartości logicznej w ujęciu Jana Łukasiewicza i stanowi prezentację jego filozoficznych rozważań w tej kwestii. Dlatego też kładzie się tu akcent na pozaformalne podłoże systemu logiki trójwartościowej oraz jego interpretację wraz z macierzami funktorów prawdziwościowych tego systemu.

Zagadnienie trzeciej wartości logicznej u Łukasiewicza, pojawiło się w związku z rozważaniami dotyczącymi determinizmu, indeterminizmu, konieczności i wolności, czyli przede wszystkim jako problem natury filozoficznej. W 1918 roku, odwołując się do swych wcześniejszych badań nad zasadą niesprzeczności u Arystotelesa<sup>1</sup>, Łukasiewicz postawił tezę, że oprócz zdań prawdziwych i fałszywych istnieją jeszcze zdania możliwe, którym przysługuje trzecia wartość logiczna<sup>2</sup>. Echociaż wniosek ten poprzedzony był pewnymi sugestiami w tym względzie<sup>3</sup>, nie zmienia to jednak faktu, że prekursorem wprowadzenia trzeciej wartości logicznej i twórcą logiki trójwartościowej jest właśnie J. Łukasiewicz<sup>4</sup>. Referaty

<sup>1</sup> Por. J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Kraków 1910.

<sup>2</sup> Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 115.

<sup>3</sup> Chodzi tu o różne sugestie co do rewizji logiki dwuwartościowej, które wysuwali: Ch. Peirce, H. McColl, M. Wasiliew i T. Kotarbiński. Por. J. Woleński, dz. cyt., s. 118.

<sup>4</sup> Niezależnie od Łukasiewicza, poszukiwania E. Posta zaowocowały również konstrukcjami logik wielowartościowych. Jego logiki wielowartościowe mają jednak charakter konstrukcji kombinatorycznych i pozbawione są filozoficznej interpretacji. Por. *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, red. W. Marciszewski, Warszawa 1987, s. 382-383.

Łukasiewicza z 1920 roku: „O pojęciu możliwości” i „Logika trójwartościowa” traktuje się jako wprowadzenie logik innych niż dwuwartościowe. Pozostaje on też pierwszym, który przedstawił filozoficzną interpretację trzeciej wartości.

Początkowe rozważania na temat ewentualnej logiki nie-arystotelesowskiej, a więc nie-dwuwartościowej, wiązały się z dyskusją na temat prawa sprzeczności i prawa wyłączonego środka. Z tym drugim prawem łączono pytanie o to, czy prawda jest wieczna, czy też wieczna i odwieczna (determinizm). J. Łukasiewicz w wykładzie z 1922 roku zajął stanowisko przeciwne determinizmowi uznając, że prawda jest jedynie wieczna.

Główna tezę determinizmu można przedstawić następująco: „Jeśli A, jest b w chwili t, to prawdą jest w każdej chwili wcześniejszej od t, że A jest b w chwili t.” Stąd, zgodnie z tym, można sformułować sąd, że: „Jeśli Jan będzie jutro w południe w domu, to prawdą jest już w chwili obecnej, że Jan będzie jutro w południe w domu” oraz, że „Jeśli Jan będzie jutro w południe w domu, to nie jest prawdą w chwili obecnej, że Jan nie będzie jutro w południe w domu”. Takie rozumowanie wydawało się być zgodne z zasadą wyłączonego środka:  $p \sim p$ .

Jednak Łukasiewicz, wychodząc od krytyki zasady przyczynowości i wykazując, że mogą istnieć w przyszłości zdarzenia, których przyczyna dziś jeszcze nie istnieje, wyciągnął z tego dalsze konsekwencje, że zdań dotyczących takich przyszłych zdarzeń nie można ani przyjąć, ani odrzucić, czyli nie można uznać ani za prawdziwe, ani za fałszywe<sup>5</sup>. Stwierdził między innymi, „że istnieją zdania, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, tylko jakieś obojętne. Takimi są wszystkie zdania o faktach przyszłych, które nie są obecnie przesądzone. Zdania te nie są w chwili obecnej prawdziwe, bo nie mają żadnego realnego odpowiednika, ani nie są fałszywe, bo ich zaprzeczenia także nie mają realnego odpowiednika. Posługując się niezbyt jasną terminologią filozoficzną, można by powiedzieć, że zdaniom tym nie odpowiada ontologicznie ani byt, ani niebyt, lecz możliwość. Zdania obojętne, którym ontologicznie odpowiada możliwość, mają trzecią wartość logiczną”<sup>6</sup>.

Łukasiewicz zaznaczał, że przyjęcie istnienia zdań o trzeciej wartości logicznej nie ma nic wspólnego z odrzuceniem zasady niesprzeczności czy zasady wyłączonego środka jako praw logiki. Ma to natomiast związek z zasadą dwuwartościowości. Powołał się przy tym na rozważania Arystotelesa, który w 9 rozdziale Hermeneutyki zauważył, że jakkolwiek prawdziwa jest alternatywa zdań: „Jutro odbędzie się bitwa morska lub jutro nie odbędzie się bitwa morska”, to nie jest prawdą już dzisiaj, że „jutro odbędzie się bitwa morska” albo, że „jutro nie odbędzie się bitwa morska”. Tym dwóm ostatnim zdaniom, jako nie przesądzonym,

<sup>5</sup> Por. J. Łukasiewicz, *O determinizmie*, w: *Z zagadnień logiki i filozofii*, red. J. Słupecki, Warszawa 1961, s. 119-120.

<sup>6</sup> Tamże, s. 125.

przystępuje inna wartość logiczna niż prawda i fałsz i według Łukasiewicza jest to trzecia wartość logiczna<sup>7</sup>.

Zdanie, które nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, ma wartość różną od „0”, czyli od fałszu i od „1”, czyli prawdy. Wartość tę (możliwość) oznaczył Łukasiewicz przez „1/2”. Jednocześnie, konstruując matrycę wyznaczającą system logiki trójwartościowej zauważył, że jeżeli zdanie dotyczące przyszłości ma wartość 1/2, to jego negacja musi mieć wartość taką samą. Daje to równość  $N1/2=1/2$ . Oprócz przyjętych z dwuwartościowego systemu rachunku zdań wszystkich równości, w których nie występuje wartość 1/2, ustalił następujące wartości dla implikacji, w których ta wartość występuje:  $C01/2=1$ ,  $C1/20=1/2$ ,  $C1/21/2=1$ ,  $C1/21=1$ ,  $C11/2=1/2$ <sup>8</sup>.

W ten sposób implikację trójwartościowego systemu rachunku zdań można przedstawić przy pomocy następującej matrycy, w której „1” jest wartością wyróżnioną:

C	0	1/2	1	N
0	1	1	1	1
1/2	1/2	1	1	1/2
1*	0	1/2	1	0

Możliwość została przez Łukasiewicza zdefiniowana następująco:  
 $Mp = {}_dCNpp$ <sup>9</sup>

System logiki trójwartościowej Łukasiewicza jest systemem aksjomatyzowalnym i takim, że alternatywa i koniunkcja są definiowane za pomocą funktorów implikacji i negacji. Jednak nie można w nim zdefiniować implikacji przy pomocy alternatywy koniunkcji i negacji.

Oto definicje alternatywy, koniunkcji i równoważności za pomocą implikacji lub też implikacji i negacji oraz ich matrycowa interpretacja:

<sup>7</sup> Por. tamże.

<sup>8</sup> Por. J. Łukasiewicz, *Uwagi filozoficzne i wielowartościowych systemach rachunku zdań*, w: *Z zagadnień logiki i filozofii*, dz. cyt., s. 153-155.

<sup>9</sup> Ta definicja jest autorstwa A. Tarskiego, na rzecz której Łukasiewicz zrezygnował z własnej:  $Mp = {}_dAepNp\PiQNCpKqNq$ . Por. tamże, s. 155.

alternatywa: $Apq = {}_{df}CCpq$				koniunkcja: $Kpq = {}_{df}NANpNq$				Równoważność: $Epq = {}_{df}KCpqCqp$			
A	0	1/2	1	K	0	1/2	1	E	0	1/2	1
0	0	1/2	1	0	0	0	0	0	1	1/2	0
1/2	1/2	1/2	1	1/2	0	1/2	1/2	1/2	1/2	1	1/2
1*	1	1	1	1*	0	1/2	1	1*	0	1/2	1

Należy tu podkreślić, że odpowiedniki niektórych praw logiki dwuwartościowej w tym systemie nie są tezami, gdyż nie otrzymują wartości wyróżnionej dla  $p=1/2$ . Są to:  $p \vee \sim p$ ,  $\sim(p \wedge \sim p)$ ,  $\sim(p \equiv \sim p)$  i  $[p \rightarrow (q \equiv \sim q)] \rightarrow \sim p$ <sup>10</sup>.

Budując metodą macierzową trójwartościowy rachunek zdań Łukasiewiczy przyjmował, że oprócz prawdy i fałszu istnieje trzecia wartość logiczna. Deklarował jednocześnie swoje stanowisko jako odrzucenie zasady dwuwartościowości oraz uogólniał pojęcie funktora prawdziwościowego na funktory scharakteryzowane przez tabelki trójwartościowe, w których wartości logiczne są interpretowane semantycznie. L. Borkowski zauważył jednak, że pojęcia: macrzy, spełniania wyrażenia macrzy i tautologii macrzy, są pojęciami syntaktycznymi. Dlatego i system rachunku zdań, którego macrzyca o najmniejszej ilości elementów ma więcej niż dwa elementy, może być traktowany czysto formalnie, bez przyjmowania jakiegokolwiek semantycznej interpretacji. W związku z tym budowanie takiego systemu nie musi być związane z odrzuceniem zasady dwuwartościowości<sup>11</sup>.

Przy budowie systemu trójwartościowego rachunku zdań, J. Łukasiewicz, interpretując semantycznie wartości trójwartościowej macrzy, brał pod uwagę inny – trójczłonowy podział zdań o przyszłych zdarzeniach. Rozpatrując bowiem zdania o przyszłych zdarzeniach mówił on o zdaniach prawdziwych „dzisiaj”, fałszywych „dzisiaj” oraz o takich, które „dziś” nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Wiadomo jednak, że klasyczna koncepcja prawdy nie dopuszcza możliwości uzupełnienia terminu „prawdziwy”, „fałszywy” określeniami czasowymi. A więc Łukasiewicz nie wykazał, że oprócz prawdy i fałszu (w sensie klasycznym) istnieje trzecia wartość logiczna. W rzeczywistości, oprócz (czy też obok) podziału zdań na prawdziwe i fałszywe, Łukasiewicz wprowadził podział zdań o przyszłych zdarzeniach na zdania „dziś prawdziwe”, „dziś fałszywe” i zdania o trzeciej wartości

<sup>10</sup> Por. *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wrocław 1988, s. 117-118.

<sup>11</sup> Por. L. Borkowski, *Kilka uwag o zasadzie dwuwartościowości i logikach wielowartościowych*, w: *Studia logiczne. Wybór*, TNKUL Lublin 1990, s. 472.

logicznej, które „dziś” nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Nie zwróciwszy przy tym dostatecznej uwagi na różnicę między wyrażeniami „prawdziwy” i „dziś prawdziwy”, ujął on swoje stanowisko jako odrzucenie poglądu, że podział zdań na prawdziwe i fałszywe, jest podziałem zupełnym. W rzeczywistości jednak, wprowadził on inny podział zdań. Zdania, które według Łukasiewicza mają trzecią wartość logiczną, są także prawdziwe lub fałszywe w sensie klasycznym, choć nie są ani dziś prawdziwe, ani dziś fałszywe.

### Summary

The problem of the interpretation of the third value by J. Łukasiewicz

This article presents the main ideas of Łukasiewicz's three-valued logic especially his interpretation of the third value. It is sought to show a philosophical background of Łukasiewicz's three-valued modal system that is based on his opinion upon determinism and interpretation of sentences relating to the future.



MAREK T. CHMIELEWSKI SDB

SALEZJAŃSKI KONTEKST REALIZACJI ZAŁOŻEŃ  
*RATIO INSTITUTIONIS SACERDOTALIS PRO POLONIA* Z 1999 r.

AKTUALNOŚĆ PYTANIA O SALEZJAŃSKI KONTEKST FORMACJI SALEZJA-  
NÓW KANDYDATÓW DO KAPLAŃSTWA

Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego (Seminariów i Instytutów Naukowych) 26 sierpnia 1999 r. zatwierdziła projekt *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* [dalej: *RISP*] przygotowany staraniem Konferencji Episkopatu Polski<sup>1</sup>. W ten sposób zakończony został wieloletni okres dostosowywania formacji kandydatów do kapłaństwa w Polsce do zasad określonych przez Kościół w dokumencie *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 19 marca 1985 r. i w Adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* z 25 marca 1992<sup>2</sup>.

Z praktycznych racji w większości seminariów duchownych w Polsce wprowadzanie w życie zasad formacji kapłańskiej zaproponowanych przez *RISP* rozpoczęto w roku akademickim 2000/2001. Nabyte w tym krótkim czasie doświadczenie pokazuje, że pomyślność tak zainicjowanego procesu swoistej odnowy formacji, domaga się od odpowiedzialnych za nią wielu bardzo delikatnych i przemyślanych interwencji. Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że ich przedmiotem będą przede wszystkim zabiegi dotyczące reorganizacji studiów w oparciu o nowy *Program studiów w wyższych seminariach duchownych w Polsce* za-

<sup>1</sup> Por. Dokument opatrzone słowem wstępnym Ks. Kard. Józefa Glempa i tekstem dekretu (łacińskim i polskim) wspomnianej Kongregacji został opublikowany pod tytułem *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, (=Biblioteka „Niedzieli”, 78), Częstochowa 1999, s. 12.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 15-19.

proponowany przez *RISP*<sup>3</sup>. Bardziej uważna lektura dokumentu zmusza jednak odpowiedzialnych za formację do znacznie pogłębionej refleksji, a co za tym idzie, do postawienia sobie pytań o stan struktury seminarium, w którym pełnią swą posługę, o właściwe dowartościowanie wszystkich wymiarów formacji kapłańskiej, czy też o formację samych formatorów<sup>4</sup>.

Daleko bardziej idące pytania rodzą się przy okazji wprowadzania w życie zasad *RISP* we wspólnotach zakonnych, w których realizowany jest proces formacji kandydatów do kapłaństwa. Przed odpowiedzialnymi za formację w tych środowiskach staje bowiem zadanie przeprowadzenia wspomnianego procesu w taki sposób, aby absorbujące formatorów inicjatywy na rzecz właściwego przygotowania młodych współbraci do kapłaństwa, podejmowane z racji wprowadzania zasad *RISP*, nie stały się powodem zmniejszenia ich zainteresowania kształtowaniem w formowanych postaw właściwych charyzmatowi własnego instytutu.

#### ORATORYJNE KORZENIE FORMACJI POCZĄTKOWEJ SALEZJANÓW KAPŁANÓW

Najlepszym sposobem wprowadzenia w klimat refleksji na temat salezjańskiego kontekstu realizacji nowego *RISP* wydaje się przypomnienie oratoryjnych korzeni salezjańskiej wspólnoty formacyjnej. Pierwsze pokolenie salezjanów – pierwotnych współpracowników ks. Jana Bosko (1815-1888) – wychowało się i uformowało w założonym przez niego *Oratorium*, które w 1846 r. znalazło swą siedzibę w turyńskiej dzielnicy Valdocco<sup>5</sup>. W 1859 r. młodzieńcy zgromadzeni wokół ks. Bosko, wspólnie z nim, dali początek prywatnemu stowarzyszeniu osób, które przyjęło nazwę *Salezjanów*. W 1864 r. *Salezjante* otrzymali papieskie *decretum laudis*, w 1870 r. zostało oficjalnie zatwierdzone Towarzystwo Św. Franciszka Salezego, czyli Zgromadzenie Salezjańskie, a 1872 r. doszło do kościelnej aprobaty jego *Konstytucji*<sup>6</sup>. Przez cały ten okres czasem sercem Zgromadzenia Salezjańskiego i domem salezjanów było wspomniane *Oratorium* z Valdocco<sup>7</sup>.

Pierwotnie *Oratorium* było miejscem, gdzie gromadzono i wychowywano chłopców. Z tego względu powstało oratorium świąteczne, szkoła wieczorowa,

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 135-221.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 70-120, 129-134.

<sup>5</sup> Por. A. Giraud, G. Biancardi, *Qui è vissuto don Bosco. Itinerari storico-geografici e spirituali*, Turyn 1988, s. 118.

<sup>6</sup> Por. R. Alberdi, C. Semararo, *Società Salesiana di San Giovanni Bosco*, w: G. Pelliccia, G. Rocca (red.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. 8, Rzym 1988, kol. 1689-1714.

<sup>7</sup> Por. M. Wirth, *Don Bosco e i salesiani. Centocinquant'anni di storia*, Turyn 1970, s. 97-104.

liceum, szkoła zawodowa, warsztaty i drukarnia<sup>8</sup>. Opiekę wychowawczą nad wychowankami sprawowali często niewiele od nich starsi salezjanie. Codzienne bycie z młodzieżą było bowiem dla ks. Bosko warunkiem *sine qua non* ich właściwego formowania się w powołaniu salezjańskim. Dlatego nie chciał, aby dla odbycia studiów seminaryjnych, a nawet nowicjatu, odchodzili do osobnej wspólnoty, innego domu, lub aby zamieszkali w seminarium diecezjalnym<sup>9</sup>. Ks. Bosko dążył do tego, by stawanie się salezjaninem odbywało się w nieustannym kontakcie z młodzieżą, w ciągłym dawaniu siebie tej sprawie, w spalaniu się w czynnej miłości<sup>10</sup>. To wszystko odbywało się pod jego czujnym okiem. On też zapewniał wszystkim właściwe kierownictwo duchowe<sup>11</sup>.

Spytamy, jak wyglądała wtedy formacja intelektualna młodych salezjanów? Niektórzy z nich chodzili codziennie na wykłady do seminarium diecezjalnego, inni uczęszczali na Uniwersytet Turyński, a byli też tacy, którzy uczyli się prywatnie pod okiem któregoś ze starszych współbraci kapłanów. Po przestudiowaniu przez nich odpowiedniej ilości materiału i zdaniu egzaminów ks. Bosko występował do arcybiskupa Turynu o zweryfikowanie ich przygotowania i o udzielenie im święceń<sup>12</sup>.

Przez wiele lat właśnie z powodu tak oryginalnej wizji formacji kandydatów do kapłaństwa ks. Bosko napotykał na liczne trudności. Biskupi uważali, że klerycy z *Oratorium* nie przeszli formacji seminaryjnej i nie mieli nowicjatu. Z tej racji

<sup>8</sup> Rozwój *Oratorium* ks. Bosko w latach 1846-1888 przedstawiają w specjalnie w tym celu opracowanych tabelach Girauda, Biancardi, *Qui è vissuto don Bosco*, s. 118-119, 193-202. Bliższe szczegóły w tym względzie, zwłaszcza dotyczące Valdocco w latach 1853-1863, prezentuje P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1: *Vita e opere*, (= *Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi storici*, 3), Rzym 1979<sup>2</sup>, s. 113-118. Rozwój *Oratorium* w okresie od roku 1866 do śmierci ks. Bosko jest przedmiotem studium J.M. Prellezo, *Valdocco nell'Ottocento tra reale e ideale (1866-1889). Documenti e testimonianze*, (= *Istituto Storico Salesiano Roma, Fonti, Serie seconda*, 3: *Scritti editi e inediti salesiani*, t. 3), Rzym 1992, s. 21-270. Informacje na temat kształcenia zawodowego wychowanków *Oratorium* w latach 1841 do 1886 podaje R. Alberdi, *Impegno dei Salesiani nel mondo del lavoro e in particolare nella formazione professionale dei giovani. Dati della storia ed esigenze del carisma*, w: J. Miral (red.), *Salesiani nel mondo del lavoro. Atti del Convegno Europeo sul tema «Salesiani e pastorale per il mondo del lavoro»*, Rzym 1982, s. 23-41.

<sup>9</sup> Por. P. Braido, *L'idea della Società Salesiana nel «Cenno storico» di Don Bosco del 1873/74*, w: *Ricerche Storiche Salesiane* 2 (1987) 254-261, 300.

<sup>10</sup> Por. E. Valentini, *La vita di comunità nella tradizione salesiana dei primi tempi*, w: *La comunità salesiana*, (= *Colloqui sulla vita salesiana*, 4), Turyn 1973, s. 14-22.

<sup>11</sup> Por. C. Colli, *La direzione spirituale nella prassi e nel pensiero di don Bosco: «memoria» e «profezia»*, w: M. Cogliandro (red.), *La direzione spirituale nella Famiglia Salesiana. Atti della X Settimana di spiritualità della Famiglia Salesiana*, Rzym 1983, s. 56-71.

<sup>12</sup> Por. P. Braido, *Un «nuovo prete» e la sua formazione culturale secondo don Bosco*, w: *Ricerche Storiche Salesiane* 1 (1989) 10-12, s. 31-39.

przez długi okres czasu turyński wychowawca nie mógł wystawiać *dimissioni*. Nawet fakt, że intelektualnie jego salezianie nie ustępowali innym turyńskim duchownym i w latach 1850-1870 osiągnęli same najwyższe oceny podczas egzaminów zdawanych wobec przedstawicieli Kurii Arcybiskupiej, nie był w stanie zmienić stanowiska władz kościelnych<sup>14</sup>. Mimo tego, ks. Bosko konsekwentnie nie rezygnował ze swej koncepcji formacji przyszłych kapłanów salezjańskich we wspólnocie otwartej na apostołat i wychowanie. Dopiero potrzeba zatwierdzenia *Konstytucji Towarzystwa Św. Franciszka Salezego* zmusiła go w 1873 r. do zorganizowania odrębnego nowicjatu<sup>15</sup> i utworzenia w 1887 r. domu dla współbraci studiujących filozofię, czyli *studentatu filozoficznego*<sup>16</sup>. Pomimo tego, nowicjusze salezjańscy i studenci filozofii nadal pełnili obowiązki wychowawców i asystentów wobec młodzieży z *Oratorium* i innych, powstałych w tamtym czasie, instytucji salezjańskich.

Sytuacja ta uległa zmianie dopiero w 1902 r., kiedy ks. Michał Rua (1837-1910) – pierwszy następca ks. Bosko na stanowisku przełożonego generalnego salezjanów – zmodyfikował *iter* formacyjne, wprowadzając w 1901 r. okres praktyki duszpastersko-wychowawczej, zwanej potocznie *asystencją*<sup>17</sup>. Od tego momentu młodzi salezianie po ukończeniu studiów filozoficznych, przez pewien okres czasu, poświęcali się wyłącznie pracy z młodzieżą, po czym, pozostając włączeni w pełnym wymiarze w pracę duszpastersko-wychowawczą, rozpoczynali indywidualny cykl studiów teologicznych. Traktaty z teologii poznawali podczas lekcji prowadzonych najczęściej przez przełożonego wspólnoty salezjańskiej, bądź in-

<sup>13</sup> Por. G. Tuninetti, *Il conflitto fra Don Bosco e l'arcivescovo di Torino Lorenzo Gastaldi (1871-1883)*, w: M. Midali (red.), *Don Bosco nella storia. Atti del 1° Congresso Internazionale di Studi su Don Bosco*, (=Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi storici, 10), Rzym 1990, s. 135-142.

<sup>14</sup> Por. E. Ceria, *Annali della Società Salesiana*, t. 1, Turyn 1941, s. 182. Dobry poziom przygotowania intelektualnego kleryków ks. Bosko potwierdzić może chociażby późniejszy wkład w naukę i kulturę niektórych z nich. Na przykład, ks. Giovanni Battista Francesia (1838-1930), jako jeden z pierwszych salezjanów ukończył studia uniwersyteckie na wydziale klasyki i przez wiele lat nauczał i publikował teksty z tej dziedziny. Ks. Giovanni Cagliero (1838-1926), misjonarz i kardynał, prefekt kongregacji watykańskich, w młodości salezjańskiej ukończył *Szkolę Muzyki* prof. Ceruttiego. Jego przygotowanie zaowocowało wieloma oryginalnymi kompozycjami o charakterze religijnym i świeckim. Por. T. Lupo, *Cagliero Em. Giovanni, cardinale* i R. Uguccioni, *Francesia sac. Giovanni Battista, direttore spirituale, scrittore*, w: E. Ròdindò, E. Valentini (red.), *Dizionario Biografico dei salesiani*, Turyn 1969, s. 64-66, 128-130.

<sup>15</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 2: *Mentalità religiosa e spiritualità*, (=Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi storici, 4), Rzym 1981<sup>2</sup>, s. 386-391.

<sup>16</sup> Por. Ceria, *Annali* ..., s. 468.

<sup>17</sup> Por. P. Braido, *Un «nuovo prete»...*, s. 52-55.

tego współbrata. Po zdaniu odpowiedniej liczby egzaminów byli wyświęceni na kapłanów<sup>18</sup>.

W ten sposób, Zgromadzenie Salezjańskie przez wiele lat – w sposób wręcz materialny – pozostawało wiernie pierwotnej myśli ks. Bosko, dla którego *Oratorium* z Valdocco było wszystkim: szkołą, domem, wspólnotą salezjańską i wychowawczą, zabezpieczało właściwy klimat, stanowiło bazę relacji opartych na duchu rodzinnym, zapewniało realizację celów właściwych domowi formacyjnemu. Styl formacji salezjańskiej rodził się więc na linii długotrwałego ścierania się charyzmatycznej myśli Założyciela salezjanów z instytucjonalnymi wymogami Kościoła.

### SALEZJANIN KAPŁAN: PODWÓJNY ZNAK DLA KOŚCIOŁA

Można odnieść wrażenie – odwołując się do daleko idącej analogii – że z chwilą pojawienia się *RISP* w salezjańskich domach formacyjnych w Polsce odżyło, tak dobrze znane ks. Bosko, napięcie pomiędzy charyzmatem a instytucją. Z jednej strony, Kościół polski postawił salezjanom bardzo wyraźne wymagania dotyczące odnowy formacji ich kandydatów do kapłaństwa. Z drugiej zaś strony, salezjanie mają do czynienia z wiekowym doświadczeniem i wytycznymi Zgromadzenia Salezjańskiego w tym właśnie względzie. Te ostatnie zakorzenione są nie tylko w tradycji sięgającej ks. Bosko, ale także w owocach żmudnego procesu przystosowanej odnowy życia salezjańskiego, jaki zapoczątkował Sobór Watykański II. Między innymi, wskazał on zakonnikom na konieczność powrotu do źródeł: tzn. do osoby założyciela, jego pierwotnej myśli i do nowego odczytania własnego charyzmatu<sup>19</sup>. W Zgromadzeniu Salezjańskim owocem tak pomyślanej odnowy są *Konstytucje Towarzystwa Św. Franciszka Salezego* promulgowane w 1983 r. Zawarte w nich wskazania, dotyczące formacji salezjanów, stały się podstawą do opracowania w 1981 r. i do ponownego przepracowania w 1985 r., dokumentu zatytułowanego *La formazione dei salesiani di don Bosco. Principi e norme. Ratio fundamentalis institutionis et studiorum* [dalej: *FSDB*]. W obecnej chwili salezjańskie Dykasterium do spraw Formacji, działające przy Domu Generalnym

<sup>18</sup> Taki styl studiów teologicznych został zaproponowany i zatwierdzony przez II Kapitułę Generalną Zgromadzenia Salezjańskiego w 1880 r.: por. *Deliberazioni del II Capitolo Generale della Pia Società Salesiana tenuto in Lanzo Torinese nel settembre 1880*, Turyn 1882, art. 2 i 3. Trudności w praktycznej realizacji postanowień kapitulnych w okresie przelożenia ks. Rua przedstawia M. Chmielewski, *I salesiani missionari della Polonia. Genesi, ruolo e fisionomia dell'attività svolta (1889-1910)*, praca doktorska obroniona na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie w 1996 r., s. 207-213.

<sup>19</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego «Perfectae caritatis»*, 2.

Zgromadzenia w Rzymie, kończy pracę nad nową wersją tego dokumentu<sup>20</sup>. Motywem bieżącej odnowy stały się postanowienia ostatnich Kapituł Generalnych [dalej: KG]: KG 23, poświęconej wychowaniu młodzieży do wiary<sup>21</sup> i KG 24, która podjęła refleksję nad sposobami realizacji misji salezjańskiej, wspólnie z wiernymi świeckimi<sup>22</sup>.

Współczesny stan wiedzy teologicznej pozwala na wykluczenie jakiegokolwiek elementu sporu, napięcia, bolesnego ścierania czy też pustego konfrontowania się pomiędzy koncepcjami formacji zaprezentowanymi w *RISP* i w *FSDB*. *RISP* koncentruje się na formacji kapłanów<sup>23</sup>. *FSDB* oddaje o wiele bardziej złożoną rzeczywistość formacji salezjańskiej. Złożoną choćby dlatego, że dotyka wychowania braci zakonnych, zwanych w tradycji salezjańskiej koadiutorami, diakonów stałych i nowicjuszy<sup>24</sup>.

Aby wykluczyć spór pomiędzy zasadami i wymaganiami stawianymi przez oba dokumenty, wystarczy zdać sobie sprawę z różnicy, jaka istnieje pomiędzy prezbiterem a osobą konsekrowaną. Kapłan jest znakiem-osobą, reprezentantem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza<sup>25</sup>. Osoba konsekrowana, jest natomiast znakiem przymiotów Jezusa – dziewictwa, ubóstwa i posłuszeństwa, które uwidocznione właśnie w osobie konsekrowanej – skupiają uwagę innych wiernych na tajemnicy Królestwa Bożego<sup>26</sup>. W rzeczy samej mamy do czynienia z dwoma odrębnymi porządkami.

Założenia obu dokumentów są w tym względzie jasne i precyzyjne. *RISP* jako cel formacji wskazuje tożsamość kapłańską<sup>27</sup>. *FSDB* dostrzega go w tożsamości salezjanina, który może być kapłanem, diakonem lub koadiutorem<sup>28</sup>.

<sup>20</sup> Do współpracy w rewizji *FSDB* zaproszeni zostali także salezjanie polscy. W dniach od 10 do 11 października 1997 r. w Szczyrku odbyło się spotkanie Ks. Rady Generalnego ds. Formacji, ks. Giuseppe Nicolusiego z odpowiedzialnymi za formację w czterech polskich prowincjach salezjańskich i w Okręgu Wschodnim, do którego przynależą wspólnoty salezjańskie z terenu byłego Związku Radzieckiego. Podczas spotkania omówiono metodę pracy nad odnową *FSDB* oraz zakres zaangażowania się w nią odpowiedzialnych z reprezentowanych w Szczyrku środowisk formacyjnych.

<sup>21</sup> Dokument końcowy KG 23, która odbyła się w Rzymie w dniach od 4 marca do 5 maja 1990 r. nosi tytuł: *Educare i giovani alla fede*.

<sup>22</sup> KG 24 odbyła się w Rzymie w dniach od 19 lutego do 20 kwietnia 1996 r. Jej owocem jest dokument końcowy zatytułowany *Salesiani e laici: comunione e condivisione nello spirito e nella missione di Don Bosco*.

<sup>23</sup> Por. *RISP*, s. 31-59.

<sup>24</sup> Por. *FSDB*, s. 47-67.

<sup>25</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992, 15.

<sup>26</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, Rzym 1996, 1.

<sup>27</sup> Por. *RISP*, s. 52.

<sup>28</sup> Por. *FSDB*, s. 61-67.

W konsekwencji logicznym zdaje się być potraktowanie zagadnienia formacji salezjanina kapłana, jako płaszczyzny konfrontacji obu dokumentów.

Różnica pomiędzy prezbiterem a osobą konsekrowaną w sposobie bycia znaniem – o której wspomniałem – sprawia, że w salezjaninie kapłanie spotykają się znaczenia obu znaków. Skuteczność jego obecności w Kościele i powodzenie ewangeliczne pełnionej przez niego posługi domaga się formacji, która przygotowuje go do tej roli<sup>29</sup>. Z tego też względu, jego formacja nie jest jedynie formacją przyszłego prezbitera. Jest także formacją salezjanina, tzn. człowieka, który już jest salezjaninem i jako taki, przygotowuje się do przyjęcia święceń prezbiteratu oraz pełnienia posługi kapłańskiej. Proces wprowadzania w życie zasad *RISP* musi tę rzeczywistość respektować. I w tym sensie realizacja jego założeń będzie odbywała się w kontekście salezjańskim. To właśnie on będzie nadawał specyficznego koloru formacji przyszłych salezjanów prezbiterów.

#### WYBRANE ASPEKTY SALEZJAŃSKIEGO KONTEKSTU REALIZACJI POSTANOWIEŃ *RISP*

Aby zilustrować tezę o specyficznej roli kontekstu salezjańskiego w procesie formacji salezjanów kandydatów do kapłaństwa – ma się rozumieć z pełnym postanowieniami wskazań *RISP* – ograniczę się do kilku, mam nadzieję, czytelnych przykładów. Punkt wyjścia do moich rozważań stanowią będą wybrane zagadnienia związane z procesem formacji przyszłych prezbiterów, które w podobnie znaczący sposób zostały dowartościowane w *RISP* i w *FSDB*.

#### *Cele formacji*

*RISP* nakierowuje proces formacji na wykształtowanie w przyszłych prezbiterach świadomości tożsamości kapłańskiej: z chwilą przyjęcia święceń mają stać się tymi, którzy w Kościele uobecniają Chrystusa Głowę i Pasterza<sup>30</sup>.

Także *FSDB* wskazuje na zasadę rządzącą całym procesem formacji salezjanów kandydatów do kapłaństwa. Jest nią troska o ukształtowanie w nich świadomości tożsamości salezjanina prezbitera, czyli konsekrowanego wychowawcy-duszpasterza, będącego kapłanem<sup>31</sup>. Salezjanin jednak nie staje się wychowawcą-

<sup>29</sup> W takiej właśnie perspektywie formację salezjanów kandydatów do kapłaństwa ustala *FSDB*. W tym co odnosi się do ich formacji salezjańskiej por. *FSDB*, s. 109-143, 187-230. W odniesieniu zaś do formacji kapłańskiej por. *FSDB*, s. 231-242.

<sup>30</sup> Por. *RISP*, s. 52-57.

<sup>31</sup> Por. *FSDB*, s. 62-63, 231.

duszpasterzem z chwilą przyjęcia święceń kapłańskich. On uczestniczy w tej rzeczywistości znacznie wcześniej, bo już od momentu złożenia profesji zakonnej. To właśnie wtedy – poprzez podjęcie realizacji programu rad ewangelicznych, życie we wspólnotie, włączenie się w posłannictwo apostołskie na rzecz młodzieży, otwarcie się na inspiracje duchowe wypływające z życia duchem systemu prewencyjnego ks. Bosko – wkracza na drogę swej konsekracji apostołskiej<sup>32</sup>. Święcenia kapłańskie przyjęte, zwykle po siedmiu lub ośmiu latach od chwili złożenia ślubów<sup>33</sup>, wkomponowują niejako posługę kapłańską – przy pełnym zachowaniu jej własnej tożsamości – w ten istniejący już wcześniej kontekst salezjański.

### *Doświadczenie wspólnoty*

*RISP* zachęca do budowania i kształtowania środowiska seminaryjnego na wzór wspólnoty. Jej centrum jest Jezus Chrystus, którego obecność staje się pierwszym motywem modlitwy, budowania wspólnoty międzyludzkiej, pogłębiania więzi jedności pomiędzy samymi alumnami i z wychowawcami. W rozumieniu *RISP* wspólnotowy charakter życia w seminarium diecezjalnym jest „streszczeniem życia Kościoła”. Dzięki temu alumni nabywają zmysłu Kościoła i uczą się miłości do niego<sup>34</sup>.

Wspólnota formacyjna, złożona z formowanych i formatorów, jest także argumentem, któremu sporo miejsca poświęca *FSDB*. W odróżnieniu od *RISP*, który mówi o seminarium, jako jedynej wspólnotie formacyjnej dla alumnów wszystkich roczników<sup>35</sup>, dokument salezjański, mając na względzie specyfikę poszczególnych etapów formacji, wyraźnie wskazuje na potrzebę istnienia dwóch środowisk formacyjnych<sup>36</sup>. *FSDB* zaleca, aby współbracia po ukończeniu nowicjatu

<sup>32</sup> Por. *Konstytucje Towarzystwa Św. Franciszka Salezego*, art. 3; *FSDB*, s. 47-67.

<sup>33</sup> Zwyczajnie formacja salezjanów kandydatów do kapłaństwa trwa dziewięć lat. Składa się na nią rok nowicjatu, dwa lata postnowicjatu (studium filozofii), dwa lata – w wyjątkowych wypadkach jeden rok – praktyki duszpastersko-wychowawczej w jakimś z domów Zgromadzenia, oraz cztery lata studium teologii.

<sup>34</sup> Por. *RISP*, s. 60-69.

<sup>35</sup> Oczywiście poza okresem propedeutycznym, podczas którego alumni tego rocznika „powinni być w jakiś sposób oddzieleni od alumnów pozostałych roczników”: *RISP*, s. 120. Odpowiednikiem tego etapu formacji salezjanów kandydatów do kapłaństwa jest okres bezpośredniego przygotowania do nowicjatu, czyli prenowicjat, a także sam nowicjat. Por. *FSDB*, s. 187-197.

<sup>36</sup> W salezjańskich domach formacyjnych w Krakowie i Łodzi postulat ten został zrealizowany przez utworzenie dwóch odrębnych wspólnot (postnowicjatu i teologii), kierowanych przez niezależnych przełożonych zakonnych. Współbracia z obu wspólnot zamieszkują w jednym domu, ale korzystają z odrębnych kaplic, pomieszczeń mieszkalnych, sal wykładowych.



udawali się do wspólnoty postnowicjackiej, gdzie będą mogli nie tylko studiować filozofię i nauki o człowieku, ale także pogłębić doświadczenie nowicjatu i przygotować się dwuletniej praktyki duszpastersko-wychowawczej<sup>37</sup>. Po jej odbyciu, kandydaci do kapłaństwa powinni trafić do studentatu teologicznego, gdzie przygotowują się do złożenia profesji wieczystej i przyjęcia święceń<sup>38</sup>.

Niezależnie od etapu formacji salezjanin nie traktuje wspólnoty jedynie, jako narzędzia służącego właściwemu przebiegowi procesu formacyjnego, co zdaje się być bliższe duchowi *RISP*. Dla salezjanina wspólnota jest bowiem przede wszystkim nieodłącznym elementem jego konsekracji, to znaczy należy do istoty jego obecności w Kościele<sup>39</sup>. Bez wspólnoty salezjanin nie będzie się realizował, nie będzie sobą. Od chwili złożenia pierwszej profesji, salezjanin żyje, pracuje, modli się, formuje się, rozwiązuje problemy, przeżywa kryzysy, podejmuje wysiłki duszpasterskie, programuje życie i zaangażowanie apostołskie, właśnie we wspólnotę<sup>40</sup>. W tym środowisku spędzi on całe swoje życie, czy to przeżywając okres formacji początkowej i czas przygotowania do święceń prezbiteratu, czy też etap formacji permanentnej, następujący po złożeniu profesji wieczystej i przyjęciu święceń. Z tych właśnie racji salezjańska wspólnota formacyjna jest rzeczywistością jakościowo inną od wspólnoty, którą tworzą alumni i wychowawcy w seminarium diecezjalnym. Myśl ta znalazła swe pełne odbicie we wskazaniach *FSDB*<sup>41</sup>.

Nic w tym dziwnego, przecież wspólnota salezjańska, także formacyjna, tkwi korzeniami w *Oratorium* ks. Bosko. Można by zaryzykować tezę, że ta właśnie konstatacja powinna wystarczyć za cały opis salezjańskiej wspólnoty formacyjnej. W niej

---

światlic, i jadalni (Łódź). Wspólnota formacyjna w Łądzie stanowi w tym względzie swoisty ewenement, gdyż współbracia z obu etapów formacji należą do jednej wspólnoty i korzystają z tych samych pomieszczeń. Realizację celów formacyjnych właściwych poszczególnym etapom zabezpiecza odpowiednio ustawiony program formacyjny, za realizację którego w sposób szczególnie odpowiadają przełożony wspólnoty i opiekun postnowicjatu, będący wikariuszem przełożonego.

<sup>37</sup> Por. *FSDB*, s. 198.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 159-160, 210, 242.

<sup>39</sup> Por. *Konstytucje Towarzystwa Św. Franciszka Salezego*, art. 49.

<sup>40</sup> Por. A. Ruocco, *La comunità locale al Capitolo Generale Speciale del 1971*, w: *La comunità salesiana*, s. 96-118.

<sup>41</sup> Por. *FSDB*, s. 182-183, 189-190, 195-197, 205-206, 209-210. Tę samą prawdę ilustruje dobrze tradycja, a także obecna praktyka życia salezjańskiego w świecie. Nigdzie bowiem w środowisku salezjańskim, poza Polską, nie nazywa się wspólnoty formacyjnej mianem seminarium. W powszechnym użyciu są natomiast terminy wspólnota, wspólnota formacyjna, dom formacyjny, studentat teologiczny i filozoficzny, postnowicjat i teologat. W żadnym z salezjańskich domów formacyjnych nie ma rektora. Są natomiast przełożeni wspólnot, czyli dyrektorzy. Nigdzie też nie nazywa się salezjanów przeżywających etap formacji początkowej klerykami lub alumni, a po prostu współbraćmi.

przecież, tak jak w *Oratorium* z Valdocco, młodzi współbracia nie tylko mieszkają z sobą, studiują, modlą się, ale – na co wskazuje *FSDB* – podejmują też posługę duszpasterską i przeżywają doświadczenie konfrontacji z wartościami istotnymi dla powołania salezjańskiego. To właśnie we wspólnocie rozeznają – niejako uczą się – czym jest życie braterskie, oceniają, weryfikują doświadczenia apostoelskie, konfrontują nabytą na wykładach teorię z przeżytą praktyką. We wspólnocie wreszcie – z racji na istniejącą w niej komunikację interpersonalną – mają szansę być wysłuchani, zrozumiani, skorygowani, pochwaleni i docenieni<sup>42</sup>.

### *Formatorzy i ich kwalifikacje*

Według *RISP* pierwszym odpowiedzialnym za formację w seminarium diecezjalnym jest biskup diecezjalny. We wspólnocie seminaryjnej współpracownikami biskupa w dziele formacji alumnów są rektor, wicerektor, prefekci, ojcowie duchowni, dyrektor ds. administracyjnych, spowiednicy i profesorowie. Dokument podkreśla też znaczenie więzi jedności pomiędzy wychowawcami, oraz wskazuje na ich przymioty i omawia przygotowanie<sup>43</sup>.

*FSDB*, wskazując na odpowiedzialnych za salezjańską wspólnotą formacyjną, ponownie bardzo wyraźnie odwołuje się do jej oratoryjnych korzeni. Na Valdocco życie koncentrowało się wokół osoby ks. Bosko, a w animowaniu wspólnoty wspierała go grupa jego bliskich współpracowników<sup>44</sup>. W myśl *Konstytucji Salezjańskich* Pierwszym odpowiedzialnym za formację współbraci jest każdorazowo inspektor (prowincjał), czyli przełożony inspektorii salezjańskiej (prowincji zakonnej)<sup>45</sup>. Bezpośrednim odpowiedzialnym za funkcjonowanie salezjańskiej wspólnoty formacyjnej jest jej przełożony, w tradycji salezjańskiej nazywany dyrektorem<sup>46</sup>. Pełni on nie tylko obowiązki właściwe rektorowi seminarium diecezjalnego, ale zgodnie z charyzmatem salezjańskim stara się być ojcem dla współbraci<sup>47</sup> i na mocy *Regulaminów Ogólnych Towarzystwa Salezjańskiego* jest ich zwyczajnym kierownikiem duchowym<sup>48</sup>. Z tego też względu, w salezjańskich

<sup>42</sup> Por. *FSDB*, s. 205-207, 216-217 a także *Program życia salezjanów Księdza Bosko. Przewodnik po lekturze Konstytucji Salezjańskich*, tłum. z j. hiszpańskiego J. Kurowski, Kraków 1997, s. 531-533.

<sup>43</sup> Por. *RISP*, s. 70-78.

<sup>44</sup> Por. P. Braido, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, Rzym 1988, s. 140.

<sup>45</sup> Por. art. 161.

<sup>46</sup> Por. *Konstytucje Towarzystwa Św. Franciszka Salezego*, art. 176; *FSDB*, s. 156.

<sup>47</sup> Por. *Dyrektor salezjański. Posługa animacji i zarządu wspólnoty lokalnej*, tłum. z włoskiego W. Dorabiała, Kraków 1993, s. 69-81.

<sup>48</sup> Por. art. 78 i 79.

wspólnotach formacyjnych nie ma instytucji ojca duchownego. Takie ustawienie sprawy domaga się od dyrektora oddziaływania w duchu pozytywnie pojętej *asystencji*. W myśl jej założeń stara się on budzić zaufanie i siac optymizm, poszukuje dróg dialogu, stosuje miłość wymagającą, dba o praktyczną realizację postulatu obecności przełożonego wśród współbraci<sup>49</sup>.

Wikariusz dyrektora rozumiany jest nie tyle, jako odpowiednik wicerektora seminarium diecezjalnego, ale jako pierwszy po przełożonym animator wspólnoty<sup>50</sup>. Instytucja opiekuna kursu nie jest fakultatywna, jak to ma miejsce w seminarium diecezjalnym<sup>51</sup>. W salezjańskiej wspólnocie formacyjne każdy z kursów ma swojego opiekuna<sup>52</sup>.

*FSDB*, nieco inaczej niż *RISP*, postrzega kwestię wymagań stawianych wychowawcom i wykładowcom zaangażowanym w proces formacji kandydatów do kapłaństwa. *RISP* podkreśla, że personel wychowawczy, pełniąc swą posługę, przyczynia się do budowania dobra wspólnego. Dokument zwraca też uwagę na praktyczne realizowanie postulatu obecności wychowawcy, czy wykładowcy w seminarium, co jest rozumiane, jako przejaw odpowiedzialności za nie. W tym celu powinni oni modlić się razem z alumnami, wspólnie z nimi przeżywać rekolekcje, spożywać niektóre posiłki i – w miarę możliwości – spędzać z nimi chwile rekreacji<sup>53</sup>.

Tymczasem *FSDB*, mając na względzie dobro wspólne Zgromadzenia, jakim jest formacja młodych współbraci, stawia formatorom – zdawać by się mogło – wymagania daleko bardziej idące, niż te, o których mówi *RISP*. Dotyczy to zwłaszcza formatorów, żyjących w pełnym wymiarze czasu we wspólnocie formacyjnej. Postulat obecności, który dla salezjanina jest logiczną konsekwencją praktykowania duchowości systemu przewencyjnego ks. Bosko, domaga się od nich ciągłego przebywania z młodszymi współbraćmi, spotkania się z nimi przy różnych okazjach, podejmowania dialogu gdy chodzi o wspólne sprawy i wartości<sup>54</sup>. Taki sposób obecności jest niczym innym, jak salezjańską *asystencją*, która jest jedną z podstawowych cech charakterystycznych codziennego życia salezjańskiego<sup>55</sup>. Ona jest

<sup>49</sup> Por. P. Brocardo, *Maturare in dialogo fraterno*, (= *Studi di spiritualità*, 10), Rzym 1999, s. 201-210.

<sup>50</sup> Por. J. E. Vecchi, *W kierunku Kapituły Generalnej 25*, w: *Dokumenty Rady Generalnej Towarzystwa Salezjańskiego Św. Jana Bosko* 372 (2000) 26.

<sup>51</sup> Por. *RISP*, s. 77.

<sup>52</sup> Jak to ma miejsce w choćby Łądzie, gdzie opiekę nad dwoma najmłodszymi kursami (postnowicjat) sprawuje wikariusz dyrektora, a nad kursami teologicznymi starsi współbracia, członkowie Rady Domu. Opiekunów wyznacza inspektor, w porozumieniu z dyrektorem domu i jego radą. Por. *Regulamin Domu Formacyjnego w Łądzie*, art. 5.

<sup>53</sup> Por. *RISP*, s. 78.

<sup>54</sup> Por. *FSDB*, s. 124-137.

<sup>55</sup> Por. Braido, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, s. 134-137.

także gwarantem utrzymania we wspólnocie dobrego klimatu, zwanego w tradycji salezjańskiej duchem rodzinnym<sup>56</sup>. W kategoriach myślenia salezjańskiego nie sposób autentycznie pielegnować ducha rodzinnego, przeżywając z młodszymi współbraćmi tylko niektóre modlitwy, spędzając z nimi rekreację, tylko w miarę możliwości i spożywając tylko pewne posiłki.

Postulat obecności salezjanina formatora we wspólnocie formacyjnej, inaczej mówiąc postulat pozytywnej *asystencji*, domaga się od niego przede wszystkim pełnej dyspozycyjności. *FSDB* wskazuje też na jego na wiarę, doświadczenie duszpasterskie, zdolność do ukazywania własnym życiem ideału salezjańskiego, kompetencje właściwe pełnionym funkcjom, umiejętność prowadzenia dialogu, wiedza z zakresu pedagogiki i psychologii, osobiste zadowolenie z trwania w powołaniu i bycia salezjaninem<sup>57</sup>. Zadaniem formatorów, zamieszkujących we wspólnocie formacyjnej jest programowanie życia w niej, jej animacja, dbanie o wierność *Konstytucjom*, troska o tożsamość salezjańską procesu formacji i komplementarność wartości proponowanych podczas jego trwania. Wszyscy oni, wraz z dyrektorem, powinni tworzyć grupę ludzi przekonanych o wspólnej odpowiedzialności za formację oraz pomagać młodym współbraciom w rozeznawaniu powołania<sup>58</sup>.

Inne natomiast wymagania *FSDB* stawia tym, którzy nie mieszkają na stałe we wspólnocie formacyjnej, ale uczestniczą w procesie formacji, poprzez swój wkład w jej wymiar intelektualny<sup>59</sup>. Dokument zwraca uwagę nie tylko na ich kompetencje merytoryczne w ramach wykładanej dziedziny, ale także na nie mniej od nich istotne, przygotowanie humanistyczno-filozoficzne, pedagogiczne i teologiczno-pastoralne. Ponadto, *FSDB* wskazuje na potrzebę dobrego przygotowania dydaktycznego wykładowców, oraz na wymiar salezjański ich postawy. W tym względzie ważne jest, aby współbracia ci posiadali doświadczenie życiowe, znajomość młodzieży i problemów związanych z jej duszpasterstwem. Mimo zaangażowania wykładowców w różne dziedziny nauki, posiadana przez nich zreflektowana znajomość aktualnych problemów Zgromadzenia i osobiste otwarcie się na młodzież, mogą stać się miejscem poszukiwań, badań i hipotez naukowych o wyjątkowym znaczeniu dla Kościoła<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> M. Chmielewski, *Wychowanie w rodzinie a system prewencyjny ks. Bosko. Próba wskazania korelacji*, w: J. Niewęglowski (red.), *Książki Bosko i jego system wychowawczy*, (=Biblioteka Zagadnień Młodzieżowych, 7), Warszawa 2000, s. 316-324.

<sup>57</sup> Por. *FSDB*, s. 137, 206-207.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 118.

<sup>59</sup> W roku akademickim 1999/2000 we wspólnocie formacyjnej w Łądzie na ogólną liczbę 41 wykładowców 34 nie zamieszkuje w Łądzie na stałe. Wśród personelu dydaktycznego jest dwóch wykładowców z tytułem profesora, czterech z tytułem doktora habilitowanego, piętnastu doktora, ośmiu licencjata teologii, dwunastu magistra z dziedzin, takich jak filozofia, pedagogika, psychologia, filologia niemiecka i angielska, medycyna, wychowanie fizyczne).

<sup>60</sup> Por. *FSDB*, s. 156.

### Formacja intelektualna

*RISP* traktuje formację intelektualną, jako narzędzie w formacji przyszłych kapłanów. W myśl dokumentu alumn seminarium studiuje po to, by zrozumieć wiarę, którą głosi. Formacja intelektualna jawi się, jako nieustanna potrzeba rozumienia, dzięki któremu człowiek «uczestniczy w świetle myśli Bożej», nabywa mądrości, która uzdalnia go do przyłgnięcia do Boga. Z tego właśnie względu najgłębszym uzasadnieniem troski o wysoką jakość formacji intelektualnej alumnów jest sama natura posługi kapłańskiej<sup>61</sup>.

Także *FSDB* traktuje formację intelektualną w sposób instrumentalny w stosunku do całości procesu wychowania przyszłych salezjanów prezbiterów. Dokument motywuje takie postawienie sprawy potrzebą ukształtowania w młodych salezjanach właściwej mentalności duszpasterskiej. Odpowiednio ułożony program studiów powinien pomóc im w nabywaniu uporządkowanej, syntetycznej wizji świata, Kościoła, samych siebie, Zgromadzenia i aktualnych problemów środowiska, w którym podejmą posługę kapłańską. W ten sposób *FSDB* po raz kolejny odwołuje się do oryginalnej wizji formacji salezjanów kapłanów, jaką ks. Bosko realizował w *Ora-torium* z Valdocco. Salezjanie studiują ze względu na młodzież i jej potrzeby. Święty ujmował tę prawdę w bardzo lapidarny sposób, mówiąc: *dla was studiuje...*<sup>62</sup>.

Formacja intelektualna salezjanów kandydatów do kapłaństwa – jak podkreśla *FSDB* – powinna odbywać się według zasad określonych w odpowiednich dokumentach Kościoła powszechnego i lokalnego<sup>63</sup>. W myśl tej zasady salezjanie polscy powinni w swych wspólnotach formacyjnych wdrożyć w życie wskazania *Programu studiów w wyższych seminariach duchownych w Polsce*<sup>64</sup>. Jednakże proces weryfikacji i dostosowania programu studiów młodych salezjanów do zasad obowiązujących obecnie w Kościele polskim nie może odbywać się z pominięciem tego, co nazwaliśmy wcześniej kontekstem salezjańskim<sup>65</sup>. Także w tym względzie wskazania *FSDB* są bardzo klarowne. Dokument, w specjalnym załączniku, podaje zestaw przedmiotów niezbędnych dla formacji salezjanina prezbitera<sup>66</sup>. Ponadto, prezentując poszczególne etapy formacji, wskazuje na rolę, jaką

<sup>61</sup> Por. *RISP*, s. 193.

<sup>62</sup> Por. *FSDB*, s. 144.

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 165, 240.

<sup>64</sup> Por. *RISP*, s. 135-221.

<sup>65</sup> Por. P. Natali, *Formazione intellettuale e studi come esigenza della vocazione salesiana*, w: J. Picca (red), *La formazione intellettuale nell'ambito della formazione salesiana. Approfondimento della «Ratio Studiorum» in vista della sua applicazione. Incontro promosso dal Dicastero per la Formazione con la collaborazione della Facoltà di S. Teologia dell'Università Pontificia Salesiana (Roma, 23-25 settembre 1981)*, Rzym 1982, s. 13-23.

<sup>66</sup> Por. *Allegato 1°*. *Gli ordinamenti degli studi*, w: *FSDB*, s. 273-282.

dziedziny obecne w programie nauczania mają do spełnienia nie tylko w przygotowaniu przyszłych prezbiterów, ale także salezjanów wychowawców.

Teologia, na przykład, poza kształtowaniem w studentach właściwej wizji Boga, Kościoła i świata, przygotowaniem ich do odczytywania znaków czasu, uczeniem krytycznego spojrzenia na współczesne propozycje duszpasterskie – co proponuje się także alumnom seminariów diecezjalnych<sup>67</sup> – powinna ofiarować młodym salezjanom płaszczyznę niezbędną do dialogu z naukami o człowieku. Tak pojęte wdrożenie w interdyscyplinarność pomoże im reflektować dane nauk o człowieku w świetle wiary, a co za tym idzie, pozwoli uniknąć niebezpieczeństwa traktowania ich w sposób instrumentalny<sup>68</sup>.

Także filozofia, obok wskazania na możliwość twórczego spożytkowania sił rozumu ludzkiego, sprowokowania go do zaangażowania się w kwestie światopoglądowe, uaktywnienia poznawczej ciekawości ludzkiej – co przecież jest także realizowane w seminariach diecezjalnych<sup>69</sup> – ma do spełnienia rolę swego rodzaju mediatora w kształtowaniu postawy salezjanina duszpasterza i wychowawcy. Dialog pomiędzy naukami teologicznymi i naukami o człowieku, który rozpoczyna się w nim w okresie formacji początkowej i trwa przez całe życie, potrzebuje przecież solidnych podstaw o charakterze filozoficznym<sup>70</sup>. To właśnie filozofia powinna pomóc młodemu salezjaninowi zrozumieć i właściwie ocenić współczesną kulturę<sup>71</sup>.

Nauki o człowieku i nauki wychowania – w *RISP* nazywane psychologiczno-pedagogicznymi<sup>72</sup> – z racji duszpastersko-wychowawczego charakteru charyzmatu salezjańskiego, znajdują specjalne miejsce w procesie formacji intelektualnej przyszłych prezbiterów salezjanów. W odróżnieniu od *RISP*, gdzie psychologia i pedagogika traktowane są jako pomoc w osobistym dojrzewaniu alumnów i narzędzie niezbędne w pracy duszpasterskiej<sup>73</sup> – *FSDB* wskazuje na znaczenie tych nauk w procesie rozeznawania tożsamości salezjańskiej młodego współbrata i na konieczność zaangażowania ich w wykształcenie w młodych salezjanach właściwej wizji pedagogicznej, niezbędnej w realizacji salezjańskich zadań duszpasterskich<sup>74</sup>.

*FSDB* wprzega też proces formacji intelektualnej w realizację celów właściwych poszczególnym etapom formacji salezjańskiej. I tak, młodzi salezianie, którzy z nowicjatu trafiają do wspólnoty formacyjnej, nie tylko studiują w niej filozofię, ale – jak już

<sup>67</sup> Por. *RISP*, s. 107-108, 189.

<sup>68</sup> Por. *FSDB*, s. 148-150.

<sup>69</sup> Por. *RISP*, s. 150-151.

<sup>70</sup> Por. *FSDB*, s. 150-151.

<sup>71</sup> Por. G. Gozzelino, *Per una giustificazione teorica dell'unità articolata degli studi proposta dalla Ratio Studiorum Salesiana*, w: Picca (red), *La formazione intellettuale ...*, s. 13-57.

<sup>72</sup> Por. *RISP*, s. 200-205.

<sup>73</sup> Por. tamże, s. 201.

<sup>74</sup> Por. *FSDB*, s. 151-152.

wspominałem – przygotowują się do dwuletniej praktyki wychowawczo-duszpasterskiej, którą odbędą przed rozpoczęciem studiów teologicznych<sup>75</sup>. Z tego względu, obok przedmiotów filozoficznych, zgłębiają nauki o człowieku i nauki wychowania w zakresie szerszym niż to ma miejsce w seminariach diecezjalnych<sup>76</sup>. Ponadto, na tym etapie formacji młodym współbraciom stwarza się też okazję do pogłębionego studium duchowości salezjańskiej<sup>77</sup>. W ten sposób, nabywają umiejętności osadzenia salezjańskiego doświadczenia pedagogiczno-duchowego w szerokim kontekście kultury ludzkiej, pogłębiają znajomość własnego charyzmatu, zdobywają narzędzia i metodę pracy z młodzieżą w duchu systemu prewencyjnego ks. Bosko<sup>78</sup>.

Współbracia, którzy studiują teologię przygotowują się do złożenia profesji wieczystej i przyjęcia święceń diakonatu i prezbiteratu. Dlatego też, studia powinny przyczyniać się do stopniowego rozwijania w nich mentalności i duchowości kapłańskiej, do pogłębienia więzi z Chrystusem Dobrym Pasterzem, którego salezjanin jak ks. Bosko, jest znakiem-osobą w służbie młodzieży, do wyrobienia poczucia więzi z Kościołem, do wykształtowania świadomości konieczności współpracy z laikatem, oraz do rozwoju wrażliwości katechetycznej, powołaniowej i maryjnej. W tym względzie zalecenia FSDB w zasadzie pokrywają się propozycjami RISP<sup>79</sup>.

Istotna różnica pomiędzy wskazaniem obu dokumentów bierze się natomiast z faktu poszerzenia przez FSDB perspektywy celu formacji intelektualnej w tym okresie o elementy istotne dla powołania salezjańskiego przyszłych prezbiterów, zwłaszcza o to wszystko, co odnosi się do ich zaangażowania apostołskiego i odpowiedniej jego weryfikacji<sup>80</sup>. Dokument Kościoła polskiego zwraca uwagę jedynie na „właściwe rozumienie relacji między naukowymi wymogami teologii a jej przeznaczeniem duszpasterskim”<sup>81</sup>. Dokument salezjański natomiast podkreśla, że rozwój intelektualny młodych salezjanów – widziany w tym właśnie wymiarze – powinien sprzyjać zreflektowaniu doświadczenia duszpastersko-wychowawczego z okresu

<sup>75</sup> Por. *Konstytucje Towarzystwa Św. Franciszka Salezego*, art. 115.

<sup>76</sup> Por. *FSDB*, s. 203, 227 oraz *RISP*, s. 200-205.

<sup>77</sup> Por. Studium duchowości salezjańskiej na poszczególnych etapach formacji początkowej młodych współbraci było przedmiotem seminarium zorganizowanego przez Salezjańskie Dykasterium ds. Formacji w 1993 r. w Rzymie. Owocem tego spotkania jest podręcznik dla formatorów zatytułowany *Gli studi di «salesianità» durante la formazione iniziale*, Rzym 1993, 118 s. Por. także: A. Kothgasser, *Formazione salesiana e «salesianità» (Alla ricerca dello «specifco salesiano»)*, w: Picca (red.), *La formazione intellettuale...*, s. 75-112.

<sup>78</sup> Por. M. Midali, *Formazione salesiana, cultura e culture locali (Pluralismo nell'unità)*, w: Picca (red.), *La formazione intellettuale...*, s. 61-67.

<sup>79</sup> Por. *FSDB*, s. 241; *RISP*, s. 107-112.

<sup>80</sup> Por. także R. Tonelli, *Formazione salesiana in tensione tra teoria e prassi (Spunti problematici)*, w: Picca (red.), *La formazione intellettuale...*, s. 69-74.

<sup>81</sup> *RISP*, s. 112.

dwuletniej praktyki, ugruntowaniu w nich zmysłu przynależności do Zgromadzenia Salezjańskiego i wzmocnieniu poczucia identyfikacji z jego charyzmatem<sup>82</sup>.

### *Formacja duszpasterska*

*RISP* traktuje formację duszpasterską, jako cel i zwornik całego procesu formacyjnego. Właściwe przygotowanie pastoralne alumnów odbywa się w dwóch kierunkach: dojrzałej refleksji teologicznej i praktyk pastoralnych. Stąd podkreślany przez *RISP* wymóg studiowania przez alumnów teologii pastoralnej i odbywania przez nich praktyk duszpasterskich<sup>83</sup>.

Aby zrozumieć perspektywę, w jakiej *FSDB* sytuuje formację duszpasterską salezjanów kandydatów do kapłaństwa, trzeba odwołać się do dwóch rzeczywistości: do konsekracji salezjańskiej i do korzeni oratoryjnych formacji salezjańskiej. Posługa duszpasterska należy bowiem do istoty konsekracji salezjańskiej<sup>84</sup>. Z tego względu praktyka duszpasterska nie może być dla salezjanina na etapie formacji początkowej jedynie ćwiczeniem się, nabywaniem doświadczeń i przygotowaniem do pełnienia przyszłej posługi. W rzeczy samej, zaangażowanie duszpasterskie młodego współbrata jest istotną częścią jego salezjańskiego życia. To ostatnie zaś, jest jego udziałem już od chwili złożenia profesji w Zgromadzeniu Salezjańskim. Dlatego też salezjanin nie tylko się ćwiczy i wprawia w pracy duszpasterskiej, ale przede wszystkim realizuje się w powołaniu. Po prostu jest sobą<sup>85</sup>.

Powrót do korzeni oratoryjnych pozwala natomiast zrozumieć, jak ważne dla formacji salezjanina jest przebywanie – właśnie z racji praktykowania-pełnienia salezjańskiej posługi duszpastersko-wychowawczej – w środowisku młodzieżowym. Obok zadowolenia z racji bycia z młodymi i poznawania ich, salezjanin znajduje w swej praktyce-posłudze wciąż nowe motywacje, także duchowe, do tego by wzrastać w powołaniu. Ks. Bosko, wyrażał to krótkim stwierdzeniem: *Z wami czuję się dobrze*. Praktyka-posługa duszpasterska jest też dla salezjanina dobrym materiałem do analizy swych działań, weryfikacji swej postawy salezjańskiej i do dzielenia się świadectwem apostołatu<sup>86</sup>.

*FSDB*, biorąc pod uwagę etap formacji początkowej, który przeżywają współbracia, wskazuje na specyficzne dla nich doświadczenia pastoralne. Dokument

<sup>82</sup> Por. *FSDB*, s. 241-242.

<sup>83</sup> Por. *RISP*, s. 112-118.

<sup>84</sup> Por. *Konstytucje Towarzystwa Św. Franciszka Salezego*, art. 3.

<sup>85</sup> Por. *Program życia Salezjanów Księdza Bosko*, s. 77.

<sup>86</sup> Por. *Konstytucje Towarzystwa Św. Franciszka Salezego*, art. 15, *FSDB*, s. 201, 208, 218, 232-240.



podkreśla na przykład, że salezjanie będący w okresie postnowicjatu powinni odbywać praktyki duszpasterskie w środowiskach salezjańskich, oraz zwyczajnie działać w zespole, a nie indywidualnie. Działalność duszpasterska tych współbraci odbywa się pod opieką bardziej doświadczonych salezjanów, którzy pomagają im w przygotowaniu, realizacji i weryfikacji działań, oraz stwarzają okazję do zintegrowania doświadczeń pastoralnych z życiem duchowym<sup>87</sup>.

Na etapie praktyki duszpastersko-wychowawczej młodemu salezjaninowi należy powierzać zadania typowe dla posłannictwa salezjańskiego, realizowane w obrębie dzieła salezjańskiego. Trzeba mu zapewnić warunki do wypróbowania się jako wychowawca młodzieży w wierze i stworzyć okazję, by osobiście doświadczył czym jest asystencja salezjańska powierzonych mu grup młodzieży<sup>88</sup>.

Rytm formacji duszpasterskiej salezjanów kandydatów do kapłaństwa, studiujących teologię, wyznaczają – obok wyzwań wynikających z zaangażowania w posłannictwo salezjańskie ich wspólnoty – zobowiązania związane z przyjętymi przez nich posługami lektoratu i akolitu oraz święceniami diakonatu<sup>89</sup>.

#### AKTUALNE WYZWANIA WOBEC SALEZJAŃSKICH WSPÓLNOT FORMACYJNYCH

Wejście w życie *RISP*, a co za tym idzie, konieczność dokonania rewizji formacji salezjanów kandydatów do kapłaństwa, niesie ze sobą szereg wyzwań wobec salezjańskich środowisk formacyjnych. Refleksja, nawet tak skromna jak obecna, pokazuje, jak bardzo istotne jest, by salezjanom formatorom towarzyszyła świadomość odpowiedzialności za formację nastawioną na realizację celów szerszych niż formacja alumnów w seminariach diecezjalnych<sup>90</sup>. Na nich przecież spoczywa odpowiedzialność wychowania salezjanów kapłanów, którzy – jak już zaznaczyłem – są podwójnym znakiem dla Kościoła. W związku z tym współbracia, pełniący swą posługę w domach formacyjnych, powinni posiadać jasną wizję tożsamości salezjańskiej i kapłańskiej, oraz świadomość racji i sposobu ich koegzystencji w osobie salezjanina kapłana. Stąd właśnie biorą początek praktyczne postawy formatorów i wykładowców: to czy, na przykład, będą nauczać tylko zagad-

<sup>87</sup> Por. *FSDB*, s. 200-201.

<sup>88</sup> Por. tamże, s. 208.

<sup>89</sup> Por. *FSDB*, s. 233-240.

<sup>90</sup> W wypadku wspólnoty formacyjnej w Łądzie rzeczywistość tę bardzo dobrze oddają przygotowywane przez wszystkich współbraci roczne *Programy Życia Wspólnoty Św. Bernarda w Łądzie*. Program kładzie nacisk nie tylko na przygotowanie współbraci do przyjęcia święceń kapłańskich, ale także na wymiar, eklezjalny, wspólnotowy, duchowy, salezjański i duszpasterski ich formacji.

nień związanych z wykładaną przez nich materia, czy też zwrócą uwagę na jej związki z szeroko pojętą *salezjańskością*; czy będą potrafili zaangażować się w salezjańskie życie codzienne wspólnoty, czy też będą chcieli jedynie w niej zamieszkiwać; czy przejmą się powierzonymi im funkcjami we wspólnocie, czy też będą realizować się niej w inny sposób, albo też uczynią to poza nią; czy ich życie zdominuje zaangażowanie naukowe, czy też znajdą siły, czas i motywacje na refleksowanie i pogłębianie swej duchowości, także w jej wymiarze salezjańskim, itd.

Refleksja nad kształtem salezjańskiej wspólnoty formacyjnej pozwala stwierdzić, że w swych założeniach spełnia ona wszystkie wymagania, na jakie zwraca uwagę *RISP*. Salezjański dom formacyjny funkcjonuje przecież z natury swojej w oparciu o strukturę wspólnoty. Mimo tego, odpowiedzialność wobec Kościoła za wdrożenie w praktykę zaleceń *RISP* powinna skłonić salezjanów do tego, by zadali sobie pytanie o jakość życia ich wspólnot formacyjnych. Ciągłe odwoływanie się do kryterium, jakim jest *Oratorium* z Valdocco<sup>91</sup>, przyczyni się z całą pewnością do wzrostu współodpowiedzialności za dobro wspólne, do indywidualnego zaangażowania się każdego ze współbraci w życie wspólnoty, do ożywienia wzajemnych relacji, rozbudzenia zaufania, polepszenia komunikacji interpersonalnej, a co za tym idzie do podniesienia poziomu salezjańskiego ducha rodzinnego<sup>92</sup>. Być może, w ten sposób uda się łatwiej pokonać pewną mentalność właściwą salezjanom polskim – zważywszy na racje historyczne, nie zawsze zawinioną – która uparcie sprowadza wspólnotę formacyjną do kategorii seminarium z epoki, która już dawno przeminęła. Prawdopodobnie też nikt już nie będzie uważał, że odpowiedzialni za formację to rodzaj wykładowców, a nawet wychowawców, których zadanie polega na przeprowadzeniu wykładów, a obecność we wspólnocie, na przebywaniu w niej na zasadzie „rezydenta”.

Zwrócenie uwagi przez *RISP* na doniosłą rolę wspólnoty formacyjnej w przygotowaniu przyszłych kapłanów, stanowi dobry pretekst do pogłębionej refleksji nad

<sup>91</sup> Por. *Konstytucje Towarzystwa Salezjańskiego*, art. 40.

<sup>92</sup> Podniesienie jakości wymiaru wspólnotowego formacji jest przedmiotem wieloletniego, świadomego zatroskania współbraci z Łądu. Przejawia się to w podejmowaniu szeregu inicjatyw na rzecz tworzenia we wspólnocie odpowiedniego klimatu, zwanego w tradycji salezjańskiej *duchem rodzinnym*. W tym celu zadbano między innymi o lepszą komunikację międzyosobową i skuteczniejszy przekaz informacji. Dobre owoce przynosi, praktykowany od trzech lat, proces systematycznego programowania i weryfikowania życia domu w Łądzie. Wspólnota posiada jasny regulamin, precyzyjnie są w niej podzielone kompetencje poszczególnych współbraci, a życie reguluje kalendarium roczne, miesięczne, program dnia i własne kalendarium liturgiczne. Poszczególne kursy traktowane są nie tylko jako grupy studentów danego roku, ale przede wszystkim jako *grupy życia*, dzielenia się i dojrzenia w powołaniu. Dowartościowane zostały instytucjonalne formy animacji wspólnoty, czyli Rada Domu, Rada Klerycka i Zgromadzenie Współbraci.

jej strukturą i sposobami animacji. Jej owocem będzie bez wątpienia odnowione spojrzenie na dyrektora salezjańskiego. Z jednej strony, przykład *Oratorium* z Valdocco, a z drugiej, życie współczesne, pokazują, że przełożęństwo jest funkcją służebną i pozbawioną przywilejów i nieuzasadnionych prerogatyw, które przylgnęły do niego w poprzedniej epoce. Stąd już tylko krok, do postawienia sobie pytania o istotę tej posługi, czyli o ojcowską animację braci i postawę asystencji.

Jednym z istotnych narzędzi w realizacji tej posługi, jest sprawowane przez dyrektora kierownictwo duchowe współbraci. Konieczne jest, aby zwłaszcza młodzi współbracia zrozumieli, że taki porządek rzeczy należy do istoty charyzmatu salezjańskiego i aby – bez rzetelnego rozeznania tej prawdy – nie szukali kierownictwa poza wspólnotą.

Ważne jest wreszcie, aby – z racji na podniesienie jakości animacji wspólnoty formacyjnej – dyrektor, jak kiedyś ks. Bosko na Valdocco, dzielił się odpowiedzialnością z innymi formatorami. Stąd, rodzi się potrzeba zrozumienia przez każdego ze współbraci istoty zadania, jakie stawia przed nim Zgromadzenie, jasnego podziału zadań i obowiązków we wspólnocie oraz, niezbędnej dla budowania jedności, lojalności poszczególnych formatorów wobec dyrektora.

Konfrontacja salezjańskiego stylu formacji z wymaganiami *RISP* pozwala salezjanom zdać sobie sprawę z nieustannej konieczności podnoszenia swych kwalifikacji. Potrzeba oddziaływania na rzecz formowania salezjanów kapłanów, bardzo wyraźnie wyznacza pola osobistego doskonalenia się. Nieuzasadnionym wydaje się być pytanie o to co jest ważniejsze: kompetencje naukowe i dydaktyczne, czy poziom ducha i świadectwo. Oba wymiary domagają się właściwego sobie dowartościowania i ciągłego pogłębiania. W przeciwnym razie, formator ryzykuje, że formowani postrzegają go będą, jako bezdusznego naukowca albo niezdrowo uduchowionego nieuka. Przegrana w tej rozgrywce, będzie zawsze formacja, a w konsekwencji, Zgromadzenia Salezjańskie i Kościół.

Odpowiedzialność formatorów za Kościół wyraża się w ich poświęceniu na rzecz wychowania takich salezjanów kapłanów, którzy będą mieli jasną świadomość swego miejsca w Kościele i wynikających z tego konsekwencji. Salezjanin, nie będzie umiał zająć sobie właściwego miejsca, jeśli nie nauczy się odczytywać znaków czasu i nie poczyni wysiłków, aby krytycznie – między innymi, w oparciu o kategorie salezjańskie – oceniać kulturę współczesną. Pomocny w tym względzie może okazać się dobrze ułożony program studiów, oparty na wymaganiach *RISP* i *FSDB* i uwzględniający zajęcia z duchowości salezjańskiej<sup>93</sup>. Niemniej,

<sup>93</sup> Tak, jak to ma miejsce we wspólnocie salezjańskiej w Łądzie, gdzie realizowany jest ogólnopolski program nauczania zagadnień salezjańskich wypracowany przez zespół salezjańskich teologów duchowości w 1996 r. i zatwierdzony przez Konsultę Inspektorów Polskich. W myśl tych postanowień młodzi współbracia korzystają z wykładów z zakresu historii Zgro-

nabycie wspomnianych umiejętności zależne jest w dużej mierze od wykładowców, czyli wykonawców programu studiów. Nie chodzi jednak tylko o poprawny dydaktycznie i bogaty merytorycznie wykład przewidzianych do przedstawienia treści. W dużej mierze zależy ona od postawy wykładowcy, który będzie umiał wskazywać na salezjańskie wymiary prezentowanych zagadnień, na ich znaczenie dla skuteczności działań salezjańskich, na ocenianie zjawisk z punktu widzenia Kościoła, potrzeb młodzieży, itd.

Dobre przygotowanie przyszłych salezjanów kapłanów domaga się także podniesienia jakości ich formacji duszpasterskiej. Młodym współbraciom nie brakuje zapału apostołskiego i zaangażowania na rzecz młodzieży<sup>94</sup>. Niemniej, przemiany jakie dokonały się w Polsce, także – w wyniku KG 24 i KG 25 – w łonie samego Zgromadzenia Salezjańskiego, skłaniają do podjęcia wysiłków w celu wspólnego z młodymi współbraćmi tworzenia programów duszpastersko-wychowawczych, podnoszenia poziomu animacji lokalnej wspólnoty wychowawczo-duszpasterskiej, weryfikacji posługi duszpasterskiej z salezjańskiego punktu widzenia, oraz refleksji nad wymiarem duchowym działań duszpasterskich i wychowawczych wspólnoty<sup>95</sup>.

Wyzwania, jakie przy okazji wejścia w życie *RISP* stają wobec salezjanów polskich zaangażowanych w formację napawają uzasadnionym niepokojem i tros-

---

madzenia, znajomości osoby ks. Bosko i kontekstu historycznego jego działalności, systemu prewencyjnego ks. Bosko, salezjańskiej duchowości młodzieżowej, salezjańskiego kierownictwa duchowego, charyzmatu salezjańskiego, hagiografii salezjańskiej. Ponadto, w Łądzie dokłada się starań o dowartościowanie, także innych form podnoszenia poziomu wymiaru salezjańskiego formacji. Służą temu słowa wieczorne o ks. Bosko, promocja literatury salezjańskiej, gazetki salezjańskie, czytanie duchowne w oparciu o dokumenty salezjańskie, rozmyślenia na kanwie *Konstytucji Towarzystwa Salezjańskiego*, studium osobiste dokumentów KG, Ks. Generała i Rady Wyższej Zgromadzenia, weryfikacja wymiaru salezjańskiego działań duszpasterskich, właściwe dowartościowanie celebracji świąt i uroczystości salezjańskich.

<sup>94</sup> Dobrym przykładem takiego właśnie zaangażowania mogą być młodzi salezjanie ze wspólnoty formacyjnej w Łądzie, którzy pełnią posługę duszpasterską w czterech lokalnych środowiskach harcerskich, w kilku sekcjach *Salezjańskiej Organizacji Sportowej SALOS*, we wspólnotach Salezjańskich Ruchów Ewangelizacyjnych: *Salezjańskiej Pielgrzymki Ewangelizacyjnej* i *Pustyni Miast*, a także w grupie Ruchu *Światło-Życie*, w Oratorium świątecznym i codziennym, prowadzą Szkołkę Piłkarską i *Ligę Salezjańską*, opiekują się scholą parafialną. Ponadto, młodzi współbracia, wspólnie z młodzieżą, animują Msze Św., organizują *Łądzkie Spotkania Młodych* i uczestniczą w duszpasterstwie młodzieży na poziomie inspektorialnym.

<sup>95</sup> Z powyższej przytoczonej racji, we wspólnocie formacyjnej w Łądzie dokłada się szeregu starań aby podnieść jakość formacji duszpasterskiej młodych współbraci. W bieżącym roku pracy formacyjnej rozpoczęły się regularne spotkania Rady *Wspólnoty Wychowawczo-Duszpasterskiej*. Przy wspólnocie łądzkiej działa Rada Oratorium i Stowarzyszenie *Oratorium im. Poznańskiej Piątki*, w którego skład wchodzi salezjanie i świeccy.

ska. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że są one darem, jakie Opatrzność Boża składa w ich ręce. Jest to przecież doskonała okazja, aby w okresie szybkiego rozwoju Zgromadzenia, zainicjowanego po 1989 r., można było odkryć ponownie bogactwo własnego charyzmatu. A stąd już tylko krok do rozbudzenia zapалу w pracy na rzecz formacji nowych salezjanów kapłanów.

### Sommario

#### Il contesto salesiano della realizzazione dei principi di *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* di 1999

Nel 1999 la Congregazione per l'Educazione Cristiana ha approvato il documento *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* preparato dalla Conferenza Episcopale Polacca. Questo *Ratio* inizia un cammino di revisione della formazione dei candidati al sacerdozio in tutto il paese. Si tratta di un processo importante, molto delicato e difficile da realizzare, specialmente, nelle comunità religiose alle quali è affidata la formazione dei religiosi futuri sacerdoti. La *Ratio* polacca è stata impostata secondo le esigenze dei seminari diocesani, ma obbligo di introdurla spetta anche ai religiosi, i quali, organizzando la formazione dei propri confratelli, devono nello stesso tempo introdurli nella vita religiosa vissuta secondo il carisma del loro istituto. In questo senso, il documento della Conferenza Episcopale Polacca segna inizio di una sfida per i responsabili della formazione dei religiosi candidati al presbiterato. Il 14 ottobre del 2000 i salesiani impegnati nella formazione nella comunità di postnoviziato e studentato teologico di Lad si sono radunati per cercare di come rispondere a queste nuove esigenze. Il presente contributo è stato offerto come punto di partenza per la loro discussione. Mettendo in luce il problema del contesto salesiano della formazione iniziale dei salesiani aspiranti al presbiterato, l'autore presenta le origini oratoriane della comunità formativa salesiana, le ragioni teologiche di un iter formativo che deve tenere conto della formazione salesiana e quella specifica sacerdotale dei futuri salesiani presbiteri. In seguito, cerca di analizzare più in profondo alcune dimensioni del contesto salesiano della formazione iniziale dei salesiani aspiranti al presbiterato, tra cui: le finalità del processo formativo, la formazione pastorale, intellettuale, i formatori e le loro qualità, le caratteristiche particolari della comunità salesiana formativa. Conclude il suo lavoro, presentando alcune sfide alle comunità formative salesiane provocate dalla necessità di aggiornamento della formazione dei salesiani sacerdoti secondo le norme della *Ratio* polacca.

JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

## EDUKACJA WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNEJ KULTURY WYCHOWANIE NA PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

### WSTĘP

Rok 1989 przyniósł Polsce i Europie Środkowej zasadnicze zmiany ustrojowe, polityczne, ekonomiczne i społeczne. Nastąpił upadek komunizmu i realnego socjalizmu. Wskutek powyższych przekształceń nasze społeczeństwo znalazło się w nowych realiach. Pojawiły się nowe wyzwania intelektualne, emocjonalne, moralne, polityczne. Ze względu na szybkość przeobrażeń dokonujących się w świecie i naszym społeczeństwie, zauważamy trudności w rozumieniu nowych zadań.

Okres powojenny 1945-1989 charakteryzował się ustawicznym rozdźwiękiem w proponowanej hierarchii wartości. O innych wartościach mówiła szkoła, rodzina, podwórko czy Kościół. W takich realiach wzrastały pokolenia młodych Polaków. I chyba tutaj należy poszukiwać odpowiedzi na dziwne postawy i wybory wielu współczesnych naszych rodaków. Zniekształcono wydarzenia historyczne, niektóre pomijano milczeniem, inne zaś obkładano kłętą milczenia. Umniejszono znaczenie literatury klasycznej, a wraz z nią takim językom jak łacina i greka. Ambiwalentnie podchodzono do tradycji, zwyczajów, wartości rodziny. Gwoli sprawiedliwości historycznej trzeba jednak zaznaczyć, że niektóre środowiska szkolne czy uniwersyteckie nie dały się zastraszyć panującemu ustrojowi politycznemu i za cenę prześladowania czy zamknięcia kariery naukowej, przekazywały uczniom i studentom rzetelną i prawdziwą wiedzę.

Przekształcenia 1989 roku wbrew pokładanym nadziejom nie rozwiązały wszystkich problemów. Wręcz przeciwnie pojawiły się problemy na wielu płaszczyznach naszego życia. Podobnie jest z polską edukacją. Od wielu lat nurtuje ją problem, jak wychowywać młode pokolenie w nowo powstałej sytuacji. Ze względu na otwarcie granic napływają do nas różne oferty, które bardzo często niosą ze

sobą uproszczony i płaski obraz rzeczywistości i człowieka. Kładzie się natomiast akcent na szybki materialny sukces.

Wychowanie człowieka dokonuje się w konkretnej kulturze. Ma więc ona znaczący wpływ na obraz szkoły, społeczeństwa i sposób wychowania. Ze względu na uwarunkowania geograficzne i historyczne nasz kraj znalazł się pod wpływem kultury klasycznej i oświeceniowej. Kultura klasyczna opiera się na wartościach judeo-chrześcijańskich. Kultura oświeceniowa swoimi korzeniami sięga Rewolucji Francuskiej i głosi uniwersalne prawa człowieka.

Jak już wspominałem demokracja otworzyła granice naszego kraju. Napływają więc do nas bez większych problemów różne opcje filozoficzne, polityczne, społeczne, kulturalne i religijne. Jedną z nich jest współczesna kultura postmodernistyczna. Jak widzimy w przestrzeni życia społecznego wypełnionego różnymi elementami różnych kultur ścierają się różne poglądy, wizje człowieka, obraz świata, różne hierarchie wartości, oceny, normy, postawy.

Dane statystyczne i właściwa analiza środowiska, w którym żyje współczesny człowiek, ukazują niezbyt optymistyczną jego kondycję. W postawie człowieka łatwo zauważyć stany napięcia, rozdarcie, chaos wartości, częsty kryzys tożsamości, dezintegrację, poczucie obcości i bezradności. Gdy chodzi o zakres kultury, zauważamy niesamowity jej rozwój. Z racji osiągnięć technicznych i zbudowania naprawdę doskonałych elektronicznych środków przekazu, które przyczyniły się do umiędzynarodowienia kultury, przybrała ona charakter masowy. Nastąpiło również przejście od kultury słowa drukowanego do kultury obrazu. Jego wielki przepływ jest przyczyną radykalnej zmiany w postawie człowieka.

Bardzo często więc rezygnuje się z własnej filozofii życia na rzecz innej, która kształtuje nowy sposób postrzegania świata, życia, jego sensu i otoczenia. To zaangażowanie wprowadza człowieka w świat wirtualny, bardzo odmienny od świata rzeczywistego. Te zjawiska w kulturze, wywołują często w człowieku ambiwalentne postawy. Jedni traktują te wydarzenia jako część składową informacyjnego stylu życia. Inni widzą w tym niebezpieczeństwo i zagrożenie dla odpowiedniego rozwoju osoby ludzkiej. Według nich kultura dominowana technologią promuje hedonizm, konsumpcjonizm i zamknięcie się na innych. To z kolei uniemożliwia obiektywny ogląd własnego życia i świata.

W takiej rzeczywistości kulturalnej, skomplikowanej i wielorakiej, przed pedagogiką staje szereg nowych wyzwań i pytań. Jak wychowywać? Na podstawie jakiej filozofii opierać ideał wychowania? Wielu pedagogów i wychowawców podejmuje próby poszukiwania i znalezienia skutecznego sposobu wychowania młodego pokolenia, stwarzającego optymalne warunki do rozwoju osobowości, kreatywności w wymiarze indywidualnym i społecznym, otwarcia na wartości i umożliwienia namysłu nad sensem życia.

## JAKA KULTURA W POLSCE NA PRZEŁOMIE WIEKÓW?

Przekształcenia ostatnich lat przyniosły naszemu społeczeństwu szereg nowych zjawisk, obcych nam w poprzednim ustroju. Ze względu na wielotreściowość kultury, nastąpiła mieszanina dobra ze złem, szlachetności z pospolicznością, wielkości z małością, piękna z brzydotą. Wybuchły z wielką mocą zjawiska takie jak narkomania, alkoholizm wśród młodzieży i dzieci, zorganizowana przestępczość, wymuszanie haraczu, porywania osób dla okupu.

Powyższe zjawiska wchodzą w szerokie rozumienie kultury. Każda kultura ma stronę pozytywną i negatywną. Widać to zwłaszcza w aspekcie wychowania, kiedy kultura może sprzyjać lub szkodzić osobowemu rozwojowi młodego człowieka. Pedagog, wychowawca, rodzic musi zdawać sobie z tego sprawę. W sposób odpowiedni musi traktować teksty noblistów i poważnych pisarzy, oryginalne dzieła sztuki i tzw. „simulacrum” (kopie bez oryginału, znak bez odniesienia – to cechy kultury postmodernistycznej), respektowania przez ogół norm etycznych (subkultury łamiące wszelkie zasady, burzące porządek prawny i moralny. To wszystko tworzy kultury alternatywne, które wytwarzają wartości duchowe i moralne, jednak one zagrażają zdrowiu a nawet życiu młodych ludzi.

Przed 1989 rokiem kultura w Polsce była raczej prosta i jednoznaczna. Istniała ta oficjalna i rozwijała się kultura „drugiego obiegu”. Wraz z napływem różnych treści, kultura stała się złożona, posiadająca wiele poziomów. Dla wychowawcy ważny jest wymiar kultury, który umożliwia rozwój indywidualny i osobowy wychowanka. W praktyce polega to na stwarzaniu optymalnych warunków do rozwoju, uwrażliwianiu na wartości humanistyczne, uniwersalne, intelektualne i moralne.

Według A. Szahaja w naszej rzeczywistości współwystępują trzy modele kultury: premodernistyczna, pomodernistyczna i postmodernistyczna. Dlatego też w kręgu ich oddziaływania dochodzi często do konfrontacji różnych wartości, norm i zasad postępowania, oceny świata i życia. Najbardziej zauważalne i głębokie zmiany w zakresie kultury zachodzą w społecznościach postindustrialnych, charakteryzujących się wysokim rozwojem technologicznym, a zwłaszcza elektroniką. Często nazywamy je społeczeństwami informatycznymi. Obecność tych zjawisk odnotowujemy w krajach Europy Środkowej, także w Polsce, które przechodzą analogiczny proces przeobrażeń jak kraje Europy Zachodniej. Jest to transformacja ze społeczeństwa przemysłowego do informatycznego. B. Chmielowski przedstawiając poglądy Johna Noisbitta, ekonomicznego doradcy Białego Domu i wielu amerykańskich korporacji, mówi o szeregu zmianach w życiu, które zauważamy w krajach Europy Środkowej. Najważniejsze tendencje „to przejście od gospodarki przemysłowej do postindustrialnej, od technologii siłowej do technologii najnowszych generacji (high technology), od ekonomii narodowej do świa-



towej, od gospodarki krótko – do długodystansowej, od centralizacji do decentralizacji, od pomocy instytucjonalnej do samopomocy, od demokracji reprezentacyjnej do uczestniczącej, od informacji hierarchicznej do sieci informacyjnej, od możliwości wyboru albo – albo do wielu opcji” (Przeclawska, Theiss, s. 171).

Pod wpływem tych przemian powstała kultura postmodernistyczna, która ze względu na dużą siłę, oddziałuje na inne obszary życia i działalności współczesnego człowieka. Dzięki „globalnej wiosce” staje się ona znana coraz szerszemu kręgom społeczeństwa. Proponuje ona unifikację w zakresie kultury, obrazu świata, życia i ogólnych naszych zachowań. Akcentując osiągnięcia techniczne tworzy nowy model człowieka. Jest to człowiek o kulturze technicznej i pragmatycznej. Kultura ta ceni tutaj szybkość działania i jego efektywność, co wyraźnie nie sprzyja aksjologicznej refleksji i ocenie rzeczywistości. Bardzo trafnie ujęła powyższą rzeczywistość I. Wojnar pisząc o współczesnej kulturze jako o „stanie szczególnie napięcia określanego często mianem rozdroża. Świat rozdarty jest dziś różnego rodzaju konfliktami nękającymi wszystkie dziedziny życia, społeczeństw i jednostek. Zbliżający się koniec stulecia pogłębia nastrój niepokoju i poczucie zagrożenia. Powszechnie obserwuje się rozchwianie tradycyjnych norm wartości, chaos i dezintegrację osobowości, ulega zachwianiu sens i wartość wolności, prowadzący nierzadko do anarchii i nihilizmu, choć z drugiej strony nie da się zaprzeczyć, iż wzrasta szansa demokracji i społecznego uczestnictwa, a prawa człowieka brutalnie naruszane w różnych obszarach świata, stają się także normą i szansą obrony wartości” (Wojnar, s. 55).

Przekształcenia 1989 roku jako konsekwencja upadku socjalizmu realnego, przyniosły Polsce głębokie zmiany także w życiu kultury. Wyjątkowy charakter procesu przemian, odzyskanie suwerenności, a także brak dystansu do nich, utrudnia nam właściwą analizę sytuacji i zrozumienie przemian. Nasze społeczeństwo zetknęło się z kulturą Zachodu, zwłaszcza z kulturą amerykańską. Zauważa się że na polski grunt w sposób bezkrytyczny przeniesiono, i czyni się to nadal, szereg zachodnich wzorców kultury, głosząc przy tym nieuniknioną tego procesu. Z drugiej strony pojawiają się głosy totalnej krytyki tejsze kultury.

To wszystko niesie ze sobą nowe wyzwania jakie stają przed polską edukacją. Są tutaj obecne szanse, zagrożenia, nowe możliwości i ograniczenia. Bez wątpienia okres 1945-1989 był czasem łatwiejszym i bardziej klarownym. Byli obecni przedstawiciele oficjalnej władzy i opozycja do realnego socjalizmu, którą łączyła chęć wyzwolenia się spod wpływów Wschodu. Na czasie więc były niezależne i samorządne związki zawodowe, autonomia, suwerenność, wolność, niepodległość. Na tej bazie powstała „Solidarność”. Wspólnota charakteryzująca się patriotyzmem, optymizmem i religijnością.

Odzyskanie suwerenności w 1989 r. przyniosło normalność. Walka z socjalizmem jednoczyła całe społeczeństwo. Nowe realia w których znaleźliśmy się, kla-

dą akcent na indywidualne możliwości kariery życiowej, bogacenie się, zwiększanie dobrobytu i konsumpcji, dowolnego wyboru modelu kultury. Walka o lepsze jutro podzieliła polskie społeczeństwo. Prawa wolnego rynku zaczęły kłócić się z solidarnością, twarda ekonomia z wartościami duchowymi, pragmatyzm i wyrachowanie z polskim romantyzmem.

Na obecne postawy, podziały i trudności niewątpliwie ma wpływ okres kilkudziesięciu lat powojennych, w których panowały jakże odmienne warunki. Wielu z nas uległo zniewoleniu umysłu, poprzez poddanie się kulturze narzuconej nam przez ZSRR. Pewna część społeczeństwa w miarę możliwości uciekała w kulturę Zachodu. Znaczna część społeczeństwa trzymała się wartości tradycyjnych, religijnych i patriotycznych.

Powyższe wybory i postawy pod wpływem nowych treści kulturalnych płynących w ostatnich latach z Zachodu wytworzyły w nas różne schematy kulturowe. I tak pojawia się model „anarchizującego Sarmaty” (P. Sztompka), związanej z tradycyjną staropolską kulturą, a zarazem reprezentującego warcholstwo zmierzające do burzenia wszystkiego. Jest obecny „człowiek romantyczny” (J. Gaul). Charakteryzuje się irracjonalnością i pogardą dla racjonalnych rozwiązań. Inny model to „Polak – katolik” (J. Gowin), zamknięty jest na innych i posiadający nie pogłębioną religijność. Ks. Józef Tischner mówi o „załęknionym człowieku z kryjówek”, który pozbawiony jest nadziei, cierpi i chętnie zadaje cierpienie innym, a także mówi o „homo sovieticus”. Jest to człowiek o zniewolonym umyśle, który głosi wojujący ateizm, przemoc i totalitarną władzę. Można mówić o „człowieku pracy”, dla którego miejsce pracy jest okazją do wykonywania wszystkiego, oprócz pracy właściwej. Biorąc pod uwagę czasy obecne, mówi się o „postmodernistycznym człowieku bez właściwości” (R. Musil, T. Sierotowicz). R. Rorty nazywa ten typ postawy „człowiekiem ironicznym”. Jest to człowiek zafascynowany wszelką kulturą Zachodu, realizujący jej wytyczne, które bardzo często prowadzą do sceptycyzmu, konsumpcjonizmu i nihilizmu.

Analizując stan polskiego społeczeństwa łatwo zauważyć, że poszczególni jego przedstawiciele korzystają z różnych tradycji kultury. Z innych źródeł kultury korzystają ludzie starsi i młodzież. Inaczej podchodzą do zmian osoby pracujące w przedsiębiorstwach państwowych i prywatnych. Jeszcze inny punkt widzenia reprezentują renciści, emeryci, bezrobotni, osoby wykształcone i niewykształcone, wykwalifikowane i pozbawione wszelkich kwalifikacji.

Wśród młodzieży można zanotować pogardliwy stosunek do systematycznej nauki, a rozmowa o takich wartościach jak solidarność, czystość kończą się uśmieszkami. Natomiast bohaterami stają się twardzi biznesmeni, dochodzący swych praw przy pomocy pięści, karabinu czy oszustwa. Modne są seriale amerykańskie, w których intrygi i łóżko odgrywają najważniejszą rolę. Dla wielu ideologią wiodącą stał się pragmatyzm i nowoczesność. Celem do osiągnięcia jest bogactwo za wszelką

cenę, wieczna młodość i ideał supermana. Coraz mniej osób w naszym społeczeństwie chce realizować się poza sferą ekonomiczną, stąd też coraz mniej chętnych wolontariuszy do pracy społecznej. Koszty reform są wielkie. Wzrasta poczucie osamotnienia, zamętu, niepewności, bezradności, nerwowości i konfliktowości. Wskutek upadku autorytetów i norm moralnych, często dochodzi do desperacji i apatii.

Obecna sytuacja budzi niepokój. Skłania więc do postawienia szeregu pytań. Czy kultura rzeczywiście odgrywa i może odgrywać tak ważną rolę w życiu pojedynczego człowieka i całych społeczeństw? Czy kultura może prowadzić do wartości? Czy ma wpływ na kształt wychowania? Te i inne pytania czekają odpowiedzi. Jeśli zależy nam na rozwoju Polski i właściwym wychowaniu młodego pokolenia, należy więc poszukiwać rozwiązań umożliwiających wszechstronny rozwój osoby, wraz z poszanowaniem jej praw do indywidualnego rozwoju, godnego życia, odpowiedniej hierarchii wartości. Jest to możliwe pod warunkiem powszechnej akceptacji aksjologicznego myślenia.

#### CECHY CHARAKTERYSTYCZNE KULTURY POSTMODERNISTYCZNEJ

Kultura niewątpliwie sprzyja rozwojowi człowieka. Co do tego faktu zgodni są humaniści, filozofowie, nauczyciele i wychowawcy. W ramach prawdziwej kultury jest miejsce na metafizykę bytu, transcendencję, sacrum, profanum, społeczny ład, zrozumienie szczęścia i nieszczęścia, dobra i zła. W ramach kultury dopuszczalna jest zabawa, żarty, powaga, dramat. W kulturze odwołuje się do tego co emocjonalne, ekspresyjne, powinnościowe, racjonalne.

Pewnym niebezpieczeństwem na polu kultury jest absolutyzowanie tylko jednego stanowiska, odrzucanie tradycji, głoszenie kultury, która uznaje nieskrepowaną wolność, zmysłowość, emocjonalność, neguje wartości. Analiza poglądów przedstawicieli postmodernizmu wskazuje, na takie właśnie traktowanie przez nich kultury. Do głównych przedstawicieli należą J. Derrida, J.E. Lyotard, J. Baudrillard, R. Rorty, Y. Bauman. Ich zdaniem doświadczenia XX wieku nie pozwalają dłużej wierzyć w rozum, w osiągnięcia techniki i nauki, w obiektywny sens historii, we wspólnotę rodziny ludzkiej, w ogólnoludzkie wartości. W sposób szczególny poddają krytyce, a nawet destrukcji, wartości którym dotychczas przypisywano uniwersalny charakter np. prawda. Nie przewidują rozważań o dobru i złu. Prowadzone dyskusje na ten temat uważają za anachroniczne, a nawet za niemoralne. W ten sposób likwidują pytania o prawdę, zło, dobro, sens, transcendencję. Konsekwencją takiego myślenia jest brak zasad o charakterze uniwersalnym, wiedza zaś staje się krucha, etos zależy od społecznego kontekstu, zwątpienie towarzyszy człowiekowi w sposób stały. Postmodernizm kierując się powyższymi za-

adami podporządkowuje kulturę rynkowi, reklamie i modzie. Na miejsce grup i poglądów dotychczas dominujących, preferuje grupy z marginesu (np. małżeństwa homoseksualistów i możliwość adopcji dzieci), moralność bez etyki, neutralność aksjologiczną.

Rozważania intelektualne i uczone dysputy są raczej odległe od przeciętnego człowieka. Dla niego najbardziej liczy się codzienność. Jej składnikami są media, reklama, książki, czasopisma, sztuka użytkowa. To wszystko niewątpliwie kształtuje wzory zachowań, postawy, wpływa na wybory, na kształt polityki, kultury, historii a także wychowania. Według postmodernistów powyższe obszary są obiektem aksjologicznym. W rzeczywistości jednak elementy te kształtują wizję osoby, jej stosunek do innych i do świata.

W sposób specyficzny postmoderniści traktują tradycje we własnej kulturze i w innych narodach. Nie jest ona punktem odniesienia kolejnych młodych pokoleń wkraczających w dorosłe życie. Tradycja stała się dla postmodernistów areną, na której manifestują nieograniczoną wolność duchową, bawią się wartościami, idealami, akceptując je lub odrzucając względem potrzeby i kontekstu.

Często mieszają tradycje i kultury różnych narodów i epok, tworząc pozbawioną sensu i głębszych wartości mozaikę. Tradycja a wraz z nią kultura, pozbawiona autorytetu moralnego i intelektualnego, przestaje być punktem odniesienia dla myślenia i podejmowania decyzji aksjologicznych. Prowadzi to do utraty poczucia tożsamości kulturowej, człowiek zaś i całe społeczeństwo staje się łatwym łupem manipulatorskich zabiegów wodzów nowej świadomości. „Na niebezpieczeństwo istniejące w kontekście tych sytuacji zwracał uwagę A. Kroeber. Choć analizy autora nie dotyczyły postmodernizmu, jego spostrzeżenia wydają się być dziś aktualne. Kroeber dowodził, że kultura obejmuje wielkie segmenty naszych zachowań, z których jeden jest skierowany ku rzeczywistości, drugi ku wartościom. Gdy trwałe wartości i normy ulegają dezintegracji, rzeczywistość zaczyna dyktować swoje prawa. Do głosu dochodzą najniższe instynkty, popędy i emocje, zaczyna działać prawo dżungli” (Gałaś, s. 34).

Bardzo często postmodernizm redukuje kulturę do funkcji ludycznej. W praktyce staje się zabawą wewnątrz klas bogatych, którzy odcinają się od potrzeb duchowych innych ludzi. Grzegorzczuk komentując wystąpienie Rorty'ego w Warszawie twierdzi, że postmodernizm „tworzy ideologie kapitalistycznej konkurencji w dziedzinie intelektu – konkurencji bardziej opartej na reklamie i opakowaniu niż na jakości intelektualnego produktu” (Grzegorzczuk, s. 152).

Kultura postmodernistyczna w sposób specyficzny traktuje wolność. Można nawet mówić o jej absolutyzowaniu. Wolność jest rozumiana jako uwolnienie osoby od wszystkich hamulców i zakazów. W grę tutaj wchodzi zasada „anything goes”, czyli wszystko jest dozwolone i wszystko można czynić. Chyba jesteśmy blisko samowoli. Powyższe reguły leżą u podstaw antypedagogiki, która w ujęciu post-

modernistycznym wychowuje do takiej wolności. Idąc za poglądami J.J. Rousseau można powiedzieć, że to cywilizacja i kultura zniszczyła dzikusa.

Analizując polską sytuację bez trudu można zauważyć, że podobny styl życia lansowany jest przez znaczną część wszystkich programów telewizyjnych, prasę przeznaczoną dla młodzieży i stacje radiowe. Chwalony jest konformizm, konsumpcjonizm i cwaniactwo. Te wartości stają się kompasem dla wielu młodych ludzi.

### RODZINA I KULTURA POSTMODERNISTYCZNA

Rodzina jest podstawową komórką społeczną. Instytucja ta towarzyszy ludzkości od najdawniejszych do współczesnych czasów, od wspólnot pierwotnych do społeczeństw postindustrialnych. Wielu ludzi nauki postrzega w rodzinie fundamentalną rolę jaką ta spełnia w kształtowaniu i formowaniu postaw, zachowań i działań u dzieci i młodzieży.

Rodzina jest środowiskiem w którym dokonuje się pierwsza socjalizacja. Poprzez nią dziecko nabywa treści kulturalnych, kształtuje w sobie normy, wzorce, hierarchię wartości, uczy się wybierania, ubogaca język, formuje uczucia. Na tym etapie zdobywa także pierwszą edukację. Środowisko rodzinne opiera się przede wszystkim na płaszczyźnie emocjonalnej. Dlatego też jest tak ważna pierwsza socjalizacja. Dzieci przez wiele lat, a nawet przez całe życie, będą utożsamiać się z rodzicami i domem rodzinnym, będą identyfikować się z nimi, przyjmują ich sposób bycia, myślenia, wartościowania, język, normy. W ten sposób dokonuje się proces identyfikacji.

Poprzez środowisko rodzinne dziecko a następnie dorastający człowiek, wchodzi w świat kultury. Rodzina wyprzedza w ten sposób instytucje. Wiemy że wprowadzenie w świat kultury może mieć różne zakresy. Uzależnione to jest od rodziny. Znaczenie rodziny w tym zakresie ograniczyła edukacja szkolna, oddziaływanie grup rówieśniczych i organizacje pozaszkolne. Jednak wpływ rodziny pozostał nadal znaczący.

Demokracja obecna w społeczeństwie jest obecna także w życiu rodziny. Demokratyczny styl życia jest często interpretowany jako pozwolenie na realizację wszystkich zachcianek i pragnień dzieci. Naprawdę jednak tak nie jest. Demokracja w rodzinie, to świadomość swoich praw, ale także i obowiązków, wysłuchiwanie głosu dzieci, traktowanie ich z szacunkiem, rozwiązywanie wspólnie rodzinnych problemów, wzrastanie razem w atmosferze solidarności i odpowiedzialnej wolności. Czy można powiedzieć, że taki wzorzec jest realizowany w polskich rodzinach?

Upadek systemu totalitarnego w Europie Środkowej otworzyło nasze społeczeństwo, a nim także rodzinę, na kontakty z innymi kulturami. Nagle pojawiła się pluralizacja we wszystkich wymiarach życia. Rodzina przestała być środowi-

niem jednoczącym i skupiającym wokół podstawowych i niekwestionowanych prawd, zasad, norm i hierarchii wartości. Wraz z demokracją pojawiły się różne poglądy, stanowiska, wzorce, style życia. W społecznościach o długiej tradycji demokratycznej pluralizm światopoglądowy jest rzeczą codzienną. Natomiast w krajach za „żelazną kurtyną” (Wschód), zauważamy problemy w myśleniu aksjologicznym. Znaczna część naszego społeczeństwa pozbawiona jest własnych kryteriów wartościowania, stąd też podatna jest na różnego rodzaju nowe ideologie, proponujące rozwiązywanie problemów w sposób łatwy i niezobowiązujący.

Kultura postmodernistyczna wykorzystując zdobycze elektroniczne z łatwością przenika do obszaru życia społecznego, politycznego, kulturalnego i religijnego. Jest także obecna w życiu i funkcjonowaniu rodziny. Czasami wpływa radykalnie na style myślenia, kształtowanie świadomości, rozumienie świata i życia. Jej konsumpcyjny styl. Taki rodzaj kultury w której główną rolę odgrywa technika i technologia N. Postman nazwał „technopolem”. Taki rodzaj kultury pozbawiony jest motywacji racjonalnych, etycznych, transcendencji, głębszego znaczenia i sensu życia, eliminuje tradycyjne wartości opowiadające się za tradycyjnym porządkiem i stałością. Na to miejsce stawia eksperymenty technologiczne, konsumpcyjny styl życia, „rzeczywistość wirtualną” tworzoną przez mass – media. Powyższa sytuacja wpływa bardzo negatywnie na dialog wewnątrzrodzinny i społeczny. Dzieci z tych rodzin mają trudności w dłuższej koncentracji, w nabywaniu wiedzy wymagającej rozumowania, w kontaktach z rówieśnikami.

Kultura postmodernistyczna wchodzi coraz głębiej ze swoimi bogatymi ofertami w funkcjonowanie polskich rodzin. Często wykorzystuje duchowe zagubienie współczesnego rodzica, rozdartego między pracą a domem, bezrobociem a pragnieniem zaspokojenia podstawowych potrzeb dzieci. Postmodernizm ze swymi hasłami promującymi łatwy styl życia doprowadza do konfliktów w rodzinie. Konsekwencją jest także konflikt emocjonalny polegający na tym, że każdy z członków rodziny nie buduje jednej wspólnoty interesów, ale realizuje za wszelką cenę swoje cele i pragnienia. Sytuację pogarsza upadek autorytetu rodziców. Dzieci i dorastająca młodzież nie mają oparcia w rodzicach i w rodzinie, tracą własną tożsamość. W praktyce zaczynają naśladować obce wzory, podawane im w elektronicznych środkach przekazu. Głód prawdy i transcendencji, jaki noszą w sobie, zaspokajają przez fałszywą duchowość, wróżbiarstwo, magię, astrologię, numerologię czy przynależność do sekt.

#### WYZWANIA WOBEC EDUKACJI

Przekształcenia ustrojowe i budowanie porządku demokratycznego w naszym kraju dotknęły także sfery szkoły i wychowania dzieci i młodzieży. Dla wielu problem ten stał się fundamentalnym.

Obecna epoka, to czasy rewolucyjne w zakresie informacji, zasadniczych zmian w sposobie myślenia i wartościowania. Pluralizacja, wolna gospodarka rynkowa, nowe zjawisko jakim jest bezrobocie, to wszystko stworzyło nową sytuację życiową dla wielu Polaków. Są tutaj możliwości rozwoju, ale także i sytuacje zagrożenia. Analogicznie w edukacji pojawiły się nowe wyzwania.

W częstych dyskusjach na temat kształtu wychowania na przełomach XX i XXI w., stawia się szereg pytań. W jaki sposób wychowywać młode pokolenia w nowych realiach społeczno-polityczno-ekonomicznych? Jak rozwijać w nich zainteresowania i potrzeby? Jak bronić przed wulgaryzmem, nihilizmem, płytcizną intelektualną i moralną? Jak dbać o rozwój duchowy i umysłowy? Jakie inspiracje czerpać z kultury europejskiej, a jakie z rodzimej? Jakie wartości ma przekazywać szkoła, rodzina, grupy rówieśnicze, organizacje pozaszkolne, społeczność lokalna? Jaka postawę mają przyjąć rodzice, nauczyciele i wychowawcy wobec dzisiejszych wyzwań nowej kultury?

W wyniku upadku socjalizmu realnego i upadku pedagogiki socjalistycznej na polu wychowania konkuruje wiele opcji wychowawczych. Wiele analiz mówi o słabości tradycyjnych sposobów edukacji i wychowania, zwłaszcza gdy chodzi o takie instytucje jak szkoła i rodzina. Na to miejsce pojawiło się szereg nowych propozycji często kontrowersyjnych, a nawet niepokojących o kształt przyszłego wychowania.

Jak już zaznaczyłem kultura stanowi podłoże dla wychowania. Ułatwia ona proces ten, o ile reprezentuje konfigurację wartości, opartą o wymiar aksjologiczny, zauważalny w relacjach międzyludzkich, w stosunku do siebie i do otaczającej rzeczywistości. Kultura wraz z wpisanym w nią systemem wartości przenika aksjologię życia społecznego, rodzinnego, politycznego, towarzyskiego, ekonomicznego, sferę obyczajową, a także wszechstronnie rozumiane wychowanie. Można zauważyć narastającą świadomość, że człowieka można zrozumieć pod warunkiem akceptacji wartości w całym jego istnieniu i działaniu.

Wskutek otwarcia się na pluralizm, nastąpiło rozchwianie aksjologiczne. Pytania o źródła wartości i postaw etycznych są dzisiaj aktualne i uzasadnione. Demokracja, której towarzyszy różnorodność postaw światopoglądowych, gwałtowne zmiany cywilizacyjne, wymaga od każdego człowieka inicjatywy, przedsiębiorczości, a przede wszystkim odpowiedzialnego zagospodarowania własnej wolności. Należy docenić postęp i osiągnięcia demokracji. Z drugiej strony widzimy potrzebę wspólnotowego działania, dialogu i myślenia według odpowiedniej hierarchii wartości.

Wybór jest cechą konstytutywną człowieka wolnego. Stąd też w procesie wychowania należy przekazywać hierarchię wartości, która umożliwi młodemu człowiekowi wolny, a zarazem właściwy wybór. Tymczasem na polu współczesnej kultury zauważa się oddalanie od aksjologii. Jej miejsce zajmują przesłanki pragmatyczne, polityczne, ekonomiczne.

Obserwacja i analiza codziennych wydarzeń pokazują, że w procesie demokracji naszego życia, coraz częściej dochodzi do oddzielenia działań technologicznych, politycznych a zwłaszcza ekonomicznych od wartości i zasad moralnych (eutanazja). Niekiedy wprost lub pośrednio niektórzy autorzy sugerują, że warunkiem zysku i skutecznego działania jest likwidacja etycznych hamulców i uciszenia sumienia.

Dużo mówi się o prawie do wolności indywidualnego wyboru. Natomiast pomija się prawie w całości aspekt odpowiedzialności i rolę sumienia w życiu człowieka. Wskutek odrzucenia trwałych wartości i stałych punktów odniesienia, kultura postmodernistyczna skazuje człowieka na ambiwalencję postaw. Cz. Miłosz nazwał proces ten nihilistyczną zabawą człowieka. Pewną odpowiedź na powyższą sytuację daje Gadamer. Wprawdzie autor odnosi się do sztuki, ale refleksję można także odnieść do wychowania: „W myśleniu o edukacji trzeba taką stosować miarę, aby objąć zarówno wielką sztukę przeszłości i tradycji, jak i sztukę nowoczesną, która nie tylko przeciwstawia się tamtej, ale także z niej czerpie swe własne siły i impulsy. Tak więc podstawową przesłanką jest to, że obydwie trzeba pojmować jako sztukę, że należą one do siebie wzajemnie. Nie tylko dlatego, że żaden dzisiejszy artysta nie mógłby w ogóle rozwijać swoich śmiałych pomysłów bez głębokiej znajomości języka tradycji. I nie dlatego, że również odbiorcę otacza równoczesność teraźniejszości i przeszłości. Możliwość takiego poruszania się w horyzoncie otwartej przyszłości i niepowtarzalnej przeszłości stanowi istotę tego, co nazywamy duchem. Co wynika z tej jedności minionego i dzisiejszego? Zadaniem filozofa, także pedagoga jest znajdowanie tego co wspólne, również pośród tego co zróżnicowane, uczyć się łącznego widzenia zmierzając ku jednemu” (cyt. za: Galaś, s. 199-200).

## ZAKOŃCZENIE

Wiek XX, czas wielkich osiągnięć, podboju kosmosu, ery komputerów wykazał, że człowiek posiadający olbrzymią wiedzę naukową, możliwości własnego rozwoju i twórczego myślenia, może te zdolności skierować przeciwko drugiemu człowiekowi (wojny światowe, aborcja, eutanazja). Doświadczenia te jakże bolesne, uczą nas aby w procesie kształcenia i wychowania młodego człowieka zwrócić uwagę na wartości moralne. Obecnie zauważamy bez trudu ich rozchwianie (zabójstwa i morderstwa dokonywane przez dzieci na dzieciach, sprzedaż narkotyków). Wielu współczesnych Polaków wyzwoliło się z tradycyjnych systemów wartości. Na to miejsce wprowadzili negatywne wzorce kultury zachodniej. Efektem jest ich zagubienie, utrata tożsamości i cierpienie zadawane sobie i innym. Idąc za propozycjami kultury postmodernistycznej człowiek napotyka na namiast-



ki i substytuty szczęścia. W rezultacie coraz częściej ucieka do sekt, subkultury grup przestępczych, propozycji „New Age”, wierzy magom, cudotwórcom, wróżbiarzom, religiom Wschodu. Zjawiska te wywołują u młodych ludzi niechęć do struktur szkolnych, rodzinnych i społecznych. W rezultacie prowadzą do anarchii intelektualnej i moralnej.

Należy popatrzeć na młodzież z ich punktu widzenia. Często pozbawieni są podstawowego oparcia w rodzicach, którzy zmuszeni sytuacją ekonomiczną, pracują na dwa lub więcej etatów. W szkole nauczyciele i wychowawcy realizujący za wszelką cenę program szkolny stawiają przed dziećmi i młodzieżą bardzo wysokie wymagania. Wprawdzie często mówią i przestrzegają przed niebezpieczeństwami, jednak za mało pomagają w konkretnych przypadkach.

Młody człowiek o chwiejnej psychice i pozbawiony pomocy z zewnątrz w postaci jasných drogowskazów, nie jest w stanie nauczyć się wolności i opanować jakże trudnej sztuki wyboru. Stąd też bardzo często staje się konformistyczny, odrzuca autorytety, dość łatwo przejmuje negatywne wzorce życiowe lub ucieka w patologie (kradzież, narkomania, prostytutcja, alkoholizm, przestępstwa).

Powyzsza sytuacja stawia przed odpowiedzialnymi za wychowanie bardzo trudne wyzwania. Są to wyzwania dotyczące kształtu przyszłej kultury i przyszłości naszego kraju. Żyjemy w społeczeństwie demokratycznym. Należy to brać pod uwagę i mieć świadomość istnienia odmiennych systemów wartości, stylów życia, nowych propozycji. Nie sposób być zamkniętym na oferty, które niesie ze sobą demokratyczny styl życia. Jednakże w wychowaniu należy pamiętać o przekazaniu właściwej hierarchii wartości. Ona bowiem przygotowuje w sposób najlepszy młodego człowieka do życia w pluralistycznym społeczeństwie. Umożliwi mu też samodzielny, świadomy, racjonalny i odpowiedzialny wybór, który będzie uwzględniał rozwój osobowy i społeczny. Doświadczenie uczy, że sprawdzoną metodą wychowawczą jest system oparty o wartości, płynący z Ewangelii. Ich odrzucenie prowadzi nieuchronnie do źle rozumianej wolności, do zachwiania porządku, konformizmu, ale także i lęku.

#### LITERATURA

- Adamski F. (red.), *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*. Kraków, Uniwersytet Jagielloński 1999.
- Adamski F. (red.), *Miłość, małżeństwo, rodzina*. Kraków, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1985.
- Denek K., *O nowy kształt edukacji*. Toruń, Akapit 1998.
- Gałaś M., *Wartości kultury w epoce współczesnej*. Toruń, Akapit 2000.
- Grzegorzczak A., *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, w: „Ethos” 33-34 (1996), s. 152.

- Kopiec H., *Rozumiejący wgląd w wychowanie*. Katowice, Nadzieja 2000.
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Warszawa, ODISS 1980.
- Kunowski S., *Problematyka współczesnych systemów wychowania*. Kraków, Impuls 2000.
- Miś A., *Filozofia współczesna. Główne nurty*. Warszawa, Scholar 1995.
- Przećławska A., Rowicki L., *Młodzi Polacy u progu nadchodzącego wieku*. Warszawa, Żak 1997.
- Przećławska A., Theiss W. (red.), *Pedagogika społeczna. Pytania o XXI wiek*. Warszawa, Żak 1999.
- Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Wrocław, 1996.
- Szkudlarek T., *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, w: Wołoszyn S. (red.), *Mysł pedagogiczna w XX stuleciu*. Kielce, Strzelec 1998, s. 676 – 714.
- Thorne T., *Postmodernizm*, w: Wołoszyn S., (red.), *Mysł pedagogiczna w XX stuleciu*. Kielce, Strzelec 1998, s. 674 – 676.
- Wojnar I., *Kulturowy wymiar edukacji jako szansa i alternatywa*, w: Lewowicki T., Mieszalski S., Szymański M.S. (red.), *Szkoła i pedagogika w dobie przelomu*. Warszawa, 1995.
- Wołoszyn S., *Nauki o wychowaniu w Polsce w XX wieku*. Kielce, Strzelec 1998.

### Sommario

#### L'educazione davanti alle sfide della cultura contemporanea e alla soglia del III Millennio.

I cambiamenti nel 1989 hanno portato la libertà alla Polonia e ai paesi dell'Europa dell'Est. È arrivata la libertà così lungo aspettata. I cambiamenti sono venuti sul campo della politica, dell'economia, della vita religiosa, della vita sociale del paese ed anche sull'area dell'educazione. La maggioranza delle riforme erano nuove.

Nel periodo comunista tutto era deciso nel Comitato del partito comunista. Il popolo aveva la libertà molto limitata. Nella democrazia lo spazio della libertà si è allargato. Perciò alcuni hanno un serio problema con le scelte, con le decisioni e con la responsabilità.

La democrazia ha portato insieme con sé la nuova cultura dell'Ovest. Una parte di essa è la cultura del postmodernismo, il quale propone la piena libertà dell'atteggiamento, il consumismo, l'importanza della nuova tecnologia. Invece i valori e le norme morali li capisce in modo selettivo e parziale. Molto spesso non li accetta. In questo modo influisce sulla vita della persona concreta e sulla vita di tutta società. La nuova cultura ha anche un gran influsso sull'educazione.

Nel primo punto l'articolo cerca di presentare la cultura della Polonia al cavallo dei secoli. Nel punto seguente si cerca di dimostrare le caratteristiche della cultura del postmodernismo.

Il punto terzo parla di famiglia nella nuova situazione economica, politica, sociale, culturale, dei suoi problemi e le difficoltà'. Il punto quarto dimostra la situazione della scuola e dell'educazione nelle condizioni, le quali ha portato la democrazia. La famiglia e la scuola si trovano davanti ai seri problemi (droga, alcolismo). Nella conclusione si appella ai responsabili del processo educativo, perché appoggino l'educazione sulla adeguata ai tempi la gerarchia dei valori.

MARGARZATA DĄBROWSKA

## O DYSLEKSJI

### WSTĘP

W ostatnich latach głośno podejmowany jest problem dysleksji. Zaburzenie to stanowi jedną z głównych przyczyn niepowodzeń szkolnych uczniów. Problem ten ważny jest z punktu widzenia społecznego – około 15% populacji szkolnej to dzieci i młodzież z dysleksją. Nie podejmowanie odpowiednich działań w stosunku do tej grupy uczniów powoduje drugoroczność, pogłębianie się zaburzeń emocjonalnych, utrudnia dalszy rozwój i osiąganie dalszego wykształcenia.

Badania naukowe z zakresu neurofizjologii, psycholingwistyki, pedagogiki próbują wyjaśnić patomechanizm tego zaburzenia. Mimo, iż do końca nie są jeszcze określone jednoznacznie przyczyny tego zjawiska, wiadomo już dziś, że dysleksja warunkowana jest zaburzoną funkcjonowaniem dziecka w sferze biopsychicznej. To z kolei umożliwia zdiagnozowanie ucznia i stworzenie odpowiedniego programu korekcyjno – kompensacyjnego w zakresie szeroko rozumianej terapii.

### 1. WOKÓŁ POJĘCIA „DYSLEKSJA”

Badania naukowe wykazują, że około 10-15 % populacji szkolnej to dzieci ze „specyficznymi trudnościami w uczeniu się”. Trudności te dotyczą takich zakresów, jak: czytanie – dysleksja, pisanie – dysortografia, technika pisania i kaligrafii – dysgrafia, a także liczenie – dyskalkulia, a nawet muzyka – dysmuzja<sup>1</sup>. W niniejszej publikacji interesować nas będą trzy pierwsze zakresy trudności.

<sup>1</sup> Por. M. Bogdanowicz, *O dysleksji, czyli specyficznych trudnościach w czytaniu i pisaniu – odpowiedzi na pytania rodziców i nauczycieli*, Lublin 1994, s. 33.

Etymologicznie termin dysleksja określają dwa wyrazy: dys (gr.) – źle, ciężko i lego (łac.) – czytam. Termin ten oznacza więc dosłownie trudności w czytaniu. Termin dysortografia wywodzi się z języka greckiego: dys i orthos – prosty, słuszny, prawidłowy, od słowa: graphein – rysować, pisać – oznacza trudności w poprawnym pisaniu. Natomiast termin dysgrafia oznacza trudności w osiąganiu dobrego poziomu graficznego pisania. Zjawiska te stają się coraz częstszy i stanowią jedną z przyczyn niepowodzeń szkolnych.

W ostatnich latach poświęcono wymienionym zaburzeniom dużo uwagi. Dzięki temu problemy dzieci ze specyficznymi trudnościami w uczeniu się są coraz lepiej znane i rozumiane. W naukowej literaturze światowej trudności te nazywane są ogólnie dysleksją. W literaturze polskiej najczęściej są one rozgraniczane i nazywane: dysleksją, dysortografią i dysgrafią.

Na rzecz dzieci z wyżej wymienionymi problemami podejmowane są w szerokim zakresie działania, coraz częściej obejmują one także młodzież szkół gimnazjalnych i średnich. Obecnie wyjaśnione zostanie pojęcie dysleksji rozumiane w sensie ogólnym, następnie przedstawione zostaną przyczyny dysleksji, jej objawy oraz następstwa.

W literaturze światowej spotyka się kilka definicji dysleksji. Zawierają one elementy pedagogiczne i psychologiczne, tzn. określają rodzaj trudności w nauce lub warunki ich powstawania oraz określają etiologię i potomechanizm trudności w uczeniu się czytania i pisania<sup>2</sup>. W 1968 w Dallas (USA) Światowa Federacja Neurologów przyjęła definicję: „Specyficzna rozwojowa dysleksja to zaburzenie manifestujące się trudnościami w nauce czytania, mimo stosowania obowiązujących metod nauczania, normalnej inteligencji i sprzyjających warunków społeczno-kulturowych. Jest spowodowana zaburzeniami podstawowych funkcji poznawczych, co często uwarunkowane jest konstytucjonalnie”<sup>3</sup>. Zaraz potem Federacja ta podała drugą definicję, która wskazuje na szerszy zasięg uczenia się: „Dysleksja – zaburzenia występujące u dzieci, które pomimo typowych doświadczeń szkolnych mają niepowodzenia w opanowaniu sprawności językowych w zakresie czytania, czynności pisania i poprawnej pisowni, niezależnych od ich zdolności intelektualnych”<sup>4</sup>. W 1989 roku Brytyjskie Towarzystwo Dysleksji opublikowało kolejną definicję: „Dysleksja to specyficzne trudności w uczeniu się, uwarunkowane konstytucjonalnie w jednym lub więcej zakresach czytania, pisania i poprawnej pisowni w mowie pisanej, którym mogą towarzyszyć trudności w wykonywaniu wielu zadań. W szczególności związana jest z opanowaniem mowy pisanej,

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 32.

<sup>3</sup> Tamże, s. 32.

<sup>4</sup> M. Bogdanowicz, *Psychometryczna czy kliniczna diagnoza dysleksji*, „Biuletyn Informacyjny Oddz. Warsz. PTD”, Warszawa 1996, s. 34.

choć często zaburzenia te dotyczą też pewnego stopnia zaburzeń mowy ustnej<sup>5</sup>.

Najnowsza definicja dysleksji została opublikowana w 1994 roku przez Towarzystwo Dysleksji im. Ortona (USA). Brzmi Ona: „Dysleksja jest jednym z wielu różnych rodzajów trudności w uczeniu się. Jest specyficznym zaburzeniem o podłożu językowym, uwarunkowanym konstytucjonalnie. Charakteryzuje się trudnościami w dekodowaniu pojedynczych słów, co najczęściej odzwierciedla niewystarczające zdolności przetwarzania fonologicznego. Trudności w dekodowaniu pojedynczych słów są zazwyczaj niewspółmierne do wieku życia oraz innych zdolności poznawczych i umiejętności szkolnych; trudności te nie są czynnikiem ogólnego zaburzenia rozwoju ani zaburzeń sensorycznych. Dysleksja manifestuje się różnorodnymi trudnościami w odniesieniu do różnych form komunikacji językowej; często oprócz trudności w opanowaniu sprawności w zakresie czynności pisania i poprawnej pisowni”<sup>6</sup>.

Często do terminu dysleksja dodaje się określenie „rozwojowa”. Oznacza to, iż opisywane trudności występują od początku nauki szkolnej, w odróżnieniu od dysleksji nabytej, tj. utraty już opanowanej umiejętności czytania i pisania, zwykle przez osoby dorosłe po przebytych uszkodzeniu mózgu. Tak więc dysleksja rozwojowa to specyficzne trudności w czytaniu i pisaniu, występujące u dzieci o normalnej inteligencji, uwarunkowane nieprawidłowym funkcjonowaniem układu nerwowego.

## 2. PRZYCZYNY SPECYFICZNYCH TRUDNOŚCI W UCZENIU SIĘ

Do tej pory istnieją dyskusje naukowe na temat przyczyn specyficznych trudności w uczeniu się. Niezależnie od wielu teorii obecnie opracowane koncepcje dotyczące etiologii interesującego nas zjawiska można podzielić na następujące grupy:

- a. koncepcje biologiczne (organiczne, genetyczne),
- b. koncepcje psychologiczne<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Tamże, s. 34.

<sup>6</sup> Tamże, s. 35.

<sup>7</sup> Por. E. Górniewicz, *Pedagogiczna diagnoza specyficznych trudności w czytaniu i pisaniu*, Toruń 1994, s. 9-23; M. Bogdanowicz, dz. cyt., s. 41-54; B. Kaja, *Zarys terapii dziecka*, Bydgoszcz 1995, s. 113-115; W. Brejnak, K. J. Zabłocki, *Dysleksja w teorii i praktyce*, Warszawa 1999, s. 58-71; M. Selikowitz, *Dysleksja*, Warszawa 1999, s. 36-44.

### a. Koncepcje biologiczne

Koncepcje biologiczne przyczyn specyficznych trudności w czytaniu i pisaniu upatrują w uszkodzeniu lub opóźnieniu dojrzewania centralnego układu nerwowego, mikrouszkodzeniach mózgu (koncepcja organiczna), w koncepcji genetycznej i hormonalnej – w dziedziczeniu opisywanych trudności, a także w zaburzeniach hormonalnych. Ponadto jako przyczynę dysleksji w biologicznej grupie koncepcji uważa się powikłania podczas ciąży, nieprawidłowe porody, urazy w wczesnym dzieciństwie.

Koncepcja genetyczna i organiczna należą do najstarszych poglądów na etiologię dysleksji. Przypuszcza się, że dziedziczne uwarunkowania specyficznych trudności w nauce czytania i pisania dotyczy od 20 % do 30 % dyslektyków. Najnowsze badania dotyczące uwarunkowań dysleksji koncentrują się na poszukiwaniu „genu dysleksji”. Wielu badaczy od dzisiaj powołuje się na genetyczną koncepcję przyczyn dysleksji.

Koncepcja mikrouszkodzenia mózgu wiąże się z zaburzoną migracją neuronów do odpowiednich obszarów kory mózgowej w okresie płodowym, czy w zaburzeniach czynności bioelektrycznej mózgu, bądź w zaburzeniach systemu przedstonkowo – mózdkowego. Ponadto badania nad mózgiem dyslektyków wykazywały uszkodzenia struktury okolic mózgu odpowiedzialnych za pisanie i czytanie (ośrodek czytania, ośrodek pisania). W koncepcji opóźnionego dojrzewania centralnego układu nerwowego (C. U. N) przyczynę dysleksji stanowi właśnie to opóźnienie, spowolnienie dojrzewania C. U. N, za co odpowiedzialne są czynniki patogene działające we wczesnym okresie rozwoju. Zgodnie z tą koncepcją u dzieci dyslektycznych występuje wydłużenie procesu dojrzewania wielu funkcji np. językowych, lateralizacji, ale nie są one uszkodzone, lecz niesprawne w funkcjonowaniu.

W koncepcji hormonalnej wiąże się dysleksję z nadprodukcją testosteronu – hormonu męskiego w okresie prenatalnym. (Dysleksja występuje częściej u chłopców, niż u dziewcząt). Nadmiar tego hormonu zaburza funkcjonowanie systemu immunologicznego powodując zablokowanie rozwoju lewej półkuli mózgu, a w konsekwencji opóźnienie rozwoju mowy we wczesnym dzieciństwie i dysleksję w wieku szkolnym.

### Koncepcje psychologiczne

Problematyką dysleksji psychologowie zaczęli zajmować się dopiero w latach trzydziestych XX wieku<sup>8</sup> Początkowo badania ich dotyczyły relacji między

<sup>8</sup> Por. E. Górniewicz, *Pedagogiczna diagnoza specyficznych trudności w czytaniu i pisaniu*, Toruń 1994, s. 14-20.

trudnościami w czytaniu i pisaniu a inteligencją. Stwierdzono, że 90 % dyslektyków dysponuje inteligencją mieszczącą się w normie (od 80 do 110). Następne badania dotyczyły związku między mową a trudnościami w czytaniu. Stwierdzono, że ponad 50 % dyslektyków to dzieci z zaburzeniami mowy. W dalszych badaniach zwrócono uwagę na zaburzenia percepcyjno-motoryczne. Niektórzy psychologowie uwarunkowań dysleksji upatrują także w zaburzeniach emocjonalnych, będących konsekwencją zakłóceń wczesnych stadiów rozwoju uczuciowego.

Na gruncie polskim największy wpływ miała psychologiczna koncepcja dysleksji i dysgrafii opracowana przez H. Spionek<sup>9</sup>. Badania prowadzone pod jej kierunkiem wykazały, iż wśród uczniów przejawiających problemy dyslektyczne stanowią dzieci, których iloraz inteligencji wskazuje na normalny rozwój umysłowy. Jednakże u dzieci tych stwierdzono różnorakie opóźnienia fragmentaryczne rozwoju psychicznego i ruchowego. Będą to dzieci o opóźnionym rozwoju ruchowym bądź rozwoju emocjonalno-uczuciowym, a także dzieci o nierównomiernym poziomie rozwoju procesów poznawczych. Opóźnienie to ma ograniczony zakres, nie jest więc opóźnieniem globalnym. Tak więc u dziecka mogą występować opóźnienia i zakłócenia w zakresie percepcji wzrokowej, słuchowej, sprawności kinestetyczno-ruchowej, zaburzenia procesów lateralizacji. Mogą one występować bądź izolacyjnie, bądź występować razem. Od tego też zależy funkcjonowanie dziecka.

Badania dotyczące patomechanizmów powstawania dysleksji pozwalają na stwierdzenie, że zaburzenie to nie jest jednorodne. Czynniki, które mogą je wywoływać są różnorodne. Ponadto badania z zakresu neurofizjologii, psychologii czy lingwistyki nie dały jeszcze jednoznacznej odpowiedzi na temat mechanizmów warunkujących przebieg procesu czytania i pisania.

### 3. OBJAWY DYSLEKSJI I NASTĘPSTWA TEGO ZABURZENIA

Przytoczone wcześniej definicje dysleksji wykazują, że specyficzne trudności w uczeniu się nie wynikają z deficytów sensorycznych (wad wzroku czy słuchu), motorycznych (uszkodzenia narządów ruchu) ani obniżonej sprawności intelektualnej. Definicje wykazują również, iż przyczyna omawianej trudności nie wynika z zaniedbania środowiskowego czy dydaktycznego. Mimo, iż nie ma jeszcze jednoznacznych opracowań dotyczących mechanizmów, które wyjaśniają do końca zjawisko dysleksji, pewnym jest fakt, iż specyfika tych trudności tkwi „wewnątrz” dziecka i jest skutkiem jego nieprawidłowego funkcjonowania w zakresie analizy i syntezy wzrokowej (percepcja wzrokowa), analizy i syntezy słucho-

<sup>9</sup> H. Spionek, *Psychologiczna analiza trudności i niepowodzeń szkolnych*, Warszawa 1970; tenże, *Zaburzenia psychoruchowe rozwoju człowieka*, Warszawa 1965.



wej (percepcja słuchowa), ruchowym lateralizacja i orientacji przestrzennej, koordynacji funkcji wzrokowych, ruchowych i słuchowych. Polscy badacze dysleksji (H. Spionek) funkcjonowanie w powyższych zakresach wiąże z zaburzeniami funkcji analizatorów (wzrokowy, słuchowy, grafo-motoryczny). Zaburzenia dyslektyczne dotyczyć mogą jednej sfery funkcjonowania dziecka, ale mogą też występować łącznie. W takiej sytuacji ich przezwyciężenie jest o wiele trudniejsze.

Obecnie przedstawione zostaną objawy dysleksji w zakresie poszczególnych funkcji.

W wyniku zaburzeń analizy i syntezy wzrokowej dziecko może mieć trudności w:

- wypowiedaniu się – wiąże się to z trudnościami „odpoznawania” przedmiotów na obrazkach – opis obrazka jest ubogi, dziecko zauważa małą liczbę szczegółów, ma trudności w wyszukiwaniu braków, podobieństw, różnic;

- rysowaniu – rysunki dziecka są ubogie, dziecko ma problemy z odwzorowaniem prostych figur geometrycznych, a także z odtwarzaniem układów figur geometrycznych, znaków graficznych i cyfr;

- czytanie – mylenie liter o podobnym kształcie (a – o, m. – n, l – ł – t, b – d, g – p, n – u, m. – w, e – c, h – k), opuszczenie liter, sylab, wyrazów, wierszy, przekreślenie końcówek wyrazów, gubienie się w tekście. Tempo czytania wolne, czytanie nierytmiczne;

- pisanie – trudności z zapamiętywaniem kształtu liter, mylenie liter o podobnym kształcie, pomijanie drobnych elementów graficznych, liter, czyli tzw. znaków diakrytycznych (kropek, ogonków, kresek), opuszczanie liter lub części wyrazów. Pomimo znajomości zasad i reguł ortograficznych – liczne błędy ortograficzne (dziecko ma trudności z zapamiętaniem obrazu pisanych słów, nie może poprawić błędów, bo ich nie dostrzega – ten sam wyraz w tym samym tekście pisze w różny sposób).

Trudności w innych przedmiotach szkolnych – trudności z rozwiązywaniem zadań tekstowych z matematyki, gdyż dzieci mają problemy z odczytaniem ze zrozumieniem treści zadania; problemy z geometrią – brak wyobraźni przestrzennej oraz trudności w zapamiętywaniu między innymi kształtu figur i kątów; geografia – kłopoty w posługiwaniu się mapą; w językach obcych – np. w języku rosyjskim mylą litery mające w języku polskim inne odpowiedniki dźwiękowe (m., u, y, b).

W wyniku zaburzeń analizy i syntezy słuchowej dziecko może mieć trudności w:

- wypowiedaniu się – ubogie słownictwo, agramatyzmy, zniekształcenie wyrazów mało znanych, opóźnienia i zaburzenia mowy;

- czytaniu – długo utrzymuje się technika literowania, kłopoty z syntezą dźwięków. W czytaniu nie uwzględniane są znaki przestankowe. Błędy w czytaniu: opuszczenie liter i sylab, mylenie wyrazów o podobnym brzmieniu, zniekształcenie słów,

trudności w rozumieniu przeczytanej treści wynikają z nieadekwatnego rozumienia określeń słownych. Błędy typu fonetycznego – fonetyczna deformacja słów. Czasem uczą się „czytać na pamięć”. W klasach starszych czytanie po cichu dominuje nad czytaniem głośnym;

– pisaniu – trudności w pisaniu ze słuchu, trudności z wyodrębnieniem wyrazów ze zdań, trudności w pisaniu wyrazów nieznanymi, łączenie wyrazów (np. przyimka z rzeczownikiem), zmiana kolejności wyrazów w zdaniu. Błędy w pisaniu wyrazów z dwuznakami, grupami spółgłosek, zmiękczeniami przez kreskę i przez „i”, trudności z różnicowaniem wyrazów z i – j, słabe różnicowanie głosek dźwięcznych i bezdźwięcznych: b – p, g – k, d – t, samogłosek nosowych: a = om, on, e – em, en opuszczanie końcówek liter;

– trudności w innych przedmiotach szkolnych: trudności w uczeniu się języków obcych; problemy w uczeniu się pamięciowym (wierszy, piosenek, tabliczki mnożenia, dat, chronologii) spowodowane gorszą pamięcią słuchową.

Mogą występować trudności ze zrozumieniem instrukcji nauczyciela. Dzieci wolą się uczyć same – z książki. Długo utrzymujące się zaburzenia percepcji słuchowej i wady wymowy powodują trudności w myśleniu słowno – pojęciowym (rozumowaniu, wnioskowaniu i uogólnianiu).

W wyniku zaburzeń funkcjonowania ruchowego (analizatora kinestetyczno-ruchowego), dzieci charakteryzują się niezręcznością ruchową całego ciała, ich ruchy są mało płynne, nieskoordynowane, ponadto wykazują niezręczność manualną, mają braki w umiejętnościach samoobsługowych, wykonują je powoli i niezręcznie. Nadmierne napięcie mięśniowe wywołują zbyt silny nacisk ołówka, małe napięcia mięśniowe wywołują zbyt słaby nacisk. W związku z tym u dzieci tych występuje obniżona sprawność manualna, która przejawia się małą sprawnością motoryczną rąk. W wyniku tego rysunki tych dzieci sprawiają wrażenie niestarannych, ubogich w szczegóły, prymitywnych graficznie. W pisaniu zauważa się obniżony poziom graficzny pisma – litery są niekształtne, kanciaste, nieprecyzyjne, różnej wielkości, wychodzące poza linie, pismo jest mało czytelne, tempo pisania wolne, zeszyty sprawiają wrażenie źle utrzymanych.

Trudności w innych przedmiotach szkolnych – problemy w wykonywaniu ćwiczeń na lekcjach wychowania fizycznego, niechęć do zabaw sportowych, gier zręcznościowych i konstrukcyjnych, kłopoty w rysowaniu, lepieniu, wycinaniu, kreśleniu.

W wyniku zaburzeń procesu lateralizacji i orientacji przestrzennej, dziecko dokonuje zmian kierunków w rysunkach, w pisaniu może wystąpić pismo lustrzane (zwłaszcza przy lateralizacji skrzyżowanej), dziecko ma trudności z techniką pisania, w czasie czytania może przekreślać słowa (zmiana kolejności sylab), opuszczać wyrazy w tekście, wolno czyta, myli znaki graficzne różniące się położeniem w stosunku do osi pionowej p – g, d – b lub poziomej (w – m, u – n, b – p, d – g),

ma problemy z zapisem wyrazów, liczb w słupkach i tabletkach. W czytaniu – na skutek mylenia kierunków występuje przestawianie i opuszczanie liter, sylab, wyrazów, a nawet całych linijek druku. Trudności w rozumieniu treści zawierającej pojęcia stosunków przestrzenno-czasowych i struktur gramatyczno-logicznych. W wypowiedzaniu się – kłopoty z rozumieniem sytuacji przedstawionej na obrazku, określeniu miejsca przedmiotu, wzajemnego położenia przedmiotów, przyswajaniu i operowaniu pojęciami w zakresie stosunków przestrzennych (nad, obok, pod, w prawo, w lewo) mają też trudności z określeniem miejsca i położenia przedmiotu w przestrzeni.

Trudności w innych przedmiotach szkolnych: geografia – kłopoty z orientacją na mapie, w stronach świata, geometria, fizyka – mylenie pojęć przestrzennych i geometrycznych, zmiany kierunków w rysunkach (wektorach). W historii – trudności w ustaleniu wyobrażeń chronologicznych, technika – brak umiejętności zaplanowania pracy.

Przedstawione trudności w czytaniu i pisaniu spowodowane wymienionymi zaburzeniami najczęściej w młodszych klasach występują jednocześnie. Wcześniej występują trudności w czytaniu, dłużej, a nawet przez całe życie utrzymują się trudności z poprawną pisownią. U niektórych dzieci jednak trudności w czytaniu pozostają i przejawiają się bardzo wolnym tempem czytania i słabym poziomem rozumienia czytanego tekstu. Uczeń dyslektyk dotkliwiej odczuwa swoje trudności w klasach starszych, ponieważ musi się uczyć wielu przedmiotów za pomocą czytania i pisania. Okres dorastania sprawia też nowe problemy: zwiększenie pobudliwości, trudności z koncentracją uwagi, szybką męczliwość, które dodatkowo utrudniają naukę szkolną.

W latach 1991-1993 przeprowadzono w Polsce badania grupy młodzieży dyslektycznej kończącej szkoły średnie<sup>10</sup>. W porównaniu ze swoimi rówieśnikami dyslektycy czytają znacznie wolniej. W pisaniu popełniają charakterystyczne dla dysortografii błędy wzrokowe i słuchowe. Mimo dobrej znajomości zasad pisowni robią więcej błędów ortograficznych, interpunkcyjnych, opuszczają znaki diakrytyczne. U 76 % dyslektyków kończących szkoły średnie stwierdzono zaburzenia percepcji i koordynacji wzrokowo – słuchowej, u 92 % – zaburzenia percepcji słuchowej, a 1/3 odznaczała się zaburzeniami koncentracji uwagi i tempa pracy. Wyniki badań wykazują, że dysleksja nie mija z wiekiem. Ponadto stwierdzono, że pewna grupa młodzieży dyslektycznej częściej powtarza klasy w szkole średniej niż ich rówieśnicy, na ogół z powodu kłopotów z językiem polskim i rosyjskim. Zmienia szkoły ze względu na trudności w nauce, częściej popada w kon-

<sup>10</sup> Por. A. Renflejsz-Kuczyk, *Jak pomóc dzieciom dyslektycznym? Poradnik dla nauczycieli i rodziców*, Warszawa 1999, s. 27-28; B. Wszeborowska-Lipińska, *Młodzież ze specyficznymi trudnościami w czytaniu i pisaniu*, „Psychologia wychowawcza” 3/ 1995.

flikt z nauczycielami. Zbyt trudne zadania i zbyt częste niepowodzenia prowadzą niejednokrotnie do obniżonej samooceny, depresji, nerwic i zachowań antyspołecznych. Prawdopodobnie uczniowie nie potrafiący przewycięzać i kompensować trudności dyslektycznych w szkole podstawowej rezygnują z nauki w szkołach średnich, co zamyka im drogę na wyższe studia. Mimo to dysleksja nie przekreśla możliwości odniesienia sukcesów w nauce i nie skazuje z góry na przegrana. W przeprowadzanych badaniach zajęto się również dyslektykami, którzy oprócz niepowodzeń odnoszą sukcesy w nauce. Stwierdzono, że ta grupa młodzieży charakteryzuje się sprzyjającymi cechami osobowości, takimi jak: większa potrzeba osiągnięć, dominacji, autonomii, większa niekonwencjonalność i pewność siebie. Ta grupa młodzieży wyróżnia się wyższym poziomem dojrzałości emocjonalnej, aktywności, optymizmu, łatwiej znosi porażki, dysponuje lepszymi umiejętnościami społecznymi. Czynnikiem kompensującym trudności dyslektyczne jest więc dla tej grupy młodzieży osobowość, wiara w siebie, swe możliwości i osiągnięcia. Na sukces tych młodych ludzi wpłynęły również sprzyjające warunki zewnętrzne – wcześniej podjęta terapia, zrozumienie przez nauczycieli, wsparcie przez rodziców, pomoc innego rodzaju. Młodzież ta podjęła dalszą naukę na studiach wyższych (młodzież dyslektyczna najczęściej wybiera kierunki techniczne, ekonomiczne, artystyczne), w szkołach pomaturalnych. Tak więc wcześniejsze pokonywanie trudności, podejmowanie większego wysiłku w latach wcześniejszych sprzyjająco wpłynęło na dalsze osiąganie sukcesów tej grupy młodzieży.

Badania przeprowadzone wykazały, jak trwałe i rozległe są konsekwencje trudności dyslektycznych. Pokazały również, że specyficzne trudności w pisaniu i czytaniu, choć utrudniają karierę szkolną uczniów, nie oznaczają jednak niemożności osiągnięcia sukcesów w nauce (np. ukończenie studiów wyższych). Badania ujawniły także, jak ważną rolę odgrywa osobowość w przewyciężaniu i kompensowaniu niepowodzeń w nauce oraz warunki zewnętrzne. Historie wybitnych ludzi, którzy borykali się ze specyficznymi trudnościami w uczeniu się w dzieciństwie potwierdzają te wnioski. A do grona tych ludzi należeli między innymi: H. Gh. Andersen, T. A. Edison, W. Churchill, A. Einstein, król Norwegii Olaf i jego córka Astrid, w Polsce natomiast do dysleksji przyznaje się między innymi J. Kułakowski, J. Żakowski.

#### 4. POMOC DLA DYSLEKTYKÓW

Jedną z najstarszych organizacji działających na rzecz dzieci ze specyficznymi trudnościami w uczeniu się czytania i pisania jest Towarzystwo Dysleksji im. Ortona, które powstało w 1949 w Stanach Zjednoczonych. Samuel Orton (1879-1948) uważany jest za „ojca terapii pedagogicznej”. Był lekarzem psychiatrą. W Eu-

ropie w 1987 r. powstało Europejskie Towarzystwo Dysleksji, które zrzesza rodziców dzieci dyslektycznych i specjalistów z 15 krajów Europy.

W Polsce w 1990 roku w Międzynarodowym Roku Czytania i Pisania prof. Marta Bogdanowicz (Uniwersytet Gdański) zorganizowała spotkanie rodziców dzieci dyslektycznych i profesjonalistów, które stało się początkiem działalności Towarzystwa. Oficjalnie Polskie Towarzystwo Dysleksji zostało zorganizowane w 1991 roku. Zostało ono również członkiem Europejskiego Towarzystwa Dysleksji. W marcu 1999 prof. Marta Bogdanowicz, która jest przewodniczącą Polskiego Towarzystwa Dysleksji została wybrana w skład Zarządu Głównego tegoż Towarzystwa, a następnie powierzono jej funkcję wiceprzewodniczącej Europejskiego Towarzystwa Dysleksji.

Polskie Towarzystwo Dysleksji jest stowarzyszeniem zrzeszającym pedagogów, psychologów i lekarzy oraz dzieci mające trudności w czytaniu i pisaniu. Celem Towarzystwa jest wyzwalanie i wspieranie społecznych inicjatyw rodziców, nauczycieli i psychologów zmierzających do wzbogacania możliwości edukacyjnych uczniów oraz pomocy diagnostyczno-terapeutycznej w przypadkach specyficznych trudności w uczeniu się. W Polsce Towarzystwo Dysleksji działa za pośrednictwem swoich oddziałów. Jest ich około trzydziestu. Ponadto pod auspicjami Polskiego Towarzystwa Dysleksji powoływane są Poradnie Diagnostyczno-Terapeutyczne, które udzielają konsultacji i porad dla rodziców, prowadzą badania diagnostyczne, zajęcia terapeutyczno-konsultacyjne, wydają materiały pomocnicze dla pracy z dzieckiem. Ponadto badania diagnostyczne oraz zajęcia terapeutyczne prowadzą psychologowie i pedagodzy w rejonowych Poradniach Psychologiczno-Pedagogicznych. W wielu szkołach prowadzone są specjalistyczne zajęcia przez nauczycieli – specjalistów, klasy terapeutyczne, oddziały dłuższego pobytu i intensywnej terapii, szkoły dla dzieci dyslektycznych a także turnusy i kolonie terapeutyczne.

Nazwą terapii pedagogicznej obejmuje się całość oddziaływań terapeutycznych stosowanych wobec uczniów między innymi ze specyficznymi trudnościami w czytaniu i pisaniu. W ramach tej terapii najczęstszą formą stosowaną w szkołach są zajęcia korekcyjno-kompensacyjne (ćwiczenie funkcji zaburzonych, wspieranie rozwoju funkcji zaburzonej przez sprawną lub mniej zaburzoną). Praca korekcyjno-kompensacyjna w ramach terapii pedagogicznej uwzględnia następujące cele: wspomaganie rozwoju psychicznego i efektywności uczenia się; wyrównywanie i korygowanie braków w opanowaniu programu nauczania, opóźnień w wiadomościach i umiejętnościach szkolnych powstałych na tle zaburzeń rozwojowych; eliminowanie przyczyn i przejawów zaburzeń w tym zaburzeń zachowania; usprawnianie zaburzonych funkcji zaangażowanych w proces czytania i pisania. Zajęcia korekcyjno-kompensacyjne są działalnością wychowawczą i dydaktyczną. Forma zajęć i materiały używane podczas ich prowadzenia różnią się od

dostosowanych na lekcjach. Treść zajęć, metody dostosowane są do potrzeb i możliwości ich uczestników.

##### 5. PRZEPISY REGULUJĄCE ZASADY ORGANIZACJI PSYCHOLOGICZNO-PEDAGOGICZNEJ DLA DZIECI I MŁODZIEŻY ZE SPECYFICZNYMI TRUDNOŚCIAMI W UCZENIU SIĘ WG STANU NA DZIEŃ 15.09.1999

Ustawa z 7 IX 1991 o systemie oświatowym mówi, iż system oświaty zapewnia dostosowanie treści, metod i organizacji nauczania do możliwości psychofizycznych uczniów, a także możliwości korzystania z opieki psychologicznej i specjalnych form pracy dydaktycznej. Ponadto ustawa ta określa podstawowe formy działalności dydaktyczno-wychowawczej szkoły, a wśród nich zajęcia korekcyjno-wyrównawcze organizowane dla uczniów mających trudności w nauce oraz inne zajęcia wspomagające rozwój dzieci i młodzieży z zaburzeniami rozwojowymi.

Na podstawie zarządzenia nr 30 MEN z dnia 12 X 1993 r. (Dz. Urz. MEN nr 7 poz. 32) władze oświatowe zalecają, by uczniów z fragmentarycznymi defektami rozwojowymi traktować w sposób zindywidualizowany w procesie dydaktyczno-wychowawczym zarówno w zakresie wymagań, jak i oceniania.

a. W sposobie oceniania uczniów dyslektycznych powinno uwzględnić się różnorakie czynniki wpływające na jakość pracy i doceniać włożony wysiłek – ocena w głównej mierze powinna dotyczyć poprawności wypowiedzi ustnych i strony merytorycznej prac pisemnych.

b. Nie należy ograniczać możliwości i zainteresowań humanistycznych uczniom u których jedynym mankamentem jest dysortografia.

c. Uczniowie z mikrodeficytami mają często problemy w nauce języków obcych stąd ważne jest skoncentrowanie się na nauce tylko jednego języka obcego.

d. Wszelkie sprawdziany pisemne są niezwykle stresujące dla uczniów dyslektycznych. W Związku z tym konieczne jest wydłużenie limitu czasu na pisanie sprawdzianów. Ocenianie na jednakowych prawach brudnopisu i czystopisu, zastąpienie pisania ze słuchu pisanem z pamięci.

e. Ze względu na występującą dysleksję nie należy odpytywać uczniów z pytania głośnego przed zespołem klasowym. Należy zezwolić uczniowi na korzystanie z taśm magnetofonowych z nagraniami lektur szkolnych (Biblioteka Książki Mówionej).

f. W przypadku dysgrafii gdy zmniejsza się czytelność pisma należy umożliwić uczniowi wykonanie prac kontrolnych na komputerze lub maszynie do pisania. Zezwolić na nagranie lekcji na dyktafon. O ile nauczyciel nie jest w stanie

odczytać pracy ucznia powinien to zrobić uczeń w jego obecności wyjaśniając wszystkie wątpliwości ortograficzne.

g. Wskazane jest kierowanie procesem samokształcenia i samokontroli, wyrabianie nawyku pracy ze słownikiem i uzmysławianie praktycznej wartości korzystania z zasad i reguł ortograficznych.

h. U uczniów z poważną dysgrafią wskazane jest zastąpienie niektórych sprawdzianów pisemnych indywidualnych sprawdzianami ustnymi.

i. W sporadycznych przypadkach zezwolić na korzystanie z kalkulatora na lekcjach matematyki, fizyki, chemii.

Ważnym ustaleniem MEN jest rozporządzenie z dnia 19 IV 1999 r. w sprawie zasad oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów, które uwzględnia trudności dyslektyczne. Rozporządzenie mówi o dostosowaniu wymagań do możliwości ucznia, u którego stwierdzono specyficzne trudności w uczeniu się lub deficyty rozwojowe uniemożliwiające sprostanie wymaganiom edukacyjnym wynikającym z programu nauczania. Ponadto MEN już 1994 r. przedstawiło swoje stanowisko dotyczące oceniania pisemnych prac z języka polskiego w sytuacji orzeczenia dysortografii i (lub) dysgrafii ucznia. I tak ocena pisemnych prac z języka polskiego jest oceną wieloaspektową, uwzględnia szeroki zakres wiadomości i umiejętności określonych programem nauczania tego przedmiotu. O wystawieniu oceny niedostatecznej nie może decydować jeden rodzaj błędów, uwarunkowanych określoną dysfunkcją.

W recenzji pracy nauczyciel zobowiązany jest uwzględnić informację o typach błędów stwierdzonych przez poradnię i roli tego orzeczenia w indywidualizowaniu oceny pracy pisemnego egzaminu. Ocena ta dotyczy również pisemnych prac z języka polskiego w czasie egzaminów wstępnych do szkół ponadpodstawowych oraz egzaminu dojrzałości<sup>11</sup>. Ponadto nauczyciel klasyfikuje ucznia głównie na podstawie wypowiedzi ustnych, a prace pisemne ocenia przede wszystkim na podstawie ich treści. Ocena powinna dotyczyć przede wszystkim poprawności wypowiedzi ustnych i strony merytorycznej prac pisemnych w stosunku do tych uczniów – również w klasach starszych powinno się w zasadzie stosować dodatkowo ocenę opisową.<sup>12</sup>

Więcej informacji na temat pomocy psychologicznej i pedagogicznej w szkole oraz innych placówkach opiekuńczo-wychowawczych znajdują Państwo w publikacji: „O dysleksji, czyli specyficznych trudnościach w nauce”, Biblioteczka Reformy nr 18, MEN, Warszawa 1999.

<sup>11</sup> Por. W. Brejnak, K. J. Zabłocki, dz. cyt., s. 176-178.

<sup>12</sup> Por. MEN, *O dysleksji*, „Biblioteczka Reformy” nr 18, s. 27.

## ZAKOŃCZENIE

Niniejszy artykuł miał głównie na celu uświadomienie, z jakimi problemami spotykają się młodzi ludzie, u których stwierdzono dysleksję. Znajomość zagadnienia na pewno pomaga w życzliwym spojrzeniu na osobę z tego typu kłopotami i pełniejsze zrozumienie ich sytuacji. Wydaje się być ciekawym również problemem funkcjonowania ludzi dorosłych, u których wcześniej stwierdzono dysleksję. Być może dalsze badania podejną i tę kwestię.

Sommario  
La dislezione

Quest' articolo ha principalmente avuto lo scopo di far conoscere i problemi con i quali incontrano i giovani, da cui hanno constatato la dislezione. La conoscenza dell'argomento sicuramente aiuta nello sguardo pieno di stima sulle persone che hanno i problemi di questo tipo, come pure aiuta nella comprensione più piena di loro situazione. E anche interessante il problema del funzionamento delle persone adulte, da cui hanno già prima constatato la dislezione. Forse le ricerche future prenderanno in considerazione anche questa questione.



ZBIGNIEW DZIUBIŃSKI

## PATOLOGIA SPOŁECZNA – DIAGNOZA I PROPOZYCJA PRZECIWDZIAŁANIA

W. I. Thomas i F. Znaniecki w pracy zatytułowanej *Chłop polski w Europie i Ameryce*<sup>1</sup> zwrócili uwagę, że każde społeczeństwo dąży do odtworzenia swej kultury poprzez odpowiednie przygotowanie do dorosłego życia młodych adeptów. Zaobserwowali również, że rozwój społeczeństw nie polega na konserwowaniu stanu obecnego, ale na przełamaniu dotychczas obowiązujących paradygmatów, wzorów, norm, zachowań i wdrażaniu nowych rozwiązań, często trudnych do zaakceptowania, zwłaszcza w początkowym okresie. Na podstawie obserwacji socjologicznych i lektury historii rozwoju społeczeństw wiedzieli również, że we wszystkich kulturach mają miejsce zjawiska łamania dotychczas obowiązujących modeli życia, które nie powodują postępu społecznego, ale sprzyjają procesom degradacji jednostkowej i zbiorowej. Zachowania takie w literaturze przedmiotu nioszą miano patologii społecznej lub socjopatologii. A. Podgórecki, L. Lernell, B. Holyst, Cz. Cekiera<sup>2</sup> i inni badacze zwracają uwagę, że zjawisko patologii, takie jak: przestępczość, prostytutka, alkoholizm, toksykomania i inne występują od zarania dziejów. Problem patologii zaprzętał uwagę najpotężniejszych umysłów minionych epok, takich jak Platon, Arystoteles, Pyrokles, Erazm z Roterdamu i wielu innych. Najczęściej kwestie patologii podejmowano w kontekście młodzieży i systemu oświatowego danego kraju. Powszechnie zadawano pytanie, dlaczego młodzi są gorsi skoro im jest lepiej<sup>3</sup>? Jednym z najbardziej ugruntowanych

<sup>1</sup> Por. W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976, t. 1.

<sup>2</sup> Por. A. Podgórecki (red.), *Patologia życia społecznego*, Warszawa 1969; L. Lernell, *Zarys kryminologii ogólnej*, Warszawa 1972; B. Holyst, *Kryminologia*, Warszawa 1994; Cz. Cekiera, *Ryzyko uzależnień*, Lublin 1994.

<sup>3</sup> A. Krawczuk, *Perykles i Aspazja*, PIW, Warszawa 1987.

w świadomości sądów o młodzieży jest taki, z którego wynika, że każde następne pokolenie jest gorsze od poprzedniego. Ponadto mówi się często, że polska młodzież jest niesamodzielna i długo pozostaje pod opieką rodziców; szkoła nie dobrego nie daje, jej poziom jest niski, a także powoduje wypaczenie osobowości młodych; subkultury młodzieżowe to grupy zdemoralizowanych wyrostków, chuliganów i barbarzyńców.

#### PATOLOGIA MINIONEGO OKRESU

Wydaje się, że przedstawione przykładowo sądy o młodzieży nie są do końca prawdziwe, co nie oznacza wcale, że różne odcienie patologii społecznej nie występują w naszym kraju.

Spróbujmy zatem powiedzieć prawdę o stanie kondycji Polaków, a szczególnie młodzieży, na progu wejścia w trzecie millenium. Na początku trzeba zdać sobie sprawę z tego, że do roku 1989 przez blisko pół wieku, Polska była krajem patologicznym. Po II wojnie światowej został jej narzucony niechciany system komunistyczny, określane później mianem socjalizmu. Polska była krajem pozbawionym suwerenności, rządy sprawowali przedstawiciele jednej opcji światopoglądowej, nie było wolnych wyborów, możliwości organizowania się w stowarzyszenia i partie polityczne, ograniczony był przepływ, kapitału, myśli, ludzi, ograniczona była wolność słowa i wyznania, miała miejsce permanentna degradacja pracy, zabijany był zmysł twórczy jednostek, tępiona i piętnowana wszelka odmiennność. Sprawowanie władzy opierało się na centralistycznym zarządzaniu. Do skutecznego rządzenia wykorzystywany był aparat przemocy i represji. Informacje ze świata zewnętrznego podlegały ocenzurowaniu i były manipulowane. Na wielką skalę rozwijały się różnorodne dewiacje, choćby palenie tytoniu, picie alkoholu, przemoc w rodzinie itp. Nie dostrzegany był problem życia ludzi niepełnosprawnych i upośledzonych umysłowo; traktowano ich jako ciężar i balast dla zdrowego społeczeństwa. Ludzie byli nośnikami wielolicejnych postaw; inną postawę prezentowali w domu, inną w pracy, a jeszcze inną w Kościele. O zdrowiu społeczeństwa i dobrobycie kraju świadczyły, między innymi, wyniki sportowców podczas igrzysk olimpijskich. Prawie całe życie w minionym społeczeństwie eksplicite lub implicite było w jakimś sensie patologią. Gdy dzisiaj mówimy o niedostosowaniu społecznym warto zdać sobie sprawę z tego, w jakim kraju żyliśmy i jak głęboko ten sposób życia zapadł w naszą świadomość i zachowania. Nie jest naszą winą, że patologia ta pozostaje w nas również dzisiaj i trudno nam sobie z nią poradzić. Bowiem przez wiele lat, żyjąc w niej i z nią, traktowaliśmy ją jako jeden możliwy sposób życia, tak jak człowiek, który urodził się w niewoli, tę niewolę traktuje jako normę.

## SUKCESY OSTATNIEJ DEKADY

Mając na uwadze to, co było udziałem naszego społeczeństwa w minionym pięćdziesięcioleciu, zapytajmy, czy ostatnia dekada, a zwłaszcza jej schyłkowe lata, upoważniają nas do kreślenia czarnej wizji rozwoju naszego kraju? W dniu 13 czerwca 1999 r. na pl. Piłsudskiego w Warszawie Jan Paweł II mówił: „Czyż nie jest odpowiedzią to, co w tym czasie dokonało się w Europie i świecie, poczynając od naszej Ojczyzny? Na naszych oczach następowały przemiany systemów politycznych, społecznych i gospodarczych, dzięki którym poszczególne osoby i narody na nowo ujrzały 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”<sup>4</sup>. Dodajmy do tego, że ostatnia dekada przyniosła naszemu krajowi wyzwolenie spod wpływów Rosji, staliśmy się krajem suwerennym, stanowiącym o sobie, decydującym o wyborze politycznych, gospodarczych i militarnych sojuszników. Staliśmy się członkiem europejskiej rodziny przez wstąpienie do NATO, a dopełnieniem tej integracji będzie niebawem wstąpienie do Unii Europejskiej. Żyjemy w państwie demokratycznym, gdzie zgodnie z kalendarzem odbywają się wolne wybory, gdzie respektowane są prawa jednostki, gdzie nie ma cenzury oraz ograniczania wolności światopoglądowej i religijnej. W sferze gospodarczej obowiązują zasady wolnego rynku, inflacja spadła poniżej 10 punktów, złotówka ma wartość będącą wynikiem rozwoju gospodarczego, nie ma kartek i talonów na nabycie różnych dóbr. Obywatele posiadają prawo do powoływania partii politycznych i stowarzyszeń, zakładania spółek i prowadzenia działalności gospodarczej. Kształcić się może 4 razy więcej osób. Przez posiadanie paszportu w kieszeni obywatele kraju mogą robić międzynarodowe interesy, poznawać inne kultury, doskonalić umiejętności językowe i wypoczywać na wszystkich plażach świata. Praca odzyskała właściwą godność, stała się obiektem szacunku i pożądania. Wzrosła w sposób zdecydowany ranga wykształcenia, zdolności, sumienności, punktualności, wiedzy, doświadczenia itp. Wreszcie inaczej wyglądają ulice naszych miast, autobusy jedzą według rozkładu, a ekspedientka w sklepie jest miła i sympatyczna. Są to tylko niektóre zdobycze i osiągnięcia naszego kraju w okresie ostatniej dekady. Oczywiście zdajemy sobie sprawę z tego, że nie wszystko jest tak doskonałe, jak byśmy sobie tego życzyli. Nie wszyscy we właściwym stopniu skorzystali z dokonującej się transformacji. Są i tacy, którzy nie zabrali się do pociągu

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią*. Homilia Jana Pawła II podczas Mszy św. na placu Piłsudskiego w Warszawie, 13 czerwca 1999r., „Nasz Dziennik” z 14.06.1999 r.

z napisem „transformacja”, pozostali na peronie i bezradnie rozkładają ręce. Jak wynika z badań, są to przeważnie ludzie z małych miast i wsi, słabo wykształceni i nie potrafiący się znaleźć w nowej sytuacji.

### PATOLOGIA MŁODEJ DEMOKRACJI

Dokonująca się transformacja w naszym kraju nie tylko przynosi pożądane efekty, ale jednocześnie generuje nowe niepokojące zjawiska patologiczne (lub przyczynia się do nasilenia już istniejących). Na początku ostatniej dekady dało się zauważyć wzrost niedostosowania społecznego dzieci i młodzieży, których najczęstszym wyrazem są nagminne wagary, ucieczki z domów, niszczenie mienia, stosowanie przemocy, bójki, kradzieże, samouszkodzenia, picie alkoholu i odurzanie się innymi środkami, demoralizacja seksualna, udział w nieformalnych grupach przestępczych<sup>5</sup>. Nowymi zjawiskami patologicznymi, jakie ostatnio się pojawiły, to przestępczość dzieci, w tym przestępczość szczególnie okrutna i wyrafinowana. Na uwagę zasługuje użycie w przestępstwach broni palnej, ale także coraz szerszy zasięg przestępczości zorganizowanej. W Raporcie Komendy Głównej Policji czytamy: „Nadal najbardziej niepokojącymi zjawiskami wśród nieletnich są: obniżanie się wieku sprawców przestępstw i wykroczeń (obecnie już poniżej 13 lat); wzrastanie ciężaru gatunkowego ich przestępczych czynów jak np. zabójstwa, uszkodzenie ciała, bójki, rozboje i wymuszenia rozbójnicze z użyciem broni; nasilająca się w ich działaniu przestępczym agresja, brutalność, bezwzględność oraz występowanie w zorganizowanych grupach”<sup>6</sup>. Z analizy negatywnych zjawisk wśród dzieci i młodzieży wynika, że niezmiennymi od lat czynnikami sprzyjającymi pogłębianiu się jej niedostosowania społecznego są te, które wiążą się z trzema naturalnymi środowiskami: rodziną, szkołą i grupą rówieśniczą. Zwraca się uwagę na kwestie negatywnego wpływu na psychikę dzieci i młodzieży środków masowego przekazu, a zwłaszcza filmów pełnych brutalnych scen: rozbojów, przemocy, gwałtów, krwi, dzięki erotyki i poniżeniu człowieka. Stwierdza się też, że niepowodzenia szkolne, ucieczki z domu, sięganie po alkohol i narkotyki, będące już same w sobie patologią, są często przyczyną wielu poważnych konfliktów z otoczeniem, z zabójstwami i samobójstwami włącznie.

<sup>5</sup> J. Werbanowska, J. Łuczak, *Patologia społeczna wśród młodzieży*. (W:) B. Fatyga, M. Szymańczak (red.), *Raport o młodzieży*, Ośrodek Badań Młodzieży Uniwersytetu Warszawskiego, Interpress, Warszawa 1992, s. 249.

<sup>6</sup> J. Wencel, *Trzynastoletni przestępcy*. Analityczny dokument Komendy Głównej Policji „Problemy Alkoholizmu” 1997, nr 7-8, s. 5-8.

## PATOLOGIA W „LUSTRZE SONDAŻU”

Wiele niezwykle interesującego materiału na temat przyczyn występowania patologii społecznej dostarcza nam praca wykonana pod redakcją B. Fatygi i A. Tyszkiewicz pt. *Dzisiejsza młodzież*<sup>7</sup>. Z zamieszczonych tam badań wynika, że wcale pokaźna grupa młodych obywateli naszego kraju nie znajduje zadowolenia z dokonań gospodarczych i politycznych w naszym kraju, wskazuje na ograniczone możliwości zaspokojenia ich potrzeb, nie widzi szans na realizację dążeń i celów życiowych. Dominują postawy zniechęcenia i rezygnacji. Młodzież uważa, że prawa rządzące gospodarką bardziej sprzyjają sprytnym niż pracowitym. Bogaci się nieliczni, a większość ubożeje. Większość uważa też, że obywatele nie mają wpływu na rządzenie państwem. Duża część młodych, zwłaszcza z rodzin z małych miast i wsi, słabo wykształconych i bezrobotnych uważa się za „stracone pokolenie”. Ten czarny, pesymistyczny obraz młodzieży odbity w „lustrze sondażu”, wiążący się z brakiem optymizmu, nadziei i możliwości realizacji planów i celów niemal we wszystkich sferach życia, wpływa z pewnością na pogłębianie się zjawiska patologii w naszym społeczeństwie. Pesymizm młodzieży jest tym bardziej niepokojący, gdy zestawia się go z deklaracjami dotyczącymi wyboru najważniejszych celów życiowych. Wśród nich na pierwszych pięciu miejscach znajdują się: ciekawa praca, zgodna z zainteresowaniami; udane życie rodzinne, dzieci; miłość, przyjaźń; spokojne życie bez kłopotów, konfliktów; zdobycie majątku, osiągnięcie wysokiej pozycji materialnej. Okazuje się, że większość z wymienionych wartości młodzież uważa jednocześnie za niemożliwe do zrealizowania. Dyskomfort powstający w wyniku rozwarcia nożyc między najcenniejszymi wartościami życiowymi młodzieży a brakiem nadziei na ich realizację jest wielce patogeniczny. Dlatego blisko 30% młodzieży, nie widząc dla siebie szans w kraju, wybiera czasowy lub stały wyjazd za granicę jako społeczne zachowanie „najlepiej służące interesom młodego pokolenia”<sup>8</sup>.

## WPLYW TEORII ANTROPOLOGICZNYCH

Z jednej strony patologia społeczna jest wynikiem splotu różnorodnych determinant i okoliczności przyrodniczych, ekonomicznych i kulturowych. Z drugiej strony natomiast jest wynikiem zdomowienia się w świadomości społecznej i w instytu-

<sup>7</sup> G. Fuldarska, *W lustrze sondażu; romantycy czy ostrożni realiści?* w: B. Fatyga, A. Tyszkiewicz (red.), *Młodzież dzisiejsza. Stereotypy i rzeczywistość po 1989 roku*, Ośrodek Badań Młodzieży Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997, s. 15-46.

<sup>8</sup> H. Andrzejczyk, M. Sajkowska, *Warunki życia dzieci i młodzieży*. w: B. Fatyga, M. Szymańczak (red.), op. cit., s. 56-68.

cjach odpowiedzialnych za wychowanie młodego pokolenia niepełnych, degradujących koncepcji człowieka. Z jednej strony jest to koncepcja idealistyczna, identyfikująca człowieka z aniołem zaplątanym nieszczęśliwie w materialne ciało, z drugiej materialistyczna teoria człowieka, która dostrzega w nim tylko materialne zwierze. Chrześcijaństwo opowiada się za integralną wizją człowieka, w której ciało i dusza konstrytuują byt zwany człowiekiem. Ciało nie może być obiektem pogardy, bowiem sam Bóg je stworzył, aby następnie się w nie wcielić i przeznaczyć do życia wiecznego. Z tego tytułu byt duchowo-cieleśny, jakim jest człowiek, stanowi koronę stworzenia, posiada najwyższą wartość w świecie doczesnym i jest nośnikiem najwyższej godności, nie wynikającej z nadania społeczno-kulturowego, ale w wyniku decyzji Transcendencji. Idealistyczne i materialistyczne teorie człowieka są, zdaniem intelektualistów chrześcijańskich niezwykle groźne ze względu na ich oddziaływanie na postawy moralne i wychowanie młodych pokoleń. Efektem oddziaływania tych teorii jest postmodernizm, ściśle powiązany ze sceptycyzmem, agnostycyzmem, hedonizmem, pragmatyzmem, relatywizmem, nihilizmem, kompletną dezorientacją w zakresie norm moralnych i egoistycznym indywidualizmem. „Złych konsekwencji fałszywych teorii antropologicznych – pisze S. Wielgus – nigdzie tak wyraźnie nie widać, jak w postawach i zachowaniach coraz większych grup młodzieży w wielu krajach współczesnego świata. Przestępczość, narkomania, wandalizm, alkoholizm, rozpusta, agresywne zachowania, zanik poczucia odpowiedzialności za własne czyny, utrata orientacji w sferze dobra i zła moralnego, egoistyczne i antyspołeczne traktowanie innych ludzi, a jednocześnie coraz bardziej widoczna niezdolność wielu młodych do koncentracji, wydajnej pracy, zdyscyplinowanego zachowania, samodzielnego myślenia itd.”<sup>9</sup> S. Wielgus dalej *ekspersis verbis* stwierdza, że przyczyny współczesnego kryzysu wychowania, które rzutują na stopień i zasięg niedostosowania społecznego młodych, tkwią nie w nakładach finansowych na oświatę, ale „w celach wychowania; w środkach, jakie stosuje się do ich realizacji; w etosie samych wychowawców, tj. rodziców, nauczycieli, mediów i wszystkich innych czynników edukujących młodzież; a generalnie mówiąc, w złych teoriach wychowawczych wdrażanych w życie już od kilkudziesięciu lat”<sup>10</sup>.

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC PATOLOGII

W tym miejscu pytanie, czy Kościoły chrześcijańskie niosą pomoc ludziom zagrożonym patologią społeczną lub tkwiącym w niej? – ma charakter retoryczny.

<sup>9</sup> S. Wielgus, *Zadania wychowawcze wobec młodych pokoleń*, „Problemy Alkoholizmu” 1998, nr 1, s. 13.

<sup>10</sup> Tamże.

U samego bowiem zarania chrześcijaństwa misja Kościoła opiera się na najwyższych wartościach absolutnych, osobowych i społecznych, takich jak miłość, prawda, dobro, odpowiedzialność, sprawiedliwość, poszanowanie, poczucie godności i wolności człowieka. Oznacza to, że podstawową drogą Kościoła – jak czytamy w *Gaudium et spes* – jest człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo, odkupiony i przeznaczony do życia wiecznego<sup>11</sup>. Człowiek, którego Kościół otacza ojcowską opieką i pragnie jego pomyślności.

### PROFILAKTYCZNE I TERAPEUTYCZNE DZIAŁANIA KOŚCIOŁA

Terapeutyczne oddziaływanie Kościoła polega na przywracaniu godności człowiekowi upadłemu, zniewolonemu nałogami, zarówno temu w stopniu lekkim, jak i zbrodniarzowi, bandycie i gwałcicielowi. W tym celu prowadzi liczne ośrodki charytatywne, domy opieki, schroniska wychowawcze, ośrodki pomocy społecznej, jadłodajnie, izby dziecka, noclegownie, domy opieki dla narkomanów, dzieci bezdomnych itp.<sup>12</sup>

Profilaktyczne działanie Kościoła polega na nauczaniu i wychowaniu, zmierzających do rozwoju pełnej i dojrzałej osobowości każdego człowieka i każdej grupy społecznej. Wyrazem profilaktycznej działalności Kościoła jest katecheza w szkole, Msze św., działalność grup charyzmatycznych, organizowanie spotkań, prelekcji i pogadarek, pielgrzymek, wycieczek, obozów i rajdów. Ponadto audyjo telewizyjne i radiowe, wydawnictwa i prasa chrześcijańska. Chrześcijaństwo opiera swą działalność profilaktyczną na *Dekalogu* i *Ewangelii*. Głosi podstawową antropologiczną prawdę o tym, że człowiek, jako najdoskonalszy z bytów stworzonych, może być tylko celem, ale nigdy środkiem działalności ludzi. W sferze etycznej odwołuje się do prawa wieczystego, naturalnego i normy personalistycznej. Stoi na stanowisku niezmienności norm moralnych, których obowiązywalność jest bezwzględna; w każdych okolicznościach, każdej sytuacji i każdym czasie. Za najlepszy sposób odniesienia do drugiego człowieka uważa miłość. Bowiem „tam gdzie nie ma miłości – naucza Jan Paweł II – powstaje pustka egzystencjalna, metafizyczny głód, ogarnięty nimi człowiek oddaje się w niewolę rozmaitym uzależnieniom od alkoholu, narkotyków, seksu, zdobywaniu pieniądza,

<sup>11</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 1967, s. 521-617.

<sup>12</sup> Na temat terapeutycznej działalności Kościoła katolickiego obszerniej pisałem w artykule: *Kościół katolicki wobec socjopatologii*, „Seminare”. Poszukiwania naukowo-pastoralne, Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków-Łądek-Warszawa 1999, s. 171-181.

władzy, fałszywych ideologii, sekt religijnych; stacza się na manowce życia, skąd trudno jest o własnych siłach powrócić do wartości, odnaleźć na nowo sens życia<sup>13</sup>. Zasady chrześcijańskie o charakterze profilaktycznym realizuje Kościół w prowadzonych przez siebie przedszkolach, szkołach podstawowych i ponadpodstawowych, uczelniach, świetlicach, oratoriach, grupach oazowych i charyzmatycznych, kółkach zainteresowań i stowarzyszeniach sportowych.

Przykładowo Towarzystwo Salezjańskie i Zgromadzenie Córek Maryi Wspomożycielki w Polsce prowadzi działalność profilaktyczną w 115 parafiach, 4 wikariatach samodzielnych, 3 rektoratach, 25 kapelaniach, 3 domach rekolekcyjnych i pielgrzymy, 3 ośrodkach wypoczynkowo-wczasowych, 14 placówkach innego typu, 17 przedszkolach, 4 szkołach podstawowych, 15 liceach ogólnokształcących, 2 liceach muzycznych, 3 studiach pomaturalnych, 2 wyższych uczelniach, 15 burdach i internatach, 2 ośrodkach animacji i wychowania, 80 oratoriach i ośrodkach młodzieżowych, 3 ośrodkach dla młodzieży specjalnej troski, 2 aspirantatach, 3 nowicjatach, 3 wyższych seminariach duchownych, 80 stowarzyszeniach lokalnych SALOS oraz w różnorodnych grupach, takich jak: Oazy, Światło Życie, Neokatechumenat, Odnowa w Duchu Św., Diakonia wyzwolenia, Kościół Domowy i wiele innych<sup>14</sup>.

Wszystkie dzieła salezjańskie, realizowane z myślą o dzieciach i młodzieży, prowadzone są w oparciu o system prewencyjny założyciela Towarzystwa Salezjańskiego ks. Jana Bosko. Jednym ze sposobów realizacji zadań profilaktycznych, a często też terapeutycznych jest praca sportowo-wychowawcza. Realizacją tak rozumianych zadań zajmuje się przede wszystkim Salezjańska Organizacja Sportowa Rzeczypospolitej Polskiej, która w swej codziennej pracy z dziećmi i młodzieżą skupia swą uwagę na trzech pedagogicznych wymiarach:

1. Wychowanie w sporcie i do sportu.
2. Wychowanie w społeczeństwie i do społeczeństwa.
3. Wychowanie w wierze i do wiary<sup>15</sup>.

#### SALEZJAŃSKA PREWENCJA SPORTOWA

System prewencyjny księdza Bosko opiera się na trzech głównych filarach, a mianowicie **rozumie, religii i miłości**, które w porządku praktyki sportowej są

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Nadzieja i drogowskaz. XX lat pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Problemy Alkoholizmu” 1998, nr 3, s. 13-15.

<sup>14</sup> M. Dziubiński SDB (ks., red.), *Z księdzem Bosko, Ojcem i Nauczycielem Młodzieży - po stu latach. Salezjanie w Polsce*, Poligrafia Salezjańska, Kraków 1998.

<sup>15</sup> Z. Dziubiński, *Chrześcijańskie stowarzyszenia kultury fizycznej III Rzeczypospolitej, w Kongres Sportu Polskiego. Materiały Konferencyjne*, Instytut Sportu, Spała 1998, s. 181-188.



traktowane łącznie. Natomiast w porządku teoretycznej analizy mogą być traktowane oddzielnie. Porządek rozumu obliuguje wychowawców sportowych do korzystania z wytworów myśli ludzkiej, zdobyczy nauk biologicznych, humanistycznych, ekonomicznych i innych. Szczególnie zaś do kierowania się przesłankami pedagogiki, etyki, teologii i religii. Rozum ma pomóc odkryć nieweryfikowalne często prawdy, ukazać je i uzasadnić. Porządek religii ukazuje reguły i normy, które winny być respektowane przez sportowców w życiu codziennym. Pozwala poznać człowieka doskonałego, Bogo-człowieka, który winien być wzorem i zasadą postępowania sportowców. Religia ukazuje wartości absolutne, mające dla człowieka nadrzędną wartość, pozwalające zachować sportowcowi tzw. „azymut życia”. Porządek miłości określa, w jaki sposób człowiek winien budować swe relacje z drugim człowiekiem. Bowiem miłość jest tym wymiarem życia człowieka, w którym następuje pełne zawierzenie i ma miejsce bezinteresowny dar samego siebie. Porządek miłości nakazuje myśleć o rywalu w kategoriach jego dobra, co oznacza, że rywalizacja sportowa może być prowadzona w sposób szlachetny, uczciwy, rycerski, a jej wyniki powinny przynosić pożytki dla obu stron rywalizacji, dla wygranego i przegranego, który w porządku miłości nie jest przegranym<sup>16</sup>.

Ważnym elementem sportu salezjańskiego jest **oratorium**, które oznacza wspólnotę młodzieży i wychowawców, ale nie jakąś wspólnotę materialną, ale raczej wspólnotę ideową, poznawczą i teleologiczną. Wspólnota ta nie powstaje w sposób arbitralny, w wyniku jakiegoś ustanowienia wychowawców, ale jest dialektyczną społecznością młodzieżową, wyznaczającą sobie cele, wytyczającą programy działania i otwartą na zmieniającą się rzeczywistość. Sportowe grupy, nie powstają w taki sposób, jak to ma miejsce w klubach sportowych: nabór do sekcji, selekcja, ocena przez pryzmat wyniku sportowego itd. Grupy sportowe tworzą się w wyniku odpowiedzi na potrzeby młodych, potrzeby bycia ze sobą i realizowania wartości sportowych. Kryterium przynależności nie stanowią warunki fizyczne i uzdolnienia sportowe, ale potrzeba bycia w grupie, uczestniczenia w jego kreatywnym życiu oraz rozwiązywaniu problemów całej grupy i poszczególnych jej członków. Przez zaangażowanie w proces tworzenia grupy, wyznaczania celów, przygotowania programów, następuje proces identyfikacji z grupą, a w konsekwencji następuje rozwój wrażliwości moralnej i społecznej odpowiedzialności<sup>17</sup>.

**Boisko** stanowi w systemie prewencyjnym księdza Bosko ważny element budowania człowieczeństwa młodych. Mądry Nauczyciel z Turynu, jak wytrawny psycholog społeczny, jak byśmy dziś powiedzieli, odczytywał preferencje młodzieży. To jego autorstwa jest konstatacja, że „boisko bardziej przyciąga niż Ko-

<sup>16</sup> Por. *Ojciec i nauczyciel młodzieży*. List Ojca Świętego w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosco, Tipografia Poliglotta Vaticana.

<sup>17</sup> Por. L. Cian, *Wychowanie w duchu ks. Bosko*, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 1991.

ściół". Twierdzenie to jest nie tylko trafne, ale i niezwykle odważne, zważywszy na to, że zostało sformułowane i upowszechnione przez duszpasterza. Ksiądz Bosko wiedział, że dotarcie do młodzieży biednej, z rodzin niewydolnych wychowawczo i patologicznych, nie może się dokonać w inny sposób, jak tylko przez akceptację tego, co młodzież lubi i ceni. Nie młodzież ma się dostosować, w początkowym okresie budowania relacji, do wychowawcy, ale wychowawca ma „zejść do poziomu młodzieży”, zaakceptować ich takimi, jakimi są i rozpocząć długotrwały proces edukacji. W początkowej fazie koncentruje się on na realizacji swoistych wartości sportu, aby następnie, w toku zacieśniania relacji, poszerzyć proces edukacji o wartości społeczne, kulturowe, moralne i religijne. Zatem postępowanie to przebiega według schematu: od czynienia tego, co w pełni akceptowane, miłe, lubiane, do działań, które w początkowym okresie wydają się odległe, obce i często niezrozumiałe<sup>18</sup>.

„Boisko martwe – diabeł żywy, boisko żywe – diabeł martwy”. Konstatacja ta przeszła do klasyki pedagogiki kultury fizycznej. Stanowi proklamację sportu rozpatrywanego z punktu widzenia jego walorów społecznych, moralnych i religijnych. Wynika z niej, że sport, gry i zabawy ruchowe, rywalizacja stanowią wspańiały instrument zapobiegania demoralizacji dzieci i młodzieży, uprzedzania działań niezgodnych z obowiązującymi normami kulturowymi, **prewencji zachowań dewiacyjnych i patologicznych**. Podstawową zasadą systemu księdza Bosko nie jest resocjalizacja, a więc podejmowanie działań wychowawczych wtedy, kiedy młodzież dopuści się przewinień, lecz zapobiegania im, uprzedzania i stosowania działań prewencyjnych. Animatorzy salezjańscy za swoim Nauczycielem wiedzą, że „wychowankowie nie czynią zła ze złej woli, ale dlatego, że nie mają ciekawych propozycji”. Propozycją niezwykle ciekawą, zarówno w połowie XIX wieku we Włoszech, jak i na przełomie tysiącleci w Polsce, jest zaproszenie dzieci i młodzieży do uczestnictwa w sporcie. Zwłaszcza dotyczy to dzieci i młodzieży trudnej, z tzw. „marginesu społecznego”, dla której wartości intelektualne, kulturowe i moralne są często mało zrozumiałe i przez to nieciekawe oraz odpychające. Sport, mający proste i czytelne reguły, powszechnie zrozumiałe i akceptowane, wyzwalający barierowe emocje, dostarczający wzruszeń i unikalnych przeżyć, jest ciekawy oraz atrakcyjny dla młodzieży i chociażby z tego powodu jest uznawany za wspaniały środek zapobiegania negatywnym skłonnościom młodych. Jedną z zasad realizacji procesu sportowo-wychowawczego wśród dzieci i młodzieży jest **asystencja**. Polega ona na permanentnym towarzyszeniu wychowawców swoim podopiecznym. Bycie z nimi na boisku, obozie, wycieczce, dyskotecce, ale także w sali komputerowej i w Kościele. Dlatego Salezjanie przywiązują ogromną wagę

<sup>18</sup> K. Misiaszek, *Wychowawcza rola sportu w systemie prewencyjnym św. Jana Bosko*, w: Z. Dziubiński (red.), *Wychowanie przez sport*, SALOS RP, Warszawa 1993, s. 53-63.

do zajęć całorocznych, stałych, ciągłych, umożliwiających asystencję i zapewniających warunki permanentnego oddziaływania. Nie ma wychowania wyłącznie przez organizowanie, choćby najlepiej przygotowanych i atrakcyjnych pod względem programowym, imprez sportowych, rekreacyjnych, festynów sportowych, meczów i zawodów. Bowiem proces wychowania i formacji dokonuje się wtedy, kiedy ma miejsce spotkanie osób, dialog, wymiana wartości i mają one nie jednorazowy charakter, ale charakter ciągły, ustawiczny i trwały. Dlatego Salezjańska Organizacja Sportowa opiera swą działalność na zajęciach stałych i całorocznych, widząc w nich szansę na powodzenie procesu sportowo – wychowawczego oraz przygotowania młodzieży do uczestnictwa w sporcie, życiu społecznym i wspólnotie religijnej. Natomiast imprezy sportowe, turnieje, rozgrywki, święta młodoci, igrzyska traktuje jako ważne, komplementarne elementy procesu szkolenia sportowego i oddziaływania wychowawczo-formacyjnego<sup>19</sup>.

Umiejętne budowanie relacji pomiędzy animatorami a młodzieżą należy do kwestii kluczowych procesu sportowo-wychowawczego. W salezjańskim systemie, tym, co konstytuuje ten proces, jest miłość. Jej obiektywizacja polega na tworzeniu rodzinnego klimatu w grupie, szacunku dla drugiego, przyjaźni, braterstwa i poszanowania godności. Polega również na umiejętności odkrywania w wychowanku jego walorów oraz wartości pozytywnych i budowaniu na nich osobowości młodzieży. Młody człowiek, chłopak czy dziewczyna, aby mogli normalnie się rozwijać, potrzebują sukcesu, który pozwoli im uwierzyć we własne możliwości i nabrać poczucia swej wartości. Dotyczy to zwłaszcza młodzieży z marginesu, która często nie ma okazji doświadczyć prawdziwej przyjaźni, dobroci i szacunku. Najczęściej nie zapewni im tego rodzina, szkoła tylko potwierdza ich ułomność, a zakłady poprawcze i karne upewniają w przekonaniu, że jedynym sposobem ich egzystencji jest życie z reglamentowaną wolnością. Zatem podstawowym sposobem budowania relacji wychowawcy z wychowankiem jest odkrycie walorów młodzieńca, zaakceptowanie go takim, jakim jest i otoczenie braterską miłością. Taki sposób postępowania jest gwarantem otwarcia się wychowanka na wychowawcę, zawierzenia mu i wyzwolenia miłości. Wychowawca musi kochać wychowanka, jeżeli chce być kochanym, więcej, musi dać poznać, że kocha. Taka miłość nie ma nic z pobłażliwości, bowiem jest to wymagająca miłość. Wychowawca często zwraca uwagę wychowankowi, nawet wchodzi z nim w konflikt, nie dlatego, że chce mu zrobić przykrość, ale dlatego, że go kocha. Dlatego, że na podopiecznym mu zależy, że jest mu bliski i ważny. Bowiem gdyby wychowanek był jemu obojętny, to nie czyniłby wysiłków na rzecz jego wychowania. Obecność miłości wychowawczej jest gwarantem zarówno prawidłowego przebiegu proce-

<sup>19</sup> Por. *Animator grupy młodzieżowej*. Praca zbiorowa tłumaczona z jęz. włoskiego, SA-LOS RP, Warszawa 1994.

su szkolenia sportowego, ale także integralnego rozwoju młodego sportowca, realizującego się we wszystkich sferach i płaszczyznach. Ksiądz Bosko zadaje pytanie retoryczne, czy bez umiłowania młodego człowieka można go wychowywać<sup>20</sup>.

Ważną rolę w życiu młodego człowieka odgrywa pogodny nastrój i radość, które warunkują „wewnętrzne dojrzewanie” i prawidłowy psychofizyczny rozwój. Często są one niedoceniane przez pedagogów i uważane za przejaw nonszalancji, braku poszanowania autorytetów i lekceważenia obowiązków. W pedagogii salezjańskiej radość zajmuje ważne miejsce, która z jednej strony sankcjonuje naturalny rytm rozwoju młodego człowieka, z drugiej natomiast jest podyktowana mądrością pedagogiczną, polegającą na przekonaniu, że tylko w klimacie radości i optymizmu, przyjaźni i szacunku mogą być realizowane przez młodzież ważne zadania, które z kolei mogą owocować pożądanymi efektami pedagogicznymi. Chrześcijańska wizja wychowania stanowi kontestację pedagogicznego przymusu, przemocy, choćby symbolicznej, nakłaniania i zmuszania. Bowiem zakłada, że przemiana osobowości człowieka pod wpływem oddziaływań wychowawczych dokonuje się tylko wówczas, kiedy zmiana zachowań jest konsekwencją internalizacji wartości i wewnętrznych postanowień. Nie ma wychowania tam, gdzie pożądane zachowania są wynikiem przymusu. Dlatego też radość, w przypadku młodzieży, jest tym stanem, który pozwala im łatwiej afirmować pożądane wzory, normy i zachowania, które w początkowym okresie edukacji nie stanowiły obiektu ich zainteresowania. Ksiądz Bosko tak bardzo cenił młodzieżową radość i widział w niej szansę na powodzenie procesu edukacji młodzieży, że nie wahał się jej uznać za swoisty wyraz świętości. Jest autorem niezwykle odważnej konstatacji, a mianowicie, że „świętość polega na byciu radosnym”. Radość pojmował głębiej niż czyni się to w potocznym rozumieniu. Jest ona zewnętrznym wyrazem wewnętrznego spokoju, moralnej czułości, ułożenia prawidłowych relacji ze światem społeczno-kulturowym, harmonii między ciałem i duszą, a zwłaszcza pogłębionej duchowości, gorliwości religijnej i zawierzenia Bogu. Tak rozumiana radość jest zarówno środkiem jak i celem Salezjańskiej Organizacji Sportowej. Sprzyja prawidłowej realizacji zadań sportowo-szkoleniowych, ale jest jednocześnie ważnym elementem wszechstronnego rozwoju młodych, zarówno w płaszczyźnie cielesnej, zdrowotnej, społecznej, kulturowej, moralnej jak i religijnej. Jest także pociągającym wzorem dla dzieci i młodzieży; wzorem ułożenia prawidłowych relacji z samym sobą, z innymi ludźmi i Bogiem<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Por. J. Wilk SDB, *Miłość wychowawcza tajemnicą skuteczności*, w: *Współczesny Wychowawca w stylu księdza Bosko*, KUL, Lublin 1998, s. 123-143.

<sup>21</sup> Por. T. Gzegzula FMA, *Radość – zapomniany wymiar wychowania*, w: J. Wilk, *Współczesny Wychowawca w stylu księdza Bosko*, op. cit., s. 167-181.

Ksiądz Bosko swoim uczniom często powtarzał: „nie oczekujcie, aż młodzi ludzie przyjdą do was. Idźcie wy do nich. Aby was przyjęli, zejście z waszego piedestału, **zniżcie się do ich poziomu**, stańcie po ich stronie”. Myśl ta przesycona jest na wskroś niezwykłą mądrością pedagogiczną i psychologicznym zrozumieniem młodego człowieka. Wynika z niej przesłanie, że wychowawca nie powinien być wyniosły i niedostępny, ale pokorny, ustepliwy i prezentować partnerską postawę. Takie podejście nie jest pracą na rzecz młodzieży, ale służbą dla niej. Charakterystyczną cechą takiego podejścia, w przeważającej części, jest przerzucenie trudu i wysiłku na barki wychowawcy. Nie wychowanek, zwłaszcza w początkowej fazie procesu sportowo-wychowawczego, ma się dostosować do wychowawcy i przez niego ustalonych sztywnych norm, ale to wychowawca ma się zniżyć do poziomu podopiecznego i poszukiwać płaszczyzny porozumienia. Można powiedzieć, że salezjański sposób wychowania jest łatwy do zaafirmowania przez wychowanek, ale za to niezwykle trudny i wymagający dla wychowawcy. Bowiem obliuguje on wychowawcę do ciągłego poszukiwania efektywniejszych rozwiązań w budowaniu relacji z wychowanekami wszystkimi i z każdym osobno. Wychowawca nie ma jednego wzoru postępowania, ale musi ciągle zdobywać się na wysiłek wprowadzania nowych rozwiązań, refleksji nad nimi i doskonalenia ich<sup>22</sup>.

Salezjańska Organizacja Sportowa, będąc wierna spuściźnie Nauczyciela z Turynu, swą ofertę programową kieruje **do dzieci i młodzieży biednej, zaniedbanej, z rodzin niewydolnych wychowawczo i patologicznych**. W takim działaniu widzi szansę popularyzacji kultury fizycznej w tej grupie społecznej, podniesienia sprawności fizycznej i poziomu zdrowia, ale także pokłada nadzieję na rozwiązanie poważnych problemów społecznych młodzieży, zagrożonej takimi negatywnymi zjawiskami jak chuligaństwo, przemoc, brutalizacja życia, wulgaryzm, alkoholizm, nikotyzm, narkomania itp. Działania takie nabierają szczególnego znaczenia zwłaszcza w okresie wielkich przemian społeczno-politycznych i ekonomiczno-gospodarczych, kiedy margines dzieci i młodzieży pozbawionej opieki zwiększa się. Kiedy świat ludzi dorosłych, kosztem rodzin, kreuje nową odmianę bóstwa, jakim jest pieniądź, „wszechwładny i wszechmocny”, dla którego są często gotowi poświęcić swoje życie osobiste i rodzinne. Z drugiej strony zwiększa się w sposób naturalny sfera ubóstwa, która jest wynikiem działania wolnego rynku, konkurencji, spychających gorzej wykształconych, mniej zaradnych i mniej inicjatywnych w obszar nędzy materialnej. Sytuacje te, w wielu przypadkach, prowadzą do duchowej nędzy życia, w którym nie ma czasu na głębszą refleksję, nie widać wyrazistego celu i jednoznacznego sensu. Dlatego niezwykle ważnym za-

<sup>22</sup> Por. D. Bartocha, *Salezjańskie duszpasterstwo młodzieżowe*, tłumaczenie z jęz. włoskiego ks. M. Stempel i in., Salezjańskie Centrum Wychowania i Duszpasterstwa Młodzieży, Kraków 1999.

daniem Salezjańskiej Organizacji Sportowej, oprócz zadań bezpośrednio zorientowanych na realizację wartości kultury fizycznej, jest realizacja celów o charakterze społecznym i religijnym. Cele te streszcza w sposób niezwykle czytelny Święty z Turynu w następujący sposób: „wychowujcie młodzież na dobrych obywateli i uczciwych chrześcijan”<sup>23</sup>.

Ksiądz Jan Bosko należy do katolickiej awangardy w dziedzinie promocji zdrowia i pomyślności fizycznej dzieci i młodzieży. Dlatego też coraz częściej i głośniej mówi się o nim jako patronie sportowców. To on jest autorem wypowiedzi, że „po łasce Bożej, zdrowie jest pierwszym skarbem”. Jeżeli dobrze odczytujemy intencje Autora, to wynika z nich, że zdrowie zajmuje jedno z ważniejszych miejsc w aksjologicznej strukturze świata przyrodzonego. Jest przynajmniej na równi traktowane z wartościami o charakterze duchowo-religijnym, bowiem stanowi podstawę ich rozwoju. Na uwagę zasługuje inna jego wypowiedź, dotycząca związków między aktywnością ruchową a zdrowiem. *Ekspresis verbis* stwierdza, że „ruch jest tym, co przyczynia się najbardziej do utrzymania zdrowia”. Zatem spośród wielu czynników, które w decydujący sposób przyczyniają się do poprawy lub utrzymania zdrowia, eksponuje w sposób szczególny te, które dotyczą dziedziny kultury fizycznej. Dlatego w innym miejscu może powiedzieć, że „niewiele aktywności ludzkich niesie ze sobą takie bogactwo treści, jak właśnie sport”. Bowiem walory sportu objawiają się na wiele sposobów, zarówno w kontekście wartości społeczno-kulturowych, duchowo-religijnych, jak i zdrowotnych<sup>24</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Patologia jest trwałym elementem funkcjonowania społeczeństw, od prymitywnych zaczynając a na cywilizowanych kończąc. Szczególnym rodzajem makropatologii jest system totalitarny państwa, który z założenia jest sprzeczny z podstawowymi racjami człowieka i rodzi zachowania sprzeczne z uniwersalnymi normami moralnymi. System demokratyczny państwa, w jakim żyjemy przez ostatnią dekadę, nie tylko sprzyja rozwojowi człowieka, ale także ujawnia i generuje nowe rodzaje patologii oraz często sprzyja nasileniu już występujących. Podstawowymi przyczynami patologii w społeczeństwie demokratycznym są czynniki o charakterze biopsychicznym, społeczno-kulturowym, ekonomiczno-gospodarczym, ale przede wszystkim związane z krzewieniem „degradacyjnych” teorii czło-

<sup>23</sup> Por. M. Dziubiński, *Z Księdzem Bosko, Ojcem i Nauczycielem Młodzieży. Salezjanie w Polsce*, Kraków 1998.

<sup>24</sup> Por. J. Marszałek, *Pedagogia boiska w personalistycznym systemie wychowawczym*, w: Z. Dziubiński (red.), *Kościół a sport*, SALOS RP, Warszawa 1995, s. 233-254.

wieka, które robią spustoszenie w świadomości moralnej i systemie aksjologicznym młodzieży. W sposób tradycyjny największy wpływ na zachowania młodzieży mają następujące środowiska: rodzina, szkoła i grupy rówieśnicze. Przyczyną patologii wśród młodzieży w naszym kraju jest pesymizm i brak nadziei na realizację preferowanych wartości, które, według nich, stanowią cel i sens życia.

Kościół katolicki ojcowską opieką otacza wszystkie dzieci i młodzież, prowadząc z jednej strony szeroko zakrojoną działalność profilaktyczną, z drugiej natomiast terapeutyczną. Program tej działalności opiera się na integralnej wizji człowieka, który stanowi najwyższą wartość w świecie stworzonym i posiada niezbywalną godność. Odwołuje się do niezmiennych zasad moralnych zawartych w *Dekalogu* i *Ewangelii*, takich jak: prawda, dobro, wolność, miłość, odpowiedzialność itp.

Jednym ze sposobów pracy profilaktycznej i terapeutycznej Kościoła jest prowadzenie dzieł sportowo-wychowawczych wśród dzieci i młodzieży. Praca ta przebiega na trzech, ze sobą ściśle powiązanych, pedagogicznych płaszczyznach: sportowej, społecznej i religijnej. Program pracy sportowo-wychowawczej konstytuują następujące rzeczywistości: rozum, wiara, asystencja, wymagająca miłość, boisko, gry i zabawy ruchowe, solidarność z biednymi, prewencja itd.

Kościół katolicki, uznając człowieka za podstawową swoją drogę, jest i będzie niestrudzonym orędownikiem wszechstronnego wzrostu wszystkich ludzi, a zwłaszcza młodych, których rola w budowaniu społeczeństwa „zdrowego” pod względem biologicznym, kulturalnym i moralnym jest trudna do przecenienia.

### Summary

In the article „Social pathology – diagnosis and proposals how to counteract it” there was a description of devotive events in recent 50 years. The attention was paid to achievements after 1989 but also to dangers which have a lot to do with the democratic system of the country. There was shown the activity of the church how to counteract social pathology but first of all there was introduced the Salesian, prophylactic proposal how to overcome this serious danger.

Jerzy Gocko SDB

## DOKTRYNA LIBERALIZMU

Renesans teorii ekonomicznej liberalizmu, który nastąpił w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, jest jednym z najbardziej zastanawiających wydarzeń intelektualnych ubiegłego wieku. Doktryna leseferyzmu<sup>1</sup> ostatecznie prawie bez żalu pogrzebana w latach trzydziestych poprzedniego stulecia, pojawiła się nagle w centrum życia intelektualnego i społecznego. Wraz z ontologicznym indywidualizmem oraz koncepcją jednostkowej wolności stała się ona fundamentem nie tylko dla licznych nurtów liberalnego porządku gospodarczego, ale także dla wielu innych modeli różnych obszarów życia społecznego. Liczne instytucje i struktury, wyrosłe w nurcie tradycji liberalnej, stały się niewątpliwie trwałymi elementami współczesnego życia społecznego.

Liberalizm jest nurtem zróżnicowanym. W aspekcie merytoryczno-przedmiotowym inny jest liberalizm ekonomiczny, inny społeczno-polityczny, a jeszcze inny filozoficzno-aksjologiczny. Wszystkie jednak odmiany i nurty liberalizmu wyrażają z tego samego – oświeceniowego korzenia, co sprawiło, że od samego początku znalazł się on w opozycji wobec chrześcijańskiej myśli społecznej. Celem

---

<sup>1</sup> Określenie *leseferyzm* pochodzi od francuskiego wyrażenia *laissez faire* – nie sprzeciwiać się. *Laissez faire, laissez passer* było hasłem sformułowanym przez fizjokratów i służyło pierwotnie uzasadnieniu swobody ekonomicznej w systemie agrarno-paternalistycznym. Z czasem leseferyzm zaczęto coraz powszechniej wiązać z angielskim liberalizmem, koncepcją, która uznawała, że wolna gospodarka jest tylko jednym z przejawów życia wolnego społeczeństwa, obok swobód politycznych, tolerancji w dziedzinie kultury, pluralizmu przekonań, itp. Stąd przyjął się pogląd, że chociaż pojęcie *laissez – faire* stosuje się tylko do sfery ekonomicznej, to pośrednio zakłada ono afirmację wolności jako ideału nadrzędnego, stanowiąc tym samym fundament teorii społeczeństwa ludzi wolnych. Por. R. Legutko. *Dylematy kapitalizmu*, Paris 1986 s. 7-62; T. Mianowski. *Idee wiodące liberalizmu. W: Doktryna i ruch neoliberalny we współczesnym kapitalizmie (wybrane problemy)*. Red. F. Budziński i in. Kraków 1987 s. 8.



niniejszych rozważań jest ukazanie podstawowych założeń doktrynalnych liberalizmu. Punktem wyjścia stanie się refleksja nad jego ideami przewodnimi: koncepcją wolności, filozofią indywidualizmu oraz wizją człowieka [I]. Przyjęcie indywidualizmu ontologicznego i jednostkowej wolności za wiodące założenia liberalizmu znalazło swoje odbicie w koncepcji życia społecznego oraz w poglądach na typ państwa w ujęciu liberalnym [II]. W końcowej części rozważań przyjdzie zatrzymać się pokrótce nad filozofią wolnego rynku, która stała się fundamentem dla wszelkich nurtów liberalnego porządku gospodarczego [III].

### I. ZAŁOŻENIA FILOZOFICZNE I KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Przy rozważaniu historii myśli liberalnej podstawową trudność sprawia samo określenie liberalizmu. Etymologicznie wyraz liberalizm wywodzi się od łacińskiego przymiotnika *liber*, który w języku polskim oznacza *wolny*. Do powszechnego użycia określenie to weszło dopiero w połowie XIX wieku. Od samego początku pojęcia *liberalny* i *liberalizm* były stosowane polemicznie w podwójnym sensie: zwolennicy używali je dla samookreślenia, a przeciwnicy, konserwatyści, Kościół katolicki i socjaliści w znaczeniu polemicznym i krytycznym. Do języka politycznego zostało wprowadzone po raz pierwszy przez parlament hiszpański w 1812 r.<sup>2</sup>

Liberalizm zrodził się u schyłku epoki feudalnej jako przeciwstawienie się porządkowi feudalnemu i wynaturzonej monarchii absolutystycznej. Był on racjonalną reakcją na zastaną osiemnastowieczną rzeczywistość i stworzoną w owym wieku wizję przyszłości. Prężne mieszczaństwo, aspirujące do należytej mu pozycji w ustroju oraz zbliżone tu swymi interesami niektóre grupy szlacheckie czy arystokratyczne, poszukiwały ideologii, która z jednej strony sprzeciwiałaby się monarchizmowi, absolutyzmowi i wszelkim przeżytkom feudalizmu, z drugiej zaś wyrażałaby ich własne pragnienia i aspiracje. Postawy te były charakterystyczne dla dominującego nurtu myśli politycznej Oświecenia i programów głównych sił wielkich rewolucji mieszczańskich, zwłaszcza angielskiej i francuskiej<sup>3</sup>.

Właśnie w Oświeceniu i w specjalnych uwarunkowaniach politycznych i społecznych przy końcu *ancien régime* oraz w końcowej fazie stanowego społeczeństwa na przełomie XVIII i XIX wieku, należy szukać czasowych korzeni liberalizmu. Jednak jego decydujące polityczne, gospodarcze, społeczne, jak i duchowo-kulturalne zasady zostały sformułowane już na długo przed ogólnym rozpo-

<sup>2</sup> Por. W. A. Boelcke. *Liberalismus*. W: *Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft*. Bd. 5. Stuttgart-New York 1988 s. 33.

<sup>3</sup> Por. R. Tokarczyk. *Współczesne doktryny polityczne*. Lublin 1987 s. 272.

owszechnieniem pojęcia liberalizmu, a mianowicie w pismach fizjokratów, w odpowiednich artykułach *Encyklopedii* oraz w *Inquiry into the Nature and Causes of the Nations* A. Smitha z 1776 r.<sup>4</sup>

Za ojczyznę liberalizmu przyjmuje się Anglię. Za prekursora oraz jednego z najwybitniejszych przedstawicieli myśli liberalnej w pierwszym okresie uchodzi powszechnie J. Locke. Klasykiem ekonomii liberalnej stał się natomiast już wspomniany Smith. We Francji koncepcja Locke'a przejmuje i popularyzuje przede wszystkim Ch. L. Montesquieu. W niemieńskim stopniu twórczość większości filozofów i pisarzy francuskiego Oświecenia – Woltera, encyklopedystów oraz fizjokratów pozostawała najwyraźniej pod wpływem liberalizmu. Liberalami byli również twórcy Konstytucji Stanów Zjednoczonych.

Pomimo, że można dość dokładnie określić czasowe i przestrzenne początki liberalizmu, dawne poglądy, które cechowały liberałów, obecnie straciły swoje znaczenie. Bardzo trudno jest podać jakieś konkretne, definitywnie i jednoznacznie określone kategorie, wspólne wszystkim „liberalizmom”. Dlatego podejmowano się prób ograniczenia zakresu pojęcia liberalizmu (np. F. Watkins: „The political tradition of the West”<sup>5</sup>; Dahrendorf: „Mizantropia plus nadzieja”), które podkreślały elementy dynamiczno-aktywne w liberalizmie, jego wiarygodność postępu i jego progresywne, ciągle na nowo podejmowane starania, aby zapewnić wzrastającej liczbie ludzi największy zakres wolności i indywidualnych szans na samorealizację. Pozostają one – jak się wydaje – wciąż obowiązujące<sup>6</sup>. W literaturze polskiej wyliczenia cech liberalizmu dokonał J. Lutyński wskazując na indywidualistyczną i racjonalistyczną koncepcję człowieka, atomistyczną koncepcję społeczeństwa oraz przyjęcie idei państwa – stróża nocnego<sup>7</sup>. Z kolei L. von Mises uważa, że liberalizm jako system społeczno-ekonomiczny „nie ma nic innego na widoku, jak tylko postęp ludzi w ich zewnętrznym materialnym dobrobycie i nie interesuje się bezpośrednio ich wewnętrznymi i metafizycznymi potrzebami. Liberalizm nie przyrzeka ludziom szczęśliwości i zadowolenia, ale tylko możliwie najobfitsze zaspokojenie wszystkich tych pragnień, które mogą być zaspokojone rzeczami zewnętrznymi świata”<sup>8</sup>. Zaś wydany w Stanach Zjednoczonych podręcznik współczesnych doktryn wskazuje na następujące cechy doktryn liberalnych: „Mające tendencje do faworyzowania zmian; posiadające wiarę w rozum ludzki; skłonne

<sup>4</sup> Por. L. Gall, *Liberalismus*, w: *Staatslexikon*. Bd. 3. Freiburg 1988 s. 918.

<sup>5</sup> F. Watkins, *The Political Tradition of the West. A Study in the Development of Modern Liberalism*, Cambridge 1948.

<sup>6</sup> Por. Boelcke s. 33.

<sup>7</sup> Por. *Pojęcie liberalizmu w badaniach nad myślą społeczną XIX w.* „Przegląd Socjologiczny” 1957 s. 173-174.

<sup>8</sup> *Liberalizm w klasycznej tradycji*, Wrocław 1990 s. 3.

używać władzy rządu dla polepszenia warunków bytu ludzi; faworyzujące wolności jednostkowe; ambiwalentne w odniesieniu do ludzkiej natury”<sup>9</sup>.

Naczelną ideą liberalizmu w każdej jego postaci jest idea wolności człowieka, którą pozwala ograniczać tylko wtedy, gdy ta wolność gwałci wolność drugiego człowieka. Dlatego liberalizm domaga się nieskrępowanej niczym wolności koalicji, słowa, prasy, szkoły itd., a państwu wyznacza rolę „stróża nocnego”, który przechodzi ulicami miasta, ale nie interesuje się tym, co się dzieje w domach. Dla liberała wolność to naturalny atrybut oraz niezbywalne prawo każdego człowieka: prawo do indywidualnego rozwoju, do urzeczywistniania własnych celów, dążeń i aspiracji.

Indywidualistyczne koncepcje wolności były w historii filozofii różnorodnie formułowane. Dla T. Hobbesa wolność to brak przymusu (*libertas a coactione*)<sup>10</sup>. U Montesquieu i J. J. Rousseau widzimy typowe dla całego Oświecenia sprzężenie idei wolności i idei realizacji praw człowieka. Idea wolności ma się urzeczywistnić przede wszystkim przez właściwą działalność prawodawczą. Obaj myśliciele uznają zgodnie wolność jednostki za wartość naczelną i za właściwość samej natury ludzkiej. W wolności też dostrzegają fundament społeczeństwa i gwarancję jego przyszłego rozwoju, choć inaczej ją rozumieją. Monteskiusz chce osiągnąć wolność przez wyzwolenie ludzkiej spontaniczności i brak arbitralnego przymusu. U Rousseau wolność jest tożsama z naturą człowieka<sup>12</sup>.

Z określeniem wolności podanym przez Monteskiusza i Rousseau są związane dwie koncepcje wolności jednostki. Wolność jednostki zostaje uznana za postulat nieodłączny od istoty człowieka i ideału racjonalnego społeczeństwa. Rous-

<sup>9</sup> L. T. Sargent. *Contemporary Political Ideologies* [b.m.w.], 1972 s. 101. Cyt. za: B. Sobolewska, M. Sobolewski. *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*. Warszawa 1978 s. 9.

<sup>10</sup> Por. J. Piwowarczyk. *Wobec nowego czasu*. Kraków 1985 s. 271-272.

<sup>11</sup> Por. H. Vetter. *Freiheit*. W: *Katholisches Soziallexikon*. Innsbruck-Graz 1980 s. 770. Hobbes określa zakres jednostkowej wolności zarówno w stosunku do reguł rozumowych, spośród których główną jest nakaz „nie czyni drugiemu tego, czego nie chcesz, by tobie czyniono”, jak i w stosunku do ustaw regulujących życie społeczne, przy założeniu, że ich celem jest ochrona i gwarancja jednostkowych praw. „Człowiekiem wolnym jest ten, kto w odniesieniu do rzeczy, które jest w stanie dokonać mocą swych sił i swojej inteligencji nie napotyka przeszkody, by czynić to co chce czynić”. Tak rozumiana wolność to nie swawola, czy realizacja każdej zachcianki. T. Hobbes. *Lewiatan*. Warszawa 1954 s. 185; por. F. Draus. *Liberalizm a chrześcijaństwo*. „Znak” 42:1990 nr 10-11 s. 36.

<sup>12</sup> Por. J. Majka. *Filozofia społeczna*. Wrocław 1982 s. 47-49. Rousseau w jednym ze swych dzieł pisał: „Zrzec się swej wolności to znaczy zrzec się swego człowieczeństwa, praw ludzkości, nawet swych obowiązków. Nie może być żadnego wynagrodzenia dla tego, kto się zrzeka wszystkiego. Takie zrzeczenie się jest sprzeczne z naturą człowieka i oznacza odebranie wszelkie moralności czynom odejmując wolność swej woli” (*Umowa społeczna*. Kraków 1918 s. 7).

Rousseau określa pozytywnie wolność jednostki w społeczeństwie jako pragnienie współodpowiedzialności za własne życie i za życie innych. Nie można bowiem żyć w społeczeństwie i być od niego niezależnym. Człowiek żyjąc w dotychczasowym społeczeństwie traci jednak swoją naturalną wolność, przestaje być panem samego siebie. Rodzi się bolesne rozdarcie między prawdziwą naturą człowieka – wolnością, a jego empirycznym bytowaniem – sytuacją pozbawienia wolności. Mimo tego rozdarcia jednostka nie może się wyrzec wolności, należącej przecież do natury człowieka. Zrzec się swej wolności, to znaczy zrzec się swego człowieczeństwa. Takie zrzeczenie się jest sprzeczne z naturą człowieka i oznacza odebranie wszelkiej moralności swoim czynem, odejmuje wolność swej woli<sup>13</sup>. Stąd też zadaniem ponadindywidualnej wspólnoty jest „ugiąć ludzi pod jarzmo, aby ich uczynić wolnymi”<sup>14</sup>.

W koncepcji autora *Umowy społecznej* tę pozytywną wolność ma zrealizować prawo, które dla Rousseau staje się zarazem ekspresją wolności, jak i jej ograniczeniem, samookreśleniem moralnym jednostki ze względu na jej wolność<sup>15</sup>. Rousseau odrzuca zatem tradycyjne dla szkoły prawa natury rozumienie wolności jako instytucjonalnej gwarancji bezpieczeństwa, własności i naturalnych dążeń jednostki. W jego doktrynie warunkiem i przejawem wolności obywatela jest partycypacja w życiu politycznym zbiorowości. U Monteskiusza z kolei wolność w znaczeniu filozoficznym polega na „wykonywaniu swojej woli lub przynajmniej na przekonaniu, iż się wykonywa swoją wolę”<sup>16</sup>, natomiast wolność osobista oznacza niezawisłość od arbitralnych poczynań innych członków społeczeństwa. Jest to taka kondycja człowieka, w której przymus stosowany przez pewne jednostki wobec innych jest maksymalnie ograniczony. Tak ujmowana wolność odnosi się jedynie do stosunków międzyludzkich, zakłada istnienie wewnątrz człowieka pewnej sfery prywatności, której innym nie wolno naruszać. Istotna rola przypada tu wolności słowa i myśli. Wolność nie polega więc na tym, aby robić to, co się zechce, ale „aby móc czynić to, czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się nie powinno chcieć”<sup>17</sup>.

Na płaszczyźnie społecznej wolność w liberalizmie jest manifestacją indywidualizmu człowieka zmierzającego do osobistej kariery. Na płaszczyźnie poli-

<sup>13</sup> Por. Rousseau. *Umowa*, s. 7.

<sup>14</sup> Tenże. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa 1956 s. 294.

<sup>15</sup> Rousseau tak pisał o prawie: „Prawo to wyłącznie zawdzięczają ludzie sprawiedliwość i wolność; ono to, zbawiennie narzędzie woli powszechnej, naturalną równość między ludźmi przywraca jako stan prawny; ono to jest tym głosem niebiańskim, który każdemu obywatelowi dyktuje jak postępować zgodnie z zasadami własnego rozumu i z samym sobą nie być w sprzeczności” (tamże s. 295).

<sup>16</sup> Ch. L. Montesquieu. *O duchu praw*. T. 1. Warszawa 1957 s. 276.

<sup>17</sup> Tamże.

tycznej wolność była długo utożsamiana z brakiem ingerencji państwa w ekonomiczne przedsięwzięcia jednostki. Stopniowo zaczęła ona oznaczać również współudział ogółu w rządach. Pierwszym stopniem tego współdziałania stało się oddanie głosu w wyborach, dalszym etapem zaś przejęcie szeregu spraw związanych z funkcjonowaniem państwa przez rozległą i wielostronną sieć samorządów lokalnych i poprzez poszczególnych obywateli. Rozwiązanie to określano jako „rozdzielenie władzy” (R. Aaron), „zdrową podejrzliwość wobec władzy centralnej” lub „decentralizacja władzy” (F. A. Hayek), czy też „socioekonomicznym rozproszeniem władzy” (G. Sartori)<sup>18</sup>.

Filozoficznego źródła liberalizmu upatruje się w indywidualizmie, czyli praktycznej postawie społeczno-moralnej, która cechuje się naturalną tendencją do podkreślenia siebie, zaznaczenia i utrwalenia swojej niezależności oraz zabezpieczenia sobie tego wszystkiego, co mogłoby zapewnić zachowanie własnego istnienia i rozwoju. U podstaw indywidualizmu filozoficznego tkwi teza o jednostkowym charakterze bytu i zaprzeczenie realności tego, co ogólne i uniwersalne. Dotyczy to całej rzeczywistości, lecz w szczególności koncepcji człowieka<sup>19</sup>. Indywidualizm polega na afirmacji jednostki ludzkiej, która jest sama w sobie i z siebie samowystarczalna i niezależna, jest miarą rzeczywistości, zwłaszcza zjawisk społecznych, gospodarczych, jest celem sama dla siebie, jest w końcu źródłem wszelkiego prawa, a zwłaszcza jest wolna od wszelkich zobowiązań.

Do filozofii indywidualizm zostaje wprowadzony w całej pełni przez Kartezjusza. Sprawdzianem prawdy była dla niego bezpośrednia rzeczywistość, z jaką indywidualny umysł poznaje dane zjawiska. W swojej koncepcji człowieka Descartes autonomizuje duszę ludzką, degradując tym samym ciało i uniezależniając przez to człowieka od środowiska społecznego<sup>20</sup>.

Należy rozróżnić podwójny indywidualizm jako filozoficzną podstawę liberalizmu: ontologiczny (człowiek jest bytem pierwotnym, społeczeństwo pochodnym – co zostanie ukazane w koncepcji życia społecznego) i etyczny (wola ludzka jest źródłem moralności), czyli amoralizm. Zgodnie z tym indywidualistycznym założeniem, że człowiek sam jest prąródłem prawa i moralności społecznej, liberalizm – szczególnie w tradycji europejskiej – nie przyjmuje obiektywnego porządku moralnego<sup>21</sup>.

Od czasów I. Kanta można mówić o etyce liberalnej, w której idea woli i wolności człowieka sprowadzona jest do roli wartości absolutnej, jedynej i obiektywnej. Podstawowe kryterium stanowiła już nie wola Boża – niedostępna czysto ro-

<sup>18</sup> Por. D. Filar. *Być liberałem*. „Przegląd polityczny” 1988 nr 10 s. 23-24.

<sup>19</sup> Por. J. Majka. *Katolicka nauka społeczna*. Rzym 1986 s. 179.

<sup>20</sup> Por. Tenże. *Etyka społeczna*. Lublin 1965 s. 17 (mps).

<sup>21</sup> Piwowarczyk s. 278-279.

rozumowemu poznaniu empiryków, ani „naoczności” fenomenologów – lecz wola człowieka (rozum praktyczny). Działanie człowieka jest dobre moralnie nie ze względu na swój przedmiot, który rozum ujmuje jako szluszny, ani też nie ze względu na cel, ku jakiemu zmierza, lecz tylko ze względu na to, że wypływa z dobrej woli człowieka. A jest ona dobra według Kanta, gdy utożsamia się z „obowiązkiem-prawem”, gdy jest to wola czynienia tego, co powinniśmy czynić, dlatego, że powinniśmy. Działanie człowieka winno być nie tylko zgodne z prawem, ale dlatego, że jest motywowane prawem. Dobre jest to, co bezwarunkowo nakazane przez prawo. Prawo zaś to określa człowiek-podmiot, w którym istnieje jedyne na świecie bezdyskusyjne światło – rozum praktyczny. Autorem prawa moralnego jest każde „ja” – człowiek. Naturalnie, w celu sformułowania jak najbardziej obiektywnego prawa każdy winien trzymać się trzech zasad: powszechności, autonomii woli i doskonałości człowieka<sup>22</sup>.

W sprawach światopoglądowych liberalizm pierwotnie czerpał z deizmu Oświecenia. Istnienie Boga nie zostało wprawdzie zanegowane, lecz Jego działalność została ograniczona do aktu stworzenia. W stosunku do tego ważniejsze jest istnienie *utrzymywanego porządku*, pewnego *ordre naturel*, niewidzialnej ręki, która wszystko kieruje ku dobremu<sup>23</sup>.

Obecnie stosunek liberalizmu do samego faktu religijnej wiary można określić mianem sympatycznej obojętności. Choć z drugiej strony daleki jest od obojętności stosunek liberalizmu do religii jako faktu społecznego. Pozostawiając prawdy teologiczne sumieniu jednostkowemu, liberalizm uznaje religię za niezastąpioną szkołę moralności. Przyjęcie zasady neutralności rozumu w odniesieniu do prawd teologicznych pozwoliło liberałom na równorzędne traktowanie wszystkich wyznań religijnych. Jeżeli rozum nie może ani udowodnić, ani unieważnić takiej czy innej prawdy religijnej, to musi zaakceptować je jako fakty ludzkiej świadomości, jako przejawy wolności sumienia. Treść wiary staje się zatem rzeczą drugorzędną w zestawieniu z tym, jak żyją i jak się zachowują ludzie wierzący. W perspektywie liberalnej zatem religia jawi się jako ważna, a wedle niektórych nawet niezastąpiona, podpora moralności, o tyle, o ile uczy przyzwoitego życia i tolerancji. Tolerancja zresztą była warunkiem niezbędnym uznania religii przez liberałów. Liberałowie odrzucali religie roszczące sobie prawo do wyłącznej prawdziwości. Z tego względu zauważa się dystans i pewną niechęć wobec Kościoła rzymskokatolickiego, a sympatię względem protestanckich nurtów chrześcijaństwa<sup>24</sup>. Pewnym wyłomem w tym nurcie jest działalność M. Novaka, współczesnego amery-

<sup>22</sup> Por. H. Witczyk. *Współczesność a zasady etyki liberalnej*. „Znaki czasu” 1989 nr 16 s. 91-92.

<sup>23</sup> Por. J. Oelinger. *Liberalismus*. W: *Katholisches Soziallexikon* s. 1653-1654.

<sup>24</sup> Por. Draus s. 33-39.

kańskiego ekonomisty i katolickiego teologa, propagatora demokratycznego kapitalizmu oraz działalność ordoliberalistów<sup>25</sup>.

Należy podkreślić, że liberałowie rozprawiający na temat roli religii w nowoczesnym społeczeństwie rozpowszechniali równocześnie pewien uproszczony model religii, który niekoniecznie odpowiadał religiom rzeczywiście istniejącym. Wyobrażali sobie religię w postaci skrajnie zracjonalizowanej oraz oczyszczonej z wszelkich cudów i zbytecznych rytuałów. Wymagali, aby każda religia opierała się na wolności sumienia, na niezapośredniczonym stosunku wierzącego do Boga, oraz aby głosiła zasadę tolerancji. Zdaniem wielu liberałów, od Locke'a do Constanta, religia powinna zawierać tylko dwa dogmaty: że Bóg istnieje oraz że dusza człowieka jest nieśmiertelna<sup>26</sup>.

Poza tym dominującym nurtem, odznaczającym się poniekąd instrumentalnym podejściem liberalizmu do religii, byli również tacy ekonomiści jak I. Kristof, F. Meyer, wspomniany już Novak, czy wywodzący się z ordoliberalizmu W. Röpke czy W. Eucken, którzy nawet starali się odkryć religijny wymiar kapitalizmu. Röpke pisał, że „podstawowym źródłem choroby naszej cywilizacji jest duchowy i religijny kryzys. [...] Człowiek to przede wszystkim *homo religiosus*, a jednak przez ostatnie stulecie uczyniliśmy rozpaczliwy wysiłek, by żyć bez Boga, a na miejsce Boga zbudowaliśmy kult człowieka”<sup>27</sup>.

Skrajnie odmienną postawę przyjmują libertarianie, „odcinający się od historii i od politycznych instytucji, które historia wytworzyła we wszystkich znanych cywilizacjach”<sup>28</sup>. Dla nich religia to przede wszystkim Kościół, a Kościół uznany jest na równi z państwem za odwiecznego i śmiertelnego wroga wolności i rynku. Jeszcze bardziej motyw antyreligijny widoczny jest u A. Rand, pisarki i filozofa, pozostającej poza ruchem libertarianów i broniącej kapitalizmu w oparciu o własną skrajnie racjonalistyczną filozofię. Religia jest dla niej czymś odrażającym i sprzecznym z kapitalizmem; moralność chrześcijańską nazywa ona „niegodziwością, której trudno dorównać, a o religijnej obronie rynku mówi: oprócz argumentu na wierze oznacza przyznać, że rozum jest po stronie przeciwnika”<sup>29</sup>.

W tym miejscu należy jednak podkreślić, że liberalizm nigdy nie był równoznaczny z ateizmem. Nie tylko ze względów epistemologicznych, gdyż uważał, że wiary religijnej nie sposób ani udowodnić, ani jej zaprzeczyć, lecz także ze względu na potencjalną nietolerancyjność i słabość moralną ateizmu. Locke, którego

<sup>25</sup> Por. M. Novak. *Duch demokratycznego kapitalizmu*. [b.m.w.] 1986.

<sup>26</sup> Por. Draus s. 38.

<sup>27</sup> *A Humane Economy*. London [b.r.w.] s. 8.

<sup>28</sup> E. van Haag. *Libertarians and Conservatives*. „National Review” 1979 nr 8 s. 731.

<sup>29</sup> A. Rand. *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York 1966 s. 198; A. Rand. *Atlas Shrugged*. New York 1955 s. 1025. Cyt. za: R. Legutko. *Pokusa totalitarnego liberalizmu*. „Znak” 36:1984 s. 1096. Por. także: tenże. *Dylematy kapitalizmu* s. 107-140.

*Letter concerning Toleration* (1686) zawiera wykładnię liberalnego stanowiska w sprawie religii, twierdził, że społeczeństwo liberalne nie może tolerować wrogów demokracji, za których uważał właśnie ateistów ze względu na ich dogmatyzm nie-wiary (jak również i katolików, ze względu na ich dogmatyzm jednej prawdziwej wiary)<sup>30</sup>.

Należy w tym miejscu stwierdzić, że liberałowie, przyjmując indywidualizm za swoją centralną ideę, ukazują jednostkę ludzką jako wartość najwyższą, godną, pełną wolności i najgłębszego szacunku. Dobro jednostki, uznawanej za rozsądną z natury, przyjmują za cel działania instytucji społecznych, politycznych i gospodarczych. Zakładając, że rozumny człowiek może być wyjęty spod kontroli autorytetów religijnych i państwowych, liberałowie uznają prymat rozumu, prymat myślenia opartego na całkowitej wolności myśli, racjonalnym sprawdzianem wszystkiego i logicznym rygorze. Liberalny rozum jest autonomicznym, tzn. określa prawdy, reguły, twierdzenia swoją własną mocą, niezależnie od wszelkich uwarunkowań społecznych i historycznych oraz niezależnie od wszelkiej teologii. Jest to rozum niedogmatyczny, otwarty, zakładający swoją własną ograniczoność.

## II. WIZJA ŻYCIA SPOŁECZNEGO I KONCEPCJA PAŃSTWA

Przyjęcie indywidualizmu ontologicznego i jednostkowej wolności za wiódące założenia liberalizmu znalazło swoje odbicie w koncepcji życia społecznego oraz w poglądach na typ państwa w ujęciu liberalnym. Na gruncie indywidualizmu w dziedzinie życia społecznego i politycznego stają Hobbes, Locke oraz Rousseau głosząc tzw. teorię umowy społecznej. Naturalną rzeczą staje się fakt, że konsekwencją tak szeroko zakreślonego indywidualizmu musi być atomistyczna koncepcja ludzkich zbiorowości. Społeczeństwo, państwo, naród, grupy ludzkie to wyspekulowane przez teoretyków fikcje, nie znajdujące potwierdzenia w rzeczywistości społecznej. Istnieją realnie tylko poszczególni ludzie, a społeczeństwo, jego władza i jego uprawnienia powstają na zasadzie umowy społecznej.

Każdy z wyżej wymienionych trzech autorów inaczej uzasadnia powstanie tej umowy. Hobbes głosi, że na początku była „bellum omnium contra omnes”, gdyż „homo homini lupus” i jedynym ratunkiem dla ludzi żyjących w gromadzie była umowa społeczna. Bez niej by ginęli. Locke przeciwnie powiada, iż człowiek zawarł umowę w celu lepszego zabezpieczenia swej naturalnej wolności, do której ma niezaprzeczone prawo. Obydwaj zgodnie zapewniają, że kto raz zawarł umowę społeczną, ten nie może się z niej wycofać i w ten sposób uzasadniają absolutyzm. Rousseau jest zdania, że człowiek jest z natury dobry i samowystar-

<sup>30</sup> Por. Draus s. 38.



czalny, ale ma nieszczęście żyć w społeczeństwie. Wszyscy członkowie odniosą pewne korzyści, będzie im się żyło lepiej, jeśli zawrą umowę społeczną. Rousseau pozwala się każdemu z tej umowy wycofać i w ten sposób u niego umowa teorii społecznej jest uzasadnieniem demokracji i to w miarę możliwości bezpośredniej. Koncepcje umowy społecznej nie potwierdzają istnienia autentycznie wspólnych interesów zbiorowości ludzkich, lecz są one – jak trafnie określa Kristol – co najwyżej „arytmetyczną sumą poszczególnych egoistycznych celów”<sup>32</sup>.

Ostatecznie problem relacji między społeczeństwem a jednostką rozwiązała w politycznej myśli liberalizmu demokracja liberalna wskazując na potrzebę respektowania woli większości przy jednoczesnym uszanowaniu wolności jednostki. W mechanizmie politycznym winno być miejsce dla każdego z osobna: „Gdyby cała ludzkość z wyjątkiem jednego człowieka sądziła to samo i tylko jeden człowiek był odmiennego zdania, ludzkość byłaby równie mało uprawniona do nakazania mu milczenia, co on, gdyby miał po temu władzę, do zamknięcia ust ludzkości”<sup>33</sup>.

W historii zachodniej myśli demokratycznej przewijają się dwie tradycje pojmowania demokracji. W pierwszej demokracja jest metodą rządzenia, przy pomocy której najlepiej można odkryć prawdziwe wartości. W drugiej demokracja jest metodą znajdowania kompromisów między konkurencyjnymi ze sobą interesami i preferencjami społecznymi. Oczywiście jest, że wszystkie nurty demokratyczne przyznają specjalną, uprzywilejowaną rolę większości społeczeństwa. Ale rola tej większości jest odmienna w obu tradycjach. W pierwszej, określanej niekiedy „populistyczną” rządzi większość, bo ma „rację”. Specjalny status większości wynika stąd, że jest ona niejako bliżej odkrycia prawdziwych, właściwych ideałów i celów politycznych. W konstrukcji Rousseau, który jest najwybitniejszym myślicielem reprezentującym tę właśnie tradycję myśli demokratycznej, wola większości jest co prawda niedoskonałym, ale jedynym dostępnym przybliżeniem „woli powszechnej”.

W tradycji drugiej, określanej „liberalną”, większość rządzi nie dlatego, iż jest bliższa odkrycia „prawdy” – cel taki w ogóle nie ma zastosowania do polityki. Wola większości musi przeważyć dlatego, że interesy i preferencje wszystkich obywateli powinny mieć równą wagę w kształtowaniu praw i polityki, a zatem w przypadku konkurencji między interesami i preferencjami ze sobą sprzecznymi, zastosowanie w równej mierze dla interesów każdej osoby oznacza, że preferencje większości zyskują priorytet.

<sup>31</sup> Majka. *Etyka* s. 17-18.

<sup>32</sup> *On the Democratic Idea in America*. New York 1972 s. 163. Cyt. za: Tokarczyk. *Współczesne doktryny* s. 280.

<sup>33</sup> J. S. Mill. *Utylitaryzm. O wolności*. Warszawa 1959 s. 139.

Najważniejszym wynalazkiem demokracji liberalnej jest konstytucjonalizm. Nie chodzi tu tylko o fakt posiadania przez jakiś system polityczny konstytucji (Wielka Brytania nie posiada konstytucji pisanej, niemniej jest to system konstytucyjny), lecz bardziej o złożony proces, w którym granice decyzji politycznych (w tym także norm prawnych) wytyczone są – w sposób pryncypialny, z góry znany i niepowtarzalny – przez ogólne reguły, określające nie tylko procedury podejmowania decyzji politycznych i prawnych (a także struktury naczelnych organów, ich kompetencje itd.), ale także nienaruszalne prawa jednostki. Konstytucjonalizm, z samej swojej natury, nie ogranicza bowiem demokracji, pojmowanej jako władza większości. Większość bowiem nie może działać w sposób niezgodny z procedurami konstytucyjnymi, a organy reprezentujące większość elektorów nie mogą podejmować decyzji o sprawach, w których nie mają kompetencji. Istotnym założeniem jest to, iż pewne decyzje w ogóle nie mogą być podejmowane, nawet jeśli chce tego większość, gdy naruszają one konstytucyjne prawa i wolności jednostkowe. Testem demokracji liberalnej, coraz częściej podkreślanym, jest respekt dla uprawnień i interesów tych, którzy znaleźli się w mniejszości<sup>34</sup>.

W tradycji liberalnej ważne miejsce zajmuje prawo. W prawie liberalowie szukali wyraźnego zapisu wyznawanych przez siebie ideałów i jednocześnie gwarancji ich powszechnego respektowania. W tradycji liberalnej dotyczącej prawa występują dwa różniące się nurty. Dla jednych wolność może istnieć jedynie pod kontrolą prawa (Locke: „któż mógłby czuć się wolny, kiedy uzależniony byłby od cudzych nastrojów”). Inni zaś twierdzą, że prawo sprzeciwia się wolności (J. Bentham: „każde prawo jest złem, gdyż każde prawo jest pogwałceniem wolności”)<sup>35</sup>.

W historii liberalizmu wypracowano dwie zasadnicze koncepcje prawa: koncepcję niezbywalnych naturalnych praw człowieka oraz koncepcję podziału władzy. Myśl liberalizmu przyjmuje istnienie prawa natury jako obiektywnych, niezmiennych, absolutnych i uniwersalnych uprawnień człowieka. Człowiek liberalizmu jest przede wszystkim istotą wyposażoną w naturalne i równe prawa, którymi są prawo do życia i wolności (Hobbes), czy wolność, własność, bezpieczeństwo i prawo oporu wobec tyranii (Locke), czy wreszcie prawo do życia, wolności oraz do poszukiwania szczęścia (Amerykańska Deklaracja Niepodległości)<sup>36</sup>. Prawa natury, wcześniejsze od władzy państwowej, sytuowane są ponad prawem stanowionym, określając zasadnicze jego zarysy i treści. Nie będąc same rezultatem

<sup>34</sup> Por. W. Sadurski. *Racje liberala. Eseje o państwie liberalno-demokratycznym*. Warszawa 1992 s. 72-83.

<sup>35</sup> Por. A. Zwoliński. *Kościół a ideologia. Komunizm, faszyzm, kapitalizm*. Kraków 1991 s. 90.

<sup>36</sup> Szerzej na ten temat por.: R. Tokarczyk. *Historia doktryn prawa natury*. „Studia Filozoficzne” 1977 z. 2 s. 119n.

prawotwórczej działalności państwa, powinny podlegać jego ochronie jako zespół uprawnień należnych jednostce z samej natury człowieczeństwa. Ta koncepcja prawa ponad prawem charakterystyczna dla pierwszego okresu liberalizmu obecnie przyjęła postać praw podmiotowych i praw człowieka.

Gwarantem realizacji praw naturalnych miało być państwo. Ideą liberałów ze szkoły Locke'a i Monteskiusza była władza państwowa, skrepowana, poddana różnym ograniczeniom i kontroli. Liberalizm zakłada, że człowiek jest czymś wcześniejszym niż państwo. Dlatego rozwinął teorię przedpaństwowego naturalnego stanu człowieka. W stanie tym człowiek był jakoby panem samego siebie. Miał nieograniczoną wolność zewnętrzną i dysponował swobodnie swoją własnością. Stan ten był jednak nie do utrzymania przez brak porządku prawnego, co było przyczyną ustawicznego zagrożenia człowieka przez człowieka. Dlatego wolni ludzie drogą wolnej umowy (teoria umowy) założyli państwo. Wszystkie uprawnienia państwa zostały mu nadane umownie przez wolnych ludzi. Dlatego państwo jest we wszystkich swoich uprawnieniach odpowiedzialne przed ludem<sup>37</sup>.

Monteskiueu do niezbędnych elementów umiarkowanego państwa zalicza przede wszystkim związek tworzących wolność polityczną praw z ustrojem państwa, istnienie ciał pośredniczących oraz funkcjonowanie podziału władzy. K. Grzybowski monteskiuszowską teorię podziału władz ujmuje w następujących tezach: z istniejących trzech władz – ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, każda powinna być powierzona innemu organowi; władza ustawodawcza powinna być sprawowana przez panującego (szefa egzekutywy), arystokrację (czynnik dziedziczno-kolegialny) oraz przedstawicieli ogółu ludności; funkcjonowanie władz winno być tak zorganizowane, by wzajemnie na siebie wpływały i wzajemnie się hamowały; stosunek legislatywy i egzekutywy do władzy sądowej winien być ukształtowany na innych zasadach niż wzajemny stosunek legislatywy i egzekutywy<sup>38</sup>.

Podział władz i wynikające z tego konsekwencje w strukturze aparatu państwowego stanowiły dalsze skuteczne ograniczenie roli państwa, co było zgodne z ideami liberałów. Dodatkowym postulatem stał się postulat praworządności, czyli istnienie państwa prawa. W ostatnich czasach coraz większe znaczenie ma postulat poszanowania praw opozycji, występujący razem z koncepcją tzw. rządów alternatywnych. Klasyczny podział władzy między władzą ustawodawczą i wykonawczą (parlamentem a rządem) został zastąpiony ideą podziału władzy między partią rządzącą a opozycją.

Liberalizm zdobył także duże zasługi około tak zwanych praw wolnościowych, których bronił jako przedpaństwowych praw człowieka przeciw ingerencji państwa. Wystarczy tu wspomnieć wolność nauczania, prasy, sumienia itd. Te pra-

<sup>37</sup> Por. A. Anzenbacher. *Einführung in die Philosophie*. St. Pölten-Wien 1985 s. 283.

<sup>38</sup> Por. *Nauka o państwie*. Kraków 1949 s. 177-195.

wa wolnościowe stanowią zawsze przestrzeń zewnętrznej wolności, w której ob-  
rębie każdy może czynić, co chce. Liberalne państwo praworządne jest więc systemem  
koordynującym współistniejące wolności.

Z ograniczeniem funkcji państwa związany jest ścisły rozdział społeczeń-  
stwa od państwa. Do społeczeństwa należy wszystko, co wolne jednostki w ra-  
mach praw wolnościowych organizują i rządzą między sobą, podczas gdy pań-  
stwo, jak już powiedziano, ogranicza się do swych ściśle wytyczonych uprawnień.  
Państwu nie wolno ingerować w autonomiczne sfery życia społecznego (rodzinę,  
zrzeszenia, gospodarke, kulturę)<sup>39</sup>.

Współcześnie, określając stosunek liberalizmu do państwa na płaszczyźnie  
społeczno-politycznej, coraz częściej mówi się o tzw. *neutralności moralnej pań-  
stwa*. Filozoficzne korzenie koncepcji neutralności moralnej państwa należy szu-  
kać w dwóch tradycjach nowożytnej etyki europejskiej: w etyce niemieckiego fi-  
lozofa Kanta i w utylitaryzmie, wywodzącym się z myśli politycznej Hobbesa.  
Kantowska filozofia jednostki prowadzi do konkluzji, że nie szanując autonomicz-  
nego wyboru moralnego człowieka, łamie się imperatyw domagający się trakto-  
wania ludzi jako celów samych w sobie, nigdy jako środków. Hobbesowska fi-  
lozofia polityki opiera się z kolei na przekonaniu, że skoro w *stanie natury* nie ma  
przesłanek rozsądzenia między spornymi kryteriami moralnego dobra i zła, to przeto  
władza polityczna powinna skoncentrować się wyłącznie na stworzeniu warun-  
ków, w ramach których ludzie mogą prywatnie realizować swe własne koncepcje  
moralne, tzn. na zabezpieczeniu pokoju i bezpieczeństwa. Liberalizm nie domaga  
się zatem państwa słabego, lecz właśnie państwa ograniczonego, które między  
innymi nie wtrącająca się do sfery prywatnych moralności obywateli.

Liberałowie, odwołując się do ideału moralnej neutralności podkreślają fakt,  
że gdy relatywizm jest postawą zrodzoną z desperacji i niemożności, to neutra-  
lizm, będąc postawą konstruktywną, głosi, iż w społeczeństwie moralnie plurali-  
stycznym (a wszystkie społeczeństwa współczesne, w przeciwieństwie do staro-  
żytnej polis czy małej odizolowanej wioski, są pluralistyczne) należy rozdzielić  
sferę osądów o wartości moralnej od sfery moralnych obowiązków i uprawnień  
ludzi względem siebie. Liberalna filozofia moralności rozbija więc osobowość  
moralną na sferę „obowiązków moralnych” i na sferę „moralnego dobra”: pierw-  
sza jest domeną sprawiedliwości, druga – domeną ideałów cnoty. Pierwsza jest  
obszarem działania racjonalnego, druga – sferą zmysłów: osiągnięcia szczęścia i uni-  
kania cierpienia. Neutralność państwa w tej drugiej sferze umożliwiona jest dzie-  
ki przymusowej realizacji nakazów wynikających z pierwszej. Stąd też zakazy  
dotyczyć mogą tylko działań szkodliwych, a nie po prostu niemoralnych. Było to  
zgodne z millowskim zakazem prawnej ingerencji w życie jednostki dla ochrony

<sup>39</sup> Por. Anzenbacher s. 283.

tej jednostki przed skutkami jej własnego działania oraz zgodne z jego przytoczonym w tej pracy rozumieniem wolności, opartym na ideale równości ludzi jako podmiotów moralnego działania. Ingerencja państwa zaprzeczyłaby zasadzie, że każdy winien mieć równe prawo decydowania o swoim własnym życiu, o tym, co przesądza o moralnym spełnieniu i moralnej klęsce, o kryteriach moralnej cnoty i moralnego grzechu. W przekonaniu liberałów neutralność moralna państwa nie jest ideałem samym w sobie, lecz dobrem instrumentalnym, realizującym zasadę wolności jednostki w społeczeństwie pluralistycznym. A w społeczeństwie takim, ponieważ nie ma szans na *consensus* co do kryteriów cnoty i doskonałości, należy przyjąć, że państwo i prawo powinny zajmować się tylko tworzeniem warunków, w ramach których ludzie mogą realizować swe własne wyobrażenia o życiu godziwym, będąc same neutralne pod względem poszczególnych etyk normatywnych w społeczeństwie<sup>40</sup>.

Z neutralnością moralną państwa bardzo silnie związany jest postulat neutralności religijnej państwa. Zasada neutralności religijnej państwa okazuje się być konkretyzacją ogólniejszej zasady neutralności moralnej państwa. Postawa tolerancji religijnej, odrzucającej ateizm, jak i fundamentalistyczny dogmatyzm, dostrzegający pozytywną rolę religii zwłaszcza w dziedzinie moralności, znalazła odzwierciedlenie w proponowanym przez liberałów stosunku państwa do religii. Dyskusje nad rolą państwa wobec zinstytucjonalizowanych religii najdłuższą tradycję mają w Stanach Zjednoczonych. Konstytucja Stanów Zjednoczonych określa stosunki między państwem a religią w społeczeństwie liberalnym przez dwie fundamentalne, choć bardzo ogólne zasady: zasadę rozdziału państwa od religii (która w amerykańskim tekście konstytucyjnym określana jest jako zakaz ustanawiania religii państwowej) i zasadę wolności religii. W praktyce okazuje się, że są sytuacje, w których pełna realizacja jednej z tych zasad sprzeczna jest z pełną realizacją drugiej zasady. Najbardziej typowe dla takiego konfliktu są okoliczności, w których zasada wolności religii tworzy pewne uprawnienia dla wyznawców drugiej religii (urealnijając wolność wyznania), które to uprawnienia z kolei mogą być postrzegane przez wykonawców innych religii (lub przez osoby niewierzące) jako przywileje religijne, sprzeczne z zasadą rozdziału państwa od religii. Z drugiej strony, ściśle powstrzymanie się państwa od jakichkolwiek świadczeń na rzecz określonego wyznania, traktowane może być jako ograniczenie swobody uprawiania kultu religijnego. Konflikty te są rozwiązywane praktycznie poprzez istniejące poprawki do Konstytucji lub interpretacje Sądu Najwyższego USA<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Por. Sadurski s. 14-19.

<sup>41</sup> Np. I Poprawka do Konstytucji wprowadzona jeszcze przez Ojców Założycieli w 1791 r. „Kongres nie będzie stanowił praw, ustanawiających religię, ani zakazujących swobodnego uprawiania religii”.

Analogicznie jak neutralność moralna państwa nie oznaczała amoralizmu<sup>42</sup>, lecz tylko gwarancję równych praw wyznawców różnych moralności, tak w przypadku neutralności religijnej nie jest to postawa wrogości wobec religii, lecz raczej zasada umożliwiająca zwolennikom różnych religii (i ludziom niewierzącym) współżycie w społeczeństwie na równych prawach. Nie tylko więc określona religia nie może mieć dominującej pozycji w państwie, ale także religia jako taka nie może być przez państwo traktowana w uprzywilejowany sposób. Konsekwencją liberalnej doktryny neutralności państwa względem religii jest również rozgraniczenie sfery praw publicznych i sfery prywatnych uczuć jednostki – do której należą także przekonania światopoglądowe i religijne. W przypadkach, gdy jakiegokolwiek stanowisko państwa będzie miało jakiś wpływ na sprawy, o których jakaś religia się wypowiada<sup>43</sup>, zasadą jest to, by cel danej działalności był neutralny religijnie, tzn. by dana działalność nie opierała się na motywacji pro- lub antyreligijnej<sup>44</sup>.

Chcąc ukazać w miarę całościowo koncepcję życia społecznego i koncepcję państwa, należałoby w tym miejscu omówić zagadnienie wpływu państwa na sprawę ekonomii, gospodarki, własności środków produkcji<sup>45</sup>. Dla liberalizmu ekonomicznego problem interwencji państwa stanie się zagadnieniem tak wielce kluczowym, że po wielkim kryzysie w latach trzydziestych naszego wieku, sprawa interwencji państwa doprowadziła do dużej polaryzacji poglądów, zwłaszcza w dziedzinie produkcji<sup>46</sup>.

Koncepcja ograniczonej funkcji państwa, zwana też koncepcją jego instrumentalnej wartości, stanowiła sedno liberalizmu klasycznego. Jednak w XIX w. funkcja państwa jako „stróża nocnego” – jak to określił F. Lassalle – nie była już tak powszechnie i bez zastrzeżeń przyjmowana przez liberałów. Sukcesywnie coraz więcej pojawiało się dziedzin, w których liberałowie skłonni byli uznać prawo, a nawet konieczność działalności ze strony państwa. Mill domagał się np. państwowego systemu oświaty i liberałowie właśnie ustanowili we Francji w 1883 r. państwowy, obowiązkowy i bezpłatny system nauczania. Najbardziej znanym teoretykiem interwencjonizmu państwowego był J. M. Keynes. Z jego prac wyrosły powojenne doktryny interwencjonizmu państwowego – „państwa dobrobytu” i „kapitalizmu ludowego”<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Niektórzy etycy czy filozofowie katoliccy określają indywidualizm etyczny liberalizmu jako amoralizm. Zob. Piwowarczyk s. 278.

<sup>43</sup> Przykładem może być nauczanie w szkole teorii Darwina, co osłabia szanse przyjęcia tzw. kreacjonizmu, a zatem może działać zniechęcająco do religii, która przyjmuje kreacjonizm jako teorię objaśniającą powstanie życia na Ziemi.

<sup>44</sup> Por. Sadurski s. 20-31.

<sup>45</sup> Zagadnienie to zostało szerzej omówione przez autora w innej publikacji. Por. J. Gocko. *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*. Lublin 1996 s. 318-327.

<sup>46</sup> Por. A. Haber. *Ordoliberalizm – typologia*. Wrocław 1961 (mps) s. 19, przyp. nr 4.

<sup>47</sup> Por. np: J. Słodaczuk. *Teoria ekonomiczna J. M. Keynesa*. Warszawa 1959.

## III. FILOZOFIA WOLNEGO RYNKU

Teoria wolnego rynku, jako opisująca świat wolnej konkurencji i wolnej kooperacji, w powszechnym odczuciu winna być rzeczywistością mało poddającą się próbom ujęcia jej w zdogmatyzowane reguły, a bardziej rozwijającą się samistnie, niezależnie od spekulatywnych i syntetycznych wyników teoretyków. Mówiąc inaczej, uzasadnionym wydawałby się wniosek, że wolność rynku realizuje się przez niemożność wyrażenia go w rygorystycznej, zamkniętej i wyczerpującej formule. W rzeczywistości teoria wolnego rynku była jedną z pierwszych nowożytnych koncepcji całościowych, obejmujących swoim zakresem wszystkie autorytety, kryteria i trybunały oceniające. Teoria liberalizmu wolnorynkowego zaanektowała niejako wszystkie podstawy sfery rzeczywistości i użyła ich do uzasadnienia systemu wolnej konkurencji. Kapitalizm mógł być tłumaczony jako wynik działania jednostkowego i teren zaspokajania indywidualnych potrzeb; mógł być on wyjaśniany jako porządek odzwierciedlający wieczne zasady idealnego boskiego ładu lub mógł być on wreszcie uzasadniany jako produkt długiego procesu dziejowego kumulującego doświadczenia społeczne i kulturowe.

W filozofii społecznej te trzy kierunki przyjęły określenia utylitaryzmu, racjonalizmu i ewolucjonizmu. Teoria wolnego rynku ujednoczyła i wprzęgła w jeden schemat uzasadniający trzy dziedziny rzeczywistości (świat pojedynczego człowieka, świat abstrakcji, świat historii), trzy perspektywy oceniania świata (indywidualistyczną, uniwersalistyczną i kulturową) oraz trzy racje działania (rację jednostki, rację powszechnej rozumności i rację konkretnej społeczności)<sup>48</sup>.

Zasada utylitaryzmu była naczelną tezą angielskich etyków Oświecenia. Miała pokonać tę istotną trudność, w jaki sposób dążenia ludzkie mogą mieć charakter moralny, jeśli człowiek nie dąży i nie może dążyć do niczego innego, jak tylko do własnego interesu? Według niej użyteczność jest podstawowym kryterium działania i jego oceny. Poczucie użyteczności, czyli pragnienie każdego człowieka szukania przyjemności i unikania cierpienia (rozumiane bardzo szeroko), przyjmuje się za podstawową siłę twórczą świata ludzkiego. Naczelnym celem utylitaryzmu jest emancypacja jednostki i obrona jej prawa do życia zgodnie z własnymi pragnieniami i aspiracjami, bez nakazu podporządkowania się temu, co uchodzi za „obiektywne”, „szlachetne”, „powszechnie obowiązujące”, a co zwykle w opinii zwolenników utylitaryzmu, sprowadza się do arbitralnych i zniewalających nakazów paraliżujących działanie jednostki. Klasycy leseferyzmu uważali wolny handel, wolną wymianę, wolną konkurencję za najodpowiedniejsze warunki tego, aby zadziałał mechanizm przyjemności i bólu. Gdy ludzie pozostawieni będą samym sobie bez dławiącej maszyny państwowej, będą oddawać się z maksymalną ener-

<sup>48</sup> Por. Legutko. *Pokusa totalitarnego liberalizmu* s. 1077-1078.

gią realizacji własnych pragnień. Według nich, zasada użyteczności miała tak konsolidujący wpływ, że była zdolna utrzymać bezwzględnie bezkolizyjne i efektywne funkcjonowanie całego społeczeństwa. Producenci i konsumenci, którzy mając rozbieżne cele – ci pierwsi sprzedają po cenie jak najwyższej, ci drudzy kupić po jak najniższej – dochodzą w końcu do kompromisu korzystnego dla obu stron, mieli ilustrować pewien wzór życia i rozwiązywania problemów, który powinno się naśladować w każdej dziedzinie, w moralności, w polityce, w nauce<sup>49</sup>.

Drugi element filozoficznych założeń teorii wolnego rynku, a mianowicie leseferystyczna wersja racjonalizmu, tak jak każda inna odmiana tego kierunku zbudowana jest na założeniu, że pod powierzchnią nieskończonej różnorodności zjawisk istnieje ścisła logiczna forma, do której redukuje się cała rzeczywistość. Świat racjonalistów był przeniknięty logosem, koniecznym, czy innym tajemniczym bytem, który miał zawierać uniwersalną rację. Harmonia rynkowa była w świetle takiej interpretacji częścią szerszego porządku naturalnego i mogła być zestawiona z innymi przejawami rozumności Natury. Wiara w Opatrzność Natury była jednocześnie wiarą w Opatrzność Boską, a przekonanie to brało się z charakterystycznego dla Oświecenia obrazu świata. Bóg ograniczony jedynie do aktu stworzenia świata, wyraża swoją mądrość poprzez *ordre naturel* – niezmiennie prawa wszechrzeczy<sup>50</sup>.

Oczywiście myśliciele leseferystyczni nie twierdzili, że Bóg stworzył kapitalizm i uczynił go doskonałym, choć z drugiej strony nie negowali, iż Boska Opatrzność w jakimś sensie odzwierciedla się w wolnym rynku, tak jak odzwierciedla się ona w każdym innym fragmencie rzeczywistości. Dla nich logos przenikający rynek nie był wolą transcendentnego bytu, ale zobiektywizowanym prawem, systemem powszechnie obowiązujących zasad, prawdopodobnie pochodzenia boskiego, lecz całkowicie nie poddającym się żadnemu świadomemu działaniu modyfikującemu ani jednostki, ani grupy, ani też, gdyby było to możliwe, Boga. E. Burke pisał: „My ludzie winniśmy być świadomi, że prawa handlu, które są prawami natury, w konsekwencji prawami Boga, nie mogą nie być łamane i nie w łamaniu ich winniśmy pokładać nadzieję na przebłaganie boskiego gniewu, aby usunął on nieszczęścia, których doświadczamy lub które na nas czekają”<sup>51</sup>.

Wreszcie w myśl teorii ewolucjonizmu wolny rynek jest złożonym bytem cywilizacyjnym i kulturowym, a jego naturę i spistość zrozumieć można jedynie na tle politycznych instytucji, prawa, obyczajów, religii i innych elementów szeroko rozumianej kultury, które w wyniku materialnej i duchowej historii stały się

<sup>49</sup> Por. *Utylitaryzm*. Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych. Warszawa 1983 s. 413; W. Tatariewicz. *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 1981 s. 122-126.

<sup>50</sup> Por. Oelinger s. 1652-1655.

<sup>51</sup> E. Burke. *The Works of E. B.* T. 2. New York 1851 s. 188. Cyt. za: Legutko. *Pokusy totalitarnego liberalizmu* s. 1080.



instrumentem organizującym życie społeczeństwa. Zaproponowana przez Smitha czteroetapowa historia ludzkości, poprzez wiek myśliwych, pasterzy, rolnictwa i w końcu wiek handlu, ukazuje proste przekonanie, że postęp, jaki ludzkość uczyniła od początku swego istnienia, polegał na stopniowym doskonaleniu technik współżycia i działania, na stopniowym wzroście współzależności w dziedzinie społecznej, ekonomicznej i politycznej, na stopniowym łagodzeniu ludzkich obyczajów i zastępowaniu ludzkiej indywidualnej agresywności zbiorową kooperacją.

Duch współpracy, z którego wyrósł kapitalizm był więc kulminacją długiego procesu społecznej integracji, która zaczęła się przed wiekami, aby zatriumfować w epoce wolnego rynku. Dlatego porządek leseferystyczny winien być interpretowany jako coś więcej niż technologiczne osiągnięcie; wyraża on tendencję do humanizacji społeczeństwa, uczynienia go bardziej ludzkim, bardziej spontanicznym, wolnym od władzy autorytarnej czy prymitywnego biologicznego instynktu samozachowania<sup>52</sup>.

Ewolucjonizm, zawierający silną i często podkreślaną wiarę w postęp, zakłada nie tylko możliwość doskonalenia się ludzi i warunków, w jakich oni żyją, lecz także rzeczywiste doskonalenie się zachodzące w toku dziejów. Liberalna wiara w postęp zakłada empiryczny i pragmatyczny stosunek do zastanej rzeczywistości, skłonność do eksperymentowania i poszukiwania rozwiązań coraz to lepszych. Z drugiej strony wiarę tę cechuje pewien sceptycyzm, w osiągnięciu ostatecznej doskonałości; liberalizm daleki jest od wyobrażeń o możliwości osiągnięcia stanu idealnego, czyli ostatecznego „raju na ziemi”<sup>53</sup>.

Probiezmem zmian, za pomocą którego można sprawdzić czy społeczeństwo ewoluuje we właściwym kierunku, jest wspomniany już poprzednio obszar wolności obywateli<sup>54</sup>. Wolność kapitalistyczna, rozumiana nie jako wolność kapryśna i dzika, nie jako wolność naturalna i odwieczna, ale jako wolność obywatelska, będąca wytworem cywilizacji, a przejawiająca się w politycznych instytucjach, w kulturowych nawykach, w mnogości nieformalnych mechanizmów regulujących życie społeczeństwa i spajających je w jeden bogaty i dynamiczny organizm, jest właśnie świadectwem dojrzałości społeczeństwa, świadectwem osiągnięcia przez nie takiego kulturowego zaawansowania, że zminimalizowane być mogą środki przymusu i coraz zbędniejsze staje się zarządzanie centralne.

Zaproponowany potrójny argument filozofii leseferystycznej charakteryzował się tym, że jego części wydają się być niekiedy w stosunku do siebie rozbieżne. Utylitaryzm jako zasada użyteczności rozumiana indywidualistycznie i subiektywnie nie musi być wszak zgodna z racjonalizmem, czyli uniwersalną rozumno-

<sup>52</sup> Por. Legutko. *Pokusa totalitarnego liberalizmu* s. 1081.

<sup>53</sup> Por. Sobolewska, Sobolewski s. 10. Por. też: Mianowski s. 6.

<sup>54</sup> Por. Zwoliński s. 91.

cją powszechnych praw, a z kolei ani utilitaryzm, ani racjonalizm nie musi zgadzać się z ewolucjonizmem, czyli teorią kulturowych źródeł społecznej integracji. Z drugiej strony jest wątpliwe czy byłoby pożądane, aby to, co jednostka ocenia za użyteczne było jednocześnie tym, co rozumne z punktu widzenia wiecznych praw i tym, co akceptowane jako wynik procesu ewolucyjnego w obrębie pewnej społeczności.

Wywodzące się z Oświecenia stare prawdy leseferystyczne w połowie XIX w. okazały się w wielu aspektach zbyt anachroniczne. Nową intelektualną formułą dla filozofii wolnego rynku stała się idea *społecznego darwinizmu*. Mimo nazwy, była ona tylko częściowo zainspirowana dziełem *O pochodzeniu gatunków*. Główny przedstawiciel społecznego darwinizmu H. Spencer w swoich badaniach wyszedł poza teorię Darwina, dla którego prawo rozwoju, było wyłącznie prawem biologicznym<sup>55</sup>. Wedle Spencera prawo rozwoju jest powszechne, działa wszędzie: od najprostszych form organicznych aż do złożonych cywilizacyjnych struktur. W każdej ze sfer zachodzi proces adaptacji – zwany przez Darwina *dobrem naturalnym*, a przez Spencera *przetrwaniem najlepiej przystosowanych* – która oczyszcza rzeczywistość z wszelkich zbędnych elementów i przekształca ją w całość doskonalszą, bardziej zintegrowaną i harmonijnie skoordynowaną.

Pojęcie powszechnej adaptacji, gdzie lepiej przystosowani w sposób naturalny wygrywają, a to, co lepsze wypiera to, co gorsze, stanowiło jądro nowej filozofii kapitalizmu wolnokonkurencyjnego<sup>56</sup>. Kategoria przetrwania najlepiej przystosowanych mogła być już teraz z łatwością zastosowana w interpretacji utilitarystycznej, racjonalistycznej i ewolucjonistycznej. Potrójny argument leseferystyczny przybrał nową postać, liberalizm wolnorynkowy nabrał zdecydowanie charakteru doktryny wszechobejmującej i agresywnej.

Trzy składowe społecznego darwinizmu, wzięte oddzielnie, nie wydają się być szczególnie kontrowersyjne z punktu widzenia etyki, praktyki, czy zdrowego rozsądku. Dopiero wtedy, gdy łączą się one ze sobą, a każdy przyjmie treść i funkcję innego, powstaje teoria wątpliwa i potencjalnie niebezpieczna. Gdy założą się, że pewne działania są użyteczne w zaspokajaniu ludzkich pragnień i są również racjonalne i konieczne w świetle ponadludzkiego kryterium, oraz gdy przymnie się, że istnieje jedna cywilizacja, jeden porządek, który ucieleśnia tę formę użyteczności i racjonalności, wtedy uzyskuje się zamknięty samopotwierdzający się system doktrynalny. Wtedy kategoria ekonomicznej walki o byt nie tylko rozgrzesza wszelkie działanie efektywnie zaspokajające indywidualne czy zbiorowe cele, ale przekształca to działanie w uniwersalny model, który należy naśladować, a ze społeczno-politycznego porządku, który je umożliwił, czyni optymalny produkt

<sup>55</sup> Por. też: L. Jaskólska. *Herbert Spencer – liberalizm a organicyzm*. W: *Doktryna i ruch neoliberalny we współczesnym kapitalizmie* s. 115-117.

<sup>56</sup> Por. Tatarkiewicz. T. 3 s. 72-79.

ludzkiej historii. Cokolwiek jednostka uznaje za korzystne jest również akceptowalne z punktu widzenia wiecznych norm i z punktu widzenia wartości wyłonionych przez społeczny organizm w procesie ewolucji<sup>57</sup>.

Skutki tak totalnej legitymizacji wolnego rynku okazały się wnet widoczne. Zdogmatyzowanie teorii uczyniło ją odporną na jakąkolwiek krytykę. System, który słuszenie szczylił się dynamicznością, elastycznością, brakiem uprzedzeń i dogmatów przekształcił się w zdogmatyzowany kanon prawd. Rynek działał jak Bóg Kalwina, w sposób nieubłagany i niepojęty, ale absolutnie sprawiedliwy, a każda indywidualna przegrana miała do odegrania rolę w ogólnym porządku rzeczy, warunkując wzrost cywilizacyjny i zwalniając miejsce dla nowych inicjatyw. Człowiek, który się bogacił, miał wiele powodów do zadowolenia, bo oprócz osobistej satysfakcji mógł odczuwać dumę z dostrojenia się do ogólnej racjonalności świata i ze świadomości wykonania misji cywilizacyjnej. Człowiek, który bankutował, reprezentował również coś więcej niż indywidualną porażkę; porażka była dowodem braku akceptacji, a nieumiejętność adaptacji była złem, grzechem, oznaką wykroczenia przeciw regułom życia<sup>58</sup>. Przekonanie takie znaczyło kres entuzjastycznego indywidualizmu, postawy dumnie głoszonej przez klasyczną filozofię wolnego rynku, a obecnie zastępowaną fatalistycznym kolektywizmem wyrażającym się w poglądzie, że jednostka wygrywa bądź przegrywa nie na swój własny koszt, ale na chwałę systemu.

Od czterdziestu lat teoria wolnego rynku przeżywa swój na nowo niekwestionowany renesans. Trudnym do rozwiązania wydaje się problem, na ile jest to odrodzenie starej teorii, a jak dalece stworzenie nowej. Jednoznacznie można stwierdzić, że współczesne teorie wolnorynkowe różnią się od klasycznych w sposób dość istotny, a mianowicie wyraźnie odchodzą od modelu totalnego w stronę modelu cząstkowego. Zmiana ta wydaje się być reakcją obronną na przerosty doktrynalne liberalizmu wolnorynkowego, które doprowadziły teorię tę do wielkiego kryzysu, wyłączającego ją na kilka dziesięcioleci z żywego obiegu idei<sup>59</sup>.

Rezultatem odrzucenia totalnego liberalizmu jest rozbitcie potrójnego argumentu leseferystycznego na trzy niezależne i względnie antagonistyczne wobec siebie teorie. Zanika dziewiętnastowieczna wiara, że wolny rynek jest jednocześnie terenem indywidualnego zaspokojenia, uniwersalnym porządkiem rozumnym i optymalnym wytworem ewolucji kulturowej. Zamiast niej pojawia się przekonanie, że wolny rynek może być jedną z tych rzeczy, zaś dwie pozostałe są albo mniej ważne, albo wtórne, albo wręcz szkodliwe dla konstytucji kapitalizmu wolno-

<sup>57</sup> Por. Legutko. *Pokusa totalitarnego liberalizmu* s. 1087-1088.

<sup>58</sup> Por. tamże s. 1089.

<sup>59</sup> Por. na ten temat szerzej: J. Gocko. *Ewolucja porządku gospodarczego w koncepcji liberalnej*. „Seminare” 16:2000 s. 389-419.

w konkurencyjnego. Intelktualne podstawy leseferyzmu stały się z jednej strony bardziej wyraźne, a z drugiej bardziej jednostronne. Współczesna filozofia wolnego rynku nabrała więc pewnej klarowności i jednoznaczności, której brakowało absołutystycznej wersji klasycznej.

Najmniej zwolenników znajduje współcześnie koncepcja leseferystycznego militarystycznego, teoria mówiąca, iż wystarczającą zasadą legitymizującą kapitalizm jest jego zdolność dostarczenia jednostkom poczucia zaspokojenia. Wśród nich należy wymienić M. Friedmana<sup>60</sup>, amerykańskiego ekonomisty o pewnych ambicjach społecznego filozofa. Friedman nie ukrywa swej niechęci do uniwersalistycznego racjonalistycznego leseferyzmu z jego nieczułym na doświadczenia aprioryzmem i przewagą logiki nad faktem i nie mniej wrogo wyraża się o konserwatywnym przywiązaniu do tradycji i form społecznych wyrosłych w oparciu o ewolucję kulturową i sankcjonujących swoją prawomocność duchowym dziełstwem przeszłości. Za główną zaletę rynku uważa fakt, że funkcjonuje on lepiej niż jakikolwiek system, przy czym słowo „lepiej” ma sens potoczny i praktyczny (zaspokojenie indywidualnych potrzeb), a nie oznacza jakiegoś wiecznego ponadindywidualnego kryterium.

Najważniejszą jednak konsekwencją rozpadu teorii wolnego rynku na trzy nurty, co dokonało się jak już wspomniano w XIX wieku, jest rozdzielenie orientacji racjonalistycznej od ewolucjonistycznej. Istnienie alternatywy pomiędzy racjonalistami a ewolucjonistami jest najważniejszą cechą współczesnej myśli liberalistycznej. Patronami obydwu nurtów są dwaj austriaccy ekonomiści i filozofowie społeczni L. von Mises<sup>61</sup> oraz wspomniany już Hayek<sup>62</sup>.

Racjonalizm von Misesa cechuje się wiarą wśród zachodnich leseferystów w wolny rynek jako czysty byt, czystą logiczną strukturę, ustanawianą i weryfikowaną przez rozum bez pomocy doświadczenia. Zasady, na których wspiera się funkcjonowanie rynku, są aprioryczne, to znaczy przemawiają one do nas mocą swojej bezwzględnej rzeczywistości (jak np. idee platońskie), a pozostają prawdziwymi bez względu na to, jaką realną postać przybierze ludzki porządek. Budowanie kapitalizmu jest przybliżaniem rzeczywistości społecznej do tej logicznej struktury, upodobnianiem odpornej i zróżnicowanej empirii do czystego modelu, którego bezwzględną prawdziwość ustalił rozum. Dla Misesa rzeczywistość jest tworem plastycznym, który można i należy modelować zgodnie z wymogami apriorycznych zasad. Celem, choć utopijnym, jest rzeczywistość rynkowa, to znaczy

<sup>60</sup> Główne dzieła Friedmana to: *Capitalism and Freedom*. Chicago 1962; *Wolni wobec wyboru*. [b.m.r.w.]

<sup>61</sup> L. von Mises główne założenia swojej prakseologicznej apriorycznej teorii rynku zawarł w: *Human Action*. New Haven 1963 oraz *Theory and History*. New Heaven 1957.

<sup>62</sup> F. Hayek swoją teorię ewolucji spontanicznej rozwinął w: *Konstytucja Wolności*. Warszawa-Wrocław 1989.

świat całkowicie oczyszczony z irracjonalnego etatyzmu, ujawniający w sposób ostateczny rozumność leseferystyczną i odbijający bez reszty logikę wolnej wymiany. Mises jest radykałem, dla którego każdy realny porządek ludzki jest zawsze niedoskonały i wymaga gruntownego przekształcenia, by zbliżyć się od idealnego standardu wolnego rynku; jest także uniwersalistą, dla którego racja kapitalizmu i jego zasady tkwią poza historią, a sama historia może być, co najwyżej ilustracją, a nigdy legitymacją kapitalizmu; jest w końcu absolutystą, który zawsze przed oczyma ma finalny kształt porządku idealnego i dla którego każdy kompromis z przeciwnikiem równoznaczny jest z wyrzeczeniem się zasad i zanieczyszczeniem idealnej wizji.

Interpretację alternatywną wobec racjonalistycznej teorii von Misesa stworzył Hayek. Według niego wolny rynek jest przede wszystkim tworem spontanicznej ewolucji, kulturowym organizmem pozostającym w ciągłym rozwoju i będącym wypadkową niezliczonych czynników partykularnych, indywidualnych sukcesów i porażek, zbiorowych przyzwyczajęń, grupowych awersji i sympatii, a także zwykłych przypadków. Spontaniczna ewolucja posiada zdolność harmonizowania indywidualnych ludzkich działań przez tworzenie niezwykłych efektywnych reguł kooperacji i konkurencji; wyjątkową ich zaletą jest to, że wyrażając zapisane w nich i nie do końca uświadomione doświadczenia pokoleń rozszerzają i organizują swobodę ludzkiego działania. Dla Hayeka rzeczywistość jest autonomiczna i nikt nie może gwałcić procesu spontanicznego rozwoju niezależnie od tego, jak dalece wydaje mu się być niedoskonały, a jak doskonały jawi się nam upragniony przez nas ład idealny. Rzeczywistość rynkowa nie jest dla niego utopią, jak dla von Misesa; jest światem zachodniej cywilizacji, z jego instytucjami, religią, z jego ukształtowanym w procesie historii systemem prawnym i kulturowymi mechanizmami. Kapitalizm nie jest więc technologią o uniwersalnym zastosowaniu, lecz tworem kulturowym o wyraźnych geograficznych i historycznych granicach, trudnym do przeniesienia na obszar, gdzie spontaniczna ewolucja nie miała dostępu, bądź gdzie nie była w stanie stworzyć wystarczająco stabilnych reguł społecznej współpracy. Hayek w przeciwieństwie do von Misesa jest konserwatystą, który akceptuje autorytet przeszłości i odmawia jednostce prawa do radykalnych reform; jest empirystą, dla którego wolny rynek jest przejawem konkretnej historii i może istnieć o ile istnieją siły kulturotwórcze animujące jego rozwój; jest realistą, którego nie interesuje ostateczne rozwiązanie, ponieważ twierdzi, że jest ono niemożliwe i że wiara w nie stanowi największe zagrożenie dla cywilizacji zachodniej<sup>63</sup>

Rozpad teorii leseferystycznej charakterystyczny dla współczesnej fazy liberalizmu oznacza, że wszystkie trzy teorie sankcjonujące kapitalizm są z swej istoty jednostronne. Wielość koncepcji kapitalizmu i wielość racji za nimi stojących

<sup>63</sup> Por. Legutko, *Pokusa totalitarnego liberalizmu* s. 1092.

z jednej strony ułatwiają zadanie dla krytyki, z drugiej zaś są dowodem żywotności teorii wolnego rynku. Najważniejszą już wspomnianą i przedstawioną konsekwencją rozpadu jest rozdzielenie orientacji racjonalistycznej od ewolucjonistycznej. W wyniku rozpadu te dwie postawy i dwa zespoły poglądów ukazane w sposób reprezentatywny przez przedstawienie poglądów najwybitniejszych ich przedstawicieli von Misesa i Hayeka, jawią się tak odmiennie, że aż trudno sobie wyobrazić, iż dążą do takiego samego celu, jakim jest stworzenie wolnego rynku; nie wzmacniają się jak kiedyś, ale neutralizują i ograniczają.

### ZAKOŃCZENIE

Jednym z ważniejszych nurtów, który zdominował dzieje Europy i świata w ostatnich stuleciach, pozostaje niewątpliwie liberalizm. Jest on prądem zróżnicowanym w wielu aspektach. Choć najbardziej znany na płaszczyźnie ekonomicznej, dotyka także innych obszarów życia społecznego i egzystencji człowieka. Jego oświeceniowe korzenie sprawiły, że od samego początku swego istnienia znalazł się on we wzajemnej opozycji wobec chrześcijańskiej myśli społecznej. W historii myśli społecznej losy stosunków między liberalizmem a społeczną nauką Kościoła to nade wszystko okres sporu.

Społeczne encykliki papieży wielokrotnie w mocnych słowach wypowiadały się o błędach liberalizmu, choć z drugiej strony pojawiały się ciągłe próby pogodzenia tych dwóch tradycji. Szczególnie w ostatnich dziesięcioleciach doświadczenie obecności w historii i życiu społecznym „radikalnego zła” w postaci wszelkich wojen, totalitaryzmów itp. skłoniło chrześcijan i liberalów do szukania punktów styecznych. Pytania o możliwość dialogu między chrześcijańską refleksją nad polityką i gospodarką a liberalizmem, o płaszczyzny, w których te tradycje mogą się wzajemnie ubogacać, ale także o źródła nieusuwalnego konfliktu stały się tematem wielu poszukiwań.

Celem niniejszego artykułu było ukazanie podstawowych założeń liberalizmu. Punktem wyjścia stała się refleksja nad podstawowymi jego aksjomatami: koncepcją wolności, filozofią indywidualizmu oraz wizją człowieka. Przyjęcie indywidualizmu ontologicznego i jednostkowej wolności za wiodące założenia znalazło swoje odbicie w koncepcji życia społecznego oraz w poglądach na typ państwa w ujęciu liberalnym. W końcowej części rozważań skupiono się na filozofią wolnego rynku, która stała się fundamentem dla wszelkich nurtów liberalnego porządku gospodarczego. Przedmiotem szerszych analiz stały się podstawowe elementy składowe teorii wolnego rynku: utylitaryzm, racjonalizm oraz ewolucjonizm. Zwrócono zwłaszcza uwagę na ich wewnętrzną niespójność, która zrodziła kryzys tradycyjnego leseferizmu oraz odrzucenie liberalizmu wolnorynkowego w jego totalnej postaci.

### Zusammenfassung Doktrin des Liberalismus

Der Liberalismus, der in den Theorien von J. Locke, A. Smith und J. S. Mill wurzelt, bleibt zweifellos eine von den wichtigsten Bewegungen, die die Geschichte Europas und der Welt in den letzten Jahrhunderten beeinflusste. Die Reflexion des Autors bezieht sich auf die Darlegung der Leitprinzipien vom Liberalismus. Ausgangspunkt der Ausführungen ist die Darstellung der Theorie der Freiheit, Philosophie des Individualismus und Konzeption des Menschen im Liberalismus. Die Annahme des ontologischen Individualismus und der individuellen Freiheit als Leitideen im Liberalismus hatte ihre Konsequenzen im Gestalt der Sozialleben und Theorie der Staat (Vertragstheorie) gefunden. Im letzten Teil der Ausführungen hat man sich konzentriert auf der Philosophie des freien Marktes, die zur Grundlage für alle Strömungen der liberalen Wirtschaftstheorie wurde.

Die auf die Aufklärungszeit zurückgehenden philosophischen Prinzipien des Liberalismus verursachten, daß die Geschichte der gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Liberalismus und dem christlichen Gesellschaftsdenken vor allem eine Epoche der Auseinandersetzung macht. Der klassische Liberalismus war in der Beurteilung der Kirche keine richtige Antwort auf die sozialen und wirtschaftlichen Bedürfnisse der Gesellschaft, obwohl man in der Einstellung von beiden Seiten eine Evolution sehen kann.

JAROSŁAW KORAL SDB

## PRZYCZYNY I PROCES NAPŁYWU LUDNOŚCI NA TERENY ZIEMI ŚWIEBODZIŃSKIEJ PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Ziemia Świebodzińska stanowi integralną część północnego obszaru Ziemi Lubuskiej. Teren ten usytuowany jest na skrzyżowaniu ważnych międzynarodowych dróg naszego kraju wiodących z zachodu na wschód i z północy na południe. Dostępne dane historyczne potwierdzają bogatą przeszłość tej ziemi, która odgrywała istotną rolę w życiu społecznym, gospodarczym i kulturowym dawnego pogranicza śląskiego, brandemburskiego i wielkopolskiego. Jako teren pogranicza, ziemia ta wielokrotnie przechodziła „z rąk do rąk”, co odbiło się w sposób znaczący na jej rozwoju gospodarczym, kulturowym i społecznym. Dopiero po zakończeniu II wojny światowej, po wielu latach oderwania od macierzy, ziemia ta na powrót stała się integralną i ważną częścią Polski oraz zwornikiem pomiędzy przemysłowym terenem Śląska a eksportowym obszarem Szczecina. Niniejsze refleksje będą próbą ukazania wielorakich przyczyn i motywów napływu ludności polskiej na ten teren po zakończeniu działań wojennych. Przedstawiony zostanie również złożony proces napływu osadników, który posiadał swoje specyficzne koleje i etapy.

Z początkiem 1945 roku, w ślad za wojskami radziecko-polskimi, które posuwały się w kierunku Berlina, władze polskie obejmowały w posiadanie Ziemię Lubuską. Stały one przed trudnym i skomplikowanym zadaniem. Chodziło przede wszystkim o fakt zaludnienia tego obszaru ludnością polską oraz o zorganizowanie na nim, niemal od podstaw, życia społecznego, gospodarczego i kulturalnego. W wiązało się to nieuchronnie z kwestią emigracji dotychczasowej części ludności pochodzenia niemieckiego. Co prawda w większości pod koniec wojny opuściła ona te tereny, jednak w niektórych ośrodkach, zwłaszcza wiejskich pozostały nieliczne grupy starszej generacji społeczeństwa niemieckiego. W tym miejscu przypomnieć należy, iż na terenach tych pozostała również, jednakże stosunkowo nie-



wielka część ludności autochtonicznej<sup>1</sup>. Celem zrealizowania tych zadań ówczesna władza polska w pierwszej kolejności musiała podjąć wysiłek zapewnienia tym ziemiom bezpieczeństwa i porządku poprzez utworzenie administracji państwowej<sup>2</sup>. Należało także zorganizować sieć komunikacyjną, która w wyniku działań wojennych została mocno zniszczona. Trudności związane z realizacją tych zadań wynikały przede wszystkim z historycznych zaniedbań administracji niemieckiej wobec Ziemi Lubuskiej, zwłaszcza w dziedzinie życia gospodarczego, społecznego i kulturalnego oraz z dokonanych zniszczeń wojennych. Problemy te dotyczyły również w całej rozciągłości i Ziemi Świebodzińskiej, która stanowiła składową część Ziemi Lubuskiej<sup>3</sup>. Celem pełniejszego ukazania powojennych procesów osadniczych na interesujący nas obszar, zasadnym wydaje się odwołanie do wielorakich uwarunkowań historycznych, gospodarczych, społecznych i demograficznych tego terenu bezpośrednio przed wybuchem wojny.

Ziemie Świebodzińską w 1939 roku zamieszkiwało około 60.000 osób, co dawało przeciętnie 54 osoby na 1 km<sup>2</sup>. Gęstość zaludnienia była więc tutaj znacznie niższa od przeciętnej w Rzeszy niemieckiej<sup>4</sup>. Spowodował to przede wszystkim bardzo powolny przyrost ludności tego terenu w okresie przedwojennym. Przyczyną takiego stanu rzeczy były stosunki polityczne, społeczne i gospodarcze, jakie panowały na tej ziemi przed wybuchem wojny i w okresie wcześniejszym. Rejencja słubicka, w obrębie której znajdował się powiat świebodziński, leżała na wschodnich peryferiach Rzeszy. Położenie to, a także brak bogactw naturalnych, zadecydował, iż obszary te stały się poniekąd mało liczącym się zapleczem dla silnych ośrodków przemysłowych Niemiec, zwłaszcza rejonu Berlina. Rozwijał się tu jedynie przemysł spożywczy, odzieżowy, tekstylny oraz drzewny. W 1939 roku zarejestrowanych było w powiecie świebodzińskim 1538 zakładów przemysłowych i rzemieślniczych, które musiały być niewielkie, skoro zatrudniały w sumie tylko 7.170 osób<sup>5</sup>.

Słaby rozwój gospodarki i idący za nim w parze niższy standard życia istniejący na tym terenie, powodowały odpływ ludności na zachód, znany w historiografii pod nazwą „Ostflucht”, nasilający się zwłaszcza w słabo uprzemysłowio-

<sup>1</sup> Por. *Polska Zachodnia i Północna*, pr. zb. pod red. J. Kruczyńskiej, Poznań 1961, s. 221-310.

<sup>2</sup> Por. Z. Krzyżaniak, *Ziemia Lubuska*, w: *Odbudowa Ziem Odzyskanych*, pr. zb. pod red. K. Piwarskiego i S. Zajchowskiej, Poznań 1957, s. 140-144.

<sup>3</sup> Por. J. Kokot, *W przeddzień wyzwolenia*, w: *Ziemia Lubuska*, pr. zb. pod red. M. Sezanieckiego i S. Zajchowskiej, Poznań 1959, s. 434.

<sup>4</sup> Por. J. Boroń, *Przemysł i rzemiosło województwa zielonogórskiego w latach 1862-1962*, Poznań 1962, s. 147.

<sup>5</sup> Por. H. Dominiczak, *Osadnictwo i stosunki demograficzne*, w: *Ziemia Świebodzińska*, pr. zb. pod red. W. Sautera, Zielona Góra 1975, s. 120.

nych powiatach, do których zaliczał się także powiat Świebodziński. Emigracja ludności wzmożła się w końcu XIX i na początku XX wieku, co przyczyniło się do tego, iż z Ziemi Świebodzińskiej w latach 1870-1939 odplynęło około 30.000 osób<sup>6</sup>.

Stosunki demograficzne ulegały kolejnym znacznym przemianom w okresie II wojny światowej. Tuż przed jej wybuchem zmobilizowano wielu młodych mężczyzn, pogarszając tym i tak już nadwyreżoną strukturę demograficzną Ziemi Świebodzińskiej. W 1941 roku na obszary te zaczęła napływać ludność ze środkowych Niemiec, zwłaszcza z rejonu Berlina, która chroniła się w ten sposób przed bombardowaniami lotnictwa alianckiego. Wiązało się to także z przemieszczeniem na te tereny niektórych zakładów przemysłowych, które produkowały na potrzeby wojskowe. Robotnikami tych zakładów byli przede wszystkim członkowie pobicznych narodów, których zatrudniono przymusowo do pracy<sup>7</sup>.

W roku 1944 ludność Ziemi Świebodzińskiej uległa znacznym przemieszczeniom. Przyczynami takiego stanu rzeczy był między innymi fakt, że propaganda hitlerowska, celem wzmocnienia morale narodu i mobilizacji jego sił do dalszej walki, głosiła pogłoski o okrucieństwie żołnierzy radzieckich na ludności cywilnej i jeńcach wojennych. W następstwie tej propagandy ludność masowo uciekała przed zbliżającym się frontem. Już pod koniec 1944 roku, a więc jeszcze przed rozpoczęciem ofensywy styczniowej, opuściła Ziemię Świebodzińską ludność niemiecka, która napłynęła tu z okolic Berlina. Sytuację taką potęgowała także masowa ucieczka Niemców z Wielkopolski i innych terenów okupowanej Polski<sup>8</sup>. Wśród pozostałej mimo wszystko na tych terenach części ludności niemieckiej wybuchła olbrzymia panika wtedy, gdy w styczniu 1945 roku ruszyła znad Wisły ofensywa radziecka, szybko posuwająca się w kierunku Odry. W wyniku zaistniałej sytuacji Niemcy porzucali masowo swoje domostwa oraz cały dobytek. Część z niewielkim bagażem uciekali za Odrę. Dnia 31 stycznia 1945 roku, w wyniku zorganizowanego natarcia wojsk radzieckich wyzwolono miasta Świebodziń i Sulechów, a cały teren Ziemi Świebodzińskiej został oswobodzony dnia 2 lutego. Ziemia ta była co prawda wolna, lecz prawie zupełnie wyludniona i mocno zniszczona.

Tak w syntetycznym skrócie przedstawiał się stan ludności Ziemi Świebodzińskiej do 1945 roku. Przypomnienie tych faktów wydaje się rzeczą konieczną, dla pełniejszego zrozumienia problematyki związanej z przyczynami i napływem nowej ludności na ten obszar po jego wyzwoleniu.

<sup>6</sup> Por. J. Boroń, dz. cyt., s. 70.

<sup>7</sup> Por. W. Lemiesz, *Lata ostatniej wojny*, w: *Ziemia Świebodzińska*, pr. zb. pod red. W. Sautera, Zielona Góra 1975, s. 111.

<sup>8</sup> Por. E. Banasiński, *Na piastowskim szlaku*, Warszawa 1960, s. 79; F. Pastwa, *Wieś lubuska w latach 1945-1950*, Zielona Góra 1970, s. 41.

Zasiedlenie zatem Ziemi Odzyskanych, a tym samym i Ziemi Świebodzińskiej, stało się kluczowym zadaniem po 1945 roku. Ważność tego problemu była uwarunkowana względami natury politycznej, społecznej i gospodarczej. Konieczność szybkiego zaludnienia omawianych terenów wynikała z nowej koncepcji państwa polskiego, w tym przede wszystkim z przebudowy ustroju polityczno-społecznego kraju<sup>9</sup>. U fundamentalnych podstaw programu państwa w stosunku do Ziemi Odzyskanych, leżała przede wszystkim politycznie pojęta repolonizacja tych terenów<sup>10</sup>. Oznaczała ona w swej istocie nasycenie tych ziem nową ludnością polską przy jednoczesnym wysiedleniu pozostałej jeszcze części ludności niemieckiej, aktywizację na rzecz państwa polskiego ludności autochtonicznej, a także konsolidację i rozwój życia społeczno-gospodarczego w ścisłym powiązaniu z resztą kraju. Najważniejszym i najpilniejszym był zatem problem zasiedlenia tych ziem nowymi ludźmi. Od niego bowiem zależała realizacja pozostałych zadań i w dużym stopniu decyzja w sprawach granic zachodnich Polski na arenie międzynarodowej<sup>11</sup>. Zagadnienie to wiązało się również z powstaniem administracji państwowej na Ziemiach Odzyskanych, w tym także na Ziemi Świebodzińskiej. Problem ten wpłynął już na długo przed decyzjami Konferencji Poczdamskiej o ustanowieniu granicy na Odrze i Nysie Łużyckiej. Wyprzedził też on znacznie samo zakończenie wojny, a nawet wyzwolenie tych terenów. Istotowo ważnym ośrodkiem dla Ziemi Świebodzińskiej w całej strukturze i formie jej zasiedlania okazała się

<sup>9</sup> Por. *Publicystyka konspiracyjna PPR*, t. I, Warszawa 1952, s. 466. Przyjęty w grudniu 1943 roku manifest demokratycznych organizacji społecznych, politycznych i wojskowych w Polsce zapowiadał włączenie w granice państwa wszystkich ziem zgermanizowanych przemocą. Powyższa teza powtórzona została w Manifestie PKWN. Polityka PPR w sprawie Ziemi Odzyskanych była konkretyzowana w miarę oswabadzania tych ziem. Por. W. Gomułka, *Sytuacja obecna i zadania partii*, Lublin 1944, s. 23. Dalsza konkretyzacja polityki PPR w odniesieniu do Ziemi Odzyskanych znalazła odzwierciedlenie w obradach plenum Komitetu Centralnego w maju 1945 roku. Por. W. Gomułka, *O uchwałach plenum KC PPR, w: Kształtowanie postaw programowych PPR 1942-1945*, Warszawa 1958, s. 383-385.

<sup>10</sup> Zagadnienie repolonizacji często omawiane było w latach 1945-1946, zarówno w czasopiśmie (Przegląd Zachodni i Gazeta Zachodnia), jak i na różnych konferencjach poświęconych Ziemiom Odzyskanym. Obszerną interpretację tego pojęcia znajdujemy w publikacji E. Męclewskiego, *Repolonizacja – programem politycznym i realizacyjnym*, „Strażnica Zachodnia” 1-2 (1946). Autor pisze: „Repolonizacja... to nie tylko normalne, ale i przede wszystkim faktyczne i pełne przywrócenie Polsce ziem utraconych ongiś, a dziś odzyskanych. Polska musi stać się w pełni ludność Ziemi Odzyskanych; polska musi być ziemia stanowiąca własność chłop polskiego i przez niego uprawiana, polskim musi być życie gospodarcze, polska musi być kultura-wyrastająca jeszcze z bogatych skarbów przeszłości, przechowywana przez ludność autochtoniczną. Repolonizacja Ziemi Odzyskanych to wreszcie wniesienie na nie wielkich zdobyczy demokracji i przeobrażeń, społeczno-gospodarczych naszych przełomowych dni”.

<sup>11</sup> Por. N. Kołomejczyk, *Ziemia Zachodnie w działalności PPR*, Poznań 1966, s. 79-85.

Wielkopolska, która zawsze wykazywała duże zainteresowanie tym obszarem. Znaczna bowiem część ludności Wielkopolski znała doskonale te ziemie poprzez fakt bezpośredniego sąsiedztwa z nimi, bądź też przez fakt urodzenia się na nich, przebywania, pracy, a także przy okazji odwiedzin swoich krewnych i znajomych<sup>12</sup>. Właśnie więc z terenów województwa poznańskiego wysyłano w pierwszej kolejności większość ludzi, których podstawowym zadaniem było szybkie zorganizowanie administracji państwowej. Zorganizowała się ona i przejęła władzę na Ziemi Świebodzińskiej 28 marca 1945 roku, jako druga z kolei (po Międzyrzeczu) władza polska na Ziemi Lubuskiej<sup>13</sup>. Odkonferowało się to z inicjatywy wojennej komendantury radzieckiej, która po wyzwoleniu tej ziemi, czasowa zarządzała tymi terenami. Komendant radziecki tego dnia oficjalnie przekazał funkcje administracyjne władzom polskim. Wkrótce potem powstały terenowe organy władzy – zarządy miejskie w Świebodzinie i Sulechowie oraz wójtostwa i sołectwa w gminach wiejskich<sup>14</sup>. W tym miejscu uwagę zwrócić należy na fakt, że cały proces zasiedlenia tego obszaru zapoczątkowała jednak nie nowa władza państwowa, ani administracja, lecz sama ludność osadnicza. Przybyła ona na te tereny tuż za posuwającym się frontem z najbliższych położonych powiatów województwa poznańskiego. Samorzutnie zajmowała ona opuszczone gospodarstwa we wsiach i domy mieszkalne w miastach. Ziemię Świebodzińską zasiedlali także Polacy przebywający na przymusowych robotach na tym obszarze, bądź wracający przez nią z dalszych terenów Niemiec<sup>15</sup>. Napływ Polaków i zasiedlenie przez nich tych ziem jeszcze przed zorganizowaniem i okrzepnięciem polskiej administracji miał niewątpliwie wiele cech pozytywnych. Pilnie oczekiwały na osadników zarówno gospodarstwa wiejskie, jak i obiekty miejskie opuszczone po odejściu ludności niemieckiej. Szybkość zasiedlenia miała także istotne znaczenie propagandowo-polityczne. Żywiołowość jednak akcji osiedleńczej nie mogła trwać długo. Należało ją jak najszybciej ująć w struktury zorganizowane i prowadzić według określonego planu.

Polityka zasiedlenia i zagospodarowania Ziemi Świebodzińskiej, jak już uprzednio wspomniano, była związana ściśle z przesiedleniem pozostałej tu jeszcze ludności niemieckiej. Repatriacja Niemców, jak i sprawa osadnictwa, mimo że nie była zadaniem łatwym, została na Ziemi Świebodzińskiej rozwiązana w stosunkowo krótkim czasie. Już do końca lipca 1946 roku, podstawowa masa ludno-

<sup>12</sup> Por. Por. F. Pastwa, dz. cyt., s. 47-48.

<sup>13</sup> Por. E. Wotuściszyn, *Początki władzy ludowej i granice administracyjne powiatu świebodzińskiego*, „Zeszyty świebodzińskie” 3(1984), s. 17.

<sup>14</sup> Por. M. Pietrzak, *Tworzenie administracji polskiej, powstanie partii politycznych. Tradycje, Przemiany Perspektywy*, Zielona Góra 1964, s. 41.

<sup>15</sup> Por. S. Kaźmierczak, *Ty będziesz soltysem*, w: *Mój dom nad Odrą*, pod red. J. Koniusza, Zielona Góra 1965, s. 13-15.

ści niemieckiej została przesiedlona za Odrę<sup>16</sup>, a do końca tego roku osadnicy przejęli zdecydowaną większość gospodarstw rolnych. Wiązało się z tym zadanie zaopatrzenia ludności w żywność, środki rolnicze, kredyty, zaprowadzenie bezpieczeństwa i ładu, likwidacja „szabrownictwa” oraz zorganizowanie życia kulturalno-oświatowego. Do zadań, które bezpośrednio po wyzwoleniu realizowano na Ziemi Świebodzińskiej w pierwszym rządzie zaliczyć zatem należy: przejęcie tych terenów przez nowo zorganizowane władze polskie, zapoczątkowanie życia administracyjnego i politycznego, repatriację ludności niemieckiej, zagospodarowanie ziemi oraz integrację osadników<sup>17</sup>.

Zadaniem zorganizowanego i planowego zasiedlenia tych ziem, zajął się w pierwszym rządzie referat osiedleńczy, istniejący przy urzędzie pełnomocnika obwodowego. Osadnictwem wiejskim zajął się również Powiatowy Urząd Ziemiński, jak i Polski Związek Zachodni, który skierował w okresie od marca do czerwca 1945 roku na ten teren ponad 2.000 osadników<sup>18</sup>. Rozszerzająca się coraz bardziej akcja osadnicza doprowadziła do powstania Powiatowego Komitetu Osiedleńczego, który obok procesu zaludniania i niesienia różnorodnej pomocy osadnikom, pobudzać miał także inicjatywę społeczną w procesie nasycenia Ziemi Świebodzińskiej nowymi ludźmi<sup>19</sup>.

Największe jednak zasługi w procesie zasiedlenia tego obszaru położył Państwowy Urząd Repatriacyjny, który ukonstytuował się w Świebodzinie w czerwcu 1945 roku<sup>20</sup>. Do jego zadań należała organizacja zasiedlenia i planowanego napływu osadników, odpowiednie ich rozlokowanie w terenie oraz należyta opieka nad ludźmi zarówno w czasie transportu, jak i zaraz po osiedleniu się. Opieka ta była wszechstronna, poczynając od zapewnienia służby medycznej, a skończywszy na aprowizacji i udzielaniu zapomóg pieniężnych i rzeczowych. W zorganizowanych punktach PUR-u, zapewniano napływającej ludności czasowe pomieszczenia i wyżywienie. Stąd dopiero kierowano ją do poszczególnych miejscowości Ziemi Świebodzińskiej, bądź zgodnie z planem odsyłano do innych powiatów Ziemi Lubuskiej. Przez punkt PUR-u w Świebodzinie do 31 stycznia 1946 roku przeszło ogółem 16.028 osób. Oddział ten istniał na terenie świebodzińskim do 1950 roku. Miał on istotne znaczenie w zakresie szybkiego i planowego zasiedlenia tego obszaru.

<sup>16</sup> Por. H. Szczegóła, *Przeobrażenia ustrojowo-społeczne na Ziemi Lubuskiej w latach 1945-1947*, Poznań 1971, s. 98-102.

<sup>17</sup> Por. F. Pastwa, dz. cyt., s. 43.

<sup>18</sup> Por. H. Dominiczak, art. cyt., s. 125.

<sup>19</sup> Por. E. Wojtuściszyn, dz. cyt., s. 18-19.

<sup>20</sup> Por. H. Dominiczak, art. cyt., s. 125.

<sup>21</sup> Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Poznaniu, zespół PUR, sygn. 989. Szerzej o temat działalności PUR-u pisze S. Banasiak, *Działalność osadnicza Państwowego Urzędu Repatriacyjnego na Ziemach Zachodnich*, Poznań 1963.

Tak przedstawiający się w ogólnym zarysie proces zasiedlenia Ziemi Świebodzińskiej był wielorako uwarunkowany. Podstawowym czynnikiem motywującym przybycie na ten teren, były lepsze warunki ekonomiczne oraz możliwość utrzymania na własność ziemi. Były to istotne i ważne przesłanki dla ludności pochodzącej z przeludnionych i ubogich dzielnic przedwojennej Polski. Odptyw ludności niemieckiej spowodował bowiem, iż wiele domów, gospodarstw i mieszkań opustoszało i czekało na nowych właścicieli. Sytuacja ta spowodowała, że na tereny Ziemi Świebodzińskiej przywędrowali ludzie wywodzący się z rodzin wiejskich i biednych, zwłaszcza z województw kieleckiego, łódzkiego, warszawskiego, lubelskiego i rzeszowskiego. Odzyskanie przez Polskę Ziemi Zachodnich stworzyło także realne szanse awansu społeczno-zawodowego dla wielu ludzi. Do takich zaliczyć należy ludność mieszkającą dotąd na byłych wschodnich terenach Polski, przyłączonych po II wojnie światowej do ZSRR. Ludność ta wprawdzie mogła zostać na poprzednich terenach, wołała jednak żyć i mieszkać wśród rodaków. Do innych motywów, które spowodowały migrację ludności na Ziemię Świebodzińską zaliczyć należy także powiązania rodzinne. Wiele osób zdecydowało się na opuszczenie rodzinnych miejscowości idąc za namową krewnych, którzy prędzej znaleźli się na tym terenie i dostrzegli realne szanse nowego życia. Innymi przyczynami przyjazdu na Ziemię Świebodzińską było pragnienie szybkiego wzbogacenia się i uniezależnienia od rodziców. Na uwagę zasługują także wypowiedzi osadników, którzy na pytanie – dlaczego tu przyjechali? – odpowiadali, aby sprawdzić samego siebie i udowodnić sobie, że jest się człowiekiem wartościowym<sup>22</sup>. Są to oczywiście tylko najistotniejsze przyczyny, które powodowały przyjazd osadników na tereny świebodzińskie.

Jednym z najważniejszych zadań, jakie stanęły przed osadnikami w pierwszym okresie ich pobytu na tym obszarze była, poza uregulowaniem swego codziennego bytu sprawa żniw i zagospodarowania ziemi. Od tego bowiem zależała nie tylko ich własna egzystencja, lecz również i życie ludzi, którzy przybyli na ten obszar w okresie późniejszym. Szczególnie w okresie żniw w 1945 roku brakowało ludzi do pracy, odpowiedniego sprzętu, jak i wielu innych środków produkcji rolnej<sup>23</sup>. By nie dopuścić do zmarnowania się plodów rolnych, pozostałych po ludności niemieckiej, do akcji włączono stacjonujące na tym terenie jednostki wojsk radzieckich i polskich<sup>24</sup>. Przy ich współpracy udało się prawie w całości zebrać zboże oraz inne plody rolne.

<sup>22</sup> Wiele osób odpowiadało w ten sposób na ankietę, jaką zorganizował Instytut Zachodni w Poznaniu. Por. *Mój dom nad Odrą*. Wybór i opracowanie I. Solińska, J. Koniusz, Zielona Góra 1961, s. 183.

<sup>23</sup> J. Grzelak, *Przemysł*, w: Zielonogórskie, pr. zb. pod red. J. Wąsickiego, Warszawa 1970, s. 141.

<sup>24</sup> Por. K. Mamak, *Osadnictwo wojskowe na Ziemi Lubuskiej*, Poznań 1979, s. 35.

Omawiając zagadnienie procesów i przyczyn zasiedlenia Ziemi Świebodzińskiej, nie można pominąć faktu istnienia na niej ludności autochtonicznej polskiego pochodzenia. Ludność ta zamieszkiwała szczególnie wschodnie tereny tej ziemi. Pierwszymi aktami prawnymi regulującymi status społeczny autochtonów, były wydane w 1945 roku zarządzenia pełnomocników okręgowych i obwodowych, o weryfikacji tej ludności. Komisje weryfikacyjne wydawały Polakom – autochtonom tymczasowe zaświadczenia o ich polskości. Prace weryfikacyjne na Ziemi Świebodzińskiej trwały do 1948 roku i wykazały, iż na tym terenie pozostało 784 autochtonów<sup>25</sup>. Polska ludność autochtoniczna wraz z pionierami osadnictwa włączyła się czynnie do prac nad zagospodarowaniem tej ziemi. Znając dobrze ten teren służyła radą przy jego zasiedlaniu, a nowo przybyłym osadnikom pomagała w wyborze gospodarstw i urządzaniu się na nowym terenie.

W dniu 14 lutego 1946 roku został przeprowadzony po raz pierwszy po wojnie Powszechny Sumaryczny Spis Ludności, który ujawnił, iż na terenie świebodzińskim zamieszkiwały 27.091 osoby, w tym w samym mieście Świebodzińskim 6.144. Według danych spisu przewagę stanowiły kobiety. Należy to tłumaczyć faktem, iż znaczna liczba mężczyzn, mimo zakończenia działań wojennych służyła jeszcze w wojsku<sup>26</sup>. W tym czasie na obszarze Ziemi Świebodzińskiej zdecydowanie przeważali ludzie młodzi w wieku produkcyjnym. Tacy bowiem w zasadniczej mierze napłynęli na ten teren. Akcja osiedleńcza trwała dalej ze względu na istniejącą nadal potrzebę zasiedlenia szczególnie ośrodków wiejskich. Oznacza to, że na ten teren przybywali wciąż nowi osadnicy. W opisywanym okresie czasu ludność, która napłynęła na tereny świebodzińskie, nadal borykała się z określonymi trudnościami. Należały do nich: braki aprowizacyjne, niedostateczna ilość środków produkcji rolnej, słabo zagwarantowane bezpieczeństwo oraz niestabilność stosunków gospodarczo-społecznych<sup>27</sup>. Mimo tych obiektywnych trudności bilans osadniczy na terenie Ziemi Świebodzińskiej był w 1946 roku dodatni. Osiedliło się bowiem wtedy ogółem 8.000 osób, w tym 3.000 w ośrodkach miejskich i 5.000 w ośrodkach wiejskich. Była to liczba znacznie mniejsza niż liczba osadników przybyłych w 1945 roku. W sumie jednak w grudniu 1946 roku stan ludności Ziemi Świebodzińskiej wzrósł do 33.700 osób, w tym w miastach do 13.500. Należy zwrócić uwagę na fakt, że miasta zaludniały się bardziej dynamicznie niż ośrodki wiejskie<sup>28</sup>.

Wskutek znacznego wyczerpania się zdolnych do natychmiastowego przejęcia obiektów, w 1947 roku chłonność osadnicza znacznie osłabła. Przyczyna ta

<sup>25</sup> Por. H. Dominiczak, art. cyt., s. 126.

<sup>26</sup> Por. *Polska Zachodnia i Północna*, dz. cyt., s. 363-370.

<sup>27</sup> Por. Z. Tuchołka, *Rolnictwo*, w: *Ziemia Lubuska*, pr. zb. pod red. M. Szczanieckiego i S. Zajchowskiej, Poznań 1950, s. 464.

<sup>28</sup> Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Poznaniu, zespół PUR, sygn. 874.

kiego stanu rzeczy było między innymi zakończenie akcji repatriacyjnej Polaków z terenów ZSRR<sup>29</sup>. Od tego czasu napływali głównie na teren Ziemi Świebodzińskiej osadnicy z centralnych rejonów Polski. Jednak w maju 1947 roku na tym obszarze zapoczątkowano osadnictwo ludności pochodzenia ukraińskiego z województw: krakowskiego, lubelskiego i rzeszowskiego. Ludność tę przesiedlono w ramach akcji „Wisła”, która miała na celu zlikwidowanie nacjonalistycznego podziemia ukraińskiego na tych terenach<sup>30</sup>. W tym miejscu należy wyjaśnić, iż większość ludności ukraińskiej przeniosła się na tereny Ukraińskiej Republiki Radzieckiej, jednak pewna jej część wyraziła chęć pozostania nadal na terenach polskich. Władze państwowe postanowiły więc przesiedlić tę ludność na Ziemię Odzyskane, w tym także częściowo na Ziemię Świebodzińską. W ten sposób do końca października 1947 roku osiedlono na Ziemi Lubuskiej około 12.500 osób. Na terenie świebodzińskim znalazło się ponad 130 rodzin liczących łącznie około 600 osób<sup>31</sup>. W sumie 1947 roku osiedlono na terenie Ziemi Świebodzińskiej niecałe 4.000 osób. W dniu 31 grudnia 1947 roku ludność powiatu świebodzińskiego wzrosła do 37.200 osób. Z powyższych liczb wynika jednocześnie, że akcja osiedleńcza na tym obszarze uległa znacznemu zahamowaniu<sup>32</sup>.

Również w latach 1948-1950, osadnictwo w powiecie świebodzińskim, ze względu na znaczne wyczerpanie się zdalnych do zasiedlenia obiektów w miastach i na wsi, było niewielkie. Wobec braku mieszkań i budynków gospodarczych, a jednocześnie przy znacznej ilości wolnej i niezagospodarowanej ziemi, Ministerstwo Ziem Odzyskanych wydało w dniu 21 czerwca 1948 roku zarządzenie, na mocy którego zaczęto stosować dokwaterowanie osadników<sup>33</sup>. Chodziło zwłaszcza o te budynki mieszkalne, które mogły pomieścić większą ilość rodzin, bez uszczerbku dla prowadzących gospodarstwo. Celem zachęcenia społeczeństwa polskiego do osiedlenia się na Ziemniach Odzyskanych, w tym także na Ziemi Świebodzińskiej, przydzielono specjalne kredyty bezzwrotne w wysokości 10.000 złotych, jak również kredyty zwrotne w kwocie 80.000 – 100.000 złotych na zakup inwentarza i zagospodarowanie się w nowych warunkach. Dzięki temu liczba ludności powiatu świebodzińskiego w grudniu 1948 roku zwiększyła się do 38.432 osób<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Por. J. Burszta, *Kategorie ludności i ich typ kulturowy*, w: *Przemiany społeczne na Ziemniach Zachodnich*, pr. zb. pod red. W. Markiewicza, P. Rybickiego, Poznań 1967, s. 164-166.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 160.

<sup>31</sup> Archiwum Akt Nowych, zespół Ministerstwa Ziem Odzyskanych, sygn. 788. *Osadnictwo akcji „Wisła” na Ziemi Lubuskiej*.

<sup>32</sup> Archiwum Akt Nowych, zespół Ministerstwa Ziem Odzyskanych, sygn. 667. *Stan ludności polskiej na Ziemi Lubuskiej w dniu 31 grudnia 1947 roku*.

<sup>33</sup> Por. H. Dominiczak, art. cyt., s. 129.

<sup>34</sup> Archiwum Akt Nowych, zespół Ministerstwa Administracji Publicznej, sygn. 120. *Sprawozdanie Ekspozytury Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie Wielkopolskim za miesiąc maj 1947 roku*.



W dniu 3 grudnia 1950 roku przeprowadzony został Narodowy Spis Powszechny ujmujący szeroko strukturę pochodzenia ludności Ziemi Odzyskanych. W tym także roku w wyniku podziału administracyjnego, utworzono na Ziemiach Zachodnich nowe województwa, w tym także i województwo zielonogórskie<sup>35</sup>. Konsekwencją tych działań były zmiany w granicach administracyjnych niektórych powiatów, które uprzednio należały do województwa poznańskiego i wrocławskiego. Między innymi utworzono nowy powiat sulechowski, w skład którego weszły częściowo tereny powiatów świebodzińskiego, babimojskiego i zielonogórskiego. Narodowy Spis Powszechny objął więc już powiat świebodziński w zupełnie nowych granicach administracyjnych. Według danych spisu teren świebodziński w nowych granicach zamieszkiwało tylko 24.873 osoby. Liczba więc ludności zmniejszyła się o 13.559 osób<sup>36</sup>.

Po roku 1950 doludnienie Ziemi Świebodzińskiej odbywało się głównie drogą przyrostu naturalnego oraz stosunkowo niewielkiego przyływu ludzi z zewnątrz. Do 1955 roku ludność tego obszaru powiększyła się o ponad 8.000 mieszkańców, w tym o 3.000 w samym mieście Świebodzinie<sup>37</sup>. W latach 1955-1960 dynamika wzrostu ludności zmalała blisko o połowę. Stan mieszkańców Ziemi Świebodzińskiej w 1960 roku zamykał się liczbą 37.765 osób, w tym w samym mieście Świebodzinie mieszkało 12.615 osób. W tych latach ustał prawie zupełnie napływ osadników z zewnątrz. Tylko znikoma liczba ludzi przybyła na te tereny w ramach drugiej fali repatriacji Polaków z terenów Związku Radzieckiego – lata 1957-1958. Przesiedlenie to było już prowadzone w sposób ściśle zorganizowany i przemysłany. Na terenie świebodzińskiego osiedliło się wtedy łącznie 614 osób<sup>38</sup>.

Podsumowując zagadnienie napływu ludności na Ziemię Świebodzińską, należy stwierdzić, iż było ono od strony administracji państwowej uwarunkowane względami natury politycznej, społecznej i gospodarczej. Motywami skłaniającymi zaś samą ludność do osiedlenia się na tym terenie była możliwość otrzymania własnej ziemi, stosunkowo szybki awans społeczno-zawodowo-kulturalny, pragnienie wzbogacenia się, uniezależnienia od rodziców oraz sprawdzenia, czy jest się człowiekiem wartościowym. W procesach napływu ludności na Ziemię Świebodzińską, można wyróżnić kilka etapów. Pierwszym z nich był żywiołowy przyjazd osadników na ten teren, w ślad za posuwającym się frontem. Drugim etapem było zorganizowanie administracji państwowej, a co za tym idzie, ujęcie akcji osadniczej w pewne struktury. Od tego momentu większość osadników przybywająca

<sup>35</sup> Por. E. Wojtuściszyn, dz. cyt., s. 6.

<sup>36</sup> Terytorialne pochodzenie i stan ludności powiatu świebodzińskiego według Narodowego Spisu Powszechnego z 3 grudnia 1950 roku.

<sup>37</sup> *Rocznik Statystyczny GUS 1956 r.*

<sup>38</sup> Por. H. Dominiczak, art. cyt., s. 133.

na ten obszar, była rozmieszczana przy pomocy Państwowego Urzędu Repatriacyjnego i Państwowego Komitetu Osiedleńczego. Etap trzeci obejmował lata 1948-1950, kiedy to osadnictwo na tym terenie znacznie zmalało z powodu wyczerpania się zdolnych do natychmiastowego zasiedlenia obiektów w miastach i na wsi. Czwartym etapem było doludnienie ludności Ziemi Świebodzińskiej po roku 1950. Odbywało się to głównie drogą przyrostu naturalnego oraz stosunkowo niewielkim przyływem ludności z zewnątrz, np. w ramach drugiej fali repatriacji Polaków z terenów Związku Radzieckiego, która miała miejsce w latach 1957-1958.

### Sommario

Le cause e motivi della migrazione di una società polacca dopo la seconda guerra mondiale nella territorio Ziemia Świebodzińska.

L'articolo vuol essere una prova di presentazione delle prime motivi della migrazione di una società polacca dopo la seconda guerra mondiale nella regione di Ziemia Świebodzińska. Questi processi della colonizzazione furono difficili et abbastanza complicati e avevano suoi caratterizzati tappi: primo periodo - arrivo spontaneo; secondo periodo - creazione amministrazione statale e prendere della migrazione in adeguati strutture; periodo terzo - il afflusso popolazione dopo 1950 anno.

TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB

## WYCHOWANIE RELIGIJNO-MORALNE DZIECI W RODZINIE W ŚWIETLE TRAKTATU *O WYCHOWANIU DZIECI* ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Św. Jan Chryzostom jest wśród Ojców greckich tym, który traktował w sposób bardziej systematyczny temat wychowania religijno-moralnego dzieci. Bogate sugestie i wskazania o charakterze pedagogicznym posiadają liczne jego dzieła, w tym także liczne aluzje, a nie rzadko krótkie traktaty o wychowawczej roli rodziców zawierają się w licznych homiliach. Koncepcja religijno-moralnego wychowania młodzieży zawiera się jednak przede wszystkim w jego traktacie *O wychowaniu dzieci (De vana gloria et de educandis liberis)*, w którym roztrząsa on w sposób organiczny sprawę wychowania chrześcijańskiego dzieci w rodzinie<sup>1</sup>. W dziele tym w wyraźny sposób św. Jan Chryzostom ukazuje czym jest wychowanie, wskazuje na jego cel, na rolę poszczególnych członków rodziny w dziele religijno-moralnego wychowania dzieci oraz na poszczególne aspekty zarówno wychowania religijnego jak i moralnego, poruszając ponadto takie ważne w procesie wychowawczym kwestie, jak problem nagrody i kary, współzawodnictwo jako środek wychowawczy, a także porusza sprawę dobrego przykładu, jaki powinni dawać wychowawcy swoim wychowankom.

### 1. CZYM JEST WYCHOWANIE?

Wychowanie jest dla Jana kształtowaniem osobowości młodego człowieka. Celem wyjaśnienia tego procesu Chryzostom posługuje się porównaniem dzieci do świeżo wyniesionych z głębin morza pereł:

<sup>1</sup> Por. O. Pasquato, *La priorità dell'educazione morale in Giovanni Crisostomo*, [w]: *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, a cura di S. Felici, Roma 1988, s. 191, Biblioteca di Scienze Religiose 80.

*O perłach powiadają, że wyniesione z głębin morza na światło dzienne wyglądają jak krople wody. Doświadczony łowca pereł bierze krzepnącą kroplę do wklęsłej ręki i obraca ją w dłoni, aż się zaokrągla i zastygnie. Gdy stwardnieje, nie zmieni już potem wyglądu. To, co jest miękkie, może jeszcze przybrać kształt inny, nie ma bowiem jeszcze stwardniałej formy i łatwo daje się zmienić w inną postać. Co jednak raz stwardniało, pozostanie takie i nie da się już ukształtować inaczej<sup>2</sup>.*

Młody człowiek jest perłą, którą wychowawca jak ów doświadczony łowca pereł kształtuje, aż przybierze ona właściwą nie ulegającą zmianie postać. Tę samą myśl naszego Autora przedstawia kolejne porównanie tym razem z zakresu sztuki malarskiej i rzeźbiarskiej, według którego wychowanie jest procesem kształtowania godnych podziwu obrazów i posągów:

*Jak malarze nad obrazem i rzeźbiarze nad posągami pracują z wielkim wysiłkiem, tak i wy – ojczy i matko – musicie włożyć wiele starania w wychowanie swych dzieci, tych podziwu godnych obrazów. Malarze ustawiają tablice i dzień za dniem wodzą pędzlem według potrzeby, podobnie gorliwie pracują rzeźbiarze, usuwając to, co zbyteczne, uzupełniając braki. Tak i wy rodzice, jak wykonawcy pięknych posągów, musicie wkładać wszystek trud, aby swe dzieci wychować na piękne obrazy Boga<sup>3</sup>.*

## 2. CEL WYCHOWANIA

Ostatnie słowa wskazują już wyraźnie na cel wychowania, jaki powinien przyswiecać chrześcijańskim rodzicom. Tym celem jest kształtowanie pięknych obrazów Boga. Nieco dalej Jan dodaje:

*Usuwaszcie to, co niepotrzebne, uzupełniajcie braki; z dnia na dzień baczcie na skłonności swych dzieci, na dobre, by je rozwijać, na złe, by je wykorzystać<sup>4</sup>.*

Kształtowanie osobowości młodego człowieka polega więc na zwróceniu bacznej uwagi na ich dobre i złe skłonności, by je odpowiednio rozwijać bądź wykorzeniać. Celem tego działania jest wychowanie żołnierza dla Chrystusa. Pod tym pojęciem zdaje się Chryzostom rozumieć dobrego chrześcijanina, który w świecie od młodości będzie wiódł życie w bojaźni Bożej. Chryzostom zastrzega przy

<sup>2</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 6, tłum. W. Kania, [w]: Św. Jan Chryzostom, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 164.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, s. 164-165.

ym wyrażnie, że nie postuluje, by wszyscy rodzice wychowywali swoich synów na mnichów, jakkolwiek życie mnisze zdaje się on uważać za najdoskonalszą formę życia chrześcijańskiego. Zdaje sobie on jednak sprawę, że jest to surowa forma życia, do której nie można nikogo zmuszać. Celem jednak każdego wychowania chrześcijańskiego powinno być kształtowanie świadomych i gorliwych chrześcijan żyjących w świecie, żyjących w związkach małżeńskich i po chrześcijańsku wychowujących swoje dzieci<sup>5</sup>.

### 3. ROLA POSZCZEGÓLNYCH CZŁONKÓW RODZINY W WYCHOWANIU

W procesie wychowania dzieci szczególna rola i odpowiedzialność przypada rodzicom. Jan Chryzostom wspomina także o specjalnych wychowawcach, którzy z pewnością jako domownicy zajmowali się wychowaniem dzieci zwłaszcza w bardziej zamożnych rodzinach<sup>6</sup>. Te rodziny posiadały także znaczną nieraz liczbę służby domowej. Chryzostom zdaje sobie doskonale sprawę, że z konieczności i oni uczestniczą w procesie wychowawczym dzieci. Z tej racji, że służba była bardzo różna, mógł to być dobry bądź zły wpływ wychowawczy. Autor w swoim traktacie wielokrotnie zwraca uwagę zwłaszcza ojcom rodzin, aby zwracali uwagę na wpływ jaki służba może mieć na ich dzieci i dopuszczali do kontaktów z dziećmi tylko tych służących, którzy mogli mieć na nie tylko właściwy wpływ wychowawczy, kształtujący w dzieciach właściwe chrześcijańskie postawy.

### 4. PROGRAM WYCHOWAWCZY

Jaka była koncepcja czy też inaczej mówiąc program wychowawczy, jaki proponuje Jan Chryzostom rodzicom chrześcijańskim? Celem wskazania na ów program Chryzostom ponownie odwołuje się do pewnego porównania, mianowicie do obrazu πολις miasta-państwa, ojciec jako wychowawca, jak król, rządzi πολις, czyli duszą dziecka:

*Pomyśl, że jesteś królem, który ma rządzić państwem – duszą dziecka. Dusza rzeczywiście jest państwem. W państwie mieszkają różni ludzie; złodzieje i uczeni, pracownicy i tacy, którzy czynią to, co im wpadnie do głowy. Podobnie i w duszy są przeróżne myśli i uczucia. Jedne walczą z nieprawością – jak żołnierze w mieście; drugie troszczą się o wszystko, co dotyczy ciała i mieszkania – jak urzędnicy w miastach; jeszcze inne wydają zarządzenia – jak zarządcy*

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 164.

<sup>6</sup> Por. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 8, dz. cyt., s. 168; tamże 9, s. 168.

miasta. Jedne prowadzą nieczyste mowy – jak rozpasani ludzie, inne mówią skromnie – jak czyści. Jedne lubią miękkie życie – jak dzisiejsze kobiety; inne paplają bzdury – jak dzieci. Jedne dają rozkazy niewolnikom – jak zarządcy domu; inne są szlachetne, jak wolni. W mieście trzeba praw dla usunięcia złych, a zostawienia dobrych, by źli nie zdobyli wyższości nad dobrymi. Jeśli prawo nie trzyma złodziei w strachu, żadna własność nie jest bezpieczna; jeśli żołnierze obrócą swą wściekłość przeciw obywatelom, zginie wszystko; jeśli każdy przekracza granice i kaleczy prawo drugich, upadnie porządek. Podobnie jest w życiu dziecka. Miastem jest dusza dziecka; miastem nowo założonym i nowozbudowanym, miastem, które w swe mury przyjmuje za obywateli obcych osadników, z których jeszcze żaden nie przeżył wiele. Takimi ludźmi nie jest trudno rządzić. Ci zaś, co przyzwyczaili się do grzesznego życia, a tak jest ze starcami, niełatwo się nawracają, choć i dla nich jest to możliwe, jeśli mają dobrą wolę. Młodzi natomiast łatwo poddadzą się prawom. Daj więc prawa twemu miastu i mieszkającym w nim obywatelom, prawdziwe surowe prawa. Zapewnij też bojaźń przed prawem, gdy je przekraczają. Nic bowiem nie znaczą prawa, jeśli je można bezkarnie przekraczać. Ustanów więc prawa! I bacz uważnie! Bo dla dobra całego świata ustanawiamy przepisy. Zakładamy dziś miasto; niech więc będą wały i bramy – cztery zmysły, całe ciało niech będzie murem. Bramami miasta są oczy, język, słuch, węch i jeśli chcesz, również dotyk. Przez te bramy wchodzi i wychodzą obywatele, to znaczy przez te bramy wchodzi zguba i błogosławieństwo w życie duszy<sup>7</sup>.

Posłużwszy się takim obrazem Chryzostom podkreśla że w wychowaniu dziecka szczególnie ważną sprawą jest ustanowienie odpowiednich praw, które mają zabezpieczyć bramy (zmysły młodego człowieka) a także domostwa (cnoty)<sup>8</sup> nowozałożanego miasta, to znaczy młodego człowieka, by przez te prawa powstało silne, ugruntowane na podstawach chrześcijańskich miasto, jakim będzie w przyszłości dobry człowiek, a przede wszystkim gorliwy w służbie Bożej chrześcijanin. W ten sposób, po ukazaniu paraboli πολις – dusza dziecka, Chryzostom na dalszych stronach traktatu *De educandis liberis* wskazuje na poszczególne kluczowe punkty, które stanowią o religijnym i moralnym wychowaniu dzieci w rodzinie.

## 5. WYCHOWANIE RELIGIJNE

Z punktów wychowania religijnego, o których w traktacie wyraźnie mówi Chryzostom, naszą uwagę zwracają: modlitwa, katecheza biblijna, a także rozwi-

<sup>7</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 7, dz. cyt., s. 165-166.

<sup>8</sup> Por. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 13, dz. cyt., s. 177.

ianie i pielęgnowanie w rodzinach zwyczajów chrześcijańskich a unikanie obyczajów związanych z obrzędowością pogańską.

### 5.1. Modlitwa

Szczególne miejsce w wychowaniu religijnym, które ma na celu świętość życia zajmuje modlitwa. Jan Chryzostom tak w tej sprawie zwraca się do chrześcijańskich rodziców:

*Niech nauczy się chłopiec pobożnej i szczerzej modlitwy. Nie mów, że dziecko jest do niej niezdolne. Właśnie chłopiec ma bystry umysł i serce skłonne do modlitwy<sup>9</sup>.*

Argument, że młody człowiek ze swej natury zdolny jest do pobożnej i szczerzej modlitwy, znajduje Chryzostom w postaciach biblijnych: Józefa, Daniela, Samuela, Salomona, Jeremiasza, którzy już w młodym wieku ujmowali otoczenie swoją pobożnością i darem gorącej modlitwy<sup>10</sup>. Według Chryzostoma dziecko, które nauczy się modlić będzie mogło na swoim zachowaniu wycisnąć piętno świętości<sup>11</sup>.

### 5.2. Katecheza biblijna

Wychowanie religijno-moralne w rodzinie zawiera wymiary faktycznie chrześcijańskie tam gdzie on proponuje powszechne użycie Pisma świętego<sup>12</sup>. Bardzo ważnym zadaniem chrześcijańskich rodziców jest według Chryzostoma opowiadanie dziecku tego co zawierają karty Pisma świętego. Tej kwestii, która stanowi swoistego rodzaju katechezie biblijnej, poświęca Autor stosunkowo obszerną część swojego traktatu o wychowaniu. Wskazuje na treści które w pierwszej kolejności należy dziecku opowiedzieć. Są to kolejno: opowieść o Kainie i Abli, Jakubie i Ezawie, dalej o potopie, zniszczeniu Sodomy i wypadkach w Egipcie. Dalej dziecko powinno także poznać historię Nowego Przymierza<sup>13</sup>.

W tym względzie Chryzostom poświęca także wiele miejsca metodzie, w jakiej należy to czynić. Przykładowo odnośnie do opowiadania o Kainie i Abli, Chryzostom, po przedstawieniu treści tego opowiadania, jak miałyby być ono przedstawione dziecku, dodaje następujące słowa:

<sup>9</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 15, dz. cyt., s. 182.

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Por. tamże.

<sup>12</sup> Por. O. Pasquato, *La priorità*, dz. cyt., s. 197.

<sup>13</sup> Por. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 8, dz. cyt., s. 170; tamże 9, s. 172, 174.

*Wystarczy tego opowiadania dziecku. Przedstaw mu to w jeden wieczór przy stole. Innym razem może to uczynić matka. Jeśli już więcej razy słyszał, zapytaj go: „Opowiedz mi tę historię”. Niech sobie poczytuje za zaszczyt, że może opowiedzieć. Jeśli zapamiętało, podaj mu zastosowanie praktyczne<sup>14</sup>.*

To jedno opowiadanie powinno być powtarzane dziecku wielokrotnie przez oboje rodziców. Innym razem dziecko powinno samo starać się opowiedzieć poznaną już wcześniej treść.

Taka katecheza biblijna powinna się zawsze kończyć pouczeniem o charakterze moralnym, które pozwoli dziecku z opowiadania biblijnego wyciągnąć praktyczne wnioski dla swojego własnego życia. Przykładowo, po opowiedzeniu historii o Kainie i Ablu, Chryzostom proponuje rodzicom, by dodali następujące pouczenie moralne mające życiowe zastosowanie:

*Widzisz, jak złą rzeczą jest zazdrość brata! Widzisz, jak złą rzeczą mniemać, iż można ukryć się przed Bogiem. Bóg wszystko widzi, również to, co się dzieje w skrytości<sup>15</sup>.*

Wartości zaś wychowawcze historii Jakuba i Ezawa Jan Chryzostom ukazuje w sposób następujący:

*Bacz, ile piękna w tej historii! Nie opowiadaj wszystkiego od razu! Co za bogata nauka! Przede wszystkim będą dzieci czcić i szanować swych rodziców, widząc, że błogosławieństwo ojca jest przedmiotem pragnienia. Raczej przyjmą bicie, niż ściągną na siebie przekleństwo. [...] Napełnij jego duszę bojaźnią, aby nauczyło się opanować głód, dlatego podaj mu i tę część opowiadania, że starszy nie wykorzystał swego pierworodztwa, bo czując głód sprzedał swe pierworodztwo<sup>16</sup>.*

### 5.3. Unikanie zwyczajów pogańskich

Konkretna sytuacja w jakiej jako duszpasterz działał św. Jan Chryzostom, która konstruowała kontekst społeczno-kulturowy, była bardzo pogańska. Społeczeństwo tego okresu chrześcijańskie było urzędowo<sup>17</sup>, natomiast kultura, obyczaje czy mentalność pozostawała często nadal pogańska. Ten społeczno-kulturowy kontekst jest widoczny także w treści traktatu pedagogicznego *De vana gloria et de educandis liberis*. Chryzostom przypomina rodzicom, aby w dziele

<sup>14</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 9, dz. cyt., s. 171.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, s. 172.

<sup>17</sup> Por. O. Pasquato, *La priorità*, dz. cyt., s. 191.



religijno-moralnego wychowywania dzieci unikali pogańskich obyczajów i obrzędowości:

*Przy wyborze imienia unikajmy zwyczajów pogańskich. Jest rzeczą brzydką i śmieszną, iż w chrześcijańskim domu panują zwyczaje pogańskie – zapala się światła i wygląda, które z nich pierwszej się wypali i zgaśnie. Ci, którzy tak czynią, zaciągają wielką odpowiedzialność. Nie uważaj tego za drobnostkę, na którą nie warto zwracać uwagi<sup>18</sup>.*

## 6. WYCHOWANIE MORALNE

Zagrożenia ze strony kultury przesiąkniętej duchem pogańskim dostrzega także Jan Chryzostom w zakresie moralnego wychowania dzieci. Pierwszorzędne zagrożenia dostrzega nasz autor tutaj ze strony widowisk i teatru. Co prawda nieco inaczej od pierwszych pisarzy wczesnochrześcijańskich, jak Tertulian, który w akcie uczestnictwa chrześcijanina w tego typu widowiskach dostrzegał w pierwszym rzędzie akt bałwochwalstwa, Chryzostom widzi w nich już tylko zagrożenie dla chrześcijańskiej moralności, nie mniej były one, a zwłaszcza entuzjastyczny udział w nich chrześcijan problemem, który zagrażał kształtowaniu chrześcijańskiej moralności. Stąd także niewłaściwy był jego zdaniem udział zwłaszcza młodych ludzi w tych przedstawieniach. W analizowanym traktacie Chryzostom ponadto wskazuje na pewne pozytywne aspekty wychowania moralnego. Porusza między innymi sprawę kształtowania w młodych ludziach kultury słowa, unikania przyjemności, opanowania różnego rodzaju namiętności, kwestie dotyczące wychowania seksualnego, wreszcie kształtowanie w młodym człowieku cnót chrześcijańskich, wśród których Chryzostom przypisuje szczególne znaczenie cnotom, męstwa i mądrości.

### 6.1. Unikanie niemoralnych widowisk

Obowiązkiem rodziców zwłaszcza ojca miało być czuwanie, aby dzieci nie uczestniczyły w niemoralnych widowiskach. Jednak jak wskazuje biskup w jednej z homilii trudno było raczej tego od nich oczekiwać, skoro sami chętnie uczestniczyli w tych widowiskach i prowadzili tam swoje dzieci:

*Widzę, że potracili głowy nie tylko młodzieńcy, ale także i starzy, za nich przede wszystkim się wstydzę, gdy widzę jak godny czci człowiek, którego*

<sup>18</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 9, dz. cyt., s. 173.

*głowa pokryta jest siwizną, prowadzi ze sobą syna na widowiska. Czy bardziej jest to komiczne, czy haniebne? Ojciec, który wychowuje syna, ciągnie go w kierunku zła<sup>19</sup>.*

Stąd Chryzostom w analizowanym traktacie raz jeszcze przypomina imperatyw, który wielokrotnie powtarzał:

*Niech chłopiec nie uczęszcza do teatru! W przeciwnym razie przez uszy i oczy wejdzie w jego duszę zepsucie. Również na publicznych miejscach niech babczy troskliwie wychowawca, aby oczy chłopca nie patrzyły na zło, które by je mogło zepsuć<sup>20</sup>.*

Dla Chryzostoma przestrzeganie przez chrześcijańskich rodziców tego imperatywu stanowi o zabezpieczeniu dwu bram, wzroku i słuchu, które mają zabezpieczyć wznoszone  $\pi\omicron\lambda\iota\zeta$ , czyli kształtowaną przez wychowawcę duszę młodego człowieka.

Zdając sobie sprawę z wielkości problemu wychowawczego w tym względzie Autor podpowiada w jaki sposób przełamać ewentualne opory dziecka, które chce mimo wszystko w takich widowiskach uczestniczyć:

*Jeśli okazuje zamiłowanie do widowisk, wskaż mu na innych towarzyszy wieku, którzy do teatru nie chodzą. Ich przykład zachęci go do gorliwości. Nie tak bowiem nie działa, jak współzawodnictwo. Ono podtrzymuje chłopca we wszystkim, zwłaszcza gdy jest on do współzawodnictwa skłonny. Współzawodnictwo ma większy wpływ od gróźb i zakazów, i innych środków. Obmyślmy potem dla niego inne niewinne uciechy. Zaprowadźmy go do świętych mężów, przygotujmy rozrywkę, zróbmy mu radość przez różne podarunki, aby jego duch pokonał brak grzesznego zadowolenia. W zamian za rozrywkę w teatrze opowiedz wesołą historię, przedstaw mu miłe krajobrazy lub piękne budowle miasta. Potem powiedz do niego: „Mój synu, wolnym nie wypada chodzić do teatru, gdzie występują obnażone kobiety, prowadzą bezwstydne mowy. Wiedz, że gdyby w teatrze nic się nie słyszało i nic nie widziało nieprzystojnego, można by tam pójść. Ale tam słyszy się tylko nieprzyzwoite mowy i to, co tam się dzieje, niegodne jest twych oczu”. Przy tych słowach uściskaj go, by odczuł twą miłość<sup>21</sup>.*

Tym co pomoże wychowawcom osiągnąć sukces wychowawczy w tym zakresie to zasada szlachetnego współzawodnictwa z rówieśnikami mająca zdaniem Chryzostoma wielki walor pedagogiczny, a także zajęcie czasu młodego człowie-

<sup>19</sup> In Io. hom, 58,4, PG 59,320; cyt. za O. Pasquato, *La priorità*, dz. cyt., s. 196.

<sup>20</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 11, dz. cyt., s. 175.

<sup>21</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 15, dz. cyt., s. 181.

ka inną propozycją spędzenia czasu na odpoczynku i rozrywce, która nie będzie stanowić zagrożenia dla kształtowanej w nim chrześcijańskiej moralności.

## 6.2. Kształtowanie kultury słowa

Tym co pozytywnie może oddziaływać na kształtowanie moralności dziecka w domu rodzinnym jest troska o kulturę słowa. Jest to zabezpieczenie pierwszej i drugiej bramy, czyli bramy mowy i słuchu<sup>22</sup>. Chryzostom postuluje chrześcijańskim rodzicom:

*Nauczmy dzieci wypowiadać tylko przystojne i pobożne słowa. [...] Niech otwiera dziecko usta dla dziękczynienia i świętych hymnów, niech mówi zawsze o Bogu i o filozofii wzniosłego życia. Jak tego potrafimy dokonać? Jak je tego nauczymy? Jeśli surowo będziemy oceniać jego mowy. Dziecko daje się łatwo pokierować. Nie walczy jeszcze o złoto i sławę – bo jest dzieckiem. Nie walczy o żonę i dziecko, o dom, i nie ma sposobności obrażać i lżyć drugich – najwyżej przyjdzie mu się pokłócić z rówieśnikami. Zwróć więc czasem dziecku uwagę, by nikomu nie sprawiało przykrości, nikogo nie obrażało, nigdy nie przysięgało i unikało wszelkiej kłótni<sup>23</sup>.*

Jak z ust dziecka powinna wychodzić tylko mowa przystojna i pobożna, również i taka tylko powinna dochodzić do jego uszu. Tutaj przede wszystkim chrześcijańscy rodzice powinni zatroszczyć się, by dziecko przebywało zawsze we właściwym otoczeniu:

*Należy strzec dzieci, jak kwiaty, które potrzebują wiele opieki, póki są młode i delikatne. Winniśmy im poszukać dobrych opiekunów, aby od początku miały solidny fundament i nie słyszały nic złego. Nie powinny dzieci słyszeć złych mitów i bajek [...]. Nie mogą dzieci takich rzeczy słyszeć. Niech za to słyszą inne historie, łatwe i proste opowiadania, z ust towarzyszących im służących – nie wszystkich oczywiście; bo dziecko nie powinno z wszystkimi sługami bez różnicy się wdawać<sup>24</sup>.*

## 6.3. Unikanie przyjemności i opanowanie namiętności

Ważną rzeczą według Jana Chryzostoma jest hartowanie młodego człowieka, by był on zdolny żyć w każdych warunkach. Chodzi przede wszystkim o unikanie

<sup>22</sup> Por. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 8, dz. cyt., s. 166; tamże, 9, s. 168.

<sup>23</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 8, dz. cyt., s. 166-167.

<sup>24</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 9, dz. cyt., s. 169.

przyjemności, która pobudza namiętność i stąd stanowi duże zagrożenie dla życia moralnego. Mówi o tym Chryzostom przy okazji omawiania bramy zmysłu powonienia. W tym względzie podaje chrześcijańskim rodzicom następującą przestrożę:

*Niech nikt nie stosuje wonnych maści, bo zaraz umysł odczuwa miłą won i uczyni ciało ospałym. Stąd budzą się zdrożne zachcianki, tu znajduje się pokusa do grzechu. Zamknij więc i tę bramę troskliwie. Jej zadaniem jest wdychać czyste powietrze, a nie chleptać, choćby przyjemne, wyziewy. Może ktoś się roześmieje, iż zwracamy uwagę na drobnostki, nakazując tutaj tak wielką ostrożność. Nie są to drobiazgi, lecz chodzi o siłę, zdrowie i wychowanie ludzkiego rodzaju<sup>25</sup>.*

W unikaniu przyjemności dostrzega Chryzostom problem zdrowia i wychowania młodego pokolenia. W tym celu mówi on także o celowym pobudzaniu chłopca do gniewu. W ten sposób ćwiczy się on w opanowaniu swoich namiętności:

*Jak atleci przed otwarciem zawodów ćwiczą siłę i w palestrze walczą dla próby ze swymi przyjaciółmi, aby potem w prawdziwej walce dzielnie stawić czoła przeciwnikowi, tak niech i młodzieniec uczy się w domu rodzinnym. Niech ojciec lub brat wystąpią przeciw niemu jako napastnicy, by mu dać sposobność do zwycięstwa, albo niech stawi mu kto jako przeciwnik opór, ażeby na nim wypróbował swą siłę. Niech też słudzy dają mu częściej sposobność do gniewu, słusznie czy niesłusznie, aby wśród wszystkich okoliczności nauczył się gniew ujarzmić [...]. Towarzysze wieku, tak słudzy jak i wolni, niech mu dają sposobność do niechęci, aby się przyzwyczaił do spokoju i równowagi ducha. Do tego służy jeszcze drugi środek. Jaki? Gdy mianowicie młodzieniec popadł w gniew, przypomnij mu Jego własną naukę; jeśli się dąsa na sługę, zapytaj go, czy sam nigdy nie popełnił błędu i jak się zachował w podobnych okolicznościach. Gdy ujrzysz, że bije sługę, karz go; również wtedy, gdy znieważa obelżywym słowem. Niech nie będzie zbyt miękki ani zbyt sztywny, niech natomiast będzie opanowany. Odwaga będzie mu często pomagała w życiu – gdy sam będzie miał kiedyś dzieci i będzie panem nad sługami, wtedy tylko odwaga jest czymś złym, gdy ją wykorzystujemy dla zemsty<sup>26</sup>.*

#### 6.4. Problem życia seksualnego

Problem życia seksualnego omawia Chryzostom między innymi przy uwagach dotyczących bramy zawiadującej dotykiem:

<sup>25</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 10, dz. cyt., s. 175.

<sup>26</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 14, dz. cyt., s. 178-179.

*Nie dopuśćmy do wydelikacenia ciała przez szaty ani do poufalego zetknięcia się z ciałem innego człowieka. Hartujmy ciało, by wychować żołnierza. Niech syn nie sypia w miękkim łóżu i nie nosi miękkiej szaty. W ten sposób trzymajmy zmysł dotyku w ryzach<sup>27</sup>.*

Problem życia seksualnego młodego człowieka wiąże się więc według Chryzostoma ściśle ze sprawą unikania przyjemności, która wzmaga pożądanie. Pożądanie względem płci przeciwnej jest jednak nieuniknione i jak twierdzi Chryzostom przychodzi ono około 15 roku życia<sup>28</sup>. Czy w związku z tym Chryzostom przewiduje jakieś wychowanie seksualne młodzieży? Trudno mówić o postulowaniu z jego strony jakiejś edukacji seksualnej opartej na pozytywnym nastawieniu do kwestii płci, czy o podkreślaniu pozytywnych aspektów miłości między mężczyzną a kobietą. W duchu swej epoki widzi pewne kroki, które uchronią czystość przedmażeńską młodzieńca, które zasadzają się na ujarzmieniu za wszelką cenę tego pożądania.

Pierwszym krokiem jest ujarzmienie tego pożądania przez wzbudzanie strachu groźbą kar piekielnych:

*Jak zdołamy nałożyć cugle i okiełzać to zwierzę? Nie widzę tu nic lepszego nad myśl o piekle<sup>29</sup>.*

Drugim krokiem jest ukazywanie ideału czystości i jego realizacji w życiu niektórych ludzi:

*Należy mu opowiadać o królestwie niebieskim, o mężach starożytnych, którzy się odznaczyli czystym życiem, czy to byli poganie, czy chrześcijanie. Takimi słowami napełnijmy często jego umysł. Jeśli mamy sługi, którzy wiedzą czyste życie i ich wzory mu wskazujemy. Źle by było, gdyby sługa odznaczał się czystością, a wolny wiódł życie rozwiązłe<sup>30</sup>.*

Pomocnym środkiem jest także według niego przyzwyczajanie młodzieńca zgodnie z ówczesną tradycją kościelną do postu w środę i w piątek<sup>31</sup>.

Wreszcie ostatnim środkiem jest rychłe doprowadzenie młodzieńca do małżeństwa, jeszcze zanim wejdzie on w dorosłe życie przez rozpoczęcie służby wojskowej bądź podjęcie życia zawodowego<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 12, dz. cyt., s. 177.

<sup>28</sup> Por. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 15, dz. cyt., s. 181.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 182.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> Por. tamże.

## 6.5. Kształtowanie cnót moralnych

Kolejnym punktem programu moralnego wychowania dzieci jest kształtowanie w nich cnót moralnych. Ten punkt programu wynika także z przyjętej przez Chryzostoma ukazanej koncepcji wychowania w obrazie kształtowania nowożytnego πολις. W tym wypadku chodzi o porządkowanie przez odpowiednie prawa domostw, w których mieszkają obywatele:

*Skorośmy już zabezpieczyli poszczególne bramy, wejdźmy do samego miasta, aby i tu uczynić porządek przez odpowiednie prawa. Poznajmy najpierw domy, mieszkania, w których żyją obywatele – i ci poważni, i ci lekkomyślni<sup>33</sup>.*

W dalszych słowach Autor wskazuje na cnoty, które należy kształtować w duszy młodego człowieka i na przeciwstawne tym cnotom wady, do ukształtowania których nie należy w dziele wychowania dopuszczać. Biskup mówi o cnotach męstwa, miłości i rozumu. Z pierwszą z nich wiąże się pokój i uległość, a przeciwieństwem tej cnoty są takie wady jak porywczność i upór. Z kolei z cnotą miłości wiąże się czystość, przeciwstawną zaś wadą jest w tym przypadku bezwstyd. Wreszcie cnota rozumu opiera się na mądrości, a wadą jest głupota. Szczególną rolę tego punktu programu wychowania moralnego dzieci Chryzostom dostrzega w tym, że ukształtowanie w młodym człowieku tych duchowych zdolności rodzi w nim dobre życiowe usposobienie<sup>34</sup>.

Szczególną uwagę w swoim traktacie poświęca Chryzostom kształtowaniu cnoty męstwa i mądrości. Pomimo ważności tej cnoty w życiu moralnym człowieka, Autor określa męstwo jako żądanie władzy tyрана. Stąd w procesie wychowawczym należy zwracać uwagę, by całkowicie nie opanowała ona życia młodego człowieka. Stąd w tym celu należy wychowywać chłopca także do innej cnoty, jaką jest cierpliwość. Ta cnota będzie szczególnie ważna w jego życiu w perspektywie doznanych krzywd. Cierpliwość ta pozwoli mu także posługiwać się męstwem w sytuacjach gdy trzeba innym spieszyć z pomocą ze względu na doznawane przez nich krzywdy. Należy więc według Chryzostoma wychowywać dziecko do takiego męstwa, które będzie związane z inną cnotą, jaką jest miłość bliźniego<sup>35</sup>.

Bardzo ważną cnotą, która panuje nad wszystkim jest według Jana Chryzostoma mądrość. Píše on:

*Tę mądrość zaszczepiamy w sercu młodzieńca, aby należycie oceniał rzeczy tego świata i wiedział, czym jest bogactwo, sława i potęga, aby umiał tym gardzić i dążył do dóbr wiecznych. Wyciśnijmy na jego duszy uwagę: „Synu,*

<sup>33</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 13, dz. cyt., s. 177.

<sup>34</sup> Por. tamże.

<sup>35</sup> Por. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 14, dz. cyt., s. 178.

*mój, bój się tylko Boga, a poza Bogiem nie bój się nikogo"! Ta zasada wychowa młodzieńca na mądrego i szczęśliwego mężczyznę. Nic tak bowiem nie ogłupia, jak przywiązanie do bogactwa, potęgi i sławy. Do mądrości wystarczy bojaźń Boża i odpowiadający mądrości osąd spraw ludzkich. Kto się wyrzekł dziecinnych głupot tego świata, ten posiadał szczyt mądrości<sup>36</sup>.*

Mądrością jest więc według Chryzostoma umiłowanie i bojaźń Boża, umiłowanie dóbr wiecznych oraz rozumny dystans wobec dóbr życia ziemskiego. Taka cnota zaszczerpiona w serce chłopca pozwoli mu osiągnąć męską dojrzałość, a także właściwą chrześcijańską postawę służby Bogu.

## 7. WYCHOWANIE DO ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Proces kształtowania w młodym człowieku cnót moralnych ma także owocować właściwym jego wprowadzeniem do życia społecznego. Obowiązkiem ojca jest pouczenie syna o naturze panujących stosunków społecznych. Szczególne znaczenie ma właściwe ukształtowanie postawy względem niewolników. Ojciec w tym względzie powinien służyć synowi następującą radą:

*Staraj się być i pozostać ich panem nie przez swą pozycję, lecz przez cnoty<sup>37</sup>.*

Chryzostom jak i wielu innych współczesnych mu pisarzy wczesnochrześcijańskich nie chce podważać panujących wówczas stosunków społecznych. Także i on wyraża pogląd, że niewolnictwo jest karą za grzechy<sup>38</sup>. Celem jego jako duszpasterza jest jednak troska o to, aby stosunki pomiędzy panami a niewolnikami miały swój humanistyczny wymiar. Do tego powinni wychowywać chrześcijańscy panowie swoich synów. Mają być oni dla niewolników panami bardziej ze względu na wartości życia moralnego, którym powinni panować nad niewolnikami niż ze względu na pozycję w strukturze społecznej. W innym miejscu Chryzostom dodaje:

*Nie chodzi tu o drobne rzeczy, lecz o porządek w świecie. Przyzwyczaj syna, by szanował swego młodszego brata. Jeśli nie ma brata, niech się dobrze odnosi do sługi, bo i to dowodzi najwyższej filozofii. Tak kształtuj jego serce, by był zawsze skromny. Jeśli chłopiec nie żywi do nikogo niechęci, nie wymaga niczyjej obsługi i nie gniewa się, gdy mu ktoś uwłacza, jako mężczyzna zachowa wolny od gniewu umysł<sup>39</sup>.*

<sup>36</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 16, dz. cyt., s. 184.

<sup>37</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 14, dz. cyt., s. 180.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 179.

<sup>39</sup> Tamże, s. 181.

Wolny od gniewu umysł, skromność, szacunek względem wszystkich, to wartości, jakie należy kształtować od dziecka, by we właściwy sposób wychować młodego człowieka do właściwego życia w wymiarze społecznym.

Wychowanie do życia społecznego młodego człowieka powinno polegać także na umiejętnym wprowadzaniu go do udziału w życiu publicznym i zawodowym. Chryzostom obserwując jako duszpasterz życie wiernych zauważał, że często rodzice stawiali na pierwszym miejscu sukces zawodowy swoich dzieci, karierę, która powinna być uwieńczona rozgłosem i bogactwem<sup>40</sup>, a zwracali niewielką uwagę na religijno moralne wychowanie swych dzieci w duchu chrześcijańskim. Stąd w dziele, w którym przedstawia chrześcijańskim rodzicom zasady, jakimi powinni kierować się w wychowaniu swoich dzieci przesuwając akcenty, po pierwsze należy kształtować w dzieciach wartości religijne i moralne, jakkolwiek nie można zapominać o sprawach życia publicznego. Stąd w dziele *De educandis liberis* zwraca się on do rodziców z następującą sugestią:

*Pozwólmy też synowi brać udział w sprawach publicznych, jeśli się do nich nadaje i nie łączą się one z grzechem. Niech unika brudnego zysku – czy to w zawodzie sądowego obrońcy, czy w służbie wojskowej, czy na jakimkolwiek innym stanowisku<sup>41</sup>.*

Ważną również sprawą jest kariera zawodowa i aktywny udział w życiu publicznym. Chryzostomianin powinien jednak zawsze pamiętać o jednym, by służbę publiczną godzić z zasadami życia chrześcijańskiego, o czym należy także pamiętać w wychowaniu swoich dzieci.

## 8. NAGRODA I KARA JAKO ŚRODKI WYCHOWANIA

Według Chryzostoma ojciec jest w całym procesie wychowawczym panem i sędzią. Jako taki ma do dyspozycji środki, jakimi są nagroda i kara. W związku z tym Chryzostom daje ojcom-wychowawcom następującą radę:

*Wobec przestępstw niech będzie surowy i stanowczy, przy zachowaniu przykazań łagodny i uprzejmy, niech też nagrodzi syna za zwycięstwo. Tak i Bóg wychowuje ludzi – groźbą kary piekła i obietnicą nagrody nieba. Podobnie i my winniśmy się odnosić do dzieci<sup>42</sup>.*

W stosowaniu nagrody i kary ojciec powinien więc odnosić się do Boga jako wychowawcy ludzkości. Oprócz nagrody za zwycięstwo, czyli za osiągnięcie w ży-

<sup>40</sup> Por. O. Pasquato, *La priorità*, dz. cyt., s. 191.

<sup>41</sup> JAN Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 17, dz. cyt., s. 184.

<sup>42</sup> Por. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 14, dz. cyt., s. 178.



ciu wartości religijnych i moralnych powinien mieć w dyspozycji środki karne, w sytuacji gdy dziecko przekracza nakaz. Jakie środki karne może i powinien stosować chrześcijański ojciec-wychowawca? Chryzostom w analizowanym traktacie mówi wyraźnie o surowym spojrzeniu, napomnieniu i naganie:

*Gdy zobaczysz, że przekracza nakaz, ukarż je, już to surowym spojrzeniem, już to energicznym upomnieniem, już to ostrą naganą podziałaj na jego ambicję, daj mu nadzieję nagrody<sup>43</sup>.*

Czy Chryzostom dostrzega możliwość stosowania podczas procesu wychowawczego kar cielesnych? Na uwagę w tym względzie zasługuje następująca wypowiedź:

*Nie karz często biciem i nie przyzwyczajaj się do tego sposobu wychowania. Dziecko ustawicznie bite uczy się gardzić biciem, a gdy to zajdzie za daleko, wszystko będzie daremne. Dziecko winno bać się, ale nie winno być bite; można mu grozić pasem, ale nie należy bić nim; i groźby nie należy w czyn wprowadzać. Nie powinno jednak dziecko wiedzieć, że grozisz tylko słowami, bo wtedy tylko jest groźba zbawienna, gdy dziecko wie, że będzie spełniona. Jeśli mały przestępca zauważy twój podstęp, będzie się śmiał z niego, Niech się boi bicia, lecz niech nie będzie bity. Bojaźń nie powinna zgasnąć, ale działać w duszy dziecka jak ogień na polu, który wypala wszystkie ciernie u korzenia; niech bojaźń działa, jak ostra, głęboko sięgająca motyka, kopiająca rolę. Jeśli twoja surowość sprowadziła poprawę, zaprzestaj jej nieco. Natura nasza potrzebuje też łagodności<sup>44</sup>.*

Kara cielesna jest dopuszczalną karą stosowaną w systemie wychowawczym. Jednak w praktyce najlepiej byłoby jej nie stosować. Funkcję wychowawczą powinna sprawować sama groźba tej kary: niech dziecko boi się bicia lecz nie będzie bite. Natura wychowawcy powinna cechować się nie tylko surowością lecz także łagodnością.

## 9. WNIOSKI

Jakie wnioski wynikają z przedstawionych przez Jana Chryzostoma zasad wychowania religijno-moralnego dzieci w rodzinie? Zauważamy u Jana Chryzostoma wyraźny prymat wychowania moralnego. Zgodnie z ukazaną koncepcją wychowania, gdzie ojciec jako wychowawca jak król państwem, rządzi duszą dziec-

<sup>43</sup> Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci* 8, dz. cyt., s. 167.

<sup>44</sup> Tamże.

ka, proces wychowania, jaki ukazał Jan Chryzostom w omawianym dziele jawi się jako codzienne prowadzenie syna i kształtowanie jego duszy. Ojciec jako wychowawca czuwa nad synami, jest ciągle wśród nich obecny, by we właściwy sposób kształtować ich skłonności i bronić przed zagrożeniami moralnymi. W ten sposób ukazana przez Jana Chryzostoma koncepcja wychowania przyjmuje wyraźnie cechy opartego na asystencji systemu prewencyjnego.

#### Summary

Education religious and moral of children in family  
in light of treaty „About education of children” of St. John Chrisostome.

Article represents idea religious and moral education of children, which contains treaty „About education of children” of St. John Chrisostome. Author of article introduced in turn following problems: what is education; which one is aim of education; which one part in education of children realize each members of family; different aspects of religious and moral education of children; problem of prize and penalty in process of education; rivalry as educational middle.

KRZYSZTOF LIS SDB

## BŁOGOSŁAWIONY JAN XXIII – INICJATOR ODNOWY SOBOROWEJ

### 1. 77 LAT PRZYGOTOWAŃ DO NAJWYŻSZEGO URZĘDU W KOŚCIELE

Przyszły Papież Dobroci – bo tak go najczęściej nazywano – urodził się 25 XI 1881 w małej wiosce Sotto il Monte jako czwarte dziecko w rodzinie Giovanniego Battisty Roncalli i Marianny z domu Mazzola. Po nim urodziło się jeszcze dziewięcioro chłopców i dziewcząt. Głową rodziny był stryj Zaverio, który nauczył chłopca pierwszych modlitw. Rodzina Roncallich dzierżawiła 5 hektarów ziemi, którą opłacała połową plonu. Reszta dochodu musiała wystarczyć na wyżywienie ponad 30 osób. „Byliśmy biedni – powie przyszły papież – ale wszyscy byli biedni, dlatego nie odczuwaliśmy ciężaru ubóstwa”. Na święcenia kapłańskie, które otrzymał w Rzymie 10 sierpnia 1904 r. nie przybył nikt z rodziny – nie mieli pieniędzy na podróż. Rodzinną parafia świętowała za to uroczyste prymicje swego parafianina Angelo Giuseppe Roncalli. O swoim dzieciństwie już jako papież Jan XXIII wspominał kiedyś „z oczyma pełnymi łez” wobec swego sekretarza ks. Lorisa Capovilli: „Byłem dobrym, niewinnym chłopcem, trochę nieśmiałym. Chciałem za wszelką cenę kochać Boga i nie myślałem o niczym innym, jak tylko aby zostać księdzem w służbie dusz prostych, potrzebujących cierpliwej i troskliwej opieki. Tymczasem zwalczałem w sobie nieprzyjaciela, miłość własną, martwiłem się, gdy odczuwałem jej odruchy i nawroty, ostatecznie jednak dała się ona ujarzmić. Także gryzłem się z powodu roztargnień na modlitwie i nakładałem na siebie nie lada pokuty, żeby się od nich uwolnić. Brałem wszystko na serio, stąd moje rachunki sumienia były drobiazgowe i surowe... Dziś, z odległości przeszło sześćdziesięciu lat, patrzę na te moje pierwsze zapiski duchowe, jak gdyby to były wypowiedzi kogoś innego i wielbię za to Pana... Po mojej śmierci wydajcie je

sobie. Może przyniosą korzyść duszom, które odczuwają pociąg do kapłaństwa i do bliższego obcowania z Bogiem”<sup>1</sup>.

Studia teologiczne przerwała mu służba wojskowa, która – jak się wyraził – była „prawdziwym czyścem dla niego”. Już jako kleryk odznaczał się głęboką pobożnością i nadzwyczajną prostotą serca. W notatkach duchowych ciągle przewija się myśl o pokorze i modlitwa o nią. Za to nauka nie szła mu najlepiej. Wspomina już jako papież: „Osiąganie sukcesów w wieku zaledwie jedenastu lat, po trochę niepewnym początku, wymagało trochę cierpliwości i wytrwałego wysiłku”<sup>2</sup>. Po studiach teologicznych w seminarium w Bergamo i Papieskim Seminarium św. Apolinarego w Rzymie, uzyskał doktorat z teologii. Od r. 1906 był sekretarzem bpa G. M. Radini Tedeschi w Bergamo, wykładał historię Kościoła, patrologię i teologię fundamentalną w seminarium diecezjalnym w Bergamo oraz redagował tygodnik diecezjalny „La vita diocesana”. Spokojną pracę dydaktyczno-naukową znowu przerwała mu służba wojskowa, którą pełnił w latach 1915-1918 podczas wielkiej wojny, kiedy to Włochy wypowiedziały wojnę Austro-Węgrom. Najpierw pełnił obowiązki sierżanta-sanitariusza w oddziale medycznym, a następnie porucznika-kapelana wojskowego w szpitalach swego miasta. Z poświęceniem organizował pomoc religijną i moralną dla żołnierzy. „Doświadczenia tych okrutnych dni – pisze ks. Loris Capovilla, osobisty sekretarz Jana XXIII – spowodowały, że młody ks. Roncalli postanowił, że całe swoje życie i działalność kapłańską poświęci dla pokoju świata. Historia pokazała, że temu postanowieniu był wierny aż do ostatnich chwil swojego życia”<sup>3</sup>. Po zakończeniu wojny powrócił do seminarium, ale już nie jako wykładowca, lecz jako ojciec duchowny. Uczestniczył też w działalności Akcji Katolickiej, a za wynagrodzenie otrzymane w wojsku rozpoczął budowę „Domu studenta” dla sierotnych chłopców, pierwszej tego typu placówki we Włoszech. W 1920 r. wezwany został przez papieża Benedykta XV do Rzymu, gdzie „przeprowadził reorganizację i centralizację Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary”<sup>4</sup>. W 1925 r. pap. Pius XI mianował go tytularnym biskupem areopolitańskim i wizytatorem apostolskim w Bułgarii. Tu poznał wiele osobistości świata ortodoksyjnego, tutaj też lepiej poznał Kościół wschodni wielu obrządków i zawarł liczne przyjaźnie. Jego dom otwarty był dla wszystkich. „Jeśli ktoś zapuka do mych drzwi, otworzę mu, czy to będzie katolik, czy prawosławny, brat z Bułgarii, to wystarczy” – zapisał w 1934 r.<sup>5</sup> Jako delegat papieski dbał przede wszystkim o katolików obrządku rzymskiego i starał się o nawiązanie dobrych stosunków z dworem królewskim cara Borysa III. W listopa-

<sup>1</sup> Jan XXIII, *Dziennik duszy*, Kraków 1967, s. 6-7.

<sup>2</sup> Jan XXIII, *Ojcowska czułość papieża. Wybór myśli*, Częstochowa 2000, s. 25.

<sup>3</sup> L. F. Capovilla, *Jan XXIII*, cyt. za: Jan XXIII, *Ojcowska czułość papieża*, dz. cyt., s. 41.

<sup>4</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, Lublin 1995, s. 34.

<sup>5</sup> Tamże, s. 34.

dzie 1934 r. wyznał: „Po dziesięciu latach ten kraj stał mi się drogi”<sup>6</sup>. Zapewniał, iż modli się „ażeby Bóg oświecił i błogosławił naród bułgarski, który zeszedł co prawda z właściwej drogi, ale jest pełen dobrych chęci w okazywaniu poważania dla Królestwa Chrystusowego i Jego Kościoła”<sup>7</sup>.

24 XI 1934 Pius XI mianował Roncallego delegatem apostolskim na Grecję i Turcję, a następnie administratorem wikariatu apostolskiego w Konstantynopolu. Tutaj nawiązał on kontakty z Kościołem Wschodnim oraz z prawosławnym patriarchatem ekumenicznym. W Grecji kontakty z braćmi prawosławnymi były trudne. Niełatwe też były relacje z laickimi władzami tureckimi. Jednak „biskup Roncalli sprawował swoją posługę tak, że możliwe było prowadzenie wszelkich rozmów z niezbyt przychylnymi władzami świeckimi i kiedy w 1939 r. wybuchła wojna, bez wahania okazał pomoc różnym wspólnotom z każdej z walczących stron...”<sup>8</sup>.

Okazując pełne zaufanie biskupowi Roncallemu, papież Pius XII mianował go pod koniec roku 1944 nuncjuszem apostolskim w Paryżu, gdzie wytworzyła się niezwykle delikatna i trudna dla tamtejszego Kościoła i Stolicy Apostolskiej sytuacja. Rząd gen. Charle de Gaulle'a zażądał od papieża odwołania 33 biskupów, oskarżonych o współpracę z proniemieckim rządem gen. Ph. Petaina. Również dotychczasowy nuncjusz V. Valeri na kateryczne żądanie gen de Gaulle'a został odwołany. „Nowy nuncjusz starał się doprowadzić do wzajemnego przebaczenia i do zbliznienia podziałów i bolesnych ran w Kościele, mocno oddziałując swoją roztrozną, a przy tym pełną dobroci postawą”<sup>9</sup>. Dzięki jego taktowi i powszechnej sympatii, jaką zdobył sobie we Francji „sprawę odwołania biskupów załatwiono kompromisowo”; tylko 4 biskupów musiało zrezygnować, inni pozostali na stanowiskach, a trzech metropolitów w 1946 r. zostało kardynałami<sup>10</sup>. Nuncjusz Roncalli wszystkim i zawsze okazywał szczerą szacunek i miłość, łagodził spory i wybuchały entuzjazm, w razie potrzeby upominał i „upraszczał rzeczy skomplikowane”<sup>11</sup>. Jego postawa spotkała się z pełną akceptacją ze strony Ojca św. Piusa XII, który sam zachęcał Roncallego do tego, by dla wszystkich był przede wszystkim pasterzem. Podczas audiencji 16 września 1949 r., na którą przybył, aby Piusowi XII, jak sam zanotował, „podziękować w imieniu Francji za przyjęcie, jakiego doznają u Jego Świątobliwości Francuzi, wysoko czy nisko postawieni w hierarchii społecznej, którzy do niego przychodzą i są zbudowani stosunkiem papieża do nich”, usłyszał od Ojca św. te słowa: „– Ależ Ekscelencjo, moją wielką

<sup>6</sup> Jan XXIII, *Wybór myśli*, s. 73.

<sup>7</sup> Jan XXIII, *Dziennik duszy*, Kraków 1867, s. 239.

<sup>8</sup> L. Capovilla, *Jan XXIII*, cyt. za: Jan XXIII, *Wybór myśli*, s. 73.

<sup>9</sup> Tamże, s. 91.

<sup>10</sup> B. Kumor, dz. Cyt., s. 34.

<sup>11</sup> Tamże, s. 34.

troską a zarazem pociechą jest to, by dobrze przyjmować ludzi tego świata, choćby byli odmiennych niż ja przekonani. Czyż nie na tym właśnie polega życie pasterza? Czyż nie dla grzeszników, błędzących, którzy wszyscy na równi są moimi synami, czyż nie dla nich tu jestem?"<sup>12</sup>

Pius XII, okazując nuncjuszowi pełne zaufanie mianował go w 1950 r. stałym obserwatorem Stolicy Apostolskiej przy paryskiej siedzibie UNESCO. 12 I 1953 Roncalli otrzymał nominację kardynalską, a w trzy dni później papież mianował go patriarchą Wenecji, gdzie „zdobył sobie ogromną popularność i zapoznał się lepiej z polityczną sytuacją Włoch”<sup>13</sup>. Obejmując 15 marca urząd patriarchy „Roncalli – jak notuje ks. Capovilla – był wzruszony: po 28 latach spędzonych poza granicami Włoch teraz wrócił nareszcie do ukochanej ojczyzny – i to jako pasterz jednej z najstarszych i najślawniejszych diecezji”<sup>14</sup>. Za niespełna rok rozpoczął wizytację archidiecezji weneckiej. Wszędzie dał się poznać jako „dobry pasterz” i „proboszcz wszystkich”.

## 2. WYBÓR NA STOLICĘ PIOTROWĄ

9 X 1958 w Castel Gandolfo zmarł po ciężkiej chorobie papież Pius XII. 25 października rozpoczęło się konklawe, które po trzech dniach głosowań (28 X) wybrało patriarchę Wenecji, kardynała Angelo Giuseppe Roncalli, na najwyższy urząd w Kościele. „Wybór Roncallego był sporym zaskoczeniem. Wielu nie wiedziało w ogóle, kim jest. On sam od początku zaczął łamać wymogi watykańskiej etykiety. W trakcie koronacji nie pozwolił podczas hołdu kardynałów na pocałunek stopy czy kolana, a jedynie pierścienia. O sobie mówił po prostu: papież. Wbrew zwyczajowi zatrzymał po konklawe kardynałów, aby się z nimi naradzić. I dopiero nazajutrz, 29 października, ukazał się w loggi Bazyliki św. Piotra”<sup>15</sup>. Nowy papież przyjął imię Jan, zwłaszcza przez pamięć na swego ojca, noszącego to właśnie imię.

Jak doszło do wyboru sędziwego, 77 letniego kardynała na Stolicę Piotrową? „Mogę jedynie domyślać się – pisze ks. Capovilla – jaki był stan ducha elektorów przy wyborze papieża. Być może niektórzy sądzili, że powinni wybrać kogoś w podobnym wieku, papieża ‘prześciowego’ który przygotowałby grunt dla papieża mającego sprostać wyzwaniom stawianym przez współczesność Kościołowi. Przeważał obraz kandydata łagodnego i skłonnego do dialogu. W najgorętszych chwilach powracała mityczna wręcz postać Piusa X, człowieka dobrego, świętego, dusz-

<sup>12</sup> Jan XXIII, *Dziennik duszy*, s. 12 (w przypisie).

<sup>13</sup> B. Kumor, dz. cyt., s. 34.

<sup>14</sup> L. Capovilla, *Jan XXIII*, cyt. za: Jan XXIII, *Wybór myśli*, s. 99.

<sup>15</sup> F. K. Seppelt, K. Löffler, Z. Zieliński, *Dzieje papieży od początków Kościoła do czasów dzisiejszych*, Warszawa 1997, s. 736.

pasterza z krwi i kości, a nie jakiegoś profesjonalnego teologa lub doświadczonego prawnika. W rezultacie wybór mógł być dokonany tylko spośród dość ograniczonej grupy osób... Zrozumiała była zatem tendencja do tego, aby wybrać człowieka o tradycyjnej postawie, o zachowawczych poglądach, ale równocześnie patrzącego w przyszłość, zdolnego wskazywać nowe drogi, zdolnego do rozpoczęcia dialogu ze współczesnym, zeświecczonym światem<sup>16</sup>.

Istotnie, Jan XXIII, który „lubił upraszczać rzeczy skomplikowane”, zainaugurował nowy styl rządzenia Kościołem. „Był to styl prosty, dobroduszny, niezwykle pogodny i urzekający świat. Taka też była jego prosta, ale głęboka pobożność, tradycyjnie katolicka. Codzienny różaniec, modlitwa brewiarzowa, Msza św., rozmyślanie półgodzinne i tygodniowa spowiedź święta, stanowiły porządek dnia i tygodnia<sup>17</sup>, oczywiście obok wielu prac i trosk, wynikających z wielkiej odpowiedzialności piastowanego stanowiska. Była to pobożność bliska duchowości św. Franciszka Salezego i praktycznej pobożności św. Jana Bosko. Rodzinie radził, by „urodzona w ubóstwie, również w ubóstwie umierała<sup>18</sup>. Przekonany, że „Kościół jest wciąż młody i że takim pozostanie na przyszłość”, rozwinął wszechstronną działalność w celu „uwspółcześnienia (aggiornamento) Kościoła<sup>19</sup>. Temu celowi miał służyć najpierw synod diecezji rzymskiej w 1960 r., a następnie Sobór Watykański II, zapowiedziany niespodziewanie w trzecim miesiącu pontyfikatu (25 I 1959).

### 3. GŁÓWNE LINIE PONTYFIKATU

Historycy są zgodni, że „życiorys Jana XXIII nie pozostawia wątpliwości co do jego braku oporów do wprowadzania zmian w funkcjonowaniu Kościoła, nawet gdyby wymagało to od wielu porzucenia czasami bardzo skostniałych przyzwyczajęń<sup>20</sup>. Proces ten zapoczątkował już Pius XII, który tkwił jeszcze, co prawda, w starym stylu funkcjonowania Stolicy Apostolskiej, lecz z usposobieniem był człowiekiem otwartym o szerokich horyzontach myślowych. „Nie odtrącał inaczej myślących, potrafił ich pozyskać dla Kościoła; starał się o to, by właśnie owoce kontrowersji, z których eliminowano skrajności i błędy, wzbogacały

<sup>16</sup> Marco Roncalli, *Giovanni XXIII nel ricordo del segretario Loris F. Capovilla (Jan XXIII we wspomnieniach sekretarza, Loris F. Capovilli)*, cyt. za: Jan XXIII, *Wybór myśli*, s. 105.

<sup>17</sup> B. Kumor, dz. cyt., s. 34-35.

<sup>18</sup> Tamże, s. 35.

<sup>19</sup> Tamże, s. 35.

<sup>20</sup> F. K. Seppelt, K. Löffler, Z. Zieliński, *Dzieje papieży od początków Kościoła do czasów najnowszych*, Warszawa 1997, s. 743.

doktrynę katolicką i uprzystępniały ją każdemu człowiekowi, nie tylko temu, który przez wiarę był w Kościele"<sup>21</sup>. Jan XXIII miał więc poniekąd zadanie ułatwione w realizacji swej dewizy: „Szukać tego co łączy, a nie tego co dzieli”. Sam przecież „w ciągu całego swego życia” chętnie i skrętnie zbierał wszystkie wypowiedzi, zwłaszcza papieża, „podkreślające charakter apostołski i pasterski kapłaństwa” i papieskiego posługiwania<sup>22</sup>. Z soboru, jak i z całego pontyfikatu wykluczał ton polemiczny i „agresywność wobec przeciwników, których raczej chciał widzieć jako obserwatorów, by w ten sposób mogli bezpośrednio ujrzeć całą prawdę Kościoła katolickiego”, gdyż „to tylko mogło ich doń zbliżyć”<sup>23</sup>. Pragnął by Kościół katolicki nakazując innym rachunek sumienia, uczynił go także sam<sup>24</sup>. „Bóg chce – mówił – aby obok prac dotyczących warunków i adaptacji Kościoła po dwudziestu wiekach jego istnienia, co ma być głównym zadaniem soboru, przyświecał mu jeszcze jeden cel; chodzi o dokończenie budowy dzieła, które moglibyśmy przedstawić światu (...) Spełnienie drugiego zadania ma na celu ukazanie wysiłku, jaki został dokonany na drodze wiodącej do odnowienia całej owczarni Naszego Pana”<sup>25</sup>.

W życiu i pontyfikacie Jana XXIII ważną, by nie powiedzieć istotną, rolę odgrywał jeszcze jeden czynnik – chrześcijańska pokora, nie wystudiowana, lecz głęboka, będąca kością całej duchowości papieża i wypływająca z dojrzałej miłości bliźniego. „W chrześcijaństwie, w człowieku Kościoła – napisze w Dzienniku duszy – myśl o tym, że jesteśmy grzesznikami, nie rodzi duchowego przygnębienia, ale prowadzi do ufnej i stałej oddania się Jezusowi, który odkupił nas i przebaczył nasze winy. Ta myśl sprawia, że cały czas jest w nas obecne uczucie szacunku wobec bliźniego i każdej, ludzkiej duszy. Ta myśl jest też obroną, gdy grozi nam niebezpieczeństwo dumy z powodu naszych sukcesów”<sup>26</sup>. Zarówno jako patriarcha Wenecji, jak też jako papież, Roncalli pragnął rządzić po ojcowsku, w każdym człowieku widzieć brata. Chciał „mieć szeroko otwarte serce dla wszystkich, postępować bez zbytecznego pośpiechu i czekać, aż wydarzenia same rozwiną się, ufać ludziom, umieć wiele znosić i wreszcie nie zwracać uwagi na obelgi, a odpowiadać na nie z najwyższą uprzejmością”<sup>27</sup>. Biograf papieża Jana XXIII charakteryzując jego postawę i pasterzowanie na patriarchalnej

<sup>21</sup> Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, cz. 2: 1903-1978, Poznań 1986, s. 172.

<sup>22</sup> Jan XXIII, *Dziennik duszy*, s. 12 (w przypisie).

<sup>23</sup> Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże...*, cz. 2, s. 189.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 191.

<sup>25</sup> „L'Osservatore Romano” z 30 VI-IVII 1961, cyt. za: Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże*, cz. 2, s. 189.

<sup>26</sup> Jan XXIII, *Wybór myśli*, s. 31.

<sup>27</sup> L. Algisi, *Jan XXIII*, Warszawa 1965, s.



i kardynalskiej stolicy w Wenecji, zaznacza: „Postępowanie jego, pozbawione jakiegokolwiek sztywności, nie pozwalało jednocześnie na wykorzystanie tej dobroci. Kardynał umiał wydawać sądy o innych bez cienia jakiegokolwiek stronniczości lub uprzedzenia, a jego znajomość ludzi była wprost zdumiewająca. Do tych, których sam sobie dobierał, przywiązywał się bardzo mocno, okazywał im bezwzględne zaufanie, całą mocą swego autorytetu bronił przed czyjąkolwiek krytyką, ale wymagał też absolutnej prawości i jakiegokolwiek wprowadzanie go w błąd było nie do pomyślenia. Zdecydowanie odrzucał wszelkie przedsięwzięcia, których realizacja opierałaby się na przebiegłości lub na rezygnacji z miłosierdzia”<sup>28</sup>.

W przemówieniu koronacyjnym Jan XXIII z całą szczerością i prostotą, lecz także jasno i zdecydowanie określił obowiązki, spoczywające na nowym papieżu, i czego można się było spodziewać po jego pontyfikacie; jakie będą jego cele i zadania. „Wielu jest takich – mówił – którzy chcieliby widzieć w papieżu męża stanu, dyplomate, naukowca, organizatora życia publicznego, słowem człowieka mającego serce i myśli skierowane na wszystkie, bez wyjątku, czynniki postępu współczesnego życia. O, czcigodni Bracia i umiłowane Dzieci, ci wszyscy są na fałszywej drodze, albowiem tworzą sobie o papieżu pojęcie, nie odpowiadające w pełni prawdziwemu ideałowi. Nowy papież, w obliczu biegu życia, jest jak syn Jakuba, który spotykając swoich braci w nieszczęściu otwiera przed nimi swoje pełne tklivości serce i z płaczem mówi: To ja... wasz brat Józef (por. Rdz 45, 4). Nowy papież, zapewniam Was, chce urzeczywistnić przede wszystkim ów wspomniały obraz Dobrego Pasterza, przedstawiony nam przez świętego Jana Ewangelistę słowami, które padły z ust Boskiego Zbawiciela (por. J 10, 1-21). Jest on bramą dla owiec: ‘Ego sum ostium ovium’ (J 10, 7). Do tej owczarni Jezusa Chrystusa nikt wejść nie może, jak tylko za przewodem papieża; ludzie mogą osiągnąć zbawienie jedynie wówczas, kiedy są z nim zespoleni, albowiem biskup Rzymu jako wikariusz Chrystusa reprezentuje na ziemi Jego osobę. Jak słodko, jak błogo jest wywoływać w pamięci obraz Dobrego Pasterza przedstawiony w Ewangelii z takim bogactwem i harmonią szczegółów!”<sup>29</sup>. Ojciec święty zdecydowanie podkreślił, że „cechą zasadniczą” jego pontyfikatu „ma być gorliwość dobrego pasterza, otwartego na każdy święty poryw, niezachwianego, nieustraszonego aż do ostatecznej ofiary... Jeśli zachodzi potrzeba, gotów jest walczyć z wilkiem w obronie owiec swoich”<sup>30</sup>. Powołując się na przykłady swoich poprzedników jeszcze raz zaznaczył: „kładziemy nacisk na to stwierdzenie, że szczególnie leży Nam na sercu misja pasterza całej trzody. Inne wartości ludzkie – wiedza, mądrość i takt dy-

<sup>28</sup> Tamże, s.

<sup>29</sup> Jan XXIII, *Aby byli jedno... Wybór przemówień*, Warszawa 1979, s. 11-12.

<sup>30</sup> Tamże, s. 12.

plomacyjny, zdolności organizacyjne – mogą stanowić jedynie dopełnienie posługi papieskiej, lecz w żadnym razie nie mogą jej zastąpić<sup>31</sup>.

W pełnieniu pasterskiej posługi – co często podkreślał – bliskie mu były dwie zwłaszcza postacie poprzedników, których cenił za konsekwencję i hart ducha w prowadzeniu Kościoła i których czcił szczególnie: Pius IX, którego pragnął kanonizować, i św. Pius X, który przyjął go niegdyś – jeszcze jako kleryka – na audiencji. O błogosławionym już dzisiaj Piusie IX mówił, że „potrafił wbrew nadziei żywić nadzieję (por. Rz 4, 18) i opanować żelazną wolą i nieskończoną miłością swoją trzodę wylęknioną i chwiejną; przy całej łagodności swojego charakteru nigdy nie zawahał się w obliczu podstępnych manewrów sekt, nie zachwiał się wobec opozycji, nie wycofał w obliczu kalumnii. (...) Pragniemy, z pomocą Bożą, być zdatni go naśladować i będziemy go naśladować w naszej apostołskiej służbie, ze spokojem, z łagodnością, z niewyczerpaną cierpliwością i ze stanowczością, z żarem nadziei w zwycięstwo ducha – cokolwiek się Nam przydarzy. Zmienny bieg wydarzeń tego świata, niekiedy przychylnych, niekiedy wrogich czy niechętnych Naszej służbie – podkreślił z naciskiem papież – nie będzie Nas ani przesadnie entuzjasmować, ani osłabiać Naszych sił, które liczą przede wszystkim na wstawiennictwo Niepokalanej Matki Jezusa... Rozmyślenia nad łagodną i zdecydowaną postacią Piusa IX są dla Nas natchnieniem w gorliwej pracy przygotowawczej do wielkiego przedsięwzięcia, jakim jest Sobór Watykański II, który mamy przed sobą<sup>32</sup>. Pius IX, autor Soboru Watykańskiego I, bliski więc był Janowi XXIII, zwłaszcza przez ideę soborową, umiłowanie katechezy i kaznodziejstwa oraz żywego kontaktu z ludem. Z kolei „Leon XIII pociągał go chyba odważnym otwarciem się na problemy społeczne i świat współczesny, a przede wszystkim swoją działalnością na rzecz jedności Kościoła<sup>33</sup>. Zdjęcie z wizerunkiem i autografem św. Piusa X przechowywał ze czcią w swym kapłańskim brewiarzu. „Błogosławieństwo i życzenia Piusa X złożone neoprezbiterowi Roncalli, pozostały na zawsze wśród jego najmilszych wspomnień. Jako papież wielokrotnie przypominał on w swoich przemówieniach ten epizod widząc w nim zachętę do pogłębiania własnej pobożności i do tego, by za wzorem papieża Sarto stać się jednym z najgorętszych orędowników świętości kapłańskiej<sup>34</sup>. Dla papieża, którego hasłem było „posłuszeństwo i pokój” kolejny

<sup>31</sup> Tamże, s. 12.

<sup>32</sup> Przemówienie wygłoszone 8 XII 1960 w bazylice Santa Maria Maggiore: Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, s. 38.

<sup>33</sup> Giovanni Caprile SI, *O bogactwie pewnego krótkiego pontyfikatu*, w: *Jan XXIII i jego dzieło*, oprac. zbiorowe pod red. bpa B. Bejze, ks. B. Dziwosza, ks. W. Ziółka, „W nurcie zagadnień posoborowych” t. 5, Warszawa 1972, s. 212.

<sup>34</sup> Tamże, s. 212.

poprzednik, Benedykt XV, był „przykładem żarliwości w szlachetnej służbie pokojowi między narodami”, zaś „Piusa XI wspominał wielokrotnie głównie ze względu na jego gorliwość w sprawach misyjnych”<sup>35</sup>. Jego bezpośredni poprzednik, Pius XII, imponował mu – jak się wyraził w orędziu radiowym na Boże Narodzenie 23 XII 1958 – m. in. jako wzór „niezwykle żywego żaru gorliwości pasterskiej wobec owczarni Chrystusowej”<sup>36</sup>.

Druga cecha, którą Jan XXIII pragnął kultywować w ciągu całego pontyfikatu, tak jak to zresztą czynił przez całe swe życie, to łagodność i pokora. „Każdy pontyfikat – mówił w dniu koronacji – nabiera własnego wyrazu w zależności od tego, kto go uosabia i reprezentuje. I z pewnością wszystkie oblicza następujących po sobie na przestrzeni wieków pontyfikatów bywają odbiciem i muszą znajdować odbicie w wizerunku Chrystusa, Boskiego Nauczyciela, który po to przemierzył drogi świata, by nieść zbawienną naukę i światło własnego, cudownego przykładu. Ta boska nauka i jej wielki program zawarte są w Jego słowach: ‘Przyjmijcie moją naukę, bo jestem łagodny i pokorny sercem’ (Mt 11, 29). Przeto wielka łagodność i pokora...”<sup>37</sup>. Uczestnicy obrzędu koronacyjnego Jana XXIII natychmiast zorientowali się, że mają do czynienia z człowiekiem wielkim, lecz nie przez zdolności czysto ludzkie, osiągnięcia naukowe czy polityczne, lecz przez głębię ducha i świętość życia. „Dusze bogobojne, dusze żarliwe całego świata – wołał z prostotą Ojciec św. – błagamy was o nieustanną modlitwę do Pana w intencji papieża, aby osiągnął on doskonałość w łagodności i pokorze. Jesteśmy pewni, że ćwiczenie w tych cnotach przyniesie bogaty plon; kontynuowanie przez ojca wszystkich wiernych tych prawdziwie duchowych wartości odda olbrzymią przysługę całemu porządkowi społecznemu, doczesnemu i ziemskiemu”<sup>38</sup>.

Trzecią troską Jana XXIII, nakreśloną w przemówieniu koronacyjnym, był ekumenizm. Przedstawiając obowiązek troski papieża o „swoje owce” (por. J 10, 11), podkreślił, że widnokrąg tej troski rozszerza się i powtarzał za Chrystusem: „Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. Także i te muszą przyprowadzić; i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz”<sup>39</sup>. Dodał: „Oto w całym jego ogromie i pięknie posłannictwo misjonarza. Oto troska biskupa rzymskiego najpierwsza, chociaż nie jedyna, łączy się ona bowiem z wieloma innymi nie mniejszej wagi”<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Tamże, s. 212.

<sup>36</sup> Tamże, s. 212.

<sup>37</sup> Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, s. 12.

<sup>38</sup> Tamże, s. 12.

<sup>39</sup> J 10, 16.

<sup>40</sup> Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, s. 12.

## 4. NOWE OBLICZE EKUMENIZMU

Charakterystyczny dla całej formacji duchowej Jana XXIII i jego pasterzowania był sposób traktowania i odnoszenia się do różnowierców, a zwłaszcza do chrześcijan niekatolików, których nazywał „braćmi odłączonymi”. „Jeśli Pius XI wierzył w siłę czynu chrześcijańskiego, a Pius XII w moc prawdy jasno określonej, to Jan XXIII ponad wszystko wynosił wartość spotkania z człowiekiem. On wierzył, że osobiste spotkanie z ludźmi jest najlepszą drogą do załatwiania zawiłych spraw, rozwiązywania nabrzmiałych problemów, wyjaśniania kontrowersyjnych stanowisk” – napisał jeden z polskich biskupów doby Soboru Watykańskiego II<sup>41</sup>. 23 listopada 1958, obejmując katedrę Biskupa Rzymu w bazylice św. Jana na Lateranie i wspominając przykład swego bezpośredniego poprzednika, Jan XXIII prosił wiernych o modlitwę: „... by działalność Nasza, nowego Pasterza powszechnego, przede wszystkim szła świetlanym przykładem wyznaczonym przez Piusa XII i sprawiła, by wokół Naszej Osoby zgromadzili się liczni jak nigdy przedtem wyznawcy Boskiej nauki, która oświeca intelekt ludzki we wszelkich jego przejawach”<sup>42</sup>. Wyznawcy innych religii, także niechrześcijańskich, spotykali się u papieża Roncallego zawsze z serdecznym przyjęciem. Papież Jan miał dla każdego odpowiednie słowo, gotowe niejako w zanadru. „Kiedy przyjmował 200 delegatów organizacji żydowskich, przywitał ich z otwartymi ramionami i słowami Starego Testamentu: Jestem Józef, wasz brat!”<sup>43</sup>. 30 lipca 1962 r., witając przełożonego świątyni szintoistów z Kioto, Ojciec św. wyznał, że zawsze chciał „czuć się zjednoczony ze wszystkimi duszami prawymi i uczciwymi żyjącymi na tej ziemi, należącymi do wszystkich narodów, w duchu szacunku, zrozumienia, pokoju”<sup>44</sup>.

Działalność ekumeniczną w nowym stylu „Papież pokoju i pojednania” rozpoczął od ożywienia kontaktów Stolicy Apostolskiej z katolickimi Kościołami wschodnimi. W kontakty te zaangażował się osobiście od początku swego pontyfikatu. Opatrzność przygotowała go przez życiowe doświadczenie na żywy dialog także z Kościołami Wschodu nie będącymi w komunii z Kościołem Rzymskim. Duchowość chrześcijańskiego Wschodu i wschodnie rytury chrześcijańskie fascynowały go. Podkreślał to podczas audjencji dla chrześcijan obrządków wschodnich. Wielokrotnie w sposób czynny uczestniczył w liturgii wschodniej w bazyli-

<sup>41</sup> A. Baraniak, abp, *Wśród następców Piotra*, w: *Jan XXIII i jego dzieło*, praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejze, ks. B. Dziwosza i ks. W. Ziółka, „W nurcie zagadnień posoborowych” t. 5, Warszawa 1972, s. 27.

<sup>42</sup> *Discorsi, Messaggi, Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII*, t. I, s. 39, cyt. za: Pericle Felici, kard., *Jan XXIII Pastor Bonus*, w: *Jan XXIII i jego dzieło*, s. 36.

<sup>43</sup> W. Khiz OCD, *Ojciec Jan XXIII*, Kraków 1978, s. 298.

<sup>44</sup> Giovanni Caprile SI, *O bogactwie pewnego krótkiego pontyfikatu*, w: *Jan XXIII i jego dzieło*, s. 218.

ce św. Piotra w Rzymie<sup>45</sup>. „Był pierwszym papieżem w historii Kościoła, który udzielił sakry biskupiej celebrując w rycie bizantyjskim, po raz pierwszy również zechciał powołać patriarchów wschodnich na członków kongregacji wschodniej, zrównując ich praktycznie z kardynałami, członkami tej kongregacji. Nie zważał się też odwołać kilku decyzji, które nie zgadzały się z tradycyjnymi prawami tych tak starożytnych Kościołów”<sup>46</sup>.

W myśl zasady: „szukać tego, co łączy, a nie tego, co dzieli”, Jan XXIII podkreślał to wszystko, co w tradycjach i nauczaniu niekatolickich Kościołów i wspólnot chrześcijańskich jest dobre i nie sprzeciwia się ewangelicznej miłości. Ze szczególnym szacunkiem „traktował Kościół prawosławny, zarówno pod względem posiadanego depozytu wiary, jak i źródeł łaski”<sup>47</sup>. W 1961 r. wizytował papieża arcybiskup Kościoła anglikańskiego i prymas Anglii Geoffrey Fisher, który też wysłał do Rzymu swego stałego przedstawiciela, akredytowanego przy watykańskim Sekretariacie dla Spraw Jedności Chrześcijan, co stanowiło precedens w kontaktach katolików z innowiercami. W marcu 1962 r. przybył z do Rzymu z kolei doktor G. Craig, głowa Szkockiego Kościoła Prezbiteriańskiego. „Było to o tyle ważne spotkanie, że aprobowane przez Najwyższe Zgromadzenie Kościoła Prezbiteriańskiego, tradycyjnie wrogie wobec katolicyzmu”<sup>48</sup>. Z kolei na Sobór przybył, jako specjalny obserwator Ewangelickiego Kościoła Niemiec, doktor Schlink, luterkański teolog z Heidelbergu. Natomiast Watykan wysłał z wizytą do Konstantynopola oficjalną delegację na czele z kard. Testą, która została serdecznie przyjęta przez patriarchę Athenagoras<sup>49</sup>. Jaki był cel tych na pozór spektakularnych spotkań? Jak trafnie zauważa ks. prof. Zieliński „nie chodziło w tym wszystkim o panchryścianizm, odrzucony przez Piusa XI w encyklice *Mortalium animos*. Papieżowi (Janowi XXIII) wystarczała wspólnota modlitewna, sojusz przeciwko siłom bezbożnym, wspólne dążenie do świętości. Papież wskazywał na cele pozareligijne łączące chrześcijan: walkę o wolność przeciwko wynaturzeniom kolonializmu; o prawa człowieka; a przede wszystkim o pokój. Możliwość tego rodzaju twórczej wspólnoty była świadectwem uszanowania najważniejszego z przykazań ewangelicznych: miłości Boga i bliźniego bez obwarowywania tego warunkami, nawet wyznaniowymi”<sup>50</sup>. W ekumenizmie Jana XXIII nie było miejsca na debaty nad przeszłością, na wzajemne oskarżenia i rozliczanie się z historycznymi błędami. Zdawał się przenosić na historię chrześcijaństwa maksymę św. Pawła:

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 224.

<sup>46</sup> Tamże, s. 224.

<sup>47</sup> Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże*, cz. 2, s. 193.

<sup>48</sup> Tamże, s. 193.

<sup>49</sup> Tamże, s. 193.

<sup>50</sup> Seppelt, Löffler, Zieliński, *Dzieje papieży...*, t. II, Warszawa 1997, s. 746.

„Wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej”. Jedynym wyjściem pozostało wzajemne przebaczenie i dialog w miłości. „Rozbicie chrześcijaństwa papież postrzegał jako największe zgorzenie dla otaczającego świata”, dlatego „zbliżenie z chrześcijanami odłączonymi miało uświadomić wszystkim wspólnotę wszystkich wierzących w Boga – również wyznawców innych religii”, a w takiej „sytuacji nie było miejsca dla debat o odrzuceniu czy wykluczeniu kogoś ze wspólnoty Kościoła”, również komunistów, którzy „potencjalnie byli także w zasięgu łaski i prawdy”<sup>51</sup>. Takim też w zamyśle Janowym miał być duch Soboru Watykańskiego II.

## 5. SOBÓR EKUMENICZNY WATYKAŃSKI II

Papież Jan XXIII zaledwie zapoczątkował Sobór. Jednak ze względu na charakter Vaticanum Secundum był to równocześnie początek wielkiego dzieła odnowy Kościoła, powrotu do jego korzeni, do ducha czasów apostołskich. Gro tego dzieła, jego kontynuacja i recepcja w codzienność życia Kościoła Opatrzność powierzyła jego następcom. Jednak etap Janowy Soboru ma swój ciężar gatunkowy nie tylko w jego idei i zwołaniu, nie tylko w zamknięciu pierwszej sesji Vaticanum II. Był „to niezwykle twórczy etap”<sup>52</sup>.

Na otwarcie Soboru Watykańskiego II przybyło 2 850 ojców: 85 kardynałów, 8 patriarchów, 533 arcybiskupów, 2 131 biskupów, 12 opatów, 14 prałatów nullius, 67 przełożonych wyższych zakonów i zgromadzeń zakonnych. Z Polski przybyło 22 biskupów. Jako obserwatorzy przybyli na Sobór przedstawiciele 13 niekatolickich Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, wśród których obecny był m. in. założyciel i przełożony ekumenicznej wspólnoty z Taizé, brat Roger Schutz. „Ojciec Święty szczególnie wiele uwagi poświęcił biskupom z krajów socjalistycznych”<sup>53</sup>. Polskich uczestników Soboru przyjął już 8 X, w dwa dni po ich przybyciu do Rzymu, i serdecznie do nich przemówił, wspominając swoje odwiedziny w Polsce<sup>54</sup>. Najstarszy bodaj uczestnik Soboru liczył 100 lat. Był nim arcybiskup Carinci, który w czasie Soboru Watykańskiego I liczył osiem lat życia<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Tamże, s. 744: „Było to novum, trudne do zrozumienia, i to nie tylko dla integrystów katolickich, ale nawet dla postronnych obserwatorów, którym Kościół kojarzył się z potęgami”.

<sup>52</sup> Tamże, s. 746.

<sup>53</sup> Z. Zieliński, *Papieżstwo i papież*, cz. 2, s. 199.

<sup>54</sup> Por. S. kard. Wyszyński, „Był człowiek posłany od Boga, a Jan mu było na imię” (*Wspomnienia o papieżu Janie XXIII*), w: *Jan XXIII i jego dzieło*, „W nurcie zagadnień posoborowych” t. 5, s. 93-97.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 99.

Otwarcia Soboru Jan XXIII dokonał 11 X 1962 r. w bazylice watykańskiej Piotra, przekształconej w aulę soborową. Po odprawieniu Mszy św. i wyznaniu wiary Ojciec św. przemówił do zgromadzonych uczestników i obserwatorów Soboru po łacinie. W przemówieniu przedstawił genezę i przyczyny zwołania *Vaticanum Secundum* oraz naświetlił jego cel, którym była przede wszystkim obrona i podniesienie wartości prawdy, wypływającej z Objawienia Bożego. „Sobór Powszechny – mówił papież – musi być w najwyższym stopniu zainteresowany w tym, żeby święty depozyt nauki chrześcijańskiej był jak najskuteczniej strzeżony i przekazywany. Nauka to obejmuje całego człowieka – jego duszę i ciało, a ponieważ człowiek jest pielgrzymem na tej ziemi, nakazuje mu zmierzać ku niebu. Implikuje to konieczność uporządkowania naszego doczesnego życia, byśmy mogli wypełnić nasze obowiązki obywateli ziemi i nieba i dzięki temu osiągnąć cel ustanowiony przez Boga. Oznacza to, że wszyscy ludzie – zarówno każdy z osobna, jak i związani społecznie, mają obowiązek dążyć przez całe życie bez wytchnienia do osiągnięcia dóbr niebieskich i używać dóbr ziemskich po to jedynie i tak, żeby to używanie nie było z uszczerbkiem dla wiecznej szczęśliwości. (...) Ażeby jednak dodał papież – ta nauka ogarnęła rozliczne dziedziny ludzkiej działalności, własnej jednostkom, rodzinom i społeczeństwom, konieczne jest nade wszystko, by Kościół nie oddalał się od świętego dziedzictwa prawdy przekazanego przez Ojców; jednocześnie musi on także widzieć teraźniejszość, nowe warunki i formy życia w nowoczesnym świecie, które otwały nowe drogi dla katolickiego apostołatu”<sup>56</sup>. I to miało stanowić drugi cel Soboru: przestudiowanie nauki Kościoła i podanie jej współczesnemu człowiekowi w przystępnej formie. „Po tych ustaleniach – mówił dalej papież – staje się jasne, czego można oczekiwać od Soboru w zakresie doktryny. Tego mianowicie, ażeby XXI Sobór Powszechny, wsparty wielką sumą doświadczeń prawnych, liturgicznych, pasterskich i administracyjnych, przekazał bez żadnych cieniowań czy zniekształceń czystą i nienaruszoną naukę, która na przestrzeni dwudziestu wieków, pomimo trudności i przeciwności stała się wspólnym dziedzictwem całej ludzkości. Dziedzictwem nie przez wszystkich dobrze przyjętym, ale będącym bogactwem otwartym dla ludzi dobrej woli”<sup>57</sup>. Dalej słowa Ojca św. nie pozostawiały cienia wątpliwości, czym Sobór ma się zająć. „Punctum saliens tego Soboru – mówił – nie będzie dyskusowanie takiego czy innego artykułu podstawowej doktryny Kościoła... Po to nie trzeba było Soboru. W atmosferze odnowionej, pogodnej i spokojnej zgodności z całą nauką Kościoła – której nienaruszalność i precyzja do dziś jaśniej w dokumentach Soboru Trydenckiego i Watykańskiego I – chrześcijański, katolicki i apostołowski duch całego

<sup>56</sup> Przemówienie na otwarciu Soboru Powszechnego Watykańskiego II, w: Jan XXIII, *Aby byli jedno*, s. 92-93.

<sup>57</sup> Tamże, s. 93.

świata oczekuje skoku wprzód: ku pogłębieniu doktrynalnemu i kształtowaniu świadomości w pełnej harmonii i z całkowitą wiernością autentycznej nauce Kościoła, jednakże studiowanej i wykładanej zgodnie z wymaganiami nowoczesnej myśli i form literackich. Czym innym – kontynuował papież – jest istota dawnej doktryny stanowiącej depositum fidei, czym innym zaś sposób jej wyrażania. I właśnie z tego należy – jeśli zajdzie potrzeba, z cierpliwością – zdawać sobie sprawę, nadając wszystkiemu kształty i proporcje, jakich wymaga nauczanie o charakterze przede wszystkim duszpasterskim<sup>58</sup>.

Czytając dokumenty SWD łatwo spostrzegamy, że Sobór pozostał wierny myśli Janowej. Duch dokumentów nie nosi już piętna potępień, a ich styl ma współczesną konsekwentną formę literacką, naukową i typowo duszpasterską. Jan XXIII zapatrzonej w plany Opatrzności był spokojny o przyszłość Kościoła. Z całą pewnością zwierzył się Ojcom Soboru w inauguracyjnym przemówieniu: „Podczas sprawowania Naszych codziennych obowiązków pasterskich, niekiedy ranią Nasze uszy insynuacje dusz powodowanych wprawdzie żarliwością, lecz nie obdarzonych nadmiarem powściągliwości i obiektywizmu. W naszych czasach dostrzegają one jedynie uchybienie obowiązkowi i upadek. Mówią, że nasze stulecie, w porównaniu z minionymi, stało się gorsze i postępują tak, jakby niczego nie nauczyła ich historia, która wszakże jest nauczycielką życia, i jakby w czasie poprzednich soborów wszystko działo się w atmosferze tryumfu idei życia chrześcijańskiego oraz w atmosferze pełnej wolności Kościoła. Wydaje Nam się jednak, że musimy być odmiennego zdania niż ci prorocy zagłady, którzy wieszczą wydarzenia zawsze zgubne, grożące nieomal końcem świata. W obecnym stanie rzeczy dobra Opatrzność wiedzie nas do nowego ładu w stosunkach ludzkich, które za sprawą ludzi, a jeszcze bardziej wykraczając poza ich własne oczekiwania, zmierzają do spełnienia wyższych i niespodziewanych planów tejże Opatrzności. Ona wszystkim, nawet odmiennymi opiniami wśród ludzi, dysponuje – dla największego dobra Kościoła<sup>59</sup>”.

Zdaniem Jana XXIII Sobór miał przypomnieć Kościołowi, że ma on nie tyle potępiać współczesne ludzkie błędy, ile raczej wychowywać współczesnego człowieka. Nie potępiać świata, ale go pouczać i prowadzić do zbawienia po drogach Ewangelii. Owszem, przypominał wszystkim o odpowiedzialności przed Bogiem, o Sądzie Ostatecznym, lecz jeszcze bardziej o tym, że Kościół ma być zawsze „Matką i Nauczycielką”, nawołującą wszystkich ludzi do zgody i miłości w imię Chrystusa. „Kościół – mówił – zawsze przeciwstawiał się błędom. Potępiał je także często z największą surowością. Dziś jednak Oblubienica Chrystusa woli korystać raczej z lekarstwa miłosierdzia niż z surowości, uważa, iż lepiej jest raczej

<sup>58</sup> Tamże, s. 93.

<sup>59</sup> Tamże, s. 92.



wychodzić naprzeciw obecnym potrzebom, nakłaniając do wskazań Boskiej nauki, niż potępiać. Czyni tak nie dlatego, by brakowało zwodniczych doktryn, niebezpiecznych opinii, idei, przed którymi obrona byłaby zbyt ciężka. Są one jednak tak wyraźnie sprzeczne ze słusznymi normami uczciwości i przyniosły tak zgubne owoce, że już dziś ludzie sami zdają się być skłonni je odrzucać, szczególnie zaś formy i obyczaje, które lekceważą Boga i Jego prawo, nadmierną ufność w postęp techniki, dobrobyt oparty wyłącznie na komforcie życia. Coraz bardziej przekonują się, że najwyżej należy cenić godność człowieka, jego doskonalenie oraz wysiłki zmierzające w tym kierunku. Czynią tak nauczeni doświadczeniem, wiedząc, że przemoc stosowana wobec innych, potęga broni i przewaga polityczna bynajmniej nie sprzyjają szczęśliwemu rozwiązaniu poważnych problemów, które ich gnębią. W tym stanie rzeczy Kościół katolicki, wnosząc za pośrednictwem Soboru Powszechnego pochodnię religijnej prawdy, chce okazać się matką miłującą wszystkich, łaskawą, cierpliwą, pełną miłosierdzia i dobroci wobec oddzielonych od niej dzieci. Mówi rodzajowi ludzkiemu, gnębionemu tyłoma trudnościami to, co niegdyś Piotr powiedział ubogiemu, który prosił go o jałmużnę: 'Nie mam srebra ani złota, ale co mam, to ci daję: w imię Jezusa Chrystusa Nazareńczyka, chodź!' (Dz 3, 6). Tak więc Kościół nie ofiarowuje współczesnym ludziom przemijających bogactw, nie obiecuje szczęścia jedynie ziemskiego, lecz udziela im łaski Bożej, która podnosząc ludzi do godności dzieci Boga, jest najlepszą rękojmnią i pomocą dla życia bardziej ludzkiego<sup>60</sup>.

Otwarcie się Jana XXIII na ludzi i ich problemy widoczne było wyraźnie w wielu spektakularnych spotkaniach, audiencjach, odwiedzinach w szpitalach, więzieniach i innych instytucjach. Wszędzie widział potrzebującego miłości, a często zwykłej ludzkiej życzliwości, człowieka – słabego i błędzącego niejednokrotnie, ale przecież zawsze dziecka Bożego, brata w potrzebie. „W spotkaniu z obserwatorami niekatolickimi 13 X 1962 porzucił wszelką etykietę, znalazł się wśród nich, niwelując dystans i podkreślając całym swoim zachowaniem tylko ideę braterstwa i dobrej woli. Żadnego akcentu podkreślającego brak jedności”<sup>61</sup>. Jedność była i jest zadaniem całej rodziny chrześcijańskiej. „Kościół katolicki uważa zatem za swój obowiązek przyczyniać się aktywnie do tego, by spełniała się wielka tajemnica tej jedności, o którą Jezus Chrystus, tuż przed swoją Ofiarą, błagał w żarliwej modlitwie niebiańskiego Ojca” – podkreślił papież w przemówieniu inauguracyjnym Sobór<sup>62</sup>. Z wielką bezpośredniością zwracał się na audiencji dla przedstawicieli niekatolickich Kościołów chrześcijańskich na Soborze: „Wasza droga łutaj obecność, wzruszenie, które ściska moje kapłańskie serce, serce biskupa Ko-

<sup>60</sup> Tamże, s. 94.

<sup>61</sup> Z. Zieliński, *Papieżstwo i papież...*, cz. 2, s. 199-200.

<sup>62</sup> Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, s. 94.

ścioła Bożego (...), wzruszenie mych współpracowników, wzruszenie Was samych – jestem go pewien – zachęcają mnie do wyznania Wam pragnienia mego serca, które płonie pragnieniem pracy i cierpienia, ażeby urzeczywistniła się rychło mo-  
dlitwa Jezusa z Ostatniej Wieczerzy<sup>63</sup>.

Ojciec św. Jan XXIII także podczas Soboru potrafił być proboszczem świata – jak go nazywano. Umiał pouczać, pocieszać, upominać, przestrzegać wskazy-  
wać drogę: do Boga, do dobra, do człowieka. „Na wszystko i na wszystkich nie-  
chaj spłynie łaska niebiańska, która daje natchnienie, porusza serca i wieńczy za-  
sługi” – powiedział do obserwatorów Kościołów chrześcijańskich<sup>64</sup>. Zachęcał do  
cnoty cierpliwości, która zawsze powinna iść w parze z cnotą roztropności. Oj-  
cowski upomnienie kierował także do polityków, odpowiedzialnych za pokój i losy  
świata. Delegatom Misji Nadzwyczajnych, obecnych na Soborze Powszechnym,  
przypominał „arcydzieło Michała Anioła, Sąd Ostateczny, którego powaga zmu-  
sza do myślenia i zastanowienia. Tak, będziemy musieli zdać sprawę Bogu, my  
i ci wszyscy, co ponoszą odpowiedzialność za losy narodów. Niechaj wszyscy po-  
czuwają się do tego, że pewnego dnia będą musieli odpowiedzieć za swoje działa-  
nie przed Bogiem-Stwórcą, który jest także Najwyższym Sędzią. Niech z ręką na  
sumieniu słuchają krzyku udreki, który ze wszystkich części ziemi wszyscy – od  
niewinnych dzieci po starców, od jednostek po wspólnoty – wnoszą ku Niebu  
pokój, pokój. Niechaj obawa przed ostatecznym zdaniem rachunku sprawi, ażeby  
nikt nie zaniedbywał wysiłków w celu osiągnięcia dobra, które na ziemi jest naj-  
wyższym dobrem dla wszystkich<sup>65</sup>.

Jan XXIII nie brał udziału w obradach Soboru osobiście. Śledził je na spe-  
cjalnym ekranie telewizyjnym zamontowanym w swoim pokoju. Jednak tam, gdzie  
było to konieczne, gdy w grę wchodziła zasada sprawiedliwości lub regulamino-  
wej dyscypliny, interweniował natychmiast. Gdy wyłączono mikrofony przema-  
wiającemu zbyt długo w obronie łaciny kardynałowi Ottavianiemu, Ojciec św.  
upominał Ojców Soboru natychmiast, wykonując telefon do kogo należało. Kiedy  
jednak przygotowany pod kierownictwem tegoż kardynała schemat „O źródłach  
Objawienia” wykazał, że „opierał się na wąskiej i niebiblijnej koncepcji tradycji  
dogmatycznej (...), papież zdjął go z porządku obrad i przekazał komisji miesza-  
nej, którą tworzyli członkowie Komisji teologicznej i Sekretariatu Jedności Chrze-  
ścijan<sup>66</sup>. Przeciągała się także dyskusja nad konstytucją dogmatyczną o Kościele,  
mającą – zdaniem kardynała Montiniego, późniejszego następcy papieża Jana –

<sup>63</sup> Tamże, s. 99.

<sup>64</sup> Tamże, s. 99.

<sup>65</sup> Tamże, s. 97.

<sup>66</sup> M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego, cz. 4: Czasy najnowsze 1914-1978*, Wł-  
szawa 1992, s. 303.

stanowić główne i fundamentalne zadanie Soboru. „W dyskusji zwrócono uwagę na kilka wątpliwych aspektów, jak przesadne akcentowanie instytucjonalnego charakteru Kościoła i brak ducha ekumenicznego, podkreślając, że odnowiona eklezjologia przez pogłębioną samoświadomość Kościoła jest podstawą odnowy jego całego życia”<sup>67</sup>. Tego zdania był m. in. przyszły Paweł VI. Właśnie jemu przypadało kierować dalszymi pracami Soboru, otworzyć i zakończyć jego trzy kolejne sesje oraz zamknąć całe dzieło *Vaticanum Saecundum*. W sumie za Jana XXIII jeden z diskutowanych schematów nie został przyjęty przez Sobór w końcowej formie, tak że Ojciec Jan nie mógł żadnego z dokumentów ogłosić pod swoim imieniem. Coraz bardziej dawały o sobie znać oznaki choroby starego, choć młodego duchem, papieża. 29 XI 1962 poczuł się bardzo źle. Pierwszy kryzys jednak minął i 2 XII odmówił z wiernymi modlitwę „Anioł Pański”, mówiąc o swym powrocie do zdrowia. Polepszenie było jednak chwilowe i poważny kryzys był tylko kwestią czasu. Zamykając pierwszą sesję Soboru 8 XII, w uroczystość Niepokalanego Poczęcia, Ojciec św. czuł się źle i z trudem wygłosił dwudziestopięciominutowe przemówienie. 12 grudnia, podczas audiencji generalnej, mówiąc o zakończeniu Soboru, powiedział, że dokona go on lub jego następca<sup>68</sup>. Nie tracił jednak optymizmu i chrześcijańskiej nadziei. „Przed Wami daleka droga – mówił do Ojców Soboru – Wiecie jednak, że Najwyższy Pasterz wesprze Was z miłością w Waszej pasterskiej pracy, jaką podejmiecie w diecezjach, pracy, która nie będzie oddzielona od soborowych trosk. Wskazując Wam trojaki pole działania w naszej wspólnej pracy (otwarcie Soboru, kontynuowanie prac, owoce Soboru), chcieliśmy wzbudzić Wasz entuzjazm. Promienne początki Soboru to wstęp do wielkiego dzieła. W przyszłych miesiącach wspólna praca będzie kontynuowana w rozmowach, jak Sobór Powszechny zdoła przynieść ludzkiej rodzinie tak upragnione owoce wiary, nadziei i miłości. (...) Czeką nas zatem wielka odpowiedzialność, lecz sam Bóg wesprze nas w drodze” – dorzucił Ojciec św., wzywając następnie wstawiennictwa i opieki dla Kościoła i Soboru Maryi Niepokalanej, Świętego Józefa, którego ogłosił Patronem Soboru, i Wszystkich Świętych<sup>69</sup>.

Kolejną, drugą, sesję soborową otworzył już następca Jana XXIII, Paweł VI. Jednak już od początków stycznia 1963 r. papież Jan, mimo choroby, mobilizował swe siły, by nie ustać w drodze ku odnowie Kościoła. Nie zaprzestał wyczerpującej pracy, odbywał liczne spotkania, kontynuował wyczerpujące audiencje, przemawiał i pisał. Liczył już 81 lat życia. 6 stycznia skierował do Ojców Soboru długi list, będący swego rodzaju instrukcją na temat prac soborowych. Sam wpa-

<sup>67</sup> Tamże, s. 303.

<sup>68</sup> Por. Z. Zieliński, *Papieżstwo i papież...*, cz. 2, s. 200.

<sup>69</sup> *Uroczyste zamknięcie pierwszej sesji II Watykańskiego Soboru Powszechnego*, w: Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, s. 110.

trzony w dalekie, lecz realne plany Opatrzności, pocieszał swych współbraci w biskupstwie: „Myśl o życzliwym ustosunkowaniu się do Soboru ze strony licznych braci pozostających z dala od Stolicy Apostolskiej jest niewątpliwie bardzo krępująca. Ale o ileż rozleglejsze, bogatsze możemy mieć nadzieje na obfitość łask Nieba, gdy ten wzmożony zapał i szczerą miłość Boga stanie się udziałem tych wszystkich, którzy powołani zostali do wyznawania wraz z nami, iż zbawienie jest w Jezusie Chrystusie – i gdy ta wiara przywiedzie ich wszystkich do Jego jednej owczarni! (...) Powtarzamy sobie tę wróżbę z pogodą ducha. Obyż Sobór Watykański II, tak szczęśliwie rozpoczęty, dzięki łasce Pana zdołał wzbudzić w Kościele obfitość sił duchowych i otworzyć szerokie pole działania apostołatowi katolickiemu, iżby ludzie, pod przewodnictwem Oblubienicy Chrystusa, mogli osiągnąć te wzniosłe i upragnione cele, których jeszcze nie osiągnęli. Wielka to nadzieja Kościoła i całej ludzkiej rodziny!”<sup>70</sup>

Z prostotą i szczerością serca, ale też i z mocą kierował Ojciec św. do biskupów wezwanie, by podjęli „wspólnie święty trud z jasnym umysłem i sercem radosnym, dla chwały Boga i dla dobra świętego Kościoła”<sup>71</sup>. Zwracał się do nich słowami św. Pawła Apostoła z Listu do Kolosan: „Tak jak to przystoi wybranym Bożym, świętym i umiłowanym, niechaj rozgorzeją w was uczucia serdecznej miłości, dobroci, pokory, łagodności i cierpliwości. Znoście jedni drugich i darujcie sobie wzajemnie, jeżeli kto ma powód do skargi na drugiego; jak Pan darował wam, wy także darować macie. A ponad wszystko miejcie miłość, która jest węzłem doskonałości. Niech pokój Chrystusowy panuje w sercach waszych; do niego jesteście powołani, by tworzyć jedno ciało. Wdzięczni bądźcie. Niech słowo Chrystusowe mieszka wśród was z całym swym bogactwem. Pouczajcie się i udzielajcie sobie wzajemnie napomnień we wszelkiej mądrości. Wdzięcznym sercem śpiewajcie Bogu psalmy, hymny i pieśni duchowe. Cokolwiek czynicie słowem lub uczynkiem, czyńcie wszystko w imię Pana Jezusa, przez Niego Bogu Ojcu dzięki składajcie” (Kol 3, 11-17)<sup>72</sup>.

## 6. PASTERZ I NAUCZYCIEL

Jan XXIII do ostatnich dni życia nie ustawał w pracy. Jakby kontynuacją jego prac soborowych były orędzia kierowane do różnych grup społecznych: robotników, sportowców, dziennikarzy, do rodzin i do wszystkich ludzi dobrej woli. Jego

<sup>70</sup> *List Papieża do Ojców Soborowych, 6 stycznia 1963, w: Jan XXIII, Aby byli jedno...*, s. 117.

<sup>71</sup> Tamże, s. 118.

<sup>72</sup> Cyt. tamże, s. 118.

głos był słyszany i rozumiany. I właśnie to stanowiło o sukcesie jego nauczania. Sportowców zachęcał by naśladowali św. Pawła. Zasady życia sportowego mają być „ilustracją najwyższych prawd moralnych. Nagroda wyznaczona dla zawodników w biegach dostarcza mu okazji do porównania z zapalem i wysiłkiem, potrzebnym do biegu drogą cnoty i wyrzeczeń: ‘biegnijcie więc tak, abyście ją otrzymali’ (1 Kor 9, 24). Przykładna wstrzeźliwość atletów, którą zachowują oni, aby uzyskać nagrodę ludzką, pobudza Apostoła do gorącego wezwania do umiarkowania i czujności, aby uzyskać nagrodę wieczną (por. 1 Kor. 9, 25); reguły walki na pięści, nie dopuszczające ciosów na oślep i w próżnię, są dla niego wyrazem precyzji i zadowolenia, jakie winny cechować walkę chrześcijanina”<sup>73</sup>. Kształtujące charakter i wolę „wychowawcze walory wysiłku fizycznego” to: „lojalność, pewność siebie i opanowanie”<sup>74</sup>.

Przemawiając 25 I 1963 do uczestników zjazdu towarzystwa „Dante Alighieri”, Jan XXIII przypomniał przesłanie, które kilka lat wcześniej skierował do uczestników XVII igrzysk olimpijskich: „Reguły zdrowego wychowania domowego i kształtowania młodzieży wymagają czuwania nad tym, aby w zawodach sportowych nie było jedynym celem ciało, jako najwyższe dobro człowieka; pasja sportowa nie powinna stanowić przeszkody w sumiennym spełnianiu swoich obowiązków; niewątpliwie jednak należy cenić racjonalne wysiłki fizyczne, zachęcać do nich i do szlachetnego współzawodnictwa sportowego. Zaprawdę liczne i cenne są cechy, które rozwija w ludziach sport: w odniesieniu do ciała – zdrowie, siłę, zwinność członków, wdzięk ruchów; w odniesieniu do duszy – wytrwałość, hart, zdolność do wyrzeczeń”<sup>75</sup>.

Przemawiając do dziennikarzy Prasy Włoskiej i Rady Naczelnej Federacji Prasy Obcej we Włoszech apelował o chrześcijańskie obyczaje w prasie. „Wasz zawód – mówił – zobowiązuje Was nie tylko do interpretowania, ale także do przewidywania biegu wydarzeń; jednakże drogi Opatrzności, jakkolwiek obdarzają ludzki umysł wzniosłą radą miłosierdzia i ukazują mu obraz zbawienia, to przecież pozostają ukryte za zasłoną tajemnicy. (...) Wystarczy to, aby człowiek, widząc swoją małość i kruchość, nie przeceniał własnych swoich sądów. Nawet jeśli piastuje najwyższą władzę, jest biegły w naukach i obdarzony wszelakimi onotami, może tylko ugiąć się przed mądrością Boga i drzeć na myśl o ogromie oczekiwanego odeń wkładu w sprawę szerzenia prawdy i promieniowania miłości, pomocy w wychowywaniu swoich bliźnich obdarzonych duchem nie-

<sup>73</sup> *Cele sportu, Przemówienie do uczestników zjazdu towarzystwa „Dante Alighieri”, 25 stycznia 1963, w: Jan XXIII, Aby byli jedno..., s. 120.*

<sup>74</sup> Tamże, s. 120.

<sup>75</sup> Tamże, s. 120. *Przemówienie do olimpijczyków w Rzymie z 24 sierpnia 1960: tamże, s. 21-22.*

śmiertelnym, w rządzeniu światem i poszczególnymi instytucjami składającymi się na całość społeczeństwa”<sup>76</sup>. Zachęcając odbiorców swego nauczania do postawy pokory wobec planów Bożych, Ojciec św. sam z głęboką pokorą i szczerością prosił ich: „Pozwólcie papieżowi, który do Was mówi, a raczej w tym wypadku wystarczy powiedzieć: pozwólcie człowiekowi, który długo żyje i wiele przeżył, zalecić Wam, abyście pilnie strzegli dobrych obyczajów poważnie pojętego dziennikarstwa, tak byście mogli służyć za przykład poprawności i nieskazitelnej godności. Nie zapominajcie nigdy o wpływie, jaki słowo pisane może wywierać na dusze, zwłaszcza te najsłabsze; nie zaniedbujcie wymagań rozważliwego i zrozumienia, które tak wyraził święty Paweł: ‘Wszystko mi wolno, lecz nie wszystko przynosi pożytek. Wszystko mi wolno, lecz ja nie poddam się czemuśkolwiek w niewolę’ (1 Kor 6, 12). Umieć czekać, narzucić sobie dyscyplinę w przypadku braku uznania w świecie, to prawie zawsze gotuje człowiekowi zwycięstwo prawdy i mądrości”<sup>77</sup>.

14 marca 1963 roku, z okazji Tygodnia walki z głodem na świecie, Ojciec św. wzywał wszystkich ludzi dobrej woli do solidarności i miłości społecznej, do dzielenia się zasobami i dobrami materialnymi z krajami i społeczeństwami ubogimi. Apelował słowami św. Pawła: „Jeden drugiego brzemiona noście, a tak wypełnicie prawo Chrystusowe” (Ga 6, 2)<sup>78</sup>. Natomiast 13 kwietnia tegoż roku wygłosił ostatnie już wielkanocne orędzie radiowe do całego świata. Apelował o pokój „w sercu każdego człowieka, w domach, w miejscach pracy, we wspólnotach narodowych i w całym świecie”. „Pokój wam, pokój wam! – wołał. Zawsze i wszędzie pokój! (...) w tej godzinie skupionego wzruszenia Nasza modlitwa i miłość jest z Wami. Czujemy bliskość Naszych czcigodnych Braci, biskupów i kapłanów, którzy we wszystkich krajach budują Królestwo Boże z godną podziwu wielkodusznością i wytrwałością; bliskość dusz Bogu poświęconych, które w odwiecznych i w nowych zgromadzeniach, w ciszy kontemplacji czy w gorliwym uprawianiu czynnego miłosierdzia, dają świadectwo szczodrości, z jaką ofiarowały swoje życie Bogu i ludzkim душom. Są Nam także bliscy ludzie nauki i kultury, powołani do misji trudnej, często nie rozumianej i ukrytej, wymagającej nieustannego panowania nad sobą i wyrzeczenia się łatwych tryumfów. Ze szczerą ufnością zwracamy się też do pracowników prasy, radia i telewizji, od których zależy w znacznej mierze kształtowanie bądź zniekształcanie opinii publicznej. Zaklinamy ich, aby służyli temu, co dobre i piękne; aby unikali niebezpiecznych sugestii, którym nieraz tak łatwo ulegają ludzie młodzi i prostoduszni. W imię Boga, Se

<sup>76</sup> *Przemówienie do dziennikarzy, 22 lutego 1963, w: Jan XXIII, Aby byli jedno...*, s. 122.

<sup>77</sup> Tamże, s. 123-124.

<sup>78</sup> Por. *Tydzień walki z głodem na świecie, 14 marca 1963, w: Jan XXIII, Aby byli jedno...* s. 127-128.

dziego sprawiedliwego, prosimy tych, którzy tymi sprawami kierują, aby opierali się pokusom łatwych sukcesów”<sup>79</sup>.

Papież Jan ogarniał sercem wielkim i gorącym cały świat. Szczególnie jednak bliskie mu były zawsze sprawy i problemy ludzi pracy, robotników, rolników, a jeszcze bardziej tych, którzy tej pracy nie mieli, biednych, bezdomnych, skrzywdzonych, odrzuconych przez innych, chorych. „Niech słyszą Nasze słowa ludzie pracujący ciężko w fabrykach i kopalniach, w polu i na budowach, ku którym w każdej godzinie dnia zwraca się Nasza myśl pełna serdecznej troski. Ale równie zrozumiałe jest, że Nasze serce bije współczuciem i zrozumieniem dla tych, którzy cierpią z braku zapewnionej pracy, a potrzeby ich rodzin przysparzają im bolesnej troski, łagodzonej jedynie ufnością, jaką pokładają w Opatrzności; dla tych, którzy walczą bohatersko z przeciwnościami, narażeni na cierpienia znane tylko Bogu; dla tych, których ciało i dusze cierpią, czy to w salach szpitalnych, czy w domu. O, jakże pragnęlibyśmy znaleźć się przy nich, przemówić do nich łagodnie i obdarzyć ich, z pomocą Bożą, męstwem i radością”<sup>80</sup>. Tak przemawiał papież z okazji świąt wielkanocnych w 1963 r. O nikim nie zapomniał. Dla wszystkich modlił się o pokój i dobro: „Jezu zmartwychwstały, Księżę Pokoju, spójrz dobroliwie na całą ludzkość. Od Ciebie jednego oczekuje ona pomocy i pocieszenia, uleczenia swoich ran. Jak w dniach Twego pobytu na ziemi, zawsze od wszystkich innych wolisz tych maluczkich, pokornych, zboleiałych; zawsze szukasz grzeszników. Spraw, aby wszyscy Ciebie wzywali i znajdowali Cię jako drogę, prawdę i życie. Zachowaj nam Twój pokój... Oddalaj od serc ludzkich to, co może zagrażać pokojowi, utwierdzaj je w prawdzie, sprawiedliwości, miłości do braci. Oświeć tych, którzy rządzą narodami, aby obok słusznej troski o dobrobyt swych braci zapewnili im także niezmienny skarb pokoju i bronili go; rozplomień wolę wszystkich ludzi, wolę przekroczenia barier, które dzielą, wolę umocnienia więzi wzajemnej miłości. Uczyni ich skłonnyimi do zrozumienia, współczucia, przebaczenia, aby wszyscy jednoczyli się w Imię Twoje, aby w sercach ludzi, w rodzinach i w świecie zatryumfował pokój, Twój pokój”<sup>81</sup>.

Dwukrotnie jeszcze wielki Papież Dobroci i Pokoju skierował na tej ziemi ciepłe i serdeczne słowa do robotników. Sam pochodził z warstw ludowych i chyba dlatego tak bardzo ich rozumiał. 1 maja 1963 r. zwrócił się z przesłaniem do wszystkich ludzi pracy na całym świecie, a 26 maja tego roku do polskich robotników, zgromadzonych na dorocznej pielgrzymce w Piekarach Śląskich. Wyrażał radość, że od czasów Leona XIII, od *Rerum novarum* po *Mater et Magistra* „w kierowaniu życiem publicznym, w równowadze i wkładzie różnorodnych sił

<sup>79</sup> *Wielkanocne oreadzie radiowe, 13 kwietnia 1963, w: Jan XXIII, Aby byli jedno...*, s. 131.

<sup>80</sup> Tamże, s. 131.

<sup>81</sup> Tamże, s. 131-132.

produkujących i rozdzielających wyprodukowane dobra, w harmonijnym układzie stosunków mających na celu pokój światowy coraz bardziej daje się zauważyć wpływ chrześcijańskich wskazań społecznych, które wywodzą się z Ewangelii Jezusa i głoszone są niezmiernie przez Kościół<sup>82</sup>. – „Jesteśmy z Wami – zapewnił robotników – towarzyszy Wam Nasza ojcowska miłość i modlitwa... Z tej siedziby katolickiej jedności spływa na Was i Wasze rodziny, a zwłaszcza na chrześcijańskich ludzi pracy i ich organizacje, błogosławieństwo apostołskie<sup>83</sup>. W podobnym tonie rozbrzmiewały słowa skierowane z rozgłośni watykańskiej do robotników polskich: „sercem jesteśmy z Wami. Patrząc z podziwem oczyma duszy, na ogromną rzeszę Was, ludzi silnych i prawych, którzy bogaci w wiarę zachowujecie w nieskażonym stanie życie duchowe niby cenne dziedzictwo, doznajemy wzruszenia i ogarniamy Was uściskiem miłości bez granic<sup>84</sup>”.

## 7. APOSTOŁ POKOJU

Sprawą wielkiej wagi w nauczaniu Jana XXIII było to, że pokój ludów i narodów, pokój międzynarodowy, uzależniał od wewnętrznego pokoju społeczeństw, a ten z kolei od materialnej, społecznej i moralnej kondycji świata pracy. „Dążenie do sprawiedliwego pokoju, którego dziś jesteśmy szczęśliwymi świadkami, przeniknęło do umysłów i serc wszystkich, bez różnicy, ale może ze szczególną siłą zaznacza się to u klasy robotniczej” – mówił 10 maja 1963 r.<sup>85</sup> „Wicie – zapewnił znowu kiedy indziej robotników – jak bardzo leży na sercu Nam i Kościołowi obrona Waszych praw, polepszenie warunków życia, domaganie się, zgodnie z nakazami Ewangelii, tego, co się słusznie należy Wam i Waszym rodzinom, zachowując jednakże ów ład, który każe stawiać dobro wieczne i duchowe na pierwszym miejscu, podczas gdy dobro ziemskie powinno być z tym w harmonii. To właśnie zamierzaliśmy osiągnąć zwłaszcza za pomocą encykliki *Mater et Magistra*, jak również tej późniejszej, *Pacem in terris*. Nie pożałujemy trudu, póki życia Nam starczy, abyście byli zawsze otoczeni troskliwą opieką. Ufajcie w miłość Kościoła do Was i spokojnie oddajcie się pod jego opiekę, pewni, że jego celem jest pokój, a nie udreka<sup>86</sup>”.

<sup>82</sup> *Przemówienie do katolickich ludzi pracy różnych narodów, 1 maja 1963, w: Jan XXIII, Aby byli jedno..., s. 135.*

<sup>83</sup> *Tamże, s. 135.*

<sup>84</sup> *Orędzie radiowe do robotników polskich zgromadzonych w sanktuarium Matki Boskiej w Piekarach Śląskich, 26 maja 1963, w: Jan XXIII, Aby byli jedno..., s. 141.*

<sup>85</sup> *Przemówienie z okazji odebrania Międzynarodowej Nagrody Pokoju im. Balzana, w: Jan XXIII, Aby byli jedno..., s. 137.*

<sup>86</sup> *Przemówienie do robotników polskich z 26 maja 1863 r., w: Jan XXIII, Aby byli jedno..., s. 141.*



Właśnie te dwie encykliki – obok wielu innych – w których donośnie rozlegał się głos Kościoła słowami jego Sternika, przydały największego blasku mądrości i wielkości Ojca św. Jana XXIII. W encyklice *Mater et Magistra*, która ukazała się 15 V 1961, w 70-tą rocznicę ogłoszenia *Rerum novarum* Leona XIII w 30-tą rocznicę *Quadragesimo anno* Piusa XI, papież w sposób komplementarny wyłożył problemy społeczne współczesnych społeczeństw i nauczanie Kościoła na ten temat. Nie można tu mówić tylko o rozwinięciu nauki społecznej Leona XIII, czy Piusa XI, jak to uczynił Pius XII w przemówieniu radiowym z 1 czerwca 1941 r., to byłoby zbyt mało<sup>87</sup>. Podsumowując dotychczasowe nauczanie społeczne Kościoła Jan XXIII uznał za stosowne wyłożyć naukę Kościoła wobec nowych problemów ludzkości, a zwłaszcza świata pracy. „Rozważywszy to wszystko – pisał – uznaliśmy za swój obowiązek podtrzymać płomień, który rozniecili Nasi Wielcy Poprzednicy, i zachęcić wszystkich, którzy z ich wypowiedzi czerpią światło i podniecie, by w rozwiązywaniu problemów społecznych szukali takich dróg, jakie odpowiadają najbardziej potrzebom naszych czasów. Uważamy, że powinniśmy ogłosić Naszą encyklikę nie tylko dlatego, by uczcić godnie encyklikę Leonową, lecz również po to, by w zmienionej sytuacji z jednej strony potwierdzić i dokładnie wyjaśnić wskazania Naszych Poprzedników, z drugiej zaś jasno sprecyzować naukę Kościoła odnośnie do nowych, bardzo poważnych problemów naszej doby”<sup>88</sup>.

Nowe aspekty kwestii społecznej, do których ustosunkował się papież w nowej encyklice to: 1. sprawiedliwość w stosunkach między różnymi gałęziami gospodarki narodowej; 2. równowaga gospodarcza i potrzeba pomocy dla obszarów opóźnionych w rozwoju; 3. problem demograficzny a rozwój gospodarczy, wreszcie: 4. współpraca wszystkich narodów nad podniesieniem poziomu życia społecznego. Państwo zdaniem papieża, ma nie tylko chronić praw jednostki, lecz także być niejako ich wykonawcą. „Właściwie w centrum uwagi postawił papież osobę ludzką, której ma służyć cały system układów społecznych. Nawet spółdzielczość widzi papież także w aspekcie umocnienia pozycji słabych ekonomicznie przedsiębiorców lub grup pracowniczych. To jest już znacznie więcej niż nieokreślone gwarancje dla robotnika poprzez dopuszczanie go do części zysku w przedsiębiorstwie. O ile formy rządów zajmują papieża w stopniu minimalnym, to ogromnie rozbudował on doktrynę o wolności człowieka, w tym wolności sumienia i wyznania. To było coś nowego, bo wiadomo, ilu zastrzeżeniami obwarowywali papieża dotąd postulat takich swobód”<sup>89</sup>. Z kolei w ogłoszonej 11 IV 1963 encyklice *Pacem in terris*, Ojciec św. „wskazywał na konkretne środki, które mogły wyprowadzić świat z impasu i zagwarantować pokój, nie tylko jako brak wojen, ale – co ważniejsze – jako uładzenie spraw ludzkich

<sup>87</sup> Por. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże*, cz. 2, s. 201.

<sup>88</sup> *Mater et magistra*, 50, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Lublin 1996, s. 315.

<sup>89</sup> Zieliński, *Papiestwo i papieże*, cz. 2, s. 201.

często zagrożonych przez brak sprawiedliwości"<sup>90</sup>. Jan XXIII wzywał więc na pierwszym miejscu do sprawiedliwości, dalej do solidarności między ludźmi i narodami, wreszcie do pokoju serc i rozbrojenia.

Encyklika *Pacem in terris* po raz pierwszy w historii skierowana była przez papieża nie tylko do katolików, ale także „do wszystkich ludzi dobrej woli”. Ojciec św., podejmując temat porządku światowego, zaraz we wstępie tego wielkopomnego dokumentu odwołał się do ustanowionego przez Boga Stwórcę porządku we wszechświecie, w człowieku i w stosunkach społecznych. Bóg uczynił wszystko dobrze i mądrze, dlatego papież wzywa ludzi i narody, by zachowały ład między sobą, przestrzegając praw człowieka: do życia i godnego poziomu życia, do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, do oddawania czci Bogu, zgodnie z wymaganiami prawego sumienia, do wolnego wyboru stanu i do swobody życia rodzinnego, do zrzeszania się, do emigracji oraz imigracji, do udziału w życiu publicznym, wreszcie do ochrony swych praw<sup>91</sup>. Jednak prawa pociągają za sobą obowiązki. „Każdemu z wymienionych przez Nas praw, wypływających z natury – pisze papież – odpowiadają w tym samym człowieku obowiązki. Prawa te i obowiązki, udzielane czy też nakazywane przez prawo naturalne, z niego biorą swój początek, treść i bezwzględnie obowiązującą moc. I tak, aby posłużyć się paroma przykładami, prawo człowieka do życia wiąże się z obowiązkiem utrzymania własnego życia; prawo człowieka do poziomu życia godnego człowieka – z obowiązkiem godziwego życia; prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy – z obowiązkiem dalszego pogłębiania i poszerzania tych poszukiwań”<sup>92</sup>.

Ład moralny w rodzinach, w społecznościach, poszanowanie praw mniejszości narodowych, dowartościowanie kobiety w jej ludzkiej godności, a przede wszystkim moralny ład sumień ludzkich – to warunki pokoju światowego. Jednak w obliczu ustawicznego lęku przed unicestwieniem ludzkości, Ojciec św. wzywał do rozbrojenia. „Sprawiedliwość, rozum i poczucie ludzkiej godności – pisał – domagają się usilnie zaprzestania współzawodnictwa w rozbudowie potencjału wojennego, równoczesnej redukcji uzbrojenia poszczególnych państw, zakazu stosowania broni atomowej i wreszcie dokonania przez wszystkich odpowiedniego rozbrojenia na podstawie powszechnej zgody, z zachowaniem skutecznych gwarancji wzajemnych”<sup>93</sup>. Przypominał pokojowe apele Benedykta XV i Piusa XII z lat pierwszej i drugiej wojny światowej. „Nie można dopuścić – ostrzegł Nasz Poprzednik, niezapomnianej pamięci Pius XII – aby wojna światowa z towarzy-

<sup>90</sup> Tamże, s. 201-202.

<sup>91</sup> *Pacem in terris*, nr 1-27, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Lublin 1996, s. 363-369.

<sup>92</sup> *Pacem in terris*, nr 28-29.

<sup>93</sup> *Pacem in terris*, nr 112.

szącym jej kryzysem ekonomicznym i społecznym, z upadkiem porządku moralnego, po raz trzeci zagroziła ludzkości (Oreǳie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1941 r.)<sup>94</sup>.

Jan XXIII pouczał, że wszyscy obywatele mają obowiązek udziału w życiu publicznym. Natomiast rozwiązywanie sporów i doprowadzanie do jedności możliwe jest tylko „na drodze układów i porozumień”, w cierpliwym dialogu i w miłości<sup>95</sup>.

Dlatego też w naszej epoce potęgi atomowej byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek przywrócenia naruszonych praw<sup>96</sup>. Znowu przypominał mądrą naukę swego poprzednika, wyłożoną w oreǳiu radiowym, wygłoszonym w wigilię Bożego Narodzenia 1941 r.: „W nowym porządku, opartym na zasadach moralnych, nie ma miejsca na naruszanie wolności, integralności i bezpieczeństwa innych narodów, bez względu na ich rozciągłość terytorialną albo zdolność obrony”<sup>97</sup>.

Jan XXIII zyczliwie ustosunkował się do pokojowych i kulturowych, gospodarczych, oświatowych i humanitarnych działań Organizacji Narodów Zjednoczonych. Mimo pewnych zastrzeżeń, poparł też uchwaloną 10 grudnia 1948 r. przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych, Powszechną Deklarację Praw Człowieka. „Sądzimy – pisał papież – że deklaracja jest pewnym stopniem i krokiem naprzód w kierunku ustalenia prawnego i politycznego ustroju wszystkich istniejących na ziemi narodów. Przyznaje ona bowiem uroczycie wszystkim bez wyjątku ludziom godność osoby ludzkiej i potwierdza prawo każdego człowieka do swobodnego poszukiwania prawdy, do postępowania według zasad uczciwości, do wypełniania obowiązków sprawiedliwości, do domagania się poziomu życia godnego człowieka oraz zatwierdza inne prawa, które się z nimi wiążą. Pragniemy więc gorąco, aby Organizacja Narodów Zjednoczonych umiała coraz lepiej przystosować swą strukturę i posiadane środki do wielkości i znaczenia swej zaszczytnej misji”<sup>98</sup>. Uchwalenie Deklaracji nazwał Ojciec św. aktem „dalekowzrocznej zapobiegliwości” ONZ<sup>99</sup>.

Kończąc wiekopomną encyklikę wielki Papież Dobroci i Pokoju zachęcał swych adresatów do modlitwy o pokój dla całej Owczarni Chrystusowej i dla wszystkich ludzi, zwłaszcza tych najsłabszych, potrzebujących szczególnej opieki i pomocy. To Chrystus jest dawcą pokoju serc i sumień, pokoju, jakiego świat dać nie może<sup>100</sup>. „Módlmy się więc gorąco do Boskiego Odkupiciela o pokój, jaki nam

<sup>94</sup> *Pacem in terris*, nr 112.

<sup>95</sup> *Pacem in terris*, nr 126.

<sup>96</sup> *Pacem in terris*, nr 127.

<sup>97</sup> *Pacem in terris*, nr 124.

<sup>98</sup> *Pacem in terris*, nr 144 i 145.

<sup>99</sup> *Pacem in terris*, nr 143.

<sup>100</sup> Por. J 14, 27.

przyniósł. Niech On sam usunie z serc ludzkich wszystko, co może ten pokój naruszyć, i niech uczyni wszystkich świadkami prawdy, sprawiedliwości i miłości braterskiej. Niech ponadto oświeci Swym światłem umysły przywódców narodów, aby zapewniali obywatelom – wraz z należnym im dobrobytem – także i wspólny dar, dobrodziejstwo pokoju. A wreszcie, niech Chrystus nakłoni wolę wszystkich ludzi do zburzenia dzielącej ich zapory, do umocnienia więzi wzajemnej miłości, do zrozumienia innych, wreszcie do przebaczenia tym, którzy wyrządzili im krzywdę. Niech pod Jego działaniem i przewodnictwem wszystkie narody połączy więź braterstwa i niech wśród nich rozkwita i panuje bezustannie tak bardzo upragniony pokój”<sup>101</sup>.

Kiedy 10 maja 1963 r. Jan XXIII odbierał przyznaną mu pokojową nagrodę im. Balzana miał świadomość, że wyróżnienie to było wyrazem uczuć wdzięczności całej społeczności światowej dla jego szczerych wysiłków dla zachowania pokoju. Wyznawał to z całą szczerością i prostotą przemawiając do zebranych w bazylice św. Piotra. Czynił to jednak z wielką i niekłamną pokorą, podkreślając zasługi swych poprzedników, „którzy tak wydatnie się przyczynili do tego, aby wszędzie na świecie wzrastał szacunek dla dobroczynnej działalności papieżstwa”<sup>102</sup>. Podkreślił też, że „wiele zdarzeń i rozmaitych okoliczności przyczyniło się (...) do ożywienia powszechnego zainteresowania misją papieża”<sup>103</sup>. Wyznawał więc z pokorą i szczerością: „Powiemy Wam z całą prostotą, tak jak myślimy: żadna okoliczność, żadne wydarzenie, choćby najbardziej zaszczytne dla naszej skromnej osoby, nie zdoła wprawić nas w pychę ani zakłócić spokoju Naszej duszy. Chwała niech będzie Bogu, który w dobroci swojej dla swego sługi obdarza go co dzień pogodą i odwagą do spełniania obowiązku służenia ludzkości i pozwala gromadzić się wokół jego osoby ludziom świadczącym o powszechnym uznaniu i nie szczędzącym mu zachęty do pełnienia nałożonego nań zadania”<sup>104</sup>.

## 8. W MAJESTACIE ŚMIERCI

Jan XXIII zmarł 3 czerwca 1963 r. Umierał przygotowany i pogodzony z wola Boga. Od dawna mawiał: „moje walizki są już spakowane”. Już 25 listopada 1960 r., kiedy ukończył 79 lat życia, oświadczył, że resztę swego życia ofiarował Bogu w intencji „pokoju i jedności”<sup>105</sup>. Jego życie było jedną ofiarą, składaną Bogu

<sup>101</sup> *Pacem in terris*, nr 171.

<sup>102</sup> Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, s. 137.

<sup>103</sup> Tamże, s. 137.

<sup>104</sup> Tamże, s. 138.

<sup>105</sup> W. Kluz, dz. cyt., s. 297.

świadomie i dobrowolnie, w pokoju ducha i posłuszeństwie Stwórcy. „Anioł czuwający przy ołtarzu ofiarnym powtarzał mu podczas niezapomnianej agonii wzniosłe intencje: Znaćę twoje oczy, byś ujrzał światłość Bożą; uszy, byś słyszał głos Pana; nozdrza, byś chłonał słodycz Chrystusa; znaćę twoje ramiona, byś niósł jarzmo poddaństwa Chrystusowego. Jego stygmaty stały się stygmatami Kościoła soborowego, Kościoła, który zdecydował się na porzucenie wszystkich dróg triumfalnych, a wstąpienie na drogę bolesną, tę jedyną drogę, na której Syn Boży może się spotkać z tragizmem człowieka naszych czasów. Taki właśnie Kościół pozostawił w spuściźnie Pawłowi VI – Jan XXIII”<sup>106</sup>.

Śmierć papieża Jana była czymś wyjątkowym. Po raz pierwszy w historii przy łożu umierającego papieża czuwał cały Rzym i cały świat katolicki. Na placu św. Piotra, w domach, w kościołach, w parafiach i klasztorach modlono się razem z umierającym papieżem. „Przy śmierci papieża Jana – pisze jego sekretarz – działy się rzeczy zdumiewające, do których ludzkość z upodobaniem będzie powracać, czerpiąc z nich zachętę do ufności. W wielu domach zakwitł pokój, chorzy – dotychczas zrozpaczeni – pogodzili się z losem, dzieci krnąbrne stały się posłuszne, młodzi małżonkowie, wspominając pełne czułości pozdrowienie przesłane ich dzieciom, mówili do siebie: nasza miłość musi być uczciwa. Jego ubóstwo wywarło wielkie wrażenie na całej opinii publicznej, a pocieszyło biednych, wielu synów marnotrawnych, klęcząc w duchu u jego łoża, zapragnęło ukoić palący ból w odnalezionej modlitwie z lat dziecińczych, a niektórzy z nich zdecydowali się na przystąpienie do Sakramentów świętych”<sup>107</sup>. Więźniowie przypomnieli sobie jego odwiedzin w rzymskim więzieniu Regina caeli i słowa serdecznego przesłania, które wówczas do nich skierował: „Wy nie możecie przyjść do mnie więc ja przyszedłem do was”<sup>108</sup>.

Polskie radio jeszcze przed wybicciem godziny 21.00 podało wiadomość o śmierci papieża Jana XXIII. Kardynał Stefan Wyszyński w swoich „Zapiskach” zanotował: „Umarł Dobry Papież Jan. W dwa tygodnie po naszym pożegnaniu w Rzymie. Wrażenie wstrząsające i bez miary bolesne, chociaż oddał życie za pokój świata i Sobór. Krótki był jego pontyfikat, ale jakże pełen zasług i znaczenia! Był to człowiek święty, Boży, zjednoczony z Chrystusem w każdej chwili, pełen żywej, dziecięcej wprost wiary, czynnej realizacji tej wiary. On po prostu – żył z wiary”<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> Giulio Bevilacqua, ks., *Rozważanie*, w: Jan XXIII, *Dziennik duszy*, s. 15-16

<sup>107</sup> Loris Capovilla, ks., *Wprowadzenie*, w: Jan XXIII, *Dziennik duszy*, s. 8.

<sup>108</sup> Giovanni XXIII. *Buon pastore*, Sampaolofilm, *Testimonianze 7*, Italia 1983; wersja polska: *Pius XII – papież czas u wojny. Jan XXIII – dobry pasterz*, edycja paulińska, film z serii: „Świadkowie wiary”.

<sup>109</sup> Stefan kard. Wyszyński, „Był człowiek posłany od Boga, a Jan mu było na imię” (Wspomnienia o papieżu Janie XXIII), w: *Jan XXIII i jego dzieło*, „W nurcie zagadnień posoborowych” t. 5, s. 142.

## Sommarío

## Beato Giovanni XXIII ~ iniziatore di rinnovamento conciliare della chiesa

Persona di Giovanni XXIII, chiamato Papa Buono, Buon Pastore e Apostolo della pace fino ad oggi, nonostante tempo passato dalla sua morte, affascina cristiani, cattolici, seguaci di altre religioni e anche non credenti. La beatificazione di Giovanni XXIII attuata il 3 IX 2000 da Giovanni Paolo II ancora di piú aumentó il vivo interesse di questo personaggio.

Giovanni XXIII (1958-1963) eletto Papa a 77 anni di vita, nelle pervisioni di molti osservatori, sarebbe un „papa transitorio”. Papa Roncalli é primo tra i papi, il quale si rivolgeva a tutti gli uomini nei suoi contatti personali e nei documenti ufficiali. Il suo ministero papale ha dimostrato una dimensione universale. La convocazione e inizio del Concilio Vaticano II rivoltó la Chiesa cattolica al proprio rinnovamento interno e una apertura al mondo contemporaneo. Tale apertura della Chiesa é diventata un atteggiamento del dialogo con mondo contemporaneo e suoi problemi. Giovanni XXIII ha conservato tutta la dottrina della Chiesa e del suo magistero, ma ha incominciato un nuovo stile di contatti con gli altri, stile pieno di cordialitá. Con tutta l'umanitá ha discusso vivamente importanti problemi: la pace nel mondo, la giustizia sociale e l'ecumenismo.

Papa Giovanni nella propria vita sacerdotale era perseverante nel cammino alla santitá e aveva la fiducia infinita alla Provvidenza di Dio. Tale atteggiamento dimostrava pure il suo motto di vita „Obediencia e pace”. Era obbediente alla volontá di Dio, alla Chiesa e ai superiori. La pace abitava nel suo cuore e nella pura coscienza.

Un segno particolare del pontificato di Papa Giovanni era la convocazione del Concilio e il cambiamento dello stile di guidare la Chiesa. Era lo stile di semplicitá, caritá e anzitutto la volontá di comprendere l'uomo contemporaneo. Lo stile del servizio e sincera umiltá dell'„Uomo di nome Giovanni” sul trono pontificio rimane come un ricordo indelebile in memoria di generazioni future.

ZBIGNIEW MAJCHER SDB

## HISTORIA EWANGELIZACJI KONTYNENTU AFRYKAŃSKIEGO W ZARYSIE

Jeszcze przed powstaniem chrześcijaństwa Jezus był w Afryce. Zgodnie z przekazem biblijnym Święta Rodzina musiała uciekać do Egiptu (zob. Mt 2,13-15), gdzie według tradycji przebywała przez sześć miesięcy. Także Etiopczyk, ochrzczony przez Filipa, o którym mówią Dzieje Apostolskie (zob. Dz 8,25-40), prawdopodobnie był obywatelem Królestwa Meroë, czyli musiał być Afrykańczykiem<sup>1</sup>.

Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa* pisze, że Ewangelia była rozpowszechniana w Afryce w kilku fazach. Można powiedzieć, że narody zamieszkujące Afrykę przyjmowały Jezusa Chrystusa w trzech etapach. Starożytność chrześcijańska, czyli pierwsze wieki chrześcijaństwa były czasem ewangelizacji Egiptu i Afryki Północnej. Na wiek XV i XVI przypadła faza druga, która objęła regiony kontynentu położone na południe od Sahary. Faza trzecia, będąca etapem niezwykle wysiłku misyjnego Kościoła, rozpoczęła się w stuleciu XIX<sup>2</sup>.

### 1. STAROŻYTNOŚĆ I ŚREDNIOWIECZE DO VII WIEKU

W starożytności chrześcijaństwo związane było ze śródziemnomorskim kręgiem cywilizacyjnym. Jeszcze przed powstaniem chrześcijaństwa rozbity politycznie świat śródziemnomorski został zjednoczony dzięki ogromnemu wysiłkowi

<sup>1</sup> Zob. A. Wessels. *Images of Jesus. How Jesus is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures*. London 1990 s. 98.

<sup>2</sup> Zob. EA 30.

Rzymu. Starożytni Grecy i Rzymianie znali tylko północną Afrykę. Rzymski podbój objął śródziemnomorskie wybrzeże Afryki w 146 r. przed Chrystusem<sup>3</sup>.

W granicach imperium rzymskiego znalazło się bogate dziedzictwo cywilizacji hellenistycznej powstałej ze zmieszania pierwiastków greckich, rzymskich, syryjskich i egipskich. Od tego czasu zauważa się rozwój cywilizacji grecko-rzymskiej z przewagą elementów hellenistycznych (greckich) na Wschodzie, a łacińskich (rzymskich) na Zachodzie<sup>4</sup>.

Chrześcijaństwo zrodziło się w Palestynie, ale szybko zaczęło się szerzyć wśród pogan, wiążąc chrystianizm z kulturą grecko-rzymską<sup>5</sup>. Podobnie było w Afryce północnej, od Egiptu na wschodzie aż do Mauretanii nad Oceanem Atlantyckim rozwinęły się dwie formy chrześcijaństwa. Egipt, Libia, Cyrenajka (łac. *Cyrenaica*) i Pentapolis należały w okresie rodzącego się chrześcijaństwa do prefektury Wschodu. Cesarz Dioklecjan (284-305) zapoczątkował, zaś Konstantyn Wielki (306-337) zakończył, nowy podział administracyjny cesarstwa rzymskiego. Dioklecjan utworzył 13 diecezji i omawianą część Afryki północnej włączył do diecezji Oriens (Wschodu), zaś Konstantyn Wielki utworzył czternastą osobną diecezję Egiptu<sup>7</sup>.

Zachodnia część Afryki: Trypolitania, Afryka Prokonsularna, Numidia i Mauretania należała początkowo do prefektury Italii i Afryki, a za rządów Dioklejana otrzymała własną diecezję, zaś Mauretania Tingitana została włączona do diecezji Hiszpanii, ze względu na bliskie sąsiedztwo geograficzne<sup>8</sup>.

Jak już wcześniej zostało wspomniane, w Afryce istniały dwie formy chrześcijaństwa: Wschodnie w prowincjach diecezji Egiptu, z ośrodkiem w Aleksandrii, gdzie przeważała kultura hellenistyczna i Zachodnie w prowincjach diecezji Afryki północno-zachodniej, z ośrodkiem w Kartaginie, gdzie kultura reprezentowała typ łaciński<sup>9</sup>.

Chrześcijaństwo narodziło się w Egipcie już w I wieku. W Aleksandrii działał św. Barnaba. Niektóre z rękopisów Ewangelii św. Łukasza zawierają wzmianki świadczące, że powstała ona w Aleksandrii<sup>10</sup>. Tu też został napisany List do Hebrajczyków<sup>11</sup> oraz około roku 130 przez anonimowego chrześcijanina List Barna-

<sup>3</sup> Zob. M. Jaczynowska. *Historia starożytnego Rzymu*. Warszawa 1982 s. 108-111; Z. Piszczek. *Mała Encyklopedia Kultury Antycznej A-Z*. Warszawa 1990 s. 17.

<sup>4</sup> Zob. D. Olszewski. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*. Kraków 1996 s. 20.

<sup>5</sup> Tamże s. 21.

<sup>6</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność*. W: *Encyklopedia Katolicka* Red. F. Gryglewicz [i in.] T. 1. Lublin 1985 kol. 139.

<sup>7</sup> Zob. M. Jaczynowska. *Historia starożytnego Rzymu* s. 348, 355.

<sup>8</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 139.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże s. 140.

<sup>11</sup> Zob. J. Daniélou i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*. W: *Historia Kościoła*. Red. L. J. Rogier [i in.] T. 1. Przeł. z j. franc. M. Tarnowska. Warszawa 1984 s. 53.



by<sup>12</sup>. Rzymski historyk Euzebiusz z Cezarei (260-339), w „Historii Kościelnej” powstałej na początku IV wieku wspomina, że założycielem Kościoła w Egipcie miał być św. Marek<sup>13</sup>. Potwierdzają to przekazy Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 180) i Aleksandra biskupa Aleksandrii (ok. 300) oraz katalog biskupów Aleksandrii, w którym św. Marek wymieniony jest jako pierwszy biskup tegoż miasta<sup>14</sup>. Pierwszym biskupem Aleksandrii znanym z przekazów źródłowych jest dopiero Demetrios (ok. 189-231)<sup>15</sup>.

Uznawany za najstarszy dowód chrześcijaństwa na ziemi egipskiej jest papiрус aleksandryjski z początku II wieku z fragmentem Ewangelii św. Jana<sup>16</sup>.

Z Egiptu chrześcijaństwo dotarło około roku 170 do Cyrenajki i Libii<sup>17</sup>. Za pierwszego biskupa stolicy Cyrenajki, Cyreny uznawany jest Lucjusz, wspomniany w Dziejach Apostolskich (zob. Dz 13,1). Znaczny rozwój Kościoła w Cyrenie nastąpił przy końcu II wieku, o czym świadczy duża liczba istniejących już w III wieku biskupstw<sup>18</sup>.

W pierwszej połowie II wieku chrześcijaństwo było już znane w Tebach i Górnym Egipcie<sup>19</sup>. Z Egiptu rozprzestrzeniło się na kraje sąsiednie do Nubii i Etiopii. Według historycznych świadectw Atanazego Wielkiego i Rufina z Akwilei wprowadził je w Etiopii w IV wieku Frumencjusz. Był on uczniem filozofa Meropiuza z Tyru, któremu towarzyszył w podróży do Indii. U wybrzeży Somali dostał się około roku 330 wraz z bratem Edeyzjuszem w ręce handlarzy niewolników i obaj zostali sprzedani do Etiopii. Tam Frumencjusz przebywał na dworze cesarskim w Aksum w charakterze sekretarza, a następnie jako wychowawca królewicza Ezany. Ten ostatni po objęciu władzy popierał jego działalność ewangelizacyjną, a nawet przyjął z jego rąk chrzest. Około roku 340, Frumencjusz udał się do Aleksandrii, gdzie przyjął święcenia kapłańskie, a biskup Atanazy ustanowił go pierw-

<sup>12</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność*. T. 1. Warszawa 1989 s. 49-50.

<sup>13</sup> Zob. EA 31; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej. W: Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*. Red. H. Zimoń. Lublin 1995 s. 194; D Olszewski. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie* s. 32; F. B. Welbourn. *East African Christian*. Ibadan-Nairobi-Akra 1965 s. 43; A. Wessels. *Images of Jesus* s. 98.

<sup>14</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 140.

<sup>15</sup> Zob. W. Kania. *Demetriusz z Aleksandrii*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. R. Łukaszki [i in.] T. 3. Lublin 1985 kol. 1144-1145.

<sup>16</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 59.

<sup>17</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 140; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej* s. 194.

<sup>18</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 59; S. Neill. *A History of Christian Missions*. London-New York-Victoria-Ontario-Auckland 1990 s. 33.

<sup>19</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 140; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej* s. 194.

szym biskupem etiopskim. Prowadził szeroką działalność chrystianizacyjną, za co Etiopczycy nazwali go *Abba Salama*, czyli „ojcem pokoju”<sup>20</sup>.

Możliwe, że po śmierci Ezany władcy etiopscy wrócili do pogaństwa. Dopiero w V wieku nastąpiła pełna chrystianizacja Etiopii, a w VI wieku Nubii. Za czasów Justyniana I (527-565) pracował wśród Nabatejczyków kapłan Julian z Aleksandrii oraz biskupi: Teodor z File i Longinus<sup>21</sup>.

Wraz z rozwojem chrześcijaństwa następowała rozbudowa organizacji kościelnej. Aleksandria wysunęła się na czoło wśród biskupstw egipskich. Sobór nicejski z roku 325 nadał jej uprawnienia jurysdykcyjne, przyznając jej równocześnie drugie miejsce po Rzymie przed Antiochią w hierarchii Kościoła powszechnego<sup>22</sup>.

W IV wieku organizacja metropolitalna Egiptu dostosowana do podziału administracyjnego obejmowała 10 prowincji kościelnych: Egipt I i II, Augustamnika I i II, Leontopolis, Arsadis, Tebaida I i II, Libia I i II, a około roku 820 doszła jeszcze metropolia etiopska<sup>23</sup>.

O rozwoju chrześcijaństwa w Egipcie świadczy również działalność synodalna. Jeden z pierwszych synodów odbył się w Aleksandrii w 231 roku. W IV wieku odbyło się 11 synodów o charakterze patriarchalnym, w V wieku pięć, w VI dwa, zaś w VII jeden<sup>24</sup>. W 318 roku na synodzie w Aleksandrii brało udział 100 biskupów, zaś w 320 roku – 100 biskupów z Egiptu i Libii<sup>25</sup>.

Rozwój Kościoła w Aleksandrii sprzyjał powstaniu w II wieku słynnej szkoły egzegetycznej oraz uformowaniu własnej aleksandryjskiej liturgii. Tu zrodziło się także życie pustelnicze i zakonne<sup>26</sup>.

Pierwszym pustelnikiem był św. Antoni, zwany Wielkim. Jego życie poznajemy dzięki żywotowi, napisanemu przez św. Atanazego Wielkiego około 360 roku. Antoni urodził się około 251 roku w Keman koło Herakleopolis w środkowym

<sup>20</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 140-141; K. Bihlmeyer i H. Tüchle. *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*. T. 1. Przeł. z j. niem. J. Kłanowski. Warszawa 1971 s. 224; EA 31; B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 140; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrkańskiej* s. 194-195; P. Stopniak. *Etiopia – dzieje chrześcijaństwa*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. R. Łukaszyk [i in.] T. 4. Lublin 1985 kol. 1169; J. Śrutwa. *Frumencjusz*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. L. Bieńkowski [i in.] T. 5. Lublin 1989 kol. 729-730.

<sup>21</sup> Zob. K. Bihlmeyer i H. Tüchle. *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*. T. 1 s. 224.

<sup>22</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 156.

<sup>23</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 140; J. Daniélov i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600* s. 279.

<sup>24</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 140.

<sup>25</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 154; K. Bihlmeyer i H. Tüchle. *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*. T. 1 s. 78.

<sup>26</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 141.

Egipcie. Pochodził ze skromnej rodziny chrześcijańskiej. W wieku 18 lub 20 lat rozpoczął życie pustelnicze zainspirowany słowami Chrystusa: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz i rozdaj ubogim (...)” (Mt 19,21). Najpierw osiedlił się w opuszczonym grobowcu na cmentarzu, w bezpośrednim sąsiedztwie swej rodzinnej wsi. Życie swoje poświęcał modlitwie, pracy ręcznej i czytaniu Pisma Świętego. W tym okresie korzystał też z rad doświadczonego starca. Po 15 latach przeniósł się na drugą stronę Nilu, do opuszczonego przez Rzymian fortu. Tam przeżył 20 lat. W tym czasie dwukrotnie wyprawił się do Aleksandrii, w celu podtrzymania na duchu swoich braci w wierze, uwięzionych podczas prześladowania Dioklecjana oraz w celu wsparcia prawowiernych biskupów w sporach ariańskich. Antoni miał jednak wielu uczniów, którzy żyli niedaleko w pustelniach i obrali go swoim przewodnikiem. Następnie, aby osiągnąć jeszcze większą samotność, udał się około roku 313 w głąb pustyni, gdzie pozostał aż do śmierci w 356 roku. Żył samotnie, jednak do swojej pustelni przyciągał tłumy. Ludzie prosili go o modlitwę, poradę, uzdrowienie z chorób duszy i ciała. Po spotkaniu z pustelnikiem, jedni wracali do świata zbudowani i pocieszeni, inni z kolei pociągnięci jego przykładem osiedlali się w pobliżu i próbowali naśladować jego sposób życia. Antoni w swoich naukach podkreślał, że najważniejsze jest napełnienie się Bogiem poprzez poznanie siebie i opanowanie własnych skłonności. Już za życia św. Antoniego, a po jego śmierci coraz bardziej, rozwijał się monastycyzm, najpierw w Egipcie, a później w całym świecie chrześcijańskim<sup>27</sup>.

Drugim, obok św. Antoniego, najbardziej znanym pustelnikiem był Paweł z Teb (zmarł 347 roku). On również miał swoich uczniów, którzy korzystali z jego doświadczenia i w pobliżu zakładali swoje eremy<sup>28</sup>.

Św. Antoni pragnął pozostać w samotności, jednak z powodu dużej liczby uczniów zmuszony był do stworzenia wspólnoty. Jego uczniowie duchowi budowali swoje pustelnie w pobliżu mistrza. Każdy mnich żył, pracował i medytował w samotności, zaś wszyscy gromadzili się na wspólną modlitwę codziennie, a co tydzień na uroczystą liturgię sobotnią i niedzielą. Ta forma życia pustelniczego była zbyt luźna i kryła w sobie wiele niebezpieczeństw. W związku z tym narodziła się nowa forma życia monastycznego, która kładła większy nacisk na „życie wspólnotowe”. Jej twórcą był Pachomiusz, żył on w latach około 287-346. Pochodził z Górnej Tebaidy w Egipcie. Pełnił służbę wojskową pod wodzą Maksymina Daji (Dazy), po jej ukończeniu przyjął chrzest i rozpoczął życie pustelnicze. Po

<sup>27</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 166-167; J. Daniélou i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600* s. 211-213; EA 31; D. Olshewski. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie* s. 64-65; P. Pierrard. *Historia Kościoła Katolickiego*. Przeł. z j. franc. T. Szafranski. Warszawa 1984 s. 54-55; F. B. Welbourn. *East African Christian* s. 43-44.

<sup>28</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 166; EA 31.

siedmioletnim okresie samotnego życia, założył w 323 roku pierwszą wspólnotę w opuszczonej wiosce Tabennisi w Górnym Egipcie. Jego wspólnota szybko się rozrosła, w związku z tym został zmuszony do opracowania dla niej reguły. Składała się ona ze 194 artykułów, w których dokładnie został określony codzienny rytm życia mnicha, czyli praca, wspólna modlitwa i dyscyplina. Pierwsza wspólnota pachomiańska została otoczona murem. W jej skład wchodziła kaplica, wspólne budynki (piekarnia, kuchnia, infirmeria) oraz szereg domków, w których mieszkało około 20 mnichów. Kierownictwo sprawował przełożony, opat, który miał do dyspozycji zastępcę. Mnisi mieszkali w osobnych domkach, a zajmowali je według wykonywanych zawodów: ogrodnicy, piekarze, pasterze, itp. Wspólna praca, ogrodnictwo, rzemiosło, uprawa roli służyła do zdobywania wyżywienia, ale głównie była uznawana za służbę Bożą. Zainteresowanie taką formą życia ciągle wzrastało, więc Pachomiusz zakładał nowe wspólnoty. Do 346 roku, czyli do swojej śmierci założył 9 klasztorów męskich i 2 żeńskie. Pierwszy z żeńskich klasztorów założony w Tabennisi miał za przełożoną siostrę Pachomiusza, Marię. Przy końcu IV wieku powstał pachomiański klasztor w Kanope koło Aleksandrii, do którego przybywali mnisi z Zachodu<sup>29</sup>.

W III wieku rozwinęła się Aleksandryjska Szkoła Katechetyczna, powstała w roku 180, stanowiła najwybitniejszy ośrodek kultury helleńskiej, wspomagany przez dwie biblioteki przy Sarapeionie i Muzeionie<sup>30</sup>. Sobór Nicejski w 325 roku zobowiązał Kościół aleksandryjski do określenia chronologii świąt wielkanocnych dla całego Kościoła powszechnego<sup>31</sup>. Kościół afrykański we wschodniej części dał chrześcijaństwu wielkich pisarzy i ojców Kościoła: Klemensa Aleksandryjskiego, Orygena, Dionizego Wielkiego, Atanazego Wielkiego i Cyryla Aleksandryjskiego<sup>32</sup>.

Rozwój Kościoła w omawianej części Afryki zahamowały herezje oraz prześladowania. Chrześcijanie egipscy będący pod wpływem środowiska hellenistycznego, w dużym stopniu przyjęli grecki styl myślenia i argumentacji oparty na filo-

<sup>29</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 167-168; J. Daniélou i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600* s. 213-214; EA 31; D. Olszewski. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie* s. 64-65; P. Pierrard. *Historia Kościoła Katolickiego* s. 54-55; F. B. Welbourn. *East African Christian* s. 44.

<sup>30</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 80; EA 31; J. Daniélou i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600* s. 111-112; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnofrykańskiej* s. 194; G. Parrinder. *Africa's Three Religions*. London 1976 s. 105-106.

<sup>31</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 156.

<sup>32</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 81-83, 147; J. Daniélou i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600* s. 111-114, 172-175, 257-263; P. Pierrard. *Historia Kościoła Katolickiego* s. 41-42; F. B. Welbourn. *East African Christian* s. 43-46.

zofii greckiej. Klemens Aleksandryjski i Orygenes są głównymi wyrazicielami tego zjawiska<sup>33</sup>. Klemens utrzymywał, że filozofia jest narzędziem do lepszego rozumienia teologii. Orygenes wykładał filozofię w Aleksandrii. Egipskie chrześcijaństwo wiele przyjęło z platonizmu, dając tym samym mocny grunt dla teologii, ale i niestety podłoże dla herezji<sup>34</sup>.

Innym czynnikiem, który przyczynił się do powstawania herezji na kontynencie afrykańskim był pluralizm. Aleksandria przyciągała niezliczoną masę ludzi o różnorodnym podłożu kulturowym i religijnym. Odbiło się to na mentalności społeczeństwa i dało początek synkretyzmowi religijnemu oraz mieszaniu się i scalaniu wielu religii pogańskich. Proces ów, upełnomocniony tolerancją i kompromisem stawał się coraz bardziej widoczny, a brak struktur, które mogłyby stawić czoła temu fenomenowi, sprawił jego rozkwit<sup>35</sup>.

Organizacja Kościoła, z którą dziś jesteśmy obeznani – *credo*, prawo, tradycja, hierarchia – wówczas była jeszcze w zarodku. Do czwartego wieku nie było jasno sprecyzowanego *credo* dla wszystkich chrześcijan. Symbole wiary powstają w odpowiedzi na błędy. Podobnie przedstawiała się sprawa kanonu Pisma Świętego, który został ostatecznie zatwierdzony w Chalcedonie w roku 451<sup>36</sup>.

W I i II wieku chrześcijaństwo w Aleksandrii cieszyło się pokojem i mogło spokojnie się rozwijać. Pierwsze prześladowania zaczęły się za rządów Septymiusza Sewera (193-211). W 202 roku wydał on edykt zabraniający poganom przechodzenia na żydostwo i chrześcijaństwo. Największe prześladowania dotknęły Tebaide, a zwłaszcza Aleksandrię. Katechetyczna Szkoła Aleksandryjska została rozbita. Klemens Aleksandryjski<sup>37</sup>, jej nauczyciel, musiał opuścić miasto, podobny los spotkał Orygenes<sup>38</sup>.

Cesarz Decjusz (249-251) rozpoczął prześladowania chrześcijan już w pierwszym tygodniu po objęciu władzy, rok przed wydaniem edyktu prześladowczego (250). Edykt nakazywał wszystkim mieszkańcom cesarstwa udział w składaniu ofiar bóstwom<sup>39</sup>. Za rządów Decjusza miało zginąć około szesnastu tysięcy chrze-

<sup>33</sup> Zob. H. Chadwick. *The Early Church*. Harmondsworth-Baltimore-Victoria-Ontario-Auckland 1974 s. 94-113.

<sup>34</sup> Zob. L. Malishi. *Introduction to the History of Christianity in Africa*. Tabora-London b. r. s. 30.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Zob. Z. Piszczek. *Mała Encyklopedia Kultury Antycznej* s. 375.

<sup>38</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 64-65; J. Daniélou i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600* s. 118-123; M. Jaczynowska. *Historia starożytnego Rzymu* s. 308-312.

<sup>39</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 66-67; M. Jaczynowska. *Historia starożytnego Rzymu* s. 330-331.

ścijan<sup>40</sup>. Fala prześladowań została wznowiona przez cesarza Waleriana (253-260), ale zahamowana przez Galliena (260)<sup>41</sup>.

Za rządów cesarza Dioklecjana (284-305) nastąpiła tzw. „era męczenników”. W latach 303-304 wydał on cztery edykty, które precyzowały warunki prześladowań. Pierwszy edykt zapowiadał niszczenie świątyń chrześcijańskich, przejęcie i spalenie świętych ksiąg, zakazywał gromadzenia chrześcijan. Drugi edykt nakazywał uwięzienie wszystkich duchownych, następnie uwolnienie tych, którzy wzięli udział w uctach pogańskich i ofiarach, trzeci przedstawiał postępowanie z duchownymi, z kolei czwarty nakazywał wszystkim chrześcijanom złożenie ofiar pogańskich<sup>42</sup>. Edykty te przyczyniły się do wzmożonego prześladowania chrześcijan, gdy według Euzebiusza z Cezarei, ginęło w Afryce około 100 ofiar dziennie<sup>43</sup>.

Ostatnie prześladowania miały miejsce za cesarza Maksymina Daji (307-313), zakazał on zgromadzeń chrześcijan na cmentarzach, zaczęto ich wypędzać z miast, więzić, a nawet skazywać na śmierć. Liczby ofiar straconych w tym czasie nie udało się dokładnie ustalić, jednak przyjmuje się, że było ich około kilku tysięcy. Śmierć poniósł wówczas biskup Aleksandrii Piotr, czczony później jako święty<sup>44</sup>.

Początki chrześcijaństwa w Afryce północno-zachodniej są mało znane. Papież Innocenty I (416) i Grzegorz Wielki (ok. 600) przypisywali je św. Piotrowi i jego uczniom. Jest to jednak sprzeczne ze świadectwem Tertuliana, który wyliczając w końcu II wieku Kościoły założone przez apostołów nie wymienił św. Piotra<sup>45</sup>.

Właściwa działalność misyjna na tych terenach rozpoczęła się prawdopodobnie pod koniec I wieku z Rzymu. W II wieku nastąpiła jego gwałtowna ekspansja, która w krótkim czasie objęła wszystkie warstwy społeczne, świadczy o tym twierdzenie Tertuliana (schyłek II i początek III wieku), że ludność miejska składała się w większej części z chrześcijan<sup>46</sup>. Z miast chrześcijaństwo docierało także na tereny wiejskie oraz do sąsiednich prowincji Mauretanii i Numidii<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 140.

<sup>41</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 67-68; M. Jaczynowska. *Historia starożytnego Rzymu* s. 330.

<sup>42</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 111-114; J. Daniélou i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600* s. 185-187; M. Jaczynowska. *Historia starożytnego Rzymu* s. 350-351.

<sup>43</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 140.

<sup>44</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 114-115.

<sup>45</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 141.

<sup>46</sup> Zob. K. Bihlmeyer i H. Tüchle. *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska. T. 1 s. 77*.

<sup>47</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 141.

Pierwsze autentyczne świadectwo o rozwoju chrześcijaństwa w tej części Afryki pochodzi z 180 roku i są to *Acta Martyrium Scillitanorum*, którzy posługiwali się Listami św. Pawła w tłumaczeniu łacińskim<sup>48</sup>.

Dynamicznym ośrodkiem administracyjnym Kościoła oraz kulturalnym i gospodarczym była Kartagina. Biskup tego miasta, posiadał specjalne uprawnienia, ponieważ był on prymasem dla całej Afryki. Do jego uprawnień należało zwoływanie i przewodniczenie synodom plenarnym dla całego kontynentu afrykańskiego<sup>49</sup>.

Wraz z dynamicznym wzrostem liczby chrześcijan rozwijała się także organizacja kościelna. Ciągłe rosła ilość biskupstw, około 220 roku było ich około 100. Prawie każde miasto, nawet małe, miało własnego biskupa<sup>50</sup>. Pierwszy synod w Kartaginie w 220 roku za biskupa Agrypina zgromadził 70 biskupów z Afryki Prokonsularnej i Numidii. Drugi, zwołany około 240 roku przez biskupa Donata, zebrał 90 biskupów. Za rządów św. Cypriana (248-258) odbyło się co najmniej 7 synodów, na jednym z nich w 256 roku zebrało się 87 biskupów. W 303 roku przybyło na synod do Kartaginy 250 biskupów. W latach 312-427 odbyło się 56 synodów, z czego 19 generalnych dla całej Afryki Zachodniej i 20 dla poszczególnych prowincji. W 336 roku na synodzie kartagińskim zgromadziło się aż 270 biskupów. W 411 roku odbyły się dwa równoległe synody, synod wierny Rzymowi zgromadził 386<sup>51</sup> biskupów, a synod donatystów 279 biskupów<sup>52</sup>.

Kościół w Afryce podlegał ciągłemu rozwojowi. W połowie III wieku były już 3 prowincje kościelne i około 200 biskupstw, których liczba ciągle wzrastała, osiągając w 484 roku – 7 prowincji kościelnych (Afryka Prokonsularna, Numidia, Byzacena, Mauretania Cezaryjska, Mauretania Sitiensis, Mauretania Tyngitana i Trypolitania oraz 466 biskupstw, których liczba w VI wieku wzrosła do około 700<sup>53</sup>. Do osiągnięć Kościoła afrykańskiego należał także wybór biskupa

<sup>48</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 60; A Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnaafrykańskiej* s. 192.

<sup>49</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s 193.

<sup>50</sup> Zob. S. Neill. *A History of Christian Missions* s. 34.

<sup>51</sup> Tę liczbę biskupów podaje M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego* s. 125. Taką samą liczbę podaje F. Drażzkowski. *Donatyzm*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. R. Łukaszyk [in.] T. 4. Lublin 1985 kol. 113. Natomiast A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnaafrykańskiej* s. 192 i L. Malishi. *Introduction to the History of Christianity in Africa* s. 27-28 podają liczbę 286 biskupów.

<sup>52</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 60, 91, 98, 124-125; K. Bihlmeyer i H. Tüchle. *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*. T. 1 s. 77; J. Daniélou i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600* s.159; B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 141; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnaafrykańskiej* s. 192.

<sup>53</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 141; A Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnaafrykańskiej* s. 191.

z tego kontynentu na stolicę Piotrową w latach 189-199, w osobie św. Wiktora<sup>54</sup>.

Jak widać Kościół w Afryce wspaniale się rozwijał mimo trwających od końca II wieku prześladowań. Pierwsze z nich miało miejsce w 180 roku za rządów Marka Aureliusza (161-180), byli to męczennicy z Scillium<sup>55</sup>. Chyba najbardziej krwawe prześladowanie przypada, podobnie jak w Kościele egipskim, na lata 197-203, za panowania Septymiusza Sewera, zginęło wówczas wielu chrześcijan, między innymi św. Perpetua i św. Felicyta w 203 roku<sup>56</sup>.

Wznowienie prześladowań nastąpiło na tym terenie przez prokonsula Scapule w latach 211-212 oraz za cesarza Decjusza (249-251) i Waleriana (253-260). Podczas tego ostatniego prześladowania zginął między innymi w 258 roku św. Cyprian, biskup Kartaginy, a wielu chrześcijan zostało skazanych na przymusowe roboty w kopalniach<sup>57</sup>.

Po burzliwym okresie prześladowań następuje era Konstantina (306-337). Cesarz ten objął władzę w 306 roku po śmierci ojca, jednak już w 312 roku musiał stoczyć walkę z swoimi rywalami do tronu Maksyminem i Maksencjuszem, których pokonał w 313 roku. Według legendy przed bitwą z Maksencjuszem miał zobaczyć świetlisty krzyż z napisem: *In hoc signo vinces*. W roku 313 cesarz Konstantyn wraz z cesarzem Licyniuszem, który w tym czasie reprezentował wschodnią część cesarstwa, wydali w Mediolanie edykt tolerancyjny, który przyznawał chrześcijanom swobodę wyznawania. Bezpłatnie i bezwarunkowo zwrócono im zabrane wcześniej miejsca kultu, kościoły i cmentarze. Gminom chrześcijańskim przyznano osobowość prawną. Sam Konstantyn przyjął podobno chrzest dopiero pod koniec życia, jednak w 325 roku przewodniczył na soborze nicejskim i zatwierdził jego postanowienia<sup>58</sup>.

Rozkwit chrześcijaństwa w Kartaginie miał także podłoże polityczne, była to forma w jakiej wyrażał się afrykański partykularyzm i opozycje wobec władzy

<sup>54</sup> Zob. EA 31; J. Kaczmarek. *Poczet papieży*. Warszawa 1987 nr 14; J. Mercier. *Dwa wieki historii Watykanu (Od św. Piotra do Jana Pawła II)*. Przeł. z j. franc. J. Pieńkos. Warszawa 1986 s. 69, 71.

<sup>55</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 60; M. Jaczynowska. *Historia starożytnego Rzymu* s. 330; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej* s. 192; D. Olszewski. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie* s. 34.

<sup>56</sup> Zob. J. Daniélou i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600* s. 118-123; EA 31; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej* s. 192.

<sup>57</sup> Zob. J. Daniélou i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600* s. 123, 130, 165-167; Z. Piszczek. *Mala encyklopedia kultury antycznej* s. 169, 177, 788.

<sup>58</sup> Zob. M. Jaczynowska. *Historia starożytnego Rzymu* s. 360-363; Z. Piszczek. *Mala encyklopedia kultury antycznej* s. 384; P. Pierrard. *Historia Kościoła Katolickiego* s. 44-46; J. Śrutwa. *Edykt mediolański*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. R. Łukaszyk [i in.] T.4. Lublin 1985 kol. 666.



cesarskiej. Chrześcijaństwo sprzyjało dążeniom narodowym. Tu działało wielu wybitnych pisarzy i ojców Kościoła zachodniego: między innymi Tertulian, święci Cyprian, Augustyn, Optat z Milewy<sup>59</sup>.

Wspaniały rozwój chrześcijaństwa w Afryce zachodniej zahamował gwałtowny najazd barbarzyńców. W roku 429 Wandalowie pod wodzą Genzeryka przeprawili się z Półwyspu Iberyjskiego przez Cieśninę Gibraltarską do Afryki. Na terenie Numidii i prowincji Afryki utworzyli za zgodą Rzymu w 435 roku państwo formalnie zależne od cesarstwa. Nastąpiła wówczas kolejna era prześladowań. Wandalowie byli wyznawcami arianizmu, toteż chcieli przemocą narzucić swoją wiarę podbitej ludności. Konfiskowano dobra kościelne, przejmowano świątynie katolickie dla kultu ariańskiego, usunięto wielu biskupów, utrudniono obiadzanie stolic biskupich, zwłaszcza stolicy prymasów w Kartaginie<sup>60</sup>.

W 476 roku Cesarstwo Zachodnio-Rzymskie przestało istnieć, nadal jednak rozwijało się Cesarstwo Wschodnio-Rzymskie ze stolicą w Konstantynopolu. Jego cesarzem w latach 527-565 był Justynian Wielki, który chciał przywrócić cesarstwu jego dawną mocarstwowość. Na pierwszy plan w jego polityce wysunęła się sprawa odzyskania Afryki. W roku 533 wysłał tam szesnastotysięczną armię pod wodzą Belizariusza. Jego armia wylądowała pod Hadrumentum, na południe od Kartaginy i całkowicie rozbiła Wandalów. Afryka wróciła do cesarstwa, przywrócono jej stan prawny sprzed inwazji wandaloskiej. Kościół katolicki odzyskał dawne uprawnienia, zakwitło z powrotem życie synodalne<sup>61</sup>. Kościół afrykański rozwinął w tym czasie akcję misyjną w Mauretanii i Byzacenie oraz nawiązał ścisły kontakt ze Stolicą Apostolską<sup>62</sup>.

Dalszy rozwój chrześcijaństwa w Afryce Północno-Zachodniej i w Egipcie został zatrzymany w VII wieku, w wyniku podboju dokonanego przez Arabów. W 642 roku została zdobyta Aleksandria, następnie Pentapolis, w 643 Trypolitania, w 647 część Afryki Prokonsularnej, w 698 roku Kartagina i cała Afryka Prokonsularna. W pierwszych latach VIII wieku Arabowie dotarli do Atlantyku, cała chrześcijańska Afryka bez Etiopii znalazła się pod ich panowaniem. Chrześcijań-

<sup>59</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 79-80, 124, 152-153; J. Daniélou i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600* s. 128-132, 158-164; EA 31; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej* s. 191; S. Neill. *A History of Christian Missions* s. 34; P. Pierrard. *Historia Kościoła Katolickiego* s. 52.

<sup>60</sup> Zob. M. Jaczynowska. *Historia starożytnego Rzymu* s. 373; B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* s. 142; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej* s. 193; T. Manteuffel. *Historia powszechna. Średniowiecze*. Warszawa 1990 s. 40; J. Mercier. *Dwadzieścia wieków historii Watykanu* s. 80.

<sup>61</sup> Zob. T. Manteuffel. *Historia powszechna. Średniowiecze* s. 48-49; J. Mercier. *Dwadzieścia wieków historii Watykanu* s. 80.

<sup>62</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 142.

stwo na tym terenie spotkały ponownie coraz większe ograniczenia, przy jednoczesnym uprzywilejowaniu islamu. Przechodzenia z islamu na chrześcijaństwo surowo zabroniono, ale z kolei przejście na islam wynagradzano zwolnieniem od podatków lub wolnością osobistą, kościoły zamieniano na meczety. Doprowadziło to do osłabienia, a nawet agonii chrześcijaństwa w Afryce Północnej<sup>63</sup>.

W Afryce, a dokładnie w Egipcie i Etiopii rozwijał się także Kościół monofizycki, którego wyznawców zdobywcy arabscy nazywali koptami<sup>64</sup>. Kościół ten zrodził się w połowie V wieku w Aleksandrii, na podstawie doktryny patriarchy Dioskura I, który zaprzeczał istnieniu w Chrystusie dwóch natur, boskiej i ludzkiej. Uważał zaś, że Chrystus posiadał jedną naturę (bosko-ludzką). Nauka ta została potępiona w 451 roku na Soborze Chalcedońskim, zaś patriarchę usunięto z urzędu. To wydarzenie przyczyniło się do podziału chrześcijan w Egipcie na dwa przeciwstawne obozy: zwolenników soboru, czyli melchitów i jego przeciwników – monofizytów. Rozłam ten jeszcze bardziej utrwalił się w Egipcie za panowania dwóch następnych patriarchów aleksandryjskich: Tymoteusza II Ailurosa (457-477) i Piotra III Mongosa (482-490). Próby zjednoczenia chrześcijan na tym terenie podejmował cesarz Justynian Wielki w pierwszej połowie VI wieku, ale nie osiągnął on zamierzonych celów. Ostatecznie przy końcu panowania uznał ich naukę. Następni cesarze, Justyn II (565-578) i Tyberiusz (578-582) prowadzili politykę chwiejną, między tolerowaniem a prześladowaniem monofizytów. Z kolei cesarz Maurycy (592-602) opowiedział się otwarcie za ich tolerowaniem. Najbardziej uprzywilejowaną pozycję osiągnęli koptowie w VII wieku, po zdobyciu Egiptu przez Arabów, którzy nadali im wiele przywilejów i uprawnień politycznych<sup>65</sup>.

## 2. ŚREDNIOWIECZE I CZASY NOWOŻYTNE OD XIII DO XVIII WIEKU

Drugi etap przyjmowania Jezusa Chrystusa w Afryce następował dzięki pracy misjonarzy. Od XIII do XVIII wieku misje w tej części świata były sporadycz-

<sup>63</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Średniowiecze T. 2.* Warszawa 1989 s. 7; B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność* kol. 143; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej* s. 193; A. Wessels. *Images of Jesus* s. 98.

<sup>64</sup> „Arabowie zniekształcili greckie *aigypnos*, „egipski” na „kopt”, Europejczycy dokonali kolejnego zniekształcenia na „kopt”.” A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej* s. 190.

<sup>65</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Starożytność* s. 183-184, 223-224; J. Dnielou i H. I. Marrou. *Historia Kościoła. Od początków do roku 600* s. 257-264; EA 31; B. Kumor. *Afryka – Kościoły wschodnie* kol. 152; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnoafrykańskiej* s. 190-191; D. Olszewski. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie* s. 75, 101.

ne, były podejmowane przez różne osoby i zakony oraz związane były z odkryciami geograficznymi<sup>66</sup>.

Próbie ponownego nawrócenia Afryki arabskiej podjął się Franciszek z Asyżu, który w roku 1212 wybrał się tam przez Hiszpanię, ale niebawem zachorował i musiał wrócić do Italii. Następnie w 1219 roku udał się do Egiptu, dotarł do sultana al-Kamila, ale nie udało mu się go nawrócić, tak jak tego wcześniej pragnął<sup>67</sup>. Dzieło św. Franciszka kontynuowali wysłani w 1220 roku do Maroka Bracia Mniejsi, którzy ponieśli tam śmierć, ale założone przez nich w 1234 roku biskupstwo w Marrakeszu przetrwało do 1566 roku<sup>68</sup>. Misje franciszkańskie w Afryce zostały na pewien czas przerwane. Odnowione zostały w Tunezji około 1300 roku przez tercjarza franciszkańskiego Ramona Lulla. Odbył on wiele wypraw kaznodziejskich. Podczas jednej z nich doznał znacznych prześladowań ze strony niewiernych, w wyniku których zmarł w 1315 roku<sup>69</sup>.

Obok franciszkanów pracowali w Maghrebie<sup>70</sup> także dominikanie, zaś na początku XIV wieku portugalski zakon rycerski *Militiae Jesu Christi* oraz mercenariusze i trynitarze. Praca ich nie osiągnęła większych rezultatów. Swoją działalnością objęli głównie kupców europejskich, zajmowali się także wykupem jeńców<sup>71</sup>. Papiestwo w tym okresie nie było inicjatorem misji, wydawało jedynie dekrety na prośbę misjonarzy<sup>72</sup>.

Egipt od VII wieku był pod panowaniem Arabów. Część koptów, mimo że przyjęła zwyczaje muzułmańskie, była nadal wierna chrześcijaństwu. Franciszkanie nigdy nie zaniechali na tym terenie pracy misyjnej, jednak ograniczyła się ona do obsługi niewolników i kupców chrześcijańskich. Najgorszy okres dla koptów nastąpił w okresie krucjat. Ponowne próby podporządkowania Egiptu przez krzyżowców doprowadziły do masowych prześladowań i rzezi chrześcijan przez muzułmanów. Największe prześladowania spotkały chrześcijan egipskich za panowania dynastii Mameluków (1257-1517). Koptowie w tym czasie

<sup>66</sup> Zob. S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – Misje w Afryce*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. F. Gryglewicz [i in.] T. 1. Lublin 1985 kol. 143.

<sup>67</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Średniowiecze* s. 185; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnafrykańskiej* s. 197.

<sup>68</sup> Zob. D. Olszewski. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie* s. 151.

<sup>69</sup> Zob. M. D. Knowles i D. Obolensky. *Historia Kościoła 600-1500*. W: *Historia Kościoła*. Red. L. J. Rogier [i in.] T. 2. Przeł. z j. franc. R. Turzyński. Warszawa 1988 s. 280-281; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnafrykańskiej* s. 198.

<sup>70</sup> Maghreb – kraje arabskie w północnej Afryce, położone między Saharą a Morzem Śródziemnym.

<sup>71</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Średniowiecze* s. 187, 257; P. Pierford. *Historia Kościoła Katolickiego* s. 143.

<sup>72</sup> Zob. A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnafrykańskiej* s. 199-201.

znaleźli się w mniejszości. W latach 1441-1442 na Soborze we Florencji delegacja Kościoła koptyjskiego z Egiptu i Etiopii zjednoczyła się ze Stolicą Apostolską, podpisując akt unii, dając załączek dzisiejszemu kościołowi koptyjsko-katolickiemu. W latach 1517-1789 Egipt był pod panowaniem Turcji i sytuacja koptów nieco się poprawiła. Toteż jezuici od 1582 roku próbowali ich nawracać, zaś od 1630 roku kapucyni, którzy osiedlili się w Kairze, jednak praca ich nie przyniosła żadnych efektów. Misjonarze od Aleksandrii po Nubię otaczali opieką głównie katolickich cudzoziemców. Od początku XVI wieku misjonarze próbowali pojednać Etiopię z Rzymem. Od 1555 roku pracowali tam jezuici. Wkrótce usunięto ich i wprowadzono zakaz wyznawania religii katolickiej. Kongregacja Rozkrzewienia Wiary wysłała dwóch misjonarzy Agathagelusa z Vendome i Kasjana z Nantes, którzy zostali pochyceni i umęczeni. Dalsze próby pracy misyjnej podejmowane przez franciszkanów również kończyły się śmiercią męczeńską<sup>73</sup>.

W XV wieku rozpoczęły się wielkie wyprawy morskie, które miały na celu odkrycie drogi do Indii, ale doprowadziły także do odkrycia nowych, nieznanych dotąd terenów. Pierwszym państwem, które organizowało morskie wyprawy, była Portugalia<sup>74</sup>. W 1415 roku jej żeglarze opanowali Centę w Maroku, docierając do dróg handlowych, sięgających do Afryki Środkowej<sup>75</sup>. W roku 1434 Portugalczycy opłynęli Przylądek Bojador, stanowiący dotąd najdalszy kres znany przez Europejczyków u zachodnich wybrzeży Afryki<sup>76</sup>. W roku 1445 osiągnęli ujście Senegalu i Zielony Przylądek, w roku 1456 wpłynęli do Zatoki Gwinejskiej, a w roku 1471 minęli równik. W Afryce Portugalczycy zetknęli się z istniejącymi już państwami. Oficjalnie objęli te tereny we władanie, jednak w praktyce ich działalność kolonizacyjna ograniczyła się do założenia paru ufortyfikowanych faktorii handlowych. Najważniejsze ich posiadłości to Mozambik, Angola i Kongo (São Salvador)<sup>77</sup>. Na zajętych terenach Portugalczycy zaczęli rozwijać także akcję misyjną<sup>78</sup>. W roku 1455 papież Mikołaj V przyznał Portugalii prawo patronatu nad ośrodkami misyjnymi na opanowanych przez nią terenach Afryki<sup>79</sup>.

<sup>73</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Średniowiecze* s. 226; S. Turban ski. *Afryka – Kościół katolicki – Misje w Afryce* kol. 144.

<sup>74</sup> Zob. F. Cialini. *Catecumenato e Battesimo in Africa dal Secolo XIX al Concilio Vaticano II*. Roma 1972 s. 25.

<sup>75</sup> Zob. A. Wyczański. *Historia powszechna. Wiek XVI*. Warszawa 1987 s. 22-25.

<sup>76</sup> Zob. T. Manteuffel. *Historia powszechna. Średniowiecze* s. 370.

<sup>77</sup> Zob. J. Kenny. *The Catholic Church in Tropical Africa 1445-1850*. Ibadan-Yaba 1980 s. 15-19.

<sup>78</sup> Zob. A. Wyczański. *Historia powszechna. Wiek XVI* s. 25.

<sup>79</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Średniowiecze* s. 257.

Ewangelizacja Czarnej Afryki rozpoczęła się w końcu XV wieku, obejmując terytoryjnie zajęte przez Portugalczyków oraz Madagaskar<sup>80</sup>. W okolicach Zielonego Przylądka i Gwinei pracowali z miernymi wynikami jezuici, potem karmelici i kapucyni. Większe szanse na szybką chrystianizację mieli misjonarze w regionie dolnego Konga. Od roku 1491 powstawały tu gminy chrześcijańskie, rządził tu także chrześcijański władca, Alfons, syn króla Nwemba Nzinga<sup>81</sup>. Dzięki temu władcy, w 1534 roku utworzono biskupstwo w São Tomé. Jednym z pierwszych owoców działalności misyjnej w tym rejonie była dokonana przez papieża Leona X w 1518 roku w Rzymie konsekracja Don Enrica, syna króla Konga Alfonsa na biskupa tytularnego Utica. W ten sposób Don Enrico został pierwszym biskupem nadmorskim z Czarnej Afryki<sup>82</sup>. Król Alfons zbudował 12 kościołów, jednak po jego śmierci misje w Kongo upadły. W 1536 roku misjonarze z Konga udali się do Angoli, ale nie osiągnęli większych rezultatów. W 1590 roku misja nad dolnym Kongiem liczyła 2000 wiernych i papież Klemens VIII w 1596 roku wydzielił ją pod władzę biskupstwa São Tomé, tworząc nowe Santa Cruz de Reino de Angola z siedzibą w São Salvador da Bahia. Od 1635 roku w Kongo i Angoli działali włoścacy kapucyni, ale w 1670 roku ich misja upadła<sup>83</sup>.

Od roku 1498 duchowni chrześcijańscy działali także w Mozambiku, będąc kapelanami Portugalczyków oraz ich ochrzczonych niewolników. W portach należących do tego kraju zatrzymali się misjonarze, którzy jechali na Daleki Wschód. W roku 1541 przebywał tu św. Franciszek Ksawery ze swoimi towarzyszami. Pierwszymi stałymi misjonarzami przysłali tu jezuici z Goa w 1559 roku, byli to ojcowie Gonçalo da Silveira i Andrés Fernández oraz jeden brat zakonny. Ochrzcili oni króla z Tonga (Inhambane) i potężnego władcę nad górną Zambezi. Jednak atak mahometan doprowadził do likwidacji zaczątków chrześcijaństwa. W roku 1561 Silveira został uduszony, zaś Fernández wrócił do Indii. Wznowienia misji podjęli dopiero w 1577 roku dominikanie, zaś w roku 1607 jezuici, a później także augustianie. W roku 1612 Mozambik wyłączono z archidiecezji Goa i utworzono samodzielny okręg kościelny. Monomotapa Kaprassine w roku 1678 zamordował posta

<sup>80</sup> Zob. EA 32.

<sup>81</sup> Anton Wessels podaje, że Don Alfonso to imię chrzcielne Mvemba Nzinga, czyli prawdopodobnie chodzi tu o jedną i tę samą osobę. Por. A. Wessels. *Images of Jesus* s. 99; Geoffrey Parrinder, choć inaczej przeliterowuje pogańskie imię króla (Mbemba Nzinga), także podaje, że Alfonso to jego imię chrzcielne. Por. G. Parrinder. *Africa's Three Religions* s. 121.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1517-1758*. T. 3. Warszawa 1989 s. 11-12, 225; A. Kersten. *Historia powszechna. Wiek XVII*. Warszawa 1987 s. 104; B. Kumor. *Historia Kościoła. Czasy nowożytne. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*. Lublin 1984 s. 191; A. Kurek. *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnofrykańskich* s. 201-207; S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – Misje w Afryce* kol. 144.

portugalskiego. To wydarzenie doprowadziło do krwawej wyprawy Portugalczyków, na czele której stanął dominikanin Luis. W końcu zwyciężył Kaprassine, który surowo rozprawił się z chrześcijanami doprowadzając do upadku misji. W roku 1631 Portugalczycy opanowali Mombasę, uznawaną za bastion islamu i rozpoczęli tu także działalność misyjną, jednakże pomimo ogromnego wysiłku jej rezultaty były znikome i misja upadła. W roku 1729 Mombasa została trwale opanowana przez muzułmanów<sup>84</sup>.

W XVI i XVII wieku misjami chrześcijańskimi objęto także Madagaskar. Od 1580 roku pracowali tu dominikanie, od 1610 roku jezuita i karmelici, zaś od 1648 misjonarze św. Wincentego à Paulo. W roku 1640 zorganizowano na tym terenie prefekturę apostolską. Na Madagaskar napływali kupcy francuscy, którzy zdobywali tu coraz większe znaczenie, podporządkowując sobie wyspę. W roku 1648 Zgromadzenie Misji (*Congregatio Missionis*) założyło tu swoją placówkę. Jednak powtarzające się wypadki mordowania misjonarzy spowodowały w 1674 roku zamknięcie misji. W 1686 roku Ludwik XIV włączył Madagaskar do posiadłości francuskich. W roku 1800 wznowiono działalność misyjną na tym terenie<sup>85</sup>.

Misje w omawianym okresie nie osiągały większych rozmiarów oraz zamierzonych celów z powodu silnej ofensywy islamu, handlu niewolnikami, politycznych konfliktów Europejczyków w portach afrykańskich, błędnej metody misyjnej, polegającej na masowym udzielaniu chrztu bez należytego przygotowania oraz z powodu zabójczego klimatu<sup>86</sup>.

Ważną rolę w pracy misjonarzy odegrała utworzona przez papieża Grzegorza XV<sup>87</sup> w 1622 roku Kongregacja Rozkrzewiania Wiary (*Congregatio de Propaganda Fide*), której głównym zadaniem było szerzenie wiary katolickiej wśród pogan i heretyków<sup>88</sup>. Świat podzielono na 13 okręgów. Jednym z nich był okręg Afryki Północnej, podlegała mu jednak cała Afryka. W swojej instrukcji z 1659 roku Kongregacja domagała się wysyłania na misje kapłanów i zakonników z odpo-

<sup>84</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1517-1758* s. 225-226; B. Kumor. *Historia Kościoła. Czasy nowożytne. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim* s. 191; S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – Misje w Afryce* kol. 144-145.

<sup>85</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1517-1758* s. 226; A. Kersten. *Historia powszechna. Wiek XVII* s. 184; B. Kumor. *Historia Kościoła. Czasy nowożytne. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim* s. 191; S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – Misje w Afryce* kol. 145.

<sup>86</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1517-1758* s. 225; B. Kumor. *Historia Kościoła. Czasy nowożytne. Kościół w okresie absolutyzmu i Oświecenia* Cz. 6. Lublin 1985 s. 98; D. Olszewski. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie* s. 250-255.

<sup>87</sup> Zob. J. Warmiński. *Grzegorz XV, Alessandro Ludovisi*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. J. Walkusz [i in.] T. 6. Lublin 1993 kol. 343.

<sup>88</sup> Zob. EA 32; R. Gray. *Black Christians and White Missionaries*. New Haven-London 1990 s. 8.

wiednimi przymiotami duchowymi. Postulowała kształcenie kleru. Głównym celem misji miało być głoszenie wiary w Boga i udzielanie sakramentów. Misjonarzom zabraniano zajmowania się handlem i polityką<sup>89</sup>.

W II połowie XVIII wieku nastąpił w Afryce największy kryzys misji<sup>90</sup>. Jego przyczynę należy upatrywać w zahamowaniu rozwoju kolonialnego mocarstw chrześcijańskich. Do Europejczyków należały tylko niektóre zachodnie wybrzeża: Angola, Kapsztad, Sierra Leone, Senegal; a na wschodnim – Mozambik. Terytory afrykańskie nad Morzem Śródziemnym znajdowały się we władaniu tureckim, zaś wewnątrz Afryki nie było jeszcze znane<sup>91</sup>.

Anglicy uzyskali po pokoju paryskim w 1763 roku Senegal, a Francja faktycznie nadbrzeżną Gorée i w Saint-Louis. Tu próbował założyć misję kapłan francuski Demanet, ale nie pozwolił mu na to zły stan zdrowia, zmuszając go do powrotu do Francji. Zabójczy klimat afrykański nie sprzyjał zorganizowaniu misji misjonarzom z Seminarium Paryskiego, a dwóch z nich w Sokotori zostało zamordowanych przez Arabów<sup>92</sup>.

### 3. WIEK XIX I XX

W XIX wieku, po Kongresie Wiedeńskim i zakończeniu wojen napoleońskich nastąpiło odrodzenie misji. Było to początkiem trzeciego etapu przyjmowania Jezusa Chrystusa w Afryce<sup>93</sup>. Chrystianizowano ten kontynent już w sposób zorganizowany<sup>94</sup>.

<sup>89</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1517-1758* s. 115, 223; H. Tüchle i C. A. Bouman. *Historia Kościoła 1500-1715*. W: *Historia Kościoła*. Red. L. J. Rogier [i in.] T. 3. Przel. z j. franc. J. Piesiewicz. Warszawa 1986 s. 207-211.

<sup>90</sup> Zob. EA 32.

<sup>91</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1758-1914*. T. 3. Warszawa 1991 s. 160-161; L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny i J. Hajjar. *Historia Kościoła 1715-1848*. W: *Historia Kościoła*. Red. L. J. Rogier [i in.] T. 4. Przel. z j. franc. T. Szafranski. Warszawa 1987 s. 294-295.

<sup>92</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1758-1914* s. 161.

<sup>93</sup> Wiele z młodych Kościołów Afryki doczekało się swoich historyczno-teologicznych monografii np.: O. F. Adetoun. *The Catholic Missionary History of Yorubaland. From the First Announcement of the Faith to the Passage into a Local Church – 1868-1966. Extractum ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Missiologiae*. Romae 1993; V. Anusionwu. *The Role of the Laity in Missionary Activity of the Church in Igboland of Nigeria. A Historical and Pastoral Approach. Extractum ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Missiologiae*. Romae 1994. Istnieje jeszcze wiele innych opracowań monograficznych dotyczących innych miejsc i ludów Afryki, które wydają się być ulubionym tematem rozpraw doktorskich pisanych w wydziałach misjologicznych wielu, głównie rzymskich, uniwersytetów. Jednak moim celem nie

W Senegalu została wznowiona przez papieża prefektura apostolska, na czele której stanął P. Giudicelli. Pomocą w tej pracy służyło mu od 1819 roku siedem siostr od św. Józefa z Cluny. Ich założycielka Anne Marie Javouhey przebywała w latach 1822-1824 w Senegalu, Gambii i Sierra Leone<sup>95</sup>. W 1824 roku przywiozła do Francji trzech młodych Senegalczyków, którzy tam się kształcili i w 1840 roku dwóch z nich przyjął święcenia kapłańskie, a trzeci został wyświęcony w 1852 roku w Senegalu. Oni to dali początek kształceniu kleru tubylczego<sup>96</sup>.

W Angoli istniały niewielkie stacje misyjne w stolicy Luandzie i w jej pobliżu. Z kolei Kongo w pierwszej połowie XIX wieku było terenem rywalizacji państw europejskich, jednakże o rozwój misji nie dbano<sup>97</sup>.

W 1806 roku Anglicy opanowali Kapsztad i pozwolili tu na działalność trzem holenderskim misjonarzom, zaś w 1837 roku ustanowiono wikariat apostolski dla Przylądka Dobrej Nadziei<sup>98</sup>.

W portugalskiej kolonii w Mozambiku po kasacji jezuitów, pracowało tylko kilku misjonarzy dominikańskich, którzy obsługiwali w 1822 roku sześć kościołów w całym kraju<sup>99</sup>.

W latach 1810-1828 za panowania Radama I na Madagaskarze zaznaczyły się wpływy angielskie, które sprzyjały rozwojowi misji anglikańskich. Po śmierci Radama I nastąpiło prześladowanie wszystkich chrześcijan. W tym czasie poniósł śmierć męczeńską wikariusz apostolski Soulage z wyspy Boubob. Dopiero w 1844 roku utworzono prefekturę apostolską, która została powierzona przez Stolicę Apostolską jezuitom<sup>100</sup>.

Afryka Północna była pod panowaniem islamu, jednak wśród chrześcijan tu mieszkających, pracowali lazaryści. W Algierze, pod panowaniem tureckim, na-

---

jest partykularne ujęcie chrystianizmu afrykańskiego, który mógłby się okazać zbyt szczegółowy, tylko ujęcie globalne, dlatego w tym miejscu jedynie nadmieniam, że takie opracowania istnieją i można do nich sięgnąć.

<sup>94</sup> Zob. EA 33; F. Cialini. *Catecumenato e Battesimo in Africa dal Secolo XIX al Concilio Vaticano II* s. 25; R. Gray. *Problems of Historical Perspective: the Planting of Christianity in Africa in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. 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. 18-34.

<sup>95</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1758-1914* s. 161.

<sup>96</sup> Zob. R. Aubert [i in.]. *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych*. W: *Historia Kościoła*. Red. L. J. Rogier [i in.] T. 5. Przeł. z j. franc. T. Szafranski. Warszawa 1985 s. 297; L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny i J. Hajjar. *Historia Kościoła 1715-1848* s. 287, 296.

<sup>97</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1758-1914* s. 161.

<sup>98</sup> Tamże.

<sup>99</sup> Tamże.

<sup>100</sup> Tamże.



stąpiła stagnacja w pracy misyjnej. Sytuacja poprawiła się nieco w 1830 roku, po opanowaniu tegoż kraju przez Francuzów. Już w roku 1838 utworzono tu biskupstwo. Podobnie było w Tunisie, który po 1815 roku znalazł się również pod protekcją Francji, dlatego misje mogły się rozwijać. Ich liczba ciągle wzrastała. Papież Grzegorz XVI utworzył w 1843 roku wikariat apostolski i powierzył go biskupowi tytularnemu Fidelisowi Sutterowi<sup>101</sup>. W Trypolisie działały dwie stacje misyjne: reformatów i kapucynów, podległe wikariatowi apostolskiemu w Algierze<sup>102</sup>.

W połowie XIX wieku zaczął się nowy okres w dziejach Afryki. W 1847 roku powstało pierwsze niezależne państwo murzyńskie – Liberia<sup>103</sup>. W 1848 roku Francja zniosła niewolnictwo, po 1850 roku zaostrzono kontrolę nad statkami, które przewoziły niewolników przez Atlantyk<sup>104</sup>.

Te i wiele innych wydarzeń sprzyjało rozwojowi misji w II połowie XIX wieku. Należą do nich między innymi: wzrost dobrobytu w Europie, który przyczynił się do wzbogacenia społeczeństwa, a to z kolei zakładało liczne stowarzyszenia, wspierające finansowo pracę misjonarzy; odrodzenie życia religijnego w całym Kościele; przywrócenie w 1814 roku zakonu jezuitów i jego rozwój oraz powstanie nowych zakonów misyjnych. W Afryce pracowali głównie: Misjonarze Ducha Świętego, Misjonarze Najświętszego Serca Jezusowego z Werony, Lyonkie Seminarium Misji Afrykańskich oraz ojcowie biali<sup>105</sup>.

Ponadto w Europie wzrosło zainteresowanie Afryką, jej kulturą, historią oraz nowymi, jeszcze nie poznanymi terenami. Coraz więcej podróżników i badaczy wyprawiało się na ten kontynent. Największą sławę zdobył angielski geograf i misjonarz Dawid Livingstone (1813-1873)<sup>106</sup>, który od 1840 roku kilkakrotnie podróżował do Afryki. Był pierwszym Europejczykiem, który w latach 1853-1856 przeszedł w poprzek Afrykę Południową, od ujścia rzeki Zambezi do Luandy i z powrotem. Również w późniejszym okresie dokonał szeregu odkryć geograficznych

<sup>101</sup> Tamże s. 163.

<sup>102</sup> Tamże.

<sup>103</sup> Zob. *Encyklopedia Popularna PWN*. Red. R. Łukowski [i in.]. Warszawa 1980 s. 409; *Encyklopedia Powszechna PWN*. Red. H. Bonecki [i in.] T. 2. Warszawa 1974 s. 715; *Leksykon PWN*. Red. A. Karwowski. Warszawa 1972 s. 621.

<sup>104</sup> Zob. M. Żywczyński. *Historia powszechna 1789-1870*. Warszawa 1990 s. 536.

<sup>105</sup> Zob. R. Aubert [i in.]. *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych* s. 290-291; M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1517-1758* s. 301; Tenże. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1758-1914* s. 367; E. Jabłońska-Deptuła. *Biali ojcowie*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. F. Gryglewicz [i in.]. T. 2. Lublin 1985 kol. 358; S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – Misje w Afryce* kol. 145.

<sup>106</sup> Zob. H. Zins. *Historia Afryki Wschodniej*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1986 s. 126-127.

w południowo-wschodniej Afryce. Na uwagę zasługuje także drugi podróżnik Henryk Morton Stanley<sup>107</sup>, który w 1871 roku uratował w dżungli Livingstone'a<sup>108</sup>.

W 1856 roku Livingstone napisał: „Jestem dumny nie tyle z tego, że przemierzając kontynent osiągnąłem to, czego – jeśli dobrze wiem – nikt jeszcze nie dokonał, ile z tego, że zakończenie odkrycia geograficznego jest początkiem dzieła misyjnego. Oby Bóg pozwolił mi dokonać czegoś lepszego dla tej biednej Afryki”<sup>109</sup>.

Rozwój badań oraz penetracja nowych terenów sprzyjały poznaniu życia i kultury tubylców, ujawnieniu niewolnictwa oraz ich nędzy. To z kolei poruszało sumienia Europejczyków i przyczyniało się do wzrostu osób zainteresowanych pracą misyjną, doprowadzając w ostateczności do zbliżenia Afrykanów do chrześcijaństwa. To właśnie misjonarze pierwsi podjęli walkę z niewolnictwem i nędzą afrykańską. Na szczególną uwagę zasługuje kardynał Ch. M. A. Lavigerie, który prowadził krucjatę przeciw niewolnictwu<sup>110</sup>.

Wraz z rozwojem misji i zdobywaniem nowych terenów dla chrześcijaństwa, nastąpił rozwój administracji kościelnej. W 1841 roku papież Grzegorz XVI erygował wikariat apostolski dla obu Gwinei, jako macierzysty dla całej Afryki Zachodniej, obejmujący tereny od Senegalu po rzekę Oranje (Orange). Pracowali tu misjonarze Ducha Świętego. W 1846 roku powstał wikariat apostolski Afryki Centralnej, macierzysty dla misji w Sudanie i krajów przyległych. Misja ta przeżywała rozkwit dzięki misjonarzom z Werony<sup>111</sup>.

Od 1862 roku w Zanzibarze pracowali ojcowie od Ducha Świętego. Ta placówka stała się punktem wyjścia dla misji w Afryce Wschodniej. Wyżej wymienieni misjonarze założyli osiedle dla nowych chrześcijan w Morogowie, które sprzyjało rozwojowi misji w Tanganice<sup>112</sup>. Pracowali oni także w Senegalu, Senegambii i Gabonie, Sierra Leone, Kongo i Angoli. Przyczynili się do rozwoju misji, a także do kształcenia księży afrykańskich. W 1853 roku w Angoli było pięciu księży miejscowych, zaś w Kongo i Gabonie pierwsze święcenia kapłańskie Afrykańczyków miały miejsce dopiero pod koniec XIX wieku w latach 1895-1899<sup>113</sup>.

<sup>107</sup> Tamże.

<sup>108</sup> Zob. M. Żywczyński. *Historia powszechna 1789-1870* s. 536.

<sup>109</sup> Cyt. za R. Aubert [i in.]. *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych* s. 289.

<sup>110</sup> Zob. S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – Misje w Afryce* kol. 145; M. Żywczyński. *Historia powszechna 1789-1870* s. 541-542.

<sup>111</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1758-1914* s. 323; S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – Misje w Afryce* kol. 145.

<sup>112</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1758-1914* s. 324; S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – Misje w Afryce* kol. 145.

<sup>113</sup> Zob. R. Aubert [i in.]. *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych* s. 297; M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1758-1914* s. 324.

W 1869 roku została utworzona apostolska prefektura Sahary i Sudanu. Na delegata apostolskiego został wybrany arcybiskup Algieru Ch. M. A. Lavigerie, założyciel zgromadzenia ojców białych. Z Algieru wysłał on swoich misjonarzy do Mauretanii, Mali, Górnej Wolty i Nigerii<sup>114</sup>.

W Afryce Południowo-Wschodniej od 1852 roku misje prowadzili oblaci. W 1862 roku udało im się dotrzeć do dotychczas niedostępnego Basuto. Od 1878 roku ewangelizowali te tereny ojcowie biali i jezuici<sup>115</sup>.

W latach 1884-1885 w Berlinie odbywała się konferencja mocarstw, która miała na celu dokonanie kolonialnego podziału Afryki<sup>116</sup>. W podpisanym przez nich dokumencie zapowiadano: „że wszystkie państwa sprawujące prawo zwierzchności nad tymi terytoriami [...] będą ochraniać i popierać – bez różnicy narodowości czy wyznania – wszystkie religijne, naukowe i społeczne instytucje oraz przedsięwzięcia [...]. Misjonarze chrześcijańscy, uczeni i odkrywcy cieszyć się będą specjalną opieką [...]. Swobodne i publiczne wyznawanie wszystkich religii, prawo do wznoszenia budynków kultu i organizowania misji należących do wszystkich nie mogą być poddawane żadnym ograniczeniom”<sup>117</sup>.

Jak widać, wyżej wymieniony dokument sprzyjał znacznemu rozwojowi działalności misyjnej. Zakładano nowe stacje misyjne w okolicach dotychczas niedostępnych i bardzo odległych, w których nie było jeszcze białego człowieka. To misjonarze przyczynili się do badania nowych terenów Afryki. W działalności misyjnej teoria nie pokrywała się z praktyką. Mimo, że dokument konferencji berlińskiej gwarantował wolność wszystkim akcjom misyjnym, najczęściej jednak misjonarze byli tej samej narodowości, co władze kolonialne.

Wspaniały rozkwit misji nastąpił w XX wieku, szczególnie w okresie międzywojennym. Na rozwój misji wpłynęła świadomość odpowiedzialności za to dzieło Stolicy Apostolskiej, która przystąpiła do wysyłania coraz większej ilości misjonarzy do Afryki. Poza tym mobilizowała katolików do angażowania się w akcję misyjną poprzez modlitwę, ofiarę, pracę i post. Do znacznego wzrostu dzieła misyjnego przyczyniły się nowe afrykańskie zakony, męskie i żeńskie, a szczególnie wychowanie kleru tubylczego. Pierwszy Afrykańczyk tego etapu działalności misyjnej, został wprawdzie wyświęcony na kapłana w Dakarze w 1864 roku, jednakże szybki wzrost powołań tubylczych nastąpił dopiero w wieku XX, do czego przyczyniła się wydana przez papieża Benedykta XV encyklika *Maximum illud*.

<sup>114</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1758-1914 s. 323*; E. Jabłońska-Deptuła. *Biali ojcowie* kol. 358.

<sup>115</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1758-1914 s. 324*; S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – Misje w Afryce* kol. 146.

<sup>116</sup> Zob. R. Aubert [i in.]. *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych s. 306*.

<sup>117</sup> Cyt. za R. Aubert [i in.]. *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych s. 306*.

Został w niej zawarty apel Stolicy Apostolskiej o tworzenie tubylczego kleru z własnym episkopatem. Papież potępia w niej „nieskrywaną gorliwość na rzecz umacniania pozycji swej ojczyzny” jako „straszliwą zarazę zagrażającą dziełu misyjnemu”. Obowiązkiem misjonarza miało być „reprezentowanie nie interesów własnej ojczyzny lecz Chrystusa”. Istotą działalności misyjnej miało być nie tylko nawracanie poszczególnych ludzi, ale również tworzenie nowych, lokalnych Kościołów i przygotowanie dla nich rodzimych kapłanów, którzy w przyszłości przejmą kierowanie swoją odczyną i sami poprowadzą ją do Boga<sup>118</sup>. Podobne stanowisko zajął papież Pius XI w roku 1926 w encyklice *Rerum Ecclesiae*. Uważał on, że żaden misjonarz nie miał prawa działać dla korzyści materialnych swojego kraju, a nawet propagować jego kulturę, zaś kraj misyjny, do którego został wysłany powinien uważać za swoją ojczyznę i służyć mu ze wszystkich sił<sup>119</sup>.

Realizując te zalecenia papieża, w Afryce na terenach podległych Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, w 1922 roku było 94 tubylczych kapłanów, w 1939 – 333, w 1949 – 1096, w 1951 – 1963. W roku 1939 papież Pius XII konsekrował dwóch pierwszych biskupów afrykańskich: Józefa Kiwanuka z Ugandy i Ignacego Ramarasondratana z Madagaskaru. W 1957 roku było już 17 biskupów murzyńskich. Misjonarze zajmowali się nie tylko pracą apostolską i szerzeniem wiary chrześcijańskiej, ale także akcją charytatywną i oświatową. Kwame Nikrumah znany przywódca afrykański tak wyraził się o pracy misjonarzy: „Ich pracy i pomocy ja i inni zawdzięczamy wszystko, czym jesteśmy”<sup>120</sup>.

W 1900 roku w Afryce było 2,4 miliona katolików na około 118 milionów mieszkańców, co daje 1,5%. W 1910 roku tylko 5% afrykańskich dzieci uczęszczało do szkoły, z tego aż 90% do katolickich lub protestanckich szkół misyjnych, zaś w roku 1939 od 10%-12%, w tym 80% do szkół misjonarzy chrześcijańskich<sup>121</sup>.

Na początku dwudziestego wieku kraje afrykańskie prawie w 90% znajdowały się pod panowaniem państw europejskich, będąc ich koloniami. Tylko dwa państwa były w tym czasie niepodległe: Liberia i Etiopia, ale ta ostatnia ponownie została uzależniona od faszystowskich Włoch w 1935 roku. Jednak działania wojenne w latach 1914-1918 wzbudziły ruch niepodległościowy w pozostałych krajach afrykańskich<sup>122</sup>.

<sup>118</sup> Zob. R. Aubert [i in.]. *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych* s. 316; M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy najnowsze 1914-1978*. T. 4. Warszawa 1992 s. 180.

<sup>119</sup> Zob. R. Aubert [i in.]. *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych* s. 316.

<sup>120</sup> Cyt. za J. Kłoczowski. *Kościół katolicki w świecie i w Polsce*. Katowice 1986 s. 55 oraz za S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – W wolnej Afryce*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. F. Gryglewicz [i in.] T.1. Lublin 1985 kol. 148.

<sup>121</sup> Zob. J. Kłoczowski. *Kościół katolicki w świecie i w Polsce* s. 55-56; S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – Misje w Afryce* kol. 146-147.

<sup>122</sup> Zob. J. Pajewski. *Historia powszechna 1871-1918*. Warszawa 1978 s. 210-224.

W czasie I wojny światowej w *Annuario Pontificio* w 1915 roku kraje afrykańskie zostały podzielone na następujące jednostki administracyjne: „Abisynia (Etiopia) – 1 wikariat i 1 prefektura apostolska; Kolonie Belgijskie – 3 wikariaty i 7 prefektur apostolskich; Kolonie Francuskie – 1 metropolia w Algierze i podległe jej dwa biskupstwa, arcybiskupstwo w Kartaginie (Tunis) zależne wprost od Stolicy Apostolskiej i jedno biskupstwo Réunion – Saint Denis, złączone z metropolią w Bordeaux (Francja), 11 wikariatów i 9 prefektur apostolskich; Kolonie Niemieckie – 10 wikariatów i 4 prefektury apostolskie; Kolonie Angielskie – dwa biskupstwa podlegające wprost Stolicy Apostolskiej: Port – Louis (Mauritius) i Port Victoria (Seszele) oraz 24 wikariaty apostolskie; Kolonie Włoskie – 2 wikariaty i jedna prefektura apostolska; Kolonie Portugalskie (Angola) – 5 biskupstw poddanych metropolii lizbońskiej i prałatura niezależna w Mozambiku oraz 2 prefektury apostolskie; Kolonie Hiszpańskie – 3 biskupstwa złączone z metropolią w Sewilli i jeden wikariat apostolski; Egipt – 2 wikariaty apostolskie; Liberia – 1 prefektura apostolska; Maroko – 1 wikariat apostolski; Kraje Galla (część Etiopii i Kenii) – 2 wikariaty apostolskie. W całości na tym ogromnym kontynencie istniała jedna metropolia, jedno arcybiskupstwo niezależne, 13 biskupstw, jedna prałatura niezależna, 57 wikariatów i 25 prefektur apostolskich”<sup>123</sup>.

Jak wyżej zostało wspomniane Stolica Apostolska w XX wieku szczególną opieką otaczała misje afrykańskie i ustanawiała delegatury apostolskie: w 1922 roku dla Południowej Afryki w Pretorii, w 1930 dla Konga Belgijskiego w Léopoldville, w 1930 roku dla Afryki Wschodniej pod brytyjskim panowaniem w Mombasie, w 1940 roku dla Afryki Zachodniej pod francuskim panowaniem w Dakarze. W roku 1951 powstała pierwsza afrykańska nuncjatura dla Liberii w Monrovi<sup>124</sup>.

Podczas II wojny światowej ruch niepodległościowy w Afryce przybrał na sile, a po wojnie masowo powstawały organizacje niepodległościowe. Już w 1944 roku władze w koloniach francuskich zostały zmuszone, by na konferencji w Brazzaville przyjąć dla Afrykańczyków zasadę równości wobec prawa. W roku 1947 doszło do wybuchu powstania narodowyzwoleńczego na Madagaskarze. Zostało ono krwawo stłumione, ale zmusiło francuskie władze kolonialne do nadania autonomii temu krajowi. Za tym przykładem poszły inne państwa afrykańskie zależne od wielkich mocarstw. Akcji dekolonizacji sprzyjał Kościół zarówno katolicki jak i protestancki<sup>125</sup>.

W 1946 roku została założona protestancka Komisja Kościołów do Spraw Międzynarodowych, która opowiadała się za współpracą wszystkich narodów w celu podniesienia dobrobytu państw zależnych, pomoc w rozwoju własnych instytucji autonomicznych i uzyskaniu samodzielności. W 1954 roku Światowa Rada Ko-

<sup>123</sup> M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy najnowsze 1914-1978* s. 186.

<sup>124</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy najnowsze 1914-1978* s. 187.

<sup>125</sup> Tamże s. 186.

ściołów na konferencji w Evanston stwierdziła, że narody mają prawo do samookreślenia, do niezależności i władzy autonomicznej. Również Kościół katolicki nie pozostał bierny w tej sprawie. Już w 1945 roku papież Pius XII przedstawił swoją doktrynę o Kościele ponadnarodowym i żądał poszanowania przez Kościół różnorodności kultur<sup>126</sup>, zaś w swych orędziach na Boże Narodzenie w latach 1954 i 1955 oświadczył, że „nie wolno odmawiać tym ludom [kolonii dążących do niepodległości] sprawiedliwej i coraz większej wolności politycznej oraz stawiać im na tej drodze przeszkód”<sup>127</sup>.

W latach pięćdziesiątych doszło do walki narodowowyzwoleńczej w Kenii (1952-1957) oraz w Algierii (1954-1962). W następnych latach przeważająca część kontynentu afrykańskiego uzyskała niepodległość: 1951 – Libia, 1956 – Sudan<sup>128</sup>, Maroko, Tunezja, 1957 – Ghana, 1958 – Gwinea. Rok 1960 stał się „rokiem Afryki”. Uzyskało wówczas niepodległość 17 państw w następującej chronologicznie kolejności: Kamerun, Togo, Senegal, Mali, Republika Malgaska, Kongo-Kinsza, Somali, Dahomej, Niger, Górna Wolta, Wybrzeże Kości Słoniowej, Czad, Republika Środkowoafrykańska. W 1961 – Sierra Leone i Tanzania, 1962 – Burundi, Ruanda, Algieria, Uganda<sup>129</sup>, 1963 – Kenia<sup>130</sup>, 1964 – Malawi, Zambia, 1965 – Gambia, 1966 – Botswana, Republika Południowej Afryki<sup>131</sup>, Lesotho, 1968 – Mauritius, Gwinea Równikowa, Ngwane<sup>132</sup>.

<sup>126</sup> Zob. R. Aubert [i in.]. *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych* s. 317.

<sup>127</sup> Cyt. za R. Aubert [i in.]. *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych* s. 317.

<sup>128</sup> Zob. A. C. Wheeler. *Christianity in Sudan*. W: *From Mission to Church. A Handbook of Christianity in East Africa*. Red. Z. Nthamburi. Nairobi 1991 s. 37-80.

<sup>129</sup> Zob. K. Ward. *A History of Christianity in Uganda*. W: *From Mission to Church. A Handbook of Christianity in East Africa*. Red. Z. Nthamburi. Nairobi 1991 s. 81-112; tenże. „Tukutendereza Yesu”. *The Balokole Revival Movement in Uganda*. W: tamże s. 113-144; tenże. *The Historical Study of Christianity in Uganda*. W: *African Church Historiography: An Ecumenical Perspective. Papers Presented at a Workshop on African History Held at Nairobi, August 3-8, 1986*. Bern 1988 s. 39-55; D. Wooding i R. Barnett. *Uganda Holocaust*. London-Glasgow 1980 s. 19.

<sup>130</sup> Zob. J. Baur. *The Catholic Church in Kenya. A Centenary History*. Nairobi 1990 s. 220; R. Nthamburi. *The Contribution of the Church to the Development of Education in Kenya between 1844 and 1914*. W: *African Church Historiography: An Ecumenical Perspective. Papers Presented at a Workshop on African History Held at Nairobi, August 3-8, 1986*. Bern 1988 s. 148-156; Z. Nthamburi. *The Beginning and Development of Christianity in Kenya. A General Survey*. W: *From Mission to Church. A Handbook of Christianity in East Africa*. Red. Z. Nthamburi. Nairobi 1991 s. 1-36; G. E. M. Ogotu. *An Appraisal of the Roman Catholic Presence in Western Kenya*. W: *African Church Historiography: An Ecumenical Perspective. Papers Presented at a Workshop on African History Held at Nairobi, August 3-8, 1986*. Bern 1988 s. 180-196.

<sup>131</sup> Zob. J. W. Hofmeyr. *The Present Status of Church History in South Africa*. W: *African Church Historiography: An Ecumenical Perspective. Papers Presented at a Workshop on African History Held at Nairobi, August 3-8, 1986*. Bern 1988 s. 28-38.

<sup>132</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy najnowsze 1914-1978* s. 186-187; *Algieria* s. 56-57, *Botswana* s. 325, *Burundi* s. 381-382, *Czad* s. 515-516, *Dahomej*

Większość z wyżej wymienionych niepodległych państw afrykańskich powołała do życia w 1963 roku w Addis Abebie Organizację Jedności Afrykańskiej (OJA). Celem jej było niesienie wzajemnej pomocy, obrona suwerenności, integralności i niepodległości oraz całkowita likwidacja kolonializmu<sup>133</sup>.

Akcja otrzymywania samodzielności i tworzenia narodowych, niepodległych państw wzbudzała zadowolenie wśród chrześcijan, o czym świadczy orędzie papieża Jana XXIII z 1960 roku do wiernych w Afryce: „wielkie zadowolenie z powodu coraz powszechniejszego dostępu do niepodległości: Kościół cieszy się z tego i wierzy w pragnienie tych młodych państw zajęcia należnego im miejsca we wspólnocie narodów”<sup>134</sup>.

s. 550. W: *Encyklopedia Powszechna PWN*. Red. H. Bonecki [i in.] T. 1. Warszawa 1973; *Gambia* s. 17, *Ghana* s. 52-53, *Górna Wolta* s. 98, *Gwinea* s. 152, *Gwinea Równikowa* s. 153, *Kamerun* s. 395-396, *Kenia* s. 452-453, *Lesoto (Lesotho)* s. 704-705, *Libia* s. 715-716, *Malawi* s. 826. W: *Encyklopedia Powszechna PWN* T. 2; *Malgaska Republika* s. 8, *Mali* s. 8-9, *Maroko* s. 39-40, *Mauritius* s. 63, *Niger* s. 282, *Południowej Afryki Republika* s. 638-639. W: *Encyklopedia Powszechna PWN*. Red. H. Bonecki [i in.] T. 3. Warszawa 1975; *Ruanda* s. 80, *Senegal* s. 164, *Sierra Leone* s. 181-182, *Somali* s. 235, *Suazi (Ngwane)* s. 309, *Sudan* s. 311-312, *Środkowoafrykańska Republika* s. 383, *Tanzania* s. 404-405, *Togo* s. 455, *Tunezja* s. 501-502, *Uganda* s. 523-524, *Wybrzeże Kości Słoniowej* s. 729, *Zair (Kongo Kinsza)* s. 752-754, *Zambia* s. 760-761. W: *Encyklopedia Powszechna PWN*. Red. R. Łukowski [i in.] T. 4. Warszawa 1976; *Libia* s. 249-251, *Sudan* s. 374-375, *Maroko* s. 272-274, *Tunezja* s. 402-403, *Ghana* s. 134, *Gwinea* s. 145, *Kamerun* s. 207, *Togo* s. 399, *Senegal* s. 359, *Mali* s. 270, *Republika Malgaska (Madagaskar)* s. 264, *Kongo* s. 229, *Somalia* s. 369-370, *Benin (Dahomej)* s. 56, *Niger* s. 303, *Burkina Faso (Górna Wolta)* s. 76, *Wybrzeże Kości Słoniowej* s. 452, *Czad* s. 93, *Republika Środkowoafrykańska* s. 339, *Sierra Leone* s. 361, *Tanzania* s. 397-398, *Burundi* s. 77, *Rwanda* s. 351, *Algieria* s. 14-17, *Uganda* s. 412, *Kenia* s. 220-221, *Malawi* s. 265, *Zambia* s. 458-459, *Gambia* s. 133, *Botswana* s. 65, *RPA* s. 330-334, *Lesotho* s. 243, *Mauritius* s. 278, *Gwinea Równikowa* s. 147, *Suazi (Ngwane)* s. 373. W: *Leksykon państw świata '93/94*. Red. P. Zwickert. Przeł. z j. niem. R. Drecki [i in.]. Warszawa 1993; *Libia* s. 89-90, *Sudan* s. 104-105, *Maroko* s. 92-93, *Tunezja* s. 107-108, *Ghana* s. 82-83, *Gwinea* s. 83, *Kamerun* s. 85-86, *Togo* s. 106-107, *Senegal* s. 101, *Mali* s. 92, *Republika Malgaska (Madagaskar)* s. 90-91, *Kongo* s. 87-88, *Somalia* s. 103-104, *Benin (Dahomej)* s. 74-75, *Niger* s. 96-97, *Burkina Faso (Górna Wolta)* s. *Wybrzeże Kości Słoniowej* s. 108-109, *Czad* s. 78, *Republika Środkowoafrykańska* s. 99, *Sierra Leone* s. 102-103, *Tanzania* s. 105-106, *Burundi* s. 77, *Rwanda* s. 100, *Algieria* s. 73, *Uganda* s. 108, *Kenia* s. 86, *Malawi* s. 91, *Zambia* s. 111, *Gambia* s. 81-82, *Botswana* s. 75-76, *RPA* s. 98-99, *Lesotho* s. 88-89, *Mauritius* s. 94-95, *Gwinea Równikowa* s. 84-85, *Suazi (Ngwane)* s. 104. W: *Polityczny Atlas Świata*. Red. J. Łysek. Warszawa 1990; S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – W wolnej Afryce* kol. 147-148.

<sup>133</sup> Zob. *Encyklopedia Popularna PWN* s. 548; *Encyklopedia Powszechna PWN* T. 3 s. 393; *Leksykon państw świata '93/94* s. 7; *Leksykon PWN* s. 831; I. Wyciechowska-Łysek. *Organizacja Jedności Afrykańskiej – OJA*. W: *Słownik wybranych organizacji, ruchów i stowarzyszeń międzynarodowych*. W: *Polityczny Atlas Świata* s. 169.

<sup>134</sup> Cyt. za R. Aubert [i in.]. *Historia Kościoła. 1848 do czasów współczesnych* s. 317.

Zmiana pociąga za sobą często ofiary. Podobnie było w Afryce, przejście od państwa kolonialnego do niepodległego niosło z sobą w niejednym wypadku niepewność jutra oraz znaczne ofiary w misjonarzach i wiernych. Mimo tych trudności Kościół zyskał lepsze warunki do rozwoju w państwach niepodległych niż w dobie kolonialnej. Najbardziej sprzyjała temu tendencja do afrykanizacji, co z kolei pociągnęło za sobą rozwój miejscowego duchowieństwa i hierarchii. W 1961 roku było w Afryce 2227 miejscowych kapłanów, zaś w 1968 około 3000, a w 1969 – 101 biskupów<sup>135</sup>.

Wraz ze wzrostem liczby kleru i wiernych uległa zmianie także organizacja kościelna. W 1968 roku Afryka została podzielona na 45 metropolii, 241 diecezji, 18 wikariatów apostolskich, 18 prefektur apostolskich, jedno opactwo *nullius*, jedną prałaturę *nullius* i jedną administrację apostolską<sup>136</sup>.

W okresie dekolonizacji powstają nowe delegatury i nuncjatury apostolskie. W 1957 roku dla Etiopii w Addis Abebie, w 1960 dla Nigerii<sup>137</sup> w Lagosie, dla Kenii w Nairobi, dla Republiki Malgaskiej w Tananariwie, w 1965 roku dla Algierii w Algierze, dla Zambii w Lusace, w 1966 dla Kamerunu w Jaunde, dla Malawi w Zombe, dla Ruandy w Kigali, w 1967 dla Ugandy w Kampali, w 1968 dla Tanzanii w Dar es-Salaam<sup>138</sup>.

Obok katolików, których w 1955 roku było w Afryce 18 milionów 896 tysięcy na 215 milionów mieszkańców tego kontynentu, istniało także łącznie z krajami arabskimi 10 milionów 700 tysięcy prawosławnych (przeważnie koptów) i 11 milionów 600 tysięcy protestantów<sup>139</sup>.

Kościół afrykański, wysyła już własnych kapłanów i posiada rodzimych zakonników, to jednak jest niewystarczające dla jego potrzeb. Długo jeszcze będzie potrzebował pomocy z zewnątrz. Obecnie przed misjonarzami zagranicznymi stoi nowe zadanie, mają oni pomagać Kościołowi afrykańskiemu, a nie kierować, jak to miało miejsce do czasu dekolonizacji. Od 1960 roku stanowiska arcybiskupów powierza się już Afrykanom. Papież Jan XXIII w 1960 roku wprowadził pierwszego Afrykańczyka do Kolegium Kardynalskiego<sup>140</sup>.

Papieże ciągle otaczali kraje afrykańskie swoją troską. Paweł VI w 1967 roku w *Africae terrarum* mówił, że „Afrykanin, przyjmując chrześcijaństwo, nie musi

<sup>135</sup> Zob. S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – W wolnej Afryce* kol. 148.

<sup>136</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Statystyka*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. F. Gryglewicz [i in.] T. 1. Lublin 1985 kol. 151.

<sup>137</sup> Zob. I. R. A. Ozigboh i M. U. Ekwueme. *The Historical Study of Roman Catholicism in Nigeria*. W: *African Church Historiography: An Ecumenical Perspective. Papers Presented at a Workshop on African History Held at Nairobi, August 3-8, 1986*. Bern 1988 s. 77-94.

<sup>138</sup> Zob. B. Kumor. *Afryka – Kościół katolicki – Statystyka* kol. 152.

<sup>139</sup> Zob. M. Banaszak. *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy najnowsze 1914-1978* s. 187.

<sup>140</sup> Zob. S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – W wolnej Afryce* kol. 149.



wyrzekać się siebie"<sup>141</sup>. W 1968 roku odbył podróż apostolską do Ugandy, w czasie której podkreślał, że sami Afrykańczycy powinni kierować Kościołem: „Wy sami jesteście własnymi misjonarzami”<sup>142</sup>.

W celu afrykanizacji Kościoła należało dokonać odnowy liturgii i katechezy. Pracy tej podjął się pierwszy Panafrykański Kongres Katechetyczny, który obradował w Katigondo w Ugandzie od 28.VIII – 1.IX.1964 roku. Postulował on, życie liturgiczne i nauczanie katechetyczne oprzeć na pokrewieństwie mentalności afrykańskiej z Biblią.

### Summary 2000 years of African Christianity

Jesus was in Africa even before the rise of Christianity. After all, the Holy Family had to flee to Egypt and, according to tradition, stayed there for six months. The Ethiopian who is mentioned in Acts 8, and who was baptized by Philip, was an African. The beginnings of the Church in Egypt are traced back to St. Mark, of whom the Coptic patriarch called himself the successor. To bring Christianity to Africa, three attempts have been necessary; so this article is divided into three parts. The first part covers the beginnings of Christianity to about the mid-seventh century when the faith spread all over the Mediterranean world under the Roman Empire. The second part takes up the attempt to spread the Gospel between 1219 and 1800, coinciding with the Portuguese explorations and discoveries. The third part is the modern period, starting at the beginning of nineteenth century. This part, far more widespread, left practically no part of Africa untouched. Its history is more complex because of activities of the different denominations in the Christian Church which caused confusion and division.

<sup>141</sup> Cyt. za E. Sakowicz. *Dialog chrześcijaństwa z religiami Czarnej Afryki według nauczania Jana Pawła II*. W: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*. Red. H. Zimoń. Lublin 1995 s. 335-336.

<sup>142</sup> Cyt. za S. Turbański. *Afryka – Kościół katolicki – W wolnej Afryce* kol. 149.

STANISŁAW SZMIDT SDB

BIBLIOGRAFIA PISM KS. TEODORA WIECZORKA (1888–1957)  
MISJONARZA W CHINACH (w latach 1921–1957)

WSTĘP

Ks. Teodor Wieczorek jest znany czytelnikom „Seminare”, o czym świadczą niżej przytoczone artykuły. Praca ta powstała ponad dwadzieścia lat temu, gdy zbierałem materiały do artykułu o ks. Teodorze Wieczorku do VII tomu *Chrześcijaństwo*, który w zamierzeniu ks. biskupa Bogdana Bejze, redaktora, miał być poświęcony niemal wyłącznie salezjanom. Wraz z ks. Andrzejem Świdą przeszukaliśmy archiwum Inspektoriatu w Krakowie i z wdzięcznością wspominam życzliwą pomoc ks. dyrektora Michała Szafarskiego, następnie nawiązałem kontakt z archiwum w Hong Kongu, skąd bardzo życzliwy ks. Mario Rassiga zebrał od pamiętających ks. Teodora weteranów misji w Chinach wspomnienia i nadesłał wiele cennych pomocy w języku włoskim i angielskim. Archiwum warszawskie nie miało archiwaliów związanych z ks. Wieczorkiem. Wzbogaciło się o nie, gdy po wykorzystaniu otrzymanych materiałów z Hong Kongu i od rodziny ks. Wieczorka, przekazałem je ks. Andrzejowi Świdzie, ówczesnemu archiwistce. W archiwum krakowskim, dzięki zapobiegliwości ko. Pawła Prokopowicza, przyjaciela i współpracownika ks. Wieczorka w Hong Kongu, znajdują się jeszcze różne dokumenty jak świadectwo zdania egzaminu jurysdykcyjnego w Macao 17 września 1923 r., świadectwo przynależności do Zgromadzenia, wydane przez ks. inspektora Bragę w Hong Kongu 8 kwietnia 1950 r., paszport w języku chińskim itp. Tutaj chcę też serdecznie podziękować ks. Władysławowi Grochałowi z Łądu, który wówczas i dziś okazał mi wielką pomoc przy zbieraniu bibliografii pism ks. Wieczorka w czasopiśmie

Samo podejście do tematu też nie jest pionierskie. W przytoczonym niżej *Dizionario Bio-Bibliografico* znajduje się jednak tylko bibliografia listów ks. Teodo-

ra do *Misji Katolickich*, a w pracowni zebranych *Materialach do bibliografii salezjanów polskich* oprócz artykułów w *Młodzieży Misyjnej* i *Pokłosiu Salezjańskim* znalazły się tylko trzy z kilkunastu listów naszego misjonarza do czytelników *Misji Katolickich* (R.44:1925 nr 514 kol. 456-459; R.44 1925 nr 508 kol. 216-217; R. 47 1928 nr 3 s.126). Pominięto również artykuły w *Przewodniku Katolickim* i *Chorałwi Maryi*. Staraliśmy się też uwzględnić opracowania polskie i zagraniczne biografii ks. Wieczorka, wspomnienia współbraci – misjonarzy chińskich oraz korespondencję.

W bibliografii nie ujęliśmy pocztówek, jakie zostały wydane w Polsce przez salezjanów z Poznania na ul. Wronieckiej, a obrazują pracę misyjną ks. Wieczorka. Udało mi się zebrać 22 pocztówki z dwóch serii. Wcześniejsza – 12 pocztówek – powstała przed rokiem 1928, obrazuje bowiem pracę ks. Wieczorka na terenie okręgu misyjnego Heung Shan (Siu La i Shekki), druga seria (10 pocztówek) obrazuje pracę ks. Teodora w Hong Kongu w szkole św. Alojzego, której dyrektorem został w 1934 r.

Zamiarem autora tego artykułu jest uczczenie sto dwudziestej piątej rocznicy misji salezjańskich i kanonizacja pierwszych męczenników salezjańskich, ks. bpa L. Versiglia i ks. C. Caravario, którzy współpracowali z ks. Wieczorkiem na terenie inspektorii chińskiej.

*Profili di Missionari* wydane na stulecie misji salezjańskich zawiera krótkie biografie wielu sławnych i szczególnie zasłużonych misjonarzy salezjańskich. Ks. Wieczorek jest jednym z trzech Polaków, którzy zostali tam zamieszczeni. Oprócz niego znaleźli się tam też: ks. Leon Piasecki i ks. Ludwik Dąbrowski. Podobnie i w *Dizionario Bio-Bibliografico* ks. Teodor jest jednym z czterech polskich misjonarzy, którzy zostali tam wymienieni (ks. Dąbrowski, ks. Piasecki, ks. Siara, ks. Wieczorek).

W archiwum inspektorii chińskiej w Hong Kongu zachowało się jeszcze kilka listów ks. Wieczorka, ale, jak twierdzi ks. Mario Rassiga – mają one charakter wybitnie urzędowy i są związane z pełnioną przez niego funkcją administratora prowincji. Do przeszukania pozostaje jeszcze Archiwum Generalne w Rzymie, ale na razie jest to poza zasięgiem naszych możliwości.

## 1. ŹRÓDŁA RĘKOPIŚMIENNE

### 1.1. LISTY KS. TEODORA WIECZORKA DO PRZEŁOŻONYCH

1. *List do ks. generała Filipa Rinaldiego*, Macao 8 września 1930 r., Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
2. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Hong Kong 27 października 1932 r., Archiwum Inspektorialne Hong Kong.

1. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Poznań 9 listopada 1936 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
2. *List do ks. Umberto Dalmasso*, Poznań 23 kwietnia 1937 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
3. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Hong Kong 10 lutego 1938 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
4. *List do ks. Dyrektora Giovanni Guarona*, Hong Kong 23 lipca 1938 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
5. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Hong Kong 19 stycznia 1939 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
6. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Hong Kong 21 marca 1939 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
7. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Hong Kong 4 sierpnia 1939 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
8. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Hong Kong 11 lutego 1941 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
9. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Hong Kong 7 maja 1941 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
10. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Hong Kong 6 września 1941 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
11. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Hong Kong 11 czerwca 1943 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
12. *List do ks. sekretarza inspektorialnego Benato Clemente*, Hong Kong 5 października 1946 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
13. *List do ks. sekretarza inspektorialnego Bento Clemente*, Hong Kong 26 lutego 1947 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
14. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Hong Kong 4 stycznia 1949 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
15. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Hong Kong 14 kwietnia 1949 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.
16. *List do ks. inspektora Carlo Braga*, Hong Kong 11 stycznia 1950 r.,  
Archiwum Inspektorialne Hong Kong.

## 1.2. LISTY PRZEŁOŻONYCH DO KS. TEODORA WIECZORKA

19. *List ks. dyrektora Ignazio Kanazei*, Siu Lam 6 stycznia 1928 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.

20. *List ks. prefekta Generalnego Pietro Ricaldone*, Turyn 28 stycznia 1928 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.
21. *List ks. generała Filipa Rinaldiego*, Turyn 1 sierpnia 1929 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.
22. *List ks. generała Filipa Rinaldiego*, Ivrea 16 lutego 1930 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.
23. *List ks. sekretarza generalnego Calogero Gusmano*, Turyn 10 września 1934 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.
24. *List ks. sekretarza generalnego Calogero Gusmano*, Turyn 16 stycznia 1935 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.
25. *List ks. Antonio Candela*, Turyn 20 maja 1936 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.
26. *List ks. prefekta generalnego Pietro Berutti*, Turyn 24 maja 1936 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.
27. *List ks. generała Pietro Ricaldone*, Turyn 26 maja 1936 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.
28. *List ks. generała Pietro Ricaldone*, Turyn 23 czerwca 1936 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.
29. *List ks. generała Pietro Ricaldone*, Turyn 15 listopada 1936 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.
30. *List ks. generała Pietro Ricaldone*, Turyn 24 marca 1937 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.
31. *List ks. generała Pietro Ricaldone*, Turyn 16 czerwca 1937 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.
32. *List ks. bpa Henry Valtorty*, Hong Kong 4 kwietnia 1950 r.,  
Archiwum Inspektorialne Kraków.

### 1.3. LISTY DO RODZINY

33. *List do rodziny*, Siu Lam 25 sierpnia 1926 r., [w posiadaniu rodziny]
34. *List do rodziny*, Siu Lam 26 grudnia 1926 r., [w posiadaniu rodziny]
35. *List do rodziny*, Siu Lam 25 kwietnia 1927 r., [w posiadaniu rodziny]
36. *List do siostry Konstancji*, Poznań 1 grudnia 1928 r. [w posiadaniu rodziny]
37. *List do siostrzeńca Wacława Ambrozińskiego*, Hong Kong 15 kwietnia 1950 r.,  
[w posiadaniu rodziny]
38. *List do rodziny*, Hong Kong 4 grudnia 1953 r., [w posiadaniu rodziny]

## 1.4. DZIENNICZEK DUCHOWY

39. *Pamiętnik życia wewnętrznego, Radna 27 lipca 1912-1927 r., (Pamiętka z nowicjatu i studentatu (...)) Notes do zapisywania postanowień, pobożnych praktyk, szczególnych modlitełek i uniesień serca, rachunek sumienia itp.)*  
Archiwum Inspektoriatne Kraków.

## 2. LISTY DRUKOWANE W CZASOPISMACH KATOLICKICH

## 2.1 CHORAĞIEW MARYI

40. *Położenie Kościoła w Chinach*, R. 21: listopad 1925, s. 306-310.  
41. *List X. Wieczorka, Salezjanina, misjonarza w Chinach do Ojca Redaktora*, R. 22: sierpień 1926, s. 244- 247.  
42. *List ks. Teodora Wieczorka, Salezjanina, misjonarza w Chinach, do Redakcji „Choraği Maryi”*, R. 23: kwiecień 1927, s. 113-116.  
43. *List X. T. Wieczorka, Salezjanina, misjonarza w Chinach*, R. 24: czerwiec 1928, s. 180-182.  
44. *List ks. Wieczorka T.S. z Chin*, R. 26: lipiec 1930, s. 213-216.  
45. *List O. T. Wieczorka, Salezjanina, Misjonarza w Chinach*, R. 26: sierpień 1930, s. 243-247.  
46. *List ks. Wieczorka T.S. z Chin*, R. 26: wrzesień 1930, s. 276-280.  
47. *List ks. Wieczorka T.S. z Chin (dokończenie)* R. 26: październik 1930, s. 305-307.  
48. *List O. T. Wieczorka, misjonarza w Chinach*, R. 27: maj 1931, s. 149-152.  
49. *List O. Wieczorka, misjonarza w Chinach*, R.27: czerwiec 1931, s. 183-187.  
50. *List O. T. Wieczorka, Salezjanina*, R. 28: styczeń 1932 s. 19-22.  
51. *Do Szanownej Redakcji „Choraği Maryi”*, R. 30: luty 1934, s. 50-53 [(c. d. n.)]  
52. *List ks. Teodora Wieczorka (dokończenie)*, R. 30: marzec 1934, s. 83-85.  
53. *Do Czytelników „Choraği Maryi”*. List O. Wieczorka, R.34: kwiecień 1938 s. 121-123.

## 2.2. MISJE KATOLICKIE

54. *Z południowych Chin*, R. 44: maj 1925, kol. 216-217.  
55. *Precz z diabłami europejskimi*, R. 44: październik 1925, kol. 456- 459.  
56. *Świt nadziei*, R. 45: lipiec-sierpień, 1926, kol. 320-324.  
57. *Ręka Sowietów*, R. 46: maj 1927, kol. 205-208.  
58. *Zawsze odważnie – z pomocą Bożą*, R. 46: czerwiec 1927, kol. 262-265.  
59. *Zmierzch bolszewizmu w Chinach Południowych*, R. 47: marzec 1928, kol. 125-126.

60. *Po powrocie do Chin*, R. 49: kwiecień 1930, kol. 163-169.
61. *Dobrzy pasterze*, R. 49: czerwiec 1930, kol. 260-267.
62. *Walka o katolicką szkołę w Chinach*, R. 49: sierpień-wrzesień 1930, kol. 373-382.
63. *Nowy pasterz*, R. 50: luty 1931, kol. 67-69.
64. *Dzieło polskich Ks. Salezjanów na Dalekim Wschodzie*, R. 50: czerwiec 1931, kol. 260-63.
65. *Polscy Salezjanie na Dalekim Wschodzie*, R. 51: listopad 1932, s. 347-348.
66. *Misyjne dzieło polskie na Dalekim Wschodzie*, R. 52: listopad 1933, s. 340-342.
67. *Od polskiego dyrektora zakładu wychowawczego w Chinach*, R. 55: luty 1936, s. 39-41.
68. *Ks. Wieczorek o sobie, swojej misji i jej potrzebach*, R. 57: luty 1938, s. 52-53.

### 2.3. MŁODZIEŻ MISYJNA

69. *Z Chin*, R. 1: wrzesień 1925, s. 117-120.
70. *Z Chin*, R. 1: grudzień 1925, s. 176-177 (kl. Franciszek Pyka wspomina o ks. Wieczorku).
71. *Z Chin*, R. 2: maj 1926, s. 69-75.
72. *Z listu ks. Wieczorka misjonarza w Chinach*, R. 2: październik 1926, s. 142.
73. *Śpieszmy Chinom na pomoc*, R. 2: grudzień 1926, s. 162.
74. *List z Siu Lam*, R. 4: marzec 1928, s. 36.
75. *Gość z Chin (zapowiedz przyjazdu do Polski)*, R. 4: styczeń 1928, s. 4.
76. *Misjonarz o swojej niwie. Chiny – czyli Państwo Środka*, R. 4: kwiecień 1928, s. 52-56.
77. *Podziękowanie ks. Wieczorka misjonarza w Chinach*, R. 5: styczeń 1929, s. 17.
78. *Chiny (z odczytów ks. Wieczorka misjonarza w Chinach). Z życia chińskiego*, R. 5: sierpień-wrzesień 1929, s. 122-125.
79. *Chiny. Zwyczaje chińskie (z odczytów ks. Wieczorka misjonarza w Chinach)*, R. 5: październik 1929, s. 148-151.
80. *Chiny. Zwyczaje chińskie (z odczytów ks. Wieczorka misjonarza w Chinach)*, R. 5: listopad 1929, s. 165-168.
81. *Po długiej wędrówce*, R. 6: kwiecień 1930, s. 69.
82. *Bohaterska śmierć misjonarzy*, R. 6: czerwiec 1930, s. 99-101.
83. *Z Chin*, R. 7: kwiecień 1931, s. 49-50.
84. *Podziękowanie misjonarza*, R. 7: sierpień-wrzesień 1931, s. 117-118.
85. *Polski misjonarz w Chinach*, R. 8: listopad 1932, s. 166-167.
86. *List misjonarza w Chinach*, R. 9: marzec 1933, s. 91-93.
87. *Listy (...) misjonarza z Chin*, R. 9: listopad 1933, s. 164-165.
88. *Podziękowanie misjonarza*, R. 10: maj 1934, s. 67-68.

89. *Bohaterstwo polskiego misjonarza w Chinach [ks. Wieczorek uratował w Hong Kongu kilku Chińczyków z płonącego domu – list kl. Jana Buchty]* R. 10: sierpień 1934, s. 99-101.
90. *Podziękowanie misjonarza*, R. 11: listopad 1935, s. 154.
91. *W Hong Kongu bieda*, R. 12: styczeń 1936, s. 5-8.
92. *Gość z Dalekiego Wschodu*, R. 12: maj 1936, s. 68-69.

#### 2.4. POKŁOSIE SALEZJAŃSKIE

93. *Misje salezjańskie: Chiny*, R. 8: styczeń 1924, s. 4-6.
94. *Misje salezjańskie: Chiny (c.d.)*, R. 8: luty 1924, s. 19-20.
95. *Z misji salezjańskich: (Chiny) z listu ks. T. Wieczorka, salezjanina*, R. 9: maj 1925 s. 50-53.
96. *Z misji salezjańskich. List ks. Teodora M. Wieczorka (...)*, R. 9: październik 1925, s. 100.
97. *Z Chin*, R. 10: maj 1926, s. 55-56.
98. *Dział misyjny. List misjonarza z Chin do naszych kleryków w Krakowie*, R. 11: luty 1927, s. 22-24.
99. *Niewinny uwięziony (...)* R. 11: maj 1927, s. 61-65.
100. *List ks. T. Wieczorka z Chin do Towarzystwa misyjnego w salezjańskim studentacie krakowskim*, R. 11: październik 1927, s. 113-116.
101. *Łaski N. P. Maryi Wspomożenia Wiernych*, R. 12: sierpień-wrzesień 1928, s. 267-268.
102. *Podziękowanie ks. Teodora Wieczorka misjonarza w Chinach*, R. 13: styczeń 1929, s. 2.
103. *Kościół katolicki w Chinach*, R. 13: luty 1929, s. 43-46.
104. *Błogosławieństwo Ojca św. Piusa XI*, R. 13: marzec 1929, s. 72.
105. *Kościół katolicki w Chinach (z odczytów ks. Teodora Wieczorka, misjonarza w Chinach)*, R. 13: marzec 1929, s. 74-78.
106. *Kościół katolicki w Chinach (z odczytów ks. Teodora Wieczorka misjonarza w Chinach)*, R. 13: kwiecień 1929, s. 114-116.
107. *Hold Misji Błogosławionemu Księdzu Bosko. Macau – Chiny*, R. 14: styczeń 1930, s. 8-11.
108. *Do szanownych Czytelników „Pokłosa Salezjańskiego”*, R. 14: kwiecień 1930, s. 116, 119.
109. *Bohaterzy*, R. 14: maj 1930, s. 131-136.
110. *Nasze nadzieje (z listu kl. Władysława Wieczorka, w którym mówi o zasługach ks. Wieczorka)*, R. 14: lipiec-sierpień 1930, s. 215.
111. *Konsekracja biskupa misjonarza*, R. 15: styczeń-luty 1931, s. 20-22.
112. *Dzielo Polski na Dalekim Wschodzie*, R. 15: kwiecień 1931, s. 84-86.



113. *Licę na pomoc rodaków*, R. 16: styczeń 1932, s. 30-32.  
 114. *List ks. Wieczorka z Chin*, R. 16: styczeń 1933, s. 14-15.  
 115. *List misjonarza z Chin do Pomocników salezjańskich*, R. 20: marzec 1936, s. 139, 141.  
 116. *List ks. Misjonarza Teodora Wieczorka. Do szanownych czytelników*, R. 22: marzec 1938, s. 72-75.  
 117. *List od ks. misjonarza Wieczorka*, R. 23: luty 1939, s. 52-53.

### 2.5. PRZEWODNIK KATOLICKI

118. *Misjonarz Polak wśród pożogi chińskiej*, R. 33: 1927 nr 17 (24 kwietnia), s. 6-8 (238-440).  
 119. *Z drogi na posterunek misjonarski w Chinach*, R. 35: 1929 nr 12 (24 marca), s. 3-4 (167-168).  
 120. *Jak ponieśli śmierć męczeńską ks. bp Versiglia i ks. Caravario*, R. 36: 1930 nr 20 (18 maja), s. 6-8 (288-290).  
 121. *Shiu Chow*, R. 37: 1931 nr 17 (26 kwietnia), s. 314.  
 122. *Polski misjonarz w Chinach*, R. 38: 1932 nr 33 (14 sierpnia), s. 519-20.  
 123. *Polskie Dzieło – Seminarium dla kleryków chińskich*, R40: 1934 nr 6 (4 lutego), s. 72.  
 124. *Z życia katolickiego (krótki biogram ks. Wieczorka i rekomendacja ze zdjęciem)* R. 42: 1936 nr 19 (10 maja), s. 305.

### 3. BIBLIOGRAFIE PISM KS. WIECZORKA

125. Ks. Stanisław Wilk, *Materiały do bibliografii publikacji salezjanów polskich za lata 897-1974*, W: *75 lat działalności salezjanów w Polsce – Księga Pamiątkowa*, Łódź-Kraków 1974, s. 342-343 [zawiera bibliografię pism drukowanych w *POKŁOSIU SALEZJAŃSKIM. MŁODZIEŻY MISYJNEJ* i *MSJACH KATOLICKICH* – niepełna].  
 126. *Dizionario Bio-Bibliografico Delle Missioni Salesiane*, red. Pietro Ambrosio, Roma 1975, s. 346. [zawiera bibliografię listów ks. Wieczorka w *MSJACH KATOLICKICH* – bez tytułów].

### 4. OPRACOWANIA

127. Don Rodolfo Haselsteiner, *Lettera mortuaria*, Hong Kong 30 marca 1957 [wspomnienie pośmiertne w języku włoskim].

128. Don Rodolfo Haselsteiner, *Don Teodoro Wieczorek*, [ *Skrócone wspomnienie pośmiertne o ks. Teodorze Wieczorku* ], „Boletim Ecclesiastico Da Diocese”, Macao, April 1971, s. 301-303. [w języku portugalskim].
129. Don Rodolfo Haselsteiner, *Don Teodoro Wieczorek*, w: *Profili di Missionarii Salesiani e Figlie di Maria Ausiliatrice*, red. Eugenio Valentini, Roma 1975, s. 463-466 [w języku włoskim]
130. Ks. Andrzej Świda, *Bohaterzy powołania misyjnego* [mała poligrafia], Łódź 1976 r., s. 34-38.
131. Ks. Andrzej Świda, *Bohaterzy powołania misyjnego*, w: „*Idąc tedy nauczajcie*” – *Sto lat misji salezjańskich*, Kraków-Łódź 1976, s. 156-161.
133. Ks. Andrzej Świda, *Nekrolog Salezjanów Polskich*, Kraków-Łódź 1975, s. 96.
133. Ks. Stanisław Szmidt, *Ks. Teodor Wieczorek – Waitsiulek (1888-1957)*, w: *Chrześcijananie T.VII*, red. bp Bogdan Bejze, Warszawa 1982, s. 390-447.
134. Ks. Stanisław Szmidt, *Dole i niedole mandaryna Wai-Tsiu -Lek*, Warszawa 1983.
135. Ks. Stanisław Szmidt, *Salezjanie polscy na misjach w Chinach*, w: *Kościół w Chinach – przeszłość, terażniejszość, przyszłość*, red. Eugeniusz Śliwka SVD, Pieniężno 1988, s. 36-74. [krótka biografia ks. Wieczorka: s 49-63]
136. Ks. Stanisław Szmidt, *Misje salezjańskie w Azji*, w: *Symposium na temat 120 lat misji salezjańskich*, red. ks. Bronisław Kant, Warszawa 1995, s. 27-80
137. Ks. Stanisław Szmidt, *Salezjanie polscy w Chinach i na Filipinach*, w: „*Seminare*” 13 (1997), s. 301-331. [krótka biografia ks. Wieczorka: s. 307-311]
138. Ks. Stanisław Szmidt, *Misje salezjańskie w Azji*, w: „*Collectanea Theologica*” 3 (1996) s. 166-179. [notka biograficzna o ks. Wieczorku s. 168-169]
139. Don Mario Rassiga, *Don Teodoro Wieczorek, Mini-biografia*, Hong Kong 1979. [mała poligrafia]
140. *Fr Teodore Wieczorek*, w: *Fr Mario Rassiga, In Memoriam*, [nekrolog zmarłych salezjanów chińskich] Hong Kong 1987, s. 43.

5. WSPOMNIENIA<sup>1</sup>

141. Ks. Bernard Tohill, radca generalny ds. misji, *Wspomnienia o ks. Wieczorku*, Rzym 8 maja 1978 r.
142. Ks. Mario Rassiga, *Wspomnienia o ks. Wieczorku*, Hong Kong 15 maja 1978 r.
143. Ks. Artura Słomka, *Wspomnienia o ks. Wieczorku*, Ramsey (USA), 27 kwietnia 1978 r.

<sup>1</sup> Wspomnienia zostały opublikowane w: *Chrześcijananie t. VII* s. 432-447, oraz w: *Dole i niedole mandaryna Wai-Tsiu-Lek* s. 90-120.

144. Ks. Wilhelm Schmid, *Wspomnienia o ks. Wieczorku*, Unterwalersdorf (Austria) 5 maja 1976 r.
145. Ks. Mario Aquistapace, *Wspomnienia o ks. Wieczorku*, Hong Kong 24 maja 1978 r.
146. Ks. Luigi Massimino, *Wspomnienia o ks. Wieczorku*, Hong Kong maj 1978 r.
147. Ks. Gaetano Nicosia, *Wspomnienia o ks. Wieczorku*, Coloane-Macao, 4 czerwca 1978 r.
148. Ks. Roberto Vetch, *Wspomnienia o ks. Wieczorku*, Hong Kong 27 maja 1978 r.
149. Ko. Paweł Prokopowicz, *Wspomnienia o ks. Wieczorku*, Czerwińsk 1976.
150. Ks. Josef Kirschner, *Wspomnienia o ks. Teodorze Wieczorku*, Yuet Wah-Macau, 25 maj 1978 r.
151. Ks. Josef Kirschner, „*A man with a modest appearance but a great heart*” - *Fr T. Wieczorek (1934-1937)*, [fragment większego dzieła w języku angielskim i chińskim bez tytułu i daty].

### Sommario

#### La bibliografia dei scritti di don Teodor Wieczorek (1888-1957), missionario salesiano in Cina

La bibliografia dei scritti di don Teodor Wieczorek (1888-1957), missionario salesiano in Cina, ha come lo scopo principale completare due prove precedenti di raccolta dei suoi scritti bibliografici nel *Dizionario BioBibliografico delle Missioni Salesiane* e nel *Materiały do bibliografii salezjanów polskich* (materiale bibliografico dei salesiani polacchi). Comprende le lettere non edite, che si trovano nel archivio ispettoriale di Hong Kong e di Cracovia, come anche le lettere edite nei periodici cattolici: „*Pokłosie Saleziańskie*”, „*Młodzież Misyjna*”, „*Przewodnik Katolicki*”, „*Chorągiew Maryi*”. Ci sono anche le biografie di don Teodor, come anche le testimonianze dei missionari Cinesi.

L'articolo vuole sottolineare la canonizzazione dei confratelli salesiani di don Wieczorek: mons. Versiglia e don Caravaglio, come anche commemorare la 125 anniversario delle missioni salesiane (1875-2000).

JAN PIETRZYKOWSKI SDB

## DLACZEGO SALEZJANIE POLSCY PROWADZĄ DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE?

### I. NORMY OGÓLNE I PRAKTYCZNA ICH REALIZACJA

Zgromadzenia zakonne mają swoje cele i zadania. Można powiedzieć, że każde z nich posiada swój własny, niepowtarzalny charyzmat. Włączają one jednak swoje posłannictwo w nurt Kościoła powszechnego. Towarzystwo Salezjańskie, założone przez św. Jana Bosko, czyni podobnie. Nieangażowanie się salezjanów w duszpasterstwo parafialne w początkach istnienia Zgromadzenia wynikało z treści 10. artykułu Konstytucji, który mówił wyraźnie: „...Parafii z zasady nie przyjmować. W razie jednak dla słusznych przyczyn wypadło, należy wymagać, by jej nie powierzano poszczególnym członkom, lecz Towarzystwu i to za zgodą Stolicy Apostolskiej”<sup>1</sup>. Św. Jan Bosko po raz pierwszy zdecydował się przyjąć duszpasterstwo parafialne w 1872 r. w Sampierdarena (obecnie dzielnica Genui), a więc dopiero w 13. roku istnienia salezjanów.

W Europie organizacja kościelna (diecezje, parafie) była już w pełni rozwinięta począwszy od starożytności i średniowiecza. Łatwiej przychodziło ks. Bosko decydować się na przyjęcie parafii w Ameryce Południowej, ponieważ na misjach parafie stanowiły podstawowe komórki w ramach których ewangelizowano. Tak więc pierwsza salezjańska ekipa misyjna (1875) już w 1876 r. podjęła duszpasterstwo parafialne w Buenos Aires i S. Nicolas do los Arrojos<sup>2</sup>. Za życia św. Jana Bosko Zgromadzenie prowadziło siedem parafii. Pierwsze regulaminy dla nich opublikowano już w 1887 r. Zostały one opracowane na trzeciej (1883) i czwartej

<sup>1</sup> *Ustawy i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*. Warszawa 1925 s. 86.

<sup>2</sup> E. Ceria. *Annali della Societa Salesiana*. Vol. 1. Torino 1941 s. 155; G. Lemoyne. A. Ama-dei. E. Ceria. *Memorie Biografiche di Don Giovanni Bosco*. Vol. 12. Torino 1931 s. 266, 276.

(1886) Kapituła Generalnej w obecności ks. Bosko. Regulaminy precyzyjnie określały „słuszne przyczyny” przyjęcia parafii, jak życie wspólne salezjanów duszpasterzy, sprawy administracyjne, troskę duszpasterską, kontakty z biskupami, duchowieństwem diecezjalnym i zakonnym oraz władzami świeckimi. Ponieważ duszpasterstwo ogólne nie było celem Towarzystwa, dlatego też przyjmowanie parafii aż do 1958 r. traktowano jako wyjątek. Założyciel polecał swoim duchowym synom poważnie traktować wyłącznie następujące oferty: pochodzące z wyraźnego polecenia papieża, dotyczące kresów misyjnych, a także takie, które miały przysporzyć szczególnej chwały Bożej, oraz te, których odrzucenie pomniejszyłoby dobro dusz. W żadnym wypadku głównym motywem nie mogły być sprawy czysto materialne<sup>3</sup>.

Przełożeni z domu generalnego z Turynie (z Rzymu), z pewnym niepokojem śledzili ilościowy wzrost parafii: za ks. Michała Rua (1888-1910) było ich 31, za ks. Piotra Albera (1910-1922) – 64, w okresie ks. Filipa Rinaldiego (1922-1931) – 118, w latach 1932-1938 – 158, w roku 1947 – 257, 1952 – 357, 1958 – 432, 1966 – 584, 1971 – 734, 1978 – 882. W przytoczonym wykazie jest 65 parafii misyjnych, 125 w Polsce, a dalszych 136 w innych krajach<sup>4</sup>. Przyjmowanie parafii w części Starego Kontynentu – „za żelazną kurtyną” – tłumaczono oczywiście trudną sytuacją społeczno-polityczną.

Przez dość długi okres w Aktach Rady Wyższej (*Atti del Capitolo Superiore della Societa Salesiana*) prawie nie zauważano duszpasterstwa parafialnego. Dopiero od końca lat czterdziestych w miarę systematycznie ukazywały się wzmianki o proboszczach i parafiach. Szczególnie miało to miejsce w latach 1961-1965, gdy w skład Rady Wyższej (Generalnej) wchodził radca do spraw parafii, oratoriów i byłych wychowanków. W 1961 r. powołana przez tego Radcę Komisja Proboszczów i Prawników przygotowała *Regulamin Parafii*. Jednak do 1962 r. w *Atti del Capitolo Superiore della Societa Salesiana* przypominano 10. artykuł Konstytu-

<sup>3</sup> G. Bosco. *Opere edite. Vol. 36 (1885-1887)*. Roma 1977 s. 257-265. Trzecia Kapituła Generalna odbyła się w Valsalice 1-7 IX 1883. Jej Uchwały nie zostały opublikowane osobno, lecz dołączone do Uchwał Czwartej Kapituły, która obradowała 17 IX 1886 r. także w Valsalice (Turyn). Por. E. Ceria. *Annali della Societa Salesiana (1841-1888)*. Torino 1941 s. 472, 563; A. Świda. *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*. Kraków 1984 s. 25. W Aktach Rady Wyższej czy Uchwałach Kapituł Generalnych brak konkretnej daty określającej tymczasowość bądź stałość parafii. Analizując treść wyżej wymienionych dokumentów można przyjąć tę datę jako pewną cezurę.

<sup>4</sup> Por. *Kapituła Generalna 21 Towarzystwa Salezjańskiego. Dokumenty Kapitułne. T. 1*. Rzym 1978 s. 154.

<sup>5</sup> *Atti del Capitolo Superiore della Societa Salesiana* 28: 1948 nr 248 s. 7-8; 30: 1950 nr 161 s. 11-12; 49: 1959 nr 203 XVIII Capitolo Generale della nostra Societa s. 44; 51: 1960 nr 215 s. 5-6; 53: 1962 nr 223 s. 23-24. Por. Art. 10 Konstytucji i 368 Regulaminów *Regulamin Parafii. Ustawy i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*. Warszawa 1925 s. 87, 155.

tucji, chociaż od 1925 r., aby przyjąć parafię wystarczyła już wyłącznie zgoda Rady Wyższej, a nie Stolicy Apostolskiej<sup>6</sup>. Zmianie uległ sam także tytuł radcy odpowiedzialnego za sektor parafialny w Zgromadzeniu. W 1965 r. na XIX Kapitule Generalnej odbytej w Turynie sprawy duszpasterstwa młodzieżowego i parafialnego powierzono jednemu z członków Rady Generalnej. Na następnej Specjalnej Kapitule Generalnej XX (1971-1972) zmieniono nazewnictwo, powołując radcę do spraw duszpasterstwa dorosłych. Natomiast od 1978 r. ta gałąź działalności salezjańskiej nie posiada już swojego przedstawiciela w Radzie Wyższej. Jego zniesienie wiąże się z pewnym dysonansem, gdyż w tamtym czasie około 3600 współbraci było zaangażowanych w działalność parafialną<sup>6</sup>.

Kapituły generalne, a więc na szczeblu centralnym i najwyższym Towarzystwa, dość wcześnie zajęły się tą problematyką. Za rządów ks. Michała Rua (1888-1910) – pierwszego następcy ks. Bosko – na V Kapitule Generalnej (2 IX 1889) poświęconej sprawom bieżącym omawiano także Regulamin dla Parafii. Do przepracowania tego Regulaminu powrócono na X Kapitule Generalnej (23 VIII-13 IX 1904), najdłuższej z dotychczasowych. Do tego zadania powołano specjalną komisję<sup>7</sup>. Regulamin dla parafii znalazł się dopiero w nowych Ustawach i Regulaminach, dostosowanych do wymogów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1918 r. Artykuły Regulaminów (367-376) wyraźnie nawiązywały do rozporządzeń ks. Bosko. Widać jednak w nich otwarcie Zgromadzenia na nowe formy działalności, przed którymi postawiła przed nim rzeczywistość w zetknięciu z codziennością<sup>8</sup>. Jeden z ośmiu tematów Kapituły Generalnej XVIII z 1958 r. dotyczył parafii i oratoriów. Dokument ten podkreślał, że praca salezjanów w duszpasterstwie tego typu jest zawsze ad nutum S. Sedis. Nie zapomniano przy tym o właściwym zabezpieczeniu praw Towarzystwa. Gdyby współbracia mieli budować kościół parafialny, należało – w miarę możliwości – czynić to na terenie własności salezjańskiej. Postawiono również wysokie wymagania personelowi, tak naukowe jak i moralne. Polecono, aby proboszczowie wielkich miast posiadali licencjat z prawa kanonicznego<sup>9</sup>. Duszpasterzom przypomniano o gorliwości w pracy dla dobra dusz, a szczególnie troskę o młodzież. Orato-

<sup>6</sup> *akta Kapituły Generalnej XIX*. Turyn 1966 s. 5; *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*. Łódź 1972 s. 113; *Elenco Generale* 1978. Roma 1978.

<sup>7</sup> E. Ceria. *Annali della Societa Salesiana (1888-1898)*. Vol. 2. Torino 1941 s. 37-47; *Regulaminy dla domów Towarzystwa św. Franciszka Salezego*. Oświęcim 1911 s. 3; A. Świda. *Towarzystwo Salezjańskie* s. 40.

<sup>8</sup> *Ustawy i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*. Warszawa 1925 s. 155-157; Nowe Ustawy i Regulaminy zostały zatwierdzone przez Stolicę Apostolską 19 VI 1923 r. Por. A. Świda. j. w. s. 111.

<sup>9</sup> *Atti del Capitolo Superiore* 39: 1958 nr 203 s. 44-47; *XVIII Kapituła Generalna*. Turyn 1958 s. 40-43.

rium dla dziewcząt zalecono, aby powierzać siostronom zakonnym, najlepiej salezjankom. Sugerowano parafię zawsze złączyć z jakimś dziełem, aby w ten sposób współbracia mogli prowadzić życie wspólne. Stypendia mszalne, jura stolae oraz wszystkie inne dochody materialne należało oddzielić od kasy parafialnej i przekazać do dyspozycji dyrektora domu. Cechy te miały wyróżniać „parafie salezjańską” oraz tym samym podkreślać zakonną tożsamość<sup>10</sup>.

Kolejny etap krystalizowania problematyki parafialnej w Zgromadzeniu stanowił Sobór Watykański II, a głównie dekret „*Perfectae Caritatis*” (o przystosowanej odnowie życia zakonnego) z 28 X 1965 r. Zgodnie z tym dekretem oraz instrukcją papieża Pawła VI wydaną w *Motu Proprio* „*Ecclesiae Sanctae*” z 26 VIII 1966 r. odnowa życia i karność zakonów winna być zrealizowana w duchu doktryny soborowej przez rewizję Konstytucji, ale bez zmian celu, natury i właściwego charakteru Towarzystwa<sup>11</sup>. Specjalna Kapituła Generalna XX Towarzystwa Salezjańskiego (Rzym 2 VI 1971 – 5 I 1972) ogłosiła nowe Konstytucje i Regulaminy. Ponadto w wydanych Aktach kapitulnych na 27 zredagowanych dokumentów, jeden dotyczył działalności salezjańskiej w parafiach. Interesującą nas problematykę przedstawiono całościowo i wieloaspektowo, przeznaczając jej aż 42 artykuły. Z pewną sympatią wyrażono się o współbraciach z krajów o trudnych sytuacjach, którzy od lat zachowali powołanie salezjańskie, mimo iż ich głównym polem pracy był apostolat parafialny. Ze względu na możliwość służenia ubogiej młodzieży dokumenty zalecały przyjmować parafie w dzielnicach dużych miast, zamieszkałych przez prosty lub ubogi lud<sup>12</sup>. W pierwszej części Regulaminów Ogólnych z 1972 r. poświęconej działalności salezjańskiej parafie znalazły się już (art. 21-26) na równi z innymi sektorami działalności Towarzystwa. Można śmiało stwierdzić, że od tego momentu duszpasterstwo parafialne nie jest już dodatkiem, lecz jednym z kierunków posłannictwa Zgromadzenia w Kościele. Potwierdzeniem tego były uchwały kolejnej XXI Kapituły Generalnej (1978). Podczas jej obrad zastanawiano się nad problemem salezjańkości w parafiach, traktując je jako środowisko i drogę ewangelizacji<sup>13</sup>. Najnowsze Konstytucje z 1984 r. duszpasterstwo parafialne umieszczają wśród kryteriów działalności Zgromadzenia. Natomiast Regulaminy Ogólne (art. 25-30) podają normy prawne oraz motywy przyjęcia tych dzieł. Wśród nich na pierwszym miejscu stawiają wyjście naprzeciw potrzebom duszpasterskim Kościołów partykularnych. Parafia, aby

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Wyd. 3. Pallottinum s. 265; P. Pałka. *Ecclesiae Sanctae*. Encyklopedia Katolicka. T. 4. kol. 644-645.

<sup>12</sup> *Specjalna Kapituła Generalna XX Towarzystwa Salezjańskiego*. Cz. 2. Rzym 1972 s. 128-133. Po drugiej wojnie światowej najwięcej salezjanów prowadziło parafie w Polsce i w Jugosławii.

<sup>13</sup> *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*. Łódź 1972 s. 169-171; *Kapituła Generalna 21 Towarzystwa Salezjańskiego. Dokumenty*. Kraków 1978 s. 153-157.

spełniała wymogi dzieła salezjańskiego musi wyróżniać się charakterem ludowym i młodzieżowym, posiadać wymiar wychowawczy oraz właściwie doceniać środki społecznego przekazu<sup>14</sup>.

Na podstawie przytoczonego materiału widać wyraźnie stałą obecność parafii w Zgromadzeniu i to od czasów Założyciela. Przełożeni generalni konsekwentnie nie podejmowali odgórnie inicjatyw w rozwijaniu tego rodzaju działalności, lecz tylko potwierdzali wiarygodność duszpasterstwa parafialnego i właściwie ukierunkowywali priorytet młodzieżowy u współbraci.

## 2. PIERWSZE PARAFIE SALEZJAŃSKIE NA ZIEMIACH POLSKICH

Polscy salezjanie szybko przekonali się, że nie mogą w pełni zastosować się do wymagań 10. artykułu Konstytucji. Chociaż pierwszy dom w Oświęcimiu (1898) dopiero w 1952 r. podjął duszpasterstwo parafialne, ale już następne zakłady: w Daszawie (1904) i w Przemyślu (1907) musiały uwzględnić potrzeby Kościoła lokalnego. Uznając konieczność prowadzenia parafii w polskich warunkach, Kapituła inspektorialna w 1922 r. postawiła klauzulę: „przyjmować parafie tylko pod warunkiem, że współbracia będą mogli prowadzić życie wspólne”<sup>15</sup>. Do podjęcia duszpasterstwa parafialnego skłaniały salezjanów warunki i potrzeby miejscowej ludności oraz wymagania biskupa. W niektórych przypadkach przydzielona parafia miała dopomóc finansowo otwieranemu na jej terenie zakładowi dobroczynnemu. Praktyka wykazała, że duszpasterstwo młodzieżowe prowadzone poprzez oratoria i katechizację pozaszkolną miało najlepsze warunki we własnej parafii, ponieważ dawało poczucie pewnej stabilności dzieła. Ale też i odwrotnie, przełożeni zgadzali się podjąć duszpasterstwo parafialne pod warunkiem możliwości prowadzenia przy nim jakiegoś dzieła, zgodnie z założeniami Towarzystwa. Dlatego też nie przyjęto oferty miejsca na kościół we Lwowie, gdyż ks. M. Rua stwierdził w 1901 r., brak w tej propozycji odpowiedniego zaplecza, a więc placu na boisko i budynki szkolno wychowawcze. Z tych samych powodów salezjanie zrezygnowali z propozycji pracy w Stanisławowie na terytorium archidiecezji lwowskiej<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*. Rzym 1986 art. 42 s. 75; *Reguły Ogólne* art. 25-30 s. 263-265; *Program życia salezjanów księdza Bosko. Przewodnik po lekturze Konstytucji salezjańskich*. Kraków 1997 s. 272-274.

<sup>15</sup> ASIW (Archiwum Salezjańskie Inspektorii Warszawskiej). T. Protokoły Kapituły Inspektorialnych 20-23 II 1922 r.; J. Ptazkowski. *Sanktuarium Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Oświęcimiu*. Oświęcim 1994 s. 71-72.

<sup>16</sup> S. Zimniak. *Salesiani di don Bosco nella Małopolska (1892-1919)*. W: *Kościół na drogach historii. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Doktorowi Tadeuszowi Śliwie*. Red. J. Wołczański. Lwów-Kraków 1999 s. 132.



Praca duszpasterska salezjanów w Daszawie koło Stryja (arch. Iwowska) związana jest z osobą ks. kan. Jana Trzopińskiego. Kupił on majątek i rozparcelował go między osadników polskich, a kilka morgów ziemi wraz z dworkiem przekazał Synom Księdza Bosko. Zamiarem ofiarodawcy było wzmocnienie tych ziem ludnością polską wobec napływu Niemców i uaktywnianiem się nacjonalistów ukraińskich. Pierwsi salezjanie – ks. Walenty Kozak i ks. Jan Świerc – przybyli do Daszawy w marcu 1904 r. i zajęli się duszpasterstwem ogólnym oraz przygotowaniem pomieszczeń dla przyszłego domu formacyjnego. Przejściowo mieścił się w nim nowicjat (1904-1907), studentat filozoficzny (1905-1907), a następnie do 1939 r. niższe seminarium duchowne dla spóźnionych powołań (Synów Maryi)<sup>17</sup>. Placówka duszpasterska w Daszawie była początkowo filią parafii w Kochawinie. W 1906 r. dla potrzeb okolicznej ludności zbudowano dużą kaplicę. Obowiązki pierwszego duszpasterza pełnił ks. Jan Bujar<sup>18</sup>.

Kolejną parafię Towarzystwo przyjęło w Przemyślu. Biskup Józef Sebastian Pelczar aktem notarialnym przekazał salezjanom na własność dom parterowy z oficyną, zabudowaniami gospodarczymi i ponad 5 ha gruntu w dzielnicy Zasanie. 16 lipca 1907 r. przybyło czterech współbraci z Oświęcimia: ks. August Hlond, ks. Jan Symior, ko. Józef Tronczyk i ko. Jan Mroziak. Początkowo zajęli się oni prowadzeniem oratorium<sup>19</sup>. Architekt z Turynu prof. Mario Ceradini wykonał projekt zakładu wychowawczego i kościoła. Dwupiętrowy nowy gmach poświęcił ordynariusz już 22 X 1911 r., a jesienią następnego roku przystąpiono do budowy neogotyckiej świątyni. Aktu poświęcenia kościoła dokonał bp J. S. Pelczar 18 XI 1923 r. i jednocześnie ogłosił powstanie nowej parafii pw. św. Józefa, którą powierzył salezjanom. Jej terytorium oprócz Przemyśla-Zasania i Lipowicy obejmowało wsie: Ostrów i Kuńkowce, razem 12390 wiernych<sup>20</sup>. Placówka ta była znana w Polsce ze względu na szkołę organistowską, którą salezjanie zorganizowali i prowadzili w latach 1916-1963.

<sup>17</sup> S. Zimniak. *Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della provincia Austro-Ungarica della Societa di S. Francesco di Sales (1868 ca. – 1919)*. Roma 1997 s. 124; W. Żurek. *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963. Rozwój i organizacja*. Lublin 1996 s. 42.

<sup>18</sup> 25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce. Mikołów 1923 s. 33; Z. Zimniak. *Don Pietro Tirone superiore dell' Ispettorato Austro-Ungarico (1911-1919)*. „Ricerche Storiche Salesiane” 9: 1990 nr 2 s. 299-300.

<sup>19</sup> Acta Hlondiana 1967 Cz. 2 T. 3 s. 16 i nn.

<sup>20</sup> Por. A. Rachwał. *Salezjanie. W: Diecezja przemyska w latach 1939-1945*. T. 3. *Zakony Red. J. Barus, J. Musiał. Przemyśl 1990 s. 549; S. Zimniak. Salesiani di Don Bosco nella Małopolska (1892-1919)... s. 148-151.*

## 3. DUSZPASTERSTWO W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

Postępujący rozwój Towarzystwa Salezjańskiego na ziemiach polskich został zahamowany z powodu pierwszej wojny światowej. Jeszcze przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości salezjanie przekroczyli granice Galicji. Pierwszy dom na terenie byłej „Kongresówki” otworzyli w Kielcach. Głównymi dobrodziejami synów Księdza Bosko byli: ks. kan. Antoni Bożek i bp Augustyn Łosiński. 5 lutego 1918 r. salezjanie objęli parafię i kościół św. Krzyża oraz Ochronkę św. Antoniego<sup>21</sup>. Nowi właściciele zorganizowali szkołę rzemieślniczą z działami: krawieckim, szewskim i stolarskim. Duszpasterstwo parafialne w robotniczej dzielnicy – według opinii ofiarodawców – miało umożliwić salezjanom szerszą działalność i podstawę bytu materialnego. Pierwszym dyrektorem i proboszczem w Kielcach został ks. Jan Świerc. Na terenie tej parafii mieszkało ok. 10000 wiernych<sup>22</sup>.

Początki obecności salezjanów w nowej dzielnicy Krakowa – Dębnikach związane są z kupnem w 1918 r. pałacu, który miał być przeznaczony na dom formacyjny. W tej dzielnicy od 13 czerwca 1918 r. istniała parafia pw. św. Stanisława Kostki, którą przez dwa tygodnie obsługiwali księża diecezjalni. Obejmowała ona cztery miejscowości położone po prawej stronie Wisły (Dębniaki, Zakrzówek, Kapelanka, Pychowice) i liczyła ok. 8000 wiernych. Od 1 lipca 1918 r. pierwszym duszpasterzem salezjańskim został mianowany ks. Antoni Symior<sup>23</sup>. Wydzielona jednostka kościelna nie posiadała kościoła ani plebanii, dlatego też w 1920 r. zbudowano drewnianą świątynię. Dzięki ofiarności parafian i Współpracowników Salezjańskich oraz pomocy Magistratu Miasta Krakowa w latach 1922-1938 wybudowano nowy duży kościół. W 1933 r. rozpoczęto na Dębnikach budowę nowego osiedla robotniczego. Salezjanie oprócz oratorium nie prowadzili żadnego dzieła wychowawczego. Zajęli się głównie gorliwie pracą duszpasterską. Specyfiką tej parafii była szczególna aktywność socjalistów i „hodurówców”<sup>24</sup>.

Na prośbę władz diecezjalnych: bpa Jerzego Matulewicza i proboszcza ks. Witolda Sarosieka 10 listopada 1919 r. salezjanie objęli parafię w Różanymstoku

<sup>21</sup> *Zakład salezjański w Kielcach (1918)*. Pokłosie Salezjańskie (PS) 12: 1928 nr 1 s. 34; *Sp. Ks. Kanonik Antoni Bożek*. PS 8: 1924 nr 1 s. 8-9.

<sup>22</sup> Budowę kościoła rozpoczęto w 1902 r., a 13 VI 1913 r. bp A. Łosiński erygował parafię. Por. 25-letnie salezjanów w Polsce s. 53; C. Kieszkowski. *Parafia księży salezjanów pod wezwaniem Świętego Krzyża w Kielcach 1918-1939*. Lublin 1994 s. 19-24 (mps).

<sup>23</sup> *Elenchus Venerabilis Cleri Dioeceseos Cracoviensis*. Cracoviae 1922 s. 17; S. Zimniak. *Don Pietro Tirone* s. 328. Dębniaki – dawniej wieś królewska, położona w zakolu Wisły u stóp Wawelu. Na podstawie decyzji Rady Gminnej z 17 III 1904 r. została włączona do rozwijającego się Krakowa. Por. S. Komornicki. *Z dalekiej przeszłości Dębnik*. W: *Pamiętka konsekracji kościoła parafii św. Stanisława Kostki*. Kraków 1939 s. 49.

<sup>24</sup> L. Kaliński. *Rodzina Salezjańska w Polsce*. Warszawa 1988 s. 70; M. Rożek. *Przewodnik po zabytkach i kulturze Krakowa*. Warszawa 1993 s. 610.

wraz z barokowym kościołem, klasztorem poddominikańskim i zabudowaniami przykościelnymi. Do tej jednostki duszpasterskiej należało 13 wsi usytuowanych do 12 km od świątyni. Pierwszym proboszczem został ks. Walenty Kozak, a pomagało mu dwóch księży i jeden brat zakonny. Miejscowość ta była znana w Polsce jako sanktuarium maryjne. Po kasacji klasztoru dominikanów przez carat gospodarzami Różanegostoku w latach 1865-1915 byli prawosławni. Mniszki prawosławne, wycofując się na wschód, zabrały ze sobą cudowny obraz. Zastąpiono go nowym (1929), wykonanym w Warszawie w firmie Włodzimierza Tura i poświęconym przez papieża Piusa XI. Wizerunek ten został koronowany 28 czerwca 1981 r. przez kard. Franciszka Macharskiego, a w 1988 r. kościół otrzymał tytuł Bazyliki Mniejszej<sup>25</sup>. W 1922 r. przybyły do Różanegostoku siostry Córki Maryi Wspomożycielki Wiernych (salezjanki). Była to ich pierwsza placówka na ziemiach polskich. Dwukrotnie (1923, 1924) w uroczystościach odpustowych Zesłania Ducha Świętego uczestniczył nuncjusz abp Wawrzyniec Lauri, któremu towarzyszył Jan Chrzyciel Montini późniejszy papież Paweł VI. Z okazji pierwszych obłóczyn sióstr salezjanek (12 X 1929) przybył do Różanegostoku prymas Polski kard. August Hlond. Do 1954 r. oprócz pracy parafialnej salezjanie prowadzili działalność dydaktyczno-wychowawczą (gimnazjum, szkoła rzemieślnicza, liceum, niższe seminarium duchowne)<sup>26</sup>.

Celem ratowania pocysterskiego obiektu, tj. barokowo-rokokowego kościoła i gotyckiego klasztoru, biskup kujawsko-kaliski utworzył parafię (4 II 1890) w Łądzie nad Wartą. Kolejny rządca tej diecezji bp Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki 28 kwietnia 1921 r. przekazał salezjanom beneficjum łądzkie. Proboszczem i organizatorem niższego seminarium został ks. Piotr Wiertelak. Kościół położony jest na skraju parafii, a najdalsza miejscowość znajduje się w odległości 3 km. W 1999 r. duszpasterz obsługiwał ok. 1200 wiernych<sup>27</sup>. W latach 1939-1941 Niemcy utworzyli w klasztorze obóz przejściowy, przez który przeszło 152 księży i kleryków. Papież Jan Paweł II siedmiu z nich beatyfikował, a wśród nich bp. Michała Kozala. Od 1952 r. w klasztorze mieści się Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *Spis kościołów i duchowieństwa archidiecezji białostockiej*. Białystok 1998 s. 184-186; J. Łotowski. *Sanktuarium różanostockie*. Warszawa 1993 s. 104 nn.

<sup>26</sup> Tamże

<sup>27</sup> *Kronika Domu Łądzkiego z lat 1923-1937*; M. Chmielewski. *Małe Seminarium Duchowne Księżych Salezjanów w Łądzie nad Wartą w latach 1921-1952*. Lublin 1988 s. 117 (mps)

<sup>28</sup> *Rocznik Diecezji Włocławskiej*. Włocławek 1991 s. 635-636; J. Pietrzykowski. *Początki i dzieje Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie*. „Seminare” 14: 1998 s. 77-87; *Uroczystości w Łądzie dla uczczenia martyrologium duchowieństwa*. „Kronika Diecezji Włocławskiej” 50: 1967 nr 6-10 s. 217.

Od kilkunastu lat salezjanie w Polsce szukali stałego i odpowiedniego miejsca na nowicjat. Czerwińsk (diec. płocka) posiadał wszelkie atuty sprzyjające formacji kandydatów do Zgromadzenia, spośród których wymienić należy sanktuarium maryjne jako szczególne miejsce kultu piękny zabytkowy romański kościół położony na wzgórzu wśród starych drzew z widokiem na Wisłę i Puszcę Kampinoską. O przybycie salezjanów do Czerwińska zabiegał proboszcz ks. Eugeniusz Gruberski (1907-1923). W listopadzie 1923 r. zamieszkał na plebanii ks. Stanisław Łukaszewski i objął były obiekt kanoników regularnych. Pełnił on obowiązki proboszcza parafii i dyrektora domu zakonnego<sup>29</sup>. Gdy duszpasterzem w Czerwińsku był ks. Kazimierz Dębski (1958-1972), kościół otrzymał tytuł Bazyliki Mniejszej (1967), a obraz cudowny został ozdobiony koronami papieskimi (6 IX 1970) przez Prymasa Tysiąclecia. W 1996 r. parafia liczyła 3800 wiernych z tendencją malejącą. W jej skład wchodzi 16 miejscowości usytuowanych w odległości do 10 km od świątyni położonej na skraju parafii<sup>30</sup>.

Do podjęcia duszpasterstwa parafialnego na peryferiach Łodzi skłoniły salezjanów warunki i potrzeby ludności oraz prośba bpa Wincentego Tymienieckiego. Wspólnym wysiłkiem ordynariusza diecezji i synów Księdza Bosko nabyto działkę z jednopiętrowym budynkiem<sup>31</sup>. Nowi właściciele kupili na Chojnach stary gotycki modrzewiowy kościół, który przewieziono i postawiono przy zbiegu ulic Pomorskiej i Zagajnikowej. 16 października 1927 r. prymas Polski kard. A. Hlond poświęcił tę świątynię, a 19 lipca 1928 r. bp Tymieniecki utworzył parafię pw. św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Pierwszym jej proboszczem był ks. S. Łukaszewski, a wikariuszem ks. Paweł Bazgier. Początkowo na jej terenie mieszkało ok. 5000 ludności wyznania rzymskokatolickiego<sup>32</sup>. W latach 1950-1961, gdy proboszczem był ks. Aleksander Drozd (1945-1963), zbudowano nowy monumentalny kościół na planie krzyża greckiego o wymiarach 50 m na 50 m, nakryty kopułą o średnicy 32 m i wysokości 53,20 m. W świątyni tej odbył się pierwszy Sacrosong (1969) –

<sup>29</sup> Archiwum Diecezji Płockiej (ADP). T. Czerwińsk. Bp J. Nowowiejski do ks. E. Gruberskiego. Płock 10 I 1923; Kronika 1923-1939, dekret biskupa Nr 2769, odpis w kronice parafialnej.

<sup>30</sup> J. Pietrzykowski. *Salezjanie w Czerwińsku. Przeszłość i Teraźniejszość. W: Dzieje klasztoru w Czerwińsku*. Red. E. Olbromski. Lublin 1997 s. 125-135; ADP. T. Czerwińsk. Protokół zdawczo-odbiorczy 15 VIII 1995. W 1975 r. parafia liczyła 4300 wiernych, chór – 28 osób, schola – 30, asysta procesyjna – ponad 100, 20 Róż. Por. Tamże. Protokół z wizytacji dziekańskiej 7 XI 1975 r.

<sup>31</sup> Bp W. Tymieniecki przekazał na ten cel 30000 zł, a salezjanie dołożyli 43.900. Por. R. Kopczyński. *Historia parafii św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Łodzi w latach 1928-1953*. Lublin 1993 s. 22 (mps).

<sup>32</sup> Archiwum Diecezji Łódzkiej (ADŁ). T. Parafia św. Teresy w Łodzi. Ks. A. Łatka do bpa W. Tymienieckiego. Łódź 28 XI 1927 r.; S. Łukaszewski. *Na pamiątkę konsekracji dzwonnów kościelnych parafii św. Teresy w Łodzi*. Łódź 1931 s. 7.

festiwal pieśni i piosenki religijnej. Duszpasterze byli wprost pionierami w wielu dziedzinach na terenie diecezji łódzkiej. Przy tym kościele powstało Duszpasterstwo Niewidomych (1959), Klub Inteligencji Katolickiej (1968), Duszpasterstwo Akademickie „Węzeł” (1964), zainicjowane festiwale organowe pod patronatem Akademii Muzycznej (od 1992). W kościele św. Teresy z sakramentu pojednania korzysta dużo ludzi z miasta i okolicznych wsi. Po ostatnim podziale parafii (1995) salezianie obsługują ok. 11000 wiernych<sup>33</sup>.

Na przedmieściach Płocka ks. prałat Ignacy Lasocki zaadoptował koszar wojskowe na zakład wychowawczy dla chłopców. Barak pełniący wcześniej funkcję stajni został przerobiony na kaplicę. Za zgodą bpa Antoniego Juliana Nowowiejskiego 28 lipca 1929 r. ks. Lasocki przekazał swoje dzieło salezjanom. Ordynariusz erygował 1 stycznia 1931 r. parafię pw. św. Stanisława Kostki i powierzył ją na stałe Towarzystwu Salezjańskiemu. Organizatorem domu salezjańskiego i pierwszym proboszczem był ks. Michał Bulowski. Na jej terenie mieszkało początkowo 7000 ludności, po sześćdziesięciu latach liczba ta wzrosła trzykrotnie. Protokoły z wizytacji kanonicznych dość często podkreślały wysiłki duszpasterzy o uzyskanie pozwolenia na budowę nowej świątyni<sup>34</sup>. Budowę nowego dwupoziomowego kościoła rozpoczęto dopiero 30 lipca 1977 r., a już 15 maja 1988 r. nastąpiła jego konsekracja, którą połączono z obchodami w Płocku stulecia śmierci św. Jana Bosko. Obok świątyni postawiono nową, piętrową plebanię dla dziesięciu salezjanów, którzy do 1987 r. mieszkali w części budynku dawnego domu dziecka. Zgodnie z zaleceniem biskupa od połowy lat siedemdziesiątych przy parafii prowadzone jest Duszpasterstwo Akademickie „Petroklezja”<sup>35</sup>.

Bazylika Najświętszego Serca Jezusa na Pradze przy zbiegu ulic Kawęczynskiej i Otwockiej – w najbardziej zaniedbanym rejonie Warszawy pod względem architektonicznym – powstała dzięki księżnej Marii z Zawiszów Radziwiłłowej. Jeszcze przed ukończeniem budowy dolnego kościoła abp Aleksander Kakowski dekretem z 25 października 1919 r. utworzył nową parafię. Papież Pius XI na prośbę księżnej nadał 23 sierpnia 1923 r. budującej się jeszcze wtenczas świątyni tytuł Bazyliki Mniejszej. Fundatorka testamentem ofiarowała swój majątek prymasowi kard. A. Hlondowi, a po jego śmierci salezjanom inspektorii św. Stanisława Kost-

<sup>33</sup> J. Pietrzykowski. *Wkład salezjanów w życie Kościoła (Archi)diecezji Łódzkiej*. „Łódzkie Studia Teologiczne” 7: 1998 s. 314-315.

<sup>34</sup> *Dekret o podziale parafii płockiej i utworzeniu nowej parafii*. „Miesięcznik Pastorski Płocki” 26: 1930 nr 12 s. 378; Arch. par. Płock. Protokół z wizytacji bpa T. Zakrzewskiego 21 i 22 X 1950; Protokół z wizytacji bpa P. Duźdza 9 i 10 V 1970; ADP. T. Par. św. Stanisława Kostki. Protokół z konferencji poświęconej budowie kościoła św. Stanisława Kostki 23 VIII 1975; W. Kułak. *Prałat Ignacy Lasocki (1860-1933) – kapłan i obywatel*. Lublin 1994 s. 116, 121-122 (mps).

<sup>35</sup> Arch. par. Księga Ogłoszeń Parafialnych.

ki<sup>36</sup>. Dekretem z 18 listopada 1931 r. kard. A. Kakowski przekazał parafię i bazylikę nowym właścicielom. Pierwszym proboszczem został mianowany ks. Antoni Hlond, brat prymasa Polski. W świątyni tej odbywały się wydarzenia o zasięgu krajowym i diecezjalnym: uroczystości z okazji 1000-lecia Chrztu Polski z udziałem prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego i episkopatu, Sacrosong 1974, otwarcie II Ogólnopolskiego Synodu Plenarnego 8 czerwca 1991 r. którego dokonał papież Jan Paweł II, spotkanie młodzieży polskiej (7-8 X 1996) z Panią Fatimską. Opieką duszpasterską jest objętych ok. 20000 wiernych. Poza oratorium przy parafii nie powstało żadne inne dzieło salezjańskie<sup>37</sup>.

W okresie międzywojennym wraz z rozwojem Lwowa wyłoniła się konieczność objęcia opieką duszpasterską przedmieść miasta. Ponadto we wschodniej dzielnicy Górny Łyczaków władze duchowne i świeckie zainicjowały wzniesienie świątyni wotywniej pw. Matki Boskiej Ostrobramskiej, które miało być znakiem dziękczynnym Bogu za odzyskanie przez Polskę niepodległości. Arcybiskup Bolesław Twardowski w 1929 r. zaproponował salezjanom, aby przejęli budowę kościoła i jednocześnie wybudowali zakład wychowawczy dla młodzieży. Ponieważ przełożeni z Turynu zalecili w tym czasie salezjanom w Polsce bardziej konsolidację dzieł niż przyjmowanie nowych placówek dlatego też zachęta arcybiskupa stała się realna dopiero po kilku latach<sup>38</sup>. Kościół zbudowano w latach 1932-1934 przy pewnym wkładzie finansowym Synów Księdza Bosko. Po konsekracji 7 października 1934 r. świątynię przekazano Towarzystwu Salezjańskiemu. Pierwszym dyrektorem i rektorem był ks. Jan Świerc. W pracy zaangażowani byli dodatkowo kierownik oratorium i katecheta. Przy tym kościele rektoralnym znajdującym się na terenie parafii św. Antoniego salezianie prowadzili duszpasterstwo ogólne, młodzieżowe oraz działalność patriotyczno-wojskową związaną z sanktuarium Matki Boskiej Ostrobramskiej i bliskością koszarów Pułku Ułanów Jazłowieckich<sup>39</sup>.

W 1934 r. salezianie przyjęli parafię pw. Bożego Ciała w Dworcu na Białorusi. Początki pracy związane są z darowizną księżnej Radziwiłłowej i działalnością tam od 1921 r. ks. Ludwika Gostylli. Na własność Zgromadzenie przejęło placówkę w 1927 r. W pałacu i zabudowaniach Radziwiłłów mieścił się sierociniec i szkoła rzemieślnicza. Kościół i plebania znajdowały się w odległości 1 km od domu zakonnego. Do tej jednostki kościelnej należało 13 wiosek z 12 szkołami i 4300 wiernych. Na terenie parafii znajdował się drewniany kościół filialny w Nowojel-

<sup>36</sup> Archiwum Archidiecezji Warszawskiej (AAW). T. Bazylika Serca Jezusowego. Dekret kard. A. Kakowskiego z 18 XI 1931 Nr 6057.

<sup>37</sup> K. Franczak. *Bazylika Najświętszego Serca Jezusowego w Warszawie*. Warszawa 1999 s. 12, 22; Księga Ogłoszeń Parafialnych.

<sup>38</sup> ASIW. T. Kapituły Inspektoriatne. Warszawa 21-23 I 1929; A. Świda, dz. cyt. s. 179.

<sup>39</sup> S. Rozner. W. Żurek. *Salezianie we Lwowie w latach 1934-1945*. „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 68: 1997 s. 371-372, 282.

ni, oddalanej o 6 km od Dworca<sup>40</sup>. Podczas okupacji wikariusz parafialny ks. Jan Wielkiewicz zamieszkał w Nowojelni. Kościół filialny został zamieniony na dom kultury, gdy w kwietniu 1946 r. ks. Jan Wielkiewicz podjął obowiązki dziekana w Zdzięciole. Ostatni przedwojenny dyrektor i proboszcz w Dworcu ks. Jan Kapusta od 27 listopada 1939 r. do 16 grudnia 1955 r. był więziony, w tym ponad dziewięć lat przebywał w ciężkich warunkach na Syberii. Po śmierci ks. Ludwika Witkowskiego (2 XI 1952) budynek sakralny władze państwowe zamknęły<sup>41</sup>.

Geneza pracy parafialnej w Częstochowie związana jest z darowizną ks. Piotra Waśkiewicza i jego dwóch siostr szarytek. W 1924 r. przekazali oni działkę na Stradomiu, biednej i zaniedbanej dzielnicy w pobliżu dworca kolejowego. Biskup Teodor Kubina zaproponował Zgromadzeniu parafię w tej części miasta. Jeden z baraków przystosowano na kaplicę. Od 1937 r. sześciu salezjanów prowadziło sierociniec przy ul. Sobieskiego w Częstochowie. Z ramienia Towarzystwa nową placówkę duszpasterską organizował dyrektor domu wychowawczego ks. Jan Pietrzak. Ponieważ zbyt bliska odległość dworca kolejowego utrudniałaby w przyszłości prowadzenie planowanego ośrodka szkolno – wychowawczego, dlatego też zdecydowano się na korzystniejsze miejsce, znajdujące się obok koszarów wojskowych. W marcu 1939 r. zamieniono teren i dokupiono gruntu, tak że powierzchnia obejmowała około 10 ha. Bardzo szybko zbudowano kościół z tzw. pruskiego muru, który 1 października 1939 r. poświęcił biskup częstochowski i utworzył 21 września ekspozyturę dla mieszkańców Stradomia i Zacisza<sup>42</sup>. 6 marca 1957 r. bp Zygmunt Goliński erygował parafię pw. Najświętszego Serca Jezusowego. Na jej terenie mieszkało 8500 wiernych. Od 1978 r. zbudowano nowy kościół parafialny, budynek katechetyczny i dom dla sióstr salezjanek<sup>43</sup>.

Do wybuchu drugiej wojny światowej podejmowanie duszpasterstwa ogólnego w Polsce było zgodne z ogólnymi wytycznymi Zgromadzenia. Przyjmowano parafie zawsze na prośbę biskupa. Nigdy inicjatywa nie pochodziła od Towarzystwa. Każda placówka duszpasterska, szczególnie na wsi, była związana z jakimś dziełem dobroczynnym. W niektórych przypadkach zapraszający biskupi wprost uzależniali otwarcie zakładu w opuszczonym klasztorze od podjęcia prowadzenia parafii. Co więcej, ze względów praktycznych oddzielenie tych dzieł było wprost niemożliwe. Często też dyrektor domu pełnił równocześnie obowiąz-

<sup>40</sup> ASIW. Notatki ks. Gostylli z 1944 r.; W. Żurek. *Jęłcy na wolności*. Kraków 1998 s. 230-231.

<sup>41</sup> ASIW. T. Placówki na Wschodzie. Dworzec. Ks. W. Rybicki o Dworcu i o sobie. Lipki Wielkie 1955; T. Ks. Kapusta Jan Wspomnienie pośmiertne s. 3 (mps); T. Ks. Witkowski Ludwik, Karta Personalna; T. Ks. Wielkiewicz Jan. Wspomnienie pośmiertne.

<sup>42</sup> J. Ślósarczyk. *Historia salezjańskiej prowincji św. Jacka w Polsce. T. 2. Pogrzebien* 1960 s. 397-399 (mps).

<sup>43</sup> L. Kaliński. dz. cyt. s. 321-322.

ki proboszcza parafii. Jeżeli w miastach podejmowano wyłącznie duszpasterstwo ogólne, to zawsze na ich obrzeżach, w dzielnicach ubogich, rozwijających się. Zdarzały się takie przypadki, że po prostu nie wypadało przełożonym odrzucić propozycji biskupa, w którego diecezji salezianie prowadzili już placówki szkolno-wychowawcze: (Kraków – Oświęcim, Schronisko Lubomirskich, Instytut Filozoficzny; Łódź – Wodna 34, Lutomiersk; Warszawa – Zakład ks. Siemca). Przy tych parafiach organizowano teren dla zabaw, przy oratoriach rozwijano działalność oświatową i wychowawczą, a salezianie zaangażowani w duszpasterstwie tworzyli regularne domy zakonne.

#### 4. DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKA W CIENIU SWASTYKI ORAZ SIERPA I MŁOTA

Podczas okupacji hitlerowskiej i sowieckiej salezianie dzielili los zniewolonych rodaków. Rozwój duszpasterstwa parafialnego został wstrzymany, a w niektórych przypadkach wprost unicestwiony. Na ziemiach wcielonych do Rzeszy pozostawiono tylko dwóch księży do obsługi parafii w Czerwińsku, natomiast pozostałe: w Łądzie, Łodzi i Płocku zlikwidowano<sup>44</sup>. Po usunięciu salezjanów z Kopca (diec. częstochowska) w październiku 1940 r. ks. dyr. Aleksander Ziobro zamieszkał w odległej o 2 km zrujnowanej kaplicy w Kamyku (par. Kłobucko). Biskup Kubina 4 grudnia 1940 r. utworzył tam samodzielny wikariat, pozwalając przełożonemu przebywać blisko domu zakonnego<sup>45</sup>. Ponadto kilku salezjanów (Jan Kasprzyk, Stanisław Olszewski, Mieczysław Szczęsny, Ludwik Rupala, Lucjan Majchrzycki, Waleny Waloszek) pracowało w tajnym duszpasterstwie na ziemiach wcielonych. Niektórzy księża z zakładu w Jaciążku (włączony do Prus Wschodnich) zatrzymali się w okolicznych kościołach: ks. Adam Cyronek w Różanie, ks. Roman Skrzelowski w Krasnosielsku, ks. Wojciech Śmiłowski, a po jego śmierci (31 III 1942) ks. Kazimierz Dębski w Górach Krzyżewskich. Na Śląsku w duszpasterstwo parafialne zaangażowali się: ks. Ludwik Grimán w Krzyżowicach i ks. Alfons Rymer w Żabnicy<sup>46</sup>.

Parafie salezjańskie, które znalazły się na terenie Generalnej Guberni (Częstochowa, Kielce, Kraków, Przemyśl, Warszawa) funkcjonowały normalnie. Je-

<sup>44</sup> Por. S. Wilk. *Salezianie. W: Życie religijne pod okupacją hitlerowską 1939-1945*. Red. Z. Zieliński. Warszawa 1982 s. 723.

<sup>45</sup> J. Pietrzykowski. *Nowicjat salezjański w południowej prowincji*. „Seminare” 13: 1997 s. 294; Kronika zakładu w Kopcu.

<sup>46</sup> ASIW. T. Wspomnienia salezjanów o Domach z okresu 1939-1945 (ks. K. Dębski, ks. W. Krzyżanowski, ks. M. Szczęsny); S. Wilk. dz. cyt. s. 739.



sienią 1939 r. biskup przemyski Franciszek Barda ustanowił z kilku wiosek samodzielny ośrodek duszpasterski w Kuńkowcach. Opiekę nad tą nową, trudną z powodu szykan Ukraińców placówką, zaproponował salezjanom. Obowiązki duszpasterskie pełnił tam ks. Augustyn Piechura, a przez pewien czas udzielał się także ks. Tadeusz Repich, pochodzący z Łętowni leżącej na terenie wikariatu<sup>47</sup>.

Podczas okupacji powstała tylko jedna parafia salezjańska. W latach 1930-1936 w Skawie koło Rabki (arch. krakowska) Synowie Księdza Bosko zbudowali kościół pw. Matki Boskiej. 18 października 1936 r. świątynię konsekrował bp Stanisław Rospond. W kwietniu 1941 r. Zofia Sularz ofiarowała teren na cmentarz. Arcybiskup Adam Stefan Sapieha dekretem z 28 sierpnia 1942 r. utworzył nową parafię powierzając ją Zgromadzeniu. Pierwszym proboszczem mianowano ks. Walentego Kozaka. Obecnie parafia liczy ok. 3300 wiernych<sup>48</sup>.

Na terenach wschodnich pod okupacją sowiecką i niemiecką salezjanie prowadzili duszpasterstwo przy swoich kościołach. Niektórzy współbracia podejmowali pracę w innych parafiach i w ten sposób przychodzili z pomocą diecezjom. Z Daszawy usunął salezjanów miejscowy wójt – Ukrainiec. Pozwolił jednak zostać duszpasterzom: ks. Piotrowi Wiertelakowi i ks. Janowi Kupczakowi oraz długoletniemu gospodarzowi ko. Konstantynowi Rupali. Współbrat z domu w Daszawie ks. Antoni Czop podjął duszpasterstwo wśród ludności polskiej i ukraińskiej w Susułowiu (15 XI 1939 – 24 V 1944), filii parafii Tuligłowy (arch. lwowska). Mieszkał on w glinianej chatce u Michała Piecha w odległości 1 km od kościoła, a stołował się u Szymona Białego. Duszpasterz zaskarbił sobie życzliwość i opiekę Ukraińców za humanitarną postawę podczas epidemii duru plamistego<sup>49</sup>. Od września 1939 r. do października 1944 r. ks. Ryszard Dolla pracował w par. Bukarówka (dek. Jazłowiec) liczącej 2355 Polaków. Okolice te doświadczyły krwawych rzezi band ukraińskich, a z tej parafii zamordowano pięć osób<sup>50</sup>.

Stosunkowo dużo salezjanów pracowało w arch. wileńskiej (Litwa, Białoruś). Zbudowany w 1935 r. drewniany kościółek ku czci św. Jana Bosko w Kurhanie koło Lidy miał stać się ośrodkiem duszpasterskim dla ludności mieszkającej blisko zakładu. Podczas okupacji pracował przy nim ks. Józef Bujar, którego abp Romuald Jałbrzykowski dopiero 4 stycznia 1941 r. mianował proboszczem. Duszpasterz został aresztowany przez Niemców i zmarł w więzieniu w Lidzie w marcu

<sup>47</sup> J. Ślósarczyk, dz. cyt. T. 3. Pogrzebień 1966 s. 240-243; A. Rachwał dz. cyt. s. 554.

<sup>48</sup> L. Strada, *Książd Waclaw Szembek (1883-1942)*, „Chrześcijan” 7: 1982 s. 534; L. Kaliński, dz. cyt. s. 87.

<sup>49</sup> J. Ślósarczyk, cz. cyt. s. 308-309.

<sup>50</sup> W. Urban, *Droga Krzyżowa Archidiecezji Lwowskiej w latach II wojny światowej 1939-1945*, Wrocław 1983 s. 82.

1943 r.<sup>51</sup> Przez całą wojnę w pobliżu zabranego domu salezjańskiego w Reginowie (dek. Słonim) przebywał ks. Michał Bulowski. Mieszkał on prywatnie u ludzi i w kaplicy obsługiwał okolicznym Polaków. Po zmianie granic w 1945 r. ks. Bulowski pozostał na Wschodzie<sup>52</sup>. Po aresztowaniu i wywiezieniu ks. Jana Kapusty dyrektora domu i proboszcza parafii w Dworcu od listopada 1939 r. do września 1945 r. duszpasterstwo prowadził ks. Wacław Rybicki. Dodatkowo od połowy 1942 r. opiekował się on także osieroconą parafią w Małczadzi<sup>53</sup>. Przy kaplicy w byłym zakładzie salezjańskim w Kamiennym Moście przez rok (1939-1940) przebywał ks. Marian Kamiński. Przez całą okupację prowadzono duszpasterstwo w Wilnie w kościele rektoralnym św. Stefana<sup>54</sup>. Współbracia poza Różanymstokiem, Wilnem i Lwowem, pozbawieni własnego mieszkania żyli i pracowali w bardzo ciężkich warunkach z narażeniem życia i zdrowia. Wszystkie placówki salezjańskie za wschodnią granicą uległy likwidacji, tylko dziewięciu księżom pozostało wśród katolickiej ludności.

Oprócz swoich miejsc kultu salezianie z powodu wojennego rozproszenia podejmowali obowiązki parafialne w placówkach diecezjalnych. W Parafianowie (dek. nadwilejski) posługiwał ks. Władysław Wieczorek. Już w 1941 r. był on objęty aresztem domowym, następnie znalazł się w więzieniu w Głębokiem, a 4 lipca 1942 r. został rozstrzelany w Berezwecczu. Następnym duszpasterzem tej parafii w latach 1942-1947 był ks. Ryszard Stohandel<sup>55</sup>. Ostatni dyrektor domu w Wilnie przy ul. Stefańskiej 41 ks. Franciszek Cofalka sam zwrócił się w 1940 r. z prośbą do abp. Jałbrzykowskiego o przydział do pracy. Ordynariusz przeznaczył go do par. Oborka pod Małodecznem. Duszpasterz opiekował się od 1943 r. dodatkowo parafią Horodziej (dek. Nieśwież). Na początku lipca 1944 r. ks. Cofalka przy pomocy Niemców przyjechał do Wilna. Arcybiskup R. Jałbrzykowski skierował go na wolną placówkę do Kurhanu, gdzie działał do kwietnia 1945 r.<sup>56</sup> Inny salezjanin ks. Witold Raducha, z nominacji abp. Jałbrzykowskiego najpierw był administratorem parafii Olkowicze (1940-1941), a następnie w Kamionce koło Tur-

<sup>51</sup> T. Krahel. *Archidiecezja wileńska. W: Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945*. Red. Z. Zieliński. Katowice 1992 s. 23, 44; ASIW. T. Personalna. Ks. F. Cofalka. Niektóre wspomnienia z mojego życia. 10 I 1976 *Różanystok* s. 11; A. Świda. s. 171.

<sup>52</sup> ASIW. T. Personalna. Ks. M. Bulowski. Jan Osmański. Osmute na podstawie wywiadów i własnych wspomnień; T. Wspomnienia salezjanów o Domach z okresu 1939-1945. Ks. B. Mowczan. Łódź 4 XII 1981.

<sup>53</sup> ASIW. T. Personalna. Opinia Dziekana Dekanatu Zdzięcioł ks. Józefa Sawickiego. Zdzięcioł 11 IX 1945; T. Wspomnienia... ks. J. Rykała. Dworzec 1937-1940.

<sup>54</sup> ASIW. T. Personalna. Ks. M. Kamiński. Ks. M. Janowski.

<sup>55</sup> W. Żurek. *Jeńcy na wolności*. s. 171-172; T. Krahel. *Męczennicy z Berezwecca*. Biały-stok 1998 s. 10.

<sup>56</sup> ASIW. T. Personalna. Niektóre wspomnienia z mojego życia. 10 I 1976. *Różanystok* s. 8-11.

giel (1942-1946). W 1946 r. razem z rodzicami i parafianami przyjechał do Bartoszc (diec. warmińska)<sup>57</sup>.

Po napaści Niemiec na Związek Radziecki abp Jałbrzykowski wysłał „za frontem” w okolice Mińska, Smoleńska i Witebska kilkuset księży, a wśród nich dwóch salezjańskich neoprezbiterów: Izydora Marciniaka i Jana Pawelca. Z powodu wrogiej postawy nacjonalistów białoruskich i władz niemieckich akcja ta nie przyniosła spodziewanych wyników duszpasterskich i została przerwana. Obaj salezjanie zostali zamordowani w 1942 r. na Białorusi. Istnieje kilka niewyjaśnionych hipotez co do miejsc, dat i okoliczności ich śmierci<sup>58</sup>.

Kilku salezjanów podjęło pracę duszpasterską w charakterze wikariuszy parafialnych (Tadeusz Hoppe, Kazimierz Grzegorzczak, Franciszek Krajewski, Kazimierz Pietrzyk, Józef Wróbel, Jan Tokarski). Niektórzy wikariusze, z różnych względów, bardzo często zmieniali miejsce pracy.

## 5. EKSPANSJA PARAFIALNA W POWOJENNEJ RZECZYWISTOŚCI

Okres po drugiej wojnie światowej charakteryzuje się całkowitym przeobrażeniem działalności salezjańskiej w Polsce. Z powodu likwidacji szkół, małych seminariów i innych zakładów wychowawczych nastąpił proces przechodzenia współbraci do pracy duszpasterskiej. Ponieważ parafie zapewniały pewną stabilność dlatego też kaplice i kościoły przy zakładach salezjańskich systematycznie stawały się ośrodkami działalności pastoralnej. Biskupi tworzyli nowe parafie, a domy zakonne zapewniały właściwą obsługę wiernych oraz służyły pomocą okolicznym księżom (Pogrzebień 1946, Marszałki 1950, Kutno-Woźniaków 1951, Oświęcim 1952, Rumia par. Wspomożycielki 1956, Łódź Wodna 1978, Sokołów Podlaski 1978, Lublin 1979, Jaciążek 1980, Głusków 1981, Aleksandrów Kujawski 1981, Oświęcim-Zasole 1983)<sup>59</sup>. Oczywiście przy wyżej wymienionych ośrodkach o wiele wcześniej prowadzono już duszpasterstwo. Proces tworzenia przy nich samodzielnych parafii trwał długo z powodu trudności stwarzanych także przez Wydziały do Spraw Wyznań<sup>60</sup>.

Synowie Księdza Bosko przyjmowali w pobliżu domu zakonnego zorganizowane już parafie lub też powstałe z samodzielnych wikariatów czy kościołów

<sup>57</sup> ASIW. T. Personalna ks. W. Raduchy.

<sup>58</sup> 13 X 1941 r. abp Jałbrzykowski został administratorem apost. diec. pińskiej i arch. mohylewskiej. Z upoważnienia kard. L. Maglione odpowiedni dokument wystawił nuncjusz apost. w Berlinie C. Orsenigo. Por. T. Krahel. dz. cyt. s. 52; W. Jacewicz. J. Woś. *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945*. Z. 5. Warszawa 1981 s. 145. 150.

<sup>59</sup> Schematyzm poszczególnych diecezji; L. Kaliński. *Rodzina...*

<sup>60</sup> Por. J. Pietrzykowski. *Wkład salezjanów* s. 310.

filialnych. We wrześniu 1945 r. administrator apostolski diecezji chełmińskiej ks. Andrzej Wronka przekazał salezjanom par. św. Krzyża w Rumi. W okolicach Łądu podjęto duszpasterstwo w par. Kowalewo (1951) i przyjęto sanktuarium maryjne w Kawnicach (1981). Współbracia z domu zakonnego w Kopcu prowadzą duszpasterstwo ogólne w małych wiejskich parafiach: Kamyk (1940) i Biała Góra (1945). Podobną rolę spełniają wspólnoty w Krakowie (WSD, par. św. Stanisława Kostki) w stosunku do okolicznych placówek: Kraków ul. Wzgórze, Prusy. Niektóre kościoły filialne w parafiach obsługiwanych przez salezjanów stały się samodzielными jednostkami duszpasterskimi: Kobyla – wydzielona z par. Pogrzebień (1978), Niewachłów z par. św. Krzyża w Kielcach (1986), Lipowica – z Przemysła (1986). Poza tym salezjanie podejmowali też trud organizowania nowych parafii w rozwijających się dzielnicach miast, łącznie z budową obiektów sakralnych, domów katechetycznych i plebanii (np. Poznań-Winogrady 1958, Suwałki 1981, Rzeszów 1985, Sosnowiec 1985, Bydgoszcz 1990, Konin 1994)<sup>61</sup>.

Osobne zagadnienie stanowi problem parafii „salezjańskich” na Ziemiach Zachodnich. Z powodu straty kilku domów zakonnych – w tym parafii – za wschodnią granicą salezjanie usiłowali przeszczepić życie zakładowe na nowe tereny. Na krótki okres zdołali zorganizować kilka placówek szkolno-wychowawczych (Wrocław, Twardogóra, Frombork, Paradyż)<sup>62</sup>. Pracę ściśle parafialną przełożeni traktowali jako okresową pomoc diecezjom. Dlatego też do 1970 r. w Elenco Generalae placówki duszpasterskie na Ziemiach Odzyskanych określano jako „parafie obsługiwane czasowo”. Kilka przyczyn zadecydowało o podjęciu przez Synów Księdza Bosko pracy parafialnej: apel prymasa Hlonda z 5 grudnia 1945 r. skierowany do przełożonych zakonnych w Polsce, prośby administratorów apostolskich, konieczność życiowa wymuszona likwidacją życia zakładowego. Ponadto niektórzy współbracia z powodu wojennego rozproszenia pracowali w duszpasterstwie parafialnym. W nowej rzeczywistości chętnie zgłaszali się do tego rodzaju działalności, a kilku z nich samowolnie przyjęło placówki (Czaplinek, Dzierżysław, Lipki Wielkie, Piła, Sępolewo). Tak więc w latach powojennych obserwujemy wprost żywiołowy wzrost działalności parafialnej. Do końca 1946 r. salezjanie przyjęli 21 placówek duszpasterskich. Większość z nich (Dębno, Lipki Wielkie, Sępolewo, Czaplinek) były bardzo rozległe. Księża odbudowywali i remontowali świątynie katolickie oraz przygotowywali dla potrzeb kultu kościoły protestanckie. Według obliczeń ks. Andrzeja Świdy do 1970 r. przyjęto jeszcze 74 parafie, a niektóre z nich zostały wydzielone z macierzystych

<sup>61</sup> Por. A. Świda. *Towarzystwo Salezjańskie.*; R. Ukleja. *Kawnice. Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia*. Piła 1997 s. 84.

<sup>62</sup> S. Styrna. *Zgromadzenie salezjańskie w Polsce w poszukiwaniu form odpowiedzi na potrzeby wychowawcze i duszpasterskie w latach 1898-1974*. W: *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga Pamiątkowa*. Red.: R. Popowski. S. Wilk. M. Lewko. Łódź-Kraków 1974 s. 22-24.

ośrodków (z Dębna – Boleszkowice, Sarbinowo, Warnice, Cychry i Smolnica), z Seppola – Lipica, Lwowiec, Sokolica diec.) inne obsługiwano czasowo (Jonkowo 1947-1960, Cichy 1957-1965 itd.)<sup>63</sup>. W trudnych warunkach salezjanie usiłowali pracować zgodnie z wytycznymi Założyciela i ukierunkowywali się na pracę młodzieżową w ramach parafii (katechizacja, ministranci, bielanki, schola, jaselka, oaza). Przyjmowano parafie wiejskie jak i na obrzeżach dużych miast (Gdańsk, Wrocław pw. Chrystusa Króla, Szczecin, Słupsk). Jeżeli zaś w centrum miejskim, to kościoły zniszczone, omijane przez pionierów duszpasterskich (Piła, Wrocław par. Najśw. Serca Jezusa, kościół św. Michała). Większe ośrodki stanowiły pewnego rodzaju centra dla współbraci działających na pojedynczych czy małych placówkach. Po uzyskaniu przez Kościół prawa własności na tamtych terenach (1971) tworzone regularne domy zakonne. Na Ziemiach Zachodnich i Północnych salezjanie zbudowali kilka nowych kościołów parafialnych: w Wielgowie, Szczecinie, Likuzach, Pile, Słupsku, Wrocławiu, Lubiniu, Elku i kilkanaście kościołów filialnych. W dwóch sanktuariach maryjnych doprowadzono do koronacji koronami papieskimi: piety w Skrzatuszu (18 IX 1988) i figury MBW Wiernych w Twardogórze (24 IX 1995)<sup>64</sup>. Na tych terenach powstały dwie nowe inspektorie (1980): św. Wojciecha z siedzibą w Pile i św. Jana Bosko we Wrocławiu. Po upadku komunizmu i zmianie systemu rządów w Polsce już kilkadziesiąt placówek zwrócono diecezjom, a na bazie duszpasterstwa parafialnego powstają salezjańskie szkoły, internaty, sierocińce (Szczecin, Lubin, Trzcinec, Ostróda, Piła).

### Sommario

#### Perché i salesiani polacchi fanno la pastorale della parrocchia

L'opera salesiana in Polonia era legata con il lavoro parrocchiale, il quale garantiva la maggiore stabilità della presenza salesiana. Fino alla seconda guerra mondiale le parrocchie di campagna erano sempre legate con diverse opere di beneficenza. Nelle città era uguale, anche se in tre presenze pastorali, funzionavano soltanto oratori.

La situazione si è cambiata durante l'occupazione tedesca, e dopo la seconda guerra mondiale. Salesiani per sopravvivere si incaricavano della pastorale anche in piccole parrocchie dove lavorava soltanto un confratello. Da una parte i salesiani aiutavano al clero diocesano dall'altra si assicuravano il lavoro e una possibilità di manutenzione. L'attività parrocchiale si trattava in un certo senso come un modo di sopravvivere e la difficile situazione. Dopo dei cambiamenti la caduta del regime comunista in Polonia sulla carta salesiana di nuovo sorgono le scuole, pensionati, centri giovanili.

<sup>63</sup> A. Świda. *Salezjańskie duszpasterstwo na ziemiach zachodnich i północnych 1945-1970*. W: *75 lat działalności* s. 61-63; J. Pietrzykowski. *Obecność salezjanów inspektorii św. Stanisława Kostki na Ziemiach Odzyskanych 1945-1952*. Kutno 1990 s. 102.

<sup>64</sup> Tamże.

JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB

## LISTA DUCHOWNYCH INTERNOWANYCH W ŁĄDZIE 6 X 1941 r.

Beatyfikacja 108 męczenników ostatniej wojny, jakiej dokonał 13 czerwca 1999 r. podczas pielgrzymki do ojczyzny Ojciec Święty Jan Paweł II, spowodowała wzrost zainteresowania badaniami nad martyrologium duchowieństwa polskiego w czasie II wojny światowej. W związku z beatyfikacją zajęto się gromadzeniem dokumentacji dotyczącej poszczególnych kandydatów objętych procesem. W wyniku podjętych prac badawczych ukazała się spora ilość publikacji książkowych, artykułów i opracowań leksykograficznych dotyczących poszczególnych Błogosławionych<sup>1</sup>. Staraniem diecezji wrocławskiej, której została powierzona Postulacja Procesu Beatyfikacyjnego Męczenników Kościoła w Polsce z okresu II wojny, ukazywał się nawet specjalny biuletyn, który miał ułatwić dostęp do materiałów, pomocy oraz informacji dotyczących beatyfikacji Męczenników<sup>2</sup>.

### OBÓZ DLA DUCHOWIENSTWA W ŁĄDZIE N. WARTĄ STYCZEŃ 1940 – PAŹDZIERNIK 1941

Wśród wielu miejsc naznaczonych cierpieniem wyniesionych na ołtarze Męczenników znajduje się Łąd n. Wartą. Tutaj hitlerowski okupant zorganizował obóz

<sup>1</sup> Próby zebrania publikacji książkowych, artykułów i opracowań leksykograficznych, dotyczących męczenników ostatniej wojny ogłoszonych Błogosławionymi w 1999 r., dokonał ks. Tomasz Kaczmarek – Postulator Procesu beatyfikacji Męczenników. Zob.: T. Kaczmarek, *Bibliografia 108 Błogosławionych Męczenników*, „Ateneum Kapłańskie” nr 549-550 (2000), s. 258-277.

<sup>2</sup> *Ku beatyfikacji Męczenników, Biuletyn Postulacji Procesu Beatyfikacyjnego Męczenników Kościoła w Polsce z okresu II wojny*, red. ks. T. Kaczmarek, z. 1-7, Wrocław 20 listopada 1998 r. – 1 lipca 1999 r.

przejściowy dla katolickiego duchowieństwa, który dla większości więzionych tu duchownych stał się ostatnią przystanią w drodze do Dachau i innych obozów koncentracyjnych. Tam kilkudziesięciu z nich okryło się chwałą męczeństwa. Spośród 108 Męczenników ogłoszonych przez Jana Pawła II w czerwcu 1999 r. Błogosławionymi, siedmiu swój etap męczeńskiej drogi przeszło w klasztorze w Łądzie. Byli to: ks. Henryk Kaczorowski, ks. Józef Straszewski, kl. Tadeusz Dulny, kl. Bronisław Kostkowski – z diecezji wrocławskiej, ks. Franciszek Drzewiecki – orionista, ks. Michał Woźniak i ks. Michał Oziębłowski – z diecezji warszawskiej<sup>3</sup>.

Obóz dla duchowieństwa w Łądzie zaczął funkcjonować w pierwszych dniach stycznia 1940 r. W dniu 6 stycznia gestapo aresztowało gospodarzy klasztoru – salezjanów i oświadczyło im, że w klasztorze zostanie zorganizowany obóz przejściowy dla księży. Funkcjonował on do 28 października 1941 r. W jego historii można wyróżnić dwa etapy. Pierwszy trwał od 6 stycznia 1940 r. do 3 kwietnia 1941 r., kiedy przez obóz przeszło 82 duchownych. Począwszy od 7 stycznia gestapo zwoziło do Łądu duchownych diecezjalnych oraz kapłanów zakonnych. Byli wśród nich księża i klerycy z diecezji: wrocławskiej, gnieźnieńskiej, warszawskiej, poznańskiej, płockiej i częstochowskiej, oraz salezjanie, orioniści, oblaci, zmarłych wstąpiący, misjonarze św. Rodziny. Kolejny etap męczeństwa duchowieństwa katolickiego więzionego w Łądzie zamyka się w dniach od 6 do 28 października 1941 r. W tym czasie przebywało w nim 70 księży, głównie z diecezji wrocławskiej, warszawskiej i gnieźnieńskiej. Po trzech tygodniach pobytu tej grupy w łądzkim klasztorze, wywieziono niemal wszystkich kapłanów do obozu w Dachau.

Październikowa wywózka więzionych w Łądzie księży stanowiła likwidację obozu przejściowego dla duchowieństwa. Klasztor oddano w ręce niemieckiego ugrupowania Hitlerjugend, które pozostało tutaj aż do zakończenia wojny.

## STAN BADAŃ NAD OBOZEM PRZEJŚCIOWYM DLA DUCHOWIEŃSTWA W ŁĄDZIE

Pierwsze badania odnoszące się bezpośrednio do dziejów obozu w Łądzie podjął ks. Wiktor Jacewicz SDB, były więzień obozu koncentracyjnego w Dachau, wytrwały badacz dziejów męczeństwa polskiego Kościoła podczas ostatniej wojny<sup>4</sup>. Na początku lat osiemdziesiątych rozpoczął pracę nad opracowaniem miejsc inter-

<sup>3</sup> *Męczennicy za wiarę 1939-1945*. Duchowni i świeccy z ziem polskich, którzy prześladowani przez nazizm hitlerowski dali Chrystusowi ofiarą życia świadectwo miłości, praca zbiorowa pod red.: T. Kaczmarek, H. Kietliński, L. Królikowski, Warszawa 1996.

<sup>4</sup> Wśród ważniejszych publikacji ks. Jacewicza, dotyczących badań nad męczeństwem Kościoła polskiego w czasie II wojny światowej należy wymienić: J. Domagała, (pseudonim ks. Jacewicza), *Ci, którzy przeszli przez Dachau*, Warszawa 1957; W. Jacewicz, J. Woś, *Mar-*

nowania duchowieństwa katolickiego w czasie okupacji hitlerowskiej w Polsce. W celu zebrania materiałów sporządził specjalny list do byłych więźniów obozu łądzkiego, w którym zawarł prośbę o odpowiedź na przygotowane przez siebie pytania<sup>5</sup>. Niestety wysiłki te odniosły niewielki skutek. W okresie kiedy ks. Jacewicz rozpoczął swoje prace, żyła już tylko garstka byłych więźniów obozu internowania w Łądzie, po za tym od czasów obozowych minęło czterdzieści lat i czas zatarł w pamięci istotne szczegóły. Taki stan rzeczy znalazł odbicie w referacie wygłoszonym przez ks. Jacewicza w dniu 24 kwietnia 1984 r. na zjeździe księży – byłych więźniów obozów koncentracyjnych. Autor ogranicza się w nim do ogólnych stwierdzeń, które zdają się wynikać ze zgromadzenia przez niego małej ilości konkretnych danych o obozach internowania dla duchownych<sup>6</sup>. Referat ten, jest jedynym opublikowanym śladem badań ks. Wiktora Jacewicza nad tego typu miejscami odosobnienia, przeznaczonymi przez hitlerowców dla duchowieństwa katolickiego<sup>7</sup>.

Kolejne badania wiążą się z procesem Beatyfikacyjnym ks. biskupa Michała Kozala i są związane z jego pobytem w obozie w Łądzie. W roku 1960 postulator Beatyfikacji bpa Kozala, ks. Stanisław Librowski, rozesłał do upatrzonych wcześniej respondentów kwestionariusz, w którym zawarł m.in. pytania dotyczące pobytu biskupa w Łądzie. W roku 1988 wypełnione kwestionariusze zostały opublikowane przez postulatora w „Archiwach Bibliotekach i Muzeach Kościelnych”<sup>8</sup>.

*tyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945*, t. 1-5, Warszawa 1977-1981.

<sup>5</sup> List ks. Wiktora Jacewicza do ks. Antoniego Kiszkurno, Aleksandrów Kujawski 6 XI 1981 r., Archiwum Salezjańskiej Inspektorii św. Wojciecha w Pile (odtąd: ArIP),teczka: ks. W. Jacewicz – Łąd; Ksiądz Jacewicz zawarł w liście następujące pytania: 1. Czy w czasie pobytu księży w Łądzie był tam jeszcze ktoś inny?, 2. Czy byliście pilnowani przez żołnierzy?, 3. W jakich partiach łądzkiego zakładu przebywaliście?, 4. jakie były warunki lokalowe, noclegowe, żywnościowe?, 5. Kto gotował jedzenie?, 6. Kto zaopatrywał w produkty żywnościowe?, 7. Kto był „komendantem” – czy ksiądz czy esman?, 8. Czy mogliście korespondować, otrzymywać paczki żywnościowe?, 9. Jakie były warunki higieniczne? Kto prał bieliznę?, 10. Czy mogliście codziennie odprawiać mszę św. w kościele?

<sup>6</sup> Ks. W. Jacewicz, *Hitlerowskie obozy internowania duchowieństwa rzymskokatolickiego w latach okupacji, Próba syntezy*, „Biuletyn Informacyjny dla Księży b. Więźniów Obozu Koncentracyjnego w Dachau”, nr 11, Kalisz-Koszalin 1984 r., s. 9-13.

<sup>7</sup> Podczas kwerendy w Archiwum Inspektorialnym natknąłem się tylko na dwie odpowiedzi na list – ankietę, o którym jest mowa powyżej. Nie natrafiłem na żadne szczegółowe opracowanie w maszynopisie, dotyczące obozów dla internowanych księży. Istnieje jednak możliwość, że część z obozów została opracowana przez ks. Jacewicza w rękopisach. Na dzień dzisiejszy, nie można jednak z całą pewnością na temat takich opracowań nic stwierdzić. Teczki ks. Jacewicza są cały czas w trakcie porządkowania, które ze względu na ilość (kilkadziesiąt teczek) i wartość materiału, zapewne potrwa jeszcze długo.

<sup>8</sup> W punkcie VI kwestionariusza zatytułowanym „Więzienie i obóz koncentracyjny 1939-1943” padły następujące pytania: Pyt. 91 – zachowanie się Sługi Bożego podczas przykrej podróży



Mimo wzmózonych prac badawczych nad martyrologium duchowieństwa polskiego podczas II wojny światowej związanych z procesem beatyfikacji 108 Męczenników, obóz przejściowy w Łądzie nie doczekał się monografii naukowej. Pewną lukę w tym zakresie wypełnia pozycja *Łądcy męczennicy. Obóz dla duchowieństwa w Łądzie n/Wartą styczeń 1940 – październik 1941*, wydana staraniem Kleryckiego Koła Łądzkich Przewodników. Oprócz krótkiej historii łądzkiego obozu, przybliży także postaci Błogosławionych Męczenników, kładąc szczególny nacisk na ich pobyt w Łądzie, w aneksie zaś zostały umieszczone wcześniej nie publikowane wspomnienia z tego okresu<sup>9</sup>.

Najszerzej reprezentowaną grupę publikacji stanowią wspomnienia byłych więźniów obozu dla duchownych w Łądzie: ks. biskupa Franciszka Korszyńskiego<sup>10</sup>, ks. Stanisława Librowskiego<sup>11</sup>, ks. Józefa Świniarskiego<sup>12</sup> oraz ks. Władysława Bartonia SDB<sup>13</sup>. Jednak za najcenniejszą publikację w tej grupie należy uznać wspomnienia pisane w Łądzie przez Błogosławionego ks. Franciszka Drzewieckiego – orionisty, opublikowane w monografii jemu poświęconej<sup>14</sup>. Inną grupę stanowią wspomnienia świeckich utrzymujących w tym czasie kontakt z łądzkim klasztorem: Bogumiła Dzwoniarskiego<sup>15</sup> i Jana Kujawy<sup>16</sup>.

na odcinku drogi z Słupcy do Łądu?; Pyt. 92 – Jak upływało Biskupowi życie w klasztorze Salezjanów w Łądzie od 16 I 1940 do 3 IV 1941 r.?; Pyt. 93 – Jak przedstawiały się jego rządy diecezją „z ukrycia” z Łądu?; Pyt. 97 – Czym się kierował, kiedy nie pozwalał duszpasterzom, nawet internowanym w Łądzie wyjechać do tzw. Generalnej Guberni?; Pyt. 98 – jak się zachowywał do wysuniętej przez władze niemieckie propozycji objęcia rządów diecezji lubelskiej?; Pyt. 99 – Jak i do kogo się wypowiadał, że w celu uproszenia miłosierdzia Bożego dla Kościoła w Polsce i Ojczyzny gotów jest złożyć własne życie w ofierze Bogu?; Pyt. 101 – Jak zachowywał się przy kolejnym wywózieniu „W nieznane” z Łądu w dniu 3 kwietnia 1941 r.?, Por: Kwestionariusz wypełniony dotyczący życia, działalności, prześladowań, śmierci i cnót sługi Bożego biskupa Michała Kozala (1893-1943), rozesłany w 1960 roku przez postulatora jego beatyfikacji, opracował i wydał ks. Stanisław Librowski b. postulator, Archiwa Biblioteki Muzea Kościelne (ABMK) 57(1988), s. 273 -312.

<sup>9</sup> J. Wąsowicz, *Łądcy męczennicy. Obóz dla duchowieństwa w Łądzie n/Wartą styczeń 1940 – październik 1941*, Łąd 2000.

<sup>10</sup> F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań-Warszawa 1985.

<sup>11</sup> S. Librowski, *Kalendarium życia, cierpień, działalności i uznania księdza Stanisława Librowskiego*, ABMK 58 (1988), s. 269-549.

<sup>12</sup> J. Świniarski, *Łąd – niedawny etap męczeństwa*, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, nr 6-10 (1967), s. 225-235.

<sup>13</sup> W. Bartoń, *Życie łądzkich więźniów (wspomnienia)*, w: J. Ślósarczyk, *Historia Prowincji św. Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, T. V 1939-1945, Pogrzebień 1968 (mps.), s. 139-151; toż. w: J. Wąsowicz, op. cit., s. 48-60.

<sup>14</sup> *Notes ks. Franciszka Drzewieckiego*, w: J. Borowiec, F. Peloso, Ks. Franciszek Drzewiecki, nr 22 666: *Światło w ciemnościach Dachau*, Warszawa 1995.

<sup>15</sup> B. Dzwoniarski, *Spóźnione wspomnienia*, Maków Mazowiecki 29 październik 1999 r., w: J. Wąsowicz, op. cit., s. 61-72.

<sup>16</sup> T. Kubacki, *Emisariusz ks. Szczygłowski*, wywiad z Janem Kujawą, „Gazeta Słupcka”, nr 31(415), Słupca 5.08. 1998 r.

Problematyki łądzkiego obozu pośrednio dotyczą publikacje dotyczące poszczególnych męczenników<sup>17</sup> oraz misji z jaką do Łądu z polecenia Nuncjatury Apostolskiej w Berlinie przybył O. Eberhard Wigge<sup>18</sup>.

Ostatnia grupa publikacji związana jest nie tyle z historią łądzkiego obozu, co z uroczystościami ku czci łądzkich Męczenników, jakie po zakończeniu wojny odbywały się w klasztorze. Warto je w tym miejscu przywołać, gdyż stanowią one świadectwo pamięci o duchownych, którzy oddali swoje życie za wiarę i ojczyznę oraz dokumentują rozwój kultu Męczenników ostatniej wojny w łądzkim klasztorze<sup>19</sup>.

#### LISTA KSIĘŻY INTERNOWANYCH W ŁĄDZIE W PAŹDZIERNIKU 1941 r.

W niniejszym artykule chcemy zaprezentować najcenniejszy dokument archiwalny, dotyczący obozu w łądzkim klasztorze – „Listę duchownych internowanych w Łądz 6 X 1941 r.”. Najcenniejszy i zarazem jedyny, jaki zachował się z tamtych czasów, pomijając skromny materiał fotograficzny i dwa numery „Exsula” – gazetki obozowej wydawanej w Łądz przez kilku księży i kleryków, które stanowią inny typ archiwaliów, niż prezentowany przez nas dokument.

Data powstania listy – 6 października 1941 r. – jest związana z przeprowadzoną w tym czasie, wcześniej zaplanowaną przez okupanta, powszechną akcją

<sup>17</sup> Wśród prac, w których obóz w Łądz przewija się najczęściej wyróżnić należy: T. Kaczmarek, *Męczennicy za wiarę. Studzy Boży z Diecezji Włocławskiej*, Włocławek 1999; S. Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo ks. Michała Kozala*, Włocławek 1987; W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal. Życie – Męczeństwo – Kult*, Warszawa 1987; L. Królik, *Pięciu kapłanów męczenników: Archutowski, Detkens, Oziębłowski, Sajna, Woźniak*, Warszawa 1994; S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939-1945*, Włocławek 1947; K. Majdański, *Ks. Henryk Kaczorowski*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 404 (1976), s. 404-410; tenże: *Błogosławiony Biskup Michał, Męczennik i inni*, Szczecin 1989; T. Rulski; *Ks. Prłat Michał Woźniak, dziekan w Kutnie*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” nr 8/1965, s. 188-191; J. Borowiec, F. Peloso, *Ks. Franciszek Drzewiecki*, Nr 22666: *Światło w ciemnościach Dachau*, Warszawa 1995; J. Borowiec, *Ks. Franciszek Drzewiecki (1908-1942)*, Warszawa 1991.

<sup>18</sup> J. Arlik, *Z okupacyjnej przeszłości. Próba ratowania od zagłady księży werbistów*, w: *Kościół Katolicki na Ziemiach Polski w czasie II wojny Światowej*, Materiały i studia pod red. ks. F. Stopniaka, T. VII, z. II, Warszawa 1978, s. 324-335; T. S. Ledóchowska, *Stolica święta a pokój*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 372 (1971), s. 45-58.

<sup>19</sup> *Uroczystości dziękczynne w Łądz n. Wartą za beatyfikację biskupa Michała Kozala*, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, nr 11-12/1987, s. 276-277; *Uroczystości w Łądz dla uczczenia Martyrologium Duchowieństwa*, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, nr 6-7/1967, s. 225-235; J. Wąsowicz, *Uroczystości ku czci łądzkich męczenników*, „Ład Boży”, nr 51(865), Częstochowa-Włocławek 19 XII 1999, s. I-II, toż. „Kronika Diecezji Włocławskiej”, nr 11(1999), s. 667-668.

aresztowań duchowieństwa w Kraju Warty. Duchowieństwo katolickie pozbawiono wolności z inicjatywy Artura Greisera namiestnika Rzeszy w Kraju Warty i Heinricha Himmlera – Reichsfürera SS i szefa policji niemieckiej. Akcja była jednym z przejawów antykościelnej polityki hitlerowców, podpartej prawnymi rozporządzeniami: prawa wyznaniowego z 13 września 1941 r., wydanego przez Greisera dla Kraju Warty, które sprowadzało związki wyznaniowe do statusu stowarzyszeń prywatnych, których administracja wewnętrzna w znacznym stopniu była ograniczana przez państwo oraz okólnika Himmlera z 27 sierpnia 1941 r., wydanego w związku z agresją Niemiec na ZSRR, w którym rozporządza o aresztowaniu i umieszczeniu w obozach koncentracyjnych „wszystkich kłechów – podżegaczy, wrogich Niemcom Czechów i Polaków, jak również komunistów i podobną holotę”<sup>20</sup>. Październikowa fala aresztowań miała charakter ogólnookręgowy i objęła swym zasięgiem wszystkie trzy regencje Kraju Warty: poznańską, inowrocławską i łódzką. Duchowni pozbawieni w ramach tej akcji wolności, zostali rozmieszczeni w trzech obozach internowania: w Konstancinie k/ Łodzi, w Forcie VIII w Poznaniu i w Łądzie<sup>21</sup>.

Prezentowany dokument jest wiernym duplikatem listy sporządzonej z polecenia gestapo, wykonanym przez jednego z księży więźniów, prawdopodobnie ks. Beniamina Mazalona<sup>22</sup>, i następnie potajemnie przekazanym ówczesnemu kierownikowi Szkoły Podstawowej w Łądzie – Ryszardowi Michalskiemu<sup>23</sup>. Ten, aż do 9 listopada 1967 skrzętnie przechowywał listę internowanych księży, po czym przesłał ją ks. Janowi Wosiowi SDB, który zajmował się badaniem martyrologii duchowieństwa w czasie II wojny światowej. Ksiądz Woś przepisał listy na maszynie i przesłał je kilku osobom i ośrodkom. Tak trafiły one w ręce ks. Wiktora Jace-

<sup>20</sup> Cytat za: J. Sziling, *Hitlerowska polityka eksterminacji duchowieństwa katolickiego w Kraju Warty*, w: *Akcje okupanta hitlerowskiego wobec Kościoła katolickiego w Kraju Warty*, praca zbiorowa pod red. Antoniego Galińskiego i Marka Budziarka, Łódź 1997, s. 21.

<sup>21</sup> K. Śmigiel, *Aresztowania duchowieństwa w rejencjach poznańskiej i inowrocławskiej*, w: *Akcje okupanta hitlerowskiego...*, s. 29-31.

<sup>22</sup> Wskazuje na niego w swoich zapiskach ks. Jacewicz. Por. ArIP, teczka: Ks. W. Jacewicz – Łąd; ks. Beniamin Mazalon – w chwili aresztowania pełnił funkcję kapelana szpitala w Wągrowcu, ur. 29 IV 1909 r. w Trłong powiat mogileński, święcenia kapłańskie przyjął 12 VI 1932 r. w Poznaniu, aresztowany 6 X 1941 r. i uwięziony w Łądzie (pozycja 40 na „Liście”), w obozie koncentracyjnym w Dachau od 30 X 1941 r. – nr obozowy 28417, zginął w transporcie inwalidów z 18 V 1942 r., Por. W. Jacewicz, J. Woś, op. cit., t. V z. III, s. 47.

<sup>23</sup> Fakt ten jest potwierdzony przez ks. Jacewicza i ks. Wosia. Istnieje także inna wersja przytoczona przez Bogumiła Dzwoniarskiego. Twierdzi on, że listę internowanych z klasztoru w Łądzie wyniósł jego brat Józef Dzwoniarski i przekazał ją panu Sznajderowi, nauczycielowi z Łądku. Panowie Sznajder i Michalski utrzymywali bliskie kontakty i stąd, jego zdaniem, lista trafiła do Ryszarda Michalskiego. Por. Wywiad z Bogumiłem Dzwoniarskim z dnia 19. 11. 2000 r. ( w posiadaniu autora)

wicza, z którym ks. Woś w swoich badaniach współpracował. Dzisiaj, możemy je odnaleźć we wspomnianych już zespołach archiwalnych w Pile.

Publikowana w niniejszym artykule lista, w sposób znaczący wpłynęła na ustalenie personaliów i liczby duchownych więzionych w obozie przejściowym w Łądzie w październiku 1941 r., co wcześniej badaczom dziejów martyrologii duchowieństwa w czasie II wojny światowej, sprawiało sporo trudności<sup>24</sup>. Zawiera ona kolejno: imię i nazwisko internowanego, datę i miejsce urodzenia oraz ostatnie miejsce zamieszkania. Obejmuje nazwiska 82 księży z diecezji: gnieźnieńskiej, poznańskiej, wrocławskiej, płockiej, warszawskiej, łódzkiej oraz ze zgromadzenia Misjonarzy św. Rodziny i zakonu Braci Mniejszych Reformatów. Spośród internowanych w Łądzie duchownych większość została wywieziona do Dachau. Wyjątek stanowi 8 kapłanów, którzy po kilku dniach internowania zostało zwolnionych. Dwóch starszych księży z diecezji wrocławskiej, ks. Piotr Gogolewski i ks. Jan Szware, zostało około 20 października wywiezionych do Pyzdr i tam rozstrzelanych. Oprócz kapłanów odnotowanych na liście, w październiku 1941 r. do obozu w Łądzie trafili jeszcze inni duchowni. Zostali internowani po 6 października, stąd ich nazwisk na prezentowanym wykazie nie odnajdziemy.

Prezentowana lista zawiera w oryginale drobne błędy literowe, które zostały poprawione w oparciu o dane zawarte w monumentalnym „Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945”<sup>25</sup>.

#### DIE GEISTLICHEN INTERNIERTEN IN LOND VOM 6. X. 1941.

Nr	Name u. Vorname	Geburtsdatum	Geburtsort	Letzter Wohnort	Bemerkungen.
I.	Andrzejak Franciszek	21.X.1904	Drzewce Krs. Konin	Wilczyn Krs. Gnesen	

<sup>24</sup> Przed odnalezieniem publikowanej przez nas listy, próby zestawienia nazwisk internowanych księży dokonano w ramach relacji z uroczystości dla uczczenia martyrologium duchowieństwa, jakie odbyły się w Łądzie 23 V 1967 r., która to relacja została opublikowana w „Kronice Diecezji Wrocławskiej”, Zob. *Łądz – niemiecki obóz przejściowy dla duchowieństwa*, opr. x. S. S., KDW, nr 6-10 (1967), s. 235-240; Opublikowane zestawienie posiada jednak wiele nieścisłości, które w kolejnych publikacjach zostały sprostowane m.in. dzięki odnalezionej „Die Geitlichen internierten in Lond vom 6 X 1941”

<sup>25</sup> W. Jacewicz, J. Woś, op. cit., t. IV z. II: *Diecezja Płocka*, s. 273-339; *Diecezja Łódzka*, s. 269; *Archidiecezja Warszawska*, s. 343-389; t. V z. III: *Archidiecezja Gnieźnieńska*, s. 9-85; t. VI z. IV: *Archidiecezja Poznańska*, s. 15-188; *Diecezja Włocławska*, s. 407-526; t. IX z. V: *Zgromadzenie Księża Misjonarzy św. Rodziny (MSF)*, s. 337-356; *Zakon Braci Mniejszych Prowincja MB Anielskiej (OFM) Reformaci*, s. 194-201.

2.	Bogacz Mieczysław	7.X.1898	Szadłowice Krs. Hohensalsa	Karlsdorf Krs. Gnesen	
3.	Cegielski Władysław	3.II.1879	Gnesen	Modliszewko Krs. Gnesen	
4.	Choynowski Teofil	10.XII.1880	Waldau Krs. Wartbrücken	Tonningen- Kłodawa	
5.	Czapla Jan	25.I.1901	Proseń Krs. Piotrków	Wartbrücken	
6.	Dahlke Franciszek	27.XI.1883	Toniszewo, Krs. Wągrowiec	Gnesen	
7.	Dębiński Antoni	7.III.1867	Gąsiorów, Krs. Koło	Głogowiec- Strzelce	
8.	Eliasz Wincenty	1.VII.1883	Częstochowa	Zgłowiączka	
9.	Fischbach Henryk	14.I.1876	Klecko, Krs. Gnesen	Gnesen	
10.	Frankiewicz Piotr	22.VI.1872	Babsk, Krs. Rawa Mazowiecka	Imielno- Lanięta Krs. Kutno	
11.	Garwoliński Wacław	4.X.1879	Goryń-Jeleński Krs. Radom	Hermannsbad	
12.	Gąsowski Jan	29.XI.1875	Warele-Stare Krs. Wysokie Maz.	Borysławice	
13.	Gizowski Edmund	13.XI.1876	Chodecz, Krs. Leslau	Göss-Redern- Gross Red. Osiek Wielki- Wartbr. vom:8.X.	

14.	Głażewski Jan	2.I.1908	Chrzanowo, Krs. Makowo	Osmolin, Krs. Gostynin	
15.	Godlewski Julian	13.VII.1874	Godlewo-Łuby Krs. Ostrów Maz.	Ostrowąż, Krs. Schlusselsee	
16.	Gogolewski Piotr	28.VI.1851	Tuszyn-Łódź	Hermannsbad	
17.	Greinert Bronisław	17.X.1869	Scharlottenhüt- te Krs. Kempen	Gnesen	
18.	Guranowski Zygmunt	22.IV.1872	Dęby Szlacheckie Krs. Koło	Giewartów Krs. Konin	
19.	Guranowski Paweł	25.I.1881	Władysławów, Krs. Konin	Izbica Kujawska Krs. Leslau	
20.	Hoffmann Filip	24.V.1876	Łukowo, Krs. Wirszitz	Gnesen	
21.	Jaskulski Telesfor	14.XII.1905	Stawiszyn Krs. Kalisz	Zyck, Krs. Gostynin	
22.	Jędrychowski Józef	3.VII.1871	Studzienice Krs. Gostynin	Michelin bei Leslau	
23.	Kasinski Stanisław	13.IV.1872	Kutno	Wąsosze	
24.	Kiszkurno Antoni	15.IX.1911	Łuckowszczy- zna Krs. Borysow	Nieszawa, Krs. Hermannsbad	
25.	Kochanowicz Bronisław	3.IX.1887	Leslau	Seestetten	
26.	Kompanowski Stefan	10.V.1910	Mniszki, Krs. Konin	Broniszewo, Krs. Hermannsbad	
27.	Kozanecki Adam	19.X.1891	Sworawa, Krs. Lentschütz	Rollensee	

28.	Kuliński Stanisław	19.IV.1888	Konstantynowo Krs. Wirsitz	Blutenau, Krs. Mogilno	
29.	Kuliński Stefan	19.XII.1873	Wartbrücken	Brest- Kujawien	
30.	Langier Jan	24.XII.1864	Chorzenice, Krs. Radomsko	Błenna- Blenwitz Krs. Wartbrücken vom 8.X.	
31.	Ludwikiewicz Stefan	1.II.1873	Lądek, Krs. Konin	Morzysław, Krs. Konin	
32.	Łaskiewicz Stanisław	28.XI.1867	Nagórna-Wieś, Krs. Wartbrücken	Złotków	
33.	Lukaszczyk Stanisław	6.XI.1890	Gogolin, Krs. Gross-Strehlitz	Morzysław, Krs. Konin	
34.	Makowski Aleksander	24.V.1875	Miłoszyce, Krs. Olkusz	Roggen, Krs. Konin	
35.	Marciniak Ignacy	25.VII.1897	Piotrkówek Krs. Gostynin	Białe, Krs. Gostynin	
36.	Margoński Antoni	16.I.1868	Boryslawiec, Krs. Kolo	Umecke, Krs. Wartbrücken	
37.	Markiewicz Jan	10.VIII.1898	Przesławice Krs. Miechów	Konin	
38.	Maternowski Gustaw	21.VII.1871	Chorzele, Krs. Przasnysz	Lubraniec, Krs. Leslau	
39.	Maykowski Hilary	14.I.1895	Rogowo, Krs. Przasnysz	Milonice, Krs. Kutno	
40.	Mazalon Beniamin	29.IV.1909	Trlong, Krs. Mogilno	Eichenbrück Wagrowiec	
41.	Mikolajczyk Andrzej	18.XI.1887	Bilczew, Krs. Konin	Lubań, Krs. Wartbrücken	

42.	Mikusiński Jan	22.XII.1899	Stawiszyn. Krs. Kalisz	Kawnice, Krs. Konin	
43.	Mocarski Ludwik	14.II.1871	Radziwiłłów, Krs. Szczuczyn	Sanniki, Krs. Gostynin	
44.	Morosewitsch Karol	14.XI.1880	Choroszcz, Krs. Białystok	Chełmno, Krs. Wartbrücken	
45.	Mrotek Edward	12.I.1883	Trzebosz, Krs. Wirszitz	Schwortburg, Krs. Eichenbrück	
46.	Nitecki Antoni	10.VI.1875	Okrajszów, Krs. Radomsko	Kościelec, Krs. Wartbrücken	
47.	Noak Teodor	23.VIII.1878	Marienburg, Krs. Posen	Klostersee	
48.	Nowicki Józef	11.I.1869	Walewice, Krs. Łowicz	Leslau	
49.	Owczarek Stanisław	20.VIII.1905	Warschau	Żychlin, Krs. Kutno	
50.	Oziębłowski Michał	28.IX.1900	Izdebna, Krs. Błonie	Kutno	
51.	Papieski Mikołaj	30.X.1868	Waliszew, Krs. Łowicz	Zakrzewo, Krs. Hermannsbad	
52.	Pawlak Tadeusz	8.X.1905	Jakschitz, Krs. Hohensalsa	Gnesen	
53.	Piszczysłowa Stanisław	6.V.1878	Komorze, Krs. Jarotschin	Schafkirch, Krs Eichenbrück	
54.	Rosiński Józef	2.III.1872	Wartbrücken	Stare-Miato, Krs. Konin	



55.	Rydzewski Czesław	12.VII.1874	Opatówek, Krs. Kalisz	Bedno, Krs. Kutno	
56.	Ryglewicz Szczepan	24.XII.1894	Cywiny, Krs. Płońsk	Duninów, Krs. Gostynin	
57.	Scherwentke Max	14.XII.1904	Schemmingen, Krs. Kempen	Mühlendort, Krs. Gnesen	
58.	Skowronek Michał	3.X.1867	Klementowice Krs. Puławy	Michelin bei Leslau	
59.	Skupiński Edward	2.VII.1883	Warschau	Łąki, Krs. Kutno	
60.	Ślisiński Lambert	16.IV.1897	Pabianice	Deuschenek	
61.	Sobiepanek Tomasz	24.XI.1867	Emin, Krs. Węgrów	Hermannsbad	
62.	Sobolewski Feliks Jan	22.XII.1873	Łomża	Rudultowo	
63.	Stanisz Stanisław	27.XII.1872	Limanowa	Orle, Krs. Hermannsbad	
64.	Styczyński Tadeusz	13.IV.1870	Schrimm an der Warthe	Gnesen	
65.	Suszczyński Karol	22.IX.1870	Posen	Wagrowiec	
66.	Szwabiński Michał	8.IX.1901	Szczytnik, Krs. Gnesen	Grabkowo, Krs. Leslau	
67.	Szwarc Jan	27.VIII.1888	Gocanowo, Krs. Strzelno	Hermannsbad	
68.	Tolkacz Wacław	25.IX.1897	Ozorków	Sławek, Krs. Konin	
69.	Topoliński Jan	12.VII.1871	Konin	Wartbrücken	
70.	Turchan Jan	19.IX.1879	Biskupiec Krs. Krakau	Leslau	
71.	Trzybiński	5.II.1887	Opalenica-	Langenslingen Krs. Gnesen	

72.	Wilkans Julian	18.XII.1886	Oówieka, Krs. Konin	Wiesental, Krs. Gnesen	
73.	Wiśniewski Józef	24.II.1875	Bielsk	Lubraniec	
74.	Wiśniewski Ludwik	13.VIII.1864	Tatar, Krs. Rawa Mazowiecka	Hermannsbad	
75.	Wojciechowski Jan	25.XII.1876	Ruda bei Rogoźno, Krs. Obornik	Kozielsko, Krs. Eichenbrück	
76.	Wojtysiak Władysław	13.V.1897	Konin	Königseichen - Dęby Królewskie [Szlacheckie]	
77.	Woźniak Michał	9.IX.1875	Suchy Las, Krs. Blonie	Kutno	
78.	Wrzaliński [Wincenty]	29.IV.1876	Cierpigosz, Krs. Mława	Byczyna	
79.	Zagańczyk Stefan	12.VIII.1895	Aleksandrow, Krs. Minsk- Mazow.	Nowe	
80.	Zagórski Leon	28.VI.1878	Pilica, Krs. Olkusz	Mąkoszyn, Krs. Hermannsbad	
81.	Zatuska Paweł	27.VI.1877	Godlewo- Cechny Krs. Ostrow Maz.	Bierzwienna	
82.	Zawadzki Ludwik	24.VIII.1886	Warszawa	Dąbie Kujawskie Krs. Leslau	

---

### Zusammenfassung

Das von den Salesianern Don Boscos administrierte ehemalige Zisterzienserkloster in Łąd wurde während des zweiten Weltkrieges (vom Januar 1940 bis zum Oktober 1941) von deutschen Besatzern in ein Internierungslager für 152 verhaftete katholische Diözesan- und Ordensgeistlichen verwandelt. Viele von ihnen wurden nach Dachau transportiert und als Märtyrer ermordet. Unter ihnen wurden sieben Priester, Priesteramtskandidaten und Bischof Michał Kozal vom Papst Johannes Paul II seliggesprochen. Der vorliegende Aufsatz bespricht den gegenwärtigen Forschungszustand von der Internierungslagergeschichte in Łąd und liegt zugleich das wichtigste Archivdokument von diesen Zeiten: „Die Geistlichen internierten in Łąd vom 6. X. 1941“ vor.

Stefano Rosso, *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale*, Las – Roma 1999, ss. 396.

We włoskiej kolekcji „Biblioteca di Scienze Religiose”, ukazującej się w salezjańskim wydawnictwie LAS (Libreria Ateneo Salesiano) w Rzymie, pod nr 155 ukazała się wartościowa książka ks. Stefano Rosso SDB, pt.: *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale (Lud kapłański. Studium liturgiki fundamentalnej)*. Autor książki, Ks. S. Rosso, jest wykładowcą liturgiki w Sekcji turyńskiej, Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego, a także w innych miejscach (np. w Salezjańskim Studentacie Teologicznym w Cremisano w Izraelu). Kilka lat temu, ks. Rosso, miał także gościnne wykłady z liturgiki w Polsce, na Wydziale teologicznym UKSW (wówczas jeszcze ATK) i w KUL, oraz w roku 1994, na X Łądzkim Sympozjum Liturgicznym.

Książka ks. Rosso, najogólniej mówiąc, jest podręcznikiem wprowadzającym nas do liturgii. Dobrze osadzona w nauce Soboru Watykańskiego II, szczególnie zaś w Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”, sięga do interpretacji i komentarzy wielu współczesnych teologów i liturgistów, by ukazać jak celebrowanie misterium Chrystusa nabiera pełnego sensu i włącza się w całą historię zbawienia. Autor podzielił obszerny materiał tej książki, nie licząc części wstępnej oznaczonej cyfrą „0”, na pięć części, mających swoje podsumowania, oraz część szóstą, zawierającą wnioski końcowe. W części 1, wyraźnie antropologicznej, zatrzymuje się On przy problematyce liturgicznego języka, symbolu i rytu, jako że liturgia chrześcijańska jest pełna symboli, znaków i gestów, włączonych w sakramentalną ekonomię zbawienia. Dzięki znajomości tego przebogatego języka, za pomocą którego się komunikujemy, potrafimy w celebrowaniu liturgii jednoczyć się z Bogiem i ludźmi. W części 2, ks. S. Rosso, jakby przemierzając etapy historii zbawienia, próbuje wydobyć zasadnicze linie teologii kultu w Biblii. Najpierw jednak precyzuje samo pojęcie „liturgia”. Następnie przechodzi kolejno do zagadnień kultu w Starym i Nowym Testamencie. Kończąc studium zagadnień związanych z właściwym rozumieniem kultu, Autor formułuje interesujące wnioski (ss. 138-140). Między innymi przypomina, że „służba Bogu”, nie jest tylko pojedynczym aktem, ale zadaniem całego życia. Trzecią część swojej książki prof. Rosso poświęca teologii liturgii w ciągu wieków. Ukazuje On w niej interesujący rozwój kultu w różnych epokach Kościoła, a więc od czasu prześladowań, poprzez starożytność, czas od Grzegorza Wielkiego do Grzegorza VII (590-1073) i dalej aż do Soboru Trydenckiego (1073-1545). Zwraca także uwagę na trudne czasy przygotowania reformy liturgicznej, aż do celebrowania czasów współczesnych, nie wylaczając ważnego okresu „Ruchu liturgicznego”. Wydaje się, że Autor stara się być w swoim studium obiektywny. Mówi On bowiem o wpływie na kształtowanie się celebrowania w Kościele uwarunkowań historycznych i kulturowych, zarówno pozytywnych jak i negatywnych. Na studium teologii liturgii Vaticanum II,

ks. Rosso przeznacza osobną, czwartą część książki. Nie trudno zauważyć, że podstawą do ukazania tych treści, jest „Sacrosanctum Concilium”, a dokładniej art. 5-7. Odnoszą się one kolejno do: historii zbawienia, do ukazania liturgii jako sakramentalnej czynności Kościoła i obecności Chrystusa w liturgii. Jak wskazuje sam Autor, dopełnieniem części poprzedniej jest piąta część książki. Całość bowiem poświęcona jest celebracji Misterium Chrystusa. Ks. Rosso wybrał tu znaczące trzy tematy – hasła, przy pomocy których przedstawia to Misterium. Pierwszy z nich, to wspólnota liturgiczna, rozumiana bardzo szeroko. Drugi, dotyczy Słowa i sakramentu. Trzeci natomiast odnosi się do samej celebracji liturgicznej. W części zakończeniowej Autor w książce odbiega nieco od tradycyjnego zakończenia. Uznając prawdopodobnie, że streszczenia po każdej z części spełniły swoją rolę, wskazuje jeszcze na inne ważne pola refleksji teologiczno liturgicznej. Próbuje ukierunkować czytelnika na związane z liturgią kwestie ekumeniczne i płynące z przeżywania liturgii odpowiednie postawy chrześcijańskie.

Książka ks. Stefano Rosso, *Lud kapłański*, jest więc solidnym i interesującym studium z zakresu liturgiki fundamentalnej. Treść jej ubogacona została pomocniczymi ilustracjami. Wydaje się, że przede wszystkim zaadresowana została ona do wykładowców i studentów liturgiki. Wiele będą mogli skorzystać z niej także kapłani, osoby zakonne czy wierni żyjący w świecie.

Szkoda, że Autor nie zamieścił w książce chociażby spisu treści czy streszczenia w języku obcym (nie wszyscy przecież znają j. włoski). Wydaje się również, że Autor mając świadomość, iż studiując liturgię nie ograniczamy się tylko do jednej pozycji książkowej, mógł On niektóre tematy tylko zasygnalizować, odsyłając czytelnika do przypisu. Wówczas przedstawiane tematy nie byłyby tak „przeładowane”. Czy można by z niektórych przedstawionych tematów zrezygnować na korzyść innych? Tak. Wybrana przez ks. S. Rosso problematyka jeszcze raz dowodzi, że Autorzy podręczników liturgiki fundamentalnej z dużą swobodą wybierają to, co powinno wchodzić w jej zakres nauczania.

ks. Adam Durak SDB

*L'arte del celebrare. Atti della XXVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia Brescia, 30 agosto-4 settembre 1998*, A. Pistoia e A. M. Triacca (a cura di), Edizioni Liturgiche, Roma 1999, ss. 239.

W obliczu wielkich przemian posoborowych w liturgii i rozwoju, przede wszystkim teologii liturgii, często słyszy się głosy, że oprócz studiów teoretycznych, trzeba pamiętać o potrzebie prowadzenia nad liturgią refleksji, dotyczącej również jej strony praktycznej. Dobrze się więc stało, że w kolekcji „Studi di liturgia – Nuova Serie”, Biblioteki „Ephemerides liturgicae”, wydawanej przez rzymskie Centro Liturgico Vincenziano, w pozycji książkowej, ukazały się materiały z XXVII Tygodnia studium Stowarzyszenia Profesorów Liturgiki (APL), które odbyło w Brescii, właśnie nt.: *Sztuki celebrowania*. Tydzień studiów APL uświadomił wszystkim, że reforma liturgiczna, Konstytucja o Świętej Liturgii, różne i liczne liturgiczne dokumenty Kościoła, a szczególnie nowe Księgi liturgiczne, proponują nowe przejście od „ars orandi” i „ritus servandus” do poważnej i godnej szacunku „ars celebrandi”.

Recenzowana książka jest podzielona na dwie zasadnicze części i jest odzwierciedleniem XXVII Tygodnia studiów. Najpierw przedstawia wygłoszone referaty, a później pracę w tym zakresie wykonalną. Część I rozpoczyna Alceste Catella, swoim referatem pt.:

„Od «czego» i «dlaczego» do «jak» się celebruje”. Po krótkim wprowadzeniu Catella maluje przed słuchaczami obraz dynamizmu ludzkiej wspólnoty. Następnie przechodzi do krótkiego studium nt. recepcji soborowej konstytucji „Sacrosanctum concilium”, wydobywając odpowiednie treści dla zaznaczenia niektórych linii teologicznych dla bliższej refleksji. Drugi referat, autorstwa Pierangelo Sequeri, generalnie dotyczy obecności i działania. Autor przeprowadza tu studium filozoficzno-teologiczne na temat liturgicznego modelu człowieka wierzącego, który nie ucieka od odpowiedzi na pytania, o jakiej w teologii liturgii mówimy, czy jaką rolę w tym wszystkim spełnia wiara? Dopiero na tym tle Sequeri stara się ukazać czym jest modlitwa i cały bogaty świat symboli, który pozwala nam rozpoznać w liturgii Boga i rozumieć sakramenty Kościoła, a tym samym także przybliżyć do siebie drugiego człowieka. Kolejny referat, nt.: „Celebrować za pomocą języków symbolicznych i rytualnych”, przedstawia Giorgio Bonaccorso. Rozpoczyna On od wiary jako spotkania, a kończy na liturgii jako spotkaniu i uczestnictwie. Bonaccorso wiarę łączy z przeżywanym misterium, które jest swego rodzaju wyzwaniem chrześcijańskim oraz z „imieniem własnym”, które pojmowane jest tu jako „ostrzeżenie lingwistyczne” lub światło (podobne do światła na drodze), które przybliży nam misterium. Liturgię zaś jako spotkanie i uczestnictwo, wiąże On z symbolem i rytmem. Te zawsze jawią się w określonym kontekście liturgii, nadając rzeczom, gestom, postawom i słowom odpowiednie znaczenie. Ten referat treściowo koresponduje z relacją naukową Silvano Maggiani, nt.: „Ciało, przestrzeń, czas: celebrować w trzech wymiarach”. Był to ostatni z podstawowych referatów na Tygodniu studium APL. Autor zaprezentował ten materiał w trzech częściach. Pierwszą poświęcił rzeczom wstępnym (cisza, struktura rytualna, umiejętność uśmiechania się podczas liturgii). W drugiej części swego referatu, S. Maggiani omawia wymiar przestrzeni i czasu (także światło, wzrok, doświadczenie rytmu...). W ostatniej zaś trzeci wymiar celebracji, zatytułowany: „Celebrować przeżywając”, gdzie wydobywa wielorakie uwarunkowania liturgii i przypomina postawy świadczące o doświadczeniu wiary. Ten referat posiada także dwustronicowe zakończenie.

Jak wspomnieliśmy wyżej, druga część książki przedstawia materiały z laboratoriów albo inaczej mówiąc warsztatów naukowych, na których poruszano zagadnienia bardziej szczegółowe. Pracom przewodniczyli ludzie o odpowiednich kompetencjach, wspomagani przez innych uczestników Tygodniowego studium APL. I tak np. liturgiści pomagali odczytać to, co zawierają poszczególne Księgi liturgiczne i wskazywali jak można zweryfikować to, co się już w liturgii dokonało (Carlo Cibien). Muzycy, pomagali odkryć jak należy celebrować z liturgicznym śpiewem i muzyką (Giovanni, Maria Rossi). Specjaliści od teatru ukazywali, jak działalność teatralna pomaga ukazać obecność, wciągnąć do konkretnego działania w określonym miejscu i czasie (Roberto Mantovani – Paolo Pierazzini). Wypracowany na warsztatach materiał, refleksje i spodziewane owoce studium, znajdujemy zamieszczone w czterech blokach, w drugiej części książki.

*Sztuka celebrowania* w wydaniu APL, jawi się jako studium interesujące i praktyczne. Chociaż treść niektórych referatów może nie dla wszystkich będzie jednakowo komunikatywna, to wysiłek, by je należycie zrozumieć, opłaci się. Jest to przede wszystkim oryginalny materiał dla liturgistów, duszpasterzy i tych, którzy studiują różne wymiary celebracji oraz sposoby ich sprawowania. Książka, oprócz interesującej strony merytorycznej ma także wartość praktyczną. Może służyć dobrą pomocą organizatorom różnych kongresów, sympozjów czy podobnych Tygodni studiów.

Manlio Sodi (a cura di), *Pellegrini alla porta della misericordia*, wyd. Messaggero Padova 2000, ss. 283.

Celebrowany niedawno Wielki Jubileusz 2000 narodzin Zbawiciela, był niewątpliwie wyjątkowym wydarzeniem w życiu Kościoła i świata. Choć obchody Roku Jubileuszowego zostały już przez Jana Pawła II uroczysto zamknięte i weszliśmy według wskazań kalendarza w nowe, Trzecie Tysiąclecie, nie przestajemy żyć duchem i atmosferą minionych dni. Po przeżyciu tak licznych ogólnokościelnych i lokalnych uroczystych celebracji, niejednokrotnie zadajemy sobie pytanie, co nam pozostało po długim przygotowaniu do Jubileuszu, poczynając od „Tertio Milenio Adveniente”, po celebracjach całego Roku Miłosierdzia i Łaski, na przyszłe dni i lata pielgrzymowania do Domu Ojca. Stąd z uwagą odnotowujemy, wydaną przez padewskie „Messaggero” książkę, pod red. ks. Manlio Sodiego: *Pellegrini alla porta della misericordia (Pielgrzymi u bramy miłosierdzia)*. Ks. Manlio Sodi, salezjanin, włoski liturgista a obecnie dziekan Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie (UPS), był kilkakrotnie na zaproszenie z wykładami w Polsce i znany jest w kręgach liturgistów (i nie tylko) ze swoich licznych i oryginalnych publikacji. On właśnie, znając w dużej mierze materiał tej książki, opublikowany wcześniej w „Rivista Liturgica”, z grupą kompetentnych osób, podjął się poszerzenia tamtego materiału i realizacji tej książki.

Ks. M. Sodi podzielił książkę na cztery części, układające się w tematyczną całość i na 15 rozdziałów, które wyodrębniają materiał poszczególnych Autorów. Poprzedza je 12-stronicowe wprowadzenie ks. M. Sodiego, zatytułowane: „Na drogach świata w kierunku miasta światła”. Ujmując najogólniej treść tego wprowadzenia można powiedzieć, że Autor tłumaczy w nim sens tytułu książki i tytuły poszczególnych jej części.

W Części I, opatrzonej tytułem: „Stańcie przed Nim z radością”, znajdujemy dwa art. Pierwszy, autorstwa Renato De Zana, nt. pielgrzymowania w Piśmie św. i pojmowania pielgrzymowania jako „locus” przebaczenia i miłosierdzia, oraz art. drugi, w którym ks. Pietro Sorci, omawia dwa dokumenty Papieskiej Rady dla duszpasterstwa emigrantów i podróżujących, na temat pielgrzymki i sanktuarium.

Część II książki, zawierająca aż osiem rozdziałów, została zatytułowana: „Przekroczcie Jego bramy z hymnami dziękczynienia”. Wszystkie te rozdziały odnoszą się do bogatej problematyki „bramy”, która jest symbolicznym miejscem łączenia się tematów wiary z tematami życia, codziennej pracy i różnych okresów liturgicznych, celebrowanych w Kościele. Autorem pierwszego rozdziału tej części, a trzeciego w kolejności, jest A. N. Terrin. Autor omawia „bramę” i „przejście przez nią” jako symbol kultu i przestrzeni, porównywalny w historii różnych religii. Rozpoczyna od przestrzeni i rytu, osadzonych w binomium mikro i makrokosmosu, by następnie oddzielić zwyczajne rozumienie drzwi od ich symbolu chrześcijańskiego. A. Terrin ukazuje, co znaczy przejść „drzwi”, przekroczyć „próg” w pielgrzymce nadziei i jak w rytach Kościoła jawi się ta cała, bogata symbolologia „drzwi świętych”. Lepiej to można zrozumieć, gdy weźmiemy pod uwagę kolejny art. „Symbol drzwi w Piśmie św.”, opracowany przez A. Bottino. Autorka sięga w nim do tekstów biblijnych tłumaczących wielkie znaczenie „drzwi” czy „bramy”, do różnych określeń o znaczeniu metaforycznym, i tego najważniejszego pojęcia, iż Bramą jest Chrystus. W kolejnym rozdziale A. Catella zajmuje się historią rytu „otworzenia drzwi” i obecnym znaczeniem tego rytu. Po nim następuje art. ks. S. Maggiani, nt. interesującego „iter” przygotowania rytu i bogatego języka, symbolologii otwarcia „drzwi jubileuszowych” oraz celebracji, jubileuszowej Mszy, w Noc Bożego Narodzenia 1999 r. Ryt „otwarcia drzwi”

celebrowany w Bazylice św. Piotra, przeniósł się także do wszystkich kościołów katedralnych na świecie. O jubileuszowej wymowie i różnych etapach, celebracji przekroczenia „jubileuszowego progę” w Kościołach lokalnych, pisze w rozdziale 7, ks. C. Maggioni. Następują dalej trzy Rozdz. komplementarne. Na temat „drzwi” w liturgii bizantyjskiej (S. Parenti); „Drzwi” dla sprawiedliwych, według tekstów biblijnych liturgii bizantyjskiej (P. Troia) i na temat portalu w architekturze, jako „znaku” architektonicznego, kulturowego, wypowiadającego się językiem biblijnym i eklezjologicznym (C. Chenis).

Część III książki, zatytułowana: „Wieczne jest Jego miłosierdzie”, zawiera trzy rozdziały. Pierwszy, autorstwa B. Amata, poświęcony został pojednaniu z Ojcem przez miłość. Autor ukazuje tragiczne skutki grzechu i etapy zwycięstwa miłosierdzia Bożego nad złem. Zwraca uwagę na Kościół, któremu Chrystus zlecił posługę pokuty i jednania i na trynitarny wymiar tej posługi. Widać to jeszcze wyraźniej w art. J. Castellano Cervera, który w rozdziale 12, opisując jubileuszowe znaczenie sakramentów pojednania stwierdza, że „naszym pojednaniem jest Chrystus”. Ostatni rozdział w tej części książki, poświęcony jest specjalnemu spotkaniu z miłosierdziem Bożym podczas wielkich jubileuszy. Ks. A. Cuva sięga w swoim studium do dokumentów papieskich zwanych bullami, do całego jubileuszowego słownictwa i wydawanych dyspozycji, do określonych uprzywilejowanych miejsc jubileuszowych, ukazując różne etapy i wymiary tych wielkich jubileuszy. Zauważa, że najważniejszą sprawą jest, by zagwarantować religijny charakter obchodów jubileuszowych, sprzyjający pojednaniu z Bogiem i ludźmi.

Część IV książki oznaczona tytułem: „Służcie Panu z weselem”, zawiera cztery rozdziały, charakteryzujące się wielką nadzieją, radością i optymizmem. Jak pisze w rozdziale 14 C. Maggioni, obchody jubileuszowe już w swych celebracjach zakładają powrót do radości, przez udział w sakramentach pojednania, przez wspólne obchody wielkich uroczystości (także w kościołach lokalnych), przez specjalne modlitwy i pielgrzymowanie. Tę radość potęgują, jak pisze w kolejnym rozdziale P. Troia, niektóre słowa bogate w treści, jak np. słowo „jubileusz”, wybrane teksty biblijne czy odpowiednie śpiewy i muzyka. Radość przeżywanego dobrze Jubileuszu narodzin Zbawiciela jest tak wielka, że nie powinna szybko przeminać. Ponieważ, jak zauważa w swoim art. S. Palumbieri, jubileusz 2000 stał się okazją do ponownego wejścia na drogę łaski. Powinniśmy ją widzieć jako „drogę światła” dla człowieka Trzeciego Tysiąclecia. Na niej człowiek wierzący spotyka Zmartwychwstałego, dlatego może żyć wielką radością. Ostatni, rozdział 17, poświęcony jest Maryi jako „bramie nieba”. Ks. A. M. Triacca w tytule zaznacza, że wychodzi w swoim studium poza metaforę, w kierunku duchowości wierzących. Łącząc nieustannie Maryję z Jej Synem Jezusem Chrystusem, prof. Triacca wskazuje tu zasadnicze treści duchowe dla wiernych, ukazując Maryję jako „bramę Słowa Bożego”, „bramę modlitwy”, „bramę chwały” i „bramę duchowości”. Książka kończy się trzystronicowym „słowem” ks. M. Sodiego, który zatytułował je „poza progiem”. Wraca On w nim do założeń postawionych sobie na początku książki i zaprasza do prześledzenia różnych etapów Roku Jubileuszowego dla potrzeb przyszłych. Radzi wykorzystać duchowe bogactwo nagromadzone podczas jubileuszowych obchodów w Kościele, by z jubileuszowym optymizmem przeżywać całe Misterium podczas Roku liturgicznego.

Książka: *Pielgrzymi u drzwi miłosierdzia*, przygotowana pod red. Ks. M. Sodiego i przy współpracy tak wielu kompetentnych osób, zasługuje na uwagę bardzo szerokiego grona czytelników. Wszyscy wierzący bowiem obchodzili świadomie Jubileusz 2000. W szczególny sposób zainteresuje ona z pewnością liturgistów i tych, którzy poszukują ubogaconej refleksji na temat tego, co przeżywali, by także poza Rokiem jubileuszowym, umieli godnie żyć i mogli zapracować sobie na przekroczenie „bramy nieba”.



Ks. Piotr Mieczysław Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Biblos, Academica Tarnów 2000 r., ss. 412.

Kanoniczne prawo małżeńskie według Kodeksu z 1983 r. w Polsce zostało opracowane przez kilku autorów (Żurowski, Pawluk, Szafrowski, Góralski). Wspomniane dzieła ukazały się wkrótce po promulgacji nowego prawa i były odzwierciedleniem ówczesnego stanu nauki i wytycznych Kościoła. Kolejne lata funkcjonowania Kodeksu i jego naukowe zgłębianie, a także przewidziane prawem partykularne rozstrzygnięcia Konferencji Episkopatu i przede wszystkim tzw. małżeństwo konkordatowe są powodem, że należało uporządkować przepisy odnoszące się przede wszystkim do zawierania małżeństwa w Kościele katolickim w Polsce. Z uwagą i zadowoleniem należy przyjąć więc opracowanie ks. P. Gajdy, które wychodzi naprzeciw zgłaszanym wyżej potrzebom i problemom. Autor jest kapłanem diecezji tarnowskiej, wieloletnim wykładowcą prawa kanonicznego w tamtejszym i rzeszowskim Seminarium. Dzieło zawiera zasadniczo to wszystko, co stanowi o *novum* w prawie małżeńskim po roku 1983. Za bardzo pożyteczne (i pewną oryginalność) należy uznać włączenie aktualnie obowiązujących Instrukcji Episkopatu Polski (z lat 1986, 1987 i 1998) do całości wykładu z prawa kanonicznego o małżeństwie. Oryginalne jest też uwzględnienie w wykładzie norm prawa zawartych w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku oraz zmian w Kodeksie Rodzinnym i Opiekuńczym według stanu z 15 sierpnia 1999 r. Celem niniejszego opracowania (jak oznajmia wprowadzenie, s. 15), zgodnie z wytycznymi *Ratio studiorum. Programem studiów w wyższych seminariach duchownych w Polsce*, zatwierdzonym przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego (Seminariów i Instytutów Naukowych) dekretem z dnia 26 sierpnia 1999 r., jest ułatwienie poznania i stosowania norm prawa kanonicznego dotyczących zawierania małżeństwa wobec Kościoła (podkr. H.S.), czyli interpretacja kan. 1055-1165 KPK z 1983 r. Ponadto w myśl *Ratio studiorum* z 19.03.1995 r. Autor chce pomóc w pracy duszpasterskiej przy kwalifikowaniu kandydatów do zawarcia małżeństwa kościelnego, czy też prowadzenia spraw w sądzie kościelnym. Recenzowane dzieło ukazuje się w serii zbioru podręczników dla studiów teologicznych. Pisanie zaś podręcznika należy do trudnych zadań autorskich. Z jednej strony opracowanie winno być bowiem syntetyczne, a z drugiej strony całościowe i wyczerpujące. Nietrudno więc o potknięcia pisarskie.

Po spisie treści, wykazie skrótów i wprowadzeniu, opracowanie zostało podzielone na dziesięć rozdziałów. Pierwszy z nich zawiera wyjaśnienia podstawowych pojęć prawnych i zasad dotyczących małżeństwa. Drugi rozdział omawia kanoniczno-duszpasterskie przygotowanie nupturientów do małżeństwa w oparciu o normy kodeksowe i szczegółowe przepisy Konferencji Episkopatu Polski z dnia 5.09.1986 r. W przygotowaniu wspomina się także o wieku narzeczonych, za przepisami prawa państwowego, które pozwalają tak mężczyźnie jak i kobiecie po osiągnięciu osiemnastu lat zawrzeć małżeństwo. Przepis ten został przyjęty – „kanonizowany” przez Konferencję Biskupów w 1998 r. (por. Instrukcja z 22.10.1998 r). W trzecim rozdziale omówione zostały przeszkody małżeńskie w ogólności oraz dyspensowanie od nich. W czwartym rozdziale przeanalizowano poszczególne przeszkody zrywające. Piąty rozdział przybliży konsens i jego wady. Szósty rozdział omawia formę zwyczajną, nadzwyczajną i liturgiczną zawierania małżeństwa oraz sposób zawarcia małżeństwa kościelnego z uzyskaniem skutków cywilnych, właściwych dla małżeństwa zawartego zgodnie z prawem polskim. Te ostatnie kwestie przybliży się w oparciu o Instrukcję Episkopatu Polski z dnia 22.10.1998 i Kodeks Rodziny i Opiekuńczy ze zmianami. Siódmy rozdział wprowadza w problematykę małżeństw

mieszanych i im podobnych. Kolejny ósmy rozdział dotyczy zawarcia małżeństw tajnych oraz skutków ważnie zawartego związku małżeńskiego. Sposoby rozłączenia małżonków (dyspensa od małżeństwa niedopełnionego, rozwiązanie na korzyść wiary oraz separacja podczas trwania małżeństwa i rozwód cywilny) to zagadnienia przedstawione w dziewiątym rozdziale. W dziesiątym rozdziale zostały wyjaśnione normy dotyczące uważnienia zwykłego i nadzwyczajnego.

Po podsumowaniu całości opracowanie zawiera pięć aneksów. I Aneks – Kanony 1055-1165 KPK z 1983. II Aneks – Wykaz dyspens i zezwoleń wymaganych przez KPK do ważnego i godziwego zawarcia małżeństwa. III Aneks – Przebieg procesu o orzeczenie nieważności małżeństwa kościelnego. IV Aneks – Kościół wobec niektórych sytuacji nieprawidłowych wśród katolików (list Kongregacji Nauki Wiary na temat Komunii świętej wiernych rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach (14.09.1994) i Zalecenia Papieskiej Rady ds. Rodziny z 25.01.1997 r. na wspomniany wyżej temat). Aneks V – Formularze i wzory pism kancelaryjnych. Na końcu zamieszczona została bibliografia: podstawowe źródła i niektóre opracowania.

Prawo małżeńskie przedstawione przez ks. dra P.M. Gajdy zasadniczo zasługuje na pozytywną ocenę. Opracowanie jest bowiem syntetyczne i zwięzłe (240 stron), dobry język prawniczy. Uwzględnia najnowsze dokumenty Kościoła powszechnego i partykularnego w Polsce, także państwowego polskiego np. o instytucji separacji (s.239) i zmiany w Kodeksie Rodzinnym i Opiekuńczym. Publikacja ponadto włącza umiejętnie treści Odpowiedzi Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych odnoszących się do małżeństwa oraz zawiera cenne i praktyczne przypisy np. adres do Penitencjarii Apostolskiej (s. 96, nota 23), czy diakon może w Polsce błogosławić małżeństwo? (s. 168, nota 16), zwyczaj zaręczynowe (s. 51, nota 37), uwaga, by strzec się przed próbami stworzenia sytuacji naglących (s.61, nota 12) itd. Na podkreślenie zasługuje solidne opracowanie kwestii zawarcia małżeństwa kanonicznego (konkordatowego) ze skutkami cywilnymi, chociaż brak adnotacji o warunkach pełnomocnictwa ze strony państwa. Bardzo pożyteczne jest zamieszczenie w treści (nie w aneksie) wzoru pism z Urzędu Cywilnego. Ma również swoje pozytywne reperkusje zasygnalizowanie już w tytule „Małżeństwa mieszane oraz im podobne” problematyki duszpasterskiej wiążącej się z niepraktykującymi oraz osobami, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego lub deklarują się jako niewierzące. Bardzo cenne są także w tym aspekcie treści i wnioski dopowiadane przez Autora przy analizie niektórych kanonów, por. np. s. 39 i ss. 71-72.

Wspomniano wyżej, że pisanie podręcznika nastęrcza niemałe trudności, dlatego łatwo o błędy i pominięcia. Autor dzieła także nie ustrzegł się błędów np. ilość kanonów dotyczących prawa małżeńskiego – jest 110 zamiast 111, s. 21; ilość miesięcy co do ważności dokumentu z USC – jest 1 miesiąc zamiast 3, s. 178. Przy małżeństwie ważnym i niedopełnionym w opracowaniu nie nawiązano do ważnego w tym względzie, jak się wydaje, Pisma okólnego Kongregacji Sakramentów z 1986 roku. Wydaje się także, że w drugim rozdziale przy omawianiu przygotowania do małżeństwa należało już nawiązać do wymogów konkordatowych, a czyni się to dopiero przy omawianiu formy kanonicznej (ss. 174nn). Mankamentem dzieła jest fakt, że Autor nie podejmuje dyskusyjnych tematów (wyjątek s. 35 na temat: czy płodność należy do istotnych przymiotów małżeństwa? i s. 48). Szkoda też, że w opracowaniu przy małżeństwach mieszanych nie naświetlono kwestii, jak daleko sięga obowiązek zachowania wiary oraz ochrzcenia i wychowania dzieci w wierze katolickiej przez stronę katolicką. Mało też zwrócono uwagę na stronę niekatolicką i jej prawa i obowiązki zgodne z sumieniem, zwłaszcza że Autor ma świadomość przepisów nowego Dyrektorium Ekumenicznego (1994 r.). Wydaje się również, że Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, wbrew sugestii Autora, nie stanowi oryginalności wykładu, gdyż jest on potraktowany bardzo marginalnie. Można także wysunąć zastrzeżenia co

do III aneksu, który dotyczy przebiegu procesu o orzeczenie nieważności małżeństwa kościelnego według I. Gordona. Jego zamieszczenie jest jak najbardziej celowe, natomiast opracowanie tej materii jest zbyt powierzchowne. Być może jej szersze potraktowanie i włączenie jako końcowy rozdział, byłoby też lepszym rozwiązaniem. Zresztą w wykładach seminaryjnych, jak się wydaje, problematyka procesów małżeńskich domaga się przybliżenia po omówieniu prawa małżeńskiego.

*Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego* autorstwa ks. Gajdy zasługuje na uznanie i zakwalifikowanie go jako podręcznika dla studentów teologii w Seminariach Duchownych. Zaważone mankamenty i błędy mogą być łatwo skorygowane. Natomiast przedstawione sugestie i postulaty zmierzają do uwydatnienia niektórych ważnych współczesnych spraw, jak się wydaje, i domagają się ich rozwiązania.

ks. Henryk Stawniak SDB

Libero Gerosa, *Prawo Kościoła*, przekład ks. Ireneusz Pękalski, tom 12, Podręczniki Teologii Katolickiej, Pallottinum Poznań 1999, ss. 383.

W kościelnym środowisku naukowym z wielkim zainteresowaniem obserwuje się i przyjmuje podręczniki do teologii opracowywane przez międzynarodowe gremium uczonych z różnych dyscyplin teologicznych pod dyrekcją naukową AMATECA. Podręczniki z tej serii są tłumaczone na język polski pod redakcją naukową ks. L. Baltera. Od 1994 r. Pallottinum wydało już kilka pozycji, a tom 12, który jest przedmiotem naszej uwagi, dotyczy prawa kanonicznego w Kościele. Jest to tłumaczenie z języka włoskiego, a podręcznik ten ukazał się we wspomnianym języku w roku 1995. Tłumaczenie na język polski dokonał ks. I. Pękalski i należy na wstępie podkreślić fachowość, precyzyjność i piękno języka. Dzieło rzeczywiście czyta się płynnie.

Recenzowana publikacja jest wprawdzie autorstwa L. Geroso, to jednak struktura tego podręcznika została wspólnie zaprogramowana z śp. biskupem Eugenio Corecco. W wydaniu włoskim jest on współautorem i przez to podkreślono jego inspirujący wkład i przedłużenie w czasie zwyczajnego myślenia i działania z L. Gerosa. Zasadę inspirującą ten podręcznik stanowi przeświadczenie, że całe prawo kanoniczne może być analizowane w oparciu o trzy podstawowe elementy Kościoła: Słowo, Sakrament i Charyzmat. Bp. Corecco uważał, że prawo kanoniczne należy ujmować i wyjaśniać na podstawie istotnych elementów konstytutywnych Kościoła, którymi są wymieniona wyżej triada. Podręcznik niniejszy różni się zasadniczo w odniesieniu do licznych compendii i komentarzy do Kodeksu z 1983 r. wydanych w różnych językach. Natomiast należy odnotować współbrzmienie z metodą pracy, wypracowaną przez Petera Krämera w podręczniku pt. *Kirchenrecht, I, Wort – Sakrament – Charisma*, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, na użytek obszaru kultury języka niemieckiego.

Uwagę czytelnika przykuwa najpierw sama struktura publikacji oscylująca wokół wspomnianych już konstytutywnych elementów Kościoła: Słowo, Sakrament i Charyzmat. Praca składa się z sześciu rozdziałów. Pierwszy z nich (ss. 11-62) przedstawia teologiczne podstawy prawa kanonicznego, w którym zasygnalizowano doświadczenie prawa w komunii kościelnej i zarysowano podstawowe próby w zakresie uzasadniania prawa kanonicznego, a następnie ukazano systematyczny rozwój teologicznego uzasadnienia prawa w świetle nauki *Vaticanum*

II. Z jego zaś eklezjologii wynika, jak słusznie podkreśla Autor, że ostatecznym celem prawa kanonicznego jest nie tylko zagwarantowanie wspólnego dobra Kościoła, ale realizacja tejże wspólnoty Kościoła. Z kolei trzy elementy: Słowo, Sakrament i Charyzmat stanowią jej pierwszoplanowe źródło, chociaż ten ostatni pozostaje zawsze i jedynie na służbie dwóch pierwszych. W Kościele prawo i wspólnota nie są dwoma przeciwstawnymi, ale równoczesnymi i nie dającymi się oddzielić od siebie elementami jego struktury konstytucjonalnej (s. 59-61).

II rozdział (ss. 63-110) podejmuje zagadnienia źródeł, metod i narzędzi prawa kanonicznego, które dzieli zawsze los tych dwóch: prawa i Kościoła. Źródła materialne i podstawowe zbiory ustaw kościelnych oraz współczesne kodyfikacje z 1917, 1983 roku i Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r. stanowią najpierw przedmiot wywodów Autora. Następnie przybliży się debaty na temat naukowej metody w posoborowej kanonistyce, w łączności z koncepcją ustawy kościelnej jako *ordinatio fidei*. Zaproponowanie *ordinatio fidei* jako głównego elementu definicji ustawy i prawa kanonicznego nie oznacza wcale wykluczenia rozumu z procesu poznania i tworzenia prawa w Kościele. Wiara bowiem nie działa wbrew właściwie pojmowanemu rozumowi, lecz nadaje wartość jego specyficznej roli w procesie historycznego tworzenia się konkretnej normy pozytywnej. Na tle ustawy kościelnej kolejno przedstawia się zwyczaj i słuszność oraz pięć reguł interpretacji prawa (kan. 16-19). Porusza się też kwestie dekretów ogólnych i poszczególnych aktów administracyjnych (dekretów, nakazów, reskrypcji, przywilejów i dyspens). W odniesieniu do dyspens, najważniejszą nowością w tej materii jest kan. 87, który, zdaniem L. Gerosa (s. 108), w wykonywaniu świętej władzy pozwala przejść od systemu zezwoleń do systemu rezerwacji, w którym biskupowi diecezjalnemu w powierzonych diecezji przysługuje wszelka władza zwyczajna, własna i bezpośrednia, jaka jest wymagana do jego pasterskiego urzędu, z wyłączeniem tych spraw, które na mocy prawa lub dekretu Papieża są zarezerwowane najwyższej lub innej władzy kościelnej (por. 381 § 1). Po odnotowaniu tej znaczącej zmiany, tylko wspomina się o innych narzędziach techniczno-prawnych, bo tak zostały nazwane przepisy odnoszące się do statutów i przepisów porządkowych (kan. 94-95), osób fizycznych i prawnych (kan. 96-123), aktów prawnych (kan. 124-128), władzy rządzenia (kan. 129-144), urzędów kościelnych (kan. 145-196), przedawnień (kan. 197-199) i obliczania czasu (kan. 200-203).

Rozdział III (ss. 111-148) zatytułowany: *Prawne elementy przepowiadania Słowa* dotyczy III i VII księgi KPK. Głoszenie, badanie, wykładanie i strzeżenie Słowa Bożego jest komentowane w aspekcie: liturgia i katecheza (kan. 756-780), Nauczycielski Urząd Kościoła (kan. 748-754), działalność misyjna i wychowawcza (kan. 781-822) oraz w końcu prawna ochrona integralności wiary i komunii kościelnej (kan. 822-833 i 1400-1752). Może budzić zdziwienie włączenie tutaj problematyki procesowej. Wynika jednak ono z samej koncepcji procesu i wyroku kościelnego, który, zdaniem Autora, ma charakter wybitnie deklaracyjny. L. Gerosa jest przekonany, że sędzia kościelny jest w istocie wezwany do stwierdzenia w swym osądzie faktów obiektywnych, takich jak: ważność sakramentów, przynależność do pełnej komunii lub jej brak, prawowitość kultu publicznego lub poprawność danej doktryny. Wyrok dotyczy całej rzeczywistości Kościoła jako komunii, ponieważ jego struktura prawna nie ma na celu w pierwszym rzędzie urzeczywistniania podmiotowych praw poszczególnych wiernych, ale raczej zapewnienie integralności i prawdziwości zbawczych treści Słowa i sakramentów. Troska zatem o trwanie istoty słowa i sakramentów, według Autora, stanowi ostateczny cel władzy, w tym sądownictwa (s. 142).

Kolejny czwarty rozdział (ss. 149-298) dotyczy prawa sakramentów. Najpierw przybliży się i formułuje doktrynę soborową przyjętą przez KPK na temat pojęcia sakramentów, akcentu-

ją ich wymiar chrystologiczny, eklezjalny, kultyczny i podmiotowy (personalny) – przyzwolenie wiary. Podkreśla się też prawo do sakramentów, gdy równocześnie spełnią się trzy podstawowe warunki: prośba, dyspozycja i brak jakiegokolwiek zakazu lub przeszkody prawnej. Prawo to urzeczywistnia komuniją kościelną, dlatego normy ograniczające korzystanie z takiego prawa, winny być ściśle interpretowane. Ponieważ Eucharystia jest umiejscowiona w centrum eklezjologii soborowej i jako taka kształtuje strukturę prawną Kościoła, Autor omawianie poszczególnych sakramentów rozpoczyna właśnie od tego sakramentu. Obok analizy norm kodeksowych w tej materii bardzo ciekawe jest ujęcie kwestii szczegółowych (ss. 171-181), tj. przyjmowania komunii świętej przez chrześcijan niekatolików i problematyki wiernych rozwiedzionych w kontekście eucharystii. To ostatnie zagadnienie jest wprawdzie omówione w oparciu o *Familiaris consortio*, ale wyróżnia się trzy orientacje. Autor chociaż pochwała wysiłek i zatroskanie poszczególnych uczonych, to jednak nie uznaje ich za całkowicie przekonujące i pokazuje ich braki na płaszczyźnie moralnej, prawnej oraz sakramentalnej. Zdumiewające jest zestawienie, ale znakomicie jest powiązane z Eucharystią, prawo o dobrach doczesnych Kościoła (kan. 1254-1310), wychodząc od ofiar mszalnych. Zdaniem L. Gerosa prawo kanoniczne o dobrach doczesnych inspirowane następujące zasady: 1) dobra kościelne mają instrumentalne przeznaczenie i dlatego winny być używane z uwzględnieniem misji Kościoła; 2) ich przekazywanie i używanie ma na celu dawanie świadectwa o wspólnocie kościelnej i jej urzeczywistnianie; 3) ich administrowanie winno uwzględniać miejscowe zwyczaje i partykularne prawo kanoniczne, choć stopniowo winno się odchodzić od systemu beneficjalnego (s. 184).

W dalszej części IV rozdział książki przybliży zagadnienie sakramentu chrztu, bierzmowania, pokuty, namaszczenia chorych, święceń i małżeństwa. Chrzt, uważany jako fundament życia chrześcijańskiego, rodzi też prawa i obowiązki wiernych, dlatego właśnie tutaj obok norm chrzcielnych omawia się kanony z II księgi KPK dotyczące katalogu praw-obowiązków wiernych. Do nich również powraca się przy analizie bierzmowania, który to sakrament upoważnia do pełnego wykonywania przez wszystkich wiernych, a w szczególności wiernych świeckich, praw i obowiązków. Umiejscowienie studium praw i obowiązków wiernych świeckich także w tej części jest wyrażeniem poglądu wbrew tym, którzy chcieliby je wiązać wyłącznie z chrztem, a tymi, którzy chcieliby je odesłać wyłącznie do tych wiernych świeckich, którzy zawarli małżeństwo. Z kolei w odniesieniu do norm o sakramencie pokuty należy zauważyć logiczne powiązanie z kanonami o sankcjach kanonicznych (kan. 1311-1399) i o procesie karnym (kan. 1717-1731). Autor przy tym wykazuje niespójność systemu karnego, twierdząc, że ekskomunika, typowa sankcja prawnego porządku Kościoła, jest bardzo daleka od realizacji kodeksowego pojęcia kary, wyrażonej w kan. 1341 (por. s. 225). Przy analizie namaszczenia chorych godnym odnotowania jest fakt, że tego sakramentu może udzielać każdy kapłan i jedynie kapłan (kan. 999), co nie przesądza, że w przyszłości także diakon będzie mógł ważnie administrować i ponadto zaznaczono, że namaszczenie chorych nie jest pozbawione kościelnego i konstytucyjnego znaczenia. Dołączono też tutaj kwestię sakramentaliów i pogrzebu kościelnego. Konsekwentnie L. Gerosa traktuje łącznie z sakramentem kapłaństwa problematykę władzy w Kościele. Szczególnie interesujące są wywody na temat natury władzy (święceń i jurysdykcji, Autor taki podział uznaje jako niekonsekwentne przyjęcie nauki soborowej!) oraz form jej wykonywania. Według niego administrowanie sakramentami nie jest uważane za łączny rezultat władzy święceń i jurysdykcji, ale jako wyłączny rezultat władzy święceń (*uprawnienie*). Władza jurysdykcji nie działa wewnętrznie w realizowaniu sakramentów, ale tylko zewnętrznie, nadana dla poprawnego ich administrowania. Natomiast w zakresie niesakramentalnym prawodawca kościelny używa terminu *władza* w powiązaniu ze wszystkimi aktami władzy kościelnej np. do udzielania odpustów lub dyspensowania od ślubów, od przysięgi i przeszkód małżeńskich,

czyli że w kodeksowych normach dotyczących niesakramentalnego zakresu władzy jurysdykcji ma własną zawartość materialną, różną od władzy święceń (s.262n). Nie jest to jednak jednolita i konsekwentna terminologia KPK z 1983 r. Trochę więcej uwagi niż innym sakramentom poświęcono następnie małżeństwu, chociaż komentarz jest bardziej postulacją (zwłaszcza co do koncepcji sakramentu małżeństwa, motywów i kryteriów formułowania przeszkód małżeńskich i formy kanonicznej), niż analizą norm kodeksowych. W tej materii poruszono też problematykę procesów małżeńskich w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa i w sprawie rozwiązania węzła małżeńskiego w zdeterminowanych prawnie przypadkach (niedopełnione, domniemanej śmierci współmałżonka i z racji *zbawienia dusz* – 4 przypadki).

Piąty rozdział (ss. 299-320) jest zatytułowany: *Charyzmat i formy zrzeszania się wiernych*. Cała problematyka tego rozdziału oscyluje wokół pojęcia charyzmatu, które nie jest jednak przeciwstawiane Słowu i Sakramentom jako czynnikom wybitnie zrzeszającym, ale podkreśla się, że liczne stowarzyszenia kościelne dawne i współczesne nie powstały z czysto ludzkiej woli zrzeszania się, ale z twórczej mocy pochodzącej od ich założyciela lub założycielki poprzez dar charyzmatu pierwotnego. Pojęcie *stowarzyszenie* nie może być widziane jako rzeczywistość różna, czyli alternatywna, w odniesieniu do rzeczywistości określanej terminem *komunia*, ale jako jej dokładna realizacja i samorealizacja się Kościoła. Oznacza to, że pierwotny charyzmat, analogicznie do Eucharystii celebrowanej w danym miejscu, może odgrywać decydującą rolę w tworzeniu się wszelkiego typu stowarzyszeń jako komunii kościelnej, czyli komunii wiernych. Stąd słuszne jest sformułowanie Autora: w Kościele prawo o zrzeszaniu się, a w szczególności o stowarzyszeniach wiernych, reprezentuje w ustalonych schematach, czyli formułach prawnych, konstytutywny element, jakim jest charyzmat. Natomiast sektory norm kodeksowych, które nie dotyczą zrzeszeń ani stowarzyszeń, określają prawnie dwa inne elementy konstytutywne: Słowo i sakrament.

Zgodnie z kan. 298 stowarzyszenia kościelne pochodzenia charyzmatycznego dzielą się na dwie wielkie kategorie: zrzeszenia, czyli stowarzyszenia obejmujące wiernych każdego stanu życia kościelnego (jak konfraternie, zrzeszenia i ruchy kościelne), i zrzeszenia zwane Instytutami lub Stowarzyszeniami, obejmujące jedynie tych wiernych, którzy przeżywają swą konsekrację Bogu przede wszystkim poprzez rady ewangeliczne. W takiej też kolejności L. Gerosa omawia krótko wymienione kategorie zrzeszeń, akcentując ich prawa, zależność od Kościoła i systemu państwowego zwłaszcza zrzeszeń pierwszej kategorii. W odniesieniu zaś do drugiej kategorii zrzeszeń cenne jest końcowe stwierdzenie: instytuty zakonne obejmują tych wiernych, którzy realizują trzy rady ewangeliczne przez śluby publiczne w życiu wspólnotowym; instytuty świeckie obejmują wiernych, którzy żyją w świecie, realizując trzy rady ewangeliczne poprzez niepubliczne, ale uznane, lub przez inne święte więzy zrównane z takimi ślubami, bez ich wprowadzania we wspólne życie kanoniczne; stowarzyszenia życia apostołskiego obejmują tych wiernych, którzy praktykują życie wspólne i bardzo często także rady ewangeliczne, jednak nie przez śluby, ale mocą innych świętych więzów, które włączają ich wprost do stowarzyszenia dla osiągnięcia jakiegoś celu apostołskiego (por. s. 320).

Ostatni rozdział (ss. 321-360) dotyczy instytucjonalnych organów Kościoła. Po przybliżeniu pojęcia synodalność (nie zaś kolegialność, bo jest ono, zdaniem Autora, nieodpowiednie pod kątem eklezjologicznym) i współodpowiedzialność jako typowych instytucjonalnych wyrazów komunii kościelnej, omawia się zagadnienia: reprezentowania, głosu decydującego i doradczego w Kościele, kolegialne i niekolegialne osoby prawne oraz urzędy kościelne. Następnie analizuje się organa rządzenia w komunii Kościoła powszechnego (kolegium biskupów i papież, sobór powszechny, synod biskupów, kolegium kardynalskie, kuria rzymska i legaci papie-

scy) oraz Kościoła partykularnego (diecezja, biskup i prezbiterium, synod diecezjalny, rada duszpasterska i rada kapłańska, kolegium konsultorów i kapituła katedralna, kuria diecezjalna i organa reprezentatywne wspierające biskupa, parafia i proboszcz) i Kościołów partykularnych (prowincja kościelna, metropolia i synod prowincjalny, region kościelny, synod plenarny i konferencja biskupów).

Publikacja ponadto zawiera, i to należy podkreślić, bardzo szczegółowy indeks, na który składają się: wykaz skrótów, wykaz odniesień do Pisma świętego wraz z wskazaniem strony w publikacji, i także w ten sam sposób wykaz cytowanych dokumentów *Vaticanum II*, kanonów CIC/1917 i CIC/1983 oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich.

W recenzji celowo zwracano uwagę i podkreślano bardziej strukturę opracowania, niż jego treść. Z przedłożenia wynika więc, że publikacja pod względem strukturalnym odbiega od schematu Kodeksu z 1983 i Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich. Trzeba przy tym jednak zaznaczyć, że zaproponowana w książce struktura jest logiczna (Słowo, Sakrament, Charyzmat). Także rzeczywiście w soborowej eklezjologii Eucharystia stanowi centrum i jako taka kształtuje strukturę prawną Kościoła, co z kolei upoważnia Autora do budowania całej sakramentologii wokół Eucharystii. Przy analizie poszczególnych rozdziałów książki uwydatniano już, jak nieoczekiwanie łączy się ze sobą niektóre normy kodeksowe, które znajdują się w zupełnie innych księgach, podkreślając trafność i zasadność takich działań. W publikacji Autor także nie stroni od krytycznych uwag co do niekonsekwencji prawodawcy kościelnego i daje również propozycje słuszniejszych unormowań. Zaletą książki jest też fakt, że jest ona treściowo skondensowana. Warto dodać, że pod każdym z rozdziałów czytelnik może znaleźć ważniejsze pozycje bibliograficzne z których korzystano przy opracowaniu. Wydaje się jednak, że skoro to ma być podręcznik, to owych dywagacji i krytyki jest za dużo. Jest również kwestią dyskusyjną i problematyczną: czy i na ile poprzez studium tego podręcznika da się stworzyć w umyśle studiujących syntezę prawa kanonicznego? Czy studium tego podręcznika jest wystarczające do zapoznania się z prawem kanonicznym? Moim zdaniem jest to sprawa bardzo trudna. Oczywiście każdy podręcznik jest tylko kluczem do prawdziwych studiów prawa, ale daleko idące odejście od struktury Kodeksu jest czynnikiem utrudniającym zgłębianie prawa kanonicznego. Podręcznik ten, jak mi się wydaje, nie jest alternatywą dla już istniejących polskich dzieł. Jest jednak na pewno ciekawą próbą co do struktury możliwych koncepcji nowych legislacji.

ks. Henryk Stawniak SDB

Leszek Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Polihymnia Lublin 1999, ss. 275.

Autor publikacji jest adiunktem w Katedrze Prawa Katolickich Kościołów Wschodnich na Wydziale Prawa Kanonicznego i Świeckiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz wykłada w Wyższym Seminarium Duchownym Warszawskiej Prowincji Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela (Redemptorystów) w Tuchowie. W pracy naukowej zajmuje się prawem Kościołów wschodnich i ma w tym względzie przygotowanie, ponieważ uzupełnił w Papieskim Instytucie Wschodnim i Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Publikacja,

jak zaznaczył we wstępie Autor, s. 7, *nie pretenduje żadną miarą do miana podręcznika. Jest ona co najwyżej zbiorem materiałów pomocniczych do wykładów z zakresu prawa o sakramentach świętych*. Powyższa deklaracja ks. L. Adamowicza jasno ustawia recenzowaną pozycję wśród innych publikacji. Szkoda jednak, że Autor mając odpowiednie przygotowanie nie zdobył się na większy wysiłek i opublikował dzieło pogłębione i dopracowane, zwłaszcza że nie ma w Polsce tego typu publikacji i profesjonalistów. Z kolei publikacja ks. prof. Edmunda Przekopa z 1976 r. o prawie sakramentalnym Kościołów wschodnich mogła dla Autora stanowić doskonały punkt odniesienia przy opracowaniu. Natomiast prawo sakramentalne Kościoła łacińskiego ma przebogate opracowania autorstwa ks. prof. M. Pastuszki.

W perspektywie wspomnianych opracowań prawa sakramentalnego recenzowane dzieło wypada bardzo błado. Stanowi ono jednak pewną wartość dla czytelnika. Samo zestawienie obok siebie analogicznych norm prawa obu Kodeksów już zasługuje na uznanie, zwłaszcza że nie ma oficjalnego tłumaczenia Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich. Komentarz zaś do przytoczonych kanonów KPK i KKKW, a dotyczący sakramentu chrztu, bierzmowania, pokuty, Eucharystii, namaszczenia chorych, kapłaństwa i małżeństwa jest syntetyczny i krótki, ale chyba zbyt krótki. Zwraca się w nim uwagę przede wszystkim na zachodzące różnice, bądź akcentuje i wyjaśnia się instytucje i nazwy właściwe dla Kościołów wschodnich. Na wstępie każdego nowego tytułu – części dzieła podaje się najważniejsze źródła prawne i ich skróty. Powołuje się też na nie Autor w treści komentarza. Natomiast odniesienia do literatury i przypisy są nieliczne. Całość więc przedstawia się bardzo ubogo. Także korekta jest dokonana bardzo niestarannie (por. ss. 49, 51, 65).

Wśród prezentowanych przez Autora treści na uwagę zasługuje rozdział *Communicatio in sacris*. Zarówno KPK jak i KKKW zawierają normy dotyczące kwestii współuczestnictwa w rzeczywistościach świętych wiernych katolików i wiernych, którzy należą do innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, w sposób szczególny w sakramentach pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych. Komentarz jest oparty nie tylko o kanony obu Kodeksów, ale uwzględnił przede wszystkim Dyktorium Ekumeniczne i encyklikę Jana Pawła II *Ut unum sint* z 1995 roku. U podstaw współczesnej nauki Kościoła leży zasada, że nie można uznawać współuczestnictwa w świętych czynnościach za środek, który bez zastrzeżeń należałoby stosować dla przywrócenia jedności chrześcijan. Współuczestnictwo to szczególnie zależy – jak stanowi Dyktorium Ekumeniczne nr 8 – od dwóch zasad: od konieczności zaznaczania jedności Kościoła i od uczestnictwa w środkach łaski. Względ na zaznaczenie jedności Kościoła najczęściej wzbrania współuczestnictwa. Łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go wskazanym. Zezwolenia, jako wyjątki od zasady, są ściśle określone i zależą od stopnia eklezjalności i sakramentalności istniejącej w innych Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich. Dlatego też niedozwolone współuczestnictwo w rzeczach świętych zagrożone jest przez prawodawcę karami. Słusznie jednak Autor konkluduje, że promulgowane przez Jana Pawła II normy dotyczące współuczestnictwa w realizacji zadania uświęcenia wśród chrześcijan, wyrastając z ducha Soboru Watykańskiego II, stanowi istotny element troski Kościoła katolickiego o realizację celu wskazanego przez Chrystusa, jakim jest zbawienie dusz (s. 47).

Wśród pozytywnych walorów publikacji należy wspomnieć o zamieszczonym na końcu słowniczku niektórych terminów prawnych. Zawiera on 37 wybranych haseł jak np. chryzmacja, egzarcha, ekskomunika mniejsza i większa, kościół sui iuris, myron, protosyncel, schizma, solicytacja itp. Wydaje się, że inicjatywa ks. dra Leszka Adamowicza zasługuje na uznanie, bo wskazuje na potrzebę pogłębienia pewnych nurtów prawych. Należy również zgodzić się z opinią Autora, że współczesny kanonista i duszpasterz nie może nie znać dyscypliny całego Ko-



ściola w zakresie sakramentów świętych. Migracja ludności, łatwość przemieszczania się, nawiązywanie kontaktów przez osoby różnych kultur, religii i obrządków nakazuje głębsze poznanie norm dyscyplinarnych, którymi one się kierują. Zapewne prezentowana pozycja w jakimś stopniu przyczyni się do poznania prawa katolickich Kościołów wschodnich i będzie pomocą w studiach i praktyce pastoralnej dla obu obrządków. Autorowi należy życzyć wytrwałości i pogłębionej kontynuacji na polu norm sakramentalnych.

ks. Henryk Stawniak SDB

Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *In der Falle des Kurzzeitdenkens. Mit 25 Abbildungen*, München-Zürich 2000, ss. 224.

Liczne prace Hansa Jonasa, szczególnie *Zasada odpowiedzialności*, a także Dietera Birnbachera, szczególnie *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, w ostatnich dwudziestu paru latach związały debatę filozoficzną nad kwestią ekologiczną z troską o los nadchodzących pokoleń ludzkich. Jej wynikiem stały się zaś konkretne propozycje teoretycznych podstaw etosu przetrwania ludzkości. Recenzowaną tutaj pracą pt. *In der Falle des Kurzzeitdenkens* I. Eibl-Eibesfeldt włącza się w tę debatę i wzmacnia głos filozofów argumentacją z zakresu etologii, czyli biologii zachowania się istot żywych. Przywołuje tym samym, aktualizuje i ukonkretnia własny wykład na ten temat zawarty już w książce z 1988 r. pt. *Der Mensch – das riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*, a także w książce z 1994 r. pt. *Wider die Misstrauensgesellschaft. Streitschrift für eine bessere Zukunft*. W każdym z tych wykładów I. Eibl-Eibesfeldt poszukuje odpowiedzi na pytania o przyszłość ludzkości zagrożonej przez biologiczne wyobcowanie ze świata wykreowanego przez samą siebie. Szansę na przetrwanie ludzkości w nadchodzących pokoleniach dostrzega zaś w procesie uzgadniania biologicznych możliwości i ograniczeń człowieka z wnioskami wynikającymi z racjonalnego rozpoznania palących problemów współczesności. W książce *In der Falle des Kurzzeitdenkens* wykład I. Eibl-Eibesfeldta odnosi się do palących problemów współczesności, związanych przede wszystkim z postulatem budowania socjalnych i ekologicznych regionów pokoju na obszarach objętych Unią Europejską. Jedną z głównych przeszkód w realizacji tego postulat I. Eibl-Eibesfeldt dostrzega właśnie w myśleniu i działaniu człowieka na krótką metę, uwarunkowanym jego „filogenetycznymi obciążeniami”. Otóż niewystarczające rozpoznanie tych obciążeń wpędza człowieka w ową tytułową „pułapkę myślenia na krótką metę” i w efekcie uniemożliwia działania ze względu na dobro przyszłych pokoleń. Stąd też książka koncentruje uwagę na etologicznej analizie „pułapki myślenia na krótką metę” i na strategii wydostawania się z tej pułapki. I choć struktury wykładu nie stanowią wyraźnie wyszczególnione rozdziały i podrozdziały, to jednak można w niej łatwo wyróżnić dwie części: najpierw część poświęconą biologicznym uwarunkowaniom myślenia na krótką metę i jego skutkom, następnie zaś część poświęconą koncepcji socjalnych i ekologicznych regionów pokoju, a także rozumnemu i afektywnemu zaangażowaniu się człowieka na rzecz tworzenia i utrwalania takich regionów. Treść wykładu uzupełnia przedruk zaczerpniętej ze „Sterna” (1992 r. nr 52) rozmowy Irenäusa Eibl-Eibesfeldta z Danielem Cohn-Benditem na tematy prezentowane w omawianej tutaj książce. Książkę zamyka bogata bibliografia, a także indeks osobowy i przedmiotowy.

Punktem wyjścia opracowania problematyki wyznaczonej tytułem książki *In der Falle des Kurzzeitdenkens* jest oczywista dla etologów teza, że szereg rozwiniętych ewolucyjnie behawioralnych predyspozycji człowieka utrudnia rozumne rozwiązanie palących problemów współczesności. Predyspozycje te stanowią bowiem o tytułowej „pułapce myślenia krótkoterminowego”. Idzie mianowicie najpierw o nasze filogenetyczne zaprogramowanie na rywalizację ad hoc, w danej aktualnie chwili (*Wettlauf im Jetzt*), z nadzieją na szybki sukces, a następnie o nasze bezwzględne dążenie do władzy.

Obie te predyspozycje behawioralne człowieka współczesnego ujawniają swoją obecność w gatunku *Homo sapiens* co najmniej od czasu paleolitu. Już w epoce kamiennej bowiem człowiek dążył do maksymalizowania zysku ad hoc i wykorzystywał daną mu chwilę w sposób oportunistyczny. Popadał tym samym w pułapkę myślenia na krótką metę, stojącego na przeszkodzie planowaniu dalekosiędnemu i dobrze przemyślanemu. W przypadku takiego zapалу do rywalizacji, myślenie na krótką metę wiąże się w fatalny sposób z agresywną dynamiką popędową. Źródłowo wystąpiła ona jako podstawa dążenia do dominacji w grupie społecznej. U człowieka została ona jednak dodatkowo instrumentalnie wykorzystana przy wykonywaniu innych zadań: my „atakujemy” także problemy, „wgrzamy się” w zadania do wykonania itd. Ponadto u mężczyzn sukces „okupowany” jest przez groźny dla zdrowia dopływ testosteronu do obiegu krwi.

Podobnie rzecz się ma z filogenetycznie zaprogramowanym dążeniem człowieka do władzy. Jest ono jednym z najstarszych popędów; jak długo utrzymuje się w określonych granicach i mobilizuje do osiągnięć, jest ono adaptatywne. Wiele wskazuje jednak na to, że dążenie człowieka do władzy jest ekspansywne, a więc wyraża się w agresywnej dynamice popędowej. Zdaniem Eibl-Eibesfeldta głód i pragnienie możemy łatwo zaspokoić – nasz popęd władzy jest zaś nienasycony. Współcześnie sprzyja mu ponadto życie w wielkich społeczeństwach anonimowych, w obrębie których dominuje bezwzględność w dążeniu do władzy. Inaczej więc niż w społecznościach małych, w obrębie których skłonność człowieka do bezwzględnej rywalizacji osłabiana jest przez osobiste związki i wzajemne odniesienia ich członków. Życie w wielkich społeczeństwach anonimowych w znacznej mierze przesądza więc o niebezpiecznym charakterze popędowego dążenia człowieka do władzy, wzmacniającego negatywny efekt rywalizacji ad hoc przez uwikłanie człowieka w pułapkę myślenia krótkowzrocznego, czyli nie uwzględniającego odległych w czasie skutków bezwzględnego dążenia do sukcesu tu i teraz. Stąd wniosek, że ciągle musimy sobie uświadamiać naszą zależność od zakodowanego w nas archaicznego myślenia przyczynowego, uwzględniającego jedynie bezpośrednie przyczyny i bezpośrednie skutki. Możemy wprawdzie intelektualnie poznać, że tkwienie w pułapce myślenia na krótką metę prowadzi do zgubnych dla nas skutków, ale ich nierzadko duża odległość w czasie powoduje naszą osłabioną na nie reakcję.

Zaprogramowanie na rywalizację ad hoc, nastawioną na maksymalizowanie zysku, a więc wykorzystującą daną chwilę w sposób oportunistyczny, w okresie paleolitu zostało ściśle skorelowane z przystosowaniem do stylu życia osobników rzadko zaludniających ziemię. Przy dzisiejszym zaludnieniu i równoczesnym wyposażeniu w wysoko rozwiniętą technikę nasze zaborcze zachowanie się skutkuje niszczeniem rewersów, koniecznych dla utrzymania życia na ziemi. Najbardziej oczywiste skutki krótkowzrocznego gospodarowania człowiekiem widoczne są na obszarach rolniczych. Zgubne skutki takiego gospodarowania oczywiste są również na polu przemysłu i handlu. W każdym przypadku dominuje tutaj bezwzględne i przybierające globalne rozmiary dążenie do szybkiego zysku. Poniekąd celem samym w sobie staje się w tym przypadku rozwój firm. Zaniedbywana jest zaś socjalna sfera życia człowieka w określonych

strukturach narodu i państwa. W tym też Eibl-Eibesfeldt dostrzega swoistą bombę z opóźnionym zapłonem, zagrażającą narodom w państwach demokratycznych. Bezwzględna konkurencja w rolnictwie, przemyśle i handlu trwoni zdobycze ekologicznie i społecznie odpowiedzialnej gospodarki rynkowej i tym samym zagraża także państwom, które w ramach globalizacji dopuszczają ten sposób gospodarowania. W ślad za tym, ważnym przejawem globalizacji gospodarczej jest zmierzające do szybkiego zysku, staje się przybierające na sile zjawisko nowej wędrowności ludów. Dzisiaj staje się ono nagłym wyzwaniem dla decydentów w zakresie ustawodawstwa i polityki migracyjnej.

Wskazane przez Eibl-Eibesfeldta negatywne skutki tkwienia ludzkości w pułapce myślenia krótkowzrocznego, domagają się zespolenia wysiłków na rzecz tworzenia i rozwijania etosu przetrwania, uwzględniającego przede wszystkim interes przyszłych pokoleń ludzkich. Powinna temu sprzyjać utrwalona bogatą tradycją etyka chłopska (rolnicza), a także szeroko rozwinięta i utrwalona już w Europie społeczna gospodarka rynkowa. Te i inne dane wzmacniają nadzieję najpierw na przeciwstawienie się próbom utrwalania w Europie kapitalizmu wzorowanego na przyrodzie, operującej wysoce ryzykowną strategią rozwoju, następnie zaś na stworzenie globalnej wspólnoty wartości umożliwiających gospodarowanie w zgodzie z wymogami środowiska i z uwzględnieniem socjalnych aspiracji człowieka. Tak rozumiana wspólnota wartości powinna wspierać wysiłki podejmowane ze względu na realizację przewidywalnych celów w rozwoju ludzkości. Idzie więc o wysiłki właściwe w przyrodzie tylko człowiekowi. Tylko człowiek jest bowiem zdolny do wyznaczania celów przewidywalnych i do stawiania pytań o przyszłość przede wszystkim ze względu na dobro nadchodzących pokoleń ludzkich, ale także wszystkich innych podmiotów życia na ziemi. Tak rozumiana wspólnota wartości sprzyja gospodarkom odpowiedzialnym ekologicznie i socjalnie. Równocześnie też łagodzi walkę konkurencyjną, utrwalając szacunek dla etnicznej i terytorialnej integralności poszczególnych narodów.

Wszystko wskazuje na to, że postulowane przez Eibl-Eibesfeldta fundamentalne wartości dla odpowiedzialnego ekologicznie i socjalnie gospodarowania człowieka mają szansę na pełną realizację na obszarze objętym Unią Europejską. Szansa jest w tym przypadku jednocząca się Europa narodów, tzn. taka Europa, która z jednej strony podtrzyma dążenie do wiązania się państw w wielkoprzestrzenne, możliwie samowystarczalne, ekosocjalne regiony pokoju, z drugiej zaś strony wpłynie na osłabienie tempa globalizacji. Oznacza to, że przybierająca postać Unii Europejskiej Europa suwerennych narodów mogłaby krok po kroku ogarniać swym zasięgiem europejski wschód, z Rosją włącznie. Następnie mogłaby się ona wiązać z innymi regionami technicznie cywilizowanego świata w celu niesienia pomocy regionom zagrożonym biedą lub katastrofami. Koniecznym warunkiem spełnienia tych zadań jest zaś utrzymanie pokoju wewnętrznego, utożsamianego przez Eibl-Eibesfeldta z ochroną tożsamości społeczności etnicznych i politycznych, podstawowych dla wielkoprzestrzennych regionów pokoju. To zaś domaga się ograniczenia imigracji z populacji odległych kulturowo i antropologicznie. Tylko człowiek etnicznie zakorzeniony w małej społeczności jest w stanie stopniowo wiązać się w większe grupy narodowe i państwowe. Bez tego powiązania z etniczną bazą człowiek traci zdolność do identyfikowania się z innymi, szczególnie nieznanymi sobie ludźmi. Zakorzeniony etnicznie człowiek jest zdolny do tworzenia aliansów, czyli wiązania się z innymi ludźmi w służbie jakiegokolwiek wspólnego zadania, nie rezygnując ze swojej etnicznej tożsamości. Dla Eibl-Eibesfeldta fakt ten stanowi podstawę do wyrażenia nadziei, że człowiek, jako istota z natury kulturowa i zdolna do wyznaczania osiągalnych celów, jest w stanie zabezpieczyć swoją przyszłość na ziemi. Człowiek nie musi bowiem ślepo wystawiać się na działanie doboru naturalnego. Jakkolwiek wraz z innymi organizmami żywymi człowiek jest „poszukiwaczem lepszego świata”, to

jednak, jako jedyny organizm żywy na ziemi, jest on w stanie tym poszukiwaniem odpowiedzialnie sterować. Tylko człowiek jest bowiem zdolny do przewidywania skutków swoich własnych działań. W tym też wyraża się szansa człowieka, ale i zobowiązanie do jej wykorzystania: z „pulałki myślenia na krótką metę” może się on wydostać jedynie przy pomocy rozumu wspartego zaangażowaniem afektywnym.

Książka *In der Falle des Kurzzeitdenkens* dostarcza kolejnego dowodu na to, że etologia stanowi jedno z najbogatszych źródeł informacji o człowieku. Etolodzy mówią rzeczy zasadniczo ważne dla pogłębionej refleksji nad istotą i naturą człowieka. Przez ich popularyzację zaś wskazują często na zgubne skutki nieuwzględniania podpowiedzi etologicznych w sprawach uznanych za palące problemy współczesności. Tak dzieje się i tym razem; etologiczne podpowiedzi Eibl-Eibesfeldta w sprawach zasadniczo ważnych dla narodów i państw Europy, przybierającej kształt Unii Europejskiej, zawierają solidnie uzasadnione przestrogi o człowieku – głównej przyczynie swoich niepowodzeń i zagrożeń i zarazem zasadzie nadziei na opanowanie i przezwyciężenie tych niepowodzeń i zagrożeń. Wypowiedź Eibl-Eibesfeldta domagałaby się zapewne wykładu bardziej formalnie uporządkowanego, co jednak nie pomniejsza jej rangi teoretycznej i praktycznej. W aspekcie teoretycznym wzbogaca ona bowiem argumentację antropologii ekologicznej, odwołując się do etologicznej koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej. W aspekcie praktycznym zaś nawiązuje do tego nurtu poszukiwań filozoficznych, który uwzględnia aktywną obecność człowieka w przyrodzie: jest to więc jedna z odmian filozofii praktycznej, którą konstituuje poszukiwanie prawdy ludzkiego działania w świecie. Eibl-Eibesfeldt potwierdza tym samym słuszność zasady, według której najlepszą praktyką jest dobra teoria. Adresowana do antropologów, ekologów, socjologów i politologów książka *In der Falle des Kurzzeitdenkens*, zgodnie z tą zasadą powinna przyczynić się do dowartościowania studiów nad biologicznymi podstawami różnych kręgów kultury i cywilizacji.

ks. Zbigniew Łepko SDB

Callisto Caravario, *Mia carissima mamma. Cinque anni di corrispondenza del giovane salesiano martire in Cina (ottobre 1924 – febbraio 1930)*, publikacja listów pod redakcją Francesco Motto (= *Piccola Biblioteca dell'Istituto Storico Salesiano*, 19), LAS, Rzym 2000, ss. 155.

Święty Jan Bosko (1815-1888) niczego tak nie pragnął, jak zbawienia ludzi młodych. Drogę do osiągnięcia tego celu upatrywał w wychowaniu młodzieży. Z tego właśnie względu, zanim zdecydował się posłać salezjanów do Ameryki Łacińskiej, przez wiele lat rozważał możliwość zaangażowani swego Zgromadzenia w pracy misyjnej w Chinach. Jednak pierwsi salezjanie dotarli do Chin, a właściwie do podległej Portugalii prowincji Macau, dopiero w 1906 r. Pod wodzą ich przełożonego, ks. Alojzego Versiglia (1873-1930) – od 1920 r. biskupa Shiu Chow – otwarli najpierw sierociniec w Macau, a z biegiem czasu podjęli się pracy w misji Hueng Shan a potem w Shiu Chow.

Misjonarzom ks. Bosko przyszło realizować swą misję duszpastersko-wychowawczą w bardzo burzliwym okresie chińskiej historii. Ludność miejscowa cierpiała z powodu biedy, brakowało fabryk i kolei. Europejczycy wywozili z Chin wszystko co uznawali za wartościowe. Rewolucja,

która wybuchła z powodu ogólnego niezadowolenia, w 1911 r. doprowadziła do utworzenia republiki socjalistycznej. W 1925 r. na czele partii *Kuomintang* stanął Chank Kai-shek, a po nim Mao Tse-tung, autor rewolty komunistycznej. Sytuacja misjonarzy stała się wtedy na tyle krytyczna, że ich życiu zaczęło zagrażać bezpośrednio niebezpieczeństwo. Mimo tego kontynuowali swą pracę. Motyw ich przybycia do Chin był przecież wciąż aktualny. Chińscy chrześcijanie potrzebowali duszpasterzy, a młodzież i dzieci oddanych ich sprawie wychowawców.

Wierność podjętej misji stała się powodem męczeńskiej śmierci dwóch salezjanów: biskupa Alojzego Versiglia i jego współpracownika – ks. Kaliksta Caravario (1903–1930). Oddali życie 25 lutego 1930 r. w pobliżu Lin Chow, stając w obronie kilkorga swych wychowanków i współpracownic. W maju 1983 r. Jan Paweł II beatyfikował obu męczenników chińskich. W bez mała dwadzieścia lat później, 1 października 2000 r., ten sam papież dokonał ich kanonizacji.

Uznanie przez Kościół heroicznego cnót salezjańskich męczenników z Chin jest potwierdzeniem słuszności drogi do świętości zaproponowanej przez ks. Bosko. Bardzo często jego system prewencyjny sprowadza się do kategorii skutecznej metody wychowawczej w pracy z młodzieżą. Tymczasem wyrasta on nie tylko z jego doświadczenia pedagogicznego, ale przede wszystkim z głębokich pokładów osobistej duchowości turyńskiego wychowawcy. Z tej też racji, obok wymiaru wychowawczego, należy dostrzegać w nim zasadniczy fundament duchowości salezjańskiej. W oparciu o nią można wychować nie tylko „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli”, ale także – osiągając w pewnym sensie duchowe maksimum – świętych, będących wzorami do naśladowania.

Co więcej, okazuje się, że konsekwentne kroczenie drogą duchowości systemu prewencyjnego ks. Bosko, prowadzi do świętości niezwyklej, zdolnej do przetrwania najtrudniejszych, z ludzkiego punktu widzenia, doświadczeń życiowych. Ze szkoły duchowej Założyciela salezjanów wyszli przecież nie tylko święci i błogosławieni wychowawcy (jak choćby on sam, Maria Dominika Mazzarello, Filip Rinaldi, Alojzy Orione, Alojzy Guanella, Leonard Murialdo), i wychowankowie (na przykład Dominik Savio i Laura Vicuña). Historia dzieła ks. Bosko pokazuje, że ideały salezjańskie wcielone w praktykę, są w stanie przeprowadzić człowieka przez najtrudniejsze próby, nawet takie, które domagają się oddania życia za sprawę. To nie przypadek, że wśród ogłoszonych przez Kościół świętych salezjańskich, dużą grupę stanowią męczennicy za wiarę. Wśród nich, obok biskupa Versiglia i ks. Caravario, znaleźli się Polacy, zamęczeni podczas ostatniej wojny: ks. Józef Kowalski i bohaterska piątka wychowanków Oratorium Salezjańskiego z Poznania. Już za niedługo dołączą do nich salezjanie z Hiszpanii, zamordowani za wiarę podczas wojny domowej w tym kraju.

Takie dziedzictwo zobowiązuje współczesnych salezjanów do tego, by poznali i naśladowali swych świętych współbraci i wychowanków. Ideały, jakie prezentują, są przecież niezwykle ważne dla pełnienia misji salezjańskiej w rzeczywistości, która codziennie wystawia na próbę wiarę członków Kościoła. Dlatego coraz bardziej aktualnym jest pytanie o to, jak dzisiaj skutecznie żyć duchowością salezjańską.

Próbą wskazania odpowiedzi w tym względzie jest książka zatytułowana *Mia carissima mamma. Cinque anni di corrispondenza del giovane salesiano martire in Cina (ottobre 1924 – febbraio 1930)*. Jej wydawca, ks. Francesco Motto, zmotywowany październikową kanonizacją męczenników chińskich, podjął się publikacji listów ks. Kaliksta Caravario, które święty misjonarz wysyłał do swej matki w latach 1924–1930. Książka ukazała się w wydawnictwie Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego (LAS) w Rzymie. Redaktor wydania zdecydował się włączyć ją do istniejącej od bez mała dwudziestu lat serii *Piccola Biblioteca dell'Istituto Storico Salesiano*.

Dobrze się stało, że publikacji listów ks. Caravario podjął się właśnie Francesco Motto, który od kilku lat pełni obowiązki Dyrektora Salezjańskiego Instytutu Historycznego w Rzymie i sekretarza Associazione Cultori di Storia Salesiana. Przede wszystkim ma on za sobą ogromne doświadczenie edytorskie. Specjalne miejsce w jego dorobku zajmuje opublikowane w 1982 r. wydanie krytyczne tekstu pierwszych *Konstytucji Salezjańskich*. Ponadto przygotowanie merytoryczne, zdobyte w ramach studiów z duchowości salezjańskiej na UPS w Rzymie, pozwala Motto nie tylko na zebranie i opublikowanie listów świętego, ale także na niezwykle cenną dla osób zainteresowanych duchowością salezjańską, prezentację zasadniczych linii jego doświadczenia duchowego.

W zbiorze listów *Mia carissima mamma* czytelnik nie znajdzie aparatu naukowego właściwego krytycznym wydaniom źródeł, jak choćby podział na wiersze, sygnalizacja poprawek i skreśleń, noty w stopce strony, zawierające biogramy występujących w listach osób czy przybliżające kontekst opisywanej sytuacji. Redaktor pozwolił sobie jedynie na niewielkie korekty ortograficzne, oraz na uzupełnienia i stosowne pominięcia znaków interpunkcyjnych. Takie ustawienie metodologiczne publikacji nie jest jednak dziełem przypadku, a świadomym wyborem jej Redaktora, który – przy okazji kanonizacji męczenników chińskich – pozostawił na boku cele stricte naukowe i skupił się przede wszystkim na przybliżeniu zainteresowanym doświadczenia duchowego jednego z nich.

To ostatnie wyłania się stopniowo podczas lektury 78 listów, które ks. Caravario napisał do swej matki z podróży do Chin, z Macau, Szanghaju, Zuosè, Dili na Timorze, z Shiu-Chow i z Lin-Chow. Zostały one ułożone przez Redaktora w porządku chronologicznym według następującego schematu: numer kolejny listu, miejsce i data napisania, sam tekst i podpis autora. Rękopisy, opublikowane w książce *Mia carissima mamma*, należą do zbioru 148 listów ks. Caravario, które na co dzień są przechowywane w Salezjańskim Archiwum Centralnym w Rzymie, w teczce A 394. Obok korespondencji skierowanej do matki, znajduje się tam 30 innych listów napisanych do brata Andrzeja i jego żony, 14 do siostrzeńca Kaliksta Rastel, 10 do rodziny Spinello Grosso, dobrodziejów misjonarza, i po 9 do Józefa Canonica, aspiranta do Zgromadzenia Salezjańskiego i do Karola Uberty, byłego wychowanka salezjańskiego. Pozostałe listy zostały napisane do znajomych i przyjaciół. Z analizy całej korespondencji ks. Caravario wynika, że autor pisał listy ze średnią częstotliwością jeden na 13 dni. Listy do matki były posyłane zasadniczo co 25 dni.

Cenną pomocą w kroczeniu po śladach świętości ks. Kaliksta jest napisany przez Motto esej na temat zasadniczych rysów duchowości misjonarza. Razem z krótką biografią ks. Caravario i ogólną prezentacją zbioru jego listów został on umieszczony w pierwszej części książki. Uważnemu czytelnikowi tego tekstu Motto jawi się jako historyk i teolog dobrze osadzony w duchowości salezjańskiej. Pozwala mu to na dokonanie wnikliwej analizy przesłania ukrytego w listach świętego. Autor zwraca uwagę na jego poczucie dyspozycyjności wobec woli Bożej i bardzo świadomą miłość do Kościoła. Pomędzy wierszami ks. Caravario, Motto odnajduje towarzyszący niezmiennie misjonarzowi entuzjazm dla pracy misyjnej i zasadnicze rysy wyznawanego przez niego ideału życia kapłańskiego. Lektura listów pokazuje, jak bardzo Caravario wierzy w Bożą inicjatywę i konieczność wyrzeczeń, na których opiera się jego powołanie i postęga misyjna. Z jego korespondencji przebija uczucie synowskiego zaufania do Ks. Bosko i do Zgromadzenia Salezjańskiego, oraz wielka troska o powołania do stanu duchownego spośród powierzonych mu wychowanków. Święty jawi się wreszcie jako bystry obserwator świata, który oceniając go, czyni to zawsze w kategoriach wiary.

W swym eseju Motto pokusił się także o zestawienie informacji podawanych matce przez ks. Caravario, z wiadomościami na temat rzeczywistej sytuacji misjonarzy salezjańskich w Chi-

nach, pochodzącymi z innych źródeł i opracowań. W rezultacie, Autor pokazuje czytelnikowi to wszystko, czego misjonarz, z powodu delikatności i miłości do matki i całej rodziny, nie napisał w listach. Wśród tych spraw znajdziemy trudności, jakie napotykał ucząc się jednocześnie czterech języków, problemy ze zdrowiem, tęsknotę za rodziną, ojczyzną i współbraćmi oraz świadomość ciągłego zagrożenia, rodzącą się pod wpływem napiętej sytuacji politycznej.

Motto kończy swe rozważania, analizując listy ks. Caravario pod kątem stopniowego dojrzewania w nim świadomości konieczności oddania życia za sprawę wiary.

Lektura publikacji ks. Motto pozwala czytelnikowi na rzeczywiste obcowanie ze Świętym. Czytelnik, który ociera się o jego heroizm, nie powinien zbyt pochopnie zniechęcać się niemożliwością osiągnięcia, podobnej do Caravario, doskonałości w wierze. Dzięki publikacji Motto, Święty misjonarz jawi się jako człowiek z krwi i kości, zanurzony w wir codziennych spraw. Mimo przeciwności i trudów, potrafi on jednak wiernie kroczyć drogą wskazaną mu przez Boga. To wszystko przekonuje nas po raz kolejny, jak płodna i wciąż aktualna jest duchowość salezjańska.

ks. Marek T. Chmielewski SDB

Pietro Brocardo, *Maturare in dialogo fraterno*, (= *Studi di Spiritualità. A cura dell'Istituto di Spiritualità della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana*, 10), LAS, Rzym 1999, ss. 240.

W październiku 1999 r. podczas krakowskich rekolekcji dla salezjanów, głoszący je ks. Juan Edmundo Vecchi, Przełożony Generalny Zgromadzenia Salezjańskiego, przestrzegał swych współbraci przed niezrozumieniem, z jakim będą się spotykały podejmowane przez nich próby zgłębiania własnej tożsamości i życia w duchu charyzmatu ks. Bosko. „Zobaczycie, nie będą was rozumieć – podkreślił kilka razy z naciskiem – Będą się dziwić, ale wy nie przejmujcie się, bądźcie sobą. Ks. Bosko też nie rozumieli. Nie przejmujcie się”.

Codziennie życie salezjańskie pokazuje, że Ks. Generał miał rację i że jego współbraciom w Polsce bardzo potrzebne były słowa zachęty wypowiedziane w Krakowie. Odzyskanie przez Polskę wolności w 1989 r. pozwoliło salezjanom polskim powrócić do właściwych dla nich pól pracy wychowawczo-duszpasterskiej. Dzięki temu stali się bardziej niż uprzednio znani, cenienni i poszukiwani. Okazuje się jednak, że rozwojowi dzieła salezjańskiego – obok zainteresowania propozycją wychowawczo-duchową, nieodłącznie z nim związaną – towarzyszy szereg nieporozumień, które rodzą się prawdopodobnie z powodu niezrozumienia stylu życia salezjanów i istoty ich charyzmatu.

Takie właśnie kontrowersje pojawiają się na przykład w odniesieniu do praktyki salezjańskiego kierownictwa duchowego. Zgodnie z charyzmatem salezjańskim, kierownikiem duchowym współbraci we wspólnocie lokalnej jest ich przełożony, w tradycji Zgromadzenia nazywany dyrektorem. Z tej właśnie racji, między innymi w salezjańskich domach formacyjnych nie ma ojców duchownych. Taki sposób towarzyszenia duchowego młodym współbraciom jest niewątpliwym ewenementem w Kościele. Niezawiniona nieświadomość tego stanu rzeczy doprowadziła jednak do tego, że nawet hierarchom Kościoła zdarza się co raz wypowiadać na temat „braku kierownictwa duchowego w seminariach salezjańskich”. Ponadto, grono ojców duchownych, tak przecież wyrobione i mające rozeznanie w sprawie kierownictwa duchowego, organizując zjazdy i spotka-

nia odpowiedniej dla nich sekcji, uporczywie – mimo sygnałów i wyjaśnień ze strony salezjanów – wysyła zaproszenia na adres NN. Rev. mo Ojca Duchownego.

Trudno jednak dziwić się obcym, skoro ofiarami niezrozumienia istoty i praktyki salezjańskiego kierownictwa duchowego padają sami salezjanie. Zwłaszcza na etapie formacji początkowej dzieje się tak, że młodzi współbracia – prawdopodobnie pod wpływem literatury bliskiej duchowości jezuickiej i karmelitańskiej, lub odnosząc się wprost do praktyki kierownictwa w seminariach diecezjalnych – domagają się od własnego dyrektora, a często także od przełożonych wyższych, ustanowienia instytucji dodatkowego kierownika duchowego, bądź też specjalnego pozwolenia na znalezienie kogoś takiego poza wspólnotą, a nawet poza Zgromadzeniem.

Opisane zjawiska wyraźnie pokazują, jak bardzo trudne są wyzwania stojące dzisiaj przed polskimi salezjanami. Przecież skuteczność podejmowanych przez nich inicjatyw nie zależy tylko od sprawności organizacyjnej i rozmachu dzieł, ale – patrząc na tę sprawę w kategoriach eklezyjalnych – od tego, czy będą one prowadzone w duchu charyzmatu salezjańskiego. Postulat ten skłania salezjanów polskich do rzetelnego zastanawiania się nad własną tożsamością, w tym także nad założeniami i praktyką kierownictwa duchowego realizowanego w duchu ks. Bosko.

Cenną pomocą w tak rozumianej refleksji okaże się na pewno książka Pietro Brocardo zatytułowana *Maturare in dialogo fraterno*, która poświęcona jest zagadnieniu salezjańskiego kierownictwa duchowego. Autor związany jest ze środowiskiem Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, a zwłaszcza, a zwłaszcza w jego obrębie, Instytutem Duchowości. Już u początku lat osiemdziesiątych Brocardo dał się poznać jako wybitny znawca ks. Bosko i jego duchowości. Stało się to za sprawą wznawianej wielokrotnie publikacji, poświęconej duchowości Założyciela salezjanów. Jej ostatnia edycja, zatytułowana *Uomo e santo. Don Bosco ricordo vivo*, trafiła do rąk czytelników w 1990 r. Książka doczekała się tłumaczeń na język hiszpański, angielski, portugalski, a nawet chiński.

Salezjańskie kierownictwo duchowe jest od dawna przedmiotem badań naukowych Brocardo. W 1974 r., przy okazji prac nad redakcją tekstu odnowionych *Konstytucji Salezjańskich*, Autor zaprezentował artykuł pod tytułem *Il rendiconto nel corpus delle Costituzioni salesiane dal 1858 al 1972*. Tekst ten, poświęcony tzw. *sprawozdaniu*, czyli spotkaniu dyrektora salezjańskiego-kierownika duchowego ze współbratem-kierowanym, opublikowany został w książce *Fede e rinnovamento*. Pozycja ta zapoczątkowała nową serię wydawniczą, zatytułowaną *Studi di Spiritualità. A cura dell'Istituto di Spiritualità della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana*. Serii tej Brocardo pozostał wierny przez wiele lat. Wydał w niej wspomniane wcześniej studia na temat duchowości Ks. Bosko (nr 5, 8) oraz książkę, która jest motywem powstania niniejszej recenzji (nr 10).

W *Maturare nel dialogo fraterno* Brocardo – w porównaniu z tekstem z lat siedemdziesiątych – w znaczący sposób poszerza swoje rozważania, dotyczące *sprawozdania* salezjańskiego. Zmienia przede wszystkim generalną perspektywę obecnej refleksji, w których w centrum znajduje się nie samo *sprawozdanie* salezjańskie, ale całość relacji pomiędzy dyrektorem a współbraćmi, tworzącymi wspólnotę. *Sprawozdanie*, aby przyniosło owoce duchowe, musi być w tej rzeczywistości osadzone, musi być jej integralną częścią. Ze względu zaś na jego delikatną, wręcz intymną naturę, stanowi najdojrzalszy owoc, a jednocześnie miarę jakości relacji przełożony-współbracia.

Tak właśnie wyglądało kierownictwo duchowe wychowanków i salezjanów żyjących w Domu Macierzystym Zgromadzenia, czyli w Oratorium ks. Bosko, znajdującym się w turyńskiej dzielnicy Valdocco. Założyciel salezjanów starał się wytworzyć w swoim domu klimat pełen bojaźni Bożej, zaufania i ducha rodzinnego. Sam nie chciał być jedynie przełożonym,



a przede wszystkim ojcem. Brocardo – w pierwszej części swej książki – wskazuje, że taka postawa turyńskiego wychowawcy, obok innych czynników, była efektem współpracy z jego kierownikami duchowymi okresu dzieciństwa i młodości. Wśród nich znaleźli się matka Świętego – Małgorzata Occhiena, jego opiekun, dobrodziej i przyjaciel – ks. Giovanni Calosso (1760-1830); spowiednik z czasów szkoły w Chieri i seminarium – ks. kanonik Giuseppe Maloria (1802-1857); wieloletni kierownik duchowy – św. ks. Giuseppe Cafasso (1811-1860).

Dzięki ojcowskiej postawie ks. Bosko, pomiędzy nim a wszystkimi mieszkańcami Valdocco wytworzyła się nic tak głębokiego zaufania, że każdy z łatwością, nie tylko powierzał Świętemu sprawy dotyczące wymiaru zewnętrznego jego życia, ale też uważał za coś najzupełniej naturalnego spowiadanie się u niego. Wzajemne zaufanie pomiędzy ks. Bosko i jego współpracownikami oraz wychowankami było tak wielkie, że *sprawozdanie* przez niego przeprowadzane – zasadniczo odnoszące się do zakresu zewnętrznego – dotyczyło najintymniejszych spraw sumienia interlokutora.

Praktyka tak rozumianego *sprawozdania* – jak wskazuje Brocardo w drugiej części książki – była na Valdocco czymś normalnym aż do roku 1874, kiedy zostały zatwierdzone *Konstytucje Salezjańskie*. Wymogi, jakie Kościół postawił w związku z tym ks. Bosko, doprowadziły do zmodyfikowania wielu jego oryginalnych rozwiązań salezjańskiego życia zakonnego. Dotknęły one także idei *sprawozdania*. Od 1874 r. jego materia mogła dotyczyć jedynie zakresu zewnętrznego życia współbraci i wychowanków, a nie, jak wcześniej praktykowano, także spraw sumienia. Pomimo jednak formalnych zapisów, praktycznie aż do śmierci Założyciela salezjanów, *sprawozdanie* – zwłaszcza współbraci z pierwszych generacji – odbywało się jak wtedy, gdy rodziło się Oratorium.

Swoisty kompromis, na jaki ks. Bosko był zmuszony zgodzić się ze względu na potrzebę zatwierdzenia *Konstytucji Salezjańskich*, był początkiem długiego procesu ewolucji praktyki kierownictwa duchowego w Zgromadzeniu Salezjańskim. Brocardo śledzi go z ogromną uwagą, zatrzymując się, dłużej lub krócej, przy siedmiu następcach ks. Bosko. Wypowiedzi każdego z nich – co Autor demonstruje w trzeciej części książki – jawią się zawsze jako odpowiedź Zgromadzenia na wyzwanie, rodzące się na styku wymagań Kościoła, starającego się adekwatnie reagować na znaki czasu, a wewnętrzną potrzebą samych salezjanów, którzy mimo liczebnego rozwoju dzieła ks. Bosko i zakorzeniania się go w różnych kulturach, chcieli pozostać wierni charyzmatowi Założyciela.

Tak stało się na przykład w 1901 r., kiedy Kościół dekretem *Quod e Suprema* zakazał dyrektorom salezjańskim spowiadania współbraci. Ks. Michał Rua, kierujący salezjanami w latach 1888-1910, podkreślał wtedy z naciskiem, że jedynym ojcem duchowym dla współbraci jest dyrektor, który powinien dołożyć starań, by dzięki jego ojcowskiej postawie *sprawozdanie* odbywało się w duchu zaufania i było autentycznym narzędziem kierownictwa duchowego.

W podobnie trudnej sytuacji stanął ks. Paweł Albera – drugi następca ks. Bosko (1910-1921) – który musiał sprostać postanowieniom *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1917 r. Zasadniczym problemem był wtedy kanoniczny zakaz nakłaniania współbraci do wyjawiania przełożonym swego stanu swego sumienia. Pod wpływem tych zaleceń, wśród salezjanów na stałe przyjęła się praktyka ograniczania *sprawozdania* do zakresu zewnętrznego życia, chyba, że darząc dyrektora osobistym zaufaniem, współbrat sam przechodził do spraw sumienia. Kierownictwa duchowego współbracia mogli natomiast poszukiwać u spowiedników, lub innych odpowiednio przygotowanych kapłanów.

Tak dalekie odejście od ideału *sprawozdania* właściwego ks. Bosko, stało się powodem, dla którego kolejni przełożeni Zgromadzenia poszukiwali drogi wiodącej w kierunku właści-

wego – to znaczy wiernego Kościołowi i charyzmatowi ks. Bosko – rozumienia salezjańskiego kierownictwa duchowego. Z tego też względu – na co zwraca uwagę Brocardo – Ks. Filip Rinaldi (1922-1931) kładł nacisk na konieczność budzenia zaufania i ojcowską postawę dyrektora. Ks. Pietro Ricladone (1932-1951), w liście okólnym z 1935 r., uznawanym dziś za *«magna carta» sprawozdania*, podkreślał, że jedynym ojcem duchowym współbraci jest dyrektor. Musi on jednak pamiętać, że niezbędne w *sprawozdaniu* zaufanie trzeba zdobywać, a nie narzucać. Ks. Renato Ziggioni (1952-1965), przypominał, że istotnym celem *sprawozdania* – przeprowadzanego wyłącznie przez dyrektora – jest kierownictwo duchowe współbraci. Ks. Luigi Riccieri (1965-1977), który przeprowadził Zgromadzenia przez pierwszy etap odnowy posoborowej, dokonał rozróżnienia pomiędzy kierownictwem wspólnotowym współbraci – za które odpowiada w całości dyrektor – i kierownictwem indywidualnym, które mogą prowadzić dyrektor, spowiednik lub inny kapłan. Ponadto, w tamtym czasie, tradycyjny termin *sprawozdanie* został zastąpiony przez bliższe duchowi czasu określenie *kolokwium braterskie*.

W okresie posoborowym refleksja nad długim procesem ewolucji salezjańskiego kierownictwa duchowego pozwoliła salezjanom zrozumieć, że *sprawozdanie*, praktykowane przez ks. Bosko, należy już do historii. Zdawano sobie jednocześnie sprawę – jak podkreśla Brocardo w czwartej części swej książki – że należy uczynić wszystko, by w czasy współczesne przenieść jego ducha i klimat. W tym też kierunku poszły starania Zgromadzenia.

Pod kierownictwem Ks. Generala Egidio Viganò (1977-1995) Zgromadzeniu udało się tchnąć nowego ducha w *kolokwium braterskie*. Stało się to możliwe dzięki uwzględnieniu w refleksji nad salezjańskim kierownictwem duchowym wymagań kultury współczesnej, aktualnych zdobyczy teologii i nauk o człowieku. *Kolokwium braterskie* jest dziś rozumiane jako przejaw komunikacji międzyosobowej. Odbywa się w klimacie dialogu, który charakteryzuje wzajemne poważanie i zaufanie. Jego powodzenie zależy w dużej mierze od postawy i zaangażowania dyrektora, który traktowany jest przede wszystkim jako animator i zasadniczy punkt odniesienia całej wspólnoty salezjańskiej. W ten sposób w Zgromadzeniu powrócono do zasady ks. Bosko, która królowała na Valdocco i której zachowanie było jednym z gwarantów wysokiego poziomu ducha rodzinnego: „dyrektor niech będzie dyrektorem, to znaczy niech animuje współbraci”.

Jeśli we wspólnocie salezjańskiej – zwraca uwagę Brocardo – będzie panował duch rodzinny, *kolokwium braterskie*, odbywane w duchu pełnego zaufania, stanie się czymś zupełnie naturalnym. Aby jednak ułatwić współbraciom otwarcie się i przyjęcie propozycji *kolokwium*, dyrektor powinien dbać o jakość codziennych kontaktów z nimi, zwracać uwagę na sprawy istotne, a nie na błahostki, kultywować w sobie zamiłowania do dialogu i bycia z ludźmi, starać się być dyspozycyjnym, wychodzić do współbraci, dawać przykład w wypełnianiu tego, co zaleca się innym. Jeśli to się uda, wtedy zadanie dyrektora polegać będzie zasadniczo na podejmowaniu wysiłku w celu zrozumienia współbraci, słuchania ich i wspólnego poszukiwania drogi.

Według współczesnych zaleceń Zgromadzenia przedmiotem samego *kolokwium* powinno być zdrowie współbrata, jego rozwój intelektualny i duchowy oraz potrzeby, które w sobie nosi, a które nigdy nie zostały przez niego wyartykułowane. Ponadto, indywidualne kierownictwo duchowe, odbywające się w ramach *kolokwium*, powinno dotyczyć spraw rozeznania powołania, ewentualnych kryzysów, trwania i dojrzewania w nim. I choć w tym względzie pozostawia się współbraciom pełną wolność – odwołując się do praktyki ks. Bosko i tradycji Zgromadzenia – należy dołożyć starań, aby ich kierownikiem był salezjanin, a w wypadku współbraci w formacji początkowej, aby był nim dyrektor wspólnoty.

Brocardo kończy swą refleksję nad salezjańskim kierownictwem duchowym z przeświadczeniem, że jego wysiłek przysłuży się potwierdzeniu prawdy o tym, że salezjańskie *kolokwium*

*braterskie* nie jest fakultatywnym dodatkiem do życia salezjanów, ale należy do istoty charyzmatu Zgromadzenia. Dzisiaj niemożliwe jest praktykowanie go, naśladując dosłownie ks. Bosko i powtarzając to, co on czynił. Trzeba natomiast nadać *kolokwium braterskiemu* nowy styl i znaleźć odpowiedni sposób na przeprowadzanie go. Pomocną w tym względzie może okazać się – opublikowana przez Brocardo na końcu książki – bogata bibliografia, zawierająca źródła i opracowania, odnoszące się do studium *sprawozdania* ks. Bosko, *kolokwium braterskiego* w Zgromadzeniu Salezjańskim i w Zgromadzeniu Córek Maryi Wspomożycielki, oraz kierownictwa i towarzyszenia duchowego w ogólności.

Wydaje się, że tak solidne studium problematyki salezjańskiego kierownictwa duchowego, jakim jest książka Brocardo, powinno jak najszybciej znaleźć swe miejsce w planach edytorskich Wydawnictwa Salezjańskiego. Prawdopodobnie polskie wydanie książki nie będzie sukcesem komercyjnym. Z pewnością jednak, przełożonym wyższym, odpowiedzialnym za formację we wspólnotach salezjańskich, dyrektorom, samym współpracownikom i sympatykom dzieła salezjańskiego pomoże w znalezieniu odpowiedzi na wiele nurtujących ich od dawna pytań.

ks. Marek T. Chmielewski SDB

Jarosław Wąsowicz, *Lądscy męczennicy. Obóz dla duchowieństwa w Łądzie n/Wartą. Styczeń 1940 – październik 1941*, Typo-Offset, Piła-Łąd 2000, ss. 104.

W 1999 r., podczas pielgrzymki do Ojczyzny, Ojciec Święty Jana Paweł II dokonał beatyfikacji 108 Męczenników polskich, którzy oddali życie za wiarę w okresie II wojny światowej. W ten sposób u progu Roku Jubileuszowego Kościół w Polsce otrzymał dar, który go bardzo zobowiązuje. Święci przecież, to nie tylko orędownicy u Boga, ale także przykłady do naśladowania. Dla wierzących zaś, czasy na swój sposób zawsze są trudne. Obecne, nie stanowią w tym względzie żadnego wyjątku. Subiektywizowanie wiary, pogłębiający się indyferentyzm religijny, ateizm materialny, racjonalizm, indywidualizm, ignorancja w odniesieniu do prawd wiary, to tylko niektórzy ze współczesnych jej wrogów. Te właśnie postawy, prądy i tendencje, często nie do końca uświadomione, drażąc społeczność wierzących, zdołały doprowadzić do tego, że w rozgrywającej się dzisiaj walce o wartości, bodajże większość polskiego społeczeństwa opowiada się przeciw Kościołowi i głoszonym przez niego prawdom. Czyż więc tym, którzy pragną wierzyć i wytrwać w wierze, nie potrzeba autentycznych wzorców do naśladowania. I właśnie w tym kontekście należy postrzegać naszych rodaków, błogosławionych męczenników czasu wojny. Kościół Polski powinien dobrze ich poznać, prześledzić nie tylko ich losy, ale przede wszystkim dotrzeć do jądra ich duchowości, do nieśmiertelnego przesłania, które nam pozostawili.

W służbę temu zadaniu wpisuje się książka Jarosława Wąsowicza zatytułowana *Lądscy męczennicy. Obóz dla duchowieństwa w Łądzie n/Wartą. Styczeń 1940 – październik 1941*, wydana w roku 2000 staraniem Kleryckiego Koła Przewodników, działającego przy Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie. Autor jest członkiem Zgromadzenia Salezjańskiego i przygotowuje się do przyjęcia święceń kapłańskich w salezjańskim domu formacyjnym w Łądzie. Z powodzeniem kontynuuje też ostatni rok studiów na Wydziale Historii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Mimo młodego wieku, zdołał już przygotować kilka opracowań naukowych, które opublikował między innymi w *Seminare, Saeculum Christianum* i *Ziemi Kujawskiej*.

W zamyśle Autora, książka *Łądcy męczennicy* miała być hołdem ku czci błogosławionych i tych ich towarzyszy, którzy w początku lat czterdziestych dwudziestego wieku przeszli przez obóz w Łądzie. Jak przystało na historyka, Wąsowicz nie zadowala się jedynie przypomnieniem życiorysów wybranych przez siebie bohaterów, ale wprowadza czytelnika w kontekst wydarzeń, które stały się ich udziałem. Swoją rolę osiąga, przede wszystkim, przez ciekawie i z polotem napisany rys historyczny obozu dla duchowieństwa w Łądzie. Na kilkunastu stronach rysu Autor przedstawia okoliczności powstania obozu w styczniu 1940 r., podaje statystykę więzionych kapłanów i kleryków według diecezji i zakonów, opisuje ich życie codzienne, stara się oddać klimat zagrożenia, który im towarzyszył, pokazuje rolę łądzkich salezjanów, gospodarzy klasztoru i opiekunów więźniów, relacjonuje kolejne wywózki księży do hitlerowskich obozów zagłady, oraz likwidację obozu łądzkiego w październiku 1941 r.

O rzetelnym podejściu Autora do przedstawienia dziejów obozu w Łądzie świadczy – umieszczona na końcu książki – bibliografia konsultowanych przez niego źródeł i opracowań.

Troska Wąsowicza o jak najwierniejsze ukazanie kontekstu męczeństwa łądzkich męczenników znalazła swój wyraz także w – jak na tego rodzaju publikację – bogatym aneksie. Czytelnik znajdzie w nim trzy niepublikowane dotąd wspomnienia o obozie w Łądzie i o męczeńskiej śmierci biskupa Michała Kozala w Dachau. Autorami ich są ks. Władysław Bartoń SDB, więzień obozu w Łądzie, o. Benedykt Drozdowski OFM Cap., więzień Dachau i pan Bogumił Dzwoniarski, były mieszkaniec Łądu. Całości obrazu klasztoru łądzkiego z lat czterdziestych dopełniają zamieszczone w książce fotografie, na których uwieczniono grupę internowanych księży, chór kapłanów więźniów, prowadzony przez ks. Józefa Padurka SDB, biskupa Kozala i niektóre strony z wydawanego w obozie piśmiennictwa *Exsul*.

Na tak zarysowanym tle Autor prezentuje sylwetki swoich ośmiu bohaterów. Poczet otwiera bp Michał Kozal, beatyfikowany przez Jana Pawła II w 1987 r. Po nim Wąsowicz przedstawia czytelnikowi biografie ks. Henryka Kaczorowskiego, alumnów Tadeusza Dulnego i Bronisława Kostkowskiego (wszyscy z Diecezji Włocławskiej), oraz księży Franciszka Drzewieckiego (orionista), Józefa Straszewskiego (Diecezja Włocławska), Michała Woźniaka i Michała Oziębłowskiego (obaj z Diecezji Warszawskiej).

Gdyby Autor *Łądzkich męczenników* poprzestał na prezentacji ich biografii i zarysowaniu kontekstu historycznego, w którym dokonano się ich męczeństwo, książka nie spełniłaby zamierzonego zadania. „Oddać hołd męczennikom” to przecież naśladować ich cnoty, zwłaszcza wiarę. Wąsowicz świadom tej prawdy zamieścił w swej publikacji *Dekret o Męczeństwie Sług i Służebnic Bożych Antoniego Juliana Nowowiejskiego i Towarzyszy* wydany 26 marca 1999 r. w Rzymie przez Kongregację do Spraw Kanonizacyjnych. To właśnie pomiędzy jego wierszami uważny czytelnik znajdzie najważniejsze dla jego duchowego wzrostu przesłanie: „Wierni naśladowcy Bożego Mistrza, nie wyrzekli się swej godności chrześcijańskiej, nie odstąpili od wiary, nie zbiegli z niebezpieczeństwa, nie przestraszyli się gróźb ani nie ulegli niegodziwym obietnicom przeciwnym sumieniu. Pragnęli podjąć Drogę Krzyża, aby zbawić swoje dusze, dokonać dzieła dla chwały Bożej i powiększenia Królestwa Bożego. Przeciwwstawili się przesładowcom, mając niezłomną nadzieję otrzymania z Bożego miłosierdzia wiecznej nagrody”. Czyż potrzeba jaśniejszych wskazówek na trudną drogę wyznawania wiary we współczesnym świecie?

Książka Wąsowicza powinna być zauważona jeszcze z kilku innych powodów, co prawdopodobnie nie było zamierzone przez Autora. Przede wszystkim dobrze wpisuje się ona pomiędzy opracowania dotyczące wielowiekowej historii klasztoru w Łądzie. Najpierw dlatego, że jest udaną próbą publikacji na temat wciąż mało znanej historii obozu dla duchowieństwa

w Łądzie, a tym samym jest przyczynkiem do poszerzenia znajomości zagadnienia hitlerowskich obozów w Kraju Warty. Ponadto, wykorzystując dostępne źródła, książka poświęca sporo miejsca postawie łądzkich salezjanów czasu wojny, przez co z pewnością znajdzie swoje miejsce w historiografii Zgromadzenia w Polsce.

Publikacja jest ważna także dla środowiska domu formacyjnego, jaki od bez mała pięćdziesięciu lat działa w Łądzie. Uświadamia ona młodym salezjanom, że dojrzewają do kapłaństwa w miejscu naznaczonym męczeństwem swoich błogosławionych poprzedników. To bardzo zobowiązuje.

Razem z Autorem mamy nadzieję, że książka trafiając do rąk przybywających do Łądu licznych pielgrzymów, pomoże im nie tylko poznać łądzkich męczenników, ale także zachęci ich do oddania należnego im hołdu, a w konsekwencji do podjęcia próby naśladowania ich we współczesnym świecie.

ks. Marek T. Chmielewski SDB

Dziekański S., *Wychowanie w nauczaniu Kościoła. Od XIX w. do Soboru Watykańskiego II*. Warszawa. UKSW 2000, ss. 194.

Nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Kard. Wyszyńskiego w Warszawie ukazała się w drugiej połowie roku 2000 powyższa pozycja. Zajmuje się ona prawem Kościoła do wychowania religijnego, jak również do wychowania w sensie ogólnym. Tematyka ta stała się na przestrzeni historii przedmiotem wielu studiów, refleksji i krytycznych opracowań. Wychowanie postrzegano w podwójnej opcji. Pierwsza to perspektywa historyczna, druga natomiast usiłowała znaleźć teologiczne podstawy wychowawczej funkcji Kościoła. Stworzono w ten sposób pedagogikę katolicką, którą literatura pedagogiczna nazywa systematyczną. Rozwój ten w sposób szczególnie zaznaczył się w wieku XIX i XX. Był to czas ogólnego rozwoju krytycznego opracowania pedagogiki i zagadnień związanych z wychowaniem.

Autor skoncentrował się na myśli wychowawczej wieku XIX i okresem do Soboru Watykańskiego II. Jej rozwój ukazał na tle przeobrażeń i zmian społecznych, politycznych, religijnych i kulturowych omawianego okresu. Założeniem Autora było nie tylko przybliżenie myśli Kościoła odnośnie do wychowania, ale także uwrażliwienie wszystkich na znaczenie, doniosłość i ważność dzieła wychowania. Materiał opracowania został podzielony na cztery rozdziały.

Rozdział pierwszy przedstawia tematykę rozumienia pojęcia „wychowanie”. Znaczenie tego terminu jest pierwszym problemem dla tych, którzy zajmują się wychowaniem. Bardzo często wskazuje się na poważne trudności przy ostatecznym i definitywnym określeniu tego pojęcia. Fakt ten związany jest ze złożonością treści, jakie kryją się pod pojęciem „wychowanie”. Na ogół przyjmuje się, że elementami składnikowymi są tutaj czynności rodziców, wychowawców i nauczycieli, a także proces samorządnego rozwoju wychowanka. Nie sposób jednak pominąć wpływów innych sytuacji wychowawczych, jak grupy formalne, nieformalne, instytucje społeczne. Pedagogika tradycyjna wychowanie postrzega jako urabianie. W procesie tym szczególną rolę przypisuje wychowawcy. „Nowe wychowanie” końca XIX w. i początku XX w. akcentuje zaś samowychowanie. Nauka papieża wieku XIX i XX odnośnie do wychowania idzie raczej w kierunku „urabiania”, czyli pedagogiki tradycyjnej. Przedstawia to także Pius XI w encyklice *Divini Illius Magistri*. Jest to jeden z pierwszych dokumentów Kościoła jasno formu-

jący definicję wychowania. Czytamy w nim: „sztuka wychowania polega na urabianiu człowieka na taką modłę, by umiał odpowiednio postępować w życiu i w ten sposób osiągnął przeznaczony dla siebie cel”. Warto zaznaczyć, że ten model wychowania oparty jest na elementach filozofii tomistycznej, nawiązuje do tradycyjnej pedagogiki i wchodzi w ostrą polemikę z ideą „nowego wychowania”.

Druga połowa XIX w. i pierwsza połowa XX w. to czas ścierania się dwóch wyżej wymienionych modeli wychowawczych. Dominujący wpływ zdobyło wychowanie „nowe”. Tymczasem w dokumentach Kościoła pojawia się koncepcja wychowania rozumianego jako integralna formacja dziecka (Pius XI, Pius XII). Wychowanie więc przestaje być tylko procesem „urabiania”. Jednocześnie występuje się przeciwko kierunkom pedagogicznym wypływającym z naturalizmu, a akcentuje się personalistyczne podejście do wychowanka. Przyjęcie personalistycznej wizji człowieka przyczyniło się do tego, że wychowanie nabrało charakteru prawdziwie ludzkiego, w którym jest również miejsce na wysiłek samodoskonalenia się człowieka poprzez akceptację i przyjmowanie prawdy, wartości i obiektywnych praw.

Analizując dokumenty przedsoborowe (DIM) z *Deklaracją o wychowaniu chrześcijańskim*, wyraźnie widać proces ewolucji. Ta ostatnia pozytywnie ocenia całokształt osiągnięć pedagogicznych (wpływ środowiska) i antropologiczny wymiar wychowania.

Rozdział drugi porusza problem podmiotów wychowania. Próbuje zatem odpowiedzieć, kto jest wychowawcą, a kto jest wychowywanym. W pedagogice tradycyjnej podmiotem wychowującym jest sam wychowawca. Określa on cele, środki, metody wychowania i organizuje cały proces. Wychowanek jest postrzegany jako przedmiot wychowania. Analizując dokumenty Kościoła omawianego okresu zauważa się, że rola wychowanka w procesie wychowania przechodziła różne przeobrażenia. Przed Soborem Watykańskim II dziecko określane jest jako przedmiot wychowania. W nauczaniu Soboru wychowanek jawi się jako podmiot wychowania i główny jego realizator. Mówi o tym w sposób szczególny *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*.

Wraz ze zmianą określenia roli wychowanka w procesie wychowania, następuje zmiana pozycji i rozumienia wychowawcy. Przedsoborowe dokumenty Kościoła widzą w nim główny podmiot wychowania, który przyjmuje rolę „tresera”. Wychowawca jest tym, który urabia wychowanków, nasycając ich odpowiednimi treściami. Była to reakcja na postulowany przez naturalizm pedagogiczny wykluczenie wszelkiego autorytetu w wychowaniu i zewnętrznego oddziaływania na wychowanka.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II prezentowało odmienną koncepcję wychowania. Opierało je na personalizmie pedagogicznym. Stąd też nie ma tutaj mowy o wychowawcy jako głównym podmiocie wychowania. Jest on natomiast przedstawiany jako wspomagający wszelki rozwój wychowanka.

Rozdział trzeci omawia ewolucję celów wychowania. Każde działanie człowieka wymaga od niego jasnego i dokładnego określania celów. Jest to ważne zwłaszcza wtedy, gdy jego działalność jest długofalowa, a sam proces złożony. Wychowanie jest właściwie takim procesem. Ważne staje się w nim zagadnienie określenia celów wychowania. Specyficzny charakter wychowania wymaga zgodności celów między sobą. Jest to możliwe pod warunkiem, że całe wychowanie będzie przenikała jedna główna idea, decydująca zarazem o treści i ideale wychowania. Kościół podkreślał zawsze, że ciągle aktualną dla człowieka jest jego świętość i doskonałość. Starał się jednak otwierać na potrzeby ducha czasu. Wskutek więc zmian społecznych, politycznych i kulturalnych, dokumenty Kościoła starały się brać je pod uwagę w określeniu celów wychowania. W omawianym czasookresie urabiano więc „dobrego chrześcijanina”

i „uczciwego obywatela”, aby następnie przejść do integralnego połączenia rozwoju osobowego wychowanka z rozwojem chrześcijańskim w duchu ostatniego Soboru.

Ostatni rozdział omawianej publikacji nawiązuje do metodyki wychowania. Próbuje więc odpowiedzieć, jakimi środkami i metodami można osiągać założone cele i ideał wychowania, założony przez wychowawcę i wychowanka. Metody wychowawcze są istotną rzeczą przy realizacji określonych celów. Omawianie tego zagadnienia Autor podzielił na dwie części. Pierwsza podejmuje tematykę środków służących do urobienia „dobrego chrześcijanina” i „uczciwego obywatela”. Jest to cel wychowania chrześcijańskiego aktualnego w przedsoborowej myśli Kościoła. Część druga to kwestia środków służących do realizacji integralnego rozwoju osobowego wychowanka z rozwojem chrześcijańskim.

Środki wychowawcze służące urabianiu „dobrego chrześcijanina” muszą brać pod uwagę także metody prowadzące do wychowania na płaszczyźnie czysto ludzkiej. Bowiem „prawdziwy chrześcijanin” to ten, który jest „doskonałym człowiekiem”. Wychowanie, które zmierzałoby do ukształtowania „chrześcijanina”, a pomijałoby „obywatela”, byłoby wypaczeniem całego procesu wychowania. Stąd też na pierwszym miejscu Autor omawia wychowanie „uczciwego obywatela”. Środkami służącymi do jego wychowania są: tworzenie atmosfery miłości i wzajemnego zaufania, dobry przykład wychowawcy, indywidualne traktowanie wychowanka oraz współpraca wychowanka z wychowawcą.

W przypadku środków służących do ukształtowania „dobrego chrześcijanina”, dokumenty Kościoła zwracają przede wszystkim uwagę na „nadprzyrodzone” środki wychowania. Przewyższają one wszystkie techniki przyrodzone i ludzkie. Dotyczy to w sposób szczególny sakramentów i modlitwy. Drugim środkiem jest ukazywanie wychowankowi wzorów osobowych. Są nimi Chrystus i święci.

Myśl wychowawcza Soboru Watykańskiego II wyraźnie łączy dwie płaszczyzny wychowania – naturalną i chrześcijańską. Wskazuje więc na metody służące realizacji celu integralnego rozwoju osobowości wychowanka wraz z rozwojem na płaszczyźnie chrześcijańskiej. Pierwsza płaszczyzna dotyczy wszystkich wychowanków, druga koncentruje się na wychowaniu należnym tylko chrześcijanom. W przypadku osobowego rozwoju człowieka należy brać pod uwagę postęp nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych, aby w ten sposób dopomóc dzieciom do harmonijnego rozwijania wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych.

W wychowaniu należnym chrześcijanom dokumenty ostatniego Soboru kładą szczególny akcent na pogłębienie formacji chrześcijańskiej. Powinna ona zmierzać w trzech kierunkach: wychowania do pewnej świadomości wiary, żywej więzi ze wspólnotą Kościoła, ze wspólnotą społeczną i ogólnoludzką i wychowanie do świętości.

Bez wątplenia powyższa publikacja i refleksja nad zagadnieniami wychowania w nauczaniu Kościoła od początku XIX w. do Soboru Watykańskiego II przybliży polskiemu społeczeństwu wysiłki, jakie czynił Kościół w tym zakresie. W sposób szczególny przydatną może być dla tych, którzy bezpośrednio pracują na polu wychowania. Treści zawarte w książce z pewnością mogą pomóc im w rozwiązywaniu szeregu problemów, przed którymi staje współczesne wychowanie. Osobiście brakuje mi w publikacji ukazania szerszego kontekstu zastosowania myśli Kościoła w zakresie wychowania.

Kunowski Stefan, *Problematyka współczesnych systemów wychowania*. Kraków, Impuls 2000, ss. 111.

Postać profesora Stefana Kunowskiego znana jest dobrze w kręgach polskich pedagogów. Zanim więc przejdę do omówienia zagadnień publikacji, chciałbym przytoczyć kilka faktów z jego biografii. Autor urodził się w 1909 r. w Muszkietowie (dzisiejsza Ukraina). W latach 1929-1937 studiował polonistykę, a następnie pedagogikę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Po uzyskaniu magistra z pedagogiki został starszym asystentem przy Katedrze Pedagogiki KUL. W kampanii wrześniowej był czynnym obrońcą Modlina. Podczas okupacji był nauczycielem szkół średnich i działaczem tajnego nauczania. Tuż po wojnie uzyskał doktorat z filozofii, w 1951 r. przeprowadził habilitację na KUL-u. Tam też został kierownikiem Katedry Psychologii Wychowawczej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej. Funkcję tę pełnił aż do swojej śmierci w 1977 r.

Stefan Kunowski był człowiekiem o szerokich horyzontach i rozległych zainteresowaniach. Jego prace są owocem długoletnich obserwacji, metod kształcenia, pracy wychowawczej i refleksji pedagogicznej. Dla niego pedagogika była nauką o człowieku, wychowanie zaś pomagało w rozwoju osoby ludzkiej. Prace Autora prowadzą do świata prawdy, wolności, miłości i praw człowieka. Wychowanie oparte o taki świat wartości wyznacza pedagogom poważne zadanie. Nie ogranicza się ono bowiem tylko do osoby wychowanka, ale obejmuje cały jego świat i otoczenie, w którym wzrasta.

Profesor Kunowski dużo publikował. Jednak duża część jego prac pozostaje nadal w manuskrypcjach. Omawiane studium jest częścią z nich poświęconą personalizmowi i humanizmowi. Nie jest to przypadkowe. Wiemy, że zagadnienie personalizmu w ujęciu chrześcijańskim było bliskie Autorowi i jego chrześcijańskiej koncepcji wychowania. W późniejszym czasie opracował także ideologię pedagogiczną na kanwie tegoż wychowania.

Omawiana książka składa się z dwóch części. Pierwsza traktuje o personalizmie jako wiedzy o człowieku, który jest składnikiem współczesnych systemów wychowania. Bankructwo intelektualizmu moralnego, który był podstawą etyki laickiej w szkole francuskiej, przyczyniło się do wpływów mistycznej myśli Wschodu, a w praktyce do powstania teorii idealistycznej. W późniejszym czasie powstała teozofia i antropozofia, jako nowy pogląd na człowieka. Myśl teozoficzna miała również wpływ na psychoanalizę Freuda i personalizm krytyczny Sterna.

W powyższych realiach rodzi się chrześcijański personalizm. Początkowo był różnie rozumiany. Prawdziwy obraz personalizmu dali Mounier i Maritain, opierając go na gruncie filozofii tomistycznej. Personalizm ma również swoje początki w Polsce. Jednym z pierwszych, który zajął się osobowością człowieka, w ujęciu chrześcijańskim, był ksiądz F. Sawicki. Były to pierwsze lata ubiegłego stulecia. W tym samym okresie powstaje w Europie, a później także w Polsce personalizm idealistyczny (Nawroczyński, Hessen, Suchodolski, Mysłakowski).

W pierwszych latach XX wieku, kiedy tworzono zręby teorii pedagogicznej, obok pedagogiki indywidualności, powoli zaczął stawać się coraz bardziej znanym nurt pedagogiki katolickiej. Stawiała ona za istotny cel wychowania tworzenie charakteru (ks. Ciemniński, ks. Oraczewski, Zielińska, abp Bińczewski). Z biegiem czasu pedagogika charakteru przekształcała się w personalizm chrześcijański (Zarzecki, Rubczyński, Jeleńska, Niesiołowski, ks. Michalski). Przełom w Polsce uczynił prof. Karol Górski wydając w 1936 r. książkę *Wychowanie personalistyczne*. Nawiązywał w niej bezpośrednio do myśli Maritaina.



Tragedia II wojny światowej przyspieszyła proces zapoczątkowany jeszcze przed wojną, deklarowania się pedagogów po stronie chrześcijańskiego personalizmu. Tak było w przypadku Rowida, Korczaka i Hessena. Inni pedagodzy jak Suchodolski, Pieter, Sośnicki, Baley, Nawroczyński przyjęli postawę ostrożną, informacyjną lub wręcz agnostyczną.

Okres bezpośrednio powojenny charakteryzował się dwoma atakami na personalizm. Pierwszy rozwinął się w pedagogice marksistowskiej i godził w tradycyjny moralizm. Drugi wyszedł z pedagogiki radzieckiej i był zwrócony przeciw idealistycznemu personalizmowi amerykańskiemu.

Część druga omawianej publikacji porusza problem humanizmu, jego rozumienia i obecności we współczesnych systemach pedagogicznych. Autor rozróżnia humanizm od personalizmu. Ten drugi jest pewną wiedzą o człowieku. Humanizm zaś jest czynem człowieka i dla człowieka. Humanizm jest zastosowaniem, wprowadzaniem wiedzy o człowieku, czyli personalizm praktyczny. Zawiera w sobie aspekt społecznego zabezpieczania praw przysługujących każdemu człowiekowi, umożliwia wykonanie obowiązków przez każdą jednostkę. Z drugiej strony jak podkreśla Autor, humanizm jest tworem skomplikowanym. Stanowi on doktrynę jakiegoś rodzaju działania. Spełnia on także wstępną funkcję werbunkowo-propagandową. Zadaniem współczesnego humanizmu jest przekonywanie i kooptowanie nowych zwolenników dla danego światopoglądu. Wskutek tego humanizm ten nabiera innej treści i zabarwienia niż humanizm historyczny. Humanizmy współczesne są społeczno-ideologicznymi programami wyzwalania człowieka z różnych trudnych sytuacji.

Autor zapoznaje także czytelnika z historycznym rozwojem humanizmu. W starożytności byli to Protagoras, Płaton, Cyceon, św. Hieronim. W epoce renesansu wielką rolę odegrała szkoła w Chartres, Jakub Burckhardt, św. Franciszek z Asyżu, Dante, Petrarca, Erazm z Rotterdamu, Rousseau (naturalizm). Wiek XIX to czas neohumanizmu, który nawiązywał do starożytności. Główni przedstawiciele to Humboldt, Stern. Wiek XX jest przeciwieństwem, nie nawiązuje bowiem ani do starożytności, ani do nauk humanistycznych, nie jest zjawiskiem elitarnym i nie ma charakteru arystokratycznego. Humanizm XX wieku stawiał człowieka w centrum świata jako miarę wszystkich rzeczy (Maritain, Scheler, Hartmann, Hessen).

Problematyka współczesnego humanizmu ma również zastosowanie w wychowaniu. Jego wychowawczość polega przede wszystkim na tym, że naczelną jego ideą jest tworzenie nowego człowieka. Początki takiego myślenia dał Maritain w 1934 r. cyklem wykładów o tragedii humanizmu. Rozróżnia on humanizm teocentryczny i antropocentryczny. Maritain zajął w ten sposób obiektywne stanowisko wobec humanizmu marksistowskiego.

Książkę kończy zagadnienie humanizmu współczesnego w Polsce. Przed wojną nie zakorzenił się w naszej ojczyźnie ani personalizm, ani humanizm, pomimo dwukrotnej wizyty Maritaina. Problem człowieka wyszedł po zakończeniu strasznej wojny. Kwestię tę poruszyły katolickie koła literackie (Zofia Starowieyska-Morstinowa, Hanna Malewska, Jerzy Turowicz, Henryk Dembiński, kard. S. Wyszyński). Taką postać personalizmu zaatakowali przedstawiciele humanizmu socjalistycznego.

Maszynopis omawianej publikacji oczekiwał na druk wiele lat. Przyczyny były różne. Wydaje się, że jedną z nich była opoja personalizmu, reprezentowana przez Autora. I chociaż od napisania *Problematyki* upłynęło wiele czasu, zauważmy, że tematyka personalizmu i humanizmu wydaje się ciągle aktualna, zwłaszcza w dzisiejszej dobie przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych. Profesor Kunowski zdecydowanie opowiada się za pedagogiką katolicką, uważając w ten sposób, że system wychowania chrześcijańskiego jest jedynym i najlepszym gwarantem skutecznego wychowania. Powszechnie znanym jest fakt, że dzisiejsza

młodzież bardzo często odrzuca autorytety i wartości, gubiąc się w ten sposób w masie problemów i ofert współczesnego świata. Książka profesora Kunowskiego jest niewątpliwie wartościową pozycją i aktualną także dzisiaj. Może też pomóc tym, którzy bezpośrednio lub pośrednio parają się problemem wychowania.

*ks. Jan Niewęglowski SDB*

Gałaś M., *Wartości kultury w epoce współczesnej*. Toruń, Akapit 2000, ss. 243.

Wydawnictwo „Akapit” opublikowało nową pozycję poświęconą wartościom kultury i ich roli w świecie współczesnym. Publikacja ukazała się dzięki staraniom Wydziału Pedagogiki i Wychowania Artystycznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Przełom lat 90-tych przyniósł Polsce i Europie Środkowej szereg zmian ustrojowych, politycznych, gospodarczych i społecznych. Nastąpiła demokracja i prawa wolnego rynku. Upadł realny socjalizm. Przekształcenia te przyczyniły się do szeregu zmian w sferze kultury, które z kolei wpłynęły na zmiany w wychowaniu.

We współczesnej epoce występują trzy obszary kultury. Pierwszy to kultura klasyczna, zbudowana na wartościach judeo-chrześcijańskich. Drugi obszar to kultura oświeceniowa głosząca uniwersalne prawa człowieka. Trzeci typ kultury to kultura postmodernistyczna mająca charakter antyuniwersalistyczny. W życiu społecznym wypełnionym elementami tych kultur dochodzi często do starcia odmiennych poglądów odnośnie do wizji świata, koncepcji człowieka, hierarchii wartości, norm moralnych, oceny przeszłości i przyszłości.

Dość liczne analizy czasów współczesnych przedstawiają raczej pesymistyczną kondycję człowieka. Czasy dzisiejsze charakteryzują się dezintegracją społeczeństwa, coraz licznymi napięciami i konfliktami, chaosem wartości, kryzysem tożsamości, poczuciem obcości i wykorzenia z tradycji. Według niektórych przyczyną takiej sytuacji jest rozwój kultury masowej oraz jej umiędzynarodowienie za pomocą najnowszych osiągnięć elektronicznych. Nastąpiło przejście od kultury słowa do kultury obrazu. Ich wielki przepływ wpływa na postawy człowieka, które czasami są radykalnie różne. W ten sposób kultura ta kształtuje filozofię człowieka, jego wizję świata, osoby, wartości i wychowania. Zjawiska te wywołują także ambiwalentne uczucia. Część społeczeństwa traktuje je jako zjawisko normalne. Inni dostrzegają w nich zagrożenie pełnego i właściwego rozwoju osoby, przejawiającym się w hedonizmie i konsumpcjonizmie, które uniemożliwiają refleksję nad sensem życia i świata. W tej sytuacji złożonej i dość trudnej, pedagogika wraz z innymi naukami społecznymi i humanistycznymi, czynią szereg prób poszukiwania skutecznego stylu wychowania zwracającego uwagę na właściwy wzrost i rozwój osoby wrażliwej na wartości humanistyczne w wymiarze indywidualnym i społecznym. Problem przeobrażeń w kulturze i dyskusje między „modernistami” i „postmodernistami” w ostatnim dziesięcioleciu są głównym przedmiotem omawianej książki.

Na publikację składa się sześć rozdziałów. Pierwszy z nich omawia kwestię, która posiada charakter ponadczasowy i odnosi się do każdej epoki i każdej kultury, a mianowicie dylematy aksjologiczne postrzegane w aspekcie wyzwań edukacyjnych. Autor ukazuje je na tle przemian w kulturze u schyłku wieku, na tle przekształceń, jakie zaszły i zachodzą w ostatnim czasie w naszym kraju, a także w perspektywie postmodernistycznej. Ta ostatnia według Autora może być intelektualnym „hambugiem” dla naszego społeczeństwa, który zamiast rozjaśnić,

zaciemni jeszcze bardziej przyszłość. Niebezpieczeństwem w kulturze, jej kryzysem czy degradacją, może być fakt absolutyzowania jednej opcji, np. gonienie za nowością, odrzucanie wszelkiej tradycji, uznanie za największą wartość wolność, emocjonalność, zmysłowość, moralność bez etyki i negowanie prawdy obiektywnej i uniwersalnych wartości. Wielu postmodernistycznych autorów w sposób specyficzny prezentuje obraz rzeczywistości i człowieka. Jest to często obraz spłycony, głównie opierający się na obserwacji bezpośredniego doświadczenia zmysłowego. Wynika to z faktu, że przyjmują oni etykę sytuacyjną, utylitarystyczną i pragmatyczną. Prowadzi to do reguły „anything goes”, czyli wszystko jest dozwolone i wszystko wolno.

Rozdział drugi koncentruje się na niebezpiecznych ścieżkach rozwoju w kulturze postmodernistycznej. Demokracja i jej postęp w różnych dziedzinach życia musi brać pod uwagę wartości kultury jako kryteria oceny stanu i postępu demokracji. Demokracja to nie tylko kategoria polityczno-ekonomiczna, ale także i etyczna. Należy pamiętać, że wpływ na kształtowanie kultury posiada nie tylko władza państwowa, ale także rodzina, szkoła, społeczności lokalne i inne grupy społeczne. Szczególną uwagę Autor koncentruje na rodzinie jako uniwersalnej wspólnotce.

Rozdział trzeci porusza zagadnienie przemocy w mediach. Człowiek współczesny żyje w świecie informacji przepelnionych przemocą i agresją. Bardzo często on sam staje się ich ofiarą. Badania wykazują, że brutalizacja i przemoc w różnych postaciach coraz szybciej i głębiej przenikają do życia rodzinnego, środowiska szkolnego, kultury masowej i rozrywki. Z roku na rok obniża się wiek przestępców. Coraz częściej o mediach mówi się jako o czwartej władzy. Przy doborze informacji coraz częściej stosuje się zasadę „im bardziej krwawo tym lepiej” (if it bleeds, it leads).

Następny rozdział omawia problem kultury i jej stosunku do cierpienia człowieka. Współczesne media kreują kult łatwizny, tworzą wyspy szczęśliwe, akcentują pogoń za przyjemnością, dobrym samopoczuciem, zadowoleniem, unikają zaś tematu trudu, cierpienia jako integralnego wymiaru w świadomym rozwoju i sensownym przeżywaniu własnego życia przez każdą osobę. Poszukiwanie życia bez cierpienia jest iluzją i może być tylko w świecie wirtualnym. Cierpienie zaś jest głęboko zakorzenione w życiu każdego człowieka. Pewnym wytłumaczeniem cierpienia jest postać Hioba i Chrystusa. Kultura masowa i postmodernistyczna nie lubi tych postaci.

Rozdział przedostatni mówi o kontrowersjach edukacyjnych w perspektywie „sacrum”. Autor próbuje tutaj wyjaśnić charakter, rolę i znaczenie „sacrum” w życiu człowieka i w czasach kryzysów politycznych i społecznych. W dobie postępującej relatywizacji norm i wartości życia, człowiek potrzebuje „sacrum” jako trwałego punktu odniesienia. Depozytariuszem „sacrum” jest Kościół, który odgrywa dużą rolę w życiu społeczeństw i każdego człowieka.

Książkę kończy rozdział omawiający klasyfikację wartości w edukacji kulturalnej. W czasach przełomu i przeobrażeń ustrojowych w Polsce problem wychowania stał się kwestią o fundamentalnym znaczeniu. Należy pamiętać, że aksjologia powinna przenikać życie rodzinne, etykę, religię, sztukę, zabawę, pracę, sferę obyczajową i każdą inną działalność człowieka.

Rok 1989 przyniósł Polsce szereg zmian. Rozpoczęto budowę demokratycznego społeczeństwa. Otwarte zostały granice. W wyniku tych przemian nasze społeczeństwo stanęło wobec szeregu nowych wyzwań. Poszerza się świat wartości, pluralizacja występuje we wszystkich wymiarach życia, dominuje gospodarka rynkowa, wzrasta oddziaływanie mass mediów, zwiększają się kontakty z innymi kulturami, cywilizacjami i religiami. To wszystko tworzy nowe sytuacje życiowe. Są tutaj obecne elementy sprzyjające rozwojowi duchowemu człowieka i zagrożenia. Wszystko to stawia dzisiejsze wychowanie przed ciekawymi, ale i ważnymi wyzwaniami.

mi. Rodzice, nauczyciele i wychowawcy muszą postawić sobie szereg pytań. W jaki sposób kształtować młodego człowieka, aby uniknąć przemocy, ale zarazem obronić go przed nihilizmem, postawą konsumpcyjną, konsumizmem, przemocą, wulgarnością. W jaki sposób kształtować właściwą postawę moralną? Co czerpać z dziedzictwa kultury polskiej i europejskiej? Uważam, że na powyższe pytania odpowiada omawiana publikacja. Autor dość zdecydowanie rozprawia się z fałszywymi ideologiami naszych czasów i odważnie stawia przed nami system wartości płynący z religii chrześcijańskiej i katolickiej. Porusza szereg problemów (cierpienie, przemoc w mass mediach), o których nie dyskutuje się dość często, które jednak stanowią istotną część naszej egzystencji. Książka może być pomocna dla nauczycieli, wychowawców i rodziców w wychowywaniu i właściwym kształtowaniu młodego pokolenia Polaków. Edukacja w ten sposób przejmie odpowiedzialność za obraz naszego przyszłego społeczeństwa.

ks. Jan Niewęgłowski SDB

*Wiara i wolność. Doświadczenie i dziedzictwo pierwszej „Solidarności”.* Sprawozdanie z XXIII Sympozjum Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku, Płock 9-11 listopada 2000 r.

W roku 2000 przypada okrągła – XX już rocznica polskiego Sierpnia '80 i powstania NSZZ „Solidarność”. Proces, który został zapoczątkowany tamtego pamiętnego lata w Stoczni Gdańskiej, zmienił w ciągu kilku lat układ sił w Europie Środkowo-Wschodniej. Dwudziesta rocznica wystąpień robotniczych, w wyniku których zrodziła się „Solidarność”, stała się okazją do zorganizowania wielu imprez kulturalnych i naukowych. Jedną z nich było XXIII sympozjum Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku: *Wiara i wolność. Doświadczenie i dziedzictwo pierwszej „Solidarności”*. W dniach 9-11 listopada 2000 r. zgromadziło ono w gmachu seminarium przedstawicieli środowisk seminaryjnych z całej Polski, młodzież akademicką i szkół średnich oraz inne osoby zainteresowane zaproponowaną tematyką.

Pierwszy dzień płockiego sympozjum odbywał się pod hasłem – *Kościół i „Solidarność”*. Rozpoczęty został Mszą Świętą pod przewodnictwem księdza arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego. Metropolita Gdański był także pierwszym prelegentem w czasie sesji naukowej. Jego wystąpienie zatytułowane – *„Gdzie Duch Pański, tam wolność”*. *Kościół i „Solidarność”* – było refleksją nad obecnością wiary w ruchu „Solidarność” oraz nad rolą i znaczeniem Kościoła w demokratycznych przemianach, jakie dokonały się w Polsce i wreszcie refleksją nad nauczaniem Jana Pawła II o solidarności. Ksiądz arcybiskup ukazał „Solidarność” jako cnotę, wartość i zarazem wyzwanie, które jest aktualne także i dzisiaj. Podkreślił, że w rozważaniach nad fenomenem „Solidarności” nie można zatrzymać się nad refleksją czysto historyczną, trzeba sięgnąć głębiej, do korzeni tego zjawiska, które tkwią głęboko w myśli Kościoła.

Ksiądz arcybiskup Gocłowski podjął próbę odpowiedzi na pytanie – czym była „Solidarność”, a czym jest obecnie? Przed laty narodził się zryw, który przybrał nazwę „Solidarność”, rzucił wyzwanie komunizmowi – kryminogennej ideologii, która tak bardzo zaciążyła nad naszą historią. O wiele łatwiej było ruchowi „Solidarność” funkcjonować w społeczeństwie, kiedy walczył o wolność. Dzisiaj zaistniała nowa sytuacja, żyjemy w innym świecie, w innej Polsce, co zatem z „Solidarnością”? – pytał ksiądz arcybiskup. Zaczyna się nowy etap walki w historii „Solidarności”, walki o normalne państwo. Trzeba na nowo odkrywać i promować we wszystkich warstwach życia etos „Solidarności”.

Kolejną sprawą, na którą w swojej wypowiedzi zwrócił uwagę ks. abp T. Gocłowski, jest rola wiary w narodowym zrywie, jakim był ruch „Solidarności”. Wspomniał tu zasługi Ojca Świętego i bezpośredni wpływ na wydarzenia Sierpnia '80, jego pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 r. Podkreślił pracę całego Kościoła i osobiste zasługi kard. Stefana Wyszyńskiego. Zdaniem księdza arcybiskupa niezwykle ważne jest to, aby przypominać, że zniewolenie narzucone przez komunistów było atakiem na wolność i wiarę. Obrona tych wartości stała u fundamentów robotniczych protestów w 1980 r. Podczas Sierpnia 1980 r., to nie postulaty natury materialnej stały się inspiracją wystąpień robotniczych, ale właśnie wiara i walka o wolność. Znalazło to swój wyraz na liście 21 Postulatów Gdańskiego MKS-u, gdzie strajkujący robotnicy domagali się wolności prasy, wolności dla więźniów politycznych, wolności zrzeszania się, transmisji mszy radiowych etc. Tym, co scalało zróżnicowany ideowo ruch „Solidarności”, było pragnienie wolności.

W swoim wystąpieniu Metropolita Gdański szeroko omówił rolę i znaczenie Jana Pawła II w szerzeniu idei „Solidarności”. Odwołał się tutaj szczególnie do dwóch wystąpień Ojca Świętego z jego III pielgrzymki do ojczyzny w roku 1987, kiedy to na pątnicznym szlaku papieża znalazło się Wybrzeże Gdańskie. Podczas przemówienia skierowanego do Ludzi Morza, które Jan Paweł II wygłosił w Gdyni, określił „solidarność” jako walkę o drugiego człowieka, o jego prawa i prawdziwy postęp. Katecheza ta miała swój ciąg dalszy podczas Mszy św. na gdańskiej Zaspie, gdzie papież spotkał się z Ludźmi Pracy. Powiedział wtedy m.in.: *„Dziwiono się w różnych miejscach, że tak może być. Że istnieje więź pomiędzy pracą ludzką a Mszą świętą: Ofiarą Chrystusa. Zdziwienie, ale także podziw i szacunek budził widok robotników polskich spowiadających się i przystępujących do Komunii świętej na terenie zakładu pracy. Różni się dziwili. A może nie tylko... może równocześnie odkrywali... Odkrywali zapomniany wymiar całej „kwestii społecznej”.*” (Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, Przemówienia, Dokumentacja, Poznań-Warszawa 1987, s. 137). Ksiądz arcybiskup przypomniał także inną myśl Ojca Świętego z tej homilii, a mianowicie, że istnieje więź między pracą a krzyżem. Odwołując się do papieskich katechez dotyczących zagadnienia „solidarności”, Metropolita Gdański zauważył, że znajduje ona także swoją wykładnię w encyklikach, przez co weszła na trwałe do Katolickiej Nauki Społecznej.

Kolejnym prelegentem był Rafał Ziemkiewicz, publicysta i redaktor „Gazety Polskiej”. W swoim wystąpieniu zatytułowanym – *„Solidarność” – katolicyzm – kultura, Próba duchowej diagnozy współczesności* – podjął próbę oceny kondycji duchowej polskiego społeczeństwa oraz wskazania przyczyn jego „odwrócenia się” od „Solidarności”.

W oczach pana Ziemkiewicza stan duchowy społeczeństwa polskiego AD 2000 jest zły. Społeczeństwem rządzą dziś zasady socjotechniki, stąd dokonuje ono takich, a nie innych wyborów. Przyczyn takiego stanu rzeczy, która objawia się także w odrzuceniu przez dużą część Polaków idei, które niesie ze sobą „Solidarność”, widzi pan redaktor w nieodwracalnych błędach, jakie jego zdaniem popełnili w ostatnim dziesięcioleciu, w określonych sytuacjach politycznych, ludzie „Solidarności”. Rokiem przełomowym, w którym jasno było już widać koniec mitu „Solidarności”, jest jego zdaniem rok 1995 i przegrana wyborcza prezydenta Lecha Wałęsy, kiedy to okazało się, że ponad połowa społeczeństwa nie patrzy na rzeczywistość tak jak zaproponowała to „Solidarność”. Ziemkiewicz, początek końca mitu „Solidarności”, widzi już przy „okrągłym stole”, kiedy to jej przywódcy dali się wmanewrować w niekorzystne dla siebie ustalenia. Następne źle rozegrane wydarzenie to tzw. „Wojna na górze”. Działacze „Solidarności” obrzucali się wtedy epitetami, które spotykały się z niekorzystnym dla „Solidarności” odbiorem społecznym: „Balcerowicz zniszczył gospodarkę” czy „Państwo wyznaniowe” itp. W Polsce nigdy też nie wytłumaczono społeczeństwu co to jest kapitalizm.

W swojej analizie kondycji duchowej polskiego społeczeństwa Rafał Ziemkiewicz przywołał tzw. syndrom „sierot po marksizmie”. W filozofię marksistowską zaangażowało się swego czasu wielu ludzi na świecie, w tym wielu ludzi kultury. Intelktualiści ci pytają się dzisiaj: dlaczego daliśmy się zwieść tak zbrodniczej ideologii? Z pomocą idą im moderniści, którzy wyjaśniają: „Dlaczego wierzyliście w marksizm chociaż był bez sensu? Bo wszystko jest bez sensu!”. Owe sieroty po marksizmie, z chęcią przyjmują taką interpretację. Dlatego, zdaniem Ziemkiewicza, tak popularny jest dzisiaj tygodnik „Nie”, który wprost mówi „wszyscy są ubabrani, wszyscy jesteśmy świnię”. Podsumowując swoją wypowiedź redaktor widzi przyczynę upadku marksizmu w tym, że proponował on pozorne wartości. Historia świata pokazała, że tylko chrześcijaństwo jest tym, co trwa, bo tylko ono naprawdę buduje.

W sesji popołudniowej miał miejsce tylko jeden referat, z którym wystąpiła Pani Grażyna Przybylska-Wendt, członek Komisji Krajowej NSZZ „Solidarność” w 1981 r. Podejmując zagadnienie *Nadzieje pierwszej „Solidarności”*. *Doświadczenie dekady lat osiemdziesiątych* wyróżniło trzy płaszczyzny, na których realizowała swoje cele „Solidarność” – społeczną, związkową i polityczną. Prelegentka podkreśliła też, że pierwsza „Solidarność” była monolitem jako ruch, nie była zaś monolitem światopoglądowym. Zdecydowało to o późniejszych rozłamach w ruchu „Solidarność”. Pierwsze syndromy rozłamu dało się już zauważyć na I Krajowym Zjeździe Delegatów, jaki odbył się jesienią 1981 r. w Gdańsku. Do zasadniczego rozłamu w gronie działaczy „Solidarności” doszło jednak w połowie lat osiemdziesiątych, kiedy to w podziemiu wyodrębniło się kilka grup uzurpujących sobie bycie „właściwą Solidarnością”. Grażyna Przybylska-Wendt, korzystając z dokumentów, do których jako członkini KK NSZZ „Solidarność” i później tzw. „Grupy Roboczej” miała dostęp, dokonała szczegółowej, historycznej refleksji nad rozłamek, jaki w „Solidarności” się dokonał. Wskazała także na skutki i konsekwencje tego rozłamu, które są widoczne po dziś dzień.

Myślą przewodnią drugiego dnia sympozjum, wokół której skupiły się rozważania, było hasło: *Demokracja i „Solidarność”*. Jako pierwszy z referatem *Moralna ocena komunizmu* wystąpił Tomasz Wołek, redaktor naczelny dziennika „Życie”. Jego wystąpienie przyjęło formę osobistej refleksji – świadectwa, które skoncentrowało się na relacji prawda – fałsz. Przypominał, że w komunizmie wszystkie sfery życia były totalnie zafałszowane. Cenzura wprowadzała dezorientację, odczuwalny był brak prawdziwych informacji, w stopniu zupełnym była zafałszowana historia. Komunizm, oprócz tego, że kłamał, pozbawiał również ludzi naturalnej twórczej inicjatywy. I to, zdaniem Tomasza Wolka, było zbrodnią jeszcze większą. Moralna ocena komunizmu jest porównywalna z oceną nazizmu. Obie zbrodnicze ideologie pochłonęły miliony ofiar, z jednakowym okrucieństwem dokonywano eksterminacji ludzkości. Sowietci jednak, w odróżnieniu od nazizmu, mordowali nie tylko ciała ale i dusze.

Głównym impulsem, który w przypadku pana redaktora zdecydował w latach siedemdziesiątych o jego związaniu się z demokratyczną opozycją, był impuls etyczny – moralna niezgoda na to, co ze sobą niesie komunizm. W tamtym czasie słowo brzmiało jak dynamit. Opozycja walczyła więc przede wszystkim za pomocą słowa, które drażyło drogi ku wolności i kruszyło mury kłamstwa. Tomasz Wołek w swojej refleksji podkreślił również, że „Solidarność” walczyła nie tylko o sprawy socjalne i materialne, ale równoległe walczyła o sprawy ducha.

Kolejny referat zatytułowany: *Prawda przeciw światu. Do czego nas wzywa Doświadczenie sierpnia i etyka solidarności?*, wygłosił prelegent także wywodzący się ze środowiska dziennikarskiego – Maciej Łętowski, były redaktor naczelny katolickiego tygodnika „Ład”, obecnie felietonista „Tygodnika Solidarność”. W swoim wystąpieniu określił Sierpień '80 mianem kolejnego polskiego powstania narodowego, dzięki któremu zmienił się układ sił w Europie.

Doświadczenie Sierpnia '80 jest faktem historycznym. Wobec analizy zachowań społecznych, w postaci wyniku wyborczego sil postsolidarnościowych, czy też analizy postaw państw europejskich wobec doświadczenia „Solidarności” (małe zainteresowanie obchodami XX – lecia NSZZ „Solidarność” w Gdańsku), należy stwierdzić, że doświadczenie to nie jest już dzisiaj czymś, co mobilizuje społeczeństwo, czymś, do czego się ono chętnie odwołuje. Wydaje się, że wydarzenia Sierpnia 80' nie są już punktem odniesienia, w chwili podejmowania przez społeczeństwo wyborów natury politycznej. Wyraźnie przechodzi ono do historii. Czymś ponadczasowym jest natomiast etos solidarności, który najpełniejszy swój wyraz przybrał w nauczaniu Jana Pawła II. Papież na trwałe wniósł ideę solidaryzmu do Katolickiej Nauki Społecznej. Idee te należy pielęgnować i rozwijać w świadomości społecznej, chociażby przez popularyzację encyklik społecznych. Tym bardziej, że idea solidaryzmu są dzisiaj jedyną alternatywą dla liberalnej gospodarki, która zdominowała rynek lat dziewięćdziesiątych.

Podczas sesji popołudniowej uczestnicy sympozjum mogli zapoznać się z referatem Jarosława Sellina, członka Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji, który podjął temat: *Dziedzictwo „Solidarności” a świat mediów*. Prelegent z perspektywy historycznej określił „Solidarność” jako formę niepodległościowego bytu narodowego, który wpisał się w tradycję polskiej myśli antykomunistycznej. Za trwałe dziedzictwo „Solidarności”, które wpisało się w polską rzeczywistość po roku 1989 r., Sellin uznaje m.in. możliwość swobodnego poruszania się po świecie, pluralizm polityczny, system wielopartyjny, wolne wybory. Dziedzictwo to jest trwałym wkładem w polską demokrację. Jeżeli zaś chodzi o świat mediów, wśród zasług „Solidarności” na tym polu prelegent wymienił przede wszystkim pluralizm mediów, zniesienie cenzury, rozwój prasy lokalnej, istnienie około 200 lokalnych rozgłośni radiowych, rewolucję telewizyjną, rozwój mediów katolickich. Jednym zdaniem, za sukces dziedzictwa „Solidarności” należy uznać ilość mediów i ich wolność od władzy państwowej. Należy zauważyć jednak także porażki, wśród których członek Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji wymienia takie zjawiska, jak kryzys i przewidywany bliski upadek mediów publicznych, jednostronność ideową mediów, wśród których przeważa opcja liberalno-lewicowa oraz powrót praktyk cenzorskich i autocenzorskich, który dokonuje się w związku z upolitycznieniem mediów. Jarosław Sellin zakończył swoje wystąpienie zapowiedzią kolejnej rewolucji w mediach – rewolucji cyfrowej, w wyniku której telewizja stanie się pośrednikiem między rodziną a światem zewnętrznym. Już dzisiaj należy rozpocząć przygotowania do właściwego zagospodarowania przewidywanych zmian w świecie mediów i właściwego odniesienia się do nich

W ostatnim dniu obrad sympozjalnych, który przypadł na Święto Niepodległości i odbył się pod hasłem *Polska i „Solidarność”*, mogliśmy wysłuchać dwóch wystąpień. W pierwszym ks. Tadeusz Łebkowski, w referacie *Kapłaństwo i „Solidarność”*, podzielił się świadectwem swojego duszpasterstwa w środowisku świata pracy i działaczy NSZZ „Solidarność”. Ksiądz Łebkowski, wraz z delegacją robotników płockich, w Sierpniu 1980 r. udał się na Wybrzeże Gdańskie, aby zawięzić listę z poparciem dla Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego w Stoczni Gdańskiej. Brał również udział, w charakterze obserwatora, w I KZD NSZZ „Solidarność” w 1981 r. W okresie stanu wojennego organizował pomoc dla internowanych i ich rodzin, w latach osiemdziesiątych był organizatorem Mszy świętych za Ojczyznę i duszpasterzem środowisk opozycyjnych. Ze wspomnień ks. Tadeusza Łebkowskiego wyraźnie wylania się krzyż, który jest wpisany w historię „Solidarności”. Krzyż w sensie wartości, z których ten ruch społeczny wyrósł, i w sensie doświadczeń, jakich przyszło mu doznać po ogłoszeniu stanu wojennego.

Z racji narodowego święta o godzinie 10.00 w płockiej Katedrze rozpoczęła się Msza święta, koncelebrowana pod przewodnictwem ordynariusza płockiego bpa Stanisława Wielgu-

sa. W Eucharystii udział wzięły władze wojewódzkie, miejskie i powiatowe, kombatanCI II wojny światowej, lokalni politycy, władze regionalne NSZZ „Solidarność” oraz liczni wierni, wśród nich także uczestnicy sympozjum. Homilia księdza biskupa była kontynuacją rozważań podjętych w czasie trwania sympozjum i w zasadniczej swojej części odnosiła się do dziedzictwa „Solidarności” oraz do analizy aktualnej sytuacji w kraju.

Ostatnim prelegentem plockiego sympozjum był prof. dr hab. Ryszard Legutko, który podjął temat: *Etos solidarności a ideologia społeczeństwa otwartego*. W swoich rozważaniach podjął najpierw tematykę społeczeństwa otwartego, i wobec braku definicji tego zjawiska, wskazał na kilka czynników, które są charakterystyczne dla owej formy społeczeństwa. Wśród nich wymienił: brak jednoczącego światopoglądu, krytyczny indywidualizm, związki społeczne oparte na kontraktowości oraz prawo do swobodnego opuszczania wspólnot i zrzeszeń. Analizując te wyznaczniki, prof. Legutko uznał idee społeczeństwa otwartego, bardziej intelektualną konstrukcją niż rzeczywistością, która mogłaby sprawnie zafunkcjonować. Koncepcja ta jest wielce ryzykowna. W miarę jasna jest tylko na płaszczyźnie teoretycznych rozważań.

Następnie Legutko podjął refleksję nad etosem solidarności. Nawiązując do roku 1980 stwierdził, że choć nazwa ruchu społecznego, zawodowego i politycznego, który się pojawił w polskiej rzeczywistości, zamknięta w jednym słowie – „Solidarność”, nie miała wtedy żadnych podstaw teoretycznych, okazała się nazwą niezwykle trafną. Mimo, że słowo to pojawiło się spontanicznie, oddało w pełni sens tego ruchu, który zintegrował zdeintegrowane społeczeństwo. Idea solidarności była pewnego rodzaju manifestem moralnym, że oto społeczeństwo nie może istnieć bez poczucia wspólnotowości.

Pojęcia solidarności użył spontanicznie w swoim społecznym nauczaniu Jan Paweł II. Niewątpliwie odniósł się tutaj do polskich doświadczeń, które dzięki temu stały się powszechnie odczytywane jako sygnał postawy moralnej. Papież nie wiązał tego pojęcia z jakąś koncepcją ustrojową ani z wizją społecznego porządku. Zawsze jednak podkreślał, że owa solidarność wiąże się ze sporem o naturę ludzkiej egzystencji.

Idea solidarności stanowi konkretną odpowiedź na sytuację egzystencjalnej samotności i rozpadu różnych struktur, który następuje w świecie. Współczesny świat jednak, posługując się ideą społeczeństwa otwartego, próbuje zaradzić temu rozpadowi poprzez rozwijanie modelu państwa opiekuńczego. Idea solidarności zaś wskazuje jasno, że zastosowanie modelu państwa opiekuńczego, dla rozwiązania omawianego problemu, jest błędem. Jak go naprawić? – pyta Legutko, kończąc swoje rozważania, i stwierdza, że nie ma dzisiaj gotowego rozwiązania. Trzeba je wypracować.

Sesjom naukowym XXIII sympozjum zorganizowanego przez Wyższe Seminarium Duchowne w Płocku towarzyszyły liczne imprezy kulturalne. W gmachu seminarium zostały zorganizowane dwie wystawy. Pierwsza zatytułowana „Dzieje „Solidarności” w Płocku” i umiejscowiona w seminaryjnej czytelni, zgromadziła eksponaty związane z XX – leciem Regionu Płockiego NSZZ „Solidarność”. Wśród prezentowanych eksponatów odnajdujemy solidarnościową bibułę z lat 1980-89, znajdujemy także pamiątki działaczy „Solidarności” – z I KZD, który odbył się jesienią 1981 r w Gdańsku, z obozów internowania i z lat podziemnej działalności. Otwarciu omawianej wystawy dokonał podczas pierwszego dnia sympozjum przewodniczący Zarządu Regionu Płockiego NSZZ „Solidarność” – pan Krzysztof Zywer.

Inną propozycją około sympozjalną była wystawa fotograficzna „Szukam Twoich śladów”, prezentująca prace fotograficzne ks. dra Romualda Jaworskiego. Wśród kolejnych propozycji kulturalnych, z których mogli korzystać uczestnicy sympozjum, należy wspomnieć koncert barda „Solidarności” – Przemysława Gintrowskiego, który odbył się w kinie „Przedwio-



śnie". Program zatytułowany „Bądź wierny. Idź” prezentował utwory z najnowszej płyty Gintrowskiego, na której śpiewa poezję Zbigniewa Herberta.

Ważnym spotkaniem były kleryckie rozmowy na temat wychowania historycznego i patriotycznego w polskich seminariach, które pod hasłem *Kapłaństwo i „Solidarność”*, odbyły się 10 listopada w sali biskupiej plockiego seminarium. W wyniku dyskusji podjętej przez kleryków, można mówić o postulatach, jakie w wyniku tej dyskusji się pojawiły, a mianowicie dowartościowania Katolickiej Nauki Społecznej w studiach indywidualnych oraz podwyższenie zakresu jej obecności w programach katechetycznych, szczególnie dla szkół średnich. Mówiono także o potrzebie podjęcia, w szerszym zakresie, badań nad rolą Kościoła w ruchu „Solidarność” i pilniejszym gromadzeniu wspomnień i dokumentacji związanych z tym zagadnieniem najnowszej historii Kościoła w Polsce.

Organizatorzy plockiego spotkania zadbali także o znakomitą oprawę spotkań modlitewnych. W każdym dniu trwania sympozjum, modlitwa południowa, która odbywała się w kaplicy, była ubogacana przez świadectwa wiary i patriotyzmu. W pierwszym dniu świadectwo takie złożył pan Stanisław Świercz, w latach 1950-1957 więziony przez komunistów w Pułtusk, Warszawie i Wronkach. Następnego dnia swoje świadectwo złożył ks. prałat Zenon Kawecki, więzień obozów koncentracyjnych w Dachau i Gusen w latach 1940-1945. Kolejną modlitewną propozycją były „Nieszpory o męczennikach XX wieku”, które odbyły się w piątek 10 listopada, w plockiej Bazylice Katedralnej pod przewodnictwem ks. prof. dra hab. Wojciecha Góralskiego, prorektora UKSW w Warszawie. Modlitwę ubogacił śpiewem Chór Katedralny *Pueri Cantores Plocenses*.

Podsumowując sympozjum *Wiara i wolność. Doświadczenie i dziedzictwo pierwszej „Solidarności”*, należy zaliczyć je do bardzo ważnych wydarzeń, jakie zostały w roku 2000 zaproponowane w związku z XX rocznicą powstania NSZZ „Solidarność”. Ważne jest to, że refleksje, którymi podzielili się prelegenci, nie ograniczyły się tylko do gloryfikacji ruchu „Solidarność”, ale wiele z nich zdobyło się na trudną, wobec oczywistych zasług tego ruchu dla historii Polski i świata, analizę błędów, popełnionych szczególnie w ostatnim dziesięcioleciu przez ludzi „Solidarności”. Często zadawano sobie pytanie, co dalej z doświadczeniem pierwszej „Solidarności”. W odpowiedzi, wskazywano na etos solidarności, jako trwały ślad tego doświadczenia, który uczyni zeń wartość ponadczasową.

kl. Jarosław Wąsowicz SDB

### *Restauracja zabytkowych organów w Łądzie (omówienie).*

Przy trasie A 2, u wejścia od strony Słupcy na teren Nadwarciańskiego Parku Krajobrazowego, znajduje się niewielka miejscowość Łąd nad Wartą, w niej zaś zabytkowy zespół sakralny, dobrze znany miłośnikom architektury i znawcom sztuki. Na zespół ten składa się monumentalny barokowy kościół oraz klasztor po części gotycki, po części barokowy, wzniesiony i sukcesywnie przebudowywany i rozbudowywany przez cystersów. Sprowadził ich na wielkopolską nizinę z Altenbergu w Westfalii Mieszko Stary w XII w. Cystersi, ucząc miejscową ludność kultury rolnej, kładli podwaliny pod chrześcijańską Europę, gdzie oświata miała iść w parze z wiarą, a wiara uzupełniać w sposób pożądanym oczekiwania ludzkiego ducha w zakresie oświaty. Klasztor w Łądzie,

obok innych siedzib cystersów na terenie Polski, był więc jak świeca zapalona przy zapisanym pergaminie, z którego uczyli się czytać nasi przodkowie, woje i białki.

Kościół w ciągu wieków pełnił bowiem, i pełni nadal, swą posługę zbawienia nie tylko za pomocą refleksji filozoficzno-teologicznej, działalności duszpasterskiej, dziełami miłosierdzia, lecz również budząc potrzeby w zakresie kultury i formując wrażliwość na piękno. Monumentalność świątyni, ich wystrój – wizualna katecheza podstawowych prawd wiary (*biblia pauperum*), skryptoria, gdzie powstawały iluminowane rękopisy budzące zachwyt swym kunsztem i wyrafinowanym smakiem, wreszcie muzyka – rozbrzmiewająca w kościołach, zgodnie z zaproszeniem Psalmisty do wielbienia Pana na wszelkich instrumentach (zob. Ps 150) – to tylko niektóre świadectwa, że chrześcijaństwo zawsze czuło spoczywające na sobie zadanie apostołstwa również wartościami estetycznymi, czemu dał wyraz m.in. w swej *Summie teologicznej* Urs von Balthasara<sup>1</sup>.

Wracając do Łądu, do jego długiej i bogatej historii, jako klasztoru cysterskiego (1198-1841), przez jakiś czas kapucyńskiego (1850-1863), a od 1921 r. siedziby salezjanów, złożyło się wiele wydarzeń. Jedne zapadły w niepamięć razem z unicestwianymi dokumentami, inne przetrwały w zapiskach kronikarskich, jeszcze inne – niestety najmniej liczne – istnieją do dziś jako ocalale dzieła architektury, malarstwa, rzeźby, cieszące oko i ubogacające ducha.

Do cennych zabytków łądzkiego kompleksu klasztornego należy zaliczyć instrument organowy, którego budowniczym był cysters Józef Koegler<sup>2</sup>. Jak podają kroniki, na Boże Narodzenie 1734 r. w nowo wzniesionej barokowej świątyni zabrzmiały po raz pierwszy nowo zbudowane organy, szlachetne w swoim dźwięku, dopasowane w dyspozycji do wystroju barokowej świątyni, podkreślające niezwykłą akustykę wnętrza. W ten sposób, do dzieł, znaczących jak kamienie milowe długie rządy opata A. M. Łukomskiego (1697-1753), został również dodany 18-głosowy instrument organowy. Historia tego instrumentu stanowi osobny rozdział w dziejach klasztoru i kościoła łądzkiego. Elementy tej historii zostaną przywołane niżej. Wystarczy w tym miejscu zaznaczyć, że w końcu jedynie prospekt zdawał się przypominać o pierwotnej świetności instrumentu.

Wiek XIX to okres schyłku i dewastacji, a nawet ruiny Łądu: najpierw wojny napoleońskie, później kasata Cystersów za sprawą rządu pruskiego (1819), klęska powstania styczniowego (1863) i represje caratu. Pierwsza połowa XX w. niewiele była pomyślniejsza: zawierucha pierwszej wojny światowej, potem drugiej, ograniczenie działalności Kościoła przez reżim komunistyczny. Mimo tych niesprzyjających okoliczności, Łąd próbowali ratować kolejni jego kustosze. Najpierw kapucyni, którym oddał spuściznę po cystersach namiestnik cara Mikołaja I generał I. F. Paskiewicz (1850). W latach 90-tych XIX w. Łąd otoczyła opieka diecezja włocławska, erygując parafię, jako że na jej terenie Łąd się znajduje od 1819 r. Po I wojnie światowej przekazała na wpół zrujnowany zespół klasztorny Zgromadzeniu księży salezjanów (1921). Salezjanie w okresie międzywojennym i przez krótki czas po II wojnie prowadzili w Łądzie gimnazjum dla młodzieży męskiej. Podczas II wojny światowej hitlerowscy okupanci w budynku klasztornym utworzyli obóz przejściowy dla duchowieństwa głównie z terenów Diecezji włocławskiej. Wśród więzionych wtedy w Łądzie byli m.in. niektórzy męczennicy ogłoszeni błogosławionymi (1999), z bł. biskupem Michałem Kozalem na czele. Od 1952 r. w tym miej-

<sup>1</sup> Mamy na myśli jego monumentalną syntezę teologiczną pt. *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, vol. 1-3, Einsiedeln, 1967-1969.

<sup>2</sup> Wprawdzie istnieją wzmianki o muzyce, organach i grających, ale są one tak ogólne, że nie sposób wyciągnąć jakiegokolwiek wniosków merytorycznych.

scu męczeństwa bohaterów wiary Zgromadzenie Salezjańskie erygowało Wyższe Seminarium Duchowne, które przygotowuje młode pokolenia do kapłaństwa i do posługi w duchu charyzmatu św. Jana Bosko.

W okresie powojennym z wielkim trudem odbudowuje się zniszczone kolejami losu i nadwątlone działaniem czasu elementy architektury i wystroju pocysterskiego zespołu klasztornego w Łądzie. Kaplica św. Jakuba, ołtarz św. Urszuli, plafon w sali opackiej, elewacja ściany zachodniej, hełmy wież kościelnych, dach na kościele i kopule – to tylko niektóre, rzucające się w oczy dokonania świadczące o trosce i poczuciu odpowiedzialności przed historią za tę perłę architektury sakralnej w Wielkopolsce, podejmowane wspólnym wysiłkiem kustoszy (salezjanów), odpowiednich urzędów (zwłaszcza konserwatora zabytków w Koninie) oraz sponsorów.

Do inicjatyw przyczyniających się do przywrócenia zespołowi łądzkiemu dawnej świetności należy także zaliczyć restaurację wspomnianych już wyżej zabytkowych organów. Dewastowany podczas działań wojennych, później wielokrotnie przerabiany, przede wszystkim przez M. Mielczarskiego (1858), łądzki instrument tracił coraz bardziej na wartości, wreszcie zamilkł całkowicie niezdolny do służby. Dzięki zrozumieniu tematu przez władze zakonne, okazanej przez wiele osób przychylności oraz dzięki firmom organmistrzowskim stało się możliwe przywrócenie organów w kościele w Łądzie w Jubileuszowym Roku 2000.

*ks. Stanisław Jankowski SDB*

## SPIS TREŚCI

### JUBILAT

Ks. prof. dr hab. ROMAN MURAWSKI SDB

Księdzu Profesorowi Dr. Hab. Romanowi Murawskiemu SDB w 70 rocznicę urodzin:

„Wierny Bogu i człowiekowi” .....	7
Andrzej Hajduk SJ, Zbigniew Marek SJ, Zasada wierności Bogu i wierności człowiekowi w polskiej katechezie .....	33
Kazimierz Misiaszek SDB, Język w katechezie .....	47
Ks. Ryszard Czekalski, Przedmiot i programy nauczania katechetycznego w Polsce w pierwszej połowie XX wieku .....	59
Ks. Stanisław Dziekoński, Religijne wychowanie w rodzinie .....	73
Ks. Andrzej Krasieński, Teoria kształcenia wielostronnego Wincentego Okonia w dydaktyce szkolnej i katechetycznej .....	89
Marian Graczyk SDB, Sprawiedliwość społeczna a rozwarstwienie ekonomiczne społeczeństwa .....	99

### Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Adam Durak SDB, Symbole, znaki i gesty w celebracji liturgicznej .....	117
Ks. Helmut J. Sobeczko, Przekłady posoborowych ksiąg liturgicznych na język polski ..	125
Ks. Krzysztof Konecki, Postawy w liturgii .....	145
Ks. Kazimierz Lijka, Symbolika liturgii Wigilii Paschalnej .....	157
Krzysztof Niegowski SDB, Przekazywanie misterium salutis przez muzykę litur- giczną .....	169
Stanisław Jankowski SDB, Czystość konsekrowana w świetle przekazów Pisma Świętego .....	183
Paweł Barylak SDB, Henryk Stawniak SDB, Udział Wspólnoty Emmanuel w posłannictwie Kościoła .....	199

### Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Tadeusz Biesaga SDB, Antropologia Martina Bubera .....	225
--	-----

Piotr Grzymała SDB, Bez metafizyki... Koncepcja filozofii według Auguste'a Comte'a .....	249
Piotr Marchwicki SDB, Transcendentalna Medytacja. Zarys doktryny i praktyki oraz elementy krytyki .....	263
Dariusz Selder SDB, Zagadnienie rozumienia trzeciej wartości logicznej u J. Łukasiewicza .....	279

#### Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

Marek T. Chmielewski SDB, Salezjański kontekst realizacji założeń <i>Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia</i> z 1999 r. ....	285
Zenon Klawikowski SDB, Refleksje wokół „salezjańskiej duchowości świeckich” ..	307
Jan Niewęglowski SDB, Edukacja wobec wyzwań współczesnej kultury. Wychowanie na progu trzeciego tysiąclecia .....	325
Małgorzata Dąbrowska, O dysleksji .....	339
Zbigniew Dziubiński, Patologia społeczna – diagnoza i propozycja przeciwdziałania ..	353
Jerzy Gocko SDB, Doktryna liberalizmu .....	369
Jarosław Korał SDB, Przyczyny i proces napływu ludności na tereny Ziemi Świebodzińskiej po II wojnie światowej .....	393
Tadeusz Kołosoowski SDB, Wychowanie religijno-moralne dzieci w rodzinie w świetle traktatu <i>O wychowaniu dzieci św. Jana Chryzostoma</i> .....	405

#### Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Krzysztof Lis SDB, Błogosławiony Jan XXIII – inicjator odnowy soborowej .....	421
Zbigniew Majcher SDB, Historia ewangelizacji kontynentu afrykańskiego w zarysie ..	449
Stanisław Szmidt SDB, Bibliografia pism ks. Teodora Wiczorka (1888-1957) misjonarza w Chinach (w latach 1921-1957) .....	477
Jan Pietrzykowski SDB, Dlaczego salezianie polscy prowadzą duszpasterstwo parafialne? .....	487
Jarosław Wąsowicz SDB, Lista duchownych internowanych w Łądzie 6 X 1941 r. ..	505

RECENZJE I OMÓWIENIA .....	519
----------------------------	-----

## INDICE

### PERSONA FESTEGGIATA – prof. dr hab. ROMAN MURAWSKI SDB

„Fedele a Dio e all'uomo” – a prof. dr hab. Roman Murawski SDB nell'anniversario del 70 anni .....	7
Andrzej Hajduk SJ, Zbigniew Marek SJ, Il principio „catechesi fedele a Dio e fedele all'uomo” nella catechesi in Polonia .....	33
Kazimierz Misiaszek SDB, Il linguaggio nella catechesi .....	47
Ks. Ryszard Czekalski, La materia e i programmi dell'insegnamento catechetico in Polonia nella prima metà del XX secolo .....	59
Ks. Stanisław Dziekoński, L'Educazione religiosa in famiglia .....	73
Ks. Andrzej Krasinski, Teoria didattica della formazione multilaterale di W. Okoń nella scuola e catechesi .....	89
Marian Graczyk SDB, <i>La giustizia sociale ed i strati economici della società</i> .....	99

### DALLA PROBLEMÁTICA TEOLOGICA

Adam Durak SDB, Simboli, segni e gesti nella celebrazione liturgica .....	117
Ks. Helmut J. Sobczko, Le translazioni postconciliari dei libri liturgici alla lingua polacca .....	125
Ks. Krzysztof Konecki, Atteggiamenti liturgici .....	145
Ks. Kazimierz Lijka, La simbologia della Veglia Pasquale .....	157
Krzysztof Niegowski SDB, La comunicazione del Misterium Salutis attraverso la musica liturgica .....	169
Stanisław Jankowski SDB, Castità consacrata alla luce dei testi biblici .....	183
Paweł Barylak SDB, Henryk Stawniak SDB, La partecipazione della „Comunità Emmanuel” nella missione della Chiesa .....	199

### DALLA PROBLEMÁTICA FILOSOFICA

Tadeusz Biesaga SDB, Antropologia di Martin Buber .....	225
Piotr Grzymała SDB, Senza la metafisica... La concezione della filosofia secondo Auguste Comte .....	249

Piotr Marchwicki SDB, La meditazione trascendentale. L'abbozzo della dottrina e la pratica come pure gli elementi della critica .....	263
Dariusz Selder SDB, Il problema di comprendere il terzo valore logico da J. Łukasiewicz .....	279

#### DALLA PROBLEMÁTICA SOCIO-PEDAGOGICA

Marek T. Chmielewski SDB, Il contesto salesiano della realizzazione dei principi di <i>Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia</i> di 1999 .....	285
Zenon Klawikowski SDB, Una riflessione attorno „spiritualità salesiana dei laici” .....	307
Jan Niewęłowski SDB, L'educazione davanti alle sfide della cultura contemporanea e alla soglia del III Millennio .....	325
Małgorzata Dąbrowska, Sulla disslezione .....	339
Zbigniew Dziubiński, La patologia sociale – diagnosi e proposizione di reazione ...	353
Jerzy Gocko SDB, La dottrina di liberalismo .....	369
Jarosław Koral SDB, Le cause e motivi della migrazione di una società polacca dopo la seconda guerra mondiale nella territorio Ziemia Świebodzińska .....	393
Tadeusz Kołosowski SDB, L'educazione religioso-morale dei bambini nella famiglia alla luce del trattato <i>Dell'educazione dei bambini</i> di Giovanni Crisostomo ..	405

#### DALLA PROBLEMÁTICA STORICA

Krzysztof Lis SDB, Beato Giovanni XXIII – iniziatore di rinnovamento conciliare della chiesa .....	421
Zbigniew Majcher SDB, La storia dell'evangelizzazione del continente africano a grandi tratti .....	449
Stanisław Szmidt SDB, La bibliografia degli scritti di Theodore Wiczorek (1888-1957) come missionario in Cina (agli anni 1921-1957) .....	477
Jan Pietrzykowski SDB, Perché i salesiani polacchi fanno la pastorale della parrocchia .....	487
Jarosław Wąsowicz SDB, La lista degli ecclesiastici che erano internati a Łąd 6 X 1941 ..	505

RECENSIONI E COMMENTI .....	519
-----------------------------	-----