

# 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
- 17 – 2001
- 18 – 2002

# **S E M I N A R E**

**POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE**

**19  
2003**

**WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE  
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO  
KRAKÓW-LĄD-LÓDŹ**

### **Redaguje Zespół**

Robert Bielań, Tadeusz Biesaga, Zdzisław Brzęk, Krzysztof Butowski (sekretarz),  
Marek T. Chmielewski, Adam Durak (zastępca redaktora naczelnego), Jerzy Gocko (sekretarz),  
Kazimierz Gryżenia, Sylwester Jędrzejewski, Jarosław Koral, Waldemar Łachut,  
Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, Krzysztof Niegowski (sekretarz), Jan Niewęglowski,  
Jacek Ryłko, Ryszard F. Sadowski (sekretarz), Henryk Skorowski (redaktor naczelny),  
Henryk Stawniak, Stanisław Wilk

### **Recenzenci tomu**

Tadeusz Borutka, Andrzej Derdziuk, Józef Dołęga, Tadeusz Kołosowski, Jerzy Józef Kopeć,  
Jerzy Koperek, Stanisław Kulpaczyński, Jerzy Lewandowski, Józef Mandziuk, Józef Naumowicz,  
Sławomir Nowosad, Ewa Podrez, Maria Ryś, Wiesław Theiss, Józef Wroceński, Jan Załęski,  
Witold Zdaniewicz, Wojciech Życiński

### **Adres Redakcji**

05-092 Łomianki, ul. Malarska 6, skr. poczt. 26, tel. (0-22) 751-35-33,  
e-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl); [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl)

### **Projekt okładki**

Janusz Nowiński

### **Redaktor Wydawnictwa**

Maria Barbara Libiszowska

Za zezwoleniem władzy duchownej

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE  
90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3 tel.fax (0-42) 636-04-81  
<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>  
e-mail: [awl@archidiecezja.lodz.pl](mailto:awl@archidiecezja.lodz.pl)  
Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11



## TWORZYLI „SEMINARE”

Czas stanowi istotny wymiar życia człowieka. Na gruncie chrześcijańskim doświadczenie czasu jest nie tylko doświadczeniem przemijania i umierania, ale także, a może przede wszystkim doświadczeniem ludzkiej twórczości. W biblijnym opisie stworzenia człowieka zawarta jest ogromnie istotna prawda. W świetle tego przesłania człowiek jest nie tylko stworzony, ale stworzony, aby tworzyć. Oznacza to, że człowiek ani przez chwilę nie może pozostawać w stanie natury, że chcąc być człowiekiem na miarę swej osobowej godności, niejako „skazany” jest na tworzenie – tworzenie szeroko rozumianej kultury. Kulturę rozumieć tu należy bardzo szeroko. Należą do niej te wszystkie przedsięwzięcia, które prowadzą do szeroko rozumianego humanizmu.

W to wielkie dzieło ludzkiej kultury, czyli ludzkiej twórczości, wpisuje się życie każdego człowieka. Wpisuje się także życie naszych Współbraci – ks. prof. dra hab. MARIANA LEWKI i ks. dra ROMANA POMIANOWSKIEGO, uczonych bardzo mocno związanych z czasopiśmem naukowym „Seminare”. Książd prof. M. Lewko był przez wiele lat redaktorem naczelnym tegoż czasopisma, ks. dr R. Pomianowski członkiem redakcji. Można powiedzieć, że to Oni w pierwszym okresie istnienia „Seminare” tworzyli jego oblicze i wizję, środowisko naukowe skupione wokół czasopisma oraz kulturę intelektualną.

Nasza krótka refleksja dotycząca ks. prof. dra hab. M. Lewki i ks. dra R. Pomianowskiego wraz ze wspomnieniami innych osób jest pochyleniem się nad twórczym życiem pracowników „Seminare”. Jest to pochylenie pełne wdzięczności za to, co obaj uczynili poprzez swoją osobową twórczość i co tym samym po sobie pozostawili. Mamy bowiem świadomość, jak pisze poeta:

*Czas co w przelocie piramidy kruszy  
Wszystko ci weźmie, siły twoje strawi  
Tylko coś stworzył  
To ci w imych pozostawi.*

To, co stworzyli nasi Współbracia pracujący w „Seminare”, można rozumieć nie tylko w sensie intelektualnym, ale także duchowym, moralnym i estetycznym. Ta ich twórczość wpisuje się zatem bardzo mocno w historię naszego czasopisma. Historia czasopisma to bowiem historia ludzi, którzy go tworzyli i tworzą. W tym

sensie w historię „Seminare” wpisuje się historia ks. prof. dra hab. Mariana Lewki i ks. dra Romana Pomianowskiego. Jako Redakcja dziękujemy im dziś za ogrom pracy redakcyjnej i naukowo-pisarskiej, którą tworzone było przez lata nasze czasopismo.

Każde wieko trumny zakrywa jakąś historię. Jest to zawsze historia wielka, bo jej autorem był człowiek, stworzony przez Boga i przez Niego powołany do wielkiej godności – do bycia Jego partnerem w dialogu miłości. Wierzmy także, że wieka trumien naszych Współbraci pokrywają historię, która w sposób istotny wpisuje się w wielką historię ludzkiej kultury intelektualnej.

Za trud ich pracy w „Seminare” prosimy Boga – Źródło Mądrości, tej mądrości, którą całe życie zgłębiali, aby dał im udział w swojej Wiecznej Mądrości.

Redakcja „Seminare”

KS. REMIGIUSZ POPOWSKI SDB

## ŚP. KSIĄDZ MARIAN LEWKO SDB

### Rys biograficzny



20 maja 2002 r. odszedł do wieczności ks. prof. Marian Lewko, zasłużony były redaktor i współtwórca „Seminare”, profesor nadzwyczajny KUL, znakomity teatrolog, kapłan i salezjanin.

Marian Lewko urodził się 18 października 1936 r. w Juchnowcu Dolnym, niedaleko Białegostoku, z Wacława i Leokadii (z domu Mierzyńskiej). Był pierwszym ich dzieckiem. Po nim przyszły na świat dwie siostry: Henryka i Janina. Dzieciństwo z powodu wojny miał trudne. Bardzo wcześnie doznał, czym jest strach, głód i poniewierka. W lipcu 1939 r., czyli tuż przed wybuchem II wojny światowej, rodzice zmienili miejsce zamieszkania, przenieśli się z Juchnowca do Dojlid.

Niewielki dom jednorodzinny nie był w pełni gotowy do zamieszkania. Na wykończenie zabrakło czasu, bo ojca objęła mobilizacja. Niespełna trzyletni Marian został tylko z matką. Ich dom przejmowali na kwaterę żołnierze sowieccy, potem niemieccy, usuwali matkę z Marianem i dewastowali wszystko. Ojciec dostał się do niewoli sowieckiej. Po wybuchu wojny niemiecko-rosyjskiej w 1941 r. znalazł się w transporcie jeńców wiezionych na Syberię. Udało mu się uciec. Tułaczka była długa, wrócił do domu dopiero w 1942 r. Tu z kolei musiał ukrywać się przed Niemcami.

Z powodu wojny i okupacji niemieckiej Marian nie mógł podjąć nauki w normalnym czasie. Alfabetu nauczyli go rodzice. Do szkoły zaczął chodzić dopiero w 1945 r. Szczęśliwym dla niego zbiegiem okoliczności było wynajęcie przez

kuratora oświaty jednego pokoju w ich domu na użytek lokalnej szkoły. Mama przyjęła zajęcia woźnej. Marian kończył klasy w trybie indywidualnym. Nie tylko nadrobił zaległe dwa lata, lecz nawet wyprzedził o rok swoich rówieśników. W cztery lata zaliczył siedem klas. W 1949 r. otrzymał w Dojlidach Górnych świadectwo ukończenia klasy siódmej.

Z salezjanami zetknął się trzynastoletni Marian dzięki zyczliwej radzie swojego proboszcza. Idąc za nią, złożył podanie o przyjęcie do salezjańskiego liceum w Różanymstoku. Tam rozpoczął naukę 1 września 1949 r. Mieszkał w internacie. W 1951 r. ukończył dziewiątą klasę według ówczesnego jedenastoletniego systemu edukacji podstawowej i średniej. Ze świadectwa podpisanego przez dyrektora liceum, ks. Ignacego Kuczkowicza, wynika, że nieregularny tok nauki w szkole podstawowej wpłynął jednak na wyniki kształcenia w wyższych klasach, bo mimo dużych zdolności Marian osiągnął z głównych przedmiotów szkolnych średnią ocenę 3,78. Przez te dwa lata pobytu w Różanymstoku dojrzała w nim świadomość salezjańskiego powołania. Złożył podanie o przyjęcie do nowicjatu. Jako motyw swej prośby podał w kwestionariuszu „chęć pracy wśród młodzieży”. Decyzję o przyjęciu podjął ks. Stanisław Rokita, ówczesny przełożony Inspektorii Świętego Stanisława Kostki.

Początkową formacją salezjańską nowicjusza Mariana zajął się ks. Hieronim Pixa, magister nowicjatu. Po roku młody kandydat gotów był do złożenia pierwszych czasowych ślubów zakonnych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Przeszkodą okazał się wiek, dlatego Marian czekał jeszcze ponad dwa i pół miesiąca na osiągnięcie wymaganych przez prawo kanoniczne pełnych 16 lat życia. Ślubował Bogu przed cudownym wizerunkiem Matki Bożej Czerwińskiej dopiero 19 października 1952 r.

W tymże 1952 r. reżym komunistyczny w Polsce zamykał brutalnie i nacjonalizował niepaństwowe szkoły podstawowe i średnie. Groziło to także salezjańskiemu Niższemu Seminarium Duchownemu w Łądzie. Dlatego ks. Stanisław Rokita w porozumieniu z prymasem Polski, arcybiskupem Stefanem Wyszyńskim, oraz z wyższymi władzami Zgromadzenia podjął decyzję o otwarciu w Łądzie Wyższego Seminarium Duchownego. W czasie wakacji pośpiesznie skompletował kadrę wychowawczą i nauczającą. Wszystko tworzyło się od nowa, przez co ten i następne lata nie były łatwe ani dla alumnów, ani dla kadry formacyjnej. Zaznaczyły się one w pamięci współbraci pochopnymi i licznymi relegowaniami alumnów ze Zgromadzenia. W takich czasach pojawił się w Łądzie spóźniony kl. Marian Lewko. Nauka nie była łatwa, bo wszyscy uczniowie przerabiali równocześnie program licealny z seminaryjnym. Przez dwa lata kleryk Marian zaliczył w Łądzie klasę dziesiątą i maturalną z tak zwaną maturą wewnętrzną oraz dwa pierwsze lata studiów seminaryjnych, jednak z zaległością paru egzaminów z filozofii, które odłożono mu na czas trzyletniej praktyki pedagogicznej i duszpasterskiej, czyli na czas salezjańskiej asystencji.

Pierwszy rok asystencji realizował kl. Lewko w Głoskowie (Zielone) niedaleko Piaseczna. Ponieważ ujawniły się w nim zdolności artystyczne, ks. Stanisław Rokita skierował go na dwuletni kurs plastyki, zorganizowany przez salezjanów w Oświęcimiu. Jednak Marian po pierwszym roku zrezygnował z nauki. Prowincjał polecił mu udać się do parafii w Słupsku, aby tam kontynuował nakazaną przez Konstytucję salezjańską asystencję. Był rok 1956, czyli rok politycznej odwilży w Polsce. Pod przymusem robotniczych protestów komunistyczna władza dopuściła na parę lat nauczanie religii w szkołach. Z woli przełożonego domu kl. Marian objął katechizację w szkołach podstawowych na peryferiach parafii, a równocześnie spełniał wyznaczone obowiązki w kościele parafialnym i na plebanii. W późniejszych wspomnieniach napisał, że wstawał o godz. 5.30, a do szkół dojeżdżał rowerem. W niektóre dni tygodnia miał 7 godzin religii jedna po drugiej.

W lipcu 1958 r. napisał podanie o przyjęcie do seminarium duchownego w celu kontynuowania formacji. Po zgodzie prowincjała udał się do Łądu, gdzie w tym czasie był już dobrze zorganizowany studentat teologiczny. Filozoficzny przeniesiono wcześniej do Woźniakowa koło Kutna. W 1958 r. ks. Stanisław Rokita podjął decyzję ze swoją Radą Inspektorialną, aby wszyscy alumni osiągnęli maturę państwową, gdyż zachodziła obawa, że rządzący Polską komuniści nie uznają za szkoły wyższe tych seminariów, których alumni nie ukończyli państwowej szkoły średniej, że takie seminaria zostaną zamknięte, a ich budynki i wszystkie dobra upaństwowione. W Łądzie niewielu kleryków miało państwowe świadectwo maturalne. Przełożeni przeorganizowali zatem program wykładów z teologii, przenosząc ich część na miesiące letnie 1959 r. i umożliwili alumnom wyjazdy do korespondencyjnych liceów państwowych. Kleryk Marian Lewko jeździł do Szczecinka. Tu zdał wszystkie wymagane egzaminy przed Państwową Komisją Egzaminacyjną i 23 czerwca 1959 r. otrzymał świadectwo dojrzałości.

Kolejne lata studiów w seminarium łądzkim zaliczał alumn Lewko bez problemów, choć łączył naukę z zajęciami dodatkowymi. Z woli przełożonych regularnie dojeżdżał do Sługocina, gdzie w parafii diecezjalnej prowadził katechizację. Równocześnie sam z paru innymi kolegami zaangażował się w wydawanie gazetki ściennej pt. „Ut supra”. Gazetka wychodziła w każdą sobotę i miała wielu zwolenników, gdyż w przeciwieństwie do gazetek kółek religijnych poruszała bieżące tematy seminaryjnego życia.

Święcenia kapłańskie otrzymał diakon Lewko 3 czerwca 1962 r. z rąk wrocławskiego biskupa Antoniego Pawłowskiego. Mszę świętą prymicyjną odprawił 14 czerwca przed cudownym wizerunkiem Matki Bożej na Jasnej Górze.

W tamtych latach Bóg obdarzał Zgromadzenie Salezjańskie licznymi powołaniami. Dlatego ks. Józef Strus, przełożony Inspektorii Świętego Stanisława Kostki, powziął za swojej kadencji plan kształcenia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim młodych księży, żywił bowiem nadzieję, że salezianie polscy wrócą znowu do szkół i zakładów wychowawczych, zgodnie z ich statutową misją. Co roku wysyłał kilku. W 1962 r. oddelegował czterech, wśród nich ks. Mariana

Lewkę. Miał studiować filologię polską. Niestety ks. Marianowi nie powiodło się na egzaminie wstępnym. Skierowany zatem został dekretem przełożonego do salezjańskiej parafii w Pile. Jako młody ksiądz działał głównie przy kościele filialnym w Motylewie, obecnie samodzielna parafia. Choć pracował tam tylko rok, pozostawił po sobie trwałą pamięć gorliwego duszpasterza i znakomitego katechety, rozumiejącego i kochającego młodzież. Nawiązane wtedy z wiernymi i ich dziećmi więzy życzliwości przetrwały aż do śmierci ks. Lewki.

W 1963 r. ks. Józef Strus ponownie skierował ks. Mariana na polonistykę w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Został przyjęty. Rok później podjął drugi kierunek: historię sztuki, do której miał zamiłowanie od czasów kleryckich. Zaliczył program obu kierunków, uzyskując w 1968 r. tytuł magistra filologii polskiej, a w 1969 – magistra historii sztuki. Jego praca magisterska na filologii omawiała recepcję w Polsce dramatów szwedzkiego pisarza Augusta Strindberga, na historii sztuki – romańskie freski w bazylice czerwińskiej. Na prośbę prof. Tadeusza Brajerskiego i prof. Ireny Sławińskiej, która kierowała pracą dyplomową ks. Lewki na polonistyce, ks. Andrzej Świda, kolejny prowincjał Inspektorii Św. Stanisława Kostki, wyraził 4 września 1969 r. zgodę na jego zatrudnienie w Katedrze Teorii Literatury na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL. Dodał ponadto radę: „Niech jednak Ksiądz nie porzuca sztuki kościelnej, a nawet, jeśli będzie potrzeba, wesprze Łąd swymi wykładami”. Odtąd aż do śmierci, wyprzedzającej jego przejście na emeryturę o pięć lat, ks. Lewko związany był z KUL-em, zajmując kolejno następujące stanowiska: 1969/70 – stażysta, 1970–1974 – asystenta, 1974–1978 – starszego asystenta (w tym jednoroczny płatny urlop doktorski), 1978–1984 – zajęcia zleczone, 1984–1994 – adiunkta w Katedrze Dramatu i Teatru (z jednorocznym urlopem dla poratowania zdrowia), 1994–1997 – część etatu starszego wykładowcy, 1997–2000 – adiunkta, a od 1 kwietnia 2000 r. do śmierci – profesor nadzwyczajny KUL. Etatowe zadania ks. Lewki na uczelni obejmowały trzy dziedziny: pracę naukową, pracę dydaktyczną i prace organizacyjno-wychowawcze.

Naukowy stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa osiągnął 18 stycznia 1984 r. na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL na podstawie rozprawy *O dramacie i teatrze Strindberga*. Jego promotorem w przewodzie doktorskim była prof. Irena Sławińska. Kolejny stopień doktora habilitowanego przyznała mu ta sama Rada 14 maja 1997 r. na podstawie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej *Obecność Skandynawów w polskiej kulturze teatralnej w latach 1876–1918*. Recenzentami w tym przewodzie byli: prof. dr hab. Lidia Kuchtówna – Instytut Sztuki PAN, Warszawa, prof. dr hab. Dobrochna Ratajczakowa – Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań, oraz prof. dr hab. Irena Sławińska – KUL. Był ks. Lewko bliski uzyskania tytułu profesora, ale przedwczesna śmierć przerwała otwarte już w tej sprawie postępowanie Rady Wydziału.

Jego zajęcia dydaktyczne na KUL-u dotyczyły głównie teatrologii, historii dramatu w Polsce i w świecie oraz literatury powszechnej. Po habilitacji, już jako

adiunkt, został kierownikiem Katedry Dramatu i Teatru. Obowiązki wychowawcze wobec młodzieży akademickiej wykonywał w duchu salezjańskim i dużo ponad miarę oczekiwaną przez władze uczelni. Przez wiele lat organizował w czasie wakacji spływy kajakowe dla studentów, zwłaszcza w latach siedemdziesiątych, a także wycieczki krajoznawcze polskie i zagraniczne. Świadczą o tym liczne zachowane zdjęcia. Według zasad wychowawczych św. Jana Bosko nie tworzył dystansu między sobą a podopiecznymi. Piękne świadectwo o jego wychowawczej postawie wydała w pośmiertnym wspomnieniu jedna z jego uczennic:

Studenci lgną do zajęć teatrolologicznych, bo mogą podczas nich oglądać ciekawe spektakle, zdjęcia rekwizytów i scenografii, a Ksiądz Profesor zawsze zatroszczył się o nich jak tata. Ks. Lewko służył z nieogarnionej troski o swoich podopiecznych. Nigdy nie krytykował studentów ani ich (nie zawsze wybitnych) prac. W „swoje dzieci” wierzył bardziej niż one same w siebie. Tematy prac proseminaryjnych i magisterskich dobierał starannie i dostosowywał je do typu wrażliwości, do osobowości studenta. Każdego traktował indywidualnie. Każdego potrafił krótko scharakteryzować w dobrych, ciepłych słowach.

(Monika Wilczek, ks. *Marian Lewko*, „Przegląd Uniwersytecki”, 14, 2002, nr 3, s. 28)

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych prowadził przejściowo wykłady z literatury katolickiej w Wyższych Seminariach Duchownych w Białymstoku, Olsztynie i w Łądzie.

Ksiądz Marian Lewko zmarł w Lublinie 20 maja 2002 r. w 50. roku ślubów zakonnych, w 40. roku kapłaństwa. W przededniu śmierci przyjął sakrament chorych i otrzymał błogosławieństwo za przyczyną Maryi, Wspomożycielki Wiernych. Już w marcu 1999 r. w Państwowym Szpitalu Klinicznym w Lublinie stwierdzono u niego narośl czerniaka złośliwego. Zmianę operacyjnie usunięto wraz z marginesem tkankowym. Niestety w październiku 2001 r. ujawniły się przerzuty na płucach. To było powodem wielomiesięcznych cierpień i na końcu śmierci.

Śmierć człowieka zwykle wyraziście uświadamia bliskim, jak wielkim darem Boga był on dla innych. Perspektywa czyjegoś skończonego życia doczesnego ujawnia szczerobliwość Stwórcy i Zbawiciela wobec świata i Kościoła. Pan wszelkiego stworzenia Mariana Lewkę bogato wyposażył i posłał do Towarzystwa Świętego Franciszka Salezego, czyli – do Towarzystwa Salezjańskiego, aby w nim służył, przekazując miłość Boga do młodych i będąc względem nich narzędziem Jego Opatrzności. Otrzymał duszę wrażliwą na wszelkie piękno, docieklivy umysł, umiejętność doboru swoich lektur, znakomitą pamięć, dobre serce dla młodzieży, szczerzy uśmiech, zdolność współprzeżywania radości młodych, twórcze talenty w poezji, rysunku i scenografii, pomysłowość, zdolności organizacyjne, pragnienie poznawania prawdy.

Na ogół ks. Marian był zamknięty w sobie. Nie ujawniał uczuć. Od młodości jednak była w nim jakaś romantyczna tęsknota za czymś wielkim i nieznanym. W latach kleryckich ręcznie spisywał w brulionie wiersze wielkich i mniej znanych poetów – także salezjańskich – z pewnością te, które mu się szczególnie podobały i wywarły na nim wrażenie. Wśród nich na pierwszych kartkach zbioru jest

wiersz Michaiła J. Lermontowa, romantyka rosyjskiego, współbrzmiący zapewne z marzeniami Mariana. Oto ten tekst:

Żagiel

Bieleje żagiel gdzieś samotny  
 Na przezroczystym niebios tle  
 Co w kres go pędzi bezpowrotny?  
 Czemu porzucił strony swe?  
 Maszt się pochyla w głuchym chrzęście  
 I wicher szumi pośród fal  
 Nie płynie on, by znaleźć szczęście,  
 Nie za nim tak podąża w dal!  
 Pod nim toń modra, jasna – w górze  
 Słonecznych blasków złoty pył.  
 Lecz on się modlił, by miał burze,  
 Jak gdyby w burzy spokój był.

W seminarium i w pierwszych dwóch latach kapłaństwa prowadził ks. Lewko notatnik, w którym zapisywał refleksje na temat swoich lektur, a czasem też ujawniał w nim swoje przeżycia.

W okresie formacji wykazał kl. Marian dużo własnej inicjatywy. Na teologii w Łądzie poświęcił wiele czasu na czytanie dzieł klasyków literatury polskiej i światowej. Lubił pisać. Zarówno w poetyckich próbach kleryckich, jak i po latach w pracach naukowych dobrze ważył każde słowo i tworzył powoli. Niekiedy opracowywany przez niego tekst leżał na biurku tygodniami, nim przybyło w nim parę nowych linijek. To jednak, co napisał w publikacjach naukowych, było treściwe, kompetentne i obiektywnie pewne. Lubił poezję i sam w młodych latach tworzył wiersze. Zachowały się niektóre z czasów kleryckich: z asystencji i z lat studiowania filozofii, a później teologii w Łądzie. Jeden z nich pt. *Trzeba* jest modlitwą do św. Jana Bosko:

Trzeba wysupłać  
 piasek z oczu  
 trzeba ulice serca  
 przemyć  
 pracowitymi  
 dłońmi łaski  
 trzeba przemienić siebie  
 w miłość  
 żeby móc włożyć  
 na twarz  
 model twojego uśmiechu  
 Księżo Bosko!

W latach seminaryjnych i przez całe życie okazywał żywą wrażliwość na piękno przyrody. Na przykład na jednym z wykładów w Łądzie uciążliwość słuchania osładzał mu widok pierwszego tamtej wiosny narcyza, postawionego we flakonie na katedrze. Wzruszał go kwiat brzoskwini, szata kwiatowej bieli na bezlistnych



gałązkach tarniny, kwietniowe kaczeńce na rozlewiskach Warty, bujność rozkwitu forsycji, misterium zachodu słońca, powaga starego boru. Rzadko jednak mówił o swych estetycznych doznaniach kolegów, wolał zwierzać się kartkom notatnika.

Jako kleryk i jako młody ksiądz wykazał duże uzdolnienia do pracy z dziećmi. Chciał działać, ale coraz silniej narastało w nim pragnienie pisania dzieł na użytek rodziców, katechetów i wychowawców. Zbierał także praktyczne materiały na różne młodzieżowe akademijki, na przykład wiersze religijne i okolicznościowe. Planował napisać pogadanki dla dzieci przed I Komunią świętą, książkę dla rodziców na temat wychowania. Zaczął literacko opracowywać swoje wspomnienia z lat asystencji, zwłaszcza ze Słupska. Częściowo na podstawie własnych przeżyć napisał mały dramat pt. *Kładka* o kłopotach kleryckiego życia i odejściu z seminarium. Zostawił w rękopisie krótkie *Opowiadania z życia wiejskich dzieci*.

Wiersze tworzył także w pierwszych latach zamieszkiwania w Lublinie. Przedstawiał je do konkursów literackich. Za niektóre otrzymał nagrodę. Próbował również rysować.

Opiekunem naukowym ks. Mariana na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim była prof. dr hab. Irena Sławińska. U niej napisał pracę magisterską i doktorską. Ona też zabiegała o jego zatrudnienie na uczelni i wprowadzała go w kręgi uczonych polskich i europejskich. U niej ks. Lewko mógł rozwinąć na poziomie naukowym swoje wielkie wyczucie piękna, zdolności twórcze oraz zainteresowania dramatem i teatrem.

Liczba publikacji ks. Mariana Lewki dochodzi do stu. Są w nich trzy książki, rozprawy, artykuły, recenzje książek i spektakli, hasła encyklopedyczne. Omawia w nich twórczość dramatyczną autorów skandynawskich, a zwłaszcza jej wątki i podłoże religijne, oraz recepcję skandynawskiego dramatu w Polsce. W tej dziedzinie stał się ks. Lewko wybitnym i cenionym znawcą przynajmniej na skalę europejską. Śledził też i wielokrotnie wnikliwie recenzował spektakle Sceny Plastycznej KUL, założonej i kierowanej przez Leszka Mądzika. Ponadto w swoich artykułach i w dydaktyce zajmował się teatrem i literaturą religijną, dramatem biblijnym, religijną dramaturgią popularną i działalnością scen prowincjonalnych, w tym także sceną salezjańską w Polsce. Publikacje na te tematy znaleźć można w: „Rocznikach Humanistycznych KUL”, „Zeszytach Naukowych KUL”, „Pamiętniku Teatralnym”, „Akcentach”, „Poloniście”, „Notatniku Teatralnym”, „Biuletynie Polonistycznym”, „Studia Scandinavica”, „Le Théâtre en Pologne”, „Seminare”, „Tygodniku Powszechnym”, „Tygodniku Polskim” i w innych pismach.

Był współredaktorem jubileuszowej książki *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, wydanej w 1974 r. Należał do zespołu salezjanów pracujących na KUL-u, z których inicjatywy i pod których redakcją zaczął wychodzić w 1975 r. salezjański periodyk naukowy pt. „Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne”. Według pierwotnych zamierzeń, zaakceptowanych przez ks. Augustyna Dziędziela i ks. Feliksa Żołnowskiego, prowincjałów ówczesnych dwóch inspektorii polskich, miało ono być forum publikacji wykładowców sale-

zjańskich seminariów duchownych. Ksiądz Marian Lewko opracował szatę graficzną okładki tego periodyku, a od 1981 r. stał się jego redaktorem naczelnym. Pod jego redakcją wyszło dziewięć woluminów w latach 1975–1988. Pismo wychodziło nieregularnie, gdyż cenzura rządów komunistycznych w Polsce nie godziła się na wydawanie rocznika. Trzeba było zabiegać o jej zgodę na każdy wolumen osobno. Redakcję numeru dziesiątego i następnych przejął od 1994 r. zespół salezjanów zatrudnionych w Warszawie na Akademii Teologii Katolickiej (dziś Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego).

Bardzo duże odczytanie, znajomość przedmiotu, wierna pamięć, rzetelność naukowa i wnikliwe podejście do każdej kwestii uczyniły z ks. Lewki cenionego uczonego wśród studentów i w środowiskach naukowców. Jego wydana drukiem rozprawa habilitacyjna uzyskała w 1997 r. tytuł i nagrodę Teatralnej Książki Roku 1996, przyznaną przez Polski Ośrodek Międzynarodowego Instytutu Teatralnego. Za książkę pt. *Studia o Strindbergu* (Lublin 1999) otrzymał od Rektora KUL-u nagrodę indywidualną II stopnia.

Ksiądz Marian Lewko brał czynny udział w polskich i międzynarodowych sesjach naukowych. Wygłaszał odczyty w Sztokholmie, Oslo, Londynie, a także w ośrodkach naukowych w Polsce. Sam przygotowywał sympozja z udziałem uczonych zagranicznych. W drugiej połowie września 2001 r., czyli bezpośrednio przed ostateczną i długotrwałą chorobą, jako kierownik Katedry Dramatu i Teatru KUL, zorganizował ze swymi asystentami dwudniową sesję naukową w Domu Pracy Twórczej KUL w Kazimierzu nad Wisłą nt. „Dramat obcy w Polsce w XIX i XX wieku”. Oprócz blisko trzydziestu autorów z całej Polski wystąpili tam także ze swoimi odczytami uczeni z Węgier, Francji, Norwegii, Wielkiej Brytanii i Szwecji.

Był stałym uczestnikiem tzw. seminarium nordyckiego u prof. dra hab. Lecha Sokoła w Instytucie Sztuki PAN w Warszawie, skupiającego polskich i zagranicznych badaczy kultury i literatury krajów skandynawskich. W 1976 r. współpracował jako młody naukowiec z wymienionym wyżej Instytutem Sztuki, przeprowadzając na jego zlecenie kwerendę afiszy w okręgu lubelskim. Należał do Stowarzyszenia Historyków Sztuki i do Towarzystwa Naukowego KUL. W młodości był także członkiem towarzystw studenckich i turystycznych. Na prośbę ks. Wojciecha Szulczyńskiego, prowincjała, przez pewien czas był w Zgromadzeniu Salezjańskim członkiem inspektorialnej Komisji ds. Wydawnictwa Salezjańskiego (od 6 września 1979 r.).

Po uzyskaniu pełnej samodzielności naukowej, czyli po przyznaniu mu stopnia naukowego doktora habilitowanego oraz kierownictwa Katedry Dramatu i Teatru, ks. Marian wykazał niemal młodzieńczą werwę organizacyjną i badawczą. Gdy zapadł na śmiertelną chorobę, snuł nadal różne projekty naukowe i mówił o nich swoim współpracownikom, współpracownikom z KUL-u oraz lekarzom. Długo nie dopuszczał do siebie myśli, że może już na uczelnię nie wrócić. Śmierć nie pozwoliła mu doczekać ani nadania tytułu profesora – przewód był już w końco-

wej fazie – ani ukazania się drukiem *Dramatów zebranych* Amelii Hertzówny, które złożył w Redakcji Wydawnictw KUL, ze swoim obszernym wstępem i przypisami. Nie zdążył redakcyjnie opracować zebranych materiałów na temat repertuaru scen wileńskich w dwudziestoleciu międzywojennym. Miała to być pozycja 4-tomowa. Ponadto ze swoimi studentami zgromadził pełne dane o repertuarze teatru lubelskiego w latach 1900–1959. Marzyło mu się publikowanie przez jego Katedrę serii wydawniczej pt. *Teatrologia*.

Świętej pamięci ks. Lewko wypromował około 60 magistrów. Seminarium doktoranckie prowadził dopiero od kilku lat. Miał na nim grupę bardzo zdolnych uczestników. Paru doktorantów już finalizowało swoje rozprawy, niestety, śmierć promotora wyprzedziła ich laury. Zadbał ks. Marian o zakup bardzo dobrego komputera do Katedry i zostawił w nim opracowane przez siebie i przez współpracowników duże zbiory archiwalne i dokumentacyjne do celów dydaktycznych i naukowych.

Ciało śp. ks. Mariana Lewki powierzone zostało 22 maja 2002 r. ziemi w salezjańskim grobowcu na cmentarzu lubelskim przy ul. Unickiej. Czeką tam na zmartwychwstanie w dniu ostatnim obok doczesnych szczątków ks. Bolesława Bartkowskiego, ks. Mieczysława Majewskiego i innych współbraci salezjanów i przyjaciół. Mszę świętą pogrzebową odprawił w kościele akademickim KUL biskup Ryszard Karpiński, biskup pomocniczy archidiecezji lubelskiej. On też odprowadził zwłoki na cmentarz. Towarzyszyli mu przy ołtarzu i w kondukcje dwaj prowincjałowie: ks. Jerzy Worek z Piły i ks. Józef Struś z Warszawy oraz blisko pięćdziesięciu koncelebransów. Stalle w prezbiterium zajęła Rada Wydziału Nauk Humanistycznych KUL, dziekani innych Wydziałów oraz Rektor J.M. ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek ze swymi Prorektorami. W żałobnej liturgii uczestniczyła delegacja Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w osobach ks. prof. dra hab. Adama Duraka, ks. prof. dra hab. Henryka Skorowskiego i ks. dra hab. Jarosława Korala, salezjanów. Egzortę wygłosił ks. Antoni Gabrel, salezjanin. Przed eksportacją zegnali zmarłego w osobnych słowie Rektor KUL, Dziekan Wydziału Nauk Humanistycznych, Dyrektor Instytutu Filologii Polskiej oraz przedstawicielka młodzieży akademickiej. Telegramy kondolencyjne odczytał ks. Remigiusz Popowski. Nadesłali je: Rektor Uniwersytetu Opolskiego, Rektor Akademii Medycznej w Lublinie, Rektor Akademii Rolniczej w Lublinie, Rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz ze strony najwyższych władz Zgromadzenia Salezjańskiego ks. Albert Van Hecke.

Według decyzji władz Towarzystwa Salezjańskiego specjalistyczne książki i czasopisma śp. ks. Mariana zostały przekazane Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu.

WOJCIECH KACZMAREK

KSIĄDZ PROFESOR MARIAN LEWKO (1936–2002)  
TEATROLOG I WYCHOWAWCA

Zmarły 20 maja 2002 r. ks. Marian Lewko należał do Zgromadzenia Księżych Salezjanów i od roku swoich święceń kapłańskich, które przyjął w 1962 r., pozostał wiernym synem św. Jana Bosko. Regułę założyciela realizował w środowisku szczególnym, w pracy naukowej i wśród studentów. Od 1963 r. wpisał się w pejzaż Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jako student filologii polskiej, a od 1964 r. także historii sztuki. Oba kierunki zakończył dyplomami magisterskimi: w 1968 r. uzyskał magisterium na polonistyce, przedstawiając pracę pt. *Recepcja teatru Strindberga w Polsce (1905–1918)*, a studia z historii sztuki uwieńczył pracą o romańskich freskach w kościele w Czerwińsku. W ten sposób uformowany i przygotowany rozpoczął w roku akademickim 1969/70 pracę naukowo-dydaktyczną na polonistyce KUL, pod kierunkiem prof. dr hab. Ireny Sławińskiej, najpierw jako jej asystent w Katedrze Teorii Literatury, a od 1975 r. w kierowanej przez nią Katedrze Dramatu i Teatru.

Mimo stałych zainteresowań sztuką i teologią pastoralną, jego podstawowym kierunkiem badań stał się teatr i literatura dramatyczna. Jednocześnie jednak nigdy nie przestał być salezjaninem o wyraźnie sprecyzowanych zainteresowaniach teologicznych. Pisał kazania, wygłaszał rekolekcje, zajmował się wychowywaniem seminarzystów. Przez szereg lat wydawał „Seminare”, naukowe czasopismo salezjańskie poświęcone studiom naukowo-pastoralnym. Jako współredaktor, a później także redaktor naczelny, wydał 9 roczników tego pisma.

Jako literaturoznawca i teatrolog stał się cenionym badaczem zarówno w Polsce, jak i na forum międzynarodowym, głównie w Szwecji. Najdonioślejsze Jego dokonania dotyczą recepcji dramaturgii skandynawskiej w Polsce, w szczególności zaś Strindberga, oraz różnych form dramatu religijnego w XIX i XX wieku. Tym badaniom poświęcił większość swoich publikacji.

Ksiądz Marian Lewko, jako literaturoznawca, a także teoretyk i historyk teatru, uformowany został w „szkole” prof. dr hab. Ireny Sławińskiej. Pani Profesor patronowała wszystkim etapom Jego kariery naukowej i badaniom, jakie w ra-

mach kierowanych przez nią Katedr: Teorii Literatury i Dramatu i Teatru, inicjowane były w środowisku naukowym KUL. Była promotorem jego pracy magisterskiej o recepcji teatralnej Augusta Strindberga w Młodej Polsce, bardzo wysoko ocenionej ze względu na zaprezentowany warsztat badawczy, ale przede wszystkim z uwagi na zgromadzony imponujący materiał źródłowy, znakomicie zinterpretowany, w znacznym stopniu poszerzający dotychczasowy stan badań nad teatrem modernistycznym. Praca zyskała też rangę poważnego wkładu w badania nad recepcją Augusta Strindberga w Polsce i była żywo przyjęta przez środowiska badawcze w Polsce i w Szwecji, które zajmowały się od dawna twórczością wielkiego Skandynawa. Wyniki swej pracy zaprezentował, przy współudziale prof. Sławińskiej, w artykule: *Strindberg och den polska teatern*, ogłoszonym w szwedzkim czasopiśmie „Meddelanden från Strindbergssällskapet” [Stockholm] 1970, nr 44 s. 2–8. Niebawem praca magisterska ks. Lewki prawie w całości została ogłoszona drukiem w KUL: *Recepcja teatralna Strindberga w okresie Młodej Polski*, („Roczniki Humanistyczne” t. XIX, 1971, z. 4, s. 5–64). Ponadto obszerną bibliografię i kalendarium, wykraczające poza ramy interpretacyjne pracy, zaprezentował jako osobną część pt.: *Kalendarz wystawień dramatów Augusta Strindberga na scenach polskich za lata 1905–1970* (tamże, s. 65–71). Publikacje te ugruntowały wysoką pozycję ks. Lewki w środowiskach naukowych, zajmujących się badaniami nad dramatem i teatrem modernistycznym w Polsce i na świecie.

Potwierdzeniem tej wysokiej oceny prac Księdza Profesora, a w szczególności jego odkrywczych badaniami i tezom na temat wpływu Strindberga na kształt teatru modernistycznego w Polsce, było zaproszenie, jakie otrzymał wraz z prof. Ireną Sławińską, do udziału w międzynarodowym sympozjum Strindbergowskim w Sztokholmie w 1973 r. zorganizowanym przez Międzynarodowe Towarzystwo Strindbergowskie oraz Szwedzki Instytut Wymiany Kulturalnej z Zagranicą. Tekst tego referatu został później ogłoszony w książce zawierającej materiały pokonferencyjne: *Strindberg and Modern Theatre*, Strindbergssällskapet, Stockholm 1975, s. 151–162.

Kiedy ks. Lewko przystępował do redagowania pracy doktorskiej był już cenionym i uznawanym badaczem teatru modernistycznego w Polsce. Jego uwaga koncentrowała się teraz nie na recepcji Strindberga, ale jego dramatach i koncepcjach teatralnych, jakie autor *Panny Julii* wprowadził do świadomości teatralnej Europy i świata. Obrona pracy doktorskiej odbyła się w październiku 1984 r. na podstawie pracy: *O dramacie i teatrze Strindberga* (Lublin 1983, ss. 269 + XXV, maszynopis w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL). Praca ta okazała się w dużej mierze pionierska, oparta na analizach dramatów wielkiego Szweda, a także na gruntownej znajomości europejskich modeli teatralnych, zaadaptowanych lub przetwarzanych przez Strindberga. Do osiągnięcia tak postawionego celu w swoich badaniach autor sięgał do materiałów biograficznych, analizował prace eseistyczne i wystąpienia prasowe Strindberga, śledził także jego doświadczenia sceniczne i podejmowane przez niego działania teatralne. Niezwykłą zasługą badań

ks. Lewki było także wnikliwe wydobycie obecności tych zagadnień w fakturze i w strukturze samych dramatów Strindberga. Tu przede wszystkim ukazał badacz swoje przygotowanie filologiczne i umiejętność analizy kształtu teatralnego zawartego w tekstach dramatycznych. Wśród Strindbergologów wyróżniał się ks. Lewko jeszcze jedną charakterystyczną cechą: badał związki autora *Ojca* z tradycją chrześcijańską i tropił wszelkie odniesienia do Biblii, jakie uobecniają się w dramaturgii szwedzkiego pisarza. Zarówno wśród badaczy polskich, jak i szwedzkich, uchodził w tej kwestii za autorytet. Potwierdzeniem tych zainteresowań były liczne studia, między innymi obszerny artykuł: *Biblijne konteksty dramaturgii Augusta Strindberga* („Zeszyty Naukowe KUL” R. XXXI (1988), nr 4 (124), s. 29–40) czy studium: *Chrześcijańskie konteksty dramaturgii Augusta Strindberga* („Roczniki Humanistyczne” t. XLII, z. 1, s. 85–121).

Uzyskany w 1984 r. tytuł doktora pozwolił ks. Lewce na podjęcie w szerszym zakresie pracy dydaktycznej w KUL, która była jego prawdziwą pasją i w jakimś sensie realizacją salezjańskiej misji wśród młodzieży. Nigdy nie stronił od spotkań i konsultacji ze studentami. Przynosił swoje materiały, pomagał w kwerendzie, dzielił się swoimi doświadczeniami, zachęcał wychowanków do wytrwałości, dobrym słowem podtrzymywał tych, którzy zbyt łatwo chcieli zrezygnować. Troska o studentów, o ich przygotowanie merytoryczne, a także o ich „kondycję duchową” stawała się normą w działalności dydaktycznej Księdza. Spływy kajakowe, których był organizatorem w okresie asystentury, spotkania wyjazdowe do Kazimierza z magistrantami i inne formy współdziałania na rzecz studentów powodowały, że jego zajęcia cieszyły się dużą popularnością, przychodziło na nie wielu chętnych, tak wielu, że nie dla wszystkich starczało miejsca w małej sali Katedry Dramatu i Teatru. Prowadził wykłady z literatury dramatycznej polskiej i obcej, ćwiczenia ze scenografii teatralnej i dokumentacji widowisk, konwersatoria teatrologiczne i proseminaria. Zyskiwał doświadczenia pozwalające budować w przyszłości środowisko młodych badaczy teatru wyrastających już z jego „szkoły” Jeszcze przed uzyskaniem stopnia doktora habilitowanego prowadził kilkanaście prac magisterskich zorientowanych na badanie kształtu teatralnego dramatu i rozmaitych modeli teatralnych na przełomie XIX i XX w. i w pierwszej połowie XX w. w Polsce.

Nękające Go choroby i przebyte w ich efekcie trzy poważne operacje nie hamowały tego zaangażowania, co najwyżej spowolniły powstanie pracy habilitacyjnej. Pracował bowiem nad nią długo, ponad 10 lat: od 1985 do 1996. Dopiero jednak gdy wyszła drukiem, okazało się, co tak naprawdę było przyczyną jej, wobec doktoratu, dość późnego, ogłoszenia. Praca habilitacyjna ks. Lewki: *Obecność Skandynawów w polskiej kulturze teatralnej w latach 1876–1918*, Lublin 1996, to książka zawierająca 848 stron druku w formacie B-5!!! Jest to dzieło „pomnikowe”, przyjęte przez teatrologów jako doniosłe osiągnięcie w zakresie szeroko zakrojonych badań interdyscyplinarnych zarówno kulturoznawczych, jak teatrologicznych i literaturoznawczych, z pogranicza kultury teatralnej polskiej i skandynawskiej. Książka, jeszcze przed zatwierdzeniem kolokwium habilitacyjnego, które w KUL-u odbyło się 14 maja 1997 r.,

została w 1996 r. ogłoszona „teatralną książką roku” przez sekcję krytyki polskiego oddziału Międzynarodowego Instytutu Teatralnego (ITI). Wysoka pozycja ks. Lewki, jako badacza teatru i dramatu skandynawskiego w Polsce, została jeszcze raz mocno potwierdzona. O ile wcześniej koncentrował się na zjawiskach szczegółowych, o tyle teraz przekazał syntetyczny obraz szerokiego zasięgu oddziaływania Skandynawów na kulturę, a w szczególności na teatr w Polsce. Bazując na własnych kwerendach czasopiśmienniczych i archiwalnych, Autor omówił w swojej pracy ponad siedemdziesiąt sztuk dwudziestu pięciu dramaturgów. Oprócz zjawisk już wcześniej rozpoznanych (np. dramaturgia Strindberga czy Hamsuna) odkrywczo zarysował w swojej pracy ekspansję komedii duńskiej, dotąd przez badaczy nie zauważonej. W pracy tej, poza licznymi wątkami teatrologicznymi porządkującymi wyniki wcześniejszych badań i dociekań, przedstawił Autor także formowanie się nowego etosu współczesnego człowieka, zwłaszcza w obrazie kobiety, który wyłania się z dramatów skandynawskich.

Habilitacja zatwierdzona w 1997 r. otworzyła przed Księdzem nowe perspektywy badawcze i dydaktyczne. Seminaria magisterskie na IV i V roku, proseminarium na III roku, a wreszcie od roku akademickiego 1998/99 liczne, 15-osobowe, seminarium doktoranckie, ukazywały prawdziwy rozmiar oddziaływania Księdza Profesora na studiujących polonistykę w KUL-u. Współ z swoimi współpracownikami i doktorantami w Katedrze Dramatu i Teatru, zorganizował najpierw specjalizację teatrologiczną, a później specjalność teatralną, rozszerzającą absolwentom polonistyki KUL ich przygotowanie zawodowe. Te działania zbiegły się w czasie ze staraniami Sekcji Filologii Polskiej KUL o uzyskanie certyfikatu jakości, przyznanemu przez Uniwersytecką Komisję Akredytacyjną (UKA), dla najlepszych polonistyk w Polsce. Książk Lewko włączył się w te prace z całym oddaniem w KUL, współpracując z dyrektorem Sekcji Filologii Polskiej, przemianowanej w 1999 r. na Instytut, a także reprezentując nasze środowisko w ramach UKA, wszedł do komisji akredytacyjnej nadzorującej przyznanie tego certyfikatu dla polonistyki poznańskiej i opolskiej. Między innymi Jego praca i zaangażowanie sprawiły, że wniosek UKA o przyznanie Instytutowi Filologii Polskiej KUL akredytacji został podjęty bez przeszkód i merytorycznych uwag. W maju 2000 r. polonistyka KUL znalazła się w gronie dziesięciu najlepszych polonistyk w Polsce.

W 1999 r. ks. Lewko wydał kolejną książkę: *Studia o Strindbergu* (Lublin, RW KUL), zbiór wieloletnich dociekań i badań, a także pasji poznawczej, jaką obdarzał wielkiego dramaturga szwedzkiego. Publikacja książki zbiegła się z międzynarodową sesją: *August Strindberg – literatura szwedzka*, którą jako kierownik Katedry Dramatu i Teatru KUL w ramach obchodów 150. rocznicy urodzin pisarza zorganizował 16 października 1999 r. w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL wraz z Instytutem Szwedzkim w Sztokholmie i Uniwersytetem w Dalarna. Zaproszeni referenci ze Szwecji i najwybitniejsi strindbergolodzy z Polski, którzy przyjechali do Lublina, potwierdzili autorytet lubelskiego ośrodka oraz osobisty wkład, jakim cieszył się Książk Profesor w badaniach nad Strindbergiem. Bardzo wysoko oceniają też Jego

działalność w pracach nad teatrem skandynawskim uczestnicy Seminarium Nordyckiego, kierowanego przez prof. Lecha Sokola w Instytucie Sztuki PAN.

Warto podkreślić, że ks. Lewko zawsze żywo zainteresowany był akademickim teatrem działającym w KUL. Od początku towarzyszył działaniom Sceny Plastycznej KUL, pisał recenzję ze wszystkich inscenizacji stworzonych przez Leszka Mądzika. Wypowiedzi te zgromadził w książce: *Teatr wielkich metafor. Szkice o Scenie Plastycznej KUL* (Warszawa 1996). Spojrzenie Księdza na spektakle Sceny Plastycznej wyróżniały się fachowością, na jaką może zdobyć się znawca sztuki plastycznej i wnikliwy teolog. W promocji tego teatru i jego właściwej, pogłębionej refleksji egzystencjalnej, do jakiej prowokuje Scena Plastyczna, udział ks. Lewki jest ogromny.

Bardzo ważnym obszarem Jego badań był też zawodowy teatr lubelski i wileński, zwłaszcza ich repertuar. Jeszcze w okresie, gdy Katedrą Dramatu i Teatru kierowała prof. dr hab. Irena Sławińska, ks. Lewko opracowywał wraz ze studentami repertuary teatru lubelskiego z lat 1890–1959. Zrobione przez Niego wyciągi i spisy, uzupełniające prace badawcze prof. dr Stefana Kruka i prof. dr Barbary Styk, są złożone w archiwum Katedry i będą wykorzystane w planowanych dalszych pracach naszego środowiska. Tą częścią swojego zainteresowania badawczego dzielił się szczególnie często na seminariach magisterskich. Z ponad sześćdziesięciu prac, jakie pod Jego kierunkiem napisano w Katedrze Dramatu i Teatru znaczna część poświęcona jest różnym aspektom historii teatru lubelskiego (repertuarowi, dyrektorom, aktorom, scenografom). Teatrologia lubelska wraz ze śmiercią Księdza Profesora utraciła bardzo wszechstronnego i wnikliwego badacza.

Podobnie wielkie zainteresowanie przejawiał teatrem wileńskim. Towarzysząc pracom naukowym prof. Ireny Sławińskiej, związanej biograficznie z Wilnem i inspirującej wiele prac badawczych nad teatrem w tym mieście, podejmował ks. Lewko szereg prac własnych nad repertuarem wileńskim. Z własnej inicjatywy podjął się opracować repertuar scen wileńskich w dwudziestoleciu międzywojennym. Zebrany materiał wymaga dalszego opracowania, ale już teraz jest solidną bazą do kilkutomowej edycji. O teatrze wileńskim wygłaszał też referaty (m.in. *Wileńskie inscenizacje dramatów Jerzego Szaniawskiego*, na sympozjum *Wilno teatralne*, w Szczecinie w 1995 r.). Na druk czeka jeszcze referat: *Teatr wileński wobec dramaturgii amerykańskiej* (wygłoszony na międzynarodowej konferencji Wilno i świat. Dzieje środowiska intelektualnego. IV Międzynarodowa konferencja, Białystok, 13–16 IX 2000). Sporo tematów „wileńskich” podejmowali również Jego magistranci i doktoranci.

Decyzją Senatu KUL, na wniosek Rady Wydziału Nauk Humanistycznych KUL, 1 czerwca 2000 ks. dr hab. Marian Lewko otrzymał nominację na stanowisko profesora KUL. W tej decyzji wyraziło się uznanie dla Jego licznych publikacji naukowych (prawie 100) oraz poważnym osiągnięciom dydaktycznym w zakresie promowania magistrów i dojrzewających już prac doktorskich.

Ostatnim przedsięwzięciem, w którym Książdz Profesor ukazał swoje szerokie perspektywy widzenia teatru, była zorganizowana przez Niego międzynarodowa kon-



ferencja *Dramat obcy w Polsce w XIX i XX w.*, która odbyła się w Kazimierzu Dolnym 24–25 września 2001 r. Przybyli na nią specjaliści z tego zakresu z różnych ośrodków w Polsce oraz 6 referentów z zagranicy (m.in. z Francji, Anglii, Szwecji i Norwegii). Nikt z uczestników nie przypuszczał, że Ksiądz Marian jest poważnie chory, że czeka go ciężka operacja. Miał pogodę ducha, snuł plany na przyszłość, planował kolejną konferencję w Kazimierzu, rozbudowę zajęć teatrologicznych. Bardzo poważnie myślał o wydawaniu rocznika „Teatrologia”. Planował wydanie książek utalentowanych doktorantek (m.in. pracę Anny Podstawki o Wilderze). Na druk w Wydawnictwie KUL czekają opracowane przez Niego dramaty Amelii Hertzówny.

W kontekście stale rosnącego dorobku naukowego i osiągnięć dydaktycznych, na wniosek Instytutu Filologii Polskiej KUL, Rada Wydziału Nauk Humanistycznych KUL wszczęła postępowanie zmierzające do nadania Księdzu Maranowi Lewce tytułu naukowego profesora. Śmierć przerwała wprawdzie te czynności, ale prace i inicjatywy, jakie Zmarły podejmował, a także sposób, w jaki traktował swoich współpracowników i przyjaciół, pozwalają widzieć w Nim Profesora o najwyższych wartościach i randze.

**Nota o Autorze:** prof. KUL dr hab. **WOJCIECH KACZMAREK** – kierownik katedry Dramatu i Teatru KUL oraz dyrektor Instytutu Filologii Polskiej KUL. Zajmuje się dramatem i teatrem religijnym w XIX i XX w., twórczością Paula Claudela, Wyspiańskiego i Kasprowicza, autor licznych publikacji z tej tematyki.

#### PUBLIKACJE KSIĘDZA PROFESORA MARANA LEWKI

1. „Eryk XIV” w *Teatrze Polskim*, „Polonista” (KUL), R XIV (1967), grudzień, s. 1–23.
2. *Strindberg och den polska teatern*, „Meddelanden från Strindbergssällskapet, [Stockholm] 1970 nr 44 s. 2–8. [Współautor Irena Sławińska].
3. *Nowa premiera na KUL-u*, „Tygodnik Powszechny” 1970, nr 19 [rec. spektaklu Sceny Plastycznej KUL pt. *Ecce homo*].
4. *Ambitne przedstawienie* [Kronika akademicka], „Zeszyty Naukowe KUL” R XIII, 1970, z. 3 (51), s. 91–92 [dotyczy spektaklu *Ecce homo*].
5. *Czas wody żywej*. [Kronika akademicka], „Zeszyty Naukowe KUL” R XIV, 1971, z. 2 (54), s. 89–90 [rec. spektaklu *Czas wody żywej*, na podst. książki R. Brandstaettera *Jezus z Nazaretu* w wyk. TA KUL, grupa Ubogich, reż. Joachim Lodek].
6. *Teatr wielkich metafor*, „Tygodnik Powszechny” 1971, nr 27 [rec. spektaklu Sceny Plastycznej KUL pt. *Narodzenia i grupy Ubogich* pt. *Hiob* wg A. Mac Leischa, reż. J. Lodek].
7. *Recepcja teatralna Strindberga w okresie Młodej Polski*, „Roczniki Humanistyczne” t. XIX, 1971, z. 4, s. 5–64.
8. *Kalendarz wystawień dramatów Augusta Strindberga na scenach polskich za lata 1905–1970*, s. 65–71.
9. *Strindberg’s Career in the Polish Theatre*, „Roczniki Humanistyczne” t. XIX, 1971, z. 4, s. 73–81, [Współautor I. Sławińska].

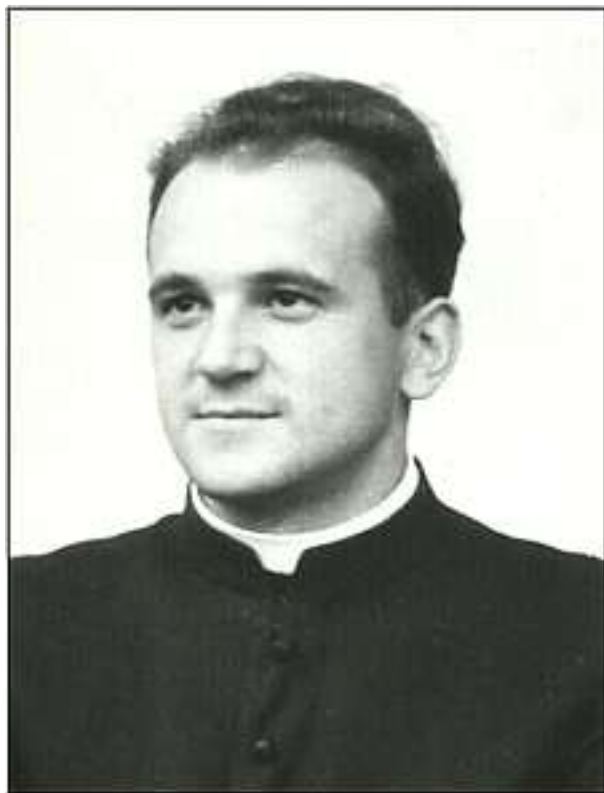
10. *Jan Michalik, Twórczość Ibsena w sądach krytyki polskiej 1875–1906, Wrocław 1971* [recenzja], „Pamiętnik Teatralny” R. XXI, 1972, z. 2 (82), s. 253–257.
11. *Dziecko Boże jest radosne* [kazanie], „Biblioteka Kaznodziejska” t. 89 (1972), nr 5, s. 298–299.
12. *Salezjańskie misterium „Męki Pańskiej”. Przyczynek do dziejów teatrów ochotniczych w Polsce*, „Roczniki Humanistyczne” t. XX, 1972, z. 1, s. 119–146 + 2 summary, 8 nrb (ilustracje).
13. *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Sekcja Filologii Polskiej*, „Biuletyn Polonistyczny” IBL PAN 1972, z. 46, s. 50–55 [sprawozdanie].
14. *Opowieść o potrzebie wiary*, „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 22 [rec. spektaklu TA KUL, grupa Ubogich pt. *Kain i Abel*, reż. Mieczysław Abramowicz].
15. *Chrystus moim światłem* [kazanie], „Biblioteka Kaznodziejska” t. 90 (1973), nr 1, s. 19–21.
16. *Czyste serce dziecka Bożego* [kazanie], „Biblioteka Kaznodziejska” t. 90 (1973), nr 1, s. 39–40.
17. *Czy wszystko już przygotowane?*, „Biblioteka Kaznodziejska” t. 91 (1973), nr 5, s. 285–286.
18. *Chrystus objawieniem odwiecznej prawdy* [kazanie], „Biblioteka Kaznodziejska” t. 91 (1973), nr 6, s. 330–332.
19. *Towarzystwo Naukowe KUL*, „Biuletyn Polonistyczny” IBL PAN 1973, z. 47, s. 96–99 [o działalności Towarzystwa].
20. *Jezus uczy miłości nieprzyjaciół* [kazanie], „Biblioteka Kaznodziejska” t. 92 (1974), nr 1, s. 38–39.
21. *Ten jest Syn mój umiłowany* [kazanie], „Biblioteka Kaznodziejska” t. 93 (1974), nr 6, s. 346–348.
22. *Czemu służył teatr zakładowy*, w: *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, red. Marian Lewko, Remigiusz Popowski, Stanisław Wilk, Łódź–Kraków 1975, s. 131–139. Resume [prezentacja teatru szkolnego księży salezjanów].
23. *Czas wolny w domach salezjańskich*, tamże, s. 140–155. Współautor Antoni Gabrel [dotyczy m.in. urządzania przedstawień].
24. *Wczesna recepcja twórczości dramatycznej Augusta Strindberga w krytyce polskiej*, „Roczniki Humanistyczne” t. XXIII (1975), z. 1, s. 157–181. Resume.
25. *Rezeption der theatralischen Theorie Strindbergs in Polen*, [w]: *Strindberg and Modern Theatre*, Strindbergssällskapet, Stockholm 1975, s. 151–162 [referat wygłoszony na międzynarodowym sympozjum poświęconym Strindbergowi we wrześniu 1973].
26. *Komentarz biblijny i homiletyczno-liturgiczny do niedzielnych i świątecznych czytań mszalnych*. Cykl A [współpraca, tu 6 niesygnowanych tekstów], red. bp Jerzy Stroba, ATK, Warszawa 1975.
27. *Wanda Achremowiczowa* [nekrolog], „Biuletyn Polonistyczny” IBL PAN 1976, z. 1, s. 76–78.
28. *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Sekcja Filologii Polskiej*, „Biuletyn Polonistyczny” IBL PAN 1977, z. 4, s. 18–21 [sprawozdanie].
29. „*Seminare*” – nowe wydawnictwo salezjańskie [recenzja], „Życie i Myśl” 1977 nr 5, s. 143–145 [opublikowano pod nazwiskiem Jan Malewicki].
30. *Pośrodku życia w śmierci jesteśmy*, „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 22 [rec. spektaklu TA KUL pt. *Wilgoć*].
31. *Recherches sur le drame et le théâtre a l’Universite Catholique de Lublin*, „Roczniki Humanistyczne” t. XXV (1977), z. 1, s. 136–138.
32. *Chwalibóg Józef* [hasło] w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 428–429.
33. *Czerwińsk nad Wisłą* [hasło] w: EK, kol. 840–841.
34. *Ocalić życie*, „Tygodnik Powszechny” 1980, nr 20 [rec. spektaklu TA KUL pt. *Wędrownie*].
35. *Zgruchotana wielkość. Wokół teatru Knuta Hamsuna*. „Roczniki Humanistyczne”, t. XXIX (1981), z. 5, s. 5–39.
36. *Czy stać nas na nową formę teatru?*, „Nostra”. Biuletyn salezjański, R XXXVII (1982), nr 226, s. 39–41 [dotyczy organizowania przy parafiach salezjańskich teatru dla dorosłych].
37. *Donacjan* [święty, hasło] w: EK, t. 4, Lublin 1983, kol. 107.
38. *Donat* [Donatus Aelius, hasło], tamże, kol. 107–108.

39. *Donat z Arezzo* [hasło], tamże, kol. 108–109. [Współautor Antoni Bazieli].
40. *Donat z Fiesole* [hasło], tamże, kol. 109.
41. *Donat z Münstereifel* [hasło], tamże, kol. 110.
42. *Donatello* [hasło], tamże, kol. 110–111.
43. *Dore Gustave* [hasło], tamże, kol. 120–121.
44. *Zgruchotana wielkość. Wokół teatru Knuta Hamsuna*, w: *Wśród mitów teatralnych Młodej Polski*, pr. zbior., red. I. Sławińska, B. Stykova, Kraków 1983, s. 342–393. Resume.
45. *Wpłynąć w szczęśliwą wieczność*, „Tygodnik Powszechny” 1984, nr 1 [rec. spektaklu Sceny Plastycznej KUL pt. *Brzeg*].
46. *Słowo wstępne*, w: *Misterium Christi. Męka Pańska* [słowa F. Harazim, muz. A. Chlondowski], Rumia 1984.
47. *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Sekcja Filologii Polskiej*, „Biuletyn Polonistyczny” IBL PAN 1985, z. 1–2, s. 223–224 [sprawozdanie].
48. *O dramacie i teatrze Strindberga*, tamże, s. 75–80 [streszczenie tez pracy doktorskiej].
49. *Skandynawowie w repertuarze krakowskim (1877–1918)*, „Zeszyty Naukowe UJ”. Prace historycznoliterackie DCCXXXVIII (1985), z. 58 [Z dziejów teatru krakowskiego. Materiały z sesji Dwieście lat teatru w Krakowie. 1781–1981, red. Jan Michalik].
50. *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Sekcja Filologii Polskiej. 1984/1985*, „Biuletyn Polonistyczny” IBL PAN 1986, z. 2, s. 201–205 [sprawozdanie].
51. *Od redakcji*, „Seminare” 1986, s. 7–8 [wprowadzenie do numeru poświęconego religijnemu wychowaniu młodzieży].
52. Giannatelli Roberto, *Jak studiować katechetykę dzisiaj?* tłum. i oprac. Marian Lewko, „Seminare” 1986, s. 215–221 [skrót referatu wygłoszonego w KUL przez rektora Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie].
53. *Teatr wielkich metafor*, „Tygodnik Polski” 1987, nr 13 [rec. spektaklu TA KUL pt. *Pętanie*].
54. *Niezwykły nawet wśród świętych*, „Seminare” 1987–1988, s. 7–9 [prezentacja sylwetki św. Jana Bosko w stulecie śmierci].
55. *Ksiądz Bosko i jego „teatrzyk”*, tamże, s. 67–78 [o roli teatru w szkołach prowadzonych przez świętego].
56. *Eucharystia w pedagogicznej myśli księdza Bosko*, tamże, s. 79–89, współautor Andrzej Świda.
57. *Aneks*, oprac. Marian Lewko, tamże, s. 225–231. Zawiera: Daty znaczące w życiu księdza Bosko; Ważniejsze daty w historii Towarzystwa Salezjańskiego; Przełożeni wyżsi Towarzystwa Salezjańskiego; Ważniejsze daty w historii salezjanów polskich.
58. *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Sekcja Filologii Polskiej 1985/86*, „Biuletyn Polonistyczny” IBL PAN 1987, z. 1, s. 185–188 [sprawozdanie].
59. *Biblijne konteksty dramaturgii Augusta Strindberga*, „Zeszyty Naukowe KUL” R XXXI (1988), nr 4 (124), s. 29–40.
60. *Strindberg – O’Neill – Współczesny teatr. Sztokholmskie obrady pod egidą Fundacji Nobla*, tamże, s. 55–61 [prezentacja referatów z międzynarodowego sympozjum].
61. *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Sekcja Filologii Polskiej 1987/88*, „Biuletyn Polonistyczny” IBL PAN 1989, z. 2, s. 183–187 [sprawozdanie].
62. *Giordano Luca* [hasło] w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 1088.
63. *Eschatologiczne zamyslenie*, „Przegląd Uniwersytecki” 1990, nr 1–2 [rec. spektaklu TA KUL pt. *Wrota*].
64. *Inne miejsce. Tęsknota za czystym wnętrzem*, „Gazeta Festiwalowa”, Lublin, 13 kwietnia 1991. Jednodniówka z okazji Ogólnopolskiego Festiwalu Teatrów Studenckich. Studencka Wiosna Teatralna – Lublin 1991 [o przedstawieniach jednoaktówek Pintera w wyk. Teatru 38 z Krakowa].
65. *O semantyce i funkcji rekwizytów w dramatach Augusta Strindberga*, „Akcent” 1991, nr 1 (43), s. 170–177.

66. *Biblioteka teatralna Jana Okońskiego. Wartość repertuaru i jego miejsce w życiu kulturalnym prowincji*. (Parę uwag na marginesie rozproszonego zbioru), w: *Dramat i teatr romantyczny*, red. nauk. D. Ratajczak, Wrocław 1992, s. 281–306.
67. Layla Alexander, *Tajemnice i sekrety Andrzeja Tarkowskiego*, tłum. z rosyjskiego i opatrzyl biogramem reżysera Marian Lewko, „Akcent” 1992, nr 2–3 (48–49), s. 201–211.
68. *Tchnienie życia i śmierci*, „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 17 [rec. spektaklu TA KUL pt. *Tchnienie*].
69. *Le soufflé* [Chronique], „Le Théâtre en Pologne” 1993, nr 2, s. 48.
70. *The Breath* [Reports], tamże, s. 52–53, wersja angielska tekstu.
71. *Arnold Szyfman i jego teatr* [rec. książki E. Krasieński, Teatr Polski Arnolda Szyfmana. 1919–1939, Warszawa 1991], „Akcent” 1993, nr 1–2 (51–52), s. 255–259.
72. *O teatrze i dramacie emigracyjnym*, „Akcent” 1993, nr 3 (53), s. 227–235 [sprawozdanie z sympozjum zorganizowanego w Poznaniu].
73. *Semantic Analysis of the Role of Stage Properties in the first act of Eric XIV*, „Studia Scandinavistica” 14 (1993), s. 111–122.
74. *Chrześcijańskie konteksty dramaturgii Augusta Strindberga*, „Roczniki Humanistyczne” t. XLII, z. 1, s. 85–121.
75. *Guercino* [hasło] w: EK, Lublin 1993, t. 6, kol. 379–380.
76. *Harazim Franciszek* [hasło], tamże, kol. 547–548.
77. *Jeszcze nie monografia...* [rec. książki Teatr bezsłownej prawdy, red. W. Chudy, Lublin 1990], „Zeszyty Naukowe KUL” R XXXV (1992), nr 1–2 (137–138), s. 95–108 [druk 1995].
78. *Nowe studium o Ibsenie* [rec. książki E. Beyera, Henryk Ibsen, Gdańsk 1993], „Akcent” 1995, nr 3–4 (61–62), s. 214–217.
79. *Mrok i światło teatru Leszka Mądzika*, „Pokaz”. Pismo krytyki artystycznej, 1995 nr 4 (13), [referat wygłoszony na sympozjum z okazji 25 lat Sceny Plastycznej KUL].
80. *Mrok i światło teatru Leszka Mądzika*, w: *Pogranicza teatru*, red. Jacek Lewandowski, Lublin 1996, s. 33–48.
81. *Kronika Sceny Plastycznej KUL*, oprac. Marian Lewko, tamże, s. 73–82.
82. *Teatr wielkich metafor. Szkice o Scenie Plastycznej KUL*, Warszawa 1996, s. 123, 14 ilustr. [książka, tu przedruk recenzji opublikowanych wcześniej].
83. *Teatr ludzkiego universum*, „Notatnik Teatralny” 1996 nr 11, s. 146–150 [o Scenie Plastycznej KUL].
84. *Scena Plastyczna Leszka Mądzika. Jaka filozofia, jaka sztuka?* w: *Teatr i antropologia. Materiały z sesji „Antropologia teatru jako wydarzenia na pograniczu kultur”*, Białystok 20 XI 1993. Biblioteka pamięci i myśli, nr 16. Białystok 1996.
85. *Obecność Skandynawów w polskiej kulturze teatralnej w latach 1876–1918*, Lublin 1996, s. 848, książka [rec. L. Kuchtówna, Akcent 1998 nr 4 (74)].
86. *Scena Plastyczna KUL w Budapeszcie*, „Przegląd Uniwersytecki” 1997, nr 5–6, s. 20.
87. *Zbyt wiele pułapek wątpliwości*, „Zeszyty Naukowe KUL” RXL (1997), nr 1–2 (157–158), s. 195–203 (rec. książki B. Stykowej: *Teatr amatorski w Lublinie i na Lubelszczyźnie w latach 1866–1918*, red. Wydawnictw KUL, Lublin 1997).
88. *Wileńskie inscenizacje dramatów Jerzego Szaniawskiego*, w: *Wilno teatralne*, red. Mirosława Kozłowska, Warszawa 1998, s. 238–256.
89. *Z dziejów teatru w Lublinie*, „Akcent” 1998 nr 4 (74), s. 124–127, (rec. książki S. Kruka, *Teatr Miejski w Lublinie 1919–1939*, Lublin 1997).
90. *Norwesko-polskie dni literatury w Oslo*, „Akcent” 1998 nr 4 (74), s. 169–170.
91. *Le drame scandinave au théâtre polonais premiere moitié du siècle*, „Le Théâtre en Pologne 1999” nr 1, s. 6–9.
92. *Scandinavian Plays in Polish Theatres First Half of the 20<sup>th</sup> Century*, tamże, s. 9–11
93. *Studia o Strindbergu*, Lublin 1999, s. 352, 20 il., sum. [książka].

94. Kamila Janicka, *Łódzki okres działalności teatralnej Mariana Gawalewicza (1903–1906)*, oprac. M. Lewko, Lublin 2000, RW KUL ss. 227 [seria Katedry Dramatu i Teatru].
95. *Świat wewnętrzny bohaterów chłopskich w dramaturgii Wiesława Myśliwskiego*, w: *O twórczości Wiesława Myśliwskiego (w 70. rocznicę urodzin pisarza)*, Kielce 2001, s. 83–103.
96. *Instytut Filologii polskiej KUL. Katedra Dramatu i Teatru (skład osobowy, działalność merytoryczna pracowników, krótka historia działalności katedry, stan obecny realizowanego programu, informacje o posiadanej dokumentacji teatralnej)*, „Rzeczy Teatralne” 2001, nr 7–8, s. 9–17.
97. *Teatrologia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Tradycja i dzień dzisiejszy*, w: *Teatrologia polska u schyłku XX wieku*, red. J. Michalik, A. Marszałek, Kraków 2001, s. 27–30.
98. *Dramat obcy w Polsce 1756–1965. Premiery. Druki. Egzemplarze. Informator\* A–K*, pr. zesp. pod kierunkiem Jana Michalina, Kraków 2001. [Współpraca redakcyjna odnotowana we wstępie do tomu].
99. *Spektakle Strindbergowskie w Szczecinie*, w: *Szczecin teatralny*, pod red. M. Kozłowskiej, Szczecin 2002.
100. *Teatr wileński międzywojnia wobec dramaturgii amerykańskiej*, w: *Wilno i świat. Dzieje środowiska intelektualnego*, IV Międzynarodowa Konferencja, Białystok 13–16 września 2000 r. [Druk] Białystok 2003.
101. *Amelia Hertzówna: Dramaty zebrane*. Wstęp i opracowanie, ks. Marian Lewko, książka złożona do druku w Wydawnictwie KUL.
102. *Dramat obcy w Polsce w XIX i XX wieku*. Materiały z międzynarodowej konferencji zorganizowanej przez Katedrę Dramatu i Teatru w Kazimierzu nad Wisłą 24–25 września 2001, pod red. Mariana Lewki, Wojciecha Kaczmarka i Joanny Michalczuk, książka złożona do druku w Wydawnictwie KUL.

REFLEKSJE WYGŁOSZONE PODCZAS MSZY ŚWIĘTEJ  
W INTENCJI ŚP. KSIĘDZA ROMANA POMIANOWSKIEGO  
w kościele akademickim KUL 16 kwietnia 2002 r.



Dzisiejsza msza święta, jak każda jest sakramentalnym uobecnieniem Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa zwana też Misterium Paschalnym, jest szczególnym spotkaniem naszej wspólnoty akademickiej, podczas której chcemy prosić Boga w intencji śp. ks. Romana Pomianowskiego, kapłana ze Zgromadzenia Salezjańskiego, a jednocześnie psychologa, pracownika naukowego Katedry Psychologii Wychowawczej i Rodziny w Instytucie Psychologii KUL. Nie będę przedstawiał *curriculum vitae* ks. Romana ani charakteryzował jego dorobku naukowego; myślę, że ktoś w przyszłości bardziej kompetentny ode mnie, to uczyni.

W dzisiejszych refleksjach chcę jedynie podzielić się osobistymi myślami... myślami o treści religijnej, egzystencjalnej.

Ksiądz Roman odszedł z tego świata nagle, tragicznie. 8 kwietnia został pogrzebany w Czerwińsku n. Wisłą, obok swoich współbraci zakonnych. Roman był przyjacielem młodzieży, w wielu sytuacjach jej bliskim opiekunem, był też naszym – mam na myśli pracowników naukowych Instytutu Psychologii – bliskim,

życzliwym kolegą. Może to zabrzmie paradoksalnie, ale zechcemy przeżyć tę mszę świętą jako ofiarę dziękczynną za to, co Bóg zdziałał za pośrednictwem Jego Osoby. W liturgii pogrzebowej występują wyraźne elementy dziękczynienia oraz myśli paschalne połączone z radosnym śpiewem Alleluja. Śmierć dla chrześcijan nie jest największym nieszczęściem, jest zdarzeniem paschalnym, przejściem do Bożej Rzeczywistości.

Rozumiem, że z naturalistycznego punktu widzenia śmierć jest końcem wszystkiego, ustania akcji serca, mózgu, utratą świadomości, końcem wszelkich zamiarów, planów – wraz z dalszymi konsekwencjami. Z chrześcijańskiego punktu widzenia jest początkiem innego życia, jest nowym narodzeniem. Oczywiście chrześcijanie też przeżywają trwogę przed śmiercią, jest to zjawisko ludzkie, jak Martin Heidegger pisał – żyjemy w trwodze, bronimy się przed wyobrażeniem sobie takiego stanu świata, w którym nas nie będzie. Tylko człowiek wie, że umrze, tylko człowiek myśli o odpowiedzialności za swoje życie i tylko człowiek stawia to odwieczne pytanie – co dalej? Śmierć jest czymś tragicznym, ale pozostaje Tajemnicą Boga, kiedy On powołuje człowieka do siebie, niekiedy w czasie nieoczekiwanym, nagle człowiek zostaje wyrwany z życia. Wierzmy jednak, że to najlepszy czas dla człowieka, w którym umiera. Obecne życie ludzkie jest, odwołując się do metafory śmierci jako narodzin, stanem embrionalnym w relacji do wieczności. Dziecko, które się rodzi nie wie o rzeczywistości, do której przybywa. Analogicznie, umierający nie wie – co się dzieje po „tamtej stronie” rzeczywistości. Chrystus zapewnił jednak, iż czeka na nas Ojciec, że w domu Ojca jest wiele mieszkań (J 14, 2), a św. Paweł Apostoł nauczał pierwszych chrześcijan w Koryncie, cytując słowa nieznanego autora: „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9).

Wierzmy, że śmierć jest spotkaniem z Bogiem, który jak mówi św. Jan Apostoł, jest „Miłością” i jest Miłosierdziem. Śmierć jest odkryciem Prawdy Najwyższej, doświadczeniem absolutnej Miłości. Podczas życia na ziemi stawiamy sobie różne pytania, przeżywamy różne wątpliwości, stawiamy różne znaki zapytania. Kręcą się nasze myśli w zamkniętej przestrzeni naszej wyobraźni, w granicach naszego języka i naszych pojęć. Śmierć jest wyjściem z tego zamkniętego kręgu. Wierzmy, ufamy, że śmierć jest wspaniałym Odkryciem. Spotkaniem z Najwyższą Prawdą – poznaniem Prawdy Absolutnej, która zawiera odpowiedzi na wszelkie nasze pytania. Jest doświadczeniem Najwyższej Miłości, która nigdy nie ustaje. „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję częściowo, wtedy będę poznawał tak, jak i zostałem poznany. Teraz więc trwają wiara, nadzieja, miłość, te trzy: z nich zaś najważniejsza jest miłość” (1 Kor 12–13). Śmierć jest wejściem w Rzeczywistość, w której nie ma już czasu, jest „zawsze teraz”.

Na ziemi odkrywamy różne prawdy, myślowo rekonstruujemy strukturę i dynamikę Kosmosu, sięgamy myślą w strukturę jądra atomowego, rozszyfrujemy

kod genetyczny. Wszystkie te prawdy są wspaniałe, rodzą poznawcze fascynacje, ale to zawsze są prawdy pisane małą literą. W spotkaniu z Bogiem poznajemy Prawdę pisaną dużym P, która zawiera odpowiedź na wszelkie pytania, nawet na takie, których ludzie żyjący na ziemi nie potrafią wymyślić.

Chrystus powiedział o sobie, że jest Prawdą (J 14, 6). Nie powiedział, że ją zna, ale że nią jest. Nią jest i dlatego jest gwarantem naszego poznania Prawdy. Znane powiedzenie Fidora Dostojewskiego „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”, ma nie tylko interpretację etyczną, ale w wersji nieco zmienionej ma również interpretację epistemologiczną: „Jeśli Boga nie ma, to nie ma prawdy” (tej pisanej dużą literą) – jak to trafnie wyartykułował Leszek Kołakowski.

Dzisiaj Bóg stworzył sytuację, w której możemy dziękować Bogu za życie Romana. Roman zainspirował szereg poważnych działań m.in. służących dobru bliźnich.

Nadmienię jedynie, że jako pracownik naukowy opublikował ponad 80 rozpraw i komunikatów, organizował wiele naukowych sympozjów, uczestniczył w redakcjach czasopism „Seminare” i „Zagadnienia Wychowawcze a Zdrowie Psychiczne”. W publikacjach swoich koncentrował się głównie na problematyce wychowania, pod jego kierunkiem 104 osoby opracowały swoje rozprawy magisterskie. Oprócz dydaktyki na KUL-u wykładał też psychologię w różnych okresach w kilku Wyższych Seminariach Duchownych. Jeden rok akademicki spędził jako visiting scholar w Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie, uczestniczył w badaniach międzynarodowych nad postawami młodzieży wobec pokoju (1985–1988), badania te obejmowały 12 krajów europejskich z Polską włącznie i zostały opublikowane w języku włoskim pod redakcją G. Milanese (1988).

Od 1980 r. działał w „Solidarności”. W okresie stanu wojennego wraz z nauczycielami zwolnionymi w tym czasie z pracy w szkołach średnich ks. Roman organizował dla maturzystów (zagrożonych z powodu zaangażowania się w akcję „Solidarności”) dokształcanie z języka polskiego, historii i matematyki.

W 1985 r. podjął się opieki nad nową organizacją formacji harcerskiej – Polską Organizacją Harcerską w Lublinie. W efekcie tej pracy stworzył Stowarzyszenie Akcji Pomocy Dzieciom i Młodzieży i z inicjatywy tej wybudowano Salezjańską Stację Młodzieżową w Rudce k. Ostrowa Lubelskiego. Od tego czasu, już 17 lat, w każde wakacje letnie są organizowane 4 turnusy kolonijne dla młodzieży z rodzin wielodzietnych i ubogich. W prowadzeniu kolonii letnich pomagali mu studenci psychologii i pedagogiki KUL oraz klerycy z różnych polskich seminariów.

Ksiądz Roman służył bliźnim – głodnym, opuszczonym, osamotnionym, zgodnie ze słowami Chrystusa: „Byłem głodny, a daliście Mi jeść” (Mt 25, 35), „Zaprawdę powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Chrystus postawił znak równości między Sobą a bliźnim. Ksiądz Roman w bliźnim, zwłaszcza cierpiącym, umiał dostrzec twarz Chrystusa. Służąc Chrystusowi, widział też wartość nie-



skończoną człowieka. Nie traktował miłości bliźniego jako środka, bo człowiek nigdy nie może służyć jako narzędzie do osiągnięcia czegokolwiek. Widział prawdziwą wartość człowieka, tak jak nauczał nas Chrystus. Czynił to cicho. Dopiero po śmierci śp. Romana dowiedziałem się o tej Jego wielkiej akcji. „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię” (Mt 5, 5), ich wpływ będzie największy, najbardziej owocny.

Chcę zakończyć swoje refleksje wezwaniem, aby inni – wrażliwi na potrzeby bliźnich kontynuowali dzieło śp. Romana i żebyśmy przeżyli tę dzisiejszą mszę świętą jako dziękczynienie za dobro, które zainicjował i realizował w swoim życiu śp. ks. Roman Pomianowski.

*ks. Zdzisław Chlewiński*

KS. BOLESŁAW MARGAŃSKI

## WYCHOWANIE LITURGICZNE WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA

### Wychowanie w liturgii i przez liturgię

#### WSTĘP

Tytuł wymaga wyjaśnień. Najpierw należy bliżej określić termin *wychowanie*, następnie określenie *liturgiczne*, a wreszcie *we wspólnocie Kościoła*.

Przyjmuje się, że istotę każdego wychowania stanowi spotkanie się z określonymi wartościami, wejście z nimi w dialog i zaangażowanie się w ich realizację.

Natomiast wychowanie chrześcijańskie „zdąży nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej [...], lecz ma na względzie przede wszystkim to, aby ochrzczeni, wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia, stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary. Niech uczą się chwalić Boga w duchu i w prawdzie (por. J 4, 23), zwłaszcza w kulcie liturgicznym; niech zaprawiają się w prowadzeniu własnego życia według nowego człowieka w sprawiedliwości i świętości prawdy (Ef 4, 22–24); w ten sposób niech stają się ludźmi doskonałymi na miarę wieku pełności Chrystusowej (Ef 4, 13) i przyczyniają się do wzrostu Ciała Mistycznego”<sup>1</sup>.

W procesie chrześcijańskiego wychowania – formacji, poza czynnikami naturalnymi, istotne są elementy nadprzyrodzone, ściśle powiązane z liturgią Kościoła. Dlatego mówi się o wychowaniu „liturgicznym”: albo dokonującym się w liturgii i przez liturgię, gdyż celebracja liturgiczna jest miejscem i czasem wychowania; albo do liturgii (do świadomego, czynnego, owocnego, pełnego, wspólnotowego... w niej uczestnictwa). W naszych rozważaniach ograniczymy się do wy-

---

<sup>1</sup> Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* – DWCH 2.

chowania liturgicznego tylko w pierwszym znaczeniu, czyli do wychowania w liturgii i przez liturgię.

Fundamentem formacji liturgicznej jest zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa i udział w nim człowieka poprzez wiarę i sakramenty święte, umożliwiające oddanie czci Bogu i uświęcenie człowieka<sup>2</sup>. Ta formacja łączy się z celebracjami liturgicznymi, w czasie których i przez które następuje „przyłgnięcie” wierzącego do Chrystusa – Syna Bożego (por. Rz 8, 29), a polega ono: na upodobnieniu się do Niego, na stopniowym i coraz bardziej doskonalszym upodobnianiu się do Niego, na dojrzwaniu do Jego pełni, czyli inaczej na osiągnięciu „formy” lub „kształtu” Chrystusa, aby „być” Chrystusowym, „żyć” według Jego Ewangelii i „działać” w miłości Chrystusa.

Cel zaś tej formacji jest podwójny, lecz ściśle ze sobą powiązany, a mianowicie oddanie chwały Bogu i własne uświęcenie. Okazuje się, że chwałą Boga jest człowiek święty.

Ta formacja bazuje na słowie Bożym i zbawieniu udzielanym w liturgii; łączy się ze sprawowaniem Eucharystii, sakramentów św. i przeżywaniem całego zbawczego misterium Chrystusa z biegiem roku liturgicznego.

Liturgia przecież stanowi źródło i szczyt całego życia chrześcijańskiego. Dobre jej przeżycie: świadome, czynne i owocne w niej uczestnictwo przebóstwa chrześcijanina, pozwala mu zjednoczyć się z Chrystusem i umocnić się w miłości braterskiej oraz doświadczyć, że samo sprawowanie liturgii jest dla niego podstawową szkołą przeżywania tych misterii wiary i łączenia swego życia z Chrystusowym dziełem zbawienia świata<sup>3</sup>.

Trzeba zauważyć, że wychowanie liturgiczne obejmuje wszystkich ludzi, poczynając już od najmłodszych dzieci, przez młodzież, osoby dorosłe, a kończąc na osobach starych. Ono dotyczy wszystkich stanów: kapłańskiego, zakonnego, małżeńskiego i życia apostołskiegopozostałych wiernych żyjących w świecie.

Rozpoczyna się w sakramentach wtajemniczenia i zakłada coraz pełniejsze – stosownie do wieku – włączanie się w życie liturgiczne Kościoła. „Proces ten ma znamiona permanentnego kształtowania osobowości przez coraz pełniejsze wnikanie w tajemnice liturgii, która staje się zarówno drogą ku szczytom wielkodusznego naśladowania Chrystusa, epifanią Kościoła trwającego na modlitwie i sprawującego kult Boży, oraz stałą formą bliskiej zażyłości ze Zmartwychwstałym Chrystusem”<sup>4</sup>.

Obok tak pojętej formacji liturgicznej można wyróżnić specjalistyczną formację liturgiczną, która ukierunkowana jest na posługę zbawienia wobec innych ludzi przez podjęcie szczególnego posłannictwa w Kościele w celu budowania

---

<sup>2</sup> Por. ks. W. Anielski, ks. J. J. Kopeć, *Liturgia szkołą duchowej formacji chrześcijańskiej*, „Liturgia Sacra” 1–2 (1995) 18.

<sup>3</sup> Por. S. Czerwik, *Pojęcie i natura liturgii*, w: *Euntes docete*, red. S. Koperek i in., Kraków 1993, s. 41–58.

<sup>4</sup> Ks. W. Anielski, ks. J. J. Kopeć, art. cyt., s. 21.

Jego wspólnoty. Ten sposób formacji ma miejsce w wychowaniu liturgicznym alumnów, kapłanów, osób wchodzących na drogę życia konsekrowanego, animatorów różnych ruchów kościelnych, grup charyzmatycznych, zespołów służby liturgicznej, czy też osób podejmujących szczególne posługi w Życiu Kościoła. Jednakże ta specjalistyczna formacja liturgiczna pozostaje poza przedmiotem naszych rozważań.

W tym kontekście rodzą się szczegółowe pytanie dotyczące wychowawczego wymiaru liturgii: skoro liturgia jest kultem Boga, a kult obejmuje poznanie doskonałości Bożych, ich uznanie i wyrażenie w aktach zewnętrznych i wewnętrznych, a więc dotyczy umysłu, woli i uczuć, czyli całego człowieka, to czyż liturgia rzeczywiście wychowuje nie tylko dorosłych, lecz również dzieci poprzez wdrażanie w modlitwę, pogłębianie wiary i łączenie kultu z życiem? Co czynić, by nasza pobożność była liturgiczna? Co czynić, by nastąpiło liturgiczne ukształtowanie naszego życia? Jakich praw liturgii należy przestrzegać, by z nich uczynić normę naszego postępowania? Na te pytania będziemy razem – wspólnie szukać odpowiedzi.

Aby odpowiedzi szukać na właściwej drodze, trzeba – jak się wydaje – omówić normy, czy też zasady liturgicznego wychowania: najpierw ogólne, a następnie szczegółowe.

## I. NORMY OGÓLNE

1. Liturgia ma swoje ciało i swoją duszę. Ciałem jest słowo, znak, czynność, duszą zaś jest Misterium Paschalne – zbawcze tajemnice Chrystusa obecnego w czynnościach liturgicznych. Znaki i symbole odgrywają w liturgii bardzo ważną rolę. Albowiem Bóg dociera do człowieka przez świat znaków i symboli; przez elementy materialne, ułożone w formie obrzędów liturgicznych i opatrzone towarzyszącymi im słowami. Zostały one wybrane na oznaczenie niewidzialnych spraw Bożych<sup>5</sup>. Wśród nich jedne zostały przejęte z dzieła stworzenia (np.: światło i noc, wiatr, ogień, woda, ziemia, drzewa i owoce), czy też z życia społecznego ludzi (np. obmycie, namaszczenie, łamanie chleba czy picie z kielicha), inne są znakami biblijnymi (np. namaszczenie i konsekracja osób, włożenie rąk, ofiary, a zwłaszcza Pascha), kolejne zaś zostały wprowadzone przez Chrystusa, aby oznaczały i przekazywały łaskę (znaki sakramentalne), a wreszcie pewne z nich zostały zastosowane przez Kościół w celu ukazania wiernym blasku znaków łaski Bożej. Najważniejsze z nich to znaki sakramentalne. Duch Święty od dnia Pięćdziesiątnicy Paschalnej przez nie dokonuje dzieła uświęcenia. Te znaki sakramentalne wypełniają również typy i figury Starego Przymierza, oznaczają i dają ludziom zbawienie dokonane przez Chrystusa oraz zapowiadają i już zapoczątkowują

---

<sup>5</sup> Por. KL 33.

chwałę nieba<sup>6</sup>. Toteż należy zauważyć, że w liturgii „[...] przez znaki widzialne (*signa sensibilia* = zmysłowe) wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny”<sup>7</sup>. „Celebracja sakramentalna jest utkana ze znaków i symboli. Zgodnie ze zbawczą Bożą pedagogią ich znaczenie zakorzenia się w dziele stworzenia i w ludzkiej kulturze, zostaje sprecyzowane w wydarzeniach Starego Przymierza i odsłania się w pełni w osobie i dziele Chrystusa”<sup>8</sup>. Dlatego uczestnik celebracji liturgicznej dostrzega dialogowy charakter spotkania dzieci Bożych z ich Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym; otrzymuje właściwe spojrzenie na dzieło stworzenia, kultury ludzkiej, historii zbawienia i na życie całej wspólnoty Kościoła.

Już Pius Parsch uważał, że życie liturgiczne buduje się na trzech filarach, którymi są: udzielanie przez Boga życia nadprzyrodzonego, Eucharystia i Kościół. I to jest prawda!

Istotę świętości stanowi działanie Boże w nas – życie łaską Bożą i jej wzrost. Aby wychowanie było liturgiczne, to najpierw trzeba pozwolić Bogu działać w naszej duszy. To zaś działanie Boże dokonuje się w czynnościach liturgicznych. Toteż w sprawowaniu liturgii, która jest wykonywaniem „kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa”<sup>9</sup>, Jezus jako jej pierwszorzędny podmiot – „pośrednik między niebem i ludźmi” (1 Tm 2, 5) oraz „arcykapłan Nowego Przymierza” (Hbr 8, 1–2) – jest obecny w wieloraki sposób: w osobie kapłana odprawiającego, w ofierze mszy świętej, zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi, mocą swoją w sakramentach, w swoim słowie, gdy Kościół modli się ...<sup>10</sup>. Dzięki tej obecności Chrystusa (obecności aktualnej: tu i teraz oraz rzeczywistej) jest możliwe i rzeczywiste dokonuje się wszczęcie w nas życia nadprzyrodzonego, a następnie jego umocnienie i rozwój.

Trzeba tu zauważyć, że Jezus Chrystus – a w konsekwencji również i cały Kościół – działa w liturgii „przez moc Ducha Świętego”<sup>11</sup>. Wszak owocem wzajemnej miłości Ojca i Syna, ich tchnieniem i wyrazem jedności jest Duch Święty. Dlatego też misterium zbawienia, które urzeczywistnia się w liturgii, dokonuje się według tradycyjnej zasady: *a Patre, per Filium, in Spiritu Sancto, ad Patrem*. Wyrażenie *in unitate Spiritus Sancti* wyrosło z kerygmy apostołskiej i było w okresie starożytności równoznaczne z formułą *in sancta Ecclesia*<sup>12</sup>. Albowiem Duch Święty przyszedł

<sup>6</sup> Por. KKK 1152.

<sup>7</sup> KL 7.

<sup>8</sup> KKK 1145.

<sup>9</sup> KL 7.

<sup>10</sup> Por. Enc. *Mediator Dei* oraz KL 7.

<sup>11</sup> KL 6.

<sup>12</sup> Por. Hipolit Rzymski, *La Tradition Apostolique*, Paris 1946, s. 33; Bazyli, *Liber de Spiritu Sancto*, PG 32,184; Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio II*, PG 35,409; zob. B. Margański, *Doksologia „Per Ipsum...”*, „Roczniki Teologiczne”, t. 46 (1999), z. 8, s. 61–62.

do wierzących w Chrystusa (por. J 7, 39) jako dar Jezusa, jako Pocieszyciel posłany przez Ojca w Jego imieniu (J 14, 26). Jego zesłanie stało się dla Kościoła znakiem, że Syn powrócił już do Ojca i spełnił obietnicę zesłania Ducha Świętego na Kościół. Teraz zaś Duch Święty objawia wierzącym całą prawdę, przebywa w nich i jest Duchem jedności całego Kościoła (por. Ef 4, 4).

2. Życie liturgiczne urzeczywistnia się we wspólnocie – w Kościele i z Kościołem, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa – świętą Oblubienicą Chrystusa. Albowiem w liturgii Jezus nie działa sam, lecz „zawsze przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną, która modli się do swego Pana i przez niego oddaje cześć Ojcu wiecznemu”<sup>13</sup>. Podmiotem czynności liturgicznych jest więc również Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski. Jednak ten Kościół powszechny, jest reprezentowany tu i teraz przez konkretny Kościół lokalny, a dokładniej przez najczęściej występującą wspólnotę parafialną, określaną dziś jako zgromadzenie liturgiczne.

Dlatego „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła będącego »sakramentem jedności«, a Kościół to lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod przewodnictwem biskupów”<sup>14</sup>. Liturgia przeto jest sprawą całego ludu Bożego: duchownych, którzy przyjęli sakrament święceń oraz wiernych świeckich, którzy mocą sakramentu chrztu i bierzmowania są także kapłanami (por. Ap 1, 6: 1 P 2, 4–10) – uczestnikami kapłaństwa wspólnego – powszechnego<sup>15</sup>. „Wierni wykonują swoje kapłaństwo, wynikające ze chrztu, przez udział w posłaniu Chrystusa, Kapłana, Proroka i Króla, każdy zgodnie ze swoim powołaniem. Przez sakramenty chrztu i bierzmowania wierni »poświęceni są [...] jako [...] święte kapłaństwo« (KK 10)”<sup>16</sup>.

To zaś kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo powszechne choć różnią się istotą, a nie tylko stopniem, są sobie przyporządkowane i są udziałem we właściwy sobie sposób w jednym kapłaństwie Chrystusowym<sup>17</sup>. „Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują. Poszczególnych natomiast członków dosięgają w różny sposób, zależnie od stopnia święceń, urzędów i czynnego udziału”<sup>18</sup>.

W tym miejscu należy wspomnieć o wychowawczej roli liturgii w życiu „Kościoła domowego”<sup>19</sup>, czyli rodziny chrześcijańskiej<sup>20</sup>. Rodzina jest przecież wspólnotą, która na swój sposób żyje i działa na obraz Kościoła powszechnego.

<sup>13</sup> KL 7.

<sup>14</sup> KL 26.

<sup>15</sup> Por. KK 11 i 34; KL 14 i 48.

<sup>16</sup> KKK 1546.

<sup>17</sup> Por. KK 10; KKK 1547.

<sup>18</sup> KL 26.

<sup>19</sup> Por. KK 11.

<sup>20</sup> Por. ks. J. Miazek, *Wychowawcza funkcja liturgii w życiu rodziny chrześcijańskiej*, „Communio” 2 (1982), nr 5, s. 64–73.

Ona także jest podmiotem liturgii i bierze udział w liturgii: żyje słowem Bożym i Eucharystią, korzysta z sakramentów, modli się (czasem nawet tekstami Liturgii Godzin) i uświęca z biegiem roku liturgicznego. „Rodzina jako taka otrzymała od Boga posłannictwo, by stać się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa. Wypełni ona to posłannictwo, jeżeli przez wzajemną miłość swych członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga okaże się niejako domowym sanktuarium Kościoła; jeżeli cała rodzina włączy się w kult liturgiczny”<sup>21</sup>. „Liturgia i wspólna modlitwa są źródłem łask dla rodziny. W wypełnianiu swoich zadań rodzina winna znajdować umocnienie w słuchaniu słowa Bożego i uczestnictwie w życiu sakramentalnym, szczególnie korzystając z sakramentu pojednania i Eucharystii”<sup>22</sup>. Rodzina przygotowuje i wychowuje do należytego uczestnictwa w liturgii<sup>23</sup>. Ale również liturgia oddziałuje wychowawczo na wspólnotę rodzinną poprzez wartości ogólnoludzkie (ognisko domowe, wzajemne relacje członków rodziny, sposób traktowania pracy, prowadzenia domu, przeżywania czasu wolnego), religijne (zwyczaje związane z przeżywaniem dnia świątecznego, świąt roku liturgicznego, zasadniczych wydarzeń w życiu człowieka: urodzin, chrztu, imienin, Pierwszej Komunii św., ślubu, różnych jubileuszy, czy też pogrzebu) i związane z kultem liturgicznym (praktyki religijne, życie sakramentalne, zachowywanie symboliki chrześcijańskiej, pielgrzymki itp.).

3. Liturgia, jako dzieło całego Kościoła, wymaga pełnienia różnych funkcji i posług w zgromadzeniu liturgicznym.

Skoro tak, to wierni świeccy winni:

- rzeczywiście wypełniać swe własne funkcje i posługi liturgiczne,
- wypełniać te funkcje ze „szczerą pobożnością i dokładnością”<sup>24</sup>,
- w zgromadzeniu liturgicznym brać udział czynny, wyrażający się w dawaniu odpowiedzi, wykonywaniu aklamacji, antyfon, psalmów, hymnów i pieśni, a także czynności i gestów, przybieraniu właściwych postaw ciała oraz zachowywania przewidzianych chwil świętego milczenia<sup>25</sup>.

Wymienione tu znamiona zewnętrznego zaangażowania się wiernych, zachowują swe właściwe znaczenie, jeśli są wyrazem przeżyć wewnętrznych. W sprawowaniu bowiem liturgii zasadnicze znaczenie ma uczestnictwo wewnętrzne, które polega na uwadze umysłu, uczuciach serca i współpracy z łaską Bożą. Toteż „... wierni mają przystępować do liturgii z należyтым usposobieniem duszy, myśli swoje winni uzgadniać ze słowami i tak współpracować z łaską niebieską, aby nie otrzymywali jej na darmo”<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* 11.

<sup>22</sup> *Orędzie Synodu Biskupów z 1980 r.*, nr 13.

<sup>23</sup> Por. *Ogólna instrukcja katechetyczna* 25; Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 3; *Dyrektorium o mszach z udziałem dzieci*, 10.

<sup>24</sup> KL 29.

<sup>25</sup> Por. KL 11, 14, 17, 19, 21, 27, 30 i 31.

<sup>26</sup> KL 11; por. KL 90.

4. Ponieważ życie liturgiczne jest obiektywne, dlatego uczestnik liturgii, stając wobec Boga, wyzbywa się ciasnego egoizmu, a troszczy się o sposób myślenia wspólnotowego; przechodzi z subiektywizmu do obiektywnej – chrystocentrycznej i teocentrycznej postawy duszy; nie myśli tylko o sobie (subiektywizm), lecz – będąc członkiem Kościoła – ma świadomość, że jego życie duchowe ma charakter społeczny.

Dzięki temu nie staje on przed Bogiem jako osamotniony grzesznik, lecz w swej modlitwie, ofierze i w całym życiu staje jako członek Mistycznego Ciała Chrystusa, połączony także – dzięki tajemnicy świętych obcowania – ze świętymi w niebie, z mieszkańcami ziemi i czyśćca. Stąd jego modlitwa, cierpienia i ofiara jest własnością innych członków Kościoła, ale również on ma udział w modlitwach i ofiarach innych. Ta prawda ma ważne konsekwencje życiowe, gdyż prowadzi do odkrycia i uświadomienia sobie w sprawowanych tajemnicach zbawienia jedności ze Zbawicielem i braćmi oraz do spontanicznego i bohaterskiego świadectwa wiary. Wynika z tego, że celebracje liturgiczne formują chrześcijanina nie tylko dzięki obecności i działaniu Jezusa Chrystusa, lecz także w zależności od jego wiary i umiejętności czerpania duchowych darów ze źródła liturgii. Wśród tych darów są też przykłady świętych postaci biblijnych, jak też świętych Kościoła z różnych miejsc, epok i stanów, którzy świadczą o skuteczności misterium paschalnego w życiu wierzących.

5. Skoro wychowanie liturgiczne dokonuje się we wspólnocie Kościoła, to Kościół jest za nie odpowiedzialny. Dlatego „prace apostołskie to mają na celu, aby wszyscy ludzie, stawszy się dziećmi Bożymi przez wiarę i Chrzest, gromadzili się wspólnie, wielbili Boga pośród Kościoła, uczestniczyli w Ofierze i pożywali Wieczernię Pańską”<sup>27</sup>. Ten Kościół obowiązany jest dawać swoim dzieciom „takie wychowanie, dzięki któremu całe ich życie byłoby przepełnione duchem Chrystusowym, równocześnie zaś udzielać swej pomocy wszystkim ludziom do zdobywania pełnej doskonałości ludzkiej osoby, dla dobra również ziemskiej społeczności i w budowaniu świata bardziej ludzkiego”<sup>28</sup>.

6. Liturgiczna droga duchowej formacji i rozwoju życia nadprzyrodzonego jest „zwyczajną drogą formacji i doskonałości”<sup>29</sup>. „Ona bowiem wymaga życia w łasce [...] podaje chrześcijaninowi wskazania i zasady, stając się drogowskazem do życia moralnego i w pełni doskonałego. Liturgia prowadzi do praktyki cnót, często nawet wzywa do ćwiczeń ascetycznych: do postu, modlitwy czy nocnego czuwania [...] ciągle wymaga od ucznia Chrystusa aktów wiary, nadziei i miłości, wciągając go harmonijnie w służbę Bożą. Ona scala go organicznie i wewnętrznie, wprowadzając go stopniowo we wspólnotę świętych”<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> KL 10.

<sup>28</sup> DWCH 3.

<sup>29</sup> Ks. W. Danielski, ks. J. J. Kopeć, art. cyt., s. 25.

<sup>30</sup> Tamże, s. 25–26.



7. Celebracje liturgiczne są też szkołą chrześcijańskiej ascezy i kontemplacji. W liturgii bowiem realizuje się zbawienie człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, wezwanego do świętości, powołanego i przeznaczonego do życia wiecznego. Toteż formacja liturgiczna – dokonująca się w liturgii i przez liturgię – okazuje się stałym i ciągłym procesem kształtowania w człowieku wezwanym do świętości i życia wiecznego stałych przymiotów – cnót, które wyrażają postawę biblijnego „nowego człowieka”; które wymagają umiejętności i odwagi płacenia każdej ceny na drodze dojrzewania do zjednoczenia się z Chrystusem, by w końcu Bóg stał się wszystkim. Ten proces zaczyna się w chwili chrztu św., doskonalą się w sakramencie bierzmowania, urzeczywistnia się w całym życiu sakramentalnym i trwa aż do ostatniego momentu życia ziemskiego, a za swój najgłębszy fundament ma Najświętsze Misterium Eucharystii. W tym procesie konieczna jest medytacja tekstów Pisma Świętego, ukazujących całą historię zbawienia i kontemplacja cudownych dzieł Bożych dokonanych w historii aż do chwili obecnej. Wówczas dokonuje się wewnętrzne dojrzewanie ucznia Pana, co wyraża się w stosowaniu właściwej hierarchii wartości i przyjęciu konkretnych zasad życia. Wtedy ma również miejsce działanie Ducha Świętego, który objawia całą prawdę i uczy tajemnic Bożych (por 1 Kor 2, 9–11), co wiąże się z poznaniem i doświadczeniem miłości Tego, Kogo się poznaje. To doświadczenie dotyczy nie tylko świętych i mistyków, ale każdego, kto pozwala się oświecić światłem Ducha Świętego, odkrywającego tajemnice życia Bożego. Ostatecznie bowiem to jedynie Duch Święty objawia w pełni prawdę Bożą w sercu wierzącego.

## II. SZCZEGÓŁOWE ZASADY LITURGICZNEGO WYCHOWANIA

W zbawczym dialogu odpowiedź człowieka na wezwanie Boże wyraża się w trosce o zrozumienie istoty liturgii, we właściwym uczestnictwie w celebrze Eucharystii, w przyjmowaniu sakramentów, w odmawianiu modlitw i w godnym przeżywaniu całego roku liturgicznego. To wszystko przyczynia się do liturgicznego wychowania.

### 1. Formacja przez udział w liturgii i odkrycie jej natury

Sprawowanie liturgii jest działaniem samego Boga, w które włącza się Kościół. To działanie jest dziełem całej Trójcy Świętej<sup>31</sup>. Tę prawdę poznaje i jej doświadcza uczestnik celebracji liturgicznej; odkrywa działanie Boga Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

---

<sup>31</sup> Por. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di Liturgia teologica generale*, Roma 1965, s. 196–242.

### A. Bóg Ojciec – źródłem i celem liturgii

Biblijne błogosławieństwo okazuje się działaniem Boga Ojca, który przez swe słowo i czyn daje życie<sup>32</sup>. Od początku czasów Bóg błogosławi istoty żyjące, a zwłaszcza mężczyznę i kobietę. Odnawia błogosławieństwo względem Noego i jego synów. Od powołania Abrahama błogosławieństwo Boże przenika historię ludzi i przez wiarę „ojca wierzących” rozpoczyna historię zbawienia<sup>33</sup>. Błogosławieństwa Boże objawiają się w historii Izraela. Prawo, Prorocy i Psalmi przypominają te błogosławieństwa i są odpowiedzią na nie poprzez składanie Bogu dziękczynienia<sup>34</sup>.

W liturgii Kościoła błogosławieństwo Boże jest przedłużane i objawiane: Bóg Ojciec jest uznawany i czczony jako Źródło i Cel wszystkich błogosławieństw stworzenia i zbawienia; w swoim Synu wcielonym, umęczonym i zmartwychwstałym dla naszego zbawienia, On napelnia nas wszelkim błogosławieństwem i przez Niego posyła w nasze serca Dar, który zawiera wszelkie dary – Ducha Świętego<sup>35</sup>. Ale również człowiek może „błogosławić” samego Boga. Dlatego za przykładem Jezusa Chrystusa (jedynego Pośrednika i wiecznego Kapłana), który błogosławił swego Ojca (por. Mt 11, 25–27; Łk 10, 21), Kościół wypowiada swe „błogosławieństwo”, czyli swój podziw względem Stwórcy wszechświata, swe uwielbienie Boga i dziękczynienie za otrzymane dary; składa Ojcu niebieskiemu Ofiarę Jego Syna i przywołuje Ducha Świętego, prosząc o owoce „ku chwale majestatu (jego) łaski” (Ef 1, 6).

W liturgii Kościoła, podobnie jak w błogosławieństwie biblijnym, zawiera się podwójny wymiar (uświęcenie człowieka i uwielbienie Boga) i podwójny nurt (kierunek): zstępujący i wstępujący<sup>36</sup>.

### B. Dzieło Chrystusa w liturgii

Jezus uwielbiony, który „siedzi po prawicy Ojca” i zsyła Ducha Świętego na swe Ciało, czyli na Kościół, udziela ustawicznie łask poprzez Najświętszą Ofiarę i ustanowione przez siebie sakramenty. W liturgii Kościoła urzeczywistnia On swe misterium paschalne; ono trwa w czasie Kościoła i jest źródłem zbawczej mocy sakramentów świętych<sup>37</sup>. Trwanie w Kościele swego zbawczego misterium Jezus dokonuje przez „sukcesję apostołską”, która utrzymuje całe życie liturgicz-

<sup>32</sup> Por. KKK 1078; Ef 1, 3–6.

<sup>33</sup> Por. KKK 1080.

<sup>34</sup> Por. KKK 1081.

<sup>35</sup> Por. KKK 1082.

<sup>36</sup> Por. KKK 1083.

<sup>37</sup> Por. KKK 1085.

ne Kościoła i jest sakramentalna, czyli przekazywana przez sakrament święceń<sup>38</sup>. Aby wypełnić do końca dzieło zbawienia, Chrystus Pan jest w wieloraki sposób obecny w liturgii ziemskiej, a ta obecność wypływa z oblubieńczej więzi Chrystusa z Kościołem, umiłowaną Oblubienicą, „która przywołuje swego Pana i wraz z Nim oddaje kult Ojcu niebieskiemu”<sup>39</sup>.

Dzięki zaś tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa ten Kościół poprzez liturgię ziemską uczestniczy już w liturgii niebieskiej<sup>40</sup>.

### C. Posłannictwo Ducha Świętego w liturgii

Działanie liturgiczne byłoby niezrozumiałe bez uwzględnienia posłannictwa Ducha Świętego. „W liturgii (bowiem) Duch Święty jest pedagogiem wiary Ludu Bożego, sprawcą »arcydzieł Boga«, którymi są sakramenty Nowego Przymierza. Pragnieniem i dziełem Ducha Świętego w sercu Kościoła jest to, abyśmy żyli życiem Chrystusa zmartwychwstałego”<sup>41</sup>. Jezus zesłał Ducha Świętego, aby ożywił Kościół. Toteż „liturgia jest wspólnym dziełem Ducha Świętego i Kościoła”<sup>42</sup>.

Duch Święty w sakramentalnej rzeczywistości tajemnicy Chrystusa spełnia poczwórną funkcję (misję): przygotowuje na przyjęcie Jezusa, przypomina i aktualizuje tajemnicę Jezusa oraz jednoczy wierzących przez Chrystusa z Bogiem Ojcem i ich wzajemnie między sobą<sup>43</sup>.

Skoro liturgia okazuje się działaniem całej Trójcy Świętej i Kościoła, który jest Ludem Bożym, to nie może być rozdziału między liturgią a ludem. Liturgia z istoty swej wymaga (świadomego, czynnego, pełnego, owocnego, wspólnego, a nawet doskonalszego, łatwego, czy też uroczystego) udziału w niej ludu – wiernych świeckich; współdziałania wszystkich. Wypada zauważyć, że odnosi się to również do dzieci i mężczyzn.

**Dzieci.** Ponieważ liturgia zakłada pewną dojrzałość duchową, to dzieci, uczestnicząc w liturgii oficjalnej Kościoła, jednak w sposób dla nich dostępny (msze dla dzieci), winny być stale, stosownie do swego wieku wprowadzane w ducha liturgii, czyli w Najświętszą Ofiarę, w sakramenty, w rok kościelny, w modlitwę liturgiczną, w sprawowane obrzędy ... i w ten sposób przygotowywane do samodzielnego i czynnego udziału w liturgii dorosłych. Dziecko winno przecież coraz pełniej przeżywać prawdy zawarte w liturgii o Bogu, Trójcy Świętej, Chrystusie, odkupieniu, łasce... Albowiem dziecko, które zna tylko Boga pełnego dobroci, a nie Pana wszechmocnego i niepojętego lub tylko Jezusa jako Bożą Dzielnicę, a nie Zbawiciela, który także umarł i zmartwychwstał, jest Kyriosem zasia-

<sup>38</sup> Por. KKK 1087.

<sup>39</sup> KL 7; KKK 1088–89.

<sup>40</sup> Por. KL 8; KK 50; KKK 1090.

<sup>41</sup> KKK 1091.

<sup>42</sup> KKK 1091.

<sup>43</sup> Por. KKK 1091–1109.

dającym po prawicy Ojca, to takie dziecko chyba nigdy nie pozna bogatego języka liturgii i nie doświadczy zbawczych tajemnic w niej sprawowanych. Trzeba więc korzystać z mowy symbolu i czynności symbolicznych (dzieci rozumieją np. wymowę kolorów w odniesieniu do poszczególnych elementów strukturalnych mszy świętej: koloru fioletowego w obrzędach wstępnych (przygotowanie i pokuta); zielonego przy przygotowaniu darów (z zieleniejącego się zasiewu powstaje ziarno); czerwonego w Modlitwie eucharystycznej i chwili podniesienia (uobecnianie ofiary); złotego w obrzędach Komunii św. (uczta królewska); białego w obrzędach rozesłania (uświęceni mają być apostołami).

**Mężczyźni.** Oni z natury swej chcą być czynni i dlatego w religiach, gdzie aktywność mężczyzn jest zalecana lub wymagana (Islam), mężczyźni stanowią siłę przodującą w liturgii. Chodzi zatem o współdziałanie wszystkich wiernych i to nie tylko w tzw. liturgii „ludowej” (np. w nabożeństwie majowym czy październikowym), lecz także w liturgii „klasycznej” (np. w śpiewie gregoriańskim stałych części mszalnych czy w śpiewie chorału Liturgii Godzin).

## 2. Formacja przez celebrę Eucharystii

Eucharystia stanowi źródło i szczyt życia Kościoła, szczyt uświęcenia i kultu. Ustanowił ją Chrystus Pan na pamiątkę swej męki, śmierci, zmartwychwstania i przyjścia w chwale (por. 1 Kor 11, 26). W niej zawiera się „całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus Pan, nasza Pascha i chleb żywy”<sup>44</sup>. Kościół – pozostając wierny testamentowi Pana: „To czyńcie na moją pamiątkę” (por. 1 Kor 11, 24–25), sprawuje „ofiary sakramentalną”, która jest: dziękczynieniem i uwielbieniem składanym Ojcu, sakramentalnym upamiętnieniem ofiary Chrystusa i Jego Ciała – Kościoła, a równocześnie uczta paschalną oraz „zadatkiem przyszłej chwały”<sup>45</sup>.

Ze zbawczą ofiarą Jezusa Chrystusa mamy łączyć nasze życie wewnętrzne. Ten wymóg wyrażają mszalne teksty liturgii słowa Bożego, a także części stałe i zmienne zawarte w formularzach mszalnych. Dlatego potrzebne są mszaliki dla wiernych. W ten sposób troska o wykorzenienie naszych wad i własne uświęcenie, o zdobycie cnót i rozwój życia Bożego, będzie czerpać moc w samej ofierze mszy świętej – w składaniu własnych cierpień i ofiar w łączności z niepokalaną Hostią i ofiarami całego Kościoła. Kościół bowiem przez ofiarę Jezusa Chrystusa oddaje cześć Bogu Ojcu, a równocześnie przez tę ofiarę wychowuje uczestników Eucharystii do uświęcania samych siebie poprzez różnorodność formularzy mszalnych poszczególnych dni liturgicznych (a nie tylko mszy żałobnych, czy też niedzielnych).

---

<sup>44</sup> Dekret PO 5.

<sup>45</sup> Por. KKK 1359–1405.

Dziedzina ofiar duchowych jest dostępna dla wszystkich. „Świeccy, jako poświęceni Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym, w przedziwny sposób są powołani i przygotowani do tego, aby rodziły się w nich zawsze coraz obfitsze owoce Ducha. Wszystkie bowiem ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa; ofiary te składane są zbożnie Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z ofiarą Ciała Pańskiego i ludzie świeccy, jako zbożnie działający wszędzie czciciele Boga, sam świat Jemu poświęcają”<sup>46</sup>. To codzienne ofiarowanie Bogu swoich spraw dnia powszedniego jest tą mszą świętą, którą świeccy składają każdego dnia. A przeto celebra Eucharystii wychowuje jej uczestników, jeśli właściwie biorą w niej udział przez: słuchanie i wypełnianie słowa Bożego, posilanie się Ciałem Pańskim, składanie Bogu dziękczynienia, ofiarowanie niepokalanej Hostii nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim oraz przez uczenie się składania samych siebie w ofierze<sup>47</sup>.

### 3. Formacja przez sprawowanie i przyjmowanie sakramentów świętych

Okazuje się, że mistyka kultu jest mistyką Chrystusową. Staje się ona rzeczywistością w tajemniczych czynnościach liturgicznych, czyli w misteriach, w których Jezus Chrystus jest obecny ze swoim życiem i działaniem zbawczym na ziemi. Działanie tych misterii, zwłaszcza w sprawowaniu sakramentów św., nie ma charakteru tylko psychologicznego i etycznego, lecz jest rzeczywistym udzieleniem życia Bożego wiernym.

W życiu sakramentalnym czymś zasadniczym jest troska o to, by przyjmujący sakramenty nie zatrzymali się na powierzchni zewnętrznych obrzędów, gestów i słów, lecz dostrzegali ich wewnętrzną treść i korzystali z nich w sposób osobowy. Albowiem liturgia sakramentalna sprawowana na mocy i według przepisów Kościoła, przynosi owoce przez poprawne ich wykonanie (*ex opere operato*), ale zawsze w ścisłym powiązaniu z wewnętrzną postawą osób biorących w niej udział. Trzeba zatem dostrzegać zbawcze działanie Boga wobec człowieka (kierunek zstępujący od Boga ku ludziom w formie propozycji, wezwania i daru), ale również odpowiedź człowieka przez świadomy, wolny i godny akt osobowy. Człowiek bowiem o własnych siłach nie może się zbawić; potrzebuje daru płynącego z tajemnicy paschalnej; potrzebuje daru, który może uzyskać jedynie przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, w jedności Ducha Świętego. Ten dar może on owocnie otrzymać, ale przez osobową decyzję. Toteż akty wewnętrzne

<sup>46</sup> KK 34; KKK 901.

<sup>47</sup> Por. KL 48.

uczestników liturgii sakramentalnej odrywają istotne znaczenie w całym procesie religijnego wychowania i uświęcania się.

Trzeba podkreślić, że sama liturgia sakramentalna jest zatroskana o właściwe przeżycie liturgicznego aktu i wypełnienie go treścią osobistej wiary i modlitwy. Okazuje się, że wychowanie liturgiczne należy koniecznie wiązać ze sprawowaniem sakramentów, „gdyż właśnie w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, Jezus Chrystus najpełniej działa w celu przemiany człowieka”<sup>48</sup>.

#### 4. Formacja przez modlitwę liturgiczną

Modlitwa liturgiczna może być rozważana w jej zewnętrznej formie i treści oraz od strony wewnętrznej jako akt wewnętrzny.

Ta modlitwa nasycona jest natchnionym słowem Bożym, tekstami biblijnymi, zwłaszcza zaczerpniętymi z psalmów. Uderzają szczególnie dwie formy modlitewne: doksologie (starotestamentalne oraz zaczerpnięte z listów św. Pawła a także z Apokalipsy; por. *Chwała Ojcu...*, *Chwała na wysokości Bogu...*, zakończenie Modlitw eucharystycznych: *Per quem* i *Per Ipsum*, hymn *Te Deum...*) i aklamacje (wyrażające dialogowy charakter; np. Amen, Alleluja, *Kyrie eleison*, *Deo gratias*, *Gloria Tibi Domine*, *Laus Tibi Christe*, *Et cum spiritu tuo...*). Te formy modlitwy liturgicznej wychowują, bo są wyrazem przyjęcia słowa Bożego, osobistej wiary i uczynienia tej modlitwy swoją własną. Również wezwania, np. *Módlmy się*, są zaproszeniem do modlitwy osobistej (dlatego następuje chwila ciszy, która jest przeznaczona na modlitwę osobistą, wewnętrzną) i do modlitwy wspólnotowej (np. litanijnej) lub wypowiedzianej przez przewodniczącego zgromadzenia (np. kolekta, Modlitwa eucharystyczna, modlitwa uroczystych poświęceń...). Ta ostatnia forma modlitw kapłańskich podkreśla prawdę o Chrystusie – jedynym Zbawicielu, Pośredniku i Kapłanie.

Poza elementem zewnętrznym modlitwa ma swą stronę wewnętrzną; ma być oddaniem czci Ojcu „w Duchu i w prawdzie” (J 4, 23). Liturgia ma przecież swą wewnętrzną treść, która wymaga osobistej, wewnętrznej wiary i modlitwy. Motyw ten zawarty jest w treściach rozlicznych modlitw mszalnych (szczególnie modlitw po Komunii św.), modlitw obrzędów sakramentalnych oraz poświęceń i błogosławieństw.

(Wskazanie na treści o charakterze wychowawczym może się dokonać poprzez katechezę liturgiczną, komentarz czy homilię).

---

<sup>48</sup> *Catechesi tradendae*, 23; KKK 1074.

## 5. Formacja przez liturgiczne ukształtowanie czasu

### A. Misteria Chrystusa uobecniane w obchodach roku liturgicznego

Kościół swoimi celebracjami utrzymuje w sercach wierzących trwałą pamięć o zbawczych dziełach Odkupiciela. Czyni to przez różnorakie obchody z życia Chrystusa w ciągu roku liturgicznego. „Z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa, począwszy od Wcielenia i narodzenia aż do Wniebowstąpienia, do dnia Zesłania Ducha Świętego oraz oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pańskiego”<sup>49</sup>.

Tajemnicę zbawienia dokonaną przez Jezusa podaje więc Kościół w małych „odcinkach”. W ten sposób poszczególne wydarzenia zbawcze, celebrowane w kręgu roku liturgicznego, „rozłożone” na poszczególne obchody, jak kamyki dużej kompozycji mozaikowej, pozwalają wierzącemu „dotykać” i przeżywać zasadnicze prawdy wiary. Liturgia bowiem nie tylko przypomina, ale i urzeczywistnia w ciągu roku to, czego Bóg dokonał, dokonuje i dokona dla ocalenia człowieka. Wielobarwny krąg, mieniący się fioletem Adwentu i Wielkiego Postu, bielą i złotem Bożego Narodzenia, Epifanii i Wielkanocy, czerwienią Zesłania Ducha Świętego i zielenią niedziel zwykłych, obraca się wraz z nami wokół swej osi, którą stanowi Chrystus Pan. Obchody roku liturgicznego są specyficzną, religijną i obiektywną „pamiętką” wydarzenia, które „tu i teraz” jest uobecniane (por. Mt 18, 20). Dlatego teksty liturgiczne używają często czasu teraźniejszego i stosują wyrażenie „dzisiaj”, np. na uroczystość Narodzenia Pańskiego słyszymy słowa mszalnej antyfony: „...dzisiaj narodził nam się Zbawiciel...”, a w Wielkanoc liturgia poucza nas: „Ty, Boże, w dniu dzisiejszym przez Twojego Syna [...] pokonałeś śmierć”. Podobnie w uroczystość Zesłania Ducha Świętego modlitwa dnia głosi, że to sam Bóg „przez misterium dnia dzisiejszego” uświęca swój Kościół i obejmuje wszystkie narody. Te przykłady wyjaśniają, iż istotą przeżywanego dnia jest pamiętka obiektywna wydarzenia zbawczego, które przypomina o ciągłej obecności Chrystusa w Jego tajemnicach. To „dzisiaj” – niby echo modlitwy *Ojcze nasz* i wezwanie pochodzące od Ducha Świętego – jest czasem, w którym Bóg żywy wzywa człowieka, aby wchodził w „Godzinę” Paschy Jezusa, przenikającą całą historię i nadającą jej sens.

### B. Liturgia umożliwia uświęcenie czasu: dnia, tygodnia, roku liturgicznego i całego życia chrześcijańskiego

Liturgia każdego dnia skupia się najpierw na ofierze mszy świętej, która jest niejako słońcem każdego dnia oraz najczystszy, najbogatszy i najzdrowszy źródłem życia duchowego; następnie na Liturgii Godzin, której poszczególne godziny kanoniczne, a zwłaszcza jutrznia i nieszpory, wpływają na uświęcenie

<sup>49</sup> KL 102; KKK 1163.

całego dnia; a wreszcie na kulcie świętych, którzy dla nas są wzorem postępowania, ich przykład nas pobudza i umacnia w dobrym życiu, ich słowa nas pouczają, a modlitwy wspomagają, a ich wstawiennictwo wyprasza nam Bożą opiekę<sup>50</sup>.

Liturgia wpływa też na uświęcenie całego tygodnia. W sposób szczególny świętowanie niedzieli ma uświęcać cały tydzień. Słowo Boże niedzielnej mszy świętej winno nakreślić program pracy wewnętrznej, a składanie ofiary eucharystycznej winno łączyć się z ofiarowaniem prac, cierpień i modlitw całego tygodnia.

Podobnie cały rok liturgiczny ze swoimi okresami wpływa na uformowanie naszego życia wewnętrznego. On cały jest na posłusze życia Bożego. Trzeba tylko pozwolić, aby jego duch wpłynął na nas i ogarnął naszą duszę.

Liturgia zatacza też najszerszy krąg – wpływa poprzez dary łaski zawarte w Najświętszej Ofierze, we wszystkich sakramentach i sakramentaliach na uświęcenie całego naszego życia.

#### ZAKOŃCZENIE – WNIOSKI I POSTULATY

Z powyższych rozważań można wyciągnąć kilka wniosków i połączyć je z pewnymi postulatami.

1. Wydaje się, że istota całego wychowania religijnego i liturgicznego opiera się na następujących prawdach zawartych i wyrażonych w liturgii Kościoła:

- Bóg jest Miłością: kocha każdego człowieka i ma dla niego wspaniały plan zbawienia.

- Człowiek o własnych siłach nie może dojść do Boga i dlatego potrzebuje Bożej pomocy.

- Jezus Chrystus jest jedynym Pośrednikiem na drodze do nieba; On jest obecny w liturgii Kościoła.

- Liturgia Kościoła – mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa zmierza do uwielbienia Boga i uświęcenia człowieka.

- Życie moralne chrześcijanina jest „kultem duchowym”, opierającym się na sakramentach świętych, a przejawiającym się w zachowywaniu przykazań Bożych i w składaniu ze swego życia ofiary żywej, świętej i Bogu przyjemnej w łączności z eucharystyczną ofiarą Jezusa Chrystusa.

- Modlitwa wyraża żywą i osobową relację chrześcijanina z Bogiem w Trójcy Świętej jedynym.

2. W liturgii Kościoła żyje i jest uobecniane misterium paschalne Chrystusa: Jego posłuszeństwo Ojcu aż do śmierci i Jego ofiara dla zbawienia świata. „Przez liturgię, Chrystus, nasz Odkupiciel i Arcykapłan, kontynuuje w swoim Kościele, z Kościołem i przez Kościół dzieło naszego odkupienia”<sup>51</sup>. Toteż w celebracjach

<sup>50</sup> Por. prefacje o świętych.

<sup>51</sup> KKK 1069.



liturgicznych ma miejsce przepływ życia Bożego i udostępnienie ich uczestnikom całego bogactwa treściowego sprawowanych misterii, które umacniają wiarę, łączą się z modlitwą i wpływają na życie chrześcijańskie. Dzięki temu świadomy, czynny, pełny i owocny udział w liturgii doprowadza człowieka do osobowego spotkania się z Bogiem oraz do pożądanej syntezy wiary i życia, przez co dokonuje się właściwe wychowanie chrześcijanina<sup>52</sup>. Toteż należy dążyć do wnikliwego zgłębiania liturgii, aby odkryć całe jej bogactwo teologiczne i duchowe. W realizacji tego zadania winna służyć katecheza liturgiczna, która ma wprowadzać w misterium Chrystusa, „przechodząc od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, od znaku do tego, co on oznacza, od sakramentów do misterii”<sup>53</sup>. Liturgia i katecheza mają zatem uczyć myślenia kategoriami Bożymi, a nie tylko ludzkimi oraz prowadzić do życia według woli Bożej budowanego na wierze i owocach tajemnicy paschalnej Chrystusa.

3. Znaki i symbole stanowią istotny element celebracji liturgii. Spośród znaków liturgicznych trzy grupy okazują się wyjątkowo ważne: słowa i czynności, śpiew i muzyka oraz święte obrazy<sup>54</sup>. Dlatego należy je bardzo cenić i akcentować, np. znaki słowa Bożego: księgę słowa (lekcjonarz i ewangeliarz), okazywanie jej czci (przez uroczyste wniesienie w procesji, okadzenie i noszenie światła), miejsce głoszenia (ambonę), wyraźne i zrozumiałe czytanie, homilię i odpowiedzi zgromadzenia (aklamacje, psalm medytacyjny i wyznanie wiary)<sup>55</sup>.

4. Formacja liturgiczna winna odbywać się stopniowo (z podziałem na konkretne etapy, określeniem celów i wymagań oraz umożliwieniem środków do ich realizacji) i przybierać postać formacji stałej – permanentnej.

Istotną sprawą jest tu duchowa formacja duszpasterzy i wiernych świeckich. Ma być ona realizowana w czasie samej liturgii (np. z racji udzielania sakramentów), a także przy organizowaniu kursów duszpasterskich, podczas misji i rekolekcji parafialnych, w czasie praktyk formacyjnych różnych grup apostolskich itp.

5. Metodą liturgicznego wychowania jest mistagogia.

Właściwe spełnianie czynności liturgicznych i prowadzenie katechezy liturgicznej wymaga specjalnego przymiotu przewodniczącego zgromadzenia i katechety, a mianowicie nastawienia mistagogicznego, czyli usilnej dążności do ustawicznego wprowadzania uczestników celebracji czy katechezy w tajemnice Chrystusa. Ta dążność przejawia się w usposobieniu ojcowskim oraz w trosce o pouczenie, formację i postępowanie w życiu duchowym wiernych.

• O pouczenie, czyli przekazanie właściwych pojęć o Bogu, Jezusie Chrystusie, Duchu Świętym, Kościele, chrześcijaństwie, świętości i środkach do niej wiodących itp.

---

<sup>52</sup> Por. J. J. Kopeć, *Formacja liturgiczna czyli mistagogia w liturgii*, „Liturgia Sacra” 2 (1996), nr 3–4, s. 28.

<sup>53</sup> KKK 1075.

<sup>54</sup> Por. KKK 1153–1162.

<sup>55</sup> Por. KKK 1154.

- O formację, aby doktryna i praktyka życia szły w parze; aby kult był sprawowany „w duchu i prawdzie”.
- O postęp, by zapalonego światła nie zgasić, a skarbu niesionego w „glinianych naczyniach” nie zgubić, lecz aby rzeczywiście wzrastać w świętości dzieci Bożych.

## FORMAZIONE LITURGICA NELLA COMUNITA` DELLA CHIESA

### Riassunto

Questo contributo mette in evidenza la formazione liturgica, che è desiderata ardentemente dalla Chiesa. Il fondamento di questa formazione è il mistero di Cristo sempre vivo ed operante nella Chiesa. Essa si unisce con le celebrazioni, nelle quali e per mezzo delle quali succede „una aderenza” del credente a Cristo – Figlio di Dio; „una assomiglianza” o un risultato „della forma – imagine” di Cristo, per „essere” di Cristo, „vivere” secondo la Sua volontà ed „agire” nella carità di Cristo.

I principali criteri della formazione liturgica riguardano sette verità: liturgia ha il suo corpo e la sua anima; vita liturgica si attua nella comunità della Chiesa; le azioni liturgiche sono celebrazioni della Chiesa e spettano ai singoli membri di essa, i quali devono esercitare il loro compito con la pietà sincera; vita liturgica è obiettiva e perciò i partecipanti della liturgia sorpassa il soggettivismo ed ottiene un atteggiamento obiettivo, che si appoggia sul Cristo e sul Dio; la Chiesa è responsabile della formazione liturgica; formazione liturgica spirituale costituisce „una via ordinaria della santità e della perfezione”; le azioni liturgiche sono una scuola della ascesi e della contemplazione cristiana.

Invece i criteri particolari considerano soprattutto cinque momenti della formazione, la quale si attua: nella partecipazione alle celebrazioni liturgiche, quando si conosce la natura stessa della liturgia; nella celebrazione dell' Eucaristia; nell' amministrazione dei sacramenti; per mezzo della preghiera liturgica; ed infine per mezzo della formazione del tempo (dell'Anno liturgico).

Infine l' Autore termina le sue considerazioni trarrando le conclusioni ed indicando certi postulati.

**Nota o Autorze:** ks. dr **BOLESŁAW MARGAŃSKI** – liturgista w WSD w Tarnowie. Zajmuje się badaniami nad sanktuariami Pańskimi, Maryjnymi i ku czci świętych w diecezji tarnowskiej oraz pobożnością ludową i nabożeństwami w Kościele lokalnym.

KS. STANISŁAW CHROBAK SDB

## LITURGIA „TEMPUS ET LOCUS” WYCHOWANIA – REALISTYCZNA PEDAGOGIA ŚWIĘTOŚCI

„Liturgia chrześcijańska – czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego* – nie tylko przypomina wydarzenia, które dokonały naszego zbawienia, ale aktualizuje je i uobecnia” (KKK 1104). W niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka. Jest pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego<sup>1</sup>. W każdej czynności liturgicznej dokonuje się uświęcenie człowieka i uwielbienie Boga. Niewidzialne działanie zbawcze Jezusa Chrystusa dociera do człowieka przez widzialny znak, którym jest osoba sprawującego liturgię. Wszystko, co ma zastosowanie w liturgii (słowo, rzecz, czynności) winno doprowadzać człowieka do osobowego spotkania z osobowym Bogiem. Owocny udział w liturgii przejawia się godnym przyjęciem Komunii świętej podczas liturgii mszalnej, przyjęciem łaski sakramentu, a po wyjściu z liturgii postawą wiernego wypełniania woli Bożej i kierowania się miłością w życiu codziennym. Człowiek, jako istota świadoma i rozumna, odkrywająca nadprzyrodzone działanie Boga, stara się odpowiedzieć na to działanie w samym fakcie przyjęcia tego działania, jak również w wielorakich formach kultu prywatnego i publicznego. Zgodnie z tym, co mówi Sobór Watykański II cel wychowania chrześcijańskiego polega głównie na tym, ażeby ochrzczeni, których stopniowo wprowadza się w tajemnice zbawienia, stawali się coraz bardziej świadomi daru wiary, a także nauczyli się w kulcie liturgicznym chwalić Boga Ojca w duchu i w prawdzie. Ponadto, świadomi swego powołania, mają dawać świadectwo nadziei, która w nich jest, jak również pomagać w chrześcijańskim kształtowaniu świata<sup>2</sup>. „W tym na-

<sup>1</sup> Por. *Konstytucja o liturgii świętej*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje dekryty deklaracje*, Poznań 1986, nr 7, 14.

<sup>2</sup> Por. także, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, nr 2. Według encykliki Piusa XI *Divini illius Magistri* „właściwym i bezpośrednim celem wychowania chrześcijańskiego jest współdziałanie z łaską Bożą nad wyrobieniem człowieka na prawdziwego i doskonałego chrześcijanina, tj. żeby w ludziach, odrodzonych przez Chrzest, urobić i odtworzyć Chrystusa [...]. Stąd prawdziwy

szym ludzkim życiu – jak stwierdza Jan Paweł II – nieodzowny jest wymiar świętości. Jest on nieodzowny dla człowieka, ażeby bardziej »był« – ażeby pełniej realizował swe człowieczeństwo. I nieodzowny jest dla narodów i społeczeństw<sup>3</sup>. Biorąc liturgię jako nieodzowny punkt odniesienia, każdy wychowawca zdaje sobie sprawę z tego, że „czas rzeczywisty” wychowania jest czasem całego życia ludzkiego poszczególnej osoby, która na każdym etapie rozwojowym dokonuje konkretnych wyborów. „Tajemnica człowieka – czytamy w dokumentach Soboru Watykańskiego II – naprawdę dopiero rozjaśnia się w Tajemnicy Wcielonego Słowa” (KDK 22). W tym kontekście liturgia, jako *tempus et locus* wychowania, wskazuje, że rzeczywista przynależność do Chrystusa kształtuje nowe „ja”, nową świadomość, nowe i pełne poczucie własnej wartości. Człowiek jako osoba musi więc być zidentyfikowany jako podmiot, który poprzez wychowanie (także wychowanie liturgiczne) odkrywa siebie jako osobę. Ma nie tylko udział w życiu Chrystusa, ale i w Jego misji, w trosce o to, by w tym świecie pozostał Jego żywą Ewangelią, a realizując swoje człowieczeństwo, zmierzał ku świętości.

## 1. CZŁOWIEK JAKO OSOBA: RELIGIJNY WYMIAR OSOBY

Wyraz „osoba” (gr. *prosopon*, łac. *persona*) i pochodzące od niego „osobowość” i „personalizm” mają bogatą historię i treść. Pytanie o człowieka przejawia się w myśli filozoficznej i religijnej przez wszystkie epoki rozwoju ludzkości. Dużym impulsem w odczytywaniu pojęcia „osoba” stały się dwie prawdy religii chrześcijańskiej: rozumienie tajemnicy Trójcy Świętej w chrześcijaństwie, rozumienie tajemnicy Wcielenia (związania dwu natur: boskiej i ludzkiej w Chrystusie) oraz konieczność precyzowania nauki chrześcijańskiej do obrony jej przed herezjami. Wśród teologów łacińskich Tertulian (ok. 160–222 r.) zastosował pojęcie „*persona*” do trzech osób w Bogu: Ojca, Syna i Ducha Świętego, zawartej w formule *una essentia – tres personae* (w Bogu jest jedna natura w trzech osobach). Natomiast pierwszym filozofem, który w starożytności chrześcijańskiej pokusił się o ścisłą definicję osoby i analizował jej stosunek do natury był Boecjusz (zm. 524 r.). Definicja osoby podana przez Boecjusza: „osoba jest poszczególną substancją istoty rozumnej” (w *tekście łacińskim: naturae rationalis individua substantia*) stała się punktem wyjścia dalszych rozważań. Na podłożu refleksji nad człowiekiem w jego osobistym wymiarze (Pascal, Kartezjusz, Kierkega-

---

chrześcijanin powinien kształtować swe życie na wzór Chrystusa, który jest życiem naszym (por. Kol. 3, 4) i przejawiać je we wszystkich swych czynnościach”. Encyklika *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, w: *Paideia chrześcijańska*, cz. 1, *Wychowanie człowieka w nauczaniu Kościoła*, opr. M. Malinowski, Warszawa 1991, s. 64.

<sup>3</sup> „Bogu dziękujcie, ducha nie gaście”. *Czwarta pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny, 1–9 czerwca*, Warszawa 1991, s. 92.

ard, Scheler, Marcel, Maritain, Mounier, Wojtyła) filozoficzna myśl XX w. dokonuje zwieńczenia owej konstrukcji wizji człowieka jako osoby ludzkiej wyposażonej w określone cechy-przymioty, z których wynikają jej niezbywalne prawa. Osoba jest tu pojmowana jako samoistny byt materialno-duchowy zdolny do działania rozumnego i wolnego. Oznacza to, że człowiek jest spójną, kompletną całością, a nie częścią czegoś. Jest bytem z istoty swej zdolnym do poznania umysłowego, podporządkowania sobie rzeczywistości ziemskiej, odkrywania w niej ładu oraz tworzenia ładu estetycznego i moralnego. Poznanie to może ustawicznie pogłębiać, działanie doskonalić, rozwijać i kształtować świadomość i w ten sposób dopełniać swoją osobowość. Swoiste wyzwanie dla osoby stanowi jej duchowość, która jest wezwaniem do ciągłego trudu samodoskonalenia się i upodobnienia się do doskonałości Stwórcy. Dążenie do doskonałości stanowi obowiązek moralny, wynikający z istoty człowieczeństwa, z jego wnętrza i jest ono wynikiem świadomości potrzeby dążenia do doskonałego trwania przekraczającego granice czasowe – nieśmiertelność. Z istoty osoby ludzkiej wynika więc to, że chce zawsze być pełniej sobą, formować się, doskonalić, stopniowo dochodzić do własnej doskonałości<sup>4</sup>.

Warto tutaj zaznaczyć, że również Kościół katolicki wyłożył obszernie swoją antropologię. Kościół w dokumentach Soboru Watykańskiego II, koncentrując się wokół pojęcia „osoby”, zgodnie z tradycją refleksji teologicznej i z wiarą, a także z wieloma współczesnymi tendencjami, podkreśla, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (*KDK*, 22) oraz stwierdza, że człowiek stanowiący jedność ciała i duszy, uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, osiąga samej prawdziwej istoty rzeczy (*KDK*, 14). Kościół wskazuje na „niezwykłą godność, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przerasta wszystkie rzeczy, i której prawa oraz obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny. [...] Porządek zatem społeczny i jego rozwój winien być nastawiony nieustannie na dobro osób, ponieważ od ich porządku winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót” (*KDK*, 26). Ponadto Sobór kładzie nacisk na szacunek dla człowieka i na nienaruszalność całości osoby ludzkiej oraz wskazuje na pomoc, jakiej Kościół stara się udzielić poszczególnym ludziom na drodze rozwijania swojej osobowości (*KDK*, 27, 40–41). Człowiek, stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest. Zdobywając

---

<sup>4</sup> P. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 55–72; F. Adamski, *Personalistyczna wizja osoby jako podmiotu wychowania – jej prawa i wynikające stąd dyrektywy wychowawcze*, w: *Podmiotowość w wychowaniu. Między ideą a realnością*, red. E. Kubiak-Szymborska, Bydgoszcz 1999, s. 180–184. W. Granat przedstawia próbę definicji, obejmującej byt całego człowieka w jego najbardziej charakterystycznych cechach: „Osoba ludzka jest to jednostkowy, indywidualny, substancjalny, cielesno-duchowy podmiot zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny, moralny i społeczny w celu harmonijnego ubogacania siebie i innych ludzi w zakresie kultury”, tamże, s. 69–70.

środki na utrzymanie własne i rodziny, tak wykonuje swoje przedsięwzięcia, by należycie służyć społeczeństwu, a swoją pracą rozwijać dzieło Stwórcy. Człowiek bowiem, pracując, nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, lecz doskonali też samego siebie, szczęście zaś osoby i społeczności ludzkiej oraz chrześcijańskiej wiąże się ściśle z pomyślną sytuacją wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej, a także wspólnoty Kościoła. Zarówno zaś społeczna natura człowieka, jak i społeczna natura samej religii wymagają natomiast istnienia wspólnot religijnych (*KDK*, 47 i 49 oraz *DWR*, 4). Wszystko więc, co dotyczy osoby, otrzymuje swoją pełnię i wartość w Bogu.

W świetle zarysowanego obrazu człowieka należy spojrzeć na ludzkie działanie. Chcąc działać, muszę się sam zdeterminować, to znaczy wybrać sobie sąd praktyczny i poprzez sąd wybrać sobie kierunek działania i przez jego realizację uczynić się realnym źródłem działania, które gdy zaistnieje, zawsze w pewnym aspekcie zmienia zastany świat relacji. W akcie decyzyjnym, który syntetyzuje poznanie i miłość w przeżyciu wolności, wyraża się człowiek. Syntetyzując poznanie i miłość w wolności, jako podstawę ludzkiego działania, czyni też osobę działającą odpowiedzialną za swój czyn. Wreszcie akty specyficznie ludzkie (poznanie, miłość, wolność) są dokonywane w kontekście społecznym, a więc w stosunku do drugiej osoby – do drugiego „ty”. Ostatecznie naczelną racją uzasadniającą ludzkie działania, a więc nasze postępowanie, które bierze swój początek w akcie decyzyjnym, jest Bóg. Bóg wypełnia sobą całą pojemność poznania (intelekt) i miłości (wole). Chrześcijański sens życia zatem to poznanie i miłość Boga i w Bogu miłość innych osób, a tym też siebie, aby w zjednoczeniu ostatecznym dojść do pełni życia w aktach poznania i miłości<sup>5</sup>. Stąd też osoby nie można pominąć na żadnej płaszczyźnie, tym bardziej dotyczącej wychowania. Fakt „bycia osobą” jest faktem mówiącym o rzeczywistości ludzkiej. W antropologii chrześcijańskiej dopracowano się konkretnych wskazań normujących odnoszenie się osoby do osoby, które nie są bez znaczenia również dla relacji wychowawczej. We wszelkim więc działaniu, które ma za przedmiot osobę ludzką, należy respektować jej godność i szczególną wartość. Chrześcijańska zaś perspektywa ujęcia człowieka jako osoby, zachęca do wychodzenia w spojrzeniu na wychowanie od faktów naturalnych i biologicznych aż po nadprzyrodzone, wychowawca chrześcijański natomiast staje wobec wychowanka jako wobec osoby, musi spotkać się z wychowankiem w jego niepowtarzalnym fakcie „bycia osobą”<sup>6</sup>. Fakt „bycia

<sup>5</sup> Por. M. A. Krapiec, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 155–172.

<sup>6</sup> Kategoria *osoba* stanowi współcześnie punkt wyjścia kierunku myślenia, który od pojęcia *osoba* (łac. *persona*) jest określany „personalizmem”. Jest to kierunek myślenia, który swoje centrum ma w „osobie”, widzianej od strony istotowej, w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. „Osoba” jest tu ujmowana w wymiarze duchowym, w otwartości na transcendencję, a jednocześnie w swojej konkretnej egzystencji nasyconej wartościami i zaangażowaniem. Personalizm występuje nie tylko jako kierunek filozoficzny, ale także ma swoje miejsce w myśli pedagogicznej, socjologicznej, czy też teologicznej. Szerzej na ten temat zob. m.in.: M. Nowak, *Podstawy pedagogiki*

osobą” należy więc uznać za fundament do urzeczywistniania swojego człowieczeństwa i do stawania się osobowością.

## 2. LITURGIA W WYCHOWANIU CHRZEŚCIJAŃSKIM

Pedagogia chrześcijańska pragnie uzdolnić człowieka do realizacji samego siebie jako obrazu Boga. Być obrazem Boga, oznacza przede wszystkim to, że człowiek ma wielką wartość i jest bardzo cenny w oczach Boga, i to do tego stopnia, iż Bóg umieszcza coś z siebie samego w człowieku. Osoba ludzka – jak ją pojmują chrześcijanie – jest tym samym jedyna i niezastąpiona, a także poniekąd nieuchwytna. Za każdym bowiem człowiekiem kryje się stwórcza wola Boga. Mocą zaś dzieła Odkupienia w każdym człowieku otwiera się możliwość odnowy i rozwoju własnego obrazu. Stać się obrazem Boga, jest wezwaniem skierowanym do każdego człowieka. Wychowanie (pedagogia) chrześcijańskie byłoby zatem kształtowaniem, formowaniem dziecka, przy równoczesnym ciągłym odnoszeniu się do tego obrazu, jaki sam Bóg w nim umieścił<sup>7</sup>. Dzięki temu zaczyna się dynamiczny proces, podtrzymywany mocą Boga samego.

Chrześcijańska filozofia człowieka wskazuje na dwojaki wymiar bytowy osoby ludzkiej: materialno-biologiczny i psychiczno-duchowy. Religijna wiara włącza człowieka w przebogaty świat Boga i Jego wiecznych wartości. Rzeczywista przynależność do Chrystusa kształtuje nowe „ja”, nową świadomość, nowe i pełne poczucie własnej wartości. Dzięki sakramentalnemu wychowaniu człowiek rozumie siebie jako „osobę”. Rozwój osobowości „nowego” człowieka nie jest rozwojem w relacji do określonej hierarchii wartości, do takich czy innych założeń ideologicznych, lecz jest to relacja do osoby Jezusa Chrystusa. Każdy człowiek może doświadczyć wkroczenia Jezusa Chrystusa do osobowego rozwoju, nawet w najbardziej intymnej historii własnych, osobistych doświadczeń. Rozwój ten sięga celów ostatecznych. Człowiek dochodzi do świadomości wła-

---

otwartej. *Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Lublin 1999, s. 307–309; M. Żardecka, *Personalizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 422–243, C. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 124–156.

<sup>7</sup> Por. J. van der Vloet, *Obraz człowieka jako fundament pedagogii*, „Communio” XII (1992) nr 3 (69), s. 3–7. G. Hanseman, analizując tę problematykę, stwierdza: „Wynika z tego, że to, co w naszym poczuciu jest historią zbawienia, w Bogu jest odwieczną wolą zbawczą i działaniem zbawczym. Dlatego św. Paweł w *Liście do Efezjan* mówi o tajemniczym planie stworzenia, ukrytym przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy, »jaki powziął (Bóg) w Chrystusie Jezusie« (Ef 3, 8–11). Jest to odwieczne Słowo, które według *Księgi Przysłów* (8, 22–31) i prologu *Ewangelii św. Jana* uczestniczyło w akcie stworzenia i przez które odwieczna Trójca nadała swemu planowi stworzenia istnienie w czasie i przestrzeni. [...] W odniesieniu do człowieka oznacza to, że kiedy urzeczywistnia się w nim Boże panowanie, a więc kiedy zaczyna sobie torować drogę Boży plan stworzenia, wówczas można stwierdzić, iż są to początki „nowego człowieka”, ukształtowanego na obraz swojego Stwórcy”, G. Hanseman, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988, s. 67.

snego „ja” przez „Ty”. Im głębsze, doskonalsze poznanie Chrystusa, im dynamiczniej człowiek Nim żyje, tym lepiej, pełniej poznaje tajemnicę własnej głębi. Konsekwencją rozumienia siebie jest również rozumienie innych. Człowiek, mając świadomość swojego partnerstwa z Chrystusem, nie zakłada zniszczenia „starego stworzenia”, lecz jego „odnowienie” i udoskonalenie<sup>8</sup>.

Integralne połączenie rozwoju osobowego z chrześcijańskim, podkreślają także dokumenty Soboru Watykańskiego II. Nienaruszalne prawo do wychowania, mają wszyscy ludzie jakiegokolwiek rasy, stanu i wieku jako cieszący się godnością osoby, odpowiadające ich własnemu celowi, dostosowane do właściwości wrodzonych, różnicy płci, kultury i ojczystych tradycji. Samo zaś wychowanie ma zmierzać do „kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział. Należy więc zgodnie z postępem nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych dopomagać dzieciom i młodzieży do harmonijnego rozwijania wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych”<sup>9</sup>. Tak widziane wychowanie ma zmierzać do zdobywania zmysłu odpowiedzialności w kształtowaniu własnego życia, uczestnictwa w życiu społecznym i troski o dobro wspólne, osiągnięcia prawdziwej wolności i oceny wartości moralnych, jak również przyjmowania owych wartości przez osobisty wybór.

Ten pełny rozwój osoby ludzkiej – opisany powyżej – „ma na względzie przede wszystkim to, aby ochrzczeni, wprowadzani stopniowo w tajemnice zbawienia, stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary”<sup>10</sup>. Osiągnąć to można poprzez uczestnictwo w kulcie liturgicznym, w prowadzeniu własnego życia wedle nowego człowieka w sprawiedliwości i świętości prawdy (por. Ef 4, 22–24). Chrześcijanie, świadomi własnego powołania, stają się świadkami nadziei, która w nich jest (por. 1 P 3, 15), pomagają w chrześcijańskim kształtowaniu świata i przyczyniają się do wzrostu Ciała Chrystusa. Dzięki temu chrześcijańskiemu kształtowaniu świata – precyzuje dokument – wartości naturalne włączone do pełnego rozumienia człowieka odkupionego przez Chrystusa przyczyniają się do dobra całej społeczności<sup>11</sup>. Stąd też liturgia Kościoła ze swej

---

<sup>8</sup> Por. A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1982, s. 61–70. Interesujący jest w tym względzie tekst z dokumentów Soboru Watykańskiego II, w którym czytamy: „Kościół zaś wierzy, że Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i sił, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu; oraz że nie dano ludziom innego pod niebem imienia, w którym by mieli być zbawieni. Podobnie też wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii, znajduje się w jego Panu i Nauczycielu”, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje dekrety deklaracje*, Poznań 1986, nr 10.

<sup>9</sup> *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje dekrety deklaracje*, Poznań 1986, nr 1.

<sup>10</sup> Tamże, nr 2.

<sup>11</sup> Por. tamże.



istoty wzywa do pełnego zaangażowania i realizowania wszystkiego, co buduje prawdziwą wspólnotę braterskiej miłości i pokoju, prowadzi do syntezy wiary i życia. „Liturgia – jak stwierdza W. Kornilowicz – jest tym najgłębszym nurtem, który niesie z sobą poprzez wieki Chrystusa i Jego naukę. [...] W ten sposób liturgia staje się szkołą wychowania chrześcijańskiego, otwartą dla każdego człowieka, a nawet obowiązującą, ponieważ posiada najwyższą powagę, dzięki temu, że jest w Kościele autentyczną szkołą kształtującą dusze na wzór Chrystusa. Obejmuje swoim oddziaływaniem całe życie i całego człowieka”<sup>12</sup>. Liturgia jest wkładnikiem życia Kościoła.

Oddziaływanie wychowawcze liturgii dokonuje się zwłaszcza poprzez trzy jej główne i współprzenikające się obszary: Słowo Boże, Sakramenty Święte, Ofiarę Eucharystyczną. Wszyscy zatem w Eucharystii niejako spotykamy się z działającym w sposób pełny i rzeczywisty z żywym Chrystusem<sup>13</sup>. W związku z tym Kościół nie głosi abstrakcyjnej ideologii, lecz Słowo, które stało się Ciałem w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, Mistrzu i Odkupicielu wszystkich ludzi. W czasie sprawowania kultu Kościół bowiem wspomina wydarzenia życia Jezusa Chrystusa i jednocześnie doświadcza ich uobecnienia pod znakami sakramentalnymi i w czynnościach liturgicznych. Dalej Kościół pozostaje zawsze w postawie słuchacza wobec Słowa Bożego. Poprzez słowo Bóg stopniowo odsłania tajemnicę swej miłości, prowadząc ludzi przez historię i stare przymierze ku spotkaniu z Chrystusem. Do istoty liturgii należy zaś prowadzenie do więzi z Bogiem i spotkania z Nim, ale także wychowanie do coraz większej troski o wspólnotę Kościoła, o człowieka i jego świat. Przyjęcie Boga w centrum swojego serca jest jednocześnie oddaniem się człowieka do dyspozycji Boga nie tylko w sferze wewnętrznej, ale także w sferze zewnętrznego działania. On swoim dynamizmem sprawia, iż człowiek jest niejako „przynaglany” miłością, by wyszedłszy z kościoła, swoim życiem dawał świadectwo swego trwania w Bogu. Człowiek – uczestnik zgromadzenia liturgicznego, odkrywa również godność drugiego człowieka, który jest współuczestnikiem i w ten sposób tworzy prawdziwą wspólnotę, w której inni ludzie stają się autentycznymi braćmi i siostrami. Przeżywanie

---

<sup>12</sup> W. Kornilowicz, *Wartości kulturalno-wychowawcze Liturgii*, Warszawa 1936, s. 11. Znamienne w tym zakresie jest także stwierdzenie Karola Wojtyły zamieszczone we *Wstępie ogólnym* do dokumentów soborowych, w którym czytamy: „Liturgia stanowi podstawową formę życia wspólnoty chrześcijańskiej, skupionej na rzeczywistości najświętszych tajemnic wiary i równocześnie z tychże tajemnic – nade wszystko ze śmierci i Zmartwychwstania Chrystusowego – wydobywającej sakralny, nadprzyrodzony kształt ludzkiego życia chrześcijan”, K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje dekrety deklaracje*, Poznań 1986, s. 15.

<sup>13</sup> „Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej, czy to w osobie odprawiającego, gdyż »Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów«, czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Obecny jest mocą swoją w sakramentach, tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi”, *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 1088.

wspólnoty uświadamia ludziom cały system postaw, norm i zachowań moralnych regulujących wzajemne odniesienia poszczególnych osób między sobą, osób do wspólnoty, czy wreszcie wspólnoty do osoby. W uczestnikach liturgii powinna się zatem rozwijać świadomość potrzeby świadczenia miłości poprzez troskę o zbawienie braci, poprzez pomoc bliźnim, a także czynienie świata bardziej godnym człowieka<sup>14</sup>. Liturgia, usytuowana w centrum życia człowieka, dokonując jego wewnętrznej przemiany oraz kształtując wspólnotę, staje się szkołą prawdziwie chrześcijańskiego życia zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym. Świadome i gorliwe uczestnictwo chrześcijanina w liturgii Kościoła jest warunkiem świadomego uczestnictwa w budowie nowego społeczeństwa. Wierni, uczestnicząc w świętych sakramentach, oddają cześć Bogu, a drogą świadectwa uobecniają swoją wiarę w społeczeństwie, w którym żyją.

### 3. „ŚWIĘTOŚĆ” JAKO WARTOŚĆ I NAJWYŻSZY CEL WYCHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

W tym miejscu chciałbym odwołać się do słów księdza Jana Twardowskiego, który w formie poetyckiej na interesujący nas temat tak pisał:

Powoli nie tak prędko  
proszę się nie pchać  
najpierw trzeba wyglądać na świętego ale nim nie być  
potem ani świętym nie być ani na świętego nie wyglądać  
potem być świętym tak żeby tego wcale nie było widać  
i dopiero na samym końcu  
święty staje się podobny do świętego. (*W kolejce do nieba*<sup>15</sup>)

Wszelkie działanie, a już tym bardziej tak skomplikowane i zarazem tak delikatne, jakim jest wychowanie nie może być bez celu. Ostateczny zaś cel życia ukazuje nam religia. Życie religijne człowieka jest stałym procesem doskonalenia siebie jako osoby. Człowiek wierzący, badając różne aspekty życia i poznając różne dziedziny wiedzy, otwiera się na jeszcze inne „poznanie” – na „wiedzę teologiczną”. Człowiek, przyjmując przez wiarę prawdę o zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu, staje się, zwłaszcza przez sakramenty chrztu i Eucharystii, uczestnikiem tajemnicy paschalnej, której działanie przedłuża się w ten sposób w całym obecnym czasie istnienia Kościoła. Dlatego liturgia Kościoła przyjmuje, integruje

<sup>14</sup> Por. W. Kubik, *Jak wychowywać do udziału w Eucharystii?*, w: *Liturgia domus carissima. Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. A. Durak, Warszawa 1998, s. 278–290; H. Skorowski, *Eucharystia w etosie współczesnego chrześcijanina*, w: *Łądzkie Sympozja Liturgiczne. Rys historyczny i materiały z Sympozjów Liturgicznych organizowanych w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą w latach 1986–1994*, red. A. Durak, Kraków 1997, s. 118–124.

<sup>15</sup> J. Twardowski, *Nie przyszedłem pana nawracać. Wiersze 1937–1985*, Warszawa 1986, s. 212.

i uświęca elementy stworzenia i kultury ludzkiej, nadając im godność znaków łaski, nowego stworzenia w Jezusie Chrystusie. Liturgia zatem stanowi ważny element wychowawczej funkcji Kościoła. Dzięki liturgii Kościół lepiej rozumie siebie, wyraża się bardziej skutecznie oraz ukazuje światu swój obraz jako szczególnie żywy. Kościół zatem, ma obowiązek wskazywać wszystkim ludziom drogę zbawienia i pomagać w jej osiągnięciu, dzięki środkom, jakimi dysponuje. Dlatego w tak wielkim dziele, Bóg otrzymuje doskonałą chwałę, a ludzie uświęcenie. Ponieważ człowiek jest osobą, która rozwija się poprzez działanie, realizacja świętości jest procesem złożonym, jest aktualizacją jego potencjalności.

Rozumienie wychowania, odczytywane w świetle Ewangelii, w swym podstawowym znaczeniu ma zbliżać wychowywanego i wychowującego do Stwórcy. Ma prowadzić do Boga jako źródła wszelkiej Prawdy. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga samego właściwej sobie doskonałości winien szukać na gruncie tego obrazu i podobieństwa. Najwyższym celem człowieka, uczynionego na obraz Stworzyciela, jest istnieć „ku chwale majestatu” Boga, postępując tak, by każdy czyn odzwierciedlał Jego blask, aby szukał swego Stwórcy i dobrowolnie dochodził do doskonałości. Wezwanie do świętości, czyli do doskonałości w miłości, należy do samej istoty powołania chrześcijańskiego. Powołanie do świętości nie jest zwykłym nakazem moralnym, lecz niezbywalnym wymogiem tajemnicy Kościoła<sup>16</sup>. Wezwanie to dotyka samych korzeni człowieczeństwa, korzeni losu człowieka w doczesnym świecie. Świętość jest dążeniem do transcendencji i nieskończoności, wezwaniem skierowanym do każdego człowieka, by przekraczał samego siebie. Świętość jest jednym z podstawowych elementów Kościoła i konkretnym świadectwem zgodności życia ludzi wierzących z ich własnym powołaniem. Prawdziwy chrześcijanin, to znaczy człowiek święty, jest istotą ludzką, która osiągnęła pełnię<sup>17</sup>. Stąd też „**w ujęciu biblijnym „świętość” – stwierdza Jan Paweł II – jest raczej stanem niż działaniem: ma charakter nade wszystko ontologiczny, a potem dopiero moralny**”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Por. *Konstytucja o liturgii świętej*, dz. cyt., nr 7; *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1149; 1700–1730; Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 8; tenże, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 10, 39.

<sup>17</sup> „Toteż wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: »Albowiem wołą Bożą jest uświęcenie wasze« (1 Tes 4, 3; por. Ef 1, 4). Ta zaś świętość Kościoła nieustannie ujawnia się i ujawniać się powinna w owocach łaski, które Duch rodzi w wiernych; rozmaicie wyraża się ona u poszczególnych ludzi, którzy we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałości miłości, będąc zbudowaniem dla innych”. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: *Konstytucje dekrety deklaracje*, Poznań 1986, nr 39.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Inny świat i inny porządek wartości*, w: *Nauczanie społeczne* 1982, cz. 1, Warszawa 1986, s. 407. „Poprzez Chrzest, który jest sakramentem odrodzenia, wyznawca Chrystusa otrzymuje świętość ontologiczną, dzięki łasce uświęcającej staje się nowym stworzeniem. Z tego zarodka, dzięki osobistym staraniom i pomocy, której Bóg nigdy nie odmawia, ma wyrosnąć wielkie drzewo. Tak więc to, co otrzymujemy w darze, jest zarazem czymś, co winniśmy sami zdobywać. Świętość ontologiczna przekształca się w ten sposób w świętość moralną, poprzez nieustanne

Powołanie do świętości wyrasta z chrztu i odnawia się w innych sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii. Chrzest nie odrywa człowieka od świata, lecz powierza mu powołanie, które właśnie w świecie, wewnątrz świata winno się urzeczywistniać. Wykonując sobie właściwe zadania, przyczynia się do uświęcenia świata i samemu dąży do świętości poprzez małżeństwo, wybór celibatu, życie rodzinne, zawodowe, wielorakie formy działalności społecznej, poprzez pełne uczestnictwo w życiu świata i ludzkiej wspólnoty. Ewangeliczne obrazy soli, światła i zaczynu, odnoszą się do wszystkich ludzi<sup>19</sup>. Powołanie do świętości oznacza więc wezwanie do tego, aby człowiek żył wedle Ducha, włączony w rzeczywistość doczesną i poprzez uczestnictwo w rzeczywistości ziemskiej. Rozumiane jest nie tyle jako wymóg i kategoryczny obowiązek, co raczej jako czytelny znak bezgranicznej miłości Boga do człowieka, który odrodził wszystkich do swojego świętego życia. W takim rozumieniu powołanie to jest istotnym składnikiem nowego życia otrzymanego wraz z chrztem, a więc konstytutywnym elementem godności człowieka. W powołaniu do świętości, czyli do doskonałości w miłości, ukazuje się w pełni godność świeckich katolików. Święty jest najwspanialszym świadectwem godności otrzymanej przez ucznia Chrystusa. Święci są więc po to, ażeby świadczyć o wielkiej godności człowieka, a równocześnie i o tej godności, jaką człowiek ma wobec Boga. Jest szczególnym podobieństwem do Chrystusa przez miłość, które sięga tajemnicy Jego jedności z Ojcem w Duchu Świętym. Przez miłość Chrystusa człowiek staje się pełny miłości do wszystkich ludzi<sup>20</sup>.

Człowiek w pełnych wymiarach swojego bytu to ten, który urzeczywistnia się w łasce Chrystusa. Inspiracją takiego wychowania jest Chrystus, który odpowiada w pełni, do końca i bez reszty na problemy dzisiejszego człowieka. „Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny”<sup>21</sup>. To Chrystus wzywa do świętości, sprawiedliwości i doskonałości, które rodzą się ze słuchania

---

urzeczywistnianie w życiu tego »dążenia, które było w Chrystusie Jezusie« (por. Flp 2, 5), tenże, *Powołanie do pełni życia chrześcijańskiego*, Watykan, 29 marca 1987, w: *Anioł Pański...* t. III, dz. cyt., s. 199.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, nr 15; tenże, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 18. „Byłoby zbyt mało – mówi Jan Paweł II – wzrastać jedynie w ciełe (dba o to, w gruncie rzeczy, sama natura); potrzebne jest przede wszystkim wzrastanie duchowe, i to osiąga się ćwicząc te zdolności, które Pan – są to różne Jego dary – złożył wewnątrz nas [...], aby móc osiągnąć autentyczną i pozytywną dojrzałość, odpowiadającą we wszystkim waszej ludzkiej godności i godności chrześcijan”, Jan Paweł II, *Szkola i parafia – dwa „warsztaty” pracy. Przemówienie wygłoszone podczas audyencji dla dzieci w bazylice św. Piotra, 5 III 1980 r.*, w: *Dziecko w nauczaniu...*, s. 121–123.

<sup>20</sup> Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, dz. cyt., nr 39–42; *Dekret o apostołstwie świeckich*, w: tamże, nr 4; Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, nr 16–17.

<sup>21</sup> *Konstytucja o liturgii świętej*, dz. cyt., nr 10.

Słowa Bożego i kształtowania zgodnie z nim stylu życia osobowego oraz zachowań społecznych na codzien. Chrystus jest Słowem nieustającego dialogu z każdym człowiekiem, jedynym i неповtarzalnym. Spotkanie z Chrystusem, realizowane w Kościele, pociąga za sobą *nową koncepcję bytu i rzeczywistości*.

Zewnętrznym przejawem wychowania ku świętości jest dążenie do doskonałości w miłości. „Liturgia – czytamy w dokumentach soborowych – pobudza wiernych, aby »sakramentami wielkanocnymi« nasyceni, »żyli w doskonałej jedności«. [...] Z liturgii przeto, a głównie z Eucharystii jako ze źródła, spływa na nas łaska i z największą skutecznością przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła”<sup>22</sup>. Ewangelia, nauka Chrystusa, uznaje miłość jako największe przykazanie. Tak więc miłość Boża przenika miłość ludzką, dając jej nowy wymiar. Czyni ją głęboką, czystą i hojną, rozwija ją w kierunku pełni, szlachetności, czyni gotową do poświęceń i wyrzeczeń. Człowiek nie może żyć i nie może być rozumiany bez miłości. Aby miłość była „ludzka”, winna obejmować osobę w jej całości fizycznej, psychicznej i duchowej. Miłość kształtuje się w człowieku, ogarnia ciało i duszę, dojrzewa w sercu i woli. Człowiek ma kierować się nie tylko reakcją uczuć, ale względem na prawdziwe dobro i w ten sposób uczyć się kierować swoimi uczuciami, wychowywać je. Miłość Boga urzeczywistnia się i niejako sprawdza poprzez miłość człowieka, bliźniego, którego mamy miłować jak samego siebie. Potwierdzeniem autentycznej miłości Boga są uczynki miłosierdzia wobec bliźnich. Chrystus chce się spotkać z człowiekiem u boku cierpiącego, zapomnianego, uciśnionego, wzywa do zdecydowanego zaangażowania się na rzecz człowieka, w obronie jego praw i godności, przyczyniać się do budowy społeczeństwa<sup>23</sup>. Tak rozumiane wychowanie ku świętości ma pomóc odszukać w sobie najszlachetniejsze wartości złożone w duszy przez Stwórcę. Dlatego wierzącym – stwierdza *Konstytucja o liturgii świętej* – Kościół powinien „stałe głosić wiarę i pokutę; ma nadto przygotowywać ich do sakramentów, uczyć wypełniania wszystkiego, co nakazał Chrystus, zachęcać do wszelkich dzieł miłości, pobożności i apostołstwa, aby one jasno świadczyły, że jakkolwiek chrześcijanie nie są z tego świata, są jednak światłością świata i oddają chwałę Bogu wobec ludzi”<sup>24</sup>.

Wychowanie ku świętości prowadzi do widzenia siebie przez pryzmat powołania do wiary i świętości i jest pokazywaniem człowiekowi prawdy o jego godności, prawach i obowiązkach. Świętość nie jest czymś nieosiągalnym i dalekim, własnością nielicznych, ale pełnią nowego człowieka, który jest w każdym z nas. Prowadzi do wierności Prawu objawionemu przez Boga, którego treść wypisana jest w sercu człowieka, sumienie zaś „staje jako świadek” owego Prawa. Sumienie w zasadni-

<sup>22</sup> Tamże, nr 7.

<sup>23</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 12–13; tenże, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 162–167.

<sup>24</sup> *Konstytucja o liturgii świętej*, dz. cyt., nr 9.

czej mierze stanowi o wewnętrznej godności człowieka, o jego stosunku do Boga, jest to wewnętrzny skarb, w którym człowiek stale przekracza siebie w kierunku wieczności i jest ściśle związane z wolnością człowieka. Stanowi kluczowe znaczenie w całym projekcie życia, który w młodości ma się ukształtować. W wewnętrznej prawdzie sumienia, która odbita jest w czynach, każdy człowiek jest zadany samemu sobie. Natomiast poprzez wartości moralne, to samo sumienie, *wyciska najwyrazistszą pieczęć* na życiu pokoleń, na historii, kulturze środowisk ludzkich, społeczności, narodów i całej ludzkości<sup>25</sup>.

Chrześcijaństwo, wiara, przynosi dopełnienie i uwieńczenie w kształtowaniu ludzkiej osobowości. Stąd też w świecie kultury i nauki, w świecie polityki i pracy, we wszystkich dziedzinach życia społecznego mają owocować charyzmaty chrześcijańskiej tożsamości. Przykładem realizacji wychowania ku świętości w praktyce jest m.in. święty Jan Bosko, którego Jan Paweł II określa „świętym wychowawcą” i „mistrzem duchowości młodzieżowej”. „Ksiądz Bosko osiągnął swoją osobistą świętość poprzez działalność wychowawczą, przeżywaną z gorliwością i zapałem apostołskim, i że jednocześnie potrafił ukazać świętość jako konkretny cel swojej pedagogii. Właśnie owa wzajemna wymiana pomiędzy »wychowaniem« i »świętością« jest cechą wyróżniającą jego postać”<sup>26</sup>. Ksiądz Bosko przypominał, że „filarami jego wychowania” są: Eucharystia, pokuta, nabożeństwo do Matki Bożej, miłość do Kościoła i jego pasterzy. Wychowanie według niego, to droga modlitwy, życia sakramentalnego, kierownictwa duchowego, a dla niektórych – pójście za głosem powołania do życia konsekrowanego. Świętość, którą proponował swoim wychowankom niemalże jako obowiązek stanu, była wezwaniem do życia odpowiedzialnego, ale i radosnego, zaproszeniem do ufnej, prostej i radosnej modlitwy, do pełnego rozwoju ludzkiego i chrześcijańskiego, streszczającego się w dwóch elementach: świątyni i boiska. Praktyki religijne i pobożności przygotowywał i pogłębiał poprzez naukę katechizmu, kazania, konferencje, słówka na dobranoc oraz osobiste rozmowy. Pokazał, że dążenie do świętości nie wymaga rzeczy nadzwyczajnych, lecz zwykłego wypełniania codziennych obowiązków, to znaczy moralnego życia. Wszechstronne wychowanie człowieka, które proponował ksiądz Bosko, miało zmierzać do wychowania dobrego chrześcijanina i zaangażowanego

---

<sup>25</sup> „Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa. Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego”. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Konstytucje dekrety deklaracje*, Poznań 1986, nr 16. Na ten temat zob. także: Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 18; tenże, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 54–64.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Ojciec i nauczyciel. List Ojca Świętego Jana Pawła II do księdza Egidio Viganò Przełożonego Generalnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko*, Rzym 1988, nr 5; por. także nr 16.

obywatela. Z praktyki wychowawczej księdza Bosko wypływa zasada, że działania te muszą być wkomponowane w całokształt życia młodego człowieka<sup>27</sup>.

#### 4. ŚWIĘTOŚĆ – WYZWANIA I ZADANIA

„Słusznie możemy sądzić, że przyszły los ludzkości leży w rękach tych, którzy potrafią dać następnym pokoleniom motyw życia i nadziei”<sup>28</sup>. Chrześcijański obraz człowieka przenika pedagogię. Życie chrześcijańskie wypływa z liturgii jako ze swego źródła. Liturgia nie stanowi w żadnym wypadku zdarzeń wyizolowanych, lecz oddziałuje na całość życia człowieka. Wychowanie ku świętości ma ułatwiać świadczenie o poznanej prawdzie i rozwoju osoby ludzkiej w jej integralnym wymiarze. Odsłaniać do końca sens życia ludzkiego i jego ostateczną przyszłość w Bogu. Ta przyszłość przekracza granice ludzkiego życia na ziemi i jest powszechnym powołaniem do świętości, wyrazem podkreślenia wartości naszego człowieczeństwa i naszej ludzkiej godności. Propozycja świętości, to propozycja, która zakłada wypełnienie najgłębszych pragnień człowieka – chęci życia, pragnienia miłości, otwarcia duszy, radości, wolności, nastawienia ku przyszłości – ukazując jak w przyjaźni z Chrystusem w pełni realizuje się autentyczne ideały.

Jak pisał ksiądz Jan Twardowski:

Święci to także ludzie  
a nie żadne gąsienice dziwaczki  
nie rosą krzywo jak ogórki  
nie rodzą się ani za późno ani za wcześnie  
święci bo nie udają świętych  
na przystankach marznąć przestępują z nogi na nogę  
śpią czasem na jedno oko  
wierzą w miłość większą od przykazań [...]  
stale spieszą kochać (z wiersza: *Trochę plotek o świętych*<sup>29</sup>)

Można stwierdzić, że jak daleko człowiek osobiście zaangażuje się w liturgię, tak daleko realizuje się jego życie autentycznie chrześcijańskie. Proponując program życia, którym jest Chrystus i świętość teraz, w świecie współczesnym, możemy powiedzieć:

1. W liturgii spełnia się przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Człowiek, oświecony przez Ducha Świętego, przeżywając różne okresy roku liturgicznego w określonym rytmie życia, może doświadczać tego, co przeżywał Chrystus, a wszystkie ludzkie oczekiwania znajdują swój ostateczny sens w świetle ewange-

<sup>27</sup> Por. C. Bissoli, *Jan Paweł II o systemie wychowawczym księdza Bosko*, Warszawa 2001, s. 133–134; 144–145; R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, Warszawa 1996, s. 63–74.

<sup>28</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, dz. cyt., nr 31.

<sup>29</sup> J. Twardowski, *Nie przyszedłem pana nawracać*, dz. cyt., s. 159.

licznej prawdy. Światło Objawienia otwiera horyzonty poznania człowieka i może prowadzić do prawdziwej mądrości;

2. Wiara nie jest rezygnacją z wiedzy. Wiedza nie jest tylko zespołem nabytych informacji, ale również umiejętnością rozumienia prawdy. Chociaż wiara przewyższa rozum, to jednak nigdy nie może mieć miejsca rzeczywista niezgodność między wiarą a rozumem. Bóg, który objawia tajemnice i udziela wiary, złożył w ludzkim duchu światło rozumu. Droga do świętości to wybór wiary i wiedzy, prawdy i dobra, miłości do ludzi i Boga;

3. Uczestnictwo w sakramentach jest prawdziwą okazją do „rozpoznania” Zmartwychwstałego Pana. Przynoszą one owoc w tych, którzy je przyjmują z odpowiednią dyspozycją. Owoc życia sakramentalnego ma równocześnie charakter osobowy i eklezjalny. Całe życie Kościoła koncentruje się wokół Ofiary eucharystycznej i sakramentów. Poza liturgią życie chrześcijańskie jest podtrzymywane przez różne formy pobożności ludowej, zakorzenione w rozmaitych kulturach. Mają one na celu przygotowanie ludzi do przyjęcia owocu sakramentów oraz uświęcenie różnych okoliczności życia;

4. W liturgii jest miejsce na modlitwę osobistą. Duch Święty, który uczy nas celebrować liturgię, wychowuje nas również do modlitwy. Cała modlitwa chrześcijańska znajduje w liturgii swoje źródło i swój kres. Jeśli nawet człowiek zapomina o swoim Stwórcy, to Bóg żywy i prawdziwy niestrudzenie wzywa każdego człowieka do tajemniczego spotkania z Nim. Modlitwa i życie chrześcijańskie są nierozłączne;

5. Kościół jest miejscem i drogą naszego uświęcenia. Liturgia przybliża prawdę o społecznej strukturze Kościoła. Osoba ludzka potrzebuje życia społecznego. Człowiek uczestniczy w dobru drugiej osoby i społeczności. Zgodnie z kontekstem liturgicznym, społecznym i kulturowym, każdy Kościół proponuje swoim wiernym język modlitwy: słowa, melodie, gesty, ikonografię. Zgromadzenie liturgiczne czerpie swoją jedność z „Ducha Świętego”, który gromadzi wszystkich w Kościele. Ta jedność przewyższa związki ludzkie, rasowe, kulturowe i społeczne.

Każdy młody człowiek ma jakąś relację z Bogiem. Rzeczywista przynależność do Chrystusa kształtuje nowe „ja”, nową świadomość, nowe i pełne poczucie własnej wartości. Chrystus obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych, może stać się miejscem, w którym wyraża się działanie Boga uświęcającego ludzi i działanie ludzi oddających cześć Bogu. Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Tylko człowiek jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami, a przez łaskę jest powołany do przymierza ze swoim Stwórcą.



---

LITURGY AS “TEMPUS ET LOCUS” OF EDUCATION  
– THE REALISTIC PEDAGOGY OF SANCTITY

### Summary

All words, things, activities we are used in liturgy should prepare us to personally contact with God in transcendental dimension. In that point of view, the liturgy as *tempus et locus* of education, shows us that real belonging to Jesus Christ has created a new personality, a new consciousness, a new sense of confidence of himself. The mystery of human, according to Vaticanum Secundum doctrine, shows us the Mystery of Incarnation Word (*compare Lumen gentium, n. 22*).

Because of education, including especially liturgical education, a human being must identify himself as a subject and person. The man has, not only, a part in Jesus Christ life, but the first of all, in His mission. He must remember to be His witness, to live according Jesus advises, to accept the Gospel truth and try to reach a sanctity by realizing his humanity. Jesus Christ, present in His Church especially in liturgical ritual, becomes a place when express an activity of God sanctifying a man and activity a human adoring a God. As we can see, only a human have an ability to know himself, to control the situation, to share himself with the others people and make a community with the other human being. The man, thanks to grace of God, is called to make an alliance of his Creator.

Translated by: Magdalena Gronek

**Nota o Autorze:** ks. dr STANISŁAW CHROBAK SDB – adiunkt w Instytucie Pedagogiki im. św. Jana Bosko na Wydziale Humanistycznym UKSW w Warszawie. W badaniach podejmuje problematykę wychowania.

KS. DARIUSZ KUŹMIŃSKI

## WYCHOWANIE SUMIENIA POPRAZ NIEDZIELNĄ EUCHARYSTIĘ W ŚWIETLE ROKU LITURGICZNEGO

### WPROWADZENIE

Zagadnienie wychowania sumienia chrześcijańskiego poprzez niedzielną Eucharystię łączy się z tematem pedagogii w liturgii. Czego bowiem ma dotyczyć owa pedagogia jak nie sumienia chrześcijańskiego – sumienia uczestnika spotkania liturgicznego? Wychodząc z takiego założenia, pragnę z perspektywy teologa moralisty spojrzeć na niedzielną Eucharystię i rok liturgiczny.

Jaką propozycję formacji sumienia stanowią następujące po sobie niedziele, układające się w rok liturgiczny: A, B i C? Odpowiadając na tak postawione pytanie, od razu przychodzi nam na myśl zagadnienie misterium paschalnego, które stanowi centrum każdego roku liturgicznego. Spróbujmy jednak pójść nieco dalej: przeżywane w cyklu trzyletnim przygotowanie do Paschy, a następnie w sposób podobny okres paschalny, czy stanowią jakąś konkretną propozycje pedagogiczną? Czy można następnie mówić o jakiejś systematycznej drodze formacji sumienia chrześcijańskiego w roku liturgicznym A, B, C – nie tylko zresztą wokół tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ale także w Adwencie, w okresie Bożego Narodzenia? Jaką propozycje wychowania sumienia chrześcijańskiego stanowią wreszcie niedziele okresu zwykłego, też podzielone na trzy niezależne lata A, B, i C?

Podstawowym źródłem obecnych rozważań jest *Lekcjonarz*<sup>1</sup>. Analizując niedzielne czytania mszalne, zadajemy sobie pytanie o „klucz pedagogiczny” do obecnego *Lekcjonarza*, jaki mamy w Kościele. Kościół bowiem poleca nam czytać w niedziele Słowo Boże dobierane nie wedle osobistego uznania, ale według kalendarza liturgicznego. Niewątpliwie pomocnymi w powyższych poszukiwaniach są

---

<sup>1</sup> *Lekcjonarz mszalny*, t. I–VI, Poznań–Warszawa 1991.

wskazania, jakie odnajdujemy w dokumentach kościelnych<sup>2</sup>. Szczególnym zaproszeniem do refleksji jest także List apostolski Jana Pawła II *Dies Domini*<sup>3</sup>.

## 1. WYCHOWANIE SUMIENIE CHRZEŚCIJAŃSKIEGO UCZESTNIKA NIEDZIELNEJ EUCHARYSTII

Jednym z podstawowych zadań każdego chrześcijanina jest nieustanna troska o formację własnego sumienia. Ojciec Święty uwrażliwia i przypomina, by każdy rodzaj naszej kapłańskiej posługi nacechowany był troską o właściwą formację sumienia. Oczywiście dla kapłanów pierwszą posługą jest sprawowanie Eucharystii, dla której kapłan przede wszystkim został ustanowiony. Chodzi więc o formację sumienia poprzez sprawowanie Eucharystii.

Czym jest sumienie? Najchętniej powtarzana dziś definicja to ta, którą odnajdujemy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, a którą *Katechizm* powtarza za Konstytucją *Gaudium et spes*: „Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”<sup>4</sup>.

Tak przedstawiona definicja sumienia, podkreślająca spotkanie wierzącego z Bogiem, słuchanie głosu Boga, który to głos rozbrzmiewa w sercu (sercu – sumieniu), może pośrednio wskazywać na Kościół i spotkanie liturgicznego jako miejsce uprzywilejowane formacji sumienia. To tutaj, w sposób szczególnie wierzący spotyka się z Bogiem, słyszy Jego głos. To w konfrontacji ze Słowem Bożym proklamowanym w Kościele, Słowem, które jest *żywe i skuteczne* (por. Hbr 4, 12), chrześcijanin dokonuje weryfikacji swoich czynów, przemyśleń i stanowisk, jakie zajmuje. Jednak sumienie to nie tylko instancja oceniająca nasze czyny, ale również wzywająca nas, by przekraczać siebie, własne ograniczenia i słabości. Pomocą w tak przedstawionej formacji sumienia chrześcijańskiego jest

---

<sup>2</sup> Szczególnie *Sacrosanctum Concilium*. Konstytucja Soboru Watykańskiego II o liturgii świętej, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986. Poza dokumentami soborowymi zobacz: Joannes Paulus pp. II, *Dominicae cenae*. Epistula de ss. eucharistiae mysterio et cultu (24 februarii 1980), w: *EnV VII*, 151–232; *Congregatio pro cultu divino, Liturgicae institutiones*. Instructio tertia ad Constitutionem de sacra Liturgia recte exsequendam (5 septembris 1970), w *EnV III*, 2757–2802; *Paschalis sollemnitatis*. Litterae circulares de festis paschalibus praeparandis et celebrandis (16 ianuarii 1988), w: *EnV XI*, 7–119; *Congregatio pro sacramentis et cultu divino, Inaestimabile donum*. Instructio de quibusdam normis circa cultum mysterii eucharistici (3 aprilis 1980), w: *EnV VII*, 288–323; I. *Ordo lectionum missae*. Decretum de editione typica altera Ordinis lectionum missae, II *De verbi Dei momento*, Praenotanda (21 ianuarii 1981), w: *EnV VII*, 999–1125.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Dies Domini*. List apostolski o świętowaniu niedzieli (31 maja 1998 r.), Poznań 1998.

<sup>4</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1776; Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, 16.

przede wszystkim msza święta. Odnajdowanie sensu, znaczenia podejmowania wysiłków moralnych czerpie chrześcijanin ze słuchania Słowa Bożego, które następnie jest mu wyjaśniane w homilii.

Kościół jest uprzywilejowanym miejscem formacji sumienia chrześcijańskiego jeszcze z innego powodu. To tutaj wierzący jest formowany w sposób pewny. Liturgia Kościoła nie jest spotkaniem jak inne. Nauka głoszona podczas homilii nie jest i nie może być mówieniem o tym, „co mi się wydaje”. Jest ona wyjaśnianiem tego, co Kościół do wierzenia podaje, w określonym czasie i miejscu. Encyklika *Veritatis splendor* – podstawowa w nauczaniu moralnym Kościoła – mówiąc o formacji sumienia jako nieustannym nawracaniu się ku prawdzie i dobru<sup>5</sup>, przypomina słowa deklaracji *Dignitatis humanae*: „Chrześcijanie zaś w kształtowaniu swego sumienia powinni pilnie baczyć na świętą i pewną naukę Kościoła”<sup>6</sup>.

Spotkanie liturgiczne ma jednak także swoją specyfikę. W *Veritatis splendor* Ojciec Święty cytuje słowa św. Pawła: *Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu...* (Rz 12, 2) i dodaje: „Oparciem dla tego dzieła Kościoła, stanowiącym ‘sekret’ jego skuteczności formacyjnej, są nie tyle wypowiedzi doktrynalne czy pasterskie wezwania do czujności, ile *nieustanne wpatrywanie się w Chrystusa Pana*. Kościół każdego dnia wpatruje się z nieślabnącą miłością w Chrystusa, w pełni świadom, że tylko w Nim znaleźć może prawdziwe i ostateczne rozwiązanie problemu moralnego [...]. Zwłaszcza w Chrystusie ukrzyżowanym znajduje Kościół odpowiedź na nurtujące dziś tak wielu ludzi pytanie”<sup>7</sup>. Te słowa odnajduję jako szczególnie aktualne w odniesieniu do formacji chrześcijańskiej także podczas celebracji mszy świętej. Nieustanne wpatrywanie się w Chrystusa ukrzyżowanego znajduje w liturgii miejsce szczególne. To właśnie w ten sposób zarówno indywidualnie, jak i wspólnotowo dokonuje się proces formacji naszego sumienia. Kapłan głoszący homilię dzieli się więc swoim osobistym przeżyciem wiary, a w nauce Kościoła odnajduje potwierdzenie i nową moc swojego świadectwa.

Skoro wszystko dokonuje się podczas mszy świętej, możemy także mówić o nadprzyrodzonych owocach sakramentu – niewidzialnie działającej Bożej łaski. Dokonuje się to w liturgii eucharystycznej, ale także w liturgii Słowa Bożego. Chrystus bowiem, jak to często powtarzamy, jest obecny także w Słowie<sup>8</sup>.

Msza święta, ofiara Chrystusa nieustannie uobecniata, jest pierwszym i najważniejszym momentem liturgicznym Kościoła, centrum życia chrześcijańskiego i podstawowym miejscem spotkania ludu Bożego. To, iż jest to także podstawowe miejsce edukacji sumienia wynika także z przesłanek socjologicznych. Dla wielu

---

<sup>5</sup> Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*. Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, 64.

<sup>6</sup> Sobór Watykański II, *Dignitatis humanae*. Deklaracja o wolności religijnej, 14; Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 64.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 85.

<sup>8</sup> Por. Sobór Watykański II, *Sacrosanctum Concilium*, 7.

ludzi niedzielna msza święta jest jedynym miejscem wyciszenia i weryfikacji osobistych postaw życiowych. Jest to także podstawowe miejsce spotkania pasterzy z wiernymi, którzy zostali im powierzeni<sup>9</sup>. Doświadczenie wspólnego przeżycie niedzielnej Eucharystii daje początek wielu innym inicjatywom pastoralnym, które w sposób bezpośredni czy pośredni są ukierunkowane na formację naszych sumień, uwrażliwienie naszych serc.

Niedziela jednak widziana jest dziś przez wielu jedynie jako dzień odpoczynku. Stanowi ona nie tyle pierwszy dzień tygodnia, ile koniec *weekendu* i kojarzona jest z czasem wolnym od zajęć, czasem uprawiania sportu i podróży.

Wprawdzie historia pokazuje, iż od pierwszych wieków chrześcijaństwa istniały problemy związane z opuszczaniem wspólnych zebrań<sup>10</sup>, nie zmienia to jednak faktu, iż zawsze było to wyjątkowe spotkanie. Dziś Kościół w Europie przeżywa pewien kryzys niedzieli<sup>11</sup>, tym z większą uwagą obserwuje zatem Polskę, zadając pytanie: jak okres transformacji wpłynie na przeżywanie niedziel?

W teologii moralnej punktem wyjścia właściwie przeprowadzonego studium jest zawsze analiza rzeczywistości. Patrząc na Polską rzeczywistość, nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż wielu naszych wiernych widzi wartość osobistego spotkania z Chrystusem, które ma miejsce podczas niedzielnej mszy świętej. Tę wartość często wynieśli z domu, z postawy rodziców systematycznie uczęszczających na mszę świętą w niedziele. Dzisiejszy człowiek czuje ważność niedzieli, jednakże wydaje się, że brakuje mu tego, co moglibyśmy nazwać uświadomieniem sobie *sensu*, znaczenia osobistego udziału w liturgii. Powstaje zatem pytanie, czy taka wiara wytrzyma próbę obecnych czasów?

W licznych publikacjach spotykamy się z różnymi sugestiami, jak obronić niedzielę. Odwołajmy się tylko do niektórych argumentów, które wydają się bardzo aktualne w naszej rzeczywistości. Pierwsze to konieczność wysiłku zmierzającego do ożywienia wspólnotowości w Kościele. Odnowienie tego, czym jest poczucie przynależności do konkretnej wspólnoty kościelnej (tak bardzo obecne w historii Kościoła) to zadanie bardzo pilne do wykonania<sup>12</sup>. Indywidualizm i anonimowość, jakie charakteryzują nasze wspólnoty liturgiczne, na pewno nie pomagają we właściwej formacji sumień.

---

<sup>9</sup> Por. G. Ambrosio, *Alcune caratteristiche dei partecipanti alla messa domenicale*, RPL 21/117 (1983) 23–28.

<sup>10</sup> Por. L. Della Torre, *Giorno del Signore*, w: Aa.Vv., *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline: Cinisello Balsamo (MI) 1990, 490; A. Santantoni, *L'Eucaristia*, w: T. Goffi – G. Piana (a cura di), *Corso di Morale*, t. 5, *Liturgia. Etica della religiosità*, Brescia 1995, 177.

<sup>11</sup> Por. H. Heinz, *Il futuro della domenica cristiana nella società moderna. Crisi della domenica come crisi di vita*, „Communio” 133 (1994) 54–71.

<sup>12</sup> Por. np. G. Barbaglio, *Giorno del Signore*, w: L. Rossi – A. Valsecchi (a cura di), *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Roma 1976, 450–456; L. Brandolini, *Domenica*, w: D. Sartore – A. M. Triacca (a cura di), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline: Cinisello Balsamo (MI) 1988, 352–368.

Istotnym zagrożeniem są również celebry odprawiane w sposób niezrozumiały lub mało przygotowany. Jeżeli dołączymy do tego mentalność, w której wypełnienie przykazania stoi na pierwszym miejscu, to szybko dojdziemy do wniosku, iż edukacja sumienia jeżeli nie jest wprost niemożliwa to przynajmniej w znaczny sposób jest utrudniona<sup>13</sup>.

Innym elementem bardzo dziś aktualnym i nagłym jest ożywienie liturgii Słowa Bożego zarówno podczas mszy świętej, jak i poza nią. Chodziłoby o jeszcze większe przejęcie się Słowem Bożym. Ojciec Święty nieustannie nam o tym przypomina. Pamiętamy również, jak bardzo zwraca na to uwagę Sobór Watykański II<sup>14</sup>. Słowo Boże jest adresowane do serc, do sumień każdego z nas i tam ma przynosić owoce. Zawsze żywe i na swój sposób stwarzające jest proklamowane podczas liturgii, by właśnie we wspólnocie kościelnej każdy słuchał Słowa Bożego i całym sercem – sumieniem je przyjmował.

Po soborze spotykamy się z tym, co *Sacrosanctum Concilium* określa jako „otwarcie skarbca biblijnego”<sup>15</sup>. Następujące po sobie niedziele pozwalają nam celebrować podczas roku liturgicznego całe Misterium Chrystusa: od wcielenia, poprzez ziemskie nauczanie Zbawiciela aż po Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego i błogosławioną nadzieję powrotu Chrystusa w chwale, zapowiadaną nam wielokrotnie w czytaniach liturgicznych. Mamy poza tym długi okres zwykły, kierujący się swoją własną logiką. Aby zrozumieć sens niedzieli jako dnia Pańskiego, trzeba zobaczyć Zmartwychwstanie Chrystusa jako decydujący moment w życiu każdego człowieka wierzącego. Niedziela stanie się w ten sposób dniem człowieka wierzącego, a świętowanie i odpoczynek naturalną konsekwencją odkrycia swej nowej godności. Jednak motywem świętowania jest nasze odkupienie. W tej perspektywie niedziela jest nie tylko dniem człowieka, ale przede wszystkim dniem Pana – *dies Domini*. Uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej staje się logiczną konsekwencją motywu naszego świętowania. Właściwe przeżycie niedzieli widziane jest w tej perspektywie jako znak wierności Chrystusowi, sobie samemu oraz wspólnocie Kościoła<sup>16</sup>.

## 2. ROK LITURGICZNY PROPOZYCJĄ FORMACJI SUMIENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Jaka propozycja formacji sumienia wypływa z niedzielnych lektur czytanych podczas mszy świętej i z rozwoju liturgii Słowa w przeciągu całego roku litur-

<sup>13</sup> Por. R. Falsini, *Il precetto domenicale*, w: T. Goffi – G. Piana (a cura di), *Corso di Morale*, vol. V: *Liturgia. Etica della religiosità*, Brescia 1995, 359–384.

<sup>14</sup> Por. np. Sobór Watykański II, *Sacrosanctum Concilium*, 35 i 51.

<sup>15</sup> Tamże, 51.

<sup>16</sup> Por. M. Sodi, *Domenica*, w: *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Elle Di Ci: Leumann (TO) 1992, 281–282.

gicznego? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przestudiować Lekcjonarz przeznaczony na niedziele i święta. Oczywiście w sposób naturalny zaczynamy od analizy okresu Adwentu. Warto jednak zauważyć, iż pod względem edukacyjnym rok liturgiczny stanowi specyficzną jedność. Treści Adwentu łączą się z ostatnimi niedzielami roku liturgicznego i Uroczystością Chrystusa Króla Wszechświata. Niezależnie od tego, możemy jednak mówić o dwóch perspektywach, jakie stanowią: z jednej strony tzw. okresy mocne roku liturgicznego: Adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc i okres paschalny; z drugiej zaś okres zwykły w poszczególnych latach: A, B, C ze swoją specyfiką: rok A z Ewangelią św. Mateusza, rok B z Ewangelią św. Marka (ponieważ Ewangelia św. Marka jest najkrótsza ze wszystkich, między 16 a 22 niedzielą roku B odnajdujemy szósty rozdział Ewangelii św. Jana, zresztą paralelny do Marka – stąd ta zamiana jest całkiem naturalna) i rok C z Ewangelią św. Łukasza.

Istotną rolę odgrywają także *kolekty mszalne*, które powinny przekładać na formę modlitwy treści liturgii Słowa. Do jakich zatem wniosków dochodzimy po długim, analitycznym studium poszczególnych niedziel roku liturgicznego?

Niewątpliwie celebrowanie roku liturgicznego jest szczególnym, uprzywilejowanym miejscem formacji sumienia chrześcijańskiego. To tutaj wspólnota wiary w szczególny sposób spotyka Chrystusa, uczestniczy w Jego misterium, konfrontuje swoje życie z Ewangelią, jest na drodze nieustannego pogłębiania wiary i nawracania się. Centralne miejsce roku liturgicznego zajmuje misterium paschalne. To ono streszcza życie chrześcijańskie w tym sensie, że stanowi *opcję fundamentalną* pod każdy nasz osobisty wysiłek moralny, stanowi sens naszej całkowitej dyspozycyjności na działanie Ducha Świętego i Jego dary, nadaje wreszcie głęboki sens naszemu osobistemu przeżywaniu wiary i jest podstawowym kryterium każdej normy etycznej<sup>17</sup>.

Oczywiście każda niedziela i każdy okres liturgiczny jest najpierw celebrowaniem całego dzieła zbawienia w Chrystusie. To właśnie sprawia, że jak pisze Luigi Della Torre: „aspekt całościowy dzieła zbawczego, jakie dokonało się w Chrystusie, będzie zawsze górował nad aspektem szczegółowym, który w określone dni czy okresy liturgiczne przeżywamy”<sup>18</sup>. Rok liturgiczny ma więc za zadanie prowadzić chrześcijanina do coraz pełniejszego przeżycia Paschy Chrystusa. Możemy więc powiedzieć, że Kościół pragnął, aby rok liturgiczny stanowił drogę stopniowego upodabniania się do Chrystusa zabitego i zmartwychwstałego.

Droga tak rozumiana rozpoczyna się Adwentem jako czasem „rozbudzenia” wiary i czasem podjęcia drogi wiodącej ku Chrystusowi. Prowadzi następnie poprzez Boże Narodzenie jako moment szczególnej akceptacji i rozpoznania Jezusa Zbawiciela, a także jako moment głębszego Jego poznania. To swoiste *itineraria*

<sup>17</sup> Por. T. Goffi, *La morale cristiana fra fede e cultura*, w: *Trattato di etica teologica*, L. Lorenzetti (ed.), t.1, Bologna 1992, 173.

<sup>18</sup> L. Della Torre, *Catechesi e prassi dell'anno liturgico*, Brescia 1985, 14.

rium, droga formacji poprzez rok liturgiczny, ma swój punkt kulminacyjny w okresie oczyszczenia i oświecenia, jakim jest Wielki Post. Szczytem, do którego zmierza jest oczywiście Święte Triduum z Wigilią Paschalną. Przeżycie Paschy rozciąga się następnie na pięćdziesiąt dni aż do Zesłania Ducha Świętego, które stanowi przeżycie swoistej pełni. Okres, który później następuje, pozostała część roku liturgicznego (tzw. okres zwykły), jest okazją do pogłębienia tego wszystkiego, co przeżywaliliśmy w tzw. okresach mocnych. Okres zwykły stanowi nowe wyzwanie, aby dobrze zrozumieć, co znaczy konkretnie i codziennie żyć tajemnicą Chrystusa. Pomoc stanowią tutaj także uroczystości i święta roku liturgicznego, szczególnie te najbardziej przeżywane w różnych wspólnotach<sup>19</sup>.

Myśląc o roku liturgicznym, nie sposób oprzeć się tezie, że zarówno Mszał jak i Lekcjonarz są w roku liturgicznym szczególnymi księgami edukacji sumienia. Szczególną rolę odgrywa Lekcjonarz. Nauczyciel wiary, musi umieć posługiwać się nim w sposób dojrzały, a to wcale – jak się wydaje – nie jest łatwe. Lekcjonarz został bowiem przygotowany inaczej na okresy mocne roku liturgicznego i inaczej na okres zwykły. W ciągu roku odwołuje się raz do jedności tematycznej, a innym razem do tzw. *lectio semicontinua*. Ta podwójna metodologia stwarza problemy, gdy chodzi o stworzenie w sposób precyzyjny jakiegoś programu formacji opartego na niedzielnych lekturach mszalnych.

Z drugiej jednak strony Słowo Boże ma samo w sobie tak wielką siłę, iż wydaje się, że sam Kościół nie chciał narzucać żadnego innego klucza do czytań, jak tylko ten, który pomaga żyć misterium paschalnym Chrystusa. W konsekwencji więc mamy długi okres zwykły roku liturgicznego, który charakteryzuje lektura ciągła ewangelii synoptycznych i listów apostoelskich.

Postawy moralne, jakie proponują czytania mszalne, to postawy o charakterze wybitnie fundamentalnym. Rzadko dotyczą one specyficznych problemów. Droga, jaką proponuje Lekcjonarz, stanowi po prostu pomoc dla sumienia, które jest wolne. Czytane Słowo Boże zachęca, by iść naprzód, ale nie izoluje człowieka od jego własnego życia, nie narzuca w sposób sztuczny tematów do refleksji. W ten sposób w centrum zainteresowania jest ciągle człowieka z jego osobistymi przeżyciami, człowiek odczytujący znaki czasu. Można powiedzieć, że wszystkie podstawowe ludzkie problemy: problem sensu życia ludzkiego, przeznaczenie człowieka, problem relacji międzyludzkich, sprawiedliwości, wolności, pokoju, cierpienia, szczęścia, miłości – wszystkie te problemy i wartości, którymi żyjemy, można odnaleźć w czytaniach mszalnych.

Rok liturgiczny przeżywamy we wspólnocie, we wspólnocie też słuchamy Słowa Bożego, każdy jednak ma swoje własne powołanie, swoją własną historię i różne postawy moralne do wypracowania. Dlatego słuchając Słowa Bożego, czujemy się wolni.

---

<sup>19</sup> Por. M. Sodi – G. Morante, *Anno liturgico: itinerario di fede e di vita*, Leumann (TO) 1988, 35–134.



Postawy moralne najczęściej obecne w niedzielnych czytaniach mszalnych w ciągu roku liturgicznego nawiązują do tej podstawowej wartości, jaką jest chrześcijańska miłość. Nowość moralności chrześcijańskiej stanowi bowiem wymaganie miłości, tak jak została ona ukazana i zaproponowana w życiu Jezusa Chrystusa. W Nim bowiem w sposób ostateczny Pan Bóg objawił nam swoją miłość, która jest całkowitym darem z samego siebie.

Z pewnością tak przeżywana moralność jest też moralnością wybitnie chrystocentryczną – Chrystus jest jej fundamentem i modelem. Wezwanie do naśladowania Chrystusa, które stoi w centrum życia chrześcijańskiego, nie jest niczym innym, jak coraz głębszym uczestnictwem w życiu Chrystusa i Jego tajemnicach, a to przeżywamy podczas roku liturgicznego.

Moralność chrześcijańska jest moralnością człowieka w drodze, tą drogą jest formacja sumienia, która nie kończy się w jakimś okresie życia, ale trwa permanentnie przez całe życie. Na tej drodze chrześcijanin czuje się zawsze grzesznikiem, a w Chrystusie widzi niedościgły wzór. Nie znaczy to jednak, iż nigdy nie osiągnie pokoju. Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: „Wychowanie sumienia jest zadaniem całego życia. [...] Roztropne wychowanie [...] chroni lub uwalnia od strachu. [...] zapewnia wolność i prowadzi do pokoju serca”<sup>20</sup>.

Po tym pozytywnym przedstawieniu edukacji sumienia chrześcijańskiego w świetle roku liturgicznego, trzeba jednak zwrócić uwagę także na pewne trudności. Najprawdopodobniej największym defektem jest system trzech czytań pochodzących z różnych ksiąg Pisma Świętego. Taki system wymaga, by wspólnoty chrześcijańskie były bardzo dobrze przygotowane, by miały taką znajomość Pisma Świętego, która pozwalałaby natychmiast uchwycić podstawowy temat czytania i usytuować go w kontekście całej liturgii Słowa, by następnie odnieść do swojego życia. To oczywiście nie jest proste.

Inną trudność sprawia z kolei *kolekta* mszalna. W obecnym Mszału poszczególne oracje nie mają żadnego związku z poszczególnymi cyklami czytań liturgicznych. Odnosi się wrażenie jakby ci, którzy pracowali nad eukologią Mszału, nie mieli żadnego związku z tymi, którzy zajmowali się czytaniem i Lekcjonarzem. Niektóre kraje, jak np. Włochy, potrafiły naprawić ten defekt Mszału Rzymskiego, proponując drugą kolektę, alternatywną do pierwszej<sup>21</sup>.

Jeszcze innym problemem jest lektura listów apostoelskich w okresie zwykłym roku liturgicznego, a także w okresie paschalnym. Byłoby oczywiście wspaniale rzeczą ukazać wiernym bogactwo tych listów, jednakże związek ewangelii z pierwszym czytaniem niejako zniechęca do tego, by rozwinąć i oprzeć homilię na drugim czytaniu.

<sup>20</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1784.

<sup>21</sup> Por. A. Albertazzi, *Rilievi letterari sulle nuove collette domenicali e festive: polpa italiana su ossa latine*, RPL 23/134 (1985) 9–15.

Niezależnie od tych obserwacji krytycznych, należy jednak zauważyć, iż Lekcjonarz może stanowić i *de facto* jest instrumentem formacji sumienia w ciągu roku liturgicznego. Jego wartość jako takiego właśnie instrumentu wypływa zarówno z tego, co zawiera – zawsze żywe i skuteczne Słowo Boże, jak i z kompozycji, która stanowi pewną konkretną propozycję formacji. Aby jednak Słowo Boże przyniosło w sercu chrześcijanina owoce, musi spotkać się z wolną odpowiedzią człowieka.

Dla człowieka wierzącego, wzrastanie moralne dokonuje się przede wszystkim za przyczyną łaski Bożej. Boża inicjatywa poprzedza i wzbudza inicjatywę ludzką. Z tej to przyczyny wysiłki pastoralne winny zmierzać do tego, by otworzyć człowieka na działanie łaski Bożej, stwarzać przestrzeń do właściwego przyjęcia darów Ducha. Znaczy to, iż w porządku rzeczy na pierwszym miejscu stoi głoszenie Słowa, które zdolne jest zbawić człowieka.

Reforma liturgiczna stawia w centralnym miejscu roku liturgicznego misterium paschalne Chrystusa. Jego celebrowanie ma nieustannie sprawiać, że wierni zanurzeni w misterium będą nieustannie wyrażać je swoim życiem<sup>22</sup>. Pełny rozwój ludzkiej wolności, maksymalizacja zdolności sumienia dokonuje się poprzez włączenie się człowieka w to wielkie misterium zbawienia. Następuje to stopniowo i trwa przez całe życie – tak, jak rozwija się sumienie chrześcijańskie. Do istoty należy tutaj nieustanny wzrost, rozwój, dynamizm polegający na stopniowym odczytywaniu w powszechnej historii zbawienia, swej historii osobistej. Życie liturgiczno-sakramentalne, niedzielna msza święta widziana jako miejsce radykalnego zanurzenia się w misterium Chrystusa staje się w konsekwencji źródłem etosu chrześcijańskiego.

W tym kontekście widzimy jasno, iż niedziela nie może być widziana jedynie w perspektywie przykazania, które należy wypełnić. Niedziela musi być odkryta jako *Dies Domini*, ale również jako dzień Kościoła. Niedziela to dzień, w którym człowiek wolny składa dziękczynienie Bogu za dar otrzymany, to dzień radości i nadziei, która wzywa również do odpowiedzialności. Tylko w ten sposób przykazanie, by dzień ten święcić, zostanie właściwie pojęte, a sama niedziela stanie się dniem wpływającym istotnie na formację sumienia chrześcijańskiego. Chrześcijanin, właściwie przeżywający swoją wiarę, musi widzieć w niedzielę dzień, w którym jest i staje się coraz bardziej samym sobą. Z tego doświadczenia rodzi się później cała perspektywa życia moralnego chrześcijanina.

By to wszystko osiągnąć, potrzeba nieustannego pogłębiania wartości liturgii w życiu chrześcijanina. Liturgia jest normalną formą naszego związku z Bogiem, naszego wzrastania w Nim<sup>23</sup>. Wydaje się, iż ten aspekt jest dziś zupełnie pomija-

---

<sup>22</sup> Por. B. Neunheuser, *Il mistero pasquale „culmen et fons” dell'anno liturgico*, „Rivista Liturgica” 62 (1975) 173–174.

<sup>23</sup> Por. J. Castellano Cervera, *La liturgia della Chiesa come sorgente e modello della vita nello Spirito*, w: Aa.Vv., *Il cammino nello spirito*, Roma 1985, s. 61–82; R. Falsini, *La liturgia e la vita: una serie di interrogativi*, RPL 13/70 (1975) 3–6.

ny. Każda celebrowanie chrześcijańska jest znaczone interwencją Bożą, darem darmo nam danym, który musimy rozpoznać i na który musimy odpowiedzieć<sup>24</sup>. Naturalnie, istnieją prawa, na których dokonuje się nasz wzrost moralny: nie chodzi tylko o zwykłe uczestnictwo, ale o to, by wspólnotowo i osobiście celebrować misterium zbawienia. Konieczna jest również pewna wytrwałość i wspaniałość, z jaką składamy dar z samych siebie. Tak przeżywana msza święta sprawi, iż formacja naszego chrześcijańskiego sumienia będzie dokonywała się w sposób naturalny, a podstawowym formatorem będzie sam Duch Święty. To On przez niedziele roku liturgicznego będzie nieustannie wprowadzał nas w coraz głębsze przeżywanie Paschy Chrystusa. Co prawda każda msza święta jest celebrowaniem całego dzieła zbawienia w Chrystusie, ale bogactwo łaski jest tak wielkie, iż Kościół w swej mądrości nieustannie wzywa nas do przeżywania roku liturgicznego, aby w ten sposób nieustannie pomagać nam do coraz głębszego uczestnictwa w wydarzeniu Paschalnym. Drogę tę pokonujemy w sposób permanentny i cykliczny. Każdego roku jesteśmy jednak inni i ludzie wokół nas są inni. W ten sposób sama wspólnota jest gwarantem rozwoju.

Przedstawione refleksje oczywiście nie wyczerpują argumentu, raczej otwierają dyskusję na temat wychowania sumienia przez niedzielą Eucharystią w świetle roku liturgicznego. Konkretną propozycją mogłoby być np. studium nad rolą homilii w procesie edukacyjnym. Celem homilii jest przełożyć usłyszane Słowo na konkretną sytuację wspólnoty chrześcijańskiej. Możliwości jest wiele, np. w okresie zwykłym można odwoływać się albo do Ewangelii (w zgodzie z I czytaniem) albo do Listów Apostolskich. Byłoby cenne porównać edukację opartą na niedzielnej Ewangelii z tą, jaka zarysowuje się przy wyborze drugiego czytania jako podstawowego punktu odniesienia. Pogłębiona refleksja nad bogactwem i trudnościami takich wyborów mogłaby rzucić nowe światło na proces odnowienia liturgii Słowa. Innym problemem jest, jak przekładać czytania biblijne na życie wspólnot chrześcijańskich. W tym kluczu można by przeprowadzić krytyczne studium nad wieloma pomocami homiletycznymi, które dzisiaj są używane.

*Itinerarium*, które proponuje rok liturgiczny, nie jest jedyną drogą, jaką w Kościele dokonuje się edukacja sumienia. Istotnie jednak jest ukazywanie znaczenia, sensu rzeczy<sup>25</sup>. Liturgia pełna jest symboli, które może szczególnie dzisiaj – w czasach, kiedy ztraca się wrażliwość na symbol, trzeba na nowo odkryć. Między wieloma znakami jest Słowo Boże, którego znaczenie dla formacji sumienia wyraźnie widać, ale jest też chleb i wino używane podczas Eucharystii, jest śpiew i muzyka, które także muszą być dobrze przygotowane. Wydaje się, iż byłoby cenne widzieć więcej pomocy duszpasterskich, które zamiast proponować

<sup>24</sup> Por. G. Lo Bello, *Dalla vita alla messa e dalla messa alla vita*, RPL 22/124 (1984) 52–57.

<sup>25</sup> Por. L. Della Torre, *Celebrare, comprendere, vivere la Messa, Rito-significato-comportamento*, Roma 1982.

gotowe homilie, ofiarowałyby dobry wybór pieśni i inne propozycje ułatwiające dotarcie Słowa Bożego do serc – sumień wiernych.

Bardzo wartościowa jest też inicjatywa, aby takie tematy były dyskutowane na gruncie interdyscyplinarnym. W rzeczywistości bowiem różne dziedziny nauk kościelnych podejmują problem niedzieli i formacji sumienia. Wierzę, iż dialog interdyscyplinarny pozwoliłby uniknąć zbędnych powtórzeń oraz mogłoby prowadzić do odkrycia nowych dróg wiodących do pogłębienia sensu, znaczenia liturgii dla formacji ludzkich sumień.

#### FORMATION OF CONSCIENCE THROUGH THE SUNDAY EUCHARISTIC LITURGY ACCORDING TO THE LITURGICAL YEAR

##### Summary

The scope of this article is to deepen the understanding of Sunday as a particular day through which to educate conscience. This problem is connected with the question of pedagogic dimension of liturgy. The author considers Sunday and the liturgical year from the view point of a moral-theologian. While analyzing the readings of Sunday Masses he is trying to find the pedagogical key present in the current Lectionary. Each Mass is a celebration of the salvation work carried out by Christ. Every Sunday readings enable us to participate ever more deeply in this unique paschal event. Even though the liturgical calendar reminds us of the same salvific stories throughout the year, we and our faith community are different every year and each year we may anew immerse in the history of our salvation. In this way the community itself is warranty of our growth.

**Nota o Autorze:** ks. dr **DARIUSZ KUŹMIŃSKI** – absolwent Accademia Alfonsiana. Istituto Superiore di Teologia Morale della Pontificia Università Lateranense w Rzymie, prorektor oraz wykładowca w WSD w Łowiczu.

KS. HENRYK STAWNIAK SDB

## SŁUŻEBNA ROLA PRZEPISÓW PRAWNO-LITURGICZNYCH\*

### 1. UWAGI WSTĘPNE

Przepisy prawa kościelnego trzeba osadzić w Kościele, w jego wewnętrznej strukturze i przez ten pryzmat należy je postrzegać. Służą one Kościołowi w jego budowaniu jako *communio* i realizacji jego misji. Kościołowi został powierzony depozyt wiary, aby z asystencją Ducha Świętego strzegł prawdy objawionej, wnikliwie badał, wiernie głosił i wykladał<sup>1</sup>. Stąd całe prawodawstwo zmierza do harmonizacji z misją Kościoła powierzoną mu przez Chrystusa. Normy również wyrażają i realizują wiarę Kościoła i są czynnikami jej przekazu z życia w życie, czyli w relacji międzyosobowej i to w obecności Boga wśród ludzi. Jakkolwiek ustawa czy nakaz prawny ma więc sens i uzasadnienie tylko w perspektywie budowania bosko-ludzkiej wspólnoty. Przekaz prawny nie zmierza do zamknięcia życia w nienaruszonych szablonach, lecz ma dynamiczny wymiar, urzeczywistniać bowiem wspólnotę znaczy tyle samo, co ją rozwijać. Celem prawa kościelnego jest Kościół, ale widziany w ramach historii zbawienia jako wydarzenie obecności Bożej, budowanie jego wspólnoty i zbawienie dusz<sup>2</sup>. Z taką wizją prawa w Kościele należy patrzeć na jego przepisy.

Drugą istotną kwestią, którą na wstępie należy przybliżyć, jest zagadnienie przepisów kanonicznych i liturgicznych, a przede wszystkim ich wzajemna relacja. Przez prawo liturgiczne, które stanowi część porządku prawnego Kościoła, najogólniej ujmując, należy rozumieć zespół norm regulujących obrzędy, jakie należy zachować przy sprawowaniu czynności liturgicznych. Prawo liturgiczne autorytatywnie chroni to, co w liturgii jest niezmienne, a jednocześnie jest gwarancją, że do części zmiennych liturgii nie wkradną się elementy nie odpowiadające

---

\* Referat wygłoszony podczas XVIII Łądzkiego Sympozjum Liturgicznego na temat: Pedagogiczny wymiar liturgii (17 X 2002 r.).

<sup>1</sup> Por. Kodeks prawa kanonicznego, Pallottinum 1984 (KPK), kan. 747 §1.

<sup>2</sup> Por. R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1976, s. 242.

jące wewnętrznej naturze liturgii. Ponadto rolą prawa liturgicznego jest odnowienie tekstów i obrzędów, aby one jaśniej wyrażały i urzeczywistniały święte tajemnice, których są znakiem, oraz by wierni łatwiej mogli je zrozumieć i uczestniczyć w nich w sposób pełny, czynny i owocny<sup>3</sup>. Przepisy liturgiczne – aczkolwiek są częścią porządku prawnego Kościoła, co już podkreślano, – to jednak nie znalazły się w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r. Kodeks ten bowiem stanowi: „Kodeks zazwyczaj nie określa obrzędów, jakie należy zachować w sprawowaniu czynności liturgicznych, dlatego obowiązujące dotychczas przepisy liturgiczne zachowują swoją moc, chyba że któreś z nich są przeciwne kanonom Kodeksu”<sup>4</sup>. Wyłączenie z Kodeksu prawa liturgicznego nie oznacza jednak, iż w aktualnym zbiorze prawa kościelnego nie ma w ogóle przepisów o charakterze liturgicznym. Można je spotkać w wielu kanonach, zwłaszcza w księdze IV KPK, która poświęcona jest posłudze uświęcania w Kościele, czyli sakramentom i innym aktom kultu Bożego. Jest jednak faktem, iż w obowiązującym Kodeksie jest w sumie znacznie mniej norm liturgicznych, niż było w zbiorze prawa kanonicznego z 1917 r. oraz że przepisy liturgiczne nie tworzą tu systemu prawnego. W kontekście zaś cytowanego wyżej kanonu 2 należy stwierdzić, że kodeksowe przepisy liturgiczne mają charakter nadrzędny w stosunku do pozakodeksowych przepisów liturgicznych i utraciły swoją moc, jeśli są sprzeczne z przepisami Kodeksu<sup>5</sup>. Przepisy liturgiczne Kościoła pozakodeksowe głównie znajdują się w księgach liturgicznych, dokumentach Stolicy Apostolskiej – wydawanych zwłaszcza przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów oraz w partykularnych ustawach liturgicznych. Z dotychczasowych rozważań wynika, że we wspólnocie Kościoła funkcjonują przepisy liturgiczne i przepisy kanoniczne. Uchwycenie jednak kryterium ich rozróżnienia nie jest łatwe. Spodziewano się, że sprawę rozstrzygnie Kodeks liturgiczny<sup>6</sup>, ale niestety nie został on opracowany. Jeszcze raz okazało się, że wytyczenie granicy między normami liturgicznymi a przepisami kanonicznymi nie jest łatwe. Także w niniejszym opracowaniu nie będziemy ich wytyczać.

Uzasadnione wydaje się pytanie: kto podlega przepisom prawno-liturgicznym? Odpowiedzią na to pytanie jest wyraźna dyspozycja KPK: „Ustawom czysto kościelnym podlegają ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, którzy posiadają wystarczające używanie rozumu oraz – jeśli prawo czego innego

---

<sup>3</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, t. 1, Olsztyn 1985, s. 204.

<sup>4</sup> KPK, kan. 2.

<sup>5</sup> Szerzej na ten temat por. M. Rivella, *Il rapporto fra Codice di diritto canonico e diritto liturgico* (can. 2), „Quaderni di Diritto Ecclesiale” (QDE) 1989/3, s. 193–200.

<sup>6</sup> Por. E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa 1985, s. 128. Zdaniem cytowanego Autora charakter częściowej kodyfikacji przepisów liturgicznych ma np. *Wprowadzenie ogólne do Mszału Rzymskiego, Posoborowe Prawodawstwo Kościelne* (PPK), t. VI, z. 2, nn. 11452–11974 oraz *Wprowadzenie ogólne do Liturgii Godzin*, PPK, t. IV, z. 2, nn. 7891–8244).

wyraźnie nie zastrzega – ukończyły siódmy rok życia”<sup>7</sup>. Dyspozycja kan. 11 nowego Kodeksu odmienna od dotychczasowej tradycji kanonicznej – zdaniem R. Sobańskiego – ma swoje uzasadnienie w pogłębionej i bardziej zróżnicowanej eklezjologii Soboru Watykańskiego II<sup>8</sup>. Sobór przyznał, że poza organizmem Kościoła katolickiego „znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy [...] jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego”<sup>9</sup>, a odłączone Kościoły i wspólnoty „wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia”<sup>10</sup>. Te stwierdzenia soborowe prowadzą do uznania zbawczego charakteru niekatolickich wspólnot chrześcijańskich. Ich faktyczne uznanie oznacza, że chrzest udzielony w tych wspólnotach włącza do jednego Kościoła Jezusa Chrystusa i zarazem do wspólnoty, w której został udzielony<sup>11</sup>. Konsekwencją uznania faktycznego jest uznanie prawne w tym sensie, że wspólnoty te mogą wytworzyć własne przepisy prawno-liturgiczne. Nic więc dziwnego, że prawodawca Kościoła katolickiego zrezygnował z roszczenia do wiązania swymi prawami chrześcijan nie przynależących do Kościoła katolickiego. Uświadomienie sobie przez Kościół katolicki legalności praw niekatolickich wspólnot chrześcijańskich prowadzi do wniosku, że u podstaw zacieśnienia jego prawa do katolików stoją względy zarówno doktrynalne (eklezjologia), jak i pragmatyczne (ekumenizm i fakty, że i tak niekatolicy nie przestrzegają prawa Kościoła katolickiego)<sup>12</sup>. Dodatkową przesłanką uzasadniającą taką konkluzję jest niekwestionowane prawo do wolności religijnej<sup>13</sup>. Adresatami przepisów prawno-liturgicznych są więc ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, którzy posiadają używanie rozumu i ukończyli siódmy rok życia. O tych osobach (wiernych – duchownych, osobach konsekrowanych i świeckich) mówimy, że są podległe ustawom kościelnym, co znaczy, że mają obiektywny i subiektywny powód do przestrzegania prawa kościelnego, a także że mają zdolność prawną, czyli tytuł do działań prawnych w Kościele<sup>14</sup>. Powyższe dywagacje ukonkretniają osoby, którym służą przepisy prawno-liturgiczne, by w pełni uczestniczyć w życiu Kościoła katolickiego i jego misji. Misja Kościoła sprowadza się przede wszystkim do wypełnienia funkcji prorockiej,

<sup>7</sup> KPK kan. 11; por. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, kan. 1490.

<sup>8</sup> Por. R. Sobański, *Teoria prawa kościelnego*, Warszawa 1992, s. 228–231.

<sup>9</sup> Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* (LG) nr 8,2.

<sup>10</sup> Dekret *Unitatis redintegratio*, nr 3,4. Współczesna Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Jesus* (6 VIII 2000 r.) wprowadzie akcentuje jedność i jedyność Kościoła Chrystusowego oraz że pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim, to jednak podkreśla że „[...] liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy znajdują się poza jego organizmem, to znaczy w Kościołach i kościelnych Wspólnotach, które nie są jeszcze w pełnej wspólnotocie z Kościołem katolickim. Jednak w odniesieniu do tych ostatnich należy stwierdzić, że ich »moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu«, Wrocław 2000, nr 16, s. 31.

<sup>11</sup> Por. R. Sobański, *Teoria...*, s. 230.

<sup>12</sup> Tamże, s. 230–231.

<sup>13</sup> Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (DH), nr 2,1 i 4,2.

<sup>14</sup> Por. R. Sobański, *Teoria...*, s. 231.

kapłańskiej i królewskiej Chrystusa. Z przepisami prawno-liturgicznymi mamy do czynienia zwłaszcza przy realizacji posługi nauczania i uświęcenia. W obrębie tych dwóch misji Kościoła tylko przykładowo analizować będziemy niektóre przepisy prawno-liturgiczne, by ukazać ich służebną rolę i to w perspektywie pedagogicznego wymiaru liturgii.

## 2. PRZEPISY PRAWNO-LITURGICZNE W POSŁUDZE NAUCZYCIELSKIEJ

Treścią posługi słowa jest kaznodziejstwo, katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie, w którym homilia liturgiczna ma szczególne miejsce. Według KPK z 1983 r. posługa słowa Bożego jest obowiązkiem wszystkich wiernych, obok bówiem papieża, biskupów, kapłanów, diakonów i osób konsekrowanych, także wierni świeccy na mocy chrztu i bierzmowania mają być świadkami ewangelicznego orędzia przez słowo i przykładu życia chrześcijańskiego. Mogą być też powołani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu tej posługi<sup>15</sup>.

### 2.1. Posługa słowa Bożego – udział świeckich

Potencjalna współpraca świeckich w przepowiadaniu słowa Bożego jest uregulowana prawnie i kan. 766 określa warunki, w jakich kompetentny autorytet może zezwolić wiernym nie wyświęconym na głoszenie słowa Bożego w kościołach lub kaplicach. Zgodnie z nim świeckich można dopuścić do przepowiadania, jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność albo gdy to w szczególnych wypadkach zaleca pożytek, zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu. Już sama zastosowana formuła – *admitti possunt* – można dopuścić – uwydatnia fakt, że w żadnym przypadku nie może być mowy o prawie własnym, jakie przysługuje biskupom (kan. 763), ani o uprawnieniu, jakie mają kapłani lub diakoni (kan. 764). Warunki, na jakich można udzielić takiego zezwolenia – konieczność lub pożytek – podkreślają jego wyjątkowość. Kanon 766 stanowi ponadto, że należy zawsze postępować zgodnie z przepisami Konferencji Episkopatu. W tej ostatniej klauzuli cytowany kanon wskazuje zasadniczą podstawę, na jakiej ma się opierać rozeznanie rzeczywistej ‘konieczności’ lub ‘użyteczności’ w konkretnych przypadkach, jako że wspomniane przepisy Konferencji Episkopatu, które muszą uzyskać *recognitio* Stolicy Apostolskiej, winny wymieniać stosowne kryteria rozeznania<sup>16</sup>. Wierni świeccy nie wyświęceni mogą być więc dopuszczeni do głoszenia słowa w kościołach i kaplicach w zastępstwie

<sup>15</sup> Por. KPK kan. 759, a także kan. 756–758.

<sup>16</sup> Por. *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, (Instr. 1997), “L’Osservatore Romano”, wyd. polskie 12 (208) 1998, s. 35.



szafarzy wyświęconych lub ze szczególnych powodów wskazujących na ich użyteczność w konkretnych przypadkach. Głoszenie słowa Bożego przez świeckich nie może stać się zwyczajną praktyką. Takie stanowisko prawodawcy kościelnego wynika z istotnej różnicy między kapłaństwem powszechnym ochrzczonych a kapłaństwem urzędowym. Tylko to ostatnie udziela świętej władzy w służbie wiernym, m.in. w posłudze nauczania. Wierni mogą współdziałać z pasterzami, jeśli zostaną powołani do takiej współpracy przez uprawnioną władzę.

## 2.2. Homilia – szczególną formą przepowiadania

Homilia ma swoje unormowania prawno-liturgiczne, bo jest szczególną formą przepowiadania, dlatego też zasługuje na odrębne potraktowanie. Poprzez nią w ciągu roku liturgicznego wyklada się na podstawie tekstów biblijnych tajemnice wiary oraz zasady życia chrześcijańskiego. Homilia stanowi część samej liturgii i integralną część mszy świętej. Jest ona zarezerwowana – jak stanowi kan. 767 §1 – kapłanowi lub diakonowi. Wykluczeni zostają wierni nie wyświęceni, nawet jeśli pełnią funkcję tzw. ‘asystentów duszpasterskich’ lub katechetów w łonie jakiegokolwiek wspólnoty czy stowarzyszenia. Podstawą tego wyłączenia osób nie wyświęconych nie jest brak przygotowania biblijnego czy teologicznego, lecz to, że funkcja głoszenia homilii w czasie mszy świętej jest zarezerwowana temu, kto jest konsekrowany przez święcenia. Fakt konsekracji jest ważny w posłudze nauczania i uświęcenia, które są ze sobą ściśle powiązane. Dlatego też biskup diecezjalny, jak to wynika z odpowiedzi Papieskiej Komisji Interpretacji Tekstów Prawnych z 1987 r.<sup>17</sup> oraz z Instrukcji z 1997 r.<sup>18</sup>, nie ma prawa dyspensować od tego przepisu kanonicznego. Zakaz kan. 767 §1 nie jest prawem czysto dyscyplinarnym, ale prawem, które dotyczy funkcji nauczania i uświęcania. Wspomniana Instrukcja 1997 r. podkreśla też, że niedopuszczalne są praktyki powierzania przepowiadania homiletycznego seminarzystom, którzy nie są diakonami. Homilia nie może być ujmowana jako trening przyszłościowego ministra posługi słowa. Instrukcja zaznacza, że wolno jednak seminarzystom, a także innym osobom nie mającym święceń, wygłaszać odpowiednie wprowadzenie do liturgii, składać świadectwa. Te komentarze i świadectwa nie powinny przybierać zaś takiej formy, która zacierałaby różnicę między nimi a homilią. Jednak kapłan – przewodniczący zgromadzenia liturgicznego – ma możliwość wykorzystania dialogu, np. z dziećmi podczas homilii<sup>19</sup>. Aktualne przepisy przewidują przy tym, iż wierni nie wyświęceni mogą głosić homilię poza mszą świętą w sposób zgodny z prawem lub przepisami liturgicznymi oraz przy zachowaniu klauzul w nich za-

<sup>17</sup> Por. *Responsio ad propositum dubium* (20 VI 1987 r.), AAS 79 (1987), s. 1249.

<sup>18</sup> Por. Instr. 1997, s. 35.

<sup>19</sup> Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego, *Dyrektorium o Mszy św. dla dzieci Pueros baptizatos* (I X 1973), AAS 66 (1974), s. 44; Instr. 1997, s. 36.

wartych. Cytowane dokumenty wskazują również, że został abrogowany jakikolwiek inny zwyczaj, który pozwala wiernym świeckim głosić homilię w czasie Eucharystii.

Przytoczone kanony dość precyzyjnie określają możliwy współdziałanie wiernych nie wyświęconych w posłudze słowa Bożego i tym samym służą Kościołowi w realizacji tej misji. Porządkują też jedność i różnorodność zadań związanych z posługą wynikającą ze święceń, zwłaszcza przy głoszeniu homilii. Powiązanie tej formy przepowiadania ze święceniami jest podkreśleniem zasady o istotnej różnicy między posługą pasterzy a innymi posługami, urządami i funkcjami w Kościele, które są zakorzenione w sakramentach chrztu i bierzmowania. Tak sformułowane przepisy prawno-liturgiczne służą prawdzie o właściwym każdemu stanowi udziale w posłudze przepowiadania słowa Bożego. Pozwalają one wyrazić uporządkowaną jedność Ludu Bożego jako organicznej wspólnoty. Dzieje się to tak, gdy wszyscy uczestnicy liturgii słowa z wiarą i pobożnością spełniają właściwe sobie zadania. Funkcje komentatora, kantora, lektora i akolity spełniane przez świeckich zgodnie z przepisami prawa<sup>20</sup> są wyrazem realizacji ich uprawnień i mają wymiar pedagogiczny w aspekcie uczestniczenia w jedynym kapłaństwie Chrystusowym. Każdy z uczestników zgromadzenia ma prawo i obowiązek wnieść wkład we wspólne uczestnictwo, aby „w samym porządku akcji liturgicznej ukazał się Kościół ze swą strukturą różnych święceń i posług”<sup>21</sup>.

### 3. PRZEPISY PRAWNO-LITURGICZNE W POSŁUDZE UŚWIĘCENIA

Pedagogiczny wymiar liturgii jest dobrze widoczny także przy sprawowaniu sakramentów świętych. Obejmują one wszystkie etapy i ważne momenty życia chrześcijanina, a Eucharystia jest dla niego „sakramentem sakramentów”<sup>22</sup>.

#### 3.1. Sakrament Eucharystii – jej jednokrotne sprawowanie w ciągu dnia

W sferze posługi uświęcenia rozpoczniemy od Eucharystii i zwrócimy uwagę na normę prawną o jednokrotnym sprawowaniu Eucharystii w ciągu dnia i na uzasadnieniu tego. Kanon 905 §1 stanowi: „Z wyjątkiem wypadków, w których zgodnie z prawem można kilka razy odprawiać lub koncelebrować Eucharystię w tym samym dniu, nie wolno kapłanowi więcej niż raz odprawiać w ciągu dnia”. Przepis ten stanowi ogólną zasadę, według której regułą jest jednokrotna celebra-

---

<sup>20</sup> Por. KPK kan. 230.

<sup>21</sup> *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 58.

<sup>22</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (KKK), Pallottinum 1994, nr 1211.

cja w ciągu dnia. Pomijając historyczne kształtowanie się tej zasady<sup>23</sup>, należy stwierdzić, że prawo kanoniczne dopuszcza pewne wyjątki od tej ogólnej zasady, zezwalając w pewnych przypadkach na dwu lub trzykrotne sprawowanie mszy świętej w tym samym dniu. Otóż § 2 cytowanego kan. 905 – podlegający ścisłej interpretacji – stanowi, że niezbędnym warunkiem na binację jest rzeczywisty brak kapłanów i zgoda ordynariusza miejsca dla słusznej przyczyny, a gdy tego domaga się konieczność duszpasterska, także na trynację w niedzielę i święta nakazane. Nie można więc pod szyldem ‘potrzeby duszpasterskiej’ usprawiedliwiać wszelkich binacji. Czy zachodzi słuszna przyczyna (lub konieczność przy trynacji) nie decyduje osąd kapłana, ale ordynariusza miejsca, bo nie jest ona osobistym przywilejem kapłana, ale środkiem zmierzającym do zapewnienia wiernym możliwości uczestniczenia w Eucharystii, co za tym idzie przywilej udzielony ogółowi wiernych danej wspólnoty (parafialnej czy inaczej określonej) dla dobra wspólnego. Należy więc absolutnie wykluczyć świadome zobowiązanie się do odprawienia drugiej mszy świętej w tym samym dniu przez przyjęcie stipendium mszalnego, bez obiektywnej poważnej racji duszpasterskiej potwierdzonej przez ordynariusza miejsca. Prawodawca do tego stopnia ma ‘niechęć’ do binacji i trynacji, a szanując zasadę jednej mszy świętej dziennie, że zezwala nawet na przerwanie serii mszy świętych gregoriańskich, gdy zaistnieje konieczność odprawienia mszy świętej pogrzebowej lub ślubnej<sup>24</sup>. Należy zauważyć, że przy trynacji chodzi o niedzielę i święta nakazane w myśl kan. 1246 §1. Istnieje też binacja i trynacja z mocy samego prawa<sup>25</sup>. Warto w tym aspekcie zwrócić uwagę na treść Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego (nr 76 i 158), gdy pisze się o binacji na mocy prawa dla kapłanów, którzy uczestniczą we mszy konwentalnej lub wspólnotowej, albo też sprawujących Eucharystię wraz z biskupem lub jego delegatem z racji synodu, wizytacji duszpasterskiej lub zjazdu kapłanów, jeśli z racji duszpasterskich są zobowiązani do odprawienia w tym samym dniu

<sup>23</sup> Por. P. Majer, „*Non licet sacerdoti plus semel in die celebrare*” – znaczenie normy kan. 905 §1 KPK o jednokrotnym sprawowaniu Eucharystii w ciągu dnia, „Prawo Kanoniczne” (PK) 42 (1999), nr 1–2, s. 157–166; M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997, s. 85–94.

<sup>24</sup> Por. AAS 59 (1967), s. 229–230; P. Majer, dz. cyt., s. 169.

<sup>25</sup> Obrzędy Koncelebracji Eucharystii z 7 III 1965 r. wymieniają następujące przypadki:

1. Kto w Wielki Czwartek celebrować lub koncelebrować mszę świętą Krzyżma, czyli w godzinach rannych, ten może celebrować lub koncelebrować mszę świętą Wieczery Pańskiej;
2. Kto w Wielką Sobotę wieczorem czy w nocy celebrować lub koncelebrować pierwszą mszę świętą paschalną, ten może celebrować lub koncelebrować drugą mszę świętą wielkanocną, czyli pierwszą w dniu Zmartwychwstania Pańskiego;
3. Kto z okazji synodu, wizytacji pasterskiej lub spotkania kapłanów koncelebrować z biskupem lub jego delegatem, ten może sprawować Eucharystię, jeśli zgadza się na to miejscowy biskup.

S. C. Rituum, *Ritus servandus in concelebratione Missae et ritus communionis subutraque specie, editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis 1965, nr 9, s. 15–16; por. także M. Pastuszko, dz. cyt., s. 86–87.

indywidualnie dla dobra wiernych. Odnosi się to również, z zachowaniem obowiązujących przepisów, do zebrań duchowieństwa zakonnego z własnym ordynariuszem lub jego delegatem. Jeszcze wcześniej Deklaracja Kongregacji do Spraw Kultu Bożego z 1972 r. przewidywała taką samą możliwość dla prezbiterów, którzy chcą koncelebrować mszę świętą z okazji szczególnego spotkania kapłanów, np. zjazdu duszpasterskiego, kongresu, pielgrzymki, niekoniecznie z udziałem biskupa lub jego delegata<sup>26</sup>. Racja przemawiająca za tym, by kapłani podczas spotkań o charakterze typowo kapłańskim sprawowali Eucharystię w sposób pełny i sobie właściwy, nie wypływa z czysto prywatnej pobożności, ale ma obiektywne i głęboko eklezyjalne podłoże, wyraża jedność ofiary i kapłaństwa oraz braterskie więzy kapłanów, co stanowi teologiczne uzasadnienie koncelebrwania mszy świętej<sup>27</sup>.

Zasada o jednej Eucharystii w ciągu dnia niewątpliwie zabezpiecza przed nadużyciami natury materialnej, ale nie tylko. Głębsza analiza przepisu kan. 905 §1 KPK pozwala dostrzec, iż chodzi tutaj również o wielką troskę Kościoła o poszanowanie godności i świętości Eucharystii w każdym wymiarze, nie tylko w kontekście stypendiów mszalnych. Istnieje też pewna zbieżność zasady jednej Eucharystii z zasadą jednokrotnego<sup>28</sup> przyjmowania Komunii świętej. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku prawo jest restryktywne i ogranicza sprawujących i przyjmujących Eucharystię, wychodząc z założenia, iż prywatna pobożność nie stanowi racji do ponownego sprawowania mszy świętej czyli przyjmowania Komunii świętej w tym samym dniu. Racją takiego przepisu jest troska o właściwe podejście wiernych do sakramentu Eucharystii i zapobieganie ewentualnym nadużyciom i dewiacjom w pobożności eucharystycznej. Takim brakiem właściwego szacunku dla Eucharystii byłoby nie tylko odprawianie mszy świętej, by otrzymać stypendium, ale także przejście od szafowania, czyli administrowania Eucharystią, w arbitralne władanie nią, nie patrząc na prawo Kościoła. Kapłan winien być sługą Eucharystii powierzonej przez Chrystusa nie jemu samemu, lecz Kościołowi, który troszczy się o zachowanie tego największego skarbu w należytym czci i szacunku i strzeże jego świętości. Wyrazem troski Kościoła o świętość Eucharystii jest przybliżony przepis kan. 905<sup>29</sup>. Mając także na uwadze inne tendencje, według których kapłan niekoniecznie winien odprawiać codziennie mszę

---

<sup>26</sup> S. C. Cultus, *Declaratio In celebratione Missae* (7 VIII 1972), AAS 66 (1972), s. 562; PPK, t. V, z. 1, s. 154–158.

<sup>27</sup> Por. *Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów Eucharisticum mysterium o Kulcie Tajemnicy Eucharystycznej* (25 V 1967), AAS 59 (1967), s. 565 n.; P. Majer, dz. cyt., s. 170.

<sup>28</sup> Wprawdzie kan. 917 określa warunki powtórnego przyjęcia Komunii św., to jednak ta norma oraz odpowiedź Papieskiej Komisji z 1984 r. stawia pewne ograniczenia (tylko drugi raz podczas mszy świętej, a nie wielokrotnie), podkreślając powyższą zasadę. Por. AAS 76 (1984), s. 748; A. Stankiewicz, *Prima responsa authentica Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando*, „Periodica” 73 (1984), s. 285–287; M. Pastuszko, dz. cyt., s. 162–175.

<sup>29</sup> P. Majer, dz. cyt., s. 174 n.

świętą, norma o jednej Eucharystii w ciągu dnia – jak to słusznie zauważa Piotr Majer – jawi się jako „złoty środek”. Na pewno za takim rozwiązaniem przemawiają też raczej ascetyczne<sup>30</sup>. Interpretacja kan. 905 jest więc wyrazem pedagogicznego wymiaru troski Kościoła o właściwy kult Eucharystii.

### 3.2. Nadzwyczajny szafarz Komunii świętej

W obrębie Eucharystii, choć w osobnym podpunkcie, celowe będzie zaznaczenie o przepisach prawno-liturgicznych dotyczących nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej. W myśl § 2 kan. 910 nadzwyczajnym szafarzem Komunii świętej jest akolita i wierny świecki wyznaczony do pełnienia tej funkcji zgodnie z kan. 230 § 3. Zgodnie z tym kanonem, tam, gdzie doradza konieczność miejscowego Kościoła, bo brakuje szafarza Komunii świętej, wierni świeccy, jakkolwiek nie są akolitami, mogą rozdzielać Komunię świętą, byle zawsze zgodnie z przepisami prawa. Ordynariusz miejsca może zezwolić na udzielanie Komunii świętej albo do poszczególnego przypadku, albo na pewien czas, albo na stałe, ale wtedy, gdy przynagła konieczność w określonym kościele. Ta konieczność następuje wówczas, gdy szafarze wyświęceni są nieobecni albo gdy ci ostatni, chociaż obecni, nie mogą tego czynić z powodu jakiś przeszkód (brak zdrowia czy podeszły wiek), albo gdy z powodu szczególnie licznego udziału wiernych, którzy pragną przyjąć Komunię świętą oraz braku dostatecznej liczby szafarzy wyświęconych, liturgia eucharystyczna nadmiernie by się przedłużyła<sup>31</sup>. W dokumentach dotyczących tej kwestii zawsze podkreślano, że należy zganić postawę tych kapłanów, którzy choć obecni przy celebrze, wstrzymują się od udzielania Komunii świętej, zostawiając ten obowiązek świeckim. Biskupi polscy zebrani na 240 Konferencji Plenarnej 2 maja 1990 r. także zaaprobowali możliwość powoływania wiernego świeckiego jako nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej i określili warunki. Między innymi: ma to być mężczyzna w wieku 35 do 65 lat, odpowiednio przygotowany, powołuje się go na rok, ubrany w odpowiedni strój liturgiczny<sup>32</sup>. Mszał Rzymski z 1975 oraz *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, zawierają tylko wzmiankę o upoważnieniu do jednorazowego udzielania Komunii świętej, ale też zaznaczają, że miejscowi ordynariusze mogą upoważnić w razie potrzeby poszczególnych kapłanów do jednorazowego zezwolenia pewnej osobie na udzielenie Komunii świętej. Instrukcja z 1997 r. o współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów stanowi: „W wyjątko-

<sup>30</sup> Tamże, s. 176.

<sup>31</sup> Por. Kongregacja ds. Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja Immensae caritatis* (29 I 1973), AAS 65 (1973), s. 266; Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja „Inestimabile donum”*, (3 IV 1980 r.), Watykan 1980, nr 10, s. 7; Papieska Komisja ds. Interpretacji Tekstów Prawnych, *Responsio ad propositum dubium* (1 I 1988), AAS 80 (1988), s. 1373; Instr. 1997, s. 38.

<sup>32</sup> Por. *Pismo Sekretariatu Prymasa Polski* (5 V 1990 r.), nr 1311/90/P.

wych i nieprzewidzianych przypadkach takiego upoważnienia może udzielić *ad actum* **kapłan przewodniczący liturgii eucharystycznej**<sup>33</sup> (podkr. H. S.) Jest to zatem dalej idące upoważnienie, bo nawet może zdecydować o tym przewodniczący celebry. Szafarz nadzwyczajny ustanowiony na stałe czy *ad actum* ma być należycie pouczony na temat doktryny eucharystycznej, charakteru swojej posługi (zastępczy i nadzwyczajny), przepisów, jakich należy przestrzegać ze względu na cześć należną tak wzniosłemu sakramentowi. Należy jednak unikać praktyk stałego korzystania z pomocy nadzwyczajnych szafarzy podczas mszy świętej i uzasadnianie tego dowolnie rozszerzonym pojęciem ‘licznego udziału wiernych’<sup>34</sup>. Powyżej przeprowadzona refleksja unaocznia, iż przepisy prawno-liturgiczne mają służebny charakter i formują nadzwyczajnych szafarzy w duchu najwyższej czci dla Eucharystii oraz przypominają zadania w tym względzie zwyczajnym szafarzom i określają warunki, kiedy mogą posłużyć się wymienionymi.

### 3.3. Sakrament chorych – szafarz i namaszczenie chorych w wielkim zgromadzeniu wiernych

Sakrament ten też zasługuje na wnikliwe potraktowanie w podjętym aspekcie rozważań. Kanon 1003 § 1 stwierdza, że namaszczenia chorych ważnie udziela każdy kapłan i tylko kapłan. Tym samym wykluczony jest diakon i wierni świeccy. Nie brak głosów krytycznych i postulatów w tej materii. Niektórzy sugerują krytyczną refleksję teologiczną, ponieważ norma o szafarzu wydaje się pozytywnym prawem kościelnym, a nie postanowieniem dogmatycznym<sup>35</sup>. Jest też sugestia, że w dzisiejszych warunkach życia i działalności Kościoła oraz w świetle tradycji kościelnej byłoby wskazane i uzasadnione udzielenie upoważnienia do sprawowania tego sakramentu diakonom oraz wiernym świeckim, którzy są nadzwyczajnymi szafarzami Komunii świętej, chrztu i mają uprawnienie do asystowania przy zawieraniu małżeństwa oraz odprawiania pogrzebów<sup>36</sup>. W tej dyskusji nie bez znaczenia jest argument o zmianie koncepcji ‘z ostatniego namaszczenia’ na ‘sakrament chorych’ i argument o wspólnym sprawowaniu tego sakramentu (kan. 1002). Przywoływana już wiele razy Instrukcja z 1997 r. stwierdza: „W tym, co dotyczy udzielania tego sakramentu, prawodawstwo kanoniczne kieruje się nieomylną doktryną teologiczną i odwieczną praktyką Kościoła, wedle których jedynym uprawnionym szafarzem jest kapłan. Przepisy te są w pełni zgodne z teologicznym misterium, którego znakiem i urzeczywistnieniem jest posługa

<sup>33</sup> Instr. 1997, s. 38.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Por. B. W. Zubert, *Sakrament namaszczenia chorych. Próba wykładni obowiązujących przepisów kodeksowych, Kościół i prawo*, t. 13, s. 248.

<sup>36</sup> Por. D. N. Power, *Das Sakrament der Krankensalbung. Offene Fragen*, ConcD 27 (1991), s. 156–158; B. W. Zubert, dz. cyt., s. 248–249.

kapłańska. Należy umacniać świadomość, że zastrzeżenie posługi namaszczenia wyłącznie kapłanom wynika stąd, iż sakrament ten jest związany z odpuszczeniem grzechów i z godnym przyjęciem Eucharystii. Nikt inny nie może być zwyczajnym ani nadzwyczajnym szafarzem tego sakramentu, a jakiegokolwiek działania sprzeczne z tą zasadą są symulacją udzielania sakramentu<sup>37</sup>. Jest to dobitne i jednoznaczne stwierdzenie, które kształtuje świadomość wiernych o tym sakramencie.

Prawodawca, wskazując osoby uprawnione do przyjęcia tego sakramentu, zmienia dotychczasową optykę (ostatnie namaszczenie) i konstatuje, że namaszczenia chorych można udzielić wiernemu, który po osiągnięciu używania rozumu, znajdzie się w niebezpieczeństwie śmierci na skutek choroby lub starości (kan. 1004 §1). Podmiotem sakramentu namaszczenia są więc nie tylko osoby znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci, ale także w podeszłym wieku<sup>38</sup>. Osobie chorej czy w podeszłym wieku nie musi grozić bezpośrednio niebezpieczeństwo śmierci, wystarczy *in periculo incipit versari*. Zakres tej normy jest stosunkowo szeroki i obejmuje także te osoby, które jeszcze o własnych siłach mogą przybyć do Kościoła. Zresztą podmiotowym kryterium udzielania tego sakramentu nie może być jedynie fizyczny stan zdrowia chorego, ale także stan psychiczny i duchowy. Wydaje się to zgodne z *Ordo unctionis infirmorum*, skoro czytamy w nim: „Sakrament ten udziela choremu łaski Ducha Świętego, która przyczynia się do zdrowia całego człowieka, napełnia go Bożą ufnością i udziela siły przeciwko pokusom złego ducha, pozwalając jednocześnie przezwyciężyć lęk przed śmiercią. W ten sposób człowiek jest zdolny nie tylko do mężnego przetrwania zła, lecz również do zwalczania wszystkiego, otrzymując także – gdy to jest pożyteczne dla zbawienia jego duszy – zdrowie ciała. Wspomniana łaska udziela wreszcie – jeśli to jest konieczne – odpuszczenia grzechów i staje się dopełnieniem chrześcijańskiej Pokuty<sup>39</sup>. W koniunkcji z tymi treściami pozostaje powtarzalność namaszczenia, regulowana §2 kan. 1004<sup>40</sup>, i możliwość jego wspólnego sprawowania. *Ordo* sakramentu chorych zawiera szczegółowe normy liturgiczne w części zatytułowanej *Namaszczenie chorych w wielkim zgromadzeniu wiernych* (nr 107–116). Z nich wynika, że wspólnotowy obrzęd może być zastosowany – za zezwoleniem

<sup>37</sup> Instr. 1997, s. 38 n.; por. także kan. 1379 i 392 §2.

<sup>38</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja – Słowo biskupów do duchowieństwa z okazji nowej księgi Liturgicznej: Sakrament chorych (14 XII 1979 r.)*, Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie 70 (1980) nr 2, s. 41–45; Konferencja Episkopatu Republiki Federalnej Niemiec uściśliła, że w stosunku do osób w podeszłym wieku wymaga się, aby ‘bardzo podupadły na siłach’. *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Krankenpastoral* z 20 XI 1978 r., w: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Hf. 19, Bonn 1978, s. 3; por B. W. Zubert, dz. cyt., s. 252.

<sup>39</sup> Kongregacja Kultu Bożego, *Dekret Ordo Unctionis Infirmorum eorumque pastoralis curae*, AAS 65 (1973) nr 6, tekst polski PPK, t. V, z. 1, s. 237–238 oraz *Sakrament chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1980, nr 6, s.16–17.

<sup>40</sup> „Sakrament ten wolno powtórzyć, jeśli chory po wyzdrowieniu znowu ciężko zachoruje lub jeśli w czasie trwania tej samej choroby niebezpieczeństwo stanie się poważniejsze”, KPK kan. 1004 § 2.

ordynariusza miejsca – w przypadku licznego udziału wiernych z racji pielgrzymki, zgromadzenia się wiernych jakiejś diecezji, miasta, parafii lub pobożnego stowarzyszenia chorych; można go również stosować w szpitalach. Chorych przyjmujących sakrament, jak również innych chorych lub innych wiernych uczestniczących w tym obrzędzie trzeba uprzednio przygotować duszpastersko (m.in. sakrament pokuty), aby doprowadzić ich do pełnego uczestnictwa, wyrażającego paschalną radość (nr 109)<sup>41</sup>. Z przepisów liturgicznych i kan. 1002 wynika, że na wspólne sprawowanie sakramentu chorych trzeba mieć pozwolenie biskupa diecezjalnego i zachować jego przepisy, gdy takie są. Niektórzy biskupi w Polsce takie przepisy wydali i określili dzień jego udzielania<sup>42</sup>. Duszpasterzom nie wolno więc sprawować wspólnie namaszczenia chorych bez zgody biskupa (np. w czasie rekolekcji parafialnych). Działania sprzeczne z wymienionymi zasadami nie służą wiernym i deprecjonują godność sakramentu. Z kolei jego posoborowa nazwa i cały kontekst teologiczny sformułowały precyzyjniejszy zapis normy kanonicznej i ukształtowały zupełnie nową świadomość wiernych o istocie i skutkach namaszczenia chorych.

### 3.4. Małżeństwo – zobowiązania wynikające z rękojmi

Przepisy prawa małżeńskiego także kształtują wiernych. Przykładowo zajmujemy się kwestią tzw. rękojmi przy małżeństwach mieszanych, zwłaszcza że statystyki notują wzrost zawieranych tego rodzaju małżeństw i porzucania swojej wiary. Aktualne przepisy różnią się zasadniczo od poprzedniego Kodeksu, zwłaszcza co do uregulowań w stosunku do strony niekatolickiej. W Kodeksie z 1917 r. strona niekatolicka była związana dwiema poważnymi obietnicami: oddać wszelkie niebezpieczeństwa zdeprawowania małżonka katolickiego oraz ochrzcić wszystkie dzieci w Kościele katolickim (kan. 1061 §1, pkt. 2 CIC). W nowym Kodeksie, jedynym wymaganiem w stosunku do niekatolickiej strony, jest zobowiązanie, że strona ta będzie poinformowana w odpowiednim czasie o obietnicach i przyrzeczeniach składanych przez partnera katolickiego, aby w ten sposób było pewne, że niekatolicki kontrahent jest prawdziwie świadomy treści przyrzeczenia i obowiązku strony katolickiej (kan. 1125 pkt 2). O takiej zmianie zdecydował zwrot ekumeniczny, a przede wszystkim zasada poszanowania wolności sumienia i religii. Na tym tle też określono zobowiązania strony katolickiej. Winna ona oświadczyć, że jest gotowa odsunąć od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary, jak również złożyć szczere przyrzeczenie, że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolic-

<sup>41</sup> Por. Z. Janczewski, *Prawodawstwo Konferencji Episkopatu Polski i Prymasa w zakresie sakramentów uzdrowienia*, PK 41 (1998) nr 3–4, s. 128 n.

<sup>42</sup> Np. *Nabożeństwa diecezji katowickiej. Agenda liturgiczna*, Katowice 1987, s. 348; por. także B. W. Zubert, dz. cyt., s. 246.



kim (kan. 1125 pkt 1). Pierwszy obowiązek wytrwania w swojej wierze ma charakter absolutny, ponieważ jego wypełnienie zależy wyłącznie od woli wspomaganej łaską Bożą, która nigdy nie zawodzi. Wspólnota Kościoła katolickiego ma wspierać stronę katolicką w coraz dojrzałszym rozumieniu i praktykowaniu wiary, by mogła stać się wiarygodnym świadkiem życia i miłości okazywanej współmałżonkowi i dzieciom<sup>43</sup>. W odniesieniu do drugiego obowiązku ochrzczona i wychowana po katolicku potomstwa strona katolicka zobowiązuje się uczynić wszystko, co w jej mocy, ale jednocześnie bierze się pod uwagę zasadę religijnej wolności i odpowiadające jej prawa strony niekatolickiej do praktykowania swojej wiary i przekazania jej swoim dzieciom. Rodzicom bowiem przysługuje prawo do tego, aby według własnych poglądów religijnych rozstrzygali, jaki rodzaj nauczania religijnego ma być udzielony ich dzieciom<sup>44</sup>. Rodzi się jednak poważny problem, kiedy między małżonkami zachodzi różnica nie tylko wyznania, lecz religii, np. małżeństwo katolicki i muzułmanina. Powstaje wtedy pytanie: co znaczy ‘uczynić wszystko, co w jej mocy’. Komentatorzy wskazują, że ta obietnica nie zawiera absolutnego zobowiązania do chrztu i wychowania dzieci w wierze katolickiej. Prawo nie żąda więcej niż to jest możliwe do wykonania i adekwatnie do sytuacji i nie pogwałca hierarchii i wartości, które wspólnie przyczyniają się do harmonijnego związku małżeńskiego. Słusznie zauważa jeden z autorów, że gdy strona katolicka próbuje wypełnić daną obietnicę, nie powinno to zagrażać bezpieczeństwu i spokojowi, jak również nie powinno gwałcić wolności sumienia drugiej strony<sup>45</sup>. W motu proprio *Matrimonia mixta* stwierdzało się, że wychowanie dzieci jest prawem naturalnym, które zobowiązuje obojga rodziców i nie może być ignorowane. To jest także dalszym powodem wykazania właściwego respektu stronie niekatolickiej w małżeństwach mieszanych odnośnie do chrześcijańskiego wychowania dzieci. Sformułowanie ‘uczynić wszystko, co w jej mocy’ ma na celu zweryfikowanie przypadków, w których wola nie jest dostatecznie silna. Podpis składany przez stronę katolicką jest znakiem zobowiązania się, a jego brak ma konsekwencje prawne<sup>46</sup>. Nie tylko katolicy, którzy celowo pozostawili swoje dzieci nie ochrzczone lub ci, którzy ochrzcili i wychowali je poza Kościołem katolickim<sup>47</sup>, nie spełnili swej obietnicy i powinności odnośnie do chrztu i wychowania dzieci w Kościele katolickim, ale także ci, którzy przez zupełną niedbałość zawiedli w rzeczywistym zapewnieniu takiego wychowania

<sup>43</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, AAS 74 (1982) nr 78; KPK kan. 1128.

<sup>44</sup> Por. DH nr 5.

<sup>45</sup> Por. K. Gierat, *Problematyka małżeństw mieszanych w kontekście wypełnienia istotnych praw-obowiązków małżeńskich*, „*Ius Matrimoniale*” (IM) 5/11/2000, s. 88–89.

<sup>46</sup> Por. *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (5 IX 1986 r.), Kraków 1990, nr 87; także P. Gajda, *Prawo małżeńskiego Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 206.

<sup>47</sup> Powinni oni być ukarani cenzurą lub inną sprawiedliwą karą, por. KPK kan. 1366.

oraz ci, którzy byli zdolni do wychowania, a zawiedli w usunięciu wszystkich niebezpieczeństw, które zagrażały lub powodowały poważne uprzedzenie w stosunku do katolickiego wychowania. Kto nie rokuje nadziei na wypełnienie obietnicy nie powinien otrzymać zgody na zawarcie małżeństwa. Natomiast jeśli akceptujemy prawo niekatolika do wychowania swego dziecka i wolność sumienia, to musimy uznawać prawo i obowiązek wychowania przynajmniej w aspekcie fizycznym. Ale skoro jest on w dobrej wierze, ma też zapewne prawo przekazać swoje poglądy, choćby one odbiegały od katolickiego *Credo*. Poruszony problem postuluje przede wszystkim dobre przygotowanie do małżeństwa, by strony zdały sobie sprawę z możliwych problemów i podjęły dojrzałą decyzję oraz że istnieje konieczność szczególnej troski duszpasterskiej, by pomagać w rozwiązywaniu konfliktów praw i zobowiązań w małżeństwach mieszanych. Na tym przykładzie też widać, jak sformułowanie prawne kształtuje relacje wewnątrz wspólnoty życia i świadomość Kościoła.

### 3.5. Sakrament chrztu świętego – kwestia udzielania wbrew woli rodziców

Zagadnienie chrztu dziecka wbrew woli rodziców<sup>48</sup> wiąże się pośrednio z problematyką dopiero co poruszaną, czyli prawami i obowiązkami rodziców, dlatego zostanie ta kwestia tutaj poruszona, mimo iż sakrament chrztu w porządku sakramentalnym i misji Kościoła winien być omówiony w innym miejscu. Problem ten jest celowo podjęty, by ukazać z nieco innej strony normę prawną, która wprawdzie ma służyć budowaniu wspólnoty Kościoła, a może wzbudzać kontrowersje. Otóż § 2 kan. 868 stwierdza: „Dziecko rodziców katolickich, a nawet niekatolickich, znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci, jest godziwie ochrzczone, nawet wbrew woli rodziców”. B. W. Hubert, odnosząc się krytycznie do dyspozycji prawnej, stawia pytania: Czy niebezpieczeństwo śmierci, które w prawie stanowi sytuację szczególną i jest przyczyną złagodzenia obowiązującego prawa, uzasadnia naruszenie naturalnego uprawnienia rodziców do wychowania dzieci? Czy norma ta jest zgodna z nauką Soboru Watykańskiego II?

Wypada przypomnieć, że poprzedni Kodeks akceptował godziwość chrztu dziecka wbrew rodzicom niechrześcijańskim i z kanonu 750 § 1. CIC z 1917 r. wolno wnioskować, że była też pełna zgoda co do godziwości chrztu rodziców **katolickich** w niebezpieczeństwie śmierci dziecka. Takie stanowisko odzwierciedlało myśl ówczesnego Kościoła, wynikającą z historii tej kwestii zawartą w licznych wyjaśnieniach Stolicy Apostolskiej<sup>49</sup>. Nauka Vaticanum II<sup>50</sup> w swoich do-

---

<sup>48</sup> Opieram się głównie na wyczerpującym i znakomitym artykule B. W. Zuberta, *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców. Próba krytycznej wykładni kan. 868 §2 KPK 1983*, PK 39 (1996), nr 3–4, s. 43–64.

<sup>49</sup> Tamże, s. 44–53.

kumentach stwarzała podstawy doktrynalne do zmiany kan. 750 §1 poprzedniego Kodeksu i w pierwszym schemacie nowego prawa pojawiła się propozycja, że dzieci – także znajdujące się w przewidywanym niebezpieczeństwie śmierci – **nie są godziwie chrzczone**, jeżeli obydwójce rodziców lub ich prawni opiekunowie są wyraźnie temu przeciwni<sup>51</sup>. W uzasadnieniu proponowanej zmiany podkreślano, iż akt wiary z natury swej jest dobrowolny i wymaga, aby człowiek składał Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary. Aktu takiego może dokonać sam chrzczony, jeśli jest osobą dorosłą, lub jego rodzice, o ile on sam nie jest jeszcze zdolny do podejmowania decyzji, gdyż oni na mocy prawa naturalnego go reprezentują i wypełniają jego obowiązki i prawa. Należy podkreślić iż Schemat z 1975 r. mówił już wyraźnie o dzieciach rodziców katolickich i niekatolickich (poprzedni CIC tylko o rodzicach niechrześcijańskich). Ujęcie zaś, że w niebezpieczeństwie śmierci dziecka nie można godziwie go chrzczyć wbrew wyraźnemu sprzeciwu tych rodziców, było w pełni odpowiadające nauce soborowej. Potem (1978 r.) z przyczyn niezrozumiałych i zaskoczeniu kanonistów o soborowej orientacji, powrócono do dawnego unormowania CIC z 1917 r. i kolejne schematy zasadniczo odzwierciedlały jego myśl.

Negatywna ocena obowiązującej normy – przedstawiona przez B. W. Zuberta – ma następujące uzasadnienie doktrynalne i normatywne:

1. Treść tej ustawy kościelnej nie przystaje do nauki Soboru Watykańskiego II, wręcz jest z nią niezgodna, w myśl tego nauczania bowiem rodzice są pierwszymi i głównymi wychowawcami, a wychowanie dzieci jest ich pierwszym i nienaruszalnym obowiązkiem i prawem. To uprawnienie rodziców należy dostrzegać w kontekście nienaruszalnego prawa każdego człowieka do wychowania i wykształcenia. Rodzice realizują prawa swoich dzieci. Chrześcijańscy rodzice są obowiązani do przekazywania dzieciom wszystkiego, co uznają za wartościowe, prawdziwe i dobre. Prawa Kościoła w tym względzie są wtórne. Z tego wynika, iż nie wolno również udzielać dzieciom chrztu wbrew woli ich rodziców, a braku prośby rodziców o chrzest dziecka Kościół nie jest władny uzupełnić. Kanon 868 §2 formalnie i faktycznie narusza zasadę wolności religijnej, gdyż „człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą; nikogo więc wbrew jego woli nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać. Z własnej swej bowiem natury akt wiary ma charakter dobrowolny [...]”<sup>52</sup>. Także w aspekcie nauki Soboru o zbawieniu nie

---

<sup>50</sup> Są to: Konstytucja *Lumen gentium*, dekret o ekumenizmie, deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim oraz o wolności religijnej.

<sup>51</sup> Can. 16 (CIC 750–751) §2. Infans, sive parentum catholicorum sive non catholicorum, qui in eo versetur vitae discrimine ut prudenter praevideatur moriturus antequam usum rationis attingat, licite baptizatur, dummodo non sint expresse contrarii ambo parentes, aut qui legitime eorumdem locum tenent. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur* (Schema I), Typis Polyglottis Vaticanis 1975, s. 23.

<sup>52</sup> Por. DH nr 10.

można obecnie chrztu dziecka w niebezpieczeństwie śmierci wbrew woli rodziców ani usprawiedliwiać ani uzasadniać koniecznością jego wiecznego zbawienia<sup>53</sup>.

2. Analizowana norma, w opinii wspomnianego B. Zuberta, nie jest ani logicznie, ani merytorycznie spójna z niektórymi kanonami obowiązującego Kodeksu; wolno nawet twierdzić, iż jest z nimi sprzeczna. Komparatystyczne zestawienie kilku norm uprawnia do takiego wniosku. I tak w kan. 226 §2 zaznacza się: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają bardzo poważny obowiązek i prawo ich wychowania [...] na pierwszym miejscu do chrześcijańskich rodziców należy troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci [...]”. Z kolei kan. 1136, normując skutki prawne małżeństwa sakramentalnego, jeszcze dobitniej stanowi: „Rodzice mają najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne”. W tym kontekście zdaniem kanonisty, chrzest dziecka wbrew woli rodziców jest poważnym naruszeniem uprawnień rodzicielskich. Nadto do godziwego chrztu dziecka wymaga się istnienia uzasadnionej nadziei jego katolickiego wychowania (por. kan. 868 §1,2). Kanoniści również uważają, że przybliżana norma narusza zasadę wolności religijnej i pozostaje w sprzeczności z kan. 748 §2: „Ludzie nie mogą być przez nikogo zmuszani do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu”. Ta podstawowa norma w odniesieniu do nauczycielskiego zadania Kościoła nie może zostać pozbawiona mocy prawnej przez udzielanie chrztu wbrew woli rodziców.

Niezależnie od przytoczonych uwag krytycznych kan. 868 §2 ma moc wiążącą. Słusznie więc przy jego pozytywnej wykładni zaleca się roztropność. Nie wolno też takiego chrztu stosować jako środka do ewangelizacji misyjnej lub wręcz przymuszania do wiary katolickiej. Przy stosowaniu obecnej normy można wyróżnić, według cytowanego Autora, dwie odmienne sytuacje. 1. Dziecko znajduje się w poważnym niebezpieczeństwie śmierci (np. w szpitalu) i brak aktualnego kontaktu z jego rodzicami. Wtedy by wolno takie dziecko ochrzcić, skoro *periculum est in mora*. Tę posługę dałoby się usprawiedliwić czy uzasadnić wobec rodziców, jeśli ich zachowanie przemawiało za przynależnością do Kościoła katolickiego. To zachowanie kapelana czy pielęgniarki jest przykładem działania bez wiedzy rodziców. 2. Druga sytuacja, dziecku poważnie zagraża śmierć, ale jest kontakt z rodzicami, którzy wyraźnie sprzeciwiają się udzieleniu mu sakramentu chrztu. W tej sytuacji należy uszanować ich wolę, gdyż samowolne zachowanie się szafarza spowoduje jedynie zgorzenie lub wywoła nienawiść do Kościoła, a na tę okoliczność zwracano uwagę przy redakcji obecnej ustawy<sup>54</sup>.

Analiza kanonu dotyczącego chrztu dziecka wbrew woli rodziców pozwala zauważyć, że mogą istnieć trudności w zastosowaniu obowiązującej normy. Wydaje się, że niebezpieczeństwo śmierci nie upoważnia do naruszania naturalnego

<sup>53</sup> Por. B. W. Zubert, *Chrzest...*, s. 58 n. wraz z literaturą.

<sup>54</sup> Tamże, s. 56–57, 60–62.

uprawnienia rodziców, skoro w takich okolicznościach nie można np. dyspensować od przeszkód małżeńskich z prawa naturalnego i pozytywnego prawa Bożego, a nawet od przeszkody wypływającej ze święceń prezbiteratu (kan. 1079 § 1) i nie można udzielić sakramentu namaszczenia chorych tym, którzy uparcie trwają w jawnym grzechu ciężkim. Norma chociaż mówi o godziwości chrztu, to intencją prawodawcy jest, by sakramenty sprawować ważnie, ale też i godziwie. W trosce więc o takie stosowanie prawa i słuszne sformułowania prawne, które rzeczywiście służą rozwojowi Kościoła, wydaje się, iż krytyczne uwagi kanonistów są uprawnione i pożądane.

#### 4. UWAGI KOŃCOWE

Zgodnie z ogólnym tematem sympozjum skupiłem się na pedagogicznym wymiarze niektórych przepisów mających związek z liturgią Kościoła. W konstatacji poszczególnych podpunktów referatu starałem się zaznaczyć ten aspekt i nie ma potrzeby powtarzania tych treści. Natomiast całość przeprowadzonej refleksji zmierzała do ukazania wybranych przepisów prawno-liturgicznych, które służą Kościołowi w realizacji jego zasadniczej misji, jaką jest budowanie wspólnoty wierzących i zbawienie poszczególnych osób. Analiza niektórych norm zobrazowała, że ewolucja ujęć prawnych ma wyraźnie formacyjny wydźwięk, kształtuje bowiem określone postawy w zależności od stopnia zgłębienia depozytu wiary. Wierne zachowanie przepisów prawno-liturgicznych daje gwarancję nie zamazywania rzeczywistości, którą uobecniają i której służą oraz pomagają odkrywać właściwe każdemu zadania w Kościele.

Samo słowo przepis oznacza zadanie zawarte w tekstach prawnych czy liturgicznych. Osoby, do których są skierowane, zawsze wiążą one w sumieniu, chociaż prawodawca tylko czasem odwołuje się wyraźnie do sumienia. Wprawdzie przepisy mogą stanowić (zwłaszcza w materii sakramentalnej) o ważności działania lub o jego godziwości, to jednak intencją prawodawcy jest, by prawo w sumieniu było zachowane w obu wyznacznikach, skoro przez nie urzeczywistnia się obecność Boga.

Podsumowaniem tej refleksji niech będzie myśl, że ani liturgia, ani prawo, ani wreszcie sam Kościół nie stanowi celu dla siebie i nie w liturgii czy prawie, ani też w Kościele spoczywa jego ostateczny sens. Kościół jest tylko znakiem i narzędziem i przez jego istnienie i służbę, realizuje się obecność Boga, a ludzkość zdobywa dostęp do Niego i jedność między sobą<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Por. R. Sobański, *Teoria...*, s. 372.

## MINISTERIAL ROLE OF JURIDICAL AND LITURGICAL NORMS

**Summary**

The article is an attempt of showing selected juridical and liturgical norms in the respect of their influence on the attitudes of the lay faithful in the fields of teaching and sanctifying in the Church. The norms order unity and variety of the tasks connected with the office of preaching the word of God and celebrating of the sacraments (Eucharist, Baptism, Anointing of the Sick and Matrimony) in building up the community of the People of God. The research shows, that the evolution of liturgical and juridical depictions is clearly formational and therefore ministerial. The faithful observing the norms is a guarantee of clarity of the reality, which the norms represent. It also helps to discover one's proper task in the Church.

**Nota o Autorze:** ks. prof. dr hab. **HENRYK STAWNIAK SDB** – kierownik Katedry Prawa Posługi Nauczania na UKSW w Warszawie. Specjalizuje się w kościelnym prawie małżeńskim materialnym i procesowym oraz nauczaniem w Kościele.

KS. DOMINIK KUBICKI

## TEOLOGIA, OPARTA NA REALIZMIE WCIELENIA, WPISUJĄCA SIĘ W PERSPEKTYWĘ *FIDES QUAERENS INTELLECTUM* ORAZ TEOLOGII JAKO NAUKI AKWINATY

### 1. NIESPÓJNE DZIEDZICTWO KONCEPCJI TEOLOGICZNYCH JAKO PUNKT WYJŚCIA WSPÓŁCZESNEGO WYPRACOWYWANIA REFLEKSJI NAD TREŚCIĄ WIARY

Niewątpliwie teologia uprawiana współcześnie nie może zapominać dziedzictwa myśli teologicznej przeszłości. Z pewnością nie uległy jeszcze zapomnieniu wydarzenia tzw. kryzysu modernistycznego, zaistniałego w myśli teologicznej w początkach XX stulecia, kiedy próbowała ona wykorzystać osiągnięcia innych nauk w badaniach teologicznych oraz „dosięgnąć” współczesność w jej problemach w refleksji teologicznej (w uproszczeniu)<sup>1</sup>. Z perspektywy stulecia od tego zwrotnego punktu w uprawianej współcześnie teologii katolickiej widać dość wyraziście, że teologia francuskojęzyczna (od lat trzydziestych XX w.) uświadomiła najpierw sobie, a następnie zdołała „przekonać” Wspólnotę wiary (*communio*) Kościoła (aż po *Vaticanum Secundum* i aktualne nauczanie pontyfikalne Jana Pawła II) o potrzebie odejścia od koncepcji neoscholastycznej teologii i konieczności wypracowania koncepcji teologii, która z jednej strony byłaby zdolna podjąć refleksję nad aktem wiary w Jezusa Chrystusa (treścią Objawienia chrześcijańskiego, *Wydarzeniem Jezus-Chrystus* – w uproszczeniu), a z drugiej strony refleksję tę czyniła we współcześnie obowiązującym koncepcie racjonalności. Konieczność odejścia od dziewiętnastowiecznej neoscholastyki<sup>2</sup> była wówczas

---

<sup>1</sup> Odsyłamy do pozycji w miarę wyczerpująco traktujących kryzys modernistyczny. Por. np.: E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1962; Id., *Modernistica*, Paris 1982; Id., *Critique et mystique. Autour de Loisy, ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris 1984; C. Tresmontant, *La crise moderniste*, Paris 1979.

<sup>2</sup> Stopniowo ukształtowanej – także kontrowersją wobec reformy luteranckiej Kościoła, a zwłaszcza wobec jej koncepcji Objawienia chrześcijańskiego: *sola Scriptura* oraz – konsekwentnie – *sola fides* i *sola gratia*.

powodowana nie tyle niewydolnością refleksji teologicznej w koncepcji teologii jako *metafizyki boskiego bytu* w czynieniu refleksji nad „dziś” i „teraz” aktu i treści wiary w Jezusa Chrystusa, ile skrywaniem błędu teologicznego pod pozorem niezauważalnym błędem metodologicznym, uzasadniania cytatami z Pisma Świętego prawdziwości konkluzji wypływających z metafizycznych tez o boskim Absolucie<sup>3</sup>. Dodajmy jednocześnie – ów błąd teologiczny polegał na nieuwzględnianiu przez teologię w jej strukturze fundamentalnego faktu Objawienia chrześcijańskiego, czyli *Wydarzenia Jezus-Chrystus*, Boga objawiającego się i objawiającego Siebie w Jezusie Chrystusie jako fakcie i wydarzeniu historycznym, a zarazem jednostkowym<sup>4</sup>.

Podjęte w pierwszej połowie XX stulecia intensywne studia nad naturą *teologii jako nauki*, dzieła jej średniowiecznych twórców<sup>5</sup> na czele ze św. Tomaszem z Akwinu przyczyniły się zwłaszcza do tzw. *Odnowy soborowej Vaticanum Secundum*. Jednak zanim doprowadziły do niej, pozwoliły (i pozwalają nadal) poprzez spojrzenie w perspektywie historycznej na przesłedzenie zmagania się myślicieli chrześcijańskich w rozwój *fides quaerens intellectum*. Owo spojrzenie na rozwój doktryny chrześcijańskiej (czyli na wydobywanie i dojrzale, precyzyjne wyartykułowanie prawdy *Objawienia* chrześcijańskiego – a więc na jakościowy, a nie na

<sup>3</sup> „Il y avait là non seulement méconnaissance d'un ordre légitime de recherches, sur le plan de l'histoire, mais erreur théologique, s'il est vrai que c'est la loi même de l'économie de la révélation que Dieu se manifeste par et dans l'histoire, [...] où l'esprit de l'homme le peut atteindre”, (M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 136). Z pewnością nie było trafniejszej od Chenu diagnozy stanu niewydolności teologii w jej możliwościach pod postacią neoscholastyki, a w konsekwencji jej wikłania się w przyjmowane pozycje „anty-” w stosunku do wszystkiego, co nie wynikało na sposób dedukcyjny z niej samej lub z metafizycznych tez o boskim Absolucie.

<sup>4</sup> Ten paradoksalny fakt niemocy ujmowania/ujęcia badanego przedmiotu ze strony dyscypliny czyniącej nad nim (naukową) refleksję, wydaje się nieprawdopodobny, jednak koncepcja teologii jako *metafizyki boskiego bytu*, posiłkująca się „posłuszeństwem wiary” (zamiast wiarą jako aktem zawierzenia Bogu, stanowiącym moment fundamentalnego wyboru, angażującego całą osobę), nie mogła nie przeinaczać i nie skrzywiać postrzegania oraz *opisu* Objawienia chrześcijańskiego – sprawdziła (w konsekwencji uprzedniego rozpoznawania) Tradycję (chrześcijańską) do repertuaru propozycji, sklasyfikowanego przez Denzinger (por. M.-D. Chenu, *Un concile 'pastoral'*, w: *L'Évangile dans le temps*, Paris 1967, s. 666). Można by mówić o teologii Denzinger (por. J. Schumacher, *Der 'Denzinger'. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis des neueren Theologie*, Freiburg im. Br. 1974), wywołującej wrażenie, iż autorytet Kościoła koncentrował się stopniowo w jego zwierzchniku, a inne podstawy teologii (np. teksty liturgiczne) pozbawione byłyby jakiegokolwiek znaczenia. Wydaje się, że umniejszenie roli i znaczenia słowa Bożego jako wyrażenia spisanych Biblii kosztem przewartościowania znaczenia Tradycji stanowiło całkiem oczywistą konsekwencję wewnętrznej struktury neoscholastyki, charakteryzującej się przecież przyznaniem wielkiego znaczenia Tradycji, pojmowanej jako przynosząca pewność tam, gdzie Pismo Święte nie jest wystarczająco jasne. Neoscholastyka nie dokonywała przynajmniej niezbędnego rozróżnienia między Tradycją a tradycjami. Por. Y. Congar, *La tradition et les traditions*, t. 1: *Essai historique*, Paris 1960, t. 2: *Essai théologique*, Paris 1964; R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 66–67.

<sup>5</sup> Eudes Rigaud, Aleksander z Halles, św. Albert Wielki, św. Bonawentura i inni.



ilościowy rozwój prawdy w sensie dodawania czegokolwiek do *Prawdy* zbawienia, [tego (z)rozumienia] *postępowania* Boga wobec świata, wobec ludzkości i danego człowieka wewnątrz niej, objawionego w Chrystusie, Synu Bożym i Zbawicielu) pozwala jednocześnie na wypracowanie koncepcji teologii, która w przeciwieństwie do koncepcji *metafizycznej* (barokowej) teologii (1) byłaby zdolna podjąć refleksję nad aktem i treścią wiary w Jezusa Chrystusa, nad Objawieniem chrześcijańskim, nad *Wydarzeniem Jezus-Chrystus*, a jednocześnie (2) posługiwałaby się wypracowanym konceptem racjonalności (współcześnie: *Verstehen*)<sup>6</sup>. Postulowana, a zarazem wypracowywana współcześnie koncepcja teologii realizmu wcielenia, powracająca w perspektywę, wyznaczoną myśli teologicznej przez średniowiecznych twórców *teologii jako nauki*<sup>7</sup>, przybiera zatem postać nieustannie nowej i nieustannie ponawianej „interpretacji” *Wydarzenia Jezus-Chrystus*, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim *fundamentalnym* (Tradycja) a doświadczeniem historycznym, wydarzającego się „teraz” współczesności<sup>8</sup>. Jednocześnie możliwe staje się prześledzenie nieustannie ponawianego wysiłku czerpania osiągnięć myśli ludzkiej (filozofii) do intelektualnego zrozumienia i wyartykułowania Objawienia chrześcijańskiego, także z celem uprzystępnienia *Orędzia* ewangelicznego człowiekowi różnego kręgu cywilizacyjnego różnych epok.

W perspektywie takiego coraz bardziej dojrzałego rozwoju koncepcji teologii widoczne zdają się liczne inspiracje myśli ludzkiej ze strony chrześcijańskiej myśli teologicznej. Tak bywało od mniej więcej IV w., kiedy myśl chrześcijańska (św. Augustyn) sięgała po starożytną filozofię grecką w celu uniwersalnego wyrażenia powszechności Ewangelii, pobudzając jednocześnie (poprzez dyskusje teologiczno-dogmatyczne) filozofię do opracowania podstaw tworzenia całej nauki o człowieku i jego istocie, a jednocześnie dając tym samym początek psychologii poprzez opracowanie pojęć: osoby, natury, woli... Momentem decydującym był jednak przełom XII i XIII w., kiedy średniowieczni myśliciele (św. Tomasz z Akwinu), przekształcili za pomocą arystotelesowskich kategorii naukowości *nauczanie wiary* w dyscyplinę naukową – teologię, która pośród innych dyscyplin znalazła się w strukturze tworzącego się uniwersytetu jako instytucji powołanej do zdobywania i przekazywania prawdy naukowej. Oczywiście przejście z *nauczania wiary* ku teologii-dyscyplinie naukowej sprawiło zagubienie, „uronięcie”

<sup>6</sup> Por. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, Lublin 1988, s. 44; także T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, w: *Rozumność i racjonalność*, T. Buksiński (red.), Poznań 1997, s. 148–149.

<sup>7</sup> Czyli związana z podlegającym zmianie konceptem racjonalności (a więc podejmująca ukształtowany przez dziewiętnastowieczne nauki społeczno-historyczne, a wypracowywany ze strony filozofii koncept rozumienia jako *Verstehen*) oraz biorąca za punkt wyjścia rzeczywistość świata i człowieka.

<sup>8</sup> Por. D. Kubicki, *Logika i realizm wcielenia*, „Chrześcijanin w Świecie”, *Zeszyty naukowe* ODiSS 2 (1995) 201, s. 6.

pewnych ujęć i możliwości, jakie potrafiła objąć w sobie i wyrazić *alegoria*, która przecież stanowiła podstawę *nauczania wiary*.

Wszystko zdawało się jednak w porządku aż do chwili, kiedy teologia zaczęła wikłać się w problemach nie mających nic wspólnego z życiem<sup>9</sup>. A przecież postulatem Akwinaty było związanie refleksji teologicznej z podlegającym zmianie konceptem rozumienia (*theoria*)<sup>10</sup>, przy jednoczesnym wychodzeniu refleksji teologicznej od rzeczywistości świata i człowieka oraz uwzględnianiu nieadekwatności kategorii naukowości w stosunku do *misterium* Boskiego Przedmiotu<sup>11</sup>.

Niewątpliwie należy jedynie żałować, że myśl teologiczna zarówno nie uczestniczyła w dokonanych w nowożytności rozwoju konceptu racjonalności, jak i nie wpływała na nowożytny rozwój innych dyscyplin naukowych. Fakt ten wydaje się zrozumiały, ponieważ teologia, wychodząca w swej refleksji od metafizycznych tez o boskim Absolucie (zamiast od rzeczywistości stworzenia), nie mogła uczestniczyć we wszystkich niezwykłych wydarzeniach nowożytności: odkryciu „nowego świata” (obu Ameryk), rzeczywistości człowieka (jego naturalnych praw) i faktu ludzkiej pracy oraz jej duchowości, wydobytych na światło dzienne przez rewolucję industrialną XIX stulecia, tworzącą nową klasę społeczną: proletariat. Teologia nie uczestniczyła w tych wydarzeniach niezwykłych odkryć nowożytności, które dokonały się, pomimo zamykania się refleksji teologicznej w kręgu metafizycznych tez o boskim Absolucie. Tymczasem nowożytny rozwój nauk dokonał się niezależnie od stanu teologii [barokowej] i jej gotowości uczestniczenia w tym przedsięwzięciu<sup>12</sup>. Dysputa z teologią ze strony filozofii –

<sup>9</sup> Czysty racjonalizm późnej scholastyki wydawał się tylko konsekwencją źle obranego punktu wyjścia; konieczne wydawało się odrzucenie rzeczywistości stworzonej jako właściwego punktu wyjścia refleksji teologicznej, co powodowało dwie inne możliwości jej oparcia „wypływania”: od człowieka (Kartezjusz) oraz Boga (Spinoza), lecz nie mogły być udane, skoro właściwa była rzeczywistość świata materialnego i człowieka (św. Tomasz z Akwinu). Obie próby nie przeszły jednak bez echa; wyzwoliły i przyspieszały nie tyle oddzielenie się filozofii od teologii, ile separację jednej względem drugiej i przeciwstawienie. Zresztą, do zaprzestania bycia *ancilla theologiae* filozofia otrzymała żywotny impuls ze strony Ockhama. Zaproponował on przecież rozwiązanie problematyki uniwersaliów na korzyść pojęcia indywidualnego, formułując postulat metodologiczny, zgodnie z którym należy odrzucać zbędne byty, o ile ich istnienie nie jest konieczne do wyjaśnienia zjawisk. *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* po dziś dzień stanowi najbardziej znany wyraz zasady ekonomii myślenia. Chociaż nominalistyczne rozwiązanie problematyki uniwersaliów okazywało się stanowić początek rozwoju nauk empirycznych, bazujących na doświadczeniu, to jednak przyczyniło się do ostrego i radykalnego rozdziału między nauką spekulatywną (rozumową) a nauką empiryczną (doświadczalną).

<sup>10</sup> Koncepcja teologii Akwinaty opierała się na *theoria* w sensie Arystotelesa.

<sup>11</sup> Akwinata zdefiniował przedmiot wiary jako Prawdę Pierwszą, jednak rozumie ją w sensie osobowym jako *Logos*, Verbum, słowo Boże (Objawienie chrześcijańskie), nie zaś jako aksjomat teologii Leibnitzowskiej lub jako Volterowski *Wielki Zegarmistrz*. Por. M.-D. Chenu, *Un concile 'pastoral'*..., s. 668–669.

<sup>12</sup> Dodajmy jednocześnie, teologia miała prawo uczestniczenia w ogólnym rozwoju dyscyplin naukowych (w sensie zarówno nowych ujęć rzeczywistości, jak i przyczyniania się do nowej obec-

raz odrzucająca metafizykę [Kant], raz pogłębiająca ją w sposób absolutny [Leibnitz, Hegel] zdawało się w niczym nie przeszkadzać teologii jakby coraz bardziej osiadającej na niszczącym świeżość refleksji czystym racjonalizmie metafizycznym. Czyżby zatem wszystkie te spory i kontrowersje prowadzone w nowożytności miały okazać się daremne? Czyżby wypracowywana współcześnie koncepcja teologii, jakby czyniąca to, czego Akwinata dokonał z nauczaniem wiary (*doctrina christiana*), zastosowując doń arystotelesowskie kategorie racjonalności, miała cieszyć się, że postawiła na swoim, jakby czyniąc daremnymi wysiłki nowożytności? A może należałoby uważać ów czas nowożytności za nieodwracalnie utracony ze strony myśli teologicznej pod względem możliwości uczestniczenia w wypracowaniu konceptu racjonalności, ulegającego i podlegającego nieustannej zmianie? Może większą korzyść przyniosłoby teologii pozytywne zaangażowanie się w rozwój myśli ludzkiej i przemianę ludzkiego *praxis* oraz *praxis* ludzkich społeczności, a w tym także panowania człowieka nad naturą poprzez rozwój nauki oraz techniki wraz z technologią? Czy średniowieczni twórcy *teologii jako nauki*, wypracowujący z takim mozołem koncepcję *mikro-* i *makrokosmosu* oraz rozpoznający pierwszeństwo doskonałości dzieła wobec doskonalenia się ludzkiego podmiotu jako jego twórcy (pracującego), nie byłiby zdziwieni, gdyby wówczas powiedziano im, że w osiem wieków później (czyli w XIX stuleciu) nie kto inny, jak to właśnie *poganie* odkryją i wyartykułują duchowość ludzkiej pracy?

Wydaje się, że pod pewnym względem czas nieobecności myśli teologicznej w dokonującym się i już dokonanym (a więc zaistniałym) w nowożytności rozwoju cywilizacyjnym wraz z postępem naukowo-technicznym oraz nowym – w stosunku do średniowiecza – postrzeganiem świata i człowieka wraz z wielkimi przejściami w sposobie uorganizowania ludzkich społeczności, konstytuujących się jako społeczności narodowe<sup>13</sup> należy uznać za bezpowrotnie utracony ze strony teologii chrześcijańskiej. Czy jednak możliwe byłoby jeszcze odzyskanie utraconej możliwości kształtowania *praxis* i oblicza ludzkich społeczności w aktualnej cywilizacji informatyczno-komunikacyjnej, która zdaje się wydobywać pluralistyczne oblicze świata w jego wielości religijnego *doświadczenia Boga*, a przynajmniej prób dotarcia do *Sacrum*? Czy myśl teologiczna (pod względem koncepcji uprawianej refleksji nad treścią i aktem wiary w Jezusa Chrystusa) nie zniweczy obecnego otwarcia się chrześcijaństwa i odnalezienia jego miejsca w

---

ności człowieka wewnątrz ludzkich wspólnot), a którego pozbawiła się sama, pozwalając stać się *metafizyką* boskiego Bytu, niezdolną nie tyle do refleksji nad ludzkim „dziś”, ale przede wszystkim popadającą w konflikt z sobą samą poprzez niemożność wyartykułowania doktryny chrześcijańskiej, tj. *misterium stworzenia* i *misterium wcielenia Słowa*, *Wydarzenia Jezus-Chrystus*. Z pewnością zatem zrozumieć nieustanną kontrowersję nowożytności, wikłającej się w dysputę z teologią, poszukującej wciąż punktu wyjścia do swej refleksji, kiedy przyjęty przez Akwinatę (czyli rzeczywistość świata i człowieka) został błędnie osądzony za fałszywy, por. przypis 10.

<sup>13</sup> Czyli dokonującego się przejścia od monarchicznej formy władzy do formy/form ustroju demokratycznego oraz kapitalistycznej i socjalistycznej wizji ekonomicznej.

życiu świata<sup>14</sup>, podążając śladem tego otwarcia przez czynienie swej refleksji żywą i traktującą o „dziś” i „teraz” wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Zbawiciela, w wydarzającej się współczesności? Wydaje się bowiem, że jako dyscyplina naukowa teologia nie może nie poprzedzać *nauczania* Kościoła, rozumianego jako badanie drogi *ludu Bożego* oraz umiejętność rozróżniania elementów koniunktury nabrzmiewających rewolucji i przełomów w ludzkich społecznościach w ich cywilizacyjnej więzi<sup>15</sup>.

Wobec faktu rozwoju zarówno koncepcji teologii jako *fides quaerens intellectum*, jak i wyartykułowania doktryny chrześcijańskiej, powstają także inne zapytania. Czy w wypracowywanej współcześnie koncepcji teologii, opartej na realizmie wcielenia, a pozostającej w perspektywie wyznaczonej nauce teologicznej przez Akwinatę, udałoby się odzyskać utracone w uprzednich etapach *racjonalnego* formułowania doktryny chrześcijańskiej elementy treści Objawienia, okazujące się lepiej wyrażane za pomocą języka biblijnego (wyrażeń biblijnych), czyli np. *alegorii*? Czy prowadzone z pasją w łonie chrześcijaństwa niektóre dysputy, a nawet kontrowersje (jak np. debata o możliwość przejścia od Chrystusa *Kerygmatu* do Jezusa, Syna Maryi z Nazaretu<sup>16</sup>) nie stają przed widmem bezprzedmiotowości z punktu widzenia teologii, przybierającej postać nieustannie nowej i nieustannie ponawianej „interpretacji” *Wydarzenia Jezus-Chrystus*, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim *fundamentalnym* (Tradycja) a doświadczeniem historycznym, wydarzającego się „teraz” współczesności<sup>17</sup>, opartego na wypracowany współcześnie koncept racjonalności jako *Verstehen*<sup>18</sup>?

## 2. KU KONCEPCJI TEOLOGII OPARTEJ NA REALIZMIE WCIELENI SŁOWA W JEZUSIE CHRYSZTUSIE, SYNU BOŻYM I ZBAWICIELU

Wypracowywana współcześnie teologia, oparta na realizmie wcielenia oraz wpisująca się w perspektywę wyznaczoną teologii jako (naukowej) refleksji nad treścią wiary chrześcijańskiej przez Akwinatę, czyni refleksję nad rzeczywistością aktualnie wydarzającego się *praxis* ludzkości, poszczególnego człowieka i społeczności w jej łonie. Z jednej strony podejmuje ocenę/rozpoznanie osiągnięć cywilizacyjnych (jako czynu moralnego człowieka, ludzkiej społeczności) w ich odniesieniu do realizacji *wezwania* czynienia *nowej ziemi* i *nowego nieba*, z dru-

<sup>14</sup> Tak należałoby ocenić pontyfikat papieża Jana Pawła II.

<sup>15</sup> Por. M.-D. Chenu, *La foi en chrétienté*, w: *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, s. 115.

<sup>16</sup> Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, s. 43–46, 140–145; Conseil oecuménique des Églises, *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue oecuménique*, Paris 1981.

<sup>17</sup> Por. D. Kubicki, *Logika i realizm wcielenia*, „Chrześcijanin w Świecie”, Zeszyty naukowe ODiSS 2 (1995) 201, s. 6.

<sup>18</sup> Por. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język...*, s. 77–97.

giej strony włącza je zaś w kształtowanie *doświadczenia* wiary. Sprowadza się to jednak do *wyboru* postaw moralnych, przyczyniających się do sprawienia/sprawiania dojrzałości człowieka jako uczestniczącego w dziele stwórczym Boga poprzez dzieło rąk i umysłu, czyli wyrażaną w tym dziele pracy aktywną i czynną miłość do Chrystusa w braciach.

Można oczywiście postrzegać ten proces jako *ewangelizację* następujących po sobie cywilizacji. Chodziłoby jednak nie tyle o ewangelizowanie na nowo, ile o dzieło nieustannego ewangelizowania, nieustannie podejmowanego ewangelizowania nowych rzeczywistości, ponieważ każda pojawiająca się cywilizacja (ukształtowana przez człowieka, przez wspólne dzieło wielu ludzkich podmiotów jako wynik ich twórczego wkładu i zaangażowania) stanowi nową rzeczywistość, doświadczaną przez ludzki podmiot i stanowiącą jakby *materię, przestrzeń* jego zewnętrznego działania, postępowania. Zresztą nie jest inaczej w odniesieniu do aktu wiary w Jezusa Chrystusa, wydarzającego się we wnętrzu wierzącego. Rzeczywistość świata i człowieka, w której dany ludzki podmiot doświadcza swego niepowtarzalnego „Ja” w relacji do „Ty–Wy”/”Oni” oraz całego stworzenia, stanowią za każdym razem nową rzeczywistość, pojawiającą się w życiowym *praxis* tego danego ludzkiego podmiotu<sup>19</sup>. Właściwie za każdym razem jest ona nową przestrzenią, oczekującą na *czyn i myśl* człowieka<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Można by rozpoznać tę rzeczywistość w jej historyczności, a więc w jej wydarzaniu się i podleganiu nieustannej transformacji nie tylko poprzez działalność (twórczą i nietwórczą w sensie degradowania rzeczywistości stworzenia) samego człowieka, ale także poprzez wewnętrzne procesy powodowane przechodzeniem od przyczyny do skutku zjawisk, regulowanych pewnym prawem lub nie wykazujących takiego podlegania: przypadkowych, wykazujących inną skłonność.

<sup>20</sup> Stanowi również oczekującą *przestrzeń* ludzkiego *praxis* w odniesieniu do poszczególnego ludzkiego podmiotu. A jest tak, że dany ludzki podmiot wychodzący z dialogu wiary ze Słowem, kształtuje/wypełnia swe życiowe *praxis*, czyli zewnętrzne działania, postępowanie, treścią dialogu wiary ze Słowem. Zatem życiowe *praxis* nie wymyka się spod kształtowania czy bycia kształtowanym przez Słowo wcielone, przyjęte w akcie wiary przez wierzącego, akcie wydarzającym się wewnątrz tego ludzkiego podmiotu. Nie ma więc jakiejś z góry ukształtowanej rzeczywistości *praxis*, rzeczywistości nowej cywilizacji. Jest ona kształtowana przez człowieka i za każdym razem stanowi *przestrzeń*, oczekującą ludzkiego aktu, czynu moralnego. Można więc mówić o jej byciu nieustannym *wyzwaniem* ze strony Słowa wcielonego, bo to właśnie wierzący jest wezwany do nadawania jej cech ewangelicznych, do przenikania rzeczywistości stworzonej świata i człowieka rzeczywistością wiary, czyli tym osobowym ukierunkowaniem ku Bogu żywemu, swą logiką rosnącym aż ku spotkaniu z Nim *twarzą w twarz*. Tak więc wierzący, realizujący w swym zewnętrznym działaniu i postępowaniu treść dialogu wiary z *misterium* Boskiego Przedmiotu, kształtuje *przestrzeń* „działającej się” rzeczywistości według treści dialogu ze Słowem, czyli w oparciu o Objawienie, dokonane w Jezusie Chrystusie, w którym światło wiary podnosi wierzącego do poziomu transcendencji *Objawiającego się* (pozostającego wobec człowieka jedynie jako Przedmiot). Jednak w tym wprowadzeniu w tajemnicę *Transcendentnego* i w jego wcielone miłosierdzie, *Bóg* żywy nie uobecnia się jak zwykły przedmiot myśli, lecz daje sam siebie jako dar Ducha Świętego, we wzrastającym udzieleniu siebie, jakie przyjmuje miłość (por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, Kraków 1997, s. 40). Zatem rzeczywistość świata i człowieka zarówno jest prowadzona ku jej wypełnieniu (*rekapiulacji*, jako *nowej ziemi i nowego nieba*), jak i kształtuje wierzącego w jego bardziej dojrze-

Zapewne rozumiemy, że w podążającej jakby marginesem wyznaczonej przez Akwinatę perspektywy teologii jako *fides quaerens intellectum* koncepcja teologii jako metafizyki boskiego Bytu utraciła wymiar rzeczywistości świata i człowieka, a w nim nie tylko spojrzenie na stworzenie, nieustannie wydarzające się i realizujące, ale także ów (zarysowywany przez średniowiecznych myślicieli) związek między zaangażowaniem pracy człowieka a wytwarzanym dziełem ludzkich rąk i umysłu, czyli związek między doskonałością pracującego a doskonałością dzieła. Czy nie jest to perspektywa zbawienia, dojrzewania człowieka na osobiste spotkanie *twarzą w twarz* ze Stwórcą? Czy nie jest to perspektywa fizycznego dojrzewania, dokonująca się przez czyn rąk i umysłu (ludzkie wyrażanie siebie), którego zewnętrznym efektem uwidaczniającym się w postępowaniu zewnętrznym jest pewna aktywność, nosząca również miano pracy: „pracy” umysłu (ducha) i „pracy” ciała<sup>21</sup>? Czy nie jest to realizacja wezwania i zadania powierzonego człowiekowi: *czynienia ziemi poddanej*, a więc sprawiania jej przemienienia i przeobrażania się *ku nowej ziemi i nowemu niebu*? Lecz w sumie, czy nie jest to przede wszystkim możliwość dojrzewania człowieka jako bytu rozpoznawanego w jego skończoności, ale ukierunkowanego ku Bogu żywemu na osobowe spotkanie z Nim *twarzą w twarz* w Wieczności *Tego, Który Jest*, poza granicami tej ludzkiej i materialnej (fizycznej) skończoności? Czy nie jest to rozpoznanie jedyne go możliwego dojrzewania jako istoty zanurzonej w fizyczną rzeczywistość stworzonego świata? Czy nie jest to zatem jedyna możliwość przygotowywania<sup>22</sup> się na spotkanie z Chrystusem *przychodzącym w Chwale*, z Bogiem w Wieczności?

A zatem średniowieczni myśliciele, teologowie XII i XIII w., jakby intuicyjnie przeczuwali związek doskonałości dzieła (przedmiotu) z doskonałością (dojrzewaniem) pracującego, tworzącego. Czyżby ci świadkowie wielkich przeobrażeń renesansu XII w. i jego dojrzałego wypełnienia w XIII stuleciu stanęli przed niemożliwym wówczas w pełnej realizacji zadaniem wyrażenia konceptualnie i terminologicznie ich przeczucia – podobnie jak zdołali jedynie zasygnalizować, lecz jednak dostatecznie nie zagwarantować (nie utworzyć) w strukturze i metodzie nauki teologicznej, nieadekwatność między arystotelesowskim *theoria* a *mysterium* Boskiego Przedmiotu w tworzonej refleksji nad treścią wiary chrześcijań-

---

łym zawierzeniu wiary, stojącym u początku osobistej przemiany wierzącego, jego coraz bardziej zaangażowanego/angażującego uczestniczenia w dziele stwórczym Boga. Innymi słowy, zaangażowanie czynu wierzącego wypływa ze zrozumienia Boga, Jego postępowania wobec świata, wobec ludzkości i wobec tego ludzkiego podmiotu wewnątrz tej ludzkości, jednocześnie przyczyniając się ku dojrzalszemu odczytaniu tego zrozumienia Boga, dokonującym się w dialogu z *mysterium* Boskiego Przedmiotu – oczywiście poprzez pryzmat zrealizowanej miłości (jako odpowiedzi czynu) w życiowym *praxis* tego ludzkiego podmiotu, w jego konkretnym działaniu zewnętrznym.

<sup>21</sup> Jako zaangażowania poprzedzonego mentalną refleksją.

<sup>22</sup> Czyli „realizowania” swego zbawienia (w sensie przyjęcia Zbawienia i Odkupienia, dokonanego w Chrystusie, a dostępnego w Jego *mistycznym Ciele*, Kościele Chrystusowym (*communio*)).

skiej w postaci teologii jako dyscyplinie naukowej?<sup>23</sup> Chociaż koncepcja teologii zaproponowana przez św. Tomasza z Akwinu opierała się na arystotelesowskim *theoria*, to jednak teologia jako dyscyplina naukowa została w zamyśle Akwinaty jakby ukierunkowana poprzez jej zwiążanie z podlegającym zmianie/rozwojowi konceptem naukowości – można by zatem rozpoznać, że koncepcja teologii została ukierunkowana na podążanie/przemianę w pewnego rodzaju wzajemnie tworzącym/kształtującym dialogu z rzeczywistością świata i człowieka ku jakby coraz dojrzalszemu *theoria*, czyli ulegającemu przemianie konceptowi racjonalności, wyrażającemu ludzkie zanurzenie w fizyczną rzeczywistość świata i relacje odniesień wobec swego doświadczanego „Ja”, „Ty–Wy” oraz „Oni”. Mówiąc inaczej, teologia została zwiążana przez Akwinatę z rozwojem racjonalności, nie tylko będąc od niej uzależniona, ale także wpływając na wypracowywanie tej racjonalności... I właśnie w tym teologia zbyt „racjonalizująca” się zagubiła się u progu nowożytności, czasu wielkich przemian, na które nie tylko nie reagowała, nie czyniąc/nie będąc w stanie uczynić refleksji nad nową sytuacją wiary w Jezusa Chrystusa, ale z których także nie czerpała jego niewątpliwych osiągnięć. W efekcie ani nie wpływała i nie kształtowała rozwoju myśli, ani nie czerpała z jej dojrzewania i nowych osiągnięć.

### 3. WYPEŁNIENIE SIĘ STWORZENIA JAKO KLUCZ ZROZUMIENIA ORAZ INTERPRETACJI HISTORYCZNEJ RZECZYWISTOŚCI ŚWIATA I CZŁOWIEKA

Wydaje się, że współczesne możliwości techniczno-technologiczne zdają się oczekiwać z niecierpliwością na decyzję człowieka (wyrażoną przez ustawodawcze organy oraz naukowe autorytety, opiniujące podjęcie usankcjonowanej prawnie decyzji), wykorzystania ich osiągnięć w konkretnie sprecyzowanym celu. Cywilizacja współczesna oczekuje jakby na pokierowanie i posłużenie się nią w celu komunikacji twórczych idei w dotychczas niemożliwych (na taką miarę) kontaktach międzyludzkich (w czasie i przestrzeni), jeśli chodzi o poszczególne człowieka. Natomiast możliwy wybór *zapatrzania* się na „tu” i „teraz” w próbie zatrzymania się za pomocą osiągnięć nastającej nowej cywilizacji<sup>24</sup> zdaje się pośrednio świadczyć o ogólnej tendencji ludzkiego podmiotu, skłaniającego się bardziej ku temu, co nie wymaga „przekraczania siebie”, twórczego zaangażowa-

---

<sup>23</sup> Niemniej jest faktem, że twórcy teologii jako nauki wpisywali się nie tylko w rozwój myśli teologicznej jako doktryny chrześcijańskiej, lepiej rozumianej, ale także w rozwój koncepcji teologii jako refleksji nad treścią wiary w Jezusa Chrystusa, myśli i koncepcji bardziej dojrzałej i doskonalszej, czulej reagującej na rzeczywistość świata i człowieka oraz wierniej (adekwatniej) opisującej wiarę (także akt wiary) w Jezusa Chrystusa.

<sup>24</sup> Np. powstrzymania procesu starzenia się osoby/istoty ludzkiej, rozdysponowania sił witalnych na *cieszenie* się chwilą, zamiast ich wydatkowania na osobowy rozwój...

nia witalnych sił, aby wydobywając z wnętrza swego niepowtarzalnego „Ja” talenty dobra, piękna i prawdy dawać im wzrost poprzez ubogacanie nimi innych. *Oreǳie* ewangeliczne zdaje się jakby wrywać ludzki podmiot z tej tendencji zamykania się w tym, co skończone, pozostawiania w tym, co fizycznie dostępne i co jest udziałem ludzkiego ciała. W sumie udziela ono poszczególnemu człowiekowi możliwość ujrzenia celu eschatologicznego, a więc wykroczenia/wykraczania poza postrzeganą (na pierwszy rzut oka) skończoność ludzkiego życia. Jednak momentem zwrotnym jest akt zawierzenia Bogu. Jest to moment fundamentalnego wyboru, angażującego całą osobę ludzką. Ten moment osobowego zawierzenia *Objawiającemu się w Chrystusie* wprowadza radykalne przeorientowanie ludzkiego życia – ukierunkowuje bowiem wierzącego ku Bogu żywemu na spotkanie z Nim w wieczności. Tak oto wiara, stanowiąc podniesienie ludzkiego przedmiotu do poziomu Partnera dialogu wiary komunikującego prawdę, którą jest On sam, ukierunkowywałaby jednocześnie życie wierzącego podmiotu w radykalny sposób, wpisując doświadczenia i działania zewnętrzne w realizację i wypełnienie perspektywy wiary, czyli dojrzewania jako (skończona) istoty ludzkiej i wierzącego podmiotu na oglądanie chwały Boga i posiadania w niej udziału poza istnieniem w rzeczywistości stworzonego świata.

Dany ludzki podmiot wchodziłby zatem w dialog wiary z *misterium* Boskiego Przedmiotu z pewnym doświadczeniem zewnętrznym. Wejście w ten dialog wiary byłoby już uprzednio ukierunkowane przyjęciem Objawienia, *Oreǳia* chrześcijańskiego w akcie wiary, wyznaniu wiary, zapoczątkowującym nowe, inne spojrzenie na samego siebie, na wszystkie działania zewnętrzne składające się na życiowe *praxis*. Dokonane wyznanie wiary ukierunkowywałoby zatem (wszystkie) wypełniające oraz składające się na życie ludzkiego podmiotu jego działania zewnętrzne, które byłyby z kolei kształtowane w funkcji tego, co Nastąpi i co Wypełni się oraz Kto wypełni i w Kim odnajdziemy się... Perspektywa wyznaczona wiarą w Jezusa Chrystusa, Syna Maryi-Dziewicy oraz Syna Bożego i Zbawiciela, kształtowałaby więc odczytanie/odczytywanie ludzkiego życia, już w jego początkach i biegu..., jakby ukierunkowując na to przyniesienie owocu w Tym, który jest *odwiecznym* Słowem i *odwiecznym* Synem, *obrazem* Niewidzialnego. Zatem wiara jakby przetransformowywałaby kryterium potraktowania życia ze strony danego wierzącego podmiotu, żyjącego w łączności ze wspólnotą wiary w łonie ludzkich społeczności, a cel wyznaczany życiem wiecznym w Bogu stanowiłby jakby przyczynę zmieniającą stosunek do tego, co zostaje rozpoznane jako czas i jego fizyczna przestrzeń ludzkiego życia, wyznaczana przez rzeczywistość świata oraz innych ludzkich podmiotów, również przeżywających doświadczenie ich „Ja” wobec „Ty–Wy”. Chodziłoby w sumie nie tyle o inne potraktowanie życia jako czasu i rzeczywistości jako zbioru możliwych wartości, co o ukształtowanie siebie przez dany ludzki podmiot, czyli stanie się dojrzałym na to odnalezienie się w Trójjedynym, Transcendentnym... Wyznaczałoby to pewien nowy stosunek wierzącego podmiotu wobec samego siebie oraz wobec tego, co



jest zawarte w rzeczywistości i co ją stanowi. Zewnętrzne działania danego wierzącego podmiotu układałyby się zatem w ciąg postępowań wykorzystujących wszystkie możliwości, jakie są zawarte w życiu jako czasie i możliwości ukształtowania dojrzałego „Ja”, zdolnego odnaleźć się w Tym, który jest Stworzycielem i Zbawicielem, Pełnią Miłości... Jednocześnie każde nowe działanie zewnętrzne stanowiące równocześnie doświadczenie zewnętrzne wnoszone w każdy następny dialog wiary z *misterium* Boskiego Przedmiotu, przyczyniałoby się do „umacniania” tego początkowego *wyznania wiary*, ukierunkowującego perspektywę wszystkich życiowych zaangażowań i działań zewnętrznych. Z jednej strony potwierdzałyby one przekonanie do Orędzia ewangelicznego i uczynionego wyznania wiary, z drugiej strony natomiast, sprawiając dojrzewanie danego wierzącego podmiotu, przyczyniałoby się do pełniejszego rozumienia Orędzia chrześcijańskiego jako *prawdy wiary – Objawienia*<sup>25</sup>.

#### 4. MIĘDZY MOŻLIWOŚCIĄ WSKAZANIA TEGO, CO ZOSTAŁO ZAGUBIONE W UJĘCIU DOKTRYNY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ PRZEZ KONCEPCJE TEOLOGICZNE A NIEMOŻNOŚCIĄ „NADROBIENIA” TEGO, CO MOGŁO ZOSTAĆ UCZYNIONE ZA POMOCĄ WŁAŚCIWSZEJ KONCEPCJI

Wyartykułowaliśmy powyżej fakt możności spojrzenia za pomocą perspektywy historycznej (historyzm, L. von Ranke) z wypracowaną w niej metodą historyczną (historycznokrytyczną) nie tylko na kształtowanie się koncepcji samej

---

<sup>25</sup> Niewątpliwie zatem akt zawierzenia Bogu stanowi moment fundamentalnego wyboru, angażującego całą osobę. Jest to jakby wykraczanie poza skończoność rozpoznawania i postrzegania człowieka jako *istnienia* podążającego ku śmierci [fizycznej]. Wydaje się zrozumiałe, że postrzeganie życia ludzkiego za pomocą *doświadczenia egzystencjalnego* [apartatu badawczego dyscyplin naukowych], zdolnego umiejscowić fizyczny kres tego istnienia w rzeczywistości tego „tutaj” i „teraz”, wyznacza pewną prawdę o tej jednostce ludzkiej i jej życiu, nakazującą uznanie skończoności zarówno istoty ludzkiej, jak i jej istnienia. Tymczasem nabiera ono innego wymiaru, kiedy ludzki podmiot dokonuje pewnego zawierzenia Bogu, przyjmując prawdę *Objawienia* chrześcijańskiego, czyli Zbawienie i Odkupienie, dokonane w *Krzyżu Chrystusa*, prowadzące do odnalezienia się w *Przychodzącym w chwale*, Zmartwychwstałym Chrystusie i komunii miłości w Tym, który jest naszym Ojcem w niebie, w *Jestem, Który Jestem*. Jednak owo osobowe ukierunkowane ku Bogu żywemu, akt zawierzenia Bogu, angażujący całą osobę, nie jest momentem łatwym do wypełnienia, całkowitej realizacji. Każde połowiczne realizowanie tego ukierunkowania, każda wątpliwość, nawet drobna, stanowi zatracenie/zatrącanie ukierunkowania. Oczywiście w tym ukierunkowaniu oraz podążaniu w nim, pogłębianiu i realizowaniu tego ukierunkowania w życiowym *praxis* poprzez poszczególne działania zewnętrzne, stanowiące życiowe *praxis* danego ludzkiego podmiotu i jego dojrzewania, potrzeba nieustannego tkwienia we *Wspólnocie* łaski, ponieważ niezbędny jest ożywczy dar Ducha Świętego. W takiej perspektywie postrzegana jest wspólnota *Kościola Chrystusowego* jako ta *przestrzeń*, ożywiająca i zasilająca realizację owego *pielgrzymowania* ku Bogu żywemu, poza kresem skończoności ludzkiego życia, inspirująca i ukierunkowująca owe sprawianie *nowej ziemi i nowego nieba* poprzez dzieło rąk i umysłu, stanowiącego jednocześnie dojrzewanie na *twarz z Bogiem Żywym*.

teologii jako *fides quaerens intellectum*, lecz także na kształtowanie się samej doktryny chrześcijańskiej. Możliwe byłoby zatem mówienie o niewątpliwym rozwoju doktryny chrześcijańskiej, jednak z pewnym zastrzeżeniem – nie chodziłoby tutaj o rozwój w sensie ilościowym *Prawdy* chrześcijańskiej, lecz o rozwój jakościowy, czyli o wzrastającą możliwość bardziej precyzyjnego wyartykułowania Orędzia ewangelicznego. Zachodziłaby pewna zauważalna zależność między kształtowaną koncepcją teologii a postrzeganiem rzeczywistości świata i człowieka. Przykładem byłaby chociażby koncepcja neoscholastyczna teologii, która z jednej strony przyczyniała się do bierności ludzkiego podmiotu w stosunku do jego własnego życiowego *praxis* (czyli działań zewnętrznych, postępowania), a z drugiej jego bierności w stosunku do *misterium* Boskiego Przedmiotu, ponieważ dialog wiary ze *Słowem*, z *Objawiającym się w Chrystusie*, Synu Bożym i Zbawicielu, ustępował tak zwanemu posłuszeństwu wiary, jakie zostawało przypisane sformułowaniu *dogmatycznemu*, kształtowanemu za pomocą dedukcji, biorącej początek w metafizycznych tezach o boskim Absolucie. Inny przykład stanowiłaby myśl teologiczna, zmagająca się z poprawnym sformulowaniem dogmatu Trójcy Świętej, która jednocześnie inspirowała oraz stymulowała rozwój myśli filozoficzno-naukowej. O ile zatem możliwe byłoby wykazanie tego, co zostało zagubione w ujęciu doktryny chrześcijańskiej przez ułomność powodowaną ze strony danej koncepcji teologicznej (danego czasu, danej współczesności), o tyle okazywałoby się niemożliwe „nadrobienie” tego, co mogło zostać uczynione za pomocą właściwszej koncepcji teologii. Przykładem zdaje się tutaj cała nowożytność, u której początku teologia zamknęła się na wszelki rozwój świeżej i żywej myśli ludzkiej, pochodzącej z *wydarzającej się* rzeczywistości świata i człowieka. Miejmy nadzieję, że stanie się faktem postulowana konieczność odejścia/odchodzenia od koncepcji neoscholastycznej<sup>26</sup> oraz wypracowania – wraz z refleksją nad *Wydarzeniem Jezus-Chrystus* – koncepcji teologii, z jednej strony, zdolnej ująć Objawienie chrześcijańskie w jego rzeczywistości i jednostkowości faktu, a z drugiej strony, spełniającej współczesne kategorie naukowości. Wobec pluralizmu oblicza rzeczywistości świata i człowieka, ukazywanego coraz wyraźniej w cywilizacji informatyczno-komunikacyjnej, wydaje się niezwykle konieczna teologia zdolna odpowiedzieć na oczekiwania, które pokłada się w niej jako przed możliwością uprzytomnienia sobie przez człowieka współczesnego – tak jak człowieka każdego czasu i każdej cywilizacji – *prawdy zbawczej*, *Zbawienia* ofiarowanego w Jezusie Chrystusie, wezwania do udziału w dziele stwórczym Boga jako czynienia *nowej ziemi i nowego nieba*, aktywnej miłości do Chrystusa, będą-

---

<sup>26</sup> Niestety zagrażającej nieustannie ludzkiemu podmiotowi w jego osobistej refleksji nad treścią wiary w Jezusa Chrystusa z racji jakby naturalnej skłonności ku umniejszeniu roli wiary w jego osobowym zawierzeniu Bogu, stanowiącym moment fundamentalnego wyboru, angażującego całą osobę.

---

cej miłością do braci, sprawiającej wzrastanie w miłości, przygotowujące na spotkanie *twarzą w twarz z Przychodzącym w Chwale*.

LA THEOLOGIE, FONDÉE SUR LE REALISME DE L'INCARNATION,  
S'INSCRIVANT DANS LA PERSPECTIVE DE LA *FIDES QUAERENS*  
*INTELLECTUM* ET DE LA THEOLOGIE COMME SCIENCE D'AQUINATE

Sans doute l'événement majeur qui s'est produit dans la théologie catholique du siècle passé est-il le dépassement de la néo-scholastique. Auteur essaye de démontrer, que ce changement survenu au sein de la théologie (et préparé par la manière constructive dans le four de débat avec la pensée moderne et par les raisons intérieures la théologie) ne peut pas se contenter de créer une conception de la théologie herméneutique, à la suite de la considération de la théologie comme une herméneutique de la Parole de Dieu, en tirant les conséquences de la phénoménologie herméneutique de Heidegger. Ainsi la théologie serait-elle inséparablement une herméneutique de la Parole de Dieu et une herméneutique de l'existence humaine et le théologien chercherait-il l'intelligibilité en soi des énoncés scripturaires ou des énoncés dogmatiques (leur sens pour aujourd'hui). Auteur démontre, que ceci met en valeur la perspective de la théologie qui s'engage d'aborder par son démarche théologique le fait même de l'incarnation de Jésus Christ et le mystère du Sujet de Dieu. C'est bien la conception de la *théologie comme science*, construite et proposée par les maîtres du Moyen Age avec Thomas d'Aquin en tête. Est-il donc possible de rechercher à nouveau le rôle à jouer pour une théologie comme herméneutique au sein de la *théologie comme science* avec le concept de la science comme *Verstehen*?

**Nota o Autorze:** ks. dr **DOMINIK KUBICKI** – absolwent Université des Sciences Humaines w Strasburgu oraz Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, wykładowca na Politechnice Koszalińskiej i w WSD w Koszalinie. W badaniach podejmuje tematykę transformacji koncepcji teologicznych i wyrażania doktryny chrześcijańskiej przez dzieła sztuki sakralnej.

KS. JERZY KUŁACZKOWSKI

ELEMENTY PRAWA RODZINNEGO  
W ŚWIETLE KODEKSU DEUTERONOMIUM Pwt

Ostatnia część Pięcioksięgu jest zatytułowana w języku hebrajskim, jako *de-barim*, co można przetłumaczyć jako *Słowa*<sup>1</sup>. Przekład grecki tej księgi (LXX) określa ją nazwą deuteronomos. W języku polskim należałoby to oddać jako *Księga Drugiego Prawa*. Także przekłady łacińskie posługują się wyrażeniem *Deuteronomium*. Nie jest to jednak właściwa nazwa ostatniej części Pięcioksięgu. Na ten fakt wpłynęło błędne rozumienie wiersza Pwt 17, 18<sup>2</sup>. Najbardziej zbliżonym do prawdy, określeniem tej księgi, wydaje się *Księga Powtórzonego Prawa*. Tytuł ten o tyle jest poprawny, że faktycznie istnieją w tej księdze przepisy prawne, które zawarte są w pozostałych księgach Pięcioksięgu. Jednak nie ma tu dosłownego powtórzenia tych praw, ale raczej nowy sposób ich przedstawienia, to znaczy, że są one dostosowane do innych warunków.

Co się tyczy czasu powstania Pwt, to należy stwierdzić, że księga ta poprzez swój styl, język i teologię, ma powiązania z innymi księgami Starego Testamentu, takimi jak, Joz, Sdz, Rt, Krl<sup>3</sup>. Dlatego też badacze tego zagadnienia zaczęli stawiać hipotezy o twórcy szerszej tradycji literackiej<sup>4</sup>. Zaczęto wskazywać na auto-

---

<sup>1</sup> S. Wypych, *Księga Powtórzonego Prawa*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, pod red. L. Stachowiaka, Poznań 1990, s. 131. Używając „słowa” na określenie Pwt, autor natchniony zamierzał podkreślić ciągłość między słowami „wypowiadanymi” przez Jahwe na świętej górze (Pwt 4, 12; 13, 36) a słowami, które Mojżesz skierował do narodu wybranego już po przejściu rzeki Jordan w ziemi Moab. Ponadto chodzi tu o wskazanie, iż istnieje ścisła kontynuacja wypowiedzi wszystkich proroków, w których usta Bóg niejako włożył swoje słowa.

<sup>2</sup> Tekst oryginalny mówi o odpisie prawa, kopii, a nie o drugim prawie istniejącym obok pierwszego.

<sup>3</sup> Dzieła te charakteryzują się swoistą tradycją, bez której treść dzieła nie byłaby zrozumiała. E. Ben Zwi, *Prophets and Prophecy in the Compositional and Redactional Notes in I–II Kings*, ZAW 105 (1993), s. 334.

<sup>4</sup> Przykładem może tu być niemiecki egzegeta W. M. L. De Witte, który za pomocą odpowiednich argumentów natury historycznej i literackiej zaproponował tezę, którą już wcześniej opracowali niektórzy ojcowie Kościoła (Hieronim, Atanazy, Jan Chryzostom) i w której świetle, Pwt powstała w wyniku równoczesnego pojawienia się reformy religijnej króla Jozjasza i odnalezienia zwoju

ra, który napisał obszerne dzieło, wykorzystując do tego różnego rodzaju materiały starsze i niezależne od siebie<sup>5</sup>. Nie ulega wątpliwości, że autor ten rozporządzał dużą ilością urzędowych dokumentów, jak np.: wykazy wysokich urzędników króla Dawida, katalogi urzędowe granic terytorialnych pokoleń, roczniki urzędowe, kroniki<sup>6</sup>. Ponadto zostały tu wykorzystane opracowania historyczne nieurzędowe, jak sagi czy etiologie, napisane jako dzieła literatury<sup>7</sup>. Autor ten jednak nie analizuje i nie grupuje materiałów, z których korzystał, pod kątem ich historyczności, lecz je referuje, albo też streszcza w sposób możliwie najbardziej wierny. Pojawił się zatem problem, czy chodzi tu jedynie o pewne wstawki i przeróbki dzieła już istniejącego, czy też następstwem takich działań jest już nowe, wykonane według określonego planu, dzieło historyczne<sup>8</sup>. Jest dość powszechnie przyjmowane obecnie, że Pwt odzwierciedla zwyczaję Królestwa Izraela z końcowej fazy jego istnienia. Dlatego słuszne może wydawać się, iż księga ta jest produktem spójnego i zjednoczonego ruchu kulturowego, którego początków nie należy doszukiwać się dopiero za czasów Jozjasza, lecz za Ezechiasza i Manasse. Pwt nosi wyraźne ślady długiej historii i różnych zapisów redakcyjnych i prezentuje finalny produkt dłuższego rozwoju teologicznego<sup>9</sup>. Z pewnością nie wyszła ona spod pióra jednego autora, lecz wzbogacała się o wpływ poszczególnych epok<sup>10</sup>. W świetle najnowszych badań, dotyczących czasu powstania Pwt, przyjmuje się etapy redakcyjne tego dzieła<sup>11</sup>. Na pierwszym etapie powstał „kodeks deuteronomiczny”, będący jednorodnym zbiorem przepisów prawnych, obecnie zachowanych w Pwt 12–26. Kodeks ten podejmuje w dużej mierze normy wyrażone w poprzednim „Kodeksie Przymierza” (Wj 21–23), łącząc go równocześnie ze zmienną sytuacją społeczno-polityczną. Wyczuwa się tutaj wpływ ruchów mądrościowych i determinującą rolę ruchu profetycznego. Skłaniał do tego fakt, iż zostało utracone państwo i kontrolę nad krajem przejęła obca potęga. Dlatego powstała pilna konieczność przypomnienia historii w celu obudzenia i utrzymania

---

prawa w świątyni Jerozolimskiej w 622 r. przed Chrystusem. Koronną przesłanką do takiego wniosku było występowanie elementów, które w bardzo podobny sposób znajdują się zarówno w Pwt, jak i w tekście narracyjnym Krl, opisujących właśnie reformę Jozjasza. W szczególności chodzi tu o prawo centralizacji kultu (Pwt 12; 16; 2 Krl 23, 4–20), zalecające składanie ofiar wyłącznie w świątyni jerozolimskiej.

<sup>5</sup> Przykładem może tu być inny badacz tego zagadnienia M. North. O. Eissfeldt, *Einleitung in des Alte Testament*, Tubingen 1964, s. 323.

<sup>6</sup> To sprawiło, że inni badacze, jak np. M. Wienfeld, twierdzili, że to dzieło literackie jest zaśluga skrybów dworskich, czerpiących inspirację do jego napisania z ksiąg mądrościowych i znających tematykę traktatów międzynarodowych.

<sup>7</sup> T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1998, s. 15.

<sup>8</sup> A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia Editrice 1987, s. 210.

<sup>9</sup> R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen 1983.

<sup>10</sup> P. Bovati, *Księga Powtórzonego Prawa. Rozumieć Stary Testament*, Kraków 1998, s. 13.

<sup>11</sup> E. Würthwein, *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk (ZAWBeich 227)*, Berlin–New York 1994, s. 2–10.

świadomości narodowej<sup>12</sup>. Drugi etap nastąpił po upadku Samarii (722) i przy politycznym końcu królestwa Izraela. Prorocki wydawca tej historii poszerzył ją o różne tradycje prorockie. Pierwszy tekst deuteronomiczny przedostaje się z północy na południe w królestwie Judy, gdzie miało mieć miejsce pierwsze, oficjalne ukazanie się tej księgi za panowania króla Ezechiasza (716–687). Jozjasz miał się nią posłużyć jako podstawą normatywną w swojej reformie religijnej. Ostatni, trzeci etap, należy łączyć z upadkiem królestwa Judy i deportacją z Jerozolimy (587). W tej epoce zostały napisane, opracowane i usystematyzowane tradycje, będące do tej pory w formie rozproszonej i fragmentarycznej. Liczne odniesienia do Prawa, są właśnie zasługą trzeciego wydawcy. Są ostateczną formę Pwt przyjęła zatem w czasach wygnania<sup>13</sup>.

Strukturę Księgi Powtórzonego Prawa, tworzy seria mów „wygłoszonych” przez Mojżesza pod koniec okresu koczowniczego<sup>14</sup>. Zasadniczo przypominają one miłość Boga do narodu wybranego, wyrażoną w formie Prawa, które równocześnie jest wyrazem woli Bożej. Wszelkie przepisy tu zawarte, mają swoją uzasadnioną motywację, która ma na celu wzbudzenie umiłowania i zachowywania prawa na codzień. Aby osiągnąć zamierzony skutek, Autor posługuje się językiem prostym, czasami odznaczającym się monotonią, ale zarazem uroczystym. Dzięki temu, zanika dystans historyczny, a napomnienia zawarte w Księdze zdają się stale aktualne i rozpalać „serce”. W świetle powyżej zarysowanego kontekstu, interesująca wydaje się próba określenia elementów prawa rodzinnego zawartych w Pwt.

## 1. PRAWO RODZICÓW WOBEC SYNA

Tekstem, od którego należałoby zacząć analizę elementów tworzących prawo rodzinne jest Pwt 21, 18–21:

*Jeśli ktoś będzie miał syna nieposłusznego i krnąbrnego, nie słuchającego upomnień ojca ani matki, tak że nawet po upomnieniach jest im nieposłuszny, ojciec i matka pochwyć go, zaprowadzą do bramy, do starszych miasta, i powiedzą starszym miasta: „Oto nasz syn jest nieposłuszny i krnąbrny, nie słucha naszego upomnienia, oddaje się rozpucie i pijaństwu”. Wtedy mężowie tego miasta będą kamienowali go, aż umrze. Usuniesz zło spośród siebie, a cały Izrael, słysząc o tym, ulęknie się.*

Fragment ten przedstawia sposób karania syna, który nie jest posłuszny rodzicom. Pozwala to przyjąć, że podstawą takiego przepisu jest inny przepis, regulujący relację rodziców do ich dzieci. Wydaje się więc, iż w tym momencie, po-

<sup>12</sup> T. Brzegowy, dz. cyt., s. 21.

<sup>13</sup> P. Bovati, dz. cyt., s. 14.

<sup>14</sup> Na homiletyczno-kaznodziejski charakter tych mów, zwrócił uwagę G. Von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1973.

mocna będzie dokładniejsza analiza tego prawa rodziców, aby móc prawidłowo zrozumieć przepis ukazany w powyższym tekście Pwt.

Człowiek otrzymuje życie od Boga. Jednakże dokonuje się to za pośrednictwem rodziców, którzy zostali wezwani przez Boga do współpracy z Nim w dziele przekazywania życia. Autorzy biblijni wiedzieli o niezbędności ludzkich rodziców do tego, aby mógł zaistnieć i narodzić się nowy człowiek<sup>15</sup>. Rozumieli także i to, że człowiek życie otrzymuje nie tyle od samych rodziców, ile przez rodziców od Boga oraz że w prokreacji sprzęgają się dwie siły, Bóg i człowiek (por. Rdz 4, 1 b; 30, 1–2.22b; 25, 21; Wj 1, 21b; Jr 1, 5; Iz 66, 9; Hi 31, 15; Ps 22, 10 a; Syr 50, 22). Wspólnota małżeńska uczestniczy na Boże podobieństwo w akcie dzielenia się życiem, przekazując Boski obraz i podobieństwo swym dzieciom<sup>16</sup>.

Rodzicielstwo w myśli biblijnej jest tajemniczym terenem, na którym spotyka się działanie Boże z działaniem ludzkim, a przez to jest tytułem specjalnej godności rodziców – uczestników stwórczej mocy Boga<sup>17</sup>. To z kolei uprawnia i zobowiązuje rodziców do wychowywania swych dzieci, którzy są pierwszymi wychowawcami swych dzieci<sup>18</sup>. Widoczne jest to już od samych narodzin dziecka. Dziecko miało bliski kontakt z matką od chwili narodzin. Jest to np. widoczne w obowiązku karmienia dziecka mlekiem z piersi własnej matki (Rdz 21, 8; 1 Sm 1, 21–28). Karmienie to trwało nieraz bardzo długo (2 Mch 7, 27; 1 Sm 1, 21–28; 2 Krn 31, 16). Moment odłączenia dziecka od piersi matki był połączony z uczcą i ofiarą na pamiątkę wspaniałej uczty wydanej przez Abrahama w dniu, w którym syn jego Izaak przestał ssać pierś swej matki Sary (Rdz 21, 8; 1 Sm 1, 23–25). W Starym Testamencie jedynie wyjątkowo rodzice, zatrudniali mamki i to nieraz niewolnice (2 Sm 4, 4; 2 Krl 11, 2). Wartość dziecka w Starym Testamencie podkreśla też fakt włączenia go od samych narodzin do udziału w kulcie Jahwe. Nadanie imienia dziecku wiązało się w przypadku chłopców z obrzędem obrzezania. Obrzęd ten był znany wszystkim plemionom semickim. Był traktowany u nich jako obrzęd inicjacyjny, będący znakiem zdolności do zawarcia przymierza. Jednakże Izrael traktował ten obrzęd wyłącznie religijnie. Obrzęd ten został nakaza-

<sup>15</sup> M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984, s. 75.

<sup>16</sup> G. von Rad, *Genesis. A Commentary*, London 1972, s. 70–71; G. J. Wenham, *Genesis 1–15*, Waco 1987, s. 127. WBC 1; W. Rakoczy, *Bóg-Biblia-Rodzina*, w: *Biblia o rodzinie*, Lublin 1995, s. 26–27.

<sup>17</sup> Płodzenie i rodzenie, uważano za wypełnienie porządku Bożego, ponieważ Bóg mocą swego błogosławieństwa, obdarzył ludzi zdolnością prokreacji (Rdz 1, 26). Por. A. Bum, *Płodność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leona-Dufoura, Poznań 1990, s. 974. Sam fakt rodzenia był motywem czci dla rodziców, szczególnie dla matki (Tb 4, 3–4). W Starym Testamencie było ono symbolem cierpienia. U proroków oraz w apokaliptyce było przedstawione jako kara za grzechy (Iz 13, 8; 21, 3; Jr 4, 31; 22, 23).

<sup>18</sup> M. Filipiak, *Dziecko w Biblii*, w: *Dziecko*, pod red. W. Piwowarskiego, W. Zdaniewicza, Warszawa–Poznań 1984, s. 5–20.

ny Abrahamowi (Rdz 17, 9 n) przez Boga, jako znak przymierza<sup>19</sup>. Gdy Izrael żył w okresie wygnania babilońskiego pośród innych narodów, które nie znały obrzezania, uważano je za znak wyznawania wiary w Jahwe i przynależności do Izraela. Sam obrzęd obrzezania był dokonywany nie przez kapłana, ale przez ojca, w ósmym dniu po urodzeniu dziecka (Rdz 17, 12; 21, 4; Kpł 12, 3). Zaniechanie tego obrzędu uważano za ciężkie przestępstwo. A dochodziło do takich zaniedbań, zwłaszcza w czasach hellenizacji Palestyny (por. 1 Mch 1, 15.48). Znaczenie tego obrzędu było zatem wielkie (1 Mch 1, 60; 2 Mch 6, 10). Należy jeszcze dodać, że nadając imię dziecku, określało się jego charakter i przyszłe jego losy<sup>20</sup>. Imię dziecku mógł nadawać zarówno ojciec (Rdz 4, 26; Wj 2, 22), jak i matka (Rdz 4, 25; 1 Sm 1, 20; 4, 21; 1 Krn 4, 9; Iz 7, 14).

Podstawową formą życia rodzinnego w Izraelu był patriarchy. Polegał on na tym, że głową rodziny był ojciec. Był on otaczany głęboką czcią. Reprezentował rodzinę na zewnątrz i wraz z żoną przyczyniał się do jej rozwoju<sup>21</sup>. Miał największą władzę w rodzinie, która to władza przejawiała się w różnorodny sposób. Przede wszystkim mógł udzielać błogosławieństw lub przekleństw (Rdz 9, 25–27; 49, 1–28). Mógł decydować o życiu swoich dzieci. Dotyczyło to zarówno ich przyszłego małżeństwa (Rdz 24, 1–3; 28, 1; Sdz 15, 2), a nawet ewentualnego ich sprzedania (Wj 21, 7; Ne 5, 5; Rdz 20, 17; 21, 12). Wskazuje to, że ojciec był panem i niejako właścicielem swoich dzieci. Jednakże tak szeroko rozumiana władza ojca w patriarchacie nie wykluczała woli dzieci. Stary Testament ukazuje, że niejednokrotnie dzieci decydowały o swojej przyszłości, nawet wbrew woli swoich rodziców (Rdz 24, 57–58; 29, 15–20; 26, 34–35; Sdz 14, 1–11).

Do ojca należało w głównej mierze wychowywanie dzieci: synów i córek (Syr 30, 1–13). Decydował o losie swoich dzieci, zezwalał na zawieranie związków małżeńskich (Rdz 24, 2n; 28, 1n). Miał szczególne prawo o stanowieniu moralności swoich córek (Wj 21, 7), a nawet decydował o życiu dzieci w początkowym okresie Izraela (Rdz 38, 24; 42, 37). Mógł ustanawiać prawa i normy dla swojej rodziny i dla swojego rodu (Jr 35)<sup>22</sup>. Dokonywał obrzezania. Jest on wcieleniem całej rodziny, której zapewnia jedność (Rdz 32, 11) i która właśnie ze względu na ojca nazywa się *beith ab*, to znaczy „dom ojcowski” (Rdz 34, 19).

Na rodzicach ciążył obowiązek nie tylko wychowania, lecz także wykształcenia dzieci<sup>23</sup>. Ponieważ regularne nauczanie szkolne pojawiło się dopiero w epoce

<sup>19</sup> K. Pauritsch, *Obrzezanie*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Brabner-Haider, Warszawa 1994, kol. 862 (dalej PSB).

<sup>20</sup> A. M. Bernard, *Le mystere du Nom*, Paris 1962.

<sup>21</sup> Ch. Thomassen, *Rodzina*, w: PSB, kol. 1145.

<sup>22</sup> E. Zenger, *Ojciec Domu*, w: PSB, kol. 888–889.

<sup>23</sup> Podobne spojrzenie na rodzinę, jako podstawowe środowisko wychowawcze, jest widoczne u ościennych narodów Izraela, takich, jak: Egipt, Mezopotamia, Kanaan, Assyria. Zob. R. de Langhe, *Les Textes de Ras Shamra et leurs Rapports avec le Milieu Biblique de l'Ancien Testament*, t. 2, Gembloux–Paris 1945, s. 361–377; J. Klima, *Prawo hammurabiego*, przeł. C. Kundrewicz, War-



późniejszej, ciężar wykształcenia spoczywał przede wszystkim na rodzicach<sup>24</sup>. Proces formacji mądrościowej zaczynał się w rodzinie. Podlegali mu głównie synowie, którzy pod nadzorem ojca, lecz przy współdziałaniu matki, przysposabiali się duchowo do samodzielnego życia<sup>25</sup>. Nauczanie miało charakter pamięciowy i dokonywało się przez ustne nauczanie (Pwt 6, 7 a; Wj 13, 8; Ps 78, 3–4)<sup>26</sup>. Mimo takiego charakteru nauczania, wydaje się, że znajomość pisma nie była ograniczona jedynie do warstw wyższych (2 Sm 8, 17; 20, 25; 1 Krl 4, 3; Jr 36, 4; Pwt 6, 9). Ojciec rodziny, jako głównie odpowiedzialny za wychowanie swoich dzieci, powinien z tej racji przekazać dzieciom prawdy religijne z przeszłości narodu. Nie chodzi przy tym o jakieś nauczanie już pogłębione, lecz o katechezę elementarną, zawierającą zasadnicze elementy wiary, o katechezę moralną, mającą rysy nakazów Prawa Bożego (Pwt 6, 6). Ważna jest tu katecheza liturgiczna i historyczna, która korzystając z okazji świąt w Izraelu, wyjaśniała ich sens i przypominała wielkie wydarzenia, do których nawiązywano w czasie owych uroczystości (Wj 12, 26; 13, 8). Pytania, stawiane przez dzieci przy tych okazjach, skłaniały ojca do udzielania wyjaśnień i do nauczania prawd wiary (Pwt 6, 20–25). On też uczył dzieci dawnych poematów, stanowiących część tradycji (Pwt 31, 19.22; 2 Sm 1, 18 n).

Jak widać z powyższej analizy, rola rodziców w życiu dziecka, była ogromna. Wkład ich w rozwój człowieka, stanął u podstaw IV przykazania Dekalogu. Przykazanie to umieszczone jest w Dekalogu, jako pierwsze po przykazaniach względem Boga, z czego można wnosić, że rodzice zastępują dziecku Boga, a zatem przysługują im szacunek. Z Bożego przykazania zatem dzieci mają cześć rodziców<sup>27</sup>. Przykazanie o czci rodziców brzmi następująco: „Czcij swego ojca i swą matkę, abys żył długo na ziemi, którą Jahwe, twój Bóg, da tobie” (Wj 20, 12). „Czcij ojca twego i matkę swoją, jak ci nakazał Jahwe, twój Bóg, abys żył długo i aby ci się powodziło na ziemi, którą Jahwe, twój Bóg, daje tobie” (Pwt 5, 16). Jak widać, obowiązek czci rodziców, najbardziej precyzyjne uzasadnienie znalazł w Dekalogu<sup>28</sup>.

Cześć okazywana rodzicom dotyczy w równej mierze ojca i matki. Równość tę podkreśla grecki wyraz *δοκσαζο*, który oznacza uznać powagę ojca i matki, wynikającą z uprawnień otrzymanych od Boga, w równej mierze. Pan umacnia,

szawa 1957; O. Eissfeldt, *Sohnespflichten im Alten Orient. Syria*, „Revue d'Art Oriental et d'Archéologie” 43 (1966); P. Montel, *Życie rodzinne w Egipcie*, Warszawa 1964; *Starożytny Egipt*, pod red. A. Szczudłowskiej, Warszawa 1976; H. Klengel, *Historia i kultura starożytnej Syrii*, przeł. F. Przebinda, Warszawa 1971; O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie*, Warszawa 1973; T. Terlikowski, *Życie publiczne, prywatne i umysłowe starożytnych Greków*, Lwów 1925; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983.

<sup>24</sup> H. I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1969.

<sup>25</sup> S. Potocki, *Proces formacji mądrościowej w ujęciu Prz 1–9*, *RTK*, t. XXXV, z. 1, 1988, s. 40.

<sup>26</sup> M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984, s. 85

<sup>27</sup> N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Munster 1913, s. 27, 29.

<sup>28</sup> Ch. J. H. Wright, *La famille en Israel et le Decalogue*, „Hokma” 18 (1981), 14–33.

zatwierdza (grec. *στρεβωω*) wobec synów autorytet i władzę matki, która również reprezentuje Jego wolę<sup>29</sup>. Syrach odwołuje się tu do najwyższego autorytetu Boga i na Nim opiera moc słów matki. Jej decyzje w stosunku do synów, także i córek, mają rangę orzeczenia prawnego (grec. *κρισις*) opartego na powadze Boga. Ponadto równość we czci ojca i matki ukazują sankcje prawne, przewidziane za uderzenie ojca lub matki, lub też złorzeczenia im. W Prawie takie postępowanie jest zakazane tymi samymi formułami bez żadnego rozróżnienia (por. Wj 21, 15.17). Oboje rodzice reprezentują Boga, który przez nich kieruje życiem tych młodych ludzi<sup>30</sup>.

Dekalogowy nakaz czci rodziców nie miał na celu zabezpieczenia i utrwale-  
nia patriarchalnej struktury życia rodzinnego. Domaga się on bowiem czci zarówno dla ojca, jak i dla matki. Oparte na Dekalogu prawa szczegółowe Starego Testamentu używają zawsze formuły łącznej, mówiącej o ojcu i matce. W przykazaniu dekalogu chodziło raczej o zabezpieczenie wspólnoty i harmonii pomiędzy pokoleniami. Był to ogromnie ważny problem w rodzinie Starego Testamentu, obejmującej często cztery pokolenia i mającej wspólne miejsce zamieszkania. Od właściwego rozwiązania tego problemu zależało przecież trwale posiadanie ziemi błogosławionej i przyszłość. Ponadto w przykazaniu Dekalogu nie ma żadnej wzmianki o sytuacjach, w których nadużywanie rodzicielskich wpływów mogłoby zwalniać dzieci od obowiązku czci rodziców. W ujęciu Starego Testamentu jedynie wyjątkowo może zaistnieć sytuacja, w której synowie mogą mieć obowiązek nieposłuszeństwa wobec nakazów i zwyczajów ojców (Ez 20, 18)<sup>31</sup>. Nakaz okazywania czci rodzicom jest obecny w całym Starym Testamencie.

Należy tu podkreślić, że przykazanie o czci rodziców, stało na straży największego dobra społecznego, harmonii i wspólnoty między pokoleniami, opartej na wzajemnej zależności i przydatności. Łamanie tego przykazania sprowadza całkowitą dezorientację w stosunkach międzyludzkich (Mi 7, 6). Dla młodego pokolenia, które przejęło już w swe ręce aktywną i główną odpowiedzialność za życie, przykazanie o czci rodziców było apelem: nie wolno ludzi starych spisywać na straty ani pozostawiać ich jedynie własnemu losowi. Młode pokolenie, które nie ma jeszcze doświadczenia życiowego, nie może się obejść bez doświad-

<sup>29</sup> J. Nelis, *Gericht*, w: *Bibel Lexicon*, red. H. Haag, Einsiedeln 1952, s. 560.

<sup>30</sup> Ogólny nakaz czci rodziców, zawarty w Dekalogu, jest bardziej sprecyzowany w innych tekstach Starego Testamentu, które orzekają do czego zobowiązuje i co wyklucza cześć rodziców. Można tu wyróżnić na przykład, zakaz bicia rodziców (Wj 21, 15); złorzeczenia im (Wj 21, 17; Prz 20, 20; 30, 11; Syr 3, 9b), lekceważenia ich (Pwt 27, 20; Syr 3, 12–13.16), kłamstwo (Pwt 21, 18–21), wyśmiewanie (Prz 30, 17), okradanie (Prz 28, 24). Za bicie rodziców, przeklinanie ich i inne ciężkie przestępstwa przeciw porządkowi rodzinnemu, rodzice mogli domagać się śmierci swego syna (Wj 21, 15–17; Kpł 20, 9; Pwt 21, 18–21; 27, 16). Kto lekcewał rodziców, powinien być tak ukarany, jakby lekcewał samego Boga (Kpł 24, 15–16). W rodzicach należy uznawać ów praaurytet, którego ostateczne źródło tkwi w Bogu.

<sup>31</sup> M. Filipiak, *Biblijne podstawy...*, s. 77.

czenia starszych<sup>32</sup>. To doświadczenie dla młodych jest bardzo ważne, ponieważ ukazuje sposób dobrego życia (Prz 6, 26–23). Ale i starsze pokolenie nie może się obejść bez młodych, zwłaszcza w starości.

Korzenie przykazania o czci rodziców i wdzięczności wobec rodziców, tkwią z pewnością w niejednym gorzkim doświadczeniu życiowym ludzi starych, zniechęconych, traktowanych przez młodych jako ciężar. Rodzicielstwo jest więc bardzo ważnym motywem czci rodziców (Syr 3, 7; 7, 27–28; Tb 4, 3–4)<sup>33</sup>.

Przykazanie o czci rodziców nie odnosi się tylko do młodzieży, ale co więcej, w pierwszym rzędzie do ludzi dorosłych, gdyż tych głównie dotyczą i inne przykazania Dekalogu. Wskazuje na to również fakt, że na określenie stosunku do rodziców, autor użył słowa „czcić”, a nie „być posłusznym”. Z chwilą osiągnięcia dojrzałości, dzieci już nie są zobowiązane do posłuszeństwa swoim rodzicom. Natomiast nadal obowiązuje je cześć i szacunek dla rodziców. A ponadto musi tu także chodzić o dorosłe osoby, gdyż tylko one mogły być oskarżone przez rodziców przed całą społecznością<sup>34</sup>.

W powyżej szeroko przedstawionym kontekście prawa rodziców wobec dzieci słuszny wydaje się wniosek, iż prawodawca Pwt, podtrzymuje tę władzę rodzicielską, ale roztropnie ją ogranicza. Aby mógł zapaść wyrok śmierci na krnąbrnego syna, oboje rodzice są zmuszeni do wspólnego wytoczenia mu sprawy wobec starszyny. Ta z kolei musi potwierdzić słuszność stawianych zarzutów i dopiero wtedy może wydać wyrok skazujący na śmierć przez ukamienowanie<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> A. Deissler, *Jam jest twój Bóg, który cię wyzwolił*, Warszawa 1977, s. 56–57.

<sup>33</sup> R. Albertz, *Hintergrund und Bedeutung des Elterngebots im Dekalog*, ZAW 90 (1978), s. 348–374.

<sup>34</sup> Jeszcze pełniejsze zrozumienie obowiązku okazywania czci wobec rodziców, którego motywem jest rodzicielstwo, ukazuje Kpl 19, 3: „Każdy z nas będzie miał bojaźń przed swą matką i swym ojcem”. Przez użycie słowa „tirau” – „powinniście mieć bojaźń, a nie słowa „kabded”, jak w dekalogu, prawodawca chciał zaznaczyć święty charakter rodziców, ich uczestniczenie w stwórczej mocy samego Boga. Przez ten właśnie charakter winni oni być dla swych dzieci, zastępcami Boga.

Odmienne od innych tekstów biblijnych, mówiących o rodzicach, matka jest tutaj wymieniana przed ojcem. Tajemnica rodzicielstwa, która w tym przypadku ma na uwadze autor, jest związana przede wszystkim z matką. To w jej łonie dokonuje się poczęcie i narodziny nowego życia. Zob. M. Filipiak, *Biblijne podstawy...*, s. 75.

<sup>35</sup> Ukamienowanie było karą śmierci stosowaną w Izraelu. Wymierzana ona była przede wszystkim za obrazę Boga (Kpl 24, 14n), bałwochwalstwo (Pwt 17, 2–5), profanację szabatu (Lb 15, 35 n) i nierząd (Pwt 22, 20 n). Wykonywano ją poza obrębem miasta (1 Krl 21, 10). Brała w niej udział cała społeczność.

## 2. POZYCJA PIERWORODNEGO SYNA

Jeden z istotnych elementów praw dziecka przedstawia fragment Pwt 21, 15–17:

*Jeśli jaki mąż będzie miał dwie żony, jedna kochaną, a drugą niekochaną, i one urodzą mu synów – kochana i niekochana – a pierworodnym będzie syn niekochanej – to w dniu przekazywania dziedzictwa nie może za pierworodnego uznać syna kochanej, gdy pierworodnym jest syn niekochanej. Jeśli pierworodnym jest syn niekochanej, musi mu przyznać podwójną część wszystkiego, co posiada, gdyż on jest pierwociną jego siły. On ma prawo do pierworodztwa.*

Tekst ten dotyczy pierworodnego syna. Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż prawo pierworodnego nie istniało u starożytnych Arabów, ani też u Babilończyków. Izraelici mieli to prawo już od czasów Patriarchów. Z powodu zwyczajowej poligamii zdarzały się nieraz spory pomiędzy żonami Izraelity<sup>36</sup>. Właśnie w celu uporządkowania praw dziedziczenia majątku prawodawca Pwt starał się sprecyzować ten przepis. Ogólnie rzecz biorąc, wszystkie pierworodne istoty żywe w Izraelu, należały do Jahwe (Wj 13, 2.11–16; 22, 28 b; 34, 19; Lb 3, 13). Dlatego też chłopców pierworodnych należało wykupić (Wj 13, 13 b; 34, 20; Lb 18, 15–16). Zwyczaj ten był bardzo starodawny i wiązał się ze składaniem Bogu w ofierze pierworodnych zwierząt (Rdz 4, 4). W czasach późniejszych został on przeniesiony na ludzi. Wykupienie polegało na przedstawieniu pierworodnego w sanktuarium, złożeniu ofiary zastępczej i pewnej sumy pieniędzy (Lb 18, 16). Autor Wj 11, 13 wiąże zwyczaj poświęcania Bogu pierworodnych synów z wyjściem z Egiptu.

Ludy Kanaanu zabijały swych pierworodnych synów, aby zwrócić ich bóstwu płodności. Zwyczaj składania pierworodnych Izraela w świątyni i ich wykupu nie ma magicznych przesłanek, tak jak w religiach naturalnych, ale sięga historycznego wielkiego czynu Boga. Jahwe wybił wszystko, co pierwotne w ziemi egipskiej, a uwolnił Izraela, dlatego też On musi być uznany za właściciela wszystkich jego pierworodnych<sup>37</sup>.

Syn w Starym Testamencie jest dla rodziców szczególnym błogosławieństwem. Cieszy się on licznymi przywilejami z wielu powodów. Syn powiększał moc szczepu i stanowił o ogólnej jego pomyślności (Prz 17, 6). Nie mieć syna, było powodem wielkiego zmartwienia (1 Sm 9, 6–11) i uchodziło za hańbę (Rdz 30, 1), a nawet za karę Bożą (Jr 36, 30). W późnym judaizmie uważano ponadto, że indywidualne oczekiwanie na Mesjasza może się spełnić niejako dzięki posiadaniu syna, gdyż właśnie on będzie reprezentantem rodziny. Dlatego faworyzowano synów, a nie córki. To właśnie synom zapewniano szczególnie staranną naukę i dbano o ich dobre wychowanie (Pwt 6, 20 n; Prz 3, 12). Z powodu śmierci jedyne go syna wpadano w rozpacz (Jr 6, 16). Na pierworodnego syna przecho-

<sup>36</sup> Przykładem może być tu chociażby spór pomiędzy żonami Jakuba, czy też kapłana Elkany.

<sup>37</sup> A. Ohler, *Pierworództwo*, w: PSB, kol. 952.

dziły obietnice (Rdz 27, 27–30)<sup>38</sup>. To właśnie synowie mogli przedłużać trwanie rodu, jego imienia i dziedzictwo. Wśród synów szczególnymi przywilejami cieszył się syn pierworodny. Szczególne znaczenie i prawa pierworodnego syna ukazują najstarsze teksty Starego Testamentu. Pierworodny przejmował po ojcu władzę nad rodem, ponieważ uchodził za spadkobiercę całej mocy i siły ojca (Rdz 49, 3). Bóg jednak nie stosuje się do tego ludzkiego prawa (1 Krn 5, 1 n). W sensie przenośnym pierworodnym Boga nazywa się Izraela<sup>39</sup>. Ponadto pierworodny, w czasie życia ojca, miał pierwszeństwo przed swymi braćmi (Rdz 43, 33). Natomiast po jego śmierci, otrzymywał podwójną część dziedzictwa (Pwt 21, 17) i stawał się głową rodziny. W przypadku bliźniaków, pierworodnym był zawsze ten, który pierwszy ujrzał światło (Rdz 25, 24–26; 38, 27–30). Jednakże pierworodny mógł utracić prawo pierworództwa. Nie było ono bowiem czymś automatycznym. Przyczyną takiej utraty mogło być szczególnie ciężkie przewinienie (Rdz 35, 22; 49, 3–4; 1 Krn 5, 1). Mogło się zdarzyć, że pierworodny odsprzedał swe pierworództwo młodszemu bratu (Rdz 25, 29–34). Niejednokrotnie występował konflikt między obyczajem prawnym dotyczącym pierworództwa a uczuciem, kierującym sercem ojca do swego umiłowanego dziecka (Rdz 37, 3; 44, 20; Ml 1, 2–3; Rdz 25, 23; 1 Sm 16, 2.12; 1 Krl 2, 15).

Należy tu zaznaczyć, jako uzupełnienie prawa pierworództwa, iż syn pochodzący z nieprawego łoża, czyli zrodzony poza małżeństwem, nie miał prawa dziedziczenia oraz nie mógł być włączony do zgromadzenia Jahwe. Podobnie traktowano jego potomstwo i to, jak podaje przepis, aż do dziesiątego pokolenia (Pwt 23, 3).

W świetle powyższych rozważań, można wyróżnić następujące elementy tworzące prawo rodzinne w Pwt: prawo rodziców wobec syna, które wynika stąd, iż rodzice są tymi, którzy współuczestniczą w przekazywaniu nowego życia oraz podejmują trud wychowawczy. Drugim elementem jest przepis regulujący pozycję pierworodnego syna w rodzinie, zwłaszcza chodzi tu o prawo dziedziczenia po ojcu. Trzeci element wskazuje na pozycję syna, pochodzącego z nieprawego łoża, który faktycznie nie miał żadnych praw dziedzicznych, co jest równoznaczne z wyłączeniem go ze wspólnoty rodzinnej.

<sup>38</sup> G. Hierzenberger, *Syn*, w: PSB, kol. 1249–1250.

<sup>39</sup> A. Ohler, G. Hierzenberger, *Pierworodny*, w: PSB, kol. 951.

---

ELEMENTS OF THE FAMILY LAW IN THE LIGHT  
OF THE DEUTERONOMY CODE

### Summary

One of the basic subject, which draws a human's attention at present times is a problem of proper relations among the members a family. It is very important for family's life. This is why it should be showed the right source of proper law about such a group. One of them is the Book of Deuteronomy, especially The Deuteronomy Code, which is a part of this Book, contained in the Old Testament. This means, that the Book of Deuteronomy as the God's revelation, contains His Word, which is the truth. In this context, this Book could be very helpful to show some aspects of a family life.

In the light of the preceding considerations, the following family-law constituents in the Deuteronomy can be distinguished:

- the right of the parents in relation to their son which is derived from the parents' co-participation in transference of the new life, and their educative efforts;
- the other element is a prescription which regulates the status of the firstborn son in his family, the right of inheritance and succession from the father;
- the third element indicates the status of an out-of-wedlock son who factually enjoyed no inheritance rights which is equivalent to exclusion from the family community.

Thus, the truths showed at the Deuteronomy Code seemed to be helpful at organizing of family law also nowadays.

**Notka o Autorze:** ks. dr **JERZY KUŁACZKOWSKI** – adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych KUL. Obszar zainteresowań intelektualnych to: teologia oraz pedagogika małżeństwa i rodziny.

KS. ZBIGNIEW MAJCHER SDB

## JEZUS CHRYSZTUS JAKO PROTO-PRZODEK – AFRYKAŃSKI MODEL CHRYSZTOLOGICZNY

### WPROWADZENIE

Dla Chrystusa – Syna Człowieczego przeżywanie życia ziemskiego utożsamia się z faktem przychodzenia. Konstatacja preegzystencji nie wyraża się poprzez spojrzenie w przeszłość, ale przez rozpatrywanie stanu obecnego. Boska preegzystencja Jezusa Chrystusa jest czymś, co aktualnie działa, również w Afryce i co jest doświadczane jako rzeczywistość dynamiczna. Obecność Syna Człowieczego jest skutkiem wspaniałomyślnej decyzji Ojca, której źródła Afrykanin stara się szukać w sytuacji uprzedniej do tego życia. Ewangelia przyjście Chrystusa opisuje jako proces przemieszczania się (por. Łk 19, 10; Mk 10, 45), a to zakłada przyjęcie jakiejś zmiany, porzucenie właściwej sobie pozycji i oddanie się do dyspozycji ludzkości, której niesie pomoc.

Nadawanie Jezusowi Chrystusowi tytułów głęboko zakorzenionych w kulturze ludzi, do których jest kierowane orędzie ewangeliczne, jest zjawiskiem pozytywnym. Stwierdzenie to nabiera szczególnego znaczenia, jeśli odniesiemy je do kultur, w których symbole konwencjonalne nie mają nawet historycznego znaczenia<sup>1</sup>. Już Ojcowie Kościoła posługiwali się modelami Chrystusa, które mogły mieć głębszą wymowę w greckim środowisku kulturowo-religijnym. Podobnym schematem posłużyli się współcześni teologowie afrykańscy, którzy bazując na bardzo głębokiej wymowie słowa „przodek”, zastosowali je w odniesieniu do Jezusa, który jest Słowem Ojca. Na jakiej podstawie mogli tego dokonać? Czym się kierowali? Jakie to ma znaczenie dla chrystologii afrykańskiej? Na te i inne pytania postaram się w tym artykule odpowiedzieć.

---

<sup>1</sup>Zob. E. Schillebeeckx, *Interim Report on the Books „Jesus” and „Christ”*, New York 1982, s. 25.

## 1. TEOLOGIA PRZODKÓW PUNKTEM WYJŚCIA NOWEJ CHRYSOLOGII

Według Stanisława Piłaszewicza w Afryce przodek jest przedstawicielem kategorii bytów nadnaturalnych pochodzenia ludzkiego, któremu oddaje się cześć religijną<sup>2</sup>. Pewne ryty, czynności i słowa związane zarówno z przodkami, jak i ze starszyzną w ogólności, mają bardzo głębokie znaczenie i wywierają ogromny wpływ na życie współczesnych Afrykanów<sup>3</sup>. Konstytuują one normy i reguły, według których należy postępować. Także teraźniejszość i przyszłość są uzależnione od ich przywoływania z przeszłości i nieustannego powtarzania. Rozumiane w taki sposób, stają się w rezultacie zasadą życia i śmierci. Ancestralatria, czyli kult przodków<sup>4</sup>, u ludów Czarnej Afryki przybiera różne formy w zależności od miejsca<sup>5</sup>. W tradycji ojców przeszłość była czczona jako świętość, dziś jest gwarantem ludzkiego zbawienia<sup>6</sup>.

## 2. ŚMIERĆ DROGĄ DOŁĄCZENIA DO TOWARZYSTWA PRZODKÓW

W przeważającej mierze u ludów afrykańskich śmierć jest pojmowana jako odejście, a nie jako pełne unicestwienie osoby. Osoba przenosi się, aby dołączyć do towarzystwa zmarłych. Rozkład ciała fizycznego jest jedyną większą zmianą, jaka zachodzi, natomiast duch przechodzi do innego stanu istnienia. Niektóre z wyrażeń używanych na określenie śmierci zawierają ideę odejścia osoby do „domu”. Oznacza to, że życie jest czymś w rodzaju pielgrzymki. Rzeczywisty „dom”

---

<sup>2</sup> Zob. S. Piłaszewicz, *Przodek*, w: *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, red. B. Dziedzic, Warszawa 1996, s. 155.

<sup>3</sup> „The figure of the Ancestor is quite complex. Indeed, the various aspects so converge that any attempt to dissociate them will deform this noble figure”, F. Kabasélé, *Christ as Ancestor and Elder Brother*, w: *Faces of Jesus in Africa*, red. R. J. Schreiter, London 1992, s. 119.

<sup>4</sup> Zob. D. J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally. An Introduction to Missionary Communication*, Grand Rapids 1978, s. 152–153.

<sup>5</sup> „U Fangów z Gabonu przodków wspomina się jedynie podczas składania ofiar dla innych bytów nadnaturalnych. Diola z Senegalu uważają ich za pośredników między kapłanem a bogiem Bokiin w obrzędzie ofiarnym. W przekonaniu Senufów z Mali przodkowie mają zapewniać byt materialny ludziom. U takich ludów, jak Serer (Senegal), Tura (Wybrzeże Kości Słoniowej), Koto-koli (Togo) czy Dogoni (Mali), przodkowie mają własny kult, wznosi się im ołtarze, przy których postugę czynią ich kapłani. Znane są przypadki pełnej ancestralatrii, kiedy przodkowie są podnieszeni do rangi bóstw w procesie deifikacji (np. u Fonów z Beninu).[...] Kult przodków zdaje się dominować u tych ludów, które nie mają szeroko rozwiniętych panteonów bogów.[...] U wielu ludów szczególnie znaczenie miał kult przodków królewskich. [...] U Tura z Republiki Wybrzeża Kości Słoniowej występuje kult starców, którzy stanowią swego rodzaju brakujące ogniwo między żywymi a tymi, którzy już odeszli z tego świata. Pełnią oni funkcję rzeczników spraw ludzi u zmarłych i umieszczani są w specjalnych chatach kultowych”, S. Piłaszewicz, *Kult przodków*, w: *Słownik religii...*, s. 110–111.

<sup>6</sup> Zob. B. Bujo, *African Theology in Its Social Context*, Nairobi 1992, s. 77.



jest w życiu pozagrobowym, ponieważ nikt z niego nie odchodzi<sup>7</sup>. Śmierć jest oddzieleniem, a nie unicestwieniem. Mimo że zmarły zostaje nagle odłączony od społeczności ludzkiej, społeczność ta utrzymuje z nim ścisły związek. W momencie śmierci fizycznej człowiek staje się żywym zmarłym<sup>8</sup>. Żywi zmarli mówią językiem ludzi, wśród których jeszcze niedawno żyli oraz językiem duchów i Boga, któremu stali się ontologicznie bliżsi<sup>9</sup>. Przez żywych zmarłych świat duchowy staje się dla ludzi światem osobistym<sup>10</sup>.

Takie postępowanie Afrykanów nie może być rozumiane jako rzeczywistość czysto świecka, gdyż u swych podstaw jest ona fenomenem religijnym<sup>11</sup>. Uznając powyższe przejawy szacunku dla przeszłości, przyznawane im jest miejsce priorytetowe na drodze poszukiwań ludzkiego zbawienia. Pamięć o czynach przodków i członków starszyny, ich przywoływanie i powtarzanie, jest pamiątkowo-narracyjnym aktem zbawienia, który – zarówno przed śmiercią, jak też i po jej zaistnieniu – zabezpiecza całą wspólnotę przed totalnym unicestwieniem<sup>12</sup>.

Uznanie miejsca, które pozytywni przodkowie<sup>13</sup> i starszyna zajmują w społecznościach afrykańskich<sup>14</sup>, było dla teologów bodźcem do nadania Jezusowi Chrystusowi nowego tytułu mesjanistycznego – **Proto-Przodek** oraz otworzyło nową drogę teologicznego mówienia o Nim<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> Zob. J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. K. Wiercieńska, Warszawa 1980, s. 198.

<sup>8</sup> Tamże, s. 200.

<sup>9</sup> Zob. R. Gray, *Black Christians and White Missionaries*, New Haven–London 1990, s. 2.

<sup>10</sup> Zob. J. S. Mbiti, dz. cyt., s. 112.

<sup>11</sup> Zob. R. Laroche, *Some Traditional African Religions and Christianity*, w: *Christianity in Tropical Africa. Studies presented and discussed at the Seventh International African Seminar at the University of Ghana, April 1965*, red. C. G. Baëta, Glasgow–New York–Toronto–Melbourne–Wellington–Cape Town–Salisbury–Ibadan–Nairobi–Lusaka–Addis Ababa–Bombay–Culcutta–Madras–Karachi–Lahore–Dacca–Kuala–Lumpur–Hong Kong–Tokyo 1968, s. 291–292.

<sup>12</sup> Zob. B. Bujo, *Nos ancêtres, ces saints inconnus*, „Bulletin de Théologie Africaine” 1, 1979, s. 173; lub *Der afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 64, 1980, s. 293–306.

<sup>13</sup> Zob. B. Bujo, *African Theology...*, s. 79.

<sup>14</sup> Zob. P. Kanyamachumbi, *Réflexion théologique sur la religion des ancêtres en Afrique centrale*, „Revue du Clergé Africain” 24, 1969, s. 421–455; G. Guariglia, *L'Être Suprême, le culte des esprits et des ancêtres et le sacrifice expiatoire chez les Igbos du sud-est Nigéria*, „Cahiers des Religions Africaines” 4, 1970, s. 244–246; H. Häselbarth, *Die Auferstehung der Toten in Afrika. Eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransvaal*, Gütersloh 1972; R. Boccassimo, *Il culto dei defunti praticato dagli Acioli dell'Uganda*, „Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico” 37, 1973, s. 9–62; P. Wymeersch, *Le problème du mal chez le Muntu. Considération sur la mort et la protection contre les maléfices chez les Luwa, Bemba et Suku*, „Africa” 28, 1973, s. 575–586.

<sup>15</sup> „I would like to suggest that such a new way of speaking would be to give Jesus the title of »Ancestor Par Excellence«, that is, of »Proto-Ancestor«, B. Bujo, *African Theology...*, s. 79.

### 3. JEZUS CHRYSZTUS JAKO PROTO-PRZODEK W CHRYSZTOLOGII WSPÓŁCZESNYCH TEOLOGÓW AFRYKAŃSKICH

Patrząc na historyczną postać Jezusa z Nazaretu, dochodzimy do przekonania, że był On nie tylko afrykańskim ideałem przodka najwyższej klasy, ale – rzecz najważniejsza – stał się On nowym wypełnieniem tego ideału. Żaden inny przodek nie był w stanie tego dokonać, ponieważ był tylko człowiekiem<sup>16</sup>.

#### 3.1. Efoé Julien Pénoukou

Podstawą chrystologii E. J. Pénoukou jest duchowo-historyczna wizja świata (kosmoteandryczna wizja świata, w której Bóg, człowiek i świat są symbiotycznie zjednoczeni) oraz konceptualno-rytualna postawa wobec życia i śmierci w szczepie Ewe-Mina, żyjącego w Togo, do którego Pénoukou należy<sup>17</sup>. Życie zaczyna się po śmierci, a śmierć jest rozumiana jako konieczne przejście do życia. Rzeczywistość ziemską jest pojmowana jako żywy organizm w procesie ciągłej regeneracji przez następujące po sobie fazy narodzin i śmierci. Fazy te są momentem tego, co Pénoukou nazywa „przebywaniem tam z” innymi (z Bogiem, duchami, równymi nam bytami ludzkimi i z kosmosem). Dostrzegamy tu rodzaj procesu ontologicznego, dzięki któremu podmiot ludzki spełnia się w kosmoteandrycznej relacji, implikującej konieczny związek pomiędzy Najwyższym Bytem i socjo-kosmicznym wszechświatem. W społeczeństwach afrykańskich – twierdzi Pénoukou – nie ma podziału, a tym bardziej sprzeczności między *sacrum* i *profanum*, pierwiastkiem duchowym i materialnym, między tym, co na ziemi, a tym, co w zaświatach. Wizja rzeczywistości globalnej jest wizją jednolitą, która pojmowana jest w różnych afrykańskich formacjach kulturowych i religijnych jako jeden harmonijny system. Potwierdzenie – w rytuałach, mitach i symbolach – istnienia specyficznego trójstopniowego związku między Istotą najwyższą, człowiekiem i społeczno-kosmicznym światem jest podstawowym elementem tak pojmowanej jednolitej wizji. Taki kosmoteandryczny związek sugeruje, że Stwórca, który obdarza życiem i rozwojem wszelkie stworzenie, jest równocześnie definitywnym czynnikiem spistości i spójności oraz wszechogarniającym sensem normatywnym. Według Ewe-Mina, człowiek stworzony przez Istotę najwyższą, poczęty przez Przodka-rodziciela, powołany jest do spełnienia ludzkiego powołania, które obdarza dojrzałością jego ludzką istotę. W tym celu człowiek zostaje włączony w ustanowiony przed wiekami instytucjonalny i społeczno-kulturowy układ, gdzie

<sup>16</sup> Tamże, s. 79–80.

<sup>17</sup> Zob. E. J. Pénoukou, *Realité africaine et salut en Jésus Christ*, „Spiritus” 23, 1982, nr 88, s. 374.

zostaje wtajemniczony w egzystencjalny plan grupy społecznej przekazany przez przodków<sup>18</sup>.

Opierając się na światopoglądzie szczepu Ewe-Mina, Pénoukou rozmyśla nad tematem misterium Chrystusa jako „Wydarzeniu” i dochodzi przy tym do wielu wniosków<sup>19</sup>. „Chrystus-Wydarzenie” jest przejściem, drogą wypełnienia się projektu bytu. Egzystując przed wszystkim i ogoławając samego siebie przez stanie się podobnym do nas, Chrystus przeszedł przez śmierć jako przez konieczne przejście do nowego rodzaju życia. Jest On pośrednikiem („organicznym medium”) pomiędzy Bogiem Ojcem i całym stworzeniem<sup>20</sup>. Ponieważ wszystko było stworzone przez i dla Jezusa, inkarnacja jest najwyższą ekspresją kosmoteandrycznej relacji. Poprzez wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystus staje w centrum całej historii i jest wypełnieniem kosmoteandrycznej zależności we wszechświecie. Zarówno w życiu, jak i w chwili śmierci Jezus jest człowiekiem „dla innych”. To bycie „dla innych” jest wyrazem Jego najgłębszej istoty, bo w tym jest uosobioną miłością Boga wobec ludzi<sup>21</sup>. Chrześcijanin ze szczepu Ewe-Mina, który potrzebuje wyzwolenia z obawy przed zgubnym wpływem złych duchów, znajduje w Chrystusie wcielenie Boga, pozostającego w ontycznej solidarności z ludzkim przeznaczeniem. Chrystus ofiarowuje się nie zamiast nas, ale dla nas i dla naszego dobra. Jezus, jako prawdziwy człowiek, jest w rzeczy samej solidarny z całą ludzkością. Jego solidarność sprawia, że śmierć, przez którą przechodzi, jest wybawieniem ludzkości z grzechów, będąc równocześnie Jego kapłańską akcją w stosunku do całej ludzkości. Przez swoją śmierć i zmartwychwstanie Jezus pokonał zło śmierci na świecie i nadał jej nowe znaczenie. Ontologiczna solidarność Chrystusa żąda od bytów ludzkich totalnego i globalnego zaangażowania się w stworzenie. Chrystus jest „Jete”, czyli antenatem, przodkiem, który jest źródłem życia. Według wierzeń szczepu Ewe-Mina, przodek jest współtwórcą narodzin i jest w stanie dostarczyć wielu nowo narodzonym dzieciom energii życiowej potrzebnej do jego ukazania się w nich. Chrystus jako „Jete” jest spełnianiem kosmoteandrycznego związku w świecie<sup>22</sup>.

### 3.2. Charles Nyamiti

Podobnie jak Pénoukou, inny współczesny katolicki teolog afrykański Charles Nyamiti opiera swoje refleksje teologiczne na afrykańskim rozumieniu pojęcia

---

<sup>18</sup> Zob. E. J. Penoukou (w tłumaczeniu polskim zamieniono „é” na „e”), *Kościół Afryki. Propozycje na przyszłość*, przeł. z j. franc. S. Wawrzakowicz, Warszawa 1991, s. 87.

<sup>19</sup> Zob. E. J. Pénoukou, *Christologie au village*, w: *Chemins de la christologie africaine*, red. F. Kabasélé [i in.], Paris 1986, s. 69–106.

<sup>20</sup> Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przeł. z j. niem. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 261–279.

<sup>21</sup> Tamże, s. 121.

<sup>22</sup> Zob. E. J. Pénoukou, *Missionary Priests and the Future of the African Churches*, w: *The Churches of Africa: Future Prospects*, red. C. Geffré [i in.], New York 1977, s. 58–59.

„przodek”. Jednak podchodzi on do tematu z nieco innej strony<sup>23</sup>. Praktyki i wierzenia znajdujące w wielu, choć nie we wszystkich, tradycyjnych społecznościach afrykańskich są punktem wyjścia jego chrystologicznych rozważań<sup>24</sup>. Według tych wierzeń relacje ancestralne pomiędzy żywymi i umarłymi oraz czasami pomiędzy Bogiem a ludzkością na ziemi zawierają następujące elementy:

- Pokrewieństwo (naturalne, oparte na związkach krwi, albo nienaturalne, oparte na jakichkolwiek innych relacjach powinowactwa) pomiędzy zmarłymi a ich żyjącą rodziną. W wielu przypadkach antenat musi być źródłem życia dla członków swego rodu na ziemi.
- Nadludzki status (zwykle osiągniany przez śmierć), na który składają się bliskość Boga, święte moce i inne nadludzkie cechy<sup>25</sup>.
- Mediacja – nie zawsze konieczna – pomiędzy Bogiem a powinowatymi na ziemi.
- Przykład zachowania się we wspólnocie.
- Prawo do częstego świętego komunikowania się poprzez modlitwy i ofiary rytualne z żyjącymi krewnymi<sup>26</sup>.

Badania antropologiczne odkryły, że osobowość w wielu społeczeństwach afrykańskich jest pojmowana witalistycznie<sup>27</sup>. Prawdziwa osobowość zawiera się w pełni życia lub w życiodajnej dojrzałości<sup>28</sup>. Tak pojmowana pełnia witalistyczna obejmuje: „płodność”, ujmowaną na płaszczyźnie prokreacyjnej i nie tylko, „praktyczną mądrość” wraz ze znajomością tradycji przekazanej przez przodków, „święte moce magiczno-religijne”, „odpowiedzialności i prawa”, „wypełnioną otwartość”, czy też relacjonalność do Najwyższego Bytu i innych duchów oraz społeczności ludzkiej (żywych i zmarłych), „kosmos” wraz z „wolnością” rozumianą nie tylko jako emancypacja od wszelkiego rodzaju opresji, ale także w sensie świadomości czy sumienności w dawaniu siebie dla innych i bycia przez nich zaakceptowanym. W gruncie rzeczy elementy afrykańskiego rozumienia osoby są koekstensywne z elementami znajdowanymi w tradycyjnym światopoglądzie afrykańskim<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor. Christology from an African perspective*, Gweru 1984, s. 136.

<sup>24</sup> Ch. Nyamiti, *Ancestral Kinship in the Trinity: an African Theology of the Trinity*, w: *Inculturation; Working Papers on Living Faith and Cultures (Effective Inculturation and Ethnic Identity)*, t. 3, Rome 1987, s. 29–48; tenże, *Christ as Our Ancestor...*, s. 25–58.

<sup>25</sup> Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor...*, s. 128–129.

<sup>26</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today*, w: *Faces of Jesus in Africa*, red. R. J. Schreiter, London 1992, s. 11.

<sup>27</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *The Doctrine of God*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 58–66.

<sup>28</sup> Ch. Nyamiti, *The Incarnation in the Light of African Understanding of Personality*, w: *Christology from Some African Perspectives*, oprac. CHIEA, Nairobi 1984, s. 138–253.

<sup>29</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today...*, s. 5.

Po krótkim przybliżeniu relacji ancestralnych i elementów pełni witalistycznej, można przejść do prześledzenia wewnętrznego życia Boga (Trójcy) i do odkrycia ancestralnego powinowactwa Osób Boskich<sup>30</sup>. Bóg Ojciec jest Antenatem Syna, Syn zaś jest Potomkiem Ojca<sup>31</sup>. Te dwie Osoby Boskie żyją w swym ancestralnym pokrewieństwie poprzez Ducha. Duch jest przez obu obdarowywany nie tylko w dowód ich wzajemnej miłości jako Dar, ale także z powodu hołdu dla ich wzajemnej świętości; jako Ofiara i wdzięczność za ich wzajemną dobroczynność<sup>32</sup>.

Nyamiti z powyższego wglądu w naturę relacji ancestralnych Trójcy i perychorezy wyciąga kilka wniosków. W Bogu ma miejsce prawdziwy doksologiczny rytuał. Ten obrządek lub ceremonia o charakterze trynitarnym jest ostateczną podstawą i modelem wszystkich innych obrzędów. Ostatecznym celem tego obrzędu jest dokładne zjednoczenie Ojca (Antenata) i Syna (Potomka) w Duchu. Użycie terminu „Przodek” (Antenat) i „Potomek” w stosunku do dwóch pierwszych Osób Trójcy ma charakter czysto doksologiczny, pneumatologiczny (nierozwalnie związany z Duchem) i rytualny<sup>33</sup>.

Misterium Chrystusa, rozpatrywane w kategoriach afrykańskiej teologii ancestralnej oraz relacja, która Jego ancestralne powinowactwo z nami, przynosi na Trójkę, prowadzi do kilku wniosków. Dzięki swej bosko-ludzkiej naturze i spełnianej w stosunku do nas zbawczej funkcji, Chrystus staje się *sensu stricto* naszym Bratem-Przodkiem<sup>34</sup>. Chrystusowy stan przynależności do przodków ma swoje uzasadnienie w Trójcy. W ekonomii zbawienia Syn Boży, stając się *Logosem* Wcielonym, stał się zarazem odwiecznym potomkiem Ojca i naszym przodkiem w dziele swego zbawczego posłannictwa. „Wcielenie i odkupienie, które weszły w swój punkt kulminacyjny w misterium paschalnym, są przedłużeniem trynitarno-ancestralnej komunii człowieka z Jezusem, a przez Niego z resztą stworzenia. Chrystus sprawuje swoje ancestralne funkcje poprzez Ducha na mocy misji zbawczej, którą otrzymał od Ojca. Dzięki Chrystusowi Bóg Ojciec stał się naszym Przodkiem<sup>35</sup>. Przynależność Jezusa do stanu ancestralnego stopniowo wzrasta na skutek Jego zbawczej działalności. Swoją dojrzałość osiągnie ona dopiero w Paruzji”<sup>36</sup>. Msza święta jest prawdziwym obrzędem ancestralnym, tabernakulum zaś jest świątynią chrześcijan, w której Chrystus-Przodek jest codziennie obecny, aby być z nami w ancestralnej komunii<sup>37</sup>. W podobny sposób nasze ciała

<sup>30</sup> Tamże, s. 11.

<sup>31</sup> Zob. A. Wessels, *Images of Jesus. How Jesus is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures*, London 1990, s. 112.

<sup>32</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today...*, s. 12.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Zob. A. Wessels, dz. cyt., s. 113.

<sup>35</sup> Tamże, s. 113.

<sup>36</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today...*, s. 12; A. Wessels, dz. cyt., s. 113.

<sup>37</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *The Mass as Divine and Ancestral Encounter between the Living and the Dead*, w: *African Christian Studies*, Nairobi 1985, s. 28–48.

są żywymi świątyniami, w których mieszkają nasi Boscy Przodkowie (Bóg Ojciec i Syn w Duchu Świętym)<sup>38</sup>.

Teologia ancestralna Syna Bożego byłaby niekompletna bez rozważań na temat jej związków z nami, ponieważ Chrystus jako Głowa byłby niekompletny bez swego ciała, czyli Kościoła<sup>39</sup>, który my, jako żyjący na ziemi, współtworzymy wraz ze świętymi istniejącymi na tamtym świecie<sup>40</sup>.

„Rozważania na temat związków zachodzących pomiędzy Jezusem a świętymi pokazują, że ci, którzy są w niebie albo w czyśćcu, są w różnym stopniu naszymi przodkami w Chrystusie, tzn. są ancestralnie spokrewnieni z nami z tytułu ich partycypacji w ancestralnym stanie Zbawcy. Pośród tych świętych znajdują się afrykańscy antenaci, którzy zmarli, będąc w przyjaźni z Bogiem. Na dodatek, będąc naszymi krewnymi, są oni naszymi przodkami w Chrystusie. Chrześcijańska idea przynależności do stanu przodków jest jakościowo inna od tradycyjnej afrykańskiej, ponadto przekracza wszelkie podziały tak naturalne, jak i rasowe”<sup>41</sup>.

Jedną z podstawowych implikacji chrystologii ancestralnej jest potrzeba obstawiania przy znaczeniu wartości życia w łasce Ducha, zwanej tradycyjnie łaską uświęcającą, po to, by móc w pełni autentycznie żyć w ancestralnym związku z Chrystusem i ze świętymi. Nyamiti uważa, że osiągnięcie autentycznego związku ancestralnego jest niemożliwe bez częstej modlitwy, gorliwego udziału w sakramentach oraz nabożeństwa do świętych. Jakikolwiek dyskryminacje rasowe lub inne są całkowicie przeciwne idei ancestralnego pokrewieństwa w Chrystusie. Prawdziwe życie w takim związku jest możliwe do osiągnięcia poprzez szczere i wytrwałe kroczenie za Chrystusem-Przodkiem w Jego uniwersalnej miłości do Boga i do ludzkości<sup>42</sup>.

### 3.3. Bénézet Bujo

Także inny teolog afrykański – zairski ksiądz diecezjalny Bénézet Bujo bierze wierzenia i praktyki ancestralne za podstawę swoich rozważań chrystologicznych<sup>43</sup>. Według niego *gesta* przodków są ciągle przywoływane do istnienia poprzez sprawowany ryt. Pozwala to Afrykańczykom przywołać te *gesta* i dostosować do nich swoje zachowanie. Ryty te stają się zasadą życia i śmierci, gwarantem zbawienia i testamentem przyszłych pokoleń<sup>44</sup>. Innymi słowy, ten rodzaj rytu

<sup>38</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today...*, s. 12.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *Uganda Martyrs: Ancestors of Mankind*, w: *African Christian Studies*, Nairobi 1986, s. 41–66.

<sup>41</sup> Ch. Nyamiti, *African Christologies Today...*, s. 12.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> B. Bujo, *Afrikanische Theologie: in ihrem gesellschaftlichen Kontext. Theologie Interkulturell*, t. 1, Düsseldorf 1986, s. 79–137.

<sup>44</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor...*, s. 7.

staje się „pamiątkową soteriologią narratywną”, która zapewnia jedność przeszłości, teraźniejszości i przyszłości wspólnoty ze zmarłymi<sup>45</sup>.

Na kanwie takiego rozumienia łączności z przeszłością Bujo rozważa misterium Chrystusa. Uznaje Go za proto-przodka, unikalnego antenata, za źródło życia i najwyższą formę egzystencji ancestralnej. Chrystus poprzez inkarnację objął całą historię ludzkości łącznie ze słusznymi dążeniami naszych przodków. To zawładnięcie nad przyszłością, którego przodkowie pragnęli, jest zapewnione, ponieważ oczekiwania naszych przodków zostały spełnione przez Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Inkarnacja czyni z Chrystusa unikalne i uprzywilejowane medium totalnego spotkania z naszymi przodkami i uzdatnia ich do bycia *locum* naszego spotkania z Bogiem zbawienia<sup>46</sup>.

Bujo uważa, że idea Chrystusa jako Przodka ma dla Afrykańczyków większe znaczenie niż pojęcia *Logos* czy *Kyrios*<sup>47</sup>. Daje ona antropocentryzmowi afrykańskiemu możliwość bycia źródłem dla chrześcijaństwa opartego na inkarnacji<sup>48</sup>.

Ponadto, Chrystus jako Proto-Przodek jest dla Bujo fundamentem narratywno-etycznego potwierdzenia tego, że jest On proto-źródłem życia oraz wypełnieniem i modelem ludzkiego przejścia przez Jego Misterium Paschalne. Tak rozumiana etyka chrystocentryczna potwierdza pozytywne elementy antropocentryzmu afrykańskiego takie, jak: gościnność, duch rodzinny, czy też troska o rodziców; a zarazem poprawia i uzupełnia tradycyjne i współczesne zwyczaje afrykańskie<sup>49</sup>.

Według B. Bujo, afrykańskie pojmowanie Chrystusa jako Proto-Przodka w żadnej mierze nie sprzeciwia się nauce Nowego Testamentu. Oczywiście nie można patrzeć na Jezusa w sensie czysto biologicznym. Uznając Chrystusa za Przodka *par excellence*, Afrykańczycy uważają, że mogą w Nim odnaleźć tego, który rodzi w nich mistyczne i nadprzyrodzone życie<sup>50</sup>.

Jedną z zalet, które zauważa B. Bujo, mówiąc o Jezusie jako Proto-Przodku, jest to, że antropocentryzm afrykański, okazywany w ancestralnie ukierunkowanych wzorcach myślenia, stał się bardzo pomocnym środkiem w przenoszeniu chrześcijaństwa na grunt afrykański<sup>51</sup>.

Ofiarowując pełnię życia, Jezus darowuje Afrykańczykom prawdziwy rozwój. Po urazach związanych z handlem niewolnikami i kolonializmem oraz współczesnym położeniem uchodźców, ludzie Afryki poszukują dla siebie nowej

---

<sup>45</sup> Zob. B. Bujo, *A Christocentric Ethic for Black Africa*, „Theology Digest” 30, 1982, nr 2, s. 143–146; B. Bujo, *Pour une éthique africano-christocentrique*, „Bulletin de Théologie Africaine” 3, 1981, nr 5, s. 41–52.

<sup>46</sup> Zob. B. Bujo, *A Christocentric...*, s. 143–146.

<sup>47</sup> Tamże s. 144.

<sup>48</sup> Zob. B. Bujo, *Pour une éthique africano-christocentrique*, „Bulletin de la théologie africaine” 3, 1981, nr 5, s. 41–52.

<sup>49</sup> Zob. B. Bujo, *A Christocentric...*, s. 144; Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor...*, s. 8.

<sup>50</sup> Zob. B. Bujo, *African Theology...*, s. 94.

<sup>51</sup> Tamże, s. 84.

tożsamości. Jezus Chrystus – jak twierdzi Bénézet Bujo – jest naszym Proto-Przodkiem na dziś, naszym współczesnym Mojżeszem, który poprzez dzisiejsze problemy związane z opresją i nędzą, poprowadzi nas do wód życia.

Dając Siebie za pokarm tym, którzy w Niego wierzą, Jezus staje się dającą życie łaską, napędzającą Jego potomków prawdziwą i zawsze przez Afrykanów poszukiwaną „siłą życia”. Dziś wspólnota afrykańska, klan, czy też naród, poprzez udział w „proto-życiu” Jezusa, może jedynie rozwinąć te siły żywotne, które są jedynym źródłem życia całego Ciała Mistycznego<sup>52</sup>.

Bénézet Bujo nie zgadza się z koncepcją Ch. Nyamiti, który uznając biologiczne pochodzenie Jezusa w historycznym Adamie, widzi w tym „fakcie” źródło uznawania Jezusa za Proto-Przodka<sup>53</sup>. Nyamiti stwierdza, że pochodzenie Adamowe nie było istotne dla ancestralnego stanu Jezusa oraz ob staje przy bosko-ludzkiej naturze Chrystusa<sup>54</sup>. Jednakże według B. Bujo, byłoby lepiej unikać argumentów, które odwołują się do historycznego Adama, gdyż jest on tematem, budzącym wiele kontrowersji we współczesnej teologii. Bujo uważa, że istota argumentu przemawiającego za ancestralnym stanem Chrystusa jest zawarta w fakcie, że tenże Bóg-Człowiek zrodzony z Boga, w sposób definitywny musiał pokonać wszelkie rasowe, szczepowe i klasowe bariery. Wszyscy ci, którzy Jemu ufają i czynią Bożą wolę, są zrodzeni z Boga. Nie jest to zrodzenie z krwi czy żądry ciała. Zgodnie z tym, Chrystus jest Proto-Przodkiem najwyższego rzędu<sup>55</sup>.

### 3.4. John S. Pobee

Według Pobee’ego, Chrystus jest wielkim antenatem (*Nana* w języku Akan)<sup>56</sup>. W takim ujęciu ma On władzę i moc sądzić, nagradzać i karać, ale jako Bóg-Człowiek jest On ponad wszystkimi przodkami i bytami duchowymi<sup>57</sup>. Praktycznym wyrazem tzw. teologii ancestralnej jest zezwolenie na najwyższą władzę panowania kryteriom stawianym przez Jezusa. Afrykańczyk uznający Jezusa za wielkiego przodka, winien także – według Pobee’ego – zaaplikować orędzie Chrystusowe do sfery praw ludzkich i sprawiedliwości socjalnej<sup>58</sup> zarówno w Afryce, jak i na całym świecie<sup>59</sup>.

<sup>52</sup> Tamże, s. 94.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor...*, s. 27–28.

<sup>55</sup> Zob. B. Bujo, *African Theology...*, s. 94.

<sup>56</sup> Zob. J. S. Pobee, *Toward Christology in an African Theology*, w: *Toward an African Theology*, Nashville 1979, s. 98.

<sup>57</sup> „As *Nana* he has authority over not only the world of men but also of all spirit beings, namely the cosmic powers and the ancestors”, tamże, s. 94.

<sup>58</sup> „To say Jesus is *Nana* is to let his standards reign supreme in personal orientation, in structures of society, in the economic processes, and in political forces”, tamże, s. 98.

<sup>59</sup> Zob. A. Wessels, dz. cyt., s. 112.



### 3.5. J. Mutiso-Mubinda

Podobne do spostrzeżeń J. S. Pobee'ego poglądy na temat Chrystusa, wyraża inny teolog afrykański – J. Mutiso-Mubinda<sup>60</sup>. Wychodząc od biblijnego nauczania o Chrystusie, uznaje Jego pośrednictwo ancestralne w drodze do Ojca<sup>61</sup>. Mutiso zauważa, że w tradycyjnych religiach afrykańskich, przodkowie uznawani są zarówno za pośredników w kontaktach z Bogiem, jak i za stróżów solidarności, stabilności i rozwoju wspólnoty żywych<sup>62</sup>. Jako Przodek Chrystus jest przede wszystkim źródłem nowego życia. Jezus podtrzymuje całą ludzkość, ponieważ obejmuje zarówno początek, jak i koniec zbawczej drogi całego stworzenia. W Nim wszyscy ludzie idą razem w kierunku wspólnego przeznaczenia<sup>63</sup>.

### 3.6. Kwesi A. Dickson

Z kolei inny teolog afrykański – Kwesi A. Dickson<sup>64</sup> – próbuje rozwinąć afrykańską teologię krzyża<sup>65</sup>. Swoją prezentację rozpoczyna od krytyki teologii Zachodu, w której krzyż zatracą swe znaczenie, jako nieszczęście i godne pożalowania preludium Wielkanocy. Dlatego też zachodnia teologia krzyża ma wydźwięk negatywny i pesymistyczny.

Dickson uważa, że może to być spowodowane zmianą rozumienia fenomenu śmierci. Wraz ze wzrostem komplikacji życia na Zachodzie, śmierć przestaje być zjawiskiem publicznym, wydarzeniem dotyczącym całej wspólnoty. Skutkiem tego śmierć uznawana jest za ambaras, nad którym należy jak najszybciej przejść<sup>66</sup>. Kwesi stara się uchwycić zbieżności z tradycyjnym afrykańskim rozumieniem śmierci. Śmierć jest rezultatem zła i zawsze jest wynikiem czyjegoś celowego działania<sup>67</sup>. Śmierć nie jest końcem życia ani nie zrywa więzów między żywymi i umarłymi. Jest sposobnością do odnalezienia życia<sup>68</sup>. Afrykańczycy wierzą, że zmarli, mając nadludzką moc działania, mogą ich obdarzać łaskami.

---

<sup>60</sup> Zob. J. Mutiso-Mubinda, *Anthropology and the Paschal Mystery*, „Spearhead” 4, 1979, nr 59, s. 52.

<sup>61</sup> „Christ is the first-born of all Creation, who has passed-over to the Father, and has been lifted up so that he can draw all things to himself”, tamże, s. 52.

<sup>62</sup> Por. Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor*, s. 9.

<sup>63</sup> Zob. J. Mutiso-Mubinda, dz. cyt., s. 52.

<sup>64</sup> Zob. K. A. Dickson, *Theology in Africa*, New York 1984, s. 4–5.

<sup>65</sup> Tamże, s. 185–199.

<sup>66</sup> Por. P. Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris 1977, s. 553; M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984, s. 71; A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Gniezno 1992, s. 14–16.

<sup>67</sup> Zob. K. Dickson, *The Theology of the Cross*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 87.

<sup>68</sup> Zob. K. A. Dickson, *Theology in Africa...*, s. 194.

Śmierć nie neguje autoekspresji. Stąd, wychodząc z założenia, że życie trwa nadal, obrzędy pogrzebowe czasami połączone są z roztropnym świętowaniem i rozważną wesołością. Śmierć dotyczy całej wspólnoty, gdyż dotknęła znacznie szerszej grupy społecznej niż najbliższa rodzina zmarłego<sup>69</sup>.

W świetle powyższego i w świetle nowotestamentalnej nauki o krzyżu<sup>70</sup>, autor przedstawia teologię krzyża zgodnie z afrykańskim rozumieniem śmierci. Krzyż powinien być ukazany w chwalebnym potwierdzeniu tego, co jest podstawą nadziei chrześcijańskiej. Krzyż jest nie tylko symbolem ludzkiej degradacji i zła, ale jest także symbolem triumfu. Należy podkreślić fakt jedzenia i picia przy stole Pańskim, które jest udziałem w śmierci Chrystusa na krzyżu oraz wspólnym udziałem w życiu<sup>71</sup>. W Afryce śmierć jest wejściem do beneficjalnego statusu ancestralnego. W podobny sposób Chrystus zasłużył sobie na to, aby być uznawanym za Przodka; największego z przodków, który nigdy nie przestanie być „żyjącym zmarłym”. Tak jak śmierć dla Afrykanina nie neguje naturalnej autoekspresji (czyjejś własnej tożsamości), w taki sam sposób teologia krzyża nie jest w zasadzie przeciwna interpretacji na sposób właściwy pojęciom kultury afrykańskiej<sup>72</sup>.

Agonia Jezusa na krzyżu jest nie tylko ostateczną konsekwencją Jego odważnych wystąpień, lecz rodzajem streszczenia i sumą Jego orędzia<sup>73</sup>. Śmierć Jezusa jest końcowym uwydatnieniem tego, na czym Mu wyłącznie zależało, czyli na tym, aby nadeszło eschatologiczne Królestwo Boże. Śmierć ta jest urzeczywistnieniem Królestwa Bożego w warunkach tego eonu, zaistnienia królestwa Bożego w ludzkiej niemocy i życia w śmierci<sup>74</sup>. Siła ideowa nowego początku, którą raz na zawsze zainicjował Jezus, musi być tak wielka, że nie tylko potrafi „wyjaśnić” niezwykłą dynamikę chrześcijaństwa, ale i „uporać” się z problemem krzyża<sup>75</sup>.

Podobnie jak Pawłowe rozumienie Krzyża zostało wyrażone w pojęciach, których źródłem było środowisko żydowskie, tak dziś Pismo Święte musi być ukazane w pojęciach kulturowych swoich odbiorców<sup>76</sup>.

Prawomocne dążenia przodków afrykańskich<sup>77</sup> zostały nie tylko przez Jezusa podjęte, ale są także w Nim realizowane<sup>78</sup>. K. Lehmann sądzi, że możemy posłu-

<sup>69</sup> Tamże, s. 195.

<sup>70</sup> Zob. A. Wolanin, *La mission de Jésus-Christ*, Roma 1991, s. 11.

<sup>71</sup> Zob. P. Grelot, Śmierć, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, wyd. 3, Poznań 1990, s. 947.

<sup>72</sup> Zob. K. A. Dickson, *Theology in Africa...*, s. 198.

<sup>73</sup> Zob. K. A. Dickson, *Continuity and Discontinuity between the Old Testament and African Life and Thought*, w: *African Theology En Route*, red. K. Appiah-Kubi [i in.], New York 1979, s. 107.

<sup>74</sup> Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przeł. z j. niem. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 119.

<sup>75</sup> Tamże, s. 123.

<sup>76</sup> Zob. K. Dickson, *The Theology...*, s. 82.

<sup>77</sup> Zob. J. Medéwalé Agossou, *The Demands of the Gospel and African Anthropology*, w: *The Churches of Africa: Future Prospects*, red. C. Geffré [i in.], New York 1977, s. 42.

<sup>78</sup> Zob. B. Bujo, *African Theology...*, s. 84.

żyć się koncepcją Proto-Przodka jako punktem wyjścia do chrystologii afrykańskiej, w której będzie On z entuzjazmem przyjmowany przez Afrykanów<sup>79</sup>.

Bez żadnych większych wątpliwości możemy stwierdzić, że różnorodne prace naukowe teologów afrykańskich<sup>80</sup>, przytoczone w tym artykule, są obiecującym krokiem w kierunku ancestralnej chrystologii afrykańskiej. Każdy z autorów na właściwy sobie sposób przedstawia wierzenia i praktyki ancestralne, próbując je konfrontować z chrześcijańską nauką o zbawieniu. Pośród przymiotów dotyczących ancestralnego sposobu rozumienia Chrystusa, wyszczególnionych przez wymienionych teologów, najważniejszymi są: niepowtarzalność i wyższość Jego statusu ancestralnego, Jego moc i autorytet, bycie źródłem życia i Jego pośrednictwo. Bujo mówi o wypełnieniu afrykańskich aspiracji ancestralnych przez Jezusa. Pobee, podobnie jak Bujo, ukazuje związek chrystologii ancestralnej ze współczesnym i tradycyjnym sposobem życia Afrykanów. Godne uwagi jest powiązanie statusu ancestralnego Chrystusa z Jego Misterium Paschalnym, dokonane zarówno przez Bujo, jak i przez Mutiso-Mubinda<sup>81</sup>. Jednakże najbardziej gruntowne wydają się obszerne i staranne opracowania tematu przez Nyamiti, który bardzo szczegółowo i wieloaspektowo zajmuje się związkami kulturowych tradycji ancestralnych z chrystologią<sup>82</sup>. Dickson zajął się bardzo interesującą kwestią z punktu widzenia chrystologii afrykańskiej. Miejsce śmierci w kulturze afrykańskiej i jej związek z Krzyżem Chrystusa stawia podwaliny pod dalsze badania teologiczne z tego zakresu. Jest ważne, że chrześcijaństwo pokazuje Afrykańczykom, że bycie prawdziwym chrześcijaninem i bycie prawdziwym Afrykańczykiem nie są sobie przeciwne. Bycie chrześcijaninem jest tym samym, czym jest bycie prawdziwym bytem ludzkim, ponieważ Chrystus poprzez swoje prawdziwe człowieczeństwo uczynił świat autentycznie ludzkim<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> Zob. K. Lehmann, *Christsein ökumenisch*, w: *Diskussion über Hans Küngs Christsein*, Mainz 1976, s. 120.

<sup>80</sup> Por. J. S. Mbiti, *Afrikanische Beiträge zur Christologie*, w: *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, red. P. Gensichen [i in.], t. 3, München 1968, s. 75–85.

<sup>81</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor...*, s. 9–10.

<sup>82</sup> Zob. B. Bujo, *African Theology...*, s. 85.

<sup>83</sup> Zob. H. Fries, *Zeitgenössische Grundtypen nicht-Kirchlicher Jesusdeutungen*, w: *Grundfragen der Christologie heute*, red. L. Scheffczyk, Freiburg–Basel–Wien 1975, s. 36–76; H. Küng, *On being a Christian*, New York 1978, s. 552; K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, New York–London 1978, s. 226.

JESUS CHRIST AS THE “PROTO-ANCESTOR”  
– AN AFRICAN CHRISTOLOGICAL MODEL

### Summary

Christological reflection situated within the living transmission of an African Church is always a historical and cultural event. The revelation of God in Jesus Christ carries with it a narrative of contextual, historical events. The example of Jesus in his life corresponds in a certain way to the criteria of the good human life of an African person, who is designated to become an ancestor within the community. The ancestor is the model of how human life should be lived in the majority of African cultures. According to Charles Nyamiti, Christ is our ancestor because he is the model of the fullness of how African life should be lived. The ancestors have the responsibility of mediating a full and good life to the community and this role is compared to that of Jesus who is the supreme mediator of salvation between God and us. Bénézet Bujo prefers the term *Proto-Ancestor* for Jesus, noting the fact that the mediation of Jesus works at a different, deeper and more unique level. The uniqueness of Jesus as saviour must enter the fullness of the African people’s everyday life. In fact Christology is probably the more developed area of African theology, and in this work African theologians have toiled in developing inculturated expressions of Jesus Christ.

**Nota o Autorze:** ks. dr **ZBIGNIEW MAJCHER** SDB – absolwent Ushaw College University of Durham, Heythrop College University of London i PAT w Krakowie, misjonarz w Kenii, Zambii oraz Malawi.

SEMINARE

19 \* 2003 \* s. 135–151

BR. LORENZO SARACENO OSB CAM.  
O. ROBERT ŁASKARZEWSKI EC

## LECTIO DIVINA W ŻYCIU MNICHA FUNDAMENTEM DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Słowa, które Ja wam powiedziałem,

są duchem i życiem.

(J 6, 53)

Słowo Boże zawsze było źródłem zbawienia, a Ewangelia w ciągu wieków karmiła obficie uczniów Pana, natomiast Kościół czerpał swe żywotne soki do egzystencji z Pisma Świętego. Sobór Watykański II ujął to w pięknej formule: „Kościół zawsze otaczał czcią Boże Pisma, podobnie jak i samo Ciało Pańskie. Zwłaszcza w liturgii świętej bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym. Pisma te w połączeniu ze świętą Tradycją uważał i uważa zawsze za najwyższą regułę swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i spisane raz na zawsze, niezmiennie przekazują Boże słowo”<sup>1</sup>.

Jeżeli Kościół stawia na równi Ciało Pańskie ze Słowem Bożym, to wydaje się oczywiste, że Ciało – zgodnie z nakazem Pana – powinno się spożywać, a Słowo Boże poznawać, czytając i zgłębiając je. I na tych dwu fundamentach ma być budowana i kształtowana duchowość chrześcijańska. Czy tak jest?

---

<sup>1</sup> Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, *Dei verbum*, nr 21, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum – Poznań 2002.

Praca ta ma za cel pokazanie starożytnej metody czytania Pisma Świętego w duchu modlitwy, zwanej *lectio divina*, sięgającej przeszło 2500 lat wstecz, czyli Starego Testamentu, ponieważ stosowali ją już prorocy, odnosząc się do tradycji wcześniejszych, następnie mędrcy w stosunku do profetów, a także wykorzystywali ją rabin<sup>2</sup>. W chrześcijaństwie natomiast zaczęli ją stosować i rozpowszechniać Ojcowie Kościoła, ojcowie pustyni (IV/V w.) oraz mnisi żyjący w eremach i klasztorach. Stosują ją do dzisiaj i wydaje się, że przeżywa ona obecnie pewien rozwój, co jest związane ze wzrostem zainteresowania Biblią w Kościele po Vaticanum II.

Niniejszy artykuł nie jest wyczerpującą rozprawą naukową, chce jedynie przybliżyć czytelnikowi, czym w istocie jest modlitewna lektura Pisma Świętego (*lectio divina*) z punktu widzenia współczesnego mnicha. Praca jest podzielona na dwie części: teoretyczną i praktyczną. W pierwszej zostanie zademonstrowane, czym jest *lectio divina* przez próbę jej zdefiniowania, następnie przez odniesienie się do tradycji Kościoła, a zwłaszcza do tradycji monastycznej, do *Reguły św. Benedykta* i tradycji kartuskiej i w końcu w podsumowaniu pierwszej części, na wyeksponowaniu schematu *lectio*, który ma dać pewną wizję całości. Natomiast część druga ma charakter bardziej praktyczny i usiłuje dać czytelnikowi instrument, pomoc do samodzielnej pracy z Biblią, która powinna stać się modlitwą prowadzącą do nawrócenia, a zostanie to pokazane na przykładzie medytacji nad fragmentem Mk 2, 1–12 o uzdrowieniu paralityka.

## Część I

### LECTIO DIVINA W ŻYCIU MNICHA, CZYLI BIBLIA CZYTANA PRZEZ CHRZEŚCIJANINA

#### 1. Próba definicji

W starożytności najczęściej przez wyrażenie *lectio divina* rozumiano sam tekst Pisma Świętego, a dopiero na drugim miejscu czynność czytania. Z upływem czasu to drugie znaczenie weszło w powszechne użycie i tak funkcjonuje aż do dnia dzisiejszego. Próbując zdefiniować *lectio divina*, wydaje się słuszne odwołanie do kilku bardziej znaczących wypowiedzi, gdyż *lectio* jest rzeczywiście-

---

<sup>2</sup> Por. C. M. Martini, *Popolo in cammino*, Milano 1983, s. 14.

ścią tak szeroką, że spojrzenie na nią z kilku punktów widzenia może dać bardziej precyzyjny obraz tego, co jest istotne.

Ojcowie Kościoła byli zgodni odnośnie do klasycznej zasady: „Modlisz się? Jesteś ty, który rozmawia z Oblubieńcem. Czytasz? To On jest tym, który mówi do ciebie”<sup>3</sup>. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że Ojcowie Kościoła są w istocie „interpretatorami Słowa”, „komentatorami świętych ksiąg”<sup>4</sup>. Biblia dla nich nie jest wyłącznie zwykłą księgą, do której się odnoszą, lecz „księgą” życia, pewną drogą prowadzącą do odkrycia Bożego świata i do bycia we wspólnocie z Nim, a teologia patrystyczna ma w istocie jako swoją duszę Słowo Boże. Święty Augustyn tak opisuje św. Ambrożego, który czyta natchnione księgi, po oddaleniu się na pewien czas ze zgłębk życia publicznego: „Kiedy czytał, wodził tylko oczami po kartach, i bez żadnego ruchu ust i języka starał się pojmwować myśl autora”<sup>5</sup>. Dla starożytnych nie było istotne nadać czemuś definicję, oni woleli żyć tą rzeczywistością. Można zatem powiedzieć, że w starożytności czytanie Biblii jako takiej, było już samo w sobie definicją tego, co my nazywamy dziś *lectio divina*.

W tradycji patrystycznej oraz w środowisku mniszym od kilkunastu już wieków krąży jako motto powiedzenie Grzegorza Wielkiego, które brzmi w języku łacińskim: *Scriptura crescit cum legente*<sup>6</sup>, a wydaje się przeróbką zdania: *Divina eloquia cum legente crescunt*<sup>7</sup>. Można je przetłumaczyć mniej więcej tak: Słowo Boże rośnie, nabiera znaczenia, staje się zrozumiałe wraz z czytającym je. Wzrost w miłości poszczególnego chrześcijanina następuje wraz z przenikaniem Słowa Bożego do duszy poprzez tego samego Ducha, który ożywia Pisma i kieruje każdym chrześcijaninem w doskonałej miłości. Im bardziej zanurza się w tajemnicy Słowa, tym bardziej jest w stanie pojąć sens tego Słowa. Współczesny mnich tak komentuje motto Grzegorza Wielkiego: „Czas przeznaczony na lekturę jest czasem cierpliwości, uciążliwego studium, wśród światła i cieni, kroczeniem naprzód i cofaniem się, upartym jednak podążaniem do przodu. Jest czasem zadawania

---

<sup>3</sup> Święty Hieronim, *Epist.* 22, 25; PL 22, 411. Parafrazę tego zdania, przypisywaną św. Ambrozemu, znajdujemy również w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, nr 25: „z Nim rozmawiamy, kiedy się modlimy, i Jego słuchamy, gdy czytamy Boże słowa”.

<sup>4</sup> Święty Augustyn, *De Trinitate* 2, 1, 2: CCL 50, 81, 3; *Sermones* 270, 3: PL 38, 1240.

<sup>5</sup> Święty Augustyn, *Wyznania*, VI, 3, tł. M. B. Szyszko, Warszawa 1892, s. 112.

<sup>6</sup> Por. B. Calati, *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*, a cura di A. Cislighi e G. Remondi, Roma 1994, *Studia Anselmiana* 117, s. 184–193.

<sup>7</sup> Por. G. Magno, *Homiliae VII in Ezechiel*, liber 1; PL 76, 843.

pytań i czasem słuchania, w poszukiwaniu zrozumienia i odwoływaniu się do mądrości Pisma. Jest czasem ryzyka, ponieważ każda czynność, która uaktualnia Słowo Boże, każdy moment »wcielenia« Słowa w jakiejś interpretacji, zakłada nieuchronnie pewne jego zaciemnienie, wrażenie nieczystości, możliwego niezrozumienia. Lecz jest również czasem, w którym ziarno, jeśli umrze i pozostanie samo w żywej ziemi, wypuszcza korzenie i przynosi owoc w postaci nawrócenia»<sup>8</sup>.

Współczesny mnich benedyktyński i badacz dziejów monastycyzmu J. Leclercq, określa *lectio divina* jako modlitewną lekturę Pisma Świętego<sup>9</sup>, a L. Bouyer próbuje ją zdefiniować jak osobistą lekturę Słowa Bożego, podczas której czytający usiłuje wchłonąć w siebie istotę Słowa. Ma to być lektura w duchu wiary i modlitwy, z nastawieniem, że lekturze towarzyszy nieustannie Bóg, który przemawia do czytającego poprzez święty tekst, a jednocześnie czytający stara się być obecny podczas lektury, w duchu posłuszeństwa i wyrzeczenia się samego siebie, biorąc pod uwagę wymagania płynące ze Słowa Bożego<sup>10</sup>. Enzo Bianchi zaś, założyciel wspólnoty monastycznej Bose (Włochy), pisze, że *lectio divina* jest czytaniem i odczytywaniem na nowo, wręcz przeżywaniem, uczeniem się na pamięć i zachowaniem w sercu Słowa Bożego, nie po to jednak, aby znaleźć swój wyraz w dyspucie teologicznej (*scholastica*), nie w uczuciach (*devotio moderna*), lecz w modlitwie (*oratio*), w kontemplacji (*contemplatio*), a zatem w konkretnym czynie (*opus Dei*). W istocie *lectio divina* musi bazować na Piśmie Świętym, a nie na jakimkolwiek tekście duchowym lub patrystycznym, domaga się konkretnego wyrazu w życiu religijnym, powinna inspirować modlitwę i powodować przemianę życia chrześcijańskiego<sup>11</sup>. Bianchi przypomina wreszcie, że „tam, gdzie nie było lub nie ma stałego odniesienia do Biblii, gdzie nie praktykuje się *lectio divina* z zaangażowaniem i powagą, rodzą się formy pobożności uczuciowej, jałowicie myśl teologiczna sprowadzona do spekulacji rozumowych, dochodzi do przeniesienia zainteresowań i uwagi na pochodne lub drugorzędne aspekty orędzia

---

<sup>8</sup> L. Saraceno, *Scriptura crescit cum legente: porterà frutti a suo tempo*, „Vita Monastica”, 218 (2001), s. 29.

<sup>9</sup> Por. J. Leclercq, *La lecture divine*, „La Maison-Dieu”, nr 5 (1946), s. 22–23.

<sup>10</sup> Por. L. Bouyer, *Parola, Chiesa e sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, Brescia 1962, s. 17.

<sup>11</sup> Por. E. Bianchi, *Przemodlić Słowo*, Tyniec–Kraków 2001, s. 21–22.



chrześcijańskiego, wzrostu indywidualizmu i utraty zmysłu wspólnotowego [...], a wreszcie bałwochwalstwa wobec rzekomych znaków czasu”<sup>12</sup>.

Inny znawca problematyki *lectio divina* i wybitny biblista, kard. C. M. Martini, który niedawno zakończył posługę pasterską w diecezji mediolańskiej pisze, że *lectio divina* jest nieustannym i osobistym słuchaniem Słowa Bożego<sup>13</sup>. *Lectio* jest słuchaniem, jest otrzymaniem Słowa jako daru. W lekturze tekstu Biblii nie powinno się szukać czegokolwiek, by to innym przekazać lub czegoś, co nas interesuje. Należy zwyczajnie pozwolić mówić Bogu. Musi zachodzić ścisły związek między Słowem czytany podczas liturgii oraz właściwym *lectio*. Bez wsłuchiwania się wspólnotowego w Słowo *lectio* może stać się indywidualizmem, natomiast bez osobistego *lectio* słuchanie we wspólnocie naraża na niebezpieczeństwo powierzchowności. I wreszcie słuchane powinno być przede wszystkim Słowo Boże, ponieważ jest to Bóg, który mówi, wraz z Chrystusem i Duchem Świętym. Przemawia Słowo, które ma moc stwórczą: „Bóg rzekł... i stało się” (Rdz 1, 3), które zna tajemnice ludzkiego życia, ma klucz do odczytywania znaków czasu. Jest to zawsze słuchanie Słowa, które stworzyło świat, podtrzymuje go w istnieniu, kieruje nim i rządzi<sup>14</sup>.

## 2. *Lectio divina* w tradycji mniszej

*Lectio divina* w dzisiejszej postaci, ma swe korzenie w okresie patrystycznym oraz w środowisku mniszym. Stosowali ją Ojcowie Kościoła<sup>15</sup> i zwykli mniisi, a chyba pierwszy umieścił to wyrażenie św. Benedykt w dokumencie pisanym jako praktykę nakazaną. Wydaje się zatem słusznym rozpoczęcie od jego *Reguły* tekstu będącego fundamentem życia mniszego w Kościele zachodnim już kilkanaście stuleci i wciąż aktualnym.

*Reguła św. Benedykta* tylko w jednym miejscu posługuje się wyrażeniem *lectio divina*, mianowicie w 48 rozdziale: *O codziennej pracy fizycznej*. Święty Benedykt rozpoczyna w ten sposób: „Bezczynność jest wrogiem duszy. Dlatego też bracia muszą zajmować się w określonych godzinach pracą fizyczną i również

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 23.

<sup>13</sup> C. M. Martini, dz. cyt., s. 13.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 13–14.

<sup>15</sup> Por. M. Magrassi, *Bibbia e preghiera*, Milano 1981, s. 33.

w określonych godzinach czytaniem duchownym (*lectio divina*)<sup>16</sup>. Jak już wyżej zostało powiedziane, wyrażenie *lectio divina* ma podwójne znaczenie: sam tekst Pisma Świętego oraz czynność czytania. Tutaj natomiast wydaje się oczywiste użycie znaczenia drugiego, czyli w sensie aktu czytania z jednoczesnym wyszczególnieniem przedmiotu: czyta się księgi święte, czyli Biblię<sup>17</sup>. Zatem praca fizyczna nie jest jedyną aktywnością mnicha wypełniającą jego dzień, jedna część przypada również na „czytanie duchowne”<sup>18</sup>. Z następnych wersetów tego rozdziału można się dowiedzieć, że na czytanie przeznaczone są godziny ranne (2–3 godziny), uważane w starożytności za najlepsze w ciągu dnia, np. problem światła. Ponadto, jeśli lektura w dosłownym tego słowa znaczeniu nie zajmuje całego dnia, rozciąga się na pozostałe czynności poprzez praktykę *meditare*, tzn. rozmyślenia: „Jeśli zaś ktoś jest tak niedbały i leniwy, że nie chce albo nie może ani rozmyślać (*meditare*) ani czytać, trzeba mu zlecić jakąś pracę do wykonania, aby nie był bezczynny”<sup>19</sup>. W ten sposób cały dzień mnicha rozbrzmiewa Słowem Bożym. Czytanie więc służy temu, aby później rozmyślać nad Słowem i modlić się nim. Warte podkreślenia jest tu znaczenie samej medytacji, ponieważ w późniejszym monastycyzmie zagubiła się owa praktyka, a nawet wzmianka o niej w źródłach<sup>20</sup>. Z tego punktu widzenia sławną benedyktyńską formułę *ora et labora* należałoby uzupełnić o dalsze dwa pojęcia, mianowicie: *ora, labora, lectio divina, meditare* (modlitwa, praca, czytanie duchowne, medytacja). Bez medytacji dzień mnicha nie jest kompletny. Modlitwie nieustannej brakuje swojego oparcia, lekturze swojego przedłużenia, pracy natomiast towarzystwa, jakim jest rozmyślanie.

Obecność Słowa Bożego podczas pracy uobecnia się poprzez medytację jako konieczne uzupełnienie lektury. I właśnie ona niesie owoce modlitwy nieustannej. Powtarzając przeczytany wcześniej tekst, rozmyślając nad nim, mnich podczas

---

<sup>16</sup> Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*. Święty Grzegorz Wielki, *Dialogi. Księga Druga*. Tyniec-Kraków 1997 (skrót: RB, następnie numer rozdziału i wersetu), RB 48, 1.

<sup>17</sup> Por. A. de Vogüé, *La lettura quotidiana nei monasteri (300–700)*, w: *Ascolto della Parola e preghiera. La „lectio divina”*, a cura di Salvatore A. Panimole, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 143.

<sup>18</sup> Przypis do RB 48, 1: „Czytanie duchowne jest bardzo niedokładnym przekładem łac. *lectio divina*, dosł. »boże czytanie«. Przymiotnik »boży« odnosi się raczej do tekstu, który ma być czytany niż do samej czynności czytania [...]”.

<sup>19</sup> RB 48, 23.

<sup>20</sup> Por. A. de Vogüé, *La Regola di S. Benedekto. Commento dottrinale e spirituale*, Edizioni Messaggero Padova–Abbazia di Praglia 1984, s. 337.

pracy nieustannie słucha Boga. Aby medytować cały dzień, potrzeba wcześniej poświęcić 2–3 godziny na lekturę, co wcale nie jest mało. Medytacja podczas pracy wymaga, aby Słowo Boże było słuchane i wręcz znane na pamięć. Ten wzajemny związek pomiędzy *lectio* i *meditatio* przypomina liturgię godzin i tzw. „modlitwę nieustanną”, która w tradycji chrześcijańskiej, szczególnie wschodniej, miała i nadal ma duże znaczenie<sup>21</sup>.

W tym miejscu warto może wyjaśnić, czym w tradycji chrześcijańskiej i mniszej jest medytacja Słowa: chodzi o akt, który zajmuje w równym stopniu ducha, jak i intelekt, i nie polega wyłącznie na tworzeniu idei lub poddawaniu się uczuciom, ale także, a może nawet na pierwszym miejscu, na obcowaniu z tekstem, na ciągłym powtarzaniu go. Naturalnie, tekst ten powinien być wzięty z Księgi ksiąg, czyli z Biblii<sup>22</sup>. Mnich w ten sposób upodabnia się do „zwierzęcia”, które przeżuwa, a wiadomo, że Biblia nazywa czystymi zwierzętami jedynie te, które przeżuwają (por. Kpł 11, 3; Pwt 14, 6). Dla mnichów, którzy doskonale znali Pismo Święte, to porównanie było bardzo drogie, a jednocześnie oddawało głęboki sens tego, czym w ich życiu była medytacja, czyli nieustanne rozważanie Słowa Bożego<sup>23</sup>.

Należy również zwrócić uwagę na to, co dalej pisze Benedykt w tymże rozdziale 48, mianowicie: „W tych dniach Postu każdy (mnich) otrzyma z biblioteki jedną książkę, którą powinien przeczytać od pierwszej do ostatniej strony w całości”<sup>24</sup>. Interesujące jest tutaj słowo „biblioteka”, które w języku łacińskim *bibliotheca* ma podwójne znaczenie. Otóż z jednej strony można je przetłumaczyć jako bibliotekę, czyli miejsce, gdzie przechowywane są książki, i to tłumaczenie jest chyba najbardziej rozpowszechnione wśród tłumaczy i interpretatorów *Reguły św. Benedykta*. Istnieje jednak też drugie tłumaczenie, wcale nie mniej wiarygodne, które ma wielu zwolenników, *bibliotheca* – jako Biblia, zbiór świętych ksiąg<sup>25</sup>. W tym wypadku każdy mnich otrzymywałby jeden kodeks, zawierający

---

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 338.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 345.

<sup>23</sup> A. de Vogüé, *La lettura quotidiana nei monasteri*, dz. cyt., s. 153.

<sup>24</sup> RB 48, 15.

<sup>25</sup> Por. *La Regola di San Benedetto*, introduzione e commento di George Holzherr. Testo integrale latino-italiano, Piemme 1992, s. 244. A. Mundò, „*Bibliotheca*”. *Bible et lecture du carême d'après saint Beenoit*, „*Revue Bénédictine*” LX, 1950, s. 65–92.

kilka ksiąg biblijnych, co było powszechną praktyką w średniowieczu<sup>26</sup>. W ten sposób mnich praktykowałby *lectio continua*, ponieważ tekst *Reguły* mówi, że powinien on czytać to, co otrzymał „od pierwszej do ostatniej strony w całości”<sup>27</sup>, a trwałoby to od Wielkiego Postu do następnego okresu Wielkiego Postu, czyli jeden rok<sup>28</sup>. Może to być cenna wskazówka dla tych, którzy przykładają wagę do studium. Mianowicie św. Benedykt nie chce, by księga czytana była w sposób chaotyczny i nieuporządkowany lub tylko te części, które sprawiają przyjemność i są nam miłe. Pewna powaga, pilność, cierpliwość stworzyły tradycyjny styl mnicha benedyktyna, który oddaje się studiowaniu, i model ten trwa aż do dzisiaj.

Klasycznym już tekstem w tradycji monastycznej, a mającym swe korzenie w zakonie kartuzów, na temat *lectio divina* stał się tekst Guigo II Kartuzia († 1193) zatytułowany: *Drabina do raju, czyli Traktat o sposobie modlitwy*<sup>29</sup>. Długa i bogata tradycja mnisza rozumie *lectio divina* jako pewną drogę podzieloną na etapy, lub też według wyobrażenia Guigo II Kartuzia, jest ona przedstawiona w postaci schodów, po których należy się wspinać. Pisze on: „Gdy pewnego dnia zajęty pracą ręczną, zacząłem rozmyślać o ćwiczeniu się człowieka duchowego, nagle duszy rozmyślającej ukazały się cztery stopnie duchowe, a mianowicie: czytanie (*lectio*), rozmyślanie (*meditatio*), modlitwa (*oratio*) i kontemplacja (*contemplatio*). Oto jest drabina mnichów, po której wznoszą się oni z ziemi do nieba”<sup>30</sup>. Lektura jest tu rozumiana jako uważne czytanie tekstu z jednoczesnym zaangażowaniem ducha. Medytacja jest natomiast czynnością inteligencji, rozu-

---

<sup>26</sup> Dawny wykaz ksiąg w klasztorze San Gallen, pod słowem *bibliotheca*, umieszcza określone zbiory ksiąg biblijnych, tzw. kodeksy, podzielone następująco: „Siedmioksiąg” – Pięcioksiąg, Księgi Jozuego i Sędziów, niekiedy także Księga Rut, Księgi Królewskie – 1 i 2 Księga Samuela i 1 i 2 Księga Królewska, „Prorocy”, „Psalmy”, „Księgi Salomona”, „Księgi Historyczne” „Ewangelie”, „Listy Apostolskie”, „Dzieje Apostolskie i Apokalipsa”. Casiodor w swym dziele *Istitutiones* mówi o dziewięciu kodeksach stanowiących Biblię. Por. A. Mundò, dz. cyt., s. 82–83.

<sup>27</sup> RB 48, 15.

<sup>28</sup> Nie wszyscy autorzy są tego zdania. Wielki znawca monastycyzmu i tradycji mniszej A. de Vogüe w swym komentarzu do *Reguły* jest innego zdania, ponieważ uważa, że tekst jest zbyt ogólnikowy, by wysnuwać takie wnioski, por. A. de Vogüe, *La Règle de Saint Benoît II*, Cerf 1972, s. 603.

<sup>29</sup> Tekst Guigo II Kartuzia został wydany dwukrotnie w edycji Migne’a: *Scala paradisi*, PL 40, 997–1004 wśród dzieł św. Augustyna oraz *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi*, PL 184, 475–484 wśród dzieł św. Bernarda.

<sup>30</sup> Guigo II Kartuz, *Drabina do raju, czyli Traktat o sposobie modlitwy*, w: *Lectio divina. Boże czytanie*, Tyniec–Kraków 1991, s. 58.

mu, polegającą na uważnym poszukiwaniu ukrytej prawdy. Modlitwa jest zwróceniem serca do Boga z jednoczesną intencją unikania zła i postępowania w dobrem, kontemplacja zaś wzniesieniem duszy do Boga i pozostawaniem w Jego obecności, doświadczając radości trwania razem<sup>31</sup>.

Być może taki język nie przemawia już do człowieka XXI w., który staje się odbiorcą przede wszystkim obrazu, poznaje przez ogląd, w odróżnieniu od człowieka sprzed jeszcze 100 lat i wcześniej, kiedy poznawał przez tekst czytany lub słuchanie. Dziś praktyka *lectio divina* przeżywa pewien rozkwit i to nie tylko w środowisku mniszym i zakonnym. Wydaje się, że coraz więcej ludzi pragnie duchowości pogłębionej, opartej na silnym i trwałym fundamencie, jakim jest Biblia. Formy pobożności ludowej, oddziałującej wyłącznie na uczucia, są zbyt powierzchowne i przemijające i nie dają już satysfakcji ludziom prawdziwie poszukującym Pana. A można Go znaleźć przede wszystkim badając Pisma, jak uczniowie zmierzający do Emaus, którzy spotkali Pana, a On wyjaśniał im Pisma odnoszące się do Niego (por. Łk 24, 13–35).

### 3. Etapy *lectio divina*

Ponieważ *lectio* jest formą modlitwy, czyli czymś bardzo intymnym, osobową relacją z Bogiem, trudno jest mówić o etapach czy schemacie w sensie ścisłym. Podział, który zresztą już został zasygnalizowany wcześniej (czytanie, medytacja, modlitwa, kontemplacja), może tylko pomóc usystematyzować i lepiej zrozumieć naturę i cel tego „ćwiczenia”, a to w końcu powinno służyć lepszej jego praktyce.

Niewątpliwie tym, co leży u podstawy *lectio*, jest zażyłość z Pismem Świętym, znajomość tekstu, a nawet – można powiedzieć – pewna przyjaźń ze Słowem Bożym. Zażyłość, którą się nabywa, jedynie i po prostu czytając cierpliwie Biblię. Czytanie i medytacja są procesami, które można i powinno się praktykować w ciągu całego dnia, które powinny towarzyszyć w chwilach smutku i radości, zniechęcenia i euforii. Bo tylko w ten sposób można spotkać Pana, gdyż daje się znaleźć tym, którzy Go miłują: „Szukajcie Pana, gdy się pozwala znaleźć, wzywajcie Go, dopóki jest blisko!” (Iz 55, 6).

Naturalnym zaś owocem wysiłku w zgłębianiu tekstu, w rozmyślaniu nad nim jest to, co nazywamy modlitwą i kontemplacją. Modlitwa, która przemienia się w kontemplację, rodzi się wtedy, gdy wszystkie nasze uczucia, refleksje, intu-

---

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 58–59.

icje i poszukiwania duchowe koncentrują się na podziwianiu i zachwycie nad misterium Chrystusa, które jest obecne na każdej stronie Pisma Świętego, a zwłaszcza na kartach Ewangelii.

Sam tekst jest jedynie punktem wyjścia do podążania w głąb, zadowolając się i karmiąc Obecnością Jedyne, który działa w opisanych wydarzeniach. Bóg w istocie objawia się poprzez tekst święty, przez fakty i słowa, historię ludu Bożego, dzieje Jezusa i Apostołów. Czym jest zatem lektura, można wyjaśnić i nie stanowi to większych problemów; medytacja natomiast jest bardziej osobista i odnosi się do konkretnej osoby z całym jej bagażem duchowym i intelektualnym; kontemplacja natomiast rodzi się w nas jedynie pod wpływem Ducha Świętego<sup>32</sup>.

W kontekście rozważań nad *lectio divina*, czyli modlitewną lekturą Biblii, wydaje się interesujące oraz bardzo inspirujące odwołanie się do tekstu Pisma Świętego, aby wyjaśnić znaczenie słowa *kontemplacja*. Termin grecki, który oddaje treść łacińskiego słowa *contemplatio* to *theoria*. W języku polskim poprzez słowo „teoria” rozumiemy jakąś abstrakcyjną zasadę, której przeciwstawiamy zazwyczaj „praktykę”. Termin grecki natomiast składa się z dwóch elementów bardzo interesujących: *thea* i *orào*. *Thea* oznacza „widok, widowisko, wizja” w sensie oglądania jakiejś panoramy, natomiast termin *orào* „widzieć, patrzeć”. Kiedy się mówi „oglądać widowisko, widzieć w wizji”, ma się na myśli nie oglądanie powierzchowne, ale skoncentrowane na czymś, wzmocnione intencją. W takim razie oznaczałoby to: „patrzę i widzę” lub „obserwuję i widzę”, to jakby wejście w to, co się obserwuje<sup>33</sup>.

Termin grecki *theoria* występuje jedynie raz w Nowym Testamencie, mianowicie w Ewangelii wg św. Łukasza 23, 48: „Wszystkie też tłumy, które zbiegły się na to widowisko, gdy zobaczyły, co się działo, wracały bijąc się w piersi”. Śmierć Chrystusa na krzyżu, Bóg-Jezus ukrzyżowany stał się widowiskiem (przedmiotem kontemplacji) i taki jest już przedstawieniem Boga. Bóg „Jestem, który jestem” (por. Wj 3, 14), jest miłością dającą samą siebie. I tego właśnie Boga należy kontemplować w Jego człowieczeństwie. Jego Ofiara jest całkowitym objawieniem Boga, miłosierdziem objawiającym się, które napędza ludzi swoją miłością. W Ukrzyżowanym objawia się cieleśnie cała pełnia: „Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2, 9), w Nim widać to, czego oko ludzkie nigdy nie widziało: „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało,

---

<sup>32</sup> Por. C. M. Martini, dz. cyt., s.16–17.

<sup>33</sup> Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.

ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9).

W tradycji patrystycznej oznacza to, że ten, który ma dar *theoria*, czyli kontemplacji, ma zawsze przed sobą misterium Chrystusa ukrzyżowanego, które jest osią i centrum historii, Słowo będące objawieniem dziejów ludzkości. W tym sensie człowiekiem kontemplującym (kontemplatywnym) byłby ten, który widzi wszystkie zawilości historii człowieka i świata, mając za punkt wyjścia wizję Chrystusa ukrzyżowanego, wizję która otwiera na perspektywę zmartwychwstania<sup>34</sup>. Widać w tym przypadku, że człowiek kontemplatywny nie znajduje się poza tym, co się wokół niego ciągle dzieje, nie odnosi się wyłącznie do rzeczy abstrakcyjnych, ale jest tym, który znajduje się w sercu historii i jego punktem odniesienia jest zawsze istota tych właśnie rzeczy i tychże wydarzeń.

Celem ostatecznym czterech wyżej wymienionych stopni, czy też etapów wędrówki ze Słowem Bożym, choć w praktyce jest to trudne do rozróżnienia, jest skrucha i nawrócenie. Człowiek prawdziwie kontemplatywny, który żyje w świecie, pracuje i ma rodzinę, lub też żyje we wspólnocie zakonnej, jest tym, który w przeżywaniu swej wiary nieustannie doświadcza żalu i skruchy serca z powodu swej małości i słabości, a kontemplując Boga w Jego człowieczeństwie, żyje nadzieją i miłością prowadzącą do nieustannego nawrócenia. Tłumy, gdy zobaczyły to, co się wydarzyło „wracały bijąc się w piersi” (Łk 23, 48). Zatem wydaje się, że należy pozbyć się niewłaściwego rozumienia wyrażenia *kontemplacja*, ponieważ bez prawdziwej skruchy serca, bez pokory w obliczu Boga, który przyjął ludzkie ciało, bez szacunku i miłości bliźniego, zwłaszcza tego, który sprawia najwięcej bólu i cierpienia, nie ma prawdziwego nawrócenia, a tym samym i prawdziwej kontemplacji. Dlatego właśnie praktyka *lectio divina* jest tak trudna i trwa całe życie, a jednocześnie daje wspaniałe owoce.

*Lectio divina* była zawsze, jest i pewnie nadal pozostanie, poprzez swój przedmiot, ćwiczeniem surowym, prawdziwą duchową ofiarą składaną każdego dnia. Może stać się źródłem wielkiej hojności i wspaniałomyślności ze strony Pana, czyli fundamentem duchowości chrześcijanina, ale jednocześnie sama wymaga szczodrobliwości ze strony tego, kto ją praktykuje: „Będziecie Mnie wzywać, zanosząc do Mnie swe modlitwy, a Ja was wysłucham. Będziecie Mnie szukać i znajdziecie Mnie, albowiem będziecie Mnie szukać z całego serca. Ja zaś sprawię, że Mnie znajdziecie – wyroczenia Pana – i odwrócę wasz los, zgromadzę spośród wszystkich narodów i z

---

<sup>34</sup> Obserwacje te zostały poczynione na podstawie: Innocenzo Gargano, *Iniziazione alla 'Lectio divina'*, Bologna 1992, s. 101.

wszystkich miejsc, po których was rozproszylem – wyrocznia Pana – i przyprawdę was do miejsca, skąd was wygnałem” (Jr 29, 12–14).

## Część II

SŁOWO, KTÓRE PRZEBACZA I UZDRAWIA.  
UZDROWIENIE PARALITYKA w Mk 2, 1–12

### Wprowadzenie

Pierwsza część miała na celu zaprezentowanie, czym jest *lectio divina*, gdzie ma swoje korzenie i jak wygląda jej model z teoretycznego punktu widzenia. Natomiast druga część chce pokazać na przykładzie, w formie medytacji, jak *lectio* może wyglądać w praktyce, z jednoczesnym uwzględnieniem, że nie jest to *lectio divina* w sensie ścisłym, lecz tylko pewna pomoc, instrument rzucający światło i dający pewną wizję, która ma pomóc w osobistej praktyce. Zasadniczo dotyczy tylko pierwszej fazy, czyli czytania, która leży u podstawy i dlatego jest tak bardzo ważna. Rozważany fragment z Ewangelii według św. Marka 2, 1–2 został umieszczony w kontekście całości, następnie przez skupienie się nad samym tekstem, wydobywa się jego strukturę, aby później przejść już do właściwej lektury tekstu. A to wszystko powinno doprowadzić do próby interpretacji tekstu i w konsekwencji do medytacji nad nim, z czego może się zrodzić w sercu pokorna modlitwa i kontemplacja Słowa, które towarzyszy człowiekowi w życiu, ponieważ samo jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6).

### 1. Kontekst

Czytanie tekstu Ewangelii nie tylko dla egzegety, lecz również dla tego, który podchodzi do Biblii z otwartością i dyspozycją, by dać się wprowadzić w niezgłębione wymiary, które sam tekst sugeruje, wymaga z punktu widzenia metodologii, umieszczenia danego fragmentu w kontekście całości. Jest to ważna zasada do zachowania także podczas *lectio divina*: nie wolno przeoczyć, że jakiś fragment Ewangelii, jak zresztą każdy inny tekst literacki wybrany z kontekstu całego dzieła, został wcześniej stworzony przez autora wewnątrz *continuum* narracji, jest zatem połączony z kontekstem przez całą serię związków mniej lub bardziej widocznych, które również ze swojej strony biorą udział w przesłaniu całości. Zatem również tutaj jest zastosowana ta wstępna operacja, aby ogarnąć całą sieć odniesień, których należy być świadomym, a następnie pogłębić lekturę fragmentu, który ma być tu rozpatrzony.



Już na samym początku da się dostrzec pewien podstawowy fakt, a mianowicie jest to pierwszy cud, któremu Marek – z natury bardzo powściągliwy w swym opowiadaniu – przeznaczają sporo miejsca (12 wersetów). Pierwszy rozdział dał już obraz uzdrawiającej działalności Jezusa, przede wszystkim poprzez wypędzanie demonów. Były to cuda swego rodzaju programowe, silnie wskazujące na charakter inauguracyjny i mesjaniczny początków działalności Jezusa w Galilei: królestwo niebieskie jest tuż, tuż, u drzwi i kres panowania złego jest już przesądzony; nieprzypadkowo zatem jedynymi, którzy już na początku rozumieją zasięg tej działalności uzdrawiającej, są właśnie demony, tylko one są w stanie rozpoznać w Nim Syna Bożego (to, co w zakończeniu wyzna również setnik pod krzyżem: por. Mk 15, 39), i właśnie z tego powodu są szorstko zmuszeni do milczenia. To wprowadzenie w wymiar mesjański ma następnie swoje wypełnienie w uzdrowieniu trędowatego (Mk 1, 40–45): wyłączony ze wspólnoty z powodu grzechu, z którym jego choroba jako znak w dosłownym tego słowa znaczeniu była utożsamiana, zostaje wyzwolony przez Jezusa z więzów zła, uniemożliwiających mu uczestniczenie w zgromadzeniu wierzących (synagoga); jest to więc ważny cud, także z punktu widzenia symbolu, któremu Marek przeznaczają 5 wersetów (40–45); lecz wiersz 45, typowo „redakcyjny”, w sposób wyraźny kładzie swoje znamię na tej sekcji opowiadania i przygotowuje nas na spotkanie z dalszym tokiem narracji.

Następna sekcja, do której ten fragment należy jako pierwszy człon, utworzona jest z pięciu sporów pomiędzy Jezusem a nauczycielami Prawa. Tutaj wyłania się następna cecha mesjanizmu Jezusa: zdemaskowanie czysto formalnego zachowywania Prawa, lub też lepiej, podjęcie się interpretacji tradycji za pomocą terminów wolności i autentyczności (nie wolno zapominać, że Ewangelia Marka odzwierciedla zawartość nauczania pawłowego). Warto zatem przedstawić schematyczną strukturę tej sekcji:

A. Uzdrowienie paralityka: Syn Człowieczy ma władzę odpuszczenia grzechów (2, 1–12).

B. Powołanie Lewiego: spożywanie posiłku z grzesznikami (2, 13–17).

C. Spory na temat postu: nowe wino w nowych bukłakach (2, 18–22).

B'. Łuskanie kłosów w szabat: Syn Człowieczy jest panem szabatu (2, 23–28).

A'. Uzdrowienie człowieka z uschniętą ręką: prawo ratowania życia w dzień szabatu (3, 1–6).

Może dać wiele ciekawych spostrzeżeń symetria, która wyłania się z zaproponowanego schematu. Widać przynajmniej w ogólnych zarysach, że pierwsza

część (A i B) ma jako temat stosunek Jezusa do grzeszników; druga część (B' i A') natomiast postawę w stosunku do szabat; centrum zaś (B, C, B') skupia się na temacie spożywania posiłku. To, co jest tutaj interesujące – jakby w celu podkreślenia wagi umieszczenia w kontekście tego fragmentu – to fakt, że jest on w symetrii z innym cudem: dwa uzdrowienia z sytuacji niemożliwości poruszania się, powrót już nie do dzielenia życia w sposób wolny z innymi (jak to było w przypadku trędowatego), lecz do posiadania władzy nad swoim ciałem i swoją wolą, które tworzą ramy znaku mesjańskiego w najwyższym stopniu, czyli wspólnej uczy. Zatem dwa cuda uzdrowienia, w których aspekt cudotwórczy, bardziej niż akt miłosierdzia i współczucia sam w sobie, wydaje się przyjmować wartość emblematyczną, jeśli nie symboliczną wyzwalającej roli Mesjasza.

## 2. Elementy struktury tekstu

By mieć bardziej bezpośredni kontakt z tekstem, należy przyjąć dwie wskazówki, które wydają się wyłaniać już na pierwszym poziomie lektury.

Pierwsza, odnosząca się do spostrzeżeń wcześniejszych, dotyczących kontekstu pięciu wydarzeń, jest zorientowana na ukazanie ruchu i przemieszczania się, charakteryzującego tę scenę, w której pokazany został paralytyk, człowiek, który nie może się poruszać. A jednak jest to jeden z epizodów najbardziej ożywionych i „ruchliwych” w całej Ewangelii: cztery osoby niosą z trudem bezwładnego człowieka, odkrywają dach, spuszczaają łożę pomiędzy uczonych w Piśmie, którzy dla kontrastu nie poruszają się, są nieruchomi, siedzą przed Jezusem, aby Go słuchać<sup>35</sup>. Cud uzdrowienia dokonuje się dopiero na końcu sceny, a chodzenie paralytyka, który wraca do domu razem ze swoim łożem na plecach, wydaje się wynikiem wszystkich tych wcześniejszych ruchów, skierowanych ku Jezusowi głoszącemu naukę (słowo).

Drua wskazówka dotyczy szybkich zmian zachodzących na scenie. Opowiadanie rozwija się w istocie w trzech fazach, z których jedynie trzecia jest cudem właściwym i rzeczywistym, lecz każda faza ma swoje rozwinięcie w następ-

---

<sup>35</sup> Sama w sobie postawa siedząca nie jest negatywna, co więcej, wyraża na ogół postawę ucznia wobec rabiego (por. Łk 10, 10. 39); nie wydaje się taka również tutaj na pierwszy rzut oka, jeśli jest prawdą, że paralytyk każe się położyć pomiędzy nich. Staje się natomiast negatywna w rozwinięciu narracji, kiedy uczeni w Piśmie w postawie siedzącej wyrażają symbolicznie swoją obcość w stosunku do ruchu dziejącego się na scenie.

nej, dzięki nagłemu nałożeniu się zmiany perspektywy. Centralną fazą jest natomiast polemika z uczonymi w Piśmie.

### 3. Lektura tekstu

Warto zatem przestudiować z uwagą te trzy części oraz efekty zdumienia, które się pojawiają.

*Pierwsza faza* (w. 1–4) to przybycie paralityka do Jezusa. Dlaczego tak bardzo wysiła się paralytyk, angażując cztery osoby do niesienia go, tak jakby wyrećzał się nimi w zastępstwie swych czterech nieruchomych kończyn? Gdy się czyta opowiadania paralelne Mateusza i Łukasza, odpowiedź wydaje się bardziej oczywista: aby być uzdrowionym (por. Mt 9, 2; Łk 5, 18). Lecz w opowiadaniu Marka pojawia się inny motyw: paralytyk usiłuje za wszelką cenę przewyciężyć przeszkody, które mu uniemożliwiają uczynić to, co właśnie robią inni, a mianowicie słuchać Jezusa, który – według wyrażenia występującego tylko u Marka, jakby rozmyślna gra słów – „głosił naukę”, dosłownie „mówił im słowo” (w. 2). Paralytyk pragnie wejść do domu, w którym znajduje się Jezus (prawdopodobnie dom Piotra w Kafarnaum, gdzie nowa rodzina Jezusa wydaje się mieć swoje lokum), oraz przewyciężyć tę niemoc, która nie pozwala mu słuchać Jego słów. A wiemy, że „dom Jezusa” jest miejscem zdecydowanie określającym w tej pierwszej fazie Ewangelii, kto należy do kręgu uczniów, a kto pozostaje „na zewnątrz” (wyrażenie również należące do typowych w użyciu Marka, por. 3, 31–35, a także w innym kontekście 4, 10–12).

*Druga faza* (w. 5–9) wzbudza zdumienie. Jezus, widząc wiarę paralityka i jego towarzyszy, przebacza grzechy. Jednak zaskoczenie nie polega na tym, że nie spełnia oczekiwań, ignorując jakby prośbę o uzdrowienie, jak powszechnie się uważa, lecz na tym, że wobec wiary, która zostaje zademonstrowana w chęci słuchania za wszelką cenę i została przyjęta z podziwem, Jezus daje poznać dar nieoczekiwany, przebaczenie grzechów, objawiając w ten sposób miłosierdzie Boże. Coś tak nieoczekiwanego i „nie do wiary”, że wzbudza zaskoczenie tych, którzy siedzieli i słuchali. Wydaje się, że jest to potwierdzone poprzez fakt, że powtarza się w tym punkcie gra słów z terminem „słowo”, tak jak na początku, jednak tym razem w kluczu negatywnym: uczeni w Piśmie „myślą, rozważają” (gr. *dialogizein*) między sobą, Jezus natomiast mówi (gr. *lalein*); uczeni w Piśmie nie słuchają Jezusa „mówiącego słowo”, lecz pytają się w swych sercach: „Czemu On tak mówi?”. Nie słuchają, ponieważ osądzają słowo, zamiast pozwolić się osądzić słowu, a zatem wątpią, nie wierzą. Przeciwnie, w całym opowiadaniu paralytyk nie mówi ani jednego słowa: chce słuchać, słucha, odpowiada na wypowiedziane słowo. Cała sekwencja zamyka się prowokującym pytaniem: „Cóż jest łatwiej...?”. Z formalnego punktu widzenia jest to pytanie

retoryczne, lecz jaka jest prawdziwa odpowiedź? Można by wątpić w możliwość dania odpowiedzi. W rzeczywistości cud zdziałany przez Jezusa w następnej scenie łączy ściśle dwa fenomeny zaistniałe za sprawą Bożego Słowa, które On wymawia. Sam Bóg może przebaczyć i jedynie Bóg może pozwolić chodzić paralytykowi. Jedno i drugie słowo objawia tę samą moc Boga. To pytanie nie służy niczemu innemu, jak temu, by zapowiedzieć i uprzedzić ten związek, którego nikt by się nie spodziewał.

*Trzecia faza* (w. 10–12), właśnie z tego powodu także ona jest nieoczekiwana: uzdrowienie pieczętuje całe wydarzenie w stopniu wzrastającym, objawiając jednocześnie moc słowa Jezusowego: słowo, które wzywało do słuchania i do wiary (*fides ex auditu*), z wiary pozwoliło przekształcić się w przebaczenie, odzyskanie własnej godności przed Bogiem i w końcu przebaczenie grzechów stwarza nowe warunki egzystencji, życie i poruszanie się na własnych nogach, prawdziwe zmartwychwstanie. To wyjaśnia fakt, że czasownik, który Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako „wstać”, (gr. *egheiro*) użyty tu trzy razy (w. 9, 11 i 12) w swoim właściwym sensie oznacza „przebudzić się”: jeden z typowych czasowników występujący w opowiadaniach o zmartwychwstaniu (by ograniczyć się jedynie do Marka por. 5, 41; 6, 14.16; 12, 26; 14, 28; 16, 6.14). I podobnie jak trędowaty został przywrócony wspólnocie, tak paralytyk powrócił do swego domu.

#### 4. Interpretacja

Centralne miejsce słowa w przypowieści oraz rola modelu, jaki ona (przypowieść) przyjmuje w kontekście, pozwalają zaproponować lekturę, którą można nazwać „paraboliczną”: przypowieść (parabola) o stosunku pomiędzy wierzącym a Słowem oraz przypowieść o *lectio divina*, jako inną z możliwości.

*Pierwsza faza* odpowiada pierwszej scenie, o której wyżej była mowa i dobrze reprezentuje wymiar słuchania, tego, co się nazywa *lectio divina*, a można rozumieć również jako ćwiczenie, instrument umożliwiający słuchanie w duchu wiary. Z pewnością lektura powinna się odbywać w duchu wiary, jednak nie może być pasywna: czytać znaczy także poszukiwać, chcieć słyszeć własnymi uszami, pragnąć przełamać przeciwności, które się napotyka, przeszkadzające w słuchaniu i rozumieniu. Umiejętność czytania (ze wszystkimi zdolnościami rozumu i z całą otwartością serca) jest sposobem wejścia do domu Pana: zatem jest to Pismo Święte, wspólnota zgromadzona i słuchająca Pisma, rzesze ludzi szukające sensu własnego życia, konfrontacja z Ewangelią. Owi czterej mężczyźni niosący łoże są jakby przedłużeniem tego człowieka, jego dwoma rękoma i dwoma nogami, które zastępują te unieruchomione. Jeśli jest prawdą, że słuchanie w duchu

wiary jest wyłącznie darem, dar jest również poszukiwany, a Pan rozpoznaje czystość tego szukania, kiedy „widzi ich wiarę” (w. 5), a w każdym bądź razie potwierdza, że ją rozpoznaje (por. Mk 5, 34; 10, 52) w tym, który jej szuka, i to staje się początkiem dialogu, przejściem od szukania do dialogu osobowego.

*Druga faza*, w drugiej scenie, jest tą, w której Słowo szukane i słuchane przenika jak miecz o podwójnym ostrzu i ukazuje całą prawdę o sercu (oczywiście w swoim pragnieniu słuchania i w swej dyspozycji do wierzenia, lecz także w swej kruchości i wrażliwości oraz w swym grzechu). Poszukiwanie Boga i możliwość słuchania Jego Słowa jest czymś, co może narodzić się z nieskończoności wydarzeń, sytuacji, doświadczeń życiowych i spotkań, które mogą być odczytane w świetle tej iskry Bożej pojawiającej się w człowieku. Lecz kiedy następuje słuchanie, które jest również autentyczną więzią, pojawia się jednocześnie w tym momencie intensywna świadomość potrzeby miłosierdzia, przebaczenia i nawrócenia. Nie zawsze jest tak, że najpierw się postrzeża zło, grzech i dopiero później następuje zwrócenie się do Boga. Na pewno może się tak zdarzyć, często jest tak, że to jest moment, w którym dusza w swej głębi znajduje siłę do wzywania Boga i do pokładania nadziei w Jego Słowie przebaczenia (por. Ps 130). Lecz być może bardziej powszechną, ale z tego powodu nie mniej ważną jest często sytuacja, w której skrucha i żal, dar łez i doświadczenie przebaczenia są w rzeczywistości pierwszym cennym owocem świadomego poszukiwania Boga przez kogoś, kto został dotknięty przez Słowo i poddany jego osądowi. I to właśnie pomaga odróżnić sens grzechu od poczucia zabrudzenia (które być może jest nieuniknione, ale które też zawsze należy poddawać rozpoznaniu) oraz odróżnić od poczucia winy, które jest czymś zupełnie innym. Fałszywa duchowość często nie rozróżnia rozmaitych wymiarów człowieka i niekiedy wydaje się skuteczna w kierowaniu świadomością, lecz jednocześnie nie jest w stanie stwarzać doświadczenia wolności ducha i ludzkiej dojrzałości. Dlatego że nie ma autentycznej świadomości grzechu, jeśli nie wychodzi się od Słowa, które działa w każdej osobie (może także tego, wrytego w naszych sercach), a tylko ono może skierować ku nawróceniu, wskazując drogę i dając siłę, aby wybrać i kroczyć wąską drogą prowadzącą do życia.

I w końcu właściwy cud, czyli *trzecia faza*: życie nowe, życie właściwie przemienione, w którym na nowo rozpoczyna się chodzenie o własnych nogach i w ten sposób można kreować już swoje życie, przemienione przez wiarę. Życie pełnią, dojrzałe i w pełni świadome jako ludzki wybór, lecz jednocześnie w przekonaniu, że ta siła nie pochodzi od nas. Z pierwszego ruchu, którym jest zwrócenie życia w kierunku Słowa Bożego, Jezusa wypowiadającego słowa, rodzi się ruch od słowa do życia. Od spotkania z Jezusem w Jego domu, gdzie następuje rozpoznanie samych siebie, rozpoczyna się powrót do własnego domu, do historii, w której każdy człowiek ma rolę do spełnienia jako świadek.

Paralytyk wychodzi z tego domu i wraca do własnego domu właśnie po uzyskaniu zdolności poruszania się, po odzyskaniu władzy nad swoimi siłami. To jest owo „opanowanie” (*dominio di sé* – wł., które można przetłumaczyć jako panowanie nad sobą, bycie panem samego siebie), o którym mówi Paweł w Liście do Galatów (5, 23) jako o owocu Ducha Świętego – nie panowanie człowieka zaślepionego obłędem wszechmocy i niezależności i z tego powodu tak kruchego, kiedy staje przed trudnościami nie do pokonania i przed niepowodzeniami, które ciągle się czają, nawet nie *autarcheia* stoików, wzniosły ideał moralności, nie wolny jednak od ryzyka, że stanie się idolatrią bożka zwanego „ja”. Chodzi o „opanowanie” człowieka, któremu zostało przebaczone i który potrzebuje zawsze przebaczenia, który jednak pokonał wstyd własnej słabości, paraliżu, ślepoty i głuchoty. A wstyd jest prawdziwym przeciwnikiem do przewyciężenia, aby zdołać nawrócić się, aby wzrastać we wierze i w świadomości własnych sił, lub też lepiej, sił otrzymanych od Pana w Duchu Świętym.

Wszyscy trzej Ewangelieści wspominają jeszcze jeden szczegół, który może wydawać się interesujący, być może czysto choreograficzny. Jezus mówi do paralytyka, by wziął swoje łoże i wraz z nim odszedł do domu. Ten szczegół, którego żaden z nich nie opuścił, pozwala przypuszczać, że ma jakieś szczególne znaczenie. Dlaczego więc powinno się zwrócić uwagę na tego człowieka, który zaczął chodzić i wraca do swojego domu razem ze swym łożem na plecach? Przychodzi na myśl obraz ludzkiej słabości, którą człowiek ma zanim zbliży się do Słowa, która również pozostaje i można też jej ponownie ulec, zawsze już mu towarzyszy i nie potrafi się jej pozbyć, zapomnieć o niej. Każde doświadczenie ponownych narodzin niesie ze sobą doświadczenie człowieka starego, którym się kiedyś było. I to jest bardzo ważne, aby ponownie nie popaść w iluzję, że pewne problemy mogą się rozwiązać raz na zawsze. Każdy, kto został nawrócony przez Słowo, powinien zdawać sobie sprawę, że potem trzeba będzie dźwigać na plecach owo łoże paralytyka, gdyż uzdrowienie nie wymazało tej słabości, która była u źródła paraliżu, jedynie ją przemieniło, sprawiając, że otrzymała nowy sens, pełnię i wolność, promieniowanie światła, które może pozwolić ludziom, także tym stojącym obok, „wychodzić z siebie, stawać obok ze zdumienia”<sup>36</sup> (w. 12, gdzie jest powiedziane, że wychodzili ze zdumienia, gr. *existasthai*, które nawiązuje do paralelnego „wyszedł”, gr. *exelthen* paralytyka; termin ten w Biblii Tysiąclecia jest tłumaczony jako „zdumiewać się” i zazwyczaj jest brany w znaczeniu: zdumienie, osłupienie; ale można sobie zadać pytanie, czy nie chce ono również wyrazić początkowego doświad-

---

<sup>36</sup> *Grecko-polski Nowy Testament*. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, Warszawa 1994.

czenia nawrócenia: pośród wielu możliwych tłumaczeń tego kontrowersyjnego terminu, nie wydaje się słuszne wykluczenie i tej możliwości<sup>37</sup>) i jednocześnie wielbić Boga, ponieważ, jak mówi Mateusz, dał On taką moc (Mt 9, 12) – Człowiekowi, którym jest Jezus oraz ludziom, którym zostało przebaczone, uzdrowionym i odkupionym przez Słowo.

#### LECTIO DIVINA IN THE LIFE OF A MONK AS A BIBLE READING BY A CHRISTIAN

### Summary

The *lectio divina* is a kind of prayer through the Bible, which started in the Old Testament. In the Christianity it was practiced by the old desert fathers and by the monks. S. Benedict prescribed it, by his Rule, for every monk at the start of the day. Since then it became a characteristic of the benedictine monastic spirituality and today, it seems to be as well a peculiarity of Christian spirituality. That is why we have the title *lectio divina* as the ground of Christian spirituality. The article is in two parts: *lectio divina* from a theoretical point of view, which, by definition is the exercise of personal listening to the Word of God, hence its place in the Church monastic tradition. Then it shows the *lectio* model according to the scheme: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*. The second part is the instrument to cure the *lectio* in the daily life; however it just the first step (reading), as the three further steps are absolutely individual. So the second part is the *lectio* on the existential point of view. In Marc's Gospel 2:1–12 the miracle of the man sick of the palsy, does not seem to be Jesus answer to the requested recovery: it's rather the unexpected effect of a process initially moved by the wish to listen to Jesus preach, regardless of the palsy limits. The point puts a strong accent on the symbolic value of the tale: moving towards, even when it's had moving, Jesus Word, one makes the experience of the sin remission first, then of the physical recovery, becoming a witness of the „new man”. We can see here a possible way of *lectio divina*: from one existence to the Word, from the Word to one life.

#### Nota o Autorach:

br. LORENZO SARACENO OSB Cam – mnich kameduła w Pustelni św. Jerzego nad Jeziorem Garda we Włoszech. Absolwent literatury łacińskiej i włoskiej na Università degli Studi w Mediolanie, wykładowca na Uniwersytecie w Weronie przy Katedrze Łacińskiej Literatury Średniowiecznej, tłumacz i redaktor naukowy wydawanych w języku włoskim wszystkich dzieł Piotra Damianiego. Zajmuje się także egzegezą biblijną, a szczególnie *lectio divina*.

---

<sup>37</sup> Por. J. Mateos i F. Camacho, *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, vol. 1, Assisi 1997, s. 199.

o. **ROBERT ŁASKARZEWSKI EC** – mnich kameduła, aktualnie przebywający w Pustelni św. Jerzego nad Jeziorem Garda we Włoszech. Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego zainteresowania koncentrują się wokół duchowości monastycznej i *lectio divina*.



KS. ZENON KLAWIKOWSKI SDB

## KORZENIE DUCHOWOŚCI SALEZJAŃSKIEJ

Przysłowie mówi, że „niedaleko pada jabłko od jabłoni”. Jakość i smak owoców w znacznym stopniu zależy od rodzaju drzewa, gleby i warunków klimatycznych, miejsca, w którym jest zakorzenione. Podobnie ma się z doświadczeniem duchowym jakiejś wspólnoty czy grupy osób. By opisać lub uzasadnić określone doświadczenie duchowe, czy też duchowość jakiejś wspólnoty, trzeba sięgnąć do ich korzeni. Przejawy i manifestacje danego doświadczenia czy duchowości odnajdują swoje uzasadnienie i linie przewodnie w jego początkach.

Co stanowi korzenie duchowości salezjańskiej?

Określenie „duchowość salezjańska” odwołuje się na pierwszym miejscu do typu duchowości zainicjowanej przez św. Franciszka Salezego. Jest ono jednak również stosowane na oznaczenie duchowości, która znalazła swój wyraz w życiu i dziełach św. Jana Bosko, inspirowanego się doświadczeniem duchowo-pastoralnym Biskupa Genewy. Święty Jan Bosko, zafascynowany świetlaną postacią wielkiego Pasterza Kościoła, przełożył w sposób twórczy i oryginalny zasadnicze linie jego duchowości na grunt wychowania chrześcijańskiego i apostołatu wśród młodzieży oraz ludzi środowisk ubogich<sup>1</sup>. Tym sposobem stał się inicjatorem „nowego ruchu duchowego w Kościele”, „twórcą prawdziwej szkoły nowej i pociągającej duchowości apostołskiej” (Jan Paweł II).

Doświadczenie duchowo-apostołskie ks. Bosko wyrosło z konkretnego kontekstu polityczno-społeczno-religijnego Piemontu, okresu odrodzenia i zjednoczenia Włoch, było uwarunkowane otrzymanym przez świętego Założyciela wychowaniem i wpływem środowiska, ukształtowane przez kontakty z ludźmi młodymi, ubogimi, z marginesu społecznego. Bazą i podstawą tego doświadczenia była bogato uposażona natura Turyńskiego Wychowawcy i jego żywy temperament. Jednak wydaje się, że tym, co wpłynęło w sposób definitywny i dominujący na ukształtowanie jego osobowości, było spotkanie z osobą Jezusa Chrystusa,

---

<sup>1</sup> Por. *La Carta di Comunione nella Famiglia Salesiana di Don Bosco*, Dicastero per la Famiglia Salesiana della Congregazione SDB, Roma 1995, art. 8 (s. 17).

Dobrego Pasterza i Jego orędziem Ewangelii oraz działanie łaski, która w sercu Świętego znalazła podatny grunt i ochotne przyjęcie do współdziałania.

W celu scharakteryzowania korzeni duchowości salezjańskiej, wywodzącej się od ks. Bosko, warto opisać trzy wymiary doświadczenia duchowo-apostolskiego Świętego: na początku jego predyspozycje naturalne i temperament, następnie proces wychowania i uwarunkowania środowiskowe rzutujące na jego życie, aby w dalszej kolejności przedstawić jego osobowość, która stanowi zwieńczenie i ukoronowanie współbrzmienia czynników przyrodzonych z nadprzyrodzonymi.

### 1. PREDYSPOZYCJE NATURALNE KS. JANA BOSKO

Jan Bosko w zakresie fizjonomii był typem atletycznym, silnym fizycznie, zwinnym, o usposobieniu otwartym i pogodnym. Miał silną, dynamiczną i ekstrawertyczną osobowość<sup>2</sup>. Z punktu widzenia charakterologicznego, wg typologii Heymansa-Wiersmy – Le Senne'a, miał temperament emocjonalno-aktywno-sekundalny, określane nazwą pasjonat czy typ autorytatywny, przywódczy<sup>3</sup>. Osoba o tym temperamencie charakteryzuje się wrażliwością i bogatym życiem emocjonalnym, dyspozycją do spontanicznego działania, pomimo napotykaných przeszkód, oraz tendencją świadomości do dłuższego przechowywania reakcji na doznane bodźce.

Życie i dzieła ks. Bosko ujawniają jego wielką wrażliwość i emocjonalność. Silna, bujna uczuciowość, mocno osadzona w jego programie życia, uświęcona łaską i ubogacona osobowymi relacjami przyjaźni, była dla ks. Bosko źródłem żywotności i energii życiowej. Szybko się wzruszał, był czuły na biedę i krzywdę, otwarty na głębokie więzi i bogate przyjaźnie<sup>4</sup>. Był wrażliwy na piękno, muzykę, śpiew, deklamację. Miał poczucie humoru, takt w zachowaniu. Potrafił zachwycać się pięknem przyrody, pasjonował się poznawaniem świata, współzawodnictwem, rywalizacją. Lubił przechadzki, podróże, ruch, entuzjazm. Był człowiekiem ambitnym, a plany jego były pełne rozmachu i wielkości<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Por. G. Dacquino, *Psicologia di don Bosco*, SEI Torino 1988, s. 50. Ksiądz Bosko był wzrostu średnio-niskiego (wysokości 163 cm), miał ogromną siłę fizyczną wynikającą z jego budowy ciała, ale również związaną z wiejskim pochodzeniem i zaprawieniem w pracach fizycznych.

<sup>3</sup> Por. F. Desramaut, *Don Bosco fondatore*, w: *Don Bosco Fondatore della Famiglia Salesiana*, Midali M. (red.), Roma 1989, s. 115; L. Kaczmarek, *Charakterologia i życie wewnętrzne. Szkice z psychologii życia wewnętrznego* (wyd. 2), Kuria Biskupia – Gdańsk 1983, s. 90.

<sup>4</sup> Ksiądz Bosko charakteryzował się „uczuciowością wielowymiarową i jednocześnie głęboką, obejmującą: inteligencję, wiarę, działanie; ale również intensywną afektywność, silnie zinterioryzowaną, nieustannie kontrolowaną; niemniej jednak [...] zawsze pełną empatii, widoczną, uewnętrzną, komunikatywną”, P. Braidó, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, LAS Roma 1988, s. 88.

<sup>5</sup> P. Braidó, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, LAS Roma 1988, s. 88.

Ksiądz Bosko był człowiekiem czynu, o niespożytej energii. Jego aktywność i twórczość ujawniały się przede wszystkim w działaniu apostołskim, podejmowaniu wciąż nowych wyzwań, gotowości do ofiar oraz wyrzeczeń, w przedsiębiorczości i odwadze. Bogactwo i różnorodność talentów, wszechstronność uzdolnień oraz zdolność do syntezy i skanalizowania energii w obranym kierunku, w które Bóg go wyposażył, sprawiały, że działalność jego była skuteczna, fascynująca i pociągająca do naśladowania.

Dalszym komponentem natury Turyńskiego Wychowawcy było przechowywanie doświadczeń, długowzroczność, refleksyjność, rozważa, wierność przyjętym planom czy zobowiązaniom, stanowczość, zdolność do wyciągania wniosków z własnych upadków i niepowodzeń, oszczędność. Natura jego była ukierunkowana na realizm i trzymanie się rzeczywistości. Obdarzony bystrością umysłu i zdolnością obserwacji, nabywał opanowania, przezorności.

Bogata i bujna natura św. Jana Bosko, wyposażona w liczne talenty i dary, domagała się wiele wysiłku i potu w procesie jej uświęcenia. Sam ks. Bosko wspomina, że miał dwie wady: zarozumiałość (niechęć do podporządkowania się wskazaniom innych, niezależność) oraz rozproszenie (nadmierną, nieuporządkowaną aktywność)<sup>6</sup>. W wieku młodzieńczym musiał stoczyć walkę z pasją gry w karty oraz z porywcznością. Po jednej z bijatyk w szkole w obronie przyjaciela, ten zwrócił mu uwagę: „Twoja siła mnie przeraża. Bóg dał ci ją nie po to przecież, byś wyrządził krzywdę kolegom”<sup>7</sup>.

## 2. UWARUNKOWANIA ŚRODOWISKOWE RZUTUJĄCE NA DUCHOWOŚĆ KS. BOSKO

Na treść doświadczenia duchowo-pastoralnego św. Jana Bosko miały wpływ różne środowiska, w których żył. Wyciskały one swoiste piętno na jego sposobie myślenia, wartościowania, wyborach i aktywności. Środowiska te związane są z etapami jego życia: dom rodzinny, środowisko szkolne i z nim związane wpływy humanistyczne, studia teologiczne oraz studium pastoralne w Konwikcie turyńskim i działalność wychowawczo-duszpasterska.

---

<sup>6</sup> Por. J. Aubry, *Avec Don Bosco vers l'an 2000. Vingt conférences salesiennes*, Roma 1990, s.12; por. T. Jania, *Z księdzem Bosko ku przyszłości*, Kraków (powielacz), s. 12–13.

<sup>7</sup> G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al. 1855. Introduzione, note e testo critico a cura di Antonio da Silva Ferreira*, LAS Roma 1991, s. 70; J. Bosko, *Wspomnienia Oratorium*, Warszawa 1987, s. 46. Wspominając swojego przyjaciela Alojzego Comollo, wyznaje: „Starałem się wziąć z niego przykład, choć byłem daleko z tyłu... W jednej tylko rzeczy nawet nie próbowałem go naśladować: w umartwianiu się. Wydawało mi się wręcz niemożliwością, bym potrafił osiągnąć tak wiele”, G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio...*, s. 93–94; J. Bosko, *Wspomnienia...*, s. 76.

## 2.1. Środowisko domu rodzinnego (1815–1830)

Dom rodzinny Jana Bosko w środowisku wiejskim miał szczególne walory duchowe: żywy zmysł Opatrzności Bożej i poczucie obecności Boga w historii ludzkiej, praktyka życia sakramentalnego, nabożeństwo do Matki Najświętszej, kult świętych, poczucie obowiązku, zdolność do poświęceń i ofiar dnia codziennego<sup>8</sup>. Szczególne znaczenie w formacji Janka miała jego matka, Małgorzata Occhiena (dzisiaj służebnica Boża), która po śmierci męża (w 1817 r., w drugim roku życia Janka) wzięła na swoje barki ciężar prowadzenia domu i wychowania dzieci. Święty Jan Bosko we *Wspomnieniach Oratorium* wyznaje: „moim wykształceniem religijnym zajmowała się prawie wyłącznie moja mama”<sup>9</sup>. To ona przygotowywała go do Pierwszej Komunii św., uczyła go modlitwy, towarzyszyła mu w przeżywaniu sakramentu pojednania, „tak długo, dopóki nie uznała – wspomina ks. Bosko – że mogę już sam należycie odbyć spowiedź”<sup>10</sup>. Do końca swojego życia będzie podkreślał wielką mądrość wychowawczą i duchową matczynych pouczeń. To matka zakorzeniła w nim głęboki szacunek do sakramentów świętych oraz nabożeństwa maryjnego. W dzień jego obłóczyn usłyszał – jak wyznaje – jej słowa: „Kiedy urodziłeś się, poświęciłam cię Matce Bożej, a kiedy zacząłeś naukę, poleciłam ci zawsze kochać naszą Matkę. Teraz polecam ci, byś oddał Jej się cały. Kochaj tych kolegów, którzy Ją kochają. A jeśli zostaniesz księdzem, rozkrzewiaj wokół siebie miłość do Niej”<sup>11</sup>.

## 2.2. Środowisko szkolne i wpływy humanistyczne (1830–1835)

Nauka języków klasycznych w szkole o ukierunkowaniu klasyczo-humanistycznym dała Jankowi Bosko dostęp do bogactwa kultury i dorobku literatury klasyków. Z pasją oddawał się lekturze dzieł autorów łacińskich i włoskich. Było to nowe, niezwykle, poszerzające intelektualne horyzonty doświadczenie dla młodzieńca, który wyszedł z oddalonego od wielkiego świata środowiska wiejskiego. Później stanie się ono dla niego bazą w organizacji i prowadzeniu dzieł wychowawczo-duszpasterskich. Janek Bosko w tym okresie nawiązuje głębokie i twórcze przyjaźnie oraz zakłada Towarzystwo Wesołości, którego podstawową dewizą „było unikanie za wszelką cenę wszystkiego, co mogłoby wywołać melancholię i smutek, a zwłaszcza lekceważenie prawa Bożego”. Regulamin Towarzystwa zawierał dwa punkty: „1. Żadnego czynu ani żadnych słów niegodnych chrześcijanina. 2. Sumienność w wypełnianiu obowiązków szkolnych i religij-

---

<sup>8</sup> Por. P. Braido, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, LAS Roma 1988, 51; J. M. Prellezo, S. Giovanni Bosco, w: *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Leumann Torino 1989, s. 997.

<sup>9</sup> J. Bosko, *Wspomnienia...*, s. 22 n.

<sup>10</sup> Tamże, s. 14.

<sup>11</sup> Tamże, s. 72.

nych”<sup>12</sup>. Okres ucześnieństwa do szkół ugruntował w nim ideał religijny oparty na chrześcijańskim świecie wartości; dał mu odkryć znaczenie wykształcenia w życiu człowieka, potrzebę porządku, dyscypliny i stawiania wymagań moralnych; pomógł dowartościować wpływ grup na rozwój młodego człowieka, więzi przyjaźni, znaczenie stałego kierownictwa duchowego (obiera spowiednika i kierownika sumienia) i systematycznej praktyki sakramentalnej; wskazał na konieczność wychowania do obowiązkowości i potrzebę głębokich relacji międzyosobowych pomiędzy uczniami a nauczycielami i wychowawcami<sup>13</sup>.

### 2.3. Studia teologiczne (1835–1841)

Jan Bosko odbył studia seminaryjne w Chieri. Praktyki seminaryjne: codzienna msza święta, rozmyślanie, różaniec, lektura podczas posiłków, spowiedź co dwa tygodnie, Komunia św. w dni świąteczne (później codzienna) odprawiane z gorliwością, staną się potem praktykami we wspólnotach zakonnych założonych przez ks. Bosko.

W seminarium panował klimat surowych wymagań i dyscypliny, a nawet w jakimś sensie rygoryzmu jako spuścizny po jansenizmie. Seminarzysta Bosko wspomina, iż relacje pomiędzy przełożonymi i studentami były nacechowane dystansem i chłodem, co powodowało w nim pragnienie, aby jak „najszybciej ukończyć seminarium i jak najprędzej zostać księdzem [...], by przebywać wśród chłopców, pomagać im i wspierać swą przyjaźnią”<sup>14</sup>.

W tym okresie wielki wpływ na seminarzystę Janka miało dziełko *O naśladowaniu Chrystusa*, które odciągnęło jego uwagę od dóbr tego świata, a skierowało ku wartościom nieprzemijającym, mobilizowało do wytężonych wysiłków ascetycznych. Ksiądz Bosko wyznał: „Wielokrotnie wracałem jeszcze potem do tej małej, a tak wielkiej książki i odkryłem, że w jednej jej linijce było więcej mądrości niż w grubych tomach autorów starożytnych. Lektura *O naśladowaniu Chrystusa* położyła kres lekturom świeckim”<sup>15</sup>.

Janek seminarzysta ujawnił swoją naturę pragmatyka; daleki był od suchych spekulacji i teoretycznych rozważań, a swoje upodobania kierował ku Pismu Świętemu, apologetyce i historii Kościoła.

### 2.4. Studium pastoralne w Konwikcie turyńskim i praca apostołska

Trzyletni pobyt ks. Bosko w Konwikcie turyńskim (1841–1844) oraz podjęta przez niego działalność wychowawczo-apostołska w pierwszych latach kapłań-

<sup>12</sup> Tamże, s. 38.

<sup>13</sup> Por. P. Braidó, dz. cyt., s. 52–53.

<sup>14</sup> J. Bosko, *Wspomnienia...*, s. 74.

<sup>15</sup> G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio...*, s. 106–107; tenże, *Wspomnienia...*, s. 91.

stwa miały definitywny wpływ na profil jego doświadczenia duchowo-pastoralnego. Organizacja i program studium w Konwikcie turyńskim o nastawieniu pastoralnym i praktycznym szły w kierunku humanizmu chrześcijańskiego pełnego równowagi i umiaru, uprzywilejowując doktrynę moralną i duchową św. Alfonsa Liguriego, a odcinając się od skrajnych tendencji rygoryzmu i laksyzmu.

W Konwikcie spotyka ks. Józefa Cafasso (1811–1860), który nie tylko stał się jego wykładowcą teologii moralnej, ale kierownikiem duchowym i przewodnikiem pastoralnym. On prowadził młodego kapłana do więzień, do młodzieży z marginesu społecznego, do ludzi żyjących na granicy prawa. Pod jego okiem ks. Bosko ugruntuje w sobie właściwe mu rysy duchowości: nadzieję chrześcijańską, większe zaufanie do Boga niż poddawanie się lękom i niepokojom wewnętrznym, obowiązkowość jako podstawowy przejaw wzorowego życia religijnego, mocny akcent położony na życie sakramentalne w posłudze pastoralnej, wierność Kościołowi i papieżowi, ukierunkowanie apostołskie na biedną i opuszczoną młodzież, myślenie o rzeczach ostatecznych i ćwiczenie dobrej śmierci<sup>16</sup>.

W tym okresie młody kapłan Bosko gruntowniej poznaje i identyfikuje się ze stylem wielkich świętych pasterzy: Karola Boromeusza, Filipa Nereusza (pełna miłości i pomysłowości obecność wśród dzieci i młodzieży oraz oratoria) i Franciszka Salezego (łagodność, cierpliwość i dobroć w traktowaniu każdego człowieka). Dojrzewa w nim przekonanie, iż bardziej dobrocią i cierpliwością niż rygiem i surowością można pociągnąć dusze, zwłaszcza dzieci i ludzi młodych, do uczestnictwa w sakramentach i praktykach pobożnych. Stąd nie dziwi fakt, iż niedługo po opuszczeniu Konwiktu pisze on dziełko pod tytułem: *Praktyka nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego* (1847)<sup>17</sup>.

### 3. CHRZEŚCIJAŃSKA I KAPŁAŃSKA OSOBOWOŚĆ KS. BOSKO

Osobowość ks. Bosko, jego sylwetka duchowa jest wynikiem i zwieńczeniem długiego procesu formacji, rozwoju i nabywania doświadczenia przez wykorzystanie bogatej natury, wpływ środowiska, działanie łaski. Elementem zespalałym i jednoczącym całą jego osobowość była wyrastająca ze spotkania z Jezusem Chrystusem, Dobrym Pasterzem miłość apostołska. Cała działalność i wszystkie poczynania Świętego miały motywacje oraz inspiracje płynące z jego chrześcijańskiego i kapłańskiego serca, przenikniętego głęboką wiarą, niezachwianą nadzieją i gorzącą miłością. Nie da się wytłumaczyć przedsięwzięć ks. Bosko bez ukazania życia duchowego jako ich źródła i jego autentycznej

<sup>16</sup> P. Braidó, dz. cyt., s. 54.

<sup>17</sup> *Esercizio di devozione alla Misericordia di Dio*, Torino 1847.

świętości<sup>18</sup>. Zasada „chwała Boża i zbawienie dusz” wypełniła całe jego życie, modlitwę, pisma, prace i wszelkie poczynania. Stanowiła pasję jego życia.

Jakie są charakterystyczne cechy bogatej, chrześcijańskiej i kapłańskiej osobowości św. Jana Bosko?

Ksiądz Pierto Braidó, wnikliwy badacz doświadczenia wychowawczo-duszpasterskiego ks. Bosko, wskazuje, że podstawowym motywem i fundamentem całej działalności ks. Bosko była ewangeliczna miłość Boga i bliźniego, która głęboko zakorzeniła się w sercu Wielkiego Kapłana i Wychowawcy<sup>19</sup>. Miłość apostołska serca ks. Bosko była czynnikiem integrującym całą jego bogatą osobowość, stanowiła „ośrodek i syntezę” jego ducha, była jednocześnie programem i metodą wychowawczo-apostołską. Nie była to jedynie miłość o ludzkim wymiarze ani altruizm o wysokich lotach. Miała ona podłoże i charakter charyzmatyczny, była darem nadprzyrodzonym pochodzącym od Boga. Święty był człowiekiem na wskroś religijnym, o religijności prostej, ale gruntownej i głębokiej. Sam ks. Bosko wskazywał ewangeliczne źródło swojej metody wychowania oraz podkreślał rolę miłości jako istotnego czynnika: „System ten w praktyce opiera się całkowicie na słowach św. Pawła: »Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest... wszystko znosi... we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma«”<sup>20</sup>.

Miłość ta jednak przyjęła pewne specyficzne formy wyrazu. Ksiądz Braidó wylicza sześć charakterystycznych cech osobowości Świętego: 1) wierność tradycji, a jednocześnie otwartość na nowość, 2) realizm i wycucie potrzeb innych osób, 3) mądrość i stałość, 4) wspaniałomyślność i konkretność, 5) całkowite oddanie swoich sił młodzieży w duchu wiary, 6) człowiek serca<sup>21</sup>.

### 3.1. Wierność tradycji i jednocześnie otwarcie na nowość

Spółczesność czasów ks. Bosko było podzielone na tradycjonalistów i promotorów nowoczesności. Nasz Święty przechodzi ponad tym podziałem. Wytycza sobie drogę pośrednią. Wychowany w duchu przywiązania do tradycji i szacunku do przeszłości, z poczuciem realizmu otwiera się na wyzwania swego czasu i na to, co niesie historia, poszukuje możliwości współdziałania i godzenia opozycyjnych nurtów. Jest człowiekiem dialogu i zdolności otwarcia się. „Nowoczesność i tradycyjność – pisze ks. Braidó – które określają dwie różniące się od siebie postawy [...] w osobie ks. Bosko współlistnieją z największą łatwością”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> P. Braidó, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, LAS Roma 1999, s. 184.

<sup>19</sup> Tamże, s. 165.

<sup>20</sup> J. Bosko, *System prewencyjny w wychowaniu młodzieży*, w: *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego. Dodatek*, Rzym 1986, s. 427.

<sup>21</sup> P. Braidó, *Prevenire non reprimere...*, s. 165–184.

<sup>22</sup> Tamże, s. 166. Ksiądz Braidó pisze: „W praktyce u ks. Bosko wpływ środowiska duchowego, z którego wyrósł, niekiedy także mocno konserwatywnego, idzie prawie zawsze w parze z reali-

Zdolność godzenia rozbieżnych tendencji i opinii czy też przeciwstawnych stanowisk dała swój wyraz w powołaniu ks. Bosko w latach 1865–1867 na mediatora między rządem włoskim a Stolicą Apostolską w sprawie obsadzania stanowisk biskupich.

Ta cecha osobowości Świętego Wychowawcy rzutuje również na wytyczony przez niego ideał wychowania, harmonijnie splatający porządek natury i łaski: „uczciwy obywatel i dobry chrześcijanin”<sup>23</sup>.

W osobowości ks. Bosko uderza wewnętrzna jedność i scalenie, co zwykło się określać w jego przypadku „łaską jedności”. Skrajne wydawać by się mogły tendencje, jak: serdeczność w kontaktach i budzenie respektu, dobroduszość i konsekwencja, idealizm i realizm, swoboda i dyscyplina, zdrowy osąd rzeczy i zaufanie do Boga, cierpliwe oczekiwanie i jednocześnie podążanie wciąż naprzód, posłuszeństwo i spontaniczność, wzajemnie przenikają się w osobie turyńskiego Wychowawcy, tworząc dynamiczną równowagę.

### 3.2. Realizm i wycucie potrzeb innych

Ksiądz Bosko, syn piemontkiej wsi, wychowany w niedostatku i ubóstwie, w klimacie pracowitości i przedsiębiorczości, w duchu religijności prostej i przenikającej codzienność, we wspólnocie ludzi żyjących Ewangelią, odznaczał się trzeźwą oceną sytuacji oraz realizmem w działaniu. Obdarzony wrażliwością na cierpienia, niedole i braki innych, ochotnym sercem, z odwagą i konkretnością starał się odpowiadać na potrzeby ludzkie. Bóg wydawał się przemawiać do niego poprzez konkretne potrzeby i wyzwania powszedniego dnia. Święty Wychowawca miał jasną świadomość, że Bóg pragnie posługiwać się konkretnymi ludźmi, ich zaangażowaniem, zdolnościami, sprawnościami i talentami.

„Praca ks. Bosko wśród młodzieży nie była inspirowana jakąś ideologią czy rozważaniami teoretycznymi, ale jego wrażliwością ludzką i kapłańską, która ujawniała się przy napotykanym wydarzeniach i konkretnych sytuacjach życiowych, które wymagały bardziej działań oraz rozwiązań natychmiastowych i rzeczywistych niż długofalowych planów i projektów”<sup>24</sup>.

Trudna sytuacja wielu młodych ludzi migrujących z okolicznych wiosek do Turynu, zepchniętych na margines życia społecznego, wyzwoliła w sercu ks. Bosko, ukształtowanym w szkole Ewangelii, współczucie, ale również apostołską żarliwość, pragnienie przyjscia im z pomocą oraz pasję poświęcenia się dla ich dobra.

---

zmem wychodzącym z odwagą naprzeciw pojawiających się nowych sytuacji i wyzwań: tradycyjny bez form reakcjonistycznych, nowoczesny bez popadania w jakiś przejaw katolickiego liberalizmu”.

<sup>23</sup> Por. *Carta della Missione della Famiglia Salesiana*, Dicastero per la Famiglia Salesiana della Congregazione SDB Roma 2002, art. 8 (s. 21).

<sup>24</sup> P. Braido, *Prevenire non reprimere...*, s. 171.



Jego realizm wyrażał się pełnym akceptacji uznaniem ludzkich ograniczeń, niedoskonałości i braków, na które nie ma się wpływu. „Podobnie jak ty, sądzę – pisał ks. Bosko do ks. Bonettiego – że do tego, co doskonałe, wciąż dążymy, ale niestety często musimy zadowolić się tym, co możliwe pośród zalewu zła. Takie są czasy. A zatem rezultaty do tej pory osiągnięte powinny cię zadowolić...”<sup>25</sup>. Często powtarzał zasadę: „lepiej jest wrogiem dobrego”.

### 3.3. Mądrość i stałość

Ksiądz Bosko, żyjąc w czasach nowych wyzwań i głębokich przemian, wobec licznych kłopotów i niedostatków nie popadał w zniechęcenie, rezygnację, schematyzm, nie uciekał od rzeczywistości i trudnych decyzji, ale nieustannie poszukiwał właściwych odpowiedzi i adekwatnych rozwiązań. Święty nie narzekał na swoje czasy, nie gorszył się problemami i słabościami współczesnych mu ludzi. Całą swoją błyskotliwą inteligencją, intuicją, sprytem, przedsiębiorczością, ale także zmysłem wiary i zaufaniem Bogu potrafił wprząc w styl swojego działania i budowanie Królestwa Bożego<sup>26</sup>.

Ksiądz Bosko nie bał się nowości czy osiągnięć technicznych, ale jednocześnie miał przed oczyma jasno określoną ewangeliczną hierarchię wartości i umiał wszystko co dobre, czy nawet to, co nie jest złem, traktować jako pomoc i narzędzie dochodzenia do najwyższych wartości. Za św. Filipem Nereuszem powtarzał: „Róbcie wszystko, co chcecie; mnie wystarczy, żebyście nie grzeszyli”<sup>27</sup>. Do Marco Gonella pisał: „Jestem tam wszędzie ze wszystkimi moimi siłami, gdzie zdobycze techniki i dobra wola mogą przyczynić się do przysporzenia chwały Bogu”<sup>28</sup>.

Geniusz ks. Bosko polegał na tym, iż potrafił znaleźć drogę dynamicznej wierności Ewangelii z jednoczesną wiernością człowiekowi, którego spotykał na swojej drodze życia, zwłaszcza wiernością człowiekowi młodemu. Była to droga mądrości Bożej i przykładowej świętości. Kanonizacja 1 kwietnia 1934 r. ks. Bosko

<sup>25</sup> List do ks. Jana Bonettiego (6 VI 1870 r.) cyt. za P. Braidio, *L'esperienza...*, s. 81–82.

<sup>26</sup> Ksiądz Bosko pisał do ojca Carla Gilardiego, rosminianina, z którym prowadził pertraktacje dotyczące pewnych przedsięwzięć [budów]: „Jak Ojciec dobrze widzi, należy kierować się prostotą gołębia, ale jednocześnie nie zapomnieć o przezorności węża. Potrzeba każdą [dobrą] rzecz umiejętnie bronić przed gwarem świata, ażeby nieprzyjazny człowiek nie posiał kąkol. To jednak sprawy porządku publicznego powinny posiadać oficjalną legalizację tak, iżby żadna ze stron nie poniosła szkody [...]”, List z 15 kwietnia 1850 r., w: G. Bosco, *Epistolario. Introduzione, testi critici e note (a cura di Francesco Motto)*, Volume primo (1835–1863), LAS Roma 1991, list nr 51.

<sup>27</sup> J. Bosko, *System prewencyjny...*, s. 427 n.

<sup>28</sup> List z 20 maja 1867 r., w: G. Bosco, *Epistolario...*, Volume secondo (1864–1868), LAS Roma 1996, list nr 1039. Ksiądz Bosko w 1876 r., podczas uroczystości otwarcia linii kolejowej relacji Ciriè – Lanzo, oficjalnie dzielił radość płynącą z tego faktu, a w Kolegium Salezjańskim w Lanzo gościł najwyższych przedstawicieli polityki, w większości liberałów, ku zgorszeniu niektórych kręgów kościelnych.

przez Piusa XI oraz nadanie mu przez Jana Pawła II tytułu „ojca i nauczyciela młodzieży” jest potwierdzeniem ze strony Kościoła mądrości życiowej, jaką się odznaczał. Jego mądrość nie tyle wiązała się z przyswojeniem sobie ogromu wiedzy i informacji, ile raczej z jakością tej wiedzy, z gruntownym poznaniem najistotniejszych i najważniejszych prawd dotyczących ludzkiej egzystencji, sensu życia i celu ziemskiego pielgrzymowania.

Mądrość ks. Bosko wynikała z nabywanej nieustannie zdolności postrzegania, rozwiązywania i porządkowania spraw życia codziennego w perspektywie woli Bożej, celu ostatecznego, powołania i najwyższych wartości. Mądrość jego polegała na wyciąganiu właściwych wniosków z życia, z własnych potknięć i upadków, była zdolnością obserwacji życia w świetle Słowa Bożego i widzeniem rzeczywistości od strony Boga i po Bożemu.

### 3.4. Wielkoduszność i konkretność

Osoba ks. Bosko jest przykładem harmonijnego współbrzmienia wielkich ideałów i dalekosiężnych planów z postawą konkretności i stabilności w ich realizowaniu. Wielkim przedsięwzięciom i marzeniom Świętego towarzyszyła praktyczność i przedsiębiorczość<sup>29</sup>. Ksiądz Bosko wspañiałomyślnie i z całkowitym poświęceniem rzucał się w wir pracy apostołskiej, ograniczał sen do minimum, nie troszczył się o wygody, o własne pożywienie czy ubranie. Wszystko wielkodusznie poświęcał „drogim swoim chłopcom”. Wyznał w zaufaniu, że do pięćdziesiątego roku życia sypiał pięć godzin na dobę, a jedną noc w tygodniu poświęcał na korespondencję i załatwianie spraw bieżących<sup>30</sup>.

Cele wytyczone przez ks. Bosko sobie i swoim współpracownikom były odważne czy nawet po ludzku sądząc, ryzykowne i brawurowe. Stąd pojawiało się niezrozumienie Świętego oraz jego surowa krytyka<sup>31</sup>. Podejmował się budowy oratoriów, szkół, drukarni, kościołów bez grosza w kieszeni. Ufny w Opatrzność Bożą, przyjmował wciąż nowe wyzwania. Otwierał nowe domy, szkoły, zakłady bez wystarczającego zaplecza i personelu do ich prowadzenia. Wysyłał kolejne ekipy misjonarzy do pracy misyjnej. Ofiarnie podróżował po Italii, Francji, Hiszpanii, zbierając fundusze na swoje dzieła. Święty powtarzał: „W tym, co służy dobru zagrożonej młodzieży lub zdobywaniu dusz dla Boga, ja posuwam się aż do zuchwałości”<sup>32</sup>.

Turyński Wychowawca, człowiek z natury ambitny i dumny, przez wiele lat zebranych i doświadczenia wielkiej pomocy od swoich dobrodziejów nabył przekonania, że przyjmując ich dary, wyświadcza im również dobrodziejstwo, daje im

<sup>29</sup> Por. P. Braidó, *Prevenire non reprimere...*, s. 175.

<sup>30</sup> Por. MB IV, s. 187.

<sup>31</sup> G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio...*, s. 149–153; J. Bosko, *Wspomnienia...*, s. 134–138.

<sup>32</sup> MB XIV, s. 662.

możliwość czynienia dobra. Zakorzenił i rozwinął także w swoim sercu głębokie więzi miłości wobec swoich dobrodziejów. Prosił o pomoc z miłości do tych, którzy tego potrzebowali, ale również z miłości do tych, którzy przychodzili mu z pomocą finansową. Była to miłość zabarwiona również odruchami ludzkiego serca, szczerą wdzięcznością, uczuciem przyjaźni, rodzinnymi relacjami, grzecznością, życzliwością, pamięcią w modlitwie, drobnymi upominkami z różnych okazji<sup>33</sup>.

Ksiądz Bosko nie był teoretykiem. Nie przepadał za abstrakcyjnymi rozważaniami. Był człowiekiem czynu. Stąd również miłość wychowawcza, która stanowiła duszę jego dzieł, była miłością odczuwalną, praktyczną, manifestującą się poprzez konkrety i gesty życzliwości, a jednocześnie promieniującą nadprzyrodzonością<sup>34</sup>. Uzasadniał ks. Bosko: „Potrzeba, żeby chłopcy nie tylko byli kochani, ale żeby oni sami poznali, że są kochani”<sup>35</sup>. Nazywał tę potrzebę „amorevolezza”.

### 3.5. Całkowite oddanie swoich sił młodzieży w duchu wiary

Ksiądz Braido stwierdza: „Działalność ks. Bosko nie jest w sumie wyrazem aktywizmu wypływającego z jego natury, jest »konsekracją«, świadomym i ochotnym wyborem, jest »misją« o precyzyjnie określonym celu – »zbawianiem« jak najliczniejszych rzesz młodzieży”<sup>36</sup>. Twórczy i bujny temperament był pomocną bazą do realizacji tej obranej pasji apostołskiej pracy wśród ludzi młodych. Jednak najgłębszym i fundamentalnym motywem całej działalności ks. Bosko była Ewangelia. Święty pisał: „Wielką pobudką do miłości jest widzieć w osobie bliźniego Jezusa Chrystusa i pamiętać, że Boski Zbawiciel uważa za czynione Jemu samemu to, cośmy uczynili bliźniemu, według tych jego słów: »Zaprawdę powiadam wam, wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili«”<sup>37</sup>.

Święty Wychowawca oddał wszystkie swoje siły, zdolności, talenty, nabyte sprawności swoim ubogim i opuszczonym chłopcom. Ksiądz Rua dał takie świadectwo o nim: „Nie uczynił kroku, nie wypowiedział słowa, nie przyłożył ręki do żadnego dzieła, które by nie miało na celu zbawienia młodzieży... Istotnie, nie

<sup>33</sup> P. Braido, *Prevenire non reprimere...*, s. 178.

<sup>34</sup> W słynnym *Liście z Rzymu*, podpisanym ręką ks. Bosko, odnajdujemy wskazanie dla współpracowników: „Serdeczność z chłopcami, zwłaszcza na rekreacji! Inaczej nie okaże się chłopcom miłości i nie zdobędzie się ich zaufania. Kto chce być kochanym, musi dać poznać, że sam kocha. Jezus Chrystus stał się małym z małuczkimi i dźwigał nasze słabości. On jest nauczycielem serdeczności. Nauczyciel widziany jedynie na katedrze, jest tylko nauczycielem i niczym więcej; lecz jeśli przestaje z chłopcami na rekreacji, staje się niejako bratem”, J. Bosko, *System prewencyjny...*, s. 437–438.

<sup>35</sup> Tamże, s. 436.

<sup>36</sup> P. Braido, *Prevenire non reprimere...*, s. 179.

<sup>37</sup> J. Bosko, *Do współbraci salezjanów*, w: *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego. Dodatek*, Rzym 1986, s. 415.

troszczył się o nic innego, jak tylko o dobro dusz<sup>38</sup>. Ksiądz Bosko swoją wielką miłość komunikował swoim chłopcom słowami: „Dla was studiuje [zmagam się z trudnościami], dla was pracuję, dla was żyję i za was jestem gotów także oddać życie<sup>39</sup>. Nie było w tych słowach przesady. Kiedy wspomni się ks. Bosko kilkakrotnie bliskiego śmierci z powodu wyczerpania czy podeszłego wieku, schorowanego, wyeksploatowanego i osłabionego fizycznie, to ma się świadomość, że wszystko miało swoje źródło w jego apostołskiej, ojcowskiej miłości do ludzi młodych<sup>40</sup>.

Ksiądz Bosko czuł się ojcem swoich chłopców i wychowanków. Nazywał ich synami. Taką ojcowską miłością kochał ich. We wstępie do *Wspomnień Oratorium* napisał: „Wybaczcie mi najdrożsi, że [w tych wspomnieniach] napotkacie wydarzenia przedstawione ze zbyt dużym samozadowoleniem i może z poczuciem próżnej chwały. Pisze to jednak ojciec, który doznaje wielkiej radości, mówiąc do swoich synów o rzeczach, które odczuwa. Wydaje mi się, że również im sprawi przyjemność wysłuchanie opowiadań o małych zdarzeniach, które pokazują, jak bardzo ich kochał, i że w rzeczach wielkich i małych zawsze nieustrudzenie dążył do ich dobra duchowego i doczesnego<sup>41</sup>.

### 3.6. Człowiek serca

Osobowość Wychowawcy z Valdocco utożsamia się z jego sercem<sup>42</sup>, sercem ojcowskim, apostołskim, całkowicie pochłoniętym troską o ludzi młodych, sercem dojrzałym, ukształtowanym w szkole Ewangelii. Serce – w sensie biblijnym, podobnie jak je rozumiał sam ks. Bosko – stanowi centrum osobowości człowieka, jest źródłem decyzji i wyborów sumienia, narzędziem poznawania dobra i zła, miejscem spotkania z Bogiem<sup>43</sup>.

Uczuciowa natura ks. Bosko, pod wpływem żywotnej relacji z Jezusem Chrystusem, Ewangelii, pracy nad sobą, oddziaływania środowiska, została uświęcona, oczyszczona i dobrze zintegrowana z programem jego życia. Uczu-

<sup>38</sup> List okólny ks. Rua z 24 XII 1894 r.: cyt. za *Konstytucje Towarzystwa...*, art. 21.

<sup>39</sup> Ks. Ruffino, *Kronika Oratorium*, CAS 110, zeszyt 5, s. 10: cyt. za *Konstytucje Towarzystwa...*, art. 14.

<sup>40</sup> Turyński Wychowawca był przekonany, że wszystkie siły i energia życiowa otrzymane od Boga mają służyć człowiekowi do realizacji jego powołania. W tak zwanym *Testamencie duchowym* ks. Bosko tak pouczał swoich współpracowników – salezjanów: „Jeśli się zdarzy, że jakiś salezjanin, pracując dla dobra dusz, padnie i zejdzie z tego świata, wówczas powiecie, że nasze Zgromadzenie odniosło wielki tryumf i że spłyną na nie obficie błogosławieństwa Nieba”, J. Bosko, *Z duchowego testamentu*, w: *Konstytucje Towarzystwa...*, s. 450.

<sup>41</sup> G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio...*, s. 30.

<sup>42</sup> Ksiądz Braidó pisze: „Pedagogia ks. Bosko utożsamia się z całą jego działalnością, a cała działalność z jego osobowością i w końcu cały ks. Bosko zawiera się w jego »sercu«”, P. Braidó, *Prevenire non reprimere...*, s. 181.

<sup>43</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. II, s. 37–38.

ciowość ta stała się nośnikiem jego miłości wychowawczo-apostolskiej, fundamentalnym komponentem jego systemu prewencyjnego. Ksiądz Bosko powie, że „wychowanie jest sprawą serca”.

„Wszystko to, co [w ks. Bosko] jest zespolone afektywnością bardzo intensywną, silnie zinterioryzowaną, zawsze kontrolowaną i zgodnie z kanonami jego pedagogii uzewnętrznianą, komunikowaną, stąd doświadczaną, odbieraną, promieniuje w różnych kierunkach, ale oczywiście przede wszystkim jest skoncentrowane na młodzieży, przybierając postać wychowawczego ojcostwa. To słowo jest jednym z pierwszych w jego słownictwie wychowawczym: »Przed wyjazdem – pisał ks. Bosko do pierwszego swojego współpracownika w Oratorium, ks. Borela – nie mieliśmy czasu, aby porozmawiać, stąd teraz proszę, abys przyjął postawę dobrego ojca rodziny dla swojego i mojego domu«<sup>44</sup>.

Święty w tym, co robił, nieustannie manifestował wielką miłość, jaką żywił do swoich wychowanków. W liście do ks. Rua pisał: „Tutaj w Rzymie chociaż nie zajmuję się wyłącznie sprawami naszego domu i naszych chłopców, to jednak moje myśli nieustannie biegają tam, gdzie znajduje się mój największy skarb w Jezusie Chrystusie, do moich drogich synów w Oratorium. Wielokrotnie w ciągu dnia podążam moimi myślami [do Oratorium], aby ich nawiedzić”<sup>45</sup>.

Ksiądz Bosko, obdarzony intensywną i płomienną uczuciowością, wiele musiał wykazać trudu, pracy nad sobą, samokontroli, by ten potencjał energii umiejętnie i twórczo spożytkować. Świadom własnych doświadczeń, przywiązywał wielką wagę do kształtowania serca zarówno swoich współpracowników, jak i wychowanków.

#### 4. DOŚWIADCZENIE DUCHOWO-APOSTOLSKIE KS. BOSKO JAKO DROGOWSKAZ

Duchowość ks. Bosko, podobnie jak jego pedagogia, pierwiej zanim stały się metodą, „teorią” czy „systemem”, były praktyką dnia codziennego, konkretnym doświadczeniem osoby<sup>46</sup>. To doświadczenie duchowo-apostolskie św. Jana Bosko wyrosło na gruncie serca syna piemontkiej wsi, ubogaconego przymiotami natury i wartościami kultury swojego narodu. Wyrosło na bazie powołania chrześcijańskiego i kapłańskiego, które realizowane z mozołem i samozaparciem krok po

<sup>44</sup> P. Braidò, *Prevenire non reprimere...*, s. 182.

<sup>45</sup> List do ks. Rua pisany z Rzymu w pierwszych dniach lutego 1870 r., w: G. Bosco, *Epistolario...*, Volume terzo (1869–1872), LAS Roma 1999, list nr 1389 (s. 169). Po chorobie, która zatrzymała ks. Bosko przez pewien czas w Varazze, napisał: „Jeżeli Bogu się spodoba, to w następnym czwartek będę w Turynie. Odczuwam wielką potrzebę przybycia tam. Tutaj jestem ciałem, natomiast moim sercem, moimi myślami i w końcu moimi rozmowami zawsze jestem w Oratorium pośród was. To jest słabość, której nie umiem pokonać”, List do ks. Rua pisany w Alassio 9 lutego 1872 r., w: G. Bosco, *Epistolario...*, Volume terzo (1869–1872), list nr 1607 (s. 395).

<sup>46</sup> Por. P. Braidò, *Prevenire non reprimere...*, s. 185.

kroku, doprowadziło Turyńskiego Wychowawcę na szczyty doskonałości – do świętości potwierdzonej w sposób autorytatywny przez Kościół.

Czy to specyficzne doświadczenie może być udziałem osób innych czasów, kultur, narodów, żyjących w innym kontekście społeczno-politycznym?

Kościół poucza, że doświadczenie duchowo-apostolskie jakiegoś założyciela (doświadczenie Ducha – charyzmat) jest „przekazywalne”, ale jednocześnie ma charakter dynamiczny. Jest zapoczątkowane w założycielu, ale znajduje swoją kontynuację w uczniach, którzy podejmują je, żyją nim, strzegą go, pogłębiają i nieustannie rozwijają, tworząc pewną formę tradycji i duchowości<sup>47</sup>. Gruntowną refleksję nad wydobyciem „przekazywalnych” elementów doświadczenia duchowo-apostolskiego ks. Bosko podjęło Zgromadzenie Salezjańskie na posoborowych Kapitułach Generalnych, zwłaszcza przy rewizji konstytucji i regulaminów<sup>48</sup>.

Natura ks. Bosko była w jakimś stopniu zaczynem i surowcem w kształtowaniu się doświadczenia duchowego Turyńskiego Wychowawcy, zgodnie z tradycyjną zasadą teologiczną: *Gratia supponit perfectitque naturam*.

Możemy postawić kolejne pytanie: czy zatem pewne temperamenty ubogaczone w określone przymioty natury bliskie ks. Bosko są bardziej przydatne do życia salezjańskiego? Czy inne są mniej predestynowane?

Odpowiedź na te pytania daje sam Bóg, powołując osoby o różnych temperamentach i naturach na drogę powołania salezjańskiego i historia wielu świetlnych przykładów realizacji powołań salezjańskich. Przykładem i odpowiedzią może być historia dwóch bardzo znaczących powołań: ks. Bosko i jego następcy ks. Michała Rua. Jeden i drugi różnili się bardzo temperamentami. Ksiądz Rua był typem bardziej introwertycznym, delikatnym, ukierunkowanym na przeżycia wewnętrzne. Obydwaj jednak wspaniale promieniowali tym samym duchem salezjańskim.

Jednak nie da się zaprzeczyć, że pewne predyspozycje naturalne lub nabyte przez pracę i wychowanie bardziej służą owocnemu przeżywaniu powołania salezjańskiego. Natura ludzka jest przynajmniej w pewnych zakresach dynamiczna, plastyczna, podatna na rozwój i kształtowanie. Poprzez pracę nad sobą, wpływ środowiska i wychowanie oraz oddziaływanie łaski może ulegać regresowi lub postępowi i uświęceniu<sup>49</sup>.

Oczywiście, pewne dary natury, jak zrównoważenie, naturalna łagodność, wesołe usposobienie, otwartość na świat i ludzi, łatwość nawiązywania kontaktów, bezpośredniość, prostota itd. są pomocą i korzystnym punktem wyjścia w kształtowaniu salezjańskich postaw wychowawczo-apostolskich i duchowych. Domagają się one pracy nad sobą i procesu uświęcenia natury. Niekiedy bywa

---

<sup>47</sup> Por. Dokument „*Mutuae relationes*”. *Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami*, nr 11–12, w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienie, listy apostolskie, instrukcje*, Pallottinum Poznań–Warszawa 1984, s. 342.

<sup>48</sup> Por. *Konstytucje Towarzystwa...*, art. 10–21.

<sup>49</sup> Por. Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tłum. J. Machniak, WAM Kraków 1996, s. 70.

tak, że osoba mająca w znikomym stopniu jakąś cechę, dar natury czy sprawność, podejmując intensywną pracę nad sobą, uzyskuje wyniki przewyższające wiele osób o lepszych fundamentach natury w danym zakresie.

## THE ROOTS OF THE SALESIAN SPIRITUALITY

### Summary

To characterize the roots of the Salesian spirituality we have to turn to John Bosco, the person who was at the beginning of the Salesian existence at all.

It is worth to describe his personality and all the factors of his own environment that had the great influence with lots of young people lived together with him. His appearance was described as a typical athlete. He had plenty of athletic ability. He'd not so complicated personality. Outright, outspoken, very joyful and optimistic person. That's why very often called as a madcap with the most positive prejudice in favor of him.

There were a lot of sides of the environment that had a great influence with his spiritual and pastoral experience.

The first one was his own family house. The second one was the school environment and connected with it all the humanities. And the last one, probably the most important was theology and the pastoral studies in boarding school called Convict in Turin. As it comes to all of these sides above, we have to notice that they become the beginning of his educational – priestly activity.

The most important point of his charity was love, and the apostolic love for special.

This love was growing up because of his spiritual contact with Jesus Christ – Good Shepherd. So, to summarize. The education should be based on love, but there are some specific forms, rules to respect:

Faithfulness for tradition as well as the open-mindedness for innovation

Realism and feeling to all people who are in need.

Wisdom and constancy.

Generosity and concreteness.

Total devote our energy to young people according to the spirit of belief in God.

Heartening, full of love education.

Nowadays we can think about the possibility of existing the Salesian spirituality in our everyday life as the same as if it was possible just after saint John Bosco's death, during all the over one hundred years of the human history till now. It can be difficult to answer on the spot if the experience of St. John Bosco can be found just now, in a little bit different society and quite different political and social context. The history of the Roman Catholic Church and all the written Salesian work taken together, teach us that this kind of experience can be and is delivered from one generation to the next one as a special kind of deposit inside the Salesian family. But generally the effects of working depend on open-mindedness of these people who are destined to teach and these ones who are destined to learn. Every time the positive results of getting any experiences are depends on our working with our personalities as the first. That's why St. John Bosco is still alive as long as we want him to be....

Translated by *Beata Lukaszewicz*

**Nota o Autorze:** ks. dr **ZENON KLAWIKOWSKI SDB** – absolwent Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie, wykładowca WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą. W sposób szczególny interesuje się zagadnieniami związanymi z duchowością salezjańską.



KS. TADEUSZ BIESAGA SDB

## WARTOŚĆ ŻYCIA W UJĘCIU ETYKI PERSONALISTYCZNEJ

### 1. WARTOŚĆ ŻYCIA – RYS HISTORYCZNY

W bioetyce współczesnej da się zauważyć dwie zasadnicze tendencje: pierwsza w poszukiwaniu podstaw norm moralnych odwołuje się do świętości życia albo do godności ludzkiej, czyli do wsobnej wartości życia każdej osoby ludzkiej, druga do jakości życia.

Termin „świętość życia” (*sanctity of life*) używany jest głównie w bioetyce anglosaskiej, a pojęcie „godności ludzkiej” (*dignitas humana, human dignity, Menschenwürde*) w literaturze europejskiej, szczególnie w niemieckiej<sup>1</sup>.

Argumentacja, posługująca się zasadą godności ludzkiej, sięga czasów starożytnych. Dobrze wyraża je sformułowanie stoików: *homo homini res sacra*, człowiek dla człowieka rzeczą świętą. Ethos hipokratejski respektował każde życie ludzkie jako wartość podstawową.

Niewątpliwie chrześcijaństwo nadało godności ludzkiej jeszcze wyraźniejszy wymiar, rozwijając teorię człowieka jako *imago Dei* oraz jako partnera zdolnego do dialogu z Bogiem – *capax Dei*.

Człowiek widziany przez myśl średniowieczną, której wyrazem może być inspirowana Arystotelesem filozofia św. Tomasza, określany był jako byt najdoskonalszy w całej naturze, *homo est perfectissimus in entibus*. To właśnie natura osoby ludzkiej wyróżniała go spośród innych stworzeń. Jej rozumność, wolność, podmiotowość moralna i prawna wykluczała, aby osobę można było potraktować jako środek do jakiegoś celu.

---

<sup>1</sup> K. Bayertz, *Introduction: Sanctity of Life and Human Dignity*, w: *Sanctity of Life and Human Dignity*, red. K. Bayertz, Dordrecht, Boston, London 1996, s. XI.

Już pod koniec średniowiecza Wilhelm Ockham wielkość człowieka zaczął wiązać z wolnością przeciwstawioną naturze<sup>2</sup>.

Mimo zakwestionowania przez filozofię nowożytną i współczesną pojęcia natury ludzkiej jako podstawy moralności, pojęcie osoby i godności ludzkiej u podstaw moralności pozostało, a może nawet zostało mocniej uwypuklone. Przykładem jest filozofia moralności I. Kanta. Nadał on pojęciu godności ludzkiej treść niezależną od teologicznej czy filozoficznej interpretacji chrześcijańskiej. Została ona przeformułowana w kategoriach rozumu sekularystycznego<sup>3</sup>. Człowiek ma godność ponieważ uczestniczy w rozumności i autonomii właściwej tego rodzaju istotom.

Sekularyzacja tego terminu nie pozbawiła go – zdaniem Kurta Bayertza – jego autorytetu. Wprost przeciwnie, godność ludzka w duchu filozofii nowożytnej i współczesnej została wprowadzona do konstytucji najbardziej rozwiniętych krajów. Przybrała formę prawną i instytucjonalną. Jej filozoficzny wymiar został rozszerzony przez społeczno-polityczne zastosowanie tego terminu. Pojęcie godności ludzkiej stało się bastionem, twierdzą, obroną przed zakusami nadużyć nowożytnego państwa, samowładnego Lewiatana<sup>4</sup>. „I dziś nie ma już wątpliwości – wyraża swą opinię Kurt Bayertz – że ochrona życia ludzkiego jest jednym z największych priorytetów współczesnego Państwa. Jest ona nie tylko jednym z największych osiągnięć współczesnej filozofii polityki, ale znajduje się poza możliwością prawnego zakwestionowania”<sup>5</sup>.

Zasada godności ludzkiej weszła w XX w. do konstytucji wielu narodów. Jest ona obecna w europejskich kartach etycznych, w deklaracjach praw człowieka, w różnych konwencjach i dokumentach. „Dzisiaj jest ona ważną częścią Konstytucji wielu krajów, włączając Kanadę, Irlandię, Włochy, Szwecję, Portugalię, Hiszpanię, Grecję i Niemcy. W Stanach Zjednoczonych pojęcie ludzkiej godności jest używane przez Sąd Najwyższy w związku z 1-szą, 4-tą, 5-tą, 6-tą, 8-ą i 14-tą poprawką do Konstytucji”<sup>6</sup>. Godność jest podstawowym pojęciem w Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych z 10 grudnia 1948 r. Współczesna Konwencja o Prawach Człowieka i Bioemedyce z 16 listopada 1996 r., zatytułowana jest: „Europejska Konwencja o prawach człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny” Artykuł 1 tej konwencji brzmi: „Strony niniejszej Konwencji chronią godność i tożsamość istoty ludzkiej i gwarantują każdemu, bez dyskryminacji, poszanowanie dla jego integralności oraz innych podstawowych praw i wolności w sferze zastosowań biologii i medycy-

<sup>2</sup> S. T. Pinckaers OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, rozdz. X, Poznań 1994, s. 227 n.; zob. *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994.

<sup>3</sup> Tamże, s. XIV.

<sup>4</sup> K. Bayertz, *Human Dignity: Philosophical Origin and Scientific Erosion of an Idea*, w: *Sanctity of Life...*, s. 80.

<sup>5</sup> K. Bayertz, *Introduction*, w: *Sanctity of Life...*, s. XIV.

<sup>6</sup> Tamże, s. XIX.

ny”. Czyli godność, tożsamość, integralność istoty ludzkiej stawiane są na początku jako pierwotne i podstawowe kryteria oceny zastosowania biologii i medycyny. Kryteria te wymieniane są przed autonomią, sprawiedliwością, a tym bardziej przed jakością życia czy rachunkiem ekonomicznym.

Podsumowując można powiedzieć, że godność ludzka stała się podstawowym i uniwersalnym odniesieniem współczesnej moralności, stosunków międzyludzkich, społecznych i międzynarodowych.

## 2. WARTOŚĆ A JAKOŚĆ ŻYCIA

W dzisiejszej bioetyce czy etyce lekarskiej coraz bardziej dochodzi do konfrontacji ze sobą zasady wartości życia z zasadą jakości życia. Na podstawie różnego stanu organizmu człowieka w okresie prenatalnym, czy postnatalnym ocenia się czyje życie jest właściwe, a czyje niewłaściwe (*wrongful life*), czyje jest warte, a czyje nie warte życia.

Obserwując te dwie tendencje przy formułowaniu polskiego Kodeksu etycznego, J. Umiastowski stwierdza: „Sądzę, że każdy lekarz musi odpowiedzieć sobie na pytanie, czy wartością nadrzędną jest życie człowieka, czy jakość tego życia: czy na ochronę zasługuje życie ludzkie jako takie, czy tylko życie ludzkie uprawnione z tytułu odpowiedniej (często tylko przewidywalnej) jego jakości. Zwolennicy tej drugiej opcji skłonni są dokonywać odnośnej selekcji ludzi. Nie muszę wyjaśniać, co znaczy i jak dowolna może okazać się granica między ludzkim życiem »uprawnionym« i »nieuprawnionym«. Nie zawaham się stwierdzić, że od tego, która opcja zwycięży, zależy istnienie współczesnej cywilizacji. Walka o kodeks etyki lekarskiej trwa dalej”<sup>7</sup>. „Poczucie godności – pisał dużo wcześniej w książce *O godności człowieka* Józef Koziński – to ważny wymiar człowieczeństwa. Poza nim jest tylko kompulsywna konsumpcja, neurotyczny lęk i moralna pustka”<sup>8</sup>.

Trzeba się zgodzić, że nie ma przejścia od jakości życia do jego wartości. Nie da się wyprowadzić wartości życia z faktów empirycznych, biologicznych, genetycznych, psychicznych czy socjologicznych.

Dyskusję o wartości życia ludzkiego, należy rozpocząć – stwierdza Peter Strasser – od pytania, czy w ogóle istnieją wartości?<sup>9</sup> Jego zdaniem człowiek żyje nie tylko wśród faktów empirycznych, ale również wśród wartości. Z faktów empirycznych nie da się wyprowadzić ani wartości, ani praw moralnych, ani prawa do życia. „Gdyby nie było wartości obiektywnych – pisze on – byłoby wykluczone, aby jakkolwiek rzeczywistość empiryczna, jak choćby istnienie jakiegoś inte-

<sup>7</sup> J. Umiastowski, *Wokół kodeksu etyki lekarskiej*, „Ethos” 25/26 (1994) nr 1–2, s. 244.

<sup>8</sup> J. Koziński, *O godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 10.

<sup>9</sup> P. Strasser, *Czy istnieje prawo do życia dla wszystkich*, „Dialog” 9 (2000), s. 79–90.

resu, była w stanie sama z siebie ustanowić prawo. Fakt empiryczny jest faktem empirycznym, interes jest interesem, a jako taki jest neutralny wartościowo lub mówiąc lepiej, wartościowo indyferentny, nawet jeśli osoba, która jest czymś zainteresowana, wołałaby jedną rzecz bardziej niż inną<sup>10</sup>. Z faktów biologicznych, z tego że jedni są pełnosprawni, a drudzy niepełnosprawni, z faktów psychicznych, że pewnych ludzi lubimy, a drugich nie cierpimy, nie wynika, że jedni mają prawo do życia, a ci drudzy go nie mają. Ze stanów psychicznych w stosunku do innych ludzki, a nawet w stosunku do siebie, w przypadku np. załamania czy depresji nie wynika, że nasze życie jest bez wartości, a tym bardziej że nie mamy prawa do życia. Z naszych subiektywnych upodobań psychicznych, estetycznych lub interesownych – nie wynika prawo moralne. Podstawą tego prawa, są właśnie wartości dane nam w pierwotnym doświadczeniu. „Nasze doświadczenia pierwotne czy doświadczenia dnia codziennego, których nabywamy w zetknięciu z rzeczami tego świata – pisze Peter Strasser – posiadają od początku wartość”<sup>11</sup>. Doświadczenie takie właściwe jest każdemu człowiekowi. Dokonuje się ono spontanicznie i niejako niezauważalnie. Przywołujemy je dopiero w chwilach zagrożeń czy sporów.

Kiedy spieramy się, jak mamy się zachować wobec chorego, to spór toczy się już w imię odkrytych obiektywnych wartości, a nie w imię biologicznych faktów, naszych subiektywnych upodobań i preferencji. U podstaw tego sporu jest bowiem odkrycie godności osoby ludzkiej, afirmacja wartości życia ludzkiego i poszukiwanie właściwych działań do wyrażenia tej afirmacji. „Gdyby nie było wartościowych stanów rzeczy i hierarchii wartości, wtedy wszystkie nasze sądy moralne i opierające się na nich prawa byłyby całkowicie dowolne, tzn. zawsze możliwe do zakwestionowania przez każdego, kto by chciał”<sup>12</sup>.

Świat opisany przez nauki, a nawet przez filozofów stosujących w swym myśleniu typowe dla tych nauk ścisłych ciasne doświadczenie empiryczne – jest światem odartym z wartości. Przedmioty nauk ścisłych, cząstki elementarne, gra różnorodnych sił, przypadek, chaos – nie odsłonią nam wartości. Mentalność naukowa, wierna swoim metodom badania wyklucza wartość. Potrafi tworzyć jedynie kulturę techniczną, w której zasadniczym wysiłkiem rozumu jest przetwarzanie faktów i procesów.

Człowiek w tej perspektywie widziany jest jako jeden z wielu funkcjonujących organizmów w przyrodzie. Wzrastające możliwości techniczne kontroli procesów biologicznych przyrody, pozwalają również coraz bardziej integrować w procesy biologiczne ludzkiego ciała. Ta technokratyczna potęga pozbawia całą naturę jej niezależności i godności oraz degraduje ją wraz z ciałem człowieka do zwykłych

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 83.

<sup>11</sup> Tamże, s. 84.

<sup>12</sup> Tamże.

środków produkcji. Tego typu technokratyczny neomanicheizm spycha ciało ludzkie poniżej bycia człowiekiem i przez to odziera je z należnej mu wartości.

Tymczasem człowiek jako taki żyje w świecie wartości. Naukowcy czy filozofowie, którzy zaprzeczają temu oczywistemu doświadczeniu, czynią to poprzez z góry przyjętą przez siebie ciasną, scjentystyczną koncepcję doświadczenia, z którego wiele przedmiotów zostało wykluczonych. Popołniają przez to błąd *petitio principii*. Już na początku, przez np. ciasne pojęcie doświadczenia i ciasne pojęcie przedmiotu poznania, wykluczili to, co mieli dopiero udowodnić. Zamknęli się w błędnym kole, z którego nie ma wyjścia. Aprioryczny nihilizm zatacza coraz większe kręgi.

Przeciw tym tendencjom etyka personalistyczna sięga do takich filozofów, jak E. Husserl, R. Ingarden, M. Scheler, N. Hartmann, D. von Hildebrand, M. Buber, K. Wojtyła, J. Maritain i innych, którzy opisują to, co dane w doświadczeniu aksjologicznym, (aksjologia fenomenologów), odsłaniają moralność w świecie relacji międzypersonalnych (filozofia dialogu) oraz szukają również metafizycznych podstaw tego, co odkryli (etyka Arystotelesa i św. Tomasza).

W tym kontekście zasada wartości życia ludzkiego staje się zasadą pierwotną. Zasada jakości życia nie może pretendować do rangi normy moralności. Zakłada ona zasadę wartości życia. Jeśli ją odrzuca, to wtedy relatywizuje również wszystkie wartości i samą siebie.

Należy więc właściwie ustawić zależność tych zasad. Zasada bowiem wartości życia osoby, poprzez afirmację godności osoby dla niej samej, prowadzi do afirmacji wszelkich dóbr dla osoby, czyli troski o jakość jej życia. Wartość osoby jest podstawą normatywności dóbr dla osoby<sup>13</sup>. Miłość bowiem do osoby jako takiej, wyraża się w praktyce w trosce o dobra dla niej, a więc dobra elementarne, niezbędne do życia, dobra witalne, jak zdrowie, dobra użyteczne mieszkanie, narzędzia pracy, dobra duchowe – intelektualne, estetyczne, moralne i religijne. W tym ujęciu zasada wartości życia osoby jest pierwsza i niepodważalna i ona domaga się uszczegółowienia w realizacji tego, co służy osobie jako osobie.

Kapitał w tym względzie jest rozróżnienie przez Dietricha von Hildebranda trzech kategorii wartościowości: tego, co subiektywnie zadowalające (*the merely subjectively important*), tego, co jest obiektywnym dobrem dla osoby (*objective good for the person*) i tego, co wartościowe samo w sobie (*important-in-itself*)<sup>14</sup>. Ta trzecia kategoria jest pierwsza i podstawowa w etyce. Wartość osoby jest podstawowa dla określenia dóbr osoby. Nie można mieszać wartości w osobie, posiadane czy przez nią nabywane, z wartością samej osoby. Dobrze to oddaje rozróżnienie godności osoby od godności osobowościowej, a nawet godności osobistej.

<sup>13</sup> B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki*, Lublin 1997, s. 193nn.

<sup>14</sup> D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, New York 1952, s. 23–74; tenże, *Moralia, Gesammelte Werke*, t. IX, Regensburg 1980, s. 445–450; zob. T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, s. 61–106; tenże, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 95 nn.

Nawet gdyby doświadczenie godności osoby było uwikłane w doświadczenie czyjejś osobowości, nie znaczy to, że nie mamy takiego poznania<sup>15</sup>. Godność osoby, jako wsobna wartość każdego człowieka, dana nam jest wprost, bezpośrednio, intuicyjnie. To, że trudno ją zdefiniować, nie znaczy, że nie można jej „pokazać” czy wyeksplikować<sup>16</sup>. Ukazuje się ona wprost w momencie, kiedy człowieka nazywamy „kimś”, a nie „czymś”. Ujawnia się ona w międzyosobowej relacji „Ja–Ty”. Ujawnia się ona jako wartość wrodzona, trwała, niezbywalna, podstawowa. Mocniej pokazuje się również, kiedy jest zagrożona. Przeciwstawia się czynom, których nie godzi się dokonać. W konfliktach aksjologicznych ma bezwzględny prymat. Jest nieustępliwa. Nawet gdy osobowość np. przestępcy jest odrażająca, nie znaczy, że możemy się wobec niego zachować niegodnie, to znaczy zdeptać jego godność osobową. Godność osobowa wyznacza podstawowe zachowania wobec każdego człowieka, niezależnie od jego stanu biologicznego, psychicznego, a nawet moralnego. Wartość wsobna każdej osoby jest więc pierwotna wobec różnych jakości ją określających.

Posługując się zasadą jakości życia, można podejmować szereg szczegółowych działań medycznych. Nie można jednak przejść od ustaleń metod leczenia i ich skuteczności do ustalania wartości życia pacjenta<sup>17</sup>. Wartości życia pacjenta nie ustala medycyna. Wartość życia osoby jest wartością pierwotną, niezależną, nadająca wartościowość moralną wszelkim działaniom medycznym na rzecz osoby. Medycyna zakłada tę wartość i rozważa tylko, jakie dobrodziejstwa może dać człowiekowi leczenie. Medycyna zakłada etykę, ale jej nie stanowi. Nie może jej podważać, gdyż podważa przez to sensowność moralną swego działania.

Błąd pomieszania kategorii w przejściu od jakości do wartości życia osoby ujawnia się w wypowiedziach, w których stwierdza się, że w interesie pacjenta jest jego likwidacja, tj. aborcja albo eutanazja. Interes, korzyść wyznacza się tu przez porównanie jakości życia ciężko chorego z jakością „życia” zmarłego. Wygląda na to, że jakość „życia” zmarłego jest wyższa niż jakość życia ciężko chorego i stąd korzystniejsza jest jego śmierć. „Jakość życia zmarłej osoby (*quality of life of a dead person*) leży poza możliwościami naszego rozumu i języka. Stąd rozumowanie takie jest albo totalnie arbitralne, ponieważ wyklucza możliwość podania jakiegokolwiek dowodu, albo po prostu jest bezsensowne”<sup>18</sup>. Można je przyrównać jedynie do dyskusji ślepego o kolorach.

---

<sup>15</sup> A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, w: *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 49.

<sup>16</sup> A. Rodziński, *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, w: *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 98; T. Styczeń, *Objawić osobę*, w: *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 261–268.

<sup>17</sup> J. Keown, *The legal revolution: from 'sanctity of life' to 'quality of life' and 'autonomy'*, w: *Issues for a Catholic Bioethics*, ed. Luke Gormally, London–Linacre Centre 1999, s. 238.

<sup>18</sup> J. G. Meran, *Quality and value of life*, „Catholic Medical Quarterly”, vol. XLVII, nr 4 (274), May 1997, s. 17.

Podobne pomieszczenie dwóch nieporównywalnych rzeczywistości spotykamy w argumentacji P. Singera, który w formułowaniu zasady jakości życia, dobrze funkcjonujący organizm zwierzęcia stawia aksjologicznie i ontycznie wyżej niż źle funkcjonujący organizm noworodka z zespołem Downa czy z innym schorzeniami. Z góry przyjmuje jakiś monizm materialistyczny a z jakiegoś funkcyjonalistycznego witalizmu chce wyprowadzić wartości. Zabieg taki nie może się udać, albowiem z pewnych procesów biologicznych nie da się wyprowadzić wartości, nie da się zbudować aksjologii i etyki ani antropologii. Nie ma przejścia od biologicznego „jest” do moralnego „powinien”. Takie przejście to wielokrotnie krytykowany przez filozofów błąd naturalizmu w etyce.

## THE VALUE OF LIFE IN THE FORMULATION OF PERSONALISTIC ETHICS

### Summary

This article first presents the concept of human dignity in the ancient, Mediaeval and contemporary thoughts as well as the contribution of Christianity in this respect.

It was noticed that from the times of Kant's rationalistic formulation of dignity this concept served to formulate not only the individual ethics but the social one as well. It was used to limit totalitarian tendencies of the modern state – leviathan. Human dignity became the fundamental norm of the human rights declaration and state constitutions.

Today the principle of life is placed in opposition to the principle of the quality of life. This article stresses that the category of the quality of life cannot be the norm of morality. It must be subordinated to the norm of personalistic acceptance of the person for who he/she is. Thinking in the categories of the value of person's life is the condition of humanism of contemporary culture including medicine.

**Nota o Autorze:** ks. prof. dr hab. **TADEUSZ BIESAGA SDB** – pracownik PAT w Krakowie, pełni tam funkcje: kierownika Katedry Bioetyki na Wydziale Filozoficznym, dyrektora Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki oraz kierownika Podyplomowych Studiów z Bioetyki. Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu i Polskiego Towarzystwa Teologicznego. W badaniach zajmuje się podstawami etyki w fenomenologii, a także w arystotelizmie i tomizmie. Z punktu widzenia personalizmu przeprowadza krytykę utilitaryzmu w etyce ogólnej, w bioetyce i etyce lekarskiej.

KS. GRZEGORZ HOŁUB SDB

## W STRONĘ BIOETYKI PERSONALISTYCZNEJ

### W POSZUKIWANIU TEORII DLA BIOETYKI

Ponad trzydziestoletni okres istnienia bioetyki doprowadził do wyraźnego ukształtowania się wielu tendencji w obrębie tej nauki. Do podstawowych należą przede wszystkim filozoficzne metody refleksji i interpretacji zagadnień właściwych tej dziedzinie. Wiążą się one nie tylko z różnorodnością ośrodków akademickich i centrów badających problemy nauk biomedycznych, ale są wyrazem bardziej fundamentalnego uwarunkowania. Pojawiające się coraz częściej problemy wymagają nie tylko obecności fachowca z dziedziny nauk medycznych, ale także myśliciela, a nawet mędrca. Zmaganie się bowiem człowieka z chorobą bardzo często angażuje całą jego sferę duchową i moralną. Wskazywali już na to filozofowie starożytni, dla których pojęcie zdrowia było bardzo bliskie pojęciu harmonii i równowagi całego życia ludzkiego. Stąd obok lekarza musi stać filozof<sup>1</sup>, fachowej ekspertyzie lekarskiej musi towarzyszyć pogłębione odniesienie danego problemu do szeroko rozumianego życia duchowego i moralnego człowieka. Zadanie to podjęli myśliciele odwołujący się do różnych nurtów filozoficznych. Dlatego w stosunkowo krótkim okresie istnienia bioetyki ukształtowało się kilka, odmiennych metod interpretacyjnych.

Wśród nich najczęściej wskazuje się na takie stanowiska, jak: pryncypializm, koncepcję opartą na teorii cnoty, kazuistykę czy kontraktualizm. Wszystkie te podejścia charakteryzują się zaakcentowaniem jednego (albo paru) i wyszczegół-

---

<sup>1</sup> J. Annas, analizując to zagadnienie w myśli starożytnej, określa filozofa jako „lekarza duszy”. Następnie stwierdza: [...] *the ancient model provides an attractive and realistic role for the philosopher. He is not a professional fixer who can come along and solve your puzzles for you, or remove from you the burden of thinking about your problems and how to solve them. Nor is he a guru figure who requires complete obedience to his demands. He is someone who can help you but who in the end helps you by enabling you to help yourself.* Zob. J. E. Annas, *Philosophical Therapy, Ancient and Modern*, w: *Bioethics. Ancient Themes in Contemporary Issues*, red. M. G. Kuczewski, R. Polansky, Cambridge 2002, s. 123.



nionego aspektu teorii filozoficznej. W przekonaniu bowiem poszczególnych myślicieli prowadzi to do bardziej adekwatnego ujęcia esencji moralności, w odniesieniu do badanego problemu bioetycznego.

Celem tego artykułu jest przegląd stanowisk etycznych, jakie funkcjonują we współczesnej bioetyce, szczególnie angielskojęzycznej. Ma to prowadzić do ujęcia jądra argumentacji poszczególnych koncepcji i odniesienia ich do integralnego kształtu teorii etycznej. Odpowiedzią na powstałe w toku analiz problemy będzie wskazanie na koncepcję etyki, do jakiej odwołuje się myśl personalistyczna.

## FILOZOFICZNE PROPOZYCJE UFUNDOWANIA BIOETYKI

### Teoria zasad

W procesie poszukiwania podstaw bioetyki ważne miejsce zajmuje koncepcja pryncypiów. Wysunięta w 1979 r. przez T. L. Beauchampa i J. F. Childressa propozycja zbudowania etyki medycznej, opartej na czterech zasadach<sup>2</sup>, spotkała się z żywą reakcją bioetyków. Zdobyła ona dużą popularność w środowisku służby zdrowia, jak również w środowiskach naukowych.

Przedstawiona przez Beauchampa i Childressa koncepcja zasad bazuje na etyce deontologicznej W. D. Rossa, w której istotną rolę pełnią obowiązki o charakterze *prima facie* (na pierwszy rzut oka). Wiąże się to, w duchu etyki Kantowskiej, z przyznaniem pierwszeństwa nakazom, obowiązkom albo inaczej temu, co słuszne (*right*), przed tym, co dobre (*good*)<sup>3</sup>. Obligacje *prima facie* mają charakter obowiązków względnych i mogą być pominięte w konfrontacji z obowiązkami, które mają ściślejszy charakter<sup>4</sup>.

Beauchamp i Childress, idąc po linii tego sposobu myślenia, przyjmują w prezentowanej przez siebie koncepcji bioetyki pryncypia jako punkt wyjścia analiz etycznych. Wskazują tu na następujące, cztery zasady: **pryncypium autonomii, dobroczynności, nieszkodzenia i sprawiedliwości**.

Zasady te są ściśle związane z moralnością potoczną, tak bowiem rozumiana moralność jest dla bioetyków amerykańskich punktem wyjścia, ale zarazem i celem<sup>5</sup>. Oznacza to, że pryncypia nie tylko wywodzą się z moralności potocznej, ale w intencji wspomnianych bioetyków mają tę moralność porządkować.

---

<sup>2</sup> T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzyński, Warszawa 1996.

<sup>3</sup> T. Biesaga, *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 45.

<sup>4</sup> T. A. Mappes, J. S. Zembaty, *Biomedical Ethics and Ethical Theory*, w: *Biomedical Ethics*, red. T. A. Mappes, J. S. Zembaty, New York 1986, s. 23.

<sup>5</sup> T. L. Beauchamp, J. F. Childress, dz. cyt., s. 112.

Staje się to problematyczne, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, że cztery zasady, właściwie nie mają stałej treści i nie są hierarchicznie uporządkowane. Ten typ myślenia bowiem wyraźnie rezygnuje z poszukiwania jakiejś podstawowej zasady, czy też uniwersalnego probierza moralności. Treść pryncypiów jest formalna i nieokreślona<sup>6</sup>. Dlatego prowadzi to do sytuacji, w której mamy do czynienia z dużą dozą dowolności. Ten aspekt dowolności i nieokreśloności bardzo ściśle łączy się z przyjętym przez omawianych bioetyków założeniem, że „nie istnieje jedna zasada, pojęcie czy idea najwyższego dobra, z której można by wywieść pozostałe elementy moralności”<sup>7</sup>.

Ważnym elementem teorii zasad jest dwutorowość jej interpretacji. Z jednej strony bowiem pryncypia te rozpatrywane są jako obowiązki *prima facie* (*prima facie duties*). Są one wiążące, dopóki nie zostaną przeważone czy zdominowane przez jakieś inne zobowiązania<sup>8</sup>. Oznacza to, że już w założeniach przyjmuje się powstawanie konfliktu między pryncypiami. W tak rozumianym podejściu deontologicznym nie bardzo wiadomo, na czym oprzeć się, by rozwiązać ten konflikt. Dlatego bioetycy amerykańscy przyjmują, z drugiej strony – podobnie jak Ross – konieczność wprowadzenia pojęcia obowiązków aktualnych (*actual duties*).

Zobowiązania te są efektem przeprowadzonego przez podmiot rozeznania, który z obowiązków będących w konflikcie jest bardziej znaczący i w związku z tym powinien być uznany za dominujący<sup>9</sup>. Dlatego określenie, która z obligacji jest nadrzędna, dokonuje się poprzez proces „wyważania”. Beauchamp i Childress formułują w tym celu zasady, na jakich ma się dokonywać ten proces<sup>10</sup>. Jednak wydaje się, że dopiero zastosowanie teorii utylitarystyczno-konsekwencjonalistycznej pozwala skutecznie rozwiązać konflikt między pryncypiami. Dokonuje się to poprzez porównanie konsekwencji działań, wpływających z posłuszeństwa poszczególnym, skonfliktowanym zasadom<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> T. Biesaga, dz. cyt., s. 46.

<sup>7</sup> Tamże, s. 117. Teza ta stała się przedmiotem ostrej krytyki już w obrębie samej bioetyki amerykańskiej. K. D. Clouser, B. Gert zakwestionowali wagę teorii zasad jako teorii naukowej, stwierdzając: „zasady te w rzeczywistości nie są nakazami czynów, lecz raczej nazwami dla powierzchownie związanych ze sobą spraw, które chce się powiązać z moralnością. Brakuje tym ‘zasadom’ jakiegokolwiek systematycznego powiązania i odniesienia do siebie, stąd często wchodzą one ze sobą w konflikt. Jest on nierozwiązywalny, albowiem nie ma jednolitej teorii, z której byłyby one wzięte”. Zob. K. D. Clouser, B. Gert, *A Critique of Principlism*, „The Journal of Medicine and Philosophy” 15 (1990) 2, s. 234 n.

<sup>8</sup> T. L. Beauchamp, J. F. Childress, dz. cyt., s. 42.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> T. L. Beauchamp i J. F. Childress wskazują tu na 5 warunków: 1) norma wybierana musi być poparta lepszymi racjami niż norma odrzucana, 2) moralny cel, jaki nam przyświeca, gdy naruszamy jakąś normę, musi mieć szansę realizacji, 3) nie istnieje moralnie lepsza alternatywa niż podjęcie działania naruszającego jakąś normę, 4) pogwałcenie normy musi mieć postać najłagodniejszą z możliwych, proporcjonalną do najważniejszego celu założonego w działaniu, 5) decydująco minimalizuje negatywne skutki pogwałcenia normy, zob. tamże, s. 44.

<sup>11</sup> C. Viafora, *I principi della bioetica*, „Bioetica e cultura” II (1993) 3, s. 14.

Diego Gracia podjął się próby dokonania **modyfikacji teorii zasad**. Wysunął on dwa zarzuty pod adresem propozycji Beauchampa i Childressa. Pierwszy dotyczył braku teorii, fundamentalnej zasady kierującej pryncypiami<sup>12</sup>. Drugi natomiast, kwestionował dwutorowość interpretacji (przy konflikcie zasad): albo interpretacja deontologiczna, albo utylitarystyczna. W jego przekonaniu, interpretacje te nie są dwoma, odizolowanymi sposobami wyjaśniania, lecz dwoma momentami jednej i tej samej teorii etycznej<sup>13</sup>. W celu uzupełnienia dostrzeżonych braków, myśliciel ten odwołał się do filozofii Xaviera Zubiri i zaproponował reinterpretację teorii zasad opartej na oryginalnym schemacie uzasadniania teorii etycznej. Określając to nowe podejście, D. Gracia wskazał na trzy, konieczne kroki w przeprowadzaniu analiz etycznych, takie, jak: **system odniesienia, szkic i doświadczenie**<sup>14</sup>.

System odniesienia bazuje na poznaniu intuicyjnym. Jest to typ wglądu fenomenologicznego, który pozwala ująć badany przedmiot w ograniczonym zakresie, w jego aspekcie formalnym. To wszystko, co jest dostępne pierwotnej intuicji, w opinii tego myśliciela, ogranicza się do poznania formy<sup>15</sup>. Gracia ma tu na myśli nie tyle Kantowskie rozumienie tego pojęcia. Forma jest dla niego aspektem badanej, pozapodmiotowej rzeczywistości.

Szkice możliwości mają za zadanie dokonanie konkretyzacji tego, co zawiera się w systemie odniesienia. Są to wolne konstrukcje, które pełnią funkcję zbliżoną do hipotez naukowych. Ich zadaniem jest zaprojektowanie materialnej zawartości tej rzeczywistości, która w systemie odniesienia dana jest tylko jako forma<sup>16</sup>. Dlatego sformułowane szkice domagają się następnego momentu, jakim jest weryfikacja.

Weryfikacja znajduje swoją realizację poprzez odwołanie się do doświadczenia. Gracia przywołuje tu doświadczenie o charakterze teleologiczno-konsekwencjonalistycznym: konsekwencje potwierdzają bądź odrzucają to, co zostało zaprojektowane<sup>17</sup>. Co więcej, proces weryfikacji nie ma charakteru jednorazowego, lecz jego zadaniem jest stałe potwierdzanie lub odrzucanie teoretycznych projektów<sup>18</sup>. Dlatego szkice możliwości, nawet jeśli zweryfikowane pozytywnie, mają tylko charakter praw względnych, zrelatywizowanych do aktualnie dostępnych danych.

Tak rozumiany schemat konstruowania teorii filozoficznej odnosi się ściśle do koncepcji pryncypiów. W aspekcie systemu odniesienia Gracia, idąc za R. Dworki-

---

<sup>12</sup> D. Gracia, *Bioetica clinica*, w: *Dizionario di bioetica*, red. S. Leone, S. Privitera, Palermo 1994, s. 100.

<sup>13</sup> D. Gracia, *Hard Times, Hard Choices: Founding Bioethics Today*, „Bioethics” vol. 9 (1995) 3/4, s. 202.

<sup>14</sup> D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, tłum. z wł. S. Spinsanti, San Paolo, Milano 1993, s. 574. (Tytuł oryg. *Fundamentos de bioetica*, Eudema, Madrid 1989).

<sup>15</sup> Tamże, s. 446–447.

<sup>16</sup> Tamże, s. 575.

<sup>17</sup> Tamże, s. 592.

<sup>18</sup> Tamże, s. 598.

nem, wskazuje na absolutną zasadę poszanowania dla człowieka<sup>19</sup>. Zasada ta, zgodnie z charakterem systemu odniesienia, jest formalna, podobnie jak u Dworkina<sup>20</sup>. Oznacza to, że jej zawartość jakościowo-materialna nie jest dostępna i wydaje się, że podlega procesowi ewolucji historycznej i socjologicznej. Nie przeszkadza to jednak Gracia w uznaniu jej za fundamentalną zasadę, która poprzedza *prima facie* pryncypia.

Cztery zasady natomiast mają status szkiców możliwości. Nie są one stałe, ich celem jest bowiem projektowanie tego, czym człowiek mógłby być, w aspekcie swojej moralności. Jako szkice, pryncypia podlegają stałej weryfikacji, która je potwierdza lub kwestionuje. Dlatego w tej perspektywie jasne się staje, że zasady te nie mają absolutnej ważności i zawsze dopuszczają wyjątki.

Doświadczeniem, które potwierdza lub kwestionuje ważność zasad, jest utylitarystycznie rozumiany konsekwencjonalizm. Faktyczne lub hipotetyczne dobre skutki zastosowania poszczególnych pryncypiów określają, która zasada *prima facie* uzyskuje wiodącą rolę. O istocie etyczności (słuszności) decyduje więc stopień użyteczności, jaki można uzyskać dzięki zastosowaniu którejś z zasad. Również konflikt między nimi rozwiązuje się poprzez wskazanie na największą użyteczność.

W propozycji tej Gracia rozwiązuje w swoisty sposób braki „klasycznej” teorii zasad. Wskazuje na zasadę fundamentalną, która poprzedza i „integruje” pozostałe pryncypia. Rozwiązuje ponadto odniesienie interpretacji deontologicznej do utylitarystycznej. Formułowane zasady, jako pryncypia deontologiczne *prima facie*, muszą być koniecznie poddane konsekwencjonalistycznej weryfikacji. Dotyczy to każdej z czterech zasad. Dlatego deontologizm i utylitaryzm w tej perspektywie nie są dwoma oddzielnymi sposobami interpretacji, ale dwoma etapami kształtowania teorii etycznej.

## Koncepcja cnoty

Bioetyka, bazująca na koncepcji cnoty, zrodziła się w opozycji do pryncypializmu<sup>21</sup>. W filozofii angielskojęzycznej było to konsekwencją porzucenia przez

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 583–584.

<sup>20</sup> R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, Warszawa 1998, s. 12. Zasada ta nawiązuje do koncepcji stanu natury, przedstawianej przez Th. Hobbesa. W stanie tym naczelną tendencją człowieka jest dążenie do zachowania własnego bytu. Dążenie to zarazem rodzi wzajemną wrogość (*homo homini lupus*) wskutek istniejącej dysproporcji między liczbą ludzi, a możliwościami zaspokojenia ich potrzeb. Stąd ujęcie człowieka do jakiego odwołuje się Hobbes, a także i Dworkin, bazuje na fizykalnej koncepcji bytu ludzkiego; człowiek może być tu uznany najwyżej za rozsądnego egoistę. Zob. T. Styczeń, *Etyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1983, s. 1227.

<sup>21</sup> L. Palazzani, *Paradigmi bioetici: principi, virtu', esperienza, personalismo*, w: *Bioetica fondamentale e generele*, red. G. Russo, Torino 1995, s. 161.

niektórych myślicieli neokantowskiej deontologii i teorii utylitarystyczno-konsekwencjonalistycznych<sup>22</sup>. Za głównego inicjatora tego nurtu w etyce współczesnej uważa się A. MacIntyre, a na terenie bioetyki E. Pellegrino.

Jednak prekursorem koncepcji cnoty na terenie filozofii był niewątpliwie Arystoteles. Odrzucił on intelektualizm etyczny myśli sokratejsko-platońskiej, utożsamiając wiedzę o dobru z samym dobrem. W jego ujęciu, celem etyki jest nie tylko znać dobro, ale także, a może i przede wszystkim, być dobrym i czynić dobro<sup>23</sup>. Dla Arystotelesa cnota to „trwała dyspozycja, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje”<sup>24</sup>.

W filozofii poarystotelesowskiej wydatnie do koncepcji cnoty nawiązuje jeszcze tylko Tomasz z Akwinu. Dla niego jest to wewnętrzna zasada czynu ludzkiego, stała jakość w porządku natury, dyspozycja do spełniania dobrych czynów, która sprawia, że ten, który ją ma, staje się dobry i zarazem jego czyn uzyskuje taką kwalifikację. Innymi słowy, działać cnotliwie to dla Tomasza aktualizować doskonałość daną w możliwości, w porządku dobra i celu.

W innych koncepcjach filozoficznych zauważa się proces odchodzenia od tej Arystotelesowskiej kategorii, poprzez utożsamianie jej z innymi pojęciami. I tak dla Hobbesa cnota to interes własny (*self-interest*), Hume identyfikuje ją ze zmysłem moralnym, Kant z pojęciem obowiązku, Mill z konsekwencjami, Moore z intuicją, natomiast Ross z zasadami *prima facie*<sup>25</sup>.

Powrót do koncepcji cnoty zauważa się dopiero w kontekście rewizji etyki nowożytnej i współczesnej dokonanej przez A. MacIntyre. Poddając krytyce aktualny stan refleksji nad moralnością, stwierdza, że „nowoczesna moralność jest zrozumiała tylko jako zbiór fragmentów przetrwałych z tej [klasycznej – G.H.] tradycji i że w istocie niemożność realizacji projektów analizy i uzasadnienia koncepcji moralności przez nowoczesnych filozofów moralności ma ścisły związek z tym, że pojęcia, którymi się oni posługują, są połączeniem fragmentów przetrwałych z przeszłości z mało prawdopodobnymi propozycjami nowoczesności; jednakże odrzucenie tradycji arystotelesowskiej było zarazem odrzuceniem zupełnie odmiennego typu moralności, w której pojęcie zasad moralnych, dominujące we współczesnej koncepcji moralności, lokuje się w ramach większej struktury, w której centralne miejsce zajmują cnoty”<sup>26</sup>. Dlatego MacIntyre propo-

---

<sup>22</sup> S. Conly, *Flourishing and Failure of the Ethics of Virtue*, w: *Midwest Studies in Philosophy*, red. P. M. French, T. E. Uehling, H. T. Wettstein, vol. XIII: *Ethical Theory: Character and Virtue*, Notre Dame 1988, s. 83–96.

<sup>23</sup> Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. W. Wróblewski, w: *Dziela wszystkie*, t. V, Warszawa 1996, 1182 a 4–6.

<sup>24</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: *Dziela...*, t. V, dz. cyt., 1106 a 22–24.

<sup>25</sup> L. Palazzani, *Bioetica dei principi e bioetica delle virtu': il dibattito attuale negli Stati Uniti*, „Medicina e Morale” 1 (1992), s. 69.

<sup>26</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. z j. ang. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 455 n.

nuje powrót do tradycji Arystotelesowskiej, w celu rekonstrukcji teorii cnoty, rozbitej przez indywidualistyczny liberalizm i subiektywistyczny emotywizm.

W dziedzinie bioetyki kategorię tę jako naczelną wprowadza E. Pellegrino. Charakteryzując to podejście, myśliciel ten stwierdza, że „teoria cnoty koncentruje się na osobie działającej; na jego intencjach, dyspozycjach i motywach. Koncepcja ta koncentruje się ponadto na typie osoby, jaką staje się działający; albo jaką pragnie lub powinien być, na mocy jego zwykłych dyspozycji do działania”<sup>27</sup>. W centrum postawiona jest więc koncepcja człowieka, wokół której koncentruje się etyka (bioetyka) ze swoim wymiarem normatywnym. Pellegrino stwierdza to otwarcie, mówiąc, że „w czystej postaci etyki, bazującej na koncepcji cnoty, kryterium normatywności jest dobra osoba; osoba, do której można stale mieć zaufanie, że jest dobra i że postąpi dobrze, w wszelkich okolicznościach”<sup>28</sup>.

Odnosi się to szczególnie do osoby lekarza, gdyż w relacji do pacjenta to właśnie kwalifikacje osobowe lekarza pełnią decydującą rolę. Chory jest kimś, kto oczekuje pomocy i znajduje się w naturalnej relacji zależności od osoby lekarza. Dlatego jest istotne, aby pacjent pokładał zaufanie nie tyle w swoich prawach, ile w kwalifikacjach osobowych odpowiedzialnego za proces leczenia. Lekarz musi być więc osobą, która ma ściśle określone dyspozycje. Podstawową jest działanie dla dobra osoby chorej. Jak stwierdza bowiem Pellegrino, „w relacji pacjent-lekarz [...] priorytetowym celem musi być dobro pacjenta”<sup>29</sup>. Dlatego lekarz obdarzony cnotami to taki, który w pierwszym rzędzie jest nastawiony na działanie dla dobra pacjenta<sup>30</sup>.

Następnie Pellegrino tworzy listę cnót, które mają uzdolnić lekarza do realizacji tego dobra-celu. Wskazuje tu na takie postawy, jak: wierność pokładanemu zaufaniu i obietnicom (*Fidelity to Trust and Promise*); dobroczynność (*Benevolence*); niwelowanie własnego interesu (*Effacement of Self-Interest*); współczucie i troska (*Compassion and Caring*); intelektualna uczciwość (*Intellectual Honesty*); sprawiedliwość (*Justice*) i roztropność (*Prudence*)<sup>31</sup>.

Ukształtowana na tej koncepcji bioetyka kładzie szczególny nacisk na dobro pacjenta, które może być realizowane przez osoby dysponujące określonymi kwalifikacjami, cnotami. Na dalszy plan schodzą podkreślane przez pryncypializm kategorie autonomii, użyteczności społecznej czy praw chorego. Jak stwierdza komentator: „dobroczynność jest więc tą dyspozycją charakteru, która konstytuuje fundament etyczny, od którego uzależnione są inne cnoty i zasady etyki zawodowej”<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> E. D. Pellegrino, *Toward a Virtue-Based Normative Ethics for the Health Professions*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” vol. 5 (1995) 3, s. 254.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże, s. 266.

<sup>30</sup> E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care*, New York 1988.

<sup>31</sup> E. D. Pellegrino, *Toward a Virtue-Based*, s. 269–270.

<sup>32</sup> L. Palazzani, *Paradigmi bioetici...*, s. 162.

## Kazuistyka

W poszukiwaniu koncepcji filozofii, która ujęłaby moralność w sposób najbardziej adekwatny, pojawili się bioetycy, którzy zaproponowali rezygnację z wszystkich dotychczasowych, systematycznych metod. Wiązało się to z przekonaniem, że wypracowane metody tworzą siatkę teoretycznych pojęć, narzucaną na doświadczenie moralności. Aby ująć moralność samą w sobie<sup>33</sup> należy poniekąd odsunąć na bok to „sztuczne instrumentarium”.

Punktem wyjścia kazuistyki stała się więc niepowtarzalna sytuacja, w której poszukuje się właściwego rozwiązania. Kierunek przebiega od konkretnego do teorii (*bottom up*), z podkreśleniem praktycznej zdolności rozwiązywania problemów, przez wychwycenie nieznacznych różnic poszczególnych przypadków. Tworzy to wyraźne przeciwieństwo metody, w której rozpoczynało się od teorii (*on high*), aby następnie przejść do aplikacji poprzez dedukcję<sup>34</sup>.

Jonsen i Toulmin sformułowali definicję tej nowej metody. W ich ujęciu jest to „analiza zagadnień moralnych, która wykorzystuje procedury myślenia, bazujące na paradygmatach i analogiach. Prowadzą one do sformułowania fachowej opinii, dotyczącej istnienia i ścisłości szczegółowych moralnych obowiązków (obligacji); są one ujęte w terminach zasad i maksym, które mają charakter ogólny, ale nie uniwersalny albo niezmienny. Jest tak ponieważ chronią one dobro z dużą dozą pewności tylko w szczególnych warunkach działającego i w pewnych okolicznościach danego przypadku”<sup>35</sup>.

Definicja ta staje się bardziej zrozumiała, gdy wyszczególni się trzy zasadnicze aspekty nowej kazuistyki: **morfologię, taksonomię i kinetykę**<sup>36</sup>.

Morfologia kazuistyki ma za zadanie opisanie struktury danego przypadku. Podstawowym elementem konstytuującym tę strukturę są okoliczności. Jak stwierdza Jonsen, okoliczności tworzą przypadek (*casus*)<sup>37</sup>. W centrum jednak danego przypadku znajdują się maksymy (*maxims*) i krótkie powiedzenia zbliżone do zasad (*brief rule-like saying*), które określają moralną tożsamość przypadku<sup>38</sup>. Jako przykład Jonsen podaje takie powiedzenia i maksymy jak: „kompetentna

---

<sup>33</sup> A. R. Jonsen podkreśla fakt, że celem kazuistyki jest źródłowe ujęcie moralności w taki oto sposób: *This activity consists of thinking and talking about how the circumstances of this or that case of moral perplexity fit the general norms, rules, standards, and principles of morality. This is casuistry in life.* Zob. A. R. Jonsen, *Casuistry: An Alternative or Complement to Principles?*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” vol. 5 (1995) 3, s. 237.

<sup>34</sup> J. D. Arras, *Getting down to Cases: the Revival of Casuistry in Bioethics*, „The Journal of Medicine and Philosophy” 16 (1991), s. 30.

<sup>35</sup> A. R. Jonsen, S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley and Los Angeles 1988, s. 257.

<sup>36</sup> A. R. Jonsen, *Casuistry as Methodology in Clinical Ethics*, „Theoretical Medicine” 12 (1991), s. 298.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże.

osoba ma prawo do określania swojego losu”, „lekarz powinien respektować życzenia pacjenta”, „Ulżyj w cierpieniu!”, „Nie zabijaj!”, „Nie podawaj pacjentowi śmiertelnej trucizny, nawet jeśli o nią prosi!”<sup>39</sup>.

Twórcy teorii kazuistyki są świadomi, że do danego przypadku mogą się odnosić różne maksymy. Niejednokrotnie prowadzi to do sytuacji, że wchodzą one ze sobą w konflikt. Wówczas zadaniem etyka-kazuisty jest określenie, która maksyma ma znaczenie priorytetowe w danym przypadku, i w jakim zakresie. Zakres wskazuje tu na układ okoliczności. Dlatego ewentualne zmiany w tym układzie mogą prowadzić do zmiany zakresu. Wówczas rozważany przypadek może podpadać pod inną maksymę, która okaże się bardziej adekwatna<sup>40</sup>.

Omawiając zagadnienie morfologii kazuistyki, Jonsen wskazuje na inny ważny element tego aspektu, który nazywa podstrukturą (*substructure*). Jest to niezmienna charakterystyka pola, która musi być zrozumiana i przedyskutowana, aby wypracować powinność działania. Retorycy nazywali tę podstrukturę *topoi*, *topics* albo *loci*, co – jak stwierdza Jonsen – oznacza „miejsca”<sup>41</sup>. W bioetyce pojęcie to nie wskazuje oczywiście na miejsce w znaczeniu lokalizacji przestrzennej. Miejsce ma tu znaczenie przenośne i może oznaczać niezmienny element konstytutywny określonej formy dyskursu. Wiąże się on z takimi kategoriami, jak: wskazania lekarskie, preferencje pacjenta, jakość życia chorego i koszty opieki zdrowotnej<sup>42</sup>. Podstruktura miejsca nie zastępuje konkretnych okoliczności. Jednak jest ona próbą wskazania na pewne względnie trwałe uwarunkowania, w jakich dokonują się poszczególne kazusy.

Taksonomia kazuistyki polega na ustaleniu relacji między kazusami. Dokonuje się to poprzez ustalenie pewnego porządku, jaki między nimi występuje. Jak zaznacza Jonsen, tradycyjni kazuiści przywykli do łączenia kazusów tego samego rodzaju. Prowadziło to do wyłonienia w danych przypadkach zasad i maksym, dzięki którym można było uzyskać niedwuznaczne rozwiązanie<sup>43</sup>.

Punktem odniesienia nowego przypadku jest tzw. kazus paradygmatyczny. Jonsen wskazuje tu na taki typ kazusu, w którym okoliczności pozwalają niedwuznacznie na ujawnienie się zasad i maksym moralnych<sup>44</sup>. W przypadku zabójstwa niedwuznaczną maksymą jest, w terminologii Jonsena, powiedzenie „Nie zabijaj”. Czyli paradygmatyczny przypadek wyraźnie wskazuje na zakaz jakiegokolwiek uśmiercania.

Jednak każdy kazus rządzi się swoją szczególnością. Przypadek paradygmatyczny jest tylko punktem wyjścia. Konieczne jest zastosowanie analogii między

---

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 300.

<sup>42</sup> A. R. Jonsen, *Casuistry*, w: *The Encyclopedia of Bioethics*, red. W. T. Reich, t. I, New York 1995, s. 349.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże.



wzorcem a konkretem. Stąd konkretny kazus otrzymuje miano przypadku analogicznego. Znaczy to, że w szczególnych okolicznościach dopuszcza i usprawiedliwia on wyjątki od zasady moralnej<sup>45</sup>.

Kinetyka kazuistyki omawia szczegółowo ostatni z powyższych problemów, czyli różnicę między przypadkiem paradygmatycznym a analogicznym. Jonsen nazywa to „sposobem, w jaki jeden kazus nadaje dynamikę moralną innemu przypadkowi”<sup>46</sup>. Chodzi o różnicę sądu moralnego, między przypadkiem paradygmatycznym a analogicznym. Jak wyżej zasygnalizowano, może to być taka różnica, w której przypadek analogiczny zmienia radykalnie sąd paradygmatu. Dokonuje się to poprzez wskazanie na istnienie wyjątków od zasadniczej reguły. Wówczas sąd moralny może mieć następującą postać: „To jest jednoznacznie złe, ale w tym przypadku, to, co zostało dokonane, jest usprawiedliwione albo stanowi wyjątek”<sup>47</sup>.

Rozeznanie, w jaki sposób następuje odstępstwo czy wyjątek od kazusu paradygmatycznego dokonuje się dzięki zastosowaniu pewnych procedur. Jonsen wskazuje tu na proces „dostosowania” (*the fitting*) maksymy i okoliczności, w dziedzinie życia zarówno osobowego, jak i społecznego. Dokonuje się to poprzez roztropny sąd (*prudent judgment*)<sup>48</sup>.

Inną procedurą, na jaką wskazują kazuiści, jest zastosowanie „doniosłych” (*weighty*) racji albo „równoważenie względów” (*balancing considerations*). Jonsen nazywa je także metaforami. Dzięki tej ostatniej, kinetyka kazuistyki może dokonywać zmian w kwalifikacji czegoś dobrego na złe (*from right to wrong*) i odwrotnie, poprzez dodawanie pewnych okoliczności na skali rozumowania<sup>49</sup>.

## Kontraktualizm

Wyrazem niechęci do wykorzystania systematycznego myślenia filozoficznego w procesie formułowania fundamentów bioetyki była nie tylko kazuistyka. Pojawili się bowiem inni myśliciele, którzy postanowili wykorzystać do tego zadania instrumenty zbliżone do mechanizmów regulujących funkcjonowanie demokratycznego społeczeństwa. Zaproponowali oni wprowadzenie do bioetyki kategorii kontraktu, bazującej na idei umowy społecznej.

Bioetykiem, który najbardziej konsekwentnie odwołał się do teorii umowy i kontraktu jest amerykański myśliciel H. T. Engelhardt. Punktem wyjścia analiz, przeprowadzanych przez tego myśliciela, jest przekonanie, że współczesność znalazła się w stanie postmodernistycznego upadku koncepcji uniwersalnego rozumu. Efektem tego jest porażka dotychczasowych projektów metafizycznych i

---

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże, s. 303.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, s. 304.

<sup>49</sup> Tamże.

niemoc, jaka ogarnęła każdy rodzaj uniwersalistycznego dyskursu, w tym także dyskursu etycznego. Od tej pory, w opinii Engelhardta, żadna koncepcja moralności nie może rościć sobie pretensji do uzyskania uniwersalnego znaczenia. Myśl filozoficzno-etyczna z konieczności stała się pluralistyczna<sup>50</sup>. Bioetyk ten wielokrotnie odwołuje się do tej tezy, stwierdzając, że „wchodzimy w erę postchrześcijańską, postmetafizyczną i postmodernistyczną, która naznaczona jest różnorodnością wizji moralnych i porażką oświeceniowego projektu życia wspólnotowego, który łączyłby cały rodzaj ludzki”<sup>51</sup>.

Tak dokonany opis współczesności doprowadził Engelhardta do wniosku, że należy zaniechać wszelkich racjonalnych prób poszukiwania fundamentów moralności, w tym i bioetyki. Jedynym narzędziem, jakim w opinii tego myśliciela dysponuje demokratyczne społeczeństwo, jest umowa. Bioetyk ten wskazuje na nią, stwierdzając: „Kiedy wspólnie przyjmowane założenia są niewystarczające do ukształtowania pojęcia życia moralnego i jeśli same racjonalne argumenty nie określają tych założeń, wówczas [...] tym, co można ustalić jest jedynie **wspólna struktura moralności**, do jakiej dochodzi się za pomocą wzajemnej **umowy** (*mutual agreement*)”<sup>52</sup>.

W ten sposób rezygnuje się z dotychczasowych kategorii, takich jak natura, osoba, doświadczenie, na których formułowano normy moralne. Powstaje natomiast typ etyki proceduralnej, w której pozytywnie sformułowane są jedynie mechanizmy dochodzenia do porozumienia i zawiązywania kontraktu moralnego.

Engelhardt przedstawia pryncypia-zasady tak rozumianej koncepcji etyki. Są to: zasada pozwolenia (*the principle of permission*), zasada dobroczynności (*the principle of beneficence*), zasada własności (*the principle of ownership*), zasada autorytetu politycznego (*the principle of political authority*), zasada podziału opieki zdrowotnej (*the principle of health care allocation*)<sup>53</sup>. Jednak tylko pierwsze z przedstawionych pryncypiów ma funkcję dominującą. Wynika to z faktu, że zasada pozwolenia związana jest z atematyczną autonomią, dzięki której możliwe jest przystąpienie do społeczności dokonującej kontraktu. Innymi słowy, zasada pozwolenia jest beztreściowa i wymaga jedynie decyzji rozwiązywania moralnych kontrowersji, gdy nie jest się zaangażowanym w żadną konkretną koncepcję moralności. Wówczas wszystkie kategorie moralne stają się przedmiotem negocjacji i ostatecznie kształtują się na mocy dokonanego konsensusu.

<sup>50</sup> H. T. Engelhardt, *The Foundation of Bioethics*, New York 1996, s. 5.

<sup>51</sup> H. T. Engelhardt, *Towards a Christian Bioethics*, “Christian Bioethics” vol. 1(1995) 1, s. 8.

<sup>52</sup> H. T. Engelhardt, *The Foundations...*, s. 103.

<sup>53</sup> Tamże, s. 162–174.

## PROJEKTY BIOETYKI A TEORIA ETYCZNA

Przedstawione powyżej propozycje uzasadniania bioetyki wymagają, aby najpierw poddać je krytycznej ocenie. Wydaje się bowiem konieczne postawienie pytania o status przywołanych kategorii etycznych i o ich zakres. Na ile wykorzystane pojęcia łączą się z ich rozumieniem wypracowanym przez myśl etyczną i na ile odzwierciedlają one spektrum zagadnień, właściwych pojęciom klasycznym?

Przypatrując się opisanym projektom, w pierwszym rzędzie uderza to, że obok terminów właściwych etyce, spotykamy kategorie, które są całkowicie obce tej dziedzinie filozoficznej. Najlepszym tego przykładem jest zastosowanie do uzasadniania moralności takich pojęć, jak: umowa, kontrakt, negocjacje czy konsensus. Są one zaczerpnięte z dziedzin pozafilozoficznych, a wprowadzenie ich do etyki i bioetyki może być uważane raczej za wyraz akognitywizmu moralnego<sup>54</sup>. Wówczas bowiem, gdy uzna się, że nie można poznać dobra moralnego, wartości i w związku z tym nie można ustalić norm moralnych w znaczeniu absolutnych obligacji, wtedy ich funkcje przejmują wspomniane kategorie. Etyka i bioetyka traci wówczas swą niezależność, stając się jednym z mechanizmów życia politycznego.

Podobną wątpliwość można mieć w odniesieniu do utylitarystycznych i konsekwencjonalistycznych (teleologicznych) sposobów uzasadniania tego, co dobre moralnie. Jest to wyraźne utożsamienie dobra moralnego z korzyścią czy to danej jednostki, czy określonej społeczności. Dla części filozofów o orientacji empirycznej (J. Bentham, J. S. Mill, M. Schlick, V. Kraft) jest to podejście uprawnione. Jednak wydaje się, że bezpośrednio odwołanie się do doświadczenia (intuicji), które ujawnia, w sędzie sumienia, powinność moralną, wskazuje na niezależność tej rzeczywistości od inklinacji naturalnych, czyli od dążenia do zadowolenia, pożytku i szczęścia<sup>55</sup>.

Wyraźnie etyczny charakter ma natomiast pojęcie zasady-pryncypium. Jest to kategoria, która bierze swój rodowód z myśli I. Kanta. W ujęciu Rossa i omawianych bioetyków, rozumienie zasady nie jest jednak kontynuacją filozofii myśliciela z Królewca. *Prima facie* pryncypia tracą bowiem rys tak istotnej dla Kanta bezwarunkowości powinności moralnej<sup>56</sup>. Mają moc obowiązywania tylko „na pierwszy rzut oka”, są zaledwie szkicami moralności, które – w ujęciu Gracia – muszą być poddane weryfikacji. Dlatego ich znaczenie w procesie określania fundamentów moralności nie ma większego znaczenia.

Wyraźnie etyczny charakter ma również koncepcja cnoty. W przedstawionym przez Pellegrino projekcie bioetyki, kategoria ta wydaje się, że jest zastosowana zgodnie z intencją prekursorów tego pojęcia. Nie zauważa się bowiem

<sup>54</sup> T. Biesaga, *Zarys metaetyki*, Kraków 1996, s. 80 n.

<sup>55</sup> T. Styczeń, *Etyka*, w: *Encyklopedia katolicka...*, s. 1232.

<sup>56</sup> Tamże, s. 1228.

wprowadzenia jakiś uproszczeń czy zniekształceń. Dlatego projekt zbudowany na pojęciu cnoty wydaje się najbardziej ze wszystkich przedstawionych tu propozycji oddawać istotę życia moralnego.

Kontrowersyjny natomiast jawi się projekt nowej kazuistyki. W punkcie wyjścia co prawda dostrzega się pozytywny zamiar dotarcia do doświadczenia moralnego, które mogłoby być utożsamione z próbą ujęcia wartości moralnej. Jednak postawienie w centrum okoliczności, a szczególnie okoliczności *topoi* i autonomii człowieka (jako istotnego elementu *topoi*) stawia pod znakiem zapytania dokonujący się proces. Opis okoliczności ujmuje najwyżej zwyczaje i socjologicznie rozumiane dążenia i nastawienia ludzi. Nie jest to intuicyjne i bezpośrednie uchwycenie wartości i powinności moralnej. Trudno jest więc wykazać, że kazuistyka dociera do źródłowego doświadczenia moralnego; kończy ona najwyżej na etologicznym opisie zwyczajów i osobistych preferencji.

Przedstawione pojęcia etyczne muszą być teraz odniesione do integralnie rozumianej teorii etycznej. Dzięki temu będzie można wskazać na ich funkcję w całościowym planie etyki.

W etyce zwykle wskazuje się na takie istotne elementy porządku moralnego, jak: cel, wartość, imperatyw i cnota<sup>57</sup>. Uwzględnienie wszystkich tych kategorii pozwala dopiero mówić o całościowym uchwyceniu porządku moralnego. Odnosząc to integralne rozumienie etyki do zarysowanych powyżej koncepcji bioetycznych, narzuca się pierwsza obserwacja. Projekty bioetyczne najczęściej opierają się na jednym tylko z koniecznych elementów, pomijają inne. I tak dostrzegamy tu konstruowanie teorii bioetycznej albo wokół kategorii imperatywu (zasady-pryncypia), albo wokół pojęcia cnoty, albo wokół kategorii celu (konsekwencjonalizm). Następuje więc radykalne zawężenie zakresu tych nowych projektów bioetycznych przez uzależnienie ich od jednego i odizolowanego elementu porządku moralnego<sup>58</sup>.

Druga istotna obserwacja wynika z porównania kategorii teorii bioetycznych do ich pierwowzorów wypracowanych przez myśl etyczną. Dostrzega się bowiem, że kategoria imperatywu zasad *prima facie* traci swój bezwzględny i absolutny charakter. Pojęcie celu natomiast ulega poważnej zmianie. Nie jest to cel ostateczny, ale cel bieżący, związany z osiągnięciem bieżącej korzyści. Zakres więc tych istotnych kategorii etycznych ulega radykalnemu zacieśnieniu.

Dostrzeżone uproszczenia, zniekształcenia i modyfikacje prowadzą do postawienia podstawowego pytania. Czy fakt odizolowania podstawowych kategorii porządku etycznego i ich uproszczenia jest właściwym instrumentem poznania, formułowania i opisywania tak ważnego aspektu rzeczywistości ludzkiej, jaką jest

<sup>57</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 326–327.

<sup>58</sup> L. Palazzani wyraźnie dostrzega ten fakt w odniesieniu do kategorii cnoty i dlatego wskazuje na konieczność szerszego ujęcia tej kategorii. Stwierdza, że „teoria cnoty implikuje odniesienie do teorii dobra i do pojęcia natury ludzkiej: nie można być cnotliwym i działać dobrze, jeśli się nie wie, co jest dobre i co się rozumie przez dobro osoby”. Zob. L. Palazzani, *Paradigmi bioetici...*, s. 163.

moralność? Odpowiedź wydaje się jednoznacznie negatywna. Co więcej, dostrzeżony proces wymaga sformułowania takiej postaci teorii etycznej, która odpowiadałaby człowiekowi nie jako zdeintegrowanemu bytowi, ale człowiekowi-osobie.

#### OD ETYKI DO BIOETYKI PERSONALISTYCZNEJ

Projekt etyki i bioetyki personalistycznej w odróżnieniu od opisanych propozycji bioetycznych różni się tym, że operuje wszystkimi niezbędnymi elementami obiektywnego porządku moralnego. Ponadto ujęcie to wykorzystuje rozumienie **celu, wartości, imperatywu i cnoty** w taki sposób, który nie dokonuje redukcji ich bogatego uposażenia jakościowego.

Myśl personalistyczna odwołuje się do rozumienia celu w powiązaniu z całym życiem osobowym człowieka. Oznacza to – jak stwierdza T. Ślipko – że „rolę naczelnego celu człowieka pełnić może jedynie dobro odpowiadające temu elementowi, który w strukturze człowieka stanowi pierwiastek centralny i najbardziej podstawowy, konstytuujący szczytową doskonałość człowieka i jego zdolność do działania jako podmiotu rozumnego. Takim zaś pierwiastkiem w człowieku jest (ontycznie rozumiana) jego osobowość”<sup>59</sup>. Czyn moralny staje się więc dobry dzięki temu, że jest aktem afirmacji osoby dla jej własnej wartości (godności). Jak stwierdza Styczeń, „miarodajna w sposób konieczny i wystarczająca jest godność osoby, ku której akt działający jest skierowany; osoba bowiem przez swą godność jest celem dla siebie (cel wsobny) i na mocy swego istnienia ustanawia dla wszystkich osób powinność afirmowania jej w tym charakterze”<sup>60</sup>. Koncepcja ta wyklucza traktowanie osoby (mojej lub drugiego człowieka) jako środka do celu. Osoba zawsze jest celem.

Wartość jest drugim wyznacznikiem etyki personalistycznej. Spotykamy się z wieloma określeniami tej kategorii. Ogólnie rzecz biorąc, wartość można określić, jako prafenomen, pradaną, która ujawnia się człowiekowi w intuicyjnym akcie poznania<sup>61</sup>. Wartością, która dana jest jednak człowiekowi w sposób szczególny, jest ujęcie jego osoby w aspekcie swojej godności. Poznanie tej wartości rozpoczyna się od przeżycia doświadczenia tej kategorii. Godność wówczas dana

<sup>59</sup> T. Ślipko, dz. cyt., s. 107–108.

<sup>60</sup> T. Styczeń, *Cel w aspekcie etycznym*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 88.

<sup>61</sup> T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 67. Należy zaznaczyć, że istnieje poważna trudność z precyzyjnym określeniem, czym jest wartość. W znacznej mierze wynika to z różnych teorii wartości, które radykalnie różnią się między sobą. Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 20 nn. J. Galarowicz twierdzi natomiast, że „wcale nie chodzi o to, by podać precyzyjną definicję wartości. Chodzi raczej o to, by zrozumieć, czym jest wartość, a jeszcze bardziej – by żyć wartościami”. Zob. J. Galarowicz, *Zadomwić się w krainie wartości*, w: *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu*, Kraków 1997, s. 125.

jest bezpośrednio na mocy tego doświadczenia. Szostek wyraża to w następujący sposób: „poznanie [...] godności – choć uwikłane w poznanie wielu innych cech człowieka, zakładające pewien stopień dojrzałości podmiotu – jest poznaniem źródłowym, pewnego typu doświadczeniem”<sup>62</sup>.

Kategoria imperatywu jest ściśle uzależniona od pojęcia wartości. Wartość bowiem posiada dwie istotne charakterystyki. Pierwsza polega na tym, że jej doświadczenie dane jest na drodze przeżycia emocjonalnego. Druga natomiast wskazuje na fakt, że w ujęciu wartości dany jest jej powinnościowy charakter. Powinność natomiast można tu określić jako ukierunkowanie, czy też tendencję do rzeczywistości<sup>63</sup>.

Kategorię imperatywu (druga charakterystyka) w etyce personalistycznej można rozpatrywać w dwu aspektach. Pierwszy wiąże się z podstawową normą moralną, która jako dobre działanie określa to, które przejawia się w afirmacji godności osoby. Jednak często aspekt ten może być rozumiany jako formalny i niesprecyzowany wymóg. Nie wiadomo bowiem, jaki typ postępowania afirmuje, a jaki deprecjonuje tę podstawową wartość. Dlatego potrzeba wziąć pod uwagę drugie, ważne znaczenie kategorii imperatywu. Łączy się ono z określeniem konkretnych, koniecznościowych działań, które wyrażają szacunek dla osoby. W tym celu personaliści wskazują na konieczność odwołania się do pojęcia natury ludzkiej<sup>64</sup>.

Zagadnienie cnoty moralnej wiąże się bardzo ściśle z całym obiektywnym porządkiem moralnym. Dotyczy ono szeregu dyspozycji osobowych, które potrzeba nabyć, aby rozpoznany i odczytany porządek moralny nie pozostał tylko w sferze abstrakcyjnych pojęć i projektów<sup>65</sup>. Dlatego cnota nie jest jakąś odizolowaną całością, na której mocy etyka może uzyskać integralny kształt. Jest ona jednak konieczną kategorią, która umożliwia realizację powinności płynącej z wartości moralnej.

Przedstawiony projekt etyki personalistycznej pozwala następnie naszkicować **koncepcję bioetyki personalistycznej**. Absolutnym punktem wyjścia tego ujęcia jest wartość osoby<sup>66</sup>. Kategorię tę przybliża pojęcie normy personalistycznej, którą formułuje się jako *homo homini res sacra*, lub *homo homini summum bonum* czy

<sup>62</sup> A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1998, s. 49.

<sup>63</sup> T. Biesaga, *Spór o normę...*, s. 78.

<sup>64</sup> T. Styczeń, *Etyka*, w: *Leksykon filozofii...*, s. 177–178. Idąc za K. Wojtyłą, naturę w znaczeniu personalistycznym można zdefiniować jako istotę ludzkiego bytu, przejawiającą się w działaniu, które temu bytowi jest wrodzone i w tak rozumianym sensie właściwe; albo wskazać na naturę jako na swoistość właściwą samej osobie, jako osobie (a nie substancji), która może być rozumiana jako ściśle osobowa konstytucja jej podmiotowości (o relacjonalnej, aksjologicznej proveniencji). Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 29 (przypis 11).

<sup>65</sup> T. Ślipko, dz. cyt., s. 327.

<sup>66</sup> F. Sgreccia stwierdza wprost: „Osoba ludzka jest dla bioetyki wartością fundamentalną, kryterium oceny, celem samym działania moralnego”. Zob. E. Sgreccia, *La bioetica personalista*, w: *Le radici della bioetica. Atti del Congresso Internazionale. Roma, 15–17 febbraio 1996*, red. E. Sgreccia, V. Mele, G. Miranda, vol. I, Milano 1998, s. 96.

też *persona est affirmanda propter se ipsam*<sup>67</sup>. Norma personalistyczna poprzedza i porządkuje zasady *prima facie*. Jak stwierdza T. Biesaga, „norma personalistyczna poprzedza zasadę nie czynienia zła, dobroczynności, sprawiedliwości, autonomii. Jest ona *norma normans* dla pozostałych zasad. Ujawnia ona bowiem, że to osoba jest podstawą naszych zachowań moralnych, a nie jakaś rzeczywistość pozaosobowa, np. jakieś nakazy prawne, społeczne czy obyczajowe”<sup>68</sup>.

Wyraźny priorytet osoby względem imperatywów wypływających z rzeczywistości pozaosobowych należy również wprowadzić do kazuistyki. Jako metoda jest ona do zaakceptowania wówczas, gdy analizuje okoliczności pod kątem uchwycenia i afirmacji dobra osoby. Innymi słowy, kazuistyka powinna poszukiwać najbardziej optymalnych rozwiązań poszczególnych problemów biomedycznych w gąszczu rozmaitych, często złożonych uwarunkowań w optyce dobra osoby.

Gdy dany jest ten fundamentalny punkt wyjścia – osoba-wartość-dobro, wówczas przed bioetyką personalistyczną staje zadanie rozpoznania tego, co słuszne. Tak samo jak postulowała etyka personalistyczna, musi nastąpić tu przywołanie kategorii natury. Innymi słowy, jest to etap poszukiwania obiektywnego dobra dla osoby<sup>69</sup>. W bioetyce jest to niezwykle ważne zadanie. Większość bowiem współczesnych koncepcji tej nauki przejawia tendencję do izolowania pojęcia życia osobowego od kategorii natury, którą B. Chyrowicz określa jako tendencję do dualistycznego pojmowania osoby ludzkiej<sup>70</sup>. Rozumienie natury jest wówczas sprowadzone do czysto fizykalnego i biologizacyjnego ujęcia<sup>71</sup>. Nieśie to wielkie zagrożenie dla całego istnienia człowieka. Dlatego „personalistyczne poszukiwania obiektywnego dobra dla osoby starają się uchronić biotechnologię i medycynę przed jej dehumanizacją, przed techno-totalitarnymi tendencjami, w których człowiek stałby się niewolnikiem swoich technicznych wytworów”<sup>72</sup>.

Afirmacja osoby jako dobra-wartości i poszukiwanie słusznych czynów, które potwierdzają tę wartość w płaszczyźnie obiektywnej, domaga się również posiadania określonych cnót. Są one szczególnie potrzebne we wspomnianej relacji pacjent-lekarz. Powodem tego jest coraz bardziej wzrastający proces medykaliza-

<sup>67</sup> A. Szostek, dz. cyt., s. 34.

<sup>68</sup> T. Biesaga, *Personalizm...*, s. 50.

<sup>69</sup> Tamże, s. 48.

<sup>70</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, Lublin 2000, s. 227.

<sup>71</sup> Wystarczy odwołać się do wypowiedzi H. T. Engelhardta, który stwierdza, że „[...] ludzka natura i natura w ogóle, są jedynie produktami procesów fizycznych i nie mogą posiadać znaczenia poza kontekstem moralnej interpretacji”. Zob. H. T. Engelhardt, *Bioethics and Secular Humanism: The Search for Common Morality*, Philadelphia 1991, s. 110. Albo w innym miejscu: „[...] ludzka natura jest rezultatem przypadkowych mutacji, selektywnych napięć (*selective pressure*), tendencji genetycznych, determinacji biologicznych, chemicznych i praw fizycznych; natura ludzka jest owocem trudnych do przewidzenia przypadków i katastrof”. Zob. H. T. Engelhardt, *Sanctity of Life and Menschenwürde: Can These Concepts Help Direct the Use of Resources in Critical Care?*, w: *Sanctity of Life and Human Dignity*, red. K. Bayertz, s. 213.

<sup>72</sup> T. Biesaga, *Personalizm...*, s. 48.

cji tak istotnych elementów ludzkiego życia, jak narodziny, cierpienie i śmierć. Wówczas te ważne dla człowieka momenty, zamiast być powierzone trosce dobrego i mądrego lekarza, mogą być zredukowane do faktów administracyjnych, rządzonych logiką wskazań higieniczno-sanitarnych<sup>73</sup>.

### BIOETYKA PERSONALISTYCZNA: KU PRZYSZŁOŚCI

Myślenie w kategoriach osoby, na którym bazuje bioetyka personalistyczna, nie kwestionuje wartości przedsięwzięć podejmowanych przez współczesnych bioetyków. Zawiera ona bowiem w sobie większość kategorii, jakimi operują współczesne projekty. Jednak, jak pokazały przeprowadzone analizy, rozumienie elementów porządku moralnego, przywoływanych przez myślicieli personalistycznych nie jest narażone na dwa poważne niebezpieczeństwa. Chodzi o niebezpieczeństwo spłylenia ich ujęcia i próbę konstruowania teorii bioetycznej tylko na jednej, wyizolowanej kategorii. Można więc otwarcie stwierdzić, że bioetyka personalistyczna dysponuje szerokim i adekwatnym spojrzeniem na dziedzinę moralności.

Bioetyka personalistyczna, posługując się wszystkimi niezbędnymi narzędziami w przeprowadzaniu analiz etycznych, jest również stale otwarta na nowe i szersze zrozumienie podstawowych kategorii. Jest to tym istotniejsze, że wręcz konieczne wydaje się rozwijanie i pogłębianie rozumienia niektórych jej aspektów.

Pierwszym i zarazem najistotniejszym z aspektów, który należy rozwijać, jest coraz to głębszy wgląd w rzeczywistość osoby i jej godność. Jest to z pewnością zadanie, jakie bioetyka dzieli zarówno z etyką, jak i antropologią personalistyczną. Jednak wkład bioetyki w coraz głębsze rozumienie życia osobowego może być tym cenniejszy, że jej analizy w dużej mierze dotyczą „mocnych” momentów ludzkiego istnienia. Początek życia, narodziny, choroba, śmierć w sposób szczególny wskazują na niepowtarzalność każdego ludzkiego istnienia. Ujawniają one transcendentność osoby względem nawet najbardziej skomplikowanych i wysublimowanych procesów rzeczywistości empirycznej.

### TOWARDS A PERSONALISTIC BIOETHICS

#### Summary

This article evaluates the influence of the modern philosophical ways of thinking on bioethics, especially in the English-speaking countries. We can notice such philosophical methods as theory of principles, virtue theory, casuistry, and theory of contract.

---

<sup>73</sup> C. Viafora, dz. cyt., s. 35.



The aim of this article is to present the manners in which these methods explain the basic moral concepts. In the most cases they only use one of the philosophical categories, failing to include others. It means that they draw upon ethical concepts as only imperative, or aim, or virtue, or value, or contract. The process of analysing also unveils that their extent is far from the meaning worked out by the traditional, ethical thought.

The last part of the article indicates at personalistic concepts of bioethics. It seems to be an adequate remedy for the lack of the mentioned theories. It draws simultaneously upon all the necessary elements of the objective moral order (imperative, aim, virtue, value). The main category of this approach is a concept of the person, which rules over all mentioned ethical factors. It means that the person is a focal point of imperative, aim, virtue and value. It leads to the conclusion that bioethics should develop this foundational idea; however, it is a task shared with the personalistic ethics and anthropology.

**Nota o Autorze:** ks. mgr **GRZEGORZ HOŁUB SDB** – przygotowuje rozprawę doktorską z etyki na PAT w Krakowie. W badaniach podejmuje kwestie: podstaw etycznych i antropologicznych współczesnej bioetyki.

# Z TEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE

19 \* 2003 \* s. 195–207

KS. TADEUSZ BORUTKA

## INDYWIDUALNY I SPOŁECZNY WYMIAR GRZECHU

Wielkie religie świata wiele miejsca poświęcają rozważaniom na temat korzeni zła i grzechu. Także wiara chrześcijańska zajmuje się rzeczywistością zła, a przede wszystkim rzeczywistością grzechu, ponieważ fundamentem tej wiary jest zbawcze wcielenie Chrystusa, które przyniosło wyzwolenie od grzechu<sup>1</sup>.

W Kościele pierwotnym grzech traktowano jako chorobę, która szkodzi całej społeczności, dlatego wszyscy czuli się odpowiedzialni za dążenie do przezwyciężenia go<sup>2</sup>. Moralisci potrydencycy szczególny nacisk kładli na wymiar indywidualny, pomijając całkowicie jego społeczne odniesienie<sup>3</sup>. Współcześnie można zauważyć odwrócenie tej sytuacji. Wprowadzenie pojęcia „grzechu społecznego” wielu ludzi skłoniło do łagodzenia znaczenia grzechu osobistego<sup>4</sup>.

Wiele miejsca problemowi grzechu, w tym także jego wymiarowi społecznemu, poświęcił Synod Biskupów zebrany w 1983 r., który rozważał zagadnienie pojednania i pokuty w posłannictwie Kościoła. Do podjęcia tego zagadnienia skłonił biskupów nie tylko obchodzony wówczas Jubileusz Roku Odkupienia, ale także obserwowany w świecie kryzys „poczucia grzechu”<sup>5</sup>. Wynikiem obrad synodu jest adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, w której Jan Paweł II dokonał synodalnego poszerzenia spojrzenia na grzech.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Tajemnica odkupienia a rzeczywistość grzechu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7 (1986) nr 8 (82), s. 8.

<sup>2</sup> K. Piwowarski, *Społeczny charakter grzechu i pokuty*, „Homo Dei” 47 (1978) nr 4 (174), s. 193.

<sup>3</sup> J. Majka, *Grzech społeczny*, „Colloquium Salutis” 17 (1985) 211.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła „Reconciliatio et paenitentia”*, Rzym 1985, nr 16.

<sup>5</sup> W. Gubała, *Grzech i pojednanie w świetle „Instrumentum labori” Synodu Biskupów 1983 r.*, „Homo Dei” 53 (1984) nr 2 (242), s. 264.

Papież Jan Paweł II, dostrzegając występujące w świecie podziały i sprzeczności, a przede wszystkim rażącą niesprawiedliwość, stara się odkryć źródło tego zła, dochodzi do wniosku, że korzenie tego zła tkwią w człowieku<sup>6</sup>. Podobnie zresztą ujmuje ten problem Sobór Watykański II, który w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele w świecie współczesnym* stwierdza, że „Zakłócenie równowagi, na które cierpi dzisiejszy świat, w istocie wiąże się z bardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które ma miejsce w sercu ludzkim. W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalcza się nawzajem. Będąc stworzeniem, doświadczają on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać między nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić (por. 7, 14). Stąd cierpi w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdzwięków rodzi się w społeczeństwie” (KDK 10).

Prawdą jest, że dość powszechnie, pod wpływem współczesnych nauk humanistycznych, akcentuje się pewien determinizm psychologiczny, który odbiera człowiekowi zdolność samostanowienia<sup>7</sup>. W świetle tych nauk istnieje szereg czynników, jak: skłonności dziedziczne, temperament, instykt seksualny, podświadomość, środowisko i okoliczności życia, które określają działanie człowieka w taki sposób, że znoszą praktycznie jego wolność. Czynniki te wpływają niewątpliwie w historycznym toku na wolę człowieka i dlatego skłaniają do ostrożnej oceny jego czynów<sup>8</sup>. Jednakże nie znoszą one wolności człowieka, który pozostaje naprawdę odpowiedzialny za swoje czyny. Bóg na początku, stwarzając człowieka, pozwala mu kierować się swoim rozumem. Stawia przed nim ogień i wodę: „co zechcesz, po to wyciągniesz rękę” (Syr 15, 15)<sup>9</sup>.

Człowiek, stworzony przez Boga w stanie sprawiedliwości, za namową szataną już na początku historii nadużył swojej wolności. Przeciwwstawia się Bogu i pragnie osiągnąć cel poza Nim (KDK 13). Jak podaje *Księga Rodzaju*, człowiek powątpiewa w miłość Boga (Rdz 3, 2–5), zapomina o swojej własnej godności i o tym, że zostało mu darmo dane panowanie nad wszelkim stworzeniem. Odmawia podporządkowania się Bogu, który jest źródłem jego prawdy i szczęścia, i przyznaje sobie oraz stworzeniom całkowitą autonomię (Rdz 3, 6). Odrzuca miłość Boga i pakt przyjaźni z Nim, by samemu sobie być panem. Odrzuciwszy zależność od Boga, żeby stać się podobnym do Niego, odkrywa człowiek swoją nagość

---

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Pojednanie w sprawiedliwości i przebaczeniu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7 (1986) nr 7 (81), s. 29.

<sup>7</sup> Zob. Z. Alszeghy, *Peccato e peccati. Per una rinovata coscienza personale e comunitaria*, w: *Il sacramento della penitenza*, Milano 1981, s. 25.

<sup>8</sup> Por. *Instrumentum laboris – dokument roboczy Synodu Biskupów*, „Życie Katolickie” 2 (1983) nr 11–12, s. 6.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Pierwszy grzech w dziejach człowieka: peccatum originale*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7 (1986) nr 9 (83), s. 14.

(Rdz 3, 7) i doświadcza rozdarcia w swym sercu oraz podziału w społeczeństwie. Jego wolna decyzja, powzięta przeciwko Bogu, ma swoje następstwa<sup>10</sup>.

### GRZECH ODWRÓCENIEM SIĘ OD BOGA

Ujęcie grzechu dokonuje się tylko na płaszczyźnie osobowej, istniejącej między Stwórcą a stworzeniem, między Ojcem a dzieckiem. Trzeba przy tym pamiętać, że te dwie osoby to nie tylko istoty równorzędne, ale Stwórca i człowiek, którego On stworzył na swój obraz i powołał do życia ze sobą w przyjaźni i miłości. Grzech jest zaprzeczeniem wymagań miłości, która ma prawo do ludzkiego serca. Jest zdradą miłości. Zdrada miłości jest zdradą powołania, jakie Bóg wyznaczył człowiekowi<sup>11</sup>.

Za św. Augustynem określa się grzech najczęściej jako świadome i dobrowolne przekroczenie prawa Bożego, jako bezprawie, bo sprzeciwia się on obiektywnemu łaadowi moralnemu. Określenie to jest prawdziwe, choć niepełne i zbyt jednostronne. Podkreśla bowiem nadmiernie legalistyczny aspekt grzechu<sup>12</sup>. Z tak pojmowanego grzechu u wielu ludzi rodzi się przekonanie, że jest on wymierzony w jakiś bezosobowy świat norm. Prawo ma bowiem to do siebie, że jeśli straci się z oczu jego cel i pochodzenie, to ukazuje się ono najczęściej jako bezduszny ciężar nie do uniesienia<sup>13</sup>.

Jeśli zaś w refleksji teologicznej grzech określa się jako łamanie prawa Bożego, to dlatego, że to prawo jest przede wszystkim wyrazem miłości Boga do człowieka. Bóg chce, aby człowiek był i coraz bardziej się stawał przybrany synem Bożym<sup>14</sup>. Bóg wzywa ustawicznie człowieka do zjednoczenia się z Nim, do wspólnoty ze Sobą. Stawia przy tym pewne wymagania. Żąda od człowieka życia godnego tego uczestnictwa. Człowiek może na to wezwanie odpowiedzieć pozytywnie lub negatywnie. Odpowiada zaś przez własne czyny. Popołniając grzech, wypowiada się nie tylko przeciw prawu Bożemu, ale także przeciw Temu, który jest twórcą tego prawa. Wybiera własny, przez siebie ustanowiony porządek<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Grzech jako alienacja*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 7 (1986) nr 10 (84), s. 8.

<sup>11</sup> J. Stałowolski, *Wina i grzech jako naruszenie więzi wspólnotowych*, „Materiały Problematyczne” 11 (1979) nr 3, s. 84; por. J. C. Sagne, *Sacrement de la réconciliation et vie spirituelle*, Paris 1995, s. 152–153.

<sup>12</sup> J. Orzeszyna, *Społeczno-eklezyjalny wymiar sakramentu pokuty*, Kraków 1996, s. 65.

<sup>13</sup> W. Bołoz, *Ze współczesnej teologii grzechu*, „Homo Dei” 47 (1978) nr 2, s. 97; por. S. Wittek, *Naruszenie porządku moralnego a teologiczne rozróżnienie grzechów*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20 (1973) z. 3, s. 29.

<sup>14</sup> Zob. F. Bussini, *L'homme pécheur devant Dieu. Théologie et anthropologie*, Paris 1978.

<sup>15</sup> J. Orzeszyna, *Grzech w aspekcie Bożej miłości*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 19–20 (1991–1992) 136; por. G. Roniller, *Le péché dans le Nouveau Testament. Quelques réflexions*, „Les Echos de Saint-Morice” 83 (1987) 123.

Popełniając grzech, człowiek rzeczywiście schodzi z właściwej drogi wskazanej mu przez Boga. Grzech jest więc winą zaciągniętą wobec Stwórcy. Jest buntem przeciw moralnemu prawu, który utożsamia się z buntem przeciw Bogu. Każdy grzech jest świadomą i dobrowolną zgodą na zło i przeciwstawieniem się dobru. Już choćby z tego względu nie jest on obojętny dla życia człowieka<sup>16</sup>. Jak uczy Objawienie Boże, zrywa on więzi przyjaźni między człowiekiem i Bogiem<sup>17</sup>.

Odwroćenie się od Boga jest korzeniem wszelkiego zła. Usprawiedliwione są słowa proroka Jeremiasza: „Twoja własna złość cię karze; twoje odstępstwo jest tym, który cię chłoszcze. Poznaj i zobacz, jak źle ci i przykro, że opuściłeś [...] Boga twego, i żadnej twogi nie miałeś przede Mną” (Jr 2, 19). Bóg mógł więc pytać: „Co za nieprawość znaleźli we Mnie ojcowie wasi, że Mnie opuścili?” (Jr 2, 5).

Odwroćenie się od Boga polega na odrzuceniu Jego przykazań oraz przymierza, które zawarł ze swoim ludem. Ujawnia się w tym, że Izrael nie słucha głosu Boga, odrzuca Jego wskazania i zapomina o nich. Ma ono miejsce zawsze wtedy, gdy lud czyni to, co złe w oczach Pana.

Święty Jan Apostoł traktuje grzech jako odrzucenie miłości i światła. Czytamy w prologu do jego Ewangelii: „A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki” (3, 19). Ewangelista widzi grzech jako nieposłuszeństwo wobec Boga, zniechęcenie do dobra, zakłamanie rzeczywistości: „Gdybyście byli niewidomi, nie mielibyście grzechu, ale ponieważ mówicie: »Widzimy«, grzech wasz trwa nadal” (J 9, 41). Święty Paweł natomiast porównuje grzesznika do kogoś, kto jest wewnętrznie pusty, umarły dla życia i niezdolny, aby wejść do Królestwa Bożego. Każdy grzech jest podeptaniem przykazania miłości<sup>18</sup>.

Grzesząc, człowiek zajmuje wobec Boga postawę zaprzeczającą Jego miłości, która ma prawo do ludzkiego serca<sup>19</sup>. Grzech jest też zerwaniem synowskiego stosunku z Bogiem, wypowiedzeniem Mu posłuszeństwa, odrzuceniem Jego miłości, a także naruszeniem normy moralnej i zanegowaniem jej wartości. Grzechem jest żyć tak, jak gdyby Bóg nie istniał. Wyłączenie Boga z życia nie zawsze oznacza konflikt z Nim. Bywa zapomnieniem i pominięciem Jego Osoby, obojętnością wobec Niego, niekiedy lekceważeniem. Taka postawa prowadzi zwykle do mniej lub bardziej gwałtownego zerwania związku z Bogiem<sup>20</sup>.

Grzech jako nieposłuszeństwo Bogu zaistniał również w smutnym doświadczeniu króla Dawida. Był on umiłowany i obdarowany przez Boga. Pan namaścił go na króla nad Izraelem, uwolnił z mocy Saula, dał mu we władanie dom Izraela i Judy. Mimo tylu Bożych dobrodziejstw Dawid zlekceważył słowo Pana. Pan

<sup>16</sup> J. Orzeszyna, *Spoleczno-eklezjalny...*, s. 68.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> J. Schreiner, *Przez grzech odwraca się człowiek od Boga*, „Concilium” 6–10 (1969) 272.

<sup>19</sup> J. Orzeszyna, *Spoleczno-eklezjalny...*, s. 70.

<sup>20</sup> S. Rosik, *Ogólnoludzkie poczucie winy a chrześcijańskie pojęcie grzechu*, AK 65.81 (1973) 259.

powiedział: „Nie zabijaj”, a król polecił zabić Uriasza – swego wiernego wojownika. Pan powiedział: „Nie cudzołóż”, a Dawid wziął sobie za małżonkę żonę Uriasza Chetyty. Zlekceważył słowo Pana, popełniając to, co złe jest w Jego oczach (2 Sm 11–12). Bóg obdarzył króla wieloma dobrami, Dawid, odsuwając nakazy Boże, wzgardził Bożą dobrocią<sup>21</sup>.

Podobną postawę grzesznika ilustruje przypowieść o synu marnotrawnym, którą *Katechizm Kościoła katolickiego* nazywa przypowieścią o „miłosiernym ojcu”<sup>22</sup>. Jest ona jakby literackim przedstawieniem historii Dawida, jego upadku, powstania i przebaczenia udzielonego mu przez Boga.

Komentując słowa marnotrawnego syna: „Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem” (Łk 15, 19), *Katechizm Kościoła katolickiego* wyjaśnia, że grzech jest obrazą Boga, przeciwstawia się miłości Boga do nas i odwraca od Niego nasze serca. Jest on, podobnie jak grzech pierworodny, nieposłuszeństwem, buntem przeciw Bogu spowodowanym chęcią stania się „jak Bóg” w poznaniu i określaniu dobra i zła (Rdz 3, 5). Grzech jest „miłością siebie, posuniętą aż do pogardy Boga”. Wskutek pełnego pychy wywyższenia siebie przez człowieka jest całkowitym przeciwieństwem posłuszeństwa Jezusa, który uniżył się aż do śmierci<sup>23</sup>.

Należy jednak zaznaczyć, że grzech rozumiany jako przeciwstawienie się absolutnej miłości Boga, nie może być w swojej istocie i w swoim złu w sposób pełny pojęty przez człowieka. Jego istota przekracza granicę ludzkiego pojmowania. Stanowi on rzeczywistość nadprzyrodzoną i dlatego jest tajemnicą; poznanie „tajemnicy grzechu” (*mysterium iniquitatis*) – wprawdzie w ograniczonej mierze, możliwe jest jedynie przez wiarę.

Popelnienie grzechu i trwanie w nim stanowi katastrofę życiową człowieka, w szczególności chrześcijanina, ponieważ niszczy więzi egzystencjalne z Chrystusem Zbawicielem i ustawia grzesznika w pozycji wrogiej wobec Sprawcy zbawienia, Jego Mistycznego Ciała.

#### GRZECH KRZYWDĄ WYRZĄDZONĄ CZŁOWIEKOWI

Grzech jest dziełem osoby ludzkiej, należy więc spojrzeć na niego również z punktu widzenia jego sensu antropologicznego. Jeżeli grzech jest obrazą Boga, to jest on niewątpliwie także obrazą człowieka. Człowiek bowiem w swej strukturze istotowej (ontologicznej) jest obrazem Boga<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> J. Kudasiewicz, *Grzech – pojednanie – pokuta w Piśmie św.*, w: *Program duszpasterski na rok 1995–96. Kościół jako miejsce nawrócenia i pojednania*, Katowice 1995, s. 43.

<sup>22</sup> KKK 1439.

<sup>23</sup> KKK 1850.

<sup>24</sup> J. Orzeszyna, *Spoleczno-eklezjalny...*, s. 79.

Grzech ma w sobie coś z pozoru prawdy. Wydaje się dobrem absolutnym obiecującym pełne szczęście, ale tak długo, jak długo nie zostanie popełniony. Później przychodzi rozczarowanie, poczucie winy, a równocześnie osłabienie woli i większa skłonność do następnego upadku<sup>25</sup>. Skutki grzechu najlepiej widoczne są w nałogu. Im częściej człowiek popełnia dany grzech, szukając w nim namiastek szczęścia, tym głębszego doznaje wewnętrznego rozdarcia i rozczarowania, a równocześnie coraz trudniej jest mu się od grzechu uwolnić<sup>26</sup>.

O tym, że grzech zawsze zwraca się przeciw sprawcy, mówi Objawienie Boże. Już w *Starym Testamencie* grzech jest pojmowany jako fakt, który wychodząc z serca ludzkiego, przenika swoją mocą wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji: duchowy, cielesny, osobisty i społeczny. Dla biblijnych autorów zło moralne jest realnie istniejącą siłą, w której władanie człowiek wydaje samego siebie<sup>27</sup>. Grzesznik niejako wprowadza potęgę zła do swego wnętrza. Ono w nim mieszka i niszczy go, prowadząc do całkowitej zguby. Dlatego też Pismo Święte traktuje winę, chorobę, zniewolenie przez moce zła, klęski społeczne i śmierć jako różne przejawy tej samej rzeczywistości, jaką jest grzech<sup>28</sup>.

Grzech zasługuje na karę Bożą. Prorok Natan mówi do Dawida: „Czemu zlekceważyłeś słowo Jahwe, popełniając to, co złe w Jego oczach? Zabiłeś mieczem Chetytę Uriasza, a jego żonę wzięłeś sobie za małżonkę. Zamordowałeś go mieczem Amonitów. Dlatego właśnie miecz nie oddali się od domu twojego na wieki” (2 Sm 12, 9–10). Za zło i grzech płaci się zawsze, często dotkliwie i już w tym życiu. Według tradycji żydowskiej, Dawid po swoim haniebnym upadku wyśpiewał psalm pokutny: „Zmiłuj się nade mną, Boże, w swojej łaskawości...” (Ps 51, 3). W tej lamentacji nad swoją nędzą wyznaje, że jego grzech jest przeciw Bogu, ale również przeciw człowiekowi: „a grzech mój jest zawsze przede mną” (Ps 51, 5). Święty Hieronim tłumaczy te słowa jeszcze bardziej dobitnie: „grzech mój zawsze jest przeciwko mnie”; grzech poniża i okrada człowieka. Z historii Dawida wynika wyraźnie, że grzech jest również przeciw godności i szczęściu człowieka<sup>29</sup>.

Również w *Nowym Testamencie* grzech jawi się jako zło niszczące człowieka. W nauczaniu Jezusa pojęcie grzechu jest związane przede wszystkim z duchową śmiercią, która wprawdzie nie od razu zabija człowieka, ale podobnie jak rozwijająca się choroba prowadzi go ostatecznie do zguby. W przypowieści o miłosiernym ojcu grzech syna marnotrawnego jest przeciw ludzkiej godności. Syn w domu ojca miał wszystko i był sobą. Porzuciwszy dom rodzinny, stał się

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> W. Bołoz, *Ze współczesnej teologii grzechu*, HD 47(1978) nr 2, s. 98.

<sup>27</sup> J. Orzeszyna, *Spoleczno-eklezjalny...*, s. 79.

<sup>28</sup> J. Bommer, *Das Bussakrament als Gericht und als Seelsorge*, w: *Erfahrungen mit dem Bussakrament*, t. II, München 1979, s. 243.

<sup>29</sup> J. Orzeszyna, *Spoleczno-eklezjalny...*, s. 81.

pastuchem świń i pragnął pożywić się strąkami, które jadły te zwierzęta. Paść świnię i żywić się ich pokarmem – to szczyt upokorzenia i poniżenia<sup>30</sup>.

Tajemnicę związku grzechu ze śmiercią obrazowo wyjaśnia Chrystus w przypowieści o winnym krzewie (J 15, 1–6). Podobnie jak żadna latorośl nie może owocować „jeśli nie trwa w winnym krzewie”, tak też żaden człowiek nie może żyć poza Bogiem. Grzesznik niby wciąż żyje, lecz faktycznie jest obumarły, ponieważ zerwał życiodajną więź z Bogiem. Zło, które uderza w samo sedno życia osobowego, powoli ogarnie wszystkie sfery ludzkiego bytu, aż wreszcie doprowadzi człowieka do całkowitej zagłady.

### GRZECH ZAPRZECZENIEM MIŁOŚCI BLIŹNIEGO

Grzech, który niweczy przymierze z Bogiem, a tym samym uderza w grzeszącego, pociąga za sobą również odwrócenie się człowieka od drugiego człowieka.

Z doświadczenia wiadomo, że człowiek znajduje prawdziwą pełnię i prawdziwe „ja” w swych relacjach typu „ja – ty – wy”. Gdy jednak traci łaskę i pokój, które pochodzą od Boga, staje się coraz bardziej niezdolny do wykraczania poza siebie i do ustanowienia autentycznych więzi z innymi. Grzech, który niszczy człowieka w jego najgłębszej istocie, niszczy też jego zdolność kochania, słuchania, akceptowania innych i czynienia ich szczęśliwymi<sup>31</sup>. Zatem grzech jest tym, co dzieli ludzi, przeciwstawia się ich jedności i wzajemnej miłości, czyli jest wymierzony przeciw bliźnim<sup>32</sup>.

Zerwanie ze Stwórcą powoduje wyraźny podział wśród stworzeń. Już w *Księdze Rodzaju* czytamy, że po upadku mężczyzna i kobieta wzajemnie się oskarżają (2, 18). Kara zaś, jaka na nich spada, dowodzi, że w miejsce osobowych odniesień wkracza instrumentalne i naznaczone dominacją traktowanie drugiego człowieka. Zrywając dialog miłości ze swoim Stwórcą, człowiek niszczy również jedność między braćmi. W miejsce miłości i troski o innych pojawia się motyw egoistyczny, często wręcz nienawiść<sup>33</sup>. W istocie człowiek staje się obcy i nieprzyjazny wobec swoich braci, postępuje niesprawiedliwie i stosuje przemoc wobec innych, depcząc ich godność osobistą i naruszając w ten sposób przymierze pokoju (Rdz 4, 8). Szukając swego zadowolenia w stworzeniach, człowiek włącza je w marność i niewolę skażenia (Rdz 8, 19–21). Ziemia zostaje przeklęta z jego winy (Rdz 3, 17) i dlatego w pocie czoła zdobywa on chleb, aż powróci do ziemi, z której powstał (Rdz 3, 19)<sup>34</sup>. Grzech powoduje wyobcowanie, izolację społecz-

<sup>30</sup> Tamże, s. 82–83.

<sup>31</sup> Tamże, s. 96.

<sup>32</sup> K. Piwowarski, *Społeczny wymiar grzechu i pokuty*, HD 47(1978) nr 4, s. 292; S. Rosik, *Grzech i nałóg jako czynnik społeczno-moralnej destrukcji*, „Seminare” 5 (1981), s. 71–72.

<sup>33</sup> T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 98.

<sup>34</sup> P. Góralczyk, *Społeczny wymiar grzechu*, „Communio” 4 (1984) nr 5 (23), s. 38.



ną, innymi słowy, jest zaprzeczeniem miłości bliźniego. Ze względu na ludzką solidarność, każdy grzech dotyka w jakiś sposób innych, ma więc charakter społeczny<sup>35</sup>.

Pojęcie „grzech społeczny” ma wielorakie treści<sup>36</sup>. Po pierwsze, w znaczeniu najszerszym grzech każdego człowieka dotyka w jakiś sposób innych, gdyż narusza ludzką solidarność, rzutuje mniej lub bardziej wyraźnie na całą rodzinę ludzką. W tym znaczeniu można każdemu grzechowi przypisać charakter społeczny. Po drugie, niektóre grzechy są skierowane wprost przeciwko bliźniemu; są obrazą Boga, ponieważ obrażają bliźniego. Po trzecie, grzech społeczny dotyczy stosunków pomiędzy różnymi wspólnotami ludzkimi, takimi jak: bloki państw, narody, grupy społeczne w łonie tego samego narodu. Jest to grzech strukturalny. W odniesieniu do takiego rodzaju zła niełatwo jest ustalić moralną odpowiedzialność, nawet jeśli to zło jest powodowane przez taki czy inny aparat państwowy lub inne grupy dysponujące siłą społeczną<sup>37</sup>.

Określenie grzech w odniesieniu do struktur społecznych ma znaczenie analogiczne, pochodne i wtórne. Do tworzenia struktur wyzysku i zniewolenia przyczynia się sam człowiek. Wśród działań i postaw przeciwnych woli Bożej, dobru bliźniego i wśród „struktur”, które z nich powstają, najbardziej charakterystyczne – zdaniem papieża Jana Pawła II – zdają się dzisiaj dwie: z jednej strony, wyłączna żądza zysku, a z drugiej, pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli. W celu lepszego ich scharakteryzowania, do każdej z tych postaw Papież dodaje określenie: „za wszelką cenę”. Stoimy więc wobec absolutyzacji postaw ludzkich ze wszystkimi możliwymi następstwami<sup>38</sup>.

Choć te postawy same w sobie są rozdzielne i jedna może istnieć bez drugiej, to oba nastawienia pojawiają się obecnie jako nierozzerwalnie związane, z możliwością przewagi jednego lub drugiego<sup>39</sup>. Ofiarą tego podwójnego grzesznego nastawienia padają nie tylko jednostki, ale także narody i bloki. I to, niestety, sprzyja jeszcze bardziej wprowadzaniu „struktur grzechu”. Dlatego w świetle tych kryteriów moralnych można odkryć, że za określonymi decyzjami, pozornie dyktowanymi jedynie racjami gospodarczymi lub politycznymi, kryją się prawdziwe formy bałwochwalczego kultu pieniądza, ideologii, klasy, technologii<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Recontiliatio et paenitentia*, nr 16.

<sup>36</sup> F. Dumortier, *Dimensions socio-politiques du mal et du pardon*, w: *Le sacrement du pardon entre hier et demain*, Paris 1993, s. 129.

<sup>37</sup> J. Y. Calvez, *Things Old and New: Catholic Social Thought in Retrospect and Prospect*, w: *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance*, Leuven 2000, s. 10.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis” z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”*, „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 9 (1988) nr 1 (98) nr 37.

<sup>39</sup> Tamże, nr 37.

<sup>40</sup> Tamże.

Grzech więc ostatecznie osłabia społeczeństwo w jego podstawach<sup>41</sup>. Wciela się w struktury społeczne, zabija podmiotowość ludzką, burzy lub hamuje realizację historycznej wspólnoty ludzkiej<sup>42</sup>. Ludzkość jest nie tylko prostą kategorią socjologiczną. Jest rzeczywistością teologiczną, dziełem i darem Boga. Grzech społeczny burzy życie narodów<sup>43</sup>. To radykalny egoizm wywiera wpływ na życie ekonomiczne, polityczne i kulturalne<sup>44</sup>. Zatem podziały, które wprowadzają nieporządek w świecie, są groźnym znakiem i zarazem gorzkim owocem, który w ostatecznej analizie bierze się z wewnętrznego rozdarcia, jaki grzech rodzi w człowieku, gdy ten odwraca się przede wszystkim od Boga, od samego siebie i od bliźnich<sup>45</sup>.

Jan Paweł II, mówiąc o sytuacjach grzechu, które tworzone są przez pewne zachowania zbiorowe większych czy mniejszych grup społecznych, lub wręcz całych narodów i bloków państw, dostrzega, że niejako na dnie każdej sytuacji grzechu znajdują się zawsze osoby, które grzech popełniają<sup>46</sup>. Grzechy społeczne są bowiem owocem nagromadzenia wielu grzechów osobistych. Chodzi o grzechy najbardziej osobiste tego, kto powoduje lub popiera nieprawość, albo też czerpie z niej korzyści, tego, kto mogąc coś uczynić by uniknąć, usunąć czy przynajmniej ograniczyć pewne formy zła społecznego, nie czyni tego z lenistwa, z lęku, czy też w wyniku zmyślenia lub zamaskowanego udziału w zlu albo z obojętności tego, kto zasłania się twierdzeniem o niemożności zmiany świata i również tego, kto usiłuje się wymówić od trudu czy ofiary, podając różne racje<sup>47</sup>.

Na dnie każdego grzechu społecznego znajdują się zawsze osoby, a nie instytucje, struktury, społeczeństwa, które nie mogą być same z siebie podmiotem aktów moralnych<sup>48</sup>. Należy jednak zauważyć, że grzech społeczny jest czymś więcej niż prostą sumą grzechów osobistych. Grzech umie siebie niekiedy organizować, łączyć się we wspólnoty grzechu. Zasadniczo mówi się w teologii o grzechu społecznym, o strukturach grzechu, o instytucjach grzechu. Mówienie o grzechu społecznym, choćby w sensie analogicznym, nie powinno nikogo skłaniać do pomniejszania odpowiedzialności jednostek, ale powinno być odwołaniem się do

---

<sup>41</sup> R. Charles, *Christian Social Witness and Teaching. The Modern Social Teaching Contexts: Summarie: Analysis*, Trobridge 1998, s. 381.

<sup>42</sup> J. Berten, *Péché du monde et Royaume de Dieu*, w: *Péché collectif et responsabilité*, Bruxelles 1986, s. 183.

<sup>43</sup> H. Bourgeois, *Le péché du monde*, w: *Pénitence et réconciliation aujourd'hui*, Lyon 1974, s. 30.

<sup>44</sup> S. Caldecott, *Catholic Social Teaching*, Stratford Caldecott 2001, s. 19.

<sup>45</sup> A. Arns, *Le péché contre la communion du peuple*, w: *Synode de évêques*, Rome 1983; *La pénitence et la réconciliation dans la mission de l'Eglise*, Paris 1984, s. 73; C. J. Pinto de Oliveira, *Péché collectif*, „Lumière et Vie” 36 (1987) nr 185, s. 55–71.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 16.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> J. Lorscheiter, *Pour un ministère laïc de la réconciliation*, w: *Synode des évêques*, Rome 1983, s. 71–72.

sumień wszystkich ludzi<sup>49</sup>. Żadna bowiem struktura, żadne społeczeństwo nie umniejsza odpowiedzialności, bo grzeszy nie struktura, lecz pojedynczy człowiek, choćby zło rozkładało się na bardzo wielu, choćby nie można dojść jego przyczyn i początku zespolowego włączenia się w grzech.

Grzech społeczny nie jest przeciwstawieniem grzechu indywidualnego. Nie preferuje on istnienia winy czy odpowiedzialności zbiorowej, nie neguje moralnej odpowiedzialności człowieka. Zawsze odpowiedzialna jest osoba, która rozwija lub popiera zło, nie sprzeciwia się mu, nie czyni nic, by uniknąć go lub ograniczyć jego działanie w świecie<sup>50</sup>.

Ten społeczny aspekt ujawnia, że grzech nie jest jedynie zwykłym złamaniem jakiegoś prawa, ale staje się barierą w postępie ludzkości. Będąc wypowiedzeniem „nie” wobec bliźniego, jest tym, co niszczy życie społeczne. Wprowadza w nie wewnętrzne i zewnętrzne rozbitcie, gdyż tylko miłość jednoczy (por. Kor 13, J 4, 17–18). Grzech jest odmową realizacji prawa miłości, będącego warunkiem prawdziwego szczęścia człowieka.

W odniesieniu do „struktur grzechu” Kościół postuluje równocześnie zmiany postaw (nawrócenie serca) i przemiany niesprawiedliwych struktur. Chrześcijanin dzięki kontynuowanemu w Kościele dziełu pojednania dokonанemu przez Jezusa Chrystusa ma możliwość i odpowiednie środki, aby nawet z moralnego zła wyprowadzić dobro. Kościół wskazuje drogę do przezwyciężenia grzechu poprzez powierzenie się przebaczącej miłości Boga, zawsze większej od grzechu człowieka. Uznanie priorytetu osoby nad strukturami i organizacją techniczną nie oznacza, że struktury nie mają znaczenia w budowaniu społeczności na miarę ludzką. Próby zmian strukturalnych lub instytucjonalnych mogą jednak nie przynieść spodziewanych efektów, jeżeli nie towarzyszy im nawrócenie osób bezpośrednio czy pośrednio odpowiedzialnych za niesprawiedliwe sytuacje społeczne. Chrześcijanin nie może zachowywać się obojętnie wobec struktur zła. Życie w „strukturach grzechu” zobowiązuje go do odpowiedzialności i działań na rzecz ich usuwania oraz budowania „struktur dobra”. Przezwyciężenie „struktur grzechu” jest możliwe dzięki sile społecznej solidarności.

## GRZECH ZBURZENIEM RELACJI CZŁOWIEKA ZE ŚWIATEM

Grzech jest nie tyle bezprawiem, ile raczej zburzeniem właściwej relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem, pomiędzy samymi ludźmi, a także pomiędzy nimi a światem stworzonym. Jan Paweł II podkreśla, że zraniony przez grzech człowiek „niejako nieuchronnie narusza tkankę łączącą go [...] ze światem stworzonym”<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 16.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże, nr 15.

W pierwotnym planie Bożym świat został przewidziany jako środowisko człowieka, podłoże jego życia i teren jego działania. Stworzony ze względu na człowieka i oddany mu do dyspozycji, ma być wykorzystany zgodnie z jego powołaniem. Ma być nie tylko oparciem dla jego egzystencji, lecz także przedmiotem rozumnej działalności<sup>52</sup>.

Niestety, w wyniku grzechu pierwotnego człowiek przyjmuje wobec świata postawę niewłaściwą. Popelniając grzech, niszczy harmonię, jaka panowała między nim a całym stworzeniem. Skutki grzechu pierwotnego odbijają się na jego życiu i na losach całej przyrody. Z racji grzechu narasta wrogość między przyrodą i człowiekiem<sup>53</sup>.

Odwracając się przez grzech od Boga Stwórcy, człowiek nie odnosi do Niego również świata, jako Jego dzieła i daru. Traktuje świat jako obcy Bogu, pozbawiony Bożej myśli, całkowicie świecki. Nie doskonalą siebie i świata, lecz swym działaniem przyczynia się do niszczenia świata i powoduje degradację siebie<sup>54</sup>. W wyniku moralnej słabości człowiek traci zdolność zachowania właściwej postawy wobec świata materialnego i duchowego. Ulega fascynacji światem, jego względami podporządkowanymi wartościami, które absolutyzuje i stawia przed sobą jako jedyne<sup>55</sup>.

Przez grzech wytwarza się między człowiekiem a światem rodzaj antagonizmu, który ujawnia się nie tylko w oporze, jaki człowiek napotyka w pracy, ale także w zwodniczej sile świata, zmierzającej do dehumanizacji obrazu Bożego w człowieku. Pokusa świata, jego dóbr, wyzwala egoizm i zachłanność nieograniczonej konsumpcji<sup>56</sup>.

Święty Paweł w *Liście do Rzymian* ukazuje ujemne wpływy zła, które rozlewa ono na całe stworzenie i paraliżuje je przez wprowadzenie niepokoju i nieporządku. „Całe stworzenie zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale z woli Tego, który je poddał – w nadziei, że i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 20–22). Zło wypływające z grzechu udziela się nie tylko grzesznikowi, ale rozlewa się na całe stworzenie<sup>57</sup>.

Sprzeciwiając się planom Boga Stwórcy, człowiek wprowadza nieporządek, który niekorzystnie odbija się na reszcie stworzenia. Gdy człowiek nie żyje w pokoju z Bogiem, nie ma pokoju na ziemi: „Dlatego kraj jest okryty żałobą i więdną wszyscy jego mieszkańcy, zarówno zwierzę polne, jak ptactwo powietrzne,

<sup>52</sup> J. Orzeszyna, *Spoleczno-eklezyjalny...*, s. 119.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże, s. 120.

<sup>55</sup> B. Jurczyk, *Miłość większa niż grzech w perspektywie ekologicznej*, w: *Miłość większa niż grzech*, „Homo Meditans” t. 12, Lublin 1996, s. 205–212.

<sup>56</sup> J. Orzeszyna, *Spoleczno-eklezyjalny...*, s. 121.

<sup>57</sup> J. Kowalski, *Pokuta sakramentalna i wyznanie grzechów*, „Colloquium Salutis” 17 (1985) 144.

a nawet ryby morskie marnieją” (Oz 4, 3). W Rosji istniał kiedyś na poły pogański, na poły chrześcijański zwyczaj polegający na tym, że grzesznik spowiadał się ze swych win „matce ziemi”, aby mu była po śmierci lekka. Dostojewski widział w tym przejaw prawdziwego poczucia chrześcijańskiego poczucia winy, że przez grzech człowieka zostaje obrażone całe stworzenie. Główny bohater *Zbrodni i kary*, Raskolnikow, gdy podjął decyzję o przyznaniu się do popełnionego morderstwa, wychodzi na dwór i całuje ziemię, oblewa ją łzami, aby mu przebaczyła<sup>58</sup>.

Choć grzech sięga głębi serca człowieka i przenika struktury społeczne, a przez to uniemożliwia skuteczne budowanie wspólnoty ludzkiej, nie jest jednak w historii zbawienia czymś najważniejszym, czymś, co ma ostatecznie zwyciężyć. Na stwierdzeniu faktu grzechu nie kończy się biblijne orędzie o grzechu. Gdyby się na nim kończyło, to chrześcijaństwo byłoby bardzo smutne. Słowo Boże nie tylko uczy, że grzech jest rzeczywistością, że człowiek może zgrzeszyć, ale prawdziwie dobrą nowiną słowa Bożego jest to, że Bóg chce i może człowieka uwolnić od grzechu. W swoim miłosierdziu ofiaruje wyzwolenie zranionej grzechem duszy<sup>59</sup>. Chrystus nie przyszedł na ziemię po to, by utwierdzić człowieka w poczuciu grzeszności, ale aby objawić grzesznikom miłość i dobroć Ojca Niebieskiego. Jeśli ktoś jest tylko przekonany o grzechu, ale go nie przezwycięża, to żyje bez zmartwychwstania, trwa w Wielkim Piątku. Kto zaś żyje w przekonaniu o zwycięstwie miłości Boga nad grzechem, ten ma udział w zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>60</sup>. Odkupienie jest synonimem miłości potężniejszej niż grzech, niż śmierć. Tej miłości nie może udaremnić żaden grzech ani żadna niewierność. Ona odnosi nad nim ostateczne zwycięstwo w grzechu. Dlatego też Kościół, przypominając o rzeczywistości grzechu, głosi całemu światu prawdę o Bogu przebaczącym, wskazując tym, którzy upadli, drogę powrotu do miłosiernego Stwórcy.

## ZAKOŃCZENIE

Grzech jest rzeczywistością złożoną, która wprowadza nieład w relacje człowieka wobec Boga i bliźnich. Skutki grzechu wpływają na dezintegrację osoby ludzkiej oraz burzą właściwą relację człowieka ze stworzonym światem.

Już w *Starym Testamencie* grzech był rozumiany jako rzeczywistość oddziałująca na sprawcę i na całą społeczność ludzką. Choć podmiotem grzechu jest zawsze człowiek, to jednak skutki grzechu obejmują całą wspólnotę ludzką.

Mówiąc o grzechu społecznym, należy zauważyć jego podwójną zależność. Człowiek bowiem przez swoje grzechy tworzy i podtrzymuje grzeszne struktury, z drugiej strony struktury grzechu wpływają na działanie człowieka. Dlatego Ko-

<sup>58</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, Warszawa 1992, s. 480–481.

<sup>59</sup> J. Kudasiewicz, art. cyt., s. 45.

<sup>60</sup> H. Denis, *Approche théologique de la pratique pénitentielle*, w: *Le sacrement de réconciliation. Vers une pastorale pénitentielle*, t. II, Paris 1970, s. 26.

ściół akcentuje konieczność zmiany grzesznych struktur poprzez wewnętrzną przemianę człowieka. W tym przypadku potrzebna jest solidarność z innymi.

## INDIVIDUAL AND SOCIAL DIMENSION OF SIN

### Summary

The sin is a composite reality. It introduces disorder to relations between God and people. Sin's consequences influence on disintegration of human person and destroy appropriate relation among man and created world.

In New Testament, sin was understood as a reality influence on a sinner and whole community. Even though a subject of sin is always a man, however sin's consequences 'embrace' whole human community.

When we talk about 'social sin', we have to consider its double relation. Human committed this sin create and support 'structures of sin'. These 'structures' have influence on humans' acts. That is why Church emphasizes necessity of change these 'structures' by internal conversion of man. In this cause, solidarity with the others is needed.

**Nota o Autorze:** ks. prof. dr hab. **TADEUSZ BORUTKA** – dyrektor Instytutu Teologicznego im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej, kierownik Katedry Socjologii Religii na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie oraz wykładowca etyki na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach.

JÓZEF GÓRNY

## SPRAWOWANIE WŁADZY W ŚWIETLE PRAWA BOŻEGO

### ŹRÓDŁO I POJĘCIE WŁADZY

Człowiek z głębi swej natury, „od początku” jest istotą społeczną powołaną przez Stwórcę do życia we wspólnocie: „Niedobrze być człowiekowi samemu; uczynmy mu pomoc jemu podobną” (Rdz 2, 18). Sobór Watykański II stwierdza jednoznacznie, iż „Człowiek [...] z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień”<sup>1</sup>.

Nie może być wspólnoty bez władzy. Sobór Watykański II tak uzasadnia konieczność istnienia władzy: „Liczni i różni ludzie zbierają się we wspólnocie politycznej i mogą różnić się w poglądach. Aby na skutek upierania się każdego przy swoim zdaniu nie rozpadła się wspólnota polityczna, konieczna jest władza, która by kierowała siły wszystkich obywateli ku dobru wspólnemu”<sup>2</sup>.

Stary Testament wielokrotnie wskazuje, iż źródłem wszelkiej władzy jest Bóg: „To ja [...] uczyniłem ziemię i człowieka oraz wszystkie zwierzęta, jakie są na ziemi. I mogę to wszystko dać, komu zechcę” (Jr 27, 5). Władza udzielona przez Boga nie jest jednak władzą absolutną. Ograniczają ją bowiem pewne obowiązki moralne. Bóg ustanowił człowieka panem przyrody (Rdz 1, 28), ale nie po to, by był jej bezwzględny eksploratorem, lecz aby strzegł i uprawiał ogród ziemi, w którym go umieścił (por. Rdz 2, 15), mężczyźnie dał władzę nad kobietą (Rdz 3, 16), ale nakazał ją miłować (Ef 5, 25), rodzicom dał władzę nad dziećmi (Kpł 19, 3), lecz ma ona na celu przede wszystkim ich dobre wychowanie (Prz 23, 13; Syr 7, 23; 30, 1 ...), dużym ograniczeniem poddana jest władza nad niewolnikami (Wj 21, 1–6. 26; Syr 33, 30–33). Od Boga pochodzi też władza Chazaela nad Aramem (1 Kr 19, 15), króla Nabuchodonozora nad ziemiami Wschodu

---

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, nr 12.

<sup>2</sup> Tamże, nr 74.

(Jer 27, 6)<sup>3</sup>. Fakt pochodzenia władzy od Boga potwierdza św. Paweł: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia” (Rz 13, 1–2). Także św. Piotr pisze: „Bądźcie poddani każdej ludzkiej zwierzchności ze względu na Pana” (1 P 2, 13).

### CZŁOWIEK WE WSPÓLNOCIE RODZINY I NARODU

Najbardziej naturalną wspólnotą człowieka jest rodzina. Jest ona podstawową komórką społeczną, w której człowiek przychodzi na świat i w sposób naturalny i harmonijny rozwija się biologicznie i psychicznie. Nie jest ona jednak w stanie zapewnić człowiekowi pełnego rozwoju. Dlatego też istnieje potrzeba i konieczność szerszych powiązań społecznych w ramach rodu, plemienia (pokolenia) czy narodu (ludu)<sup>4</sup>. W starożytności naturalnymi organizacjami społecznymi były tylko rodzina, gmina i państwo. Pojęcie *narodu* nie istniało<sup>5</sup>. Nie mówimy o narodzie babilońskim, greckim czy rzymskim, lecz o państwie babilońskim, greckim, rzymskim. Jedynym wyjątkiem był naród żydowski, którego tożsamość narodowa oparta była nie tylko na naturalnej wspólnocie w rodzinie, rodzie, pokoleniu czy ludzie wynikającej z więzów krwi, lecz także na wierze w jednego Boga – Jahwe, który zawarł z nim przymierze pod górą Synaj<sup>6</sup>.

Czym jest naród? Według powszechnego przekonania narodem jest wspólnota plemienna będąca *wspólnotą krwi*. Wspólnota ta jest podstawą formowania się świadomego swych wartości narodu. Ten proces formowania się narodów ze wspólnot plemiennych czy szczepowych dokonuje się ciągle, także w dzisiejszych czasach<sup>7</sup>. Ojciec Mieczysław A. Krąpiec wymienia następujące najważniejsze czynniki wpływające na wzrost świadomości tożsamości narodowej: ziemię wspólnego zamieszkania, wspólne dzieje narodu, przeżywane jako swoje, oraz wspólną narodową kulturę<sup>8</sup>.

Człowiek przychodzi na świat w rodzinie w określonym miejscu na ziemi, na ziemi swych ojców. Jakże tęsknił naród wybrany za ziemią swych ojców, za ojczyzną w chwilach wygnania: „Nad rzekami Babilonu – tam myśmy siedzieli i płakali, kiedyśmy wspominali Syjon. [...] Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, niech uschnie moja prawica! Niech język mi przyschnie do podniebienia, jeśli nie będę

<sup>3</sup> Por. *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 1048.

<sup>4</sup> Por. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Warszawa 1996, s. 73.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 73.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 74–77.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 79–80.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 81–83.



pamiętał o tobie [...]” (Ps 137, 1, 5–6). Także Pan Jezus kochał swą ziemską ojczyznę i płakał nad Jerozolimą, przepowiadając jej zniszczenie (Łk 19, 41–44).

Zamieszкана przez wspólnotę ludzi ziemia wiąże tych ludzi w sposób szczególny, gdyż jest dla nich poszerzonym domem rodzinnym, ojcowizną, ojczyzną<sup>9</sup>: *Ziemia lechicka [...] ziemia ukochana/ Jakżeś ty ślicznie przez Boga ubrana .../ Któżby tej ziemi nie kochał – macierzy (J. I. Kraszewski)*<sup>10</sup>.

Ojciec M. A. Krąpiec cytuje znanego angielskiego historyka Arnolda J. Toynbe’ego, według którego utożsamianie się z historią własnego narodu stanowi o samej *duszy narodu*<sup>11</sup>. Dlatego też literatura każdego narodu opiewa jego dzieje, jego zwycięskie walki, ale i klęski, wspólnie przeżywane dole i niedole wciskające się w narodową pamięć przeżywaną przez naród. Ku pokrzepieniu serc swego narodu pisał *Trylogię* Henryk Sienkiewicz, a poeta Zdzisław Łączkowski tak pisał:

*Dom mój to:  
Mieszkowy Chrzest  
Bitwa pod Grunwaldem  
Kraków Królewski  
wesele u pana Rydla  
pierścień roztropności  
w dniu zaślubin Polski z morzem  
klasztór na Górze Jasnej  
zryte pola Września  
Święte teraz jak tabernakulum  
i lasy w krzyżach białych.  
Więc błogosławię dom mój  
Słowem i Ziemią i Chlebem*<sup>12</sup>.

Pojęcie „narodowej kultury” jest bardzo szerokie. Obejmuje ono zarówno religię, jak i naukę, technikę, sztukę, a także moralność wraz z obyczajowością charakterystyczną dla danego narodu. Razem tworzą one „ducha” narodu, a także kulturową kolebkę narodu, w której można bezpiecznie pielęgnować rozwój osobowości tych wszystkich, którzy poczuwają się do łączności z danym narodem. W tym względzie niezwykle ważnym elementem jest mowa ojczysta, mowa ojców, język rodzimy, który jest nie tylko koniecznym środkiem komunikowania się ludzi, ale sam w sobie zawiera bardzo ważne cechy rodzimej kultury i jej osobowego charakteru. Kultura języka jest znakiem ogólnej kultury narodowej i pierwszym przejawem więzi narodowej<sup>13</sup>.

Kultura tworząca się w języku narodowym sięga najgłębszych pokładów życia ludzkiego. Dotyczy ona przede wszystkim ludzkiego sposobu działania, ludzkiego

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 81.

<sup>10</sup> *Ziemia polska w pieśni*, Warszawa 1990, s. 3–4.

<sup>11</sup> Por. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 82.

<sup>12</sup> *Największa jest miłość. Antologia polskiej poezji o miłości rodzinnej*, Kraków 1999, s. 201.

<sup>13</sup> Por. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 81–83.

postępowania znajdującego swój wyraz w obyczajowości. Pamięć o narodowym postępowaniu chyba najbardziej charakteryzuje poszczególne narody i winna być przedmiotem szczególnej troski w narodowym wychowaniu kulturowym<sup>14</sup>. Historia dowiodła, iż naród polski zachował swą tożsamość dzięki kulturze.

## NARÓD I PAŃSTWO

Na podstawie dotychczasowych rozważań można stwierdzić, iż naród to wspólnota ludzi oparta na więzach krwi, wspólnym języku, kulturze, ziemi zamieszkania oraz mająca wspólną świadomość polityczną, pozwalającą odróżnić ją od innych narodów. Ta świadomość sprawia, iż w poszczególnych ludziach, będących członkami tego samego narodu, budzi się wola i chęć utożsamienia się z tymi wartościami, które określają byt narodowy, czego następstwem jest organizowanie się w zwartą grupę, której najwyższym przejawem jest państwo<sup>15</sup>.

Czym jest państwo? Według F. Konecznego państwo to „zjednoczenie rządzących i rządzonych za pomocą organizacji czynnej, tj. administracji”<sup>16</sup>. W definicji tej nie występuje pojęcie *naród*. Państwa istniały znacznie wcześniej zanim ukształtowało się pojęcie „narodu”. Istnieje zasadnicza różnica w sposobie powstawania państwa i narodu. Państwo można utworzyć w wyniku połączenia ludów czy narodów dobrowolnie lub przemocą, w wyniku podbojów. Natomiast w naród łączą się ludy dobrowolnie. Nie może naród powstać w wyniku przemocy<sup>17</sup>. Przykład „narodu radzieckiego”, który przestał istnieć z chwilą rozpadu państwa radzieckiego jest w tym względzie wielce znamienity. „Im bardziej społeczeństwo się rozwija, tym bardziej pożąda organizacji państwowej i pragnie potęgi własnego państwa. Ludzie rozumni sami wytwarzają rząd między sobą i nad sobą”<sup>18</sup>.

## SPRAWOWANIE WŁADZY POPRZEZ STANOWIENIE PRAW

*Katechizm Kościoła katolickiego* definiuje „władzę” jako „upoważnienie, na mocy którego osoby lub instytucje nadają prawa i wydają polecenia ludziom oraz oczekują z ich strony posłuszeństwa”<sup>19</sup>. Jak widać z *władzą* ściśle wiąże się prawo, które F. Koneczny definiuje jako „system nakazów i zakazów ustalający stosunki ludzkie”<sup>20</sup>. Źródłem prawa jest „etyka lub władza. Obydwa tkwią w samych zawiązkach

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 85–86.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 87.

<sup>16</sup> F. Koneczny, *Państwo i prawo*, Kraków 1997, s. 55.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 134–135.

<sup>18</sup> Tamże, s. 45.

<sup>19</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań, 1994, nr 1897.

<sup>20</sup> F. Koneczny, dz. cyt., s. 3.

jakiegokolwiek kultury, jakiegokolwiek ustroju życia zbiorowego, choćby najprymitywniejszego”<sup>21</sup>.

W czasach starotestamentalnych wszystkie wspólnoty narodowe i monarchie miały ustrój teokratyczny. Wierzano w wielobóstwo, ale każda wspólnota miała swego szczególnego boga, który był jej opiekunem i którego należało czcić, aby nie narazić się na jego gniew. Władca wspólnoty był reprezentantem tego boga, a czasem był nawet z nim utożsamiany. Prawo, które ustanawiał, i rządy, które sprawował były prawem i rządami wyznawanego i czczonego boga czy bóstwa.

Zupełnie inaczej było w Izraelu, który wierzył w jednego, jedyne transcendentalnego Boga. Był ON w stałym duchowym kontakcie z narodem wybranym, któremu ujawniał swoją wolę poprzez proroków. Jednemu z nich, Mojżeszowi, ujawnił swe imię Jahwe (JESTEM, KTÓRY JESTEM) i pod Synajem zawarł z Izraelem przymierze, nadając mu swe prawo, które w porównaniu z prawodawstwem innych narodów stawiało bardzo wysokie wymagania etyczne i moralne<sup>22</sup>.

Prawo objawione przez Boga (Tora Mojżesza) regulowało wszystkie przejawy życia. Przepisy prawne, rozsiane w Pięcioksięgu, normowały funkcjonowanie instytucji cywilnych (rodzinnych, społecznych, ekonomicznych, sądowniczych), jak i szczegółowo wyjaśniały, na czym powinien polegać prawdziwy kult Jahwe, łącznie z opisem obrzędów. Związek Prawa z przymierzem zawartym z Jahwe był tak ścisły, że nie było innego prawa poza Prawem Mojżesza i nikt nie odważył się tego prawa zastąpić własnym prawem, ani też niczego dorzucić do niego własną powagą, chociaż samo prawo rozwijało się i musiało być wciąż przepracowywane i poszerzane, aby odpowiadało wciąż zmieniającym się potrzebom czasu<sup>23</sup>.

Prawo dla Żydów nie było ciężarem, ale źródłem radości, darem Jahwe umożliwiającym życie zgodne z wymaganiami Przymierza. Dlatego też umieścili je w samym centrum swojego życia. Przepiękną pochwałą Prawa jest Psalm 119: „I będę się weselił z Twoich przykazań, które miłuję” (Ps 119, 47).

Dość powszechnie Prawo narodu wybranego utożsamia się ze znaną, bardzo surową starotestamentową zasadą „oko za oko, ząb za ząb”. Czy jednak słusznie? W jakich okolicznościach pojawiają się te słowa? „Gdyby mężczyźni bijąc się uderzyli kobietę brzemienną powodując poronienie, ale bez jakiegokolwiek szkody, to [winny] zostanie ukarany grzywną [...]. Jeżeli zaś poniesie jakąś szkodę, wówczas odda życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, nogę za nogę, oparzenie za oparzenie, ranę za ranę, siniec za siniec” (Wj 21, 22–25).

Ta starotestamentowa zasada *oko za oko* nie cieszy się dziś uznaniem. Często określa się ją mianem zemsty, przeciwstawiając nowotestamentowemu prawu miłosierdzia. Czy jednak słusznie? Czy nie jest to zbyt daleko idące uproszczenie? Czy

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Por. J. Homerski, *Miłość ojczyzny w pismach proroków Starego Testamentu* „Posłannictwo czy polityka?” „Resovia Sacra” 1/94, s. 8.

<sup>23</sup> Por. *Słownik teologii...*, s. 770–772.

odrzuć starotestamentowej zasady *oko za oko* nie jest powodem naszego strachu przed wyjściem na ulicę? Czy nie dlatego odrzucamy zasadę: *oko za oko*, aby po prostu uniknąć sprawiedliwości? Czy można generalnie odrzucić zasadę *oko za oko*, jeżeli powszechnie nie będzie stosowana nowotestamentowa zasada *nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe*? Chociaż, ... czy to jest na pewno zasada nowotestamentowa? Przeczytajmy, co też napisane jest tuż za sformulowaniem *oko za oko*: „Jeśliby ktoś uderzył niewolnika lub niewolnicę w oko i spowodował jego utratę, winien ich obdarzyć wolnością za oko. Również gdyby wybił ząb niewolnikowi swemu lub niewolnicy, winien za ząb uczynić ich wolnymi” (Wj 21, 26–27). Czy mieści się w naszym współczesnym pojęciu miłosierdzia obdarowanie wolnością za wybite oko czy ząb? Czyż raczej wybite zęby czy inne kalectwo – efekt tortur – nie są często dodatkiem do zabranej drugiemu człowiekowi wolności?<sup>24</sup>

Jakże głęboko ludzkie było prawo Starego Testamentu: „Nie będziesz krzywdził żadnej wdowy i sieroty. [...] Jeżeli pożyczasz pieniądze ubogiemu [...], to nie będziesz postępował wobec niego jak lichwiarz i nie każesz mu płacić odsetek. Jeśli weźmiesz w zastaw płaszcz twego bliźniego, winienesz mu go oddać przed zachodem słońca, bo jest to jedyna jego szata i jedyne okrycie jego ciała podczas snu. [...] Nie będziesz rozgłaszał fałszywych wieści [...]. A zeznając w sądzie [...] nie miej względów dla bogatych. Jeśli spotkasz wołu twego wroga albo jego osła blakającego się, odprowadź je do niego. [...] Nie pozwolisz wydać przewrotnego wyroku na ubogiego [...]. Oddalisz sprawę kłamliwą i nie wydasz wyroku śmierci na niewinnego i sprawiedliwego [...]. Nie będziesz przyjmował podarków, ponieważ podarki zaślepiają dobrze widzących i są zgubą spraw słusznych” (Wj 22, 21, 24–26; 23, 1–8). „Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata. Będziesz upominał bliźniego, aby nie zaciągnął winy z jego powodu. Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, **ale będziesz kochał bliźniego jak siebie samego**” (Kpł 19, 17–18). Tak, to w Starym Testamencie jest napisane: **będziesz kochał bliźniego jak siebie samego**. To zadziwiające, jak wielu katolików zaskakuje fakt, iż jest to zapis Starego Testamentu. A przecież nie powinno nas to dziwić, gdyż Pan Jezus powiedział: „**Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić**” (Mt 5, 17).

Czy czytając Prawo Starego Testamentu, nie ogarnia nas niesmak i wstyd, gdy porównamy je z prawem, jakie stanowimy i stosujemy w dzisiejszych czasach, obdarowani przez Jezusa Chrystusa Dobrą Nowiną, i z taką wyższością patrzymy na prymitywizm naszych przodków sprzed kilkudziesięciu wieków?<sup>25</sup> Jak sprawowana jest władza, jakie prawo jest stanowione niemal dwa tysiące lat po ogłoszeniu światu Dobrej Nowiny przez Jezusa Chrystusa? Problem jest niezwykle poważny. Chrystus powiedział bowiem: „Zaprawdę [...] powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w

<sup>24</sup> Por. T. Zychiewicz, *Stare Przymierze*, Kraków 1985, s. 251–252.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 251–255.

Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim” (Mt 5, 18). Jakaż w świetle powyższych słów Chrystusa będzie odpowiedzialność tych, którzy stanowią prawo niezgodne z Prawem objawionym przez Boga? I to nie w zakresie *przykazań najmniejszych*, lecz podstawowych, fundamentalnych, jak chociażby „Nie zabijaj!”?

„...problem miejsca dla Boga w życiu człowieka i w życiu ludzkiej społeczności jest zawsze aktualny i zawsze otwarty »oto stoję u drzwi i kołaczę« (Ap 3, 20) – mówi Chrystus. Czy człowiek Mu otworzy i czy zrobi Mu miejsce w obrębie społeczeństwa, kultury, ekonomii, a także polityki?” – pytał Ojciec Święty Jan Paweł II w Bielsku Białej<sup>26</sup>. Jakby kontynuacją tych słów było Jego przemówienie wygłoszone w Niemczech w czerwcu 1996 r., w którym tłumaczył, że: „...wolność nie oznacza prawa do samowoli. Wolność nie daje nieograniczonych przywilejów. Kto tak ją pojmuje, naraża wolność na śmiertelny cios. Człowiek wolny jest przede wszystkim zobowiązany do prawdy”. I wołał: „Wyzwólcie się, by żyć odpowiedzialnie w wolności! Otwórzcie bramy Bogu! [...] człowiek jest powołany do wolności. Wam wszystkim, którzy mnie teraz słuchacie, mówię: pełnia i doskonałość tej wolności ma jedno imię – Jezus Chrystus. [...] W Nim zostaje ludziom otwarty dostęp do pełni wolności i życia. On jest tym, który czyni ludzi naprawdę wolnymi, rozprasza mrok ludzkich serc i ukazując prawdę”<sup>27</sup>.

Kanclerz Niemiec Helmut Kohl, odpowiadając na to wezwanie Ojca Świętego, nawiązał do konstytucji Republiki Federalnej Niemiec, w której na początku umieszczono słowa o *odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi*, i powiedział: „Z tych słów musimy zawsze czerpać natchnienie, a jednocześnie musimy postępować tak, aby wolność naszego społeczeństwa nie stała się przyczyną jego zagubienia. [...] Ale wolność oznacza też odpowiedzialność, jeśli nie ma się przekształcić w nową formę uzależnienia. Aby żyć odpowiedzialnie, musimy myśleć o swoim sumieniu, o bliźnim, a zwłaszcza o Bogu. Właśnie dlatego głos chrześcijańskich Kościołów jest niezbędnie potrzebny nawet w naszym coraz bardziej zeświecczonym społeczeństwie. Dobra Nowina jest obfitym źródłem mocy, wielu z nas wskazuje drogę i daje mocne oparcie”<sup>28</sup>.

Ta wypowiedź Kohla znakomicie współbrzmi z dokumentami Soboru Watykańskiego II: „...wykonywanie władzy politycznej [...] winno się zawsze odbywać w granicach porządku moralnego, dla dobra wspólnego – i to dobra pojętego dynamicznie – według norm porządku prawnego, legalnie już ustanowionego, lub też tego, który winien być ustanowiony. Wówczas obywatele zobowiązani są w sumieniu do posłuszeństwa władzy. Z tego zaś jasno wynika odpowiedzialność,

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Słowo do mieszkańców Bielska-Białej*, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 1999, s. 852.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Człowiek jest powołany do wolności*, „L'Osservatore Romano” 9 (186) 1996, s. 29.

<sup>28</sup> *Przemówienie Helmuta Kohla*, „L'Osservatore Romano” 9 (186) 1996, s. 31.

godność i znaczenie ludzi sprawujących rządy”<sup>29</sup>. Powtórzmy: **wykonywanie władzy politycznej winno się zawsze odbywać w granicach porządku moralnego**. Dla katolików sprawa jest oczywista. Nasz porządek moralny określa Dekalog oraz to wszystko, czego nauczał Jezus Chrystus i tylko to może stanowić podstawę stanowienia prawa. Feliks Koneczny ujął to tak: „Powiedziano: »Gdzie są dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem pośrodku nich«. Czy pod tym warunkiem, że będą się zgromadzać tylko dla spraw prywatnych? [...] Teologicznie rzeczy biorąc, nie można przystać na taki monopol. Na pytanie o wciąganie religii do polityki odpowiadam jasno, że należy roztrząsać sprawy publiczne ze stanowiska etyki katolickiej. Stawiam wymagania jak najskromniejsze. Upraszam o niewiele, bo tylko o przestrzeganie dziesięciorga przykazań”<sup>30</sup>.

### POLITYKA JAKO SPOSÓB SPRAWOWANIA WŁADZY

Rozpatrując problem sprawowania władzy, którą zwykle określa się mianem władzy politycznej, należy zdefiniować pojęcie „polityka”. Jest ono pochodzenia greckiego i wywodzi się z pierwotnego *polidzo*, co znaczy budowanie murów miasta. W obrębie tych murów rozwija się *polis*, miejska społeczność zorganizowana według praw i obyczajów opartych na tradycji, czy też przyjętych w inny sposób. To, dzięki czemu poszczególne człowiek staje się członkiem i częścią tej społeczności, nazywano to *politykon*, ta zaś *polityka pragmata* oznacza sposób życia społeczności *polis*<sup>31</sup>. Polityka jest to sposób życia społeczeństwa, to sposób organizowania tegoż życia przez władzę polityczną, która jak stwierdza Jan Paweł II, winna prowadzić politykę rozumianą jako *roztropną troskę o dobro wspólne*<sup>32</sup>. Polityka jest więc działaniem w stosunku do drugiego człowieka, działaniem roztropnym, którego celem jest dobro wspólne.

W definicji tej wyjaśnienia wymaga pojęcie „dobra wspólnego”. W encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII pisał: „...z racji swego najgłębszego powiązania z naturą ludzką dobro wspólne pozostaje całe i nieskażone tylko wtedy, gdy uwzględnimy istotę i rolę dobra wspólnego, bierze w nim pod uwagę dobro osoby”<sup>33</sup>. Tylko tak pojęte dobro może stać się wspólną własnością wszystkich ludzi, albowiem nikt nie traci na tym, że poszczególni ludzie stają się bardziej mądrzy, lepsi, bardziej twórczy; przeciwnie, wzrost dobra poszczególniej osoby jest zarazem wzrostem dobra całego społeczeństwa, gdyż staje się ono doskonalsze doskonało-

<sup>29</sup> *Konstytucja duszpasterska...*, nr 74.

<sup>30</sup> F. Koneczny, dz. cyt., s. 101.

<sup>31</sup> Por. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 9.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2000, nr 20.

<sup>33</sup> Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym–Lublin 1996, n. 55.

ścią swych członków<sup>34</sup>. W realizacji „dobra wspólnego” należy kierować się roztropnością. Ona to każe dobrać właściwe środki do realizowania swych zamierzeń i celów. Problem ten znakomicie ujął arcybiskup Józef Michalik: „zachować radykalizm i uczciwość w myśleniu, a realizm w działaniu”<sup>35</sup>. Przyjęcie „polityki” jako roztropnego działania, którego celem jest dobro wspólne, oznacza, że w polityce nie może istnieć pojęcie *mniejszego zła*, tak często używanego przez polityków. Można realizować więcej czy mniej „dobra”, ale nigdy nie można realizować *zła*. Nawet jeśli miałyby to być *mniejsze zło*.

### OBOWIĄZKI WŁADZY WOBEC OBYWATELI

Z dotychczasowych rozważań wynika, że **podstawowym celem i obowiązkiem władzy jest troska o dobro wspólne społeczności realizowane w granicach porządku moralnego**<sup>36</sup>. Rozwinięciem tego stwierdzenia niech będą słowa Ojca Świętego skierowane do prezydentów siedmiu państw europejskich na spotkaniu w Gnieźnie 3 czerwca 1997 r.: „Dziś nadal stoją przed odpowiedzialnymi za politykę ogromne zadania. Umacnianie instytucji demokratycznych, rozwój gospodarczy, współpraca międzynarodowa – wszystkie te działania osiągną swój prawdziwy cel tylko wówczas, gdy zapewnią taki poziom życia, który pozwoliłby człowiekowi rozwijać wszystkie wymiary swojej osobowości. Wzniosłość misji ludzi kierujących polityką polega na tym, że mają oni działać w taki sposób, aby zawsze była szanowana godność każdej ludzkiej istoty; stwarzać sprzyjające warunki dla budzenia ofiarnej solidarności, która nie pozostawia na marginesie życia żadnego współobywatela; umożliwiać każdemu dostęp do dóbr kultury; uznawać i wprowadzać w życie najwyższe wartości humanistyczne i duchowe; dawać wyraz swoim przekonaniom religijnym i ukazywać ich wartość innym. Postępując tą drogą, kontynent europejski umocni swoją jedność, dochowa wierności tym, którzy położyli podwaliny pod jego kulturę, i spełni swoje doczesne powołanie w świecie”<sup>37</sup>. W tych kilku zdaniach znakomicie określone zostały obowiązki sprawujących władzę publiczną.

### OBOWIĄZKI OBYWATELI WOBEC WŁADZY

Utarł się w Polsce bardzo niedobry zwyczaj przeciwstawiania władzy społeczeństwu. Tymczasem nauka społeczna Kościoła mocno podkreśla, iż „obowią-

<sup>34</sup> M. Krąpiec, dz. cyt., s. 124.

<sup>35</sup> J. Michalik, *Minął tydzień*, „Niedziela” 2000, nr 13.

<sup>36</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1921–1923.

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy Środkowej*, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 916.

zek posłuszeństwa domaga się od wszystkich okazywania władzy należnego jej uznania oraz szacunku i – stosownie do zasług – wdzięczności i życzliwości osobom, które ją sprawują”<sup>38</sup>, a także „Obowiązkiem obywateli jest współpracować z władzami cywilnymi w budowaniu społeczeństwa w duchu prawdy, sprawiedliwości, solidarności i wolności”<sup>39</sup>. Jeżeli obiektywnie wymaga tego dobro wspólne, nie należy odmawiać świadczeń władzy państwowej nawet wtedy, gdy ta „przekraczając swoje uprawnienia, uciska obywateli”<sup>40</sup>. Jednocześnie jednak *Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza, iż „Obywatel jest zobowiązany w sumieniu do nieprzestrzegania zarządzeń władz cywilnych, gdy te przepisy są sprzeczne z wymaganiami ładu moralnego”<sup>41</sup>, gdyż „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29). Oznacza to, że „wolno bronić praw swoich i współobywateli przed nadużyciami władzy w granicach nakreślonych przez prawo naturalne i ewangeliczne”<sup>42</sup>.

Władza potrzebuje modlitewnego wsparcia swych obywateli. To także jest obowiązkiem obywateli względem władzy. Zwyczaj modlitwy za sprawujących władzę sięga samych początków Kościoła. Autorem najstarszej modlitwy Kościoła za sprawujących władzę polityczną jest papież, św. Klemens: „Daj im, Panie, zdrowie, pokój, zgodę i stałość,/ aby sprawowali bez przeszkód tę władzę, którą Ty im powierzyłeś./ To Ty sam przecież, Władco Nieba, Królu wieków, /dajesz synom ludzkim chwałę i godność,/ i władzę nad tym, co jest na ziemi./ Ty więc o Panie, kieruj ich wolą według tego,/ co jest dobre i miłe w Twoich oczach,/ aby sprawując zbożnie, w pokoju i z łagodnością/ daną im przez Ciebie władzę, zyskali łaskę Twoją”<sup>43</sup>.

Obowiązkiem chrześcijanina jest czynny udział w życiu publicznym. Zachęca do tego Ojciec Święty Jan Paweł II: „... pragnę wspomnieć także o trudnej, ale niezbędnej formie braterskiej miłości, jaką jest sprawowanie odpowiednich funkcji w społeczeństwie, w życiu gospodarczym i politycznym. Zachęcajcie chrześcijan, którzy mają odpowiednie po temu kompetencje, aby w pełni odgrywali swoją rolę w społeczeństwie”<sup>44</sup>. Powtórzmy: **udział w życiu publicznym jest formą braterskiej miłości**. Jej brak, a takim brakiem jest uchylanie się od działalności publicznej, jeżeli ma się odpowiednie po temu kompetencje, jest więc grzechem zaniedbania. Problem konieczności włączania się katolików w kształtowanie naszego życia społecznego poruszał Ojciec Święty także podczas swych pielgrzymek do Ojczyzny: „Każdy człowiek wierzący jest [...] w jakiś sposób odpowie-

<sup>38</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1900.

<sup>39</sup> Tamże, nr 2255.

<sup>40</sup> Konstytucja duszpasterska, nr 74.

<sup>41</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, dz. cyt., nr 2256.

<sup>42</sup> Konstytucja Duszpasterska, nr 74.

<sup>43</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1900.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Prawda Boża musi kształtować całe życie człowieka, Spotkanie z Episkopatem Belgii*, „L'Osservatore Romano” 8–9 (176) 1995, s. 30.



działny za kształt życia społecznego. Chrześcijanin żyjący wiarą, żyjący Eucharystią, jest wezwany do budowania przyszłości własnej i swego narodu – przyszłości opartej na mocnych fundamentach Ewangelii. Nie lękajcie się zatem brać odpowiedzialności za życie społeczne w naszej Ojczyźnie. To jest wielkie zadanie, jakie stoi przed człowiekiem: pójść odważnie do świata; kłaść podwaliny pod przyszłość, by była ona czasem poszanowania człowieka; by była otwarta na Dobrą Nowinę! Czyńcie to w jedności, która wyrasta z miłości do człowieka i z umiłowania Ojczyzny<sup>45</sup>. A podczas historycznej już wizyty w polskim parlamencie, mówił: „Jest oczywiste, że troska o dobro wspólne winna być realizowana przez wszystkich obywateli i winna się przejawiać we wszystkich sektorach życia społecznego. [...] Takiej postawy, przenikniętej duchem służby wspólnemu dobru, Kościół oczekuje przede wszystkim od katolików świeckich. »nie mogą oni rezygnować z udziału w polityce, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra« (*Christifideles laici*, 42)<sup>46</sup>.

#### KSIĘŻA A POLITYKA

Problem udziału księży w polityce bardzo często rozpatrywany jest koniunkturalnie. Jeżeli kapłan krytykuje władzę, wtedy jest to odbierane przez nią jako mieszanie się do polityki, jeżeli zaś działania władz chwali – wtedy mówi się o realizmie kleru, o włączaniu się w rozwiązywanie problemów społecznych. Problem jest bardzo stary, można by rzec odwieczny. Analiza tego problemu przywodzi na myśl proroków starotestamentalnych, którzy zabierali głos we wszystkich sprawach związanych z życiem swego narodu, także i w sprawach politycznych. Przekazywane im przez Boga słowa kierowali zarówno do władców, jak i do poddanych. Konsekwentnie piętnowali wszelkie łamanie prawa Bożego, sprawiedliwości oraz miłości Boga i bliźniego. Często płacili za to bardzo wysoką cenę: więzienie, tortury czy wygnanie. Prorocy kochali swój naród i swoją ojczyznę. Cieszyli się każdym sukcesem swego narodu, boleli nad jego klęskami, które jednak oceniali wyłącznie w perspektywie woli Boga i Jego nakazów. Dlatego tak często nie byli rozumiani przez swój naród i jego władców<sup>47</sup>. Czyż nie jest podobnie i w czasach dzisiejszych? Wystarczy wspomnieć chociażby tylko postać ks. Jerzego Popiełuszki.

Warto zadać sobie pytanie: czy założenie przez obywatela Rzeczypospolitej sutanny pozbawia go prawa do zabierania głosu w sprawach publicznych? Warto odpowiedzieć na to pytanie, zanim zarzuci się duchownemu „mieszanie się do

---

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na dawnym radzieckim lotnisku wojskowym, w: Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 891.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w Parlamencie, w: Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 1080.

<sup>47</sup> Por. J. Homerski, art. cyt., s. 10–13.

polityki”. Należy tu jednak wyraźnie wyróżnić dwie kwestie: sprawowanie władzy i wypowiedanie się w sprawach polityki, w sprawach publicznych.

Dziś nikt chyba nie ma już wątpliwości, iż księża nie powinni uczestniczyć w sprawowaniu władzy w sensie ubiegania się o zajmowanie określonych pozycji w strukturach władzy. Natomiast zupełnie czym innym jest wypowiedanie się w sprawach publicznych, do czego każdy kapłan, nie pozbawiony przecież praw obywatelskich, ma niezbywalne prawo, a także obowiązek.

## ZAKOŃCZENIE

Niech zakończeniem tych rozważań będą dwie wypowiedzi Prymasa Tysiąclecia, który tak mówił: „Każdy, kto chce władać państwem, narodem, Kościołem czy rodziną musi naprzód nauczyć się władać sobą. Każdy, kto chce, by Naród był trzeźwy, sam musi być trzeźwy [...], by Naród był pracowity, sam musi być pracowity [...], by Naród był mądry, musi zabiegać o mądrość – by Naród był mocny, musi się sam o moc postarać, by Naród żył w miłości musi sam miłować, by Naród był w jedności i pokoju musi sam być jednością w sobie, opanowany wewnątrz pełen wewnętrznego ładu i pokoju”<sup>48</sup>, a „... we własnym sercu, rodzinie, biurze, urzędzie, warsztacie pracy, na ulicy, a także wobec pism nieuczciwych, [...] wobec sprzedajnych polityków – wszędzie trzeba zaświadczyć, że Chrystus jest Prawdą”<sup>49</sup>.

## THE GOVERNING IN THE LIGHT OF GOD'S LAW

### Summary

The author of the article deliberates on the genesis and essence of the power of a man. In this reflection, on the one hand, he appeals to the creation, to the nature of a man as a social being, building family, national community or state community. And, on the other hand, he makes us aware of the essence of the power of the man. A man, who in each of his action is obliged to respect and obey God's rules and commands given to the man.

At the end, we can find description of the politics as a way of exercising power and mutual relations between those who govern and those who are guided, taking also into consideration a presence of clergy in political life.

**Nota o Autorze:** dr inż. **JÓZEF GÓRNY** – doktor nauk technicznych, absolwent Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, wykładowca Politechniki Rzeszowskiej im. Ignacego Łukasiewicza, poseł AWS na Sejm RP trzeciej kadencji, wieloletni wiceprezydent Rzeszowa, obecnie dyrektor generalny Najwyższej Izby Kontroli.

---

<sup>48</sup> A. Rynio, *Wychowanie młodzieży w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 1995, s. 255.

<sup>49</sup> Tamże, s. 164.

KS. STANISŁAW LUBASZKA

## WARTOŚCI HUMANISTYCZNE I SPOŁECZNE PRACY LUDZKIEJ

### WPROWADZENIE

Jednym z ważnych obszarów życia społecznego dotkniętych kryzysem jest ludzka praca. Postęp naukowo-techniczny zmienia oblicze codziennej pracy, przyczynia się do zaniku niektórych jej rodzajów i pojawienia się nowych. Tempo zmian zdaje się przekraczać zdolności przystosowawcze współczesnych społeczeństw. Na negatywne pojmowanie pracy piętno wycisnęły roboty przymusowe w obozach pracy i obozach koncentracyjnych. Napis nad bramy obozu oświęcimskiego: „Arbeit macht frei” (Praca czyni wolnym) stał się tragicznym symbolem wynaturzenia ludzkiej pracy. Trudność w zajmowaniu się pracą stanowi również fakt, iż obecnie ponad 3 miliony Polaków pozbawionych jest możliwości pracy. Problem bezrobocia dotyka wszystkie uprzemysłowione kraje świata.

Jednym z podstawowych dokumentów społecznej nauki Kościoła na temat ludzkiej pracy jest encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens*, wydana w 90. rocznicę pierwszej encykliki społecznej Leona XIII *Rerum novarum*. W encyklice *Laborem exercens* została przedstawiona całościowa wizja pracy ludzkiej oparta na antropologicznych założeniach teologiczno-biblijnych, jak i filozoficznych. Papież przypomniał dwie wielkie wartości humanistyczne i społeczne pracy. Przede wszystkim praca jest podstawowym środkiem wyrażania aktywności specyficznie ludzkiej. Człowiek realizuje się jako człowiek poprzez pracę i przez nią doskonali swoją osobowość. Ponadto, praca jest dla każdego człowieka zwykłą drogą zdobywania środków na zaspokojenie potrzeb własnych oraz współpracowników, za których ponosi odpowiedzialność<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Wrocław 1992, nr 9 (dalej LE).

## DEFINICJA PRACY LUDZKIEJ

Rozróżnia się trzy aspekty pracy ludzkiej: techniczno-ekonomiczny, psychologiczno-moralny oraz społeczno-kulturowy. W świetle pierwszego, praca jest przekształcaniem przyrody pod kątem widzenia jej racjonalnego używania przez człowieka, jest wytwarzaniem nowych użyteczności, mających się przyczynić do jego doskonalenia. W ujęciu psychologiczno-moralnym pracę określa się jako zespół wysiłków człowieka zmierzających do jego doskonałości psychosomatyecznej i pełniejszego uczestnictwa w wartościach transcendentnych. Koncepcja społeczno-kulturowa podkreśla, że praca jest tworzeniem nowych wartości kulturowych i doskonaleniem współżycia międzyludzkiego oraz współdziałaniem z innymi w tworzeniu dobra<sup>2</sup>.

Bogata treść pojęcia pracy, jak również zajmowanie się nią przez różne dyscypliny naukowe (socjologię, filozofię, psychologię) sprawia, że istnieją różne jej określenia. Jedną z definicji ujmuje pracę jako „indywidualne lub zbiorowe działanie ludzkie, mające na celu doskonalenie człowieka i świata”<sup>3</sup>.

Inna z kolei definicja skupia uwagę na istotnych elementach pracy. Według niej praca jest to „wolna, choć naturalnie konieczna, działalność człowieka wpływająca z poczucia obowiązku, połączona z trudem i radością, a mająca na celu tworzenie użytecznych społecznie wartości duchowych i materialnych”<sup>4</sup>. Z wymienionych w tej definicji elementów należy podkreślić, że praca jest czynnością wolną, gdyż człowiek jest z istoty obdarzony wolną wolą, natomiast natura skłania osobę ludzką do pracy, ale jej nie zmusza. Drugim elementem pracy jest konieczność, którą rozum wskazuje człowiekowi, jako jedyny, naturalny i konieczny środek rozwoju osobowego i utrzymania się przy życiu. Do ważnych elementów pracy należą również wysiłek (trud) i radość. Trud związany jest z dziedzictwem grzechu pierworodnego: „w pocie oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty” (Rdz 3, 19), natomiast radość jest wyrazem uczestnictwa w dziele stwórczym Boga. W świetle powyższej definicji motywem pracy jest poczucie obowiązku, wynikające z prawa naturalnego: „kto nie chce pracować, niech też nie je” (2 Tes 3, 10). Naturalnym celem pracy jest doskonalenie podmiotu (człowieka pracującego) i świata zewnętrznego oraz tworzenie wartości materialnych i duchowych.

Również w encyklice *Laborem exercens* znajdujemy definicję pracy. Dla Jana Pawła II „Praca oznacza każdą działalność człowieka, jaką człowiek spełnia, bez względu na jej charakter i okoliczności, to znaczy każdą działalność człowieka, którą za pracę uznać można i uznać należy pośród całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany poprzez samą swoją naturę, poprzez samo

<sup>2</sup> A. Zwoliński, *Teologia pracy*, Bielsko-Biała 2002, s. 4–5.

<sup>3</sup> J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986, s. 11.

<sup>4</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 579.

człowieczeństwo”<sup>5</sup>. W możliwości i konieczności pracy ujawnia się najgłębsza istota człowieczeństwa. Praca ukazana jest jako naturalne powołanie człowieka<sup>6</sup>.

Papież wielokrotnie podkreśla w swoim nauczaniu społecznym wymiar humanistyczny i personalistyczny (osobowy) pracy. Przypomina, że praca jest „dla człowieka”, a nie człowiek „dla pracy”<sup>7</sup>. W tym sposobie rozumienia, zakładając, że różne prace spełniane przez ludzi mogą mieć większą lub mniejszą wartość przedmiotową, trzeba podkreślić, że każdą z tych prac mierzy się przede wszystkim miarą godności osoby – człowieka, który ją wykonuje. Ostatecznie celem każdej pracy pozostaje zawsze sam człowiek.

Człowiek, będący osobą obdarzoną godnością, jest podmiotem pracy. Wypełnia różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one w swej najgłębszej istocie, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa i spełnianiu jego osobowego powołania. Praca nie tylko nosi znamię człowieka, ale w pracy człowiek odkrywa sens swojej egzystencji. Papież podkreśla, że praca zawiera „podstawowy wymiar ludzkiego bytowania, z którego życie człowieka jest zbudowane na co dzień, z którego czerpie właściwą sobie godność”<sup>8</sup>.

Nie można traktować człowieka w zależności od tego, czy jest on użyteczny lub nieużyteczny dla pracy, ale należy traktować pracę ze względu na to, czy jest ona użyteczna lub nieużyteczna dla człowieka. Również samo zapewnienie pracy nie wystarcza, aby uszanować człowieka w jego godności. Muszą być jeszcze spełnione najkorzystniejsze fizyczne i psychiczne warunki pracy<sup>9</sup>.

### GODNOŚĆ CZŁOWIEKA PRACY

Godność pracy wypływa z godności człowieka, który pracę wykonuje. Godność człowieka ma dwa zasadnicze źródła, dwa filary, na których się wspiera. Naturalnym (przyrodzonym) źródłem godności człowieka jest rozum i wolna wola osoby ludzkiej. Te źródła godności przyjmują ludzie niezależnie od światopoglądu i wyznawanej religii. Jest to płaszczyzna, na której mogą spotkać się w dyskusji wszyscy ludzie dobrej woli.

Ponadto, godność człowieka ma swoje źródło nadprzyrodzone. Wypływa z faktu stworzenia człowieka przez Boga i odkupienia go przez Jezusa Chrystusa. Te źródła nie są już przez wszystkich ludzi przyjmowane, ale mimo to są mocno akcentowane przez Jana Pawła II. Papież podkreśla, że godność nie została czło-

---

<sup>5</sup> LE, *Wstęp*; por. L. Kaczmarek, *Godność pracy ludzkiej w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijaństwo w Świecie” 12 (1980) nr 10 (94), s. 11.

<sup>6</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *List społeczny „W trosce o nową kulturę życia i pracy”*, Tarnów 2001, s. 16.

<sup>7</sup> LE, nr 6.

<sup>8</sup> Tamże, nr 1.

<sup>9</sup> T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 228.

wiekowi nadana przez państwo czy jakichś ludzi, ale jest wpisana w naturę ludzką przez samego Boga<sup>10</sup>. Człowiek nie może zrzec się godności ani nie wolno nikomu jej ograniczać. Ma to znaczenie przy omawianiu zagadnienia pracy, gdyż godność pracy jest ściśle związana z godnością pracownika.

W każdej ze swych postaci praca zasługuje na szczególny szacunek, gdyż jest dziełem człowieka, ponieważ za każdą pracą stoi zawsze jej żywy podmiot: osoba ludzka. Stąd praca bierze swą wartość i godność. Na godność pracy nie mają wpływu jej specyficzne cechy, które pozwalają rozróżnić pracę „fizyczną” od pracy „umysłowej”. Również godność pracy nie zależy od jej szczególnych celów; gdy chodzi o pracę „twórczą”, czy też „odtwórczą”, czy chodzi o badania teoretyczne stwarzające podstawy dla pracy innych, czy o pracę polegającą na organizowaniu warunków i struktur pracy, czy też wreszcie o prace kierownicze lub prace robotników wykonujących zadania konieczne do realizacji ustalonych programów<sup>11</sup>.

Podstawą określania wartości pracy ludzkiej nie jest przede wszystkim rodzaj wykonywanej czynności, ale fakt, że ten, kto ją wykonuje, jest osobą. Źródeł godności pracy należy szukać nie w jej przedmiotowym wymiarze, ale w wymiarze podmiotowym. W pracy człowiek stoi na pierwszym miejscu. Czy będzie to artysta, rzemieślnik, przedsiębiorca, robotnik czy rolnik – tym, który pracuje, jest człowiek. W takim ujęciu znika podstawa dawnego rozwarstwienia ludzi wedle rodzaju pracy przez nich wykonywanej. Praca, która domagała się ze strony pracującego szczególnego wysiłku jego mięśni i rąk, uważana była za niegodną ludzi wolnych, stąd wykonywali ją tylko niewolnicy. W okresie starożytnym dzielono społeczeństwo ze względu na charakter wykonywanej pracy<sup>12</sup>. Obok prac godnych ludzi wolnych, takich jak medycyna, nauczanie, handel, architektura, Rzymianie tylko jedną formę pracy otaczali szacunkiem, pracą na roli<sup>13</sup>.

## PRACA JAKO BOŻY NAKAZ I UCZESTNICTWO W DZIELE ODKUPIENIA

Osoba ludzka jest stworzona na obraz i podobieństwo samego Boga (por. Rdz 1, 26). Wśród widzialnego wszechświata, człowiek otrzymuje od Boga zadanie, aby czynił sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28). Dzięki temu można uznać, że człowiek od początku powołany jest przez Boga Stwórcę do pracy. Praca wy-

---

<sup>10</sup> H. Skorowski, *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Warszawa 2002, s. 14–18.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Praca jest znakiem jedności i solidarności. Przemówienie na Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy w Genewie*, w: *Nauczanie społeczne 1982*, cz. II, Warszawa 1986, s. 676.

<sup>12</sup> LE, nr 6.

<sup>13</sup> J. Kudasiewicz, *Nowy Testament o pracy*, w: Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 1986, s. 127–138.

różnia go wśród reszty stworzeń, których działalności związanej z utrzymaniem życia nie można nazywać pracą. Tylko człowiek jest do niej zdolny i tylko człowiek ją wykonuje, wypełniając równocześnie pracą swoje bytowanie na ziemi. Praca więc nosi na sobie szczególne znamię człowieka i człowieczeństwa, znamię osoby działającej we wspólnocie osób<sup>14</sup>.

Człowiek ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ jako „obraz Boga” jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie. Panowanie człowieka nad ziemią dokonuje się w pracy i poprzez pracę, odsłaniając w kolejnych epokach kultury i cywilizacji jej wymiar przedmiotowy<sup>15</sup>. Człowiek panuje nad ziemią już przez to, że oswaja i hoduje zwierzęta, czerpiąc z tego dla siebie konieczne pożywienie i odzienie, a także poprzez to, że może wydobywać z ziemi i morza różne bogactwa naturalne. Człowiek nie może zrezygnować ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, stosunków ekonomicznych, produkcji i swoich własnych wytworów<sup>16</sup>.

Praca ukazuje się jako powołanie odwieczne człowieka do uczestnictwa w dziele Stwórcy<sup>17</sup>. Bóg, ukształtował człowieka na swój obraz i podobieństwo wolnym i rozumnym, umieszcza go w ogrodzie świata, by „go uprawiał i strzegł”, to znaczy, żeby poprzez pracę przekształcał ziemię i z Bogiem dzielił władzę nad naturą, wyzwalając jej zasoby. Praca jest przede wszystkim współpracą z Bogiem w doskonaleniu przyrody, zgodnie z przykazaniem biblijnym czynienia sobie ziemi poddaną (por. Rdz 1, 28). Każda praca bez względu na jej szczegółową charakterystykę jest wedle myśli Bożej panowaniem z mocą i autorytetem otrzymanym od Boga. Stwórca chciał, aby człowiek był odkrywcą, zdobywcą, panem ziemi i mórz, ich skarbów, ich energii, ich tajemnic, tak by człowiek odzyskał swą prawdziwą wielkość „partnera Boga”<sup>18</sup>.

Opis stworzenia, z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, jest jakby pierwszą „ewangelią pracy”, ukazuje bowiem, na czym polega jej godność – uczy, że człowiek pracując, winien naśladować Boga, swojego Stwórcę, nosi bowiem w sobie – on jeden – ów szczególny pierwiastek podobieństwa do Niego. Świadomość, że

---

<sup>14</sup> J. Ozdowski, *Godność pracy ludzkiej w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w Świecie” 12 (1980) nr 10 (94), s. 13.

<sup>15</sup> F. Mazurek, *Godność pracy ludzkiej i jej pierwszeństwo przed kapitałem*, „Ateneum Kapłańskie” 83 (1991) nr 493, s. 374.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Praca odkupiona. Przemówienie do świata pracy*, „L'Osservatore Romano”, (wyd. pol.) 5 (1984) nr 3 (51), s. 12.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Praca czyni was współpracownikami Boga w dziele stworzenia. Przemówienie do robotników w Sao Paolo*, w: *Nauczanie społeczne 1980*, t. III, Warszawa 1984, s. 494–502; por. J. Schotte, *Prawa człowieka w encyklice „Laborem exercens”*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2 (1981) nr 9 (21), s. 9.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Praca jako odpowiedź dana Panu Bogu. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2 (1981) nr 9 (21), s. 7.

praca ludzka jest uczestnictwem w dziele Boga, winna przenikać – jak uczy Sobór – także do zwykłych, codziennych zajęć. „Mężczyźni bowiem i kobiety, którzy zdobywając środki na utrzymanie własne i rodziny tak wykonują swoje przedsięwzięcia, by należycie służyć społeczeństwu, mogą słusznie uważać, że swoją pracą rozwijają dzieło Stwórcy, zaradzają potrzebom swoich braci i osobistym wkładem przyczyniają się do tego, by w historii spełniał się zamysł Boży” (KDK 34). Świadomość, że przez pracę człowiek uczestniczy w dziele stworzenia, stanowi najgłębszą pobudkę do jej podejmowania na różnych odcinkach<sup>19</sup>.

Prawda, o tym, że człowiek przez pracę uczestniczy w dziele samego Boga, swego Stwórcy, została w sposób szczególny uwydatniona przez Jezusa Chrystusa. W swoim rodzinnym mieście jest On postrzegany jako człowiek pracy, jako rzemieślnik. Mieszkańcy Nazaretu, słuchając mów Jezusa i widząc Jego cuda, ze zdumieniem zadają pytanie: „Skąd On to ma? I co za mądrość, która Mu jest dana? I takie cuda dzieją się przez Jego ręce! Czy nie jest to cieśla?” (Mk 6, 2–3)<sup>20</sup>. Słuchacze Jezusa ciągle jeszcze uważali, że człowiek mądry nie może pracować, a pracujący nie może być mądry ani wybitny. Stąd zrozumiałe jest odrzucenie, z jakim spotkał się Chrystus, gdyż uznawano, że zwykły rzemieślnik nie może być poważanym nauczycielem. Jezus należał do świata pracy, dlatego ma dla ludzkiej pracy uznanie i szacunek, można nawet powiedzieć więcej, że z miłością patrzy na pracę, na różne jej rodzaje, widząc w każdej jakiś szczególnie rys podobieństwa człowieka do Boga – Stwórcy i Ojca<sup>21</sup>.

Jezus doskonale rozumiał rzeczywistość ludzkiej pracy. Często mówił o ludziach pracy i ich rozmaitych zajęciach: o rolniku, który zasiewa ziarno, i o robotniku, który zbiera żniwo; o hodowcy winorośli i o pasterzu, o rybaku naprawiającym sieci nad brzegiem morza, o budowniczym i śłudze, o kupcu i gospodyni domu, o żołnierzu i urzędniku państwowym. Wszyscy oni znaleźli się w centrum uwagi Jezusa i w Jego nauczaniu. Apostołowie zaś, których wybrał, aby kontynuowali Jego odkupieńczą misję, byli robotnikami i rybakami.

Jezus podejmuje dwie zasadnicze formy pracy: fizyczną – gdy pracuje ze swym opiekunem św. Józefem w warsztacie<sup>22</sup>, i umysłową, gdy naucza ludzi jako nauczyciel. Przez większość swojego życia występuje nie jako twórca nowej spo-

---

<sup>19</sup> LE, nr 25; por. A. Szostek, „*Communio personarum*” przez pracę, w: Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Tekst i komentarze*..., s. 153–154.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Ewangelia pracy. Przemówienie do robotników w Terni*, w: *Nauczanie społeczne 1981*, t. IV, Warszawa 1984, s. 58; por. Jan Paweł II, *Świat zadany przez Stwórcę jest „światem pracy”*. *Przemówienie do robotników w Livorno*, w: *Nauczanie społeczne 1982*, cz. I, Warszawa 1986, s. 76.

<sup>21</sup> LE, nr 26; por. Jan Paweł II, *Bądźcie głosicielami sprawiedliwości i wolności. Przemówienie do robotników w Guadalajara*, w: *Nauczanie społeczne 1978–1979*, t. II, Warszawa 1982, s. 258.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostołowska „Redemptoris custos” o świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła*, nr 22, w: *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 506–507.



łeczności religijnej, ale jako pracownik<sup>23</sup>. W Ewangelii nie jest wspomniane bezpośrednio, by Chrystus wykonywał jeszcze inne rodzaje pracy niż ciesielską. Nie jest wykluczone, iż wypełniał również inne prace, o czym świadczy znajomość innych prac oraz psychiki ludzi wykonujących różne zawody.

Praca Chrystusa jako służba człowiekowi znalazła swój szczyt i uwieńczenie w dziele odkupienia. Postawa służby, która winna przenikać każdą pracę, zaprowadziła Jezusa na krzyż. Samo dzieło odkupienia jest pracą nie tylko służebną, ale i pełną ofiary i trudu. Poprzez pracę człowiek panuje nad światem i bierze udział w dziele Chrystusowego Odkupienia i Zmartwychwstania<sup>24</sup>. Znosząc trud pracy w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym, człowiek współpracuje w pewien sposób w odkupieniu całej ludzkości. Okazuje się prawdziwym uczniem Chrystusa, kiedy bierze codziennie krzyż swojej działalności, do której został powołany. Dzięki temu praca jest odpowiedzią człowieka nie tylko na dzieło stworzenia, ale także na dzieło odkupienia.

Duchowość ludzkiej pracy ujawnia się również w tym, że należy ona nie tylko do doczesnego porządku ekonomicznego w społeczności ludzkiej, ale również do ekonomii zbawienia. I chociaż nie sama praca służy zbawieniu wiecznemu człowieka, to równocześnie trzeba stwierdzić, że człowiek zbawia się także przez pracę. Ojciec Święty uwypukla to, analizując ewangeliczną przypowieść o talentach (Mt 25, 14–30). Talent oznaczał wówczas monetę (kapitał). Dzisiaj oznacza przede wszystkim: uzdolnienie do pracy. Wychodząc od tych uzdolnień, jakie człowiek otrzymuje przez rodziców od Boga, każdy może lepiej lub gorzej wypełnić w życiu to zadanie, jakie Stwórca mu powierzył. Osiąga to w każdym wypadku przez pracę. To jest normalna droga do podwojenia talentów. Natomiast bez pracy, marnuje się nie tylko „jeden talent”, o jakim mówi przypowieść, ale także wszystkie otrzymane talenty. Stąd praca należy do ekonomii zbawienia, gdyż od niej zależy Boży sąd nad całością ludzkiego życia oraz królestwo niebieskie jako nagroda<sup>25</sup>.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreśla jeszcze jeden aspekt ludzkiej pracy. Praca zarówno fizyczna, jak i umysłowa łączy się nieodzownie z trudem<sup>26</sup>. Księga Rodzaju daje temu wyraz, przeciwstawiając owo pierwotne błogosławieństwo pracy, zawarte w samej tajemnicy stworzenia i połączone z wyniesieniem człowieka jako obrazu Boga – owemu przekleństwu, jakie przyniósł ze sobą grzech pierworodny. Po grzechu rajskim Bóg powiedział do pierwszych ludzi:

<sup>23</sup> Cz. Bartnik, *Ręka i myśl. Teologia pracy, odpoczynku i świętowania*, Katowice 1982, s. 61.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Godność i wartość pracy ludzkiej. Przemówienie w Ranczi*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7 (1986) nr 1 (75), s. 22; por. J. Gałkowski, *Encyklika o pracy ludzkiej*, w: Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Tekst i komentarze...*, s. 81–82.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, „*Aby pracujący ze spokojem własny chleb jedli*”. *Przemówienie w Trujillo*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 6 (1985) nr 3 (63), s. 26.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Nie przeciw komukolwiek, lecz ku wspólnemu dobru. Przemówienie do delegacji „Solidarności”*, w: *Nauczanie społeczne 1981...*, s. 390.

„przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał z niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia” (Rdz 3, 17)<sup>27</sup>. Ów trud zespolony z pracą znaczy drogę życia ludzkiego na ziemi i stanowi zapowiedź śmierci: „W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty” (Rdz 3, 19). Pot i trud, jaki w obecnych warunkach ludzkości związany jest nieodzownie z pracą, daje chrześcijaninowi i każdemu człowiekowi, który jest wezwany do naśladowania Chrystusa, możliwość uczestniczenia z miłością w dziele, które Chrystus przyszedł wypełnić (por. J 17, 4). To dzieło zbawienia dokonało się przez cierpienie i śmierć krzyżową.

Znosząc trud pracy w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w odkupieniu ludzkości. W pracy ludzkiej chrześcijanin odnajduje część Chrystusowego Krzyża i przyjmuje ją w tym samym duchu odkupienia, w którym Chrystus przyjął za nas swój Krzyż. W tejże samej pracy dzięki światłu, jakie przenika w nas z Chrystusowego Zmartwychwstania, znajdujemy zawsze przeblask nowego życia, nowego dobra, jakby zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi (por. 2 P 3, 13; Ap 21, 1), które właśnie przez trud pracy stają się udziałem człowieka i świata<sup>28</sup>. Oczekiwanie na tę eschatologiczną przyszłość nie może osłabiać, lecz raczej pobudzać ludzką zapobiegliwość, która wyraża się właśnie w pracy na rzecz postępu ziemskiego<sup>29</sup>.

Chrystus, podejmując i wykonując pracę, przekształcił ją w rzeczywistość odkupioną i odkupieńczą, sprawiając, że stała się ona na powrót błogosławieństwem Bożym<sup>30</sup>. Jezus, wykluczając wszelką pogardę dla pracy fizycznej, chociażby była ona najbardziej służebna, podniósł jej godność. Wynika z tego, że praca, pomimo swej uciążliwości, nie może być traktowana jako przekleństwo, lecz jako powołanie człowieka, zawierające element pierwotnego błogosławieństwa pracy oraz wyniesienia człowieka do godności obrazu Boga<sup>31</sup>.

Uciążliwość pracy, zwłaszcza pracy zniewolonej, może posunąć się tak daleko w swych skutkach, że prowadzi do zubożenia duchowości człowieka. Chrześcijaństwo, łączy pracę z modlitwą i zachowuje swojego rodzaju preferencję modlitwy. Ciągłe aktualna jest benedyktyńska zasada: *Ora et labora* (Módl się i pracuj). Dzięki temu w systemie monastycznym w pewien sposób zabezpieczano człowieka przed degradacją przez pracę. Ponadto, ucząc miłości przyrody i ukazując sens pracy, zmierza się do tego, by człowiek miłował swą pracę, co z natury rzeczy czyni pracę lżejszą i bardziej ludzką.

<sup>27</sup> LE, nr 9.

<sup>28</sup> LE, nr 27; por. Jan Paweł II, *Świat pracy w Kościele. Przemówienie na audiencji ogólnej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 15 (1994) nr 8 (165), s. 37–38.

<sup>29</sup> J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 219.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Budowanie cywilizacji pracy. Przemówienie w Melo*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 9 (1988) nr 5 (102), s. 16.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Działalność Stolicy Apostolskiej „ad extra” w 1981 roku. Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, w: *Nauczanie społeczne 1981...*, s. 230

Wartość, jaką Jezus przypisywał pracy w latach swego życia ukrytego, została dostrzeżona także przez wczesne chrześcijaństwo. Święty Paweł chlubił się tym, że pracuje we dnie i w nocy, aby nie być ciężarem dla innych (por. 2 Tes 3, 8), a duchowość pracy wyraził w następujących słowach: „Cokolwiek czynicie, z serca wykonujcie jak dla Pana, a nie dla ludzi, świadomi, że od Pana otrzymacie dziedzictwo wiekuiste jako zapłatę” (Kol 3, 23–24). Słowa te są wezwaniem do rzetelności i kompetencji, które winny cechować wszystkich – pracowników i pracodawców, ludzi działających na wszystkich szczeblach gospodarki i produkcji. Apostoł wzywa do spojrzenia na ludzką działalność w szerszej perspektywie, która obejmuje Boży plan wiecznego zbawienia wszystkich ludzi<sup>32</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

W podejmowanych wysiłkach uzdrowienia ludzkiej pracy duży nacisk kładzie się na wartości ekonomiczne: tworzenie nowych miejsc pracy, kwestie podatkowe. Zbyt mało zwraca się uwagę na wartości humanistyczne pracy. Żle ustawiona perspektywa roli osoby ludzkiej w odniesieniu do pracy prowadzi do degradacji człowieka. Istnieje również potrzeba nieustannego przypominania, że praca ludzka ma charakter społeczny. Wszystkie jej wytwory są efektem współpracy ludzi z sobą, służą wspólnocie ludzkiej i rodzą solidarność między ludźmi. Każda osoba ma swoją rolę do odegrania w humanizacji pracy. Jan Paweł II podkreśla, że „pierwsza i najważniejsza jest ta praca, która się dokonuje w ludzkim sercu, a to, w jaki sposób angażuje się on w budowanie własnej przyszłości, zależy od jego pojmowania siebie i swojego przeznaczenia”<sup>33</sup>. Stałe dowartościowywanie wymiaru osobowego i społecznego pracy jest sprawdzianem postępu cywilizacyjnego. Postęp ten ma dokonywać się przez człowieka i dla dobra człowieka.

## HUMANISTISCHE UND SOZIALE WERTE DER MENSCHLICHEN ARBEIT

### Zusammenfassung

Ein wichtiges Gebiet des sozialen Lebens, von einer Krise gekränkt, bildet die menschliche Arbeit. Man vergisst in der Verfolgung nach dem Gewinn, dass die Arbeit ist für den Menschen, nicht der Mensch für die Arbeit. Es ist nicht gestattet, den Menschen gemäss seiner Nützlichkeit für die Arbeit zu behandeln. Man soll behandeln die Arbeit unter diesem Gesichtspunkt, ob sie nützlich oder unnützlich für den Menschen ist.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Chrystus zna rzeczywistość pracy. Przemówienie w Cottonera*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11 (1990) nr 7–8 (125), s. 19.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan 1991, nr 51.

Es ist nötig, den Leuten unaufhörlich in Erinnerung bringen, dass die menschliche Arbeit einen sozialen Charakter hat. Alle ihre Erzeugnisse sind es ein Effekt der Zusammenarbeit der Leute, dienen der menschlichen Gemeinschaft und schaffen die Solidarität zwischen den Leuten.

Ein ständiges Hervorheben des persönlichen und sozialen Charakters der Arbeit ist es ein Prüfstein der Zivilisationsprogression. Diese Progression soll von dem Menschen und für den Menschen erfolgen.

**Nota o Autorze:** ks. dr **STANISŁAW LUBASZKA** – absolwent PAT w Krakowie, wykładowca w Instytucie Teologicznym w Bielsku-Białej i kierownik tamtejszej biblioteki.

KS. ROBERT BIELEŃ SDB

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI W POLSCE W SŁUŻBIE RODZINOM DOTKNIĘTYM BEZROBOCIEM

### WPROWADZENIE

Bezrobocie jest problemem ogólnoswiatowym, dotyczącym nawet najbardziej rozwinięte państwa. Jest ono zjawiskiem złożonym<sup>1</sup> i nabiera cech specyficznych dla danego kraju<sup>2</sup>. Bezrobocie w Polsce początku XXI wieku przybiera charakter klęski społecznej. Po wielkim wyżu stopy bezrobocia w 1994 r., rok 2000, a jeszcze bardziej 2001 r., przyniosły gwałtowne zwiększenie się liczby bezrobotnych. Do tego prognozy społeczne wskazują, że sytuacja na rynku pracy będzie się dalej pogarszała.

Bezrobocie, będące udziałem poszczególnych osób, dotyka jednocześnie bardzo dotkliwie rodziny bezrobotnych. Rodzina taka doświadcza szeregu zaburzeń w funkcjonowaniu, od spadku poziomu życia przez inne niedogodności odczuwane na co dzień aż do życia w biedzie. Dla niektórych rodzin bezrobocie staje się przyczyną ich rozpadu.

Kościół katolicki, dla którego pojedynczy człowiek, jak i rodzina są wartościami priorytetowymi, staje w obronie bezrobotnych i ich rodzin. Oprócz głoszenia katolickiej nauki społecznej, promującej wartość pracy i wskazującej na zło bezrobocia oraz możliwości walki z tą plagą społeczną, Kościół podejmuje rów-

---

<sup>1</sup> Ł. Czuma, *Bezrobocie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, red. F. Gryglewicz i inni, Lublin 1976, kol. 351–352; W. Piwowarski, *Bezrobocie*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 20.

<sup>2</sup> W Polsce wśród tych cech wyróżnia się selektywność, zróżnicowanie geograficzne oraz charakter recesyjny. T. Borowski, A. Marcinkowski, *Bezrobocie w latach 1990–1994*, w: *Socjologia bezrobocia*, red. T. Borowski, A. Marcinkowski, Warszawa 1996, s. 157. Por. też: Z. Tyszka, *Rodzina a bezrobocie w okresie transformacji systemu społeczno-gospodarczego w Polsce*, w: *Rodzina polska w okresie kryzysu i ożywienia gospodarczego (1990–1995)*, red. W. Rakowski, Warszawa 1997, s. 189–192.

niez szereg innych działań, które mają na celu likwidowanie, zmniejszanie lub zapobieganie skutkom bezrobocia.

## 1. POLSKIE BEZROBOCIE POCZĄTKU XXI WIEKU

Bezrobocie w Polsce przełomu 2001 i 2002 r. przyjęło charakter klęski społecznej. Po okresie spadku bezrobocia w latach 1995–1998 bezrobocie rejestrowane w urzędach pracy zaczęło od 1999 r. rosnać corocznie o dwa punkty procentowe i w pierwszym półroczu 2002 r. oscyluje między 17 a 18% ludności aktywnej zawodowo<sup>3</sup>. Według oceny analityków pozarządowych stopa bezrobocia już dawno przekroczyła 20%<sup>4</sup>. Ponad 17-procentowa stopa bezrobocia w Polsce oznacza, że bez pracy pozostaje około 3 i pół miliona Polaków<sup>5</sup>. Sytuację bezrobotnych pogarsza fakt, że zdecydowana większość z nich nie ma już prawa do zasiłku (ponad 80% zarejestrowanych)<sup>6</sup> oraz że nie ma możliwości szybkiego i znaczącego ograniczenia bezrobocia<sup>7</sup>. Oprócz bezrobotnych zarejestrowanych część Polaków nie podejmuje pracy z powodów osobistych. Osób biernych zawodowo w wieku powyżej 15 lat pod koniec 2000 r. było 13,4 mln, z czego większość stanowiły kobiety (60,9%)<sup>8</sup>.

Część osób bez pracy korzysta z aktywnych form przeciwdziałania bezrobociu. W ciągu 2000 r. zatrudnienie przy pracach interwencyjnych znalazło 99,4 tys. osób, 50,3 tys. przy robotach publicznych, 50,2 tys. rozpoczęło szkolenia, 48,5 tys. rozpoczęło staż u pracodawcy; przy czym na jedną ofertę pracy przypadało 473 bezrobotnych zarejestrowanych<sup>9</sup>.

Do osób najbardziej zagrożonych bezrobociem należą kobiety, mieszkańcy województw północno-zachodnich, młodzież w wieku do 24 lat oraz osoby mające niższe wykształcenie<sup>10</sup>. Brak zatrudnienia wywołuje szczególnie trudną sytuację życiową na wsi, zwłaszcza na obszarach po byłych PGR-ach. W rejonach rolniczych bezrobocie jest bardziej trwałe i trudniejsze do ograniczenia. Prowadzi to

<sup>3</sup> GUS, *Stopa bezrobocia w latach 1990–2002*, w: <http://www.stat.gov.pl/>; 25 X 2002.

<sup>4</sup> IAR, *BCC: stopa bezrobocia przekroczyła dawno 20%*, w: <http://www.wp.pl>, 23 I 2002.

<sup>5</sup> PAP, *Ponad 3 mln Polaków bez pracy*, w: <http://www.wp.pl>, 20 XII 2001.

<sup>6</sup> IAR, *3 mln bezrobotnych w Polsce*, 30 X 2001.

<sup>7</sup> IAR, *Hausner: bezrobocie pod koniec roku 18–19%*, w: <http://www.wp.pl>, 23 I 2002; IAR, *BCC: stopa bezrobocia przekroczyła dawno 20%*, 23 I 2002.

<sup>8</sup> Do przyczyn bierności zawodowej należała w pierwszym rzędzie nauka i uzupełnianie kwalifikacji (25,5%) oraz choroba i niesprawność (23,1%). Zob. GUS, *Mały rocznik statystyczny 2001*, w: <http://www.stat.gov.pl>, 20 I 2002.

<sup>9</sup> GUS, *Mały rocznik statystyczny 2001*, 20 I 2002.

<sup>10</sup> IAR, *3 mln bezrobotnych w Polsce*, 30 X 2001. Por. też: Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 190 (nt. bezrobocia kobiet) i s. 135–136 (nt. bezrobocia młodzieży).

do powstawania długotrwałego bezrobocia więcej niż jednego członka rodziny, a w konsekwencji do nędzy w rodzinie<sup>11</sup>.

Status osoby bezrobotnej pociąga za sobą swoiste wykluczenie (ekskluzyję) bezrobotnego ze społeczeństwa i jego marginalizację w życiu publicznym, co dotyka w znacznym stopniu także rodzinę bezrobotnego<sup>12</sup>. Z utratą pracy w pierwszym rzędzie łączą się kłopoty bytowe. Spadek dochodów bieżących prowadzi do obniżenia się poziomu życia i zmiany struktury konsumpcji. Jeżeli sytuacja utrzymuje się przez dłuższy okres, doprowadza to rodziny dotknięte bezrobociem do ubóstwa<sup>13</sup>.

Brak pracy prowadzi osoby bezrobotne do pogarszania się ich kondycji psychicznej. Wśród bezrobotnych następuje spadek pozytywnych nastrojów, a coraz więcej ludzi zaczyna bać się o utratę pracy<sup>14</sup>. Najważniejszym problemem, który trapi bezrobotnych, jest brak środków na utrzymanie rodziny oraz popadanie w biedę (wymieniło go 50% respondentów, gdy kolejny – brak zdrowia – wymienia tylko 11% badanych). Tylko mała grupa respondentów dostrzega w bezrobociu nową możliwość dysponowania większą ilością czasu wolnego, które wykorzystują dla rodziny, w tym również dla dzieci.

Ponieważ szanse na znalezienie pracy są małe i przeważająca większość osób bezrobotnych (80%) poszukuje jej bezskutecznie, dlatego u większości z nich rodzi się poczucie utraty szans rozwoju zawodowego (72%), uczucie bezradności (56%), poczucie nadmiaru czasu (59%) oraz bycia niepotrzebnym innym osobom (41%)<sup>15</sup>.

Bezrobocie wpływa też na życie moralne i religijne osób bez pracy. Ich stosunek do wiary jest nieco osłabiony, choć z drugiej strony szukają oparcia w wierze. Bezrobotnych, w porównaniu z osobami będącymi w innych sytuacjach zawodowych, jest najmniej wśród głęboko wierzących (7,6%), podczas gdy najwięcej w grupie wierzących – bezrobotni zarejestrowani (84,6%) i niezarejestrowani (80,3%). Tylko w tej grupie nie ma ateistów (0,0%).

Bezrobotni niezarejestrowani stanowią grupę najslabiej praktykującą systematycznie (26%, gdy bezrobotni zarejestrowani – 45,5%) i jednocześnie jest wśród

---

<sup>11</sup> Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, s. 43–45; R. Andrzejewski, *Wobec bezrobocia na wsi*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 353–356.

<sup>12</sup> J. Koral, *Spoleczna i gospodarcza marginalizacja bezrobocia*, „Roczniki Naukowe Caritas” 3 (1999), s. 24–26.

<sup>13</sup> J. Koral, *Bezrobocie przyczyną pogłębiającego się ubóstwa w społeczeństwie polskim*, „Roczniki Naukowe Caritas” 2 (1998), s. 77–84.

<sup>14</sup> CBOS, *Nadzieje i obawy Polaków w 2001 roku*. Komunikat CBOS BS/17/2001, oprac. K. Pankowski, w: <http://www.cbos.pl>, 10 I 2002, s. 1–19; *Bezrobotni i zamożni razem boją się przyszłości*, w: <http://www.wp.pl>, 29 I 2002.

<sup>15</sup> CBOS, *Polacy o bezrobociu i bezrobotnych. Bezrobotni o sobie*. Komunikat CBOS BS/59/2001, w: <http://www.cbos.pl>, 10 I 2002, s. 35–38.

nich najwięcej niepraktykujących – 11,5%<sup>16</sup>. Analiza uczestnictwa bezrobotnych w praktykach obowiązkowych i nadobowiązkowych pokazuje, że wskaźnik regularności praktyk u bezrobotnych jest na niskim poziomie w porównaniu z osobami będącymi w innych sytuacjach zawodowych, ale jest porównywalny z osobami pracującymi zawodowo. Wskazuje to, że strata pracy nie wywołuje wprost spadku większości praktyk religijnych, tylko ogólne osłabienie religijności<sup>17</sup>.

Pozostawanie bez pracy wpływa na podejście do świata wartości. W dziedzinie akceptacji wartości życia codziennego okazuje się, że osoby bez pracy bardzo nisko akcentują znaczenie polityki i życia publicznego, słabiej akcentują znaczenie wiary religijnej, podczas gdy wysoko podkreślają znaczenie majątku i dostatecznego życia<sup>18</sup>.

Trudne warunki życiowe wystawiają na próbę moralność osób bez pracy, prowadząc niektórych na drogę patologii społecznej. Część bezrobotnych ulega alkoholizmowi, narkomanii lub popada w konflikt z prawem<sup>19</sup>. Brak pieniędzy skłania co piątą osobę bezrobotną (21%) do nieuczciwego zarabiania pieniędzy, przy czym najliczniejsze grono tych osób (36%) znajduje się wśród osób bez pracy w wieku 35–44 lat<sup>20</sup>.

## 2. SKUTKI ODDZIAŁYWANIA BEZROBOCIA NA RODZINĘ

W 1995 r. było w Polsce 12 501 tys. rodzin, z czego większość żyła w miastach (8385 tys.)<sup>21</sup>. Pod koniec 2001 r. w co czwartej (26%) rodzinie był przynajmniej jeden bezrobotny, a w co trzeciej (35%) rodzinie w ciągu ostatnich pięciu lat bezrobocie dotknęło kogoś z jej członków<sup>22</sup>. Osoby bezrobotne zajmują w rodzinie zróżnicowaną pozycję. Według danych z 1998 r. co piąty z nich był głową rodziny, ponad jedna trzecia byli to bezrobotni współmałżonkowie, a kolejne 38% to córki i synowie (synowie i zięciowie).

Utrata pracy, szczególnie przez osoby utrzymujące rodzinę, uderza w pierwszym rzędzie w najbliższych. Wśród negatywnych następstw tej sytuacji wyróżnia się zbyt duży udział młodych bezrobotnych w wieku do 34 lat (ok. 59%) wśród ogółu zarejestrowanych bezrobotnych, znaczny udział osób długotrwale bezrobotnych, bardzo wysoki poziom udziału osób nie mających prawa do zasiłku

---

<sup>16</sup> E. Jarmoch, *Globalne postawy Polaków wobec religii*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 20–21, 24–26.

<sup>17</sup> J. Mariański, *Niedzielne i wielkanocne praktyki religijne*, w: *Religijność Polaków...*, s. 87–90; tenże, *Praktyki religijne o charakterze pobożnościowym*, w: tamże, s. 103–104, 109–110.

<sup>18</sup> W. Piwowarski, *Wartości życia codziennego*, w: *Religijność Polaków...*, s. 61–67.

<sup>19</sup> J. Koral, *Spoleczna i gospodarcza...*, s. 26–27.

<sup>20</sup> CBOS, *Polacy o bezrobociu i bezrobotnych*, s. 34–35.

<sup>21</sup> GUS, *Mały rocznik statystyczny 2001*, 20 I 2002.

<sup>22</sup> CBOS, *Polacy o bezrobociu i bezrobotnych*, s. 1–2.



dla bezrobotnych oraz znaczny udział bezrobotnych kobiet w stosunku do ogółu bezrobotnych. Zjawiska te prowadzą do ubożenia rodzin, grożąc utrwaleniem się w niej biedy i jej dziedziczeniem<sup>23</sup>.

Negatywne skutki utraty pracy przez rodziców uwidaczniają się na początku na płaszczyźnie ekonomicznej, a następnie wyrażają się w zubożeniu wszystkich pozostałych funkcji rodziny – zwłaszcza wychowawczej i emocjonalnej. To na rodzinę spada ciężar utrzymania osoby bezrobotnej. Badania CBOS z 2001 r. pokazały, że aż dla 81% respondentów rodzina pozostaje głównym źródłem utrzymania<sup>24</sup>, co prowadzi do pogarszania się sytuacji bytowej tych rodzin (tak twierdzi 77% bezrobotnych)<sup>25</sup>.

Utrata pracy powoduje obniżenie dochodów rodziny przeciętnie o ponad jedną trzecią<sup>26</sup>. Znaczna część rodzin dotkniętych bezrobociem żyje w sferze ubóstwa. W 1996 r. poniżej relatywnej linii ubóstwa żyło w takich rodzinach około 27% osób, podczas gdy w rodzinach bez osób bezrobotnych – 10%. Czynniki pogłębiającymi biedę jest zamieszkanie na wsi, wielodzietność lub samotne rodzicielstwo oraz niski poziom wykształcenia<sup>27</sup>. Trudności materialne gospodarstw domowych powodują ograniczenia w zaspokojeniu podstawowych potrzeb rodziny, takich jak zakup żywienia, ochrona zdrowia, opłaty mieszkaniowe i kształcenie dzieci<sup>28</sup>.

Sytuacja rodziny dotkniętej utratą pracy odbija się silnie na opiece i wychowaniu dzieci. Działania opiekuńcze rodziców koncentrują się na zaspokajaniu potrzeb biologicznych dzieci i ich potrzeby bezpieczeństwa. Sfrustrowani i zdenerwowani bezrobotni rodzice stosują częściej kary niż nagrody, a kary i nagrody nie są adekwatne do postępowania i potrzeb dziecka.

Rodziny dotknięte bezrobociem mają także trudności z zaspokojeniem potrzeby korzystania z kultury i wypoczynku. Głównym miejscem spotkania z kulturą jest telewizor (97%), oglądany bezmyślnie bez wybierania programów (66,5%); natomiast minimalne jest korzystanie tych rodzin z kina, teatru, opery, operetki i filharmonii oraz słabe czytelnictwo książek i prasy. Ze względu na kło-

---

<sup>23</sup> Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, s. 42–43; Z. Tyszką, dz. cyt., s. 193–196.

<sup>24</sup> Zob. CBOS, *Polacy o bezrobociu i bezrobotnych*, s. 17.

<sup>25</sup> Bezrobotni, oprócz pomocy finansowej, mogą liczyć na życzliwość i radę rodziny (28%), a tylko mały procent respondentów czuje się osamotnionym (7%) lub odrzucanym przez rodzinę (3%), tamże, s. 22.

<sup>26</sup> Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, s. 42.

<sup>27</sup> S. Golinowska, *Ubóstwo w Polsce. Synteza wyników badań*, w: *Polska bieda II. Kryteria. Ocena. Przeciwdziałanie*, red. S. Golinowska, Warszawa 1997, s. 321–326; Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, s. 83–88.

<sup>28</sup> GUS, *Sytuacja bytowa gospodarstw domowych w 2000 r.*, oprac. A. Szukiełojć-Bieńkuńska, w: <http://www.stat.gov.pl>, 20 I 2002.

poty finansowe w latach 1999–2000 ok. 50% rodzin rezygnowało z wyjazdów rekreacyjnych dorosłych i dzieci<sup>29</sup>.

Konsekwencją wymienionych powyżej trudności rodzinnych jest pogorszenie się atmosfery w domu. Jako złą atmosferę swoich rodzin na przełomie 1995 i 1996 r. określiło 43,75% badanych dotkniętych bezrobociem<sup>30</sup>. Podobne były odczucia młodzieży, w której oczach różnice w jakości atmosfery w domach dotkniętych bezrobociem w porównaniu z domami, gdzie wszyscy pracują, wynosiły na niekorzyść tych pierwszych od 5 do 15%, a gdy bezrobocie połączone było z piciem alkoholu różnice wzrastały od 15 do 30%<sup>31</sup>.

Mówiąc o wpływie bezrobocia na rodzinę, należy jeszcze podkreślić fakt, że rodzina dotknięta utratą pracy potrzebuje pomocy z zewnątrz. Zdecydowanie najbardziej potrzebna jest rodzinom pomoc finansowa (w 2000 r. potrzebowało jej ok. 33% rodzin), następnie rzeczowa (ok. 14% rodzin) oraz w formie różnego rodzaju usług (ok. 8%). Nie wszystkie jednak gospodarstwa domowe, które odczuwały konieczność korzystania z pomocy, taką pomoc uzyskiwały. W 2000 r. pomoc finansowa dotarła do ponad 13% rodzin, pomoc rzeczowa do 11%, a z usług skorzystało 20% rodzin<sup>32</sup>.

### 3. BEZROBOCIE W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Nauczanie społeczne Kościoła katolickiego na temat bezrobocia rozpoczęło się zasadniczo w 1891 r. encykliką Leona XIII *O kwestii robotniczej „Rerum novarum”* (15 V 1891 r.) i było reakcją Kościoła na sytuację na rynku pracy podczas poważnych kryzysów gospodarczych ówczesnego świata. Nauczanie to było sukcesywnie rozwijane przez następców Leona XIII<sup>33</sup>, a szczególnie dużo na temat bezrobocia mówił i pisał Jan Paweł II<sup>34</sup>.

---

<sup>29</sup> H. Marzec, *Funkcje opiekuńczo-wychowawcze rodzin bezrobotnych*, „Rocznik Pedagogiki Rodziny” 1 (1998), s. 234–236; GUS, *Sytuacja bytowa gospodarstw domowych w 2000 r.*, 20 I 2002.

<sup>30</sup> H. Marzec, dz. cyt., s. 228.

<sup>31</sup> K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 165–167.

<sup>32</sup> GUS, *Sytuacja bytowa gospodarstw domowych w 2000 r.*, 20.01.2002.

<sup>33</sup> Wśród ważniejszych wystąpień Kościoła należy wymienić encyklikę *O odnowieniu ustroju społecznego „Quadragesimo anno”* (15 V 1931) Piusa XI oraz jego list apostolski Piusa XI *O niezwykle ciężkim przesileniu gospodarczym, o oplakany w wielu krajach bezrobociu i o wzrastających zbrojeniach wojennych „Nova impendentia”* (2 X 1931), orędzia radiowe Piusa XII, encykliki *O współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej „Mater et Magistra”* (15 V 1961) i *O pokoju między wszystkimi narodami „Pacem in terris”* (11 IV 1963) Jana XXIII oraz *Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 XII 1965), nr 26.

<sup>34</sup> Nauczanie Jana Pawła II na temat bezrobocia zawiera zwłaszcza encyklika *O pracy ludzkiej „Laborem exercens”* (14 IX 1981), *Praca jest znakiem jedności i solidarności. Przemówienie w Międzynarodowej Organizacji Pracy* (15 VI 1982), encyklika *Z okazji XX rocznicy ogłoszenia «Popolorum progressio» „Sollicitudo rei socialis”* (30 XII 1987), *Homilia mszalna na Legnickim Polu*

Wykorzystując dorobek Kościoła powszechnego, Kościół katolicki w Polsce zabierał głos w sprawie bezrobocia. Działo się tak w okresie międzywojennym<sup>35</sup>. We współczesnej Polsce, wraz z pojawieniem się bezrobocia w okresie transformacji systemowej, przedstawiciele Kościoła katolickiego znowu stanęli w obronie bezrobotnych. Wśród najważniejszych wypowiedzi Kościoła należy wymienić listy biskupów: J. Chrapka *Tylko miłość się liczy* (2000)<sup>36</sup>, D. Zimonia *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia* (19 III 2001)<sup>37</sup> i J. Życińskiego „Przywrócić nadzieję”. *List Metropolity Lubelskiego w sprawie pomocy dla bezrobotnych* (2 I 2002)<sup>38</sup>, dokumenty Episkopatu Polski: *Komunikat biskupów polskich na temat bezrobocia* (15 III 2001)<sup>39</sup> i *W trosce o nową kulturę życia i pracy. List społeczny Episkopatu Polski* (30 X 2001)<sup>40</sup> oraz wypowiedzi II Polskiego Synodu Plenarnego (1991–1999)<sup>41</sup>. Problematykę bezrobocia zgłębiają też opracowania teologiczne, np. ks. B. Mierzwińskiego<sup>42</sup>, ks. J. Korala<sup>43</sup> i ks. J. Mariańskiego<sup>44</sup>.

Nauczanie społeczne Kościoła katolickiego na temat bezrobocia powiązane jest ściśle z nauką o pracy ludzkiej. Praca jest czynem wyrażającym istotę ludzką i rozwijającym osobowość, jest współuczestnictwem z Bogiem w realizowaniu

---

(2 VI 1997) oraz *Człowiek musi być w centrum kwestii zatrudnienia. Przemówienie do uczestników V Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii Nauk Społecznych* (6 III 1999). Zob. B. Mierzwiński, *Problematyka bezrobocia w nauczaniu Jana Pawła II*, „Homo Dei” 2, 2000, s. 75–88.

<sup>35</sup> Np. listy pasterskie wydali biskupi M. L. Fulman czy J. Bilczewski, jego ocenę etyczną sformułowali ks. A. Szymański i ks. A. Wóycicki, a nad rozwiązaniami praktycznymi pracowali m.in. członkowie prymasowskiej Rady Społecznej czy stronnictwa Chrześcijańska Demokracja. Por. Cz. Strzeszewski, *Bezrobocie w katolickiej nauce społecznej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, kol. 353–354.

<sup>36</sup> J. Chrapek, *Tylko miłość się liczy*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja...*, s.307–330.

<sup>37</sup> D. Zimonia, *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, w: <http://www.opoka.pl>, 16 I 2002.

<sup>38</sup> J. Życiński, „Przywrócić nadzieję”. *List Metropolity Lubelskiego w sprawie pomocy dla bezrobotnych*, w: <http://www.e.kai.pl>, 3 I 2002.

<sup>39</sup> Episkopat Polski, *Komunikat biskupów polskich na temat bezrobocia*, w: <http://www.opoka.pl>, 16 I 2002.

<sup>40</sup> Episkopat Polski, *W trosce o nową kulturę życia i pracy. List społeczny Episkopatu Polski*, w: <http://www.opoka.pl>, 3 XI 2001.

<sup>41</sup> Następujące dokumenty synodalne omawiają problematykę bezrobocia: *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, zwłaszcza nr 22; *Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego*, zwłaszcza nr 22, 37; *Posługa charytatywna Kościoła*, zwłaszcza nr 50. Zob. *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001.

<sup>42</sup> *Zjawisko bezrobocia i jego skutki w życiu rodzinnym*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja...*, s. 286–300; *Problematyka bezrobocia w nauczaniu Jana Pawła II*, „Homo Dei” 2, 2000, s. 75–88; *Specyfika polskich znaków czasu*, w: *Duszpasterstwo a wyzwania XXI wieku*, red. J. Ostrowski, Kielce 2001, s. 63–94; *Duszpasterstwo bezrobotnych*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 313–331.

<sup>43</sup> *Bezrobocie jako jedno ze współczesnych zagrożeń młodzieży*, „Seminare” 10 (1994), s.159–165; *Społeczna i gospodarcza marginalizacja bezrobocia*, „Roczniki Naukowe Caritas” 3(1999), s. 19–33; *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas*, Kraków 2000.

<sup>44</sup> *Etos pracy bezrobotnych (raport badań empirycznych)*, Lublin 1994.

Królestwa Bożego, jest wartością autonomiczną i dlatego jest naturalnym i podstawowym prawem ludzkim<sup>45</sup>. Praca zabezpiecza utrzymanie i stwarza perspektywy życiowe pracownicy i jego rodzinie. Z tego względu zatrudnienie pełne i realne ma miejsce wówczas, gdy wszystkie osoby zdolne i chętne do pracy znajdują miejsce i możliwość realizacji aktywności zawodowej. Nauczanie społeczne Kościoła katolickiego przeciwstawia się przymusowi zatrudnienia, ale zarazem wysuwa postulat dotyczący pełnego zatrudnienia<sup>46</sup>.

Państwo jest tym podmiotem, do którego obowiązków należy zapewnienie pełnego zatrudnienia, które umożliwia pracownikom i ich rodzinom słuszną stopę życiową oraz gwarantujące pracownikom godziwe warunki pracy. Osoby bez pracy państwo powinno wspierać finansowo przede wszystkim przez wielkie roboty publiczne. Natomiast zasiłki dla bezrobotnych z punktu widzenia moralnego są tylko doraźnym środkiem walki z bezrobociem.

Bezrobocie jest patologią życia społecznego, kiedy to dążenie do dobra wspólnego, przejawiające się w powszechnym dobrobycie, jest realizowane przy naruszeniu dobra osobowego, a dobrobyt społeczeństwa jest osiągnięty przy pozostawieniu jakiejś grupy społecznej w nędzy materialnej i frustracji społecznej. Utrata lub brak możliwości podjęcia pracy, prowadząc do obniżenia poziomu życia, nędzy, poczucia krzywdy społecznej i beznadziejności życiowej bezrobocie, degeneruje życie społeczeństwa i poszczególnych osób<sup>47</sup>. Z tego powodu bezrobocie jest szczególnym złem społecznym i pogwałceniem prawa naturalnego<sup>48</sup>. Bezrobocie jest zatem zamachem na godność i poziom życia osoby tracącej pracę i na jego najbliższych<sup>49</sup>, a także naruszeniem prawa do pracy, będącego jednym z podstawowych praw osoby ludzkiej. Występowanie lub brak bezrobocia jest jednym z podstawowych wskaźników jakości moralności życia społeczno-gospodarczego<sup>50</sup>.

Nauczanie społeczne Kościoła podkreśla od początku ścisły związek pracy i bezrobocia z rodziną osoby pracującej lub pozbawionej pracy. Praca służy utrzymaniu i rozwojowi rodziny<sup>51</sup>, a osoba bezrobotna doznaje nie tylko szkody osobistej, ale zostaje obciążona licznymi niebezpieczeństwami dotyczącymi jej rodziny<sup>52</sup>, które prowadzą do dezintegracji rodziny, lub nawet jej rozpadu<sup>53</sup>. Z tego

<sup>45</sup> J. Gałkowski i S. Gałkowski, *Praca*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 137–138.

<sup>46</sup> W. Piwowarski, *Bezrobocie...*, s. 20.

<sup>47</sup> Cz. Strzeszewski, *Bezrobocie w katolickiej nauce...*, kol. 352–353.

<sup>48</sup> W. Piwowarski, *Bezrobocie...*, s. 20.

<sup>49</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2436.

<sup>50</sup> Cz. Strzeszewski, *Bezrobocie w katolickiej nauce...*, kol. 352–353.

<sup>51</sup> Przykładem nauki Kościoła w tym względzie jest postulat „płacy rodzinnej” wysunięty przez Leona XIII. Papież ten postulował, aby pracownik otrzymywał wynagrodzenie za pracę pozwalające mu utrzymanie siebie samego, żony oraz dzieci. Zob. J. Kłys, *Płaca rodzinna*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa 1999, s. 336–337. Por. też: Papińska Rada do Spraw Rodziny, *Gospodarka dla rodziny. Zalecenia*, „Społeczeństwo” 1–2, 1997, s. 239–246.

<sup>52</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2436.

względu Kościoła katolicki, broniąc prawa do pracy pojedynczych osób i wspierając bezrobotnych, broni i ochrania także rodzinę osoby pozbawionej pracy<sup>54</sup>.

#### 4. POMOC KOŚCIOŁA OKAZYWANA RODZINOM DOTKNIĘTYM BEZROBOCIEM

Konsekwencją nauczania Kościoła na temat bezrobocia i pracy jest konkretne działanie podejmowane przez katolików, duchownych i świeckich. W tym i następnym paragrafie omówione zostaną tylko formy działań zorganizowanych, podejmowanych przez duchowieństwo lub laikat w łączności z hierarchią. Należy bowiem podkreślić fakt, że Kościół jest wspólnotą wiary i miłości tworzoną przez wszystkich ochrzczonych do niego przynależących, w której od początku istnienia okazuje się pomoc najbardziej potrzebującym. To wsparcie ze strony duchowieństwa, zakonów i zgromadzeń zakonnych oraz osób świeckich, spełniane zarówno indywidualne, jak wspólnotowo (rodzina rodzinie), zgodnie z nauką ewangeliczną było i jest okazywane często bez najmniejszego rozgłosu. Tych działań nieformalnych nie brakuje, choć nie ujmuje się ich w statystyki.

Działalność Kościoła katolickiego wobec problemu bezrobocia jest z jednej strony wspierająca, a jej celem jest pomoc osobom odczuwającym skutki utraty lub braku pracy. Pomoc ta ma umożliwić godne przeżycie okresu bezrobocia oraz wyjście z niego przez podjęcie nowej pracy. Z drugiej strony Kościół prowadzi działalność prewencyjną, mającą na celu rozwijanie etosu pracy oraz zachęcanie do budowania społeczeństwa zapewniającego powszechne zatrudnienie.

Początki tej działalności sięgają połowy XIX w., czyli pojawienia się problemu bezrobocia w czasach współczesnych na terenach podzielonej między zwalczców Polski<sup>55</sup>. Wraz z pojawieniem się jawnego bezrobocia po 1989 r. i odzyskaną swobodą działalności społeczno-politycznej, jaką przyniósł polskiemu społeczeństwu upadek komunizmu, Kościół katolicki w Polsce mógł na nowo włączyć się w pomoc bezrobotnym oraz w działania prewencyjne.

Wśród działań wspierających bezrobotnych na pierwsze miejsce wysuwa się promocja godności osób bezrobotnych i ich rodzin. Ma ona na celu zapewnienie osobom dotkniętym bezrobociem poczucia solidarności i realnego wsparcia ze strony wspólnoty Kościoła. Dokonuje się to poprzez nagłaśnianie problematyki bezrobocia i zachęcanie wiernych do aktywnej pomocy potrzebującym<sup>56</sup>. Poczesne miejsce w tym dziele zajmują komunikaty i listy biskupów, kazania księży i wystąpienia liderów świeckich wygłaszane w parafiach i za pośrednictwem me-

<sup>53</sup> II Polski Synod Plenarny, *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, nr 22.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, *Rodzina i ekonomia. Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Symposium „Rodzina i ekonomia w społeczeństwie jutra”* (8 III 1996), „Społeczeństwo” 1–2, 1997, s. 235.

<sup>55</sup> Cz. Strzeszewski, *Bezrobocie w katolickiej nauce...*, kol. 353–354.

<sup>56</sup> Episkopat Polski, *W trosce o nową kulturę życia...*, 3 XI 2001.

diów, jak również przykład skromnego materialnie życia kapłanów i liderów ruchów katolickich, bliski stylowi życia uboższej rodziny<sup>57</sup>. W tym nurcie mieści się również różnorodne wsparcie duchowe, którego przejawem jest ustanowienie przez Kościół w Polsce 1 maja dniem modlitwy z bezrobotnymi i za bezrobotnych oraz inicjowanie takiej modlitwy w różnych okolicznościach w czasie nabożeństw wspólnotowych<sup>58</sup>. W przywracaniu godności osobom załamany utratą lub brakiem pracy wykorzystać powinno się możliwości, jakie daje telefon zaufania. Należy również dbać o podmiotowe traktowanie bezrobotnych w czasie udzielania im pomocy, widząc w nich przede wszystkim ludzi potrzebujących<sup>59</sup>.

Przywracanie i podtrzymywanie poczucia godności u osób i rodzin dotkniętych bezrobociem pomaga tym osobom niepoddawać się poczuciu osamotnienia, bezradności, apatii i bierności oraz chroni je przed postawami roszczeniowymi i „migracją wewnętrzną”<sup>60</sup>. Aktywność osobista potrzebna jest w pierwszym rzędzie do przetrwania w sposób godny i owocny okresu braku pracy – od skorzystania z pomocy charytatywnej przez otwarcie się na wsparcie społeczeństwa aż do wykorzystania czasu wolnego dla rodziny i działalności społecznej oraz podnoszenia kwalifikacji i poziomu wykształcenia<sup>61</sup>.

Ponieważ rodziny bezrobotne szybko ubożeją, a część z nich popada w nędzę lub biedę, konieczne są zdecydowane działania charytatywne. Z powodzeniem rolę tę w Kościele w Polsce spełnia zwłaszcza Caritas<sup>62</sup>. Organizacja ta prowadzi liczne dzieła stacjonarne, jak np. stacje opieki, kuchnie dla ubogich, świetlice dziennego pobytu dla dzieci i dla starszych; realizuje programy pomocy, jak np. organizację wycieczki zimowej i letniej dla tysięcy dzieci z rodzin ubogich; prowadzi formację charytatywną swoich pracowników, duchowieństwa oraz wolontariuszy. Należy zatem doskonalić posługę charytatywną Kościoła wobec osób poszkodowanych przez bezrobocie, wspierając działalność Caritas oraz rozwijając współpracę pomiędzy nią a parafialnymi grupami charytatywnymi, ruchami religijnymi świadczącymi pomoc potrzebującym oraz wszystkimi pojedynczymi osobami<sup>63</sup>. Działania charytatywne powinny być prowadzone w sposób roztropny,

<sup>57</sup> D. Zimoń, *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, 16 I 2002.

<sup>58</sup> Episkopat Polski, *Komunikat biskupów polskich na temat bezrobocia*, 16 I 2002. Okazją do wsparcia duchowego są szczególnie religijne spotkania świat pracy, jak np. pielgrzymka do Piekarów Śląskich – zob. D. Zimoń, *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, 16 I 2002.

<sup>59</sup> J. Chrapek, *Tylko miłość się liczy*, s. 327–328.

<sup>60</sup> Por. M. S. Szczepański, *Parafianie bez społecznego przydziału*, „Gość Niedzielny” 16, 2001 (w: <http://www.opoka.pl>, 28 I 2002).

<sup>61</sup> D. Zimoń, *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, 16 I 2002.

<sup>62</sup> A. Kowalczyk, *Caritas Polska i Caritas diecezjalne – cele, struktury, działalność*, w: *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, red. M. Chmielewski, Lublin 1994, s.69–80.

<sup>63</sup> II Polski Synod Plenarny, *Posługa charytatywna Kościoła*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, nr 21–58.

aby nie prowadzić bezrobotnych do bierności, uzależniając ich trwale od pomocy zewnętrznej<sup>64</sup>.

Kolejną formą wsparcia bezrobotnych jest organizowanie samopomocy rodzin. Przykładem takich działań jest archidiecezja lubelska, gdzie z inicjatywy arcybiskupa J. Życińskiego w styczniu 2002 r. powołano Dzieło Pomocy Rodzinom Bezrobotnych (DPRB). W ramach DPRB w parafiach tworzy się najpierw dwie listy rodzin. Na jednej liście zapisywane są rodziny deklarujące pomoc potrzebującym, począwszy od materialnej przez rzeczową (np. rzeczy dla dzieci) do usługowej (zwłaszcza pomoc prawna i organizacyjna). Na drugiej liście gromadzi się rodziny w największym stopniu dotknięte bezrobociem. Następnie zadaniem parafii jest koordynowanie przepływu pomocy od rodziny do rodziny oraz współpraca między parafiami dekanatu i diecezji<sup>65</sup>.

Osoby dotknięte bezrobociem są często zagubione w zaistniałej sytuacji. Z tego względu potrzebne są im podstawowe informacje: co zrobić w sytuacji utraty lub braku pracy, jakie prawa im przysługują, gdzie i na jaką pomoc mogą liczyć itp. Informacje te powinny być dostępne dzięki wykorzystaniu wszystkich środków społecznego przekazu<sup>66</sup>.

Długofalową inicjatywą Kościoła jest tworzenie duszpasterstwa bezrobotnych. Dzięki wykorzystaniu istniejących już struktur kościelnych (diecezja, dekanat, parafia) można w krótkim czasie objąć skutecznym wsparciem duże rzesze potrzebujących. Z tego względu powinno się powołać na każdym stopniu struktury kościelnej Zespół do spraw pomocy bezrobotnym, który powinien koordynować działania na swoim terenie. Zapleczem finansowym duszpasterstwa bezrobotnych jest Fundusz pomocy bezrobotnym, który gromadzi pieniądze w ramach okolicznościowych zbiórek przy parafiach oraz specjalnej puszkki na dobrowolne ofiary „Pomóż bezrobotnym”<sup>67</sup>. Kolejną formą pomocy bezrobotnym jest zakładanie lub wspieranie istniejących już organizacji zrzeszających bezrobotnych<sup>68</sup>.

Ważną inicjatywę stanowi tworzenie wyspecjalizowanych ośrodków, w których osoby pokrzywdzone przez bezrobocie mogłyby znaleźć wsparcie. W ramach diecezji powinny to być Kościelne ośrodki wsparcia dla bezrobotnych, w których specjaliści z różnych dziedzin, pracujący jako wolontariusze, doradzaliby

---

<sup>64</sup> Tamże, nr 37.

<sup>65</sup> Dzieło wzorowane jest na dwóch udanych akcjach wspierania rodziny przez rodziny: z okresu stanu wojennego oraz dla poszkodowanych przez powódź na Lubelszczyźnie w 2001 r. zob. J. Życiński, *Przywrócić nadzieję*, 3 I 2002. Akcję samopomocy rodzin po powodzi w 1997 r. organizowała również m.in. archidiecezja katowicka – zob. IAR, *Abp Zimonia sposób na bezrobocie*, w: <http://www.wp.pl>, 20 I 2002.

<sup>66</sup> B. Mierzwiński, *Specyfika polskich znaków...*, s. 91.

<sup>67</sup> M. Puzewicz, *Komunikat w sprawie Dzieła Pomocy Rodzinom Bezrobotnych w Archidiecezji Lubelskiej*, w: <http://www.kuria.lublin.pl>, 24 I 2002.

<sup>68</sup> Przykładem takiej działalności jest powstanie w Stalowej Woli stowarzyszenia Związek Bezrobotnych, nad którym opiekę duchową sprawuje bp E. Frankowski. Zob. MB, *Bezrobocie z odzysku*, w: <http://www.opoka.pl>, 4 I 2002.

potrzebującym bezrobotnym, świadcząc im pomoc prawną oraz psychologiczną, pedagogiczną i inną<sup>69</sup>. Z kolei w parafiach powinny powstawać Parafialne Kluby Bezrobotnych (PKB)<sup>70</sup>.

Wśród znaczących form pomocy bezrobotnym i ich rodzinom znajduje się wsparcie rodziców dotkniętych bezrobociem w ich funkcji wychowawczej. Podmioty prawne w Kościele powinny dążyć do stwarzania jak największej liczby miejsc spotkań dla dzieci i młodzieży z tych rodzin, wspomagając ich w nauce i organizując im czas wolny. Należy dążyć do otwierania nowych przedszkoli i świetlic dla dzieci i młodzieży, których rodzice są bezrobotni, organizować dla nich wyjazdy rekreacyjne, fundować stypendia naukowe<sup>71</sup>.

Ważną formą pomocy bezrobotnym jest rozwijanie dzieł edukacyjnych<sup>72</sup>. Podnoszenie kwalifikacji i wykształcenia oraz nauka nowych zawodów czy przekwalifikowanie w ramach kursów i szkoleń umożliwi bezrobotnym łatwiejsze znalezienie pracy. Kursy i szkolenia, wśród których powinny się też znaleźć warsztaty autoprezentacji, muszą być darmowe lub bardzo tanie, a mogą je organizować stowarzyszenia, ruchy bądź szkoły katolickie<sup>73</sup>. Należy przy tym dbać o szeroko pojętą formację kulturalno-intelektualną, której zapleczem są biblioteki i wideoteki, kursy czytania i pisanania, redagowania pism i podań, wypełniania druków itp.<sup>74</sup>

W miarę możliwości podmioty prawne w Kościele powinny prowadzić działalność gospodarczą, tworząc nowe etaty pracy (zwłaszcza na wsi), co jednocześnie stwarza możliwość pozyskiwania funduszy na działalność charytatywno-społeczną<sup>75</sup>; należy przy tym dbać o wyraźny prymat etyki nad chęcią zysku finansowego<sup>76</sup>. Bezrobotnych należy angażować do różnorodnych, nawet drobnych prac parafialnych i wynagradzać ich za nie<sup>77</sup>. Ważną formą pomocy bezrobotnym

---

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Przykładem takiej działalności jest Parafialny Klub Bezrobotnego w Rybniku, który powstał w 2001 r. W ofercie Klubu znajdują się m.in. kursy dla bezrobotnych, bank żywności i odzieży, czytelnia, wypożyczalnia kaset video, siłownia i świetlica dla młodzieży, jadłodajnia wydająca codziennie darmowe obiady. Zob. KAI, *Rybnik ma Parafialny Klub Bezrobotnego*, w: <http://www.kai.pl>, 9 XII 2001.

<sup>71</sup> J. Chrapek, *Tylko miłość się liczy...*, s. 328.

<sup>72</sup> *II Polski Synod Plenarny, Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego*, nr 37.

<sup>73</sup> D. Zimoń, *Kościół katolicki na Śląsku...*, 16 I 2002.

<sup>74</sup> J. Chrapek, *Tylko miłość się liczy...*, s. 329.

<sup>75</sup> E. Czaczkowska, *Jak utrzymać Kościół?* „Biuletyn KAI” 21, 1999, s. 46–47. Przykładem dużej inwestycji podjętej w ramach Kościoła jest współtworzenie przez Episkopat towarzystwa emerytalnego. Por. *Rusza „kościelne” towarzystwo emerytalne*, „Biuletyn KAI” 19, 1999, s. 2. Przykładem działań wspierających rodziny polskich rolników ze strony Kościoła katolickiego jest Kościelny Komitet Rolniczy, zob. „Gazeta Wyborcza” 118, 1998, s. 3.

<sup>76</sup> J. Życiński, *Kościół a biznes, konferencja prasowa abp Życińskiego*, „Biuletyn KAI” 26, 1999, s. 7.

<sup>77</sup> R. Andrzejewski, *Wobec bezrobocia...*, s. 357.



jest też tworzenie kas zapomogowych oraz współdziałanie w organizowaniu robót publicznych<sup>78</sup>.

##### 5. OCHRONA RODZIN PRZED BEZROBOCIEM POPRZEZ KOŚCIELNĄ DZIAŁALNOŚĆ PREWENCYJNĄ

Oprócz pomocy osobom i ich rodzinom dotkniętym bezrobociem niemniej ważną dziedziną działalności są działania prewencyjne, które rozwijają etos pracy i rynek pracy. Wśród działań Kościoła, mających na celu zapobieganie powstawaniu bezrobocia, jest rozwijanie i popularyzacja społecznej nauki Kościoła na temat bezrobocia i pracy. Kościół ze swej natury jest predysponowany do moralnej oceny zjawisk społecznych i od początku swego istnienia prowadzi nad nimi głęboki namysł, który stale pogłębia, odczytując współczesne „znaki czasu”. Dzięki perspektywie moralnej można analizować zjawisko bezrobocia i proponować adekwatne środki zaradcze, jednocześnie „nie tracąc z oczu” tragedii konkretnych osób i ich rodzin, i nie pomijając ich w dziele pomocy.

Z popularyzacją społecznej nauki Kościoła na temat pracy i bezrobocia związane jest opracowywanie konkretnych wskazań etycznych dla różnych grup społecznych, w tym postulaty dla odpowiedzialnych za kształt życia publicznego, dla osób dotkniętych bezrobociem i dla członków Kościoła<sup>79</sup>. Popularyzacja nauki Kościoła łączy się też ściśle z edukacją całego społeczeństwa. Począwszy od pedagogizacji rodziców na omawiany temat, poprzez kształcenie dzieci (na katechezie) i młodzieży (na katechezie i w ramach grup religijnych) do edukacji dorosłych (w tym również w ramach katechezy dorosłych)<sup>80</sup>. W edukacji dorosłych szczególną uwagę należy poświęcić politykom, prawnikom, samorządowcom oraz pracownikom mediów, którzy mają bardzo duży wpływ na kształtowanie się rynku pracy i na jakość walki z bezrobociem. W uczestnikach spotkań powinno się kształtować wizję edukacji jako procesu obejmującego całe ich życie<sup>81</sup>.

Należy podjąć działania zmierzające do dowartościowania pracy, stwarzając dobrą atmosferę wokół idei pracy, ucząc szacunku dla niej, przyczyniając się do jej dobrej organizacji i zachowania proporcji między różnymi zawodami, promując ludzi pracowitych i uczciwych.

Budowanie społeczeństwa obywatelskiego poprzez tworzenie środowiska lokalnego i wspieranie jego inicjatyw jest kolejną formą działalności Kościoła, która sprzyja rozwojowi rynku pracy. Katolicy, indywidualnie i poprzez organizacje religijne, powinni przy tym wspierać powstawanie nowych sektorów produkcji i usług, przez podejmowanie oddolnie właściwych decyzji wykorzystania środków

<sup>78</sup> J. Chrapek, *Tylko miłość się liczy...*, s. 328.

<sup>79</sup> D. Zimoń, *Kościół katolicki na Śląsku...*, 16 I 2002.

<sup>80</sup> B. Mierzwiński, *Specyfika polskich znaków...*, s. 88–89; D. Zimoń, *Kościół katolicki na Śląsku...*

<sup>81</sup> *II Polski Synod Plenarny, Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego*, nr 37.

finansowych pochodzących z różnych funduszy<sup>82</sup>. Wymienione działania zakładają integrację wysiłków ludzi dobrej woli, a zwłaszcza polityków, samorządowców, pracowników mediów i wolontariuszy. Ludzie Kościoła powinni stwarzać jak najliczniejsze płaszczyzny dialogu i wymiany doświadczeń dla wszystkich, którzy chcą pomóc bezrobotnym<sup>83</sup>.

Kolejną formą przeciwdziałania bezrobociu jest wpływanie na politykę państwa, aby była ona prorodzinna. W demokracji typu zachodniego instrumentem oddziaływania obywateli na życie polityczno-społeczne jest tworzenie lobbingu w parlamencie i poza nim. Katolicy powinni zatem zachęcać parlamentarzystów do pracy nad rozwiązywaniem zjawiska bezrobocia oraz włączać się aktywnie w działania instytucji rządowych i pozarządowych<sup>84</sup>.

Istotną pomocą w rozwoju różnych form zwalczania bezrobocia i przeciwdziałania jemu jest wykorzystanie mediów. Środki społecznego przekazu, świeckie i kościelne, stwarzają Kościołowi duże możliwości w rozwiązywaniu zjawiska bezrobocia. Oprócz telewizji i prasy, ważną rolę w tym względzie odegrać może stworzona strona internetowa, która umożliwi znalezienie w krótkim czasie potrzebnych danych oraz szybką wymianę informacji przez nieograniczoną liczbę osób<sup>85</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Obecna klęska bezrobocia w Polsce jest dla katolików czasem wielkiej, historycznej próby<sup>86</sup>. Kościół katolicki w Polsce, chcąc być „Kościółem bezrobotnych”<sup>87</sup>, musi stale rozpoznawać „znaki czasu” związane z bezrobociem oraz wspierać i chronić osoby, które utraciły pracę lub które nie mogą jej podjąć na nowo, a także osłaniać rodzinę bezrobotnego. Katolicy w Polsce wiele uczynili dla dobra bezrobotnych i dla zapobieżenia utracie pracy, ale ciągle jest jeszcze wiele do zrobienia, a do tego co pewien czas pojawiają się nowe wyzwania<sup>88</sup>.

<sup>82</sup> R. Andrzejewski, *Wobec bezrobocia...*, s. 356–357.

<sup>83</sup> J. Chrapek, *Tylko miłość się liczy...*, s. 330. Przykładem takiego wpływania na biznesmenów jest spotkanie bpa P. Jareckiego z członkami Business Centre Club – por. *Biznesmeni z biskupem o bezrobociu*, w: <http://www.e.kai.pl>, 07 XII 2001.

<sup>84</sup> B. Mierzwinski, *Specyfika polskich znaków...*, s. 92.

<sup>85</sup> Przykładem jest strona archidiecezji lubelskiej – zob.: <http://www.bezrobocie.lublin.pl>.

<sup>86</sup> J. Życiński, „Przywrócić nadzieję”, 3 I 2002.

<sup>87</sup> Jan Paweł II, *Świat pracy potrzebuje ludzi prawego sumienia*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 8, 1999, s. 94–95; D. Zimoń, *Kościół katolicki na Śląsku...*

<sup>88</sup> Świadczą o tym m.in. statystyki ujawniające stopień korzystania bezrobotnych z pomocy Kościoła. Por. CBOS, *Polacy o bezrobociu i bezrobotnych*, s. 17, 21.

---

CATHOLIC CHURCH IN POLAND IN SERVICE OF FAMILIES  
AFFECTED BY UNEMPLOYMENT

### Summary

Unemployment is a worldwide problem being present even in the most developed countries. It is a complex phenomenon being specific of each country. Unemployment in Poland at the dawn of XXI century appears as a social disaster, reaching as high as 20% of workforce.

Unemployment touches certain people as well as their families. These families experience many difficulties in proper functioning, starting with a non high standard of life through to predicaments and poverty being felt in every day life. For some families unemployment is the cause of a break up in relationship.

The Catholic Church, for whom each person as well as the families is the priority, defends the unemployed and their families. Besides preaching the catholic social doctrine, which promotes the value of work, showing the evil of unemployment and the possibility of fighting against it, the Church provides many different actions to minimize and prevent the unemployment.

**Nota o Autorze:** ks. dr **ROBERT BIELEŃ SDB** – doktor teologii pastoralnej (specjalizacja duszpasterstwo rodzin); wykładowca duszpasterstwa rodzin w Instytucie Pastoralno-Katechetycznym KUL w Lublinie oraz wykładowca duszpasterstwa rodzin i teologii pastoralnej w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie i WSD Sercanów; pełni funkcję wikariusza dyrektora Wspólnoty Filozoficznej WSD TS; jest członkiem prezydium Polskiego Towarzystwa Analizy Transakcyjnej (PTAT) i członkiem Europejskiego Towarzystwa Analizy Transakcyjnej (EATA) oraz redaktorem naczelnym biuletynu „Wiadomości PTAT”.

KS. JERZY GOCKO SDB

## PODSTAWY I KSZTAŁTOWANIE ODPOWIEDZIALNOŚCI EKOLOGICZNEJ

### WPROWADZENIE

Problematyka ekologiczna stała się we współczesnym świecie jednym z najważniejszych punktów zainteresowania opinii publicznej, dysput naukowych czy różnego rodzaju debat z dziedziny polityki i ekonomii. Powstają liczne ruchy i organizacje, które – stawiając sobie za cel ochronę i zachowanie dziedzictwa naturalnego – proponują różne drogi i programy. Wielką zasługą całego ruchu ekologicznego jest bez wątpienia wzbudzenie powszechnej *świadomości ekologicznej*, zwłaszcza na temat stanu zagrożenia środowiska naturalnego oraz negatywnych skutków rozwoju cywilizacji przemysłowej.

Choć stan świadomości ekologicznej społeczeństwa polskiego na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat, a więc od chwili, gdy w latach siedemdziesiątych nie mówiło się jeszcze, a co najwyżej „szeptało się o zagrożeniu ekologicznym”, uległ znacznej poprawie, to jednak nie brak obaw, że tempo rozwoju tej świadomości nie nadąży za stopniem jego społecznej doniosłości. Co więcej, można zauważyć, że wzrostowi zainteresowania kwestią ekologiczną towarzyszy zjawisko swoistego ekologicznego egoizmu, nieczułego na szersze społeczne szkody zdegradowanego środowiska<sup>1</sup>. Jest to być może spowodowane tym, że pod koniec lat dziewięćdziesiątych nie tylko obniżył się poziom społecznych obaw o stan środowiska naturalnego, ale umocniło się także przekonanie, że następuje poprawa w dziedzinie ochrony środowiska. Owo zmniejszenie się zaniepokojenia społeczeństwa polskiego stanem środowiska naturalnego może więc mieć swoje źródło zarówno w rzeczywistych oznakach poprawy stanu środowiska, jak i być przejawem swoistego uśpienia „sumienia” ekologicznego Polaków<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. T. Ślipko, *Kontrowersje wokół edukacji ekologicznej*, w: *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, red. A. Delorme, Wrocław 2001, s. 13.

<sup>2</sup> Por. J. Mariański, *Ekospołeczne nauczanie Jana Pawła II*, „Społeczeństwo” 12, 2002, s. 372–373.

Sytuacja ta stałaby się wówczas o tyle niekorzystna, że świadomość ekologiczna, będąca przejawem zarówno znaczenia samej przyrody, jak i jej wielorakich zagrożeń, jest niezbędna we wszelkich rozważaniach o moralnym wymiarze działań dotyczących środowiska naturalnego. Nie można bowiem mówić o odpowiedzialności moralnej bez tejże świadomości. Bez niej niemożliwe jest również rozwiązanie kryzysu ekologicznego jako kryzysu nowoczesnego społeczeństwa.

## 1. NOWA ŚWIADOMOŚĆ EKOLOGICZNA

Konieczność ukształtowania uniwersalnej odpowiedzialności każdego i wszystkich za świat wypływa przede wszystkim ze zniszczenia podstawowych ideałów etycznych i ekologicznych zarazem. Jest ona zespoleniem podstawowych rodzajów odpowiedzialności występujących w strukturze działania jednostki, a więc odpowiedzialności psychologicznej, moralnej, prawnej oraz społecznej i jako taka przyczyniłaby się do wzrostu odpowiedzialności ekologicznej, ściśle uwarunkowanej poziomem odpowiedzialności uniwersalnej, humanistycznie i aksjologicznie myślącego i działającego człowieka<sup>3</sup>.

Odpowiedzialność ta, jak już zauważono, uzależniona jest od wielu czynników, z których jednym z najważniejszych pozostaje wzrost świadomości ekologicznej. Jest ona niezwykle istotnym elementem ogólnej świadomości społecznej rozumianej jako całość idei, wartości, postaw, poglądów, przekonań, opinii wspólnych dla całych grup społecznych, które określają sposób myślenia danego społeczeństwa. Świadomość ekologiczna będzie zatem tą formą świadomości społecznej, w której rozpatrywane są warunki i możliwości realizacji wartości ludzkich mających związek z otaczającą przyrodą. Przyczynia się ona do głębszego odkrywania ludzkiego życia i wartości życia biosfery, dzięki czemu ludzkie działania stają się bardziej etyczne, społecznie efektywne i przyjaźniejsze naturze. Decyduje ona w końcu o wartościowaniu przez człowieka świata przyrody, kształtuje myślenie ekologiczne, a z perspektywy życia gospodarczo-społecznego opowiada się za tzw. moralnym bądź integralnym charakterem rozwoju ekonomicznego, zgodnego z zasadami dobra wspólnego, odpowiedzialności i solidarności, w którym stosuje się metody i instrumenty łagodzące napięcia między ekonomią a zachowaniem środowiska naturalnego<sup>4</sup>. Widać więc, że świadomość ekologiczna nie jest czymś odrębnym od świadomości społecznej; jest jej integralną częścią. Określenie *ekologiczna* służy jedynie tematycznemu wyodrębnieniu tego kręgu zagadnień, którym się zajmuje ekologia<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Por. J. Pawlica, *Etyka i odpowiedzialność ekologiczna*, w: *Ochrona środowiska w świetle filozofii wartości*, red. P. Dutkiewicz, Kraków 1992, s. 38.

<sup>4</sup> J. Penc, *Rozwój zgodnie z naturą*, „Społeczeństwo” 12, 2002, s. 390–391.

<sup>5</sup> Por. A. Papuziński, *Świadomość ekologiczna a kultura. Próba systematyzacji ujęć świadomości ekologicznej w kontekście relacji akceptowane – respektowane wartości*, w: *Ochrona środo-*

Świadomość ekologiczna występuje w dwóch zasadniczych sferach: istotniejszej dla niniejszego studium sferze aksjologiczno-normatywnej oraz opisowo-technicznej. Sfera aksjologiczno-normatywna zawiera określony system wartości i norm moralnych dotyczących wzajemnych powiązań między społeczeństwem a przyrodą oraz człowiekiem a środowiskiem. W tym kontekście trwałym składnikiem świadomości ekologicznej są wartości ekologiczne (które zwykle dzielą się na wartości uznawane i odczuwane, deklarowane i akceptowane), a także oparte na nich postawy ekologiczne. Z kolei w sferze opisowo-technicznej można wyodrębnić wiedzę ekologiczną i wyobraźnię ekologiczną. Wiedza ekologiczna obejmuje znajomość procesów zachodzących w biosferze i ekosystemach, wiedzę o zależnościach i wzajemnych powiązaniach stanowiących o równowadze systemów, o zależnościach między różnymi sferami działalności człowieka a środowiskiem itp. Podstawą jej są nauki szczegółowe (przyrodnicze, medyczne, techniczne, ekonomiczne, prawne), a także wiadomości nabyte w trakcie własnych doświadczeń i obserwacji. Natomiast wyobraźnia ekologiczna to swoista dyspozycja, umiejętność przewidywania ekologicznych skutków podejmowanych działań, zdolność całościowego widzenia i ujmowania relacji między działaniem człowieka a procesami przyrodniczymi, umiejętność projektowania działań zgodnych z wymaganiami wiedzy ekologicznej<sup>6</sup>.

Zagrożenie dalszej egzystencji człowieka w świecie, a także poczucie niepewności jutra i tymczasowości, nie tylko przyczyniło się do wzrostu świadomości ekologicznej, ale także skłoniło do głębokich pytań o samo źródło kryzysu ekologicznego, o dalszy sens istnienia cywilizacji oraz o dotychczasowy model rozwoju gospodarczo-społecznego. W wyniku prowadzonych dyskusji i debat zrozumiano, że nie można zawężyć źródeł kryzysu ekologicznego jedynie do wymiaru ekonomicznego czy technologicznego, nawet jeśli prawdą jest, że wiele zagrożeń dla środowiska naturalnego jawi się jako następstwo procesów rozwojowych związanych z industrializacją, urbanizacją itp. oraz jako wynik nadmiernej eksploatacji bogactw ziemi kosztem naruszania zasobów przyrody oraz integralności i rytmu natury. Kryzys ekologiczny – jak przy różnych okazjach podkreśla Jan Paweł II – łączy się ściśle z kryzysem moralnym, rozpoczyna się bowiem w samym człowieku, jako skutek zagubienia właściwej relacji między nim a środowiskiem<sup>7</sup>.

---

*wiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński, Warszawa 2001, s. 261.

<sup>6</sup> Por. B. Poskrobko, *Społeczne czynniki ochrony środowiska*, w: K. Górka, B. Poskrobko, W. Radecki, *Ochrona środowiska. Problemy społeczne, ekonomiczne i prawne*, Warszawa 2001<sup>4</sup>, s. 30–31.

<sup>7</sup> Por. Jan Paweł II, Przemówienie w czasie spotkania czterech pokoleń na stadionie Azteków *Nie dajcie się zwyciężyć znu, ale zło dobrem zwyciężajcie* (Meksyk, 25 stycznia 1999 r.) nr 4, „L’Osservatore Romano” 20, 1999, nr 4, s. 28; tenże, Encyklika *Centesimus annus*, nr 37.

Oznacza to, że do rozwiązania kwestii ekologicznej nie wystarczą jedynie techniczne możliwości usuwania zanieczyszczeń czy samo odwoływanie się do analiz i propozycji wypracowanych przez politykę gospodarczą, ekonomię czy nauki zajmujące się ochroną środowiska. Reformy strukturalne i odpowiednie zmiany ustawodawcze są niezbędne, ale w ostatecznym rozrachunku droga do rzeczywistych przemian przebiega przez człowieka i świat jego wartości, przez trwałą zmianę postaw i motywacji działania.

## 2. MORALNY CHARAKTER WYKROCZEŃ PRZECIWKO ŚRODOWISKU

Zwrócenie uwagi na fakt, że kwestia ekologiczna implikuje problematykę etyczną i antropologiczną jest podstawową cechą katolickiej refleksji na temat ekologii. W zasięgu ekologicznej troski Kościoła jest przede wszystkim człowiek. Kryzys ekologiczny ujawnił kryzys człowieka, a tym samym kryzys wartości, dlatego naczelnym zadaniem profetyczno-pasterskiej posługi Kościoła pozostaje wkład w przezwyciężenie tego kryzysu.

Skoro kwestia ekologiczna wiąże się ściśle z kształtowaniem świadomości moralnej, to podstawowym obszarem zaangażowania Kościoła w dziedzinie ochrony środowiska winno być głoszenie zasad moralnych i kształtowanie prawdziwie odpowiedzialnej postawy moralnej. Roztropnemu osądowi i analizom muszą zostać poddane także istniejące modele zachowań i ideologie, które leżą u podstaw kryzysu, a samo dzieło wychowania ekologicznego winno stać się integralną częścią wychowania moralnego człowieka.

Przejawy zagubienia właściwej relacji między człowiekiem a środowiskiem są bez wątpienia nowymi obliczami zła i grzechu, w które uwikłane jest sumienie człowieka. W perspektywie teologicznej należy mówić wprost o *grzechu ekologicznym*, w którym dobro wspólne, jakim jest środowisko naturalne i życiowe człowieka, traktuje się jako *res nullius*, zawłaszczając je niesprawiedliwie lub bezmyślnie niszcząc. Jan Paweł II w tym kontekście wyróżnia grzech „przeciwko stworzeniu”; jest nim zatracenie harmonii między człowiekiem a otaczającym go środowiskiem, będące przyczyną kryzysu ekologicznego i stanowiące odbicie nieładu panującego w ludzkim sercu<sup>8</sup>.

Moralne zło wykroczeń przeciwko środowisku naturalnemu przejawia się również w tym, że ostatecznie są one zawsze naruszeniem przykazania miłości bliźniego. Ich destrukcyjny charakter widoczny jest nie tylko w niszczonej środowisku, wielokrotnie niemożliwym już do otworzenia. Grzechy ekologiczne są ostatecznie naruszeniem praw osoby ludzkiej, a także aktami godzącymi wprost w dobro wspólne.

---

<sup>8</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 8, 15 i 26.

W niektórych sytuacjach społeczne oddziaływanie wykroczeń przeciw środowisku nabiera charakteru bardziej trwałego. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o działania złożone w swej naturze, gdzie trudno bezpośrednio przypisać odpowiedzialność poszczególnym podmiotom, np. życie gospodarcze, gdy podejmowane decyzje próbuje się kamuflować poprzez szeroko rozumianą politykę czy uwarunkowania gospodarcze. Należy wtedy mówić o wytworzeniu się *ekologicznych struktur grzechu*. Można do nich zaliczyć wszelkie instytucje i podmioty życia gospodarczego, które wprost i w sposób zamierzony tolerują dewastację środowiska lub – co gorzej – pomijają wszelkie zabezpieczenia ekologiczne, licząc na większy zysk i minimalizację kosztów<sup>9</sup>.

Taką *ekologiczną strukturą grzechu* jest także prawo, które do takich sytuacji doprowadza. Staje się ono dzięki swojej nieprzypadkowej dwuznaczności swoistą ofertą do działań przeciw środowisku naturalnemu. Przykładem mogą być różnego rodzaju transfery niebezpiecznych technologii czy odpadów przemysłowych do krajów o liberalniejszym ustawodawstwie ekologicznym.

Należy jednak raz jeszcze wyraźnie podkreślić, że takie instytucje i prawa są zawsze owocem grzechu osobistego tych, którzy to prawo lub instytucje ustanowili. Przypomina o tym Jan Paweł II w swoim nauczaniu na temat społecznego wymiaru grzechu. Stąd warto byłoby już w tym miejscu przywołać naukę Kościoła o społecznym i strukturalnym wymiarze grzechu i odnieść ją do kwestii ekologicznej. Wydaje się ona bowiem typowym przykładem takich postaw i działań, w których – dzięki pewnego rodzaju „strukturalizacji” – nie zawsze łatwo wprost określić świadomość i odpowiedzialność moralną poszczególnych osób<sup>10</sup>.

W kontekście ekologii wspomniana odpowiedzialność moralna może być ogromnie zróżnicowana. W żadnym wypadku nie należy jej ograniczać jedynie do tych, którzy zło czynią wprost, którzy świadomie podejmują działania ze szkodą dla środowiska. Odpowiedzialność w jakieś mierze dotyka również i tych, którzy pośrednio przyczyniają się do zaistnienia owego zła, którzy je popierają, czerpią korzyści; dotyka nawet i tych, którzy mogą coś uczynić, aby uniknąć, usunąć czy przynajmniej ograniczyć działania niszczące ekologię, lecz nie czynią tego z lenistwa, lęku, w wyniku zmowy milczenia czy obojętności. Nie brak i takich postaw bierności, które swoją pasywność usprawiedliwiają twierdzeniem o niemożności zmiany świata i powątpiewaniem w sens jakichkolwiek działań proekologicznych w wymiarze jednostkowym.

Niezwykłe dramatyczną w konsekwencjach manipulacją w dziedzinie ekologii stają się próby zaciemnienia odpowiedzialności za szereg postaw antyekologicznych poprzez odwołanie się do samej dynamiki procesów gospodarczych czy

<sup>9</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 36.

<sup>10</sup> Na temat społecznego wymiaru grzechu i struktur grzechu por. S. Bastianel, *Strutture di peccato. Riflessione teologico-morale*, w: tenże, *Strutture di peccato. Una sfida teologica e pastorale*, Casale Monferatto 1989, s. 15–38; J. Pryszmont, *Struktury społeczne a postawy moralne*, w: *Korupcja. Problem społeczno-moralny*, red. A. Marcol, Opole 1992, s. 59–73.



innych „obiektywnych” czynników związanych rzekomo z determinizmem istniejących modeli rozwoju. Okazuje się bowiem, że procesy te i czynniki są wynikiem nie tyle jakiś „dziejowych konieczności”, ile raczej następstwem określonych opcji społecznych, politycznych i gospodarczych, za którymi kryje się zawsze odpowiedzialność poszczególnych osób czy grup ludzi. Preferowane modele życia, stymulowanie coraz to nowych potrzeb obejmujących towary i usługi luksusowe, poszukiwanie maksymalnego zysku za minimum kosztów, to przykłady tego typu postaw, za którymi stoją określone wybory człowieka. Widać więc wyraźnie, że w relacji z przyrodą musi on wyznaczyć sobie pewne granice i reguły postępowania o charakterze imperatywu etycznego. Doświadczane – i w wielu miejscach opisywane – znamiona kryzysu ekologicznego w postaci m.in. efektu cieplarnianego, gwałtownego zubożenia źródeł energii, wyczerpania zasobów naturalnych, będącego rezultatem niepohamowanej rozrzutności, zniszczenia naturalnych systemów odnawiania (powietrza i wody), nagromadzenia nie ulegających rozkładowi odpadów społeczeństwa przemysłowego i zurbanizowanego, uświadomiło dramatyczną prawdę, że człowiek nie może robić ze swoim światem wszystkiego, co chce, nie może używać swojej wolności, nie wyznaczając sobie granic i reguł, gdyż bez nich mógłby doprowadzić do zagrożenia rodzaju ludzkiego.

### 3. WYCHOWANIE DO ODPOWIEDZIALNOŚCI EKOLOGICZNEJ

Każde rzetelne podejście do kwestii ekologicznej nie może zatrzymywać się tylko na perspektywie negatywnej, wskazującej na sytuację kryzysu czy zła moralnego. Musi ono uwzględniać także perspektywę nawrócenia i pojednania. Analogicznie do *grzechu ekologicznego* należałoby mówić tu o *nawróceniu ekologicznym*. Ten związły w swej treści termin obejmowałby swym znaczeniem rzeczywistość o wiele bardziej brzemiennej i w pewnym sensie ewangeliczną: chodziłoby tu o postawę szczególnie zobowiązującą, związaną z *przemianą mentalności*, z nowym sposobem *wartościowania* i konsekwentnie także *podejścia* do kwestii ekologicznej. Chodziłoby tu – używając stwierdzenia D. Tettamanziego – o pewien rodzaj *zwolty kulturowej*<sup>11</sup>.

Od strony pozytywnej *nawrócenie ekologiczne* miałoby na celu podjęcie wysiłku wyrobienia stałych postaw proekologicznych (*cnót proekologicznych*). Niezbędna w tym wydaje się formacja *sumienia ekologicznego*, a więc sumienia wrażliwego na *wartości proekologiczne*, odwołującego się to kryteriów osądu przekraczających to, co można wyrazić jedynie w sposób wymierny.

Przeorientowanie dotychczasowych priorytetów musi być połączone z zachowaniem właściwej hierarchii wartości. Kryzys idei postępu zachwiały niezłąconą wiarę w nieograniczoność ludzkiego rozwoju. Współczesne pokolenia stanę-

<sup>11</sup> Por. *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, Casale Monferrato 1996<sup>3</sup>, s. 486.

ły przed koniecznością rewizji jego dotychczasowej czysto ilościowej koncepcji oraz zweryfikowania obecnego stylu życia, opartego na ciągłym rozbudzaniu oraz zaspokajaniu coraz to nowych potrzeb, hedonizmie i konsumizmie.

Wypracowanie nowego etosu ekologicznego łączy się nierozdzielnie z *wychowaniem*. Jan Paweł II określił charakter tego wychowania jako *wychowanie do odpowiedzialności ekologicznej*<sup>12</sup>. Odpowiedzialnymi za wychowanie ekologiczne są wszyscy, lecz szczególna rola przypada rodzinie, szkole i środkom komunikacji społecznej. Celem tego wychowania w pierwszym rzędzie staje się ukształtowanie postawy *odpowiedzialności ekologicznej*: „odpowiedzialności wobec siebie samych, odpowiedzialności wobec innych i odpowiedzialności wobec środowiska. Kształtowanie takiej postawy – jak zauważa Papież – nie może opierać się tylko na ludzkich uczuciach lub bliżej nie sprecyzowanych ambicjach. Nie może mieć celów ideologicznych ani politycznych. Jej założeniem nie może być całkowita negacja współczesnego świata ani złudne marzenie o powrocie do raj u utraconego. Prawdziwe kształtowanie odpowiedzialnej postawy wymaga prawdziwego nawrócenia w sposobie myślenia i postępowania”<sup>13</sup>.

Dokona się to nie tylko dzięki uświadamianiu konieczności ochrony środowiska naturalnego, ale także przez pogłębianie rozumienia tych spraw oraz motywacji działań ekologicznych. W wymiarze moralnym łączyć się z tym będzie umiejętność operacjonalizacji ogólnych w swych treściach norm moralnych z poszczególnymi postawami i działaniami ekologicznymi.

Niezwykle istotnym elementem wychowania do odpowiedzialności ekologicznej jest także edukacja ekologiczna. Tam, gdzie jej brakuje, dochodzi do największych konfliktów między człowiekiem a otaczającym go środowiskiem. W krajach realnego socjalizmu, gdzie ze względów doktrynalnych i politycznych brak było możliwości na szerszą i pogłębioną edukację ekologiczną, doszło do największych katastrof ekologicznych. W dalszym ciągu różnice w świadomości ekologicznej stanowią jedną z najistotniejszych barier cywilizacyjnych między społeczeństwami Wschodu i Zachodu. Ciągłe jest aktualny podział Europy na czystą i brudną. Podstawową przyczyną tego stanu rzeczy jest różnica w sposobie edukacji społecznej i ekologicznej<sup>14</sup>.

Właściwym terenem edukacji ekologicznej powinna być szkoła, organizacje ekologiczne, stowarzyszenia młodzieżowe, ponadto pewne elitarne grupy społeczne, np. dziennikarze bądź absolwenci lub studenci różnych kierunków studiów związanych z ochroną środowiska. Edukacja ekologiczna w ogólnospołecznej skali ma oczywiście tylko wtedy sens, jeśli jest prowadzona za pomocą środ-

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem*. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju (nr 13), „L'Osservatore Romano” 10, 1989, nr 12 (bis).

<sup>13</sup> Tamże, por. także, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 10, 27.

<sup>14</sup> Por. S. Balicki, *Niektóre świadomościowe uwarunkowania edukacji ekologicznej*, w: *Ochrona środowiska w nauczaniu i wychowaniu*, red. M. R. Dudzińska, L. Pawłowski, Lublin 1994, s. 343.

ków masowego przekazu, głównie w programach radia i telewizji, oraz uświadamiających artykułów w prasie codziennej i periodykach<sup>15</sup>.

Z perspektywy chrześcijańskiej jednym z elementów edukacji ekologicznej i zarazem wzrostem świadomości ekologicznej będą wszelkie działania służące promocji cywilizacji miłości i kultury życia. Nauczanie Kościoła na temat ekologii wielokrotnie podkreślało, że dewastacja środowiska naturalnego ma swoje ostateczne źródło w niewłaściwej wizji człowieka i pogardzie wartości życia. Na te antropologiczne źródła niszczenia środowiska naturalnego wskazał m.in. Jan Paweł II w homilii podczas Liturgii Słowa w Zamościu 12 czerwca 1999 r.: „Nie wystarczy upatrywać przyczyny niszczenia świata jedynie w nadmiernym uprzemysłowieniu, w bezkrytycznym stosowaniu w przemyśle i rolnictwie zdobyczy naukowych i technologicznych czy w pogoni za bogactwem bez liczenia się ze skutkami działań w przyszłości. Choć nie można zaprzeczyć, że takie działania przynoszą wielkie szkody, to jednak łatwo dostrzec, że ich źródło leży głębiej, w samej postawie człowieka. Wydaje się, że to, co najbardziej zagraża stworzeniu i człowiekowi, to brak poszanowania dla praw natury i zanik poczucia wartości życia”<sup>16</sup>.

#### 4. CYWILIZACJA KONSUMPCJI A KRYZYS EKOLOGICZNY

Nowe podejście do kwestii ekologicznej, będące jednym z przejawów odpowiedzialności ekologicznej, zakłada konieczność zmiany postawy człowieka względem świata stworzonego. Stąd, jednym z zasadniczych postulatów etycznych w dziedzinie ekologii jest przeciwstawienie się mentalności posiadania i konsumizmu na rzecz nowej „jakości życia” ludzkiego. Wymaga ona przeorientowania dotychczasowych priorytetów i odrzucenia czysto ilościowej koncepcji życia i rozwoju.

Konsumizm jest w swej istocie jedną ze współczesnych ideologii, nie wyrażoną wprawdzie w całkowicie skonstruowanej teorii, lecz występującą w praktyce, w modelach i wzorach codziennego życia (praca, konsumpcja, czas wolny). Można go także określić jako pewne zjawisko kulturowe, jakąś koncepcję życia, która preferuje dynamikę posiadania nad świadomością bycia. Podporządkowuje ona wewnętrzne i duchowe wymiary życia człowieka temu, co jest w nim materialne i instynktowne<sup>17</sup>. Jest jedną z możliwych płaszczyzn alienacji człowieka, połączonej z utratą autentycznego sensu istnienia, w której „człowiek nie uznając

---

<sup>15</sup> Szerzej na ten temat por: Ślipko, dz. cyt., s. 13–21; I. S. Fiut, *Filozofia, media, ekologia*, Kraków 1998.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, Homilia podczas Liturgii Słowa *Piękno tej ziemi wola o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń* (Zamość, 12 czerwca 1999 r.) nr 3, „L'Osservatore Romano” 20, 1999, nr 8, s. 71.

<sup>17</sup> Por. J. Gocko, P. Janowski, *Konsumpcjonizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 741–742.

wartości i wielkości osoby w samym sobie i bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni swego człowieczeństwa i nawiązania relacji solidarności we wspólnocie z innymi ludźmi, do której został stworzony przez Boga”<sup>18</sup>.

Konsumizm jest zawsze wyrazem fałszywej koncepcji człowieka, zafałszowania ludzkiej wolności oraz jego prawdziwego dobra. Prawdę tę dobrze ilustruje zaproponowana pod koniec lat sześćdziesiątych przez J. Baudrillarda analiza charakteru konsumpcji nowoczesnych społeczeństw Zachodu. Zauważa on, że system kapitalistyczny sprawuje totalną kontrolę nad członkami społeczeństwa za pomocą kodu określonych zachowań, którym człowiek współczesny musi się poddać, by osiągnąć bądź utrzymać określony status społeczny. Zjawisko to można interpretować jako kolejne ujęcie heglowskiej walki o uznanie, z tym, że narzędziem rywalizacji stają się formy konsumpcji. Najbardziej oryginalne w tym ujęciu jest odkrycie Baudrillarda, że człowiek w istocie konsumuje nie tyle towary czy rzeczy, ile znaki przywiązane mocą kultury do nabywanych przedmiotów. Określona rzecz, aby stać się przedmiotem konsumpcji, musi stać się znakiem. Tak ujęta konsumpcja różnicuje ludzi za pośrednictwem i w ramach pewnego systemu znaków. Społeczeństwo konsumpcyjne dzieli ludzi na kategorie-klassy, według kryterium znaków (rzeczy), które konsumują. W takim społeczeństwie, wbrew lansowanej propagandzie, nie ma miejsca na wolność czy niezależność od narzuconych gotowych wzorów konsumpcji oraz stylów życia. W konsekwencji nie sposób już rozróżnić jakichkolwiek prawdziwych, naturalnych potrzeb człowieka i odróżnić ich od tzw. fałszywych, sztucznych, produkowanych i narzucanych przez społeczeństwo, a raczej wszechobecną machinę marketingu i reklamy<sup>19</sup>.

Jak zauważa w tym kontekście Jan Paweł II konsumizm staje się przez to jedną ze współczesnych form alienacji człowieka. Człowiek wyalienowany, „który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznie ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu”<sup>20</sup>, uzależniony od dóbr konsumpcyjnych i wartości utylitarystycznych, właśnie w ich zdobywaniu i używaniu fałszywie widzi źródło swego wyzwolenia i rację człowieczeństwa<sup>21</sup>. W konsekwencji prowadzi to do utraty zdolności poznania prawdy i bezinteresownego odniesienia wobec innych. Człowiek z kręgu cywilizacji konsumpcji nie dostrzega bowiem przed sobą żadnego celu poza wymiarem materialnym; jego życie staje się bezsensowne i smutne. Zanika w nim zdolność do ofiary i poświęcenia, w relacjach międzyosobowych dominują egoistyczne żądania, odsuwa na bok troskę o innych ludzi<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 41.

<sup>19</sup> Por. D. Liszewski, *Kultura konsumpcji a kryzys ekologiczny*, w: *Ekologia i społeczeństwo...*, s. 131–133.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 41.

<sup>21</sup> Por. S. Olejnik, *Kapitalizm i cywilizacja konsumpcyjna w świetle moralnej nauki Kościoła*, „Colloquium Salutis” 14, 1982, s. 76.

<sup>22</sup> Por. S. Olejnik, *Kryzys moralny cywilizacji*, „Chrześcijanin w Świecie” 12, 1980, nr 6, s. 29 i 32.

W cywilizacji konsumpcji, którą J.-Y. Calvez nazywa „nową ideologią” lub „alienacją fundamentalną”<sup>23</sup>, wszystko kierowane jest ku zapewnieniu ludziom szczęścia doczesnego, tak jak je rozumie utylitaryzm hedonistyczny<sup>24</sup>. W cywilizacji tej obserwujemy głęboki kryzys wartości. Szczególne miejsce zajmują wartości utylitarne, które narzucają swą dominację całemu życiu i działaniu ludzkiemu. Dochodzi nawet do tego, że w realizacji wartości utylitarnych, konsumpcyjnych, upatruje się źródło wyzwolenia człowieka, warunek i podstawę człowieczeństwa”. Znamienne jest, że proces konsumpcji odbywa się w kontekście marzeń i poszukiwań szczęścia przez człowieka, które można przypisać do konkretnych produktów, np. Coca-Coli – dla ludzi na luzie, Mentosa – z którym rozwiąże się wszystkie problemy, czy kosmetyków Denim, którym żadna kobieta się nie oprze<sup>25</sup>.

Widać więc, że konsumpcja jest procesem zaspokajania potrzeb na drodze do realizacji najwyższej potrzeby, jaką jest potrzeba szczęścia, poprzez zakup określonej „wartości znakowej”. Proces ten nie skończy się nigdy, chociażby z tego powodu, że konsumpcja określonych towarów nie zaspokoi potrzeb człowieka na czas nieokreślony. Na ich podstawie pojawią się szybko nowe potrzeby na wyższym poziomie (np. zakup lepszego lub kolejnego samochodu). Podstawowy problem zaczyna się jednak w momencie, gdy proces tak rozumianej konsumpcji nie może być dalej kontynuowany ze względu na zagrożenie życia i istnienia gatunku, co ma miejsce w przypadku współczesnego kryzysu ekologicznego.

Nastawienie konsumpcyjne, wywołujące coraz to nowe potrzeby człowieka i nowe sposoby ich zaspokajania, ostatecznie obraca się przeciwko samemu człowiekowi i prowadzi do wytworzenia nawyków konsumpcyjnych i stylów życia obiektywnie niegodziwych lub szkodliwych dla fizycznego i duchowego zdrowia. W tym kontekście konsumpcja, która winna być posługiwaniem się dobrami materialnymi w celu zaspokojenia rzeczywistych potrzeb człowieka, tzn. w celu przyczynienia się lub umożliwienia stworzenia warunków jego harmonijnego rozwoju, staje się marnotrawstwem tychże dóbr, a tym samym jednym ze źródeł kryzysu ekologicznego.

W tym kontekście mówi się coraz częściej o *zielonym konsumencie*, czyli konsumencie świadomym swoich poczynań w społeczeństwie w aspekcie środowiska naturalnego. Postawa odpowiedzialności ekologicznej domaga się odkrycia na nowo prostoty życia, umiaru, skromności – postaw zdawałoby się na zawsze zepchniętych do lamusa historii. W obliczu alternatywy: zmienić się lub zginąć, należy na nowo przywrócić sens ascezy – *ascezy ekologicznej*<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Por. *Etica per una società in transformatione. La Chiesa di fronte alle emergenze mondiali*, Roma 1992, s. 199–207.

<sup>24</sup> Por. S. Olejnik, *Kapitalizm i cywilizacja...*, s. 73.

<sup>25</sup> Por. D. Pieńkowski, *Problematyka konsumpcji w kontekście dydaktyki ochrony środowiska. Próba oceny zależności*, w: *Ochrona środowiska na uniwersyteckich studiach przyrodniczych. Materiały V Ogólnopolskiej Konferencji Metodycznej*, red. J. Siepak, Poznań 1997, s. 189.

<sup>26</sup> Śledząc dzieje człowieka, widać wyraźnie jak zmieniają się formy ascezy, uzależnione wielokrotnie od konkretnej sytuacji człowieka. Zawsze jednak łączyły się one z różnymi wartościami. Ascezą

Nie chodzi tu o jakiś zamach na ludzkie potrzeby, lecz raczej na kulturowe związanie i nieskończone rozbudzanie konsumpcji, niezgodne z nowym moralnym bądź integralnym rozumieniem rozwoju oraz z naturą ludzką odczytującą człowieka także jako część przyrody. Zgodnie z ideą integralnego rozwoju człowiek ma prawo do zaspokajania swoich potrzeb, ale w działaniach tych musi uwzględniać solidarnie i sprawiedliwie analogiczne potrzeby innych ludzi i to zarówno obecnie, jak i w przyszłości. *Asceza ekologiczna* jest nie tyle zamachem na komfort i dobrobyt jednostki, gdyż wtedy konieczna byłaby ekodyktatura, co raczej szansą na pełniejsze zaspokojenie potrzeb. Określa się ją także niekiedy mianem *ekokonsumpcji*, gdyż nie chodzi tutaj o sam fakt umartwiania się, ale o zaspokojenie swoich potrzeb zgodnie z własną naturą ludzką, będącą także częścią przyrody. „Strategia ascezy” proponuje rozwiązania, których realizacja zapewni dalszy rozwój jednostek i zaspokojenie ich potrzeb zgodnie z rzeczywistymi możliwościami technologii i środowiska<sup>27</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Jan Paweł II w celu wyrażenia konsekwencji, jakie może nieść zagrożenie środowiska naturalnego i środowiska ludzkiego, kilkakrotnie odwołuje się do bardzo wymownego w swej treści pojęcia *holokaustu środowiskowego*, rozumianego jako całkowite zniszczenie życiowych zasobów ekologicznych człowieka oraz przejawiającego się w coraz bardziej niebezpiecznych podstępnych zamachach na godność i na życie osoby ludzkiej<sup>28</sup>. Stąd ostatecznie troska o środowisko naturalne będzie oznaczała promocję kultury życia i cywilizacji miłości kosztem kultury śmierci. Kryzys ekologiczny bowiem w sposób najbardziej wyraźny ujawnia się w kryzysie wartości życia. Błąd antropologiczny, a więc zapoznanie właściwego dobra i celu człowieka, który tkwi u korzeni bezmyślnie niszczonego środowiska naturalnego, odnosi się z jeszcze większą mocą do destrukcji *środo-*

---

ekologiczną będzie poszukiwanie środków regulujących korzystanie z dóbr naturalnych przez konkretnego człowieka w celu realizacji dobra obiektywnego, jakim jest bez wątpienia środowisko naturalne człowieka i sam człowiek. Jest to o tyle istotne, że – jak już wspomniano – ochrona środowiska wymaga nie tylko działań instytucjonalnych, konkretnych programów i inicjatyw, ale także osobistego zaangażowania poszczególnych osób w swoim prywatnym świecie. Por. T. Zadykowicz, *Potrzeba „ascezy” ekologicznej*, w: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, s. 156–157.

<sup>27</sup> Por. D. Pieńkowski, dz. cyt., s. 187.

<sup>28</sup> Por. Jan Paweł II, *Scienza e fede sono entrambe dono di Dio e in Lui trovano il loro principio di unità*. Discorso agli scienziati durante l’incontro svoltosi presso il Centro *Ettore Maiorana* – Erice (8 V 1993); *Tra la Chiesa e la cultura è necessaria e urgente una „nuova alleanza”*, L’incontro con il mondo accademico e con gli intellettuali nella Cappella dell’Università – Vilnius (5 IX 1993), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Wersja elektroniczna 2.0, Unitelm-Padova 1996.

wiska ludzkiego. „Podczas gdy słusznie, choć jeszcze nie w dostatecznej mierze okazuje się troskę o zachowanie naturalnego »habitat« różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem, wiedząc, że każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi, to zbyt mało wagi przywiązuje się do *ochrony warunków moralnych prawdziwej »ekologii ludzkiej«*. Nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga”<sup>29</sup>.

Ważną w tym kontekście kwestią pozostaje próba nowego ułożenia relacji między człowiekiem a środowiskiem, w którym żyje. Nowością tej relacji nie bez znaczenia okazuje się poczucie wzajemnej zależności i jedności, dopełnione przez świadomość faktu, że to, co zwykle się określać jako biosfera, nie jest niewyczerpalne. Każę to spojrzeć na środowisko naturalne jako na wspólne dziedzictwo, wspólne dobro całej ludzkości, stworzone przez Boga dla wszystkich ludzi, w tym także dla następnych pokoleń.

Wynika to z faktu, że środowisko naturalne jest *dobrem wspólnym* całej ludzkości. Stąd ochrona tego dobra wypływa także z zasady powszechnego przeznaczenia dóbr. Nawiązuje to niej Konstytucja *Gaudium et spes*, gdy stwierdza, iż „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera na użytek wszystkich ludzi i narodów”<sup>30</sup>. Zafałszowaniem tejże zasady są wszelkie sytuacje, w których poszczególne narody czy grupy dysponujące większym kapitałem ekonomicznym i stopniem rozwoju, eksploatują dobro wspólne całej ludzkości, jakim jest środowisko naturalne. Są one pogwałceniem nie tylko sprawiedliwości, ale i zachwianiem pewnej harmonii wszechświata, do której należy także równowaga ekologiczna. Prowadzą do tego różne formy egoizmu i to zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego.

Znamienne w tym miejscu pozostaje wezwanie Jana Pawła II do nowej *solidarności ekologicznej*<sup>31</sup>, która winna urzeczywistniać się niejako dwutorowo. Z jednej strony wyraża ją rozwijająca się w ostatnich latach tendencja do tworzenia organizacji i spotkań ogólnoswiatowych zajmujących się problematyką ekologii (Szczyt Ziemi w Rio de Janeiro w 1992 r. oraz w Johannesburgu 2002 r., Konferencja FAO w Rzymie w 1997 r. itp.). Choć zamysły ich twórców są słuszne, jednak często nie spełniają one pokładanych nadziei, przeszkodą bowiem stają się różne kwestie polityczne, rozbieżności interesów ekonomicznych oraz nacjonalizm. Z drugiej strony postawa *nowej solidarności ekologicznej* winna polegać na wymianie doświadczeń, technologii, kapitału między krajami rozwijającymi się i

<sup>29</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 38.

<sup>30</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 69.

<sup>31</sup> Por. Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem*. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju, nr 10.

---

wysoko rozwiniętymi. Przyczyni się to nie tylko do działań związanych z ochroną środowiska, ale także do umocnienia pokojowych stosunków między narodami.

## FOUNDATIONS AND DEVELOPMENT OF ECOLOGICAL RESPONSIBILITY

### Summary

The article takes on the problem of ecological responsibility. The starting point for the reflection undertaken is an assumption that the sources of the ecological crisis cannot be narrowed only to an economical or a technological dimension. The ecological crisis is closely linked to the moral crisis, because it begins in the human being itself as a result of the loss of a proper relationship between him/her and the environment. That is why an education aimed at ecological responsibility is so important a task. However a mere increase of ecological awareness is insufficient. It must be accompanied by a change of attitude, and also by a rejection of the mentality of consumerism and the purely quantitative conception of development in favour of a new quality of life.

**Nota o Autorze:** ks. dr **JERZY GOCKO SDB** – adiunkt w katedrze Teologii Moralnej Szczegółowej KUL w Lublinie oraz wykładowca w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. W swoich badaniach podejmuje problematykę teologii moralnej społecznej.



KS. JAROSŁAW KORAL SDB

## ISTOTA OPIEKI PALIATYWNEJ

### WSTĘP

Wiele razy w życiu każdy człowiek spotyka się z bólem, chorobą i cierpieniem. Jednakże kiedy to cierpienie dotyka kogoś bliskiego i jest rozciągnięte w czasie staje się prawdziwym wyzwaniem. Z pewnością takim wielkim ludzkim doświadczeniem jest wiadomość o stwierdzeniu nieuleczalnego nowotworu złośliwego. Konsekwencją tego faktu jest najczęściej utrata sensu i celu życia, niepewność, bezradność i strach przed śmiercią. Do tego dołączyć należy także i bolesne doświadczenie cierpienia i umierania w samotności. W tym kontekście na uwagę i uznanie zasługuje to, że coraz więcej osób dostrzega potrzeby ludzi ciężko chorych i umierających i przychodzi im z fachową pomocą. Niosą radość, ulgę w cierpieniach i tak bardzo potrzebną ludzką obecność, która dodaje choremu siły w pokonywaniu cierpienia. Ci ludzie czynią to z potrzeby miłości, która jak mówi Jan Paweł II: „staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości, ścisłą a czasami zbyt wąską”<sup>1</sup>. Tak rozumiana miłość jest czynnikiem kształtującym wzajemne stosunki międzyludzkie w duchu poszanowania godności osobowej i braterstwa. Owa wszechstronna pomoc niesiona ludziom śmiertelnie chorym i ich rodzinom dokonuje się w ramach opieki paliatywnej, która jest nową dziedziną medycyny. Wywodzi się ona z ruchu hospicyjnego i skierowana jest głównie do osób z nowotworem złośliwym lub do tych, którzy znajdują się w końcowej fazie innych nieuleczalnych chorób.

Niniejsze refleksje podejmować będą próbę ukazania najgłębszych podstaw opieki paliatywnej i jej specyfiki. W tym celu ukazany zostanie rys historyczny opieki nad umierającymi od starożytności po czasy współczesne, definicja i zakres pojęcia opieka paliatywna oraz najbardziej znane i stosowane jej formy w dzisiejszych czasach.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 20.

## 1. RYS HISTORYCZNY OPIEKI PALIATYWNEJ

Opieka paliatywna jest stosunkowo młodą gałęzią medycyny. Swymi początkami sięga 1990 r., gdy został wydany przez Światową Organizację Zdrowia (WHO) dokument jej poświęcony. W tym dokumencie, który jest wynikiem wielu lat pracy i badań lekarskich, stwierdzono, że fundamentem opieki paliatywnej jest powstanie i rozwój ruchu hospicyjnego sięgającego swymi korzeniami czasów starożytnych<sup>2</sup>. Termin *hospicjum* pochodzi od łacińskiego słowa *hospes*, które oznacza osobę połączoną z inną trwałym związkiem, wynikającym z faktu udzielenia gościny. Inne określenia to: druh, stary przyjaciel, przybysz, obcy, wędrowiec, gość odwiedzający zajazd lub miejsce letniskowe, bądź gospodarz podejmujący przybyłych w domu prywatnym, oberży i na kwaterze żołnierskiej<sup>3</sup>. Z upływem czasu mamy do czynienia z powstaniem słowa *hospitium*, które oznaczało gościnę, dom gościnny, kwaterę lub zajazd. Interesujący jest fakt, że wszystkie te określenia wysuwają na pierwszy plan ideę gościnności, która realizuje się pomiędzy gospodarzem i przybywającym do jego domu.

Zupełnie nowe znaczenie pojęciu hospicjum nadaje chrześcijaństwo, które odnosi je do słów Chrystusa „wszystko co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Jezus uczy, że wzajemna miłość ma obejmować wszystkich bez wyjątku ludzi i ma w ten sposób wyróżniać Jego uczniów spośród wszystkich, którzy miłują tylko tych, którzy ich miłują. Zatem miłość wymagana przez Jezusa polegać ma na całkowitym oddaniu siebie, na oddaniu nawet życia za drugich w myśl słów: Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich (J 15, 13). Miłość Boga i bliźniego jest czymś jednym: Bóg jest Ojcem, a wszyscy ludzie są braćmi. Tak rozumiana miłość spełniona w Chrystusie winna prowadzić człowieka do takiego umiłowania Boga, które wyraża się w realnej miłości wszystkich ludzi, zwłaszcza najbardziej potrzebujących pomocy, wobec których należy okazać dobro, autentyczną wrażliwość i pomoc. Miłość Boga do człowieka znalazła swój wyraz w prawdziwie uzdrawiającym, wyzwalającym i zbawiającym działaniu Jezusa Chrystusa. Ta miłość winna mieć charakter służebny wobec każdego człowieka. Jezus apeluje o taką właśnie miłość i głosi, że miłosierdzie okazywane drugiemu człowiekowi, okazane jest Jemu samemu<sup>4</sup>. Tak rozumiana miłość ma się odnosić do dobra integralnego człowieka, które udoskonala całą jego duchowo-materialną naturę. W Chrystusie, którego miłość ku ludziom jest normą miłości czynnej Jego wyznawców, nie tylko niesie się pomoc ludziom w ich trudnej sytuacji bytowej, lecz działa się także w celu stworzenia nowej rzeczywistości, jaką winno być

<sup>2</sup> Por. A. Bartoszek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000, s. 64.

<sup>3</sup> Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 2, Warszawa 1998, s. 732.

<sup>4</sup> Por. L. Stopnicki, *Miłosierdzie Boże w świetle Pisma świętego i nasza na nie odpowiedź*, w: *Powołanie człowieka*, t. 2, *Bo Jego miłosierdzie na wieki*, red. L. Balter, Poznań 1972, s. 21–32.

Królestwo Boże. Z tak pojętej miłości Chrystus czyni podstawową normę życia swoich wyznawców. Świadomi tego byli pierwsi wyznawcy Chrystusa z czasów apostoelskich, którzy wobec trudnych ówczesnie warunków bytowych, mieli szerokie pole do działalności dobroczynnej. W czynieniu dobra dla potrzebujących wzorem był im sam Chrystus oraz nauka Apostołów. Zapoczątkowane to zostało już w gminie jerozolimskiej, dzięki wspólnocie dóbr i zbiórkom na rzecz ubogich, co śmiało możemy nazwać początkiem instytucjonalnego działania charytatywnego Kościoła<sup>5</sup>. Wraz z rozwojem Kościoła rosła liczba i różnicował się profil instytucji, których naczelnym zadaniem była szeroko rozumiana działalność charytatywna, stanowiąca najpełniejszy wyraz chrześcijańskiej wiary. Od IV wieku zaczęto działalność dobroczynną instytucjonalizować. Powstawały od tego czasu pod zarządem Kościoła szpitale, w których chorym zapewniano leczenie, a ubogim pobyt i utrzymanie<sup>6</sup>. Istotną i ważną rolę w posłudze na rzecz ubogich w tym czasie spełniały zakony zarówno męskie, jak i żeńskie. Biskup J. S. Pelczar tak o tym pisze: „Na polu miłosierdzia położyły zakony wielkie zasługi. Ich majątek służył w znacznej części do wspierania ubogich, odbierających strawę przy furcie, podczas gdy podróżni znajdowali przytułek w klasztornej gospodzie [...]. Przy wielu klasztorach były szpitale dla chorych, nawet dla nieuleczalnych i trędowatych, gdzie zakonnicy, albo też świecy, pod pewną regułą żyjący, pełnili posługę.

W szpitalach lekarze – zazwyczaj także zakonnicy – udzielali rady zgłaszającym się zewsząd chorym, a klasztorne apteki rozdawały ubogim leki bezpłatnie; co też na rozwój medycyny korzystnie wpłynęło<sup>7</sup>.

Stwierdzić należy, iż zakony w tamtych czasach były ważnym czynnikiem życia Kościoła oraz przyczyniły się do rozwoju cywilizacyjnego i kulturalnego ówczesnego świata.

Dzieła dobroczynności były utrzymywane i finansowane w ówczesnych czasach głównie z darowizn przekazywanych Kościołowi przez zamożniejszych chrześcijan. Ruchome i nieruchome dobra Kościoła od początku uchodziły za dobro ubogich i służyły wszystkim potrzebującym pomocy. Od VIII wieku ubogim i cierpiącym zobowiązywały się pomagać licznie powstające bractwa szpitalnicze i kościelne oraz bractwa miłosierdzia i cechy rzemieślnicze<sup>8</sup>. Bractwa te miały zazwyczaj wspólny sposób działania, urządziły nabożeństwa, a następnie

---

<sup>5</sup> Por. J. Koral, *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas*, Kraków 2000, s. 54.

<sup>6</sup> Por. K. Kuźmak, *Bractwo kościelne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. II, Lublin 1995, k. 1014.

<sup>7</sup> J. S. Pelczar, *Zarys dziejów miłosierdzia chrześcijańskiego w Kościele katolickim*, Kraków 1916, s. 54.

<sup>8</sup> Szerzej na temat bractw piszą: T. Glemma, *Z dziejów miłosierdzia chrześcijańskiego w Polsce*, Kraków 1947; W. Liese, *Geschichte der Caritas*, Freiburg 1922, s. 178–185; E. Wiśniowski, *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu*, „Roczniki Historyczne” 17 (1969), z. 2, s. 51–81; J. Flaga, *Bractwa religijne w archidiecezji lubelskiej do początku XVII wieku* (1604), „Roczniki Historyczne” 21 (1973), s. 141–169.

rozdawały jałmużnę. Karmiono także ubogich i opiekowano się ludźmi chorymi w ich domach oraz pomagano w ceremoniach pogrzebowych. Wraz z rozwojem miast w Europie Środkowej w późnym średniowieczu powstawały także szpitale miejskie pod wezwaniem Ducha Świętego<sup>9</sup> oraz bractwa, które rozwijały i pielęgnowały swoją działalność w ramach naturalnego i duchowego miłosierdzia. Właśnie bractwa odgrywały w tym czasie szczególną rolę w życiu Kościoła, zrzeszały bowiem znaczne grupy wiernych różnych stanów i prowadziły bardzo szeroką działalność samopomocową i opiekuńczą. Idea hospicjów, jako chrześcijańskich instytucji dobroczynnych, niosących pomoc pielgrzymom, bezdomnym i nieuleczalnie chorym, rozwinęła się szczególnie w okresie średniowiecza. Z kolei czasy Odrodzenia i Oświecenia były epokami, w których wiele kościelnych instytucji dobroczynnych uległo procesowi sekularyzacji, zostało przejęte przez zarząd świecki<sup>10</sup>.

Nieco odmienna sytuacja powstała w XIX wieku, który uznawany jest za okres intensywnego rozwoju medycyny i jej współczesnych nauk. W ten czas jak pisze A. Bartoszek: „wpisuje się powstanie pierwszych schronisk, przeznaczonych wyłącznie dla umierających. W 1842 r. Jeanne Gardier, młoda wdowa, która straciła dwoje swoich dzieci, otworzyła w Lyonie pierwsze ze swych schronisk, które otrzymało podwójną nazwę: »Hospicjum« i »Kalwaria«. W ten sposób po raz pierwszy terminu »hospicjum« użyto na określenie miejsca przeznaczonego wyłącznie dla umierających. Później powstało wiele innych podobnych w innych częściach Francji”<sup>11</sup>. Hospicja powstawały także w Irlandii i Anglii, nosiły ulgę ludziom nieuleczalnie chorym i umierającym.

Inicjatorką współczesnego ruchu hospicyjnego jest dr Cecily Saunders, która w 1967 r. założyła i przez wiele lat prowadziła Hospicjum św. Krzysztofa w Londynie<sup>12</sup>. Inspiracją działalności hospicjum stała się idea otwarcia na drugą osobę i wzajemne zrozumienie oraz koncepcja „ból totalny”, który dotyczył przeżyć fizycznych, psychicznych, społecznych i duchowych<sup>13</sup>. Ważnymi przyczynami były także przekonania religijne zarówno katolickie, jak i protestanckie. Od 1968 r. Hospicjum zaczęło prowadzić swoją działalność w domach pacjentów oraz opiekowało się rodziną po śmierci chorego. Obecnie Hospicjum to spełnia rolę światowego centrum szkolenia kadr medycznych dla pracy hospicyjnej i doskonalenia metod zwalczania bólu. Dzieło C. Saunders przyczyniło się do powstania podobnych ośrodków w Wielkiej Brytanii, Irlandii i w wielu innych krajach na całym świecie. I tak w 1974 r. powstało pierwsze na terenie USA hospicjum w Connec-

---

<sup>9</sup> Taki wzorowy szpital pod wezwaniem Ducha Świętego in Sassia założył św. Gwidon w swojej rodzinnej miejscowości Montpellier.

<sup>10</sup> Por. J. Fijałek, *Spoleczne tradycje organizacyjne i naukowe w opiece zdrowotnej do końca XVIII w.*, w: *Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, Warszawa 1995, s. 223–230.

<sup>11</sup> A. Bartoszek, dz. cyt., s. 70.

<sup>12</sup> Por. S. Fel, *Hospicjum*, w: *Encyklopedia katolicka...*, t. VI, k. 1244.

<sup>13</sup> Por. C. Saunders, *Historia ruchu hospicyjnego*, „Nowotwory” 43 (1993), s. 105–107.

ticut, które prowadziło przy pomocy wolontariuszy opiekę nad chorymi w domach. Jak pisze A. Bartoszek: „bardzo szybko idea hospicjum przeniknęła do Kanady. Opiekę hospicyjną wprowadzono w klinikach uniwersyteckich, włączając model hospicjum w strukturę aktywnego leczenia szpitalnego. W Kanadzie na określenie tego typu działania przyjęto termin *opieka paliatywna*. W 1975 r. otwarto w szpitalu Royal Victoria w Montrealu pierwszy Zespół Opieki Paliatywnej”<sup>14</sup>. W następnych latach powstawały oddziały opieki paliatywnej w Australii, Holandii, Szwecji, Japonii, Republice Południowej Afryki i Zimbabwie.

Również w Polsce ruch hospicyjny i opieka paliatywna znalazły podatny grunt do rozwoju. W 1981 r. w Krakowie powstaje, z inicjatywy grupy osób z różnych środowisk zawodowych, społecznych i religijnych, Towarzystwo Przyjaciół Chorych „Hospicjum”. Następnie w 1984 r. w Gdańsku, z inicjatywy ks. Eugeniusza Dutkiewicza oraz Joanny Penson, profesor Akademii Medycznej, powołano do życia Hospicjum Pallotinum, które podjęło opiekę nad ludźmi chorymi w domach<sup>15</sup>. Rok później powstaje z inicjatywy środowiska służby zdrowia w Poznaniu przy parafii św. Jana Kantego kolejne hospicjum, a w 1988 r. w szpitalu klinicznym Akademii Medycznej im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu powstał Zespół Opieki Paliatywnej<sup>16</sup>. W 1990 r. przy Katedrze Onkologii Akademii Medycznej w Poznaniu powołano Klinikę Opieki Paliatywnej, pierwszą tego typu placówkę w Europie Środkowej i Wschodniej. W następnym roku w Gdańsku utworzono Ogólnopolskie Forum Ruchu Hospicyjnego, a dwa lata później powstaje przy Ministerstwie Zdrowia i Opieki Społecznej Krajowa Rada Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej. Obecnie w naszym kraju działa około 300 ośrodków świadczących opiekę paliatywną w szerokim zakresie, co jest wybitnym osiągnięciem w skali europejskiej.

Podsumowując dotychczasowe informacje, należy stwierdzić, że nowoczesny ruch hospicyjny i powstanie opieki paliatywnej zawdzięczają swój dynamiczny rozwój idei otwartości na człowieka umierającego i stworzenia mu warunków do godnej i spokojnej śmierci. Opieka paliatywna zaś wydaje się otwarciem medycyny i społeczeństwa na ludzkie cierpienie w końcowej fazie życia.

## 2. DEFINICJA OPIEKI PALIATYWNEJ

Najogólniej rzecz biorąc, można opiekę paliatywną określić, jako sposób opiekowania się ludźmi chorymi, który uznaje ich autonomię i godność. Opieka ta

<sup>14</sup> A. Bartoszek, dz. cyt., s. 72.

<sup>15</sup> Por. E. Dutkiewicz, *Duszpasterska opieka nad ciężko chorymi i umierającymi*, w: *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995\96*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1995, s. 534–540.

<sup>16</sup> Por. Ważniejsze osiągnięcia jednostek organizacyjnych wydziału lekarskiego Akademii Medycznej w Poznaniu za lata 1989–1995, art. redakcyjny, „Nowiny Lekarskie” 64 (1995), s. 511.

oparta jest na empatii i odznacza się otwartością na cierpienie chorego i jego najbliższych. Termin *opieka paliatywna* – *palliative care* powstał w języku angielskim, a pochodzi od łacińskich słów *pallium* i *palliatum*. Pierwsze określenie oznacza wszelkiego rodzaju okrycie, przykrycie lub grecki płaszcz, drugie z kolei oznacza odziany, ubrany w płaszcz lub okryty kołdrą<sup>17</sup>. Angielskie *palliative care* powstało natomiast z dwóch słów *palliation* i *palliative*. Oznaczają one: łagodzenie objawów choroby bez jej wyleczenia, złagodzenie cierpienia lub bólu, pomoc w dusznościach lub w przypadkach ciężkich chorób postępujących, których nie można wyleczyć. Określenia te przyczyniły się do zdefiniowania opieki paliatywnej jako: „całościowej, czynnej opieki nad chorymi, których choroba nie poddaje się skutecznemu leczeniu przyczynowemu. Obejmuje ona zwalczanie bólu i innych objawów oraz opanowywanie problemów psychicznych, socjalnych i duchowych chorego. Celem opieki paliatywnej jest osiągnięcie jak najlepszej, możliwej do uzyskania jakości życia chorych i ich rodzin”<sup>18</sup>. Z przytoczonej definicji wynika, że zakres pojęcia opieka paliatywna jest szeroki i obejmuje działania lekarzy, pielęgniarek, wolontariuszy oraz innych osób, które pragną nieść pomoc ludziom nieuleczalnie chorym. Istotnym elementem definiującym opiekę paliatywną jest wyrażenie „leczenie przyczynowe”. Jak stwierdza A. Bartoszek: „to oddziaływanie środkami fizycznymi, chemicznymi, biologicznymi i psychicznymi na przyczynę choroby w celu przywrócenia zdrowia. Gdy leczenie to staje się nieskuteczne, tzn. niemożliwe jest usunięcie przyczyny choroby, wówczas stosuje się leczenie objawowe, polegające na przeciwdziałaniu objawom choroby”<sup>19</sup>. Definicja opieki paliatywnej jasno określa także cel swoich działań, jakim jest osiągnięcie jak najwyższej jakości życia chorego i jego rodziny. Przy czym należy wyjaśnić, iż przez zwrot jakość życia rozumieć należy położenie życiowe danego człowieka w określonym czasie. W opiece nad ludźmi w końcowej fazie nieuleczalnej choroby nowotworowej jakość życia oznacza różnicę między indywidualnymi oczekiwaniami chorego a rzeczywistą sytuacją, w jakiej się znajduje<sup>20</sup>. I należy w tym miejscu jasno powiedzieć, że im większa jest ta rozbieżność, tym gorsza jest jakość życia. Opieka paliatywna więc stawia sobie za cel osiągnięcie jak najmniejszej różnicy między sytuacją upragnioną a realną u chorego w aspekcie fizycznym, psychicznym, społecznym i duchowym. Jest to jeden z istotniejszych celów w szeroko rozumianej opiece nad osobami w terminalnej fazie choroby nowotworowej.

Podejmując próby wyczerpującego zdefiniowania opieki paliatywnej, warto jeszcze zwrócić uwagę na dwa istotne terminy, jakimi są: leczenie paliatywne i

<sup>17</sup> Por. *Słownik łacińsko-polski*, opr. K. Kumaniecki, Warszawa 1981, s. 349.

<sup>18</sup> *Światowa Organizacja Zdrowia. Leczenie bólu w chorobach nowotworowych i opieka paliatywna*, Kraków 1994, s. 14.

<sup>19</sup> A. Bartoszek, dz. cyt., s. 77.

<sup>20</sup> Por. R. Twycross, D. Frampton, *Opieka paliatywna nad terminalnie chorym*, tłum. i red. M. Krajnik, Z. Żylicz, Bydgoszcz 1996, s. 15.

opieka terminalna. Pierwsze określenie stosowane jest w słownictwie onkologicznym i oznacza leczenie, które wpływa na przebieg choroby nowotworowej. W najgłębszej swej istocie chodzi więc o leczenie zaawansowanych nowotworów złośliwych, przy jednoczesnym dopuszczeniu możliwości przejściowego wieloletniego przedłużenia życia w warunkach zadowalającej sprawności życiowej<sup>21</sup>. Opieka terminalna z kolei to przede wszystkim wielorakie działania wobec człowieka umierającego, by jego ostatnie dni przeżywane były na miarę ludzkiej godności. Stanowi ona istotną część opieki paliatywnej, gdyż odnosi się do działań, które związane są z zakończeniem ludzkiego życia. Szczególnego znaczenia opieka ta nabiera w przypadku osób, które umierają powoli w olbrzymim bólu i cierpieniu. Generalnie nie zaleca się używania terminu *chory terminalnie* ze względu na negatywny wydźwięk tego zwrotu. Dla wielu bowiem osób, w tym również i personelu medycznego, określenie to oznacza, że takiemu choremu nie można już w żaden sposób pomóc. Wszelakie więc działania lekarskie i medyczne są z góry skazane na niepowodzenie, powodując stratę środków i czasu. Jest to swego rodzaju stygmatyzacja ludzi nieuleczalnie chorych, których często traktuje się jako intruzów, niepotrzebnych i przeszkadzających innym pacjentom w ich aktywnym leczeniu<sup>22</sup>.

Najczęściej opieka paliatywna realizowana jest w hospicjach stacjonarnych, gdzie fachowy personel lekarski i medyczny zajmuje się osobami nieuleczalnie chorymi. Kolejnym miejscem, gdzie spełniana jest opieka paliatywna są prywatne domy ludzi umierających. Tam najistotniejsze zadanie spoczywa na barkach rodziny i wolontariuszy, którzy odwiedzają chorych w ich domach i towarzyszą w ich ostatnich chwilach życia. Coraz częściej powstają także w ramach szpitala wydzielone oddziały opieki paliatywnej oraz poradnie przyszpitalne.

### 3. FORMY OPIEKI PALIATYWNEJ

Zanim zostaną zaprezentowane najważniejsze formy opieki paliatywnej, kilka słów należy poświęcić zagadnieniu działania zespołowego. Otóż, istotę opieki paliatywnej stanowi praca zespołu ludzi, który składa się z lekarzy, pielęgniarek, wolontariuszy, duchownych i innych osób zawodów pozamedycznych. W centrum zespołu znajduje się przede wszystkim sam pacjent i jego rodzina. Opieka paliatywna roztacza troskę nie tylko nad człowiekiem nieuleczalnie chorym, ale także nad bezradną niejednokrotnie rodziną, pragnąc jej członków aktywnie angażować w sam proces pomocy ciężko choremu<sup>23</sup>. Bardzo pomocne w tym wzglę-

<sup>21</sup> Por. A. Głowacka, *Rola pielęgniarki w opiece paliatywnej*, „Nowa Medycyna-Ból i Opieka Paliatywna” 1 (2000), s. 12.

<sup>22</sup> Por. S. Poznańska, *Opieka terminalna*, w: *Medyczny słownik encyklopedyczny*, red. M. Barczyński, J. Bogusz, Kraków 1993, s. 279–280.

<sup>23</sup> Por. A. A. Zych, *Człowiek wobec starości*, Warszawa 1995, s. 124–125.

dzie są więzi rodzinne, które sprzyjają i ułatwiają proces leczenia. Konieczność zespołowej pracy w opiece paliatywnej podyktowana jest dwoma warunkami. Pierwszym jest uświadomienie sobie, że cierpienie chorego w terminalnym okresie choroby nowotworowej jest cierpieniem całej ludzkiej osoby. Stan ten został nazwany przez C. Saunders *bólem wszechogarniającym*, który obejmuje sferę fizyczną, emocjonalną, duchową i psychiczną człowieka. Dlatego w leczeniu i opiece należy działać wszechstronnie i zespołowo, aby móc zaspokoić wszystkie potrzeby i pragnienia człowieka chorego. Wskazaniem drugim jest to, że opieka paliatywna jest towarzyszeniem choremu i jego rodzinie na drodze cierpienia, którą wspólnie przechodzą. Podstawową zasadą jest podtrzymywanie pacjenta na duchu oraz mówienie mu prawdy o jego stanie zdrowia, a raczej o stanie choroby i zbliżającej się śmierci.

Szczególne miejsce w zespole zajmują wolontariusze, czyli ludzie, którzy dobrowolnie, bez wynagrodzenia, kosztem czasu wolnego opiekują się nieuleczalnie chorymi. Jak stwierdza A. Bartoszek: „Są to niejednokrotnie osoby wykształcone w zawodach różnych od tych, których wymaga się w zespole opieki paliatywnej. Jednak po odpowiednim przeszkoleniu, rozumiejąc i akceptując zasady opieki paliatywnej, podejmują tę opiekę, zapewniając przede wszystkim jej ciągłość”<sup>24</sup>.

Działanie zespołowe w opiece paliatywnej znajduje swoje odzwierciedlenie w dwóch zasadniczych formach realizowania tej opieki. Pierwszą i najbardziej podstawową formą jest opieka domowa. Dom stanowi coś wyjątkowego w życiu każdego człowieka, tym bardziej w życiu człowieka śmiertelnie chorego. Poszczególne osoby z zespołu przychodzą do domu takiego człowieka i wraz z najbliższą rodziną świadczą wszechstronną pomoc choremu. Opieka ta jest możliwa dzięki udzielanym w poradniach opieki paliatywnej konsultacjom. Kompetentne osoby udzielają informacji i porad zarówno chorym, jak i ich rodzinom w zakresie zwalczania bólu, pielęgnacji i profilaktyki. W poradniach planuje się także wizyty domowe oraz wspólnie w zespole omawia się problemy chorych. Bardzo ważną rolę w domowej opiece paliatywnej odgrywają wolontariusze, którzy czuwają niejednokrotnie przez wiele godzin przy łóżku chorego, niosąc mu pomoc i wsparcie duchowe. T. Kamiński tak pisze o wolontariuszach: „Są osoby, które odczuwają potrzebę czynnego i pomocnego bycia wśród ludzi i radość z obcowania z nimi. Chcą dawać siebie na tyle, na ile jest to możliwe i często widzą w tym sens życia [...]. Widząc wokół siebie różnorakie formy cierpienia i niesprawiedliwości, a zarazem dostrzegając własne możliwości techniczne i czasowe, uznają, że nie mogą pozostać bezczynni. Poszukują zatem mniej lub bardziej zorganizowanych form niesienia pomocy i włączają się aktywnie w ich realizację”<sup>25</sup>. Towarzyszenie drugiemu człowiekowi w umieraniu nie jest zadaniem łatwym dla każ-

<sup>24</sup> A. Bartoszek, dz. cyt., s. 81.

<sup>25</sup> T. Kamiński, *Dlaczego przychodzą i czego oczekują*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej”, 3 (2001), s. 11.



dego. Wolontariusz musi więc być człowiekiem z empatią, musi umieć słuchać, a mówić tylko wtedy, gdy chory tego oczekuje.

Drugą formą opieki paliatywnej są ośrodki stacjonarne, które wchodzi w skład struktur szpitalnych. Cytowany uprzednio A. Bartoszek stwierdza, że: „Do zadań ośrodka stacjonarnego należy bądź krótkotrwała hospitalizacja chorych, u których kontrola objawów jest bardzo trudna, bądź opieka nad chorymi umierającymi, którym można zapewnić bardziej dogodne warunki niż w domu”<sup>26</sup>. Zadania te w rzeczywistości realizuje zespół ludzi, który tworzą: lekarz, pielęgniarka, duchowny, psycholog, pracownik socjalny, rehabilitant, terapeuta zajęciowy oraz farmaceuta i pracownik administracyjny. Każda z tych osób działa w zakresie swoich kompetencji, jednakże są to działania zmierzające do jednego celu, jaki jest łagodzenie bólu i cierpienia u człowieka śmiertelnie chorego. W ośrodkach stacjonarnych stosowane są wszelkiego rodzaju zabiegi medyczne, pielęgnacyjne i rehabilitacyjne. Instytucje te wyposażone są również w świetlice rekreacyjne, sale terapeutyczne i zabiegowe, sale wykładowe oraz bibliotekę. Do ośrodków stacjonarnych przyjmowane są osoby nie tylko w ostatnim stadium choroby nowotworowej, ale także po wylewach i zatorach mózgu. Ośrodki stacjonarne poza opieką zamkniętą świadczą także opiekę dzienną i domową oraz profilaktyczno-edukacyjną

Poszczególne formy opieki paliatywnej działają w ramach państwowej opieki zdrowotnej, lub też jako jednostki od niej niezależne. Te ostatnie mają status samodzielných stowarzyszeń z osobowością prawną lub grup nieformalnych bez osobowości prawnej. Wiele z nich działa pod egidą Kościoła katolickiego, przynależąc do zakonów i zgromadzeń zakonnych, wspólnot parafialnych lub do struktur Caritas<sup>27</sup>. W ostatnich latach rozwinęła się także jeszcze jedna forma opieki paliatywnej – ośrodek opieki dziennej. Chory jest przywożony do takiego ośrodka samochodem i spędza w nim praktycznie cały dzień, po czym jest odwożony do swojego domu. Jest to bardzo korzystna forma w przypadku chorych samotnych lub w przypadku, gdy chory musi zostać w domu sam, ponieważ pozostali członkowie rodziny udają się do pracy. W takich domach dziennego pobytu oferowane są zabiegi pielęgnacyjne, medyczne, kosmetyczne, fryzjerskie, rehabilitacyjne i inne. Bardzo ważna i potrzebna dla ludzi chorych jest możliwość skorzystania w takich instytucjach z opieki religijno-duchowej. Udzielają jej kapłani, diakoni i alumni seminariów oraz świeccy wolontariusze. Rozmowy o sensie życia i cierpienia, podtrzymywanie nadziei, uczestnictwo w praktykach religijnych stanowią zasadnicze elementy wsparcia duchowego.

<sup>26</sup> A. Bartoszek, dz. cyt., s. 82.

<sup>27</sup> Organizacja Caritas w Polsce prowadzi opiekę hospicyjną (paliatywną) w placówkach stacjonarnych i za pomocą zespołów opieki domowej. Obie formy niejednokrotnie idą ze sobą w parze w ramach jednego hospicjum. Realizowane są także poprzez stacje opieki – centra pielęgniarstwa środowiskowo-rodzinne, których w kraju jest ponad 150. W Polsce Caritas diecezjalne ogółem prowadzą ponad 20 hospicjów m.in. w: Gnieźnie, Katowicach, Warszawie, Jaśle, Łodzi, Radomiu, Sosnowcu i Włocławku.

Przedstawione powyżej najbardziej znane i stosowane formy opieki paliatywnej kładą szczególny akcent na osobę chorego i podkreślają rolę najbliższych w tej opiece. Opieką objęty jest cały człowiek cielesno-duchowy we wszystkich płaszczyznach swojego życia. Składnikiem wyróżniającym opiekę paliatywną od innych form opieki lekarskiej jest to, że realizowana ona jest najczęściej w domu człowieka nieuleczalnie chorego. Ważnym czynnikiem opieki paliatywnej jest praca z rodziną w czasie trwania choroby, jak i po jej zakończeniu.

## ZAKOŃCZENIE

Podstawowe problemy ludzkiego życia, jakimi są cierpienie, umieranie i śmierć niejednokrotnie zależą od wielu spraw, ludzkich postaw i okoliczności. W tym kontekście opieka paliatywna, której podstawowym zadaniem jest troska o cierpiących i umierających, jawi się jako znak nadziei dla ciężko chorych, dla świata medycznego i całego społeczeństwa. Celem niniejszej refleksji było ukazanie istoty opieki paliatywnej. Zostało to dokonane poprzez ukazanie rysu historycznego opieki nad osobami umierającymi, począwszy od starożytności, aż do czasów współczesnych. W sposób szczególny ukazano motywy opieki nad ludźmi chorymi, które wypływają z wiary chrześcijańskiej. W dalszej kolejności podjęto próbę zdefiniowania pojęcia opieka paliatywna, ukazując jego zakres i cel, jakim jest osiągnięcie jak najwyższej jakości życia człowieka umierającego i jego rodziny. W ostatniej części ukazano i omówiono najbardziej znane i stosowane formy opieki paliatywnej, do których zalicza się opiekę domową i stacjonarną.

## DAS WESEN DER PALLIATIVEN SORGE

### Zusammenfassung

Das Ziel der vorliegenden Reflexion war die Darstellung der palliativen Sorge. Es wurde präsentiert durch die Darstellung der Geschichte der Sorge um sterbende Personen, angefangen von der Antike bis zu heutigen Zeiten. In der besonderer Weise wurden die Motive der Sorge um Patienten mit unheilbaren Krankheiten präsentiert, deren Ursprung in dem christlichen Glauben liegt. In der weiteren Reihenfolge hat man versucht den Begriff palliative Sorge zu definieren, darstellend ihr Bereich und Ziel, welsches das Sterben nach allerhöchster Lebensqualität eines Menschen und seiner Familie ist. In dem letzten Teil hat man dargestellt und besprochen die meistbekannte und angewendete Formen der palliativen Sorge zu der die ambulante und stationäre Pflege gehört.

KS. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB

## WYBRANE ASPEKTY ŻYCIA SPOŁECZNEGO WSPÓŁCZESNEJ SZWECJI

Próba ukazania interakcji społeczno-obyczajowo-religijnych  
zachodzących między Szwedami a Polakami

### WPROWADZENIE

Wzajemne współprzenikanie w dziedzinie kultury, obyczajów, tradycji i religii dokonujące się między Polską a Szwecją ma długą, bogatą i czasami skomplikowaną historię. Aby wydobyć zachodzące procesy w tym oddziaływaniu, należy najpierw pokrótce zapoznać się z bogatą historią wzajemnych kontaktów.

Począwszy od X w. za sprawą legendarnej Świętosławy<sup>1</sup> i znaczenia jej działalności dla całej Skandynawii, poprzez małżeństwo Jana III Wazy z Katarzyną Jagiellonką i wysiłki zmierzające do restauracji katolicyzmu w Szwecji<sup>2</sup>, z kolei dzięki decyzjom króla Zygmunta III Wazy i jego sprzyjaniu kontrreformacji, w czasie gdy Szwecja przyjęła oficjalnie protestantyzm jako religię państwową<sup>3</sup>, poprzez wojny polsko-szwedzkie, prowadzone na lądzie i morzu (których skutkiem było wyludnienie, ograbienie i dewastacja ziem polskich<sup>4</sup>), poprzez schronienie udzielone w Polsce tysiącom uciekinierów prześladowanych za wyznawany katolicyzm w Szwecji – również siostron brygidkom oraz głównym biskupom<sup>5</sup> zdelegalizowanego Kościoła

---

<sup>1</sup> Córka Mieszka I i Dąbrówki, siostra Bolesława Chrobrego, od 985 r. żona króla Szwecji, Eryka Zwycięskiego, ich synem był Olaf Skötkonung, późniejszy święty. Po śmierci męża w 995 r. została żoną Svena Widłobrodego, króla Danii. Ich synem był Kanut Wielki, król Anglii od 1016 r., król Danii od 1018 r. – największa postać spośród władców krajów północnych. Świętosława, opisywana w wielu powieściach, uznawana jest za wzór i najbardziej romantyczną postać epoki. Nazywana jest Sigrid Storrada (Dumna).

<sup>2</sup> Por. W. Maciejewski, *Religia w Szwecji*, Poznań 1985, s. 16–17.

<sup>3</sup> Decyzja taka zapadła na Synodzie w Uppsali w 1593 r.

<sup>4</sup> Por. *Dzieje Polski*, pr. zbior. pod red. A. Sójki, cz. I, Poznań 1990, s. 46–49.

<sup>5</sup> Mowa tutaj o biskupach: Hansie Brasku (1464–1539) i Johannesie Magnusie (ostatni katolicki arcybiskup Szwecji), z których pierwszy okazał się nieprzejednanym przeciwnikiem protestantyzmu.

katolickiego, następnie poprzez przyjazd wielu Polaków w poszukiwaniu pracy<sup>6</sup>, przyjęcie więźniów obozów koncentracyjnych i udzielenie im wszelkiej pomocy aż po szeroko zakrojoną pomoc udzieloną uciekinierom czasu stanu wojennego, działaczom „Solidarności”, ludziom kultury, sztuki, nauczycielom, dziennikarzom prowadzącym działalność społeczną<sup>7</sup>, domagającym się podstawowych praw ludzkich w ojczyźnie, w końcu przez politykę wzajemnej współpracy w dziele budowania demokracji europejskiej w ramach układu państw Morza Bałtyckiego i Unii Europejskiej<sup>8</sup> tworzy się bogaty rozdział historii wzajemnych relacji i stosunków.

Nie ulega wątpliwości, że od początku tych relacji katolicyzm stanowił jeden z ważnych elementów ciągle obecnych jako część składowa i esencjalna tożsamości narodowo-kulturowej Polaków poza granicami Polski<sup>9</sup>. Był ich fundamentem, podstawą i ważnym elementem jednoczącym. Należy zaznaczyć, że w nurt wzajemnych relacji polsko-szwedzkich katolicyzm wchodzi w sposób naturalny i oczywisty przez pracę osób świeckich, kapłanów i sióstr zakonnych. Oni to, stając się spadkobiercami całej tradycji wzajemnych relacji na gruncie wiary, stali się także oficjalnym przedstawicielem katolickiej części Polonii, a także reprezen-

---

zmu do końca życia. Biskup Hans Brask był od 1513 r. katolickim pasterzem diecezji ze stolicą w Linköping. Historycy nazywają go najznakomitszym mężem ówczesnej Szwecji, dla której stał się tym, czym dla Polski kard. Stanisław Hozjusz. *Był pierwszym sercem i poświęceniem w epoce reformacji, stając w obronie katolicyzmu* (pisał ks. Jan Woś, historyk i kronikarz). Biskup Brask zmuszony opuścić ojczyznę w 1528 r. udał się do Gdańska pod opiekę i obronę króla polskiego. W 1538 r. wybrał się na Sobór do Mantui (który nie doszedł do skutku), zastał ciężko w drodze i po kilku miesiącach zmarł w klasztorze Cystersów w Łądzie nad Wartą, w 1538 lub 1539 r. cystersi z szacunku i ku pamięci potomnych ufundowali wiernemu biskupowi płytę z wygrawerowanym, dzisiaj już trudnym do odczytania łacińskim napisem: *Epitaphium Domini Joannis Episcopi Lincopiensis Eximii Praesulis Ex annis certus de morte X de triplatis simul octo connumeratis hic, celebrique loco vitam finivit in isto, qui fuit osgotus, exul sine labe remotus, Regis vivani Gustavi Lutherani*. Epitaphium cytowane za najstarszym zapisem pochodzącym z opracowań prof. M. Dzieduszyckiego z Akademii Umiejętności odnotowanym w kronikach łądzkich, trudne do przetłumaczenia z racji zwrotów starołacińskich, oznacza prawdopodobnie: „Nagrobek pana Jana Biskupa z Linköping, odłączonego pasterza, zmarłego (cyfry trudne do odczytania: 1538 lub 1539) w tym sławnym miejscu. Ten który był Ostrogotem, wygnany – lecz nie niegodny – przez żyjącego króla Gustawa Luteńskiego”, tłum. J. Domasłowski, *Kościół i klasztor w Łądzie*, Warszawa–Poznań 1981, s. 120; por. M. Dzieduszycki, *Rys dziejów Kościoła katolickiego w Szwecji*, „Pamiętnik Akademii Umiejętności”, t. I, s. 109; M. Kamiński, *Dawne opactwo zakonu cysterskiego w Łądzie nad Wartą*, Łądz 1936, s. 129; J. Woś, *Materiały źródłowe dotyczące klasztoru w Łądzie*, Zielone 1965, s. 195, mps (Bibl. Sem. w Łądzie).

<sup>6</sup> Por. E. Later-Chadyłowa, *Polska diaspora w Skandynawii*, w: *Polska diaspora*, pr. zbior. pod red. A. Walaszka, Kraków 2001, s. 227–228.

<sup>7</sup> Por. *Polacy w Skandynawii*, pr. zbior. pod red. E. Olszewskiego, Lublin 1997.

<sup>8</sup> R. Czarny, *Szwecja – Polska we wspólnej Europie*, Warszawa 2001; por. *Polonia wobec integracji europejskiej*, Instytut Nauk Politycznych Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, pr. zbior. pod red. J. Knopka, Bydgoszcz 2001.

<sup>9</sup> Por. Sz. Wesoły, *Łączy nas kultura chrześcijańskiej Polski*, Londyn 1996; tenże, *Aby wiara nie była daremna. Konferencje wygłoszone na zjazdach apostołstwa świeckich w Wielkiej Brytanii*, Katowice 2000.

tantami i opiekunami pozostającymi w ciągłej relacji z wszelkimi przejawami życia religijnego, społecznego i kulturalnego w Szwecji. Relacje te można scharakteryzować w dwojaki sposób: jako zachodzące między konkretnymi przedstawicielami Polonii a osobami ze społeczeństwa szwedzkiego – z jednej strony, lub jako wzajemne przenikanie dokonujące się poprzez polskich katolików korzystających z opieki duszpasterskiej, a także poprzez czerpanie przez nich elementów kultury przejętych od przedstawicieli narodu szwedzkiego. Wzajemnemu współoddziaływaniu, z położeniem akcentu na to, co polscy katolicy wnoszą do życia społeczeństwa szwedzkiego, poświęcone będzie niniejsze opracowanie.

### 1. SPOŁECZNOŚĆ POLONIJNA W PROCESIE INTEGRACJI ZE SPOŁECZEŃSTWEM SZWECJI

Społeczność polonijna w procesie integracji ze społeczeństwem Szwecji odnajduje siebie na wielu płaszczyznach funkcjonowania. W zależności od osobowych uwarunkowań i możliwości każdego emigranta dokonuje się to szybciej lub wolniej, większym wkładem wysiłku lub mniejszym, powoduje u jednych stresy i fobie, u innych podsyca entuzjazm i pasję poznawania, podwyższania kwalifikacji i stawania się integralną częścią tworzonego społeczeństwa i kultury<sup>10</sup>. W całym tym procesie nawiązują się przyjaźnie, znajomości, układy partnerskie, związki małżeńskie, powiązania zawodowe, zobowiązania grzesnościowe. Tempo życia charakterystyczne dla cywilizacji zachodnio-kapitalistycznej<sup>11</sup> z „weekendowym przerywnikiem na oddech” w punkcie centralnym, nakazuje podporządkowanie się całej machinie stylu i systemowi funkcjonowania państwa, także w dziedzinie życia rodzinnego, edukacji i wychowania oraz wszystkich dziedzin i przejawów życia społecznego, od zawodowego po rekreację.

Wzajemne relacje katolickiej części Polonii ze społeczeństwem szwedzkim odnajdujemy w sytuacji społeczeństwa diametralnie różnego od środowiska tworzącego etos społeczny na gruncie kultury słowiańsko-polskiej, jak i chrześcijańskiej<sup>12</sup>. Społeczństwo szwedzkie określane w dzisiejszych czasach jako nowoczesne, postmodernistyczne, socjalno-liberalne, laickie, świeckie, poprotestanckie, konsumpcyjne jest w gruncie rzeczy wytworem długiego procesu eksperymentów polityczno-kulturowych zachodzących w poszukiwaniu swoistego modelu demo-

---

<sup>10</sup> Por. *Rodzina jako najwyższa wartość społeczna – polskie i (nie tylko) szwedzkie spojrzenie*, „Goniec Katolicki”, Göteborg 5 (27) 2001, s. 8–9; por. także: W. Nowicki, *Szwedzi: polityka, obyczaje*, Warszawa 1971; A. Pawłowski, *Polskie rodziny za granicą*, Referat na II Zjazd Polonii i Polaków z Zagranicy, Warszawa–Pułtusk 2001, (mps w posiadaniu autora.); J. Bakalarz, *Kościół a rodziny emigrantów*, „Znaki Czasu” 9 (1988), s. 58–71.

<sup>11</sup> Por. Z. Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2000, s. 101–106.

<sup>12</sup> Por. Cz. Bartnik, *Fenomen Europy*, Radom 2001, s. 210–213.

kracji, tzw. trzeciej drogi, formy między kapitalizmem a socjalizmem<sup>13</sup>. Odnajdujemy więc współcześnie ustrój polityczny zwany demokracją parlamentarną, a także monarchią konstytucyjną – w kategorii ustrojów państwowych<sup>14</sup>. Dla osoby mającej doświadczenia z życia w krajach o ustroju socjalistycznym, ustrój państwa szwedzkiego, a może raczej styl, będący jego wytworem, do znudzenia przypomina demokrację ludową z elementami monarchistycznymi, eksponowanymi w celu podkreślenia ciągłości historycznej i łączności z cywilizacją Europy Zachodniej. Podejmując wysiłek poszukiwania elementów chrześcijańskich w nowoczesnym społeczeństwie szwedzkim, natrafiamy na piękne katedry (Uppsala, Sztokholm, Västerås, Lund), kościoły, przepięknie wydane i oprawione Biblie, komentarze biblijne, a nawet nazwy ulic, pagórków i miast biorących swe źródło w nazwach ewangelicznych i imionach świętych<sup>15</sup>. Jednak wprowadzany w Szwecji od około stu pięćdziesięciu lat laicyzm, liberalizm<sup>16</sup> i relatywizm moralny (oraz będący ich skutkiem indyferentyzm religijny z religii oraz ze wszystkiego, co się z nią wiąże, coś wstydlivego, ośmieszającego, zabobonnego, niepoważnego, ograniczającego wolność i będącego symptomem zacofania) sprawiły, że życie religijne praktycznie zamarło. Aspekt społeczny codziennego życia kształtował się na fundamencie zasad i praw, będących efektem utilitaryzmu i opartego na etyce sytuacyjnej<sup>17</sup>. Po ideałach Kościoła luterńskiego pozostała natomiast bardzo dobrze zorganizowana struktura kościelna, podporządkowana administracji państwowej, mimo różnych oficjalnych deklaracji i prób zmiany zewnętrznego wizerunku. Sytuacja ta ma swoje głębokie reperkusje w życiu codziennym. Analizując zaistniałe przeobrażenia od strony historycznej, odnajdujemy przyczyny, będące źródłem dzisiejszych zmian i obecnej polityki państwa szwedzkiego w dziedzinie szeroko pojętego życia społecznego.

## 2. PRZEMIANY SPOŁECZNO-OBYCZAJOWE W SZWECJI

Minione dwa ostatnie wieki ubiegłego tysiąclecia to czas ogromnych przemian w Szwecji. Dotyczą one wielu płaszczyzn życia: kultury, edukacji, przemysłu, podniesienia standardu życia, zabezpieczeń społecznych, ekonomii, stosunku do innych

---

<sup>13</sup> Por. T. Cieślak, *Szwecja*, Poznań 1969, s. 88–100; por. także W. Nowicki, *Szwedzi – polityka, obyczaje*, Warszawa 1973, s. 13–21.

<sup>14</sup> Por. *Sverige och Svenskarna*, Svenska Institutet (SI), Stockholm 1999, s. 5; por. także K. A. Wojtaszczyk, *Współczesne systemy polityczne*, wyd. 4 popr., Warszawa 2000, s. 38–39.

<sup>15</sup> Na przykład na Starówce (Gamla Stan) w Sztokholmie można znaleźć uliczkę o nazwie Najświętszego Sakramentu: *Heliga Lekamens gränd*. Jest to o tyle dziwne, że generalizując, bracia luteranie nie kultywują wiary w stałą obecność Jezusa Chrystusa w Najświętszych Postaciach Ciała i Krwi Pańskiej.

<sup>16</sup> Por. A. Åberg, *Liberalismen slår igenom*, w: *Vår svenska historia*, Lund 1978, s. 389–394.

<sup>17</sup> Por. J. Próchniewicz, *Współczesny katolicyzm szwedzki. Duszpasterstwo w diasporze*, Poznań 1999, s. 35–37.

państw<sup>18</sup> (z racji rosnących zainteresowań egzotyką i naturalizmem, a także z powodu budzącej się chęci niesienia pomocy osobom zacofanym cywilizacyjnie, analfabtom i ubogim, co jest rozwijane w ramach różnych projektów ONZ w Szwecji<sup>19</sup>).

W latach trzydziestych (ubiegłego stulecia), będących początkiem poniższego procesu, zmieniła się w Szwecji całkowicie obyczajowość w odniesieniu do seksu i spraw cielesnych<sup>20</sup>. Nikogo już w dobie obecnej nie dziwi nagość kobiet w TV, kinach, na kasetach wideo czy DVD (tak jak w całej Europie). Kobiety korzystają z publicznych kąpielisk w negliżu, w towarzystwie dzieci, a nawet przyzwyczajając i wychowując je do podobnych postaw w imię naturalnego obcowania ze światem fauny i flory<sup>21</sup>. Przy okazji takich sytuacji można zauważyć zbulwersowane twarze starszych ludzi, jednak osoby w średnim wieku i młodzież powszechnie uznają takie postawy za naturalne i normalne. Można stwierdzić, że jest to jedna z cech charakterystycznych występujących w społeczeństwie szwedzkim, choć byłoby kłamliwe i z gruntu nieprawdziwe twierdzenie, że dzieje się tak wszędzie i wszyscy taki stan rzeczy akceptują.

Wiele kobiet i mężczyzn w Szwecji mieszka obecnie ze sobą bez ślubu cywilnego lub kościelnego. Jest to lansowany model życia w tzw. *nowoczesnym państwie dobrobytu*. W 1988 r. wprowadzono ustawę uznającą prawnie taki związek, określony jako *wolny związek*<sup>22</sup>. Nazwa powyższa obejmuje swą treścią osoby płci odmiennej, *jak i tej samej*. Homoseksualizm został tym samym zrównany w prawie z innymi związkami, oprócz małżeństwa<sup>23</sup>. Prawo szwedzkie nie akceptuje *związków małżeńskich* pomiędzy dwiema osobami tej samej płci<sup>24</sup>, choć to-

---

<sup>18</sup> *Från storstrejken 1909...*, w: *Den Svenska historien*, Stockholm 1989, t. 14; *Vara dagars Sverige...*, tamże, t. 15.

<sup>19</sup> Por. J. Dacyl, *Challenges of cultural diversity in Europe*, Stockholm University – Centre for Research in International Migration and Ethnic Relations (CEIFO), Stockholm, 2001; także: J. Dacyl, Ch. Westin, *Governance of cultural diversity*, Swedish National Commission for UNESCO, Stockholm 2000.

<sup>20</sup> Por. W. Nowicki, dz. cyt., s. 108–132; por. także: J. Kubitzky, *Szwecja od środka*, Warszawa 1987, s. 143–168.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tak zwane *Sammanboende* (j. szwedz.) – „mieszkający razem”, potocznie nazywane: *sambo*, jako jedna z form wolnego związku. Inne wyrażenia używane w potocznym języku szwedzkim odnoszące się do sposobu pozostawania w relacjach osobowych to *särboende* (*särbo*) – *rozdzielnie, ale razem*, na zasadzie dochodzenia w celu zaspokojenia potrzeb uczuciowych, towarzyskich, seksualnych, lecz bez żadnych zobowiązań, lub *mamboende* (*mambo*) – mieszkanie z *matką* (gdy np. dziecko jest adoptowane; czasami w sensie związku kazirodzeczego) albo *u matki*, z powodu braku własnego mieszkania.

<sup>23</sup> *Sveriges Rikes Lag*, Uppsala 1997: Lag (1994 : 1117) om registrerat partnerskap, kapitel 1–3; *Äktenskapsbalk* (1987 : 230), kapitel 1–2.

<sup>24</sup> Por. tamże. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że w momencie, gdy dokonywana jest niniejsza analiza, rządząca w Szwecji Partia Socjaldemokratyczna kierowana przez premiera Görana Perssona, przegłosowała na posiedzeniu 30 października 2001 r. uchwałę o rozpoczęciu postępowania, mającego na celu usankcjonowanie prawnej możliwości adopcji dzieci przez pary homoseksu-

czy się szeroka debata, czy tego nie uczynić. Powszechnie wiadomo że swobodne nastawienie do seksu i nagości jest w Szwecji popularne, wręcz uważane za poprawność obyczajową, choć postawy takie są umiejętnie ukrywane. Może nawet zdziwić obcokrajowca, że trudno znaleźć tzw. „goliznę” na ulicach czy w zwykłych sklepach. Są do tego wyznaczone miejsca. Nie zmienia to jednak faktu, iż styl rozwiązłości i obyczajowość daleko posuniętej zmysłowości na pierwszy rzut oka niewidoczny, jest jednak wszechobecny w kulturze i relacjach międzyludzkich. Uważa się także za sprawę całkiem naturalną, iż szwedzkie nastolatki zażywają pigułki antykoncepcyjne (tzw. *day after*) i nie jest to nic niemoralnego – a wręcz propaganda uzasadnia takie decyzje dojrzałością osobową i rozsądkiem życiowym. Zabiegi przerywania ciąży są także ogólnie dostępne jako zwyczajne zabiegi medyczne i jest to powszechnie akceptowane<sup>25</sup>.

Jedną z cech bardzo znamienych w relacjach mężczyzna – kobieta jest to, że wiele par nie wstępuje w związki małżeńskie (istnieje prawna możliwość, jak wcześniej podano, pozostawania w tzw. *wolnym związku*, jednak z pominięciem pozytywnego prawa moralnego w tym względzie<sup>26</sup>). Proponowana forma nie zlikwidowała spodziewanego spadku rozwodów, będących w Szwecji zjawiskiem powszechnym. Prowadzone badania wykazały, że np. 20% osób zawierających ślub po 1970 r. 15 lat później było rozwiedzionych<sup>27</sup>. Większość osób rozwodzących się znajduje w krótkim czasie nowego partnera albo zawiera kolejny związek małżeński. Tym, którzy pragną się rozwieść, społeczeństwo szwedzkie oraz prawo cywilne stwarza warunki szybkiego i „bezbolesnego” rozwodu, bez konieczności podawania motywów występowania o rozwód i przedstawienia jakichkolwiek argumentów. Ogólnie rozwody są akceptowane. Nikogo nie dziwią rodzice żyjący bez ślubu oraz powiększająca się liczba *dzieci pozamałżeńskich*. Powszechnie spotyka się zjawisko pokrewieństwa zachodzącego między dziećmi poprzez posiadanie tylko jednego wspólnego, biologicznego ojca lub matkę. Osoby takie nazywane są potocznie *pół-bratem* (*halvbror*) i *pół-siostrą* (*halvsister*). Sprzyja powstawaniu takiej sytuacji prawo szwedzkie, według którego rodzice samotnie wychowujący dzieci płacą niższe podatki i mają pierwszeństwo w korzystaniu z gminnej opieki społecznej nad dziećmi. Dlatego młode matki, mając dziecko, decydują się np. na następne (z innym mężczyzną niż poprzednie) bez powiązań w formalnym związku.

---

alne. Widać w tej decyzji nader jasno ciążenie elit politycznych w tym kraju w kierunku dalszej liberalizacji, sekularyzacji, żeby nie stwierdzić *demoralizacji* życia społecznego.

<sup>25</sup> Problem spustoszenia moralnego w dziedzinie moralności seksualnej podejmują biskupi krajów nordyckich w liście pt. *Att värna om livet*, przestrzegając przed dalszym brnięciem w uzależnianie młodego pokolenia od wszystkiego co zmysłowe, nieuporządkowane i niszczące prawdziwe wartości, dzięki którym człowiek osiąga pełnię swego istnienia.

<sup>26</sup> Por. R. Charles, *An introduction to Catholic Social Teaching*, Ch. 1, p. 3: *The Family – the foundation of Church and Society*, Famili Publications 1999, s. 18–23; por. także: Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 403–408.

<sup>27</sup> Według danych zawartych w publikacji informacyjnej o Szwecji, wydawanej przez Urząd Imigracyjny (Statens Invandrarverket), *Informacje o Szwecji*, Värnamo 1990, s. 54.



Warto w tym miejscu przy okazji prowadzonych rozważań poruszyć charakterystyczny, a pomijany w popularnych opracowaniach naukowych fakt i zjawisko dotyczące genezy dzisiejszych praktyk bezstresowego wychowania w Szwecji. Historycy zauważają, iż pod wpływem korzystnych okoliczności, prowadzonej polityki nieangażowania się w przeszłości w konflikty zbrojne<sup>28</sup>, dzięki umiejętności wykorzystania podobnych sytuacji dla własnych korzyści, dzięki rozwojowi przemysłu i stopniowemu otwieraniu się na Europę i świat, przenikały do Szwecji różnego rodzaju „nowinki” oraz idee będące wynikiem mentalności tworzącej się powojennej nowoczesności europejskiej. W krótkim okresie Szwecja stała się w tym względzie krajem przodującym i w pewnym sensie wzorcowym dla innych państw. Zagadnienia dotyczące pedagogiki czyniły postępy w miarę jak zmieniała się polityka socjalna spowodowana rosnącym dobrobytem lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych<sup>29</sup>. Wcześniej istniejący model rodziny autorytarnej zaczął ustępować nowoczesnym modelom wychowania, kładącym akcent na bezstresowość, umiejętność samodzielnego podejmowania decyzji i przyjmowania odpowiedzialności za nie, wybierania tego, co przynosi pożytek i doraźną korzyść, rozwijania zdolności praktycznego wykorzystywania w życiu zdobywanych umiejętności<sup>30</sup>.

Ta swoista rewolucja dokonywała się na gruncie popularnej w Szwecji od początku ubiegłego stulecia freudowskiej psychoanalizy<sup>31</sup>, a także pod wpływem, przy towarzyszeniu oraz asystencji głoszonych w latach siedemdziesiątych w Europie Zachodniej teorii o słuszności stosowania w wychowaniu tzw. *antypedagogiki*. Zasada ta, głoszona przez Heinricha Kupffera, przedstawiona w dziele pt.: *Antypsychiatria i antypedagogika*<sup>32</sup> głosi, że przyczyną stałego konfliktu pokoleń jest tendencja dorosłych do intencjonalnego oddziaływania na dzieci i młodzież. Jedynym rozwiązaniem powinno więc być *odpedagogizowanie*, czyli całkowite odrzucenie zamiarów pedagogicznych. Idee powyższe w Europie Zachodniej rozpropagował Ekkehard von Braunmuhl, po publikowaniu w 1975 r. dzieła pt.: *Antypedagogika. Studia zmierzające do zniesienia wychowania*<sup>33</sup>. Ruch antypedago-

<sup>28</sup> Tzw. Szwedzka Polityka Neutralności, por. W. Nowicki, dz. cyt., s. 96–108.

<sup>29</sup> Por. L. Sköld, *Socialsverige växer fram*, w: *Den Svenska Historien. Från storstrejken 1909 till folkhemspolitik* – 14, Redigering Fredrik Strandberg, Sven-Olof Sundborg samt Michael Skrutkowski, Stockholm 1989, s. 220–224.

<sup>30</sup> Por. B. Börjeson, *Barn och ungdom*, w: *Den Svenska Historien. Våra dagars Sverige* – 15, Redigering av originalupplagan Fredrik Strandberg, Sven-Olof Sundborg samt Michael Skrutkowski av den omarbetare upplagan Pär Frank, Stockholm 1989, s. 162–166.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 162: *Den logiska konsekvensen av Freuds och hans efterföljares psykologiska teorier var en liberal inställning till barnets egna behov, även då dessa behov av de vuxna uppfattas som hotande eller opassande*; por. także G. Carlberg, *Dynamisk utvecklings psykologi*, Lund 1989, s. 31–35.

<sup>32</sup> Por. H. Kupffer, *Antypsychiatria i antypedagogika*, Warszawa 1974.

<sup>33</sup> Por. E. Braunmuhl, *Antypedagogika. Studia zmierzające do zniesienia wychowania*, Warszawa 1988. Głoszone w nim teorie rozbudowują poglądy Kupffera, udowadniając, że pedagogika powoduje okaleczenie wychowanków, ponieważ nie przyjmuje ich takimi, jakimi są, ale dąży do ich

giczny rozprzestrzenił się na cały świat, tworząc swoje enklawy intelektualne w Niemczech, Stanach Zjednoczonych, Szwajcarii i Skandynawii. Do czasów nam współczesnych opublikowano około siedemdziesięciu pozycji (naukowych i publicystycznych) pozytywnie traktujących i popularyzujących jego założenia<sup>34</sup>. Mają one uświadomić rodzicom, jak z gruntu fałszywe są założenia pedagogiki (zwłaszcza budowanej na zasadach chrześcijańskich jako demoralizująco-autorytarnych) i do czego prowadzą wszelkie zabiegi wychowawcze – w znaczeniu negatywnym. Zamiast nich należy dać dzieciom prawo do rozwoju, tolerancji i szeroko rozumianej wolności<sup>35</sup>. Jednak, jak wykazują obserwacje, rzeczywistość jest daleka od takiego stanu rzeczy. Póki więc nie osiągnie się odpowiedniego rozwoju propagowanych, nowych, „rewelacyjnych” zasad, powinno się zapewnić dzieciom i młodzieży zabiegi terapeutyczne (np. pozwolić dziecku na wyrażanie protestu wobec decyzji rodziców; umożliwić zwierzenie się z doznanych od nich przykrości jakiejś osobie godnej zaufania). W ten sposób nagromadzony w podświadomości negatywny potencjał wyładowuje się prawidłowo, bez samozniszczenia lub projekcji<sup>36</sup> na otoczenie. Każde ograniczenie wolności jest ograniczeniem rozwoju, dlatego dorośli powinni swoją radą, miłością wpływać na swoje dzieci i młodzież, ale w sposób wolny od „tabu” pedagogicznego, które brzmi: *ja wiem lepiej, co dla ciebie jest dobre*. Byłby to wpływ destrukcyjny, alienujący dziecko, hamujący jego faktyczny rozwój. Należy więc podtrzymywać świadomość własnej odpowiedzialności i zdolność do wolnej, własnej decyzji nawet u dzieci najmłodszych<sup>37</sup>. W dziedzinie życia płciowego *powinniśmy bronić i ochraniać prawo dzieci do takiego życia seksualnego, na jakie decydują się samodzielnie* – twierdzą propagatorzy. Nadrzędne normy i uznane reguły należą zawsze do układu góra-dół (czyli wychowawca-wychowanek)<sup>38</sup>, co jest błędem wychowawczym.

Odnosząc się do życia religijnego, antypedagodzy utrzymują, że przemiany zachodzące obecnie w Kościele wpływają na osłabienie tendencji popularyzatorskich i prozelickich i należy się spodziewać, iż ludzie wierzący coraz bardziej będą obojętnieć religijnie i pozostawią dzieciom swobodę decyzji w sprawach religijnych. Według nich największą trudnością stwarzaną przez religie jest podsycanie poczucia winy człowieka, co przekreśla jego wolność i godność. Człowiek jest panem samego siebie i nie może wbrew sobie przyjąć, że Bóg wie lepiej, co dla niego

---

przemiany i udoskonalenia kosztem pozbawienia autonomii i prowadzi do zniewolenia. Jest przyczyną wielu dramatów, stanowi jakby *mały mord na młodym człowieku*.

<sup>34</sup> Najbardziej znani obecnie przedstawiciele tego kierunku myślowego to: Alice Miller i Hubertus Schoenebeck.

<sup>35</sup> Por. J. Niewęglowski, *Antypedagogika wobec pedagogiki*, „Seminare” 11 (1995), s. 135–146.

<sup>36</sup> „Rzutowanie własnych pragnień i uczuć na świat zewnętrzny oraz przypisywanie innym ludziom własnych motywów działania, myśli, postaw itp.”, J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Warszawa 1986.

<sup>37</sup> Por. H. Schoenebeck, *Antypedagogika: być, wspierać, zamiast wychowywać*, Kraków 1984.

<sup>38</sup> Por. H. Schoenebeck, *Po tamtej stronie wychowania: życie w wolności od psychicznej przemocy*, Kraków 1997.

jest dobre. Gdyby się na to zgodził, uznałby w Bogu raczej najwyższego sędziego, a nie istotę pełną miłości podtrzymującą jego samodzielność<sup>39</sup>.

Obserwując zasady funkcjonujące w społeczeństwie szwedzkim, nie trzeba być wielkim znawcą w dziedzinie pedagogiki czy wychowania, aby dostrzec, że proponowane przez znawców *antypedagogiki* reguły znalazły w tym kraju podatny grunt swego rozwoju. Już dzisiaj jednak Szwecja znalazła się w takiej sytuacji, że oto wielu psychologów, psychoanalityków i pedagogów bije na alarm, stwierdzając, że słaby poziom nauczania w szkołach, trudności w nawiązaniu kontaktów z młodymi ludźmi i słaba odporność psychiczna występująca u dzieci i młodzieży jest efektem niewłaściwie rozłożonych akcentów w wychowaniu. Proponują tym samym bardziej realistyczne i zgodne z psychologią rozwojową reguły wychowawcze oraz zasady wprowadzania dzieci i młodzieży w życie społeczeństwa obywatelskiego i demokratycznego.

Sytuacja jest więc bardzo znamienna: w imię poszanowania praw człowieka i jego godności, funkcjonuje daleko posunięta przestrzeń samowoli i niebezpiecznej niezależności dzieci i młodzieży. Dochodzi do tego mozaika kulturowa spowodowana rosnącą liczbą imigrantów, także Polaków (zwłaszcza w większych miastach). Dzieci z tych rodzin w procesie zachodzącej integracji i asymilacji dopasowują się do mody oraz stylu życia rówieśników w Szwecji, co rodzi poważne konflikty między nimi i rodzicami. Z innej perspektywy analizując problem, zauważa się *ciche i ukryte rasizm* wśród dzieci i młodzieży szwedzkiej lub niekiedy wrogość i antagonizmy między dziećmi oraz młodzieżą emigrancką różnych narodowości (lub wewnątrz jednej grupy etnicznej). Postawa taka rodzi obecny w wielu środowiskach tzw. *mobbing*<sup>40</sup>. Autorytet nauczycieli i wychowawców jest w zasadzie bardzo mały i osiąga się go bardziej poprzez to, co można dać i czym zaimponować, niż to kim się jest. Wysiłki wychowawcze trafiają na poważne bariery i przeszkody, czasami nie do przezwyciężenia i wymagają dużej odporności psychicznej.

---

<sup>39</sup> Por. H. Schoenebeck, *Antypedagogika w dialogu: wprowadzenie w rozmyślenia antypedagogiczne*, Kraków 1994; także tenże, *Kocham siebie takim, jakim jestem: droga od nienawiści, bezsilności i egoizmu ku miłości wobec samego siebie*, Kraków 1994; Szeroko powyższe zagadnienia analizowała i opracowała A. Miller w następujących dziełach: *Dramat udanego dziecka: studia nad powrotem do prawdziwego ja*, Warszawa 1995; *Mury milczenia: cena wyparcia urazów z dzieciństwa*, Warszawa 1991, *Pamięć wyzwolona: jak przerwać łańcuch toksycznego dziedzictwa*, wyd. 2 popraw. i uzupeł., Warszawa 1995, *Zniewolone dzieciństwo: ukryte źródło tyranii*, Poznań – Media Rodzina, 1999; Zagadnieniom antypedagogiki poświęcono także rozdział opracowania prof. J. Tarnowskiego pt.: *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993, s. 23–39.

<sup>40</sup> Termin oznaczający w języku szwedzkim wzmagające się zjawisko wzajemnego zwalczania, zastraszania, walki o przestrzeń wpływów, górowania nad innymi, walki o przetrwanie w obcym środowisku kosztem innych. Por. J. Sarnecki, *Skolan och brottsligheten*, Helsingborg 1988, s. 108–142.

## 3. OSIĄGNIĘCIA SZWECJI W DZIEDZINIE POLITYKI SPOŁECZNEJ

Kontynuując niniejsze analizy i przenosząc je na inny przejaw życia społecznego, należy odnotować, że jedną z niezbywalnych i zarazem charakterystycznych cech każdego społeczeństwa, także szwedzkiego, jest obecność w nich osób chorych, cierpiących, samotnych i starych<sup>41</sup>. W zależności od regionu świata, państwa, kultury, zamożności, systemów politycznych i zasad (praw) socjalnych, powyższe obszary egzystencji ludzkiej przeżywa się w odmienny sposób<sup>42</sup>. W jednych miejscach większą wagę przykłada się do opieki paliatywnej, w innych do hospitalizacji, jeszcze w innych ogarnia się szczególnymi staraniami kontrolę nad chorobami zakaźnymi, a w krajach wysoko rozwiniętych rozbudowuje się ośrodki i miejsca leczenia chorób tzw. cywilizacyjnych: nerwic, neuropatii, fobii, depresji, braku koncentracji, uzależnień (alkoholizm, nikotynizm, narkomania, lekomania, prostytucja, homoseksualizm).

Szwecja jest krajem o wysokim stopniu zabezpieczeń socjalnych, umiejscawianym w czołówce światowej. W 1999 r. przypadało 11,1 tys. dolarów rocznie na osobę w zakresie takich świadczeń<sup>43</sup>. Zajmuje drugie miejsce (za Japonią) w tworzonej dla swych obywateli ogólnej jakości życia (dobra sytuacja materialna, gdzie średnia zarobków we wszystkich sektorach wynosi miesięcznie 17 900 koron szwedzkich<sup>44</sup>; przeciętna długość życia ludzkiego wynosi 80 lat. Należy także zauważyć, że w statystykach ONZ plasuje się na pierwszym miejscu w dziedzinie przestrzegania praw człowieka<sup>45</sup>.

Szwedzka służba zdrowia ma w znacznej mierze charakter publiczny. Jest opłacana głównie z wpływów podatkowych. Przychodnie lekarskie w całym kraju mają podobne, standardowe wyposażenie, a wymogi co do kwalifikacji personelu są równie wysokie w małych miejscowościach, jak i w dużych miastach, choć coraz częściej trudno znaleźć chętnych lekarzy i pielęgniarki do pracy w małych ośrodkach medycznych. Sieć przychodni lekarskich znajduje się w większości skupisk ludzkich i w dzielnicach większych, a także dużych miast. Do nich według zasad obowiązujących w Szwecji należy zwracać się w pierwszym rzędzie w przypadku choroby. W razie nagłych i ciężkich zachorowań oraz nieszczęśliwych wypadków można skorzystać z pomocy najbliższego szpitala. Idealizowane na całym świecie opinie o szwedzkiej służbie zdrowia i medycynie nie są kłamliwe.

<sup>41</sup> Por. Jan Paweł II, *List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, Poznań 2000.

<sup>42</sup> Por. C. S. Lewis, *Problem cierpienia*, Katowice 1996, s. 55; J. B. Brantschen, *Boże, dlaczego?*, Poznań 1998.

<sup>43</sup> *Leksykon państw świata 1994/95*, pr. zbior. pod red. M. B. Michalika, Warszawa 1994, s. 430; por. B. Piotrowski, *Europejskie dylematy Skandynawów*, „Życie i Myśl” 3 (1995), cyt. za J. Próchniewicz, dz. cyt., s. 20.

<sup>44</sup> Wg *Sverige och Svenskarna*, Svenska Institutet – Stockholm 1999, s. 6.

<sup>45</sup> *Leksykon państw świata 1994/95*, Warszawa 1996, s. 430.

Prawdą jest jednak, że od początku 1990 r. sektor ten zaczął przeżywać poważny kryzys, który w 2000 r. i następnych latach zaczął przybierać na sile<sup>46</sup>.

Szwecja ma własny, wypracowany system edukacji ochrony zdrowia. Każdy od dziecka wprowadzany jest w arkana stosowania *zasad samoleczenia*<sup>47</sup> i *opieki zdrowotnej*<sup>48</sup>. W sposobach i metodach leczenia kładzie się duży akcent na współpracę z pacjentem, podbudowywanie jego dobrego samopoczucia, utrzymywanie równowagi psychicznej i gwarantowanie niezbędnych w leczeniu elementów sprzyjających prowadzeniu hospitalizacji. Analizując sytuację ludzi chorych, cierpiących, samotnych i starych w Szwecji (a jest to ważne, ponieważ sprawy te dotyczą dużej liczby polskich emigrantów), należy stwierdzić, że od strony systemowej i organizacyjnej jest ona pozytywna i prawidłowa. W ostatnich jednak latach coraz częściej pojawiają się głosy i opinie negatywne, świadczące o istnieniu nieprawidłowości, nadużyć, a wręcz złym funkcjonowaniu zabezpieczeń socjalnych w tym względzie.

Powyższe, obszernie przedstawienie najważniejszych i jak się wydaje podstawowych zjawisk społecznych, rzuca światło na dalsze dziedziny życia realizowane we wspólnocie sąsiedzkiej, pracowniczej, komunalnej, czy też państwowej, w dużej mierze wielonarodowej. Pośród tej wspólnoty znajdują się Polacy. Nie można oprzeć się wrażeniu, iż cały mechanizm funkcjonowania społeczeństwa szwedzkiego podporządkowany jest zasadom szybkiego dostosowywania się do nowych, nieoczekiwanych, pozornie lub faktycznie opłacalnych korzyści i sytuacji. Jednak nie poszczególne osoby są tymi, którzy decydują o zmianach. Według założeń proponowanych przez rządzących<sup>49</sup> (czytaj: polityków), członkowie społeczeństwa mają być dyspozycyjni, podporządkowani, gotowi sprostać potrzebom państwa, społeczeństwa, wła-

---

<sup>46</sup> Przejawia się to m.in. bardzo długim oczekiwaniem na wizytę u lekarza w nagłych przypadkach (AKUT), systematycznym wzrastaniem cen leków i badań specjalistycznych, a także trudnościami w stawianiu właściwej diagnozy z wzrastającym zjawiskiem opierania swej opinii tylko na informacjach komputerowych, a nie na badaniach pacjentów i objawach chorobowych. Można więc stwierdzić, że do sektora leczniczego i zdrowotnego zakradła się w dużym stopniu technologizacja, która zamiast być narzędziem i środkiem do bardziej skutecznego leczenia, stała się sposobem i metodą marginalizowania godności człowieka jako takiego i wykorzystywania go jako obiektu badań.

<sup>47</sup> Por. *Samoleczenie* oznacza nic innego, jak osobiste zapobieganie przyczynom i skutkom prostych dolegliwości, stawianie diagnoz na podstawie własnego doświadczenia. W razie wątpliwości i prostych pytań można uzyskać poradę w aptece i nabyć odpowiednie lekarstwa bez recepty.: *Informacje o Szwecji*, Statens Invandrarverk–Värnamo 1990, s. 60.

<sup>48</sup> *Opieka zdrowotna* polega na realizowaniu w życiu codziennym podstawowej zasady szwedzkiego lecznictwa i służby zdrowia, według której każdy człowiek ma wpływ na własne samopoczucie. Por. tamże; także: *Szwecja – kraj i ludzie. Informacje dla imigrantów*, Allmänna Förlaget–Norrköping 1982, s. 131–146.

<sup>49</sup> Należy w tym miejscu zaznaczyć, że założenia te i „ramy” funkcjonowania społeczeństwa szwedzkiego coraz bardziej wymykają się spod kontroli państwowej, przesiąkając ogólnoeuropejskim stylem życia, sposobem spędzania wolnego czasu, organizacji pracy, rozumienia spraw obyczajowych, kulturowych i religijnych.

dzy<sup>50</sup>. Pozostając bez oparcia rodzinnego, bez przywiązania do miejsca, bez głębszych więzi z sąsiadami, bez otwartości i szczerości w grupie szkolnej<sup>51</sup>, wychowawczej, pracowniczej, obywatel państwa szwedzkiego jest bardzo łatwy w wykorzystaniu do nowej funkcji, a gdy nie znajdzie się już dla niego miejsce, także łatwo odejdzie na zasłużoną emeryturę. Państwo zatroszczy się, aby otrzymał minimum niezbędne do codziennego przeżywania swej *prozy życia*, lub też pozostanie z odpowiednim zasiłkiem w samotnym odizolowaniu, wśród obcych sąsiadów.

#### 4. WPLYW I ODDZIAŁYWANIE SPOŁECZNOŚCI POLONIJNEJ NA SPOŁECZEŃSTWO SZWEDZKIE

W kontekście powyższych refleksji i przedstawionej skromnej charakterystyki niektórych przejawów życia społecznego, należy postawić pytanie: co wnosi w życie społeczeństwa szwedzkiego społeczność polonijna, zwłaszcza jej katolicka część? Rzecznikiem jakich wartości powinna być i jest ona na co dzień? Czy zasadne jest domniemywać, że jedna nacja etniczna ma jakkolwiek wpływ na życie społeczne, a jeśli tak, to jaki?

Odpowiedzi na postawione pytania należy szukać w uzasadnieniu i motywacji do prowadzenia szeroko rozumianej działalności zarówno indywidualnej, jak i związkowej, stowarzyszeniowej, czy też parafialnej<sup>52</sup>. Zagadnieniem nie podlegającym dyskusji jest fakt, będący odzwierciedleniem rzeczywistości funkcjonowania takich wspólnot i instytucji, ukazujący aspekt społeczny pojawiający się samoistnie w sytuacji prowadzonej działalności<sup>53</sup>. Obok wszystkich innych zadań, instytucje te, grupy i wspólnoty odgrywają poważną rolę społeczną<sup>54</sup> w środowisku swego istnienia. Kontekst taki podpowiada, że Polonia szwedzka, w poszczególnych ośrodkach prowadzenia działalności wpływa na życie społeczne. Dzieje się to na różne sposoby. Wymienimy dwa najważniejsze. Dzieje się to najpierw poprzez sam fakt istnienia i funkcjonowania, a przez to także biernego lub aktywnego oddziaływania na poszczególne społeczności mniej lub bardziej związane lub zainteresowane tym, co się wokół nich dzieje, czy też odbierające w sposób pośredni skutki tej działalności. Następnie przez aktywną współpracę rozumianą jako prowadzenie wspólnych dzieł, imprez, przedsięwzięć dla dobra ogółu określonej społeczności. W obu przypadkach należy zdawać sobie sprawę z tego, że tworzony klimat zaufania, otwartości i bycia u siebie jest elementem umacniającym wspólnotę polonijną, poszczególnych jej członków, a

<sup>50</sup> Por. Z. Bauman, dz. cyt., s. 121; por. także tenże, *Socjologia*, Poznań 1996, s. 78–96.

<sup>51</sup> Por. *Barnets integritet*, red. B. Olson, Arlov 1991, s. 5–17; J. Sarnecki, *Skolan och Brottsligheten*, Carlsson Bokförlag, Helsingborg 1988.

<sup>52</sup> P. Taras, *Parafia polonijna jako instytucja duszpasterska i problemy wynikające z jej struktury i funkcji*, „Studia Polonijne”, Lublin 3 (1979), s. 83–84.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 84.

<sup>54</sup> Z. Peszkowski, *ABC Polonii świata*, Michigan 1985.

przez to wzmacniającym także społeczność lokalną. W toku dalszych relacji przekłada się to na chęć współtworzenia środowiska przebywania w taki sposób, aby jak największa liczba osób, bez względu na narodowość i grunt etniczny, czuła się dobrze w miejscu zamieszkania, w miejscu pracy, działalności pozazawodowej, stowarzyszeniowej, rekreacyjnej i towarzyskiej. Wszystko to zależy od wewnętrznej, psychicznej harmonii i moralnego ładu, czemu przecież w większości służy i o to zabiega działalność różnych instytucji, także kościelnych.

Innym aspektem oddziaływania społecznego jest centralne położenie głównych punktów aktywności prowadzonej działalności (odnosi się to zwłaszcza do ośrodka sztokholmskiego). Społeczeństwo szwedzkie wiele razy, poprzez swoje media, dało wyraz i dowód zainteresowania poczynaniami Polaków. Co jakiś czas w tak potężnych i poczytnych dziennikach jak „Dagens Nyheter”, „Svenska Dagbladet”<sup>55</sup> oraz innych ukazują się artykuły dotyczące konkretnych faktów i wydarzeń<sup>56</sup>. Tak było, gdy 1978 r. Stowarzyszenie Polskich Kombatantów postawiło na dziedzińcu jednej z kamienic skromny obelisk upamiętniający *mord katyński*. Tak było, gdy Polacy tłumnie gromadzili się na mszach św. w intencji ojczyzny w latach osiemdziesiątych oraz gdy zauważono w 1986 r. uroczystość odsłonięcia pamiątkowej tablicy w kościele św. Jana (w Sztokholmie) upamiętniającej 40. rocznicę akcji Czerwonego Krzyża objęcia opieką w Szwecji ok. 4500 jeńców obozów koncentracyjnych<sup>57</sup>. Nie pominięto aktywnego zaangażowania Polskiego Związku Katolickiego w latach osiemdziesiątych, odczytów oraz spotkań z działaczami podziemia polskiego, a także gdy papież – Polak odwiedził Szwecję w 1989 r. oraz gdy prymas Polski kard. Józef Glemp w 2002 r. udzielił sakramentu bierzmowania katolickiej, polonijnej młodzieży w protestanckim kościele Johannes kyrka<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Dziennik konserwatywny uważany za prestiżowo najlepszy wśród innych szwedzkich gazet. Pisują w nim często członkowie Akademii Szwedzkiej. Często podejmuje zagadnienia dotyczące spraw polskich wprawnym piórem jednego z głośnych dziennikarzy Rickarda Swartza.

<sup>56</sup> Por. B. Lindal, *Walesas kamp – en kamp för fred*, DN 6 X 1983, s. 16; F. Roos, *Över ett statket in i historien*, tamże; *Vågar inte hämta pris*, SD 6 oktober 1983; R. Swartz, *Får stor symbolisk betydelse i Polen*, SD 6 oktober 1983, s. 4; M. Abel, *Sökte alltid dialog*, tamże, s. 5; M. Ribbing, *Palme och påven i historiskt möte*, DN 19 oktober 1983, s. 6; *Första mötet på 450 år*, tamże, s. 1; *Pave – besog i regnvejr*, Politiken 6 juni 1989, s. 6; A. Rolfer, *Tusentals polacker flyr matbrist*, DN den 28 juli 1981, s. 3; *Protest möte för Polens folk*, DN den 1 september 1982, s. 2; *Bråkig fredsupptakt*, SD den 14 juli 1982, s. 1. 4; B. Edlund, *Påven tar farväl av Sverige*, DN den 11 juni 1989, s. 7; O. Vatanen, *Ny och positiv bild av katolska kyrkan*, tamże; Å. Malm, *Hej då, Sverige*, „Aftonbladet” den 11 juni 1989, s. 7; J. Sima, *En psalm till påvens ära*, „Grå Pantern – Expressen” 9 juni 1989, s. 23; O. Liljedahl, *Skål påven, och puss på Dej!*, tamże, s. 24; L. Blomkvist, *Polska valet ger ökad frihet*, tamże, s. 25; L. Anrell, *Lasse Anrell på katolsk mässa*, „Aftonbladet” den 9 juni 1989, s. 23–25.

<sup>57</sup> Por. L. Garczyński-Gąssowski, *Strażniczka tradycji*, mps, s. 1, arch. PMK Sz, t. – *Materiały historyczne PMK*.

<sup>58</sup> Por. E. Janson, *Polska ungdomar uppmuntras sprida sin tro och ställa upp för sitt land i UE*, „Katolsk Magazin” nr 7 (2002), s. 14.

Powyższe, wybrane z powojennej historii fakty ukazują mechanizm, za którego pomocą odbywa się skromne, ale jednak istniejące oddziaływanie społeczności polonijnej na życie społeczne Szwecji. Nie jest to efekt spektakularny, gdyż praca i działalność wielu osób wnikają bezpośrednio w codzienne życie i są trudne do wydobycia. Często zaangażowanie i działalność nie jest sama w sobie obliczona na wymierne korzyści i głośne efekty. Nie można jednak nie zauważyć zjawiska rosnącego od wielu lat zainteresowania Polską, jej tradycją, kulturą, a więc także skupiskami Polaków w Szwecji. Dokonuje się to także pod presją opinii o szybkim wejściu Polski do Unii Europejskiej<sup>59</sup>. Tak pokaźna wspólnota, jaką tworzy Polonia szwedzka, nie uchodzi uwagi obserwatorów<sup>60</sup>. Indywidualne spotkania przy okazji współpracy na różnych odcinkach życia społecznego budzą zainteresowanie i poszukują uzasadnienia postaw, decyzji i czynów, a także rodzą potrzebę bliższego poznania. Dlatego w różnych miejscach spotkań Polaków (niewątpliwie liczebnie największymi spotkaniami są niedzielne msze święte) można zauważyć obecność dziennikarzy, spikerów telewizyjnych, aktorów szwedzkich, byłych lub obecnych pracowników ambasady szwedzkiej w Polsce, pastorów Kościoła luterńskiego<sup>61</sup>, obywateli szwedzkich, którzy z ciekawości i im tylko znanych przyczyn biorą udział w spotkaniach liturgicznych, czy też koncertach i akademiach okolicznościowych.

Reasumując niniejsze analizy dotyczące wpływu społeczności polonijnej na społeczeństwo szwedzkie, należy uznać, że wpływ ten jest wieloraki i pozytywny. W sytuacji wszechobecnego luzu, liberalizmu i materializmu Polak, zwłaszcza katolik pochodzenia polskiego, wnosi w życie społeczne szacunek dla wartości wyższych, uniwersalnych i chrześcijańskich. Szacunek dla drugiego człowieka, dostrzeganie jego godności, potrzeb i problemów oraz wzór niesienia wzajemnej pomocy i międzyludzkiej solidarności jest powracaniem do zasad zapomnianych, przyćmionych nowoczesnym stylem życia, charakterystycznym dla społeczeństw

<sup>59</sup> Por. R. Czarny, *Szwecja – Polska we wspólnej Europie*, Warszawa 2001.

<sup>60</sup> Przyjmuje się, iż w 2000 r. Polonia szwedzka liczyła ok. 60 000 osób. Według ośrodków duszpasterskich z tej liczby ok. 35% uczestniczy czynnie w życiu religijnym, tzn. przyjmuje systematycznie sakramenty i korzysta z duszpasterstwa. „W 1984 r. w niedzielę, w Sztokholmie uczestniczyło w nabożeństwach ok. 19 000 wyznawców Kościoła luterńskiego. [...] Do znacznego przyrostu tych ostatnich przyczyniła się polska msza św. w kościele św. Jana. Spowodowała ona wzrost liczby uczestników w stosunku do roku 1983 o ponad 1000 osób”, *Szwecja – Emigracja*, b. aut., „Wiadomości Polskie” – Sztokholm 4 (197) 1985, s. 36.

<sup>61</sup> Np. Stefan Noren – były ambasador Szwecji w Polsce, którego żoną jest Polka, Jan Henrik Amberg – Minister Deputy Head of Mission, którego matka jest pochodzenia polskiego, Per Qvanström – proboszcz Johannes församling, Peter Svensson – pastor, Daniel Cizuk – pastor. Spośród znanych osób spotkać można aktorki: Małgorzatę Pieczyńską i Izabelę Scorupco, poza nimi: Tadeusza Kobuszewskiego, piosenkarkę Teresę Tutinas, poetkę Danutę Rehowicz, reżysera Marka Terpiłowskiego, hrabinę Irenę Nako z d. Tyszkiewicz, Jacka Starościaka – byłego Podsekretarza Stanu w Kancelarii Prezydenta L. Wałęsy, następnie Konsula Generalnego RP w Londynie, obecnie pełniącą funkcję Dyrektora Biura Integracji Państw Basenu Morza Bałtyckiego.



i demokracji postmodernistycznych<sup>62</sup>. Nie znaczy to jednak, że wartości, o których mowa, są do końca nieobecne w życiu społecznym Szwecji. Ożywają i ujawniają się z całą mocą w różnych sprzyjających okolicznościach, potrzebują jednak zdecydowanych zwolenników.

W kontekście powyższych twierdzeń trzeba zaznaczyć, że ogromną szansą dla szwedzkiej rodziny jest wzór życia wielu polskich, katolickich rodzin<sup>63</sup>, ich wzajemne przeżywanie wspólnych problemów, podtrzymywanie relacji pokoleń, dzielenie się radościami i smutkami, wzajemna solidarność w sprawach materialnych. To wszystko wprowadza inną niż laicka jakość życia rodzinnego. Zasady wychowawcze kładące nacisk na wychowanie dziecka poprzez szacunek do innych, do autorytetu rodziców, do pracy, do uczciwości, szlachetności (a nie zezwalanie na ślepą samowolę), stają wprawdzie w poprzek stylowi wychowania w Szwecji, lecz ukazują prawdę o tym, że można wychowywać inaczej i nie podporządkowywać się narzuconej przez media i socjotechników modzie.

W podejściu do problemów ludzi starszych, postawa wielu Polonusów „odwraca do góry nogami” trendy pogoni za młodością za wszelką cenę, uniemożliwiająca godne przeżywanie *jesieni życia*<sup>64</sup>. Szacunek dla wieku, podkreślanie znaczenia obecności ludzi starszych w rodzinie, ukazywanie – a nie pomijanie problemu cierpienia związanego z podeszłym wiekiem, troska o ludzi chorych w szpitalach, to wszystko przenika do społeczeństwa zapatrzonego w piękno młodości i aktywności. Również głoszenie zasad katolickiej nauki społecznej podbudowuje świadomość odpowiedzialności za aktywne uczestnictwo w życiu społecznym w miejscach przebywania i kraju zamieszkania. Jest znaczącym faktem, iż wielu Polaków korzystających z duszpasterstwa polonijnego w Szwecji czynnie uczestniczy w życiu związkowym, stowarzyszeniowym i politycznym. Jest to dowodem na to, że mimo skromnych możliwości w pracy duszpasterskiej następuje przenikanie treści nauczania katolickiego do Polaków w Szwecji, a przez to, dociera także do obywateli państwa szwedzkiego.

## ZAKOŃCZENIE

W minionym stuleciu Szwecja przeszła wielorakie przeobrażenia w dziedzinie życia kulturalnego, edukacyjnego, wychowawczego, obyczajowego, a także daje się zauważyć zmiany i ożywienie w podejściu do spraw religijnych. Można stwierdzić, że kraj ten przeżywa głębokie przemiany społeczne. Dzieje się tak za sprawą coraz silniejszego i postępującego otwierania się na trendy kulturalne i obyczajowe istniejące we współczesnej Europie, a także w innych krajach świata, zwłaszcza w

<sup>62</sup> Por. M. Zięba, *Demokracja i antyewangelizacja*, Poznań 1997, s. 136–137.

<sup>63</sup> Por. A. Arborelius, *Enhet i Treenigheten – Ekumenisk vesper i Uppsala Domkyrka 11.5.2002 med kardinal Glemp*, arch. PMK Sz, t. – *Listy biskupów*.

<sup>64</sup> Por. Jan Paweł II, *List do moich Braci i Sióstr...*, nr 5.

Stanach Zjednoczonych. Pod wpływem nowych prądów społeczno-kulturalnych Szwecja z kraju zacofanego (na początku ubiegłego wieku) stała się miejscem wysokiego rozwoju cywilizacyjnego pod każdym względem. Cechy charakterystyczne społeczeństwa postmodernistycznego są w dużej mierze zauważalne w Szwecji. Jedną z takich cech jest także wielonarodowość. Wśród wielu nacji i grup narodowych w Szwecji znajdują się także Polacy i osoby pochodzenia polskiego. Ich obecność w całej społeczności szwedzkojęzycznej jest żywa i aktywna z jednej strony oraz wymagająca dużego wysiłku i samowyrzeczenia, aby sprostać okolicznościom życia i wyzwaniom wynikającym z przebywania w obcym kraju. Stykają się w tym procesie różne kultury w układzie: kultura polska – kultura szwedzka, kultura polska – inne kultury imigranckie. Powyższy artykuł jest próbą opisu przemian społecznych zaistniałych w Szwecji, współprzenikania zachodzącego między Polakami i Szwedami, wpływu Polaków i polskiej kultury na zachodzące przemiany oraz ukazania jak te procesy wpływają na społeczność polonijną.

SELECTED ASPECTS OF THE SOCIAL LIFE IN PRESENT DAY SWEDEN.  
AN ATTEMPT TO SHOW THE INTERACTIONS OF THE SOCIAL,  
MORAL AND RELIGIOUS NATURE BETWEEN SWEDES AND POLES

### Summary

During the previous century Sweden has gone through many changes in cultural, educational, tutorial, and moral aspects. One can also see a shift in attitudes toward as well as more vivid interest in the religious matters. One can say that the country is going through profound social changes. They are a result of an ever widening openness toward cultural and moral trends in present day Europe as well as other countries around the World, in particular the United States. Under the influences of new trends Sweden has gone from a backward country in the beginning of the past century to a place of an in every respect highly developed civilisation. The characteristics of a post-modern society are clearly visible in Sweden. One such characteristic is a mix of different nationalities. Poles and people of Polish descent represent one group among many nationalities and ethnic groups in Sweden. On the one hand, their presence in the Swedish community is marked by vivid and active participation. On the other hand, it requires a lot of effort and self-denial in order to tackle everyday circumstances and to face up to the challenges posed by a life in a foreign country. Different cultures come in contact with each other in constellations: Polish culture – Swedish culture, Polish culture – cultures of other immigrants. The above article is an attempt to describe the social changes that have occurred in Sweden. It also tries to depict mutual permeation of Poles and Swedes, the influence of Poles and the Polish culture on the current changes and how these processes influence the Polish community in diaspora.

**Nota o Autorze:** ks. **MARIUSZ CHAMARCZUK SDB** – doktorant na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, specjalizacja politologia. Współpracownik Instytutu Badań nad Kulturą Polonijną w Monachium, odpowiedzialny za duszpasterstwo młodzieży katolickiej w Szwecji. Zajmuje się zagadnieniami integracji kulturowej w społecznościach emigracyjnych, zwłaszcza wśród Polonii szwedzkiej.

KS. PIOTR MARCHWICKI SDB

## RELIGIJNOŚĆ Z PERSPEKTYWY TEORII PRZYWIĄZANIA

### WPROWADZENIE

W ostatnich latach można zaobserwować znaczny wzrost zainteresowania teorią przywiązania J. Bowlby'ego<sup>1</sup>. Przejawem tego jest duża liczba nawiązujących do niej prac w wielu dziedzinach psychologii, m.in. psychologii osobowości, psychologii rozwojowej, psychologii społecznej, psychopatologii, a od początku lat dziewięćdziesiątych także psychologii religii. Niniejszy artykuł jest poświęcony omówieniu ostatniego z wymienionych nurtów badawczych, który przyczynia się do dalszego rozwoju i pogłębiania wiedzy dotyczącej psychologicznych uwarunkowań religijności. Zostaną w nim przedstawione w pierwszej kolejności główne założenia i rozwój samej teorii przywiązania, a następnie – teoretyczne podstawy uzasadniające stosowanie nawiązującego do niej podejścia w psycholo-

---

<sup>1</sup> John Bowlby (1907–1990) brytyjski lekarz i psychoanalityk. Ukończył studia medyczne w *Trinity College* w Cambridge, w *University College Hospital* w Londynie oraz trening psychoanalityczny w tradycji nawiązującej do M. Klein teorii relacji z obiektem. Przez długie lata pracował w *Tavistock Clinic* w Londynie, poświęcając się kierowaniu tego instytutu oraz pracy terapeutycznej z małymi dziećmi i ich matkami. W latach 1958–1961 opublikował serię artykułów, w których przedstawił główne zarysy swojej teorii przywiązania. Są to: *The nature of the child's tie to his mother*. W: *International Journal of Psychoanalysis*, 39, 1958, s. 350–373; *Grief and mourning in infancy and early childhood*. W: *The Psychoanalytic Study of the Child*, 15, 1960, s. 9–52; *Separation anxiety*. W: *International Journal of Psychoanalysis*, 41, 1960, s. 89–113; *Process of mourning*. W: *International Journal of Psychoanalysis*, 42, 1961, s. 317–340. Pełne opracowanie teorii zawiera wydana w latach 1969–1980 trylogia *Attachment and loss* (*Attachment and loss. Vol. I. Attachment*. New York: Basic Books, 1969; *Attachment and loss. Vol. II. Separation: Anxiety and anger*. New York: Basic Books, 1973; *Attachment and loss. Vol. III. Loss*. New York: Basic Books, 1980). Po przejściu na emeryturę J. Bowlby poświęcił się propagowaniu głównych idei swojej teorii, głosił odczyty i konferencje w Wielkiej Brytanii i poza jej granicami. Zostały one następnie zebrane w dwóch książkach: *The making and breaking of affectional bonds*. London: Tavistock Publications, 1979 oraz *A secure base: Parent-child attachment and healthy human development*, New York: Basic Books, 1988.

gii religii. W końcu zostanie dokonany przegląd ważniejszych badań nad religijnością z perspektywy teorii przywiązania.

## 1. GŁÓWNE ZAŁOŻENIA I ROZWÓJ TEORII PRZYWIĄZANIA

Przyjmuje się powszechnie, że teoria przywiązania J. Bowlby'ego jest pierwszą naukową próbą zastosowania modelu etologicznego do badania rozwoju psychologicznego człowieka<sup>2</sup>. Powstała ona w nawiązaniu do prowadzonych w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. obserwacji dzieci przebywających w instytucjach, jako teoretyczna podstawa wyjaśnienia zaburzeń emocjonalnych, będących konsekwencją oddzielenia od matki lub utraty matki w pierwszych miesiącach i latach życia dziecka. Nawiązując do własnych doświadczeń w pracy klinicznej oraz do badań etologów, J. Bowlby wysunął tezę, że w każdym człowieku istnieje uwarunkowana genetycznie tendencja do tworzenia silnych więzi emocjonalnych z innymi ludźmi. Tendencja ta rozwinęła się u człowieka w środowisku jego przystosowania ewolucyjnego, gdzie był on narażony na liczne niebezpieczeństwa ze strony drapieżników: tylko trzymając się blisko osobników dorosłych, potomstwo miało zapewnioną opiekę i ochronę, a więc zwiększoną szansę przeżycia<sup>3</sup>. Zgodnie z teorią J. Bowlby'ego do zachowań związanych z przywiązaniem zaliczają się wszystkie te zachowania, poprzez które dziecko utrzymuje lub poszukuje bliskości innej konkretnej i preferowanej przez nią osoby, z reguły matki, w celu otrzymania pociechy i ochrony<sup>4</sup>. Prowadzą one normalnie do powstania więzi uczuciowej między dzieckiem i matką, a potem również między dzieckiem i innymi bliskimi członkami rodziny. Zaburzenia we właściwym rozwoju więzi przywiązania są natomiast jednym z czynników prowadzących do powstania różnego rodzaju zaburzeń emocjonalnych.

Jednym z ważniejszych punktów teorii przywiązania jest założenie, że chociaż zachowania związane z przywiązaniem są najbardziej widoczne i intensywne w pierwszych okresach rozwojowych, to można je obserwować na przestrzeni całego życia ludzkiego „od kołyski aż do trumny”<sup>5</sup>. U osoby dorosłej więź przywiązania rozwija się w stosunku do innej osoby dorosłej. Związane z nią zachowania ujawniają się głównie w sytuacjach stresu, zagrożenia lub choroby. W innych przypadkach są mniej widoczne, ale świadomość tego, że osoba ta jest dostępna i gotowa do udzielenia pomocy i pociechy jest źródłem poczucia bezpie-

---

<sup>2</sup> Por. K. Vasta, M. M. Haith, S. A. Miller (1995). *Psychologia dziecka*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, s. 70.

<sup>3</sup> Por. J. Bowlby (1999). *Attaccamento e perdita. Vol. I. L'attaccamento alla madre*. Tłum. włoskie. Torino: Bollati Boringhieri, s. 39–41, 72–74, 221–223.

<sup>4</sup> Por. J. Bowlby (1989). *Una base sicura: Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*. Tłum. włoskie. Milano: Raffaello Cortina Editore, s. 27.

<sup>5</sup> Tamże, s. 78.

czeństwa i sprawia, że relacja z nią oceniana jest jako warta kontynuacji. Polemizując przede wszystkim z teoriami psychoanalitycznymi, które widzą w przywiązaniu dorosłych wyraz zależności od innych i element zaburzonego funkcjonowania psychospołecznego, J. Bowlby uważa je za zjawisko normalne i świadczące o zdrowiu psychicznym<sup>6</sup>.

Strukturami poznawczymi, odpowiedzialnymi za funkcjonowanie systemu przywiązania, w tym za ciągłość przywiązania na przestrzeni życia ludzkiego, są wewnętrzne modele operacyjne. Składają się na nie następujące reprezentacje umysłowe: model osoby, do której jest się przywiązany, czyli model postaci przywiązania, model obrazu siebie samego (model ja) oraz model relacji pomiędzy innymi a ja w zakresie przywiązania. Modele te formują się w toku interakcji z postaciami przywiązania. Jeśli osoby, do których dziecko jest przywiązane, są łatwo dostępne i wrażliwe na jego potrzeby, rozwija ono wewnętrzne modele zawierające pozytywne przekonania na temat postaci przywiązania – a przez generalizację na temat innych ludzi – oraz na temat siebie samego jako osoby godnej miłości i akceptacji. Jeśli natomiast osoby te nie są łatwo dostępne i nie wyrażają gotowości do okazania pomocy i opieki, dziecko rozwija wewnętrzne modele zawierające negatywne przekonania na temat postaci przywiązania jako osób nieprzewidywalnych i niegodnych zaufania oraz negatywny obraz siebie samego<sup>7</sup>.

Punkt milowy w dalszym rozwoju teorii przywiązania stanowiło wyjście nawiązujących do niej badaczy poza początkowe zainteresowanie dziećmi dotkniętymi sytuacjami traumatycznymi i włączenie do badań normalnych dzieci z populacji nieklinicznej. Doprowadziło to do odkrycia przez M. Ainsworth i współpracowników, przy zastosowaniu laboratoryjnej procedury Obcej Sytuacji, tzw. stylów przywiązania, czyli modeli zachowań związanych z przywiązaniem określających indywidualne różnice w jakości więzi przywiązania niemowląt do matek: bezpiecznego stylu przywiązania, czyli modelu optymalnego i normatywnego, będącego wyrazem zdrowego i niezakłóconego rozwoju więzi przywiązania między dzieckiem i matką, oraz dwóch stylów przywiązania unikającego i stylu lękowo-ambiwalentnego<sup>8</sup>, będących wyrazem zaburzonego rozwoju więzi przywiązania. Dzieci o stylu bezpiecznym używają swych matek jako bazy do eksploracji otoczenia. W czasie rozłąki wykazują zaniepokojenie, a kiedy matka wraca, witają ją uśmiechem, wokalizacją lub gestem. Rozłąka z matką sprawia, że są podenerwowane, szukają z nią kontaktu, a po uzyskaniu pocieszenia wracają z powrotem do badania otoczenia. Dzieci o stylu unikającym dokonują śmiałej eksploracji

---

<sup>6</sup> Por. J. Bowlby (2000). *Attaccamento e perdita. Vol. III. La perdita della madre: Tristezza e depressione*. Tłum. włoskie. Torino: Bollati Boringhieri, s. 47–48; tenże (1989). *Dz. cyt.*, s. 25–26.

<sup>7</sup> Por. J. Bowlby (2000). *Attaccamento e perdita. Vol. II. La separazione dalla madre: Angoscia e rabbia*. Tłum. włoskie. Torino: Bollati Boringhieri, s. 195–198.

<sup>8</sup> Por. M. Ainsworth, B. A. Witting (1969). Attachment and the exploratory behaviour of one-year-olds in a strange situation. W: B. M. Foss (red.). *Determinants of infant behaviour. IV*. London: Methuen, s. 113–136.

otoczenia, nie wykorzystują jednak przy tym matki jako bazy. W czasie rozłąki okazują mało widocznych znaków zaniepokojenia lub podenerwowania. Gdy matka wraca, ignorują ją lub aktywnie jej unikają, a swoją uwagę koncentrują raczej na otoczeniu. Dzieci o stylu lękowo-ambiwalentnym nie angażują się w eksplorację otoczenia. Są raczej lękliwe i bierne. W czasie rozłąki z matką są mocno podenerwowane, a po jej powrocie z trudnością się uspokajają, manifestując na przemian stany gniewnego odrzucenia i pragnienia bliskości matki<sup>9</sup>.

Badania nad stylami przywiązania prowadzone w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wśród niemowląt i dzieci w wieku przedszkolnym zostały rozszerzone od połowy lat osiemdziesiątych również na młodzież w wieku dorastania i na osoby dorosłe. W przypadku młodzieży i dorosłych pomiarem objęto nie tylko kategorie przywiązania do rodziców w dzieciństwie, ale i style przywiązania do partnera w bliskim związku emocjonalnym (np. partnera w miłości romantycznej, współmałżonka, przyjaciela). Prowadzone są one w dwóch niezależnych tradycjach badawczych. Pierwsza z nich, o orientacji psychodynamicznej, wykorzystuje wywiad kliniczny i skale do oceny zebranego w czasie tego wywiadu materiału, a sam pomiar modelu przywiązania dokonuje się, opierając się na diagnozie dynamiki wewnętrznych modeli operacyjnych. Druga tradycja, tworzona głównie przez psychologów osobowości i psychologów społecznych, koncentruje się na pomiarze aktualnego modelu przywiązania osoby dorosłej do partnera w bliskim związku uczuciowym i wykorzystuje zasadniczo skale do samooceny<sup>10</sup>.

Badania nad przywiązaniem do partnera w bliskim związku emocjonalnym koncentrowały się początkowo na relacjach miłości romantycznej i objęły w dalszej kolejności również relacje przyjaźni. Wyrosły one z badań nad przywiązaniem dzieci do matek. Ich punktem wyjścia było zaobserwowanie podobieństwa

---

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 125–134. W polskich tłumaczeniach literatury angielskojęzycznej używa się następujących terminów na określenie odkrytych przez M. Ainsworth i współpracowników stylów przywiązania: przywiązanie ufne, przywiązanie zapewniające poczucie bezpieczeństwa, styl bezpieczny, przywiązanie lękowo-unikające, przywiązanie nie dające poczucia bezpieczeństwa z zachowaniami lękowo-unikającymi, styl unikający, przywiązanie lękowo-ambiwalentne, przywiązanie nie dające poczucia bezpieczeństwa z zachowaniami lękowo-opornymi, styl lękowo-ambiwalentny (zob. K. Vasta, M. M. Haith, S. A. Miller (1995). *Dz. cyt.*, s. 468; J. S. Turner, D. B. Helms (1999). *Rozwój człowieka*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, s. 194–195; R. B. Cialdini, D. T. Kenrick, S. L. Neuberg (2002), *Psychologia społeczna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, s. 406). W odniesieniu do stylów przywiązania osób dorosłych H. Gasiul używa następujących terminów: styl bezpieczny, styl unikowy i styl lękowy/ambiwalentny (zob. H. Gasiul (2001). *W poszukiwaniu podstaw rozwoju ja emocjonalnego*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, s. 50). W niniejszym artykule będą używane następujące określenia stylów przywiązania, jednakowe dla dzieci i dla osób dorosłych: bezpieczny, unikający i lękowo-ambiwalentny.

<sup>10</sup> K. Bartholomew, P. R. Shaver (1998). Methods of assessing adult attachment: Do they converge? W: J. A. Simpson, W. S. Rholes (red.). *Attachment theory and close relationship*. New York: The Guilford Press, s. 26–28; J. A. Simpson, W. S. Rholes (1998). Attachment in adulthood. W: J. A. Simpson, W. S. Rholes (red.). *Attachment theory and close relationship*. New York: The Guilford Press, s. 3–8.

między dynamiką uczuć i zachowań charakterystycznych dla osób zakochanych i dynamiką uczuć i zachowań charakterystycznych w relacji dziecka ze swoją matką. Za tym, że w obu typach relacji działają te same związane z przywiązaniem procesy, przemawia fakt, że zarówno dziecko, jak i osoba dorosła czerpie poczucie bezpieczeństwa i większej pewności siebie z bliskości i dostępności osoby, do której jest przywiązana<sup>11</sup>.

## 2. TEORIA PRZYWIĄZANIA I PSYCHOLOGIA RELIGII

Punktem wyjścia badań psychologicznych nad religijnością z perspektywy teorii przywiązania jest założenie, że dla wielu osób Bóg może funkcjonować na poziomie psychologicznym jako postać przywiązania. Jest to widoczne szczególnie w chrześcijaństwie i w innych religiach teistycznych<sup>12</sup>, gdzie jedną z podstawowych dynamik określających relację osoby wierzącej z Bogiem jest przekonanie o Jego dostępności i wrażliwości na potrzeby jednostki. Rolę postaci przywiązania w kontekście religijnym może pełnić także Chrystus, Matka Boża, różni święci, aniołowie stróżowie i inne byty o charakterze nadprzyrodzonym (Kirkpatrick 1992)<sup>13</sup>. L. A. Kirkpatrick wskazuje na następujące aspekty zachowań religijnych, które przemawiają za zasadnością konceptualizacji religijności jako procesu przywiązania<sup>14</sup>:

---

<sup>11</sup> P. R. Shaver, C. Hazan, D. Bradshaw (1988). Love as attachment: The integration of three behavioral systems. W: R. J. Sternberg, M. Barnes (red.). *The psychology of love*. New Haven: Yale University Press, s. 73–77.

<sup>12</sup> Zdaniem L. A. Kirkpatricka badania nad religijnością z perspektywy teorii przywiązania mają sens również wśród wyznawców religii wschodnich, takich jak hinduizm i buddyzm, uważanych generalnie za nieisteistyczne. Wynika to z faktu, że charakter nieisteistyczny religie te przyjmują w swojej wyższej formie filozoficznej, natomiast wiara przeciętnego wyznawcy zakłada zawsze jakąś osobistą więź z bóstwem. Jest tak w hinduizmie, w którym jedna z trzech dróg oświecenia, tzw. droga pobożności (*bhakti*), wybierana przez ok. 90% wiernych, pociąga za sobą – podobnie jak to jest w chrześcijaństwie – całkowite oddanie się wybranemu bóstwu. Również w buddyzmie pierwotna nauka, którą charakteryzowała metafizyczna prostota, zlała się z innymi poprzedzającymi buddyzm wierzeniami obejmującymi wiarę w różnego rodzaju bóstwa i byty duchowe. Z biegiem czasu wykształciła się nawet bliska przeciętnemu człowiekowi postać Buddy Cierpiącego Zbawiciela. Dotyczy to nie tylko wyznawanej przez większość buddystów teistycznej tradycji Mahayana, ale również niektórych obszarów, na których dominuje bardziej filozoficzna tradycja Terawada (por. L. A. Kirkpatrick (1995). Attachment theory and religious experience. W: R. W. Hood (red.). *Handbook of religious experience: Theory and practice*. Birmingham: Religious Education Press, s. 464–465).

<sup>13</sup> Por. L. A. Kirkpatrick (1992). An attachment-theory approach to the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, nr 1, s. 6–7.

<sup>14</sup> Por. L. A. Kirkpatrick (1992). *Art. cyt.*, s. 6–16; tenże (1995). *Art. cyt.*, s. 451–461; tenże (1997a). An attachment-theory approach to the psychology of religion. W: B. Spilka, D. N. McIntosh (red.). *The psychology of religion: Theoretical approaches*. Boulder: Westview Press, s. 117–126; tenże (1999). Attachment and religious representations and behavior. W: J. Cassidy,

• Niektóre zachowania manifestowane w kontekście religijnym przypominają zachowania małych dzieci wobec matek, np. przypominająca dziecięce gaworzenie glosolalia, wznoszenie rąk podczas modlitwy, które przywodzi na myśl wyciąganie przez dziecko rąk w oczekiwaniu, że zostanie wzięte przez matkę na ramiona.

• Wiele osób wierzących zwiększa intensywność modlitwy, a więc intensywność kontaktu z Bogiem, gdy przeżywają sytuację trudną lub kryzysową. Modlitwa przyjmuje wówczas często charakter prośby o pociechę i pomoc. Podobnie, wiele osób w sytuacji problemowej udaje się spontanicznie do świątyni, traktowanej jako miejsce szczególnej Bożej obecności, aby odczuć bliskość Boga i przedstawić Mu swoje sprawy.

• Związek, jaki zachodzi między osobą wierzącą a Bogiem określany jest najczęściej jako „więź”. Osoby wierzące mówią często o pragnieniu jej pogłębienia lub odnowy. Sam rodzaj więzi istniejącej między wierzącym a Bogiem określany jest zwykle jako miłość, a proces nawrócenia określany jest często jako zakochanie. Przedstawianie relacji z Bogiem w analogii do bliskich relacji interpersonalnych, a szczególnie relacji miłości romantycznej, pozwala przypuszczać, że rodzaj modelu przywiązania, jaki ma jednostka, wywiera wpływ na kształt jej religijności<sup>15</sup>.

• Zjawisko religijnego nawrócenia zachodzi bardzo często w okresie adolescencji, a więc w okresie przejściowym, w którym ma miejsce oderwanie od pierwotnych postaci przywiązania, jakimi są rodzice. Dorastający może w tym czasie odczuwać zwiększone poczucie samotności i być bardziej skłonny do zwrócenia się ku Bogu (lub jakiemuś charyzmatycznemu religijnemu przywódcy) jako zastępczej postaci przywiązania.

Zdaniem L. A. Kirkpatricka silną stroną podejścia wykorzystującego teorię przywiązania w psychologii religii jest to, że nie stanowi ono jeszcze jednego tzw. podejścia niedoboru (*deficiency approach*) do religijności. Typowym przykładem podejścia niedoboru jest krytyka religii ze strony freudowskiej psychoanalizy, według której religia jest niedojrzałym i regresywnym produktem okresu

---

P. R. Shaver (red.). *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical application*. New York: The Guilford Press, s. 804–808.

<sup>15</sup> Jeśli chodzi o przedstawianie relacji między osobą wierzącą a Bogiem w analogii do relacji miłości romantycznej, to należy zauważyć, że między dwoma rodzajami miłości istnieją pewne różnice: w miłości Boga brak jest elementu pociągu seksualnego; w przeciwieństwie do człowieka Bóg jako postać przywiązania jest niezawodny, można zawsze na niego liczyć; relacja z Bogiem ma charakter asymetryczny, natomiast relacja miłości romantycznej jest typowo symetryczna. Stąd P. Noller uważa, że bardziej odpowiednie, z punktu widzenia zastosowania teorii przywiązania do badań nad religijnością, jest przedstawianie relacji między osobą wierzącą a Bogiem w analogii do miłości między dzieckiem a rodzicami. Analogię tą spotyka się również często w literaturze religijnej, a przemawia za nią szczególnie jej asymetryczny charakter, podobny do tego, jaki zachodzi w relacji między wierzącym a Bogiem (por. P. Noller (1992). Religion conceptualized as an attachment process: Another deficiency approach to the psychology of religion? *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, nr 1, s. 30).



dzieciństwa, wynikającym z potrzeby opieki i zależności ze strony kogoś większego i silniejszego. Potrzebę tę powinno się przekroczyć w wieku dojrzałym. Konceptualizacja religijności jako procesu przywiązania pozwala natomiast spojrzeć na nią jako na naturalny ludzki fenomen, zgodnie z poglądem J. Bowlby'ego, według którego zachowania związane z przywiązaniem są integralną częścią ludzkiej natury nie tylko w dzieciństwie, ale na przestrzeni całego życia<sup>16</sup>. Niemniej, należy raczej zgodzić się z poglądem wyrażonym przez P. Noller, że chociaż teoria przywiązania może wyjaśnić od strony psychologicznej wiele aspektów religijności, to jednak nie jest w stanie wyjaśnić wszystkiego (np. wpływu, jaki na kształt religijności wywiera treść poszczególnych wyznań)<sup>17</sup>.

### 3. PRZEGLĄD BADAŃ NAD RELIGIJNOŚCIĄ Z PERSPEKTYWY TEORII PRZYWIĄZANIA

Przeprowadzone do tej pory badania nad religijnością z perspektywy teorii przywiązania miały na celu uchwycenie związków zachodzących między różnymi aspektami religijności i mierzonymi retrospektywnie stylami przywiązania do rodziców w dzieciństwie oraz stylami przywiązania do osób w bliskim związku uczuciowym. Zostały wysunięte dwie przeciwstawne hipotezy dotyczące tych związków, z których każda znajduje oparcie w założeniach teorii przywiązania: hipoteza odpowiedniości i hipoteza kompensacji.

*Hipoteza odpowiedniości (correspondence hypothesis)* zakłada, że rozwój wewnętrznych modeli operacyjnych przywiązania związanych z religijnością (np. obraz Boga i relacji z Bogiem) następuje równoległe do rozwoju wewnętrznych modeli operacyjnych określających bliskie relacje z innymi ludźmi. Osoby o bezpiecznym stylu przywiązania są więc bardziej religijne niż osoby o stylach przywiązania unikającym i lękowo-ambivalentnym ze względu na posiadany przez nie bardziej pozytywny obraz Boga, który jest zgodny z modelem operacyjnym postaci przywiązania jako godnych zaufania oraz z modelem ja, określającym ich samych jako godnych miłości i troski. Mniejsza religijność osób o stylach, będących wyrazem zaburzonego rozwoju więzi przywiązania, wynika natomiast z posiadanego przez nie negatywnego obrazu Boga, odpowiadającego modelowi postaci przywiązania jako niegodnych zaufania, oraz modelowi ja, określającemu ich samych jako niegodnych miłości i troski<sup>18</sup>.

Za powyższą hipotezę przemawiają wyniki badań L. A. Kirkpatricka i P. R. Shavera, którzy stwierdzili, że osoby o bezpiecznym stylu przywiązania do partnera

<sup>16</sup> Por. L. A. Kirkpatrick (1995). *Art. cyt.*, s. 465–468.

<sup>17</sup> Por. P. Noller (1992). *Art. cyt.* s. 29–30.

<sup>18</sup> Por. L. A. Kirkpatrick (1992). *Art. cyt.*, s. 18–19; tenże (1998). God as a substitute attachment figure: A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, s. 962.

w romantycznym związku mają bardziej pozytywny obraz Boga (bardziej kochający, mniej odległy od człowieka, mniej kontrolujący) niż osoby o stylu unikającym oraz wykazują ogólnie wyższy poziom zaangażowania religijnego niż osoby o stylach będących wyrazem zaburzonego rozwoju więzi przywiązania. Ponadto, osoby o stylu unikającym częściej określają same siebie jako agnostyków<sup>19</sup>.

*Hipoteza kompensacji (compensation hypothesis)*, przeciwstawna do poprzedniej, zakłada, że osoby o stylach unikającym i lękowo-ambiwalentnym wykazują większą religijność, ponieważ szukają w Bogu zastępczej postaci przywiązania, która dałaby im brakujące poczucie bezpieczeństwa<sup>20</sup>. Hipoteza ta nawiązuje do poglądu wyrażonego przez M. Ainsworth, że dzieci, którym nie udało się rozwinąć bezpiecznego stylu przywiązania do rodziców, mogą próbować przywiązać się do innych osób pełniących istotną rolę w ich życiu, np. do rodzeństwa, nauczycieli, wychowawców, trenerów, księży, terapeutów itd.<sup>21</sup> Chociaż M. Ainsworth nie wymienia Boga ani innych bytów nadprzyrodzonych jako możliwych zastępczych postaci przywiązania, to jednak L. A. Kirkpatrick uważa, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby dodać je do tej listy<sup>22</sup>.

Również hipoteza kompensacji jest poparta wynikami przeprowadzonych badań. I tak, L. A. Kirkpatrick i P. R. Shaver zaobserwowali, że te osoby o mierzonym retrospektywnie unikającym stylu przywiązania do rodziców w dzieciństwie, których matki były względnie mało religijne, wykazują większe ogólne zaangażowanie religijne, wyższy poziom religijności wewnętrznej, wiary w Boga osobowego, Boga kochającego i osobowej relacji z Bogiem. Nie zostały jednak odnotowane różnice w poziomie religijności między osobami o różnych stylach przywiązania przy wysokiej religijności matki<sup>23</sup>. Również wyniki przeprowadzonych przez L. A. Kirkpatricka badań podłużnych na próbie kobiecej wskazują, że kobiety o unikającym i lękowo-ambiwalentnym stylu przywiązania do partnera w romantycznym związku częściej donoszą o odnalezieniu nowej relacji z Bogiem na przestrzeni czterech lat, a kobiety o stylu lękowo-ambiwalentnym częściej do-

<sup>19</sup> Por. L. A. Kirkpatrick, P. R. Shaver (1992). An attachment-theoretical approach to romantic love and religious belief. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, s. 266–275. Wyniki przemawiające za hipotezą odpowiedniości otrzymali również B. J. Strahan – na próbie studentów australijskich (*Parents, religion, and interpersonal orientation: An attachment theory perspective*, Niepublikowana praca magisterska, Loma Linda University, Loma Linda – USA, 1991) oraz R. Jubis – na próbie studentów amerykańskich (*An attachment-theoretical approach to understanding children's conception of God*, Niepublikowana praca doktorska, University of Denver, Denver, 1991).

<sup>20</sup> Por. L. A. Kirkpatrick (1992). *Art. cyt.*, s. 16–18; tenże (1998). *Art. cyt.*, s. 962.

<sup>21</sup> Por. M. Ainsworth (1995). Attaccamenti ed altri legami affettivi nel ciclo della vita. W: C. Parkes, J. Stevenson-Hinde, P. Marris (red.), *L'attaccamento nel ciclo della vita*. Tłum. włoskie. Roma: Il Pensiero Scientifico, s. 33.

<sup>22</sup> Por. L. A. Kirkpatrick (1992). *Art. cyt.*, s. 16.

<sup>23</sup> Por. L. A. Kirkpatrick, P. R. Shaver (1990). Attachment theory and religion: Childhood attachments, religious beliefs and conversions. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, nr 3, s. 323–328.

świadczają nawrócenia religijnego<sup>24</sup>. P. Granqvist i B. Hagekull badali na próbkach szwedzkich poziom religijności osób zakochanych i osób samotnych (niezakochanych). Otrzymane wyniki wskazują, że osoby samotne są bardziej religijne, co autorzy przytaczają również jako dowód na rzecz hipotezy kompensacji<sup>25</sup>.

Elementów pozwalających na dokonanie próby integracji dwóch przeciwstawnych hipotez dostarczyły wyniki dalszych badań przeprowadzonych na próbkach szwedzkich i amerykańskich. P. Granqvist badał związki zachodzące między mierzonymi retrospektywnie stylami przywiązania do rodziców w dzieciństwie i religijnością szwedzkich studentów. Po uwzględnieniu poziomu zaangażowania religijnego rodziców w dzieciństwie respondentów, stwierdził on, że przy niskim zaangażowaniu religijnym rodziców osoby o stylach będących wyrazem zaburzonego rozwoju więzi przywiązania wykazują wyższy poziom religijności niż osoby o stylu bezpiecznym, natomiast przy wysokim zaangażowaniu religijnym rodziców wyższy poziom religijności wykazują osoby o bezpiecznym stylu przywiązania<sup>26</sup>. Otrzymane wyniki są więc częściowo zbieżne z omówionymi wyżej rezultatami badań L. A. Kirkpatricka i P. R. Shavera<sup>27</sup>. W dalszych badaniach P. Granqvist i B. Hagekull stwierdzili, że unikający styl przywiązania do rodziców przy niskiej religijności rodziców wykazuje pozytywny związek z religijnością nacechowaną emocjonalnie, natomiast styl bezpieczny, niezależnie od poziomu religijności rodziców, wykazuje pozytywny związek z religijnością opartą na socjalizacji. Ponadto, obydwa style, będące wyrazem zaburzonego rozwoju więzi przywiązania, wykazują negatywny związek z religijnością opartą na socjalizacji niezależnie od poziomu religijności rodziców<sup>28</sup>.

Wyniki badań szwedzkich pozwalają na wyciągnięcie następujących wniosków na temat związków między religijnością i mierzonymi retrospektywnie stylami przywiązania do rodziców: a) przy wysokiej religijności rodziców osoby o bezpiecznym stylu przywiązania wykazują zgodnie z hipotezą odpowiedniości większą religijność niż osoby o stylach unikającym i lękowo-ambiwalentnym; religijność osób o stylu bezpiecznym wydaje się bardziej ukształtowana przez procesy socjalizacji, w których ważną rolę odgrywają procesy naśladowania i przejmowania wartości od rodziców; b) przy niskiej religijności rodziców osoby o

---

<sup>24</sup> Por. L. A. Kirkpatrick (1997b). A longitudinal study of changes in religious belief and behavior as a function of individual differences in adult attachment style. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, nr 2, s. 212–213.

<sup>25</sup> Por. P. Granqvist, B. Hagekull (2000). Religiosity, adult attachment, and why „singles” are more religious. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10, nr 2, s. 118.

<sup>26</sup> Por. P. Granqvist (1998). Religiousness and perceived childhood attachment: On the question of compensation or correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, nr 2, s. 357–359.

<sup>27</sup> Zob. przypis 23.

<sup>28</sup> Por. P. Granqvist, B. Hagekull (1999). Religiousness and perceived childhood attachment: Profiling socialized correspondence and emotional compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38, nr 2, s. 262.

stylach unikającym i lękowo-ambiwalentnym wykazują zgodnie z hipotezą kompensacji większą religijność niż osoby o stylu bezpiecznym; religijność tych osób wydaje się być bardziej ukształtowana przez procesy związane ze strategią regulacji emocji w celu uzyskania brakującego poczucia bezpieczeństwa.

Odminną koncepcję integracji hipotezy odpowiedniości i hipotezy kompensacji przedstawił L. A. Kirkpatrick. Na podstawie przeprowadzonych wśród studentów amerykańskich wyników badań poprzecznych i obejmujących okres kilku miesięcy badań podłużnych nad związkami stylów przywiązania do osoby w bliskim związku uczuciowym z religijnością, stwierdził on, że hipoteza odpowiedniości określa związek stylów przywiązania z religijnością w perspektywie poprzecznej, natomiast hipoteza kompensacji – w perspektywie podłużnej<sup>29</sup>.

Przedstawione wyżej wnioski, do jakich doszedł L. A. Kirkpatrick, są zbieżne z wynikami badań nad związkami stylów przywiązania z nawróceniem, które można potraktować jako wzrost religijności w ciągu pewnego okresu. Wskazują one na częstsze przeżywanie doświadczenia nawrócenia (określanego jako duża zmiana w religijności, ponowne narodzenie itp.) przez osoby o stylach przywiązania unikającym i lękowo-ambiwalentnym. Na podstawie rezultatów tych prac nie można jednak jednoznacznie stwierdzić, który styl przywiązania, unikający czy lękowo-ambiwalentny, pozostaje w istotnym związku z głębszą lub bardziej intensywną religijnością. L. A. Kirkpatrick i P. R. Shaver zaobserwowali ten związek dla stylu unikającego<sup>30</sup>, natomiast L. A. Kirkpatrick oraz P. Granqvist i B. Hagekull – dla stylu lękowo-ambiwalentnego<sup>31</sup>.

Przedstawione wyniki badań nad religijnością z perspektywy teorii przywiązania wymagają potwierdzenia w dalszych pracach empirycznych. Wymagana jest również ich replikacja w innych kontekstach kulturowych niż te, w których badania te były dotychczas prowadzone. Oczekiwanie dotyczące replikacji uzyskanych rezultatów w różnych kontekstach kulturowych jest uzasadnione ponadkulturowym charakterem stylów przywiązania, co w konsekwencji pozwala również przyjąć założenie o ponadkulturowym charakterze związków między stylami przywiązania a religijnością<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Por. L. A. Kirkpatrick (1998). *Art. cyt.*, s. 964–969.

<sup>30</sup> Por. L. A. Kirkpatrick, P. R. Shaver (1990). *Art. cyt.*, s. 326–327.

<sup>31</sup> Por. L. A. Kirkpatrick (1997b). *Art. cyt.*, s. 212; P. Granqvist, B. Hagekull (1999). *Art. cyt.*, s. 263.

<sup>32</sup> Na temat badań nad stylami przywiązania dzieci do matek w różnych kulturach zob. M. H. van IJzendoorn i A. Sagi (1999). Cross-cultural pattern of attachment: Universal and contextual dimensions. W: J. Cassidy, P. R., Shaver (red.). *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical application*. New York: The Guilford Press, s. 713–734.

---

**RELIGIOUSNESS FROM THE PERSPECTIVE  
OF THE ATTACHMENT THEORY****Summary**

In the last years we have been witnessing an increasing interest in J. Bowlby's attachment theory among psychologists. The attachment approach was applied in a great number of studies in such fields of psychology as personality, development, social psychology and psychopathology. At the beginning of 1990s the attachment theory approach was also introduced in the field of psychology of religion. The present paper is dedicated to this new research tradition which has been contributing to further increase of knowledge regarding psychological conditions of religiousness. Firstly, the main assumptions and development of attachment theory are presented. Then, the theoretical basis, which warrants the use of the attachment approach in psychology of religion, is outlined. Finally, the results of the more important studies on religiousness from the perspective of the attachment approach are discussed.

**Nota o Autorze:** ks. dr **PIOTR MARCHWICKI SDB** – wykładowca psychologii w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Zajmuje się psychologią kliniczną i osobowości oraz psychologią religii.

KS. DARIUSZ BUKSIK SDB

## POTRZEBA KSZTAŁTOWANIA SUMIENIA W PERSPEKTYWIE KONSEKRACJI ZAKONNEJ

### Refleksja psychologiczna

#### WPROWADZENIE

#### – POJĘCIE SUMIENIA W FILOZOFII, TEOLOGII I ETYCE

Doniosłość problematyki sumienia jest zauważalna we współczesnych rozważaniach naukowych prowadzonych zarówno na terenie teologii moralności<sup>1</sup>, etyki moralności<sup>2</sup>, socjologii moralności<sup>3</sup>, jak i psychologii moralności. Jak się wydaje, zagadnienie sumienia należy do tych, które jawią się w samym centrum refleksji współczesnego człowieka. Odnosząc się do tej problematyki z perspektywy psychologicznej, pragnę zwrócić uwagę na ważność i konieczność kształtowania sumienia w perspektywie życia konsekrowanego. Sumienie dla osoby konsekrowanej ma być źródłem wszelkich odniesień. Ma ono prowadzić do jedności w działaniu i życiu osobistym, scalać, dając spójność: wierności, wolności działania, twórczości i odpowiedzialności.

Już refleksja grecko-rzymska dochodzi do idei sumienia jako świadka, ale nigdy do idei sumienia normatywnego. Jak twierdzą teoretycy poznania, przeżycie, które dzisiaj nazywamy (za filozofią grecką) sumieniem, pojawia się tam jako

---

<sup>1</sup> Zob. Haring, B. (1962). *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, T. 1, Poznań: Wyd. Pallottinum; Haring, B. (1963). *Świętość a dobro. Wzajemny stosunek religii i moralności*. Poznań: Wyd. Pallottinum; Olejnik, S. (1979). *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*. Warszawa: Wyd. ATK; Witek, S. (1982). *Chrześcijańska wizja moralności*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.

<sup>2</sup> Zob. Ślipko, T. (1982). *Zarys etyki szczegółowej*. T. 1–2, Kraków: Wyd. Apostolstwa Modlitwy; Styczeń, T. (1984). *W drodze do etyki*. Lublin: Wyd. KUL; Wojtyła, K. (1994). *Osoba i czyn*. Lublin: Wyd. KUL; Podrez, E. (1999). *Moralne uzasadnienie tolerancji*. Warszawa: Wyd. ATK.

<sup>3</sup> Zob. Ossowska, M. (1985). *Normy moralne*. Warszawa: Wyd. PWN; Ossowska, M. (1986). *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Warszawa: Wyd. PWN; Ossowska, M. (1994). *Podstawy nauki o moralności*. Wrocław – Warszawa – Kraków: Wyd. Ossolineum; Styczeń, T. (1981). *Etyka niezależna*. Lublin: Wyd. KUL; Styczeń, T. (1984). *W drodze do etyki*. Lublin: Wyd. KUL.

niedający się zagłuszyć duchowy ból, ustawiczny niepokój nękający człowieka po dopuszczeniu się złego czynu, a niekiedy rozpacz<sup>4</sup>.

Ojcowie Kościoła i teologowie podejmują analizę sumienia moralnego w celach pastoralnych. Dla nich sumienie jest przede wszystkim głosem Boga rozbrzmiewającym w człowieku. Ten głos z czasem jednak personalizuje się aż do momentu stania się atrybutem, czyli nieodłączną cechą, bez której człowiek nie mógłby istnieć. Stąd też sumienie przyjmuje rolę pedagoga, który ostrzega, osądza i gani. Jest wewnętrznym głosem człowieka i wypowiada się jako realna osoba, nawiązując z człowiekiem osobisty dialog w relacji „ja” i „ty”<sup>5</sup>.

Przełom XIX i XX w. to wkład myśli fenomenologicznej w rozważania nad sumieniem. Fenomenologowie uważali, że sumienie to pewnego rodzaju przeżycie (akt) i dyspozycja (stałe nastawienie) o złożonej strukturze, w której dominuje nie rozum, lecz sfera emocjonalno-wolitywna<sup>6</sup>.

Współczesne refleksje próbują wyjaśnić pojęcie sumienia i dokonać jego rewizji. Na terenie nauk biblijnych, o czym mówią m.in. W. Poplatek i J. A. Palos<sup>7</sup>, przez sumienie rozumie się powszechną i wrodzoną zdolność osoby ludzkiej do przeżywania i przyswajania sobie wartości moralnych, będących realizacją Bożego powołania. Teolodzy: S. Grygiel, J. Wichrowicz, B. Inlender, I. P. Leandro, M. Ch. Gillet-Challiol, S. Pinckaers<sup>8</sup> utrzymują, że sumienie jest „głosem Bożym”. Natomiast etycy: S. Soldenhoff, T. Ślipko, A. Podsiad i Z. Więckowski, H. Borowski<sup>9</sup> przez sumienie rozumieją „wartościująco-imperatywny sąd człowieka,

<sup>4</sup> Por. Siemianowski, A. (1997). *Sumienie*. Bydgoszcz: Wyd. „Labirynt”.

<sup>5</sup> Por. Greniuk, F. (1997). *Dzieje kształtowania się koncepcji sumienia*. W: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Człowiek, Sumienie, Wartości* (s. 75–90). *Materiały z sympozjum KUL*, 2–3.12.1996 r., Lublin: Wyd. KUL; Kowalski, J. (1997). *Współczesna interpretacja sumienia*. W: W. Bołoz (red.), *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności* (s. 65–83). Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”.

<sup>6</sup> Zob. Galarowicz, J. (1977). *Fenomenologiczna etyka wartości*. Kraków: Wyd. PAT; Siemianowski, A. (1979–1980). *Sumienie*. „*Studia Gnesnensia*”, T. 5, s. 5–78; Krokos, J. (1998). *Fenomenologia*. Warszawa: Katolicka Agencja Wydawnicza MAG.

<sup>7</sup> Zob. Poplatek, W. (1961). *Istota sumienia według Pisma św.* Lublin: Wyd. TNKUL; Palos, J. A. (1994). *Bóg a sumienie w tradycji biblijnej*. *Communio*, 5(83), s. 3–19.

<sup>8</sup> Zob. Grygiel, St. (1972). *Sumienie*. „*Znak*”, 215, s. 609–628; Wichrowicz, J. (1982). Określenie sumienia w ostatnich publikacjach. „*Collectanea Theologica*”, 52, cz. II, s. 116–123; Inlender, B. (1990). Problematyka sumienia w publikacjach polskich. „*Collectanea Theologica*”, 60, cz. III, s. 135–142; Inlender, B. (1990). Problematyka sumienia w publikacjach polskich. „*Collectanea Theologica*”, 60, cz. III, s. 135–142; Gillet-Challiol, M. Ch. (1994). *Czy istnieje sumienie chrześcijańskie?* „*Communio*”, 5(83), s. 40–47; Pinckaers, S. (1994). *Sumienie a błąd?* „*Communio*”, 5(83), s. 60–73.

<sup>9</sup> Soldenhoff, S. (1972). *Wprowadzenie do etyki*. Warszawa: Wyd. PWN; Soldenhoff, S. (1979). *Rozwój etyki normatywnej*, W: H. Jankowski (red.), *Etyka* (s. 179–232). Warszawa: Wyd. PWN; Ślipko, T. (1982). *Zarys etyki szczegółowej*. T. 1–2, Kraków: Wyd. Apostolstwa Modlitwy; Ślipko, T. (1984). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wyd. Apostolstwa Modlitwy; Podsiad, A., Więckowski, Z. (1983). *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX; Borowski, H. (1990). *Zarys etyki*. Lublin: Wyd. UMCS.

ugruntowany na podstawie ogólnych ocen i norm moralnych, o konkretnym akcie spełnionym przez niego samego”.

Ten krótki zarys problematyki sumienia ukazuje, jak istotna i ważna jest ona w rozważaniach filozoficznych, etycznych, czy też teologicznych. W tym kontekście sumienie dla jednych jest osądem rozumu, dla innych aktem intuicji, czy też indywidualną selekcją wartości. Najogólniej możemy powiedzieć, że sumienie dąży do czynienia dobra, a uniknięcia zła. Psychologia, czerpiąc zarówno z poglądów filozoficznych, jak i etycznych, umiejscawia sumienie w badaniach nad wewnętrznym przeżywaniem moralności.

## 1. ROZUMIENIE SUMIENIA W PSYCHOLOGII

Problematyka sumienia pojawia się również w rozważaniach psychologicznych i podejmowana jest przez różnych autorów w jakże odmiennych koncepcjach. W naszych rozważaniach zatrzymamy się jedynie na prezentacji sumienia z perspektywy humanistycznej w poglądach E. Fromma, V. E. Frankla i G. Allporta.

E. Fromm<sup>10</sup> ukazuje pojęcie sumienia w aspekcie „autorytatywnym” i „humanistycznym”. Sumienie „autorytatywne” jest głosem zinternalizowanego zewnętrznego autorytetu, do którego zalicza rodziców, państwo lub kogokolwiek, kto reprezentuje prawo moralne w danym społeczeństwie. Przy kształtowaniu się sumienia takie autorytety, jak: rodzice, państwo, Kościół, opinia publiczna są świadomie lub nieświadomie akceptowane jako etyczni lub moralni prawodawcy, których prawa i sankcje przyjmuje się w procesie internalizacji. Prawo i sankcje zewnętrznego autorytetu stają się częścią danej osoby, która zamiast czuć się odpowiedzialna przed czymś zewnętrznym, czuje się odpowiedzialna przed czymś wewnętrznym, tj. przed własnym sumieniem. Stąd też sumienie jest skuteczniejszym regulatorem naszego postępowania niż strach przed zewnętrznym autorytetem. Posiadać dobre sumienie, to znaczy mieć świadomość, iż się zadowala autorytet zewnętrznym i zinternalizowany; mieć złe sumienie, to znaczy odczuwać, że się go nie zadowala. Dobre sumienie rodzi poczucie zadowolenia i bezpieczeństwa, gdyż wywołuje poczucie aprobaty i zażyłości z autorytetem. Złe sumienie budzi strach i poczucie zagrożenia, ponieważ występowanie przeciw woli autorytetu grozi karą lub odwróceniem się autorytetu.

Sumienie „humanistyczne” według E. Fromma nie jest zinternalizowanym głosem autorytetu, który pragniemy zadowolić. Jest raczej naszym własnym głosem, obecnym w każdej ludzkiej istocie i niezależnym od zewnętrznych sankcji lub nagród. Sumienie to jest reakcją całej naszej osobowości na jej właściwe lub zaburzo-

---

<sup>10</sup> Por. Fromm, E. (1980). *Szkice z psychologii religii*. Warszawa: PIW; Fromm, E. (1994). *Niech się stanie człowiek – z psychologii etyki*. Warszawa–Wrocław: Wyd. PWN.



ne funkcjonowanie. Nie jest reakcją na funkcjonowanie tej czy innej zdolności, ale na całość zdolności, które tworzą naszą ludzką i indywidualną istotę. Sumienie jest sędzią naszego funkcjonowania i tkwiącej w nas istoty ludzkiej. Z jednej strony, działania, myśli, uczucia sprzyjające funkcjonowaniu i rozwijające całą osobowość człowieka prowadzą do zrodzenia się uczucia wewnętrznej aprobaty, która jest charakterystyczna dla dobrego sumienia. Z drugiej strony, działania, myśli, uczucia szkodliwe dla naszej całej osobowości wytwarzają uczucia niepokoju i złego samopoczucia, co jest charakterystyczne dla sumienia nieczystego. Sumienie jest zatem reakcją nas samych w relacji do nas samych. Jest głosem troskliwej dbałości o nas samych. Sumienie humanistyczne zawiera również istotę doświadczeń moralnych naszego życia. Została w nim zawarta wiedza o celu naszego życia i zasad do niego prowadzących. Celem sumienia jest produktywność życia. Dlatego też paraliżowanie swych własnych mocy, stawanie się narzędziem w rękach innych, pozbawianie się własnego „ja”, trwanie w nieszczęściu, rezygnacja, załękniecie, pozostają w sprzeczności z sumieniem humanistycznym<sup>11</sup>.

Oryginalną teorię na temat sumienia głosi V. E. Frankl<sup>12</sup>, który pojmuje sumienie jako specyficzny ludzki fenomen. W analizie egzystencjalnej sumienia twierdzi, że to, co nazywamy sumieniem, sięga nieświadomej głębi. Sumienie jest ze swej istoty funkcją intuicyjną. A skoro odsłania intuicyjnie konkretne, indywidualne możliwości wartości, można je nazwać „instynktem praktycznym”. „Życie oparte na sumieniu jest zawsze życiem absolutnie osobowym, skierowanym na absolutnie konkretną sytuację, na to, co może nastąpić w naszym bytowaniu jednorazowym i jedynym w swoim rodzaju. Sumienie ogarnia konkretną, każdorazową »daność mojego bytu« osobowego»<sup>13</sup>. Jeśli człowiek powinien być posłuszny swojemu sumieniu, to musi ono być czymś innym, czymś więcej niż on sam, a także czymś wyższym od człowieka, czymś pozaludzkiem. Zjawiska sumienia nie można pojmować w jego psychicznej faktyczności, lecz jako coś z istoty transcendentnego. Sumienie jako immanentny fakt psychiczny jest głosem transcencji. Autor podkreśla, że człowiek niereligijny traktuje swoje sumienie jak fakt psychiczny, zatrzymując się przy owym fakcie jako czymś tylko immanentnym. Taki człowiek, który nie wykracza poza sumienie, którego pytania nie sięgają dalej niż ono, zatrzymał się przedwcześnie na drodze poszukiwania sensu. Nie idzie dalej w swoich pytaniach, bo boi się stracić to, co posiada. Ryzyko takie podejmuje, zdaniem V. E. Frankla, jedynie człowiek religijny.

Natomiast dla G. Allporta<sup>14</sup> sumienie stanowi kluczowy czynnik w rozwoju osobowości. Jest to proces, który kontroluje doraźne impulsy i mechanizmy adaptacyjne w interesie odległych zamierzeń i zgodności z obrazem własnej osoby.

<sup>11</sup> Zob. także. Van der Poel, C. J. (1987). *W poszukiwaniu wartości ludzkich*. Warszawa: Wyd. PAX.

<sup>12</sup> Zob. Frankl, V. E. (1978). *Nieświadomiony Bóg*. Warszawa: Wyd. PAX.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 28–29.

<sup>14</sup> Allport, G. W. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Dominująca psychologiczna teoria sumienia traktuje je jako zjawisko uczenia się przystosowania. Zgodnie z tą teorią uczymy się sumienia w taki sam sposób, jak innych praktyk kulturowych, tyle że w tym przypadku czynnikiem decydującym jest raczej kara niż nagroda. Dziecko, naruszając rodzicielskie tabu (jakieś prawo), zostaje ukarane. Jednak w każdym konkretnym przypadku ta sekwencja zdarzeń jest bardziej złożona. W wieku niemowlęcym (dziecko półtoraroczne) możemy już zauważyć zmaganie się dziecka z poczuciem winy. Jeżeli dziecko zrobi coś złego i zostanie ukarane, wie, że kolejna próba z tym samym przedmiotem i w tej samej sprawie zostanie źle odebrana. Rodzi się wówczas w dziecku elementarne poczucie winy. Półtoraroczne dziecko jednak nie ma jeszcze zintegrowanego systemu sumienia. Mamy tu raczej do czynienia z natłokiem stanów emocjonalnych, takich jak: impuls, strach, ucieczka, frustracja, gniew, smutek. U trzylatka możemy już zauważyć większą rolę identyfikacji z rodzicami w walce o uwewnętrznienie głosu sumienia. Dziecko robi coś tylko i wyłącznie dlatego, że każą mu to zrobić dorośli lub narzucony system społeczny. Później głos sumienia staje się uwewnętrznionym głosem stada (socjalizacja). Następnie centrum sumienia przesuwają się z doraźnych nawyków posłuszeństwa na proprium, czyli od rozwoju przystosowawczego do rozwoju ukierunkowanego. Dochodzi tu do istotnej zmiany fenomenologicznej. Odczuwanie sumienia przez dorosłego rzadko wiąże się ze strachem przed karą, czy to zewnętrzną, czy to wymierzoną sobie samemu. Jest to raczej poczucie obowiązku wobec wartości. Okres dojrzałości cechuje odejście od poczucia obowiązku, które przestaje być tożsame z poczuciem przymusu. „Powiniennem” nie znaczy „muszę”. Muszę – aby w ten sposób uniknąć przykrych konsekwencji, powiniennem – bo to jest zgodne z moim własnym pojęciem dobra. Ile razy wydaję o sobie sąd wartościujący – „to jest zgodne z moim obrazem własnej osoby, a coś innego nie” – tyle razy mam poczucie obowiązku całkowicie wolne od lęku. Ten, kto boi się przyszłych wyrzutów sumienia, myli ewentualne przykre konsekwencje z pozytywnym silnym poczuciem obowiązku i harmonii z sobą samym. Dotyczy to osób religijnych, u których sumienie ma znacznie więcej wspólnego z miłością niż ze strachem. Jeśli natomiast sumienie funkcjonuje na zasadzie strachu przed karą Boga, to jest sumieniem infantylnym – nastąpiło zahamowanie jego rozwoju. G. Allport uważa, że sumienie nie zawsze musi mieć charakter religijny. Niewierzący mają również bardzo wysokie morale. Sumienie oznacza po prostu myślową zdolność odnoszenia konfliktów do systemu wartości uważanego za własny. Czuję, że powiniennem, ilekroć przed podjęciem decyzji rozważam ją w kontekście mego „ja idealnego”. Jeżeli dokonam niewłaściwego wyboru, czuję się winny. Poczucie winy u dorosłego rzadko kiedy daje się zredukować do strachu przed karą lub samego przeżycia kary. Chodzi tu raczej o sprzeniewierzenie się wartości, o żal do samego siebie, że nie dorasta się do swojego „ja idealnego”. W miarę jak samorzadne sumienie staje się regulatorem rozwoju następuje przesunięcie akcentu ze stadności na indywidualizm, z mechanizmów przystosowawczych na ukierunkowane stawianie się.

## 2. STRUKTURA I FUNKCJE SUMIENIA, WARUNKI ROZWOJU I ZABURZENIA

W wielu opracowaniach psychologicznych dotyczących struktury i funkcji osobowości nie wprowadza się na ogół pojęcia sumienia, ale pojawiają się takie elementy, jak: samokontrola, samoaktualizacja, samokierowanie, samokaranie, czy też autokrytycyzm. Sumienie traktuje się przede wszystkim jako jeden z systemów regulacji zachowania. Od lat osiemdziesiątych możemy zaobserwować zainteresowanie psychologów problematyką sumienia w relacji do osobowości. Dlatego w tym rozdziale zostanie ukazany psychologiczny model struktury i funkcji sumienia, jak również kryteria rozwoju sumienia dojrzałego oraz różne typy zaburzeń struktury i funkcji sumienia.

### 2.1. Model struktury i funkcji sumienia według Z. Chlewińskiego

Proponowany przez Chlewińskiego<sup>15</sup> model sumienia ukazuje je od strony strukturalnej i dynamicznej oraz jest próbą przełożenia na język struktur i funkcji psychologicznych twierdzeń teologów, moralistów i etyków.

Według tego autora, sumienie rozpatrywane od strony strukturalnej jest ukształtowaną w rozwoju osobniczym i stanowiącą istotną część osobowości, nadrzędną strukturą poznawczo-oceniającą, która odnosi się do własnego postępowania. Struktura ta wiąże ze sobą ściśle sprzężone komponenty: system pojęć moralnych (np. pojęcie sprawiedliwości), system norm moralnych (np. podstawowa zasada: czyń dobro, unikaj zła) oraz towarzyszące im specyficznego rodzaju uczucia, zwane moralnymi (np. wyrzuty sumienia). Sumienie rozpatrywane od strony dynamicznej jest świadomym aktem (operator), dzięki któremu podmiot na podstawie informacji o planowanym własnym czynie oraz w oparciu o system pojęć moralnych i system norm moralnych generuje wartościująco-imperatywny sąd o planowanym czy spełnianym przez ten podmiot akcie. Dzięki sumieniu następuje poznanie i wartościowanie moralne projektowanych działań podmiotu (także myśli, postawy, zamiary) poprzez odniesienie ich do zinternalizowanych norm moralnych. Potem następuje podjęcie decyzji moralnych dotyczących działania lub powstrzymania się od niego (tzw. etap procesów decyzyjnych), a po podjęciu decyzji następuje krytyczne wartościowanie własnego postępowania. Na każdym z tych etapów sumienie pełni dwie sprzężone ze sobą funkcje: jest źródłem określonych powinności (człowiek przeżywa nakaz czy zakaz sumienia jako wewnętrzny imperatyw) oraz jest źródłem autokrytycznych ocen, których konstytuującym komponentem są specyficzne uczucia karzące w postaci poczucia winy i nagradzające w postaci satysfakcji. Sumienie jako nadrzędna struktura poznaw-

---

<sup>15</sup> Zob. Chlewiński, Z. (1983). *Sumienie – psychologiczne mechanizmy jego funkcjonowania, formacji i deformacji*. „Roczniki Filozoficzne”, T. 1., z. 4., s. 25–54; Chlewiński, Z. (1991). *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Poznań: Wyd. „W drodze”.

czo-oceniająca jest względnie autonomiczne, tzn. niezależne od innych struktur osobowości. Jest ono stosunkowo niezmiennie i stabilne.

Charakterystyczną cechą sumienia, jako struktury poznawczo-oceniającej, jest jego autonomia zarówno w stosunku do różnych potrzeb organizmu, jak i wpływów pochodzących ze środowiska. Ta autonomia sumienia wypływa z samej natury samoregulacji moralnej, która polega na tym, że człowiek jest podmiotem swego działania. Oznacza to, że człowiek kieruje sumieniem sam, według odkrytych przez siebie i uznanych norm moralnych. Dzięki własnemu sumieniu człowiek rozpoznaje powinność dokonania lub niedokonania jakiegoś czynu. Należy zaznaczyć, że przed decyzją i czynem następuje poznanie wartości (normy) moralnej wpisanej w sumienie, która staje się kryterium oceny samej decyzji i dokonania lub niedokonania czynu. Decyzja albo czyn jest moralnie dobry, jeśli jest zgodny z poznaną i uznaną treścią normy czy wartości moralnej.

Sumienie jest ostateczną normą moralną, ale w sensie ostatecznej normy subiektywnej. Pojęcie „ostatecznej normy subiektywnej” oznacza, że sumienie, jak każde ludzkie poznanie, może się mylić. Człowiek ma więc obowiązek kontroli własnego sumienia, bo może się zdarzyć, że będzie słuchał sumienia, które może być pod jakimś względem zdeformowane. Sąd sumienia rodzi powinność tylko wtedy, gdy podmiot jest przekonany obiektywnymi racjami o jego prawdziwości. Dlatego z jednej strony człowiek powinien być posłuszny nakazom własnego sumienia, a z drugiej strony nieustannie badać, czy funkcjonuje ono w sposób prawidłowy. Mowa o pewnego rodzaju wrażliwości sumienia na wszystko, co dzieje się wokół człowieka i w nim samym. Funkcjonowanie sumienia jako świadomego aktu zależy nie tylko od informacji z otoczenia i od nadrzędnej struktury poznawczo-oceniającej, ale także od całości kształtu motywacji. Dzięki świadomym aktom sumienie aktywizuje wrażliwość moralną w postrzeganiu sytuacji w otaczającym świecie jako zawierających elementy moralne. Decyzje sumienia wiążą się za pośrednictwem systemu motywacji z mechanizmem psychologiczno-fizjologicznym kontroli postępowania (system wykonawczy). Jeżeli istnieje słabe powiązanie systemu wykonawczego z systemem motywacji, może nie dojść do zrealizowania decyzji sumienia.

Sumienie według Z. Chlewińskiego jest częścią każdego człowieka, częścią świadomą intymnego świata wewnętrznego. Decyduje o tym, co dobre, a co złe. Może to być zbiór postaw, według których jednostka ocenia własne postępowanie w świetle uwewnętrznionych norm moralnych i religijnych oraz wartości i zasad. Sumienie jest zatem najczulszą częścią układu samokontroli człowieka. Ono sygnalizuje, czy jakaś czynność została wykonana prawidłowo, czy też nie. Samokontrola dotyczy zarówno relacji wobec samego siebie, jak również drugiego człowieka, relacji do otoczenia i ogólnie przyjętych wartości obowiązujących w społeczeństwie. Sumienie kształtuje się od początku życia człowieka w normalnym rozwoju osobowościowym. Jest strukturą psychiczną, częścią istotną ludzkiej osobowości. Jako przeżycie emocjonalne przejawiające się w bólu, niepoko-

ju, poczuciu winy nie jest pozbawione cech przeżyć poznawczych, wolitywnych czy świadomości, wolności i odpowiedzialności za czyny.

Sumienie może ulec deformacji, co jest uwarunkowane różnymi czynnikami. Stąd też wypływa konieczność jego kształtowania. Będzie to kolejny punkt naszych rozważań.

## 2.2. Zaburzenia struktury i funkcji sumienia

Sumienie może rozwijać się poprawnie i w sposób dojrzały na podstawie odkrytego i uznanego systemu wartości i odpowiedniego kształtowania innych elementów (np. poczucia winy, postawy moralnej czy religijnej), ale może też nastąpić jego deformacja pod wpływem rozmaitych czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Zjawisko zaburzenia struktury i funkcji sumienia jest analizowane w pracach psychologów. Między innymi G. Allport, Z. Płużek, S. Kuczkowski, Z. Chlewiński<sup>16</sup> pokazują, że istnieje wiele psychologicznych mechanizmów zaburzenia struktury i funkcji sumienia.

Deformacja sumienia, jak pisze Z. Chlewiński<sup>17</sup>, występuje w sytuacjach, w których nie rozwija się w dostatecznym stopniu ludzka inteligencja czy emocjonalno-motywacyjna warstwa osobowości. Stąd też mówi się o brakach w rozwoju sumienia u osób z upośledzeniem umysłowym. Wraz z upośledzeniem umysłowym występuje upośledzenie wielu czynności intelektualnych, tj. percepcji, uwagi, pamięci, wyobraźni, języka, uczenia się. U osób upośledzonych nie rozwija się struktura poznawczo-oceniająca, jak również – w dostatecznym stopniu – system pojęć moralnych, uczuć moralnych, tzw. wyższa uczuciowość. Osoby te mają trudności z przyswojeniem ogólnych norm moralnych, często też w podejmowaniu decyzji moralnych. Nie przeżywają też poczucia winy, bo nie zdają sobie sprawy z własnych działań. Podkreśla się także braki w rozwoju sumienia u osób z defektem wyższej uczuciowości. Defekt ten polega na tym, że sumienie podczas rozwoju osobowego wcale się nie rozwija lub pozostaje w postaci zaczątkowej. Tego typu defekt sumienia ujawnia się w braku zasad moralnych (rozdzielania dobra od zła), braku wykształconych uczuć moralnych, czyli poczucia winy z powodu uczynionego zła i satysfakcji z dokonanego dobra. Zaburzenia struktury i

---

<sup>16</sup> Por. Allport, G. W. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX; Płużek, Z. (1991). *Psychologia pastoralna*. Kraków: Wyd. Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy; Kuczkowski, S. (1974b). *Geneza patologicznego poczucia winy*, „Collectanea Theologica”, 44(2), s. 61–76; Kuczkowski, S. (1974c). *Struktura i dynamika poczucia winy*. „Collectanea Theologica”, 44(3), s. 41–52; Kuczkowski, S. (1982). *Niektóre problemy psychopatologii w zakresie doświadczeń, postaw i zachowań religijnych*. W: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii* (s. 225–267). Lublin: Wyd. KUL; Chlewiński, Z. (1991). *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Poznań: Wyd. „W drodze”.

<sup>17</sup> Por. Chlewiński, Z. (1991). *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Poznań: Wyd. „W drodze”.

funkcji sumienia przejawiają się jako: sumienie *niedojrzałe* (infantylnie), sumienie *zniewolone*, sumienie *zakłamanie*, sumienie *skrupulatne*<sup>18</sup>.

Dla G. Allporta<sup>19</sup> sumienie niedojrzałe to przewaga sankcji zewnętrznych nad wewnętrznym świadomym wyborem. Niedojrzałość sumienia według Z. Chlewińskiego<sup>20</sup> wynika najczęściej z braku internalizacji wartości. Konsekwencją tego jest brak wrażliwości moralnej, właściwych ocen moralnych, poczucia odpowiedzialności. Często jest tak, że sumienie młodego człowieka lub dorosłego do pewnego stopnia rozwija się, później jednak zostaje „zafiksowane” i zaczyna funkcjonować na niskim poziomie. Można wtedy mówić o sumieniu infantylnym lub heteronomicznym. Oznacza to, że człowiek w rozróżnianiu dobra i zła nie kieruje się własnym sumieniem autonomicznym, ale sumieniem swoich wychowawców lub sumieniem grupy, do której należy. Gdy brak mu zinternalizowanych wartości moralnych, ulega wpływom innych, jest podatny na różne zabiegi manipulacyjne.

Natomiast sumienie zniewolone może wystąpić tylko u osób, u których się ono wcześniej rozwinęło. Zniewolenie to przekształcenie ludzkiego sumienia (przede wszystkim systemu wartości, norm moralnych) wbrew woli jego podmiotu, przy użyciu przemocy, strachu i różnych zabiegów psychotechnicznych. Przemocą można nazwać oddziaływanie na człowieka siłą fizyczną czy psychologiczną. Jest to usiłowanie uzależnienia woli, a także sumienia osób słabszych od woli silniejszych. Taką techniką deformacji sumienia przez zniewolenie może być „pranie mózgu”, które zmierza do zniszczenia uznawanego systemu wartości, wzbudzenia poczucia winy i akceptacji własnej niższości. Tej deformacji sumienia może przeciwstawić się jedynie osoba, która ma autentycznie zinternalizowane wartości i normy moralne.

Sumienie zakłamanie związane jest z różnymi psychologicznymi mechanizmami obronnymi, zwanymi mechanizmami oszukiwania siebie. Takimi mechanizmami wymienianymi przez psychologów są np. racjonalizacja i projekcja. Aktywność mechanizmów obronnych jest olbrzymia i dlatego istnieje różnorodność w wartościowaniu moralnym poszczególnych osób. Między innymi można przypuszczać, że dla osób mających niską samoocenę dokonanie czynu niemoralnego nie będzie czymś trudnym, ponieważ nie pozostanie on w sprzeczności z ich obrazem siebie.

---

<sup>18</sup> Zob. Kuczkowski, S. (1973). *Poczucie winy w świetle praktyki klinicznej*. „Znak”, 8, s.1013–1030; Kuczkowski, S. (1974d). *Psychoterapia patologicznego poczucia winy*. „Collectanea Theologica”, 44(4), s. 55–63; Płużek, Z. (1991). *Psychologia pastoralna*. Kraków: Wyd. Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy.

<sup>19</sup> Por. Allport, G. W. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

<sup>20</sup> Por. Chlewiński, Z. (1983). *Sumienie – psychologiczne mechanizmy jego funkcjonowania, formacji i deformacji*. „Roczniki Filozoficzne”, T. 1., z. 4., s. 25–54; Chlewiński, Z. (1991). *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Poznań: Wyd. „W drodze”.

Zjawisko skrupułów jest psychologicznie złożone i indywidualnie zróżnicowane. Wiąże się ono z zaburzeniami w ocenach moralnych. Zwykle skrupulant dopatruje się zła tam, gdzie go w rzeczywistości nie ma. W wypadku skrupułów mogą być zaburzone różne elementy składowe sumienia, ale najczęściej zdolność dokonywania ocen moralnych i poczucia winy.

### 2.3. Warunki kształtowania rozwoju sumienia dojrzałego

Przyjmuje się, że sumienie nie jest wrodzoną, od początku gotową strukturą, ale rozwija się w cyklu życiowym. Podobnie jak nikt nie rodzi się z gotowym, rozwiniętym intelektem, z gotowym systemem językowym, gotową osobowością, tak nikt nie przychodzi na świat z rozwiniętym i uformowanym sumieniem. Przyjmuje się, że człowiek rodzi się z predyspozycją do rozwoju sumienia, tak samo jak z predyspozycją do rozwoju intelektu, mowy czy osobowości. Człowiek może z tych predyspozycji skorzystać lub nie<sup>21</sup>.

Na kształtowanie sumienia, jak pisze Z. Chlewiński<sup>22</sup>, ma wpływ całokształt funkcjonowania rodziny, nie tylko przekazywanie wskazówek, jak należy postępować, a jak nie. Struktury poznawczo-oceniające, podobnie jak odpowiednie reakcje emocjonalne (ostrzeganie, poczucie winy), rozwijają się głównie dzięki mechanizmowi uczenia się. Nauka odbywa się przez identyfikację z postępowaniem rodziców nie tylko w sferze werbalnej, ale również pozawerbalnej (przykład postępowania). Postawa najbliższego otoczenia musi być stała i jednolita; im więcej jest sprzeczności w zakresie wartości i norm moralnych, tym większe niebezpieczeństwo, że nie dojdzie do zinternalizowania jakichkolwiek wartości i norm, które mogłyby spełnić rolę wewnętrznych regulatorów postępowania. Brak zinternalizowanych norm prowadzi do łatwego manipulowania człowiekiem przez środowisko, przed którym człowiek nigdy nie ucieknie i nieustannie będzie podlegał jego wpływom.

Jako kryterium rozwoju sumienia przyjmuje się zwykle rozwój psychicznych struktur poznawczo-oceniających, dzięki którym człowiek zna i uznaje za własne reguły moralne, oraz rozwój odpowiednich, sprzężonych z nimi reakcji emocjonalnych, ostrzegających przed naruszeniem tych reguł. Reakcje te objawiają się w formie jakichś kar, gdy zostanie popełnione zło lub wewnętrznej satysfakcji, gdy zostanie uczynione dobro. Jednocześnie sumienie może wtedy skutecznie wska-

---

<sup>21</sup> Por. Chlewiński, Z. (1991). *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Poznań: Wyd. „W drodze”, s. 73–74; Sujak, E. (1987). *Rozważania o ludzkim rozwoju*. Kraków: Wyd. „Znak”, s. 243–247.

<sup>22</sup> Por. Chlewiński, Z. (1991). *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Poznań: Wyd. „W drodze”.

zywać i kontrolować, gdy dobro było przeżywane jako wartość, a zło jako coś pozbawionego wartości<sup>23</sup>.

Skoro o dojrzałym sumieniu możemy mówić wówczas, gdy jednostka zinternalizuje normy moralne i osiągnie autonomię w swoich decyzjach moralnych, to wydaje się konieczne zarówno w wychowaniu, jak i w samowychowaniu ukształtowanie takich postaw, które będą niezależne, otwarte, odważne i oparte na refleksji. Postawy te uzdolnią człowieka do samodzielnych życiowych wyborów opartych na sumieniu autonomicznym. Autonomia, podyktowana systemem przekonań i uznawanym systemem wartości, jest czymś bardzo ważnym do osiągnięcia dojrzałości osobowości i wrażliwości sumienia. Postawa autonomiczna wyklucza postawę lękową i obronną. Wszędzie gdzie pojawia się postawa obronna, kończy się porozumienie między ludźmi i ginie poczucie wewnętrznej wolności. Zaczyna wówczas dominować lęk przed zachwianiem własnej postawy. To sprawia, że wypowiedzi obronne są zazwyczaj pełne emocji, blokują otwartość, możliwość zrozumienia drugiego człowieka, uzgodnienia stanowiska i obiektywnego przedstawienia własnych poglądów. Lęk jest zawsze sygnałem wewnętrznej niepewności co do własnej postawy. Osiągając autonomię sumienia, człowiek staje się coraz bardziej dojrzały. Podejmuje wówczas własne decyzje moralne oparte na odkrytym i zaakceptowanym systemie wartości, w poczuciu wewnętrznej wolności i odpowiedzialności. Nie jest ani rygorystą w interpretowaniu reguł moralnych, ani laksystą. Taki człowiek potrafi ze szczególną umiejętnością roztropnie i trafnie stosować akceptowane przez siebie normy do różnych konkretnych sytuacji. Osiągnięcie autonomii sumienia zakłada możliwość rzetelnego uzasadnienia swoich przekonań przede wszystkim przed samym sobą, zakłada też odpowiedni rozwój struktur poznawczych i rozwój dojrzałej osobowości. Wewnętrzna wolność leżąca u podstaw internalizacji wartości warunkuje elastyczność osobowości, łatwość zrozumienia własnych motywów postępowania oraz motywów postępowania innych osób. Ona też, jak podkreśla G. Griesl, jest warunkiem odpowiedzialności, niezbędnej w funkcjonowaniu sumienia, gdyż „sumienie jest osobistą instancją odpowiedzialności”<sup>24</sup>. Jak pisze V. E. Frankl: „wszelka wolność jest wolnością od czegoś i wolnością do czegoś. Tym, od czego człowiek może być wolny, jest bycie we władzy popędów [...]. Tym zaś, do czego człowiek jest wolny, jest bycie odpowiedzialnym. Wolność woli ludzkiej jest więc wolnością od bycia we władzy popędów oraz do bycia odpowiedzialnym, do posiadania sumienia”<sup>25</sup>. Jednocześnie osoba o dojrzałym sumieniu ma poczucie własnej słabości. Poczucie to pozwala lepiej zrozumieć motywy własnego postępowania i motywy innych, rozwiązuje bądź ułatwia rozwiązanie wielu kwestii moralnych. Jeśli zaś pojawi się poczucie winy, to osoba o dojrzałym sumieniu koncentruje się na

<sup>23</sup> Por. Hansemann, G. (1988). *Wychowanie religijne*. Warszawa: Wyd. PAX.

<sup>24</sup> Cyt. za: tamże, s. 176.

<sup>25</sup> Por. Frankl, V. E. (1978). *Nieświadomiony Bóg*. Warszawa: Wyd. PAX, s. 46.



obiektywnym fakcie dokonanego zła, a w mniejszym stopniu na ubolewaniu nad utratą pozytywnej samooceny<sup>26</sup>.

### 3. SUMIENIE W STRUKTURZE OSOBOWOŚCI JAKO WYZNACZNIK KONSEKRACJI ZAKONNEJ

Jak zostało wcześniej podkreślone, sumienie należy do struktury osobowości człowieka. Jego rozwój zależy od wychowania zarówno społecznego, jak i indywidualnego. Prawidłowo rozwinięta i dojrzała osobowość pozwala na właściwe sądy moralne, których wyznacznikiem staje się sumienie. Dopiero dojrzałość osobowa, a w jej wymiarze właściwe osądy sumienia, pozwalają na prawidłowe kształtowanie relacji do konsekracji zakonnej.

#### 3.1. Sumienie jako element struktury osobowości

Struktura osobowości ludzkiej podlega nieustannemu rozwojowi, aktualizacji i kształtowaniu wrodzonej natury człowieka przez indywidualny rozwój, środowisko, czy też osobiste doświadczenie. Osobowość jest w pewien sposób zaktualizowaną, rozwijającą się zgodnie z możliwościami swej natury, działającą i przeżywającą świat indywidualnością ludzką<sup>27</sup>. W strukturze osobowości sumienie stanowi kluczowy czynnik rozwoju, będącego procesem, który kontroluje doraźne impulsy i mechanizmy adaptacyjne w interesie odległych zamierzeń i zgodności z obrazem własnej osoby<sup>28</sup>.

Sumienie jest intuicyjnym poczuciem dobra, na co wskazuje S. Szuman, oraz świadomością etyczną zrodzoną nie z zewnętrznego nakazu, lecz z samej istoty człowieczeństwa. Z psychologicznego punktu widzenia sumienie jest samoczynnym, dobrze rozeznającym „smakiem” i trafnie oceniającym sądem o sprawach etycznych. Nasz „smak” etyczny można porównać ze smakiem biologicznym. Smak biologiczny rozeznaje instynktownie, bez pomocy rozumu, co jest dla organizmu korzystne lub szkodliwe, pożyteczne lub niepożyteczne. Podobnie sumienie rozeznaje intuicyjnie, co jest etycznie godziwe lub niewłaściwe, piękne lub brzydkie. Sumienie wspiera prawe, szlachetne, twórcze człowieczeństwo, tak jak instynkt dba o twórczą zdolność życia w organizmie. Sumienie ma „smak” nie tyle czegoś przyjemnego lub przykrego, ile smak dobrego. Niemniej sumienie ludzkie nie mogłoby się rozwijać i dojrzewać bez pomocy rozumu, nie mogłoby też bez niego zdobyć dostatecznej pewności sądu w sytuacjach szczególnie zawikłanych i trud-

---

<sup>26</sup> Zob. Chlewiński, Z. (1991). *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Poznań: Wyd. „W drodze”.

<sup>27</sup> Por. Szumna, S. (1995). *Natura, osobowość i charakter człowieka*. Kraków: Wyd. WAM.

<sup>28</sup> Por. Allport, G. W. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

nych. Toteż sumienie przywołuje rozum do pomocy, gdy bezpośrednie jego rozeznanie jest niepewne i chwiejne. Rozum upewnia i popiera sumienie, ale nie może go zastąpić. Może tylko działać w porozumieniu z nim i jakby w jego imieniu. W ostatecznej fazie sumienie wciąż jeszcze czuwa nad tym, aby rozum się nie pomylił i naprawia jego błędy. „Sumienie nie tylko w nas istnieje, ale rozwija się, pogłębia i wykształca z pomocą rozumu i dzięki doświadczeniom, jakie nam przekazały najlepsze duchy ludzkości. Sumienie indywidualne musi kształtować się w oparciu o sumienie świata, w którym już przed nami i po części za nas dokonywało się najwyższe dobro i najgorsze zło”<sup>29</sup>. Dzięki sumieniu człowiek czuje się osobą odpowiedzialną za swoje myśli i czyny, a dzięki poczuciu odpowiedzialności ma poczucie wolności i godności ludzkiej.

Sumienie to zgodność z obrazem własnej osoby, to kontrola, czy człowiek realizuje standardy ludzkiej egzystencji, czy dąży do budowania dobra w swoim życiu. Standardy mogą być różne i może ich być wiele, np. godność, równość, miłość, sprawiedliwość, wolność, dążenie do powodzenia i uznania, dążenie do szczęścia, czy też pragnienie wzniesienia się ponad siebie. Sumienie kontroluje, w jakim stopniu jednostka uwzględnia standardy (normy) funkcjonowania określające ludzką egzystencję. Jest ono najgłębszą, konstytutywną warstwą psychiki człowieka, tą, w której zawarty jest niejako układ odniesienia dobra i zła. Sumienie stanowi zatem prawo moralne istniejące w człowieku. Standardy ludzkiej egzystencji mogą znajdować swoje zastosowanie wtedy, gdy człowiek aktywnie uczestniczy w budowaniu swojej osobowości, są również obecne, gdy człowiek wchodzi w interakcje z innymi, ze światem widzialnym i światem nieobjętym zmysłowym poznaniem.

W wyniku naruszenia jakiegokolwiek standardu zostaje naruszone dobro, do którego człowiek zmierza. Możemy powiedzieć, że został zachwiany integralny obraz osobowości człowieka, integralny obraz „ja”. Naruszenie tego obrazu może płynąć od samego człowieka, jak również z zewnątrz. Dzieje się to wówczas, gdy zostanie naruszony indywidualny system wartości, gdy powstaje pewnego rodzaju niezgodność z tym, co zostało wcześniej w człowieku zakotwiczone przez indywidualne poznanie, doświadczenie, czy też wychowanie. Może to nastąpić także wówczas, gdy zostaną naruszone struktury nabywane i rozwijane w trakcie indywidualnego rozwoju i działalności, a które nazywamy postawami. Postawy moralne, czy też religijne są bowiem względnie stałymi skłonnościami do zachowywania się w określony sposób. Jeżeli więc zachowanie człowieka jest niezgodne z jego postawami, rodzi się przekonanie o wewnętrznej niezgodności struktury „ja”. Należy podkreślić, że każde zachowanie naruszające standardy ludzkiej egzystencji może wywołać poczucie winy, które jest również sygnałem utraty wewnętrznej równowagi. Gdy system wartości człowieka, jego postawy, poczucie winy lub inne ele-

---

<sup>29</sup> Por. Szumna, S. (1995). *Natura, osobowość i charakter człowieka*. Kraków: Wyd. WAM, s. 195.

menty zawarte w strukturze osobowości człowieka zostaną naruszone, może to zostać zauważone dzięki wrażliwości sumienia, czyli przez pewnego rodzaju „czujnik”, który reaguje na wszelkie zmiany w systemie osobowości odnoszące się do naruszenia dobra. Trzeba tu zaznaczyć, że sumienie u różnych ludzi może być albo wrażliwe, subtelne, a nawet nadwrażliwe, albo też mało pobudliwe, umiarkowane w swych wymaganiach i nieczułe. Wrażliwość sumienia zależy więc od naturalnej, indywidualnej skłonności poszczególnych osób. Dojrzałe sumienie nie polega jednak jedynie na wrodzonej wrażliwości lub niewrażliwości, lecz na obiektywnej, rzeczowej ocenie dobra i zła. Wrażliwość jest tutaj tylko sygnalizatorem naruszenia jakiejś normy. Natomiast poprzez sumienie osobowość upomina się o swój ideał. Dlatego też sumienie jest nie tylko instancją osądzającą nas etycznie i karcącą za nasze przewinienia, lecz jest przede wszystkim dobrą wolą, pragnieniem doprowadzenia do równowagi ideału naszej osobowości.

### 3.2. Sumienie a charyzmatyczny wymiar ubóstwa, czystości i posłuszeństwa

Wraz z rozwojem struktury osobowości rozwija się i kształtuje sumienie, które w perspektywie życia zakonnego rzutuje w sposób istotny na rady ewangeliczne jako przedmiot ślubów zakonnych. Należy podkreślić, że rady ewangeliczne nie mogą być ujmowane tylko – jak dotąd – statycznie i negatywnie, a więc jedynie jako wyrzeczenie, ale także i przede wszystkim dynamicznie i pozytywnie, a więc jako tworzenie i przeżywanie nowych wartości oraz dojrzałej osobowości. Rady ewangeliczne muszą bowiem być realizowane w perspektywie bycia dla innych. To bycie dla innych jest mocno związane z postawą altruistyczną wyakcentowaną przez psychologów humanistycznych (m.in. A. Maslowa, J. Rogersa, R. Maya, G. Allporta). Postawę tę cechuje stawianie czyjś dobra, szczęścia, interesu, czy nawet kwestii jego przeżycia ponad dobro własne. Jest to zachowanie, które przyczynia się do przyniesienia korzyści innym przy jednoczesnej nieobecności motywacji egoistycznej w działaniu<sup>30</sup>.

Poprzez śluby zakonne, które są wyrazem konsekracji, osoba pragnie być dla innych. Ubóstwo, posłuszeństwo i czystość to realizacja oddania siebie i rezygnacja z własnych korzyści na rzecz drugiej osoby. Ubóstwo ujęte w wymiarze dynamicznym to realizacja konkretnego dobra. Natomiast jego aktywność i dynamika zmierza w kierunku tworzenia dóbr materialnych, z których posiadania rezygnuje się po to, żeby dawać innym. Składający ślub ubóstwa staje się ubogim tylko po to, by siebie ubogaciwszy Bogiem, dawać Go innym, by w miarę możliwości tworzyć dobra, które trzeba rozdawać bliźnim. Czystość to nie tylko rezy-

---

<sup>30</sup> Zob. Reber, A. S., (2000). *Słownik psychologii*. Warszawa: Wyd. Naukowe Scholar, s. 38; Wojciszke, B., (2000) *Relacje interpersonalne*. w: Strelau, J., *Psychologia. Podręcznik akademicki*. T. 3. *Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*. Gdańsk: GWP, s. 164–174.

gnacja z naturalnej miłości małżeńskiej, a w konsekwencji i rodzicielskiej, ale to realizacja w sposób doskonały istnienia i działania dla innych. Na szczególną uwagę zasługuje tu czynnik dynamiczny, czyli działanie dla dobra innych. Po to rezygnuje się z jednej, zresztą wielkiej, formy miłości, by realizować inną. Natura, która nie znosi pustki egzystencjalnej, domaga się niemal automatycznie napełnienia i realizacji, czyli miłości za miłość. Miłość jest dobrem realizowanym nie tylko w perspektywie jednostkowej, ale w całkowitym oddaniu się drugiemu człowiekowi. Natomiast posłuszeństwo to nie tylko rezygnacja z własnej woli, a konsekwentnie z własnej decyzji i osobistej odpowiedzialności. To raczej zachowanie zmierzające do oddania woli drugiemu człowiekowi po to, by jak najlepiej żyć i działać dla niego. To oddanie woli musi być tak realizowane, by nie znosiło, a nawet w niczym nie zmniejszało inicjatywy i odpowiedzialności. Stąd jest to forma posłuszeństwa, która nie może mieć nic z inercji (bezwładność, bierność, niechęć do zmian) i abulii (chorobliwy brak lub niedostatek woli, niemożność podejmowania decyzji i urzeczywistnienia zamierzeń). Posłuszeństwo powinno zawierać w sobie odpowiedzialność i nieustanny rozwój, zmierzający do poszanowania godności drugiego człowieka. Człowiek staje się posłuszny dla dobra innych, by w ten sposób inna osoba mogła wzrastać w wolności, a nie w zależności i lęku przed drugim człowiekiem.

#### ZAKOŃCZENIE

Podsumowując nasze rozważania, należy podkreślić, że w kształtowaniu sumienia, w tym również do życia zakonnego, istotną rolę odgrywa wychowanie (także poprzez konfesjonał), które powinno zmierzać do rozwoju osobowości w kilku płaszczyznach: integracji (zgodności ze sobą myśli i działania), rozwoju autonomii moralnej (uniezależnienie się od przypadkowych bodźców i nacisków zewnętrznych, a także od przeszłości), rozszerzenia świadomości (wychowanie ludzi zdolnych do refleksji) oraz uformowania własnego „ja” w taki sposób, by móc odpowiedzieć sobie na pytania, „kim jestem, dokąd zmierzam, jak realizować swoje powołanie i w jakim celu w tym kierunku idzie młody człowiek?”. Kształtowanie sumienia jest również pewnego rodzaju samokształceniem. Aby osiągnąć samodzielność sumienia, trzeba osiągnąć ją samemu. Bez własnej troski o dojrzałość i samodzielność sumienia można nie tylko zaprzepaścić szansę stania się człowiekiem etycznie wartościowym, ale ześliznąć się w egzystencjalny i moralny nihilizm.

Rozwój sumienia powinien zmierzać do wykształcenia wiążących norm zarówno w aspekcie ludzkim, jak i zakonnym. Należy podkreślić, że normy te nieustannie mogą się zmieniać, ulegać rozwojowi, czy też stagnacji. Dlatego też w dalszym procesie istotny staje się rozwój zmierzający do pogłębiania świadomości norm. Ważne jest również kształtowanie poczucia winy, gdyż w przypadku

doświadczenia jej człowiek może ją stłumić i w ten sposób umocnić atrofię (stopniowe zmniejszanie się rozmiarów odpowiedzialności) swojego sumienia. Może także wypracować sobie subiektywną normę moralną i w ten sposób, jako człowiek autonomiczny, przedstawiać winę jako nieistniejącą.

Należy też mówić w sposób normalny o seksualności, aby nie było lęku wobec ciała; o uczuciowości jako pewnego rodzaju realizacji miłości do innych, a nie ucieczce przed światem; o czułości, która polega na byciu świadomym własnego ślubu czystości i nieograniczaniu się do fizycznych przejawów czułości; o kryzysie spowodowanym konfliktem pomiędzy systemem wartości moralnych a postępowaniem człowieka, kryzysie, który może i ma szansę bycia rozwojowym; o obowiązkowości we wspólnocie, która nie jest szukaniem i tworzeniem samego siebie; o akceptacji samego siebie z własnymi ograniczeniami i niedoskonałościami; ostatecznie o przechodzeniu prób, które stają się twórcze i rozwojowe, jeśli je właściwie zinterpretujemy.

Sumienie więc staje się nie tylko nośnikiem prawidłowych relacji do życia zakonnego, ale również do drugiego człowieka, który staje się odniesieniem w pracy duszpasterskiej.

## THE NEED OF SHAPING OF CONSCIENCE IN THE PERSPECTIVE OF RELIGIOUS CONSECRATION

Psychological reflection

### Summary

The author is showing conscience in the psychological reflections stresses its belonging to the structure of personality, which is continuously changing and shaping. Development of personality and conscience depends on both self and social education. For properly developed and mature personality makes possible proper moral judgments, which are necessary for mature conscience. Mature personality and properly shaped conscience allow a person to develop consecrated life as openness to other and acceptance of this way of life.

**Nota o Autorze:** ks. dr **DARIUSZ BUKSIK** SDB – adiunkt na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie przy Katedrze Psychologii Religii. Członek Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich. W psychologii podejmuje zagadnienia: osobowości, religii i moralności. Współpracuje z Ośrodkiem Pomocy Psychologicznej Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich.

KS. JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

## JANUSZ KORCZAK – DZIECKO I BÓG

O, ja całuję te dzieci wzrokiem, myślą, pytaniem: czym jesteście, cudowna tajemnico, co niesiecie? Całuję wysiłkiem woli: czym mogę wam pomóc? Całuję je tak, jak astronom całuje gwiazdę, która była, jest, będzie. Ten pocałunek winien zajmować równe miejsce między ekstazą uczonego i korną modlitwą; ale nie dozna jego czaru, kto poszukując wolności zagubił w tłoku Boga.

J. Korczak, *Jak kochać dziecko*

### WSTĘP

W 2002 r. mija sześćdziesiąt lat od śmierci Janusza Korczaka. Czy pomimo upływu czasu jego poglądy i myśl wychowawcza są nadal aktualne? Odpowiedź nie jest trudna. „Stary Doktor” jest nadal podziwiany, szanowany i studiowany. Janusz Korczak oddziałuje na każde pokolenie. Zdaniem A. Lewina siła ta tkwi w fakcie, „iż całym swoim życiem poświadczył on wierność zasadom, które głosił, że stał się wzorem moralnym, symbolem autentycznego przejęcia się losem istot najbardziej bezbronnych i najbardziej pokrzywdzonych, a takimi są najczęściej dzieci”<sup>1</sup>. A. Lewin przypomina także o decyzji UNESCO, która wpisała dzień urodzin Janusza Korczaka do szczególnych dat historii ludzkości.

Liczne powroty do myśli teoretycznej i praktycznej Janusza Korczaka poprzez organizowane konferencje, sympozja i publikacje, mówią o żywej pamięci o „Starym Doktorze”. Janusz Korczak był propagatorem nowego wychowania, którego podmiotem, a nie przedmiotem stało się dziecko. Ono jest najwyższą wartością. Janusz Korczak podkreśla często, że dziecko jest człowiekiem od naj-

---

<sup>1</sup> Cyt. za: J. Tarnowski, *Janusz Korczak dzisiaj*, Warszawa 1990, s. 96.

wcześniejszych chwil swojego życia, dlatego od początku swojego istnienia powinno być otaczane szacunkiem, które przysługuje każdej osobie ludzkiej.

Na ile u Janusza Korczaka idea dziecka jest jasna i zdecydowana, to kwestia religijności jest dość skomplikowana, bardziej niż problem narodowości czy przynależności kulturalnej. Na temat religijności Korczaka istnieją dość rozbieżne opinie. Jedne głoszą, że Korczak był człowiekiem niewierzącym, a religię traktował instrumentalnie ze względu na wychowanków. Inne podejrzewają go o panteizm. Według niektórych postawa religijna Korczaka zbliżała się do wymiaru mistycznego, przekraczając w ten sposób religię rozumianą instytucjonalnie. Zgodnie z założeniami niniejszych rozważań wnikliwszej analizie poddany zostanie problem dziecka i obecność Boga w życiu Janusza Korczaka.

### 1. KONCEPCJA DZIECKA

Janusz Korczak po ukończeniu studiów medycznych świadomie wybrał pracę pedagogiczną. Był przekonany, że poświęcając się tej idei, przyczyni się do zmian społecznych, do uczynienia człowieka lepszym, a przede wszystkim zwróci uwagę na dziecko, któremu systematycznie odmawiano praw i szacunku. Podczas swoich podróży zagranicznych bacznie obserwował placówki wychowawcze w Niemczech, Anglii, Francji. Chętnie wracał do myśli pedagogicznej J. H. Pestalozziego i do spuścizny pisarskiej L. Tołstoja.

„Stary Doktor” widział w każdym dziecku osobę, której należy być szacunek i prawo do samostanowienia o sobie. W takiej perspektywie dziecko stawało się, nie jak w szkole tradycyjnej przedmiotem, ale zgodnie z ideą nowego wychowania – podmiotem. Dla Janusza Korczaka dziecko już jest pełnym człowiekiem, a nie wtedy, kiedy dorośnie. Na tej podstawie żądał Korczak dla dziecka prawa do szacunku. Przez takie rozumienie dziecka Korczak wpisał się w nurt poszukiwań polskiej pedagogiki, stał się wybitną postacią okresu międzywojennego.

W jednym ze swoich opowiadań Korczak stwierdza: „Poetą jest człowiek, który się bardzo weseli i bardzo martwi, łatwo się gniewa i mocno kocha – który silnie czuje, wzrusza się i współczuje. I takie są dzieci. A filozofem jest człowiek, który się bardzo zastanawia i chce koniecznie wiedzieć, jak wszystko jest naprawdę. I znów takie są dzieci”<sup>2</sup>. W krótkim tekście Janusz Korczak pokazuje głębię życia psychicznego dziecka. Dziecko jest poetą i filozofem. Autor zmusza czytelnika do głębszej refleksji nad dzieckiem, jego życiem uczuciowym, jego pragnieniami, chęcią poznania rzeczywistości. Tak rozumiane dziecko, to kształtujący się w nim człowiek.

---

<sup>2</sup> J. Korczak, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1978, s. 434.

Janusz Korczak zdecydowanie potępia sposób traktowania dzieci przez dorosłe osoby. Dzieci są ludźmi, a nie lalkami. Dzieciństwo ma „absolutną wartość”<sup>3</sup>. Dorosli muszą postrzegać dziecko jako człowieka. Nie jest to akt łaski ze strony dorosłych, ale ich obowiązek. „Dzieci są ludźmi, w duszy ich są zadatki tych wszystkich myśli i uczuć, które my posiadamy. Więc rozwijać te zarodki, delikatnie kierować ich wzrostem należy”<sup>4</sup>. W innym miejscu Korczak pisze o dziecku: „Ma dziecko przyszłość, ale i ma przeszłość: pamiętne zdarzenia, wspomnienia, wiele godzin najistotniejszych, samotnych rozważań. Nie inaczej myśli, pamięta i zapomina, ceni i lekceważy. Logicznie rozumuje – błądzi, gdy nie wie. Rozważnie ufa i wątpi”<sup>5</sup>.

Korczak był wielkim realistą. W swojej twórczości przedstawia świat dziecięcy skażony i pełen braków. Odpowiedzialnością za taki stan rzeczy obarcza dorosłych. Korczak pisze: „Wśród dzieci jest tyleż złych, ilu wśród dorosłych, tylko nie mają potrzeby bądź możliwości tego okazać. W świecie dziecięcym dzieje się to wszystko, co dzieje się w brudnym świecie dorosłych. Znajdziesz tu przedstawicieli wszystkich typów ludzi i okazy wszystkich czynów niegodnych”<sup>6</sup>. Nie podzielał poglądów naturalistów twierdzących, że dziecko ze swej natury jest dobre. Długoletnia praca z dziećmi wyrobiła w nim odmienną opinię. Niemniej Korczak twierdził, że dziesięciokrotnie więcej jest dobra niż zła<sup>7</sup>. Stąd jego znamienne słowa: „To jeden z najzłośliwszych błędów sądzić, że pedagogika jest nauką o dziecku, a nie o człowieku”<sup>8</sup>.

## 2. DZIECKU NALEŻY SIĘ SZACUNEK

Ideą przewodnią pedagogicznej twórczości, jak i praktyki Janusza Korczaka było dostrzeżenie w dziecku osoby w całej pełni i wartościowości. W zakresie pajdocentryzmu powyższa idea przejawia się jako zasada poszanowania indywidualności dziecka i tolerancja wobec jego możliwości rozwojowych. „Tylko bezgraniczna tolerancja i powierzchowność patrzenia mogą przeoczyć, że niemowlę uosabia pewną ściśle określoną indywidualność złożoną z wrodzonego temperamentu, siły, intelektu, samopoczucia i doświadczeń życiowych”<sup>9</sup>.

Dziecku należy się szacunek z faktu bycia osobą, bez względu na jego zalety, zasługi czy braki. Okazywać szacunek, to obdarzać dziecko prawem, pozwalać mu myśleć, oceniać, rozumieć swoiście świat, nie ograniczać, ale otwierać przed nim różne możliwości wyboru. Widzieć w dziecku człowieka, to mieć zaufanie

<sup>3</sup> Por. I. Newerly, *Żywe wiązanie. Wspomnienia o Januszu Korczaku*, Warszawa 1971, s. 342.

<sup>4</sup> J. Korczak, dz. cyt., t. 1, s. 190.

<sup>5</sup> Tamże, s. 68–69.

<sup>6</sup> Tamże, s. 239.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 361.

<sup>8</sup> Tamże, s. 198.

<sup>9</sup> Tamże, s. 101.



do niego. Wychowawca to ktoś, kto stoi obok i delikatnie kieruje dziecko w stronę dobra, sprawiedliwości i miłości. Korczak woła o szacunek dlatego, że: „Życie współczesne kształtuje silny brutal, *homo rapex*: on dyktuje metody działania. Kłamstwem są jego ustępstwa dla słabych, fałszem cześć dla starca, równouprawienie kobiet i życzliwość dla dziecka”<sup>10</sup>.

Korczak często zarzucał starszym brak szacunku dla dziecka i mylność ich poglądów, że „dziecko nie jest, a będzie, nie wie, a będzie wiedziało, że nie może, a dopiero będzie mogło”<sup>11</sup>. A właśnie dzieci były dla Korczaka księżętami uczuć i mającymi jasne, niepokalane, białe i święte dzieciństwo<sup>12</sup>. Niewłaściwa postawa dorosłych i stawiane wymagania ponad miarę w stosunku do dzieci, nie pozwalają im żyć pełnią pięknego i radosnego dzieciństwa. Osoby starsze nie liczą się z możliwościami dzieci, ale dążą do zaspokojenia jedynie własnych niezdrowych ambicji. A w dziecku jest iskra, która może rozpałić szczęście i prawdę.

Janusz Korczak, przyjmując zasadniczy postulat przyznania szacunku dla dziecka, jak również prawo do tego, aby było kim jest, wysuwa z tego faktu szeregu innych postulatów szczegółowych. Do nich możemy zaliczyć: szacunek dla tajemnic dziecka, jego lez i niepowodzeń, szacunek dla jego własności, wysiłku poznania, dla rzeczy osobistych. Taka koncepcja dziecka, która stała się linią przewodnią korczakowskiej teorii, następnie stała się punktem odniesienia w jego praktyce wychowawczej.

### 3. DZIECKO NALEŻY POZNAĆ

U podstaw praktyki pedagogicznej Janusza Korczaka leży postulat poznania dziecka. Warunek ten jest konieczny, aby w sposób właściwy wychowawca ukierunkował swoje działania wychowawcze. Zdobycie podstawowej wiedzy o dziecku, ułatwia z nim pracę, unika się w ten sposób marnowania sił zarówno ze strony wychowawcy, jak i wychowanka. Zadaniem wychowawcy jest poznanie zainteresowań dziecka, jego wrażliwości i problemów. Powyższe cechy budują indywidualność dziecka. Korczak w imieniu dzieci pisze: „jesteśmy twórcami bardzo a bardzo złożonymi, przy tym w sobie zamknięci, nieufni, skryci – i nic wam nie powie mędrca szkiełko i oko, jeśli nie macie wiary w nas i odczuwania z nami. I badać nas powinien etnolog, socjolog, a nie pedagog, demagog”<sup>13</sup>.

Janusz Korczak pozostawił po sobie wielką spuściznę literacką. Dowodzi w niej, że dziecko i jego świat, to rzeczywistość bardzo bogata w wyobrażenia, język, prawa, obyczaje, postawy. Ilustracją tego świata jest m.in. jego książka *Kiedy znów będę mały*. Autor dowodzi w niej, że warunkiem dobrego poznania

<sup>10</sup> Tamże, s. 78.

<sup>11</sup> Tamże, s. 115.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 78.

<sup>13</sup> J. Korczak, *Pisma wybrane...*, t. 3, s. 338.

dziecka, jest wejście w empatię. Korczak rozumie empatię jako współodczuwanie, wejście w przeżycia dziecka, w jego kłopoty i radości. Umożliwia to z kolei zbliżenie wychowanka do wychowawcy, który powinien umieć „dziecinnie cieszyć się i smuć, kochać i grzeszyć, obrażać i wstydzić, obawiać się i ufać”<sup>14</sup>.

Ważnym warunkiem wnikliwego i obiektywnego poznania dziecka przez wychowawcę jest akceptacja dziecka, takim, jakim jest. Proces poznania powinien dokonywać się zawsze z z troskaniem o zasady życzliwości i szacunku. Janusz Korczak polecał wychowawcom rzetelność badawczą, przestrzegał przed niebezpieczeństwami takimi, jak: lenistwo, stosunek lekceważący, brak ostrożności, brak pracy nad sobą. W tym kontekście stwierdza: „Uznając te dzieci za trudne do odczytania, za niegodne fatygi, lekceważąc je i nie ufając wynikom swej pracy – wolimy, by one były oskarżone, my – oskarżyciele. Nie lekarze, a prokuratorzy. Nawet nie urzędnicy nieuczciwi: zwiększamy kadry kryminalistów”<sup>15</sup>.

Korczak przestrzegał wychowawców przed uogólnianiem, radził natomiast skupić uwagę nad poszczególnymi przypadkami. Motywował to tym, że każdorazowy wysiłek poznawczy lepiej przybliży postać dziecka wychowawcy i pozwala mu obdarzyć je rozumną miłością. Wychowawca im „bliżej będzie dziecka, tym więcej dostrzeże w nim cech godnych uwagi”. Korczak porównywał wychowawcę do przyrodnika, który z uwagą śledzi wzrost roślinki. Korczak napisał o pewnej dziewczynce: „kocham ją jako przyrodnik, który przygląda się jakiejś mizernej, złośliwej istocie – ot, urodziło się takie biedne brzydactwo, taki kopciuszek natury”<sup>16</sup>.

W prowadzonych badaniach Korczak dążył do dokładnego poznania i obiektywizmu. Uzyskana wiedza pozwalała mu do stawiania dalszych pytań. Na temat metody metodyczno-badawczej Korczak sam wyraził następującą opinię: „Medycynie zawdzięczam technikę badania i dyscyplinę myślenia – jako lekarz stwierdzam objawy: widzę wysypkę na skórze, słyszę kaszel... Jedno dostrzegam od razu, ukrytych szukam. Jako wychowawca znam również objawy: uśmiech, śmiech, rumieniec, płacz, ziewnięcie, okrzyk, westchnienie. Wszystko to można rozpoznać, leczyć. Zbyt pospieszne błędne rozpoznanie i niewłaściwe lub zbyt energiczne leczenie spowodują pogorszenie”<sup>17</sup>.

Czasy „Starego Doktora” charakteryzowały się ubogą wiedzą o dziecku. On sam stwierdził: „Nie znamy dziecka, gorzej: znamy je z przesądów”<sup>18</sup>. Według Korczaka przyczyną takiego zjawiska było lekceważenie dziecka i jego problemów. Dziecko znano fragmentarycznie.

Korczak przyjął obserwację, jako jedną ze skuteczniejszych metod zbierania informacji o dziecku. W swojej pracy pedagogicznej konsekwentnie tę metodę stosował i apelował o to samo do innych wychowawców. „Bądź sobą i czujnie przy-

<sup>14</sup> J. Korczak, *Pisma wybrane...*, t. 2, s. 142.

<sup>15</sup> Tamże, s. 152.

<sup>16</sup> Tamże, s. 253.

<sup>17</sup> Tamże, s. 248.

<sup>18</sup> Tamże, s. 251.

glądaj się dzieciom wówczas, gdy sobą być mogą. Przyglądaj się i nie żądaj. Bo nie zmusisz żywego, zaczepnego dziecka, by było skupione i ciche; nieufne i chmurne nie stanie się szczerym i wylewnym, ambitne i oporne nie będzie łagodnym i uległym”<sup>19</sup>. Stąd Korczak systematycznie notował fakty, trudności i różne obserwacje na temat dzieci. Czynił to w tym celu, aby w przyszłości uniknąć popełniania po raz kolejny tych samych błędów. Wychowawca powinien notować, jakie napotkał trudności, problemy, jakie popełnił błędy, czy je korygował, czy doznał porażek, czy miał osiągnięcia. Każde niepowodzenie miało uczyć wychowawcę, a innym miało służyć za przestrożę<sup>20</sup>. Zdobytą wiedzę Korczak wykorzystywał w diagnozie wychowawczej. Służyła mu ona do przewidywania pewnych reakcji dziecka, stosowania odpowiednich metod i technik, a przede wszystkim dobru dziecka.

#### 4. CZŁOWIEK I BÓG

Kwestia wyznania religijnego Janusza Korczaka jest rzeczywistością bardziej złożoną niż np. problem jego narodowości czy przynależności kulturalnej. Na temat jego wiary istnieją bardzo rozbieżne opinie. Jedne umieszczają Korczaka po stronie ateizmu, drugie twierdzą, że „Stary Doktor” był wyznawcą panteizmu. Niektórzy zaś twierdzą, że Korczak, przekraczając granice religii instytucjonalnej, dotykał mistycyzmu. Kto ma rację? Zanim więc przejdę do kwestii Boga w życiu Korczaka, kilka stwierdzeń ogólnych na temat człowieka i jego stosunku do Transcendencji.

Fakt religijny zawsze towarzyszył człowiekowi. Potwierdzają to badania archeologiczne i socjologiczne. Z jednej strony, człowiek studiujący zjawiska religijne, doznaje lęku wobec tajemnicy, z drugiej, ma świadomość, że religia jest zagadnieniem bardzo ważnym dla niego. Dotyczy bowiem największych i najtrudniejszych tajemnic ludzkiej egzystencji. Religijność jest problemem trudnym do rozstrzygnięcia z tej racji, że jest relacją między człowiekiem a rzeczywistością istniejącą ponad nim, transcendentną, nieuchwytną. Jakkolwiek kategoria antropologiczna *homo religiosus* istnieje, to stanowi kwestię wciąż otwartą i dyskusyjną, natomiast *homo ludens*, *homo socialis*, *homo sapiens* nie budzą tylu wątpliwości<sup>21</sup>.

Doświadczenie historyczne informuje nas o zachowaniach człowieka, które nazywamy zjawiskami religijnymi. Do nich zaliczamy takie akty ludzkie jak: modlitwa, składanie ofiar, obrzędy, wznoszenie budowli sakralnych. Zjawiskom religijności towarzyszą także przeżycia, którymi są: strach, lęk, prośba, uwielbienie, dziękczynienie, skrucha, żal.

Innym aspektem tej rzeczywistości są pytania o sens ludzkiej egzystencji. Pytania te stawia tylko człowiek. Zdaje sobie on sprawę, że stanowi część otaczającej go rzeczywistości, ale uświadamia sobie także fakt, że ją transcenduje.

<sup>19</sup> Tamże, s. 198.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 213.

<sup>21</sup> Por. M. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 175.

## 5. „STARY DOKTOR” I BÓG

Janusz Korczak w getcie pisze pamiętnik. Wyraża tam jasną ideę służenia dziecku, które obrał za przedmiot zainteresowania i pracy w swoim życiu. W pamiętniku stwierdza również, że mając czternaście lat, osiągnął dojrzałość religijną. Słowa te budzą wiele pytań, tym bardziej że Korczak nie opowiedział się w życiu za żadnym wyznaniem. Był ponad Synagogą i religią chrześcijańską. Jeden z bursistów Domu Sierot z lat 1929–1932, Józef Arnon, który po opuszczeniu Polski i osiedleniu się w Palestynie, regularnie korespondował z Korczakiem, uważał go za ateistę. Napisał: „Traktował [Korczak] religię jako cząstkę duchowego życia człowieka, jako subiektywną potrzebę ludzi w każdym wieku i w każdej sytuacji – stwierdzam to stanowczo. Myli się jednak ten, kto uważa, że sam Korczak był religijny, a zwłaszcza myli się ten, kto ujmuje religię w jej postaci instytucjonalnej”<sup>22</sup>.

Podobnego zdania był Kazimierz Dębnicki, współpracownik Korczaka w „Małym Przeglądzie”. W swojej książce *Korczak z bliska* stwierdza: „Korczak – racjonalista – nie był w moim głębokim przekonaniu człowiekiem religijnym. Religijność Korczaka nie była tożsama ani z religią, ani z jakimś Bogiem. Była szukaniem. To zaś jest czymś racjonalnym z istoty... Poszukiwanie jest ponadto zawsze wynikiem niewiary”<sup>23</sup>.

W praktyce wychowawczej Janusz Korczak sięgał często po symbole religijne (chanukowa świeczka, krzyż). Jawi się więc pytanie. Jaką rolę spełniały powyższe znaki? Czy były elementem kultury żydowsko-polskiej, czy spełniały rolę środków wychowawczych, czy rzeczywiście sięgały do granic Absolutu?

Pewną odpowiedź na powyższe pytania daje dokument Soboru Watykańskiego II, który mówi o tych wszystkich, „którzy bez własnej winy, nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem szukają jednak Boga, a Jego wolę poznaną przez nakaz sumienia starają się pod wpływem łaski pełnić czynem”. Według nauki Kościoła, osoby te „mogą osiągnąć zbawienie” (LG, 16). Powyższe słowa Konstytucji dogmatycznej w pełni odnoszą się do osoby Janusza Korczaka. Pozostał on wierny ideałom do końca. Wierność tę przypłacił męczeńską śmiercią. Z pewnością Korczak znał naukę Kościoła katolickiego. Urodził się i żył w społeczeństwie w większości katolickim. Świadczą o tym słowa modlitwy pojednania zawarte w książce *Sam na sam z Bogiem*: „Znalazłem Ciebie, mój Boże i cieszę się jak dziecko zbłąkane, gdy dostrzegło blisko postać z dała. Znalazłem Ciebie, mój Boże i cieszę się jak dziecko, gdy zbudzone ze snu straszego, łagodnie uśmiechniętą twarz wita pogodnym uśmiechem. Znalazłem Ciebie, mój Boże, jak dziecko, co, złej – obcej oddanej opiece, ucieka – i po tyłu

---

<sup>22</sup> J. Arnon, *Wychowawca wychowawców*, cyt. za K. Starczewska, *Świadomość religijna Janusza Korczaka*, w: *Janusz Korczak. Pisarz – wychowawca – myśliciel*, red. H. Kirchner, Warszawa 1997, s. 211.

<sup>23</sup> Cyt. za: J. Tarnowski, dz. cyt., s. 98–99.

trudach, przygodach tuli się wreszcie do drogiej piersi w pieśń serca jej zasłuchane. Kto winien, że zapatrzony w radosną zabawę, oddaliłem się od Ciebie, mój Boże? – że kram z błyskotkami, huczna muzyka, małpka na łańcuchu, barwna gawiedź jarmarku pociągnęła płochego? A oto najgorsze: że jasną Twą postać zasłonili mi cienie Twoich Boże, kłamliwych tłumaczy. Poprzez mroczną zgraję przedzierać się byłem zmuszony. Ich zwodne: »Prosto – padnij – drżij – powstań – na prawo«. Ich mdłe kadzidła – prochy – dymy i gromnice – cuda – groźby i grzechy – mury – popioły – zachęty i obietnice – kamienne tablice – nauki i gazy trujące. Ich: »Do mnie, bo mój Bóg nie tandeta« – poprzez kupę twych pomocników, faktorów, zastępców i katów, co odpychali, mrozili, zasłaniali, nie dali – do Ciebie, mój Boże, dążyłem. Dlaczego tak późno – dlaczego teraz dopiero [...]. I cieszę się jak dziecko – nie nazywam ani Wielkim, ani Sprawiedliwym, ani Dobrym – mówię: Mój Boże. Mówię: »mój« i ufam<sup>24</sup>.

Korczak od najwcześniejszych lat swojego życia poznawał ciemne strony ludzkiej egzystencji. Doświadczenie to doprowadziło do sytuacji, w której Korczak opowiedział się za opcją fundamentalną, jaką były dzieci. Wrażliwość ta towarzyszyła mu od najmłodszych lat: „Podobno już zwierzyłem babuni w intymnej rozmowie mój śmiały plan przebudowy świata. Nie mniej, ni więcej, tylko wyrzucić wszystkie pieniądze. Jak i dokąd wyrzucić i co potem robić, zapewne nie wiedziałem. Nie należy sądzić zbyt surowo. Liczyłem wówczas pięć lat, a zagadnienie żenująco trudne: co robić, żeby nie było dzieci brudnych, obdartych i głodnych, z którymi nie wolno mi bawić się na podwórku, gdzie pod kasztanami pochowany był w wacie w blaszanym pudełku od landrynek pierwszy mój zmarły bliski i kochany, na razie tylko kanarek. Jego śmierć wysunęła tajemnicze zagadnienie wyznania<sup>25</sup>”.

Definitywnie opowiedział się za pokrzywdzonym dzieckiem w 1911 r., ruszając w podróż do Londynu. Podjął tam decyzję wiążącą na całe życie. Po kilkunastu latach wspominał o tym wydarzeniu w liście do Mieczysława Zylbertala: „Mój kochany Mietku. To dobrze, że macie dziecko. Pamiętam, jak postanowiłem nie zakładać rodziny. Jakże uroczyście i naiwnie. Było to w Hagan koło Londynu: »Niewolnik nie ma prawa do dziecka: polski Żyd pod zaborem rosyjskim«. I natychmiast potem odczułem to jako samobójstwo. Narzuciłem sobie takie życie, które pozornie było nieuporządkowane – samotny i obcy. Staralem się stworzyć ideę służby dziecku i jego sprawie. Pozornie przegrałem<sup>26</sup>”.

Od tej chwili Korczak przyjął prawie zakonny styl życia. Wszystko, co posiadał, oddał dziecku, usuwając w cień wszystkie inne sprawy. Obrona pokrzywdzonego dziecka stała się dla niego ideą świętą. Na służbę dziecku oddał swój talent pisarski, skromne środki materialne, wiedzę medyczną i doświadczenie. „Szukamy dróg –

<sup>24</sup> J. Korczak, *Sam na sam z Bogiem. Modlitwy tych, którzy się nie modlą*, Warszawa 1999, s. 40–43.

<sup>25</sup> J. Korczak, *Pisma wybrane...*, t. 4, s. 513.

<sup>26</sup> J. Korczak, *Listy i rozmyślenia palestyńskie*, Warszawa 1999, s. 63.

pisał Korczak – a gwiazdą przewodnią jest nam uświęconą krzyżową męką idea miłości. Rzekł Chrystus: Kochaj bliźniego, jak siebie samego i wyrok męki krzyżowej ogłosił mu świat barbarzyńców. Rzekł Chrystus: Kochaj bliźniego, jak siebie samego i tylko Dwunastu zrozumiało wielką treść tych słów prostych. I słowa te tyle sił, tyle mocy im dały, że nim śmiercią męczeńską zginęli, wstrząsnąć zdołali sercami tysięcy. Bo Boska siła Ich była, bo Boskie prawdy głosili. [...] I wieków dwadzieścia idea miłości bliźniego żyje i porywa coraz to nowych czcicieli. I każdy niech żłobi w ludzkości nowe drogi dla pochodni Boskiej zasady, i każdy wiek szczydzi się nowymi imionami tych, którzy głoszą mową i czynem ideę miłości bliźniego<sup>27</sup>.

## 6. DZIECKO PRZEJAWEM BOGA

Janusz Korczak nie odrzucał idei Boga, choć stanowił On dla niego tajemnicę. Bóg był kimś, kto objawił się w świecie. Dlatego pisał: „Nie dziwi mnie, że Bóg nie ma początku ani końca, gdyż widzę w nim nieskończoną harmonię. Gwiazdy, wszechświat mówią o istnieniu Stwórcy, a nie ksiądz. Stworzyłem sobie nową wiarę, nie ma ona jeszcze określonego kierunku, lecz jest często duchowa. Postępuj uczciwie i czyni dobrze, módl się nie dlatego, aby Boga prosić, lecz aby o Nim nie zapomnieć, bo wszędzie Go widzieć należy<sup>28</sup>”.

„Stary Doktor” postrzegał Boga wszędzie. Jego przejawem był świat i przyroda, wraz ze swoim bogactwem. Wydaje się, że Korczak dostrzegał w dziecku emanację boskiego planu. Obecność tę widział w każdym dziecku, zdolnym i mniej wybitnym, biednym i bogatym, dobrym i chuliganem. „Doznawałem uczucia bezgranicznej wdzięczności dla tego dziecka. Nie ma w nim nic wybitnego, nic co by pociągało, przykuwało. Twarz pospolita, twarz bez wdzięku, umysł przeciętny, mało wyobraźni, brak czułościowości zupełny – czuć z tego, co zdobi dzieci. Ale przez niepozorne dziecko, jak przez krzew byle jaki, przemawia natura, jej odmienne prawo, Bóg<sup>29</sup>”.

Korczak tę świętą tajemnicę Boga usiłuje zgłębić przez całe życie. W tym celu dokonuje wnikliwej obserwacji dziecka, chce poznać jego myśli, marzenia, potrzeby, cierpienia, bóle, uczucia i radości. Pomimo licznych prób i wielu lat pracy wychowawczej, Korczak stwierdził: „nie wiem, nie znam świętej tajemnicy zamkniętej na siedem pieczęci, nikt nie wie, jak duch – orzeł szklany, wolny, z wszechbytu nagle rodzi się, pełen tęsknoty, powołany do życia – wielka tajemnica<sup>30</sup>”.

Dla Janusza Korczaka dziecko jest przejawem tajemnicy Boga. Z tej racji nieustannie apelował o przyznanie mu prawa godności, jakim cieszy się człowiek dorosły. W tym kontekście Korczak napisze o dziecku: „jest w nim coś co czuje, bada –

<sup>27</sup> J. Korczak, *Rozwój idei miłości bliźniego w XIX wieku*, „Czytelnia dla Wszystkich” (1899), s. 52.

<sup>28</sup> J. Korczak, *Pisma wybrane...*, t. 4, s. 376.

<sup>29</sup> Tamże, t. 3, s. 254.

<sup>30</sup> Tamże, s. 253.

cierpi, pragnie, realizuje się, kocha, ufa, nienawidzi – wierzy, wątpi, przygarnia i odtrąca. Ten pyłek ogarnie myślą wszystko: gwiazdy i oceany, góry i przepaście. A czym jest treść duszy, jeśli nie wszechświatem, jeno bez wymiarów? Oto sprzeczność w istocie człowieczej, powstał z prochu, w którym Bóg zamieszkał<sup>31</sup>.

## 7. BÓG W ŻYCIU KORCZAKA

Polska inteligencja przełomu XIX i XX w. uważała religię za religijny zabobon. Taka postawa była interpretowana jako znak postępu. Korczak bardzo cenił ówczesną inteligencję i do niej należał. Znaczący wpływ na religijność Korczaka miało środowisko „Głosu” i „Przeglądu Społecznego”, z którymi był mocno związany, a także Waław Nałkowski. Tego ostatniego Korczak cenił bardzo za działalność prospołeczną. Zauważał także u Nałkowskiego obecną niechęć do instytucji religijnych. Potrzebę Boga Korczak czuł bez wątpienia. Nazwał to „bóllem istnienia”. W liście z 1937 r. do Józefa Arnona napisał: „Wspominasz o »Weltschmerzu«. Tkwi w każdym człowieku, w każdym okresie życia i historii. Stąd potrzeba wiary i szukania Boga<sup>32</sup>”.

Losy pierwszej wojny światowej rzucają Korczaka do Kijowa. Przebywa w domu sierot, spotyka tam Marynę Falską, kierowniczkę domu, która kategorycznie zabrania dzieciom modlitw. Korczak pyta: „Co pani da dzieciom w zamian za to?”. Hanna Mortkowicz-Olczakowa wspomina, że Korczak „chodził z chłopcami na te wieczorne modlitwy, podczas których dzieci klęczały, a pani Maryna stała prosto i nieugięte z tyłu, świecąc w półmroku białymi mankietami i kołnierzem swojej czarnej sukni. [...] Ateistka z przekonania, twardo stała na swym stanowisku antyreligijnym. Wynikały stąd częste scysje z Korczakiem, który nie chciał i nie umiał tłumaczyć dzieciom tajemnicy życia, narodzin i śmierci bez interwencji Boga<sup>33</sup>”.

Podobną postawę przyjął Korczak w 1927 r., kiedy Maryna Falska, po powrocie do Polski, przystąpiła do budowy Domu Sierot na Bielanych. Korczak proponował, aby w planach architektonicznych domu przewidzieć kaplicę. Pomyślowi temu sprzeciwiła się pani Falska. Wydarzenia te opisuje Jerzy Zawieyski, wspominając słowa Korczaka: „Przecież dzieci muszą się modlić – tłumaczył nam – muszą mieć takie miejsce, gdzie się wyplaczą i wyżałą przed Bogiem<sup>34</sup>”.

W 1922 r. Korczak opublikował małą książeczkę *Sam na sam z Bogiem*. Powstała ona w szczególnie trudnym okresie dla Korczaka. Rok wcześniej umarła jego matka. Korczak czuł się winny jej śmierci, matka bowiem zaraziła się od niego tyfusem. Publikacja *Sam na sam z Bogiem* ma podtytuł *Modlitwy tych, którzy się nie modlą*. Wydaje się, że jest ona owocem wewnętrznych zmagania Autora z samym

<sup>31</sup> Tamże, t. 1, s. 84.

<sup>32</sup> J. Korczak, *Listy i rozmyślenia palestyńskie*, Warszawa 1999, s. 36.

<sup>33</sup> H. Mortkowiczowa-Olczakowa, *Janusz Korczak*, cyt. za: K. Starczewska, dz. cyt., s. 221.

<sup>34</sup> J. Zawieyski, *Droga katechumena*, „Znak” 48 (1958), s. 28.

sobą, z poczuciem niewiary i pesymizmu. Korczak zamieszcza w książeczce modlitwy różnych osób, począwszy od dzieci, a skończywszy na modlitwie starca, który osiągnąwszy sędziwy wiek, żegna się z życiem: „Panie Boże, Sędzio Sprawiedliwy – szkoda mi życia, a umierać pora. Mało zostało rówieśnych na ziemi – zaludniły się nimi cmentarze. ... Panie Boże, Sędzio Sprawiedliwy – szkoda mi życia, tej reszty jego dogasających: ciepła i radości... Dzięki Ci, Sędzio Sprawiedliwy, za mój wiek sędziwy. Poznałem pożegnalne słońca promienie, świergot ptactwa, poznałem miłość starca i nadzieję. Znów wszystko dawne inne, bo inaczej nowe. I ty, Boże – inny, inne zwiastujesz radosne nowiny. Boże – Sędzio Sprawiedliwy, pora – wiem – chciałoby się tylko przedłużyć pożegnania serdeczny uścisk – na tę nową pielgrzymkę, nieznaną”<sup>35</sup>. *Sam na sam z Bogiem* to zbiorek modlitw wypowiedzianych przez Korczaka ustami różnych osób. Była to potrzeba serca, a nie wymóg formalny.

Korczak dostrzegał potrzebę obecności Boga w praktyce wychowawczej. Z pytaniami dotyczącymi tej problematyki spotykał się ze strony dzieci. Odnosił się do nich z pełnym szacunkiem. Zdawał sobie doskonale sprawę, że tylko Bóg może dać odpowiedź na pytania dotyczące życia, krzywdy, sprawiedliwości, miłości, dobra. Korczak nie potrafił wytłumaczyć dzieciom wielu kwestii bez odwołania się do Boga. Był bowiem „odpowiedzialny przed narodem, światem, Bogiem i własnym sumieniem”<sup>36</sup>. Śmiało krytykował postawę dorosłych w zakresie wiary, pisząc: „Jak dziecinna jest nadzieja rodziców (tylko nie nazywajcie ich postępowymi), że powiedziawszy dziecku: Nie ma Boga, ułatwia zrozumienie otaczającego świata. Jeśli Boga nie ma, to co jest, kto to wszystko zrobił, co będzie jak umrę, skąd się wziął pierwszy człowiek?”<sup>37</sup>.

Korczak, jako baczny obserwator, dostrzegał, że dziecko ma wyobrażenie Boga, jakie mają jego najbliżsi. W przypadku dziecka skrzywdzonego może rodzić się w nim bunt i może uznawać Boga, jako źródło swoich niepowodzeń. Może więc w takiej perspektywie należy rozumieć postawę religijną „Starego Doktora”, który za dużo o Bogu nie mówił, ale świadczył o Nim życiem i przykładem. „Bóg dziecięcy to jakby bajka, później Bóg staje się winowajcą, praźródłem wszelkiego nieszczęścia, jako ten, który może, ale nie chce pomóc, a potem powraca Bóg jako potężna tajemnica, Bóg – przebaczenie, Bóg – rozum, którego nie ogarnia słaba myśl ludzka. Wreszcie Bóg jako cicha przystań życiowa”<sup>38</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Korczak wychowany bez religii, osobiście nie miał doświadczenia w tym względzie. Na podstawie faktów, można przypuszczać, że zdobywał wiarę w wy-

<sup>35</sup> J. Korczak, *Sam na sam...*, s. 44–46.

<sup>36</sup> J. Korczak, *Pisma wybrane...*, t. 4, s. 40.

<sup>37</sup> Tamże, t. 1, s. 164.

<sup>38</sup> Tamże, s. 188.



niku refleksji i poszukiwań. Poglądy oskarżające Korczaka o ateizm, wydają się bardziej niż krzywdzące. Korczak chciał wychować uczciwego człowieka, stąd w praktyce wychowawczej dość często przywoływał kwestię religii i próbował zaszczerpić ją w dziecku.

Obowiązkiem człowieka wierzącego, bez względu na przynależność wyznaniową, jest dążenie do dojrzałości religijnej. Wydaje się, że taką dojrzałość Korczak osiągnął. Dowodem tego jest chociażby pamiętnik pisany w getcie i ostatni w nim zapis. Brak w nim całkowicie nienawiści do żołnierza niemieckiego, która byłaby usprawiedliwieniem piekła, w którym przyszło żyć Korczakowi. Można przypuszczać, że modlitwa w tym miejscu stawała się, dla Korczaka i jego dzieci, promykiem nadziei, dobra i miłości. Tłumaczyła sens życia i ofiary, jakie ponosił naród żydowski. „Podlewam kwiaty. Moja łysina w oknie – taki dobry cel. Ma karabin. Dlaczego stoi i patrzy spokojnie? Nie ma rozkazu. A może był za cywila nauczycielem na wsi, może rejentem, zamiataczem ulic w Lipsku, kelnerem w Kolonii? Co by zrobił, gdybym mu kiwnął głową? Przyjaźnie ręką pozdrowił? Może on nie wie nawet, że jest tak, jak jest? Mógł przyjechać wczoraj dopiero z daleka”<sup>39</sup>. Czy człowieka bez Boga, byłoby stać, na takie wyrażanie się o swoim wrogu?

## JANUSZ KORCZAK: IL BAMBINO ED IL DIO

### Riassunto

Nell'anno 2002 passa sessant'anni dalla morte di Janusz Korczak (1879–1942). Nonostante del tempo si nota il continuo interesse del pensiero e del sistema educativo di Janusz Korczak, uno dei più significativi educatori in Polonia del periodo 1918–1939.

L'idea del bambino nel pensiero di Korczak e' molta chiara e non fa nessun problema, invece la questione della sua religione fa molti problemi. Per alcuni Korczak era ateista, per altri non credente. Ci sono pero' le opinioni che mettono Korczak e il suo comportamento religioso da parte del misticismo.

L'articolo presente cerca di rispondere ai sopradetti argomenti basando sui testi dell'Autore. Il bambino era per Lui un mistero di Dio e una cosa santa. Al riguardo della religione si puo' constatare che Korczak ha sovrappassato la religione ebraica e la fede cattolica.

**Nota o Autorze:** ks. dr JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB – absolwent Wydziału Nauk Wychowania w *Pontificia Studiorum Universitas Salesiana* w Rzymie, adiunkt na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, dyrektor Instytutu Pedagogiki św. Jana Bosko oraz kierownik Studium Pedagogizacji. Zajmuje się historią wychowania oraz personalizmem chrześcijańskim.

---

<sup>39</sup> Tamże, t. 4, s. 599.

KS. JANUSZ MIERZWA

## OBRAZ MŁODZIEŻY SZKÓŁ PONADPODSTAWOWYCH W KROŚNIE NA PODKARPACIU W ROKU SZKOLNYM 1996/97

### WPROWADZENIE

Okres dojrzewania to specyficzny przedział ludzkiego życia, w którym kształtuje się dojrzałość osobowa, emocjonalna i religijna. W tym czasie krystalizuje się też egzystencjalna orientacja pokolenia, rozpoczynającego pierwszy i odpowiedzialny etap dorosłego życia<sup>1</sup>. Środowisko szkolne, w którym dokonuje się ten proces, należy uznać za pewnego rodzaju kategorię „pokolenia”, stanowiącego swoistą manifestację sposobu myślenia i stylu życia. W dotychczasowych analizach polskich socjologów kategoria „pokolenia” nie odgrywała większej roli, a nawet ruch młodzieżowej kontestacji, zmuszający socjologów do analizy tej kategorii, doprowadził jedynie do teoretycznych rozważań nad tak zwanym „konfliktem pokoleń”, czyli konfliktem „pokolenia rodziców” i „pokolenia dzieci”<sup>2</sup>. Pokoleniową identyfikację według J. Garewicza, wyznacza partycypowanie w takim samym ważnym wydarzeniu społecznym, którego doświadcza się wespół z rówieśnikami. W takim rówieśniczym środowisku kształtuje się charakterystyczny układ stosunków, związków i podziałów oraz swoista perspektywa oceniania rzeczywistości, która z czasem staje się trwałym detalem myślenia i stylu życia ludzi z danego pokolenia<sup>3</sup>. Zróżnicowanie pokoleniowe ujawnia się przede wszystkim w procesie masowych działań społecznych, jako spontaniczna manifestacja deklarowanych wartości, podzielanego etosu oraz sposobu myślenia i stylu

---

<sup>1</sup> Por. DWCH 1.

<sup>2</sup> Por. *Wartości i ich przemiany*, red. A. Pawelczyńska, Warszawa 1992, s. 43. Por. także: M. Ossowska, *Koncepcja pokolenia*, „Studia Socjologiczne” 1963, nr 2; J. Mikołowski-Pomorski, *Pokolenie jako pojęcie socjologiczne*, „Studia Socjologiczne” 1968, nr 3–4; J. Garewicz, *Pokolenie jako kategoria socjofilozoficzna*, „Studia Socjologiczne” 1983, nr 1.

<sup>3</sup> J. Garewicz tak definiuje pokolenie: „Pokoleniem” będę nazywał zespół ludzi, na których sposobie myślenia zaważyło decydująco to samo przeżycie, nazywane dalej przeżyciem pokoleniowym”, por. J. Mikołowski-Pomorski, art. cyt., s. 77.

życia określonej kategorii społecznej. Obserwowane dziś (szczególnie wśród młodego pokolenia) zjawiska brutalizacji życia i zachowań z jednej strony oraz głębokie pragnienia poczucia wspólnoty z drugiej strony, wymuszają poważną refleksję socjologiczną nad pojęciem „pokolenia” oraz systemem i koncepcją wychowania<sup>4</sup>.

## 1. RYS SPOŁECZNO-DEMOGRAFICZNY

Charakteryzując zbiorowość młodzieży szkolnej, uczącej się w roku szkolnym 1996/97 we wszystkich typach szkół średnich w Krośnie na Podkarpaciu, należy stwierdzić, że większość stanowiły dziewczęta (57,4%), pochodzące ze wsi (61,3%) i częściej uczęszczające do szkół licealnych (42,3%) niż technicznych (30,2%) i zawodowych (27,5%). Generalnie jest to młodzież prawie w 100% ochrzczona w Kościele rzymskokatolickim, w 96% uczęszczająca na katechezę i w zdecydowanej większości wierząca i systematycznie praktykująca.

Wyłoniona z tej zbiorowości grupa reprezentatywna stanowi realne odbicie całej generacji młodzieży szkolnej uczącej się w Krośnie. Rozkład bowiem grupy reprezentatywnej w próbie losowej ujawnia, że możliwe jest prawomocne wnioskowanie o całej populacji. Z przeprowadzonych przez autora badań socjologicznych wynika, że objęto nimi 534 uczniów, w tym: 122 uczniów z zasadniczych szkół zawodowych, 256 uczniów szkół licealnych i 156 uczniów, uczęszczających do szkół o profilu technicznym. Szczegółowe dane o rozkładzie doboru próbki losowej zawiera tabela 1.

T a b e l a 1. Uczestnicy badań według typu szkoły

Typ szkoły	ZSZ				Licea						Technika				Razem
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	
Wylosowane szkoły															
Liczba badanych	50	20	26	26	57	35	45	61	25	33	40	64	22	30	N=534*
Liczba badanych w %	9,4	3,7	4,9	4,9	10,7	6,6	8,4	11,4	4,7	6,1	7,5	12,0	4,1	5,6	100
Razem	N=122*(22,9%)				N=256*(47,9%)						N=156*(29,2%)				100

Uwaga: \*N są wielkościami stałymi, dlatego nie będą zaznaczane w tabelach. W tabeli 1 zastosowano numeryczne oznaczenie poszczególnych szkół, objętych badaniami<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Por. J. Styk, *Przeobrażenia wartości religijnych*, „Chrześcijanin w Świecie” 20, 1988, nr 178, s. 104.

<sup>5</sup> W tabeli zastosowano następujące oznaczenia lokalizacji szkół: 1) Zasadnicza Szkoła Naftowo-Gazownicza (ul. Kolejowa 11); 2) Zasadnicza Szkoła Zawodowa (ul. Kazimierza Wielkiego 6);

Największą grupę badanych stanowiła młodzież licealna (47,9%) przed uczniami szkół technicznych (29,2%) i zawodowych (22,9%). Ciekawy obraz respondentów może ukazać nam charakterystyka badanej grupy z podziałem na klasy szkolne (tab. 2).

T a b e l a 2. Zróżnicowanie uczniów ze względu na klasy

Klasa	Typ szkoły						Razem	
	ZSZ		liceum		technikum			
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
I	27	22,1	65	25,4	58	37,2	150	28,1
II	46	37,7	55	21,5	35	22,4	136	25,4
III	49	40,2	57	22,3	22	14,1	128	24,0
IV	0	0,0	79	30,8	0	0,0	79	14,8
V	0	0,0	0	0,0	41	26,3	41	7,7
Razem	122	100,0	256	100,0	156	100,0	534	100,0

Najliczniejszą grupę stanowili uczniowie klas pierwszych (28,1%). Klasy pierwsze w szkołach średnich są z natury bardziej liczne niż klasy maturalne (IV i V). Wśród pozostałych: uczniowie klas drugich stanowili 25,4%, trzecich – 24,0% i maturzyści – 22,5% z ogółu respondentów.

T a b e l a 3. Typ szkoły a miejsce zamieszkania

Miejsce zamieszkania	Typ szkoły						Razem	
	ZSZ		liceum		technikum			
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Wieś	97	79,5	111	43,4	111	71,2	319	59,7
Miasto do 20 tys.	7	5,7	32	12,5	15	9,6	54	10,1
Miasto od 20–100 tys.	13	10,7	102	39,8	25	16,0	140	26,2
Miasto ponad 100 tys.	2	1,6	6	2,3	1	0,6	9	1,7
Brak danych	3	2,5	5	2,0	4	2,6	12	2,3

3) Zasadnicza Szkoła Zawodowa (ul. Tysiąclecia 5); 4) Zasadnicza Szkoła Krośnieńskich Hut Szkła (ul. Tysiąclecia 13); 5) I Liceum Ogólnokształcące (ul. ks. P. Skargi 2); 6) Liceum Ekonomiczne (ul. Lewakowskiego 49); 7) II Liceum Ogólnokształcące (ul. Dąbrowskiego); 8) Liceum Zawodowe (ul. Kazimierza Wielkiego 6); 9) III Liceum Ogólnokształcące (ul. Rzeszowska 10); 10) Liceum Handlowe (ul. Szpetnara 9); 11) Technikum Mechaniczne (ul. Tysiąclecia 5); 12) Technikum Odzieżowo-Włókiennicze (ul. Kazimierza Wielkiego 6); 13) Technikum Elektryczne i Elektroniczne (ul. Rzeszowska 10); 14) Technikum Budowlane (ul. Lewakowskiego 27).

W całej grupie reprezentatywnej blisko trzy piąte badanych (59,7%) mieszkało na wsi, ponad jedna czwarta (26,7%) w średnich miastach (od 20 do 100 tys. mieszkańców), a jedna dziesiąta (10,1%) w małych miasteczkach (do 20 tys. mieszkańców). Mniej niż 10 osób (1,7%) mieszkało w wielkich miastach (ponad 100 tys. mieszkańców), a 2,3% badanych nie udzieliło odpowiedzi na ten temat (tab. 3).

Liczba dzieci w rodzinie jest w pewnym sensie wyznacznikiem środowiska i przynajmniej częściowo wyznacza materialne położenie rodziny. Rodzinom wielodzietnym jest znacznie trudniej zapewnić materialne utrzymanie swoich dzieci, natomiast rodzicom z jednym lub dwojgiem dzieci o wiele łatwiej osiągnąć wyższe dochody, przypadające na jedną osobę w rodzinie<sup>6</sup>. Charakterystykę dzietności rodzin respondentów prezentuje tabela 4.

T a b e l a 4. Liczba dzieci w rodzinie

Liczba dzieci	Typ szkoły						Razem	
	ZSZ		liceum		technikum			
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Jedynak	4	3,3	13	5,1	8	5,1	25	4,7
Dwoje	23	18,8	92	35,9	36	23,1	151	28,3
Troje	30	24,6	98	38,3	49	31,4	177	33,1
Czworo i więcej	65	53,3	52	20,3	62	39,8	179	33,5
Brak danych	0	0,0	1	0,4	1	0,6	2	0,4
Razem	122	100,0	256	100,0	156	100,0	534	100,0

Okazuje się, że największy odsetek stanowiła młodzież z rodzin wielodzietnych (czworo i więcej dzieci w rodzinie – 33,5%). Dużą grupę stanowiła też młodzież z rodzin trójdzietnych (33,1%) i dwudzietnych (28,3%). Co dwudziestopierwszy uczeń jest jedynakiem (4,7%); brak danych – 2 osoby (0,4%). Najczęściej uczniowie z rodzin wielodzietnych uczęszczali do szkół zawodowych (53,3%), rzadziej do technicznych (39,8%), a najrzadziej do szkół licealnych (20,3%). Natomiast rodziny z jednym lub dwojgiem dzieci posyłali je częściej do liceów (41,0%) niż techników (33,0%) i zawodówek (22,1%). Wydaje się zatem, że przytoczona powyżej diagnoza J. Mariańskiego (o wpływie dzietności na zamówność rodziny) sprawdziła się w badanym środowisku, rodziny wielodzietne bowiem kierowały swoje dzieci głównie do szkół, w których perspektywa zarobku była bliższa, a możliwość dofinansowania własnego kształcenia poprzez odpłatne praktyki zawodowe bardziej realna.

Między wyborem przez dzieci typu szkoły a wykształceniem rodziców istnieje duża zależność. Zdobyte przez rodziców kwalifikacje zawodowe pozwalają im

<sup>6</sup> Por. J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem*, Lublin 1998, s. 123.

osiągnąć pewien status społeczny, który wielokrotnie przekazywany jest dzieciom. Ponadto pozycja społeczna i materialna rodziców sprawia, że to właśnie oni wyznaczają swoim dzieciom różne cele i perspektywy życiowe, będące niekiedy ich oczekiwaniami.

T a b e l a 5. Wykształcenie matek uczniów a typ szkoły

Rodzaj wykształcenia	Typ szkoły						Razem	
	ZSZ		liceum		technikum			
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Podstawowe	14	11,5	11	4,3	15	9,6	40	7,5
Zawodowe	39	32,0	36	14,1	54	34,6	129	24,2
Średnie	27	22,1	115	44,9	63	40,4	205	38,4
Wyższe	10	8,2	68	26,6	15	9,6	93	17,4
Brak danych	32	26,2	26	10,1	9	5,8	67	12,5

T a b e l a 6. Wykształcenie ojców a typ szkoły

Rodzaj wykształcenia	Typ szkoły						Razem	
	ZSZ		liceum		technikum			
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Podstawowe	11	9,0	15	5,9	13	8,3	39	7,3
Zawodowe	42	34,4	57	22,3	73	46,8	172	32,2
Średnie	27	22,1	89	34,8	49	31,4	165	30,9
Wyższe	7	5,8	67	26,1	6	3,9	80	15,0
Brak danych	35	28,7	28	10,9	15	9,6	78	14,6

Poziom wykształcenia rodziców badanej młodzieży przedstawiał się następująco – **wykształcenie matek**: średnie – 38,4%, zawodowe – 24,2%, wyższe – 17,4% oraz podstawowe i niepełne podstawowe – 7,5%. Brak danych – 12,5% (tab. 5). **Wykształcenie ojców**: zawodowe – 32,2%, średnie – 30,9%, wyższe – 15,0% oraz podstawowe i niepełne podstawowe – 7,3%. Brak danych – 14,6% (tab. 6). Struktura wykształcenia rodziców wykazuje bardzo wiele podobieństw, chociaż ojcowie nieco częściej legitymowali się wykształceniem zawodowym, a matki nieco częściej wykształceniem średnim i wyższym. Rodzice z wyższym i średnim wykształceniem najczęściej posyłali swoje dzieci do szkół licealnych, rzadziej do technicznych, a najrzadziej do zawodowych.

## 2. RYS RELIGIJNO-MORALNY

Kościół w Polsce przez wieki wpływał i nadal wpływa na kształt religijności, a tzw. religijność kościelna stała się cechą charakteryzującą większość wierzących. Kościół i religia są bowiem dwiema rzeczywistościami, połączonymi wzajemnymi relacjami i uzależnieniami. Pierwsza rzeczywistość ma charakter bardziej instytucjonalny, druga – bardziej osobowy. Między religijnością i kościelnością istnieje dość wyraźny związek. Przekształcenia w religijności socjologia traktuje na równi z innymi, podobnymi procesami<sup>7</sup>.

Tabela 7. Przynależność wyznaniowa

Rodzaj wyznania	Typ szkoły			Pochodzenie		Razem
	ZSZ	liceum	Technikum	wieś	miasto	
Rzymskokatolickie	100,0	98,0	96,2	98,4	97,0	97,9
Prawosławne	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Inne	0,0	1,2	2,6	1,0	2,0	1,3
Żadne	0,0	0,8	0,6	0,3	1,0	0,6
Brak danych	0,0	0,0	0,6	0,3	0,0	0,2
	<b>V = 0,079 p ...</b>			<b>V = 0,074 p ...</b>		

Autodeklaracja postaw wobec wiary, choć nie jest wyczerpującym kryterium oceny, stanowi ważną informację, pozwalającą bardziej poznać respondentów<sup>8</sup>. Z zebranych informacji, zawartych w tabeli 7 wynika, że formalnie z Kościołem rzymskokatolickim identyfikowało się 97,9% młodzieży, do innego wyznania przyznawało się 1,3%, a 0,6% nie identyfikowało się z żadnym wyznaniem wiary<sup>9</sup>. Nie odnotowano przynależności do wyznania mojżeszowego, muzułmańskiego czy buddyjskiego. Młodzież szkół zawodowych w 100% zadeklarowała swoją przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego. Wskaźniki procentowe we wszystkich zmiennych utrzymywały się na wysokim i porównywalnym poziomie, nie wykazując istotnych różnicowań. Można więc powiedzieć, że pod względem formalnej przynależności do Kościoła jest to jednorodna grupa osób.

Przynależność wyznaniowa zakłada żywą wiarę, mobilizującą do jej praktykowania. Zapytano więc młodzież o autodeklarację wiary religijnej. Zebrane w tym względzie dane zamieszcza tabela 8.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 124.

<sup>8</sup> Por. K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Lublin 1992, s. 65.

<sup>9</sup> Według sondażu ISS z 1994 r. 97,4% badanych czuło się związanymi z religią katolicką. Por. *Polski Generalny Sondaż Społeczny. Struktura skumulowanych danych 1992–1994*, Warszawa 1994, s. 153.

T a b e l a 8. Autodeklaracja wiary religijnej

Postawy wobec wiary	Typ szkoły			Pochodzenie		Razem
	ZSZ	liceum	technikum	wieś	miasto	
Głęboko wierzący	13,1	10,5	10,9	13,8	7,4	11,2
Wierzący	69,7	68,0	76,3	72,7	67,9	70,8
Niezdecydowany	17,2	17,2	9,0	11,0	20,2	14,8
Obojętny	0,0	1,2	2,6	0,9	2,0	1,3
Niewierzący	0,0	1,2	0,6	0,0	2,0	0,8
Brak danych	0,0	1,9	0,6	1,6	0,5	1,1
	<b>V = 0,104 p ...</b>			<b>V = 0,192 p &lt; 0,001</b>		

W całej zbiorowości młodzieży szkolnej 11,2% respondentów uważała się za głęboko wierzących, 70,8% – za wierzących, 14,8% – za niezdecydowanych, 1,3% – za obojętnych religijnie, a 0,8% – za niewierzących. Wśród młodzieży pochodzącej ze wsi łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących wynosił 86,5%, a wśród mieszkańców miast – 75,3%. Granica tzw. oczywistości kulturowej w zakresie uznawania wartości i norm wynosi 80%. Można więc uznać, że wskaźnik globalnych wierzeń religijnych, wynoszący w tej grupie badanych 82%, pozostaje nieco powyżej tej granicy<sup>10</sup>.

Wyrazem żywotności wiary religijnej i przynależności do Kościoła jest stosunek badanych do praktyk religijnych<sup>11</sup>, które w polskim społeczeństwie od wielu już lat utrzymują się na wysokim poziomie<sup>12</sup>. Dane w zakresie deklaracji częstotliwości spełniania przez badaną młodzież praktyk religijnych zawiera tabela 9.

T a b e l a 9. Autodeklaracja praktyk religijnych

Kategorie praktykowania	Typ szkoły			Pochodzenie		Razem
	ZSZ	liceum	technikum	wieś	miasto	
Systematycznie	56,5	68,3	76,3	77,8	53,2	68,0
Niesystematycznie	32,8	22,7	13,4	16,6	30,1	22,3
Rzadko	10,7	5,9	6,4	4,4	11,8	7,1
Wcale	0,0	2,7	2,6	0,6	4,4	2,0
Brak danych	0,0	0,4	1,3	0,6	0,5	0,6
	<b>V = 0,142 p &lt; 0,01</b>			<b>V = 0,273 p &lt; 0,001</b>		

<sup>10</sup> Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących w 1995 r. wynosił: w Radomiu – 64,2%, w Jędrzejowie – 83,2%, w Płocku – 69,6%, w Gdańsku – 62,7%, w Szczecinie – 64,9%, w Warszawie – 49,8%, w Starogardzie Gdańskim – 70,9%, w Chełmie – 75,6%. Młodzież ucząca się w małych i średnich miastach odznaczała się wyższym poziomem identyfikacji religijnej niż młodzież w wielkich miastach. Por. J. Mariański, dz. cyt., s. 126 n.

<sup>11</sup> Por. W. Piwowski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971, s. 19.

<sup>12</sup> Por. J. Mariański, dz. cyt., s. 131.



Analiza wyników wskazuje na wysoki poziom uczestnictwa młodzieży w życiu religijnym. Systematycznie praktykowało 68,0% z ogółu badanych, niesystematycznie 22,3%, rzadko – 7,1% i wcale – 2,0%, brak danych – 0,6%.

Typ szkoły ujawnił, że uczniowie szkół technicznych (76,3%) częściej niż młodzież licealna (68,3%), a przede wszystkim częściej niż ich koledzy z zawodówek (56,5%), odznaczali się systematycznym wypełnianiem praktyk religijnych. Ci ostatni najczęściej przyznawali się do niesystematyczności w praktykach religijnych (32,8%) lub do rzadkiego praktykowania (10,7%).

Pochodzenie uczniów wskazuje, że ponad trzy czwarte młodzieży wiejskiej (77,8%) spełniało regularnie praktyki religijne, podczas gdy nieco ponad połowa młodzieży miejskiej (53,2%) wykazywała się podobną systematycznością.

Udział w niedzielnej Eucharystii jest najbardziej wymiernym wskaźnikiem wśród praktyk religijnych (tab. 10).

T a b e l a 10. Frekwencja na mszy świętej

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Razem
	ZSZ	liceum	technikum	wieś	miasto	
W każdą niedzielę	35,3	52,3	51,3	55,2	35,5	48,1
Prawie w każdą niedzielę	41,8	26,9	31,4	32,9	30,5	31,6
Ok. 1–2 razy w miesiącu	14,8	10,2	4,5	6,9	13,8	9,6
Tylko w wielkie święta	5,7	5,9	6,4	1,9	12,8	6,0
Z okazji ślubu, pogrzebu	0,0	1,9	0,6	0,3	2,4	1,1
Wcale	0,8	1,2	3,2	0,9	3,0	1,7
Trudno powiedzieć	0,8	0,8	2,6	1,3	1,5	1,3
Brak danych	0,8	0,8	0,0	0,6	0,5	0,6
	<b>V = 0,162 p &lt; 0,01</b>			<b>V = 0,305 p &lt; 0,001</b>		

Mimo iż spośród całej zbiorowości badanej grupy największy odsetek stanowią uczęszczający do kościoła w każdą niedzielę (48,1%), to jednak okazuje się, że mniej niż połowa uczestników badań wypełniała regularnie treść drugiego przykazania kościelnego. Prawie w każdą niedzielę uczęszczało 31,6% z ogółu badanych, około 1–2 razy w miesiącu – 9,6%, tylko w wielkie święta – 6,0%, tylko z okazji ślubu lub pogrzebu – 1,1%, wcale nie uczęszcza do kościoła – 1,7%, a 1,9% nie potrafiło tego określić (trudno powiedzieć i brak danych).

Jeżeli uznać tych, którzy ok. 1–2 razy w miesiącu uczęszczają na niedzielą mszę św. za tzw. katolików niedzielnych – jak proponuje ks. J. Mariański<sup>13</sup>, wówczas wśród młodzieży uczącej się w Krośnie uzyskamy wysoki odsetek uczestniczących w niedzielnej Eucharystii (89,3%). Regularnie ponad połowa uczniów

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 133.

szkół maturalnych (liceum – 52,3%, technikum – 51,3%) i nieco ponad jedna trzecia (35,3%) młodzieży z zawodówek uczęszczała do kościoła w każdą niedzielę.

Argumentując udział we mszy świętej, uczniowie skategoryzowali swoje motywacje (tab. 11).

T a b e l a 11. Motywacja uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej

Kategorie motywacji	Typ szkoły			Pochodzenie		Razem
	ZSZ	liceum	technikum	Wieś	miasto	
Wypełnieniem obowiązku	66,4	60,2	68,6	71,5	53,2	64,0
Wypełn. nakazu sumienia	71,3	78,5	80,1	83,7	68,5	77,3
Dostosow. się do rodziny	36,9	35,9	28,9	28,5	42,4	34,1
Przeżyciem religijnym	53,3	62,9	64,7	68,7	48,3	61,2
Dostosow. się do zwyczaju	18,0	15,6	12,2	10,7	22,2	15,2
Czymś innym	1,6	5,5	0,0	1,6	5,4	3,0
Czyś,co mnie nie interesuje	1,6	3,5	3,2	1,3	5,4	3,0
Trudno powiedzieć	4,1	3,1	2,6	1,9	5,4	3,2
Brak danych	0,8	0,4	1,3	0,9	0,5	0,8

Uwaga! Suma procentów nie równa się 100, gdyż pytanie dopuszczało wybór wielu motywów.

Powstała w ten sposób hierarchia motywacji ukazuje, że udział w niedzielnej mszy świętej jest przede wszystkim wypełnieniem nakazu sumienia (77,3%), wypełnieniem obowiązku (64,0%), przeżyciem religijnym (61,2%), dostosowaniem się do wymagań, stawianych przez rodzinę (34,1%) i dostosowaniem się do panującego zwyczaju (15,2%).

Młodzież miejska znacznie częściej wskazywała na motywację „wymagań stawianych przez rodzinę” i „dostosowania się do panujących zwyczajów” (66,6%); młodzież wiejska częściej podkreślała „wypełnienie nakazu sumienia” (83,7%), „wypełnienie obowiązku” (71,5%) oraz kategorię „przeżycie religijne” (68,7%).

Pytanie o autodeklarację wiary jest ważną informacją, gdyż ukazuje miejsce wiary w życiu katolika. W obecnej dobie takie deklaracje są niewystarczające, same pojęcia „wierzący” i „praktykujący” ulegają bowiem ewolucji<sup>14</sup>. Wyrazem wiary są praktyki religijne, a wśród nich modlitwa i życie sakramentalne.

<sup>14</sup> Por. K. Ryczan, dz. cyt., s.64.

T a b e l a 12. Częstotliwość przystępowania do spowiedzi

Kategorie postaw	Typ szkoły			Pochodzenie		Razem
	ZSZ	liceum	technikum	wieś	miasto	
Raz w miesiącu	18,0	18,4	26,9	25,4	13,8	20,8
Kilka razy w roku	62,3	55,1	44,2	56,1	48,3	53,6
Raz w roku	11,5	12,1	14,1	10,7	16,3	12,5
Raz na kilka lat	4,1	6,3	7,1	3,1	10,8	6,0
Ani razu od dzieciństwa	0,0	0,4	0,6	0,0	1,0	0,4
Wcale nie przystępuję	0,8	2,3	1,9	0,9	3,4	1,9
Trudno powiedzieć	3,3	3,5	5,2	3,8	4,4	3,9
Brak danych	0,0	1,9	0,0	0,0	2,0	0,9
			<b>V = 0,108 p ...</b>		<b>V = 0,248 p &lt; 0,001</b>	

Jak wynika z danych, zamieszczonych w tabeli 12 największy odsetek młodzieży stanowili ci, którzy kilka razy w roku przystępowali do spowiedzi (53,6%). Raz w miesiącu spowiadało się 20,8% młodzieży, raz w roku – 12,5%, a raz na kilka lat – 6,0%. Z pozostałych: 4,8% nie potrafiło udzielić konkretnej odpowiedzi (trudno powiedzieć i brak danych), a 2,3% stwierdziło, że wcale nie praktykuje sakramentu pojednania. Raz w miesiącu spowiadała się najczęściej młodzież pochodząca z wiosek.

Z częstotliwością przystępowania do spowiedzi wiąże się częstotliwość przyjmowania Komunii świętej. Sobór Watykański II zaleca częste, a nawet codzienne przyjmowanie tego sakramentu<sup>15</sup>. Ponieważ badania przeprowadzono w okresie poprzedzającym Święta Wielkanocne należy oczekiwać, że znaczna część odpowiedzi będzie zawarta w kategorii „w ostatnim miesiącu”.

T a b e l a 13. Częstotliwość przyjmowania Komunii świętej

Kategorie praktyk	Typ szkoły			Pochodzenie		Razem
	ZSZ	liceum	technikum	wieś	miasto	
W ostatnim tygodniu	11,5	17,2	18,6	19,1	11,8	16,3
W ostatnim miesiącu	68,0	59,0	53,8	64,6	51,2	59,5
Przed paroma miesiącami	12,3	13,6	15,4	10,4	19,2	13,9
Przed rokiem	0,8	3,5	5,1	2,5	4,9	3,4
Przed kilkoma laty	5,7	5,5	3,9	2,2	9,9	5,1
Ani razu od dzieciństwa	0,0	0,4	1,9	0,6	1,0	0,7
Wcale nie przystępuję	0,0	0,8	1,3	0,3	1,5	0,7
Brak danych	1,7	0,0	0,0	0,3	0,5	0,4
			<b>V = 0,120 p ...</b>		<b>V = 0,252 p &lt; 0,001</b>	

<sup>15</sup> Por. DKW 15.

Z zamieszczonych w tabeli 13 danych wynika, że największy odsetek badanych stanowili ci, którzy przystąpili do Komunii świętej w ostatnim miesiącu (59,5%). W ostatnim tygodniu poprzedzającym badania, przystąpiło do Komunii świętej 16,3% uczniów, przed paroma miesiącami – 13,9%, przed rokiem – 3,4%, przed paroma laty – 5,1%, wcale – 1,4%. Brak danych stanowił 0,4% ogółu respondentów.

Osobista modlitwa należy do najbardziej prywatnych aspektów praktyk religijnych. Sobór Watykański II wymienia modlitwę jako jeden z podstawowych czynników kształtujących chrześcijański styl życia<sup>16</sup>.

T a b e l a 14. Częstotliwość modlitwy w domu

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Razem
	ZSZ	liceum	technikum	wieś	miasto	
Codziennie	41,0	55,9	51,3	55,5	45,3	51,1
Co kilka dni	17,2	14,8	20,5	16,9	16,3	17,0
W niedziele i święta	1,6	0,4	0,6	0,9	0,0	0,8
Od czasu do czasu	9,8	10,9	12,2	11,0	11,3	11,1
Tylko w ważnej sytuacji	9,0	8,6	4,5	5,3	10,3	7,5
Bardzo rzadko	10,7	3,5	5,1	4,7	7,4	5,6
Wcale	7,4	5,1	4,5	3,8	8,4	5,4
Trudno powiedzieć	3,3	0,4	1,3	1,9	0,5	1,3
Brak danych	0,0	0,4	0,0	0,0	0,5	0,2
	<b>V = 0,151 p &lt; 0,05</b>			<b>V = 0,178 p &lt; 0,02</b>		

Na pytanie, Jak często się modlisz?, badana młodzież udzieliła następujących informacji: codziennie – 51,1%, co kilka dni – 17,8%, od czasu do czasu – 11,1%, tylko w ważnej sytuacji – 7,5%, bardzo rzadko – 5,6%, wcale – 5,4%, w niedziele i święta – 0,8%, brak danych – 1,5%.

Zmienne społeczne różnicują wyrażoną przez młodzież opinię na temat częstotliwości osobistej modlitwy. Młodzież ucząca się w szkołach licealnych częściej praktykuje codzienną modlitwę niż uczniowie pozostałych typów szkół ( $p < 0,05$ ); podobnie młodzież pochodząca z wiosek częściej niż mieszkająca w mieście modli się codziennie ( $p < 0,02$ ).

Katecheza prowadzi do pogłębienia wiary religijnej.

<sup>16</sup> Por. DE 23.

T a b e l a 15. Udział młodzieży w katechizacji

Kategorie postaw	Typ szkoły			Pochodzenie		Razem
	ZSZ	liceum	technikum	wieś	miasto	
Tak, regularnie	89,3	90,6	91,0	92,8	86,7	90,4
Nie, nieregularnie	8,2	7,0	3,2	4,4	8,9	6,2
Wcale nie	0,8	0,8	1,9	0,9	1,5	1,1
Trudno powiedzieć	1,7	1,2	3,9	1,9	2,4	2,1
Brak danych	0,0	0,4	0,0	0,0	0,5	0,2
	<b>V = 0,087 p ...</b>			<b>V = 0,098 p ...</b>		

Badana młodzież w olbrzymiej większości deklaruwała regularny udział w lekcjach religii (90,4%). Nieregularnie uczęszczało 6,2% ogółu badanych, 2,1% ogółu nie potrafiło określić częstotliwości swojego uczestnictwa w katechezie, 1,1% respondentów stwierdziło, że wcale w niej nie bierze udziału, a jedna osoba (0,2%) nie udzieliła odpowiedzi.

Aktywność społeczna młodzieży może wyrazić się m.in. działalnością w różnych stowarzyszeniach, organizacjach czy wspólnotach religijnych. W celu pełniejszego obrazu młodzieży uczącej się w szkołach ponadpodstawowych w Krośnie w roku szkolnym 1996/97 warto przyjrzeć się przynależności do organizacji społeczno-politycznych i wspólnot religijnych. Ta kwestia wydaje się uzasadniona, zwłaszcza w obecnym okresie przemian ustrojowych, w którym obserwuje się niechęć do wszelkiego typu organizacji, w tym również do organizacji kościelnych (tab.16 i 17).

T a b e l a 16. Przynależność respondentów do organizacji społeczno-politycznych

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Razem
	ZSZ	liceum	technikum	wieś	miasto	
Nie należę	87,7	92,6	92,3	93,7	88,7	91,4
Należę i jestem mało aktywny	5,7	3,1	1,3	2,2	4,5	3,2
Należę i działam aktywnie	2,5	1,2	1,9	0,3	3,4	1,7
Brak danych	4,1	3,1	4,5	3,8	3,4	3,7
	<b>V = 0,072 p ...</b>			<b>V = 0,137 p &lt; 0,01</b>		

Zaangażowanie młodzieży w działalność społeczną, polityczną czy religijną stoi na niskim poziomie. Zdecydowana większość respondentów nie należała do żadnych organizacji społeczno-politycznych (91,4%). Przynależność do nich, ale bez większego zaangażowania w działalność deklaruowało 3,2% z ogółu młodzie-

ży, a zaledwie 1,7% uczniów należało i wykazywało się aktywną działalnością (tab. 16).

Tabela 17. Przynależność respondentów do wspólnot religijnych

Kategorie odpowiedzi	Typ szkoły			Pochodzenie		Razem
	ZSZ	liceum	technikum	wieś	miasto	
Nie należę	61,5	71,9	62,2	62,1	74,9	66,7
Należę i jestem mało aktywny	17,2	16,0	23,7	21,3	15,3	18,5
Należę i działam aktywnie	11,5	5,5	6,4	8,1	4,9	7,1
Brak danych	9,8	6,6	7,7	8,5	4,9	7,7
	<b>V = 0,099 p &lt; 0,05</b>			<b>V = 0,120 p &lt; 0,05</b>		

Nieco wyższy był wskaźnik przynależności i działalności w religijnych wspólnotach. Dwie trzecie z ogółu uczniów (66,7%) nie należało do żadnych wspólnot religijnych, 18,5% należało jako bierni ich uczestnicy, jedynie 7,1% należała i działała aktywnie.

W działalność społeczno-polityczną częściej angażuje się młodzież miejska niż wiejska ( $p < 0,05$ ). Natomiast w przynależności do wspólnot religijnych większym zaangażowaniem wykazują się uczniowie szkół technicznych (30,1%) niż zawodowych (28,7%), a przede wszystkim licealiści (21,5%); częściej pochodzący ze wsi (29,4%) niż z miasta (20,2%).

### 3. TYPOLOGIA RELIGIJNOŚCI

Wykorzystując zebrany materiał, podjęto próbę zbudowania typologii religijności młodzieży. Typologię oparto na kryterium autodeklaracji wiary, autodeklaracji praktyk religijnych i zaangażowaniu w działalność społeczną i religijną. Wyszczególniono cztery rodzaje postaw religijno-moralnych:

**1. Systematyczni, aktywni.** Do tej grupy zaliczono młodzież, która zadeklarowała się jako głęboko wierząca lub wierząca, systematycznie praktykująca i zaangażowana w życie wspólnot religijnych.

**2. Systematyczni, nieaktywni.** Włączono tu osoby głęboko wierzące lub wierzące, systematycznie spełniające praktyki religijne i nie należące lub należące do wspólnot religijnych, lecz pozostające biernymi ich uczestnikami.

**3. Niesystematyczni, nieaktywni.** Do tej kategorii należą głęboko wierzący lub wierzący, lecz niesystematycznie praktykujący swoją wiarę i nie należący do wspólnot religijnych.

**4. Pozostali.** Tę grupę stanowi młodzież, deklarująca się jako niezdecydowana w wierze, obojętna, niewierząca, nie praktykująca i nie należąca do żadnej wspólnoty religijnej.

T a b e l a 18. Typologia religijności młodzieży szkół ponadpodstawowych Krosna w roku szkolnym 1996/97

Typy religijności	Typ szkoły			Pochodzenie		Razem
	ZSZ	liceum	technikum	wieś	miasto	
1	18,1	14,5	21,1	21,3	11,3	17,3
2	37,7	46,1	50,0	49,8	37,9	45,3
3	22,1	15,6	10,3	12,3	20,7	15,5
4	22,1	23,8	18,6	16,6	30,1	21,9
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	<b>V = 0,108 p ...</b>			<b>V = 0,225 p &lt; 0,001</b>		

Najliczniejszą grupę stanowiła młodzież, określająca się jako „wierzący systematyczni, lecz nieaktywni” (45,3%). Dużą grupę tworzyli „pozostali”, to jest niezdecydowani w wierze, obojętni i nie wierzący, nie praktykujący i nie należący do żadnych ruchów religijnych (21,9%). „Wierzący, systematyczni i aktywni” stanowili 17,3% ogółu zbiorowości, natomiast „wierzący, niesystematyczni i bierni w życiu kościoła” to 15,5% z całej populacji.

#### 4. PODSUMOWANIE

Podsumowując charakterystykę młodzieży, należy stwierdzić, że uczniowie trzech typów szkół częściej pochodzili z rodzin wielodzietnych (troje i więcej dzieci – 66,6%) niż z rodzin, mających jedno lub dwoje dzieci (33,3%). Rodzice uczniów częściej wykazywali się wykształceniem średnim i wyższym (25,4%) niż zawodowym i podstawowym (17,8%). Z kolei pochodzenie młodzieży ujawniło sprawdzoną i potwierdzoną wieloma badaniami socjologicznymi tę zależność, że: „im środowisko bardziej zamknięte, tym częściej prezentowane są postawy młodzieży wierzącej, systematycznie praktykującej i czynnie zaangażowanej w życie wspólnot religijnych”<sup>17</sup>.

Przynależność wyznaniowa wskazuje, że zdecydowana większość (97,9%) ogółu zbiorowości identyfikowała się z wyznaniem rzymskokatolickim; ponad cztery piąte (82%) respondentów uważała się za wierzących i głęboko wierzących; ponad dwie trzecie (68%) praktykuje systematycznie swoją wiarę; prawie połowa (48,1%) uczęszcza na mszę świętą w każdą niedzielę, najczęściej motywując swój udział wypełnieniem nakazu sumienia (77,3%). Prawie trzy czwarte uczniów (74,4%) spowiadało się kilka razy w roku lub częściej. Ponad połowa badanych (51,1%) modliła się codziennie w domu, przywiązując duże lub bardzo

<sup>17</sup> Por. K. Ryczan, dz. cyt., s. 64 n.

duże znaczenie do modlitwy (73,2%). Zdecydowana większość młodzieży (90,4%) uczęszczała regularnie na katechizację i zdecydowanie nie angażowała się w działania społeczno-polityczne (90,4%). Podobnie w życie wspólnot, ruchów i stowarzyszeń religijnych nie angażowało się dwie trzecie uczniów (66,7%). Najbardziej reprezentatywną kategorię religijności stanowią: wierzący, systematycznie praktykujący i nie należący do żadnych wspólnot parafialnych (45,3%).

Zaprezentowana charakterystyka badanej populacji stanowi „fotografię” ogółu młodzieży szkół ponadpodstawowych, uczącej się w Krośnie nad Wisłokiem na Podkarpaciu w roku szkolnym 1996/97.

#### PICTURE OF SECONDARY SCHOOL CHILDREN FROM KROSNO IN PODKARPACIE PROVINCE IN THE SCHOOL YEAR 1996/97

##### Summary

Adolescence is a specific period of human life, which forms personal emotional and religious maturity of a man. At this time, existential discernment of generation, that begins its first and responsible stage of adult life, also crystallizes.

While characterizing the community of school children, which learn in all types of secondary schools in Krosno, in Podkarpacie Province, in the school year 1996/97 the author of the present study paid special attention to attributes of sociodemographical and of the religious and moral nature, that allowed him to create classification (categorizing) of religiousness.

Presented profile of studied population makes up a “photograph” of secondary school children, which learn in Krosno on the Wisłok River in 1996/97 school year.

Translated by: *Małgorzata Lorenc-Szpila*

**Nota o Autorze:** ks. dr **JANUSZ MIERZWA** – wykładowca metod badań socjologicznych na kursie doktoranckim w Instytucie Teologiczno-Pastoralnym w Rzeszowie, rektor Ludowego Uniwersytetu Katolickiego Archidiecezji Przemyskiej.



KS. MAREK T. CHMIELEWSKI SDB

## SYSTEM WYCHOWAWCZY ŚW. JANA BOSKO W EWANGELIZACJI MŁODZIEŻY

Kiedy pada stwierdzenie „system wychowawczy” lub „system prewencyjny” ks. Bosko<sup>1</sup>, wtedy większość ludzi myśli o pewnej metodzie przydatnej w wychowaniu młodzieży. Z tego też powodu postawienie zagadnienia w sposób zaproponowany w tytule może budzić zdziwienie<sup>2</sup>. Spieszę wyjaśnić, że rodzi się ono jedynie w świadomości osób bardzo pobieżnie znających system wychowawczy ks. Bosko. U niego bowiem wychowanie i ewangelizacja splatają się w jedno tak dalece, że trudno mówić, które z działań czy inspiracji przynależą do wychowania, a które do ewangelizacji. W ujęciu ks. Bosko wychowanie jest ewangelizacją, a ewangelizacja wychowaniem<sup>3</sup>.

### 1. EWANGELIZACYJNE KORZENIE SYSTEMU WYCHOWAWCZEGO KS. BOSKO

Aby łatwiej nam było uchwycić istotę sprawy, trzeba cofnąć się do początków Oratorium ks. Bosko w Turynie. Przyszły święty trafił do stolicy Piemontu w 1841 r., bezpośrednio po święceniach kapłańskich. Ksiądz Józef Cafasso, który namówił neoprezbitera Bosko do podjęcia studiów w Konwikcie Kościelnym

---

<sup>1</sup> Jan Bosko ur. się 15 VIII 1815 r. w Becchi k. Turynu. Zorganizował dzieło oratoriów dla opuszczonej młodzieży turyńskiej. W 1859 r. założył Zgromadzenie Salezjańskie. Jego doświadczenie pedagogiczno-duchowe, które nazwał *Systemem prewencyjnym*, choć nigdy przez niego samego nie zostało systematycznie opisane, na stałe wpisało się do dziedzictwa myśli pedagogicznej. Zmarł w Turynie 31 I 1888 r. Por. S. Wilk, *Jan Bosco*, w: *Encyklopedia katolicka*, pod red. S. Wielgusa, J. Duchniewskiego, M. Daniluka, t. 7, Lublin 1997, kol. 760–762.

<sup>2</sup> Takie ujęcie tematu zostało zaproponowane przez organizatorów II Kongresu „Kościół wobec współczesnego ubóstwa dzieci i młodzieży”, który odbył się w Rumi 15 IX 2001 r. pod hasłem: „Ewangelizacja młodzieży w duchu św. Jana Bosko”. Niniejszy artykuł w znacznej mierze oddaje idee referatu wygłoszonego z tej okazji.

<sup>3</sup> Por. P. Braidò, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, (=Istituto Storico Salesiano – Roma, Studi, 11), LAS, Rzym 1999, s. 229–237, 291–293.

ks. Alojzego Guala, zaprowadził go do chłopców z turyńskich ulic. Ksiądz Bosko spotkał ich najpierw w więzieniach, potem w zaułkach ulic. Byli biedni, bezrobotni, czasem wyzyskiwani przez pracodawców<sup>4</sup>. Pracowali jako kominiarze, pomocnicy murarzy, stolarzy, brukarzy, niektórzy byli pucybutami, inni kurierami lub chłopcami stajennymi. Mieli od 8 do 15 lat. Do Turynu przybywali głównie z biednych, piemonckich wiosek. Nawet po dłuższym pobycie w mieście, nie bardzo wiedzieli którądy biegnie ścieżka do kościoła i jak wygląda ich nowy proboszcz. Oderwani od rodziny, często sieroty lub półsieroty, dziczeli moralnie i kulturalnie<sup>5</sup>. To właśnie dla nich powstało Oratorium na Valdocco<sup>6</sup>.

W naszych rozważaniach ważne jest, abyśmy zdali sobie sprawę z tego, co skłoniło ks. Bosko do podjęcia tej właśnie inicjatywy. We wstępie do *Regulaminu Oratorium* napisanym ok. 1854 r. on sam stwierdza:

*Ut filios Dei qui erant dispersi, congregaret in unum* (J 11, 52). Jak uczy nas Ewangelia wg św. Jana, Syn Boży przyszedł na ziemię, aby zgromadzić w jedno rozproszone dzieci Boże. Te słowa odnoszą się dzisiaj przede wszystkim do młodzieży. Jest ona najdelikatniejszą i najcenniejszą częścią ludzkiej społeczności. To na niej bazują nadzieje naszej lepszej przyszłości. Młodzież sama z siebie nie jest zła. Jeśli obronimy ją przed zaniedbaniami ze strony ich rodziców, jeśli pomożemy pokonać wady i zabezpieczymy przed wpływem złego towarzystwa, na które narażeni są zwłaszcza w czasie wolnym, to bardzo szybko przekonamy się, z jaką łatwością w ich czułych sercach uda się nam zasześcić podstawy porządku moralnego, dobre obyczaje, szacunek, otwarcie na prawdy religijne... Pragnę podkreślić, że jeśli ktoś jest zepsuty lub zagrożony w wieku młodzieńczym, to dzieje się to nie z powodu popełnionego zła, ale raczej z racji wrodzonej nieświadomości.

Młodzi, potrzebują wyciągniętej z dobrocią ręki, która zaopiekuje się nimi, poprowadzi w stronę dobra i cnoty oraz obroni ich przed złem. Taka właśnie była misja Syna Bożego: zgromadzić w jedno rozproszone dzieci Boże! To samo czyni się dzisiaj, rozszerzając w świecie Jego świętą religię. Wśród środków, służących rozpowszechnianiu ducha religijnego w sercach opuszczonej młodzieży są także oratoria, a między nimi Oratorium męskie Świętego Franciszka Salezego na Valdocco<sup>7</sup>.

Ten tekst mówi sam za siebie. W naszej refleksji ważne są jego dwa wątki. Po pierwsze: Oratorium z Valdocco powstało nie dlatego, że była to dzielnica uboga i moralnie zaniedbana, a w samym Turynie żyło wielu zagubionych chłopców. Ksiądz Bosko nie miał w tym względzie wątpliwości: założył Oratorium, bo

---

<sup>4</sup> Por. G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales. Dal 1815–1855*, (=Istituto Storico Salesiano – Roma, *Fonti – Serie prima*, 4) wstęp, noty i opracowanie tekstu A. Da Silva Ferreira, LAS, Rzym 1991), s. 108–126.

<sup>5</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1: *Vita e opere*, (=Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. *Sudi storici*, 3), LAS, Rzym 1979<sup>2</sup>, s. 103–106.

<sup>6</sup> Por. A. Girardo, G. Biancardi, *Qui è vissuto Don Bosco. Itinerari storico-geografici e spirituali*, Elle Di Ci, Leumann 1988, s. 123–224.

<sup>7</sup> G. Bosco, *Introduzione a un „Piano di Regolamento”*, w: [S. Giovanni Bosco], *Scritti sul sistema preventivo nell'educazione della gioventù*, (= *Pedagogica – Collana di classici*, 1), wprowadzenie, prezentacja indeksy i wybór tekstów P. Braido, *La Scuola Editrice*, Brescia 1965, s. 360–361, tłumaczenie M. T. Chmielewski.

kiedyś „Syn Boży został posłany przez Ojca, aby zebrać w jedno rozproszone dzieci Boże”. Ta Jego misja powinna być kontynuowana, także tu, w Turynie. Po to właśnie powstało Oratorium. Ono samo, a co za tym idzie stosowany w nim system wychowawczy, styl i klimat rozumiane były jako narzędzia głoszenia Ewangelii. Oratorium w ujęciu ks. Bosko było więc terenem, a system prewencyjny metodą ewangelizacji.

Po drugie: tekst ten pokazuje nam, jak bardzo ks. Bosko wierzył w wychowanie i rozumiał je, jako drogę ewangelizacji. „Podać rękę młodzieży”, to znaczy wychowywać ją, czyli prowadzić do porządku moralnego, prawd religijnych, dobrych obyczajów i szacunku. W tym procesie jego system wychowawczy jawił się jako metoda i inspiracja duchowa wszystkich działań.

## 2. WYZWANIA ZE STRONY WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY

Misja Chrystusa, który przyszedł „zgrupować w jedno rozproszone dzieci Boże”, pozostaje nadal aktualna. W celu jej kontynuowania ks. Bosko założył nie tylko Oratorium na Valdocco, ale dał początek Zgromadzeniu Salezjańskiemu, Zgromadzeniu Córek Maryi Wspomożycielki, Stowarzyszeniu Współpracowników Salezjańskich<sup>8</sup>. Z nich narodził się wielki ruch na rzecz wychowania i duszpasterstwa młodzieży, nazywany Rodziną Salezjańską [dalej: RS]<sup>9</sup>. Metoda oddziaływania RS na młodzież pozostała taka sama, jak w czasach ks. Bosko: system prewencyjny. Dzisiaj jednak trzeba go odczytać na nowo, zaktualizować i zastosować we współczesnej rzeczywistości. Należy doprowadzić do tego, aby wciąż był sprawnym narzędziem wychowania i ewangelizacji młodzieży, zdolnym sprostać wyzwaniom dzisiejszej kultury<sup>10</sup>. Ta zaś zdominowana jest przez procesy, które spowodowały głębokie zmiany w mentalności ludzkiej, także w świadomości młodego pokolenia.

Współczesny wychowawca i duszpasterz musi zdawać sobie sprawę m.in. z wpływu, jaki wywiera na młodzież „proces przyspieszenia historii”<sup>11</sup>. Prosta obserwacja świata przekonuje nas, że dzisiaj pięć lat, to tyle co jeden wiek, jeszcze całkiem niedawno. Z tej też racji z przerażeniem spostrzegamy, że właściwie nie jesteśmy w stanie śledzić wszystkich zachodzących zmian i opanować wszelkich nowości, choćby technologicznych. W tej sytuacji wychowawcy i duszpaste-

<sup>8</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco...*, s. 129–166, 187–228.

<sup>9</sup> Por. Dicastero per la Famiglia Salesiana, *La Famiglia Salesiana di Don Bosco*, Velar, Roma 1988, 147 s.

<sup>10</sup> Por. E. Viganò, *Spiritualità salesiana per la nuova evangelizzazione*, list okólny Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego z 15 VIII 1990 r. w: *Lettere circolari di don Egidio Viganò ai salesiani*, t. 3, Direzione Generale Opere Don Bosco, Rzym 1996, s. 1043–1076.

<sup>11</sup> Przemiany zachodzące w kulturze przedstawiam za F. Desramaut, *Spiritualità salesiana. Cento parole chiave*, (=Sprito e Vita, 31), LAS, Rzym 2001, s. 30–34.

rze z niepokojem zastanawiają się, co czynić, aby pomóc młodym konfrontować się z nowościami w kulturze i to w taki sposób, aby nie zatracili oni stałych punktów odniesienia.

Poważne wyzwania wobec wychowawców przyniósł ze sobą wciąż postępujący „proces personalizacji”. Na obecnym etapie dziejów wzrosła bardzo świadomość wartości osoby ludzkiej. Jednocześnie jednak w wielu dziedzinach życia przekroczone pewne granice i jednostka, jej subiektywne dobro, stały się normą i miarą wyborów i działań człowieka. W konsekwencji wiele dziedzin życia zdominował subiektywizm, relatywizm i indywidualizm. W praktyce, bardzo często do głosu dochodzą osobiste uczucia i odczucia, które wypierają użycie rozumu i odwołanie się do zasad obiektywnych. Stąd już blisko do „łatwego” rozwodu, aborcji, eutanazji i liberalizacji prawa karnego.

W przeszłości wolne od religii i Kościoła miało być państwo i polityka. Dziś nie brakuje ludzi, którzy twierdzą, że takie ma być życie społeczne, kulturalne i duchowe człowieka. Ten sposób myślenia jest efektem „procesu sekularyzacji”, który prowadzi do faktycznego pęknięcia między religią a kulturą. Wychowawcy, katecheci i rodzice muszą w związku z tym pytać, czy wraz z tak rozumianym uwolnieniem człowieka, zabezpieczono mu spójny system wartości i punktów odniesienia, zdolny nadać sens jego egzystencji.

Mozaiki wyzwań stojących przed wychowawcami i ewangelizatorami dopełniają rezultaty „procesu liberalizacji”. Nie polega ona jednak na liberalizacji obyczajów. Ta jest efektem liberalnej koncepcji osoby, a ściślej ludzkiej pretensji do wolnego i niczym nieograniczonego rozwoju. Chodzi raczej o uwolnienie narodów spod władzy systemów totalitarnych: „Solidarność”, mur berliński, aksamitna rewolucja, a co za tym idzie wolność i brak doświadczenia w jej właściwym zagospodarowaniu.

Młode pokolenie, dorastające w klimacie tak głębokich przemian kulturowych, doświadcza paradoksalnego wprost zamieszania w świecie wartości. Według badań przeprowadzonych w 1995 r. przez Franco Garellego 97% dzisiejszej młodzieży włoskiej uznaje szczęśliwe życie rodzinne za najważniejszą z życiowych wartości. 62% z nich bardzo wysoko ceni sobie przyjaźń, a 58% miłość. Tymczasem tylko 8% z nich przyznało, że ojcostwo i macierzyństwo są wartościowe. Wierzą w miłość i może dlatego 85% z nich gotowa jest oddać własne organy, ale jednocześnie 81% zgadza się na rozwody a 73% na aborcję<sup>12</sup>.

Efektom procesów zachodzących we współczesnej kulturze jest zagubienie wśród młodych autorytetów, a co za tym idzie kryzys wychowania. Dzisiejsza młodzież to pierwsze pokolenie, dla którego rodzice są ważni. Ale tylko dlatego, bo dają im oparcie. Pierwszy raz stało się tak, że to nie młodzi mają problem z

---

<sup>12</sup> Por. *La religiosità dei romani. Tendenze prevalenti e spunti per una nuova evangelizzazione*, referat wygłoszony w 1994 r. podczas sympozjum na temat ewangelizacji młodzieży w Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie.

rodzicami. To rodzice mają problem z nimi. Taka postawa, to owoc materializmu i indywidualizmu, które na stałe zagościły w sercach młodych ludzi. Ich mentalność dobrze charakteryzuje wypowiedź: „To ty masz problem ze mną, ale ja z tobą zostaję, bo mi dajesz jeść”. W konsekwencji młodzi nie są niechętni wobec starszych, akceptują ich. Starsi zaś cieszą się z tej akceptacji, ale nie podejmują trudnych tematów, bo mogą stracić nikłą więź kontaktu. Nie ma więc mowy o wychowaniu, o spieraniu się o wartości, o prawdziwej miłości<sup>13</sup>.

Wydaje się, że „materializm praktyczny” już na stałe zagościł wśród współczesnej młodzieży polskiej. To, co zdaje się łączyć młodych, to stosunek do pieniędzy. Już nie religia i nie kłótnie o etosowe problemy. Na margines zeszyły grupy młodzieżowe, ruchy, nawet wspólnoty oazowe czy punkowskie „załogi”. Hierarchia jest prosta – liczą się pieniądze. Są ważniejsze niż wiedza. To nic, że tak wielu młodych chce się uczyć. To tylko kolejny sposób na wzbogacenie się<sup>14</sup>.

Inną charakterystyką młodego pokolenia czasu szybkich przemian kulturowych zdaje się jest konsekwentne poszukiwanie własnej przyjemności za wszelką cenę. Wśród młodzieży dominują dwie postawy: „być cool” i zostać za wszelką cenę „człowiekiem sukcesu”. „Być cool”, znaczy nie angażować się w nic, lekceważyć tradycyjne hierarchie, być swoim własnym bogiem, tworzyć swoje własne prawa. „Człowiek cool” w nic nie wierzy, ale to go nie martwi, bo on do niczego nie dąży, niczego nie potrzebuje. W życiu szuka jedynie przyjemności, a świat i bliźnich dostrzega o tyle, o ile mu tej przyjemności mogą dostarczyć. „Człowiek sukcesu”, to znaczy ktoś, kto od wczesnego dzieciństwa planuje swoją karierę. Postawy te nie wykluczają się wzajemnie i są ukierunkowane na ten sam cel: osiągnięcie maksimum przyjemności w życiu. W związku z tym, mało jest wśród młodzieży wzorców postaw nastawionych na duchowość człowieka, doskonalenie osobowości. Brakuje także tradycyjnie pojmowanych autorytetów<sup>15</sup>.

Duszpasterze, katecheci i wychowawcy wskazują także na nową jakość religijności młodzieży. Charakteryzuje ją obojętność i ignorancja. Wielu młodych jest krytycznie nastawionych do Kościoła. Swoją postawę motywują powszechnie znanymi ogólnikami: Kościół zbyt miesza się do polityki, ma nieludzkie stanowisko w sprawie aborcji, księża są zbyt bogaci. Mówią tak, bo tylko tyle podają media. Sami młodzi o więcej nie pytają, rzadko coś podważają i w nic nie wątpią. W związku z tym, mimo pewnego krytycyzmu, wśród młodzieży paradoksalnie nie obserwuje się dziś wzrostu stanowisk ateistycznych i agnostycznych. Jest natomiast zauważalne subiektywizowanie wiary. Młodzi przyjmują tylko pewną część treści religijnych, zwłaszcza tych łatwiejszych do wprowadzenia w życie.

<sup>13</sup> Por. J. Jarco, *Kościół i młodzież*, „Kurier Synodalny” 6 (1996) 5.

<sup>14</sup> Por. M. Meller, J. Flankowska, *Pokolenie Frugo*, „Polityka” 14 (1998) 4.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 4–5; szerzej na ten temat A. Przeclawska, *Cele i dążenia życiowe młodzieży, jako wyraz preferowania modeli życiowego sukcesu*, w: A. Przeclawska, L. Rowicki, *Młodzi Polacy u progu nadchodzącego wieku*, Wydawnictwo „Zak”, Warszawa 1997, s. 94–101.

Dogmaty wiary nie są przez nich traktowane jako prawdy objawione, ale jako ludzkie opinie<sup>16</sup>.

Młodzież nie przypisuje katolicyzmowi znaczenia wyjątkowego. Uważa, że każda religia jest dobra i że są one sobie równe. Przynależność religijna nie jest często konsekwencją wyznawanej wiary, ale raczej wypływa z przynależności do pewnej grupy społecznej, do określonego środowiska. Większość młodych to „wierzący niepraktykujący”. Dominuje wśród nich model praktyki okazjonalnej. Mimo tego uważają się za religijnych. Ucieczką od regularnej praktyki kompensują modlitwą osobistą i chwilą refleksji religijnej. Wychowanie religijne większości młodych ludzi ogranicza się coraz częściej do przygotowania sakramentalnego<sup>17</sup>.

Dorastaniu młodego pokolenia Polaków towarzyszy podświadomy strach wobec świata. Objawia się on w dominującej wśród młodzieży „tendencji do personalizowania”. Młodzi ludzie stawiają subiektywne znaczenie, jakie każdy z nich nadaje rzeczom, ponad prawdą obiektywną. Świat – w związku z tym – sprowadza się do małych personalnych kosmosów, wartości i związków. Obawy przed światem i społeczeństwem generują w młodych tożsamość bardzo elastyczną i słabą. To pozwala im na przetrwanie w świecie, który proponuje wiele punktów odniesień i wypełniony jest wieloma wyzwaniem i bodźcami. W związku z tym młodym łatwo jest przechodzić od jednej osobowości do drugiej, od jednej tożsamości do następnej, bez specjalnych okaleczeń. Dobrze wyraża to powiedzenie: „Dzisiaj wierzę w Chrystusa, jutro w Buddę”<sup>18</sup>.

### 3. SALEZJAŃSKA ODPOWIEDŹ

Kościół, świadomy wyzwań i zagrożeń wiary, oczekuje od RS włączenia się w ruch nowej ewangelizacji<sup>19</sup>. W okresie posoborowym podjęła ona wiele wysiłków i przeszła długą drogę, aby w duchu swego Założyciela – to znaczy odwołując się do jego systemu wychowawczego – ewangelizować współczesną młodzież<sup>20</sup>. RS jest dzisiaj przekonana, że pomimo głębokich zmian w kulturze, a co

<sup>16</sup> Por. A. Przeclawska, *Bóg, Ojczyzna, przeobrażenia ustrojowe – w kręgu wartości tradycyjnych i współczesnych problemów*, w: A. Przeclawska, L. Rowicki, *Młodzi Polacy...*, s. 116–121.

<sup>17</sup> Por. K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 53–89.

<sup>18</sup> Por. Kościół. Jarco, *Kościół i młodzież...*, s. 6–7.

<sup>19</sup> Por. E. Viganò, *Spiritualità salesiana per la nuova evangelizzazione*, s. 1044–1057.

<sup>20</sup> Warto w tym momencie przywołać przynajmniej niektóre z milowych kroków, które RS wykonała na drodze ponownego odczytania i aktualizacji systemu prewencyjnego ks. Bosko. Pierwszym z nich była Kapituła Generalna Specjalna Zgromadzenia Salezjańskiego z 1971 r., która zaszczerpiła RS świadomość tego, że „wychowywać znaczy ewangelizować, a ewangelizować, to wychowywać”. Por. *Capitolo Generale XX Speciale della Società Salesiana*, Roma 1971, s. 179–208. Nie sposób też nie przypomnieć procesu dojrzewania w RS odpowiedzi na apel Jana Pawła II o włączenie się w nową ewangelizację. Jego owocem była Kapituła Generalna 23 Zgromadzenia Salezjańskiego [dalej: KG 23], która w 1990 r. zajęła się wychowaniem młodzieży do wiary. Por.

za tym idzie w postawach ludzi młodych, sukces jej wysiłków wychowawczych i ewangelizacyjnych, podobnie jak w czasach ks. Bosko, w znacznej mierze zależy od pozytywnego, *pełnego optymizmu w podejścia do młodzieży*.

W wychowaniu dochodzi do spotkania wychowawcy i wychowanka. W historii wychowania nie brakło myślicieli, którzy – jak S. Freud – uważali, że ich wzajemna relacja prowadzi do nikąd, albo też – jak E. Fromm – podawali w wątpliwość jej zasadność w rozwoju młodego człowieka<sup>21</sup>. Ksiądz Bosko jest w tym względzie optymistą. Wierzy w wychowanie, a jego wiara zasadza się na odkryciu w młodych nadprzyrodzonych i naturalnych możliwości rozwoju. Wiare tę dobitnie wyrażają słowa z jego broszury pt. *Moc dobrego wychowania*:

Bóg kocha młodzież, ponieważ ma ona jeszcze czas, by uczynić wiele dobrych i wspianych rzeczy. Kocha ich, bo przeżywają wiek prostoty, pokory, a większość z nich nie stała się jeszcze ofiarą złego ducha. Powodem zła, które czynią jest ich młodzieńcza nieśmiałość. Tak już jest, że łatwo zapominają zasady, reguły, że nie pamiętają o karach za popełnione zło. Młodzi nie mają doświadczenia, są nieroztropni, dlatego zdarza im się popełniać błędy. Młodość to przecież czas niebezpieczeństw, a tych nie brakuje pomiędzy ludźmi wszelkiego wieku<sup>22</sup>.

Dla ks. Bosko nie jest ważne to, jaka jest młodzież, ale że Bóg ją kocha. W myśl genialnej zasady podanej przez ks. Bosko w 1884 r. w *Liście z Rzymu*, salezjanin – a my dodajmy: cała RS – jest po to, aby młodzi wiedzieli, że Bóg ich kocha<sup>23</sup>. To jest pierwszy i zasadniczy wyznacznik salezjańskich odniesień do młodzieży. Jeśli wychowanie ma przynieść owoce ewangelizacyjne, salezjańska relacja do młodych musi być pozytywna i optymistyczna, bez niepotrzebnych rezerw i stawiania warunków w punkcie wyjścia. Aby tak było, powinna ona oprzeć się na wierze w to, że „Bóg kocha młodzież” i chce ją zbawić. Bez owej wiary RS popadłaby w niebezpieczeństwo myślenia, że młodym wystarczy proponować „dobrą” szkołę, pomóc mile spędzić czas wolny, przyprowadzić do kościoła i nauczyć składać ręce. Nie będzie wtedy mowy ani o wychowaniu w duchu ks. Bosko, ani o ewangelizacji.

---

dokument końcowy KG 23 zatytułowany *Educare i giovani alla fede*, Rzym 1990. W ten sam nurt wpisuje się pogłębione studium RS nad zastosowaniem systemu ks. Bosko w warunkach współczesności, czego wyrazem było choćby poświęcone tej problematyce rzymskie sympozjum RS z 1995 r. Por. *Il sistema preventivo verso il terzo millennio. Atti della XVIII Settimana di Spiritualità della Famiglia Salesiana*, red. A. Martinelli; G. Cherubin, Dicastero per la Famiglia Salesiana, Rzym 1995, s. 305. W tym samym nurcie sytuują się także dokumenty: *Karta Jedności RS z 1995 r.* i *Karta Posłannictwa RS z 2002*.

<sup>21</sup> Por. P. Braidó, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, LAS, Roma 1988, s. 115.

<sup>22</sup> G. Bosco, *La forza della buona educazione*, Paravia, Turyn 1855, s. 55, tłumaczenie M. T. Chmielewski.

<sup>23</sup> Por. G. Bosco, *Lettera da Roma del 10 maggio 1884*, oprac. i red. P. Braidó, w: [Giovanni Bosco], *Scritti editi e inediti*, t. 3, *Scritti pedagogici e spirituali*, (= Istituto Storico Salesiano – Roma, *Fonti – Serie prima*, 3), wybór i redakcja tekstów J. Borrego, P. Braidó, A. Ferreira da Silva, Rzym 1987, s. 296–298.

Innym sekretem powodzenia ewangelizacji realizowanej według zasady systemu prewencyjnego ks. Bosko jest *obecność wśród młodzieży*. W praktyce wychowawczej Świętego przyjęła ona nazwę „asystencji”. Życzliwe, konstruktywne i stymulujące przebywanie z młodymi może bowiem pomóc im w pokonaniu indywidualizmu i tendencji do subiektywizowania i relatywizowania obiektywnych prawd i zasad.

Nikt nie ma dziś wątpliwości, że młodzież jest niezwykle wrażliwa na punkcie swej wolności. Indywidualizm liberalny obecny w kulturze sprawił, że młodzi ludzie popadają łatwo w subiektywizm, relatywizm, że z trudem akceptują prawdy, prawa, zasady, reguły obowiązujące w społeczeństwie<sup>24</sup>.

Wychowawca, który chce inspirować się systemem prewencyjnym ks. Bosko, świadomy tych faktów, nie ma innej drogi, jak zdobyć się na odwagę i odejść od wygodnej koncepcji wychowywania rozumianego jako przekazanie zasad, nauczenie zachowań, wpojenie opinii, ukształtowanie mentalności, przy równoczesnym zdławieniu siłą wszelkich oporów i sprzeciwów ze strony młodego człowieka. Ta sama odwaga powinna pomóc mu odwołać się do ks. Bosko, który uważał, że wychowanie „polega na zapoznaniu wychowanka z zasadami i regulaminem domu salezjańskiego, a potem na czuwaniu, tak aby wychowankowie wciąż byli pod okiem dyrektora i asystentów, którzy jak dobrzy ojcowie powinni mówić do nich z miłością, wyjaśniać i tłumaczyć znaczenie tego, co się wydarzyło, doradzać, delikatnie korygować, tzn. robić wszystko, aby ich wychowankowie nie mogli popełnić błędów”<sup>25</sup>.

Według ks. Bosko zadanie wychowawcy jest proste: przypominać wychowankowi, że ma wszystkie środki niezbędne do tego, aby stać się prawdziwym człowiekiem. W centrum relacji wychowawca-wychowanek nie stoi więc wychowanie, ale wychowanek. Zadaniem wychowawcy nie jest wychowywać, ale pomóc młodemu człowiekowi stać się tym, kim naprawdę jest. Celem procesu wychowawczego nie jest młody człowiek, jako wychowanek, ale „dobry chrześcijanin i uczciwy obywatel”. To dwie różne rzeczywistości. W tym ujęciu wychowawca nie jest sprzedawcą produktów i środków wychowawczych, a jest raczej sprzedawcą możliwości wzrostu i dojrzewania młodego człowieka. Jego siła tkwi nie w tym, że potrafi zabezpieczyć stabilność systemu wychowawczego, ale w tym, że jest w stanie doprowadzić do zmiany w wychowanku i potrafi wspierać go w rozwoju<sup>26</sup>.

Być kimś takim, to ogromnie trudne zadanie. Jego pełna realizacja domaga się od wychowawcy obecności wśród młodych, towarzyszenia im, zrozumienia,

<sup>24</sup> Por. M. Meller, J. Flankowska, art. cyt., s. 5–6.

<sup>25</sup> G. Bosco, *Il sistema preventivo nell'educazione della gioventù*, opracowanie i redakcja Pietro Braido, w: [Bosco], *Scritti editi e inediti*, t. 3, s. 166.

<sup>26</sup> Por. S. Palumbieri, *Formare cittadini responsabili e solidali*, (=Collana Sistema Preventivo: *Educare i giovani oggi secondo don Bosco*, 2), Elle Di Ci, Turyn 2000, s. 106–109; oraz tego samego autora: *Don Bosco e l'uomo nell'orizzonte del personalismo*, Turyn 1987, s. 49–60, 107–138.



stymulowania ich, zmuszania do myślenia, oceniania i wartościowania. Taka obecność jest niczym innym, jak miłością wychowawczą. Jeśli młodzi ją odczuwają, jeśli wiedzą, że są kochani, to – jak uważał ks. Bosko – sami pokochają wychowawcę i odpowiedzą z miłością. „Kto kocha i jest kochany, osiągnie wszystko”<sup>27</sup>. To jest właśnie postawa asystenta salezjańskiego: rozumny, wierzący, kochający. Duchowy spadkobierca ks. Bosko fascynuje naprawdę tylko wtedy, gdy jest „asystentem”<sup>28</sup>. Do tej postawy wciąż trzeba się nawracać. Inaczej trudno o wychowanie, tym samym trudno o owoce ewangelizacji.

Warunkiem skuteczności oddziaływań ewangelizacyjnych RS jest także *zaktualizowana na dzisiejsze czasy świadomość celów podejmowanych inicjatyw*. Czy wystarczy np. zadowolić się sprawną organizacją dzieła, ładnym budynkiem szkoły, przygotowaniem zawodowym nauczycieli, dobrymi wynikami uczniów, zgrabnymi odpowiedziami dzieci na katechezie, ich okazijną obecnością w kościele?

Ksiądz Bosko miał bardzo jasny ideał wychowawczy: „wychować dobrego chrześcijanina i uczciwego obywatela”. W tym prostym stwierdzeniu mieszczą się wszystkie dążenia ks. Bosko. W prosty sposób wyraża ono jego troskę o integralność procesu wychowawczego<sup>29</sup>. „Chrześcijanin i obywatel” to była prosta synteza; prosta, a przecież genialna, jak na XIX w. Wykuta w sporze między ideałami bliskimi „Restauracji” pimonckiej i włoskiego „Risorgimento”, dawała odpowiedź na jeden z podstawowych wtedy konfliktów sumienia: służyć państwu czy Kościołowi, bronić katolicyzmu czy patriotyzmu, opowiadać się za wiarą czy za zasadami liberalnymi? Wychowawcy wystawieni na trudne wybory, pytali w konsekwencji, kogo wychowywać: chrześcijan czy obywateli?<sup>30</sup>

Ksiądz Bosko rozumiał, że nie ucieknie się przed naporem liberalizmu, ale też doskonale wiedział, że nie wolno zdradzić mu Kościoła, Chrystusa i Ewangelii. Dlatego postawił na wychowanie „dobrego chrześcijanina”, czyli człowieka wiernego Kościołowi, który znajdzie w społeczeństwie godne miejsce i przez swe uczciwe życie przyczyni się do rozwoju własnego państwa. To tu właśnie tkwi geneza jego „uczciwego obywatela”. Ksiądz Bosko uważał, że trzeba połączyć „tradycyjne” z „nowym”<sup>31</sup>. W konsekwencji turyński wychowawca dbał równomiernie o rozwój wiary młodego człowieka i jego przygotowanie do życia w świecie.

<sup>27</sup> Por. G. Bosco, *Lettera da Roma del 10 maggio 1884*, s. 297.

<sup>28</sup> Por. R. Pomianowski, *Obecność wychowawcza i przestrzenie jej wypowiedzi dzisiaj*, w: *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko*, red. J. Wilk, Kraków 1998, s. 145–166.

<sup>29</sup> Por. P. Braidó, *L'esperienza pedagogica...*, s. 113–122.

<sup>30</sup> Por. Dicastero per la Formazione, *Sussidi per lo studio di don Bosco e della sua opera*, t. 1: *Il tempo di don Bosco*, Frascati 1986, s. 16–34.

<sup>31</sup> Termin „tradycyjne” według ks. Bosko jest synonimem pojęć: Bóg, zbawienie, dusza, wiara, religia, świadomość swego miejsca w Kościele, odpowiedź na powołanie. Termin „nowe” natomiast, oznacza: przydatność społeczną, zawód, wykształcenie, kulturę ogólną, pracę, rodzinę, świadomość polityczną. P. Braidó, *Prevenire non reprimere...*, s. 229–249.

Co to znaczy dzisiaj połączyć „tradycyjne” z „nowym”? Może na przykład oznaczać odpowiednie proponowanie wiary ludziom młodym, których cechuje postawa pewnej interesowności. Oni pytają: „Wierzyć? A co mi to da? Co to wnosi do mojego życia, ja tego nie czuję, po co to?”. To już nie jest postawa spekulatywno-teoretyczna obecna w Polsce jeszcze w latach osiemdziesiątych, gdzie „Bóg na niebie i ksiądz na ambonie” wystarczali za cały autorytet i źródło prawdy dającej sens życiu. Dziś to sami młodzi ludzie uważają siebie za normę i zasadę postępowania. Liczy się to, co czują i co wiedzą. A przecież Ewangelia pozostała niezmienną<sup>32</sup>.

Wychowawcy, świadomi tego nastawienia młodych ludzi, muszą pytać: jak pomóc młodzieży zrealizować ich bardzo indywidualne aspiracje związane z osobistym rozwojem i samorealizacją – dodajmy, że nie od razu grzeszne – i jednocześnie doprowadzić ich do spotkania Chrystusa i przyjęcia Ewangelii. Trzeba pomóc młodym, by wiedzieli, jak zmieścić się w społeczeństwie, być jego aktywną znaczącą częścią i jednocześnie żyć wiarą. Wychowawca powinien starać się pomóc im stawić czoła liberalnym pomysłom na życie, materializmowi, indywidualizmowi, aborcji, eutanazji, supermarketom otwartym w niedzielę, wolnej miłości, koncepcji życia polegającej na tym, aby tylko zarabiać, aby mieć wszystko, nawet za cenę nieuczciwości. Wysiłki wychowawcze winny iść w kierunku pokazania im, jak żyć, tak by mogli autentycznie cieszyć się, aby budowali świat, mieli przyjaciół i prawdziwie wierzyli. Oni potrzebują tego, że ktoś ich wesprze w konfrontacji z mediami, z modami i opiniami, które przekonują, że to właśnie wiara spycha ich na margines życia, że są „dinozaurami”, dziwolągami, fundamentalistami i integrystami. Chodzi o to, aby towarzyszyć im w stawianiu się kompetentnymi profesjonalistami, szczęśliwymi ludźmi, którzy umieją – w świetle Chrystusa i Jego nauki – rozwiązywać swoje problemy osobiste i społeczne. Innymi słowy trzeba zaproponować młodym odwagę wiary dzisiaj i pomóc im zasmakować życia<sup>33</sup>. Tak można rozumieć dzisiaj ideał wychowawczy ks. Bosko: „dobry chrześcijanin i uczciwy obywatel”.

Działalność wychowawcza i ewangelizacyjna przyniesie oczekiwane owoce, jeśli RS znajdzie sposób na skuteczne *wprowadzenie w życie przesłania i zasad Salezjańskiej Duchowości Młodzieżowej*. Ksiądz Bosko bardzo troszczył się o integralność procesu wychowawczego, co – jak już zaznaczyliśmy – wyrażało najlepiej jego motto „dobry chrześcijanin i uczciwy obywatel”. I choć jego „uczciwy obywatel” otrzymywał potrzebne mu wykształcenie i przygotowanie zawo-

<sup>32</sup> Por. J. Schepens, *Spiritualità giovanile*, konspekty wykładów do użytku studentów Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego, Rzym 1995, s. 7–12.

<sup>33</sup> Por. J. Vecchi, *Strażnicy marzeń z palcem na myszce. Wychowawcy w dobie informatyki*, tłum. z j. włoskiego A. Lis, Rzym 2001, s. 66–132.

dowe, to „uczciwy” mógł być o tyle, o ile był „chrześcijaninem”<sup>34</sup>. Stawianie się „dobrym chrześcijaninem” wymagało odpowiedniego wychowania religijnego. Dlatego turyński wychowawca kładł nacisk na życie sakramentalne, katechizm, ukształtowanie w młodych zmysłu Kościoła i rozbudzenie w nich potrzeby przygotowania się na śmierć. Według ks. Bosko tak ukształtowany „chrześcijanin” mógł osiągnąć postawę „dobrego obywatela” poprzez wyrabianie w sobie cnót społecznych, takich jak pracowitość, solidarność, uczciwość, poczucie obowiązku, miłość i posłuszeństwo<sup>35</sup>.

Współcześnie salezjański program wychowania „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli” przyjął formę *Salezjańskiej Duchowości Młodzieżowej*. Jej założenia zostały zdefiniowane podczas wspomnianej uprzednio KG 23. W myśl jej postanowień w wychowaniu do wiary trzeba dopomóc młodzieży właściwie dowartościować wymiar „codzienności” w życiu, pokazać źródła prawdziwej „radości i optymizmu”, wskazać na środki niezbędne do trwania w „przyjaźni z Chrystusem”, rozbudzać w nich „świadomość wspólnoty kościelnej” i wdrażać w postawę „odpowiedzialnej służby”<sup>36</sup>.

Kto zdaje sobie sprawę z tendencji, jakie są obecne w świecie młodych, z łatwością dostrzeże jak wielki potencjał duszpasterski i wychowawczy tkwi w propozycji *Salezjańskiej Duchowości Młodzieżowej*. Odpowiednio zaproponowana i przeżyta jest ona w stanie stać się odpowiedzią na wiele pytań ze strony młodego pokolenia. Dostyc powszechnie uważa się na przykład, że dla młodych liczą się tylko pieniądze i że potrzebują oni jak największej ilości różnych doświadczeń, aby czuć się dobrze, aby – jak zwykło się mówić – „podnieść poziom adrenaliny”, a tym samym przeżyć i ocaleć w trudnej rzeczywistości<sup>37</sup>. Wydaje się, że salezjańska duchowość codzienności, której przeżywania wiąże się z odkrywaniem znaczenia zwykłych, codziennych, szarych doświadczeń, poznawaniem ich smaku, sensu, znaczenia może okazać się właściwą odpowiedzią na potrzeby młodych. Podobnie salezjańskie proponowanie duchowości służby, może stać się odpowiedzią na postawę młodzieży, która „stawia wolność przed obowiązkiem”<sup>38</sup>. Przyjaźń z Chrystusem mogłoby zaradzić młodzieńczym nudom i strachom przed światem, codziennością i życiem<sup>39</sup>. Zrozumienie i przeżycie wspólnoty kościelnej – propono-

<sup>34</sup> Por. F. Desramaut, *Il pensiero missionario di don Bosco. Dagli scritti e discorsi del 1870–1855*, w: *Missioni salesiane 1875–1975. Studi in occasione del Centenario*, (=Pubblicazioni del CSSMS, *Studi e ricerche*, 3), red. P. Scotti, Rzym 1977, s. 55–57.

<sup>35</sup> Por. Braidò, *Prevenire non reprimere...*, s. 250–277.

<sup>36</sup> Por. KG 23, *Educare i giovani alla fede*, s. 97–112.

<sup>37</sup> Por. J. Śliwak, M. Szafrąńska, *Poziom altruizmu a przeżywane relacje religijne do Boga*, w: T. Doktor, K. Franczak, *Postawy wobec religii. Psychologiczne uwarunkowania i konsekwencje*, (=Biblioteka Zagadnień Młodzieżowych, 8) Warszawa 2000, s. 161–180.

<sup>38</sup> Por. M. Meller, J. Flankowska, art. cyt., s. 4, 8.

<sup>39</sup> Por. J. Jarco, art. cyt., s. 6–7, więcej na ten temat: P. Kossowski, *Telepokolenie – miejsce telewizji w życiu dzieci i młodzieży*, w: *Nastolatki i kultura w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych*, red. A. Przeclawska, L. Rowicki, Warszawa 2000, s. 53–87, zwłaszcza 78–81.

wane przez salezjański program duchowy – ma szansę stać się lekarstwem na niezrozumienie Kościoła, jego misji, lekiem na młodzieńczą samotność i potrzebę posiadania przyjaciół<sup>40</sup>. Salezjańska radość i optymizm zdają się wreszcie być antidotum na obecną w młodzieży postawę obojętności, smutku i braku wyrazistości<sup>41</sup>.

Chociaż drogi do młodych wydają się znane, to jednak problemów z dotarciem do nich nie ubywa. Odnosi się wrażenie, że aby dotrzeć do młodzieży z propozycją *Salezjańskiej Duchowości Młodzieżowej* RS potrzebuje dobrych strategii, planów duszpasterskich, przemyślanych środków i metod działania. Aby się o tym przekonać, zapytajmy choćby o to, jak dzisiaj proponować młodym radość i optymizm? Ksiądz Bosko posługiwał się w tym względzie, m.in. pedagogią święta. Tymczasem jakże trudno dzisiaj zapraszać młodych do świętowania. Oni codziennie mają święto: każdego dnia ubrani są tak, jakby to była niedziela, do teatru i kina chodzą od poniedziałku do niedzieli, nie tylko w soboty mają do dyspozycji dyskotekę i inne rozrywki. A ks. Bosko, aby podkreślić atmosferę święta w oratorium, rozdawał chłopcom bułki z salami. Co robić dzisiaj?<sup>42</sup>

Ewangelizacja młodych w duchu systemu prewencyjnego ks. Bosko wyda spodziewane owoce, jeśli salezjanie będą *dzielić odpowiedzialność za nią z osobami świeckimi*. U ks. Bosko właściwym środowiskiem wychowawczym było Oratorium na Valdocco. Jego podstawową charakterystyką był duch rodzinny i wzajemne zaufanie. Na czele wspólnoty oratoryjnej stał ks. Bosko. W animację życia Oratorium, obok salezjanów, włączali się także współpracownicy świeccy, którzy faktycznie współuczestniczyli w realizacji wspólnej misji. Wszyscy wychowawcy poprzez zlecenie chłopcom wykonania pewnych obowiązków, skupienie ich w grupach zainteresowań, nazywanych towarzystwami, oraz odpowiedni regulamin nie tylko starali się wychowywać chłopców, ale nieustannie zapraszali ich do współodpowiedzialności za Oratorium<sup>43</sup>.

Jednym z najpoważniejszych wyzwań, stojących dzisiaj przed RS jest tworzenie w prowadzonych przez nią dzielach środowisk podobnych duchem do Valdocco. Wyraźny impuls do działań idących w tym kierunku dała KG 23. Zaproponowała ona odnowę spojrzenia na środowisko wychowawcze. W duchu ustaleń KG 23 szkoła, parafia czy oratorium salezjańskie, w perspektywie wychowawczej, nie są wyłącznie instytucjami, a raczej należy je traktować jako Wspólnoty Wychowawczo-Duszpasterskie [dalej: WWD]. Odpowiedzialność za ich animację spada nie tylko na barki salezjanów, ale dotyczy także współpracujących z nimi

<sup>40</sup> Por. K. Pawlina, dz. cyt., s. 152–157.

<sup>41</sup> Por. M. Meller, J. Flankowska, art. cyt., s. 4–5; więcej na ten temat: H. Świada-Ziemba, *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 1999, s. 47–68.

<sup>42</sup> Por. E. Rosanna, *La festa nel quotidiano dei giovani*, w: *La festa nell'esperienza giovanile del mondo salesiano*, (=Collocqui, Nuova serie, 3), red. C. Semeraro, Elle Di Ci, Turyn 1988, s. 28–58.

<sup>43</sup> Por. M. T. Chmielewski, *Wychowanie w rodzinie a system prewencyjny ks. Bosko. Próba wskazania korelacji*, w: *Ks. Bosko i jego system wychowawczy*, (=Biblioteka Zagadnień Młodzieżowych, 7), red. J. Niewęglowski, Warszawa 2000, s. 314–324.

świeckich. Razem z salezjanami wchodzi oni w skład Rady WWD i wspólnie z nimi wypracowują *Salezjański program wychowawczo-duszpasterski*<sup>44</sup>. Tak rozumiane salezjańskie środowisko wychowawcze stało się pośrednio przedmiotem refleksji KG 24, która zajęła się wyłącznie zagadnieniem współodpowiedzialności i współuczestnictwa świeckich w pełnieniu posłannictwa salezjańskiego. Kapituła pokazała, jak bardzo jakość WWD, a co za tym idzie powodzenie wysiłków duszpasterskich i wychowawczych – w tym także interesującej nas bezpośrednio ewangelizacji młodzieży – zależy dzisiaj od właściwego zaangażowania świeckich w jej działanie<sup>45</sup>.

## IL SISTEMA EDUCATIVO DI SAN GIOVANNI BOSCO NELL'EVANGELIZZAZIONE DEI GIOVANI

### Riassunto

Questo contributo mette in evidenza il problema dell'evangelizzazione dei giovani di oggi in base dei contenuti e della metodologia del sistema preventivo di don Bosco. La prima parte dimostra come il sistema educativo di don Bosco nasce dalla necessità di evangelizzare i giovani dell'Ottocento. La seconda descrive alcuni odierni cambiamenti culturali e evidenzia il loro influsso sulla mentalità della gioventù contemporanea. Questa situazione sta alle origini delle sfide che agli educatori ed evangelizzatori pone il mondo giovanile. La terza parte presenta alcune condizioni necessarie da adempiere perché il sistema preventivo – riletto oggi – possa servire come l'ispirazione e lo strumento dell'evangelizzazione dei giovani del Terzo Millennio.

**Nota o Autorze:** ks. dr MAREK T. CHMIELEWSKI SDB, absolwent Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie, rektor i wykładowca w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą. W badaniach podejmuje zagadnienia duchowości salezjańskiej.

---

<sup>44</sup> Por. KG 23, *Educare i giovani alla fede*, s. 129–145.

<sup>45</sup> Por. dokument końcowy KG 24, *Salesiani e laici: comunione e condivisione nello spirito e nella missione di don Bosco*, Rzym 1996.

KS. ADAM PASZEK SDB

## SALEZJAŃSKI PROGRAM WYCHOWANIA MŁODZIEŻY DO WIARY JAKO PROPOZYCJA WYCHOWAWCZA

„W sytuacjach dzisiejszej młodzieży system uprzedzający wymaga, aby szukano *nowej obecności*. Nasza skuteczność wychowawcza wiąże się z odnowioną wiernością systemowi uprzedzającemu ks. Bosko” (KGS 3). Te słowa wypowiedziane przed z górą 30 laty w czasie Kapituły Generalnej Specjalnej Zgromadzenia Salezjańskiego nie straciły nic na aktualności. Wychowanie bowiem mające na celu udzielanie młodemu, rozwijającemu się człowiekowi pomocy do osiągnięcia pełnej dojrzałości (fizycznej, intelektualnej, estetycznej, moralnej i religijnej)<sup>1</sup> nie jest czymś statycznym, ale pełnym dynamizmu procesem, uwzględniającym nowe rzeczywistości, zjawiska i znaki czasu.

Taki cel mieli również salezjanie zgromadzeni w 1990 r. w Rzymie na Kapitułce Generalnej Zgromadzenia, której przedmiotem była analiza sytuacji młodzieży oraz próba wypracowania rozwiązań wspomagających wychowanie w duchu ks. Bosko w nowych czasach. Była to refleksja nad tym, jak połączyć to, co jest ważne z salezjańskiego dziedzictwa przeszłości z tym, co nowe i niezbędne w obecnym czasie<sup>2</sup>. W takich to okolicznościach powstawał *Salezjański program wychowania młodzieży do wiary*.

Być może dla niektórych pedagogów to ukierunkowanie *na wiarę* może wydawać się dziwne. Niemniej, co trzeba podkreślić z całą mocą, ks. Bosko nie wyobrażał sobie wychowania bez ukierunkowania na Boga. W rozdziale o stosowaniu systemu prewencyjnego ks. Bosko podkreśla jednoznacznie religijny charakter swojego stylu wychowania. „Rozum i religia – to środki, jakie wychowawca musi ustawicznie stosować, nauczać ich i sam według nich postępować, jeśli chce

---

<sup>1</sup> Por. J. Wilk, *Edukacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin, t. 3, s. 14.

<sup>2</sup> Por. J. Wilk, *Posługa wychowawcza salezjanów wobec współczesnej młodzieży (w świetle uchwał 23 Kapituły Generalnej)*, „Roczniki Teologiczne”, Lublin 1995, tom XLII, z. 6, s. 123.

mieć posłuch i cel swój osiągnąć”<sup>3</sup>. Pogląd ten wzmacnia, stwierdzając, że „bez religii nie osiągnie się nic dobrego w pracy z młodzieżą”<sup>4</sup>, gdyż „tylko religia może rozpocząć i doprowadzić do końca dzieło prawdziwego wychowania”<sup>5</sup>. Dla ks. Bosko wychowanie osiąga swój cel w integralnym zbawieniu człowieka, co realizuje się w formule *uczciwy obywatel i dobry chrześcijanin*. Dlatego obok wychowania moralnego, społecznego, intelektualnego, równorzędną pozycję zajmuje wychowanie religijne. Ta integralna promocja osoby ludzkiej podkreśla, że wychowanie i ewangelizacja tworzą uzupełniające się wzajemnie zadania wychowawcze<sup>6</sup>.

### 1. SYTUACJA MŁODZIEŻY

Należy podkreślić, że opracowanie *Programu* poprzedziła dwuletnia analiza środowiska wychowawczego, w jakim przychodzi żyć młodzieży i pracować wspólnotom salezjańskim, bo to one w głównej mierze opierają wychowanie na *Systemie zapobiegawczym*. Ta diagnoza kontekstów oddziaływania salezjańskiego (a przecież są one bardzo różne: Europa, Azja, Afryka, obie Ameryki i Australia, a w nich środowiska odznaczające się dobrobytem, ubóstwem, różnorodnością religijną i kulturową; różny stopień oddziaływania instytucji wychowawczych – rodzina, szkoła, grupa młodzieżowa, ulica, instytucje religijne, środki przekazu) pozwoliła na wyodrębnienie kilku najbardziej pilnych wyzwań:

- a) **oddalenie i obcość** nie tylko wobec świata wiary, ale również wobec świata ludzi dorosłych – wychowawców;
- b) **ubóstwo**, które niszczy wielu młodych ludzi, muszą bowiem ograniczać się do poszukiwania tego, co niezbędne do życia;
- c) **brak wpływu wiary na życie (sekularyzacja)**, gdyż wartość religii została postawiona na marginesie tego, co ważne w życiu, pytanie o Boga przestaje być dziś dla młodzieży (i nie tylko) istotne;
- d) **spotkanie z innymi religiami** (miłość i dobroć, to pierwsze i podstawowe świadectwo oraz najlepsza droga niesienia wiary Ewangelii);
- e) **życie**, które dla młodych niesie osobiste wyzwania w postaci głodu, uzależnień, poszukiwania wolności, wspólnoty, miłości, rodziny, przyjaciół, dobrobytu, sensu życia.

---

<sup>3</sup> G. Bosko, *System prewencyjny w wychowaniu młodzieży*, w: *Konstytucje i regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986, s. 427; por. *Memorie Biografiche di S. Giovanni Bosco*, red. G. B. Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria, San Benigno Canavese–Torino 1898–1939 (dalej: MB), t. 13, 922.

<sup>4</sup> MB 13,557.

<sup>5</sup> MB 3,605.

<sup>6</sup> Por. L. Cian, *Cammino verso la maturità e l'armonia*, Elle Di Ci 10096 Leumann (Torino) 1990, s. 55.

To właśnie waga i szeroki zasięg powyższych wyzwań zmusza nas salezjanów, duszpasterzy i wychowawców<sup>7</sup> do weryfikacji i oceny naszego działania. Wychowawca musi być dziś świadom tego, że to właśnie młodzież, wysuwając swoje żądania i potrzeby, nie pozwala nam zatrzymać się na etapie przeszłości. Można powiedzieć, że to młodzież wychowuje nas i skłania do poszukiwania nowych i odważnych odpowiedzi<sup>8</sup>.

## 2. WYCHOWAWCA SALEZJAŃSKI WOBEC WYZWAŃ

Stając wobec tych wyzwań, *Program* wskazuje na ks. Bosko, który pomimo bardzo trudnej sytuacji i skromnych środków, przez gesty dobroci nie tylko przyciągał młodzież do siebie, ale kształtując jej osobowość i pobudzając do wiary, prowadził ją do Boga. To właśnie dzięki tej tajemniczej drodze wiary, życie nawet w ubóstwie, niesie w sobie siłę wyzwolenia i ziarno szczęścia (o czym dziś w świecie dobrobytu często zapominamy). Naśladując ks. Bosko, wychowawca salezjański: a) podejmuje inicjatywę spotkania i staje obok młodzieży, b) kroczy z młodzieżą po tej samej drodze, słuchając oraz dzieląc jej troski i aspiracje, c) cierpliwie tłumaczy wymagające przesłanie Ewangelii, aby dojść do tego momentu który nazwiemy „pedagogią sakramentalną”, tzn. spotkanie z Chrystusem w sakramentach, co w konsekwencji przekształca ją w „uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan”<sup>9</sup>.

W realizacji tego zadania potrzebna jest wychowawcy wielka wiara w to, że *Bóg oczekuje nas w młodzieży, że On jest obecny w młodzieży, tak jak w każdym innym człowieku*. Tej wiary ks. Bosko nie brakowało, dlatego tak wielu w jego szkole osiągnęło pełnię życia. W ten sposób praca z młodzieżą staje się dla wychowawcy miejscem spotkania z Bogiem.

*Salezjański program wychowania młodzieży do wiary*, inspirowane metodą ks. Bosko, podkreśla, że **żaden młody człowiek nie może być wykluczony** z naszej nadziei i naszego działania, zwłaszcza jeśli cierpi ubóstwo i doświadcza porażki grzechu. Wychowawca musi być pewny i przekonany, że w każdym jest zasiane „ziarno dobra i nowego życia”, a znalezienie go jest tylko kwestią czasu. A kiedy praca wydaje się nie prowadzić do celu, wychowawca nadal wierzy, że jego osiągnięcie jest możliwe.

<sup>7</sup> Por. Kapituła Generalna 23, Kraków 1990 (dalej: KG23), nr 45–88.

<sup>8</sup> Por. KG23, 90.

<sup>9</sup> Por. KG23, 91–92.



## Pierwszy krok<sup>10</sup>

*Salezjański program wychowania młodzieży do wiary* wskazuje, że jest nim **wyjście do młodzieży, w umiejętny sposób zrobienie w jej kierunku pierwszego kroku, aby wychowując integralnie, zachęcić do odkrywania dobra, prawdy i piękna, które ukierunkowane są na Chrystusa Człowieka doskonałego<sup>11</sup>.**

### 1. Niwelowanie dystansu przez wyjście „ku” młodzieży

Widoczny na każdym kroku problem istniejącego i pogłębiającego się **dystansu** między młodzieżą a dorosłymi wychowawcami zdaje się pierwszym punktem, nad którym wychowawca powinien się zatrzymać, a następnie podjąć refleksję nad sposobem jego usunięcia, w celu zbliżenia się i podejścia do młodzieży. Mistrzem w tym względzie był ks. Bosko, który nie tylko szeroko otwierał każdemu drzwi swojego oratorium, ale **sam** wychodził na ulice i place Turynu, gdyż chciał dotrzeć do młodego człowieka i **osobiście** zaproponować mu nowy styl życia.

Zadaniem więc na dziś dla wychowawcy inspirowanego duchem ks. Bosko, **będzie iść i spotkać młodzież tam, gdzie się ona znajduje**, bezinteresownie i troskliwie przyjmować ją do naszych środowisk, uważnie wysłuchiwać jej pytań i aspiracji, to podstawowy wybór, który poprzedza jakikolwiek inny krok w wychowaniu<sup>12</sup>.

### 2. Dostrzeżenie dobra

Dostrzeżenie i umiejętne docenienie wartości, jakie każdy młody człowiek w sobie ma, wymaga od wychowawcy wielkiej cierpliwości i wrażliwości. „W każdym, nawet najbardziej nieszczęśliwym młodzieńcu, jest miejsce dostępne dla dobra. Pierwszym obowiązkiem wychowawcy jest znaleźć ten punkt, tę czułą strunę i wykorzystać ją”<sup>13</sup>, jak podczas spotkania z Bartłojem Garelli. Księdzu Bosko wystarczyło, że chłopiec potrafił gwizdać<sup>14</sup>. Wykorzystując tę prostą umiejętność i okazując młodemu człowiekowi zainteresowanie i serdeczność, obudził w nim świadomość własnej wartości i znaczenia, których ten sobie dotąd nie wyobrażał. A to z kolei zrodziło w młodym chłopcu zapał do przemiany życia i pracy nad sobą w kierunku odkrytego dobra.

---

<sup>10</sup> Por. A. Paszek, *Wyjście do młodzieży warunkiem aktualizacji Systemu prewencyjnego*, „Seminare” (16) 2000, s. 281–288.

<sup>11</sup> Por. KG23, 113.

<sup>12</sup> Por. KG 23, 98.

<sup>13</sup> MB 13, 367.

<sup>14</sup> Por. A. Auffray, *Święty Jan Bosko*, Kraków 1977, s. 36.

### 3. Postawa wychowawcy i tworzenie środowiska wychowawczego – oratorium

O co zapytać, jakich użyć słów, aby nie zaprzepaścić pierwszego spotkania. Wydaje się, że sekret ten wspaniale wyraził Eugeniusz Ceria: „System zapobiegawczy ks. Bosko czyni wychowanka dobrym, ponieważ najpierw uczynił dobrym wychowawcę”<sup>15</sup>.

Takim z pewnością był św. Jan Bosko, któremu wystarczyło kilka minut rozmowy z Michałem Magone – przywódcą bandy, aby ten odczuł pragnienie dialogu, co w efekcie zakończyło się nawróceniem i pozostaniem w **oratorium** ks. Bosko<sup>16</sup>.

Wydaje się, że powstałe dziś szerokie możliwości otwierania różnorodnych miejsc spotkań dla młodzieży muszą mieć przede wszystkim swoje podstawy w wychowawcy, który nie tylko otworzy drzwi ewentualnym zagubionym gościom, ale na wzór ks. Bosko będzie wychodził każdego dnia „ku młodzieży”, niwelując istniejący dystans i zapraszając do podjęcia trudu pracy nad sobą. Aby było to możliwe, postawa wychowawcy musi być zarówno kompetentna, jak i pełna spontaniczności. Nie może być jedynie świadomą orką, którą zarabia się na codzienny chleb<sup>17</sup>. Ksiądz Bosko, mając do wyboru spokojny codzienny chleb w schronisku dla dziewcząt u markizy Barollo, wybrał „raj czystej spontaniczności”<sup>18</sup> w poświęceniu się dla ubogich i bezdomnych chłopców<sup>19</sup>.

Podjęta próba wskazania, jak istotne znaczenie ma „umiejętny pierwszy krok” i „pierwsze spotkanie” z młodym człowiekiem, nie jest z pewnością niczym nowym. Niemniej, obserwując sukcesy wychowawcze ks. Bosko w tym względzie, można by, opierając się na elementach systemu prewencyjnego i cechach osobowych ks. Bosko jako wychowawcy, pokusić się o sformułowanie w formie hipotezy „pedagogii pierwszego kroku”, czy też „pedagogii wyjścia ku młodzieży”. Być może głębsza refleksja nad tym tematem pomogłaby nam zbudować pewien rodzaj poprawnej interwencji pedagogicznej, która stałaby się niejako wzorem w codziennych kontaktach z oddaloną od świata dorosłych młodzieżą.

To, czego uczy nas dziś ks. Bosko, to: **BYĆ dla młodych, IŚĆ ku młodym i BYĆ wśród młodych**. Bo to przede wszystkim doświadczenie było nauczycielem wychowawczego powołania ks. Bosko. Potrafił je właściwie odczytać i dostosować do wymagań, jakie stawiała mu młodzież. W czym kierował się tą niezmienną dewizą, że „wychowanie jest sprawą serca”<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa 1986, s. 46.

<sup>16</sup> Oratorium to dom, który przyjmuje, parafia, która ewangelizuje, szkoła, która przygotowuje do życia, i podwórko, na którym można się spotkać z przyjaciółmi i przeżyć radość. Por. *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986, art. 40.

<sup>17</sup> Por. M. Buber, *Wychowanie*, „Znak” 166, 1968, s. 448.

<sup>18</sup> T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: *Człowiek – wychowanie – kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 107.

<sup>19</sup> Por. A. Auffray, dz. cyt., s. 45–46.

<sup>20</sup> MB 16, 447.

### 3. PROPOZYCJA ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

*Salezjański program wychowania młodzieży do wiary jest propozycją wiary* w ramach procesu wychowawczego, prowadzącego ku dojrzałości i pełni człowieczeństwa (Jezus Chrystus – ideałem wychowawczym). „Drogę tę da się zatem przebyć nawet w sytuacjach, w których wyraźnie sformułowane głoszenie Chrystusa okazuje się trudne lub niewykonalne, lub gdzie należy dopiero stworzyć minimalne warunki, by zostało wysłuchane (kraje muzułmańskie, Japonia, Indie itp.). W tak prowizorycznych warunkach odwołanie się do Ewangelii służy za inspirację, ponieważ ukazuje autentyczne wartości ludzkie i budzi zaufanie do cichego i ciężko wypracowanego świadectwa wychowawców”<sup>21</sup> (i dziś niektóre środowiska, w których przychodzi pracować wychowawcom, są pogańskie, obojętne religijnie, innowiercze lub niechętne Ewangelii).

Ta salezjańska droga wychowawcza charakteryzuje się m.in. tym, że dając pierwszeństwo najuboższemu, dostosowuje się do tych, którzy dopiero na nią wkraczają<sup>22</sup> i uwzględnia fakt, że każdy młody człowiek pokonuje ją w swoim tempie, a osiągnane na poszczególnych etapach wyniki nie są jednakowe dla wszystkich<sup>23</sup>. Stąd też stara się dostosować do indywidualnych możliwości młodych ludzi, którzy idą tą drogą<sup>24</sup>. Jak na każdej drodze mogą się zdarzyć tu również **porażki wychowawcze**. Wówczas nie traktuje się ich jako faktów przypadkowych czy elementów obcych procesowi wychowawczemu, stanowią bowiem jego integralną część i jako takie wymagają zrozumienia, gdyż niektórych przypadkach są one po prostu konsekwencją ciężkich warunków, w jakich żyją niektórzy młodzi ludzie<sup>25</sup>.

Istotnym elementem tej drogi jest **wspólnota wychowawcza**, złożona z młodzieży i dorosłych. Program odrzuca wizję pracy, w której młodzież jest „adresatem” propozycji wychowawczej, a dorośli uważani są za jej autorytatywnych twórców (którzy zawodowo pracują z młodzieżą). Jest to wspólna droga, na której każdy (dorośli i młodzież) są wprzęgnięci w dzieło wychowania (św. Dominik był wychowawcą swoich rówieśników – oddziaływanie wychowawcze przez kolegów)<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> KG23, 104.

<sup>22</sup> Por. KG23, 105.

<sup>23</sup> Por. tamże, 107.

<sup>24</sup> Por. tamże, 109.

<sup>25</sup> Por. tamże, 108.

<sup>26</sup> Por. tamże, 110–111.

## Cel

Jak w każdej drodze wychowawczej, zadajemy pytanie o wizję tego, **jakiego człowieka chcemy uformować?** Salezjański program wychowania młodzieży do wiary zakłada sobie jej cel: „Wychowujemy i ewangelizujemy zgodnie z programem integralnego **rozwoju człowieka, ukierunkowanym na Chrystusa**, Człowieka doskonałego. Wierni intencjom naszego Założyciela, pragniemy wychowywać »uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan«<sup>27</sup>. Ta integracja wiary z życiem jest odpowiedzią *Programu* na dramatyczne i prowokujące wyzwanie czasów współczesnych, jakim jest lekceważenie i rozdział między wiarą, życiem i kulturą zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i indywidualnej<sup>28</sup>.

Dzięki tak sformułowanemu celowi, droga wychowania prowadzi do uformowania postawy otwarcia się naprawdę, poszanowania i kochania innych ludzi, co wyraża się w służbie dla drugich. „Dobry chrześcijanin” i „uczciwy obywatel”, to dwumian, który podkreśla wartość wspólnotowego, społecznego i politycznego wymiaru wiary i miłości. W konsekwencji jest to droga do budowania odnowionego społeczeństwa (tak nam go brakuje!)<sup>29</sup>.

## Etapy realizacji celu

Punktem wyjścia jest określenie wyzwań, z jakimi spotyka się młodzież w aktualnej sytuacji (kultura, środowisko itp.). Z nich wynika bowiem **pytanie o życie, jego sens, o wiarę**. Program podkreśla to, co realizował ks. Bosko: *przedstawienie Królestwa Bożego włączonego w serce historii, a wierzących jako powołanych do działania jako zczyn we wspólnocie ludzkiej*. W ten sposób wiara nie zostaje odłączona od tego, co ludzkie, historyczne, czasowe, świeckie, lecz nadaje tej rzeczywistości nowe znaczenie<sup>30</sup>. Żadne bowiem doświadczenie religijne nie może się pojawić, dopóki człowiek nie odkryje najpierw prawdziwego sensu życia. Równocześnie każde doświadczenie prawdziwego życia wyzwala dążenie religijne. Innymi słowy: **wiara przywołuje życie, a życie czuje potrzebę wiary**. I taki model wychowania przekazuje ponad stuletnia tradycja salezjańska, wskazując, iż pedagogia ks. Bosko jest ze swej istoty transcendentna<sup>31</sup>.

**Pierwszym etapem** wychowania w *Salezjańskim programie wychowania młodzieży do wiary* jest więc osiągnięcie **autentycznej dojrzałości ludzkiej**. A człowiek dojrzały, to według *Programu* ten, „który uważnie wysłuchuje zapytań,

<sup>27</sup> *Konstytucje i regulaminy...*, nr 31 (K 31).

<sup>28</sup> Por. KG23, 112–114.

<sup>29</sup> Por. tamże, 115.

<sup>30</sup> Por. tamże, 117.

<sup>31</sup> Por. tamże, 120–123; por. Jan Paweł II. *Ojciec i nauczyciel młodzieży. List Ojca Świętego Jana Pawła II do księdza Egidio Vigano Przełożonego Generalnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko*, Rzym 1988, nr 11.

jakie stawia przed nim jego własne życie i świat; człowiek, który potrafi uchwycić tajemnice życia i świata i poprzez refleksję i pracę poszukuje ich znaczenia<sup>32</sup>.

Uwzględniając sytuację i potrzeby młodego człowieka, należy więc tworzyć warunki sprzyjające poszukiwaniom i przyjęciu prawdy oraz takich wartości, które **doprowadzą do pełnej dojrzałości ludzkiej**, pozwalającej na odpowiedzialne decydowanie o swoim życiu<sup>33</sup>. Jest to więc etap, na którym musi dokonać się zarówno *akceptacja samego siebie*, prowadząca do odpowiedzialności za własny rozwój, jak i *otwarcie się na innych*. Uświadomienie sobie tego podwójnego charakteru własnego życia, jako *daru i zadania*, daje nadzieję na wyjście z „zamkniętego kręgu egoizmu (troski tylko o siebie)” i prowadzi do otwarcia się na innych przez dawanie siebie (służba). Na tym etapie pojawia się *pytanie o sens życia* i poszukiwanie jego ostatecznego uzasadnienia, co prowadzi do pragnienia transcendencji (Boga)<sup>34</sup>.

Zdając sobie sprawę, że jest to etap trudny, *Program* mocno podkreśla zadania wychowawców, którzy stojąc przy młodych, pomagają i wspierają ich, udostępniając sprawdzone środki i metody pedagogiki salezjańskiej (sport, muzyka, asystencja, refleksja itp.)<sup>35</sup>.

**Drugim etapem** na tej drodze jest spotkanie młodzieży z Chrystusem, człowiekiem doskonałym. I chociaż większość z nich akceptuje postać Jezusa, to często jest to obraz z czasów dzieciństwa, ukształtowany przez obiegowe pojęcia. Do zmiany tego stanu rzeczy nie wystarcza na tym etapie wykład wiary, który dla młodych jest „piękną teorią”, lecz potrzeba **świadczenia wiary** rodziców, wychowawców i całej wspólnoty wiernych. Dopiero świadectwo osób, ich konsekwentna postawa wiary, umiejętne rozmowy o wierze oraz przemawiająca przez znaki atrakcyjna i godnie sprawowana liturgia, prowadzi do **odkrycia obecności Chrystusa we własnym życiu**. Jest to początek procesu nawrócenia, często nie pozbawionego trudności i załamań spowodowanych zarówno trudnościami, jakie stawia wiara, jak i niewłaściwą postawą wychowawców. Owocem tego nawrócenia jest przekształcenie własnej wizji życia i zerwanie z grzechem. Jednak zakorzenienie takich postaw i zachowań domaga się nieustannego ich podtrzymywania przez różne formy pobożności dostosowane do wieku i sytuacji młodzieży (modlitwa)<sup>36</sup>.

**Trzeci etap** to kształtowanie poczucia przynależności do wspólnoty, jaką jest Kościół. Jest to etap szczególnie ważny dziś, kiedy przeżywamy kryzys instytucji

---

<sup>32</sup> KG23, 123.

<sup>33</sup> Por. KG23, 122.

<sup>34</sup> Por. J. Gocko, *Wychowanie do wiary – wychowaniem do miłości społecznej, wolności i sprawiedliwości. Refleksje na kanwie Encykliki „Centesimus annus” i dokumentu Kapituły Generalnej XXIII Salezjanów*, „Seminare” 1988, nr 4, s. 32; por. KG23, 124–129.

<sup>35</sup> Por. tamże.

<sup>36</sup> Por. Por. „...*conversava con noi lungo il cammino...*”. *Per educare i giovani alla fede*. A cura di G. B. Bosco, M. B. Bianchi, Elle Di Ci, 10096 Leumann (Torino) 1991, s. 68–72; por. J. Gocko, dz. cyt.; por. KG23, 130–139.

nie tylko społecznych, ale również religijnych. Aby przełamać ten dystans, należy ukazać wspólnotę Kościoła jako wspólnotę ludzi. Stąd *Program* akcentuje potrzebę przyjaźni i głębokich kontaktów międzyludzkich, co wyzwala pragnienie przebywania w grupie, w której młody człowiek czuje się przyjęty i doceniony. Efektem tego jest radość dzielenia się, współodpowiedzialność, wzajemne zaufanie oraz uczenie się wyrozumiałości i przebaczenia. W dalszej konsekwencji dochodzi (może dojść) do odkrycia Kościoła jako wspólnoty.

To odkrycie wspólnoty Kościoła pozwala na ponowne odkrycie jego misterium przez modlitwę, słuchanie słowa Bożego, katechezę, uczestnictwo w liturgii i sakramentach, co jest kontynuacją pedagogii sakramentalnej św. Jana Bosko<sup>37</sup>.

Ostatni **czwarty etap** to właściwe rozeznanie i wybór powołania, czyli odkrycie własnego miejsca w świecie, który w salezjańskiej pedagogii jest dojrzałym i niezbędnym rezultatem każdego rozwoju ludzkiego i chrześcijańskiego. Dopiero bowiem praca zgodna z osobistym powołaniem staje się podjęciem odpowiedzialnego i pełnego zadowolenia życia rodzinnego, zawodowego, społecznego i politycznego, a w przypadku niektórych życia poświęconego Bogu<sup>38</sup>.

### Węzłowe zagadnienia w procesie wychowania

**Pierwsze** z nich, na które kładzie nacisk *Program*, to kształtowanie prawego sumienia, jako miejsca spotkania z Bogiem oraz zdolności osądzania i rozróżniania wartości etycznych. Bez niego bowiem w dobie *kultu wolności* młody człowiek jest narażony na przyjmowanie dwuznacznych postaw i uleganie wpływom i manipulacji mass mediów i różnorodnych „idoli”. Ważna jest w tym miejscu rola wychowawcy, który mając świadomość trudnej niejednokrotnie sytuacji życiowej młodego człowieka, ma obowiązek wiernie przedstawić zasady moralne, kształtując w ten sposób otwarcie się na obiektywną prawdę<sup>39</sup>.

Jest to w dzisiejszych czasach zadanie niełatwe, gdyż „pragnienie autentycznej wolności ludzkiej jest niejednokrotnie utożsamiane z nieograniczoną swawolą, a jakiegokolwiek normy i zasady moralne są odbierane jako zagrożenia samej wolności. Dochodzi do tego również ogólne zeświecczenie życia i zanik poczucia grzechu. Powszechna swoista nadpodaż wartości i antywartości powoduje, że wielu ludzi młodego pokolenia odczuwa trudności z wypracowaniem spójnego kodeksu życiowego i prawego sumienia”<sup>40</sup>.

Drugim węzłowym zagadnieniem *Programu* jest **wychowanie do miłości**, która będąc podstawowym wymiarem życia człowieka, jest równocześnie jego sprężyną uruchamiającą życie i tym, co nadaje temu życiu sens. Patrząc z per-

<sup>37</sup> Por. KG23, 140–148; por. J. Gocko, dz. cyt., s. 32–33.

<sup>38</sup> Por. KG23, 149.

<sup>39</sup> Por. tamże, 181–191.

<sup>40</sup> J. Gocko, dz. cyt., s. 35.

spektywy wiary chrześcijańskiej człowiek jest powołany do miłości przez Boga, który jest Miłością. Jednak współczesna wizja miłości ma zbyt często wymiar egoistyczny, skupiając się na chwilowym uczuciu i seksualnej przyjemności. Przyczyną dodatkowego zranienia jest także brak głębokich związków uczuciowych z rodzicami, którzy się rozeszli.

Dlatego od początku systemu prewencyjnego ks. Bosko, a następnie salezianie mieli i mają świadomość szczególnego obowiązku wychowania do miłości. Dokonuje się przez stworzenie właściwego klimatu rodzinnego, pełnego kontaktów, uczuć i zaufania (nie wystarczy kochać młodzież, trzeba, aby ona odczuła, że jest kochana). W tej atmosferze rodzi się wzajemny szacunek, świadomość godności drugiej osoby, wzajemnie ubogacające kontakty chłopców i dziewcząt, pełne szacunku spojrzenie na seksualność odmiennej płci, czy wreszcie zwrócenie uwagi na miłość, która oddaje się Bogu przez życie w celibacie<sup>41</sup>.

Takie ukierunkowanie na miłość pozwala na poszerzenie jej perspektywy na wydarzenia i zjawiska społeczne, które wymagają aktywnej i pełnej poświęcenia postawy na rzecz innych ludzi, znajdujących się w różnorodnych kontekstach ubóstwa i wyzysku. Właściwe wychowanie do miłości nie pozwoli na uległość względem nader silnej pokusy ucieczki w prywatność, czy zajmowania konsumpcyjnej postawy wobec życia<sup>42</sup>.

Jest to więc proces, który przygotowuje młode pokolenie do budowania bardziej ludzkiego ładu społecznego, który będzie wolny od ogólnie rozpowszechnionej obojętności na drugiego człowieka. Dlatego *Program* akcentuje **absolutną wartość osoby ludzkiej i jej nienaruszalność**, co w konsekwencji powoduje odrzucenie wszelkich form korupcji, wyzysku czy oszustwa, jako sprzecznych z dobrem osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boże<sup>43</sup>. Taka postawa pozwala dostrzec wartość i oryginalność każdego człowieka oraz uświadamia, „że jego życiowe przeznaczenie realizuje się wraz z losem innych i w umiejętności dawania im siebie”<sup>44</sup>, co realizuje przez zaangażowanie w konkretnych planach solidarności z innymi czy udziale w życiu politycznym.

### Salezjańska Duchowość Młodzieżowa

W *Programie* nie brakuje także konkretnych propozycji skierowanych do młodzieży. Jest nią *Salezjańska Duchowość Młodzieżowa*, która zawiera się w pięciu podstawowych punktach:

1. **Duchowość codzienności**, tzn. świadomość, że aby być prawdziwym i radosnym chrześcijaninem, wcale nie trzeba odrywać się od życia. Ksiądz Bosko

<sup>41</sup> KG23, 192–202.

<sup>42</sup> Por. tamże, 203–214.

<sup>43</sup> Por. J. Gocko, dz. cyt., s. 35–40.

<sup>44</sup> Tamże, 209.

mówił do chłopców jasno: *Chcę, abyście byli szczęśliwi*. Stąd akcent na ukazanie szacunku i piękna życia.

2. **Radość i optymizm**, co w szkole ks. Bosko oznacza przeżywanie życia w radości (muzyka, śpiew, zabawy, świętowanie), której źródłem jest przede wszystkim stan łaski uświęcającej (diabeł lęka się ludzi radosnych). Nie oznacza to jednak rezygnacji z zaangażowania, pracy i odpowiedzialności, które niejednokrotnie niosą ze sobą ból i cierpienie, które należy przyjmować za przykładem Chrystusa.

3. **Przyjaźń z Chrystusem**, który jest Przyjacielem, Mistrzem i Zbawicielem. Poznawanie Go i przylgnięcie do Jego serca. Wychowanie bowiem, jak mawiał ks. Bosko, jest sprawą serca. Ono jest centrum i motorem ludzkiego życia, dlatego tam musi dotrzeć Chrystus, aby dokonać trwałej przemiany i nawrócenia.

4. **Wspólnota**, czyli kształtowanie potrzeby bycia razem, zdobywanie przyjaźni i tworzenie więzi w grupie, co budzi u młodzieży poczucie współpracy i współodpowiedzialności. Dokonuje się to w atmosferze rodzinnej, gdzie panuje jedno serce i jeden duch. Ta wspólnota jest ukierunkowana na Kościół i żyje w Kościele, przyjmując jego naukę i korzystając z darów łaski płynącej z sakramentów (pedagogia sakramentalna).

5. **Odpowiedzialna służba**, czyli konkretnie działać na rzecz innych. Wpierw przez odpowiednie i kompetentne przygotowanie, a później przez służbę wychowawczą, wolontariat, animację kulturalną i powołaniową<sup>45</sup>.

Celem *Salezjańskiej Duchowości Młodzieżowej* jest pełny rozwój młodego człowieka według miary Chrystusa, człowieka doskonałego. Człowiek taki potrafi łączyć wiarę i życie zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej. Potrafi pokonać rozdział między wiarą, życiem i kulturą, którego jesteśmy świadkami w dzisiejszym świecie.

*Salezjańska Duchowość Młodzieżowa*, to przede wszystkim duchowość wychowawcza, stawiającą młodych w centrum uwagi. Jest ona również wezwaniem dla wychowawców, by nie lękali się towarzyszyć młodzieży i dzielić jej przeżyć. Jest to droga prostej, pogodnej i radosnej świętości, która harmonijnie łączy „podwórko”, „naukę” i poczucie obowiązku. Jest duchowością codzienności, radości i optymizmu, przyjaźni z Chrystusem, uczestnictwem w życiu wspólnoty kościelnej i zaangażowaniem w służbę dla innych<sup>46</sup>.

I wreszcie *Salezjańska Duchowość Młodzieżowa*, to odkryta na nowo propozycja realistycznej świętości, która w życiu św. Jana Bosko nazywanego *Mistrzem duchowości młodzieżowej*, stawała się realna (św. Dominik Savio i inni), gdyż On sam jako kapłan i wychowawca **nie zawiódł nigdy najgłębszych pragnień mło-**

<sup>45</sup> Por. tamże, 161–180.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 42.



**dzieży**, ich chęci życia, pragnienia miłości, otwarcia duszy, radości, wolności i ufne-  
nego nastawienia ku przyszłości<sup>47</sup>.

## THE SALESIAN PROGRAM OF EDUCATING YOUTH TOWARD FAITH AS AN EDUCATIVE PROPOSAL

### Summary

Education having as its goal the offering to a young, growing person help toward the attainment of the fullness of maturity is not something static, but a process full of dynamism concerning the new realities, phenomena and the signs of the times. Such a sample of presenting solutions supporting education in the spirit of Don Bosco in modern times is the *Salesian Program of Educating Youth towards Faith*, being a reflection upon that, how to unite, this is what is important in the Salesian heritage of the past with what is new and indispensable in the present time.

The *Program* pointing to challenges which the modern educator and a young person must answer to, are: rejection and strangeness toward faith and the world of adults, poverty, secularization, in the context of different beliefs and religions as well as daily life in which the young person searches for community, love, family, friends, benefits and the sense of life, simultaneously giving proposals to overcome them.

Here an attitude is the attitude of an educator, who is not merely open and awaiting, but first approaches with a proposal for the young person accepting him/her as he/she is and discovering in him/her the kernel of good. The clearly defined goal of the integral development of the person summarized in words: *an honest citizen and a good Christian* serves it together with the succeeding stages of his/her realization indicating the sense of life, a mature personality and a proposal of faith, which concretizes in a social commitment of a young person. This is a concrete proposal addressed to the young called the *Salesian Youth Spirituality*, which in placing the youth in the center of attention is realized in a joyfully lived daily life, in friendship with Christ and a supportive community, which stimulates toward an active participation in the social life.

**Nota o Autorze:** ks. mgr ADAM PASZEK SDB – wykładowca WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, doktorant w Instytucie Pedagogiki na Wydziale Nauk Społecznych KUL, autor kilkunastu artykułów z zakresu pedagogiki salezjańskiej.

---

<sup>47</sup> Por. J. Wilk, *Posługa...*, s. 131.

MARZENA MINKIEWICZ  
EWA WOŚ

## SALEZJAŃSKI OŚRODEK WYCHOWAWCZY ŚW. JANA BOSKO W TRZCIŃCU

### WPROWADZENIE

Rozwój cywilizacyjny i zachodzące w naszym społeczeństwie przemiany społeczno-polityczne spowodowały pojawienie się wielu nowych trudności wychowawczych i zjawisk patologicznych, które nie występowały wcześniej z taką intensywnością. Jest to wyzwanie dla różnego rodzaju systemów wychowawczych. Wśród wielu koncepcji wychowania, ważne miejsce zajmuje system wychowania chrześcijańskiego, u którego podstaw stoi przekonanie, że człowiek jest istotą fizyczno-duchową, a ideami kierowniczymi są tu chrystocentryzm, moralizm, personalizm i humanizm chrześcijański<sup>1</sup>.

System prewencyjny św. Jana Bosko jest przykładem chrześcijańskiej metody wychowawczej, która za podstawę przyjmuje takie właśnie wartości. Salezjański Ośrodek Wychowawczy w Trzcincu jest przykładem skuteczności metody wychowawczej opartej na rozumie, religii i miłości. W wizji św. Jana Bosko, właśnie te czynniki stanowią podstawę wszelkiego wychowania i integralnego rozwoju osoby ludzkiej.

### POWSTANIE SALEZJAŃSKIEGO OŚRODKA WYCHOWAWCZEGO W TRZCIŃCU

Ośrodek powstał z inicjatywy Zofii Langowskiej. Pomysł otwarcia domu dla opuszczonej młodzieży zrodził się podczas jej pracy w Czaplunku.

Z. Langowska skupiła wokół siebie młodych ludzi, szukających pomocy, nie mogli bowiem liczyć na własnych rodziców. Dla wielu spośród nich, mieszkanie ich wychowawczynie stało się ich jedynym domem. Gdy potrzeby okazały się

---

<sup>1</sup> Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 98–104.

większe niż możliwości lokalowe, Z. Langowska zdecydowała się zaadaptować na te potrzeby zrujnowany dworek w Trzcińcu. Widziała w tym możliwość stworzenia ośrodka wychowawczego, który w przyszłości miał stać się dla jej wychowanków „ciepłym” domem.

Dworek, który otrzymała w lutym 1990 r. od PGR Czaplinek, był zdewastowany. Remont wymagał ogromnych nakładów finansowych. Adaptacja budynku na potrzeby przyszłego ośrodka wychowawczego stanowiła ogromne wyzwanie dla tej nieprzeciętnej osoby. Pomimo zupełnego braku środków rozpoczęto intensywne prace remontowe. Pasja Z. Langowskiej oraz idea pomocy potrzebującej młodzieży spowodowały, że znaleźli się ludzie, którzy ofiarowali pomoc w tworzeniu tego dzieła. Jak mówiła Z. Langowska: „sztuka polegała na tym, aby dojechać i poprosić”. W ten oto sposób, dla coraz większego kręgu ludzi, przedsiębiorstw i instytucji, idea pomocy młodzieży zaniedbanej z Trzcińca stała się bliska. Osoby prywatne i instytucje, każdy na swój sposób, udzielali ofiarnej pomocy na rzecz Domu Młodzieży w Trzcińcu.

Rozpoczęcie pracy wychowawczej, mimo trwającego remontu, było aktem ryzykownym, ale koniecznym. Wciąż bowiem rosła liczba młodzieży będącej w tragicznej sytuacji życiowej. Warunki, jakie stworzono wychowankom, były pomimo prowadzonych prac budowlanych, lepsze od tych, jakie mieli w domach rodzinnych. 27 lutego 1992 r. Dom Młodzieży im. św. Jana Bosko w Trzcińcu został przekazany aktem notarialnym Towarzystwu Salezjańskiemu. Pierwszym dyrektorem Ośrodka z ramienia salezjanów został ks. Kazimierz Lewandowski, którego na tym stanowisku zatwierdziło Kuratorium Oświaty i Wychowania w Koszalinie.

Dzięki staraniom dyrektora oraz życzliwości i pomocy wielu ludzi, placówka bardzo się rozwinęła. Przez 11 lat jej istnienia znacząco poprawiły się warunki mieszkalne oraz powstała grupa oddanych i kompetentnych wychowawców. Wychowankowie uczęszczali do okolicznych szkół, co często powodowało wielorakie problemy. Z jednej strony trudno było dopilnować chłopców uczęszczających do różnych szkół poza Ośrodkiem, z drugiej zaś, nauczyciele nie zawsze potrafili dostrzec i umiejętnie uwzględnić różnice dzielące uczniów mających normalną sytuację rodzinną z sytuacją wychowanków Ośrodka. Powodowało to liczne konflikty i utrudniało proces wychowawczy. Z tego względu, we wrześniu 1999 r. utworzone zostało Gimnazjum Towarzystwa Salezjańskiego – Studium Zawodowe przeznaczone przede wszystkim dla wychowanków, otwarte jednak także dla okolicznej młodzieży.

Powstanie własnej szkoły, w której uczyć pedagogzy potrafiący zrozumieć specyficzne problemy uczniów i blisko współpracujący z wychowawcami, istotnie wsparło proces wychowawczy. Bliski kontakt nauczycieli ze szkołą i wychowawców z Ośrodkiem przyniósł bardzo korzystne rezultaty. Szkoła z odpowiednim programem nauczania, dostosowanym do możliwości chłopców, daje dużo większe szanse na jej ukończenie. Umożliwia im zdobycie zawodu, a tym samym

szybsze i łatwiejsze usamodzielnienie się. W związku z narastającą liczbą zgłoszeń postanowiono rozszerzyć działalność. Władze zakonne zgodziły się na przejęcie pobliskich budynków opuszczonych przez wojsko. Od maja 2001 r. otwarty został tam nowy dom z całym zapleczem: internatem, szkołą oraz warsztatami. Pozwoliło to na zwiększenie liczby wychowanków z 40 do 70.

### WYCHOWANKOWIE I WYCHOWAWCY SALEZJAŃSKIEGO OŚRODKA WYCHOWAWCZEGO

Do Ośrodka przyjmowani są chłopcy w wieku od 13 do 19 lat, którzy ukończyli VI klasę szkoły podstawowej i są zaniedbani wychowawczo. Cechują się niskim i przeciętnym stopniem niedostosowania społecznego. Nie popełnili jednak czynów świadczących o wysokim stopniu demoralizacji. Wychowankowie ujawniają zaburzenia zachowania, niewymagające jednak specjalistycznej opieki lekarskiej (np. psychiatrycznej). Są zdrowi fizycznie i psychicznie oraz w normie intelektualnej. Pochodzą z rodzin biednych i średnio zamożnych, patologicznych i niewydolnych wychowawczo. Zdarza się, że przysyłana jest tu młodzież z tzw. „dobrych domów”, gdzie brak troski wychowawczej rodziców powoduje, że dziecko popada w różnego rodzaju problemy: zaczyna wagarować, sięga po narkotyki, dokonuje drobnych włamań czy kradzieży.

Z analizy dokumentacji wychowanków oraz ich obserwacji w naszej placówce wynika, że duża liczba chłopców ma znaczne opóźnienia edukacyjne (około 80%) oraz rozległe braki w wiadomościach programowych, sięgające nawet młodszych klas szkolnych. Wychowankowie ujawniają zdecydowanie niechętną postawę wobec realizacji obowiązku szkolnego (78%). Wielu z nich od pewnego czasu uczyło się niechętnie, miało niepowodzenia szkolne, opuszczało zajęcia, a niekiedy zupełnie porzucało szkołę. 20% chłopców w ogóle nie uczęszczało do szkoły w miejscu swego zamieszkania. Znaczna część wychowanków ma parcjalne deficyty rozwoju, ogólnie obniżone możliwości poznawcze (najczęściej wskutek zaniedbań rozwoju i braku stymulacji), rozpoznane przez poradnie specjalistyczne u 58% chłopców.

Ośrodek jest placówką otwartą, skupiającą młodzież z terytorium całego kraju. O naborze do Ośrodka decyduje dyrektor wraz ze swoją radą, po uprzednim zapoznaniu się z dokumentacją: orzeczeniem Sądu, skierowaniem przez właściwe Powiatowe Centrum Pomocy Rodzinie, aktualnymi badaniami przeprowadzonymi przez poradnię psychologiczno-pedagogiczną, wywiadem środowiskowym wraz ze szczegółowym opisem sytuacji dziecka oraz dokumentacją dotychczasowych działań podjętych wobec dziecka i rodziny. W przyjmowaniu wychowanków bierze się pod uwagę także dokumenty szkolne, np. opinię ze szkoły macierzystej, arkusz ocen, kartę zdrowia, zawiadomienie o przekazaniu ucznia, pisemną prośbę

rodziców lub opiekunów<sup>2</sup>. Nabór dokonywany jest na zasadach całkowitej dobrowolności wychowanka, za zgodą rodziców lub opiekunów prawnych, jak też na drodze sądowej, w przypadku pozbawienia praw rodzicielskich.

Wychowawcami w Ośrodku obok salezjanów, księży i kleryków, którzy odbywają tu swoją praktykę pedagogiczną, są wychowawcy świeccy. Istotnym kryterium w doborze wychowawców jest nie tylko kompetencja zawodowa (większość z nich ukończyła studia pedagogiczne lub resocjalizacyjne), ale także bliskość ideom wychowawczym zawartym w systemie prewencyjnym św. Jana Bosko. Tak dobrana kadra wychowawcza pozwala na spójne i owocne realizowanie procesu wychowawczego. Ważnymi elementami tego systemu są: obdarzanie wychowanków zaufaniem oraz zdobywanie ich zaufania; bliski i radosny kontakt; obecność wychowawcza, i co najważniejsze, tworzenie wspólnoty wychowawczej.

#### CELE WYCHOWAWCZE SALEZJAŃSKIEGO OŚRODKA WYCHOWAWCZEGO

Celami pracy wychowawczej w Ośrodku są przede wszystkim: korygowanie zaniedbań oraz umożliwienie wychowankom integralnego rozwoju. Cały proces wychowawczy zmierza do odnalezienia przez wychowanków swego miejsca w społeczeństwie i przygotowanie ich do życia rodzinnego, którego wielu z nich nigdy nie doświadczyło.

Cele te są realizowane przede wszystkim poprzez: wspólne życie w Ośrodku analogiczne do rodziny naturalnej, życie oparte na wartościach chrześcijańskich i humanistycznych oraz wzajemnej pomocy pod kierunkiem wychowawców w atmosferze miłości, bezpieczeństwa i akceptacji. Wychowankowie uczeni są radzenia sobie w trudnych sytuacjach oraz umiejętności rozwiązywania problemów. Zadaniem wychowawców jest niesienie pomocy każdemu wychowankowi w odkryciu sił pozwalających na przywrócenie mu poczucia godności i zdolności do funkcjonowania w społeczeństwie bez obaw i lęku oraz pomoc w odkryciu i rozwijaniu indywidualnych uzdolnień, np. w kołach zainteresowań. Za niezbędny składnik integralnego rozwoju człowieka uznajemy wychowanie poprzez pracę. Dlatego wychowankowie poznają wartość pracy poprzez wykonywanie różnych prac na rzecz Ośrodka oraz współdziałanie w zarządzaniu domem, co sprzyja rozwojowi odpowiedniego podejścia do mienia wspólnego<sup>3</sup>.

Zadaniem Ośrodka jest „prowadzenie działalności opiekuńczo-wychowawczej, resocjalizacyjnej skierowanej na rzecz potrzeb młodzieży zaniedbanej wychowawczo i środowiskowo”<sup>4</sup>. Zgodnie z zapisem w regulaminie Ośrodka, zało-

<sup>2</sup> *Regulamin Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Trzcincu*, § 35, 2001.

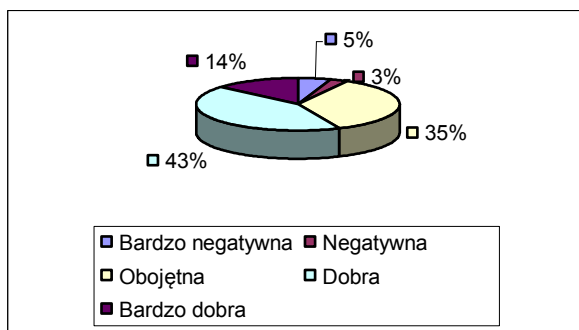
<sup>3</sup> *Tamże*, §8.

<sup>4</sup> *Tamże*, § 1.

żenia te realizowane są według wzorców zawartych w systemie prewencyjnym św. Jana Bosko.

#### METODY I EFEKTY WYCHOWANIA W SALEZJAŃSKIM OŚRODKU WYCHOWAWCZYM

Dom Młodzieży im. św. Jana Bosko oferuje wychowankom środowisko rodzinne. Do skuteczności wychowania niezbędne jest tworzenie w środowisku wychowawczym takiego otoczenia zarówno fizycznego, biologicznego, społecznego, jak i kulturalnego, w którym dziecko znajduje przedłużenie własnego środowiska rodzinnego<sup>5</sup>. Każdy wychowanek ma prawa i obowiązki. Ośrodek charakteryzuje się atmosferą radości, serdeczności i zaufania. Od wszystkich, szczególnie wychowawców i pracowników Ośrodka, wymaga się budowania atmosfery rodzinnej. Nawiązywanie prawdziwie rodzinnej relacji wychowawca – wychowanek jest możliwe na płaszczyźnie miłości, która jest wyznacznikiem wszystkich działań wychowawczych, a która wypływa z wiary chrześcijańskiej. Taka atmosfera powoduje, że chłopcy w Ośrodku czują się dobrze (zob. wykres 1)<sup>6</sup>.



Wykres 1. Jak czujesz się w Ośrodku?

Klimat rodzinny i dobre samopoczucie chłopców ułatwia stałe pogłębianie relacji wychowawca – wychowanek i wychowanek – wychowanek. Sprzyja też zawiązywaniu się więzi przyjaźni pomiędzy chłopcami oraz chłopcami a wychowawcami. W tworzeniu atmosfery domu rodzinnego ważną rolę przypisuje się samym wychowawcom i ich postawom. „Zadaniem, jakie stawiał ksiądz Bosko sobie i wychowawcy, było stworzenie odpowiedniej atmosfery i klimatu, który

<sup>5</sup> Por. M. Majewski, *Wychowanie chrześcijańskie w duchu św. Jana Bosko*, Kraków 1988, s. 85.

<sup>6</sup> Dane liczbowe i wykresy są wynikiem analizy sondażu diagnostycznego przeprowadzonego Ośrodka na wiosnę 2002 r., którym objęto 70 wychowanków (zob. Aneks).

rodził zaufanie wychowanka do wychowawcy”<sup>7</sup>. Każdy wychowawca w Ośrodku rozumie, że wychowankowie potrzebują zaufania. 57% chłopców potwierdza, że wychowawcy im ufają, a aż 81% chłopców ufa wychowawcy.

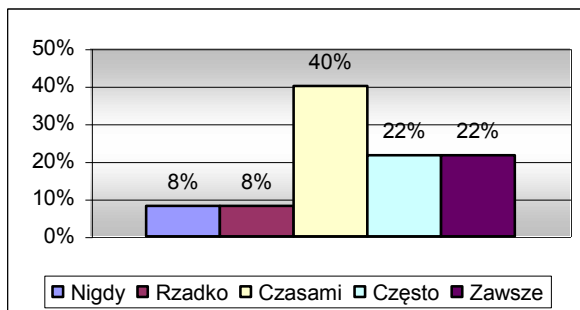
Atmosferę domu rodzinnego tworzy się przez proste sytuacje codzienne: wspólne posiłki, wspólne obchodzenie uroczystości, np. urodziny, święta religijne, wspólne wyjazdy wychowawców i wychowanków, odwiedzanie wychowawców przez wychowanków. W działalności Ośrodka ważną rolę odgrywa wychowanie przez pracę, która pozytywnie wpływa na tworzenie klimatu rodzinnego. Ośrodek nie zatrudnia sprzątaczek. Wychowankowie są odpowiedzialni za utrzymanie porządku nie tylko w swoich pokojach, ale również na terenie wokół Ośrodka. Co piąty dzień każda z grup wykonuje tzw. „odcinki”, tj. sprzątanie całego domu. Zadaniem każdego z wychowanków jest dbanie o ład i porządek na powierzonym mu odcinku. Inna grupa pełni dyżur w jadalni – nakrywa do stołu, podaje posiłki czy zmywa naczynia, podczas gdy pozostałe grupy porządkują teren wokół domu. Z pomocą wychowawców, chłopcy dbają o swój wygląd zewnętrzny – sami piorą i prasują, a nawet uczą się szyć. Wychowanie przez pracę dobrze służy przygotowaniu chłopców do samodzielnego życia. Ich praca daje bezpośrednie efekty i od niej zależy jakość wspólnego życia. W ten sposób uruchamiany jest także proces terapeutyczny – zwiększa się u chłopców poczucie własnej wartości, bezpieczeństwa i przynależności, a także szacunku dla pracy innych. Wychowankowie uczą się sumienności, obowiązkowości, a także przekonują się, że od ich aktywności zależy atmosfera i warunki życia w Ośrodku.

Chłopcy uczą się sami organizować sobie czas wolny. Wychowawcy starają się tylko delikatnie asystować, by czas ten był dobrze wykorzystany. Taka asystencja pozwala wychowankom decydować o sobie, pomaga w rozwoju indywidualnym. „Prawdziwy wychowawca uczestniczy w życiu młodzieży, interesuje się jej problemami, stara się poznać jej zapatrywania, uczestniczy w jej życiu sportowym i kulturalnym oraz w jej rozrywkach. Jako dojrzały i odpowiedzialny przyjaciel, wskazuje dobre cele i drogi do ich osiągnięcia, jest gotów wyjaśnić problemy i wskazać kryteria, by z roztropnością i życzliwą stanowczością poprawić oceny i postępowanie”<sup>8</sup>. Wychowawcy uczestniczą w życiu chłopców, interesują się ich problemami, starają się poznać ich zapatrywania i je zrozumieć. Wiedzą, że najprostszy sposób dotarcia do chłopców – to mieć dla nich czas, być z nimi przy nauce, zabawie i wypoczynku (zob. wykres 2 i 3).

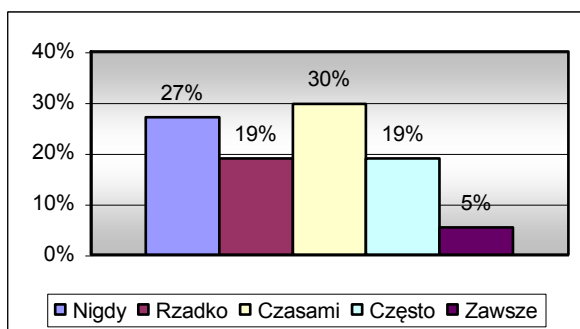
---

<sup>7</sup> J. Niewęglowski, *Charakterystyczne cechy wychowawcy w stylu ks. Bosko*, w: *Ksiądz Bosko i jego system wychowawczy*, red. J. Niewęglowski, Warszawa 2000, s. 180.

<sup>8</sup> S. Michałowski, *Wybrane elementy systemu św. J. Bosko*, w: *Ksiądz Bosko i jego system...*, s. 418.

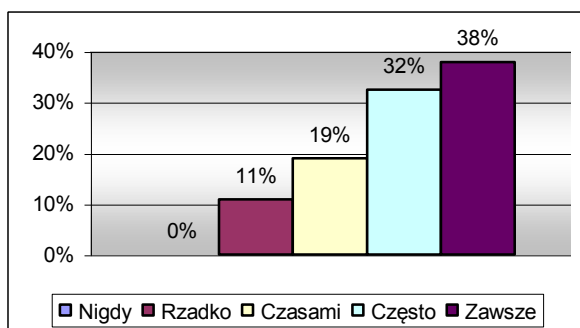


Wykres 2. Wychowawca interesuje się moimi problemami



Wykres 3. Zwracam się do wychowawcy ze swoimi problemami

Relacje interpersonalne pomiędzy wychowawcą a wychowankiem są oparte na miłości i zrozumieniu oraz umiejętności słuchania wychowanka. Owocuje to chęcią przebywania z wychowawcą, co jest jednym z istotnych elementów wychowania opartego na systemie prewencyjnym (zob. wykres 4).



Wykres 4. Lubię przebywać w towarzystwie wychowawcy



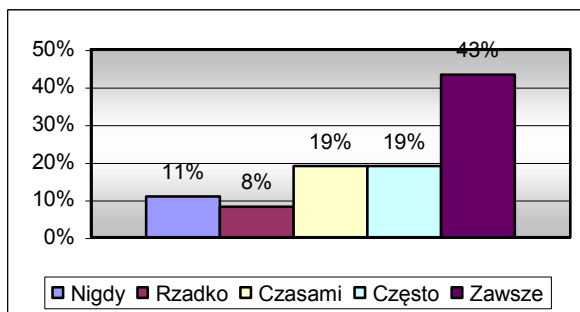
Zgodnie z założeniami systemu prewencyjnego, w Ośrodku podejmowane jest wychowanie w duchu wartości chrześcijańskich. „Religia powinna »wszechogarniać« proces wychowania: wszystko i wszystkich, tak wychowanka, jak i wychowawcę, tak treści, jak i formy wychowania, tak ludzi, jak i rzeczy oraz że powinna być autentyczna i skuteczna”<sup>9</sup>. Chłopcy uczestniczą w praktykach religijnych (niedzielną msza święta); spożywaniu posiłków towarzyszy modlitwa; dzień rozpoczyna się krótką modlitwą w kaplicy i błogosławieństwem na cały dzień, a także kończy się spotkaniem w kaplicy na tzw. „słówku wieczornym”, które jest swoistym zabiegiem terapeutycznym. Służy bowiem podsumowaniu dnia, pobudza do refleksji i do zastanowienia się nad sobą. Wychowankowie nie są przymuszani czy nakłaniani do praktyk religijnych. Przestrzegane są zasady tolerancji religijnej i światopoglądowej. Wychowawcy jednak wiedzą, że „bez religii wychowanie byłoby nie tylko bez skutku, ale mijałoby się z celem. Sama religia zdolna jest rozpoznać i dokonać dzieła wychowawczego”<sup>10</sup>. W większości wychowankowie, podobnie jak w innych dziedzinach życia, mają poważne zaniebdania na płaszczyźnie wiary i relacji do Boga. Zdarza się, że zostali zrażeni do religii. W Ośrodku panuje atmosfera, która umożliwia im w wolności rozwijać się w sferze religijnej i samodzielnie dokonywać wyborów światopoglądowych. Regulamin domu mówi o poszanowaniu bliźniego oraz wartości chrześcijańskich. Chłopcy nie buntują się przeciwko praktykom religijnym. Tym bardziej że wychowanie do wiary dokonuje się w duchu pełnej wolności, czego wyrazem jest często przypominane przez dyrektora zdanie: „Nie narzucamy Pana Boga. A nauki Jego niech odczytują raczej ze świadectwa naszego życia”. Taka delikatność wychowawców w zakresie wychowania religijnego oraz świadectwo ich życia, stają się przykładem dla chłopców i owocują pogłębieniem wiary i coraz większym szacunkiem dla wartości religijnych. Ponad 80% chłopców po dłuższym pobycie w Ośrodku pozytywnie ocenia wartości religijne.

Pozytywny przykład osobowy wychowawców stanowi podstawę do utożsamiania się przez chłopców z wartościami uznawanymi przez wychowawców. W zdecydowanej większości chłopcy uważają, że wychowawcy stają się dla nich przykładem oraz przekazują ważne dla życia wartości (zob. wykres 5 i 6).

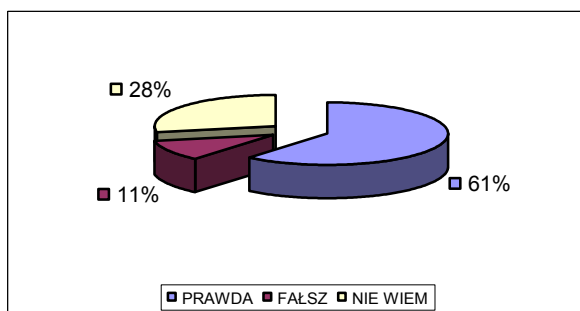
---

<sup>9</sup> A. Maryniarczyk, *Religia w posłudze wychowawcy*, w: *Współczesny wychowawca w stylu ks. Bosko*, red. J. Wilk, Lublin 1998, s. 107.

<sup>10</sup> F. Desramout, *Ksiądz Bosko i życie duchowe*, Warszawa 1990, s. 39.

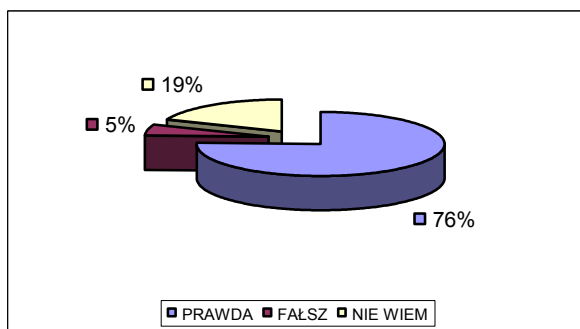


Wykres 5. Wychowawca jest dla mnie przykładem



Wykres 6. Wychowawcy przekazują mi, jakie wartości są ważne w życiu

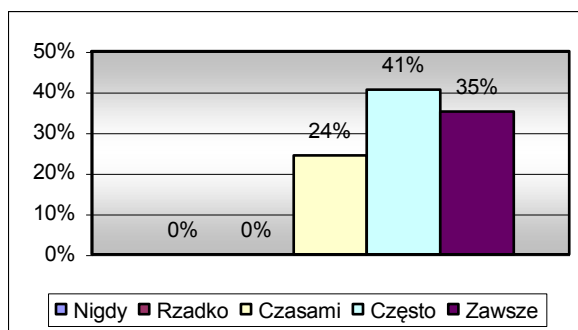
W klimacie pedagogicznej delikatności i stałej obecności, wychowankowie postrzegają wychowawców jako przyjaciół (zob. wykres 7).



Wykres 7. W Ośrodku zaprzyjaźniłem się z wychowawcami

Problemy wychowanków rozwiązywane są głównie przez rozmowy indywidualne, a sprawy dotyczące wszystkich rozpatrywane są na cotygodniowych ze-

braniach zespołu wychowawczego i na wspólnych spotkaniach wychowawców i wychowanków. Służy to uczeniu wychowanków postawy wzajemnego zrozumienia, akceptacji i dobrze pojętej tolerancji. Stanowi także wyraz szacunku okazywanego wychowankom, którzy dzięki temu aktywnie uczestniczą w życiu Ośrodka i czują się współodpowiedzialni (zob. wykres 8).



Wykres 8. Wychowawca szanuje mnie

Wychowawcy w ocenie chłopców mają cechy, o jakich w wychowaniu mówił Patron Ośrodka. Są radośni (stwierdza tak 75%), cierpliwi (62%), wyrozumiali (68%) oraz rozumieją wychowanków (87%).

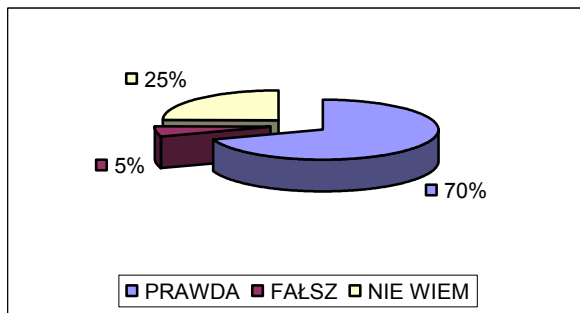
W Ośrodku szczególną uwagę zwraca się na to, by w procesie wychowawczym przeważało nagradzanie. Przychylność, pochwała, nagroda, przyjazne spojrzenie itp. są przez wychowanków cenione i są ogólnie akceptowane.

Pochwała i nagroda w systemie wychowania odgrywa bardzo ważną rolę. Motywuje do większej aktywności, prowadzi do zmiany zachowania poprzez przypomnienie o pozytywnym zachowaniu w przeszłości. Taki styl dowartościowuje wychowanka, prowadzi do wewnętrznej równowagi oraz integruje go z otoczeniem. Nagradzanie (rzeczowe czy choćby w formie wyrażania aprobaty, zadowolenia, pochwały) wyzwala w wychowankach zachowania pożądane. Najczęstszymi nagrodami są upominki i wyjazdy: na basen, do kina czy dyskoteki, wycieczki (nawet zagraniczne), mecze piłki nożnej oraz wyjazdy na dodatkowe przepustki do domu. Stosowanie kar następuje dopiero po wyczerpaniu wszystkich innych możliwych środków. Wymierzając karę, dostosowuje się ją zawsze do indywidualnych cech osobowościowych wychowanka. Wychowawcy kierują się zasadą, że: „równo, to nie znaczy jednakowo”. Za to samo przewinienie kary mogą być zróżnicowane. Wpływ na to ma wiek wychowanka, stopień jego dojrzałości, okoliczności popełnienia wykroczenia oraz przebiegający proces resocjalizacji i jego efekty. Karany wychowanek musi zdać sobie sprawę z popełnionego przewinienia, musi zrozumieć i zaakceptować słuszność kary, dlatego rozmawia się z nim indywidualnie. Ważne jest, by wychowanek czuł, że mimo swojego „występku” nie jest odrzucony, i że ma szansę na odbudowanie straconego zaufa-

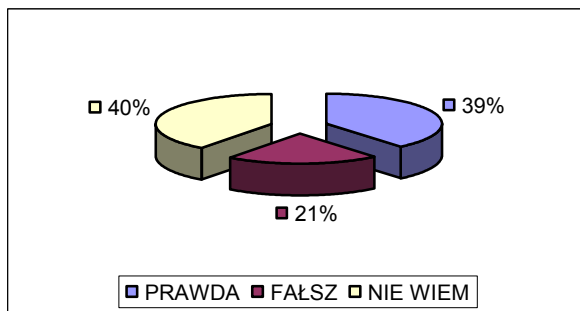
nia. Wychowawcy nie wypominają im popełnionych błędów. W ten sposób proces wychowawczy oparty jest na wykorzystywaniu tego, co w człowieku dobre. Każdy z wychowanków w takiej atmosferze ma szansę nowego „startu” i poprawiania się, jeżeli tylko chce skorzystać z pomocy i wsparcia. Zdecydowana większość chłopców (67%) twierdzi, że dzięki wychowawcom mogą zrozumieć, że nie zawsze ich wcześniejsze postępowanie było dobre i mają szansę na jego poprawę.

W metodzie wychowawczej stosowanej w Trzcíńcu ważną rolę spełnia położenie nacisku na współpracę ze środowiskiem lokalnym. Dokonuje się to poprzez uczestnictwo w wydarzeniach ważnych dla środowiska miejscowego, wspólnych imprezach kulturalnych, zapraszaniu gości do Ośrodka i realizacji zajęć pozalekcyjnych (głównie poza placówką). Ośrodek służy społeczności lokalnej, a działalność ta sprzyja jednocześnie uspołecznieniu wychowanków.

Chłopcy są zadowoleni z pobytu w Ośrodku, a dla wielu z nich Ośrodek stanowi właściwe i wartościowe środowisko wychowawcze oraz wpływa na zmianę ich postaw – wobec siebie, szkoły i innych (zob. wykres 9, 10).

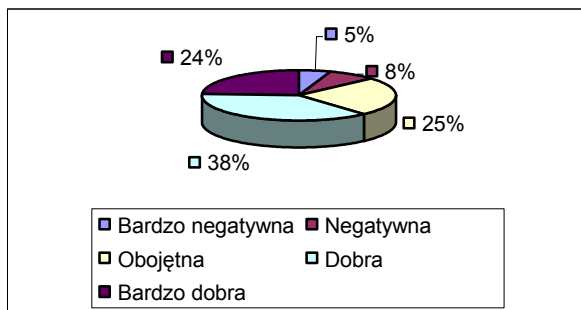


Wykres 9. Pobyt w Ośrodku zmienia moje życie

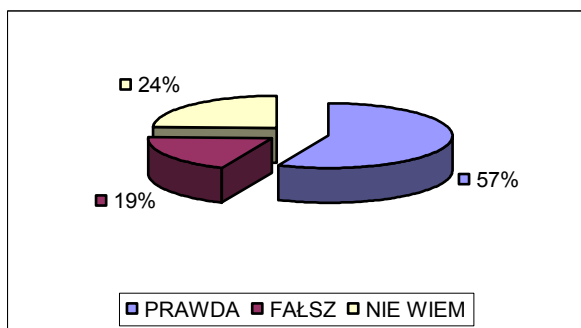


Wykres 10. Pobyt w Ośrodku zmienia na lepsze moje relacje z innymi

Przyjazna i rodzinna atmosfera panująca w Trzcińcu sprzyja poczuciu bezpieczeństwa wychowanków i wpływa na poprawę osiągnięć szkolnych (zob. wykres 11 i 12).



Wykres 11. Czy czujesz się w Ośrodku bezpiecznie?



Wykres 12. Odkąd jestem w Ośrodku dużo lepiej radzę sobie w szkole

Chłopcy czują się w Ośrodku bezpiecznie, bo mają zabezpieczone podstawowe potrzeby materialne. Mają miejsce, gdzie mogą mieszkać, nie szukają akceptacji w środowiskach zdemoralizowanych, patologicznych czy przestępczych. Wielu wychowanków w swych rodzinnych domach doświadczyło, czym są trwałe konflikty rodzinne i pijackie awantury. Niejednokrotnie byli bici czy maltretowani. W Trzcińcu znajdują spokój, wyzbywają się obaw o własne życie i bezpieczeństwo oraz mogą rozwijać swoją indywidualność.

Ośrodek staje się dla zdecydowanej większości wychowanków prawdziwym domem. 79% chłopców pisze w ankietach, że Ośrodek uważa za swój dom. A oto kilka wypowiedzi chłopców, wybranych z ich listów przysyłanych do Ośrodka, świadczących o pozytywnym nastawieniu:

**Sławek**, który w Ośrodku przebywał sześć lat: „Mój pobyt w Trzcińcu całkowicie odmienił moje życie [...] mogłem skończyć szkołę, zdobyć zawód i stać się dobrym człowiekiem [...] z pobytu w Trzcińcu mam wiele dobrych wspomnień [...] były to cudowne chwile spędzone w gronie bliskich mi osób”.

**Piotrek**, wychowanek od pięciu lat: „W Trzcińcu rozumiałem, jak bardzo liczę się w życiu i jaki jestem ważny dla ludzi. [...] Poznałem wspaniałych ludzi, którzy pomogli mi stać się sobą i sprawili, że jestem lepszym człowiekiem. [...] Czuję się tu jak w domu. [...] wychowawcy dali mi tyle miłości i przyjaźni, których naprawdę nie zaznałem w życiu”.

**Zbyszek**, przebywający w ośrodku od pięciu lat: „Trzciniec jest moim jedynym domem, [...] Gdyby nie ośrodek nie ukończyłbym nawet podstawówki”.

**Lukasz**, od trzech lat w ośrodku: „W Trzcińcu naprawdę chcą mi pomóc”.

**„Kojkoj”** wychowanek od trzech lat: „Wychowawcy starają się nam pomóc jak najlepiej [...] próbują tłumaczyć, co jest dobre, a co złe”.

**Daniel**, który musiał opuścić Trzciniec: „Pragnę podziękować Księdzu i wszystkim z kadry za wszystko, co dla mnie zrobili [...] teraz rozumiem ile dobrego robicie dla wychowanków. [...] ja kiedyś nie potrafiłem tego docenić [...] bardzo tego żałuję [...] nie robiłbym teraz takich rzeczy, które spowodowały wydalenie mnie z tak cudownego miejsca, jakim jest wasz dom”.

**Lukasz** przebywa w ośrodku od 1999 r. – „[...] od kiedy jestem w Trzcińcu zmieniłem swoje zachowanie, nauka idzie mi coraz lepiej [...] gdyby nie to miejsce nie wiem, gdzie bym skończył”.

**Marcin**: „bardzo mi się tu podoba, jest bardzo fajnie, dobry klimat...”.

Jednym z głównych zadań, stawianych w tym Ośrodku, jest pomoc w nadrobieniu braków edukacyjnych oraz zdobycie wykształcenia i zawodu. Edukacja i zawód, dają szansę na normalne życie w społeczeństwie. Ksiądz K. Lewandowski stwierdza: „mamy już około 25 absolwentów szkół ponadpodstawowych, a wcześniej nie lubili chodzić do szkoły lub w ogóle nie uczęszczali do żadnych szkół [...]”. Sukcesem jest to, że chłopcy „odnajdują swoje miejsce w społeczeństwie, zakładają rodziny, radzą sobie w życiu, zapraszają na swoje śluby, chrzciny swoich dzieci, przyjeżdżają do nas ze swoimi rodzinami”. Jedną z wychowawczyń – D. Baczyńska – mówi: „Každy chłopiec i każda, nawet najdrobniejsza w nim zmiana, to jest inny sukces wychowawczy, mniejszy lub większy. Wojtek kończy w tym roku naukę w technikum, a wcześniej w ogóle nie chciał się uczyć i do szkoły nie chodził (i takich „Wojtków” mieliśmy już kilkunastu). Dawid w wieku 17 lat przystąpił do I Komunii świętej i bierzmowania, a kiedy zjawił się w Trzcińcu, mówił że nie ma Pana Boga (i takich chłopców mieliśmy już kilku). Zbyszek, za kradzieże i włamania miał zasądzony poprawczak, ale znalazł miejsce w Trzcińcu, dziś uczy się w liceum zawodowym i marzy o własnym małym zakładzie gastronomicznym. Żaneta, Patryk i Krystian – osierocone przez obojga rodziców rodzeństwo trafiło do nas z pogotowia opiekuńczego i przebywało w Ośrodku kilka lat. Dziś usamodzielnili się. Mieszkają obecnie kilkadziesiąt kilo-

metrów od Ośrodka. Odwiedzają nas i ciągle mówią, że Ośrodek to ich dom rodzinny. To tylko kilka przykładów z kilkudziesięciu”.

O efektywności świadczy na pewno to, że chłopcy coraz bardziej lubią Ośrodek, a 71% wychowanków stwierdza, że gdyby mogli teraz sami zdecydować o sobie, postanowiliby dalej przebywać w Ośrodku.

\* \* \*

Postać św. Jana Bosko i jego metody wychowawcze są trwale wpisane w świadomość naszego społeczeństwa i stanowią element naszej kultury, szczególnie na polu wychowania dzieci i młodzieży. System prewencyjny Świętego z Turynu jest wciąż aktualny. Zachwyca swą uniwersalnością i odgrywa ważną rolę w pluralizmie systemów pedagogicznych, wnosi ducha humanizmu i personalizmu. Jan Paweł II stwierdza: „Święty Jan Bosko jest przykładem umiłowania młodzieży, zwłaszcza ubogiej [...]. Jest mistrzem skutecznego i genialnego sposobu wychowania, który należy strzec jak cennego daru i który trzeba rozwijać”<sup>11</sup>.

System prewencyjny, jako metoda wychowawcza i resocjalizacyjna, jest z powodzeniem stosowany w Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym w Trzcincu, który jest jedyną w Polsce placówką resocjalizacyjną o charakterze otwartym. Cel wychowania określony przez ks. Bosko, by wychowanek stał się „prawym obywatelem i dobrym chrześcijaninem” jest tu realizowany już od 11 lat. Efektywność tego stylu wychowawczego potwierdzają przeprowadzone badania oraz statystyki. Świadczy o tym także wdzięczność wychowanków.

W stylu wychowania obecnym w Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym występują wszystkie elementy systemu prewencyjnego: nacisk na nagradzanie, tworzenie atmosfery wychowawczej opartej na wspólnocie wychowawców i wychowanków, przykład osobowy wychowawców oraz stała asystencja. Elementem szczególnie tu akcentowanym jest duch rodzinny, który dla wielu wychowanków jest jedynym sposobem, by nauczyć się więzi przyjacielskich i rodzinnych. Podstawami metody wychowawczej są: miłość, rozum i wiara. Między wychowawcami i wychowankami widać obustronne zaufanie i porozumienie. Wychowanek uczy się, jak samodzielnie podejmować ważne decyzje, dzięki czemu czują się odpowiedzialności za swoje postępowanie. To w realizacji metody wychowawczej św. Jana Bosko upatruje się sukcesu na polu wychowawczym i stwarza warunki do pełnego rozwoju wychowanków. Istnienie tego Ośrodka dało wielu młodym ludziom nadzieję na lepszą przyszłość i szansę na normalne życie.

Na podstawie przedstawionych ankiet, prawdziwe wydaje się stwierdzenie, że system prewencyjny św. Jana Bosko jest uniwersalny i daje się z powodzeniem stosować wobec młodzieży dotkniętej procesem demoralizacji. Zauważa się jednak, że mimo pozytywnych relacji z wychowawcami, zachodzą sprzeczne posta-

---

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Ojciec i nauczyciel młodzieży*, 1988, s. 9.

wy. Przy chętnym przebywaniu i wysokim zaufaniu, jakim się cieszą wychowawcy, zastanawiające jest, że aż 19% rzadko, a 27% chłopców nigdy nie zwraca się do nich ze swoimi problemami (zob. wykres 3 i 4). Postawa taka dziwi tym bardziej, że 76% wychowanków przyjaźni się ze swymi wychowawcami (zob. wykres 7). Powodów takiej sytuacji może być kilka: wcześniejsze doświadczenia chłopców, które utrudniają pełne zaufanie wobec drugiego człowieka; złe rozumienie pojęcia przyjaźni lub brak dostatecznego zaangażowania wychowawców w dostrzeżenie i pomoc w rozwiązaniu pojawiających się problemów.

Wydaje się, że system prewencyjny stosowany w Ośrodku Wychowawczym w Trzcińcu stwarza jednak możliwości pełnego rozwoju ludzkiego i chrześcijańskiego. Jest to styl wychowania, który jest również wyzwaniem stawianym wobec wychowawców. Wymaga od nich nieustannego rozwoju. Tylko permanentna autoformacja wychowawców jest gwarantem zwiększenia efektywności systemu wychowawczego.

## ANEKS

### Ankieta dla wychowanków SOW

1. Oceń swoje kontakty z wychowawcami, stawiając znak X w odpowiedniej rubryce

Pytanie	Nigdy	Rzadko	Czasami	Często	Zawsze
Wychowawca interesuje się moimi problemami					
Lubię przebywać w towarzystwie wychowawcy					
Wychowawca jest cierpliwy					
Wychowawca szanuje mnie					
Ufam swojemu wychowawcy					
Zwracam się do wychowawcy ze swoimi problemami i kłopotami					
Wychowawca ufa mi					
Wychowawca jest radosny					
Wychowawca jest wyrozumiały					
Wychowawca jest dla mnie przykładem					

2. Oceń swoje samopoczucie w Ośrodku, zaznaczając znakiem X odpowiednią rubrykę, przy czym

**0** oznacza ocenę bardzo negatywną

**1** oznacza ocenę negatywną

**2** oznacza ocenę obojętną

**3** oznacza ocenę dobrą

**4** oznacza ocenę bardzo dobrą



Pytanie	0	1	2	3	4
Jak czujesz się w Ośrodku?					
Czy czujesz się w Ośrodku bezpiecznie ?					
Czy Ośrodek uważasz za swój dom ?					
Jaki masz stosunek do wartości religijnych?					

### 3. Odpowiedz na poniższe pytania

Pytanie	Prawda	Fałsz	Nie wiem
Pobyty w Ośrodku zmienia moje życie			
Odkąd jestem w Ośrodku dużo lepiej radzę sobie w szkole			
W ośrodku zaprzyjaźniłem się z wychowawcami			
Gdybym mógł teraz sam zdecydować o sobie, postanowiłbym dalej przebywać w Ośrodku			
Dzięki wychowawcom zrozumiałem, że nie zawsze do tej pory „byłem w porządku”			
Wychowawcy przekazują mi, jakie wartości są ważne w życiu			
Pobyty w Ośrodku zmienia na lepsze moje relacje z innymi			

## DIE WIRKSAMKEIT DES ERZIEHUNGSSYSTEMS VON DON BOSCO IN DEM SALESIANER ERZIEHUNGSSINSTITUT IN TRZCINIEC

### Zusammenfassung

Diese Arbeit beschreibt die Wirksamkeit der Erziehung im Jugendheim in Trzcinec. Dieses Heim ist für schwererziehbare Jugend gedacht, die Probleme in der gesellschaftlichen Anpassung bereitet. Es existiert seit elf Jahren und wendet mit Erfolg das Erziehungssystem von Don Bosco an. Das besondere an dem System ist die familiäre Atmosphäre im Heim. Die positiven Seiten des jungen Menschen werden gefordert. Die Erzieher die in dem Jugendheim arbeiten glauben an das Gute in den Jugendlichen, das hilft den Jugendlichen Gutes an sich zu entdecken und zu entfalten. Sie erstellen sich damit ein neues Bild vom Leben. Die Wirksamkeit der Erziehung sieht man in der sich vorwiegend ändernden Lebenseinstellung der jungen Menschen die sich bevorzugt dem Guten zuwenden. (Die Einstellung zu Schule, zu Arbeit, zu anderen und zu sich selbst wird positiv).

übersetzung: *kl. Kamil Szkoła SDB*

#### Nota o Autorach:

mgr **MARZENA MINKIEWICZ** – absolwentka psychologii KUL, pracownik Poradni Psychologiczno-Pedagogicznej w Drawsku Pomorskim i współpracownik Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Trzciniecu.

mgr **EWA WOŚ** – absolwentka pedagogiki Bałtyckiej Wyższej Szkoły Humanistycznej w Koszalinie, wieloletni pracownik różnych placówek oświatowych, aktualnie wychowawca w Salezjańskim Ośrodku Wychowawczym w Trzciniecu.

S. DANUTA RUTKA CMW

„ZATROSZCZYĆ SIĘ O INNYCH”  
– MYŚL PRZEWODNIA STYLU WYCHOWAWCZEGO  
ŚW. MARII DOMINIKI MAZZARELLO

Święta Maria Dominika Mazzarello – osoba niezwykle bogata w wartości ludzkie i chrześcijańskie, odznaczająca się wysoką inteligencją pedagogiczną co do osób, jak i sytuacji. Kobieta o wielkiej wrażliwości, zdolna do nawiązywania głębokich i konstruktywnych relacji, zrównoważona, stanowcza i zdecydowana, dyskretna, delikatnie przewencyjna. Osoba o wielkiej odwadze i pasji wychowawczej. Choć nie potrafiła poprawnie pisać i czytać, wyróżniała się wielkim taktem pedagogicznym i głębią życia duchowego. Dlatego też od 1951 r. Kościół proponuje ją jako wzór zakonnicy – wychowawczynie. Przykład jej życia stał się źródłem inspiracji pedagogicznej wielu tysięcy wychowawczyń zarówno spośród osób zakonnych, jak i świeckich. Doświadczenie wychowawcze św. Marii Dominiki Mazzarello jest wynikiem długiej drogi formacyjnej. Wynika ona z jej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej, zdolności pedagogicznych, wpływu innych znaczących osób, które żyły duchowością systemu przewencyjnego, a także warunków historycznych i kościelnych czasów Marii Dominiki. Wierna Bożemu wezwaniu, świadoma bogactwa swej osobowości, otwarta na potrzeby innych, zwłaszcza młodych dziewcząt, Maria Dominika realizowała swoje powołanie pedagogiczne w sposób niepowtarzalny. W centrum jej pedagogicznego zainteresowania znajdowała się zawsze osoba. Maria Dominika potrafiła stawać obok drugich, służyć im, czyniąc to w sposób elastyczny, proponujący, pełen szacunku, świadoma, że także ona znajduje się na drodze nieustannej formacji. Znała trud długiego dojrzewania przede wszystkim w sobie samej, także w każdej innej osobie, dlatego przeżywała relacje wychowawcze z zaufaniem i realizmem, wierząc głęboko w moc łaski Bożej. „Zatroszczyć się o innych” – to myśl przewodnia stylu wychowawczego św. Marii Dominiki. Niniejszy artykuł jest próbą ukazania głównych linii pedagogicznego oddziaływania Świętej, opierającego się przede wszystkim na mądrości i miłości.

Dokładna analiza *Listów św. Marii Dominiki Mazzarello* oraz uważna lektura *Cronistorii* i *Akt procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego* pozwalają na wyszczególnienie najważniejszych aspektów stylu wychowania. Należy zaznaczyć, iż w przypadku św. Marii Dominiki Mazzarello z całą świadomością mówi się raczej o stylu, aniżeli o metodzie pedagogicznej czy systemie. W przeciwieństwie do ks. Bosko nie pozostawiła po sobie żadnych traktatów pedagogicznych, dzieł czy opracowań. W jej przypadku bardziej mówi się o działaniu praktycznym aniżeli teorii. Mówiąc o stylu, ma się na uwadze przyjmowane postawy, dokonywane wybory, interwencje itp., które jasno określają osobowość wychowawcy<sup>1</sup>.

Szczególnie czytając listy św. Marii Dominiki Mazzarello, nie trudno zauważyć przewijające się w nich często sformułowanie, które jest chyba najlepszą charakterystyką stylu jej oddziaływania pedagogicznego, a mianowicie – *Il prendersi cura*, czyli zatroszczyć się o innych, zająć się nimi.

E. Erikson, charakteryzując poszczególne etapy życia człowieka, napisał: „W okresie dojrzewania człowiek odkrywa kim chciałby być, co chciałby robić. W młodości odpowiada na pytanie: z kim chciałby spędzić czas pracy i wolny czas odpoczynku. Człowiek zaś dojrzały opowiada się za tym, kim chciałby się zająć, o kogo chciałby się zatroszczyć”<sup>2</sup>.

Do udającej się na misję do Ameryki, siostry Joanny Borgna, która w Mornese zostawiła swoją młodszą siostrę, matka Mazzarello pisała: „Bądź spokojna, troszcz się o nią jak należy”<sup>3</sup>. Z kolei w liście do pana Franciszka Bosco, podając informacje o jego córkach, uspakajała go: „Niech Pan będzie spokojny, gdyż otaczamy je wszelką możliwą troską, tak, co do pożywienia jak i lekarstw”<sup>4</sup>. O jednej z dziewcząt, która dotarła do sióstr, pisała: „Proszę powiedzieć matce, aby się nie martwiła, gdyż dołożymy wszelkich starań, aby rosła zdrowa i święta”<sup>5</sup>. A zatem wyrażenie *zatroszczyć się o innych* nie ogranicza się jedynie do okazywania drobnych gestów dobroci, miłości, ale zakłada określoną postawę życia, ukierunkowaną całkowicie na innych, w której życie prywatne, własne potrzeby zredukowane są do minimum. Taka postawa wyraża również bezinteresowne zajęcie się innymi, bez chęci posiadania czy dominowania, ale z pragnieniem służenia im.

Wyrazem troski o innych było nieustanne myślenie o kształceniu i podnoszeniu kwalifikacji pedagogicznych młodych sióstr. Matka Mazzarello z jednej strony zdawała sobie doskonale sprawę z własnych braków: nieudolności wyrażania się, wypowiedzania skromnych i źle powiązanych słów (L 2), nieudolnych modlitw... (L 14), z drugiej strony świadomie i bardzo odpowiedzialnie przyjęła rolę

---

<sup>1</sup> Por. P. Cavagliá, *Il carisma educativo di S. Maria D. Mazzarello*, in: M.E. Posada, *Attuale perché vera*, p. 142.

<sup>2</sup> Por. E. Erikson, *Aspetti di una nuova identità=Filosofia e problemi d'oggi* 49, Roma 1975, 132.

<sup>3</sup> Por. M. Mazzarello, List nr 25, 8 in. M. E. Posada, A. Costa, P. Cavagliá, *La sapienza della vita. Lettere di Maria Domenica Mazzarello*, Torino 1994.

<sup>4</sup> L 10, 3.

<sup>5</sup> L 8, 2.

przewodniczki i animatorki. W adresowanych do sióstr listach często w podpisie dodawała: „biedna s. Maria Mazzarello”. W innych, zwłaszcza pisanych do rodziców dziewcząt czy innych osób, nie omieszkła dołączyć słowa: „Przełożona”, czy „Matka”. W ten sposób podkreślała świadomość powierzonej jej misji, jednocześnie uznając i akceptując własne braki, które niejednokrotnie boleśnie odczuwała. Rola Przełożonej Zgromadzenia o charyzmacie wychowawczym nakładała na nią obowiązek solidnej formacji sióstr. Wychowanie jest ważne i nie było w nim miejsca na powierzchowność czy brak kompetencji.

W czasie pierwszych spotkań osób odpowiedzialnych za domy, które powstały w dalszej kolejności po Mornese, powzięto postanowienie solidnego przygotowania personelu, niezależnie od obowiązków, który każda z sióstr pełniła. Posyłano do szkół zarówno siostry, które pracowały bezpośrednio z dziewczętami, jak i doskonalono umiejętności tych, które wykonywały inne prace. Chodziło o to, aby każda z sióstr czuła się kompetentna na swoim odcinku pracy. Nad tym wszystkim czuwała matka Mazzarello. Troszczyła się o posyłanie na naukę tych wszystkich osób, które mogły podjąć kształcenie. Z kolei innym siostrom starała się zapewnić możliwość doskonalenia swoich umiejętności w hafcie, rysunku, szyciu itd. Przywiązywała także wagę do nauki śpiewu, muzyki czy gry na instrumentach. Zdawała sobie sprawę również z tego, że jej obowiązkiem było zapewnienie czasu na naukę tym, które rokowały nadzieję na dalszą edukację<sup>6</sup>.

Matka Mazzarello, obawiając się między innymi o to, aby we wspólnocie nie powstały podziały między tymi, które są bardziej lub mniej wykształcone, czuwała nad tym, aby każda z sióstr czuła się odpowiednio przygotowana. Zdawała sobie bowiem doskonale sprawę z tego, iż do głosu mogła dojść niezdrowa ambicja. Dlatego w jednym z listów do sióstr pisała: „Polecam wam, abyście wszystkie pracowały bez żadnej ambicji, lecz jedynie w tym celu, aby podobać się Panu Jezusowi”<sup>7</sup>. Z kolei w liście do księdza Cagliariro z 27 września 1878 r. matka dodawała: „Przede wszystkim powiem, że s. Teresa nie zna się na rozdawaniu nagród ani na egzaminach. Poza tym ma serce, które zbyt łatwo przywiązuje się i mogłoby się w Lu zdarzyć to samo, co zdarzyło się już w Turynie. Jest zbyt ładna i żywa i ja nie miałabym zaufania, aby posłać ją do domu, gdzie trzeba stale kontaktować się z osobami świeckimi, gdyby nie miała tam Dyrektorki, która by nad nią dobrze czuwała. A w Lu takiej Dyrektorki nie ma. Z drugiej strony nie chciałabym dawać jej okazji, aby była ważna. Proszę mi wierzyć, że młode siostry się rujnują, gdy mają jakieś ważne zajęcie. Natomiast jeśli będziemy postępować bardziej powoli, to za kilka lat będziemy mieć osoby, którym będzie można zaufać i posłać je gdziekolwiek i z kimkolwiek”<sup>8</sup>. Inny fragment listu z 27 grudnia 1876 r. wskazuje na dojrzałość sądu matki Mazzarello. Nawet, jeśli doskonale

<sup>6</sup> Por. *Cronistoria II*, 429.

<sup>7</sup> L 22, 5.

<sup>8</sup> L 13, 3.

zdawała sobie sprawę z naglących potrzeb personalnych w początkach ekspansji Zgromadzenia, kiedy widziała, iż któreś z nowicjuszek potrzebują więcej czasu, mówiła o tym otwarcie: „Nie było Profesji, bo nie są jeszcze należycie przygotowane i dojrzałe”<sup>9</sup>. Czy w innym przypadku, gdy chodziło o zapewnienie właściwego personelu: „Obowiązek Matki Mistrzynie spełnia na razie Matka Wikaria s. Petronilla [...]. Kiedy w przyszłości będziemy mieć odpowiednie osoby, wszystko się ułoży”<sup>10</sup>.

Doświadczając trudności lokalowych, które pojawiały się w Mornese, w miarę coraz to większego napływu dziewcząt do szkoły, matka Mazzarello podchodziła do nich z rozwagą, podkreślając, iż pomieszczenia zawsze można powiększyć, ale formacji osób nie da się przyspieszyć. Do jednej z sióstr, odpowiedzialnej za wspólnotę, matka pisała: „Co do s. Wiktorii, to musisz mieć cierpliwość i powoli wpajać jej ducha Zgromadzenia. Nie może go już posiadać, ponieważ zbyt krótko przebywała w Mornese”<sup>11</sup>. Misja wychowawcza spełniana w stylu salezjańskim wymagała solidnego czasu przygotowania i zdobycia odpowiednich kompetencji, o czym siostra Maria Dominika była dobrze przekonana. W formowaniu młodych osób nie było rzeczy, które mogłyby uchodzić za nieważne czy mało znaczące dla ich wzrostu. W Mornese panował klimat, w którym każde działanie: śpiew, teatr, pielgrzymka, przygotowanie świąt itd. miały charakter wychowawczy. Określony regulamin dnia, prozaiczne zajęcia wykonywane każdego dnia, dyscyplina itp. wszystko to służyło wychowaniu. J. Maritain to doświadczenie określiłby jako „sfera extraeducativa”<sup>12</sup>.

Nie da się ukryć, że klimat pierwszej wspólnoty w dużej mierze zależał od roli animatorki wspólnoty – św. Marii Dominiki, jej stylu przewodnictwa i ukierunkowywania na misję wychowawczą. W animacji wspólnoty wychowawczej matka Mazzarello nie opierała się na sztywnym przestrzeganiu przepisów i rozporządzeń, ale styl jej oddziaływania poparty był przykładem własnego życia, pokornej służby i całkowitego poświęcenia. Sama, dokonując odpowiednich wyborów w życiu, potrafiła innym wskazywać właściwą hierarchię wartości, skupiając się na tym, co najistotniejsze. Jej matczyna troska o formację autentycznych sióstr-wychowawczyń wyrażała się w słowach: „Teraz myśl tylko o doskonaleniu się w cnocie, w pracy i w nauce...”<sup>13</sup>. Styl jej oddziaływania wychowawczego w szybkim czasie przyniósł widoczne owoce, w postaci młodych sióstr, które całkowicie oddały się misji wychowawczej. W liście do ks. Bonetti, podając dane biograficzne o s. Virgini Magone do *Bollettino Salesiano*, św. Maria Dominika pisała: „Nie będę pisać o jej cnotach, gdyż Czcigodny Ksiądz miał okazję poznać ją w Borgo S. Martino, powiem tylko, że była zawsze bardzo gorliwa w pracy dla

<sup>9</sup> L 7, 10.

<sup>10</sup> L 6, 5.

<sup>11</sup> L 22, 3.

<sup>12</sup> Por. J. Maritain, *L'educazione al bivio*, Brescia 1975.

<sup>13</sup> L 45, 1.

dobra dziewcząt. Okazywała szczególne zamięłowanie do nauczania katechizmu i przebywania wśród biednych dziewcząt, które ze swej strony, gdy ją poznały, przywiązywały się do niej jak do najczulszej siostry<sup>14</sup>. Przykład s. Virginii świadczy o tym, iż obok zdolności pedagogicznych, którymi odznaczała się ta młoda siostra, godne pokreślenia są również jej zapał i gorliwość, wynikające z właściwego odczytania sensu misji salezjańskiej i jej wymagań.

Kolejnym bardzo istotnym elementem stylu wychowawczego św. Marii Dominiki Mazzarello było umieszczenie osoby w centrum swojej uwagi, odnoszenie się do niej z delikatnością, respektem i cierpliwością, stopniowe stawianie jej wymagań i nieustanne nad nią czuwanie. W wychowaniu w stylu salezjańskim konieczne jest nawiązywanie bezpośrednich i osobistych relacji wychowawca – wychowanek. Święta Maria Dominika Mazzarello doskonale zdawała sobie z tego sprawę. W przypadku dziewcząt, które przybywały do Mornese, zwracała uwagę na środowisko rodzinne, wiek, zdolności, rytm wzrostu duchowego każdej jednostki. Starła się poznać ich problemy i aspiracje, pobudzając je tym samym do dialogu i otwarcia. Odkrywając najciemniejsze zakamarki ich życia, nie ukrywała swojego niezadowolenia z tego, co było złem lub grzechem. Czyniła jednak wszystko, aby pozyskać ich zaufanie i służyła wsparciem w rozeznawaniu tego, co należałoby zmienić czy poprawić. Delikatnie podpowiadała przyjmowanie proponowanego stylu wartości i zachęcała do stopniowego otwierania się na nie, zapewniając pokój serca, radość i wolność. Wychowanie według stylu św. Marii Dominiki Mazzarello nastawione było przede wszystkim na potęgowanie dobra obecnego w drugim człowieku, pisała: „Widzisz, trzeba poznać naturalne usposobienia umieć do nich podejść, by skierować je do dobra i pozyskać ich zaufanie” (L 22).

Od swoich współsióstr wymagała stałej, pełnej miłości i troski obecności pośród dziewcząt. Była to obecność określana mianem tzw. asystencji salezjańskiej. Dzięki niej siostry poznawały charaktery dziewcząt, ich zachowania, wyczuwały ich potrzeby i oczekiwania, pomagały w przezwyciężaniu napotykanym trudności, dodawały odwagi nieśmiałym, niepewnym i mniej odważnym itp. W czasie prowadzonych z dziewczętami rozmów nie było rzeczy nieistotnych czy nieważnych. Tematy podejmowanych rozmów dotyczyły: zdrowia, rodziny, osiągnięć w nauce, stawianych wymagań i ich realizacji. Wszystko to stanowiło dobrą okazję do zainteresowania się i było przedmiotem spotkań, a czasem nawet głębokich rozmów. Dzięki takiej postawie, każda osoba czuła się przyjęta, zrozumiana i prowadzona osobiście.

W środowisku, w którym uwaga zwrócona była na osobę i ukierunkowana na jej wzrost, każda czuła się członkiem wspólnoty i mogła, na miarę swoich możliwości uczestniczyć w organizowaniu programów, dzielić radości i problemy. *Cronistoria* podaje, że nawet dziewczęta były pytane o zdanie czy sposoby rozwiązy-

---

<sup>14</sup> L 53, 6–7.

wania niektórych sytuacji. Styl wychowania daleki od autorytaryzmu i materializmu kształtował osobowości silne i odpowiedzialne, zdolne do zajmowania ważnych miejsc i pełnienia z twórczą wiernością ról w społeczeństwie i w Kościele.

Matka Mazzarello w proponowanym przez nią stylu wychowania zwracała również uwagę na znaczenie wartości wyższych. Była bowiem przekonana, iż wychowanie integralne osoby obejmuje także nadprzyrodzone potrzeby człowieka. Było to wychowanie chrześcijańskie zmierzające do najważniejszego celu, tzn. pomocy młodemu człowiekowi w odkryciu planu Bożego względem niego i jego realizacji. Na obszarze życia wiarą, znajomość Boga, spotkanie osobiste z Nim mają wielkie znaczenie. Skuteczne środki na drodze wzrastania duchowego to: słuchanie Słowa Bożego, lekcje katechizmu, Eucharystia, sakramenty, modlitwa oraz wierność codziennym obowiązkom. Święta Maria Dominika była przekonana, że moc Słowa przenika wewnątrz człowieka, rozświetla nawet najciemniejsze miejsca, przekształca, formuje człowieka. Dlatego też w wychowywaniu młodego człowieka, obok podejmowanego wysiłku ludzkiego, pozostawiała miejsce na działanie łaski. W zbiorze listów matki Mazzarello znajdują się dwa listy Eulalii i Marii Bosko do ks. Jana Bosko, które bardzo dobrze odsłaniają linie stylu wychowawczego wspólnoty w Mornese i jednocześnie wprowadzają w klimat prostej i jednocześnie głębokiej duchowości. Jeden z nich pisany był 28 grudnia 1875 r.: „Jesteśmy bardzo zadowolone, że możemy przebywać w tym świętym domu. Lecz co powiemy jeszcze drogiemu Stryjowi? Otóż, szukamy czegoś i nie możemy znaleźć, czy Drogi Stryjek nie zechciałby pomóc nam szukać? Ale na pewno Stryjek zapyta: »Czego szukacie?« Wtedy odpowiemy Mu zaraz: nasze serca szukają stale Jezusa, aby wejść do Jego Serca i to nie tylko my, Twoje krewniaczki, ale także wszystkie nasze koleżanki i siostra, która się nami opiekuje. Tak, wszystkie pragniemy znaleźć naszego drogiego Jezusa. Dlatego niech Stryjek będzie tak dobry i powie w naszym imieniu jedno słówko Maryi Wspomożycielce, aby dała nam poznać swoje Dzieciątko Jezus. Prosimy powiedzieć Jej także, aby wzięła wszystkie nasze serca i zachowała je czystymi jak lilie. I aby napełniła je świętą i żarliwą miłością tak, abyśmy kochając bardzo Jezusa i Maryję w tym życiu, mogły wszystkie bez żadnego wyjątku, cieszyć się z Nim w niebie”<sup>15</sup>.

Drugi z listów, adresowany do rodziców, pokazuje, jak wychowanie do życia modlitwą, odpowiednio motywowane, było przyjmowane przez dziewczęta: „Bądźcie pewni, o drodzy Rodzice, że nie mija ani jeden dzień, abyśmy nie powiedziały o was jakiegoś słówka Sercu Bożemu i naszej drogiej Mamie Maryi Wspomożycielce. Także i wy, drodzy Rodzice, bądźcie tak dobrzy i proście gorąco Jezusa, aby raczył uczynić nas całkowicie swoją własnością, byśmy mogły kiedyś przebywać razem z Nim w niebie. A tymczasem módlcie się także, gdyż zbliżają się egzaminy i kto wie, jak wypadną! Och tak, módlcie się za nas, aby-

<sup>15</sup> *Cronistoria II*, s. 149–150.

śmy je zdały, przede wszystkim dlatego, aby w ten sposób oddać chwałę Bogu, a potem by być pociechą Waszą i Przełożonych”<sup>16</sup>.

Matka Mazzarello, podobnie jak i ks. Bosko, była przekonana, iż w wychowaniu szczególnie miejsce zajmują rozum i miłość. Trzeba zaznaczyć, że była to droga uprzywilejowana św. Marii Dominiki w formacji dziewcząt i sióstr. Zawsze była ona przeciwna stosowaniu form zewnętrznych opartych na zachowywaniu prawa i przepisów. Siostra Maria Dominika opowiadała się za drogą kształtowania osób od wewnątrz: motywowania tego wszystkiego, czego się wymagało i docierania do serca. Osobiście była osobą wewnętrznie wolną. Czła się niezależna w odniesieniu do tego wszystkiego, co mówili inni. W liście do jednej z sióstr pisała: „Musisz nie zniechęcać się, gdy słyszysz, że świat mówi o was źle, że mówi źle o naszych szkołach, nauczycielkach, siostrach, księżach lub o czymś jeszcze. [...] Jeśli świat tak mówi, to znaczy, że jesteśmy po stronie Boga, że szatan jest wściekły na nas i dlatego musimy nabrać jeszcze więcej odwagi”<sup>17</sup>. Siostrze Pacotto, odpowiedzialnej za formację postulantek, polecała: „Powiedz im, aby nie myślały tylko o przywdzianiu czarnego habitu, ale że trzeba przyodziać się w habit wszystkich cnót”<sup>18</sup>.

Interyoryzacja proponowanych wartości, jasność motywacji, prostolinijność, autentyczność – oto wartości, które według tego, o czym mówiła s. Maria Mazzarello, nadają jakość życiu zakonnicy – wychowawczynie. Świadczenie życia uczciwego, prawego, zgodności słowa i czynu, czuwanie nad sferą uczuciową, *amorevolezza* salezjańska – oto cechy prawdziwej wychowawczynie. Praktykowana miłość wychowawcza była pełna życia, wolna, niepodzielna i bezinteresowna. Matka Mazzarello pisała do sióstr: „Starajcie się postępować zawsze naprzód, dając dobry przykład, żyjąc w oderwaniu od siebie samych [...] my same musimy okazywać, że nasze serce jest stworzone do kochania Boga, a nie przypisywania miłości sobie”<sup>19</sup>. Miłość wychowawcza św. Marii Dominiki zmierzała jakby w dwóch kierunkach. Z jednej strony wyrażała się w postaci prewencyjnej intuicji, z drugiej przyjmowała postawę zdecydowanej stanowczości, ukierunkowując osobę na to, kim powinna ona być.

Z delikatnością właściwą kobiecie i matczyną troską, siostra Maria Dominika dostrzegała potrzeby innych i wychodziła im naprzeciw, zanim jeszcze je wypowiedzieli. Starła się im zaradzić w sposób dyskretny i pełen dobroci, bez jakiegokolwiek cienia wywyższania się czy faktu wynikającego ze sprawowania władzy. Delikatna i uważna w stosunku do wszystkich, nie wyróżniająca nikogo, choć szczególnie wrażliwa na osoby najbardziej potrzebujące, słabe, chore i nieśmiałe. Jej miłość wyrażała się poprzez gesty proste i zwyczajne. Jedna z wycho-

<sup>16</sup> Tamże, s. 247–248.

<sup>17</sup> L 25, 1.

<sup>18</sup> L 21, 2.

<sup>19</sup> L 63, 4.



wanek wspominała, że ręce miała spuchnięte od odmrożeń i zimna. Żadna z sióstr ani z asystentek nie zwróciła na to uwagi. Pewnego razu, kiedy grała na pianinie, obok przechodziła matka Mazzarello. Zauważyła od razu, zatrzymała się i powiedziała, że za chwilę przyniesie jej coś do posmarowania rąk i tak też uczyniła. Po wielu latach, wspominając to wydarzenie, już jako siostra, mówiła, że nigdy więcej nie spotkała w swoim życiu siostry o tak wielkim sercu<sup>20</sup>.

Wierzyła w możliwości każdej osoby. Do jednej z sióstr pisała: „Wydaje mi się, że jeśli potrafisz do niej podejść odpowiednio, to wszystko będzie dobrze. To samo dotyczy innych, każdy ma swoje wady i trzeba je poprawiać z miłością. Lecz nie można mieć pretensji, aby były bez wad, lub aby poprawiły się od razu i ze wszystkiego... Zaufaj Jezusowi, w Jego Najświętszym Sercu złożź wszystkie twoje utrapienia, pozwól Mu działać, a On naprawi wszystko”<sup>21</sup>.

Otwarta na siostry, dziewczęta, ale także i na spotkanych ludzi, jak to było np. w przypadku kleryka, z którym zetknęła się podczas zwiedzania katakumb św. Kaliksta w Rzymie. Zauważyła, że był chory i miał temperaturę, bez wahania i chwili namysłu oddała mu swój szal.

Był to styl wychowywania – jak podkreśla J. Maritain – prosty i skuteczny: „Nie istnieją metody ani techniki, aby pozyskać i rozwinąć miłość [...]. Ale istnieje wychowanie do miłości”<sup>22</sup>.

Jedna z sióstr, której imię nie jest znane, a o której wspomina jedynie Maccono, wyznaje: „Mogę powiedzieć z całą prawdą, iż zostałam w Mornese ze względu na wielką miłość dobrej Matki Mazzarello, która umiała pozyskać mnie swoim macierzyńskim sercem i potrafiła wpłynąć z dobrocią i miłością na mój gwałtowny, wybuchowy, dumny i choleryczny charakter”<sup>23</sup>.

Środowisko wychowawcze w Mornese zbliżone było do klimatu rodzinnego. Porównywalne do rodziny raczej biednej, ale w której było miejsce na wychowanie, środowisko proste, ale jednocześnie pełne godności. Środowisko, w którym poprzez naukę i wychowanie religijne dziewczęta były przygotowane do życia.

W stylu wychowania św. Marii Dominiki, ważne miejsce zajmowało wychowanie do pracy: dokładnej, uczciwej. Praca nie była pojmowana jako trud czy ciężar. Matka Mazzarello potrafiła raczej ukazywać ją jako miejsce rozwoju człowieka i źródło radości. Tak też rozumiała pracę wychowawczą: „Dziękujemy naprawdę Bogu, że udziela nam tylu łask i że posługuje się nami tak bardzo biednymi, by zdziałać trochę dobra”<sup>24</sup> lub w innym miejscu pisała: „Niech więc Siostra pracuje, pracuje wiele na polu danym jej przez Opatrzność i niech się nigdy

---

<sup>20</sup> Por. P. Cavagliá, P. del Core, *Un progetto di vita per l'educazione della donna. Contributi sull'identità educativa delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Roma 1994, p. 110.

<sup>21</sup> L 22, 3.

<sup>22</sup> J. Maritain, dz. cyt., s. 135.

<sup>23</sup> F. Maccono, Santa I, 338.

<sup>24</sup> L 37, 11.

nie zniechęca<sup>25</sup>. Maria Dominika polecała, aby w wykonywanie pracy zaangażować wszystkie swoje zdolności i siły. Nie oszczędzać siebie, ale dawać z siebie wszystko. Nagrodą za dokładnie wykonaną pracę było serce napelnione pokojem i radością.

Siostra Maria zwracała także uwagę na to, by praca spełniana była w odpowiednim miejscu i przeznaczonym na to czasie, a przede wszystkim tylko z miłości do Boga.

Święta Maria Dominika podkreślała także znaczenie pracy nad sobą, podejmowanej w codzienności. Przyczynia się ona bowiem do wzrostu osobistego, do dojrzałości osoby stojącej na czele oraz tych, których ona prowadzi. Czytając listy św. Marii Mazzarello, bardzo często można w nich natrafić na słowa zachęty do radości. Trudno byłoby mówić o wychowaniu w stylu matki Mazzarello bez wychowywania młodych do prawdziwej radości. W liście do ks. Cagliario pisała: „Mamy wiele postulantek, które odgrywają na scenie wspaniałe komedie. Jedna z nich, nauczycielka, jest na scenie błaznem i rozśmiesza wszystkie”<sup>26</sup>.

W innych z kolei listach opisywała przygotowania do świąt, zwłaszcza do święta Niepokalanej, do Bożego Narodzenia czy uroczystości Maryi Wspomożycielki. Do jednej z uczennic pisała: „Twoje koleżanki dziękują ci za pamięć i proszą, byś szybko wróciła, bo nie mogą sobie dać rady z ułamkami. Teraz wszystkie mają dużo pracy, bo uczą się poezji itp. na święto Maryi Wspomożycielki”<sup>27</sup>. Przygotowaniom i związanym z tym trudom zawsze towarzyszył wielki entuzjazm i radość.

Godnym podkreślenia elementem stylu wychowawczego św. Marii Dominiki była zgodność zamierzeń i współpraca wśród wychowawczyń, uczennic i rodziców. Wprawdzie nie ma obszerniejszej dokumentacji, odnoszącej się do współpracy, jaka istniała pomiędzy nauczycielkami, dziewczętami i ich rodzinami w Mornese, ale fragmenty, które pozostały świadczą o tym, że s. Maria Dominika była przekonana o tym, iż wychowanie zakłada zgodność interesów, kontynuację i współpracę. Trzeba dodać, że grunt pod współpracę w Mornese był już przygotowany, dzięki działalności ks. Pestarino, który przyjął na siebie zadanie odrodzenia moralnego parafii. Z tym wiązało się uwrażliwianie rodzin na sprawę wychowywania ludzi młodych. Ksiądz Pestarino był przekonany o znaczeniu roli rodziny w wychowaniu dzieci i z łatwością znalazł w rodzicach pełnych gotowości współpracowników. Także powstające za czasów ks. Pestarino różne stowarzyszenia były ułatwieniem w nawiązywaniu późniejszej współpracy. Wystarczy wspomnieć matki, które dzieliły z Marią Dominiką troski wychowawcze i z radością oraz z zaufaniem odpowiadały na jej ukierunkowania i podpowiedzi. Jako Przełożona Zgromadzenia CMW, matka Mazzarello kontynuowała współpracę z

<sup>25</sup> Por. L 59, 4.

<sup>26</sup> L 7, 8.

<sup>27</sup> L 11, 2.

uczennicami z Colegium i ich rodzinami. Rodzice, jako że czuli się członkami wspólnoty wychowawczej, z naturalną swobodą przedstawiali swoje oczekiwania. Mówili o przedmiotach, które chętnie widzieliby w programie nauczania, jak np. nauka języka francuskiego, nauka gry na pianinie czy rysunek. Uczestniczyli w ustalaniu terminów wakacji itp. Współpraca z rodzicami przyczyniała się do umocnienia wzajemnych relacji, wzrostu obustronnego zaufania. Okresowe kontakty ograniczały się zwykle do spraw bieżących, tzn. zdrowia, nauki itp., ale czasem przedmiotem rozmów były sprawy głębsze dotyczące przyszłości. Znajdujemy to w liście do pana Buzzetti: „Proszę być pewnym, że córka Pana jest zawsze wesoła, spokojna i zadowolona, że znajduje się w tym świętym domu, gdzie ma nadzieję poświęcić się Bogu. O ile mogę z pomocą Bożą i na podstawie doświadczenia powiedzieć, to wydaje mi się, że rzeczywiście jest powołana, by iść za przykładem swojej siostry Angioliny”<sup>28</sup>.

Matka Mazzarello dzięki niez mordowanemu i bezinteresownemu poświęceniu się sprawie wychowania, pełnemu pokory i delikatności sprawowaniu władzy, była zdolna nawiązywać twórczą współpracę, która zakładała aktywne uczestniczenie wszystkich, z uwzględnieniem oczywiście zróżnicowanych ról i zadań. Umiała w pełni dowartościować wkład i kompetencje innych: np. s. Emilii Mosca odpowiedzialnej za naukę, talent muzyczny s. Corinny Arrigotti, zdolności dydaktyczne s. Rozalii Pestarino, czy s. Magdaleny Martini. Wspomina o tym w jednym z listów: „Zapomniałam napisać, że szkołę w Mornese prowadzi s. Magdalena Martini, która jest bardzo dobra, dziękuję Bogu, że ją powołał do tego stanu...”<sup>29</sup>. Wszystkie siostry bez wyjątku odpowiedzialne były za klimat wytwarzany we wspólnocie i w szkole, nawet prosta i skromna s. Assunta Gaino, która pracowała w ogrodzie.

W Colegium w Mornese ważną rolę pełnił dyrektor salezjanów, który był prawdziwym przewodnikiem duchowym sióstr i wychowanek, a także doradcą i pomocą dla rodziców dziewcząt. Jego oddziaływanie dotyczyło głównie posługi sakramentalnej, ale były to momenty uprzywilejowane dla formacji i wzrostu osób wychowywanych w stylu chrześcijańskim. Siostra Maria często polecała siostronom i dziewczętom szczerść, zaufanie, prawosć itp. W relacjach z dyrektorem s. Maria była osobą bardzo dojrzałą. Przyjmowała postawę zaufania, wewnętrznej wolności, ale i równowagi. Idąc za przykładem ks. Bosko i na podstawie własnych doświadczeń z czasów młodości, Matka Mazzarello spowiedź uważała za element nieodzowny w skutecznym oddziaływaniu wychowawczym.

Wspólnota wychowawcza, złożona z sióstr, rodziców i młodych, animowana przez s. Marię, zmierzała do tego samego celu: tzn. realizacji planu Boga w codziennej rzeczywistości. Kto był członkiem wspólnoty wychowawczej w Mornese, mógł zaświadczyć tak, jak to uczyniła s. Maria Rossi: „Kiedy wstąpiłam do

---

<sup>28</sup> L 27, 3.

<sup>29</sup> L 4, 10.

Zgromadzenia [1874], miałam wyobrażenie, iż znajduję się w rodzinie, w której dzięki pracy i modlitwie zdążyło się prosto do nieba”<sup>30</sup>.

Należy stwierdzić, że Mornese było miejscem, w którym zgłębiano i praktykowano system prewencyjny ks. Bosko przyjęty przez s. Marię Dominikę, ubogacony w sposób twórczy poprzez wartości właściwe kobiecie i z ukierunkowaniem na promocję integralną kobiet.

Podsumowując, trzeba podkreślić, że styl wychowania św. Marii Dominiki Mazzarello opierał się na szacunku względem osoby i zmierzał do integralnego jej rozwoju. Ponadto zakładał, iż celem każdej autentycznej promocji ludzkiej jest komunია z Bogiem, w Osobie Jezusa Chrystusa i w interioryzacji wartości chrześcijańskich. Celem wychowania było również poszukiwanie odpowiedzi na najbardziej nurtujące pytania dotyczące sensu życia, pragnienia prawdy i miłości. Dużą rolę w oddziaływaniu wychowawczym św. Maria Dominika przypisywała wspólnocie wychowawczej, w której panował prawdziwy duch rodzinny i autentyczna radość.

Także dzisiaj propozycja wychowawcza matki Mazzarello jest źródłem niewyczerpanych inspiracji. Dziś również potrzeba wychowawczyń, które tak, jak św. Maria Dominika będą zdolne do słuchania, zdecydowane i cierpliwe w prowadzeniu innych z mądrością i miłością, i ukierunkowywaniu ich życiowych energii, wychowawczyń bogatych w nadzieję i głęboką wiarę, że z pomocą łaski można dla młodych uczynić wiele. Idąc za sformułowaniem J. Maritain, postać św. Marii Dominiki Mazzarello można z całą pewnością zaliczyć do listy „prawdziwych wychowawców ludzkości”<sup>31</sup>.

#### „TAKING CARE OF OTHERS” – LEIMOTIV OF EDUCATIONAL STYLE OF SAINT MARIA DOMINIKI MAZZARELLO

### Summary

Leitmotiv of educational style typical to saint Maria Dominika Mazzarello consists in „taking care of others.” This expression does not limit itself to the external signs of kindness or love. „Taking care of others” means for her much more; it signifies life founded on the attitudes of openness towards the „other.”

Saint Maria Dominika Mazzarello is an example of a person rich in human and Christian values. She was a woman of great educational intuition and sensitivity, able to build deep interpersonal relationships with others. She had an incredible courage and passion for education. According to her, quality of religious life dedicated to formation of the young consisted in interiorization of love, clarity of motivation, rightness, and genuineness.

Mother Mazzarello was aware that educational efforts realized in accordance with Salesian style required a solid preparation and competence. Therefore, she continuously was sending

<sup>30</sup> Por. M. E. Posada, *Attuale perché vera*, p. 173.

<sup>31</sup> J. Maritain, dz. cyt., s. 42.

the young sisters to College and University in order to improve and update their educational qualifications.

Educational style of Maria Dominika Mazzarello was based on respect for each person and aimed at her or his integral development. Mother Mazzarello was convinced that holistic education included also supernatural needs of every human being. This firm belief found its manifestation in her work, in which she underlined necessity of looking for answers to questions regarding sense of life, truth, and love.

In educational style of saint Maria Dominika, work was understood not only as a possibility of growth, but as an effort directed towards self-formation, as well. She used to remind that real educational influence was possible only in the environment promoting community values, family spirit and authentic joy. Her educational project is a fount of inspiration still today, because also nowadays there is a need for women who, as Maria Dominika, will be able to „take care of others” with wisdom and love.

translated by s. *Małgorzata Szcześniak CMW*

**Nota o Autorze:** s. mgr **DANUTA RUTKA** – absolwentka Instytutu Pedagogiki im. św. Jana Bosko na Wydziale Humanistycznym UKSW w Warszawie oraz Studium Duchowości Salezjańskiej przy Papieskim Wydziale Nauk Wychowania „Auxilium” w Rzymie.

KS. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB

ŚWIĘTY JAN CHRYZOSTOM  
PORTRET KAZNODZIEI – DUSZPASTERZA

Ukazanie wielkiego kaznodziei i duszpasterza drugiej połowy IV wieku, jakim był św. Jan, któremu po śmierci nadano przydomek *Xrusostomoj* (Złotousty) wymaga przedstawienia najpierw krótkiego rysu biograficznego tej ważnej i pięknej postaci w dziejach Kościoła starożytnego<sup>1</sup>.

1. BIOGRAFIA

Jan urodził się w Antiochii w stolicy Syrii nad Orontesem około 350 r.<sup>2</sup> Przyszedł na świat w rodzinie chrześcijańskiej. Jego ojciec Sekundus, uważany za wzorowego chrześcijanina, był naczelnym dowódcą sił rzymskich w Syrii. Jego matka, Anthusa, ze względu na swój sposób życia budziła podziw nawet wśród pogan. Słynny pogański retor tych czasów, Libanios, miał się wyrazić o niej w sposób następujący: *Jak zacne niewiasty są u chrześcijan*. Została wdową w dwudziestym roku życia, nie wyszła już ponownie za mąż, lecz postanowiła całkowicie poświęcić się wychowaniu syna.

---

<sup>1</sup> Por. J. N. D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001; W. Kania, *Ideal kapłana według Jana Chryzostoma*, „Ateneum Kapłańskie” 39 (1947), t. 46, s. 105–106; H. R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg–Basel–Wien 1994, s. 274–278; *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 216–218; J. Naumowicz, *Jan Chryzostom – życie i działalność*, w: *Święty Jan Chryzostom, O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002, s. 9–12; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 140–156.

<sup>2</sup> Daty urodzin św. Jana Chryzostoma nie da się precyzyjnie ustalić. Najprawdopodobniej urodził się między 344 a 347 rokiem.

Jan otrzymał więc staranne wychowanie chrześcijańskie. Jego edukacja i wychowanie nie ograniczyła się jednak do tego. W latach 365–367 odbywał studia retoryczne w Atenach pod okiem jednego z najwybitniejszych wówczas nauczycieli, wspomnianego już Libaniosa, a studia filozoficzne pod kierunkiem Andragathiosa. Według relacji Hermiasza Sozomena, historyka Kościoła, pod okiem takich mistrzów Jan bardzo szybko rozwinął swoje zdolności jako wybitny mówca. Gdy jego mistrza Libaniosa tuż przed jego śmiercią zapytano, kto go teraz zastąpi, miał odpowiedzieć, że *Jan, o ile go jeszcze nie zagarnęli dla siebie chrześcijanie*<sup>3</sup>.

Można powiedzieć, że obawy znakomitego retora pogańskiego już się spełniły. Jan około 368 r. po odbyciu katechumenatu przyjmuje chrzest, podejmuje radykalną ascezę, której wzorem są mnisi. Pozostając w domu rodzinnym u boku matki, poświęca się modlitwie i studiowaniu Pisma Świętego oraz pogłębia swoje życie duchowo-ascetyczne. Wkrótce przyjmuje lektorat, a około 371 r. diakonat. W tym czasie swoją teologiczną i duchową formację pogłębiał pod kierownictwem Diodora, późniejszego biskupa Tarsu i pierwszego kierownika antiocheńskiej szkoły egzegetycznej, krytycznego filologa, a także dogmatyka, który ściśle uzasadnił naukę o dwu naturach w Chrystusie. Na Jana jednak Diodor wywarł swój wpływ przede wszystkim jako biblista. U Diodora z Tarsu zdobył podstawy swojej rozległej wiedzy biblijnej. W tym kręgu zapoznał się także z późniejszym sławnym, a także kontrowersyjnym teologiem Teodorem z Mopsuestii.

Około 374 r. opuszcza Antiochię i udaje się do pustelników, którzy wiedli swoje życie w górzystych regionach otaczających Antiochię i przez 4 lata prowadzi tam życie pustelnicze pod duchowym kierunkiem starszego mnicha. Przez następne 2 lata prowadzi już samotne życie pustelnicze.

Wspaniale przygotowany, jak niewielu duchownych jego czasów, podjął się, po przyjęciu w 386 r. święceń prezbiteratu, zadania głównego kaznodziei w Antiochii. Głównie ta praca wypełniała kolejne 12 lat jego życia.

W 398 r. zmarł Nektariusz z Konstantynopola, biskup cesarskiej stolicy. Zabiegi wokół wyboru jego następcy trwały dość długo. Historyk Sokrates Scholastyk w *Historii Kościoła* owe zabiegi przedstawia w sposób następujący:

*Natychmiast więc rozpoczęły się gorączkowe zabiegi o ustanowienie biskupa. A kiedy każdy innego pragnął widzieć kandydata i wielokrotnie zwoływano w tej sprawie narady, zapadła na koniec decyzja, by posłać po Jana, prezbitera z Antiochii. Ustalila się bowiem opinia, że jest to mąż uczony i znakomity mówca*<sup>4</sup>.

W tych długich i niegodnych intrygach wokół wyboru następcy Nektariusza, szczególnie wiodącą rolę odgrywał ówczesny patriarcha aleksandryjski, Teofil,

<sup>3</sup> Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, VIII, 2, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 522.

<sup>4</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, VI, 2, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986.

który podjął starania, aby wpływowe stanowisko biskupa Konstantynopola zapewnić oddanej jemu i życzliwej osobie. W tej sytuacji postanowił podjąć działania w imieniu cesarza Arkadiusza, jego faworyt, wszechwładny na dworze eunuch Eutropiusz. Aby zapobiec zagrażającemu zamieszanemu, postanowił osadzić na tronie biskupim w stolicy cesarstwa nie człowieka, którego zajmowałaby głównie polityka kościelna, ale człowieka, który stanowił wybitną osobistość w dziedzinie teologii. Jego wybór padł na Jana. Powodem było nie tylko to, że Jan jako osoba z zewnątrz stał poza tamtejszymi kościelno-politycznymi układami, lecz także to, iż jego sława jako kaznodziei i pisarza pism o charakterze duchowym daleko już wówczas wychodziła poza granice rodzinnego miasta. Przez to mógł w lepszym stopniu zadośćuczynić reprezentacyjnym potrzebom dworu cesarskiego. W ten sposób Chryzostom stał się największym dostojnikiem kościelnym w Cesarstwie Wschodnim.

Jako biskup Konstantynopola przeprowadził reformę swojego kleru i mnichów. Według słów Hermiasza Sozomena:

*Wydobył na wierzch zarówno ich tryb postępowania na co dzień, jak i szczegółowo przebadał cały kierunek religijnego wychowania, a jednocześnie wykazywał winy i odwodził od błędu; niektórych nawet usunął z Kościoła<sup>5</sup>.*

Te posunięcia oczywiście przysporzyły mu wielu wrogów.

Biskup Jan organizuje także w Konstantynopolu pomoc charytatywną, głosi homilie o Piśmie Świętym, wysyła misjonarzy na wieś i wśród Gotów.

Jan w swojej biskupiej działalności w Konstantynopolu przez wymagającą zdecydowaną postawę naraził się nie tylko przedstawicielom duchowieństwa i mnichów. Nie oszczędzał też znanych ludzi, w tym eunucha Eutropiusza i cesarzowej Eudoksji, której raz po raz wytykał przepych życia i niesprawiedliwość. Do tego należy jeszcze dodać zazdrość patriarchy aleksandryjskiego w stosunku do Konstantynopola. W czasach episkopatu Jana ten ostatni konflikt zaostriżył się w sytuacji, kiedy na Teofila z Aleksandrii złożono w Konstantynopolu skargę. Wiosną 403 r. do Konstantynopola przybywa wezwany przez cesarza Teofil, aby przed biskupem Janem wytłumaczyć się z powziętych poczynań przeciwko mnichom. Przybywa jednak z grupą ponad dwudziestu biskupów egipskich, do których dołącza się jeszcze piętnastu innych. Pozyskują oni dla siebie zagniewaną na Jana cesarzową Eudoksję. Mieszanina oszczerstw i oskarżeń o charakterze kościelno-politycznym doprowadza do złożenia Jana Chryzostoma z urzędu na synodzie, który odbył się w posiadłości niejakiego Rufina „Pod dębem”, na przeciwległym do Konstantynopola wybrzeżu Marmary. Cesarz Arkadiusz skazuje wówczas Jana na wygnanie do Bitynii. Upadek Jana wywołał w Konstantynopolu olbrzymie wzburzenie, które powiększyło się jeszcze po trzęsieniu ziemi odbieranemu jako sąd Boży za niesłuszne skazanie biskupa. Wówczas po kilku dniach

---

<sup>5</sup> Hermiasz Sozomen, VIII, 3, dz. cyt., s. 526.



Jan został odwołany z wygnania. Jego powrót był prawdziwym pochodem triumfalnym. Już wkrótce jednak doszło do nowych sporów, tak iż rok później Jan Chryzostom został ostatecznie złożony z urzędu i zesłany na wygnanie do Armenii. Według jego biografy, a właściwie hagiografy Palladiusza, cały Kościół antiocheński, w którym on uprzednio działał, organizował pielgrzymki do Armenii, by słuchać tego niezapomnianego kaznodziei, stąd wskutek cesarskiego rozkazu został on skazany na nowe miejsce wygnania na zewnętrzne obrzeża Cesarstwa do miejscowości Pityos nad Morzem Czarnym. Chociaż już bardzo chory, podjął trud podróży do nowego miejsca wygnania, jednak po kilku dniach w trakcie podróży, szykanowany ze strony strażników, zmarł 14 września 407 r.

## 2. KAZNODZIEJA

Podczas pierwszego kazania w dniu święceń kapłańskich Jan powie:

*Tak wielkie miasto, tak liczny i zacny lud spogląda na mą małość w oczekiwaniu z mych ust pięknego przemówienia*<sup>6</sup>.

Tak jak wówczas Jan sprostał oczekiwaniom ludu, tak czynił to podczas całego dalszego swojego życia jako prezbiter w Antiochii i biskup w Konstantynopolu. Kapłan, który ma prowadzić do zbawienia powierzonych mu ludzi, powinien ich nieustannie pouczać poprzez słowo. Jak lekarz, który leczy ludzkie ciała stosuje różnego rodzaju lekarstwa i narzędzia, tak kapłanowi, który leczy ludzkie dusze, pozostaje jeden przede wszystkim środek:

*Tutaj zaś nic podobnego nie można wymyślić. Poza dobrym przykładem jeden tylko pozostaje środek, jedna droga do wyleczenia – pouczenie przez słowo. Oto środek, oto pokarm, oto najlepsza temperatura powietrza; spełnia ono rolę lekarstwa, ognia, noża. Czy trzeba wypalać czy ciąć, koniecznie trzeba go użyć, gdy ono nic nie pomoże, wszystko inne daremne. Przez nie nawet obumarłą duszę wskrzeszamy, rozpaloną łagodzimy, powstrzymujemy w przesadzie, uzupełniamy braki – słowem, wszystko czynimy, co jest potrzebne dla zdrowia duszy.*

Jak wyglądała praktyka kaznodziejska Jana Chryzostoma podczas jego posługi biskupiej w Konstantynopolu?

W szczególnych okresach, takich jak Wielki Post i świąteczne dni następujące po Wielkanocy, mógł wygłaszać kazania codziennie, były to jednak przypadki wyjątkowe. Wydaje się, że zwykle głosił kazania w każdą niedzielę i święto. Jan wspomina, że wykladał Pisma dwa razy w tygodniu, lecz nie można czynić z tego

---

<sup>6</sup> Jan Chryzostom, *Mowa w dniu święceń kapłańskich*, 1, w: *Homilie i kazania wybrane*, tłum. W. Kania, Warszawa 1999, s. 5.

sztynnej reguły. Jan wygłaszał także cykle kazań, w których objaśnia poszczególne księgi Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu<sup>7</sup>.

Większość jego kazań wygłoszona została w `Agi a Sof...a, jego katedrze, lecz wiele innych, jeśli istniała taka konieczność – w `Agi a E„r»nh (najstarszym kościele w stolicy), w bazylice Świętych Apostołów, w małym kościółku Anastazji i w innych kościołach czy kaplicach męczenników. Zgodnie ze zwyczajem biskup wygłaszał homilię ze swego tronu, znajdującego się w najdalszym końcu apsydy, daleko za ołtarzem, jednak Jan wolał zwykle przemawiać do ludzi z mniejszej odległości. Robił to więc z ambony lub pulpitu znajdującego się na podwyższeniu dla lektorów na zachód od prezbiterium, z którego śpiewano lekcje z Pisma Świętego<sup>8</sup>. Przedstawiane zwykle wyjaśnienie takiego zachowania, zgodnie z którym jego głos nie był dość silny, by nieść się wystarczająco słyszalnie z oddalonej apsydy, potwierdza historyk Sokrates Scholastyk<sup>9</sup>. Jest jednak również możliwe, że Jan pragnął osiągnąć bliski, osobisty kontakt ze swymi słuchaczami, aby móc patrzeć im w oczy, gdy przemawiał<sup>10</sup>.

Kazania Jana okazały się niezmiernie popularne. Jak twierdzi Hermiasz Sozomen, ludzie byli nimi tak przejęci, tak nienasyчени w ich słuchaniu, że istniało realne niebezpieczeństwo, iż zrobią sobie wzajemnie krzywdę, rozpychając się i popychając, by znaleźć się bliżej i lepiej słyszeć to, co mówi<sup>11</sup>.

Wyrazem aktywnej kaznodziejskiej działalności Jana jest jego spuścizna literacka. Większą jej część zajmują homilie i mowy. W cyklu kazań biblijnych Jan miał podobno objaśnić całe Pismo Święte. Do naszych czasów zachowały się jednak tylko homilie do niektórych ksiąg: Rodzaju, Izajasza, Hioba, Psalmów, Ewangelii według Mateusza, Jana, Dziejów Apostolskich i wszystkich listów św. Pawła. W sumie 152 homilie do Starego Testamentu, 486 do Nowego Testamentu, w tym 246 do Listów św. Pawła. Kazania egzegetyczne nie wyczerpują kaznodziejskiej spuścizny Jana Chryzostoma. Oprócz nich zachowały się homilie liturgiczne na różnego rodzaju święta kościelne, ku czci świętych oraz mowy okolicznościowe, a także katechezy chrzcielne wygłaszane do neofitów<sup>12</sup>.

Jak Jan rozumiał swoje kaznodziejskie zadanie? Czy i na jakich zasadach teoretycznych praktykował on swoją działalność homiletyczną? Chryzostom nie był teoretykiem kaznodziejstwa i nie pozostawił po sobie żadnych formalnych zasad w tym względzie, inaczej niż współczesny mu św. Augustyn, który przedstawił w IV księdze *De doctrina christiana* teoretyczne podstawy kaznodziejstwa. W dzie-

<sup>7</sup> Por. M. Starowieyski, *Jan Złotousty*, w: Święty Jan Chryzostom, *Dialog „O kapłaństwie”*, tłum. W. Kania, Kraków 1992, s. 9.

<sup>8</sup> Por. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 143.

<sup>9</sup> Por. Sokrates Scholastyk, dz. cyt., VI, 5, s. 455.

<sup>10</sup> Por. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 143.

<sup>11</sup> Hermiasz Sozomen, dz. cyt., VIII, 5, s. 531.

<sup>12</sup> Por. M. Starowieyski, dz. cyt., s. 9–10.

le tym Augustyn, nawiązując do dzieła Cyncerona *De oratore*, omawia dokładnie trzy style wymowy: prosty, umiarkowany i wzniosły. Tymi stylami także mówca kościelny (kaznodzieja) posługuje się, aby prawdę przedstawić jasno, w sposób podobający się i wzruszający<sup>13</sup>. Kazanie powinno więc, po pierwsze, pouczyć, po drugie, wzbudzić zachwyt, po trzecie, poruszyć do działania. W ten sposób zbliża się ono do rodzaju antycznej retoryki. Sam Augustyn te zasady realizował w praktyce. Wygłaszał improwizowane kazania, w których bezpośrednio reagował na reakcje słuchaczy. Pouczenie powinno trwać tak długo, aż publiczność da poznać, że rozumiała. Tekst biblijny Augustyn pojmuje przede wszystkim jako zachętę (*adhortatio*). W celu osiągnięcia bezpośredniego kontaktu pomiędzy kaznodzieją a słuchaczem Augustyn chce w końcu polecić styl niewykwiniony (*sermo humilis*), aby ludzie bardziej prości (*simpliciores*) mogli w pełni zrozumieć treść<sup>14</sup>.

Te wszystkie przedstawione przez Biskupa Hippony teoretyczne zasady kościelnego oratorstwa Jan Chryzostom praktykował w swoich kazaniach, chociaż według wszelkiego prawdopodobieństwa nie znał on *De doctrina christiana* Augustyna. Chryzostom w trakcie jednego kazania potrafił zmieniać styl swej mowy, aby to co mówi, było bardziej zrozumiałe. Przykładowo Kaznodzieja podczas kazania z okazji Świąt Bożego Narodzenia przez dłuższy czas starał się przedstawić dowody, z których jasno wynikało, że okres Świąt Bożego Narodzenia jest czasem, kiedy Boskie Słowo narodziło się jako człowiek. Następuje dłuższe pouczenie oparte na przedstawieniu i interpretacji wielu tekstów biblijnych Starego i Nowego Testamentu. Podczas takiego dłuższego pouczenia Jan mógł mieć świadomość, że stracił kontakt ze słuchaczami. Dlatego w pewnym miejscu, zwracając się bezpośrednio do każdego ze słuchaczy, pobudza ich uwagę w sposób następujący:

*Co to ma wspólnego – powiesz – z dniem dzisiejszym? Trochę cierpliwości i spokoju! Cofnęliśmy się bowiem aż do samego źródła sprawy i teraz pójdziemy wnet do celu, gdzie zrozumiecie wszystko łatwo. Lecz aby moja mowa nie za długo pozostawała ciemna i przez brak jasności przy tych wywodach was nie zmęczyła, chcę wam już powiedzieć, dlaczego to wszystko przytoczyłem<sup>15</sup>.*

Mamy tu wzgląd na słuchaczy, troskę kaznodziei, by podczas kazania nie stracić ze słuchaczami kontaktu, mamy wzgląd na ich możliwości percepcyjne, zauważamy troskę Jana Chryzostoma, by styl, w jakim naucza, był jasny i zrozumiały. W końcowej fazie kazania padają wreszcie słowa w kontekście świętowania Bożego Narodzenia, którego głęboki sens kaznodzieja długo wyjaśniał. Słowa

<sup>13</sup> Por. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, IV, 28, 61, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 259.

<sup>14</sup> Por. Augustyn, dz. cyt., IV, 20, s. 231–233.

<sup>15</sup> Jan Chryzostom, *Kazanie na Boże Narodzenie*, 4, w: *Homilie i kazania...*, s. 75.

te nie tylko mogą się podobać, zważywszy na styl wypowiedzi, ale mają poruszyć umysły chrześcijan i skłonić do rewizji swojego życia:

*Nie bądźmy więc niewdzięczni względem naszego Dobroczyńcy! Ofiarujmy Mu wszystko, co tylko ofiarować można: wiarę, nadzieję, miłość, wstrzeźliwość, jałmużnę, gościnność. To, co wam niedawno kładłem na sercu, chcę wam to uczynić i dziś nieustannie. Cóż to takiego? Gdy macie przystąpić do straszliwej Boskiej uczty, do świętych Tajemnic, czyńcie to z bojaźnią i drżeniem, z czystym sumieniem, postem i modlitwą, strzeżcie się hałasu i poniewierania bliźnim! Postępowanie takie byłoby wyraźną pychą i znakiem pogardy. [...]. Pomyśl, człowiecze, co to za ofiara, w której masz uczestniczyć, co za uczta, o której masz się zbliżyć! Zważ, że ty – proch i pył – przyjmujesz Krew i Ciało Chrystusa! Gdyby was cesarz zaprosił na ucztę, siedzielibyście tam w strachu, przyniesione pokarmy bralibyście ze czcią i milczeniem. Tu wzywa was Bóg do Swego stołu, przynosząc Swojego Syna! Aniołowie niebiescy stają obok ze czcią i bojaźnią, Cherubini zastaniają sobie twarze, z drżeniem wołają Serafini: Święty, Święty, Święty jest Pan. A ty z roztargnieniem i hałasem śmiesz przystępować do tej duchowej uczty? Czyż nie zdajesz sobie sprawy, że w tej chwili winna panować całkowita cisza, pełne skupienie i pokój, a nie zgiełk, gniew, rozproszenie? Wszystko to brudzi duszę uczestniczącego w uczcie. Jak możemy spodziewać się od Boga przebaczenia, jeśli po tylu grzechach, nawet w chwili zbliżenia się do świętej uczty, nie jesteśmy wolni od namiętności? Cóż większe nad uczestniczenie w tych świętych Tajemnicach? Lecz co nas popycha, że tak prędko zapominamy o duszy i jej sprawach, a biegniemy do tego, co dotyczy tylko ciała? Nie rozpalamy, proszę was i zaklinam, gniewu Boga! [...]. Przystępujemy tu więc z drżeniem, czynimy dzięki, upokorzmy się wyznając grzechy, oplakujmy swą nędzę i wytrwale zwracajmy się do Boga w modlitwie. Oczyściwszy wpierrw swoje sumienie, przystępujemy w skupieniu i skromności. [...]. Rozproszenie i gniew jest zniewagą przeciw Świętej Ofierze. [...] A więc nie zmuszajmy Boga do gniewu, zamiast Go przepraszać, lecz przystępujemy do tej uczty z wielką gorliwością, czystością, pokojem serca, z modlitwą i skruszonym sercem, abyśmy przez to przeblągali Pana naszego, Jezusa Chrystusa i stali się uczestnikami Jego przyrzeczeń, za łaską i miłosierdziem Pana naszego, Jezusa Chrystusa, któremu z Ojcem i Duchem Świętym cześć, moc i chwała teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen<sup>16</sup>.*

Zauważamy, że w ten sposób wygłaszane przez Złotoustego kazania, których przykładową analizę można by mnożyć, mają swój wielki walor duszpasterski. Zwróćmy na to naszą uwagę.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 81–83.

## 3. DUSZPASTERZ

W kapłańskiej i biskupiej działalności Jana Chryzostoma znajduje się pewne powinowactwo między kazaniem a duszpasterstwem. Jego homilie mają charakter rozmowy, która opiera się na prostych i familiarnych stosunkach. Bardzo wymownie poświadczą tę tezę jedna z nich:

*Najchętniej pomówiłbym o czymś innym. [...]. Co ja sam powinienem uczynić? Z tym, kto gorączkuje i czuje się źle, nie powinienem ja także rozmawiać o Królestwie Bożym, ponieważ najpierw trzeba porozmawiać na temat przywrócenia zdrowia. Z tym, który zaciągnął karę, nie można także rozmawiać o oznaczeniach, lecz trzeba najpierw mówić o tym, aby on od winy i kary został uwolniony. Jeśli najpierw nie osiągnie się tego, jaką korzyść mogłaby przynieść mu ta mowa? Dlatego ja nieustannie mówię o jednym, abyśmy szybko mogli przejść do innych spraw<sup>17</sup>.*

Przykłady można mnożyć.

Ale co dokładnie oznacza termin duszpasterstwo dla Jana Chryzostoma? Naturalnie nie możemy tutaj podać niejako podręcznikowego terminu, ponieważ w tekstach antycznych jeszcze go nie spotykamy. W kazaniach Jana znajdujemy jednak wiele jego odpowiedników, mianowicie jak: troszczyć się nawzajem o siebie, nawzajem być dla siebie pasterzem, nauczycielem, lekarzem. W dużej mierze wskazuje już na to zacytowany powyżej tekst z homilii Listu do Filipin. W jednej z homilii, po dokonaniu egzegezy ewangelicznego cudu uzdrowienia paralityka (Mt 9, 2–7) Złotousty snuje refleksję, że gdyby obserwujące wówczas działanie Jezusa tłumy należycie zrozumiały znak, jakiego wówczas dokonał, zrozumiałyby, że On jest Synem Bożym. Tak się jednak nie stało, a ludzie ci, posuwali się nawet do stwierdzeń, że Człowiek ten nie jest od Boga (J 9, 16).

*Choć Bóg, stwórca świata, mógłby cisnąć piorunem w tych, którzy przeciw Niemu bluźnią, to jednak każe wschodzić słońcu, zsyła deszcz i dostarcza nam w obfitości wszelkich innych rzeczy (por. Mt 5, 45–47)<sup>18</sup>*

– kończy tę refleksję Kaznodzieja. Na tym tle wzywa z kolei Jan do duszpasterskiej postawy wobec tych, którzy w swoim życiu odrzucają Boga:

*Powinniśmy Go naśladować, winniśmy prosić, upominać, łagodnie karcić, a nie wpadać w gniew i wściekłość. Od bluźnierstwa Bogu nie dzieje się żadna krzywda, byś miał się z tego powodu unosić gniewem, lecz bluźnierca zadaje ranę sam sobie. Westchnij więc, zapłacz, gdyż taka wina zasługuje na*

<sup>17</sup> Jan Chryzostom, *Homilia do Listu św. Pawła do Filipian*, 7, 6, *Patrologia Graeca*, t. 62, kol. 227.

<sup>18</sup> Jan Chryzostom, *Homilia*, 29, 3, w: *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. pierwsza: homilie 1–40, tłum. J. Krystaniacki, Kraków 2000, s. 351.

*lzy. Nic tak jak łagodność nie może uleczyć tego, który odniósł taką ranę. Łagodność jest potężniejsza od wszelkiego gwałtu. [...]. Gdy więc zobaczysz nieprzyjaciela prawdy, to go lecz, troszcz się o niego, sprowadź go na drogę cnoty, wiodąc wzorowe życie, posługując się nienaganną mową, otaczając go opieką i staraniem, używając wszelkich sposobów poprawy, naśladowując w tym najlepszych lekarzy. Bo i oni nie leczą w jeden tylko sposób, ale gdy zobaczą, że wrzód nie ustępuje po pierwszym lekarstwie, stosują inne, a potem jeszcze inne. Raz przecinają, kiedy indziej opatrują. Ty również, zostawszy lekarzem dusz, używaj wszelkich sposobów leczenia stosownie do praw Chrystusa, byś sam zyskał zbawienie i przyniósł innym pożytek, a czyniąc wszystko na chwałę Boga (por. 1 Kor 10, 31) sobie zjedną sławę<sup>19</sup>.*

Słowa te pochodzą ze względnie wczesnych homilii Chryzostoma do Ewangelii według św. Mateusza, pochodzących z czasów, gdy był przebiterem w Antiochii. Nie przemawiają one tylko, jak mogliśmy zauważyć, do „zawodowego” duszpasterza – kapłana czy biskupa. Wobec tych, którzy swoim życiem zaprzeczają Bogu, należy zachować postawę cechującą się łagodnością. Duszpasterz nie może jednak pozabawić się nieprzyjemnego zadania, a innym od czasu do czasu zadać ból, jak lekarz przy operacji.

Chryzostom jest przy tym w pełni świadomy, że siłą i przymusem w duszpasterstwie niczego się nie osiągnie. Tylko dobrowolność przynosi korzyść i błogosławieństwo, jak Kaznodzieja głosi w innej homilii w kontekście słów Chrystusa: *Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje* (Mt 16, 24):

*Zauważ, że nie przyłącza do swych słów żadnego przymusu. Nie powiedział: „Czy chcecie, czy nie chcecie, musicie to przecierpieć”, lecz jak? Jeśli ktoś chce pójść za Mną. Nie zmuszam, nie wywieram nacisku, ale każdego czynię panem swojej woli. Dlatego właśnie mówię: Jeśli ktoś chce. Wzywam bowiem do czegoś dobrego, a nie do złego i przykrego, nie do kary czy zemsty, żebym miał zmuszać. Sama natura tej rzeczy może przyciągnąć do siebie. Poprzez takie mówienie bardziej pociągnął ich ku sobie. Ten, kto zmusza, często odwraca od siebie, natomiast kto daje słuchaczowi wolny wybór, bardziej pociąga go ku sobie. Łagodność (qerapeia) może więcej niż siła (bioj). Dlatego właśnie powiedział: Jeśli ktoś chce. Gdyż dobra, które wam ofiaruję, są wielkie oraz takie, że biegnie się do nich dobrowolnie. Nawet ktoś ofiarującego złoto i przynoszącego skarb nie wzywałby siłą. Skoro w takim przypadku nie używa się siły, tym bardziej w odniesieniu do dóbr niebieskich. Jeśli natura rzeczy nie skłania cię do biegu, nie jesteś godzien, byś je w*

<sup>19</sup> Tamże, s. 351–352.

*ogóle otrzymał, a jeżeli otrzymasz, nie będziesz umiał odpowiednio docenić tego, co otrzymałeś*<sup>20</sup>.

W czasie działalności Jan Złotousty jako prezbiter w Antiochii stykał się z wielkimi problemami natury duszpasterskiej. Pod koniec IV w. ciągle z ledwością udawało się tłumy, które przyjęły chrzest w następstwie przełomu konstantyńskiego, w pełni zintegrować, zwłaszcza w wielkiej wspólnoty kościelnej w Antiochii, która rozrywana była wewnętrznymi sporami i podczas panowania zorientowanego ariańsko cesarza Walensa na długi okres pozbawiana swoich kościołów i swoich biskupów. W ten sposób w czasach Jana Chryzostoma większość ludności antiocheńskiej nominalnie zaliczała się do Kościoła, ale to nie oznaczało wcale, że wszyscy chrześcijanie antiocheńscy zburzyli mosty, jakie łączyły ich z przeszłością, tak iż mieli zaledwie tylko pojęcie o tym, co oznaczało być autentycznym chrześcijaninem.

Stąd Jan niestrudzenie radzi, ostrzega, wabi. Jego głównym narzędziem jest Biblia, co do której on chce, aby ją poznano i pokochano. Nie tylko, że Biblią posługuje się w swoich licznych kazaniach, ale zachęca do domowego studium Biblii:

*Słyszę, że wielu mówi, iż słuchając kazania, gdy jesteśmy na nim obecni, zostajemy zbudowani, wyszedłszy zaś, stajemy się inni, tłumiąc w sobie ogień gorliwości. Cóż więc wypada czynić, by tak się nie działo? Zbadajmy, skąd się to bierze. Co wywołuje w nas taką zmianę? [Bierze się ona] z nieodpowiedniego trybu życia oraz z obcowania ze złymi ludźmi. Nie powinno się od razu po wyjściu z [naszego] zebrania rzucać się ku zajęciom niestosownym dla usłyszanej nauki, lecz przyszedłszy do domu zaraz wziąć księgę do ręki, przywołać żonę i dzieci do uczestnictwa w przypominaniu tego, coś słyszał, a dopiero potem przystąpić do zajęć domowych*<sup>21</sup>.

Drugim ważnym argumentem, jaki stosuje Jan w swojej pracy kaznodziejско-duszpasterskiej wśród Antiocheńczyków, jest wzór mnichów, który on stawia im nieustannie przed oczyma. W jednej z homilii w kontekście polemiki Chrystusa z saduceuszami w kwestii zmartwychwstania umarłych (Mt 22, 23–33) Kaznodzieja przedstawia wzór tych, którzy jeszcze przed zmartwychwstaniem prowadzą życie i doświadczenia szczęścia zmartwychwstałych:

*Skoro takie jest zmartwychwstanie, czynimy wszystko, byśmy otrzymali tam pierwsze miejsce. A jeżeli chcecie, to udając się znów na pustynię, pokażemy wam ludzi, którzy jeszcze przed zmartwychwstaniem prowadzą życie i doświadczenia szczęścia zmartwychwstałych. Znów będę mówić na ten sam temat, skoro widzę, że słuchacie z większą przyjemnością. Przyjrzyjmy się*

<sup>20</sup> Jan Chryzostom, *Homilia 55, 1*, w: *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. druga: homilie 41–90, s. 158–159.

<sup>21</sup> Jan Chryzostom, *Homilia 5, 1*, s. 68.

więc i dziś tym wojskom duchowym. Przypatrzmy się szczęściu wolnemu od lęku. Bo nie zajmują oni, jak żołnierze, namiotów z bronią (na tym właśnie ostatnim razem zakończyłem swą mowę) ani z tarczami czy pancerzami, lecz bez tego wszystkiego, ale spełniają takie czyny, jakich tamci, nawet w zbroi, nie spełniają. [...] Widzisz, że „wojsko mnichów” jest potężniejsze i bardziej godne podziwu? Pokonują oni jedynie wolą nieprzyjaciół, którzy zwyciężyli tamtych. Tak bowiem osłabiają matkę wszelkiego zła, że nie może ich już więcej niepokoić. Gdy poległ wódz i głowa została odcięta, wówczas i reszta ciała leży spokojna. Można zobaczyć, że każdy z przebywających tam [mnichów] odnosi takie zwycięstwo. To nie jest tak, jak w zwykłych wojnach – gdy ktoś zostanie przez kogoś zraniony, raz upadłszy, już nie jest groźny dla drugiego; lecz potrzeba, by wszyscy bili tego potwora; kto go nie zrani i nie powali, z pewnością będzie znowu niepokojony<sup>22</sup>.

Z przytoczonych słów można poznać przychylnie nastawienie Antiocheńczyków do życia monastycznego, które zdaje się wynikać nie tylko z rozkwitu wówczas życia monastycznego, ale także z faktu, że Jan przekazywał obraz życia mnichów w sposób jednoznacznie autentyczny, jako ten, który wyszedł z ich środowiska.

Trzeba dodać, że św. Jan Chryzostom animował mnichów do oddziaływania o charakterze duszpasterskim. Żądał on od nich, by wyżej od wysiłków na rzecz własnej doskonałości stawiali zbawienie bliźnich. Próbuje ich przekonać do tego, aby nie szukali samotności w górskich i pustynnych terenach, lecz aby przebywali w miastach i na wsiach lub przynajmniej w zasięgu ich wzroku, ponieważ tam gdzie dokonuje się życie codzienne i gdzie zawsze na nowo wypełnia się Boże przykazania jako podstawę chrześcijańskiej nadziei (por. 1 P 3, 15), tam staje się wobec problemu pomnażania cnót odpowiednio do polecenia Chrystusa: *tak niech świeci wasze światło przed ludźmi* (Mt 5, 16), nie przed górami, jak dodaje Chryzostom, nie przed pustynnymi kamieniami albo w niedostępnych miejscach<sup>23</sup>.

Innym węzłowym problemem, z którym walczył Chryzostom przez całe życie jako prezbiter, a później biskup stolicy cesarstwa, była polaryzacja między ubóstwem a bogactwem, która dla Niego było zjawiskiem nie do wytrzymania. Na ambonie przedstawiał on straszne obrazy i sceny. Do tej polaryzacji dochodziła jeszcze wśród samych ochrzczonych chrześcijan, chęć lubowania się w przepychu i typowego dla starożytności lubowania się w rozgłosie w sensie: dobro czynić, ale jeszcze głośniej o tym mówić. Stąd Jan próbował bardzo często uwolnić członków wspólnoty chrześcijańskiej od pychy i sprawić, aby w dobrowolny sposób dawali jałmużnę, czyli czynili miłosierdzie. Jego najważniejszym i najskuteczniejszym argumentem było, że w biednych spotykamy Chrystusa:

<sup>22</sup> Tamże, 70, 3, s. 339–340.

<sup>23</sup> Por. Jan Chryzostom, *Homilia*, 27, w: *Homilie na list św. Pawła do Rzymian*, t. 1, cz. 2, tłum. T. Sinko, Kraków 1995, s. 465–471.



*Chcesz czcić ciało Chrystusa? Nie dopuść, aby było nagie. Uczciwszy je jedwabnymi szatami (w świątyni), nie pozwól, by na zewnątrz umierało z zimna z powodu nagości. Ten, który powiedział: „To jest ciało Moje” (Mt 26, 26)*

*i potwierdził słowo czynem, powiedział także: „Widzieliście, że byłem głodny, a nie daliście Mi jeść” (por. Mt 25, 42) oraz: „Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili” (Mt 25, 45). /Chrystus w Eucharystii/ nie potrzebuje szat, ale czystej duszy; natomiast /Chrystus w drugim człowieku/ wymaga wielkiego starania. Uczmy się mądrości (filosofein) oraz oddawania czci Chrystusowi w taki sposób, w jaki On sam sobie tego życzy. Najmilszym kultem jest dla Niego ten kult, którego On sam pragnie, a nie ten, który my za taki uważamy. Piotr także myślał, że Go uczci, gdy nie pozwoli Mu umyć sobie nóg (por. J 13, 8), tymczasem nie było to oznaką czci, ale czymś przeciwnym. Zatem i ty oddawaj Mu taką cześć, jaką ustanowił, udzielając ubogim ze swego majątku. Bóg nie potrzebuje złotych naczyń, ale złotych dusz<sup>24</sup>.*

Na podstawie analizy wybranych homilii Jana Chryzostoma, które ukazują go jako kaznodzieję i duszpasterza, możemy zauważyć, że nie rozpieszczał on swoich wiernych i nie kapitulował przed oporem z ich strony. Jednocześnie wspólnoty w Antiochii czy w Konstantynopolu miłowały go. Jan Chryzostom należał do tego rodzaju kaznodziejów i duszpasterzy, których szukano. W czym tkwi istota jego sukcesu? Wydaje się, że dał się on poznać wiernym, wśród których duszpasterzował jako człowiek wielce miłujący. Wzór takiego wielce miłującego duszpasterza dostrzega Jan Złotousty w św. Pawle Apostole, ten wzór pragnie sam naśladować i do postawy pasterza, którego motorem działania jest miłość, zachęca innych:

*„Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa, niech będzie z wami wszystkimi. Amen”. Czy widzisz, od czego należy wszystko zaczynać i na czym kończyć? Na tym położył Paweł fundament listu i z tego uczynił sklepienie, życząc im zarazem macierzy wszelkiego dobra i przypominając o wszelkiej dobroczynności. Szlachetny bowiem nauczyciel odznacza się nade wszystko tym, że nie tylko słowem, ale i modlitwą wspiera uczniów. Dlatego też mówił: My zaś oddamy się wyłącznie modlitwie i posłudze słowa. Któż więc będzie modlił się za nami, skoro Paweł stąd odszedł? Ci, którzy naśladowują Pawła. Obyśmy tylko okazali się godnymi tego wstawiennictwa (sunhgoria), i obyśmy nie tylko /na Ziemi/ słuchali głosu Pawłowego, lecz i odszedłszy /do wieczności/, zasłużyli na oglądanie zapaśnika Chrystusowego. Co więcej: skoro tu go słuchamy, tam na pewno go ujrzymy, choćby nawet nie stojąc w pobliżu, ujrzymy go jaśniejącego blisko Tronu królewskiego, gdzie Cherubiny wielbią Bo-*

<sup>24</sup> Jan Chryzostom, *Homilia*, 50, 3, s. 107–108.

*ga, gdzie wznoszą się Serafimy. Tam zobaczymy Pawła z Piotrem, jako przywódcę (korufaięj) i najprzedniejszego w chórze świętych, i doświadczymy prawdziwej miłości. Jeżeli bowiem, przebywając /na Ziemi/ tak bardzo ukochał ludzi, że mogąc wybrać śmierć i pobyt z Chrystusem, wołał jednak tutaj przebywać, to tym bardziej tam okaże nam szczególną swą miłość<sup>25</sup>.*

## DER HEILIGE JOHANNES CHRYZOSTOMUS DAS BILD DES PREDIGERS UND SEELSORGERS

### Zusammenfassung

Der heilige Johannes Chrysostomus war als Priester in Antiochien und dann als der Bischof in Konstantinopel der große Prediger und Seelsorger der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts .

Der Artikel im ersten Teil stellt die Biographie von Johannes Chrysostomus dar, sein Studium, der Zeitraum des monastischen Lebens, die priesterliche Aktivität in Antiochien und bischöfliche in Konstantinopel.

Der zweite Teil des Artikels ist eine Probe der Vorstellung des Johannes als Prediger. Der Autor bespricht seine Praxis des Predigeramts in Antiochien und Konstantinopel und auf den Beispielen durchblitzt er die Regel der Redekunst, welche Johannes Chrysostomus nutzte in Predigten aus.

Der dritte Teil des Artikels zeigt den heiligen Johannes Chrysostomus als Seelsorger. Auf dem Grund der Matthäushomilien, die in der einzigen Art in dieser Teil des Artikels benutzen, Johannes Chrysostomus präsentiert sich als Seelsorger, der die Gläubigen liebt. Er bemerkt die Probleme der Gläubigen, ihr Sünden und die Schwäche und durch die Ermunterungen, die Ermahnungen und das Durchblitzen der guten Muster bewirbt sich in ihnen die christliche Glaube und Liebe auszuführen.

**Notka o Autorze:** ks. prof. dr hab. **TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB** – jest historykiem literatury wczesnochrześcijańskiej, pracownikiem naukowo-dydaktycznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych, kierownikiem Katedry Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Łacińskiej. W Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą jest wykładowcą patrologii i języków klasycznych.

<sup>25</sup> Tamże, 32, 2, s. 465–466.

KS. JAN PIETRZYKOWSKI SDB

## POCZĄTKI PRACY SALEZJANÓW NA POMORZU ZACHODNIM

### Na przykładzie Debrzna

#### 1. ZARYS KATOLICKICH DZIEJÓW ZIEMI CZŁUCHOWSKIEJ

Kościelna przeszłość Ziem Zachodnich ma swoją bogatą metrykę historyczną. Dzieło chryścianizacji tych terenów rozpoczął już król Bolesław Chrobry, zakładając w 1000 r. biskupstwo w Kołobrzegu. Wysiłki władcy okazały się jednak nietrwałe i diecezja ta szybko upadła. Trwalszymi sukcesami mógł cieszyć się dopiero książę Bolesław Krzywousty, który w 1124 r. ufundował diecezję lubuską ze stolicą w Lubuszu (gród z lewej strony Odry) i diecezję pomorską z siedzibą w Wolinie, a od 1177 r. w Kamieniu Pomorskim. Niestety już w średniowieczu ziemie te odpadły od dziedzictwa polskich Piastów, a wyżej wymienione diecezje w 1556 r. zostały ostatecznie przejęte przez protestantów. Za reformacji Pomorze pod względem przynależności jurysdykcyjnej wchodziło w skład Apostolskiego Wikariatu Północy, zależnego w XVI w. od nuncjusza apostolskiego w Kolonii. W 1622 r. Kongregacja Rozkrzewienia Wiary podporządkowała go nuncjaturze warszawskiej. W 1789 r. jurysdykcję nad Pomorzem przejął biskup z Paderborn, który w 1811 r. subdelegował ją ordynariuszowi wrocławskiemu, co w 1819 r. potwierdziła Kongregacja Rozkrzewienia Wiary<sup>1</sup>.

Dogodne położenie Debrzna przy ważnym szlaku handlowym z Wielkopolski na Pomorze umożliwiło jego rozwój gospodarczy. Nadanie praw miejskich w 1354 r. było zakończeniem krzyżackiej akcji lokacyjnej wzdłuż polskiej granicy komturstwa człuchowskiego. Miasto Debrzno (Frydland), chociaż lokalizowane przez Zakon Krzyżacki, znajdowało się jednak na terytorium archidiecezji gnieźnieńskiej. W 1512 r. prymas Jan Łaski z 57 parafii, tzw. okręgu nadnoteckiego, utworzył archidiakoniat z siedzibą w Kamieniu Krajeńskim. Po rozbiorach Polski, w wyniku nowego podziału terytorialnego w Królestwie Pruskim dokonanego na

---

<sup>1</sup> Por. K. Kozłowski, ks. G. Wejman, *Droga Polski i Kościoła na Pomorze Zachodnie (X w. – 1995 r.)*, Szczecin 1995, s. 16–27, 38.

mocy bulli papieża Piusa VII *De Salute Animarum* z 16 lipca 1821 r., parafia Debrzno razem z całym dekanatem człuchowskim znalazła się w granicach diecezji chełmińskiej<sup>2</sup>.

Decyzją traktatu pokojowego z Wersalu (10 I 1920 r.) granica zachodnia odrodzonej Polski nie pokrywała się z granicami I Rzeczypospolitej sprzed 1772 r. Po stronie niemieckiej pozostał wąski pas rozciągający się od Lęborka przez Człuchów, Piłę, Babimost do Wschowy. Tereny te pod względem kościelnym należały do archidiecezji poznańskiej i diecezji chełmińskiej. Papież Pius XI utworzył z tych skrawków 1 maja 1923 r. administrację apostolską z siedzibą w Tucznie, a od 1926 r. w Pile. Na mocy Konkordatu z Prusami z 1929 r. administrację zamieniono na Wolną Prałaturę w Pile. Wtedy też powołano do istnienia diecezję berlińską, która obejmowała m.in. Pomorze Zachodnie aż po Słupsk. Natomiast Ziemia Lubuska po Świebodzin i Zieloną Górę pozostała w archidiecezji wrocławskiej. Usankcjonowała fakty prawne bulla papieża Piusa XI *Pastoralis officii nostri cura* z 31 lipca 1930 r.<sup>3</sup>

Międzynarodowe decyzje Wielkiej Trójki podjęte na konferencjach w Jałcie i Poczdamie dokonały nowego podziału Europy. Również ziemie polskie zostały na nowo określone. Następstwem tego była zmiana granic naszego kraju. Utracił on znaczną część terenów wschodnich, a odzyskał ziemie zachodnie i północne. Ludność niemiecka zamieszkująca te terytorium opuściła je przed zbliżającym się frontem albo została wysiedlona po zakończeniu działań wojennych. Z chwilą przejęcia tych ziem przez polską administrację, oprócz problemu ponownego ich zasiedlenia i włączenia w odbudowywane życie państwowe i gospodarcze kraju, powstała także kwestia zapewnienia opieki duszpasterskiej przesiedleńcom, którzy w większości przybywali ze wschodnich terenów Rzeczypospolitej<sup>4</sup>.

## 2. POCZĄTKI POLSKIEJ ORGANIZACJI KOŚCIELNEJ NA ZIEMIACH ZACHODNICH

Przebywający w Rzymie (14 IV–11 VII 1945 r.) prymas August Hlond przygotował propozycje w sprawie odnowy życia kościelnego i religijnego w Polsce i 28 czerwca 1945 r. przedstawił je pisemnie mons. Domenico Tardiniemu, sekretarzowi Kongregacji do Spraw Nadzwyczajnych Kościoła. Projekty te zostały zre-

---

<sup>2</sup> W. Grabski, *300 miast wróciło do Polski*, Warszawa 1960, s.75; B. Popielas-Szulka, *Od XII wieku do początków wieku XIV*, w: *Dzieje Ziemi Człuchowskiej*, red. H. Rybicki i E. Zdrojewski, Poznań 1975, s. 75; B. Kumor, *Chełmińska diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 5, 1986, kol. 117; M. Wrzeszcz, *Kamień Krajeński*, EK, 8, 2000, kol. 479.

<sup>3</sup> F. Westpfal, *Apostolische Administratur Schneidemuhl*. Schneidemuhl 1928; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK) 22, 1971, s. 393–394; H. Rosad, M. Zahajkiewicz, *Berlin*, w: EK, 2, 1985, kol. 292.

<sup>4</sup> J. Pietrzykowski, *Obecność salezjanów inspektorii św. Stanisława Kostki na Ziemiach Odzyskanych w latach 1945–1952*, Kutno 1990, s. 8.

ferowane papieżowi Piusowi XII, który 8 lipca udzielił kardynałowi Hlondowi nadzwyczajnych pełnomocnictw (*facolta specialissime*), z których mógł korzystać na całym terytorium polskim. Prymas przybył 20 lipca do Poznania<sup>5</sup>. W porozumieniu z arcybiskupem Adamem Sapiehą wybrał kandydatów na administratorów apostolskich: ks. Andrzeja Wronkę dla diecezji gdańskiej i diecezji chełmińskiej, ks. Teodora Benschla dla diecezji warmińskiej, ks. Bolesława Kominka w Opolu, ks. Karola Milika we Wrocławiu i ks. Edmunda Nowickiego w Gorzowie Wielkopolskich. Dekrety nominacyjne wręczył im z datą 15 sierpnia, a rządy objęli od 1 września. Ponadto prymas uzyskał zrzeczenie się jurysdykcji od biskupów niemieckich i czeskich z terenów ich diecezji przyłączonych do Polski. O tych decyzjach kardynał Hlond informował Stolicę Apostolską na bieżąco: między 10 a 15 sierpnia, 29 sierpnia i 22 września, dołączając do listów dokumenty (deklaracje czterech rządców o rezygnacji, kopie dokumentów nominacyjnych, kopię listu do kard. Konrada Preysinga) oraz mapę z zaznaczonymi granicami nowych administracji apostolskich<sup>6</sup>.

Utworzona organizacja kościelna, chociaż miała charakter tymczasowy, była w pełni samodzielna i polska. Nas interesuje szczególnie jednostka administracyjna w Gorzowie Wielkopolskim, która nawiązując do przeszłości historycznej i kościelnej, przyjęła nazwę Administracja Apostolska Kamińska, Lubuska i Prałatury Pilskiej. Terytorialnie obejmowała ona 44 836 km<sup>2</sup>, czyli 1/7 powierzchni kraju. Najlepiej przedstawiała się sytuacja w byłej prałaturze pilskiej, utworzonej z ziem etnicznie polskich, zamieszkałej w większości przez Polaków. Posiadała ona wystarczającą sieć placówek duszpasterskich (75 parafii, 12 wikariatów, 8 dekanatów, 160 kościołów i kaplic). Z archidiecezji wrocławskiej weszło w skład nowej administracji 19 parafii, 5 kuracji i 3 wikariaty (52 kościoły i kaplice w 4 dekanatach). Najmniej wniosła część przyłączona z diecezji berlińskiej, tylko 9 parafii i 22 kuracje (31 kościołów i kaplic w diasporze). Przed zakończeniem drugiej wojny pracowało na tym terenie 202 księży, z nich po wojnie pozostało 22. Na tym terenie dobrze zorganizowaną strukturę miał protestantyzm: około 1300 świątyń, zorganizowanych w 750 gminach, w których rezydował duchowny<sup>7</sup>.

Pewien dopływ księży z ziem wschodnich oraz pomoc zakonów sprawiły, że pod koniec 1945 r. w tej administracji pracowało 60 kapłanów diecezjalnych i 68 zakonnych, często jeden duszpasterz obsługiwał cały powiat. Brak księdza i brak

---

<sup>5</sup> Por. J. Krętosz, *Prymas Polski August Hlond – twórca polskiej organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych po II wojnie światowej*, w: *Ksiądz Kardynał Dr August Hlond Prymas Polski. Działalność i dzieła*, red. J. Śliwiok, Katowice 1998, s. 66–75.

<sup>6</sup> S. Wilk, *Il cardinale August Hlond organizzatore della vita ecclesiastica in Polonia*, w: *Il cardinale August J. Hlond, Primate di Polonia (1881–1948)*, red. S. Zimniak, Roma 1999, s. 80–83.

<sup>7</sup> M. Chorzępa, *Rozwój organizacji kościelnej na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim*, „*Nasza Przeszłość*” 22, 1965, s. 114–115; B. Cywiński, *Diecezja największa w Europie*, „*Więź*” 13, 1970, nr 5, s. 32; B. Frankiewicz, *Początki polskiej administracji kościelnej na Pomorzu Zachodnim 1945–1947*, „*Przegląd Zachodniopomorski*” 1, 1986, z. 1, s. 71.

sprawowania liturgii stwarzał wśród osadników poczucie niepewności i tymczasowości. Stała, regularna praca duszpasterska była bowiem dla Polaków synonimem bezpieczeństwa i stabilizacji. Przed administratorem apostolskim ks. E. Nowickim stały trudne zadania: troska o dopływ duchownych z zakonów i z Polski centralnej, remont zniszczonych i ograbionych świątyń, przejmowanie i przystosowywanie zborów protestanckich na potrzeby kultu katolickiego<sup>8</sup>.

### 3. PROCES OSIEDLANIA SIĘ SALEZJANÓW W ORDYNARIACIE GORZOWSKIM

Bezpośrednio po zakończeniu działań wojennych problem udziału salezjanów w duszpasterstwie parafialnym na Ziemiach Zachodnich nie istniał, przynajmniej na szczeblu władz inspektorialnych. Wynikało to także z treści 10 artykułu Konstytucji Towarzystwa Salezjańskiego: „parafii z zasady nie przyjmować”. Przełożeni byli zainteresowani nowymi terenami Polski, ale chodziło im głównie o zorganizowanie tam zakładów szkolno-wychowawczych. Nawiązując do praktyki przedwojennej, planowano przyjmować parafie, jeżeli dawały możliwość tworzenia przy nich szkół dla chłopców, niższych seminariów duchownych czy domów dziecka. Inspektor z Łodzi, ks. Wojciech Balawajder, w maju i czerwcu 1945 r. wysłał ks. Jana Domino do Gdańska i okolic, a ks. Franciszka Kaźmierczaka na Pomorze Zachodnie, aby zbadali sytuację<sup>9</sup>. Współbracia ci mieli zainteresować się miastami, z których działalność salezjańska w przyszłości mogłaby promieniować na okolicę. Parafia miałyby być tylko dodatkiem do dzieła szkolno-wychowawczego.

W czerwcu 1946 r. salezjanie otrzymali na dziesięć lat pocysterski obiekt w Gościkowie-Paradyżu (kościół, klasztor, ogród o pow. 4 ha) na cele charytatywne i kulturalno-oświatowe. Księża obsługiwali miejscową parafię w Jordanowie oraz dojeżdżali przez trzy miesiące do Lubrzy i Kaławy. W połowie września 1946 r. parafie te otrzymały stałych duszpasterzy (M. Kubacki, W. Kaczmarek)<sup>10</sup>.

Inną przyczyną osiedlania się salezjanów na Ziemiach Odzyskanych były inicjatywy własne poszczególnych współbraci. Do pionierów należał ks. Bernard Zawada, który w kwietniu 1945 r. zatrzymał się w parafii Lubowo, natomiast od 12 sierpnia tego roku pracował już w Czaplunku, gdzie objął samowolnie parafię Świętej Trójcy. Dopiero jesienią 1945 r. inspektor udzielił mu pozwolenia na czasowy pobyt poza zgromadzeniem<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> A. Baciński, *Administracja Apostolska w Gorzowie*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 15, 1971, nr 1–2, s. 99.

<sup>9</sup> Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej (dalej ASIW). T. Protokoły Posiedzeń Rad Inspektorialnych. Wólka Pęcherska i Zielone 26–28 VI 1945. *Konstytucje i regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Warszawa 1925, s. 85.

<sup>10</sup> Kronika parafii Lubrza; Kronika parafii Kaława.

<sup>11</sup> J. Pietrzykowski, dz. cyt., s. 91.

Wielu księży podczas okupacji przyzwyczało się do pracy parafialnej i życia indywidualnego. Niektórzy z nich po wojnie nie chcieli wracać do wspólnot zakonnych, lecz na własną rękę szukali sobie zatrudnienia. W czerwcu 1946 r. ks. Wacław Rybicki, po powrocie z Białorusi, bez wiedzy i zgody przełożonych, przyjął rozległą parafię Lipki Wielkie. Natomiast ks. Józef Wróbel, gdy wrócił z Wileńszczyzny, otrzymał pozwolenie na przejście do diecezji. W lutym 1946 r. znalazł placówkę Charzyno koło Kołobrzegu, ale z polecenia Kurii Gorzowskiej przeniósł się do Piły (12 III 1946 r.). Duszpasterz ten pozostał jednak w Towarzystwie Salezjańskim, a salezjanie nadal pracują w Pile<sup>12</sup>.

Kolejny powód duszpasterstwa salezjanów na Pomorzu Zachodnim związany jest z naleganiami i wezwaniami administratora apostolskiego. We wrześniu 1945 r. ks. E. Nowicki prosił inspektora o przysłanie kilkunastu kapłanów. Zebrana w Warszawie 22 października Rada Inspektorialna ustosunkowała się pozytywnie do prośby i obiecano wysłać kilku księży do pomocy w duszpasterstwie „misyjnym”. Zapewniono administratora apostolskiego z Gorzowa, że otrzyma pomoc od salezjanów, gdy współbracia wrócą do kraju z Zachodu i ze Wschodu. Ksiądz Nowicki nie zrażał się mało optymistycznymi odpowiedziami prowincjała, lecz systematycznie przedstawiał kolejne prośby i propozycje, np. oddanie zgromadzeniu kilku parafii<sup>13</sup>.

Początki salezjańskiego duszpasterstwa na Ziemiach Zachodnich związane są głównie z działalnością organizacyjną prymasa Polski kard. A. Hlonda. Podczas konferencji wyższych przełożonych zakonnych, zebranych 5 grudnia 1945 r. w Częstochowie, zaapelował o zmobilizowanie się do pracy duszpasterskiej na Ziemiach Odzyskanych. „W tym powinny mieć swój udział zakony, które w przyszłości o tyle będą miały widoki, o ile teraz wykażą się wysiłkiem [...], wielkie posłannictwo zakonów, może największe w historii Polski”<sup>14</sup>. Salezjanie z inspektorii północnej odpowiedzieli na ten apel prymasa. Inspektor oddelegował kilku księży do dyspozycji administratora apostolskiego w Gorzowie, prosząc, aby przydzielono im parafie blisko siebie. Od lutego do września 1946 r. współbracia objęli opieką duszpasterską następujące placówki na Pomorzu Zachodnim: Banie, Dębno Lubuskie, Swobnicę, Widuchową, Stare Czarnowo, Szczecin-Gumieńce. Warunki życia i pracy księży były bardzo trudne. Nie mogli oni szu-

---

<sup>12</sup> J. Pietrzykowski, *Salezjanie na Ziemiach Zachodnich i Północnych (1945–2000). Służba Kościołom lokalnym a realizacja własnego posłannictwa*, „Roczniki Teologiczne” 48, 2001, s. 216–217.

<sup>13</sup> ASIW. T. Gorzów. Ks. E. Nowicki do ks. W. Baławajdra. Poznań 28 IX 1945; Ks. Baławajder do ks. Łowickiego, Łódź 12 I 1946; T. Protokoły z Rad, Warszawa 22 X 1945; Wólka Pęcherska 24 XI 1945.

<sup>14</sup> *Szkic konferencji wygłoszonej na Jasnej Górze w Częstochowie do Wyższych Przełożonych Zakonów i Zgromadzeń Męskich, Acta Hlondiana*, t. 3, cz. 3, s. 20.

kać lepiej uposażonych parafii, gdyż groziłoby to rozproszeniem zakonników, poszukiwaniem własnych korzyści, a nie służyłoby to Kościołowi lokalnemu<sup>15</sup>.

Salezianie, oprócz organizowania życia religijnego na pionierskich placówkach, na prośbę władz diecezjalnych podejmowali się także obsługi parafii już zorganizowanych, które z różnych przyczyn zostały pozbawione księży: Wielgowo, Słupsk, Główny, Różańsko, Kobylnica Słupska, Nowogródek Pomorski. Widać wyraźnie, że przełożeni dotrzymywali obietnic i zobowiązań danych ks. Nowickiemu, choć z pewnych opóźnieniem<sup>16</sup>.

Jedną z przyczyn „pójścia” salezjanów do pracy na Ziemiach Odzyskanych było pozbawienie ich przez władze komunistyczne możliwości realizowania swego posłannictwa. W miarę zamykania szkół i zakładów wychowawczych następowało systematyczne przesuwanie współbraci do duszpasterstwa parafialnego. Powiększała się także liczba placówek przez wydzielanie z przyjętych już ośrodków nowych parafii czy samodzielnych wikariatów: np. z Dębna – Sarbinowo, Boleszkowice, Warnice, z Czaplina – Siemczyno, z Główny – Cecenowo, Stowięcino itd.

#### 4. OKOLICZNOŚCI PRZYBYCIA SALEZJANÓW DO DEBRZNA

Z powodu piętrzących się trudności i pogarszających się warunków materialnych dom salezjański w Gościkowie-Paradyżu nie rozwinął szerszej działalności. W roku szkolnym 1951/52 w domu dziecka przebywało tylko 37 chłopców. Ponadto ze względu na wzrastającą liczbę powołań w ordynariacie gorzowskim Kuria zażądała w kwietniu 1952 r. zwrócenia Gościkowa-Paradyża diecezji na Wyższe Seminarium Duchowne. Za utrzymanie obiektów pocysterskich w rękach kościelnych i przekazanie ich na cele diecezjalne w 1952 r. ówczesny wikariusz kapitulny ks. Zygmunt Szelażek przekazał salezjanom do obsługi sześć parafii w ordynariacie gorzowskim: Nawodną, Trzcinną, Debrzno, Skrzatusz, Pałowo, Wierzchowo Człuchowskie<sup>17</sup>. Ostatni dyrektor domu zakonnego w Gościkowie-Paradyżu został 1 listopada 1952 r. pierwszym salezjańskim proboszczem w Debrznie. Być może dlatego niektórzy współbracia tę translację uważają za zwykłą zamianę placówek, dokonaną między diecezją a zgromadzeniem.

W okresie międzywojennym na terenie parafii Debrzno znajdowało się pięć kościołów filjalnych. Gmina wyznaniowa posiadała 85,87 ha własności ziemskich. Z tego pogranicza kulturowego pochodził wielki jałmużnik Warszawy,

---

<sup>15</sup> ASIW, T. Wspomnienia salezjanów o pracy na Ziemiach Odzyskanych; Relacja ks. P. Krasa spisana na drodze wywiadu, Swobnica 6 III 1987.

<sup>16</sup> Por. J. Pietrzykowski, *Salezianie na Ziemiach Zachodnich...*, s. 220–221.

<sup>17</sup> ASIW. Kronika Domu Gościkowo-Paradyż. T. Byłe Placówki. Paradyż. Protokół zdawczo-odbiorczy. Gościkowo 28 VIII 1952. W archiwach (Kurii i ASIW) brak informacji na temat „rekompensaty” za Paradyż. Autor oparł się na relacji ustnej sekretarza inspektora ks. Władysława Szulejko, Debrzno 4 XI 1987.



kapucyn, błogosławiony o. Anicet z Frydłądu (Albert Kolpin 1875–1941) – Niemiec z urodzenia, a Polak z wyboru. Przez pewien czas proboszczem był ks. Józef Weilandt, znany germanizator i człowiek nieprzyjazny Polakom. Ostatni duszpasterze z okresu III Rzeszy zginęli tragicznie. Wikariusz ks. Herbert Michalik zmarł 26 kwietnia 1945 r. w obozie pod Kopejskiem w okręgu czelubińskim, a proboszcz ks. Paweł Hundrieser 27 lutego 1945 r. bez powodów rozstrzelany przez żołnierzy radzieckich<sup>18</sup>. Wypada nadmienić, że po zakończeniu działań wojennych parafia ta szybko otrzymała stałego duszpasterza. Pierwszym powojennym proboszczem został ks. Jan Schultz (21 VIII 1945–VII 1946 r.). Następnie parafią opiekował się ks. Edmund Konnak. Zmarł 14 października 1952 r. w Złotowie.

Mieszkańcy Debrzna i okolicznych wiosek pochodzili z różnych stron Polski. Element zaludniający nie należał do najlepszych, była to zbieranina ludzi, których los rzucił na te tereny. Wśród nich znajdowali się pracownicy robót przymusowych, ludzie powracający do kraju z terenów Niemiec, Belgii i Francji, repatrianci ziem wschodnich II Rzeczypospolitej, Ukraińcy przesiedleni z rzeszowszczyzny i lubelszczyzny w ramach pacyfikacji band UPA, osadnicy z Polski centralnej i kilka rodzin autochtonów. Według *Schematyzmów*, na terenie tej jednostki kościelnej w 1949 r. mieszkało 2317 wiernych, a w 1955 r. – 3584. Natomiast ks. J. Woś w sprawozdaniu z 1955 r. do Inspektoratu padał liczbę 4843 osób<sup>19</sup>. Pod względem wyznaniowym sytuacja przedstawiała się następująco: wśród ludności rzymskokatolickiej około 500 osób przyznawało się do obrządku greckokatolickiego. W trzech wioskach stanowili oni większość mieszkańców. Poza tym było kilka rodzin protestanckich i duża grupa obojętnych religijnie. Dodatkowo pracę duszpasterską utrudniała duża liczba państwowych gospodarstw rolnych rozmieszczonych w sześciu wioskach, w samym mieście stacjonowała jednostka wojskowa. Żołnierze zawodowi oficjalnie nie uczestniczyli w życiu religijnym parafii. Tylko nieliczni z nich chodzili do kościoła i posyłali dzieci na katechezę<sup>20</sup>.

Oprócz Debrzna do parafii należało 19 miejscowości położonych w odległości do 7 km od świątyni centralnej. W samym mieście był kościół neogotycki z końca XIX w. Ponadto duszpasterz obsługiwał także cztery świątynie filialne, w tym 3 katolickie: barokowe z XVII w. w Słupi i w Strzeczonie, z początku XX w.

---

<sup>18</sup> Por. tamże, F. Westpfal, W. J. Wysoki, *Ojciec Anicet z Frydłądu*. Niepokalanów 1992 s. 9; L. Bończa-Bystrzycki, *Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim 1871–1945*, Koszalin 1995, s. 100, 240, 280.

<sup>19</sup> *Schematyzm Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Pralatury Piłskiej*, Gorzów Wlkp. 1949, s. 52–53; *Schematyzm Ordynariatu Gorzowskiego Rok 1955*, Gorzów 1955, s. 78; *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kolobrzeszkiej Rok 1982*, Koszalin 1982, s. 145–147. ASIW, T. Pionierzy Ziemi Odzyskanych, ks. J. Woś, Debrno 1955.

<sup>20</sup> Por. Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Piłskiej (ASIP). T. Debrno. Sprawozdanie z nadzwyczajnej wizytacji kanonicznej, jaką przeprowadził ks. S. Rokita. Debrno 4 XII 1975; Relacja pisemna ks. J. Sikory, Słupsk 31 X 2002.

w Debrznie Wsi oraz poprotestancki z XIX w. w Starym Gronowie. Cmentarze grzebalne, komunalne, znajdowały się w mieście oraz we wioskach w Słupi, Starym Gronowie i Strzeczonie<sup>21</sup>.

Początkowo tak dużą i rozległą parafię obsługiwał tylko ks. Jan Woś (1899–1973). Kapłan ten urodził się 21 stycznia 1899 r. w Hamborn-Bruckhausen (Nadrenia) w Niemczech. Rodzice jego, Jan i Antonina z domu Gmerek, pochodzili z Żerkowa koło Jarocina. Z powodów ekonomicznych w okresie pruskiego kulturkampfu udali się nad Ren, a w rodzinne strony wrócili przed wybuchem pierwszej wojny światowej. Gimnazjum ukończył w Oświęcimiu, a w latach 1916–1917 odbył nowicjat w miejscowości Pleszów koło Krakowa. Filozofię studiował w Krakowie na Łosiówce, a teologię skończył w Turynie, gdzie 10 lipca 1927 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk kard. Józefa Gamby. W dzieciństwie i podczas formacji podstawowej ks. Woś nauczył się biegle dwóch języków obcych: niemieckiego i włoskiego. Po święceniach pracował przez dwa lata w Czerwińsku jako socjusz nowicjatu, a następnie był kierownikiem studiów (1929–1938) w Małym Seminarium w Ładzie nad Wartą. Początek okupacji zastał ks. Wosia w Sokołowie Podlaskim, gdzie pełnił obowiązki administratora domu. Został aresztowany 9 lutego 1940 r. i więziony w Siedlcach i w Warszawie, a od 20 września 1940 do 29 kwietnia 1945 r. w obozach koncentracyjnych w Oświęcimiu i w Dachau. Już w obozie rozpoczął zbierać i gromadzić dane na temat martyrologium duchowieństwa polskiego. Pracę tę kontynuował do końca życia. Do kraju wrócił w maju 1946 r. i przez rok był administratorem domu w Warszawie na Pradze. Następnie skierowany na Ziemie Zachodnie pełnił obowiązki dyrektora domu zakonnego w Gościkowie-Paradyżu i proboszcza parafii Jordanowo (1947–1952). Przeniesiony do Debrzna został pierwszym duszpasterzem nowej placówki salezjańskiej (1952–1959). Kolejnym miejscem pracy ks. Wosia był Głusków koło Piaseczna (1959–1966), gdzie był spowiednikiem, mógł więc więcej czasu poświęcić na pracę naukową. Ostatnie lata życia spędził w Siemczynie koło Czaplinka<sup>22</sup>.

Ksiądz Woś w pierwszych trzech latach posługi duszpasterskiej w Debrznie przeprowadził drobne remonty wszystkich świątyń na terenie parafii. Uregulował zaległe zobowiązania finansowe za pokrycie dachu kościoła w Strzeczonie. Kupił samochód osobowy, zrezygnował z bryczki konnej jako środka lokomocji. Uporządkował kancelarię parafialną, m.in. sporządził duplikaty ksiąg metrykalnych, zabezpieczył wiele dokumentów oraz zaprowadził kronikę parafialną. W niedziele i święta ks. Woś celebrował dwie msze św. w Debrznie i jedną w kościele filialnym. Duszpasterz odprawiał prawie wszystkie nabożeństwa: pierwszoczwartkowe, pierwszopiątkowe, majowe, czerwcowe, październikowe, a w Wielkim

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> ASIW, T. Personalna ks. Wosia; W. Jacewicz. *Wspomnienie pośmiertne o śp. ks. Janie Woś*; W. Jacewicz. J. Woś. *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowska w latach 1939–1945*, z. 5, Warszawa 1981, s.158–159; Relacja ustna ks. S. Li-browskiego, Włocławek 8 IV 1999.

Poście – Drogę krzyżową i Gorzkie żale z kazaniem pasyjnym. W okresie świąt Bożego Narodzenia przygotowywał z dziećmi kolędnicę przy żłóbku w kościele, wszystkim parafianom składał wizytę duszpasterską, tzw. kolędę.

Od 1953 r. w parafii regularnie przeprowadzano rekolekcje wielkopostne, które głosili zaproszeni salezjanie: ks. Józef Padurek (1953), ks. Władysław Szulejko (1954) i ks. Feliks Żołnowski (1955). Ponadto proboszcz uczył dzieci religii i przygotowywał ich do przyjęcia I Komunii świętej<sup>23</sup>. W granicach parafii było aż 8 szkół podstawowych, w tym: 4 – siedmioklasowe, 3 – czteroklasowe i 1 – pięcioklasowa. Systematyczną katechizacją salezjanie objęli 860 dzieci. Stałą pomoc, w osobie kleryka asystenta, ks. Woś otrzymał w 1953 r. Kleryk Józef Sawicki przez dwa lata uczył religii w Debrznie oraz w Słupi, Starym Gronowie i Strzeconie. Dopiero w 1955 r. przełożeni przysłali do pomocy ks. Romana Chrzanowskiego, który pełnił obowiązki wikariusza, po dwóch latach zastąpił go ks. Józef Padurek<sup>24</sup>.

Salezjanie przeciążeni pracą, gdyż obowiązki duszpasterskie w Debrznie pełnili w trudnych warunkach, nie wypracowali żadnej oryginalnej metody. Wypełniali dobrze wszystkie posługi parafialne, starali się, aby jak najwięcej wiernych uczestniczyło w niedzielnej i świątecznej mszy świętej, aby dzieci w całości objąć katechizacją. Należy także podkreślić, że salezjanie w duszpasterstwie parafialnym usiłowali przynajmniej częściowo realizować swoje posłannictwo młodzieżowe. Okazją gromadzenia dzieci i młodzieży poza nauką religii były zbiórki ministrantów, próby scholi, przygotowywanie akademii i przedstawień.

Duszpasterstwo parafialne, które dla salezjanów do tej pory nie było pierwszoplanowym polem pracy, stało się teraz zasadniczym. W trudnych warunkach współbracia usiłowali realizować posłannictwo młodzieżowe. Na tym terenie powstała w 1980 r. Inspektoria św. Wojciecha z siedzibą w Pile. Upadek komunizmu w Polsce (1989) umożliwił salezjanom powrót do działalności szkolno-wychowawczej. Z perspektywy można wyciągnąć wniosek, że praca na Pomorzu Zachodnim nie była tylko pomocą diecezji, ale także rozwojem Towarzystwa Salezjańskiego na tamtych terenach.

<sup>23</sup> Por. ASIW, T. Pionierzy. Debrzno, ks. J. Woś.

<sup>24</sup> Tamże; *Elenco Generale della Societa di San Francesco di Sales*, Torino 1953–1959; W 1958 r. proboszcz miał 9 godz. religii, wikariusz ks. J. Padurek 22, kl. W. Sobczyński 34. Por. ASIW, T. Sprawozdania. Sprawozdanie duszpasterskie, Debrzno, stan z 10 IX 1957 r.

---

INIZI DELLA PRESENZA SALESIANA IN POMERANIA OCCIDENTALE.  
SULL ESEMPIO DI DEBRZNO

### Sommario

Debrzno è il paese situato nella parte occidentale della Polonia, venti chilometri da un altro paese Człuchów. All'inizio del XIV secolo questo terreno hanno occupato i Cavalieri Teutonici. Nel 1354 hanno dato l'inizio del paese. Dal punto di vista delle strutture ecclesiali. Debrzno apparteneva all'archidiocesi di Gniezno, alla diocesi di Chełmno (1821–1923) e alla „Libera Prelatura di Piła”. Dal 1945 Debrzno appartiene all'Amministrazione Apostolica di Kamień di Lubusz e alla Prelatura di Piła.

Dopo la seconda guerra mondiale i Salesiani hanno cominciato il lavoro pastorale in Pomorze Zachodnie. Erano due cause del fatto. La prima, era l'appello di cardinale A. Hlond il primate della Polonia. La seconda si riferiva alla politica del regime comunista, il quale ha limitato l'attività di religiosi. I religiosi sono stati costretti di smettere le proprie attività (scuole, ospedali) e continuare il suo lavoro in parrocchie. Nel 1952 r. Salesiani hanno consegnato alla diocesi la chiesa a Gościkowo – Paradyż e nel primo novembre hanno cominciato il lavoro pastorale a Debrzno.

Tradotto da *Jan Niewęłowski SDB*

**Nota o Autore:** ks. dr **JAN PIETRZYKOWSKI SDB** – dyrektor Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej i wykładowca historii Kościoła w WSD TS w Łodzi i w Łądzie n. Wartą. Zajmuje się dziejami Towarzystwa Salezjańskiego na ziemiach polskich.

KS. JANUSZ DREWNIAK

## CHARYZMAT SALEZJAŃSKI I JEGO REALIZACJA W ŻYCIU KS. IDZIEGO OGIERMANA MAŃSKIEGO (1900–1966)

### WPROWADZENIE

Postać księdza Idziego Ogiermana Mańskiego jest powszechnie znana w środowisku muzyków i muzykologów kościelnych w Polsce. Jego wrodzone predyspozycje, a także gruntowne wykształcenie w zakresie teologii w Istituto Internazionale Don Bosco (Międzynarodowy Instytut Teologiczny ks. Jana Bosko) w Turynie oraz studia muzyczne w dziedzinie gry organowej, kompozycji i dyrygentury w Państwowej Wyższej Szkole Muzycznej w Warszawie, jak również w Państwowym Konserwatorium Muzycznym w Kownie, sprawiły, że będąc kapłanem, został także kompozytorem, dyrygentem i pedagogiem. Ksiądz Idzi Mański był jednak przede wszystkim duchownym Towarzystwa Świętego Franciszka Salezego i swoje zamiłowanie muzyczne wpisał w służbę kapłańską, w powołanie, które w życiu traktował priorytetowo. Naturalną konsekwencją przynależności zakonnej stała się salezjańska duchowość apostołska, która charakteryzowała jego życie wewnętrzne oraz wielopłaszczyznową działalność duszpasterską i muzyczną.

### I. CHARYZMAT SALEZJAŃSKI WYRÓŻNIAJĄCY STYL ŻYCIA I DZIAŁANIA ZGROMADZENIA SALEZJAŃSKIEGO

Źródłem pracy duszpasterskiej Zgromadzenia Salezjańskiego jest misja, jaką przekazał mu, opierając się na nauce św. Franciszka Salezego, założyciel – św. Jan Bosko (1815–1888). Z jego inicjatywy, idei i ducha apostołskiego wyrosła różnorodna działalność Zgromadzenia Salezjańskiego. Ksiądz Jan Bosko był przekonany, że dzięki temu charyzmatowi jego dzieło nie tylko przetrwa, ale będzie podlegało ciągłemu rozwojowi, przynosząc pozytywne efekty. Misję założenia Rodziny Salezjańskiej ks. Bosko rozumiał jako realizację jednego z elemen-

tów powszechnego zadania powierzonego Kościołowi. Charyzmat salezjański jest więc specyficzną formą działalności apostołskiej całego Kościoła<sup>1</sup>.

## 1. Pojęcie „ducha salezjańskiego”

Charyzmat zgromadzenia określa się mianem „ducha salezjańskiego”<sup>2</sup>. Od różnic należy pojęcia: „duch” salezjański od „duchowości” tegoż zgromadzenia. „Duchowość” odnosi się bezpośrednio do sposobu pojmowania oraz wyrażania kontaktów człowieka z Bogiem i jest zjawiskiem węższym. „Duch” natomiast oznacza oryginalny styl życia i działania, a także zespół ludzkich postaw i zachowań. Wyraża również metodę wychowawczą i duszpasterską zgromadzenia<sup>3</sup>.

Ducha salezjańskiego, wyrażającego specyfikę stylu życia i działalności Zgromadzenia Salezjańskiego, nakreśla drugi rozdział *Konstytucji Towarzystwa św. Franciszka Salezego*<sup>4</sup>: „Celem tego zgromadzenia jest zebranie razem jego członków, duchownych, młodych księży, a także świeckich, celem własnego doskonalenia się przez naśladowanie cnót naszego Boskiego Zbawiciela, zwłaszcza przez miłość wobec młodzieży”<sup>5</sup>.

Cztery elementy powyższego sformułowania wyraźnie ukazują cel i zadania nakreślone Zgromadzeniu Salezjańskiemu przez św. Jana Bosko. Są to:

- zdobycie świętości,
- we wspólnocie,
- naśladować Chrystusa,
- głównie poprzez miłość do ubogiej młodzieży.

Ośrodkiem i syntezą ducha salezjańskiego jest miłość duszpasterska<sup>6</sup>. Najwyższym zaś wyrazem duszpasterskiej troski Zgromadzenia Salezjańskiego jest doczesny i wieczny pożytek młodych ludzi<sup>7</sup>. Charyzmatem, przez który powołanie salezjańskie wyróżnia się spośród innych, jest umiłowanie młodzieży i skupienie się na duszpasterskiej pracy z ludźmi młodymi. Choć aktywność salezjańska ukierunkowana jest pierwszoplanowo na młodzież, nie ogranicza się wyłącznie do tej jednej grupy ludzi, lecz ma na celu duchowe dobro wiernych wszystkich stanów, klas i środowisk społecznych, niezależnie od ich wieku.

<sup>1</sup> *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, 13, (odtąd skrót Konst.); Por. J. Aubry, *Salezjańska duchowość apostołska i duch salezjański*, Kraków 1994, s. 6.

<sup>2</sup> „Duch salezjański to zbiór zachowań i wartości ze świata ludzkiego i z tajemnicy chrześcijańskiej, na które uczniowie Księdza Bosko, posłuszni natchnieniu Ducha Świętego i w zgodzie ze swoim posłannictwem są szczególnie wrażliwi zarówno w swoich postawach wewnętrznych, jak i w zachowaniu zewnętrznym”, Akty Kapituły Generalnej Specjalnej, dok. 1, nr 86 (odtąd skrót KG).

<sup>3</sup> Konst., 10.

<sup>4</sup> Konst., 10–21: Rozdział II *Duch salezjański*.

<sup>5</sup> Centralne Archiwa Salezjańskie 022 [1], 5–6; Por. J. Aubry, dz. cyt., s. 11.

<sup>6</sup> Konst., 10.

<sup>7</sup> Konst., 14.

## 2. Święty Jan Bosko twórcą charyzmatu i przykładem życia salezjańskiego

Chcąc zgłębić charyzmat zgromadzenia, należy przypatrzeć się św. Janowi Bosko, który jest historycznym źródłem i konkretnym przykładem życia salezjańskiego. Święty Jan Bosko był kapłanem odznaczającym się wielkim wyczuciem problemów społecznych i religijno-moralnych. Idea wychowania młodzieży w celu kształtowania przyszłości społeczeństwa była jednym z głównych motywów jego wysiłków, a jej realizacja wypełniała całe jego życie<sup>8</sup>.

Inspiracją duchowej troski ks. Bosko stała się częsta obserwacja młodzieży biednej i opuszczonej, szczególnie tej określanej mianem „trudnej”. Początkowo zajął się wyłącznie młodzieżą bezdomną i zaniedbaną, często wchodzącą w konflikt z prawem, szczególnie potrzebującą wychowania, jak i zabezpieczenia przyszłości. Pragnąc zaradzić tym problemom, św. Jan Bosko nie zatrzymał się tylko na doraźnej pomocy. W toku pracy z młodymi stworzył zręby oryginalnego systemu wychowawczego, który przeszedł do literatury pedagogicznej pod nazwą systemu prewencyjnego (uprzedzającego, zapobiegawczego).

### **Prewencyjny system wychowania młodzieży w ujęciu ks. Jana Bosko**

Świętemu Janowi Bosko znane były istniejące w XIX w. systemy wychowawcze: liberalny, represyjny i prewencyjny. Za najwłaściwszy i najskuteczniejszy uznał prewencyjny. Idea prewencji, rozumiana jako zapobieganie, zabezpieczenie, funkcjonowała w całej historii wychowania chrześcijańskiego. Trudno dziś ustalić właściwych twórców tego systemu. Ksiądz Bosko, powodowany własnymi przeżyciami duchowymi i doświadczeniem duszpastersko-wychowawczym, nadał systemowi prewencyjnemu swoisty kształt. Do ówczesnych warunków życia zaadaptował tradycyjne metody wychowania chrześcijańskiego. Te chrześcijańskie wartości zadecydowały o nowym stylu pedagogicznego oddziaływania, zwanym odtąd salezjańskim systemem prewencyjnym<sup>9</sup>. Salezianie do dziś na tym systemie opierają duszpasterską posługę wobec młodzieży. System wychowania św. Jana Bosko konkretyzują trzy zasadnicze elementy.

1. Rozum rozwijający zmysł krytyczny, samodzielność w podejmowaniu decyzji oraz umiejętność kierowania własnymi skłonnościami i impulsami w myśl

---

<sup>8</sup> Ks. 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. ks. R. Popowski, ks. S. Wilk, ks. M. Lewko, Łódź–Kraków 1974, s. 11.

<sup>9</sup> Używając sformułowania „prewencyjny system wychowawczy”, należy mieć na uwadze nie tyle kompletną teorię wychowawczą, ile zespół doświadczeń pedagogicznych wypracowanych przez ks. Bosko.

zasad poszanowania człowieka i zgodnie z ogólnoludzką hierarchią wartości, a nie według logiki przyjemności<sup>10</sup>.

2. Religia rozumiana jako kierowanie się w życiu chrześcijańskimi wartościami oraz postawą czci dla Absolutu, który jest źródłem tych wartości<sup>11</sup>.

3. Miłość zjednująca przyjaźń i zrozumienie młodzieży wobec wychowawców, którzy ostrzegają podopiecznych przed błędnymi decyzjami życiowymi, pragnąc uformować ich na dobrych i szlachetnych ludzi<sup>12</sup>.

System prewencyjny w praktyce polega na zapoznaniu wychowanka z przepisami i regułami instytucji wychowawczej, następnie na troskliwym czuwaniu, przestrzeganiu i zachęcaniu do podejmowania takich decyzji, aby nie miał on możliwości popełnić wykroczenia. Zadaniem wychowawcy jest nauczanie dokonywania krytycznego wyboru i uzasadniania podejmowanych decyzji. Umiejętność posługiwania się rozumem ma sprawić, że człowiek wyrasta na wolnego i świadomego swoich wyborów. Według ks. Bosko rozum jest synonimem rozsądku i perswazji, a przeciwieństwem przymusu i nakazu.

Racjonalność systemu prewencyjnego wydaje się nieodzowna szczególnie w stosowaniu kar. W metodzie pedagogicznej ks. Bosko wyklucza się praktykowanie wszelkich surowych, gwałtownych kar. Kary lżejsze dopuszcza się jedynie jako ostateczny środek wychowania, wtedy gdy wyczerpie się wszelkie inne możliwości<sup>13</sup>. Bezwzględnie zakazane jest natomiast stosowanie kary fizycznej, upokarzającej wychowanka i poniżającej wychowawcę<sup>14</sup>. Ksiądz Bosko przyjął system prewencyjny jako jedyny zapewniający autentyczny i najpełniejszy rozwój osobowości ludzkiej, rozwój społeczny i religijny. Od tego czasu w pedagogice chrześcijańskiej zauważa się odmienny od dotychczasowego stosunek do wychowanka oraz procesu wychowania<sup>15</sup>.

Fundamentem systemu prewencyjnego jest wytworzenie pomiędzy wychowawcą a wychowankiem pozytywnej relacji, której wzorcem jest miłość rodzin-

---

<sup>10</sup> J. Charle, *Pedagogika wspólnoty oratoryjnej*, „Biuletyn Salezjański” XLIII (1988) nr 298 (odtąd sktót: BS), Kraków 1988, s. 35.

<sup>11</sup> Św. J. Bosko, *Wspomnienia Oratorium*, Warszawa 1987, s. 106–107.

<sup>12</sup> T. Bosco, *Ksiądz Bosco wychowawca*, Warszawa 1990, s. 85–86.

<sup>13</sup> L. Cian, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko i charakterystyczne rysy jego stylu*, Warszawa 1986, s. 45

<sup>14</sup> G. Bosco, *Regolamento dell' Oratorio di S. Francesco di Sales per gli esterni*, w: *Scritti sul sistema preventivo nell'educazione della gioventu*, red. P. Braidò, Brescia 1965, s. 412.

<sup>15</sup> B. M. Bellerate, *Il significato stolico del sistema educatio di Don Bosco nel su XIX e In prospettiva futura*, w: *Il sistema educativo di Don Bosco tra la pedagogia antica nuova*, Turyn 1974,

s. 13–37. Por. K. Misiaszek, *Główne idee systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*, „Seminare” 9, 1987–1988, s. 41



na<sup>16</sup>. Styl wychowania ks. Bosko wyraża się w dążeniu do kształtowania ducha rodzinnego w kontaktach z młodzieżą w salezjańskich domach i szkołach. Wyrazem miłości wychowawczej jest wyrozumiałość, miłosierdzie, sympatia i serdeczność. Tak wyrażana miłość, określana mianem miłości pedagogicznej stanowi duszę, formę i metodę systemu prewencyjnego ks. Bosko<sup>17</sup>. W codziennej posłudze konkretyzuje się to poprzez czuwanie nad postępowaniem młodzieży, doradzanie jej, a jeśli okazuje się to konieczne – upominanie. Wzorem relacji wychowawcy do wychowanka jest postawa ojcostwa. Miłość wychowanka przybiera zaś postać przyjaźni, pełnego zaufania i gotowości do współpracy<sup>18</sup>.

Pedagogika ks. Bosko ukierunkowana została na wszechstronne wychowanie młodego człowieka, jednakże głównym jej celem jest wychowanie religijne, ponieważ to religia stanowi fundament i szczytowy punkt działań wychowawczych Zgromadzenia Salezjańskiego. Religia nie ogranicza się jedynie do praktyk pobożnościowych, ale oznacza integralną postawę człowieka, charakteryzującą się umiłowaniem cnoty i odrazą do grzechu. Dzieje się tak na skutek kształtowania ludzkiego sumienia w duchu chrześcijańskich zasad ewangelicznych.

W systemie wychowawczym religijność powiązana jest ściśle z rozumem, który ma strzec przed pobożnością powierzchowną i uczuciową<sup>19</sup>. Święty Jan Bosko starał się uchronić wychowanków od pobożności naiwnej i zbyt sentymentalnej. Zmierzał do ukształtowania u młodych ludzi postawy naturalnej, zdrowej i świadomej religijności. Oparcie systemu na takich filarach, jakimi są religia i rozum, wskazuje, że ks. Bosko przekonany był, iż najważniejszym celem wychowania jest ukształtowanie szlachetnej osobowości religijno-moralnej.

Na płaszczyźnie religijnej główny akcent kładzie się na życie sakramentalne chrześcijanina. Sakramentem traktowanym priorytetowo przez ks. Jana Bosko była Eucharystia; ona nadawała sens i stanowiła centrum jego życia. Ksiądz Bosko często ukazywał wychowankom korzyści płynące z eucharystycznego spotkania z Chrystusem. Obok zalecanej praktyki Komunii sakramentalnej polecał również pogłębianie łączności z Chrystusem przez komunię duchową i adorację Najświętszego Sakramentu. Także dziś u podstaw salezjańskiego systemu wychowawczego leży pobożność eucharystyczna. „Pedagogia eucharystyczna” wyraża się nie tylko w częstym przyjmowaniu Komunii świętej, ale także w codziennym uczestnictwie we mszy świętej.

---

<sup>16</sup> Biblijnym odniesieniem prewencyjnego systemu ks. Bosko są słowa św. Pawła: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest [...]; wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję” (1 Kor 13, 4a.7).

<sup>17</sup> J. E. Vecchi, *Duchowość salezjańska*, Warszawa 1999, s. 105.

<sup>18</sup> L. Cian, *Wychowanie w duchu księdza Bosko*, Warszawa 1990, s. 163.

<sup>19</sup> C. Nanni, *Educazione alla liberta responsabile*, w: *Progettare educazione oggi con Don Bosco*, Turyn 1856, s. 100; Por. K. Misiaszek, art. cyt., s. 50.

Pedagogia sakramentalna św. Jana Bosko czerpie wartości z Eucharystii, jak i sakramentu pokuty<sup>20</sup>. Jan Bosko podkreślał: „częsta spowiedź i częsta Komunia święta to filary, które powinny dźwigać gmach wychowania, od którego trzeba trzymać z dala groźbę i bat”<sup>21</sup>. Sakrament pokuty pomocny w pedagogice, służy umacnianiu zobowiązań moralnych, przewyciężaniu własnych słabości oraz kontroli swojego postępowania, a spotkanie z Jezusem Eucharystycznym i godne przyjmowanie Komunii świętej jest lekarstwem przeciwko pokusom zła.

Z wychowaniem religijnym związana jest także pobożność maryjna. W praktyce wychowawczej pełni ona funkcję psychologicznego bodźca, zachęcającego do duchowego wysiłku nad przewyciężaniem własnych niedoskonałości i osiągnięcia wzorca, jakim było życie Matki Bożej.

Niespotykana w innych systemach wychowawczych, a stosowana u ks. Bosko, jest katecheza o eschatologii. Jest to specyficzna forma praktyk religijnych, nazywana „ćwiczeniem dobrej śmierci”<sup>22</sup>. Jej zadaniem jest podtrzymywanie świadomości ostatecznego celu ludzkiego życia, a przez to mobilizacja młodzieży do wytężonego wysiłku w pracy nad sobą w celu osiągnięcia wiecznej nagrody<sup>23</sup>.

### **Oratorium ks. Jana Bosko oryginalną instytucją pedagogiczno-wychowawczą Zgromadzenia Salezjańskiego**

Wykorzystując system prewencyjny, ks. Bosko stworzył kilka instytucji wychowawczych: ośrodki pedagogiczno-socjalne, szkolne oraz zawodowe. Były to oratoria, schroniska dla chłopców bezdomnych, szkoły i warsztaty dla młodzieży rzemieślniczej i pracującej, gimnazja i inne tego typu placówki. Zasadniczym motywem skłaniającym ks. Bosko do założenia własnych ośrodków wychowawczych była ciężka sytuacja młodzieży, która utraciła swoje rodziny bądź w poszukiwaniu pracy w mieście na dłuższy czas była zmuszona je opuścić. Instytucjom tym przyświecały cele: troska o chrześcijańskie wychowanie, nastawione na formowanie głębokiej osobowości religijno-moralnej u młodzieży; zastosowanie w praktyce prewencyjnego systemu wychowania oraz kształcenie zawodowe i ogólne<sup>24</sup>.

W porządku chronologicznym, jak i w hierarchii ważności instytucji wychowawczych ks. Bosko, naczelne miejsce zajmuje oratorium założone w 1841 r. Pierwszym oratorium był konwikt kościelny w dzielnicy Turynu – Valdocco,

---

<sup>20</sup> A. Caviglia, *La „Vita di Besucco Francesco” scritta da Don Bosco e il suo concenuto spirituale*, w: *Don Bosco Opere e scritti editi e inediti*, t. 6, Turyn 1965, s. 260; por. K. Misiaszek, art. cyt., s. 51.

<sup>21</sup> MB, t. IV, s. 549 oraz ks. M. Lewko, ks. A. Świda, art. cyt., s. 80.

<sup>22</sup> G. Bosco, *Il mese di maggio consecrato a Maria SS-ma Immacolata ad uso del popolo*, Turyn 1858, s. 86; por. K. Misiaszek, art. cyt., s. 53.

<sup>23</sup> G. Bosco, *Vita del giovanetto Savio Domenico, allievo dell’Oratorio di San Francesco di Sales*, Turyn 1859, s. 112; por. K. Misiaszek, art. cyt., s. 53.

<sup>24</sup> A. E. Szoltysek, *Teologia wychowania chrześcijańskiego według św. Jana Bosko*, w: *Ksiądz Bosko i jego system wychowawczy*, red. ks. J. Niewęglowski, Warszawa 2000, s. 100.

miejsce przeznaczone na modlitwę, na której ks. Bosko gromadził młodzież<sup>25</sup>. W dziedzinie organizacji życia oratoryjnego ks. Bosko czerpał w części ze sprawdzonych już wzorców, opierając się na *Konstytucjach i Regulaminach Towarzystwa Szkół Doktryny Chrześcijańskiej* św. Karola Boromeusza<sup>26</sup>. Dokonał jednak modyfikacji organizacyjno-wychowawczych, przez co oratorium uczynił własną, oryginalną instytucją. Początkowo, podobnie jak w istniejących dotychczas oratoriach, spotkania ograniczały się tylko do niedzielnej mszy świętej i nauki katechizmu. Z biegiem czasu częstotliwość spotkań wzrastała. Młodzież spędzała u boku ks. Bosko całe niedziele oraz popołudnia w ciągu tygodnia. Obok modyfikacji dotyczącej czasu funkcjonowania oratorium, inna zmiana związana była z samą jego strukturą. Dotychczasowe oratoria skupiały młodzież w ramach macierzystej parafii, natomiast oratorium ks. Bosko było międzyparafialne<sup>27</sup>. Wartością przyciągającą młodych ludzi do tego dzieła była indywidualność ks. Bosko, jego zdolności i sposób traktowania młodzieży. Poza potrzebą pogłębiania wiedzy religijnej zachęcającymi młodzież były rozrywki: gry, zabawy, wspólne spacerory oraz śpiew i sztuki teatralne, które towarzyszyły spotkaniom<sup>28</sup>. Ta forma życia wspólnotowego w pełni odpowiadała ideałom wychowania młodzieży w duchu religii chrześcijańskiej.

Ponieważ młodzież niejednokrotnie wzrastała w patologicznym środowisku rodzinnym, oratorium było dla niej drugim, a często prawdziwym domem, rodziną, wspólnotą parafialną i zarazem miejscem zdobywania wiedzy o życiu i świecie. Było także miejscem, w którym młodzież uczyła się przyszłego zawodu. Po latach oratorium poszerzyło swoje rozmiary, stało się szkołą z internatem. Wybudowano również warsztaty szkolne. Oratorium miało więc wszechstronnie wychowywać, ponadto uzdalniać młodych ludzi do odpowiedzialnego radzenia sobie z problemami życia.

Podstawową treścią życia salezjańskiego jest praca nad chrześcijańskim wychowaniem młodzieży. Wychowanie to obejmuje również organizację wolnego czasu. Służą temu zajęcia sportowe, artystyczne, teatralne, religijne oraz różnego rodzaju zabawy czy wycieczki. Już św. Jan Bosko zalecał swoim wychowankom racjonalny styl życia oraz pracy i wskazywał na konieczność rozrywki. Dlatego salezjańskie ośrodki wychowawcze w czasie wolnym od zajęć szkolnych i pracy oferują młodzieży tak szerokie możliwości aktywnej rekreacji. Można w nich nie tylko pożytecznie spędzić wolny czas, lecz także zadbać o własną edukację.

W generalnych założeniach Zgromadzenia Salezjańskiego pierwszoplanowym czynnikiem wychowawczym jest sztuka oraz wszechstronna działalność

<sup>25</sup> Słowo „Oratorium” (od łac. *orare* – modlić się) oznaczało dla ks. Bosko miejsce modlitwy.

<sup>26</sup> MB, Stwierdzenie opiera się na tomach: II s. 57–63; III s. 86–87; IV s. 170–171; por. P. Braido, *Il sistema preventivo di Don Bosco*, Zürich 1964, s. 81–82 oraz K. Misiaszek, art. cyt., s. 43.

<sup>27</sup> E. Ceria, *Annali della Società Salesiana. Delle origini alla morte di S. Giovanni Bosco (1841–1888)*, Turyn 1961, s. 622–623; por. K. Misiaszek, art. cyt., s. 57.

<sup>28</sup> L. Cian, *Wychowanie w duchu...*, s. 188.

kulturalna, przede wszystkim muzyczna. Muzyka i śpiew, filary systemu wychowawczego towarzyszą domom salezjańskim od początku ich istnienia<sup>29</sup>. Święty Jan Bosko w programie zajęć pierwszych oratoriów uwzględnił potrzebę wspólnego radosnego śpiewu, co nazwane zostało szkołą śpiewu<sup>30</sup>. Był przekonany, że muzyka ma ogromny wpływ na sferę emocjonalną i duchową człowieka oraz decyduje o rozwoju ludzkiej osobowości. Po latach prób i doświadczeniach oratorium, muzyka w połączeniu z teatrem (grupy śpiewacze, muzyczne, teatralne, deklamatorskie) stała się integralnym i niezastąpionym elementem procesu salezjańskiego wychowania. Jest to podyktowane troską o gruntowny rozwój człowieka zarówno duchowy, jak i intelektualny. Muzyka, śpiew i bogata działalność kulturalna domów salezjańskich sprawiły, iż system pedagogiczny tegoż zgromadzenia zyskał na atrakcyjności wśród młodzieży. Absolwenci szkół salezjańskich wynoszą z nich nie tylko zamiłowanie do muzyki i rodzimej kultury, ale przede wszystkim fachową wiedzę oraz katolickie zasady życia i wychowania.

## II. REALIZACJA CHARYZMATU SALEZJAŃSKIEGO W ŻYCIU I DZIAŁALNOŚCI KS. IDZIEGO OGIERMANA MAŃSKIEGO

Realizację charyzmatu salezjańskiego ks. Idzi Ogierman Mański rozumiał jako jeden ze sposobów chrześcijańskiego życia i praktycznego zastosowania ducha ewangelicznego. Bogactwo treści Ewangelii jest tak wielkie, że liczne wspólnoty chrześcijańskie, głównie zgromadzenia zakonne, wyrażają wartości ewangeliczne z różną intensywnością, uwypuklając poszczególne jej aspekty. Ksiądz Idzi Mański przeżywał Ewangelię w duchu salezjańskim, tzn. praktykował szczególnie te wartości, na które uwrażliwił salezjanów ks. Bosko. Za przykładem Założyciela ks. Mański miał swój sposób patrzenia na Chrystusa i kontemplowania Jego życia. Wzorem ks. Mańskiego jako kapłana stał się Chrystus – Nauczyciel i Dobry Pasterz, stąd zatroskanie o ludzi, przede wszystkim o dzieci i młodzież. Z tego Wzorca zrodziła się duszpasterska gorliwość i poświęcenie ks. Mańskiego, czego przejawem było spełnianie zwykłych, codziennych obowiązków.

---

<sup>29</sup> Znane jest powiedzenie św. Jana Bosko „*Una casa salesiana senza musica e un corpo senza anima*”, („Dom salezjański bez muzyki jest jak dusza bez ciała”); MB, t. V, s. 347; por. ks. K. Niegowski, *Muzyka w systemie wychowawczym salezjanów ks. Bosko*, w: *Ksiądz Bosko i jego system...*, s. 190.

<sup>30</sup> Ks. S. Kulpaczyński, *W poszukiwaniu proporcji pomiędzy Oratorium a rektorium*, w: *Ksiądz Bosko i jego system...*, s. 155–156.

## 1. Gorliwość w wypełnianiu obowiązków pedagogicznych i poświęcenie dla młodzieży

Nieprawdopodobna wręcz pracowitość i sumienność towarzyszyły ks. Mańskiemu przez całe życie. Skrupulatnie realizował zasadę, że prawdziwym salezjaninem jest ten, kto oprócz obowiązkówznaczonych przez przełożonych, pogodnie i radośnie spełnia jeszcze z równą gorliwością wiele innych zajęć. Jego uczynność i poświęcenie dla bliźnich, nieraz aż do granic samowyrzeczenia, odbierano w kategoriach heroizmu. Tak było w przypadku wychowanków Salezjańskiego Liceum w Aleksandrowie Kujawskim, w którym ks. Idzi w latach 1937–1939 uczył muzyki, śpiewu i religii<sup>31</sup>. Młodzież dostrzegała, że w pierwszej kolejności wymagał od siebie. Skrupulatnie przygotowywał się do każdej pracy, każdej lekcji i dopiero później domagał się od uczniów rzetelnego spełniania ich obowiązków. Ogromnie dbał o postęp naukowy wychowanków. Wobec niedbałych i leniwych nie wahał się używać mocnych upomnień i skarceń, aby ich nakłonić do poprawy<sup>32</sup>.

W latach 1946–1948 ks. Mański był wykładowcą muzyki i religii w Gimnazjum Księży Salezjanów im. H. Sienkiewicza w Sokołowie Podlaskim. Wspomnienia jednej z uczennic tego gimnazjum potwierdzają tę prawidłowość: „W szkole, na lekcjach religii czy też śpiewu był wymagający i jak sam nieraz mówił – ostry. Nie można go było zbyć byle czym, czy zagadać. Żądał solidnej wiedzy, takiej, jaką sam w trosce o rozwój umysłowy i duchowy młodzieży przekazywał. [...] Na szczególną uwagę i podkreślenie zasługuje jego sposób wykładania religii, jego podejście do tych zajęć i interpretacja tematu. Był to stosunek oparty na głębokiej znajomości przedmiotu oraz na jego umiłowaniu. Religia to nie był suchy, książkowy wykład, złożony ze zwięzłych formuł podpartych dowodami, ale poszerzone, głęboko uzasadnione wiadomości o Bogu, prawdach wiary”<sup>33</sup>.

Każdą powierzoną mu pracę ks. Mański starał się spełniać z wielką pieczołowitością. Takiego podejścia do obowiązków uczył również alumnów w Wyższym Seminarium Duchownym w Łądzie, w którym od września 1954 r. przez trzy lata prowadził zajęcia z muzyki i wykladał wstęp do Pisma Świętego. W pamięci ówczesnych kleryków ks. Mański pozostał profesorem sumiennie przygotowującym się do wykładów, jak również wymagającym egzaminatorem. Domagał się od kleryków tak gruntownej wiedzy, że wielu z nich kilkakrotnie musiało przystępować do egzaminu z przedmiotu przez niego wykładanego<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Ks. A. Malewski, *Wspomnienia o ks. Idzim Mańskim*, „Nostra” Biuletyn salezjański, R. XXXI: 1976, nr 6/155, s. 21 (odtąd skrót: „Nostra”).

<sup>32</sup> Ks. S. Rokita *List pośmiertny o Księdzu Idzim Mańskim (Kasprzaku)*, Lutomiersk–Łódź 25 X 1967 r. (masz., brak paginacji).

<sup>33</sup> Gładymaska, *Ze wspomnień uczennicy o Księdzu Profesorze Mańskim*, „Nostra”, s. 40.

<sup>34</sup> Ks. J. Bejnerowicz, *Takim go pamiętamy. Wspomnienia o ks. Idzim Mańskim*, „Nostra”, s. 32.

## 2. Dobroć i wyrozumiałość wobec wychowanków

Ksiądz Idzi Mański miał zadziwiająco skrajne cechy osobowości pedagogicznej. Jako nauczyciel młodzieży szkolnej i wykładowca seminaryjny był surowym w ocenie oraz budzącym respekt profesorem, chórmistrzem i dyrygentem, ale jednocześnie odznaczał się niezwykłą cierpliwością i łagodnością. Z jednej strony potrafił być niesłyszaniem wymagającym pedagogiem, z drugiej strony jego dobroć i wyrozumiałość poruszała samych nawet uczniów. „Pamiętam, że kilka razy podczas egzaminów ks. Profesor chwycił do ręki pałeczkę dyrygencką i groził: »Jak ci dam po łapach, to zaraz będziesz trzymał palce prosto«. Oczywiście nigdy nie uderzył. Ale zawsze mieliśmy stracha. Jednak trzeba było też podziwiać jego cierpliwość. Obok jego pokoju stał fortepian, na którym codziennie od południa do wieczora zmieniali się ćwiczący co pół godziny uczniowie. Męczyli instrument godzinami, wystawiając cierpliwość ks. Profesora na nie lada próbę. Czasami tylko doprowadzony do ostateczności krzyczał zza drzwi, albo wychodził z pokoju i mówił: »którym palcem, którym palcem«<sup>35</sup>.

Dobroć, cierpliwość i wyrozumiałość wobec młodzieży leżała w naturze ks. Mańskiego. „Byłem na asystencji w Kowalewie w roku chyba 1957. Pamiętam [...] najbardziej wyrozumiałość księdza. Kiedy próbowałem usprawiedliwić moją grę ks. Mański powiedział: »Dominus, dominus nie przejmuj się. Muzyki kłeryka-organisty słucha się sercem, a nie uchem«<sup>36</sup>.

Młodzież, która miała okazję poznać bliżej ks. Idziego, tak go określa: „To prawda, że bałem się ks. Mańskiego, ale tylko na egzaminach przy instrumencie i na lekcjach greki. Przez cały prawie nowicjat byłem jego sekretarzem. [...] Ileż to razy przekonałem się wtedy o dobroci serca i cierpliwości ks. Mańskiego. Poza lekcjami to był zupełnie inny człowiek<sup>37</sup>. Rzeczywiście, kiedy ks. Mański zajmował miejsce za katedrą profesorską, stawał się srogim nauczycielem. Było to jednak podyktowane pragnieniem przekazania solidnej wiedzy, która w przyszłości miała służyć studentom. W życiu codziennym i kontaktach towarzyskich zarówno wobec przyjaciół, jak i wychowanków odznaczał się niesłyszana łagodnością. „Pamiętamy wszyscy, których w nowicjacie uczył języka greckiego, jak potrafił piłować ks. Profesor. W czasie jednej lekcji można było oberwać dwie, trzy dwójce. Kiedyś w rozmowie z p. Stanisławem Stopką – seniorem, serdecznym przyjacielem [...] wspomniałem o tej surowości ks. Profesora. Pan Stopka zdziwił się bardzo. »Milszego i łagodniejszego człowieka w życiu nie znałem« powiedział<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Ks. W. Dąbrowski, *Takim go pamiętamy. Wspomnienia o ks. Idzim Mańskim*, „Nostra”, s. 31.

<sup>36</sup> Ks. B. Wagnerowski, *Takim go pamiętamy. Wspomnienia o ks. Idzim Mańskim*, „Nostra”, s. 31.

<sup>37</sup> Ks. W. Dąbrowski, art. cyt., s. 31.

<sup>38</sup> Ks. S. Szmidt, *Takim go pamiętamy. Wspomnienia o ks. Idzim Mańskim*, „Nostra”, s. 31.

### 3. Wychowanie człowieka przez muzykę

Praca wychowawcza, troska o duchowy i intelektualny rozwój młodzieży przepełniała całe kapłańskie życie ks. Idziego Mańskiego. Ofiarował młodzieży wszystko, co posiadał: serce, rozum i wolę; przyjaźń i sympatię, a także talent muzyczny. Będąc wszechstronnie wykształconym muzykiem, wykorzystał swoje umiejętności w pracy artystycznej z młodzieżą salezjańską. Tworzył i prowadził liczne zespoły muzyczne, chóry i orkiestry. Działalność dyrygencka i chórmistrzowska ks. Mańskiego znacząco przyczyniła się do tego, iż muzykująca młodzież stała się wizytówką każdego domu i całego salezjańskiego systemu wychowawczego.

Książd Mański zabiegał o to, aby muzyka zajmowała ważne miejsce w pracy duszpasterskiej. Starał się uwrażliwiać wspólnoty salezjańskie na tę dziedzinę sztuki, wiedząc, że muzyka uszlachetnia i wewnątrznie ubogaca człowieka. Często z jego inicjatywy od początku istnienia nowych zakładów salezjańskich tworzone w nich chóry i orkiestry. Niemal w każdym zakładzie wychowawczym, w każdej placówce salezjańskiej działała orkiestra dęta, niekiedy także symfoniczna<sup>39</sup>. Orkiestry stanowiły jednak wycinek życia muzycznego salezjańskich domów formacyjnych i zakładów wychowawczych. O wiele więcej było chórów i kameralnych zespołów śpiewaczych. Dotychczas nie spotykało się orkiestr dętych i symfonicznych, w których instrumentalistami byłiby chłopcy, uczniowie szkół średnich, zawodowych, a tym bardziej gimnazjów i szkół podstawowych. Tak było w przypadku orkiestr salezjańskich. Głównie za sprawą dwóch najwybitniejszych muzyków Zgromadzenia Salezjańskiego pierwszej połowy XX w., ks. Antoniego Hlonda (Chlondowskiego) i ks. Idziego Ogiermana Mańskiego, salezianie stali się w Polsce pionierami ruchu muzycznego wśród młodzieży.

Zwieńczeniem działalności muzycznej Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce było założenie w 1916 r. Średniej Zawodowej Szkoły Organistowskiej w Przemyślu. Szkoła przemyska odegrała olbrzymią rolę w upowszechnieniu kultury muzycznej, zwłaszcza religijnej, w naszym kraju. Działalność szkoły przyczyniła się do odnowy polskiej muzyki religijnej oraz podniesienia poziomu wykształcenia organistów kościelnych<sup>40</sup>. W gronie jej absolwentów znaleźli się późniejsi doskonali organiści, animatorzy życia muzycznego w parafiach oraz muzycy pracujący w różnych instytucjach artystycznych Polski.

W latach 1936–1937 oraz 1958–1959 ks. Mański pełnił funkcję dyrektora tej placówki. Gdy w 1958 r. ponownie objął stanowisko dyrektora Szkoły Organistowskiej w Przemyślu podniósł szkołę na bardzo wysoki poziom, zyskując dla niej pełne uznanie władz państwowych. Ocena ta była jednak rezultatem

---

<sup>39</sup> Wśród wielu orkiestr dętych i symfonicznych, w zależności od stanu liczebnego wychowanków, jak również sytuacji ekonomicznej zakładu, były orkiestry małe (około 15 osób) i duże, w których liczba instrumentów dochodziła do 70. Por. ks. Z. Malinowski, *Działalność muzyczna salezjanów polskich*, w: *75 lat działalności salezjanów...*, s. 113.

<sup>40</sup> Ks. K. Niegowski, dz. cyt., s. 192–193.

wieloletniej wytężonej pracy nauczycieli i uczniów. Ksiądz Mański, będąc nauczycielem harmonii, ćwiczeń z harmonii oraz fortepianu, przygotowywał się do tych zajęć bardzo sumiennie, przesiadywał w swoim pokoju nieraz do późnych godzin nocnych. Jednocześnie „był niezwykle wymagający. Uczeń który źle zrobił zadanie z harmonii, miał obowiązek poprawić je i przynieść następnego dnia o godzinie szóstej rano. Ksiądz Idzi bardzo ciekawie prowadził ćwiczenia z harmonii. W momencie gdy jeden z uczniów grał na fortepianie ćwiczenie, pozostali jego koledzy grali je na cichych klawiaturach. Każdy z uwagą słuchał grającego, gdyż w wypadku pomyłki wybrany uczeń musiał dokładnie określić, w którym głosie i jaki dźwięk został źle zagrany. Tak więc ćwiczenia z harmonii połączone były z kształceniem słuchu”<sup>41</sup>. Mimo ogromnych wymagań, jakie stawiał uczniom, młodzież kochała go bardzo i widać było, że ze wzajemnością. Jednak pod osłoną pewnej szorstkości ks. Mański starał się skrzętnie ukrywać osobiste przywiązanie do wychowanków, a także tamować uczucia, którymi darzyli go uczniowie. Nie miał w zwyczaju szukania taniej popularności, pomimo tego stale otaczała go rzesza młodzieży, wyczuwając w osobie księdza Idziego prawdziwego i szczerego przyjaciela<sup>42</sup>.

W szkołach i formacyjnych domach salezjańskich muzyka ściśle była związana z przedstawieniami teatralnymi i scenicznymi. Głównie były to bożonarodzeniowe jasełka i misteria Męki Pańskiej, religijne i okolicznościowe akademie oraz czysto rozrywkowe wieczorki muzyczno-literackie. Ksiądz Mański uczestniczył w przygotowywaniu tych przedstawień już jako gimnazjalista, nowicjusz i kleryk salezjański, a także w późniejszych latach, gdy pełnił funkcję nauczyciela muzyki w szkołach salezjańskich. Ksiądz Idzi Mański obok ks. Antoniego Hlon-da, stał się najpopularniejszym kompozytorem muzyki chóralnej i instrumentalnej towarzyszącej salezjańskim akademiom i spektaklom teatralnym.

#### 4. Skromność, pomimo nieprzeciętnej wiedzy i zdolności muzycznych

Ksiądz Mański, organista, dyrygent, chórmistrz, kompozytor, był wszechstronnie wykształconym muzykiem. Mimo ogromnej wiedzy, którą zdobył, cechowała go niezwykła skromność, rzadko spotykana u artystów. Pracę pedagogiczną prowadził na różnych szczeblach szkolnictwa. Dzięki swej wielkiej kulturze duchowej i skromności, czuł się bardzo dobrze w charakterze nauczyciela zarówno w szkołach zawodowych, gimnazjach i liceach, jak również pełniącego funkcję wykładowcy w uczelniach filozoficznych i teologicznych<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> J. Zawadzki, *Ksiądz Idzi Ogierman Mański – człowiek, kompozytor i pedagog*, w: *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*, red. ks. J. Pikulik, t. VII, Warszawa 1985, s. 433.

<sup>42</sup> Ks. S. Rokita, dz. cyt. (brak paginacji).

<sup>43</sup> Tamże.



Kiedy od września 1948 r. objął stanowisko wykładowcy muzyki w Seminarium Salezjańskim w Czerwińsku, miał świadomość, że przygotowujący się do kapłaństwa klerycy za kilka lat w duszpasterstwie będą zmuszeni pełnić nie tylko kapłańskie funkcje. W trudnych czasach powojennych księża często wykonywali również obowiązki kościelnego i organisty. Zdając sobie z tego sprawę, ks. Mański zrezygnował z wielkich aspiracji muzycznych i przygotowywał swoich uczniów praktycznie, przekazując im to wszystko, co mogło się przydać w krzewieniu śpiewu i liturgii<sup>44</sup>.

Chodź ks. Mański miał nieprzeciętną wiedzę i zdolności muzyczne, to w dziedzinie kompozycji cechowała go prawdziwa pokora. Po skomponowaniu swojego utworu miał zwyczaj zasięgnięcia zdania i to nie zawsze specjalisty. Jego kompozycje przeznaczone były dla szerokiego grona odbiorców, stąd miarodajna była również opinia niewykształconego słuchacza. Kiedy usłyszał, że rzecz jest zbyt trudna, że nie będzie zrozumiała i przyjęta, wtedy taką kompozycję odkładał, a nawet niszczył<sup>45</sup>. Ksiądz Mański trzymał się zasady, że każdy utwór musiał przeleżeć u niego na biurku przynajmniej dwa lata. Wtedy raz jeszcze wracał do niego, nanosił ewentualne poprawki i dopiero rozpowszechniał. Było to podyktowane skrupulatnością i dokładnością, z jaką kompozytor traktował nawet najdrobniejszą pracę, wkładając w nią całą duszę<sup>46</sup>.

Chlubną kartę zasług dla Zgromadzenia Salezjańskiego zapisał ks. Idzi jako wychowawca licznego grona młodych salezjanów – muzyków. Nigdy nie okazywał zazdrości wobec współbraci z wykształceniem muzycznym. Wprost przeciwnie, wyjątkowo zależało mu na tym, aby jego zgromadzenie dysponowało kadrą wysoko wykwalifikowanych muzyków. Młodzież wybitnie uzdolnioną, szczególnie rokującą nadzieje wstąpienia do zgromadzenia, po ukończeniu szkoły organistowskiej kierował na placówki, które stwarzały im warunki podjęcia studiów, bądź, wykorzystując swoje znajomości i kontakty, bezpośrednio wysyłał na uczelnie muzyczne do Warszawy, Krakowa, Gdańska czy Łodzi. „Księżdu Idziemiu zawdzięczam moje późniejsze studia muzyczne. Któregoś dnia po pierwszym roku kapłaństwa wezwał mnie ks. inspektor Rokita i powiedział mi, że mam rozpocząć studia muzyczne. Zacząłem się wymawiać, mówiąc, że się nie nadaję, ale ksiądz inspektor przerwał: »Nadajesz się [...]. Ksiądz Idzi Mański radzi mi wysłać cię na studia« [...]. Potrzeba nam wykształconych muzyków. Zresztą nie tylko ja zawdzięczam studia muzyczne ks. Idziemiu. Ksiądz Mański pomógł mi też i przez to, że darzył mnie zaufaniem. Powierzał mi wiele spraw muzycznych. To mnie zobowiązywało i równocześnie zachęcało do pracy. Nie chciałem go zawieść<sup>47</sup>”.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Ks. J. Kochański, *Takim go pamiętamy. Wspomnienia o ks. Idzim Mańskim*, „Ostra”, s. 33.

<sup>47</sup> Tamże, s. 30.

## 5. Serdeczność i życzliwość wobec ludzi

Ksiądz Idzi Mański kochał ludzi i potrafił im to okazywać. Szczególnie w kontaktach z wychowankami szkół i zakładów salezjańskich odznaczał się serdecznością. Z sympatią i szczerym oddaniem poświęcał się młodzieży, przez co zdobył jej zaufanie i przyjaźń. W Liceum Salezjańskim w Aleksandrowie Kujawskim dał się poznać jako doskonały nauczyciel i wychowawca klasy, potrafiący nawiązać z młodzieżą przyjacielskie kontakty<sup>48</sup>. O pracy pedagogicznej oraz serdecznym stosunku ks. Idziego do młodzieży gimnazjalnej wspomina jedna z uczennic Gimnazjum Księży Salezjanów w Sokołowie Podlaskim: „Ksiądz Idzi kochał młodzież, kochał młodość i sam przez całe życie pozostawał młodym entuzjastą. Obcując z nim, nie odczuwało się różnicy wieku, a jego towarzystwo przedkładało się chętnie nad stosunki z ludźmi młodymi wiekiem. [...] Umiał znaleźć drogę do serc i umysłów”<sup>49</sup>. Troska o dobro młodzieży nie była wymuszonym obowiązkiem wynikającym z przynależności do Zgromadzenia Salezjańskiego, ale jedną z cech osobowości ks. Mańskiego.

Życzliwość dla otoczenia i ofiarność wobec ludzi były powszechnie dostrzegane. W Liceum Salezjańskim w Aleksandrowie Kujawskim (były to lata 1937–1939) ks. Idzi pełnił funkcję nauczyciela muzyki oraz religii, ponadto powierzono mu wychowawstwo pierwszej klasy. Wychowankowie zakładu w Aleksandrowie szanowali ks. Idziego i Ignęli do niego, ponieważ odznaczał się szlachetnością i lojalnością wobec młodzieży. W przypadkach spornych zawsze ujmował się za słuszną sprawą, a jeśli wymagała tego konieczność, stawał po stronie młodzieży. W innych sytuacjach potrafił zwrócić uwagę i powiedzieć niemiłą prawdę, jednak nie dostrzegano w tym nigdy dokuczliwej złośliwości czy chęci zaszkodzenia komukolwiek<sup>50</sup>. Ksiądz Idzi zjednał sobie przyjaźń, sympatię, a przede wszystkim zaufanie wychowanków. „Jesienią 1938 r. chłopcy klasy licealnej popadli w poważny konflikt z regulaminem zakładowym. Odmówili udziału w lekcjach. Przełożeni ani profesorowie nie umieli opanować sytuacji. Kilku uczniom groziło wydalenie z zakładu. Wtedy zadania pojednania podjął się ks. Idzi. Brał szczególnych chłopców na prywatne rozmowy, do każdego przemawiał po przyjacielsku i »bunt« został zażegnany. Nikogo nie wydalono i klasa była odtąd wzorowa tylko dzięki autorytetowi ks. Idziego i zaufaniu, jakim go darzyła młodzież”<sup>51</sup>. W różnorodny sposób starał się tchnąć w swoich uczniów zapał i entuzjazm, uświadomić ich i przekonać o zdolnościach, ponadto obudzić zamiłowanie i chęć do dalszej nauki.

<sup>48</sup> Ks. A. Malewski, art. cyt., s. 21.

<sup>49</sup> Gładyska, art. cyt., s. 40.

<sup>50</sup> Tamże, s. 21.

<sup>51</sup> Ks. A. Malewski, art. cyt., s. 21.

„Hojny, udzielający się wszystkim i wszystkim pomocny” był nie tylko dla młodzieży salezjańskiej czy współbraci zakonnych, ale również studentów. Zaświadczył o tym w swoich wspomnieniach Stefan Kisielewski, kolega ks. Idziego z czasów studiów w Konserwatorium Warszawskim: „Dobroci tak bezgranicznej, a tak naturalnej, promieniującej nieustannie, a nie szukającej uznania czy wdzięczności, dobroci samej w sobie [...], nie spotkałem w ogóle [...]. Dobroć ta szła w parze z absolutnym lekceważeniem siebie, swojego dobra, swoich spraw czy interesów. Książd Idzi potrafił całkowicie przekreślić własną osobę i wszystko co robił, gdy szło o dopomożenie w czymkolwiek”<sup>52</sup>.

Specyficznej dobroci serca doświadczył w nowicjacie ks. Wiesław Dąbrowski, będący wówczas sekretarzem i pomocnikiem ks. Mańskiego. „Z trzech okien w pokoju ks. Profesora jedno było »moje«. Co tam leżało, należało do mnie. Taka była umowa. Po każdej podróży, po każdym większym święcie, gdy przełożeni mieli na stole jakieś smakołyki, których my nowicjusze nie otrzymywaliśmy, ks. Mański odkładał na to »moje« okno zawsze coś dobrego. Bardzo często [...] ks. Mański wołał mnie i mówił: »skocz do jadalni i zajrzyj pod stół tam, gdzie ja siedzę«. Zawsze znajdowałem tam kawałek mięsa ułożony na chlebie i przykryty serwetką. Była to część obiadu, której wyrzekał się ks. Profesor na rzecz młodszego współbrata”<sup>53</sup>.

## 6. Radość i optymizm salezjański

Do elementarnych cech osobowościowych salezjanina powinny należeć radość i optymizm. Książd Idzi postrzegany był jako człowiek o niezwykle fascynującym charakterze. Będąc studentem Konserwatorium Warszawskiego, choć kilkanaście lat starszym od pozostałych na roku, zadziwiał wszystkich żywiołowością i niespożytą energią w nauce i działaniu. Młodszy od Księdza koledzy, wobec jego entuzjazzmu życiowego, czuli się w jego obecności „ciężkimi, nieruchawymi i przyziemnymi”<sup>54</sup>. W pamięci młodzieży Salezjańskiego Liceum w Aleksandrowie Kujawskim, pozostał wesoły, tryskający humorem, budujący pogodą ducha, potrafiący rozweselić towarzystwo. Był „prawdziwym zaczynem ewangelicznym salezjańskiego ducha w zakładzie. Wszyscy do niego Ignęli, szukali jego towarzystwa”<sup>55</sup>. Młodzież Gimnazjum Księża Salezjanów w Sokołowie Podlaskim także z sentymentem wspomina sympatycznego katechetę i nauczyciela muzyki: „Zawsze wesoły, żądny przygód, płatał figle obcującej z nim młodzieży, wynajdywał dla niej naj-

<sup>52</sup> S. Kisielewski *Przyjaciel, który odszedł nagle*, „Tygodnik Powszechny”, R. 20, 1966, nr 37, s. 4.

<sup>53</sup> Ks. W. Dąbrowski, art. cyt., s. 31.

<sup>54</sup> S. Kisielewski, art. cyt., s. 4.

<sup>55</sup> A. Malewski, art. cyt., s. 21.

dziwniejsze przydomki, które jednak nigdy nikogo nie obraziły. [...] Jego lekcje nierzadko były przeplatane dowcipem, ale tylko wtedy, gdy czas na to pozwalał<sup>56</sup>.

Życiowy optymizm nie opuścił ks. Idziego w trudnych warunkach wojennych, gdy znalazł się na terenach wschodnich. Nawet krótki pobyt w Baranowiczach w 1939 r., podczas niemieckich nalotów, stał się okazją do podniesienia na duchu mieszkańców tego miasta. W piwnicy, w której znaleźli schronienie „ks. Idzi objął zaraz prowadzenie modlitw, a potem zaczął po swojemu obecnych rozweselać, dodawać otuchy i częstować, czym tylko miał<sup>57</sup>.

Ksiądz Idzi Mański miał specyficzną umiejętność powiązania salezjańskiej radości z głębokim życiem wewnętrznym, choć pozornie nie przejawiało się to w jego postawie i zewnętrznym zachowaniu. Pogoda ducha i humor, który go nie opuszczał, sprawiały może inne wrażenie, jednak w pamięci braci, którzy mieli z nim częstszy kontakt i znali go bliżej, pozostał wzorowym salezjaninem, sumiennie spełniającym praktyki pobożne i prowadzącym głębokie życie wewnętrzne<sup>58</sup>.

## 7. Pobożność Maryjna, duch modlitwy i asceza salezjańska

Ksiądz Idzi Mański był człowiekiem modlitwy. Całe jego życie przepełnione było głęboką więzią z Bogiem. Już w dzieciństwie żywił cześć do Najświętszego Sakramentu, która objawiała się w codziennym przystępowaniu do Komunii świętej. Ulubionym jego nabożeństwem była Droga Krzyżowa, którą początkowo odprawiał w każdy piątek, później starał się to czynić to codziennie. Klerycy Niższego Seminarium Duchownego w Łądzie z podziwem opowiadali, jak to ks. Mański wstawał w nocy i przyświecając sobie latarką, odprawiał w kościele Drogę Krzyżową<sup>59</sup>. Ducha pobożności ks. Idzi starał się tchnąć w serca swoich wychowanków, gimnazjalistów, nowicjuszy czy kleryków. Wielu z nich, również współbracia kapłani, wspominają chwile, kiedy wspólnie wędrując po górach pod przewodnictwem księdza profesora, odprawiali Drogę Krzyżową, odmawiali różaniec<sup>60</sup>.

Gorąca miłość do Matki Najświętszej zdominowała całą pobożność ks. Mańskiego. Już jako uczeń gimnazjum w Oświęcimiu, w okresie Adwentu rozpoczął dzień o świcie grą na organach na Mszy Roratniej. Niedzielę zaś rozpoczynał Godzinkami Maryjnymi, które śpiewano przed poranną mszą świętą. Ta pobożność stała się pomocna w odkryciu powołania do stanu kapłańskiego w Zgromadzeniu Salezjańskim. W późniejszych latach współbracia często budowali się jego dziecięcą pobożnością i żarliwym nabożeństwem do Matki Bożej. Powtarzali

<sup>56</sup> Gładyska, art. cyt., s. 41.

<sup>57</sup> Tamże, s. 22.

<sup>58</sup> Ks. A. Malewski, art. cyt., s. 21.

<sup>59</sup> Ks. J. Bejnarowicz, art. cyt., s. 35.

<sup>60</sup> Tamże, s. 35.

często ks. Mańskiemu, że za przepiękne pieśni, które ku Jej czci komponował, sama przyjdzie po niego w momencie śmierci i zaprowadzi bezpośrednio do nieba. On wówczas odpowiadał z uśmiechem: „Już ja siebie znam najlepiej i dlatego ciągle się modłę o jedno, aby się tylko dostać do czyśćca. Potem już mnie jakiś miłosierny zdoła przemycić do nieba, choćby i po najdłuższym czasie”<sup>61</sup>.

Głębką wiarę i ducha umartwienia ks. Mański wyraził swoją postawą, gdy w Czerwińsku poważnie zachorował ks. Marcin Kaźmierczak. W intencji jego wyzdrowienia ks. Idzi nałożył sobie całodzienny ścisły post, nie brał do ust żadnego posiłku. Umartwieniem i modlitwą wypraszał zdrowie dla chorego, a wszystko tuszował tym, że to on sam źle się czuje i nie może jeść ani pić. Swoje dobre uczynki często ukrywał, nie chcąc dać współbraciom powodów do pochwał pod swoim adresem<sup>62</sup>. „Ks. Idzi lubował się w dobrodziejstwach spełnianych anonimowo, o których nikt nigdy nie miał się dowiedzieć”<sup>63</sup>.

Jedną z form duchowości salezjańskiej, zalecaną przez ks. Jana Bosko, a praktykowaną przez kapłanów tego zgromadzenia, jest comiesięczne ćwiczenie dobrej śmierci. Ksiądz Mański podchodził to tej praktyki z wewnętrznym zaangażowaniem i powagą. Pełniąc funkcję wykładowcy muzyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie w latach 1963–1966, bywał często w Sokółowie Podlaskim. Okazją dla tych odwiedzin były, obok uroczystości salezjańskich, ćwiczenia dobrej śmierci. Ksiądz Ignacy Chodźko po latach wyznaje, że jako młody wówczas kapłan, a na dodatek uczeń ks. Mańskiego, ze wzruszeniem i wewnętrznym zawstydzeniem słuchał spowiedzi profesora. Ksiądz Mański ze szczerością i prostotą nowicjusza przystępował do każdego sakramentu pokuty, tym bardziej odbywanego w dniu ćwiczenia dobrej śmierci<sup>64</sup>. Tak poważne traktowanie sakramentu pokuty, jak również przypadkowo zasłyszane kiedyś jego wyznanie dotyczące wieczności, ujawniają głębię jego wiary i chrześcijańską nadzieję eschatologiczną. Kiedy ks. Mański dowiedział się o śmierci, związanego ze Zgromadzeniem Salezjańskim, świątobliwego pana Skwarkowskiego, serdecznie zazdrościł zmarłemu momentu, w jakim ona nastąpiła. Stało się to w oktawie święta Matki Bożej Wspomożycieli Wiernych i w tygodniu modlitw całego świata salezjańskiego za polską inspekcję. „Ale mu się udało – mówił. Zabierze od razu wszystkie modlitwy. I to też sztuka umrzeć w oktawie po święcie Wspomożycielki. Szczęściar!”<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Ks. S. Rokita, dz. cyt.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> J. Węcowski, *Niezwykły poseł z niezwykłego świata. Ks. Idzi Ogierman Mański*, „Inspiracje” XI/XII 1996, nr 6 (42), s. 42.

<sup>64</sup> Ks. S. Szmidt, art. cyt., s. 35.

<sup>65</sup> Tamże, s. 36–37

\* \* \*

Naturalne cechy osobowościowe ks. Idziego Ogiermana Mańskiego, styl jego pracy i posługiwania duszpasterskiego, świadczą, że do końca był wierny otrzymanemu powołaniu i przynależności zakonnej. Wszelkie swoje predyspozycje intelektualne, talent muzyczny oraz siły fizyczne i duchowe wykorzystał dla dobra Zgromadzenia i ludzi powierzonych jego pieczy duszpasterskiej. Ponieważ został posłany szczególnie do młodzieży, wobec niej otworzył swoje serce, darząc miłością, serdecznością i pełnym oddaniem. Choć całe jego życie w Zgromadzeniu związane było z pracą pedagogiczną i muzyką, nigdy nie zatracił swego posłannictwa kapłańskiego oraz ducha salezjańskiego. Dla wielu współbraci stał się wzorem realizacji charyzmatu Zgromadzenia Salezjańskiego.

#### SALESIAN CHARISMA AND ITS REALIZATION IN THE LIFE OF THE REVEREND IDZI OGIERMAN MAŃSKI

##### Summary

The Reverend Idzi Ogierman Mański was a Salesian, a composer and an educator who included his musical passion into his priestly life. The first part of the article presents the most important features of Salesian charisma. Its realization in the priestly life of the Reverend Idzi Ogierman Mański and also in his musical and educational working was shown later in the article emphasizing his personal features. Especially the Reverend's ardour in fulfilling his educational duties, his goodness and understanding towards his alumni together with his sacrifice for youth are strongly stressed. The contents of the article is substantiated with numerous recollections of the Reverend Mański's friends and students.

**Notka o Autorze:** ks. mgr JANUSZ DREWNIAK – w 2001 r. uzyskał dyplom magistra sztuki Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina w Warszawie. Obecnie jest doktorantem muzykologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Mieczysław Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2002, ss. 215.

Zagadnienie moralności jest dzisiaj bardzo szeroko dyskutowane i to zarówno na terenie pedagogiki, jak i psychologii. Podkreśla się także konieczność wypracowania metod badawczych, mogących być pomocą w kształtowaniu i wychowaniu młodego człowieka do postaw moralnych.

Sam termin *moralność* jest wieloznaczny. W sensie obiektywnym jest to zespół norm i ocen ludzkiego postępowania, które uzasadniane są bądź metafizycznie, bądź religijne, bądź umową społeczną obowiązującą powszechnie i nie podległą zmianie. Natomiast w sensie subiektywnym jest to postawa osobista człowieka, który poprzez swoje postępowanie świadome i dobrowolne wyraża relację do swego życia, określanego przez uznawany przez niego system norm.

Pojęcie moralności odnosi się przede wszystkim do czynu. W czynie podkreśla się, że może on być moralny lub niemoralny. Ostatecznie moralność jest pewną jakością aktu, która decyduje o tym, że jest on dobry lub zły. Na ten fakt składają się dwa zasadnicze elementy: po pierwsze – element obiektywnej zgodności z wartościami normatywnymi, istniejącymi niezależnie od woli jednostki, oraz po drugie – element subiektywny, który jest nastawieniem osoby spełniającej dany czyn. Jest to świadoma i wolna decyzja spełnienia poznanego dobra zgodnie z wartościami normatywnymi. Pominięcie któregośkolwiek elementu powoduje zubożenie i zniekształcenie prawdziwego pojęcia moralności. Obiektywny porządek jest stopniowo poznawany przez człowieka i uświadamiany przez niego w formie jakiejś nieodpartej konieczności, z którą trzeba się liczyć. To uświadomienie sobie obiektywnego porządku pociąga za sobą subiektywne, osobiste ustosunkowanie się do niego. Dlatego też tak ważny jest subiektywny element osobowy moralności. Zwrócenie uwagi na element subiektywny czynu moralnego jest konieczne, gdyż wewnętrzne ustosunkowanie się do czynu decyduje o jego wartości moralnej. Aby czyn był prawdziwie moralny, nie wystarczy tylko, by był materialnie dobry, ale musi być również formalnie dobry. Nie tylko zewnętrznie poprawny, ale prawdziwie ludzki, tj. świadomy i dobrowolny. Tylko w takim czynie osoba jest właściwie sobą. Czyny wynikające z przyzwyczajenia nie są tak nasze, jak te, które są wyrazem naszej linii działania. Pojęcie moralności łączy się z pojęciem dobra i zła, jako że one wyrażają albo jakąś wartość moralną, albo jej negację. Bywają również zabarwione uczuciowo, gdyż ku dobru kieruje się, a od zła odwraca ludzkie pożądanie. Zabarwienie uczuciowe powoduje, że czyn nie skierowany ku dobru, zazwyczaj łączy się z poczuciem winy, obciążeniem sumienia i lękiem przed karą.

Natomiast, gdy pojęcie moralności odnosi się do osoby, a nie do czynu, to bierze się pod uwagę nie tylko to, czy dana osoba jest zdolna do podjęcia czynów prawdziwie mo-

ralnych, ale również fakt przyjęcia przez tę osobę określonego systemu wartości i kierowania się nimi w życiu. Natomiast, gdy podkreśla się rozwój moralności danej osoby, to mamy na myśli rozwój wszystkich dyspozycji, które warunkują moralne postępowanie i o tym postępowaniu decydują. Tak rozumiana moralność, brana w znaczeniu przedmiotowym a nie formalnym, podlega rozwojowi.

Intencją autora przedstawianej publikacji jest spojrzenie na problematykę wychowania moralnego z personalistycznego punktu widzenia. Autor książki przeciwstawia się wychowaniu liberalnemu, w którym trudno jest odnaleźć zasady moralne. Jest przekonany, że wychowania nie można opierać na wartościach relatywnych, tzn. znajdujących się między jakąś wartością pozytywną i negatywną. Uważa, że w wychowaniu moralnym jedynym słusznym wyborem jest wybór dobra i w tym kierunku powinno iść wychowanie młodego człowieka.

Prezentowana książka zawiera, oprócz wstępu autora, siedem rozdziałów, zakończenie oraz bibliografię. Literatura, z której korzysta autor, jest ubogacona pozycjami obcojęzycznymi, co wzmacnia omawianą tematykę i inspiruje do dalszych poszukiwań.

W rozdziale pierwszym autor dokonuje ogólnej charakterystyki wychowania moralnego. Uważa, że rozwój moralny odgrywa zasadniczą rolę w życiu młodego człowieka. Dlatego też zabieganie o kształtowanie zachowań i postaw moralnych jest cechą konstytutywną każdego wychowania. O wychowaniu moralnym autor książki mówi w aspekcie opisowym i oceniającym, uważa, że w praktyce pedagogicznej obie wersje wychowania moralnego mogą okazać się pożyteczne. Zależy to jest od stopnia dojrzałości umysłowej i społecznej młodego człowieka. Do tradycyjnych metod wychowania moralnego autor dopisuje nowsze metody, wśród których wymienia: metodę rozwijania samorządności wśród dzieci i młodzieży, klaryfikacji wartości oraz rozumowania moralnego. Na szczególną uwagę zasługują czynniki psychospołeczne uwarunkowania wychowania moralnego, które wspomagają skuteczność wychowania moralnego. Wśród nich wymienia m.in. podmiotowe traktowanie dzieci i młodzieży, tworzenie wśród nich atmosfery wolnej od lęku, umiejętność porozumiewania się między nimi oraz samodoskonalenie rodziców, wychowawców i nauczycieli.

Rozdział drugi jest przeglądem teorii rozwoju moralnego ze szczególnym uwzględnieniem teorii poznawczo-rozwojowych oraz teorii uczenia się. Szeroko zaprezentowane są stadia rozwoju moralnego w ujęciu J. Piageta i L. Kohlberga, natomiast dość ubogo na tym tle przedstawione są koncepcje rozwoju moralnego w teoriach uczenia się, czy też w teoriach humanistycznych. Z badań nad rozwojem moralnym autor ukazuje badania nad: zagadnieniem rozumowania moralnego, powiązaniem rozumowania moralnego z rozwojem intelektualnym oraz postępowaniem moralnym, czy też uniwersalność faz rozwoju moralnego i różnice w rozwoju moralnym dziewcząt i chłopców. Ostatecznie rozdział ten kończy krótkie ukazanie konieczności wychowania dzieci i młodzieży do przyswajania uniwersalnych norm moralnych, umiejętności odróżniania dobra od zła oraz kształtowanie sumienia. Są to czynniki, które jeśli zostaną prawidłowo ukształtowane staną się sprzyjające rozwojowi moralnemu.

W rozdziale trzecim, zatytułowanym *Wartości tworzywem wychowania moralnego*, autor szeroko omawia różne sposoby rozumowania i istnienia wartości oraz podaje rozmaite ich klasyfikacje (np. E. Spranger, M. Rokeach). W tym względzie odnajdujemy również istotą literaturę polskojęzyczną zaprezentowaną przez autora. Wśród wartości mających istotny wpływ na wychowanie moralne dominujący staje się altruizm, która to



wartość w ujęciu autora jest nadrzędna w stosunku do innych wymienionych w prezentowanej publikacji. Rozdział kończy prezentacja teorii i badań dotyczących wartości.

Rozdział czwarty poświęcony jest autorytetowi w wychowaniu moralnym. Autorytet, podobnie jak wartości, jest istotnym elementem wychowania moralnego. Obszernie omówione jest pojęcie autorytetu oraz różne rodzaje autorytetu. Szczególny nacisk położono na zaprezentowanie znaczenia autorytetu w wychowaniu moralnym młodego człowieka. Autor wyszczególnia również cechy osobiste i kompetencje zawodowe nauczycieli. Nauczyciel charakteryzujący się wysokim poziomem moralnym powinien być wiarygodny w słowie i czynie. Do pełnego rozwoju moralnego konieczne jest świadome i celowe przypominanie osób, których życie i działalność na rzecz dobra innych stanie się wzorem postępowania moralnego.

Kolejny rozdział poświęcony jest nauczaniu religii w procesie wychowania moralnego. Autor podkreśla znaczenie, jakie może mieć katecheza szkolna w indywidualnym rozwoju moralnym ucznia. Uwypukla również różnego rodzaju koncepcje nauczania religii. Na szczególną uwagę zasługuje materiał dotyczący wymagań stawianych katechetom oraz problemów związanych z nauczaniem katechezy.

Rozdział szósty jest ukazaniem wychowania seksualnego jako integralnej części wychowania moralnego. Wychowanie seksualne zdaniem autora nie może być ukazane jedynie jako wartość sama w sobie. Takie podejście sprawia, iż znajduje się ono poza jakąkolwiek oceną moralną. Podkreśla konieczność wychowania seksualnego opartego na podstawach biologicznych i etycznych. Autor, powołując się na badania, m.in. Kilpatricka, uzasadnia, iż wychowanie seksualne odwołujące się do oceny moralnej nie tylko jest skuteczne, ale też poprawne. Do warunków poprawności wychowania seksualnego zalicza: wzajemną miłość rodziców, uświadomienie seksualne we właściwym czasie oraz podjęcie dialogu z młodzieżą przez rodziców na nurtujące ich problemy związane z płciowością człowieka.

W ostatnim rozdziale przedstawiona jest problematyka czynników dezintegrujących proces wychowania moralnego. Do czynników takich w dobie współczesnej zalicza się hipertrofię postaw konsumpcyjnych, dewaluację wartości moralnych, anonimowość w kontaktach międzyludzkich, instytucjonalizację życia społecznego, jak również nadmiar agresji i seksu w mediach. Natomiast czynnikami utrudniającymi proces wychowania moralnego w rodzinie są: dezintegracja życia rodzinnego, wadliwe postawy rodziców, niedosyt miłości rodzicielskiej oraz brak wzorców osobowych w rodzinie. Jednocześnie autor ukazuje wiele czynników niesprzyjających wychowaniu moralnemu uczniów w szkole. Są nimi przede wszystkim: autokratyczny styl kierowania wychowawczego, preferowanie kształcenia intelektualnego, niedocenywanie wychowania moralnego, jak i niedostateczna współpraca z rodzicami. Wśród innych czynników dezintegrujących wymienia autor pozbawienie dzieci i młodzieży dobrego przykładu ze strony dorosłych, nadmiar perswazji i pouczeń oraz brak konsekwencji w postępowaniu pedagogicznym.

Poszczególne rozdziały tworzą przejrzystą całość. Niewątpliwie zaletą recenzowanej książki jest możliwość wykorzystania jej zarówno przez szerokie grono pedagogiczne, wychowawców różnych ośrodków jak i rodziców. Inną zaletą jest zastosowanie krótkich streszczeń głównych idei zawartych w poszczególnych rozdziałach. Daje to czytelnikowi możliwość wyboru materiału, który leży u podłoża jego zainteresowań.

Książka ta może stać się cenną pozycją nie tylko dla osób zainteresowanych wychowaniem młodego pokolenia, ale również wskazówką w poszukiwaniach naukowych. Publikacja ta wpisuje się również w założenia reformy edukacji, która sygnalizuje koniecz-

ność wychowania młodego pokolenia we wszystkich płaszczyznach zmierzających do ukształtowania dojrzałej osobowości.

ks. Dariusz Buksik SDB

Stanisław Tokarski, *Dojrzałość religijna osób należących do wspólnot neokatechumenalnych*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2001, ss. 199.

Książka *Dojrzałość religijna osób należących do wspólnot neokatechumenalnych* została napisana przez Stanisława Tokarskiego pracownika Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autor jest jednym z inicjatorów powstania Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich. Problematyka książki znajduje się w nurcie zainteresowań autora, który w swojej pracy badawczej podejmuje zagadnienia psychologii religii, motywacji i psychoterapii.

Publikacja ta wpisuje się w bogatą literaturę psychologiczną dotyczącą badań nad religijnością i dojrzałością religijną człowieka. Dojrzałość religijna jest przedmiotem badań i interpretacji wielu dyscyplin, m.in. nauk filozoficznych, społecznych, teologicznych i psychologicznych. Zjawisko religijności w aspekcie psychologicznym badane jest pod kątem związku z życiem psychicznym człowieka. W badaniu i interpretacji tego zagadnienia występuje zróżnicowanie teorii i zasad, z których każde ma swoich zwolenników, jak i przeciwników. Ktoś może postawić pytanie, czy książka Tokarskiego wnosi coś nowego i czy warto poświęcić jej czas? Moim zdaniem zasługuje ona na szczególną uwagę, nie tylko z racji innego w niej ujęcia problemu dojrzałości religijnej, ale także z racji szeroko przedstawionych badań własnych.

Prezentowana książka zawiera wstęp, trzy rozdziały, streszczenie, bibliografię, spis tabel i wykresów, aneksy oraz spis treści. Literatura przedstawiona w bibliografii jest bogata i wszechstronna, zawiera 167 pozycji, w tym także pozycje obcojęzyczne. W aneksie autor zamieszcza opis zastosowanych narzędzi badawczych. Na szczególną uwagę zasługują narzędzia opracowane przez autora. Są nimi: Skala Dojrzałości Postaw Religijnych (SDPR) badająca integralny, wspólnotowy i dynamiczny charakter religijności oraz Kwestionariusz Wartości Religijnych (KWR) i Preferowane Wartości (PW) jako narzędzia badające centralność wartości religijnych w systemie wartości.

Rozdział pierwszy został poświęcony omówieniu teoretycznych podstaw badań nad dojrzałością religijną. Zagadnienie to zostało ukazane jako wynik interdyscyplinarnych poszukiwań. Inspiracją dla autora stały się: teologia, filozofia i psychologia. Na tej podstawie dokonał określenia wskaźników dojrzałości religijnej. Sformułowania zaczerpnięte z teologii i filozofii posłużyły autorowi do pełniejszego zrozumienia tej kwestii w perspektywie psychologicznej. Ukazując psychologiczne aspekty dojrzałości religijnej, opiera się na różnych szkołach psychologicznych, odwołując się zarówno do autorów zagranicznych (m.in. Z. Freuda, K. G. Junga, E. Frankla, G. Allporta czy A.H. Masłowa), jak i polskich (m.in. J. Pastuszki, Z. Uchnasa, J.A. Nowaka, W. Prężyny i Z. Chlewińskiego). Różnorodność poglądów pozwoliła autorowi spojrzeć na dojrzałość religijną w sposób komplementarny. Rozważania teoretyczne kończą się zaprezentowaniem psychologicz-

nych wskaźników dojrzałości religijnej, które stały się podstawą doboru odpowiednich narzędzi badawczych.

Dojrzałość religijna została sprawdzona i zweryfikowana empirycznie na grupie osób przynależących do wspólnot neokatechumenalnych. W grupach tych prowadzona jest długa i systematyczna formacja religijna. Można więc przypuszczać, że dojrzałość religijna osób przynależących do tych grup jest wyższa niż u osób niepodlegających takiej formacji. Autor poszukiwał zmian, jakie zachodzą u członków tych wspólnot w zakresie dojrzałości religijnej oraz tego, czy rozwój ten zmierza w kierunku religijności dojrzałej. Badano także intensywność zmian, biorąc pod uwagę czas przynależności do grup. Badania przeprowadzono na grupie eksperymentalnej, w której skład wchodziły osoby uczestniczące w formacji neokatechumenalnej przez pięć lat. Natomiast grupę kontrolną tworzyły osoby, które tę formację rozpoczęły.

W celu sprawdzenia postawionych hipotez zostały zastosowane odpowiednie narzędzia badawcze (opis narzędzi znajduje się na s. 52), służące do oceny centralności wartości religijnych, zaangażowania religijnego, spójności przekonań religijnych, integralności religijnej postawy, personalnego charakteru postawy oraz wspólnotowego i dynamicznego wymiaru religijności.

Treścią drugiego rozdziału jest analiza wskaźników dojrzałości religijnej otrzymanych w wyniku badań, którymi objęto grupę 323 osób (tj. 163 osoby w grupie eksperymentalnej oraz 160 osób w grupie kontrolnej). Autor w obu grupach dokonał podziału na mężczyzn i kobiety. Na tak wyselekcjonowanej grupie ukazuje zmiany w systemie wartości, które wystąpiły u badanych osób. Uważa, że zmiany te są wynikiem formacji neokatechumenalnej. Odwołuje się do swoich badań, prezentując strukturę wartości religijnych, wartości ostatecznych i instrumentalnych oraz hierarchie wartości preferowanych przez poszczególne grupy. Przedstawia także analizę wyników badań uzyskanych w zakresie zaangażowania religijnego, spójności przekonań religijnych, integralnego charakteru religijnych postaw oraz personalnego, wspólnotowego i dynamicznego wymiaru religijności.

Ostatni, trzeci rozdział, jest podsumowaniem wyników pracy. Z przyjętych hipotez wynika, iż obie grupy: eksperymentalna i kontrolna różnią się między sobą w zakresie dojrzałości religijnej oraz wskazują na zmiany zachodzące pod wpływem formacji neokatechumenalnej. Autor zauważa, że ten sam program formacji neokatechumenalnej ma odmienny wpływ na dojrzałość religijną kobiet i mężczyzn.

Niewątpliwie walorem pracy jest pokazanie procesu zmian w rozwoju dojrzałości religijnej na podstawie danych empirycznych. Z pewnością nie jest to pełny obraz zmian, ale przyjęte na wstępie założenia zostały potwierdzone w wynikach badań. Sadzę, iż mógłby być ukazany pełniejszy obraz zmian spowodowany formacją neokatechumenalną, gdyby badaniem objęto szerszą grupę osób o większej różnorodności środowiskowej. Chodzi tu przede wszystkim o poszerzenie badań o środowiska wiejskie i małomiasteczkowe.

Kolejną wartością recenzowanej pracy jest sformułowanie koncepcji dojrzałości religijnej, której wskaźnikami są: centralność wartości religijnych w systemie wartości, zaangażowanie religijne, rozwojowy charakter religijności, spójność przekonań religijnych, integralny charakter postaw religijnych oraz indywidualny i wspólnotowy wymiar religijności. Bogactwem są również narzędzia badawcze, które mogą być wykorzystane do badania dojrzałości religijnej innych grup. Spełniony musi być jednak warunek, by były to grupy katolickie. Jest to istotne założenie, ze względu na to, że autor publikacji zjawisko religijności definiuje, opierając się na kryteriach przyjętych w katolicyzmie.

Propozycje teoretyczne zawarte w książce S. Tokarskiego mogą stać się wskazówką do dalszych prac badawczych. Jest ona cenną pozycją dla osób odpowiedzialnych za formację neokatechumenalną, jak również może być wykorzystana w formacji innych grup, które szukają odpowiedniej drogi formowania dojrzałej religijności człowieka.

ks. Dariusz Buksik SDB

Pietro Stella, *Don Bosco, (=L' identità italiana, 27), il Mulino, Bologna 2001, ss. 154.*

Podczas kwietniowego pobytu w Rzymie w moje ręce trafiła nieznana mi dotąd książka pt. *Don Bosco*, traktująca o ks. Janie Bosko (1815–1888), świętym Założycielu Zgromadzenia Salezjańskiego i wielkim wychowawcy młodzieży. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, gdyby nie dwa fakty: jej autorem okazał się Pietro Stella, a pozycja ukazała się w serii wydawniczej *L'identità italiana (Tożsamość włoska)*. Jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki ożyły we mnie wspomnienia studiów, spotkań i wykładów, które ks. prof. Stella na początku lat dziewięćdziesiątych prowadził dla nas, studentów teologii duchowości Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. W rozmowach kularowych, zwracając uwagę na polityczny kontekst beatyfikacji i kanonizacji turyńskiego wychowawcy, zapędzał się czasem, jak nam się wtedy wydawało, zbyt daleko jak na wrażliwość prostych studentów bezkrytycznie rozmiłowanych w ks. Bosko. Podkreślał, że wyniesieniu na ołtarze ks. Bosko w znacznej mierze przysłużyli się Benito Mussolini i jego faszyci. Potrzebowali rodzimych bohaterów, aby zademonstrować światu specjalny status kultury włoskiej, której świetność – jak podkreślali – sięgała czasów starożytnego Rzymu. Czy rzeczywiście tak wyglądały fakty? Czy nie było raczej tak, jak potocznie uważano, że to ks. Bosko i jego dzieło na swój sposób przysłużyły się kształtowaniu nowożytnych Włoch? Nie zawsze potrafiłiśmy wtedy znaleźć odpowiedź na pytania, które burzyły w nas salezjańskie ideały. A profesor Stella, kiedy spostrzegał nasze zakłopotanie, dyplomatycznie powstrzymywał się od dalszych wyjaśnień.

Niepokój jednak pozostawał. Był on tym bardziej uzasadniony, że budził go w nas jeden z najlepszych znawców ks. Bosko w świecie. Profesor Stella całą swoją młodość poświęcił przecież poszukiwaniu i zbieraniu książek i innych materiałów, które mogłyby mieć związek z założycielem salezjanów. Zgromadzone przez niego pozycje z czasów ks. Bosko, jak również to wszystko, co o ks. Bosko i jego dziele napisano, dały początek powstałemu w latach 1963–1976 Centrum Studiów Księdza Bosko w Rzymie. Sam Stella opublikował w latach 1979–1988 w wydawnictwie LAS (Wydawnictwo Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie) trzy zasobne tomy poświęcone ks. Bosko. Zatytułował je: *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. Tom I poświęcił życiu i dziełu świętego (ss. 304), tom II jego mentalności religijnej i pobożności (ss. 585), a III kanonizacji (304 s.). W 1980 r., w tym samym wydawnictwie, wydał książkę pt. *Don Bosco nella storia economica e sociale* (ss. 654). Tom poświęcony kanonizacji turyńskiego wychowawcy, z powodu zwrócenia przez Autora uwagi na ewentualne faszystowskie poparcie w jej przeprowadzeniu, stał się motywem ostrej dyskusji i sporych kontrowersji wśród salezjanów. Pod wpływem decyzji wyższych przełożonych Zgromadzenia, książka na pewien czas znikła nawet z półek księ-

garskich. Poprzez swoje studia ks. Stella przyczynił się do krytycznego spojrzenia na źródła do historii ks. Bosko i jego dzieła, zwłaszcza w odniesieniu do lektury osiemnastu tomów *Memorie Biografiche*. Obecnie prof. Stella jest pracownikiem naukowym Uniwersytetu Roma Tre, gdzie zajmuje się historią Kościoła. Specjalizuje się w jansenizmie włoskim, czego efektem jest publikacja *Il giansenismo in Italia*.

Kiedy po latach, jakie upłynęły od pamiętnych rzymskich wykładów, w moich rękach znalazła się nowa książka Stelli, dawne pytania ożyły ze zdwojoną siłą. Tym bardziej że – jak już wspomniałem – Autor zdecydował się opublikować swe rozważania w serii wydawniczej *L'identità italiana*. Siłą rzeczy, patrząc na ks. Bosko w kontekście szeroko pojętego zjawiska *tożsamości włoskiej*, musiał podjąć refleksję na temat jego relacji do kultury swego narodu. To wszystko sprawiło, że lektura napotkanej w Rzymie książki zapowiadała się niezwykle ciekawie.

Rzeczywiście Stella nie zawodzi oczekiwań czytelnika. Już w pierwszym rozdziale zatytułowanym *Il più italiano dei santi? (Czyżby najbardziej włoski ze świętych?)* wprowadza swego lektora w niuansy związane z upolitycznieniem, a może lepiej nasyceciem pierwiastkiem nacjonalistycznym sposobu postrzegania osoby ks. Bosko i jego kultu w okresie dominacji faszystowskiej we Włoszech. Aby zwielokrotnić efekt swojej tezy, Autor najpierw przywołuje klimat znacznego napięcia, jaki panował w stosunkach państwo – Kościół do 1929 r., czyli do momentu podpisania paktów laterańskich. W tym okresie salezjanie z ogromną wręcz desperacją opierali się organizowaniu w swych konwiktach drużyn młodzieży faszystowskiej. Stella zwraca też uwagę, że sam Mussolini mógł osobiście źle postrzegać salezjanów, gdyż ci usunęli go ze swego konwiktu w Faenzy, gdzie jako czwartoklasista zaatakował nożem swego kolegę, raniąc go dotkliwie.

Jednak już od 1929 r. obserwuje się we Włoszech wyraźne zbliżenie się środowisk faszystowskich i kościelnych. Na polu działalności salezjańskiej widać to choćby na przykładzie uroczystości beatyfikacyjnych ks. Bosko (1929). Podczas obchodów dziękczynnych w Turynie (9 czerwca) w pochodzie maszerowali najpierw wychowankowie oratoriów salezjańskich, potem dzieci, młodzież z organizacji faszystowskich w pełnym rynsztunku i ze sztandarami, a dopiero po nich młodzież i dzieci z innych szkół katolickich miasta. Defiladę, nad którą latały wojskowe samoloty, zamykali notable faszystowscy z poszczególnych dzielnic Turynu, kombataneci, przedstawiciele różnych regimentów wojska i przedstawiciele faszystowskich związków zawodowych: przemysłu, handlu, rolników i transportu. Stella widzi w tym fakcie – oprócz hołdu ks. Bosko – „wyraźny początek procesu integracji rzymskiego katolicyzmu w ramach coraz lepiej prosperującego faszyzmu, kierowanego przez duce”.

Jeszcze wyraźniej ów proces zaznaczył się przy okazji kanonizacji ks. Bosko. Dzień po uroczystościach kanonizacyjnych w Watykanie odbyła się na Kapitolu uroczystość nazwana przez media „apoteozą świętego”. Przewodniczył jej Mussolini w otoczeniu kardynałów i innych osobistości kościelnych i państwowych. Cesare Maria De Vecchi, faszystowski ambasador Włoch przy Stolicy Apostolskiej w swoim wystąpieniu nazwał ks. Bosko „świętym włoskim, więcej, najbardziej włoskim ze świętych. [...] – i dodał potem – Dopiero pod panowaniem faszystów staje się zrozumiała w pełni wspaniała historia okresu *Risorgimento* [proces budowania nowożytnych Włoch, przyp. autora], i udział wielu osób w konstruowaniu budowli narodowej. Pierwszym wśród owych świętych był ks. Bosko”. Za De Vecchi tezę tę szeroko rozwinęła prasa włoska, czyniąc z ks. Bosko, nie tylko najbardziej włoskiego wśród świętych włoskich, ale wręcz świętego *Risorgimento*.

Sam ks. Bosko nigdy prawdopodobnie nie zgodziłby się na takie postrzeganie jego osoby i działalności. Na liberalne poczynania antyklerykalnych polityków piemontkich (Cavura, Ratazziego) stojących u sterów procesu tworzenia nowego państwa włoskiego, święty patrzył niezwykle krytycznie. Jeśli podejmował z nimi dialog i współpracę, to czynił to, ze względu na dobro Kościoła, prześladowanego w okresie *Risorgimento*, oraz ze względu na potrzeby biednej i opuszczonej młodzieży.

Stella zwraca wyraźnie uwagę na ten właśnie wątek, dlatego przywołuje głosy krytyczne wobec poczynania faszystowskich w odniesieniu do ks. Bosko. Wskazuje choćby na antyfaszystę Benedetto della Croce, który w swej polemice pisał, że „ks. Bosko tytuł świętego *Risorgimento*, potraktowałby jako przejaw horroru i odrzuciłby jako pomysł wręcz diabelski”.

Te głosy rozsądku – jak podkreśla Stella – nie zawsze były w stanie powstrzymać proces wikłania salezjanów w promocję kultury włoskiej w świecie. Nie byłoby w tym nic złego, gdyby zakonnicy dbali o włoskość, np. emigrantów włoskich w Ameryce Łacińskiej, mając na względzie troskę o ich tożsamość. Niestety salezjanie wzięli się w tym względzie z organizacjami włoskimi o wyraźnym znamieniu nacjonalistycznym, które np. wspierały finansowo szkoły włoskie w świecie. Czyniły to, nie w celu wspierania emigrantów, ale aby kultura włoska – uważana za wyższą od innych – opanowała świat. W ten sposób, nacjonałiści włoscy pragnęli zbudować potęgę Włoch, które w wyścigu o podział kolonii spóźniły się już na starcie. Stella niestety tylko w kilku zdaniach nawiązuje do tego zjawiska, przechodzi szybko do lat trzydziestych i kierującego wtedy Zgromadzeniem ks. Filipa Rinaldiego, który zakazywał wyraźnie swoim współpracownikom „uprawiania polityki” i przypominał, że „ks. Bosko to nie włoski święty, a święty wychowawca i przewodnik młodzieży”.

Szkoda, że Stella nie pokusił się o więcej. Gdyby choć trochę cofnął się w czasie i przywołał dokumenty ks. Michała Rua, bezpośredniego następcy ks. Bosko, zresztą błogosławionego podobnie jak Rinaldi, wtedy czytelnik ujrzałby z całą jaskrawością dokąd sięgają korzenie faszystowskiej apoteozy ks. Bosko. Ksiądz Rua, prawdopodobnie w trosce o jedność Zgromadzenia, po śmierci ks. Bosko, w swych listach okólnych nakazywał współpracownikom, aby dbali o kulturę włoską wspólnot zakonnych i aby rozmawiali ze sobą – choć byli różnych narodowości i pracowali daleko od Włoch – wyłącznie po włosku. Miało to być gwarancją zachowania jedności, czytelności świadectwa, obrony charyzmatu, napływu powołań i wierności ks. Bosko. Sprawozdania z ówczesnej działalności domów salezjańskich w świecie pełne są wzmianek o zatroskaniu salezjanów o kultywowanie kultury włoskiej. To z tej właśnie racji włoskie organizacje nacjonalistyczne chętnie finansowały szkoły salezjańskie w świecie. Dochodziło wręcz do paradoksu: Kościół i państwo na terenie Włoch pozostawały w napiętych stosunkach, a poza Włochami włoscy salezjanie – przedstawiciele Kościoła – i ambasadorzy włoscy – przedstawiciele rządu – popierali się i bardzo blisko współpracowali. W tym kontekście, śmiem twierdzić, że faszystowska apoteoza ks. Bosko nie była wyłącznym dziełem Mussoliniego i jego partyjnych kolegów. Klimat panujący wśród salezjanów włoskich był niezwykle podatny na tego typu instrumentalizację.

Stella, choć nie tak ostro postawił swoją tezę, to przecież zwrócił uwagę na zaistniały problem. To punkt wyjścia jego dalszych rozważań, w których będzie się starał pokazać, że manipulacje okresu faszyzmu, były jedynie pewnym momentem historycznej słabości samych salezjanów oraz wykwitem ogólnego nastroju chwili. Kolejne rozdziały jego książki skoncentrują się na ukazaniu ks. Bosko jako świętego należącego do całego Ko-

ścioła, genialnego wychowawcę, a przy tym nieodrodnie syna ziemi włoskiej, z której kultury czerpał jak każdy mu współczesny i którą, z pewnością bardziej niż wielu mu współczesnych, w znaczący sposób ubogacił.

Aby udokumentować swoją tezę Stella proponuje czytelnikowi rozdziały od drugiego do siódmego swojej książki. Uzupełnia je o bogate i dobrze skomentowane wypisy bibliograficzne, gdzie podaje źródła i opracowania wykorzystane w swej refleksji. Lekturę książki ułatwia także indeks nazwisk występujących w tekście. We wspomnianych rozdziałach zasadniczo powtarza to, co już o ks. Bosko napisał w poprzednich swoich książkach. W rozdziale drugim zatytułowanym *Od Królestwa Saryd nii do Królestwa Włoch* prezentuje skróconą biografię ks. Bosko. W kolejnej części pt. *Obywatele i chrześcijanie dla Europy i Ameryki* przedstawia genezę i rozwój Zgromadzenie Salezjańskiego i Córek Maryi Wspomożycielki, powstanie Stolarzyszenia Współpracowników Salezjańskich (odpowiednik III zakonu), rozwój dzieła salezjańskiego w Europie i na misjach. W rozdziale *Wychowywać poprzez prewencję* skupia uwagę czytelnika nad założeniami teoretycznymi, terminologią i metodologią praktyczną systemu wychowawczego ks. Bosko, nazywanego potocznie systemem prewencyjnym. *Pozyskać serca*, to tytuł rozdziału poświęconego mentalności religijnej ks. Bosko: odejście od rygoryzmu na rzecz łagodności i dobroci (wpływ teologii św. Alfonsa), prosta świętość młodzieńcza (zręby salezjańskiej duchowości młodzieżowej), pobożność maryjna (od Maryi Niepokalanej do Maryi Wspomożycielki Wiernych). W rozdziale szóstym: *Ojczyzna, rząd, wychowanie* autor znajduje miejsce, aby ukazać ks. Bosko jako kapłana i wychowawcę wolnego od wszelkich wpływów politycznych. Księżdz Bosko interesowało wychowanie religijne i społeczne młodzieży: kształtowanie „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli”. To pozwalało mu być wiernym Kościołowi i odnajdywać się dobrze w nowoczesnym państwie. Ostatni rozdział Stella tytułuje *Magia języka i wyobrażenia*. Podejmuje w nim temat sposobu przekazu – lub inaczej gatunku literackiego – jakiego ks. Bosko używa w swych wystąpieniach i pismach.

Chociaż Stella poprzez nawiązanie do treści wcześniejszych swych książek o ks. Bosko nie jest oryginalny, a przy tym znacząco skraca swój przekaz na temat świętego – na 140 stronach podaje informacje zawarte uprzednio w czterech potężnych tomach – to czytelnik jest w stanie zapoznać się z istotnymi poglądami i dokonaniem ks. Bosko. Co ważniejsze, dzięki odpowiedniej narracji zaproponowanej przez Autora, może w pełni nabrać przekonania, co do prawdziwości tezy Stelli o uniwersalnym charakterze dokonań i przesłania turyńskiego wychowawcy. Szkic biograficzny ks. Bosko i jego dokonania jako wychowawcy i zakonodawcy (rozdziały II – VI) okazuje się bowiem świetnie osadzony w kontekście XIX w. we Włoszech. Pozwala to zrozumieć, jak bardzo święty jest dzieckiem swej epoki, jak wiele zawdzięcza kulturze, w której wyrósł, jak bardzo na nią wpływa. Refleksja nad systemem prewencyjnym ukazuje, jak bardzo ks. Bosko związany jest ze swoją epoką, zdominowaną właśnie przez prewencję w najprzeróżniejszych jej odmianach od politycznej do wychowawczej. Rozważania na temat dobroci i miłości w wychowaniu stawiają ks. Bosko w gronie współczesnych mu teologów wychowawców wznoszących się ponad jansenistyczny rygoryzm w wychowaniu. Rozdział o ideale wychowawczym świętego dobrze ilustruje jego stosunek do polityki włoskich liberałów oraz pokazuje, jak chrześcijanin może odnaleźć się w niesprzyjającym mu środowisku i z całą mocą proponować wyznawane przez siebie wartości. Spostrzeżenia dotyczące gatunku literackiego używanego przez ks. Bosko są dla Stelli nie tylko okazją do przeprowadzenia

krótkiej krytyki źródeł do historii świętego, ale przede wszystkim przez próbę wyjaśnienia jego wizji, snów i opowiadań osadza go w samym sercu ducha romantycznego jego epoki.

Ksiądz Bosko, dzięki narracji Stalli, jawi się nam w pełni dzieckiem swych czasów i jednocześnie tym, który wywarł na nie swój znaczący wpływ. Święty wychowawca z Turynu – jak podkreśla Autor w epilogu książki – jawi się dzisiaj, jako święty uniwersalny, jako wychowawca młodzieży nieograniczony granicami żadnego państwa, żadnej kultury i cywilizacji. Niewątpliwie miał na to wpływ światowy rozwój jego dzieła. Jego system prewencyjny może być inspiracją dla wszystkich, a jego misja dociera dziś na każdy kontynent. Historia pokazała, że nie był w stanie przeszkodzić temu nawet faszystowski pomysł na uczynienie z ks. Bosko „najbardziej włoskiego ze świętych, promotora szczytnej kultury włoskiej, świętego *Risorgimento*” i poklask, jaki w pewnym okresie znalazł ten pomysł wśród salezjanów.

Szkoda tylko, że nie wszyscy duchowi synowie ks. Bosko, zwłaszcza włoscy, tak do tej sprawy podchodzą. Trudno spotkać dziś salezjanina lansującego wyższość kultury włoskiej. Wciąż jeszcze jednak stosunkowo łatwo znaleźć takich, którzy uważają, że epizod flirtu z faszyzmem, a wcześniej z koniunkturalnym popieraniem kultury włoskiej, nigdy się nie wydarzył. Kiedy w połowie lat dziewięćdziesiątych Salezjański Instytut Historyczny w Rzymie uznał, że czas zakończyć badania nad ks. Bosko, wtedy zaproponował rozpoczęcie badań nad rozwojem jego dzieła. W doborze wystąpień przewidzianych na międzynarodowe sympozjum zorganizowane z tej właśnie okazji, przedstawiciele tej skądinąd szacownej instytucji nie zgodzili się na przedstawienie referatu na temat roli jaką w Zgromadzeniu odegrało bez mała stu salezjanów polskich pracujących na misjach w latach 1889–1910. Trafili oni do pracy apostołskiej, kiedy Zgromadzenie – z różnych względów – stawiało na popieranie kultury włoskiej. Wielu z nich opuściło szeregi salezjańskie, inni cierpieli, gdyż nie mogli do końca być sobą, wyrazić się jako Polacy. Niewątpliwie ta ich postawa przyczyniła się do umiędzynarodowienia i inkulturacji charyzmatu ks. Bosko. Droga do tego wiodła jednak poprzez zwanie się z obecnym wtedy w Zgromadzeniu programem popierania kultury włoskiej. To dlatego referat na ten temat nie pojawił się na międzynarodowym sympozjum. Wtedy jeszcze nie wypadało o tym mówić. Wydaje się, że do pewnych spraw czasy nadal jeszcze nie dojrzały. Gdyby było inaczej, prof. Stella mógłby opublikować swoje rozważania, nie w niezależnej świeckiej oficynie „il Molino”, ale w jednym z zasłużonych wydawnictw Zgromadzenia we Włoszech.

ks. Marek T. Chmielewski SDB

Juan Vecchi, *Globalizzazione. Crocevia della Carità Educativa. Colloquio con Vittorio Chiari*, przedmowa Luc van Looy, SEI, Turyn 2002, ss. 198.

Starożytni Rzymianie mimo całej surowości, z jaką traktowali dzieci i dorastającą młodzież, starali się być wierni zasadzie *maxima debetur puero reverentia*. Historia ludzkości pokazała, że mieli rację: wysiłek wychowawcy przynosił dobre społecznie owoce tylko wtedy, gdy jego wychowanek traktowany był podmiotowo. W kształtowaniu mło-



dego pokolenia nie chodzi bowiem o zachowanie stabilności instytucji i systemów wychowawczych, ani nawet o samo wychowanie, ale o wychowanka, o to kim on jest, o jego dyspozycje, o to kim może się stać. Tę prawdę dobrze rozumiał ks. Jan Bosko (1815–1888), wielki dziewiętnastowieczny wychowawca młodzieży. Jego szacunek do młodego człowieka bardzo dobrze oddaje, opisany przez niego samego, epizod spotkania z Bartłomiejem Garellim (8 XII 1841 r.). W biednym sierocie, którego zakrystianin brutalnymi uderzeniami kija wyganiał z kościoła, ks. Bosko dostrzegł „swojego przyjaciela”. „Proszę go zostawić, to mój przyjaciel!”. I tak, z szacunku okazanego nieznanemu młodzieńcowi, narodziły się spotkania ks. Bosko z chłopcami, które z czasem przerodziły się w oratorium. Ksiądz Bosko wyszedł na turyńskie ulice, aby tam właśnie spotkać zagubionych chłopców. *Puero reverentia* zasadzała się u niego na przekonaniu, że Bóg kocha młodych i że oni sami z siebie nie są źli oraz na prawdzie o tym, że każdy młody człowiek potrzebuje zbawienia, domu, szkoły, zabawy, pracy i chleba.

Salezjanie, duchowi spadkobiercy ks. Bosko, przez półtora wieku swej historii, czynili wszystko, aby ich postawa szacunku wobec młodego człowieka była czytelna. *Puero reverentia* towarzyszyła misjonarzom, nauczycielom, wychowawcom czasu wojen, prześladowań wiary, komunizmu, materializmu i liberalizmu. Zmieniały się ulice, krzyżówki i zaułki, na których spotkać można młodych ludzi, ale niezmienna pozostawała zasada szacunku wobec młodych. A jak jest dzisiaj? Gdzie znajdują się ważne skrzyżowania? Komu dzisiaj należy się specjalny szacunek?

Takie pytania towarzyszyły ostatnim miesiącom życia zmarłego niedawno (23 I 2002 r.) ks. Juana Edmundo Vecchi, Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego, ósmego następcy ks. Bosko. Dotknięty nowotworem mózgu, świadomy zbliżającej się śmierci, pragnął przekazać salezjanom swą wielką miłość do młodzieży i uwrażliwić ich na niebezpieczeństwa, na które dzisiaj jest wystawiona. Swoje pragnienie uczynił rzeczywistością, przekazując ks. Vittorio Chiari, wychowawcy młodzieży trudnej z salezjańskiego domu w Arese koło Mediolanu, pieczołowicie zebrane materiały na temat sytuacji młodzieży w świecie. Poleciał mu, aby przeanalizował je i przemyślał, a potem sporządził z nich pewnego rodzaju wywiad z Przełożonym Generalnym. Ksiądz Vecchi nie doczekał ostatecznej redakcji książki. Towarzyszył ks. Chiari podczas jej powstawania. Publikacja, która dotarła do rąk czytelników w kilka miesięcy po jego śmierci, jawi się więc jako swoisty testament, głos zza grobu. Dominują w nim dwie nuty: miłość do młodzieży – czyli wspomniana już *puero reverentia* – i ogromna troska o precyzyjne wskazanie salezjanom miejsc – mówiąc językiem ks. Bosko: „ulic i skrzyżowań” współczesnej kultury – gdzie jest ona szczególnie zagrożona.

Intuicji ks. Vecchi można zaufać. Treści przekazane ks. Chiari nie są bowiem narpędce spisana ostatnią wolą umierającego, ale głosem człowieka, który przeszedł przez życie, kochając młodzież i poszukując dróg do jej serca. Urodził się w 1931 r. w Argentynie, w rodzinie emigrantów włoskich. W wieku szesnastu lat wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego. Formację seminaryjną odbył w Turynie. Po święceniach kapłańskich w 1958 r. pracował wśród młodzieży argentyńskiej. W 1972 r. Ksiądz Generał Luigi Ricceri mianował go Radcą Regionalnym Zgromadzenia odpowiedzialnym z Amerykę Łacińską. W latach 1978–1990 pełnił obowiązki Radcy Generalnego do spraw duszpasterstwa młodzieży. W tym właśnie okresie jego życia zaznaczyły się szczególnie umiłowanie młodzieży, wielki zmysł pedagogiczny i znakomita umiejętność pracy w grupie. Refleksja prowadzonego przez niego zespołu zaowocowała wieloma dokumentami, które doprowadziły do ewolucji salezjańskiego duszpasterstwa młodzieży: 1987 r. przyniósł pojęcie

„projektu duszpastersko-wychowawczego”, w 1979 r. przedstawiono dokument o animacji duszpasterskiej inspektorii i o grupach młodzieżowych i ich przynależności do Salezjańskiego Ruchu Młodzieżowego, w 1981 r. o duszpasterstwie powołaniowym, a w 1985 r. o stowarzyszeniach salezjańskich. W 1990 r. został wybrany na stanowisko wikariusza przełożonego generalnego, a na odbywającej się wtedy Kapitule Generalnej prowadził prace zmierzające do klarownego zdefiniowania pojęcia „salezjańskiej duchowości młodzieżowej” i czuwał nad powstawaniem salezjańskiego projektu wychowania młodych do wiary. W 1996 r. został wybrany na Przełożonego Generalnego salezjanów. Zatrzaszczył się wtedy o odpowiednie włączenie świeckich w salezjańskie dzieło wychowania młodzieży. Podczas swego rektoratu zwracał uwagę szczególnie na relacje salezjanów ze świeckimi, ewangeliczną czytelność poszczególnych obecności salezjańskich, jakość formacji salezjanów i traktowanie całej wspólnoty salezjańskiej jako centrum animującego duszpasterstwo i wychowanie młodzieży.

U kresu swego życia ks. Vecchi nie koncentrował się już na wielkich projektach i ewolucji w salezjańskim duszpasterstwie młodzieży. Dotknięty śmiertelną chorobą, zdecydował się mówić o najważniejszym: o młodzieży i miłości do niej (rozdział I). Jego refleksja nie wyczerpuje się w kilku zgrabnych ogólnikach. I tym razem pozostał przejrzysty i precyzyjny. Mówi o miłości do młodzieży w czasach dzisiejszych. Jeśli *puero reverentia* niezbędna wychowawcy i duszpasterzowi jest dzisiaj wystawiana na próby, to dzieje się to za sprawą przemian kulturowych związanych z procesem globalizacji (rozdział II).

Ksiądz Vecchi już w pierwszej rozmowie na temat swego „wywiadu” zwrócił uwagę ks. Chiari, że niepokoi go entuzjazm, z jakim wiele stowarzyszeń katolickich, zakonów i organizacji pozarządowych podchodzi do sprawy globalizacji (rozdział II). Wierzący – według Księdza Generała – nie mogą pozostać obojętni wobec zjawiska, polegającego na tym, że poszczególne działania ludzkie mają coraz więcej skutków i odniesień w skali świata, co jest wyraźnym znakiem schyłku tej fazy dziejów ludzkości, w której życie jednostek koncentrowało się w obrębie własnego narodu lub państwa. Globalizacja, w sensie samego terminu, sięga korzeniami środowiska ekonomistów, którzy dążą do wprowadzenia wolnego rynku – ze wszystkimi tego konsekwencjami – do każdego miejsca na świecie i do każdej społeczności ludzkiej. Czynią to nie tylko ze względu na poszerzenie rynków zbytu, ale przede wszystkim w poszukiwaniu miejsc, gdzie koszty produkcji okażą się najniższe, aby tam ulokować kolejne fabryki. Dla wielu osób globalizacja to także nieodwracalny proces postępu nowych technologii, dzięki którym informacje, osoby i materiały docierać mogą szybko i bez przeszkód do wszystkich miejsc na świecie. Ten ostatni staje się więc „globalną wioską” ze wszystkimi tego konsekwencjami ekonomicznymi i politycznymi, które stwarzają nieznaną dotąd możliwości prosperity gospodarczej. Sukcesem globalizacji jest niewątpliwie produkcja dóbr materialnych w niespotykanych do chwili obecnej ilościach, szybki rozwój nowych technologii, dostęp do najbardziej skomplikowanych produktów myśli ludzkiej w każdym, nawet najbardziej oddalonym zakątku świata, kontakty międzyludzkie, dążność do wyrównania różnic pomiędzy ludźmi, współpraca organizacji humanitarnych.

Wierzący nie mogą nie dostrzegać niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą globalizacja (rozdział II). Niekontrolowana prowadzi bezpośrednio do zdominowania ekonomicznego, politycznego i gospodarczego najsłabszych przez najsilniejszych i najbogatszych. Przecież często bywa tak, że produkcja wzrasta nie po to, aby rozwiązywać np. problem głodu i wojny, ale aby mogli bogacić się najbogatsi. Człowiek bywa wtedy zredukowany

do narzędzia zdolnego do produkowania, kupowania i sprzedaży. Nie może być mowy o solidarności międzyludzkiej. Gwałtowny wzrost liczby ubogich i postępujące rozwarstwienie ekonomiczne ludzkości są tego najlepszym dowodem. Pod wpływem mechanizmów globalizacji rynek finansowy zastąpiony został, zwłaszcza w krajach ubogich, produkcją dóbr. Jednak profity z niej płynące, a nawet sam produkt, nie trafiają do rąk potrzebujących i produkujących. Biedni są zmuszani do produkowania tego, czego oczekują bogate konsorcja, a nie dóbr najbardziej im potrzebnych do życia. W ten sposób praca zatraciła swój wymiar etyczny, łatwo o spekulacje prowadzące do korupcji i o brak zainteresowania dobrem wspólnym. Okazuje się, że w wyniku postępującej globalizacji praca pewnej części ludzkości nie służy nikomu: pewnych dóbr jest zbyt wiele, produkcja innych jest nieekonomiczna. W konsekwencji dochodzi się do przekonania, że ludzie nieskuteczni są niepotrzebni. Niektórzy będą musieli „po prostu zniknąć”. Stąd już bardzo blisko do nowych form niewolnictwa, biedy i głodu.

Ksiądz Vecchi podkreśla, że globalizacja jest dziś pozbawiona fundamentów etycznych (rozdział II). Według niego rozwiązanie nabrzmiałej sytuacji mogłoby pójść drogą podpisania przez ludzkość czterech umów-kontraktów: 1) o zagwarantowaniu wszystkim dostępu do dóbr koniecznych do życia; 2) o trosce o kulturę i godność człowieka; 3) o ustanowieniu organizacji międzynarodowej uznanej przez wszystkie narody; 4) o szacunku wobec natury i powstrzymaniu postępu nie liczącego się z kosztami ubocznymi. I choć program ten może wydawać się utopią, ks. Vecchi traktuje go poważnie, widząc w nim zasadnicze kierunki współczesnego wychowania. Strategia według niego jest prosta: wychowanie. Trzeba wychowywać siebie i innych, gdyż bieda i spychanie ludzi na margines nie są wyłącznie rezultatem błędnych rozwiązań ekonomicznych, ale także owocem kryzysu sumień ludzkich. Trzeba więc formować sumienia. Po drugie należy promować kulturę przeciwną indywidualizmowi, materializmowi, skuteczności za wszelką cenę. Innymi słowy, kulturę otwarcia na drugiego, rezygnacji, dyspozycyjności, dzielenia się, sprawiedliwości, szacunku wobec praw innych, przyjmowania tych, którzy mają jakiegokolwiek potrzeby. Ksiądz Vecchi uważa więc, że globalizacja w sensie ekonomicznym, musi dzisiaj znaleźć istotne uzupełnienie w globalizacji wychowania.

Kolejne rozdziały „wywiadu” Vecchi – Chiari są logiczną konsekwencją tych właśnie przemyśleń. Ksiądz Vecchi wskazuje w nich na nabrzmiałe, bolesne sytuacje obecne w świecie dzieci i młodzieży, będące rezultatem przemian kulturowych i społecznych, wynikających z postępującego w sposób nieuporządkowany etycznie procesu globalizacji. Jego opisy są często pełne bólu i młodzieńczego cierpienia spowodowanego niesprawiedliwością. Ksiądz Vecchi zna je z autopsji, z opowiadań salezjanów, z dokumentów organizacji rządowych i pozarządowych i z doniesień prasowych. To właśnie są owe tytułowe skrzyżowania (*crocevia*), na których współcześni spadkobiercy ducha ks. Bosko mogą i powinni spotkać młodych ludzi. Panorama skrzyżowań-wyzwań, rozpoczyna się od spotkania z dziećmi i młodocianymi wykorzystywanymi do pracy fizycznej (rozdział IV). Następnie Ksiądz General prowadzi czytelnika do młodych społecznie nieprzystosowanych (V), do dzieci ulicy (VI), do młodocianych więźniów (VII), do dzieci – ofiar nadużyć seksualnych (VIII), do kobiet doświadczających przemocy (IX) i do dzieci wykorzystywanych jako żołnierze we współczesnych konfliktach zbrojnych (X).

Ksiądz Vecchi nie zatrzymuje się jednak na opisie zjawisk. *Puero reverentia*, właściwa salezjanom, każe mu szukać konkretnych rozwiązań wychowawczych, prawnych, organizacyjnych, jednym słowem, każe mu dawać wskazówki pomocne w promocji procesu globali-

zacji wychowania. Inspiracją dla niego jest w tym względzie najpierw Chrystus Dobry Pasterz, a potem ks. Bosko (rozdział III). W konsekwencji wszystkie z rozwiązań proponowanych przez ks. Vecchi znajdują swą inspirację w systemie prewencyjnym ks. Bosko, aktualizowanym dla współczesnych potrzeb i wyzwań. Znajdziemy wśród nich teksty pism i wypowiedzi ks. Bosko, fragmenty dokumentów salezjańskich, relacje z działalności instytucji wychowawczych, świadectwa apostołatu pojedynczych salezjanów i całych wspólnot.

Vittorio Chiari kończy wywiad z ks. Vecchi epilogiem, który napawa nadzieją. Książę Generał zaprasza salezjanów do pójścia pod prąd tendencjom lansowanym przez zwolenników nieskrępowanej globalizacji. „Nie, dla globalizacji, która jest źródłem niesprawiedliwości i podziałów. Tak, dla globalizacji, która poszukuje odpowiedzi na najbardziej intymne pytania dzieci, kobiet i młodzieży!”. Globalizacja sprawiła, że świat wszedł do naszego domu. Salezjanie muszą sprawić, aby to, co najcenniejsze w ich domu – a każdy z nich jest drugim oratorium z Valdocco – stało się udziałem świata. Potrzebna jest globalizacja wychowania. Aby tak się stało, salezjanie nie mogą tylko iść pod prąd, ale muszą swemu kroczeniu nadać bardzo konkretny wymiar. Książka Vittorio Chiari z pewnością skłoni wielu z nich do przemyśleń, doda odwagi i pomoże odnaleźć im się w kulturowym zagmatwaniu obecnej chwili.

*ks. Marek T. Chmielewski SDB*

Juan E. Vecchi, *„Andate oltre!” Temi di spiritualità giovanile*, red. Maurizio Spreafico, ElleDiCi, Leumann 2002, ss. 136.

Wychowanie do wiary nigdy nie było łatwe. Tak dzieje się także dzisiaj. Rodzice zalamują ręce, kiedy ich dzieci porzucają regularne praktyki religijne. Katecheci mają świadomość, że dzień bierzmowania jest prawdopodobnie tym momentem, w którym większość ich uczniów po raz ostatni przed długoletnią przerwą daje posłuch temu, co mówią. Większość duszpasterzy z doświadczenia wie, że może liczyć tylko na niewielką grupkę młodzieży, pragnącej pogłębić swoje doświadczenie wiary. Co z innymi? Czy poddać się rezygnacji? Po ludzku to chyba najwłaściwsze wyjście. W świetle wiary trudno na nie się godzić. Przecież Chrystus zbawił każdego człowieka, Jego Ewangelia jest wciąż aktualna, a chrzest hojnie udzielany w parafiach jest sakramentem, znakiem łaski, obecności Boga w życiu człowieka. To wszystko bardzo zobowiązuje. I z tej właśnie racji Kościół wciąż szuka dróg do ludzi młodych, stara się ich zrozumieć. Stąd pytanie: czy to, że nie ma ich w kościele znaczy od razu, że są niewierzący? A może sposób, w jaki proponujemy doświadczenie wiary jest mało przekonujący, niewłaściwy, nieadekwatny do ich możliwości?

Te i podobne pytania są od wielu lat bardzo żywo dyskutowane w środowisku salezjańskim. Dojrzałym świadectwem owoców tej właśnie dyskusji jest m.in. innymi książka *„Andate oltre!” Temi di spiritualità giovanile (Przekraczajcie zwyczajność! Rozważania na temat duchowości młodzieżowej)*. Chociaż niewielka i skromna, okazuje się bardzo bogata w znaczące treści. Zawiera bowiem wypowiedzi ks. Juana Edmundo Vecchi (1931–2002) – nieżyjącego od kilkunastu miesięcy Generała salezjanów, ósmego następcy ks. Bosko – odnoszące się bezpośrednio do zagadnienia salezjańskiej duchowości młodzieżowej. Publikacja wydana przez salezjańskie wydawnictwo ElleDiCi z Turynu ukazała się staraniem

dwóch rzymskich dykasteriów salezjańskich: Narodowego Centrum Dzieł Salezjańskich (CNOS) i Narodowego Centrum Duszpasterstwa Młodzieży (CSPG). Wyboru i opracowania tekstów ks. Vecchi dokonał ks. Maurizio Spreafico, salezjanin, pracownik CNOS.

Książd Vecchi należy niewątpliwie do grona najwybitniejszych w Kościele znawców problematyki duszpasterstwa i wychowania młodzieży. Jego refleksja rozwinęła się zwłaszcza w czasie, kiedy pełnił obowiązki Rady Generalnego Zgromadzenia Salezjańskiego do spraw duszpasterstwa młodzieży (1978–1990). W tym okresie Zgromadzenie kierowane przez Księdza Generała Egidio Viganò przeżywało delikatny okres odnowy posoborowej, której celem był powrót do źródeł charyzmatu salezjańskiego i jego ponowne odczytanie w kontekście współczesności. Na ks. Vecchi spoczęła odpowiedzialność za wypracowanie osadzonego w charyzmacie ks. Bosko, a jednocześnie odnowionego modelu duszpasterstwa i wychowania młodzieży. Powrót do osoby i doświadczenia ks. Bosko pozwolił m.in. na precyzyjne określenie zasadniczych linii duchowości proponowanej przez niego samego wychowankom oratorium. Jej początek sięga dzieciństwa ks. Bosko, który wyrósł w wierze prostych piemontkich chłopów. Kościół był dla niego domem i rodziną; wiara czymś najbardziej radosnym na świecie; grzech największym nieszczęściem człowieka, praca, codzienność i wyrzeczenie miejscem zdobywania nieba; sakramenty Eucharystii i Pojednania źródłem sił na drodze do doskonałości. Mały Janek był przekonany, że radością wiary trzeba się dzielić, dlatego stał się apostołem swoich rówieśników. To właśnie doświadczenie wiary dojrzały już ks. Bosko proponował swoim wychowankom. Udało mu się też uczynić z wielu z nich apostołów swoich rówieśników, a z czasem członków założonego przez siebie zgromadzenia.

Przed ks. Vecchi i kierowaną przez niego ekipą współpracowników stało zadanie przeniesienia doświadczenia duchowego ks. Bosko w czasy współczesne. Ich długoletnia refleksja doprowadziła najpierw do zaproponowania salezjanom działania według projektu duszpastersko-wychowawczego (1978). Następnie poprowadzono Zgromadzenie w kierunku odpowiedniej do czasów animacji duszpasterskiej każdej prowincji zakonnej i troski o salezjańskie grupy i ruchy młodzieżowe (1979), postawienia na duszpasterstwo powołaniowe (1981) oraz promocji Salezjańskiego Ruchu Młodzieżowego (MGS) (1985). Najdojrzalszym owocem tej wieloletniej pracy był dokument końcowy Kapituły Generalnej XXIII Zgromadzenia Salezjańskiego (KG 23) z 1990 r., która podjęła temat „Wychowania młodych do wiary”. To właśnie w nim, obok modelu duszpasterstwa salezjańskiego opartego na dynamice wspólnoty wychowawczo-duszpasterskiej, znalazły się doktryna i założenia salezjańskiej duchowości młodzieżowej. Zgromadzenie, stawiając na promocję wśród młodych duchowości codzienności, optymizmu i radości, przyjaźni z Chrystusem, świadomości Kościoła i odpowiedzialnej służby, wypowiedziało się oficjalnie co do sposobu przeniesienia w dzisiejsze czasy doświadczenia duchowego ks. Bosko.

W marcu 1990 r., podczas Kapituły Generalnej 23, ks. Vecchi został wybrany na stanowisko Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego. I choć teraz musiał zająć się całością spraw Zgromadzenia, to problematyka duchowości młodzieżowej pozostała żywo obecna w jego wystąpieniach i dokumentach. To właśnie one znalazły się w zbiorze zebranych i opracowanych przez M. Spreafico. Redaktor odwołuje się zasadniczo do przemówień wygłoszonych przez Księdza Generała podczas Europejskiego Spotkania MGS „Confronto” z 1999 r., podczas Forum MGS w 2000 r., do przesłań Księdza Generała dla MGS z lat 2000–2002, do książek *Dire Dio ai Giovani* (1999); *I guardiani dei sogni con il dito sul mouse. Educatori nell'era informatica* (1999); *Spiritualità salesiana*.

*Temi fondamentali* (2001) oraz do listów okólnych ks. Vecchi publikowanych w *Atti del Consiglio Generale* z lat 1990–2002 i listów do czytelników drukowanych na pierwszych stronach *Bollettino Salesiano* w latach 1996–2001.

Redaktor wydania zaczyna prezentację „wykładu” ks. Vecchiego na temat salezjańskiej duchowości młodzieżowej od próby jej zdefiniowania (rozdział I). W wielkim skrócie można ją określić jako: przeżywanie w Duchu Świętym propozycji życia chrześcijańskiego, zaproponowanej przez ks. Bosko, tak aby każdego dnia stawać się coraz bardziej „dobrym chrześcijaninem i uczciwym obywatelem”. Następnie Redaktor wskazuje na proponowane przez ks. Vecchiego punkty odniesienia na drodze życia duchowego. Są wśród nich: Jezus Chrystus, Bóg Ojciec, Duch Święty, Maryja Matka Boża, ks. Bosko, święci i męczennicy Rodziny Salezjańskiej (II). Dalej przedstawia miejsca, w których młodzi ludzie przeżywają swoje doświadczenie duchowe: codzienność, zaangażowanie na rzecz wychowania, Kościół, historia (III). Z kolei przechodzi do prezentacji źródeł łaski, z których korzystanie jest niezbędne do prowadzenia życia duchowego. Wskazuje na: modlitwę, Słowo Boże, Eucharystię, Sakrament Pojednania (IV). Po czym zwraca uwagę czytelnika na rysy charakterystyczne salezjańskiej duchowości młodzieżowej. Jej styl zasadza się na wierze, nadziei, miłości, powściągliwości i umiarkowaniu, zaangażowaniu, odpowiedzialności i zapale misyjnym (V). Redaktor kończy swą prezentację, wskazując na wybór powołania i konkretne, zgodne z nim, zaangażowanie się w służbę innym, jako na pełnię świętości młodzieżowej (VI).

Z tekstów wybrzmiewa typowa dla ks. Vecchi wiara w młodzież i w jej możliwości. Czuje się, że do młodych przemawia nie tylko kapłan i doświadczony wychowawca, ale także ojciec i przyjaciel, który darzy szacunkiem swych słuchaczy i rozmówców. Czytelnik, który wybierze się tropem wypowiedzi ks. Vecchi, w miarę postępowania w lekturze, będzie nabierał przekonania, że także dzisiaj można zaproponować młodym wielką przygodę wiary i osiągnąć sukces w tym względzie. Można bowiem przejść z młodymi drogę od charakterystycznego dla nich zapatrzenia się w siebie, do spotkania z Chrystusem i do zaangażowania swych sił na rzecz Jego Królestwa, co w żaden sposób nie oznacza rezygnacji z ludzkich pragnień realizacji siebie i doświadczenia pełni życia. Wydaje się, że właśnie takiej podpowiedzi szuka dzisiaj wielu młodych, a także ich rodzice, wychowawcy, katecheci i duszpasterze.

*ks. Marek T. Chmielewski SDB*

ks. Stanisław Zięba, *Bóg w życiu wielkich kompozytorów*. Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, Pelplin–Gdańsk 2001, ss. 196.

Z wielkim zainteresowaniem sięgnąłem do lektury publikacji autorstwa ks. Stanisława Zięby, która ukazała się nakładem Wydawnictwa Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum” pod tytułem *Bóg w życiu wielkich kompozytorów*. Książka powstała – jak zaznacza Autor we wstępie – na kanwie cyklu audycji zatytułowanej *Bóg w życiu wielkich ludzi*, prezentowanych w Gdańskim Magazynie Katolickim Radia Gdańsk. Każdy człowiek, będąc z natury istotą religijną, w pewnym momencie swojego życia potrzebuje kontaktu z Bogiem. Wielcy kompozytorzy na przestrzeni dziejów nawiązywali w swojej twórczości do

Dawcy wszelkich talentów. Tworzyli wielkie dzieła religijne, które z jednej strony były oddaniem hołdu Boskiemu Stwórcy, z drugiej zaś manifestacją ich wiary i zażyłości z Bogiem. Utwory religijne stanowiły w ich dorobku często znaczną większość.

Książki ks. Stanisława Zięby nie można zaliczyć co prawda do publikacji naukowych z uwagi na sposób podejścia do postawionego w tytule tematu (przede wszystkim brak bibliografii i udokumentowanych źródeł). Niemniej jako opracowanie popularnonaukowe, przybliży czytelnikom istotne aspekty z biografii kompozytorów.

Autor wybrał z ogromnej rzeszy wielkich kompozytorów 17 twórców. Są to następujące postaci: Georg Friedrich Haendel, Johann Sebastian Bach, Franz Joseph Haydn, Wolfgang Amadeus Mozart, Ludwig van Beethoven, Niccolò Paganini, Gioacchino Antonio Rossini, Franz Schubert, Gaetano Donizetti, Felix Mendelssohn Bartholdy, Fryderyk Chopin, Franz Liszt, Richard Wilhelm Wagner, Giuseppe Verdi, Jacques Offenbach, Giacomo Puccini oraz Olivier Messiaen. Przedstawiając sylwetki kompozytorów, ks. Zięba porusza wybrane informacje dotyczące ich korzeni rodzinnych, wykształcenia, geniuszu, działalności twórczej i artystycznej, cech osobowości, a także ich relacji do Pana Boga. W tej ostatniej płaszczyźnie Autor cytuje często fragmenty listów kompozytorów, w których wypowiadają się na temat swojej wiary i ufności pokładanej w Bogu, szczególnie w obliczu licznych trudności.

Z opracowania nie wynika niestety, jakim kryterium posłużył się Autor, wybierając takich, a nie innych kompozytorów. Dlatego też w trakcie lektury można odczuwać pewien niedosyt z racji pominięcia innych twórców, którzy np. w swojej twórczości pisali dzieła wyłącznie religijne lub duchowne. Z polskich mistrzów wspomniany został jedynie F. Chopin, czyżby tylko On był wielki w całej historii muzyki polskiej? Zastanawia także fakt umieszczenia w zaproponowanym temacie chociażby postaci N. Paganiniego, w którego życiu Pan Bóg traktowany był raczej marginalnie. Nawet w obliczu śmierci świadomie nie chciał skorzystać z sakramentów świętych. Znamienny jest także fakt, że biskup Nicei nie wyraził zgody na jego katolicki pogrzeb. Dopiero po trzech latach starań sam papież zezwolił na chrześcijański pogrzeb tego wielkiego wirtuoza skrzypiec. Autor książki przytacza fragment z testamentu mistrza Paganiniego, w którym zawarta jest prośba artysty, by odprawiono za niego 100 mszy św., która to informacja miałaby rzekomo ułatwić taką decyzję papieżowi.

W swych rozważaniach Autor skupia uwagę czytelnika na najbardziej istotnych faktach z życia wybranych kompozytorów, podkreśla szczególnie ich relację do Boga, co jest istotnym walorem omawianej publikacji. Książka ks. S. Zięby jest niewątpliwie interesująca, napisana została językiem zrozumiałym i przystępnym. Mimo nienaukowego ściśle charakteru opracowania, polecam tę pozycję nie tylko szerokiemu gremium odbiorców, ale także wszystkim zajmującym się profesjonalnie muzyką, szczególnie zespołom i dyrygentom podejmującym w swych wykonaniach utwory z zakresu muzyki religijnej.

*ks. Krzysztof Niegowski SDB*

ks. Józef Łaś SJ, *Harmonizacja melodii modalnych*, opr. ks. Stanisław Ziemiański SJ, WAM, Kraków 2002, ss. 60.

Ksiądz Józef Łaś znany jest w środowisku muzyków kościelnych przede wszystkim jako autor harmonizacji i aranżacji licznych pieśni kościelnych. Zajmował się także badaniami nad chorałem gregoriańskim, który jest pierwszym i właściwym śpiewem Kościoła rzymskokatolickiego. Ukoronowaniem długoletnich studiów w tej tematyce była jego pionierska praca pt. *Tonalność melodii gregoriańskich – teoria a rzeczywistość* (ss. 168), opublikowana w Krakowie w 1965 r. Praca ta nie zyskała jednak – jak stwierdza ks. Stanisław Ziemiański, jeden z najbliższych współpracowników ks. Łasia w dziedzinie muzyki kościelnej – należytego jej uznania z kilku przyczyn: z powodu zbyt trudnego języka, polemicznego stylu, oporu tradycyjnie myślących środowisk oraz niedostrzegania przez czytelników praktycznych zastosowań wynikających z rozważań teoretycznych.

Recenzowana publikacja nawiązuje i streszcza niejako ową rozprawę ks. Łasia, a zatytułowana jest: *Harmonizacja melodii modalnych*. Autor w sposób bardziej skondensowany i jaśniejszy ujmuje tematykę tonalności melodii gregoriańskich oraz podaje wskazówki dotyczące stylowej harmonizacji, zgodnej z zawartością tonalną melodii i ją podkreślającej. Książki tej ks. Łaś nie zdążył jednak opublikować przed śmiercią, która nastąpiła w 1990 r., pozostawił ją w postaci luźnych kartek w rękopisie. Przygotowaniem materiałów do wydania ich drukiem zajął się wspomniany wcześniej ks. Stanisław Ziemiański, który dokonał wyboru między różnymi wariantami oraz wprowadził w tekście drobne zmiany stylistyczne i językowe.

Podejmowane problemy Autor zawarł w ośmiu krótkich rozdziałach. W pierwszym przedstawiony został zarys teorii modalności, na której opiera się interpretacja chorału gregoriańskiego. Omówione zostało pojęcie słowa „modalność” oraz poszczególne modusy, czyli cztery autentyczne i cztery plagalne. W opracowaniu uwaga skupiona została na analizie modusów autentycznych, gdyż – zdaniem Autora – modusy plagalne nie wnoszą nic nowego do problemu tonalności melodii gregoriańskich.

W rozdziale drugim zatytułowanym: *Znaczenie bemola w melodiach gregoriańskich*, na przykładzie wybranych melodii, ukazano błędy polegające na opuszczeniu lub braku bemola przy kluczu w trakcie harmonizacji. Na podstawie nieprawidłowej i nienaukowej analizy muzycznej utworów można bardzo łatwo pomieszać skale. Konsekwencje tego stanu rzeczy są takie, że na skutek złego zapisu śpiewy liturgiczne wykonywane są nieprawidłowo. Autor wskazuje także źródło błędnego poglądu, który pokutuje w podręcznikach harmonii, że chorał w tonacjach bemolowych ma o jeden bemol mniej, a w krzyżkowych o jeden krzyżyk więcej niż w tonacjach nowożytnych.

Charakter polemiczny podejmuje także rozdział kolejny, w którym dowodzi się potrzebę stosowania krzyżyka *fis* do oznaczenia tonalności niektórych melodii gregoriańskich. W aktualnej teorii chorału nie uznaje się bowiem potrzeby stosowania *fis*. Na przykładzie kolejnych melodii, zaczerpniętych z *Liber usualis*, Autor dowodzi, że istnieją w chorałach melodie, które nie mają co prawda *fis* w swym zapisie, lecz znajdują się mimo to w tonacji z krzyżykiem.

Rozdział IV omawia modalność tetrardusa, który należy do najczęściej reprezentowanego modusu w melodiach gregoriańskich. W *Liber usualis* znajdziemy bowiem około 900 melodii należących do tego właśnie modusu. Modus ten z kadencją na stopniu V, czyli mo-



dus dominantowy, ma charakter radosny, narracyjny. Ponadto występując na stopniu V, jest on jednoznaczny, podczas gdy inne modusy, jak protus, deuterus i tritus, mogą zaistnieć w dwóch pozycjach skali naturalnej. W wielu melodiach należących według zakończenia do tetrardusa brak jest jednak stałości modalnej i tonalnej. Jako przykład może posłużyć sytuacja, gdy odcinek początkowy melodii kończy się w g w innej tonacji nie określonej ściśle z powodu braku odpowiedniego znaku przykluczowego. Wtedy może zaistnieć tetrardus pozorny z odcinkową finalis g, który w rzeczywistości może się okazać innym modusem, na innym stopniu, co zostało zobrazowane kolejnym przykładem muzycznym.

Następny rozdział traktuje o transpozycjach modalnych do tonacji z dwoma bemolami. Autor podkreśla fakt, że chorał gregoriański nie włączył do swego systemu teoretycznego ani *fis*, ani *es*. W całym *Liber usualis* znaków tych nie znajdziemy. Mimo to istnieją melodie bądź ich odcinki, które owszem udało się zapisać bez użycia *fis* lub *es*, lecz których nie można do końca wyjaśnić bez brania pod uwagę tonalnego znaczenia tych dwóch znaków. Podane przez Autora przykłady muzyczne wskazują na to, że w *Liber usualis* jest wiele utworów, które modulują do modusa w skali z dwoma bemolami. Teoretyczne wyjaśnienie tych melodii, które rozwijają się w dwóch lub trzech skalach tonalnych jest wyjątkowo trudne, jak na możliwości ówczesnej teorii.

Rozdział VI to wnioski, które Autor wyprowadza na podstawie dokonanych wcześniej analiz. Książd Łaś stwierdza m.in., że wachlarz modulacyjny melodii gregoriańskich wykazuje w sumie przynależność do czterech skal tonalnych: od skali z jednym krzyżykiem aż do dwóch bemoli łącznie. Wnioski powyższe można by sprowadzić do następujących: melodie gregoriańskie przerastają aktualny modalny system teoretyczny, który nie uwzględnia potrzeby *fis* ani *es*, a dźwiękowi *h* z bemolem nadaje w zasadzie mylne znaczenie przygodnego obniżenia, a nie znaczenie stopnia niezmiennego, czyli diatonicznego w skali temperowanej; odróżnienie pojęcia modalności jest w teorii chorału konieczne; niezbędne jest również rozróżnienie kadencji protusa od tritusa o charakterze tonicznym od protusa i tritusa z kadencją o charakterze subdominantowym, pierwszy bowiem typ toniczny protusa (z finalis *d*) i tritusa (z finalis *f*) wymaga przy kluczu bemola, typy zaś dominantowe tych modusów w kadencji (na tych samych dźwiękach) wykluczają zastosowanie bemola, gdyż należą do skali naturalnej nie transponowanej; można przyjąć tylko sześć modusów autentycznych, mimo że w melodiach gregoriańskich istnieje siedem różnych kadencji modalnych w jednej skali tonalnej; istnieje podejście historyczne i krytyczne do teorii muzycznych (podobnie jak w każdej innej teorii naukowej).

Przedostatni rozdział omawia niektóre współczesne modalne śpiewy liturgiczne w języku polskim, które wzorowane są przeważnie na modalności chorału gregoriańskiego. Jako jeden z przykładów przywołany został śpiew prefacji notowany w dawnej pisowni gregoriańskiej w mszale polskim. Wstęp do prefacji (*Pan z wami – i z duchem twoim itd.*) opiera swój rozwój na tercji wielkiej trójdźwięku *G-dur*, przy kluczu zatem powinien być krzyżyk. Autor zaznacza, że w harmonii można ominąć akord z dźwiękiem *fis*, lecz zastosowanie *f* zamiast *fis* w przytoczonym przykładzie byłoby wykroczeniem przeciw diatonice, ponieważ nie *f*, lecz *fis* należy do tonacji tego śpiewu. Książd Łaś zwraca uwagę również na kompozycje do tekstu *Panie zmiłuj się nad nami*, przytacza – jego zdaniem – przykłady właściwych opracowań współczesnych autorów.

Rozdział ostatni podaje praktyczne zasady harmonizacji melodii modalnych, zwracając uwagę na potrzebę wcześniejszego i odpowiedniego przygotowania się kompozytora do tego zadania. Istnieje bowiem zasadnicza różnica między harmonizacją w stylu funk-

cyjnym systemu dur-moll a harmonizacją w stylu modalnym. Dwanaście zasad podanych przez Autora wydaje się sercem recenzowanej rozprawy, zakładając, że uwzględniają one wszystkie pojawiające się problemy związane z tak trudnym zadaniem, jakim jest harmonizacja melodii modalnych. Niektóre zasady opatrzone są przykładami muzycznymi, które mogą stać się konkretną pomocą dla wielu organistów borykających się problemem akompaniamentu liturgicznych śpiewów podczas nabożeństw.

Podkreślić należy fakt, że poruszany w książce problem harmonizacji melodii modalnych wciąż jest istotny dla muzyków, którzy zajmują się muzyką liturgiczną. Celem zasadniczym publikacji była zapewne pomoc w zrozumieniu zjawisk tonalnych w chorale i ułatwienie kompozytorom oraz organistom zmagania się ze stylową harmonizacją melodii modalnych. Czy udało się Autorowi ten cel osiągnąć? Trudno zdecydować się na jednoznaczną odpowiedź. Niektóre problemy poruszone przez Autora będą jeszcze długo przedmiotem dyskusji i sporów muzykologów, znawców harmonii modalnej. Wydaje się, że nie wszystkie wnioski wyartykułowane w książce należy traktować kategorycznie. Niewątpliwie mankamentem broszury jest jej znaczne zawężenie w stosunku do oryginalnego dzieła ks. Łasia: *Tonalność melodii gregoriańskich – teoria a rzeczywistość*. Próba skondensowania problemów harmonizacji melodii modalnych w takim ujęciu okazała się zbyt trudna. Omawiana publikacja na pewno może być pomocą dla kompozytorów, którzy opracowują akompaniament do melodii chorałowych, jak również melodii współczesnych pieśni kościelnych wzorowanych na chorale. Książka *Harmonizacja melodii modalnych* może być też przewodnikiem dla wielu organistów w stosowaniu takiej melodii i harmonii, która będzie zgodna z charakterem modalnym śpiewów liturgicznych.

ks. Krzysztof Niegowski SDB

Remigiusz Pośpiech, *Bożonarodzeniowa muzyka na Jasnej Górze w XVIII i XIX wieku*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2000, ss. 273.

Nakładem Opolskiej Biblioteki Teologicznej, pod nr 43, ukazała się książka omawiająca wszystkie znane gatunki wielogłosowej muzyki dotyczącej tematyki Bożego Narodzenia. Przedstawiony i opracowany przez R. Pośpiecha materiał dotyczy XVIII i XIX wieku i oparty został na zbiorach archiwalnych klasztoru Ojców Paulinów w Częstochowie, które – jak podkreśla ks. Karol Mrowiec w przedmowie do publikacji – są najbardziej zasobne w skali naszego kraju w zachowane rękopisy z kompozycjami przeznaczonymi na ten okres roku liturgicznego. Tematyka bożonarodzeniowa była w historii i jest także dzisiaj przedmiotem inspiracji dla wszystkich niemal kompozytorów, którzy stworzyli wielkie polifoniczne utwory, poczynawszy od potężnych oratoriów i mszy, skończywszy na prostych jednogłosowych kolędach, które tak chętnie wszyscy śpiewamy.

Autor podzielił książkę na dwa zasadnicze działy. Pierwszy to część właściwa opatrzona czterema rozdziałami natomiast drugi to aneks. Publikacja zawiera 273 strony, łącznie z przedmową ks. K. Mrowca, wykazem skrótów, bibliografią, które umieszczone zostały na początku opracowania. We wstępie R. Pośpiech podkreśla m.in. fakt, że w Kościele katolickim od dawna przywiązywano szczególną uwagę do obchodów pamiątki Bożego Narodze-

nia, o czym świadczy przede wszystkim bogata literatura tej uroczystości w każdej sztuce. R. Pośpiech ograniczył się do przedstawienia i analizy wielogłosowej twórczości bożonarodzeniowej, zaznaczając, że dotychczasowe badania skupiały swoją uwagę wokół kolęd i pastorałek, które zostały opracowane zasadniczo wyczerpująco.

Rozdział I poświęcony został prezentacji jasnogórskiego repertuaru i stanowi wprowadzenie w tematykę pracy. W części tej zostały wyjaśnione i sprecyzowane podstawowe pojęcia terminologiczne oraz dokonane zostały klasyfikacje twórców, a także ogólna charakterystyka wszystkich wykorzystanych w opracowaniu źródeł muzyki bożonarodzeniowej, zachowanych na Jasnej Górze w Częstochowie. Prezentacja twórców utworów pozwoliła odkryć nazwiska w ogóle nieznanymi wcześniej bądź często zapomnianymi kompozytorów. Ponadto charakterystyka także twórców obcych, których dzieła wykonywane były na Jasnej Górze (zachowały się bowiem w archiwach), potwierdza wysunięty przez Autora wniosek o reprezentatywności tego ośrodka dla ówczesnej muzyki kościelnej. Zdecydowaną większość wśród autorów obcych stanowią muzycy pochodzący z południowej granicy Polski (Czechy, Morawy, Słowacja, Austria i południowe Niemcy), co świadczy dobitnie o wpływach tych terenów na polską twórczość bożonarodzeniową.

W rozdziale następnym przeprowadzono charakterystykę form muzyki bożonarodzeniowej, której zdecydowaną większość stanowią utwory o przeznaczeniu liturgicznym. Autor publikacji w tym miejscu pracy zatrzymuje się na samej liturgii Bożego Narodzenia oraz przedstawia liturgiczne źródła muzyki związanej z tą tematyką. W świetle tych dwóch wstępnych paragrafów zostały wyróżnione główne gatunki badanego repertuaru, jakimi są msza i nieszpory. Pozostałe kompozycje, wykorzystujące różnorodne teksty i ukształtowania formy muzycznej, mieszczą się w ogólnych ramach gatunku pastorelli i podzielone zostały na opracowania wykorzystujące teksty liturgiczne i nieliturgiczne.

Dwa ostatnie rozdziały poświęcone zostały szczegółowej analizie. Autor najpierw (w rozdziale III zatytułowanym *Założenia architektoniczne*) zaprezentował omawiane dzieła od strony architektonicznej, która jest czynnością bardzo istotną i stoi u podstaw procesu tworzenia każdej kompozycji. Materiał źródłowy podzielony został na dwie podstawowe grupy form muzycznych: formy cykliczne (msza, nieszpory i kantata) oraz formy jednoczęściowe, przez które należy rozumieć taką koncepcję architektoniczną, w której ramach występować mogą różnorodne ukształtowania formalne na poziomie makroformy (zdecydowana większość utworów reprezentują gatunek pastorelli). Istotną rolę architektoniczną w każdej formie pełni struktura tekstu, którego wpływ na formę muzyczną w tym miejscu opracowania przedstawiony został znakomicie.

Analiza struktury muzycznej w ostatnim rozdziale publikacji przeprowadzona została w sposób szczegółowy i wyczerpujący. Dotyczy ona koncepcji brzmieniowych (skład zespołu wokalnoinstrumentalnego, traktowanie głosów wokalnych i instrumentalnych, rodzaje techniki kompozytorskiej, warstwa agogiczno-dynamiczna), konkretyzacji materiału muzycznego (ukształtowanie przebiegu melodyczno-rytmicznego, źródła inwencji melodyczno-rytmicznej, czynnik harmoniczny) oraz relacji między muzyką a tekstem (oddziaływanie retoryki muzycznej, środki wyrażania nastroju). Dokładna analiza – przede wszystkim dzieł autorów jasnogórskich – umożliwiła przedstawienie odpowiedzi na pytanie, które postawił Autor we wstępie do swojej pracy: w jakim stopniu kompozycje przeznaczone na okres Bożego Narodzenia wyróżnić można z całości ówczesnego repertuaru na podstawie kryteriów stylistycznych? R. Pośpiech, ograniczając swoją analizę do materiału reprezentującego tradycję lokalną pielęgnowaną w częstochowskim ośrodku, przedstawił niemal precyzyjną

identyfikację norm stylistycznych w zakresie struktury muzycznej oraz – dokonując porównania utworów z kompozycjami reprezentującymi inne tradycje – wydobyl obraz powszechności wyróżnionych cech stylistycznych.

Dodatkowym atutem pracy jest aneks, na który składa się 36 znakomicie dobranych przykładów nutowych (fragmentów) z repertuaru częstochowskiego oraz 19 tekstów pastorell jasnogórskich.

Rezultaty badawcze uzyskane przez Autora książki są przekonujące, zważywszy na dokonaną wnikliwie analizę dzieł muzycznych zarówno od strony ich stylu muzycznego, jak i funkcji liturgicznej. Konfrontacja wyników analizy z innymi kompozycjami twórców miejscowych i obcych przedstawia dużą wartość badawczą oraz pozwala uznać analizowane dzieła za jak najbardziej reprezentatywne dla polskiej twórczości bożonarodzeniowej w XVIII i XIX wieku. Niewątpliwym atutem pracy jest znaczne poszerzenie naszej wiedzy o mało znanych twórców muzyki religijnej z omawianego okresu oraz identyfikacja kompozycji, które dotychczas uchodziły za anonimowe. Książka zawiera szeroką literaturę przedmiotu i stanowi pierwszą tak szeroką próbę charakterystyki wielogłosowej muzyki pastorałnej tworzonej i wykonywanej w Polsce w omawianym okresie, co świadczy o jej niekwestionowanej wartości i znaczeniu w dalszych badaniach.

Opracowanie R. Pośpiecha wraz z obszerną bibliografią jawi się jako doskonały materiał dla badaczy i muzykologów, a także dla profesjonalnych zespołów muzycznych i amatorskich chórów, którzy chcą poszerzyć swój repertuar o wartościowe kompozycje z tematyki Bożego Narodzenia.

ks. Krzysztof Niegowski SDB

Andrew Brook and Robert J. Stainton, *Knowledge and Mind. A Philosophical Introduction*, Cambridge [Massachusetts] and London [England]: The MIT Press 2000, ss. 253.

Autorzy *Knowledge and Mind. A Philosophical Introduction* są znanymi i cenionymi specjalistami w swoich dziedzinach, obaj są pracownikami Carleton University w Ottawie. Andrew Brook jest profesorem filozofii, dyrektorem Studiów Interdyscyplinarnych i przewodniczącym Programu Nauk Kognitywnych. Robert J. Stainton jest profesorem filozofii i lingwistyki. Napisana przez nich książka jest kontynuacją toczącej się dyskusji wokół zagadnień filozofii umysłu. Pozycja ta poszerza perspektywę tych dyskusji o kwestie epistemologiczne. A. Brook jest ponadto autorem *Daniel Dennett (Contemporary Philosophy in Focus)*; *Kant and the Mind* oraz *Self-Reference and Self-Awareness*, a Robert J. Stainton – *Respectives in the Philosophy of Language* oraz *Philosophical Perspectives on Language*.

Książka składa się z trzech części: pierwsza poświęcona jest wiedzy, druga umysłowi, a trzecia odnosi się do wzajemnej relacji wiedzy i umysłu. Publikacja ta rozpoczyna się wstępem oraz podziękowaniami skierowanymi do wydawców i osób, które przyczyniły się do jej powstania. Wprowadzającą część książki zamyka rozdział pierwszy zatytułowany *Wprowadzenie do filozofii, wiedzy i umysłu*. Każdy rozdział ma podobną strukturę. Najpierw prezentowane są poszczególne zagadnienia, wchodzące w skład danego rozdziału, a następnie znajduje się lista pytań, pozwalających czytelnikowi sprawdzić przyswojenie wiedzy i

zrozumienia podejmowanych zagadnień oraz uporządkować przeczytany materiał. Każdy rozdział kończy się spisem literatury, która pozwoli zainteresowanemu czytelnikowi dotrzeć do bardziej specjalistycznych pozycji, pogłębiających podejmowane problemy. Rozdział pierwszy ma na celu wprowadzenie czytelnika i przygotowanie go do tematów poruszanych w dalszych rozdziałach, dlatego autorzy robią tu krótkie wprowadzenie epistemologii i filozofii umysłu oraz filozofii jako takiej.

Część pierwszą książki zatytułowaną *Wiedza* stanowią dwa rozdziały: *Poznawanie świata zewnętrznego* oraz *Wiedza o języku*. Rozdział drugi porusza kwestie epistemologiczne. Autorzy przedstawiają czytelnikowi problem niepewności naszej wiedzy o świecie zewnętrznym, wskazują także na problemy związane z wiedzą o sobie, przed jakimi staje poznający podmiot. W rozdziale trzecim skupiono się na kwestii punktów stykowych między językiem, epistemologią i filozofią umysłu. Spośród wielu takich punktów autorzy skoncentrowali się na trzech: czym jest wiedza o języku, jak się ją zdobywa oraz na relacji między językiem a myśleniem.

Część druga zatytułowana *Umysł* składa się z trzech rozdziałów, które są odpowiednio zatytułowane: *Umysł i ciało: Metafizyka umysłu*; *Umysł i ciało: W co powinniśmy wierzyć* oraz *Wolny wybór*. Rozdział czwarty porusza następujące kwestie: naturę umysłu i jego relację do mózgu, a szczególnie tych jego części, które są odpowiedzialne za percepcję, myślenie i świadomość. W tym rozdziale przedstawiono także jedną z najważniejszych zdolności umysłu – zdolność dokonywania wyborów oraz zasygnalizowano kwestię intencjonalności. Przedstawiono także podstawowe stanowiska wobec problemu psychofizycznego, wskazując, które z nich są wciąż aktualne, a które przeszły już do historii. W rozdziale piątym autorzy starają się pokazać, które ze stanowisk zaprezentowanych w poprzednim rozdziale są najbardziej prawdopodobne, podkreślają ich słabe i mocne strony. Rozdział szósty porusza kwestię wolności. Autorzy przedstawiają różnicę między wolnością decyzji i wolnością czynów, dokonują rozróżnień między takimi stanowiskami jak: libertarianizm, kompatybilizm i twardy determinizm oraz wskazują na trudności i zalety poszczególnych stanowisk.

Część trzecia zatytułowana *Powiązanie wiedzy i umysłu* składa się z kolejnych dwóch rozdziałów: *Wiedza umysłów* i *Nowe podejście do wiedzy i umysłu*. Rozdział siódmy poświęcony jest zagadnieniu określanemu jako *problem of other minds*. W rozdziale ósmym autorzy przedstawiają najnowsze próby rozwiązania problemów sygnalizowanych w poprzednich rozdziałach. Inny jest tu jednak sposób podejścia do zagadnienia – o ile w poprzednich rozdziałach ukazano tradycyjne filozoficzne stanowiska, o tyle w tym rozdziale, autorzy próbują stawiać te problemy, angażując w ich rozwiązanie nie tylko tradycyjną filozofię, ale także dorobek nauk szczegółowych, a szczególnie, tzw. nauk kognitywnych.

Książka kończy się słownikiem, bibliografią oraz indeksem tematycznym. Szczególnie dla młodych adeptów studiów filozoficznych słownik jest bardzo przydatnym narzędziem ułatwiającym zmagania z trudną materią, którą niewątpliwie jest filozofia umysłu, a kilkadziesiąt najbardziej podstawowych haseł jest w tym bardzo pomocnych.

Książka *Knowledge and Mind. A Philosophical Introduction* podejmuje tematy z zakresu filozofii umysłu oraz epistemologii i stanowi wprowadzenie do filozofii jako takiej. Tym, co wyróżnia tę książkę od wielu innych publikacji dotyczących filozofii umysłu, jest podjęcie zagadnień epistemologicznych i potraktowanie wielu kwestii w znacznie szerszym kontekście. Takie podejście autorów jest pewnym *novum* wśród licznych publikacji dotyczących filozofii umysłu i zasługuje na zauważenie.

Należy podkreślić, że książka jest tak napisana, by zachęcić początkujących czytelników tekstów filozoficznych do sięgnięcia po tematykę filozofii umysłu, a i bardziej wprawni odbiorcy tego typu lektury znajdą tam dla siebie sporo interesujących rzeczy. Można jednak odnieść wrażenie, że pomimo zapewnień autorów, niektóre kwestie poruszane są w sposób, który dla wielu laików wydawać się może zbyt trudny.

W sposób bardzo pobieżny potraktowano tu zagadnienie sztucznej inteligencji i tematy mu pokrewne. Dziwi to tym bardziej, że autorzy pragnęli pokazać czytelnikowi obecność nauk kognitywnych i szczegółowych w refleksji nad filozofią umysłu. Zupełnie pominięto takie zagadnienia, jak emocje, jaźń czy *propositional attitudes* – nastawienia sądzieniowe, jak tłumaczy to polska wersja *Encyklopedii filozofii* pod red. T. Hondericha. Jak na pozycję, która łączyła zagadnienia filozofii umysłu i epistemologii, można się było spodziewać, że autorzy zwrócą więcej wagi na zagadnienie percepcji.

Pomimo uwag krytycznych, książka jest bardzo interesującą próbą spojrzenia na poruszane tematy, a sposób, w jaki zrobili to autorzy, jest niekonwencjonalny i przyjazny czytelnikowi. Życzyć by można sobie, aby także na polskim rynku wydawniczym pojawiły się pozycje z dziedziny filozofii umysłu, które spopularyzowałyby tę tematykę zarówno wśród młodych adeptów filozofii, jak i w szerszym gronie ludzi zainteresowanych nowymi nurtami filozoficznymi.

ks. Ryszard F. Sadowski SDB

David Cockburn, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Palgrave Publishers, Houndmills 2001, ss. 157.

Najnowsza książka Davida Cockburna zatytułowana *Wprowadzenie do filozofii umysłu* jest kontynuacją jego badań filozoficznych i wpisuje się w aktualną dyskusję nad zagadnieniami, tak modnej dziś, filozofii umysłu. Jak sygnalizuje to sam tytuł, jest to wprowadzenie, a więc pewien podstawowy zakres informacji, skierowany raczej do czytelników pragnących zapoznać się z tym działem filozofii na podstawowym poziomie.

David Cockburn od ponad dwudziestu lat jest wykładowcą filozofii na University of Wales w Lampeter (Wielka Brytania), gdzie prowadzi wykłady z filozofii umysłu oraz filozofii Ludwika Wittgensteina. Jest autorem *Other Human Beings* i *Other Times* oraz redaktorem książki *Human Beings*.

*An Introduction to the Philosophy of Mind* składa się z przedmowy oraz spisu treści, który następnie jest skrótowo omówiony, przedstawia zasadnicze przesłanie poszczególnych paragrafów każdego z rozdziałów. Autor zawarł treść książki w dziesięciu rozdziałach, zatytułowanych odpowiednio: 1. *Kartezjusz: jaźń i świat*; 2. *Kartezjańska dusza i to, co paranormalne*; 3. *Inne umysły*; 4. *Umysł a zachowanie*; 5. *Świat materialny*; 6. *Przyczynowość mentalna, superwentyzm i fizykalizm*; 7. *Osoby ludzkie*; 8. *Tożsamość jaźni*; 9. *Wolność a nauka*; oraz 10. *Postłowie: Jaźń a świat*. Książka kończy się bibliografią oraz krótkim indeksem zawierającym imiona własne i hasła tematyczne.

Rozdział pierwszy *Kartezjusz: jaźń i świat* przedstawia argumenty Kartezjusza na rzecz dualizmu i jego krytykę materializmu. Ukazuje też argumenty współczesnych zwo-

lenników tego poglądu. Przedstawiono tu także argumentację Kartezjusza na temat wiedzy o sobie, innych i świecie.

Rozdział drugi *Kartezjańska dusza i to, co paranormalne* prezentuje argumenty na rzecz dualizmu, które bazują na doświadczeniach pozacielesnych. Analizuje się tu także, w jakim stopniu doświadczenia tego typu mogą świadczyć na rzecz dualizmu. Ukazano też problem wzajemnej relacji między tym, co niematerialne a światem wartości duchowych.

Rozdział trzeci *Inne umysły* porusza kwestię możliwości poznania doznań innych umysłów. Przedstawiono pogląd Milla, który uważał, że podobieństwo naszych struktur anatomicznych i zachowań upoważnia nas do przyjęcia za oczywiste, że inni ludzi postrzegają i czują analogicznie jak my. Przy przyjęciu kartezjańskiej koncepcji jaźni, argumentacja Milla wydaje się jednak niewystarczająca i domaga się głębszego uzasadnienia. Powstają także pytania: Które części ciała oraz ich podobieństwa i różnice mają w tym procesie istotny wpływ? Które stworzenia mają te cechy, a więc mogą odczuwać podobnie jak my?

Rozdział czwarty *Umysł a zachowanie* ukazuje koncepcje osoby w ujęciu współczesnym oraz kartezjańskim. Przedstawia także centralną tezę Kartezjusza „nie mogę się mylić w sądach na temat moich stanów mentalnych” i konfrontuje ją z *private language* Wittgensteina, kwestionującym tę tezę. Poruszono tu także kwestię wiedzy na temat przeżyć i odczuć innych osób, wskazując, że do zrozumienia tego zagadnienia niezbędne jest zrozumienie relacji między stanami mentalnymi a zachowaniami.

Rozdział piąty *Świat materialny* prezentuje teorię identyczności umysłu i mózgu, która kwestionuje kartezjańską wizję dualizmu umysłu i mózgu. Ukazano także teorię funkcjonalistyczną i argumenty na rzecz materializmu oraz słabe strony tego stanowiska.

Rozdział szósty *Przyczynowość mentalna, superwentyzm i fizykalizm* wskazuje na różnice w mikro- i makroświecie i konsekwencje tych różnic na zachowanie człowieka. Pogląd, że stany mentalne powodują różnicę w tym, co dzieje się w świecie fizycznym, wydaje się, że staje w sprzeczności z tym, że wszystko, co dzieje się w świecie fizycznym, ma swe wyłącznie mikrofizyczne przyczyny. Konieczne jest zrozumienie relacji między tymi dwoma systemami. Przedstawiono tu także kartezjańską koncepcję interakcjonizmu w kontekście praw fizyki. Dokonano rozróżnienia między stanowiskiem utrzymującym, że istnieją wydarzenia fizyczne, których przyczyny nie są wyłącznie fizyczne a stanowiskiem, że istnieją wydarzenia fizyczne, które naruszają prawa przyrody. Zaprezentowano także: superwentyzm, epifenomenalizm, fizykalizm oraz argumenty na rzecz tych stanowisk oraz trudności, przed jakimi stają te koncepcje.

Rozdział siódmy *Osoby ludzkie* przedstawia pogląd, że niektóre formy materializmu dzielą z kartezjańskim dualizmem pewne wspólne założenia, jak choćby to, że ciało ludzkie ma wymiar fizyczny. Ukazuje podejście do zagadnienia duszy i stanowisko Wittgensteina w tej sprawie. Dla dualisty to, czy dana istota ma duszę/umysł, powoduje zasadniczą różnicę w podejściu do tej istoty. Koncepcja Wittgensteina, jak twierdzi autor, pozwala łatwiej przyznać szczególny rodzaj postaw względem konkretnych gatunków. W rozdziale tym poruszono także kwestię zdolności maszyn do myślenia.

Rozdział ósmy *Tożsamość jaźni* analizuje, czy z faktu, że istnieją myśli, Kartezjusz w sposób uprawniony wyciągnął wniosek, że musi istnieć ktoś, kto te myśli ma. Przedstawiono tu także zagadnienie bólu, tożsamości osoby i pamięci w kontekście filozofii umysłu.

Rozdział dziewiąty *Wolność a nauka* podejmuje zagadnienia związane z wolnością osoby i determinizmem wynikającym z fizycznego balastu człowieka. Ukazuje złożoność zagadnienia i szerokie konsekwencje determinizmu rzutujące na etykę i moralność. Usiłuje

odpowiedzieć, na ile substancje chemiczne czy jakiegokolwiek inne oddziaływanie fizykalne, mają wpływ na zachowanie osób.

Rozdział dziesiąty *Posłowie: jaźń i świat* – ostatni rozdział książki Cockburna – wskazuje, że tradycyjny dualizm, a także wiele wersji materializmu podziela koncepcję umysłu, jako myślącej części nas, różnej od sfery fizykalnej. Przedstawia także kartezjańską wizję świata zewnętrznego, wiedzę i działanie człowieka oraz problemy, z jakimi ta koncepcja się boryka.

Tytuł książki Davida Cockburna nie do końca odpowiada jej treści. Nie jest to tradycyjne wprowadzenie do filozofii umysłu, jakich wiele ukazało się w ostatnich latach. Praca ta nie prezentuje poglądów najwybitniejszych filozofów na temat umysłu. Jedynie dwa rozdziały (spośród dziesięciu) są potraktowane w ten sposób. Cockburn uważa, że w ciągu ostatnich trzydziestu lat wielu sławnych filozofów, ustosunkowujących się do kwestii z zakresu umysłu, pominęło tradycyjnie istotne dla filozofii zagadnienia na temat osoby ludzkiej i jej miejsca w świecie. W jego opinii, spowodowało to pominięcie ważnych myśli, mogących wnieść znaczący wkład w pełniejsze zrozumienie zagadnień filozofii umysłu. Autor chce spojrzeć na niektóre zagadnienia z szerszej perspektywy, wnoszącej nowe światło w omawianą tematykę.

Drugim elementem, który świadczy o tym, że tytuł nie w pełni odpowiada treści książki, jest fakt, że nie podnosi ona zagadnień związanych jedynie z umysłem, ale traktuje o człowieku – osobie ludzkiej. Autor bazuje przede wszystkim na pracach Ludwika Wittgensteina, choć wyraźnie zaznacza, że nie jest to wprowadzenie w poglądy tego filozofa. Głównym celem Cockburna jest zapoznanie czytelnika z wybranymi zagadnieniami filozofii umysłu. Autor robi to w sposób, który uwzględnia refleksję nad tymi zagadnieniami zarówno w filozofii nowożytnej, jak i w perspektywie odkryć poczynionych w XX wieku przez Wittgensteina.

Książka ta ma formę dyskusji prezentującej argumenty trzech zasadniczych koncepcji osoby. Pierwsza z tych koncepcji, w odpowiedzi na pytanie – czym jest osoba? twierdzi, że jest to przede wszystkim niematerialne jestestwo (umysł lub dusza), które zamieszkuje fizyczne ciało przez okres biologicznego życia. W tej wizji osoby, jestestwo to w sposób zasadniczy, różni się od ciała przez nie zamieszkiwanego. Jest to wizja tradycyjna, która jest aktualnie atakowana przez nauki szczegółowe. Drugie podejście, to koncepcja uznająca, że wyczerpującej prawdy o osobie dostarczają nauki przyrodnicze, które dokonują pełnego opisu osoby i wyjaśniają jej zachowanie. Podejście trzecie głosi, że aby uzyskać filozoficzną klarowność, trzeba zwrócić szczególną uwagę na to, że osoba jest bytem cielesnym, wchodzącym w nieustanne relacje z innymi oraz na sposób odpowiedzi na te relacje. Autor wydaje się opowiadać za trzecią z koncepcji. W zrozumieniu relacji, w jakie wchodzi osoba, widzi drogę do zrozumienia, kim jest człowiek.

Wyraźnie więc widać, że nie jest to podręcznikowe wprowadzenie w filozofię umysłu, lecz raczej oryginalne spojrzenie na wybrane jej zagadnienia z określonej perspektywy. Autor w pełni zdaje sobie z tego sprawę. We wprowadzeniu przestrzega początkujących adeptów filozofii, że część rozdziału czwartego oraz rozdziały piąty i szósty mogą być szczególnie dla nich trudne. Twierdzi jednak, że ich pominięcie nie powinno zasadniczo wpłynąć na odczytanie głównego przesłania książki. Zachęca do korzystania z rozbudowanego spisu treści, w którym przedstawia główną myśl poszczególnych rozdziałów. Książka Cockburna pomija wiele podstawowych zagadnień filozofii umysłu, które powinny znaleźć się we wprowadzeniu do filozofii umysłu. Pomija np. zagadnienie *qualia*, intencjonalność i treści mentalne, mało miejsca poświęca zagadnieniu świadomości. Autor skupił się głównie



na filozofii Kartezjusza i Wittgensteina. Pomiął niemal zupełnie innych filozofów podejmujących zagadnienia filozofii umysłu. Cockburn jest świadomy postawionych zarzutów, czego wyraz daje we wprowadzeniu do książki, która nie będąc typową lekturą wprowadzającą w tę gałąź filozofii, jest niewątpliwie interesującą i oryginalną próbą podjęcia jej zagadnień. Niewątpliwym walorem tej pozycji jest przejrzystość argumentacji, konsekwencja wyводу oraz wnikliwość w stawianiu problemu. Pozycja ta zasługuje na zauważenie i może być źródłem wiedzy dla zainteresowanych filozofią umysłu czytelników.

ks. Ryszard F. Sadowski SDB

Jack S. Crumley II, *Problems in Mind. Readings in Contemporary Philosophy of Mind*, Mayfield Publishing Company, Mountain View – London – Toronto 2000, ss. 614.

Istnieje wiele antologii prac z zakresu filozofii umysłu, jak choćby *The Philosophy of Mind* V. C. Chappella (red.); *Materialism and the Mind-Body Problem* D. M. Rosenthala (red.); *Readings in Philosophy of Psychology* N. Blocka (red.); *A Historical Introduction to the Philosophy of Mind. Readings with Commentary* P. A. Mortona (red.) czy ostatnio wydane *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* red. David J. Chalmersa oraz zbiór artykułów z filozofii umysłu wydany w języku polskim, zebrany przez B. Chwedeńczuka – *Filozofia umysłu*. Propozycja Jacka Crumleya jest kolejną próbą dostarczenia czytelnikowi najważniejszych publikacji z tej dziedziny. W polu zainteresowań tego autora, oprócz filozofii umysłu, są także zagadnienia teorii poznania. Jest on redaktorem antologii tekstów z zakresu epistemologii zatytułowanej *Readings in Epistemology* oraz autorem *Introduction to Epistemology*.

Bogactwo prac dotyczących filozofii umysłu i złożoność poruszanych zagadnień powoduje, że dokonanie wyboru najbardziej reprezentatywnych publikacji jest niezmiernie trudne. Nie sposób bowiem w jednej pozycji zgromadzić wszystko i usatysfakcjonować każdego. Autor skupił się na czterech zasadniczych zagadnieniach filozofii umysłu: problemie umysłu-ciała, treściach mentalnych, przyczynowości mentalnej oraz świadomości i zagadnieniu *qualia*. Ze względu na to wyszczególnienie, Crumley podzielił całą antologię na cztery części, nazywając je odpowiednio: 1. *Natura umysłu*, 2. *Treści mentalne*, 3. *Przyczynowość mentalna* oraz 4. *Świadomość, Qualia i Subiektywność*.

Każda z wymienionych części zawiera od kilku do kilkunastu artykułów posegregowanych w bardziej szczegółowe grupy tematyczne. Mają one dać czytelnikowi miarodajny obraz różnych stanowisk. Każda z części jest poprzedzona obszernym wprowadzeniem, które pozwala zorientować się w problematyce danego zagadnienia i ułatwia krytyczne ustosunkowanie się do wybranych publikacji. Przedstawia także istotne pojęcia i stanowiska, co jest wielką pomocą dla czytelnika poszukującego specyfiki poszczególnych autorów w podejściu do danych zagadnień. Dużą zaletą tych wprowadzeń jest język daleki od żargonu specjalistów, który przeciętnemu czytelnikowi daje intuicje pozwalające zrozumieć powody zajmowania, przez poszczególnych autorów, takich właśnie stanowisk.

Każdy artykuł poprzedzony jest krótkim *résumé*, pozwalającym zorientować się w głównym przesłaniu publikacji. Wprowadzenie pomaga także osadzić dany tekst w szerszej per-

spektywie, czy to historycznej, czy w świetle innych publikacji podejmujących te same zagadnienia. Po każdym z tekstów autor proponuje pytania, które mają na celu ukierunkowanie czytelnika w krytycznym ustosunkowaniu się do proponowanych rozwiązań. Książka kończy się krótkim słownikiem zawierającym 33 najważniejsze hasła z zakresu filozofii umysłu.

Pierwsza część, dotycząca problemu ciała–umysłu, jest najbardziej obszerna. Dzieje się tak ze względu na obszerność dyskusji, która toczy się wśród specjalistów od wielu już lat. W części tej przedstawiono najważniejsze stanowiska dotyczące dualizmu, behawioryzmu, teorii identyczności typów, funkcjonalizmu, materializmu eliminatywistycznego i instrumentalizmu.

Dualizm jest reprezentowany przez następujące publikacje: René Descartesa, *Medytacje II, VI*; Alvina Plantinga, *Could Socrates Have Been an Alligator?* (fragment *The Nature of Necessity*) oraz Dale’a Jacquette’a, *Dualism of Mental and Physical Phenomena* (fragment *The Philosophy of Mind*). Behawioryzm przedstawiają: Gilbert Ryle, *Knowing How and Knowing That* (fragment *The Concept of Mind*); B. F. Skinner fragment *About Behaviorism* i Daniel C. Dennett, *Skinner Skinned*. Kolejne artykuły ukazują teorię identyczności typów: J. J. C. Smart, *Sensations and Brain Processes*; Jerome Shaffer, *Mental Events and the Brain*, a także Saul Kripke *Lecture III* (fragment *Naming and Necessity*). Funkcjonalizm jest przedstawiony aż przez pięć pozycji: Hilary Putnam, *The Nature of Mental States*; David Lewis, *Mad Pain and Martian Pain*; Jerry A. Fodor, *The Mind-Body Problem*; Ned Block, *Troubles with Functionalism* oraz Paul M. Churchland i Patricia Smith Churchland, *Functionalism, Qualia, and Intentionality*. Ostatni dział w pierwszej części – Materializm eliminatywistyczny i instrumentalizm reprezentują: Richard Rorty, *In Defense of Eliminative Materialism*; Paul M. Churchland, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*; Terence Horgan i James Woodward, *Folk Psychology Is Here to Stay*; Patricia Kitcher, *In Defence of Intentional Psychology* i Daniel C. Dennett, *True Believers: The Intentional Strategy and Why It Works*.

Część druga – *Treści mentalne* przedstawia publikacje dotyczące następujących kwestii: język myśli, eksternalizm, teorie przyczynowe i kowariantne, funkcjonalizm i teorie ról pojęciowych oraz teorie teleologiczne. Zagadnienie języka myśli reprezentuje: Jerry A. Fodor, *Introduction: The Persistence of th Attitudes* oraz Daniel C. Dennett, *A Cure for the Common Code? Eksternalizm* przedstawiają: Hilary Putnam, *The Meaning of “Meaning”*; Tyler Burge, *Other Bodies*; Avrum Stroll, *What Water Is or Back to Thales* i Robert Stalnaker, *On What’s in the Head*. Teorie przyczynowe i kowariantne reprezentują: Fred Dretske, *Misrepresentation*; Jerry A. Fodor, *Meaning and the World Order* (fragment *Psychosemantics*) oraz Lynne Rudder Baker, *On a Causal Theory of Content*. Kolejną grupę – funkcjonalizm i teorie ról pojęciowych przedstawiają: Robert Cummins, *Functional Roles*; John Searle, *Can Computers Think?*; Margaret Boden, *Escaping from the Chinese Room*, a także Daniel C. Dennett, *The Myth of Original Intentionality*. Ostatni dział tej części – teorie teleologiczne reprezentują: Ruth Garrett Millikan, *Biosemantics*; Kim Sterelny, fragment *The Representational Theory of Mind* oraz David Papineau, *The Teleological Theory of Representation*.

Część trzecia zatytułowana *Przyczynowość mentalna* obejmuje tylko dwa zagadnienia: superwentyzm i przyczynowość oraz sprawa umysłu. Pierwsze z zagadnień jest przedstawione na podstawie artykułów: Donalda Davidsona, *Mental Events*; Ernesta Sosa, *Mind-Body Interaction and Supervenient Causation*; Jaegwona Kima, *The Myth of Nonreductive Materialism* i Johna Haugelanda, *Ontological Supervenience*. Drugą grupę tematyczną tej

części – sprawę umysłu reprezentują: Jerry A. Fodor, *Making Mind Matter More*; Robert Van Gulick, *Who's in Charge Here? And Who's Doing All the Work?*; Fred Dretske, *Reasons and Causes*, a także John Foster, *A Defense of Dualism*.

Część czwarta – *Świadomość, Qualia i Subiektywność* nie zawiera wyszczególnionych grup zagadnień, a jedynie osiem tekstów poruszających tę tematykę: Thomasa Nagela, *What Is It Like to Be a Bat?*; Colina McGinna, *Can We Solve the Mind-Body Problem?*; Franka Jacksona, *Epiphenomenal Qualia*; Paula M. Churchlanda, *Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States*; Franka Jacksona, *What Mary Didn't Know*; Laurence'a Nemirowa, *Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance*; Davida Chalmersa, *Can Consciousness Be Reductively Explained?* (fragment *The Conscious Mind*) i Owena Flanagana, *Prospects for a Unified Theory of Consciousness or, What Dreams Are Made Of*.

Antologia zawiera teksty uchodzące za klasykę w dziedzinie filozofii umysłu, których autorami są Kartezjusz, G. Ryle, B. F. Skinner, J. J. C. Smart, H. Putnam czy T. Nagel. Obok nich występują także najnowsze publikacje. Zaprezentowano artykuły najbardziej znanych uczonych, takich jak: D. Davidson, D. C. Dennett, J. A. Fodor, N. Block, F. Dretske, F. Jackson, D. J. Chalmers i Churchlandowie. Znaleźć tu można także artykuły, które w nowatorski sposób podejmują niektóre zagadnienia, jak choćby podejście Alвина Plantinga do dualizmu substancjalnego, argument chińskiego pokoju i *zombi argument* Davida Chalmersa, a także *knowledge argument* Franka Jacksona.

W całości antologia zawiera 51 tekstów będących pełnymi publikacjami lub ich fragmentami. Jak każdy zbiór publikacji z określonej dziedziny, może się on spotkać z krytyką dotyczącą doboru tekstów. Można zarzucić Crumleyowi, że wybór, którego dokonał, był arbitralny i niekompletny. Zastrzeżeniem, które jawi się na pierwszy rzut oka, jest niekonsekwencja autora w doborze materiałów. Tytuł ogranicza antologię do jedynie współczesnych tekstów, znajdują się tu jednak fragmenty z *Medytacji* Kartezjusza. Jeżeli autor sam odszedł od ustalonego przez siebie klucza doboru, pojawia się pytanie – dlaczego nie uwzględnił tekstów tak ważnych dla filozofii umysłu, jak *Leviathan* oraz *De Corpore* Hobbesa czy *Traktat o zasadach poznania ludzkiego* Berkeleygo? Zupełnie pominięto dzieła starożytnych, które stanowią istotny wkład na drodze rozwoju filozofii umysłu. Chodzi tu przede wszystkim o chociażby fragmenty *Fedona* Platona czy *O Duszy* Arystotelesa.

Można mieć też wątpliwości, co do wyboru tekstów filozofów współczesnych, na których Crumley się koncentruje. Zastanawiać może pominięcie *The Logical Analysis of Psychology* C. G. Hempela, *Computing Machinery and Intelligence* A. Turinga, *Philosophical Investigations* L. Wittgensteina, *Persons* P. Strawsona czy dorobku Noama Chomsky'ego.

Listę pominiętych, a ważnych, jak się wydaje, pozycji można by ciągnąć w nieskończoność. Wybór, którego dokonał Jack Crumley, z pewnością nie jest pełny i w pewnym stopniu niekonsekwentny, ale też z całą pewnością pozwala czytelnikowi dotrzeć do większości ważniejszych prac z tego zakresu. Ograniczoność pozycji książkowej zmusza do zamknięcia się w pewnych rozsądnych ramach i rezygnacji z materiałów uznanych za mniej istotne. O rzetelności autora świadczy fakt, że wprowadzenia do wszystkich czterech części zawierają długie listy publikacji, wśród których dociekliwy czytelnik znajdzie pozycje, które pozwolą mu poszerzyć podejmowaną tematykę.

Wydaje się, że *Problems in Mind*, w zamyśle Crumleya, nie jest tylko zbiorem najważniejszych materiałów dotyczących filozofii umysłu. Można mieć wrażenie, że jego intencją była także pomoc w krytycznym ustosunkowaniu się do wybranych tekstów. Świadczą o tym: wprowadzenia przed każdą z czterech części tej książki; pytania pomocnicze po każdym z

artykułów; krótkie streszczenie ukazujące główną myśl autora i tok jego rozumowania oraz słownik najważniejszych pojęć filozofii umysłu. Wszystkie te elementy wskazują, że zamiarem autora tej antologii było nie tylko zebranie tekstów źródłowych, ale też pomoc w samodzielnym ich studiowaniu. Cel ten, jak się zdaje, został zrealizowany w pewnym tylko zakresie. Krótkie streszczenie ogólnej myśli na początku i pytania na końcu każdego artykułu wydają się niewystarczające w samodzielnym studium, szczególnie dla młodych adeptów filozofii. Peter Morton, któremu przyświecał podobny cel, zrealizował swoje zamierzenia w większym stopniu. Jego *A Historical Introduction to the Philosophy of Mind*, opatrzone bogatymi wprowadzeniami do koncepcji danego filozofa i głębokie osadzenie w szerszym spektrum zagadnienia, bardziej ułatwia pracę z tekstem, jego zrozumienie oraz pomaga w refleksji.

Pomimo krytycznych uwag, należy stwierdzić, że *Problems in Mind. Readings in Contemporary Philosophy of Mind* zasługuje na uwagę i może stanowić bogate źródło materiałów do badań w zakresie filozofii umysłu, a także pomoc w samodzielnym poszukiwaniach dotyczących tego działu filozofii.

ks. Ryszard F. Sadowski SDB

Keith T. Maslin, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Polity Press 2001, ss. 332.

*Wprowadzenie do Filozofii umysłu* ma na celu przybliżyć początkującym w tej dziedzinie czytelnikom zagadnienia związane z tym działem filozofii.

Książkę rozpoczyna wprowadzenie, które ma pomóc jej odbiorcy w zorientowaniu się w strukturze książki oraz wskazuje, jak wykorzystać wszystkie środki, którymi posłużyła się autorka, by lektura była jak najbardziej owocna. Pozycja ta składa się z dziesięciu rozdziałów, których tytuły są jednocześnie najważniejszymi zagadnieniami filozofii umysłu.

Rozdział pierwszy *Problem umysłu-ciała* przedstawia to zagadnienie w kontekście takich tematów, jak: intencjonalność, perspektywa pierwszej i trzeciej osoby, stany mentalne, *qualia*, wrażenia, stany intencjonalne i ich stosunek do świadomości.

W rozdziale drugim zatytułowanym *Dualizm* przedstawiono to stanowisko w szerszym kontekście historycznym, począwszy od Platona. Szczególną uwagę zwraca się na przełom, jaki nastąpił dzięki ideom zaproponowanym przez Kartezjusza. W rozdziale tym przedstawiono nie tylko tezy dualizmu jako takiego, przedstawiono także argumenty świadczące na jego rzecz, jak i trudności oraz problemy, z jakimi dualizm się boryka.

W rozdziale trzecim *Teoria identyczności ciała i umysłu*, autorka wskazuje na tło historyczne teorii identyczności oraz precyzuje ich treść i konsekwencje. K. Maslin dokonuje rozróżnienia teorii identyczności na teorie typów i egzemplarzy oraz wskazuje na słabe i mocne punkty poszczególnych stanowisk. Rozdział trzeci kończy się prezentacją materializmu eliminatywistycznego.

*Analityczny behawioryzm* jest treścią czwartego rozdziału. Autorka charakteryzuje tu różnice między behawioryzmem analitycznym i metodologicznym. Przedstawia najbardziej klasyczne koncepcje behawioryzmu w ujęciu Carla Hempela i Gilberta Rylego.

Rozdział piąty zatytułowany *Funkcjonalizm* przedstawia takie zagadnienia, jak: funkcjonalizm metafizyczny, psycho-funkcjonalizm, funkcjonalizm komputacyjny i

homuncularny oraz wskazuje na zagadnienie funkcjonalizmu w kontekście redukcjonizmu. Rozdział ten prezentuje także zarzuty, z jakimi spotyka się funkcjonalizm oraz wskazuje na jego zasługi.

W szóstym rozdziale *Biorąc świadomość na poważnie: nieredukcyjny monizm* autorka charakteryzuje dualizm własności i trudności, przed jakimi staje to stanowisko. W tym rozdziale przedstawiono także nieredukcyjny monizm, teorię superwentyzmu oraz poglądy Johna Searle'a na zagadnienie problemu ciała-umysłu.

Rozdział siódmy *Przyczynowość psycho-fizyczna* przybliży zagadnienie przyczynowości oraz poglądy Donalda Davidsona na ten temat, a także monizm anomalny i zarzuty kierowane pod jego adresem.

*Problem of Other Minds* to tytuł rozdziału ósmego, w którym zaprezentowano argument z analogii oraz jego krytykę, której dokonał Ludwik Wittgenstein. W rozdziale tym zawarte są pewne zagadnienia z pogranicza filozofii umysłu i filozofii języka, zaprezentowano też próbę rozwiązania zagadnienia *problem of other minds*, jakiej dokonał Peter Strawson.

W rozdziale dziewiątym, zatytułowanym *Tożsamość osobowa jako ciągłość fizyczna*, zwrócono uwagę na zagadnienia metafizyczne i epistemologiczne tożsamości osobowej oraz problemy, jakie łączą się z zagadnieniem tożsamości w temacie transplantacji mózgu. Przybliżono także redukcjonistyczne i nieredukcjonistyczne teorie w stosunku do tożsamości osobowej oraz teorii fizycznej ciągłości osoby.

Rozdział dziesiąty *Tożsamość osobowa jako ciągłość psychologiczna* porusza takie zagadnienia jak argument Locke'a oraz zarzuty wobec tego argumentu skierowane przez Thomasa Reida i Josepha Butlera. Rozdział ten przedstawia też kwestię tożsamości osobowej i możliwości ciągłości osobowej po śmierci przy odrzuceniu ciągłości fizycznej oraz problemy związane z tożsamością osobową w kontekście teorii nieredukcjonistycznych. Książkę zamyka bogaty indeks, zawierający zarówno hasła tematyczne, jak i imienne.

Jak więc widzimy książka Keith T. Maslin jest krytyczną prezentacją szerokiej gamy poglądów na najbardziej dyskutowane zagadnienia filozofii umysłu, takie, jak: dualizm, identyczność ciała i umysłu, behawioryzm, funkcjonalizm, stany mentalne i fizyczne, a także tożsamość osobową, *problem of other minds* i przyczynowość we wzajemnej relacji ciała i umysłu. Autorka uważa, że chociaż nasze życie mentalne i świadomość są w pewien sposób uzależnione od struktur fizycznych, to jednak nie da się ich sprowadzić jedynie do tego, co fizyczne. Wydaje się, że wśród tematów podejmowanych w tej pozycji można było uwzględnić także zagadnienie treści stanów mentalnych, które dopełniłoby listę najważniejszych tematów filozofii umysłu.

Jak się wydaje, książka ta jest świetną propozycją podręcznika, który może być pomocny zarówno wykładowcom, jak i studentom filozofii umysłu. Język i sposób argumentacji wskazują, że autorka wnikliwie przemyślała zagadnienia, które podejmuje i świetnie radzi sobie z prezentowanym materiałem. Widać tu rzadką u filozofów zdolność mówienia łatwym językiem o trudnych zagadnieniach. Niewątpliwą zaletą książki jest sposób przedstawienia materiału. Autorka zrobiła to w sposób, który potwierdza nie tylko jej kompetencje jako specjalisty z zakresu filozofii umysłu, ale także jej nieprzeciętne zdolności dydaktyczne. Keith T. Maslin, autorka *The Introduction to the Philosophy of Mind*, jest kierownikiem katedry filozofii na Esher Sixth Form College w Surrey w Wielkiej Brytanii.

*Wprowadzenie do Filozofii umysłu* może służyć także jako pomoc do samodzielnego studiowania tego zagadnienia. W każdym rozdziale znajdujemy propozycje ćwiczeń, w których autorka zachęca do refleksji, a następnie pozwala skonfrontować rodzące się u czy-

telnika idee z tezami, które sama prezentuje. Kolejnym ułatwieniem, pozwalającym niezaa-wansowanemu czytelnikowi podsumować i uporządkować przeczytane treści, są pytania kończące każdy z rozdziałów. Są one pomyślane w ten sposób, iż mogą służyć jako tematy do prac pisemnych, w których studenci mogliby wykazać się zrozumieniem prezentowanego materiału. Na końcu każdego z rozdziałów znajduje się spis literatury, który ułatwia dotarcie do bardziej specjalistycznych opracowań.

Dużą zasługą tej książki jest zachęta skierowana do czytelników, by samodzielnie przemyśleli problemy, jakie podejmuje filozofia umysłu i bazując na dotychczasowej wiedzy i własnych intuicjach, stawali wobec trudnych zagadnień tej dziedziny filozoficznej. Czytelnik, który po raz pierwszy spotyka się z tą tematyką, dostrzeże tu zupełnie nowe horyzonty w postrzeganiu człowieka jako osoby i jego natury. Książka, pomimo tego, że nie wnosi zasadniczo niczego nowego do filozofii umysłu, to jednak jest lekturą, która może przyczynić się znacząco do spopularyzowania tej tematyki zarówno wśród osób zainteresowanych filozofią, jak i psychologią czy naukami kognitywnymi.

ks. Ryszard F. Sadowski SDB

Janusz Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 2001, ss. 496.

Książka Janusza Mariańskiego stanowi studium nad wartościami moralnymi charakterystycznymi dla społeczeństwa polskiego w okresie przemian ustrojowych od systemu totalitarnego do demokracji. Moralne konsekwencje wypływające z transformacji systemu politycznego rzadko są celem badań socjologicznych, tak więc książką tą Autor wypełnia lukę istniejącą w piśmiennictwie poświęconym temu zagadnieniu. Wielkie procesy przeobrażeń w sferze społecznej, zwane modernizacją, prowadzą zazwyczaj do fundamentalnych zmian w sferze zachowań i wartości, jak również w sferze moralności. Społeczeństwo polskie podlega takim procesom, które nie są jednorodne w swej strukturze. Z jednej strony istnieją ciągle siły, które wspierają zastane wartości i normy zachowania, z drugiej zaś postępują silne procesy industrializacji, które stanowią szansę rozwoju indywidualnego, ale także stwarzają zagrożenie dla tradycyjnych wartości, norm i relacji interpersonalnych. Z chwilą obalenia żelaznej kurtyny i wprowadzenia instytucji demokratycznych, włączając w to mechanizmy wolnego rynku, Polska zaczęła wykazywać wiele cech charakterystycznych dla społeczności zachodnich, w tym daleko posuniętą sekularyzację życia społecznego. Moralność oparta na religii zaczyna tracić na wartości. Badania socjologiczne przeprowadzone w Polsce, na które powołuje się Autor, wskazują na wzrost postaw materialistycznych.

Studium Janusza Mariańskiego, w niezwykle trafny sposób, oddaje obecny stan i dynamikę wartości moralnych w Polsce. Autora szczególnie interesuje transformacja moralnej kondycji społeczeństwa polskiego, jak również kierunki jej rozwoju. Książka składa się z pięciu rozdziałów, z których każdy kończy się wnioskami, co pozwala na lepsze zrozumienie i bardziej spójne ujęcie omawianego materiału.

Pierwszy rozdział zarysowuje tło społeczno-kulturowe zmieniających się wartości moralnych przez odwołanie się do nurtów postmodernistycznych, wynikających z pluralistycznego i relatywistycznego podejścia. Przedstawiono w nim także cztery modele wyjaśniające dokonywanie się przemian w aspekcie życia moralnego człowieka, a są nimi: sekularyzacja, indywidualizacja, rekonstrukcja i rewitalizacja wartości moralnych.

Rozdział drugi traktuje o podstawowych orientacjach moralnych naszego społeczeństwa, funkcjonującego w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego i indywidualizmu. Do orientacji tych Autor zaliczył: ogólny stosunek do norm moralnych, religijne, społeczne i indywidualne kryteria dobra i zła moralnego, relatywizm moralny, a także związki religii i moralności.

Rozdział trzeci poświęcony jest problematyce wartości prospołecznych. Szczególną uwagę zwrócono tu na postawy Polaków wobec różnych wartości prospołecznych. Podjęto także kwestię konfliktu interesu własnego ze społecznym, jak również zagadnienie zachowań altruistycznych i motywy podejmowania takich działań. Uwypuklenie przez Autora wartości i zachowań prospołecznych, jak np. gotowości do udzielania pomocy drugiemu człowiekowi, jest szczególnie istotne w sytuacji, gdy coraz częściej pojawiają się głosy mówiące o erozji zaufania i zaniku więzi solidarnościowych pomiędzy ludźmi, co obserwuje się w Polsce po 1989 r.

Najbardziej obszerny rozdział czwarty stanowi analizę wartości prorodzinnych w okresie transformacji ustrojowej, co jest szczególnie istotne współcześnie, w okresie kryzysu rodziny, gdy podważane i kwestionowane jest jej znaczenie i wartości, które ona reprezentuje. Podstawowymi kwestiami, na jakie zwraca uwagę Autor, jest rodzina jako wartość uniwersalna, relacje wewnątrzrodzinne, wartości związane z moralnością małżeńską, jak również punkty wspólne i rozbieżności w postawach moralnych rodziców i dzieci. Odejście od dawnych, stereotypowych ról kobiety i mężczyzny na rzecz równouprawnienia we wszystkich dziedzinach życia, także w życiu małżeńskim, prowadzi do zmian w sferze moralności rodzinnej, na co także zwraca uwagę Autor. Badania nad wartościami prorodzinnymi są szczególnie uzasadnione w sytuacji coraz częściej pojawiających się alternatywnych form życia małżeńskiego, takich jak np. związki homoseksualne czy konkubinaty.

Rozdział piąty, który uważam za najbardziej interesujący, stanowi kulminację wielu zagadnień poruszanych w poprzednich rozdziałach. Jest to widoczne, gdy Autor odnosi się do tak kluczowych pojęć, jak wolność i autorytet. Wolność jest jedną z najbardziej cenionych wartości we współczesnej demokracji; równocześnie maleje rola autorytetów. Z niektórych badań, na które powołuje się Autor, wynika, że ponad jedna trzecia dorosłych Polaków nie przyznawała się do posiadania żadnych autorytetów. Choć społeczeństwa, w których istnieją autorytety mają większą szansę przetrwania to zwykle przedstawiane są jako archaiczne i konserwatywne, a jednostki wykazują coraz większą krytykę dawnych autorytetów moralnych, kościelnych, politycznych czy naukowych.

Oddzielnym zagadnieniem poruszonym przez Autora jest autorytet papieża Jana Pawła II i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Wykorzystując wyniki badań socjologicznych w tych kwestiach, Autor podkreśla, że Papież zarówno przed przemianami ustrojowymi, jak również po nich cieszył się i nadal cieszy się największym autorytetem, choć dla części Polaków przestaje być punktem odniesienia w sprawach społecznych, politycznych i moralnych. Pewne zmiany można zaobserwować w stosunku Polaków do Kościoła, którego autorytet przed 1989 r. wydawał się niekwestionowany. Obecnie obserwuje się roszczenia zmierzające do liberalizacji stanowiska Kościoła w kwe-

stiach dotyczących między innymi praktyki życiowej katolików. Kościół ma być mniej instytucją, a bardziej miejscem osobistych doświadczeń i miejscem budowania wspólnoty.

Współcześnie wolność kojarzona jest z zasadą tolerancji, a równość z równymi prawami jednostek. „Wraz z rozwojem społeczeństwa pluralistycznego – jak dodaje Autor recenzowanej pracy – należy liczyć się z nasileniem się pojmowania wolności w kategoriach indywidualistycznych, wolności w jakimś stopniu nie ukierunkowanej, nie uznającej obiektywnych i uniwersalnych zasad, oraz swobody nihilistycznej” (s. 416). Takie indywidualistyczne podejście do wolności w myśl zasady, że „wszystko wolno”, choć nie jest powszechne, to zdaniem Autora książki, ze względu na swój powiększający się zasięg, powinno niepokoić. W budowaniu nowego społeczeństwa demokratycznego istotne jest, aby unikać dwóch skrajności, a mianowicie skrajnego konserwatyzmu, zamykającego drzwi do nowych wartości współczesnego świata, oraz skrajnego postmodernizmu, który na bazie relatywizmu wartości odrzucać może wszelkie wartości tradycyjne.

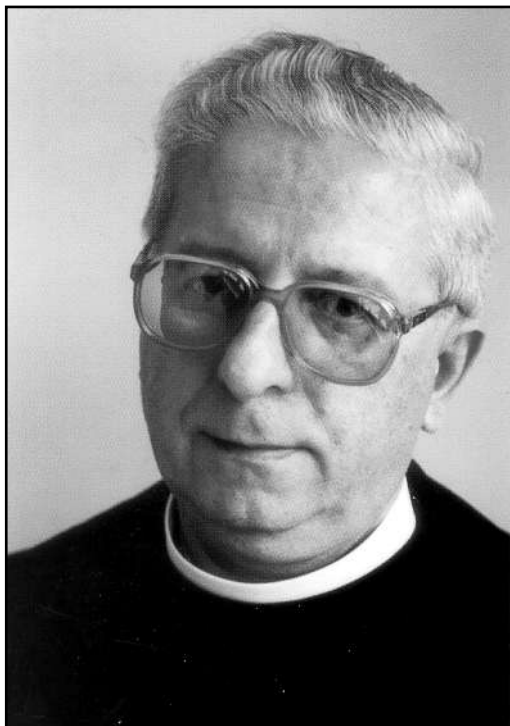
Czytając tę część książki Mariańskiego, odnosi się wrażenie, że można było więcej miejsca poświęcić przyczynom powstawania, uwarunkowaniom i specyfice opisanych skrajności. Szczególnie w ostatnich czasach obserwowana jest wzmożona aktywność organizacji reprezentujących skrajne stanowiska zarówno po prawej, jak i po lewej stronie sceny politycznej skłania do głębszej analizy takich zagadnień.

Podsumowując, książka Mariańskiego jest znakomitym socjologicznym studium nad moralnością Polaków i zmianami, jakie w tej dziedzinie dokonały się po przemianach ustrojowych w Polsce. Recenzowana książka stanowi cenne opracowanie i dlatego warto się z nią zapoznać. Analiza oparta jest na niezwykle bogatym i rzetelnie potraktowanym materiale empirycznym odnoszącym się głównie do lat dziewięćdziesiątych. Praca zawiera także obszerną bibliografię i streszczenie w języku niemieckim. Każdy, kto interesuje się zmianami społecznymi, wartościami moralnymi, pluralizmem i demokracją, szczególnie w kontekście wydarzeń, jakie miały miejsce w Europie po upadku komunizmu, uzna tę książkę jako niezwykle przydatną oraz zauważy jej ogromne walory informacyjne.

*ks. Stanisław A. Wargacki SVD*



ODSZEDŁ PO NAGRODĘ DO PANA JEDEN Z WIELKICH LITURGISTÓW  
ŚP. KS. PROF. ACHILLE MARIA TRIACCA SDB (1935–2002)



Od przeszło dwóch lat, w wielu ośrodkach liturgicznych, a przede wszystkim we wspólnotach salezjańskich, które znały ogromnie dynamicznego i wydawałoby się tryskającego zdrowiem prof. A. M. Triaccię, zaczęto mówić o Jego postępującej, nieuleczalnej chorobie. Zmusiła ona Księdza Profesora do nagłego zawieszenia wielu obowiązków i podejmowania każdego następnego dnia innego rodzaju świadectwa wiary, przypiętowanego bólem i cierpieniem. Trzeba przyznać, że postawa chorego ks. Triacchi, pogodnie znoszącego długie cierpienia, budziła wśród bliskich, kolegów i znajomych jeszcze większy dla Niego szacunek i uznanie.

Smutna wieść o śmierci ks. prof. Achille M. Triacchi, rozeszła się po świecie 4 października 2002 r., w liturgiczne wspomnienie św. Franciszka z Asyżu. Chociaż wierzymy, że Pan życia i śmierci powołał Go do siebie w chwili najbar-

dziej sposobnej, to żałujemy, gdyż odszedł od nas wielki liturgista, salezjanin, profesor Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie i Wydziału Liturgiki, w Papieskim Instytucie Liturgiki, „San Anselmo” w Rzymie. Odszedł kompetentny liturgista, prawdziwy naukowiec, znany nie tylko wielu pokoleniom wychowanków na Zachodzie, lecz także naszym ośrodkiem liturgicznym w Polsce, Instytutowi Studiów nad Rodziną w Łomiankach czy Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, Łądzie i Łodzi.

Ksiądz A. M. Triacca, urodził się 4 lutego 1935 r. w miejscowości Varese na północy Włoch. Nie trudno zauważyć, że przeżył dopiero 67 lat i 8 miesięcy. Interesujący jest Jego zyciorys. Gdy miał ledwie 11 lat, wstępuję do diecezjalnego Niższego Seminarium w Mediolanie, gdzie pozostaje do skończenia Liceum. Jak okaże się w późniejszym Jego życiu, ten związek z ambrozjańską diecezją, zaowocuje w podejmowanych przez ks. Achille różnych studiach z zakresu liturgii ambrozjańskiej. Świadczy o tym chociażby Jego praca doktorska, różne artykuły czy hasła encyklopedyczne. Potwierdzają to również organizowane na Wydziale Teologii Prawosławnej św. Jerzego w Paryżu tygodnie studiów. Za znajomość i kompetentne przekazywanie liturgii ambrozjańskiej, ks. prof. Triacca otrzymał prestiżową nagrodę naukową, doktorat honoris causa z Teologii Prawosław-

nej, a także niezależnie od tego, dożywotni tytuł viceprzewodniczącego, angielskiego towarzystwa Henry Bradshaw Society.

W wieku 20 lat A. Triacca rozpoczyna drogę życia salezjańskiego. Święcenia kapłańskie otrzymuje w 1964 r., w bazylice Maryi Wspomożycielki Wiernych w Turynie z rąk biskupa Giuseppe Cognaty.

Studia specjalistyczne odbywa w Papieskim Instytucie Liturgicznym „San Anselmo” w Rzymie. Już w 1967 r., a więc rok przed ukończeniem doktoratu, podejmuje pierwsze wykłady w Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie. W tym czasie, od 1966 r., jest także wykładowcą teologii sakramentów na salezjańskim Wydziale Teologicznym. W ten sposób ks. Triacca, później ceniony naukowiec, wyjątkowy wykładowca, promotor licznych prac licencjackich i doktorskich, organizator wielu różnych sympozjów i spotkań naukowych, swoją pracę nauczyciela liturgiki i pedagoga rozpoczyna wcześniej. Owszem, coraz bardziej Jego kompetencja naukowa sprawia, że zapraszany jest z wykładami poza Papieskim Instytutem Liturgicznym i Uniwersytetem Salezjańskim, do Uniwersytetu Gregoriańskiego, Papieskiego Instytutu Muzyki Sakralnej czy do formacji liturgicznej pracowników sztuki sakralnej w Instytucie Beato Angelico. Wypełniając swoje zadania, jawi się jako wykładowca i nauczyciel bardzo wymagający. Wszystko zaś po to, by przekonać jak największą rzeszę studentów, że nie ma prawdziwego uczestnictwa w życiu Kościoła bez pogłębionej znajomości słowa Bożego, Tradycji i takiej wizji teologicznej, która nie biegnie za modą. Kiedy to przypominał, lubił powtarzać zdanie: „Kto żeni się z modą, także teologiczną, szybko zostanie wdowcem” (*Chi sposa una moda anche teologica rimane presto vedovo!*). Nabierając coraz więcej doświadczenia, ukazywał innym, jak należy łączyć pracę liturgisty teoretyka z zastosowaniem liturgiki w praktyce. Sobotnie popołudnia i niedziele przeznaczał zawsze na pracę duszpasterską. Między innymi dlatego bardzo ceniona była Jego posługa kapłańska jako wieloletniego kierownika duchowego czy spowiednika. W sumie ks. prof. A. Triacca swoją misję liturgisty pełnił niestrudzenie przez 35 lat (1966–2001).

Kto znał ks. prof. Triaccę z pewnością potwierdzi, że nigdy nie marnował czasu. Był zawsze zapracowany, a w tym wszystkim dobrze zorganizowany. W swoim dorobku naukowym pozostawił ponad 500 różnych studiów drukiem, nie licząc wielkiej liczby prowadzonych prac doktorskich i licencjackich. Interesujące, że Książd Profesor nie dbał o wydanie swoich autorskich książek. Wolał włączać w swoje studia inne osoby, a sam otwierał ciągle nowe i szerokie horyzonty poszukiwań. Stąd, na przykład Jego ponad 470 s. liczące dzieło, pt.: *Contributi per la spiritualita liturgico-sacramentaria*, Roma 1979, czy inne tomy tematycznie zebranych artykułów, powstawały i powstają nie dzięki Niemu, ale dzięki Jego byłym studentom (jak np. prof. Manlio Sodiego, obecnego dziekana Wydziału Teologii UPS), którzy pragną w ten sposób bogaty materiał Profesora udostępnić innym. Intelktualna *curiositas* Profesora prowadzi do twórczej dynamiczności, która wyraża się w całej okazałości np. w kierownictwie 60 tomów materiałów naukowych, wspomnianych paryskich Tygodni Liturgicznych „Saint-Serge” czy zaproszeniu ks. prof. Triaccę do firmowania takich czasopism włoskich i zagranicznych, jak: „Salesianum”, „L’Osservatore Romano”, „Ecclesia Orans”, „Seminarium”, „Ora et labora”, „Vita pastorale”, „Notitiae”, „La nuova alleanza”, „La rivista del clero italiano”, „Quaderni montfortani”, „Marianum”, „Theotokos”, „Bollettino ceciliano”, i inne.

Profesor A. Triacca brał czynny udział w wielu naukowych sympozjach i kongresach krajowych i zagranicznych (nie tylko liturgicznych). Jego wystąpienia naukowe, charakteryzował zawsze żywy i ciągle twórczy sposób przekazu, za co nagradzany był często

oklaskami. Umiał mobilizować słuchaczy do dyskusji i czynił wszystko, by jak najwięcej z nich czynnie uczestniczyło w dialogu.

Patrząc na życie Księdza Profesora Triacchi trzeba stwierdzić, że potrafił On dobrze wykorzystać dane Mu przez Boga „talenty” i umiał się nimi obficie podzielić z innymi.

Poza wykładami, promotorstwem licencjatów, doktoratów i publikacjami, Ksiądz Profesor swoimi kompetencjami służył między innymi w Kongregacji Kultu Bożego, w Papieskim Biurze Ceremonii Ojca Świętego, w Papieskiej Radzie ds. Rodziny, w Papieskiej Komisji ds. Dóbr Kulturalnych Kościoła oraz gdy zwracały się do Niego, np. Kongregacja Doktryny Wiary, Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego i inne. Wydaje się, że w ten sposób była nagradzana nie tylko Jego naukowa kompetencja, lecz także postawa Jego życiowej wierności i uczciwości, wypływające z jego prawdziwej, eucharystyczno-maryjnej pobożności. Trudno zresztą w tak krótkim wspomnieniu doskonale zebrać i ukazać całość życia i działalności ks. prof. Triacchi. Z pewnością przygotowywane są szersze noty i opracowania o Jego ogromnym wkładzie w formację liturgiczną Kościoła. Krótka synteza Jego życia, można odczytać między innymi ze słów Pere Tena, biskupa pomocniczego Barcelony, napisanych po śmierci ks. Triacchi, do Dziekana Teologii UPS, ks. Manlio Sodiego, które brzmią mniej więcej tak: „...Ksiądz Triacca był profesorem, który posiadał ducha naukowego interesującego się wieloma materiami; był to prawdziwy kapłan Kościoła, umiejący prawie natychmiast przezwyciężać trudności. Prawdziwy, mądry duszpasterz, co zauważało się z wielorakich wpisów do jego kalendarza, wypełnionego spotkaniami. Był to człowiek, który cierpiał i pracował, ośmielam się powiedzieć, ponad miarę. Jestem przekonany, że jego skuteczne i wymagające nauczanie, pozostanie w Kościele, a zwłaszcza w jego uczniach jako przykład zaangażowania i twórczości. Ksiądz Triacca pozostawia nam przykład przyjaciela, i brata chrześcijanina, który oprócz słów, rzeczywiście i intensywnie przeżywał anamnezę, epiklezę i uczestnictwo w celebracjach liturgicznych”.

Na zakończenie, do przytoczonego tekstu biskupa Tena, pragnę dołączyć słowa, zamieszczone na pamiątkowym zdjęciu śp. Księdza Profesora, rozdawanym w dniu pogrzebu: „Zachowuję Was Wszystkich w sercu, ponieważ Wy Wszyscy jesteście współuczestnikami Ducha Świętego, który jest we mnie”; oraz ułożoną specjalną modlitwę: „Ojciec wszelkiej dobroci i Mądrości nieskończona, Ty powierzyłeś Księdzu Achillesowi Twoje Słowo, i Twoje Sakramenty oraz misję nauczania i poszukiwań teologicznych: pozwól mu kontemplować w wieczności tę Tajemnicę zbawienia, której wiernie posługiwał w Twoim Kościele”.

*ks. Adam Durak SDB*

PIERWSZY KONGRES KATECHETYCZNY  
KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W SZWECJI  
GÖTEBORG 1–3 XI 2002 r.

Kościół katolicki w Szwecji od dawna poszukuje własnych dróg rozwoju i sposobów na rozwinięcie oraz pogłębienie świadomości współodpowiedzialności za jego istnienie, a także form zapoznawania z nauczaniem Soboru Watykańskiego II i wprowadzania w życie nauczania papieskiego. W tym celu, od momentu zwołania Synodu Kościoła katolickiego w Szwecji w 1995 r., dokonywane są częściej niż dotychczas tłumaczenia najważniejszych dokumentów kościelnych, a także przepracowywane są różne lokalne instrukcje i zasady, które powstały jako efekt przemyśleń czasów powojennych, a w niektórych sprawach nie pasują już do współczesności. Aby osiągnąć jak najlepsze wyniki wprowadzanej stopniowo reorganizacji administracyjnej oraz ewangelizacji w nowych warunkach wielonarodowej społeczności, organizowane są kongresy poszczególnych dziedzin i sektorów pracy duszpasterskiej.

Pierwszy taki kongres dotyczył działalności społecznej i charytatywnej (Social Kongress 12–14 X 2001 r. Vadstena). Kolejny, przygotowany przez komisję pedagogiczną diecezji (Katolska Pedagogiska Nämnden), Kongres Katechetyczny Kościoła katolickiego w Szwecji, odbył się w Göteborgu, od 1 do 3 listopada 2002 r. w szkole katolickiej prowadzonej przez s.s. Elżbietanki (gałąź niemiecka). Był pierwszym od czasów wprowadzenia reformacji w Szwecji (1593 r.) spotkaniem katolików (świeckich i duchownych), których najważniejszym zadaniem było poszukiwanie takich metod i sposobów przekazywania zasad wiary dzieciom, młodzieży i dorosłym, które korespondowałyby z mentalnością społeczeństwa szwedzkiego. Wcześniej sumiennie przygotowywani w powołanych do tego celu komisjach, zgromadził 161 delegatów wszystkich parafii, misji narodowych, organizacji i obserwatorów poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych prowadzących działalność w Szwecji. Program dni był czytelny, nieprzeładowany, lecz wymagający osobistego zaangażowania, dyscypliny i punktualności. Punktem centralnym każdego dnia była msza święta celebrowana przez biskupów Andersa Arborelius OCD i Williama Kenney CP, a w sobotę (2 XI) msza święta „katechetyczna”, będąca propozycją sposobu angażowania dzieci i młodzieży w przeżywanie Eucharystii (prowadzili ją księża: G. Degen, P. Dominik OP, M. Chamarczuk SDB, Z. Podvinski).

Tematyka poszczególnych spotkań była różnorodna, bogata i inspirująca. Wymagała odpowiedniego przygotowania (kilka miesięcy przed kongresem uczestnicy otrzymali materiały przygotowujące) zaangażowania i poważnego potraktowania oraz rozwinięcia i sformułowania praktycznych wniosków końcowych. Aby to osiągnąć, posłużono się takimi metodami pracy, jak wspólne seminaria, workshops (specyficzne, aktywizujące prace w grupach), dyskusje panelowe oraz tzw. areopag (możliwość wypowiedzenia własnych opinii i refleksji na forum publicznym, z szansą polemiki). Tematy podczas pracy w grupach były następujące: *Katechumenat dla dorosłych* (s. Weronika OP), *Katechetyczna powtórka* (s. Hildegund MS), *Chrystus nasz Nauczyciel* (bp A. Arborelius OCD), *Religijna literatura dla dzieci i młodzieży* (s. Carol OP, M. Murray-Nyman), *Jak Jezus gromadził ludzi* (U. Jonsson), *Figury biblijne w katechezie* (A. Ch. Ulmann, J. Roos), *Czy mogą istnieć milczący prorocy* (diak. E.K. Pålsson), *Ciało Chrystusa – Królestwo* (O. Samnegård), *Sprawy ważne dla bierzmowanych* (ks. G. Degen, K. Hanson), *Małżeńska szko-*

ła (I. Åström, ks. G. Degen), *Jak pomagać małżeństwom w wychowaniu dzieci* (B. Murray, R. M. Rönnblom), *Msza rodzinna* (G. Silow), *Obozy rodzinne* (J. O. Hellsten), *Jak przekazywać młodzieży katolicką naukę społeczną* (G. Cervall), *Duchowe wzrastanie – centrum życia* (Y. de Wanngård), *Literatura piękna jako pogłębienie wiary* (E. Stenborg), *Prowadzenie katechezy podczas wyjazdów z dziećmi i młodzieżą* (C. Jarfjord), *Katolicy i wierzący z innych religii – dialog* (s. K. Åmell OP), *Twoja wiara może ci pomóc* (A. Nilsson), *Czy wobec rasistów powinno się używać przemocy* (o. E. Bischofberger SJ), *Lepiej wiedzieć, czy lepiej wierzyć?* (B. Håkansson), *Współczesne obrazy w stylu Pop i ich rola w katechezie* (H. Forsman, s. Carol OP), *Wyznanie wiary – Credo* (A. Ekenberg), *Obrona przed przemocą seksualną* (bp W. Kenney CP).

Wymienione tematy ukazują zakres podejmowanych zagadnień i są dowodem potrzeby dyskusji dotyczącej oblicza Kościoła katolickiego, ukazania jego lokalnych spraw we właściwym świetle, uregulowania zakresu roli osób świeckich i właściwej relacji między nimi (często konwertytami przenoszącymi styl protestanckiego życia do funkcjonowania Kościoła katolickiego) a duchownymi („werbowanymi” z różnych części świata). Podczas trwania kongresu wyczuwało się atmosferę dużego zainteresowania i zaangażowania. Od pierwszego dnia dawało się zauważyć bardzo dobrą organizację. Kuluarowe rozmowy dawały możliwość poznania osób z różnych zakątków Szwecji, ich problemów i trudności, jakie powstają przy wysiłkach organizowania katechezy i różnego rodzaju nieformalnych spotkań. Wśród wielu głosów i opinii na pierwsze miejsce wysuwało się słabe przygotowanie katechetyczne, problemy językowe i kulturowe oraz zbyt ni formalizm organizacyjny przesłaniający często istotę, jaką jest nauczanie, proklamowanie, głoszenie słowa Bożego. Wydaje się, że jest to cecha charakterystyczna obrazująca styl funkcjonowania różnych organizacji kościelnych i parafii w Szwecji. Styl ten przypomina często zasady działania firmy, spółki lub zarządu, a nie wspólnoty jednego ducha. Zwraca się bowiem uwagę zwłaszcza na sprawy organizacyjne, strukturalne i decyzyjne, z brakiem stałego zaangażowania w konkretną pracę ewangelizacyjną i duszpasterską. Przeakcentowania takie prowadzą do częstych zniechęceń wśród katechetów, a nawet księży i siostr zakonnych, gdyż formalizm urzędników kościelnych nie pozwala im na rozwinięcie działalności.

Kongres Katechetyczny Kościoła Katolickiego w Szwecji (przypadający na trzy miesiące przed rozpoczęciem obchodów 50-lecia istnienia diecezji sztokholmskiej) wniósł nowe akcenty w życie tworzącej się wspólnoty ludzi wierzących. Omawiane zagadnienia ukazały potrzebę ciągłego weryfikowania sposobów pracy katechetycznej, pogłębiania znajomości nauki Kościoła, konieczność korzystania z osiągnięć psychologii i pedagogiki przy dużym tempie zmian obyczajowych i kulturowych będących skutkiem globalizacji i planetaryzacji. Nadzieją napawa fakt autentycznego zainteresowania katechezą wśród ludzi świeckich, którzy może czasami nieporadnie dyskutują o sprawach Kościoła, ale szczerze zatroskani o przekazywanie wiary dzieciom i młodzieży, angażują się z pełną podziwu nadzieją, że troska ta przyniesie konkretne efekty w przyszłości.

ks. Mariusz Chamarczuk SDB

XIV MIĘDZYKONCERWY FESTIWAL MUZYKI RELIGIJNEJ  
IM. KS. STANISŁAWA ORMIŃSKIEGO  
RUMIA 24–26 X 2002 r.

Sprawozdanie

Od 24 do 26 października 2002 r. w Rumi odbywał się XIV Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego. Od samego początku tej corocznej imprezie artystycznej patronuje Zgromadzenie Towarzystwa Salezjańskiego (Prowincja św. Wojciecha z siedzibą w Pile) oraz inne instytucje finansujące i wspomagające Festiwal, jak np. Urząd Marszałkowski Województwa Pomorskiego, Urząd Miasta Rumi, Kuria Metropolitarna w Gdańsku. Gospodarzem Festiwalu jest salezjańska parafia pw. Najświętszej Maryi Panny Wspomożycielki Wiernych w Rumi.

Specyfiką Festiwalu są dwa konkursy, na które składają się przesłuchania wykonawców muzyki organowej (2 dni) oraz występy chórów, odbywające się w dwóch kategoriach (1 dzień). Od tego roku zaniechano konkursu orkiestr dętych z uwagi na brak większego zainteresowania wykonawców. Na rumską imprezę przyjechało wielu organistów i wiele zespołów chórnych z całej Polski i – w kilku przypadkach – zza zagranicy. Wszyscy uczestnicy podkreślali przyjazny klimat i gościnność mieszkańców Rumi, która w tych dnia stała się muzyczną stolicą Polski.

W czwartek (24 X), pierwszego dnia Festiwalu, przystąpili do konkursu wykonawcy muzyki organowej. Przybyli oni do Rumi, by reprezentować Szkoły i Akademie Muzyczne z Polski, a także Średnią Szkołę Muzyczną ze Lwowa na Ukrainie. Wszyscy uczestnicy (11) wykonywali dość obszerny program, na który składały się utwory Georga Muffata – *Tocatta septima*, Jana Sebastiana Bacha – *Trio d-moll BMV 583* i *Preludium i fuga d-moll BMV 539*, bądź *Preludium i fuga A-dur BMV 536* oraz Cesara Francka – *Cantabile*. Przesłuchania trwały niemal do wieczora, wszyscy wirtuozi prezentowali doskonały warsztat techniczny i swoją interpretację dzieł wielkich mistrzów. Nie było zapewne łatwo jurorom wyłonić grupę finalistów.

Następnego dnia do II etapu konkursu organowego przystąpiło sześciu wykonawców, którzy zostali wyłonieni na podstawie wcześniej wykonanego programu. Byli to następujący organiści: Marta Dramowicz z Krakowa, Agnieszka Krokowska z Łodzi, Aleksander Przeradowski z Gdańska, Agnieszka Radwan z Krakowa, Tomasz Stachoń z Krakowa oraz Rostisław Wygranienko z Warszawy. Na repertuar II etapu składały się następujące utwory: *Offertoire sur les grands jeux C-dur z Messe pour les Convents* (lub *Paroisses*) Francois'a Couperina, *Sonata B-dur op. 65 Nr 4* bądź *Sonata f-moll op. 65 Nr 1* Feliksa Mendelssohna oraz *Taneczne obrazki* Mariana Sawy.

Przed ogłoszeniem oficjalnych wyników konkursu odbył się gościnny koncert w wykonaniu Juliana Gembalskiego z Katowic. Stało się już tradycją Festiwalu, że każdego roku jeden z jurorów wykonuje godzinny recital koncertowy. Uczestnicy Festiwalu mieli okazję posłuchać improwizacji w wykonaniu jednego z najlepszych wykonawców muzyki organowej w Polsce. O godz. 19.30 nastąpiło ogłoszenie wyników konkursu organowego, które przedstawiały się następująco:

- I miejsce i nagrodę ufundowaną przez Prezydenta Miasta Gdańska otrzymał Rostisław Wygranienko (pochodzący z Białorusi) z klasy organów prof. Joachima Grubicha w Akademii Muzycznej w Warszawie,
- II miejsce i nagrodę Księdza Prowincjała Zgromadzenia Salezjańskiego przyznano Aleksandrowi Przeradowskiemu z klasy organów prof. Romana Peruckiego w Akademii Muzycznej w Gdańsku,

- III miejsce i nagrodę Burmistrza Miasta Rumi otrzymała Agnieszka Radwan z klasy organowej prof. Joachima Grubicha w Akademii Muzycznej w Krakowie,
- I wyróżnienie i nagroda Prezydenta Miasta Wejherowa zostały przyznane Agnieszce Krokowskiej z klasy organów prof. Piotra Grajtera w Akademii Muzycznej w Łodzi.

Ponadto jury postanowiło przyznać wyróżnienie Rostislawowi Wygranience za wykonanie *Tria d-moll* J. S. Bacha. Wyróżnienie otrzymała także Agnieszka Radwan za wykonanie utworu Mariana Sawy *Taneczne obrazki*. Wraz z wyróżnieniem A. Radwan otrzymała również specjalną nagrodę, którą ufundował i wręczył sam kompozytor.

Trzeci dzień Festiwalu rozpoczął się tradycyjnym złożeniem kwiatów na grobie Patrona Festiwalu, ks. Stanisława Ormińskiego, który ostatecznie lata swego życia spędził w Rumi jako dyrygent miejscowego chóru *Lira*. Dzień ten cieszył się znacznie większym zainteresowaniem publiczności. Od wczesnych godzin przedpołudniowych kościół pw. NMP Wspomożycielki Wiernych był wypełniony wspaniałymi śpiewami zespołów chóralnych. Przesłuchania konkursowe poprzedzone zostały wspólnym wykonaniem pieśni *Gaude Mater Polonia*, pod dyrekcją prof. Grzegorza Rubina, dyrektora artystycznego Festiwalu i przewodniczącego jury konkursu. Do rywalizacji przystąpiło 21 chórów, które występowały w dwóch kategoriach: A – zespoły o wysokim poziomie artystycznym i B – o średnim poziomie artystycznym.

W pierwszej części konkursu wystąpiło 13 chórów z kategorii B, które reprezentowały następujące ośrodki: Łódź (Akademicki Chór Politechniki Łódzkiej), Lubawa (Chór „Appasjonata”), Murowana Goślina (Chór Dziewczęcy „Canzona” oraz Żeński Chór „Canzona Absolwent”), Szamocin (Chór im. Ignacego Paderewskiego), Kartuzy (Chór „Kakofonia”), Warszawa (Chór Kameralny „Ars Kantata” przy Klubie Inteligencji Katolickiej oraz Chór „Laudate Dominum”), Suwałki (Chór Kameralny Suwalskiego Towarzystwa Muzycznego), Wyrzysk (Chór Męski Towarzystwa Śpiewu „Halka”), Gryfino (Chór Nauczycielski), Hajnówka (Hajnowski Chór Kameralny) oraz Chełmno (Stowarzyszenie Muzyczne „Chorus Celmensis”). Wszystkie zespoły prezentowały dzieła z różnych stylów i epok, począwszy od chorału gregoriańskiego poprzez muzykę dawną, na utworach współczesnych skończywszy.

Po południu rozpoczęła się druga tura przesłuchań, na którą złożyły się występy 8 zespołów z kategorii A. Świątynia wypełniała się melomanami, którzy mieli okazję posłuchać wiele wspaniałych wykonań dzieł wielkich kompozytorów. Chóry I kategorii reprezentowały następujące ośrodki: Niepokalanów (Chór „Cantores Immaculatae”), Warszawa (Chór „Epifania”), Bydgoszcz (Chór Kameralny Akademii Muzycznej im. F. Nowowiejskiego), Legnica (Chór Kameralny Politechniki Wrocławskiej Filii w Legnicy), Olsztyn (Chór Mieszany Katedry Muzyki Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego „Optima Fide”), Chełm (Chór Państwowej Szkoły Muzycznej I i II st.), Płock (Chór Państwowej Szkoły Muzycznej I i II st.) oraz Kęty (Chór „Tohu Wawohu”). Jury udało się na obrady, by wyłonić najlepszych spośród wszystkich 21 zespołów.

O godz. 14<sup>30</sup> odbyło się seminarium naukowe dla dyrygentów i uczestników Festiwalu. Tegoroczny wykład poprowadziła dr Ewa Obniska z UKSW w Warszawie, ceniony autorytet w dziedzinie muzyki dawnej. Temat wykładu – *Chóry w oratoriach G. F. Haendla* – spotkał się z niezwykle zainteresowaniem prowadzących zespoły wokalne, którzy mogli pogłębić swoją wiedzę, tak istotną w realizacji i interpretacji dzieł muzyki dawnej.

Kolejnym ważnym i niezwykle interesującym punktem tego Święta Muzyki Religijnej był koncert finałowy, który spotkał się z olbrzymim zainteresowaniem publiczności.

O godz. 16<sup>00</sup> wypełniony kościół NMP Wspomożycielki Wiernych stał się znowu filharmonią. Melomani usłyszeli *Koncert gotycki na trąbkę i smyczki* Andrzeja Panufnika, *II Litanie Ostrobramską* Stanisława Moniuszki oraz *Mszę C-dur – Koronacyjną – KV 317* Wolfganga Amadeusa Mozarta. Wykonawcami byli: Orkiestra Polskiej Filharmonii Bałtyckiej im. Fryderyka Chopina w Gdańsku, Chór Politechniki Gdańskiej, Chór „Lira” im. Stanisława Ormińskiego w Rumi oraz soliści – Tatiana Szczepankiewicz – sopran, Beata Koska-Kreft – alt, Paweł Skałuba – tenor, Leszek Skrla – baryton oraz Janusz Szadowiak – trąbka. Koncert odbył się pod dyrekcją Zygmunta Rycherta.

O godzinie 18<sup>00</sup> rozpoczęła się uroczysta msza święta pod przewodnictwem arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego, Metropolity Gdańskiego, który wygłosił także okolicznościowe kazanie. W czasie Eucharystii ponownie wystąpiły wszystkie chóry pod dyrekcją Grzegorza Rubina, które wykonały wspólnie wcześniej przygotowane pieśni.

Niezwykłe emocjonującym momentem było ogłoszenie wyników konkursu i wręczenie nagród laureatom. Po mszy świętej został odczytany protokół obrad jury, po którym wszystko stało się jasne. W kategorii „B” I miejsce zdobył Chór „Laudate Dominum” z Warszawy pod dyrekcją Anny Perzanowskiej. II miejsce przyznano Chórowi Męskiemu Towarzystwa Śpiewu „Halka” z Wyrzyska pod dyrekcją Piotra Jańczaka. Warto zauważyć, że na sześć wykonanych w czasie występu utworów tego zespołu trzy z nich były kompozycjami dyrygenta. Miejsce III przypadło Chórowi Politechniki Łódzkiej pod dyrekcją Jerzego Rachubińskiego. W kategorii „A” kolejność laureatów była następująca: I miejsce jury przyznało Chórowi Kameralnemu Politechniki Wrocławskiej Filii w Legnicy pod dyrekcją Jarosława Lewków; II miejsce – Chórowi „Epifania” z Warszawy pod dyrekcją Wiesława Jelenia; III miejsce przyznano ex equo Chórowi „Tohu Wawohu” z Kęt pod dyrekcją Marka Bakalarskiego oraz Chórowi Kameralnemu Akademii Muzycznej im. F. Nowowiejskiego z Bydgoszczy pod dyrekcją Janusza Staneckiego. Ponadto jury przyznało trzy wyróżnienia: dla Hajnowskiego Chóru Kameralnego z Hajnówki pod dyrekcją Ewy Rafałko – za najlepsze wykonanie chorału gregoriańskiego oraz dla Chóru „Ars Cantata” z Warszawy pod dyrekcją Anny Celmer-Falkiewicz i Chóru Mieszanego Katedry Muzyki Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego „Optima Fide” z Olsztyna pod dyrekcją Józefa Wojtkowiaka.

Tradycyjnie Festiwal zakończył koncert laureatów. Jako pierwszy wystąpił z krótkim recitalem zwycięzca konkursu organowego – Rostisław Wygranienko. Następnie usłyszeliśmy występy laureatów rywalizacji chórów z obydwu kategorii.

Tegoroczną edycję Festiwalu w Rumi należy zaliczyć do udanych imprez artystycznych nie tylko na Wybrzeżu, ale i w Polsce. Warto zauważyć, że zarówno uczestnicy konkursów, jak i członkowie jury i zaproszeni goście, podkreślali specyficzny klimat Festiwalu, na który składa się nie tylko rywalizacja, ale także specyficzna, rodzinna atmosfera oraz doskonale przygotowanie organizacyjne. Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi jest niewątpliwie ważnym wydarzeniem artystycznym w Polsce, cieszy się coraz większym zainteresowaniem zespołów i środowisk muzycznych oraz jest postrzegany jako jedna z czołowych imprez tego typu w Polsce.

ks. Krzysztof Niegowski SDB



## SPIS TREŚCI

Tworzyli „Seminare” – Redakcja .....	5
ks. Remigiusz P o p o w s k i SDB, <i>Śp. Ksiądz Marian Lewko SDB. Rys biograficzny</i> .....	7
Wojciech K a c z m a r e k, <i>Ksiądz Profesor Marian Lewko (1936–2002). Teatrológ i wychowawca</i> .....	17
ks. Zdzisław C h l e w i ń s k i, <i>Refleksje wygłoszone podczas mszy świętej w intencji śp. Księdza Romana Pomianowskiego w kościele akademickim KUL 16 kwietnia 2002 r.</i> .....	27

### Z TEMATYKI TEOLOGICZNEJ

ks. Bolesław M a r g a ń s k i, <i>Wychowanie liturgiczne we wspólnocie Kościoła. Wychowanie w liturgii i przez liturgię</i> .....	31
ks. Stanisław C h r o b a k SDB, <i>Liturgia „tempus et locus” wychowania – realistyczna pedagogia świętości</i> .....	49
ks. Dariusz K u ź m i ń s k i, <i>Wychowanie sumienia poprzez niedzielną Eucharystię w świetle roku liturgicznego</i> .....	65
ks. Henryk S t a w n i a k SDB, <i>Służebna rola przypisów prawno-liturgicznych</i> .....	77
ks. Dominik K u b i c k i, <i>Teologia oparta na realizmie wcielenia, wpisująca się w perspektywę Fides Querens Intellectum oraz teologii jako nauki Akwinaty</i> .....	95
ks. Jerzy K u ł a c z k o w s k i, <i>Elementy prawa rodzinnego w świetle Kodeksu Deuteronomium Pwt</i> .....	109
ks. Zbigniew M a j c h e r SDB, <i>Jezus Chrystus jako Proto-Przodek – afrykański model chrystologiczny</i> .....	121
br. Lorenzo S a r a c e n o OSB Cam., o. Robert Ł a s k a r z e w s k i EC, <i>Lectio divina w życiu mnicha fundamentem duchowości chrześcijańskiej</i> .....	135
ks. Zenon K ł a w i k o w s k i SDB, <i>Korzenie duchowości salezjańskiej</i> .....	153

### Z TEMATYKI FILOZOFICZNEJ

ks. Tadeusz B i e s a g a SDB, <i>Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej</i> .....	169
ks. Grzegorz H o ł u b SDB, <i>W stronę bioetyki personalistycznej</i> .....	177

### Z TEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

ks. Tadeusz B o r u t k a, <i>Indywidualny i społeczny wymiar grzechu</i> .....	195
Józef G ó r n y, <i>Sprawowanie władzy w świetle Prawa Bożego</i> .....	209
ks. Stanisław Ł u b a s z k a, <i>Wartości humanistyczne i społeczne pracy ludzkiej</i> .....	221
ks. Robert B i e l e ń SDB, <i>Kościół katolicki w Polsce w służbie rodzinom dotkniętym bezrobociem</i> .....	231
ks. Jerzy G o c k o SDB, <i>Podstawy i kształtowanie odpowiedzialności ekologicznej</i> .....	247
ks. Jarosław K o r a l SDB, <i>Istota opieki paliatywnej</i> .....	261
ks. Mariusz C h a m a r c z u k SDB, <i>Wybrane aspekty życia społecznego współczesnej Szwecji. Próba ukazania interakcji społeczno-obyczajowo-religijnych zachodzących między Szwedami a Polakami</i> .....	271
ks. Piotr M a r c h w i c k i SDB, <i>Religijność z perspektywy teorii przywiązania</i> .....	287
ks. Dariusz B u k s i k SDB, <i>Potrzeba kształtowania sumienia w perspektywie konsekracji zakonnej. Refleksja psychologiczna</i> .....	299
ks. Jan N i e w ę g ł o w s k i SDB, <i>Janusz Korczak – dziecko i Bóg</i> .....	315
ks. Janusz M i e r z w a, <i>Obraz młodzieży szkół ponadpodstawowych w Krośnie na Podkarpaciu w roku szkolnym 1996/97</i> .....	327
ks. Marek T. C h m i e l e w s k i SDB, <i>System wychowawczy św. Jana Bosko w ewangelizacji młodzieży</i> .....	343
ks. Adam P a s z e k SDB, <i>Salvezjański program wychowania młodzieży do wiary jako propozycja wychowawcza</i> .....	357

Marzena Minkiewicz, Ewa Woś, <i>Salezjański ośrodek wychowawczy św. Jana Bosko w Trzcińcu</i> .....	369
s. Danuta Rutka CMW, „ <i>Zatroszczyć się o innych</i> ” – myśl przewodnia stylu wychowawczego św. Marii Dominiki Mazzarello .....	385
<b>Z TEMATYKI HISTORYCZNEJ</b>	
ks. Tadeusz Kołosowski SDB, <i>Święty Jan Chryzostom. Portret kaznodziei-duszpasterza</i> .....	397
ks. Jan Pietrzykowski SDB, <i>Początki pracy salezjanów na Pomorzu Zachodnim. Na przykładzie Debrzna</i> .....	411
ks. Janusz Drewniak, <i>Charyzmat salezjański i jego realizacja w życiu ks. Idziego Ogiermana Mańskiego (1900–1966)</i> .....	421
<b>RECENZJE I SPRAWOZDANIA</b>	
Mieczysław Łobocki, <i>Wychowanie moralne w zarysie</i> , Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2002, ss. 215 – ks. Dariusz Buksik SDB .....	439
Stanisław Tokarski, <i>Dojrzałość religijna osób należących do wspólnot neokatechumenalnych</i> , Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2001, ss. 199 – ks. Dariusz Buksik SDB .....	442
Pietro Stella, <i>Don Bosco, il Mulino</i> , Bologna 2001, ss. 154 – ks. Marek T. Chmielewski SDB .....	444
Juan Vecchi, <i>Globalizzazione. Crocevia della Carità Educativa. Colloquio con Vittorio Chiari</i> , przedmowa Luc van Looy, SEI, Turyn 2002, ss. 198 – ks. Marek T. Chmielewski SDB .....	448
Juan E. Vecchi, „ <i>Andate oltre!</i> ” <i>Temi di spiritualità giovanile</i> , red. Maurizio Spreafico, Elle DiCi, Leumann 2002, ss. 136 – ks. Marek T. Chmielewski SDB .....	452
Stanisław Zięba, <i>Bóg w życiu wielkich kompozytorów</i> , Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, Pelplin-Gdańsk 2001, ss. 196 – ks. Krzysztof Niegowski SDB .....	454
Józef Łas SJ, <i>Harmonizacja melodii modalnych</i> , opr. ks. Stanisław Ziemiański SJ, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2002, ss. 60 – ks. Krzysztof Niegowski SDB .....	456
Remigiusz Pośpiech, <i>Bożonarodzeniowa muzyka na Jasnej Górze w XVIII i XIX wieku</i> , Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2000, ss. 273 – ks. Krzysztof Niegowski SDB .....	458
Andrew Brook and Robert J. Stainton, <i>Knowledge and Mind. A Philosophical Introduction</i> , Cambridge [Massachusetts] and London: The MIT Press 2000, ss. 253 – ks. Ryszard F. Sadowski SDB .....	460
David Cockburn, <i>An Introduction to the Philosophy of Mind</i> , Palgrave Publishers, Houndmills 2001, ss. 157 – ks. Ryszard F. Sadowski SDB .....	462
Jack S. Crumley II, <i>Problems in Mind. Readings in Contemporary Philosophy of Mind</i> , Mayfield Publishing Company, Mountain View – London – Toronto 2000, ss. 614 – ks. Ryszard F. Sadowski SDB .....	465
Keith T. Maslin, <i>An Introduction to the Philosophy of Mind</i> , Polity Press 2001, ss. 332 – ks. Ryszard F. Sadowski SDB .....	468
Janusz Mariański, <i>Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne</i> , Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, ss. 496 – ks. Stanisław A. Wargacki SVD .....	470
ks. Adam Durak SDB, <i>Odszedł po nagrodę do Pana jeden z wielkich liturgistów śp. Achille Maria Triacca SDB (1935–2002)</i> .....	473
<i>Pierwszy Kongres Katechetyczny Kościoła Katolickiego w Szwecji, Göteborg: 1–3 XI 2002 r.</i> – ks. Mariusz Chamańczuk SDB .....	476
<i>XIV Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormiańskiego, Rumia 24–6 X 2002 r.</i> – ks. Krzysztof Niegowski SDB .....	478
* * *	
Sposób przygotowania tekstów do druku w „Seminare” .....	481
Sugerowany sposób cytowania .....	483

## TABLE OF CONTENT

<i>They created „Seminare”</i> – Editorial Board .....	5
Remigiusz P o p o w s k i SDB, <i>The Late Reverend Marian Lewko SDB – Biography</i> .....	7
Wojciech K a c z m a r e k, <i>The Reverend Professor Marian Lewko (1936-2002): Theatrolgist and Educator</i> .....	17
Zdzisław C h l e w i ń s k i, <i>Reflections during the Mass for the Intention of the Late Reverend Roman Pomianowski SDB, in the University Church of KUL, April 16, 2002</i> .....	27
 <b>THEOLOGY</b>	
Bolesław M a r g a ń s k i, <i>Liturgical Education in the Church Community</i> .....	31
Stanisław C h r o b a k SDB, <i>Liturgy as „Tempus et Locus” of Education – the Realistic Pedagogy of Sanctity</i> .....	49
Dariusz K u ń m i ń s k i, <i>Formation of Conscience through the Sunday Eucharistic Liturgy according to the Liturgical Year</i> .....	65
Henryk S t a w n i a k SDB, <i>Ministerial Role of Juridical and Liturgical Norms</i> .....	77
Dominik K u b i c k i, <i>Theology Based on Incarnation Reality in the Perspective of Fides Querens Intellectum and Theology as an Aquinas Theological Thought</i> .....	95
Jerzy K u ł a c z k o w s k i, <i>Elements of Family Law in the Light of the Deuteronomy Code...</i>	109
Zbigniew M a j c h e r SDB, <i>Jesus Christ as the „Proto-Anccestor” – an African Christological Model</i> .....	121
Lorenzo S a r a c e n o OSB Cam., Robert Ł a s k a r z e w s k i EC, <i>Lectio Divina in the Life of a Monk as a Bible Reading by a Christian</i> .....	135
Zenon K ł a w i k o w s k i SDB, <i>The Roots of Salesian Spirituality</i> .....	153
 <b>PHILOSOPHY</b>	
Tadeusz B i e s a g a SDB, <i>The Value of Life in The Formulation of Personalistic Ethics</i> ....	169
Grzegorz H o ł u b SDB, <i>Towards a Personalistic Bioethics</i> .....	177
 <b>SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES</b>	
Tadeusz B o r u t k a, <i>Individual and the Social Dimension of Sin</i> .....	195
Józef G ó r n y, <i>Leadership in the Light of God’s Law</i> .....	209
Stanisław Ł u b a s z k a, <i>Humanistic and Social Values of Human Work</i> .....	221
Robert B i e l e ń SDB, <i>The Catholic Church in the Service of Families Affected by Unemployment in Poland</i> .....	231
Jerzy G o c k o SDB, <i>The Foundation and Development of Ecological Responsibility</i> .....	247
Jarosław K o r a l SDB, <i>Concept of the Palliative Care</i> .....	261
Mariusz C h a m a r c z u k SDB, <i>Selected Aspects of Social Life in Present Day Sweden. An Attempt to Show the Interactions of the Social, Moral and Religious Nature between Swedes and Poles</i> .....	271
Piotr M a r c h w i c k i SDB, <i>Religiousness from the Perspective of the Attachment Theory</i> .	287
Dariusz B u k s i k SDB, <i>The Need for the Shaping of Conscience in the Perspective of Religious Consecration. (Psychological reflection)</i> .....	299
Jan N i e w ę g ł o w s k i SDB, <i>Janusz Korczak – Child and God</i> .....	315
Janusz M i e r z w a, <i>A Picture of Secondary School Children from Krosno in Podkarpatie Province in The School Year 1996/97</i> .....	327
Marek T. C h m i e l e w s k i SDB, <i>The Educational Programme of St John Bosco in the Process of Youth Evangelization</i> .....	343

Adam Paszek SDB, <i>The Salesian Programme for the Educating Youth towards Faith as an Educative Proposal</i> .....	357
Marzena Minkiewicz, Ewa Woś, <i>Effectiveness of the St John Bosco Educational System in the Salesian Educational Centre in Trzciniec</i> .....	369
Danuta Rutka CMW, „ <i>Taking Care of Others</i> ” – <i>Leitmotiv of Educational Style of Saint Maria Dominica Mazzarello</i> .....	385

## HISTORY

Tadeusz Kołosowski SDB, <i>A Portrait of St John Chrisostom, Pastor and Preacher</i> .....	397
Jan Pietrzykowski SDB, <i>The Beginning of Salesian Activity in Pomorze Zachodnie, on the example of Debrno</i> .....	411
Janusz Drewniak, <i>Salesian Charisma and its Realization in the Life of Reverend Idzi Ogierman Mański</i> .....	421

## REVIEWS AND REPORTS

Mieczysław Łobocki, <i>Wychowanie moralne w zarysie</i> , Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2002, ss. 215 – Dariusz Buksik SDB .....	439
Stanisław Tokarski, <i>Dojrzałość religijna osób należących do wspólnot neokatechumenalnych</i> , Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2001, ss. 199 – Dariusz Buksik SDB .....	442
Pietro Stella, <i>Don Bosco</i> , il Mulino, Bologna 2001, ss. 154 – Marek Chmielewski SDB.	444
Juan E. Vecchi, „ <i>Andate oltre!</i> ”. <i>Temi di spiritualità giovanile</i> , red. Maurizio Spreafico, ElleDiCi, Leumann 2002, ss. 136 – Marek T. Chmielewski SDB .....	448
Juan Vecchi, <i>Globalizzazione. Crocevia della Carità Educativa. Colloquio con Vittorio Chiari</i> , przedmowa Luc van Looy, SEI, Turyn 2002, ss. 198 – Marek T. Chmielewski SDB .....	452
Józef Łaś SJ, <i>Harmonizacja melodii modalnych</i> , opr. Ks. Stanisław Ziemiański SJ, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2002, ss. 60 – Krzysztof Niegowski SDB .....	454
Remigiusz Pośpiech, <i>Bożonarodzeniowa muzyka na Jasnej Górze w XVIII i XIX wieku</i> , Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2000, ss. 279 – Krzysztof Niegowski SDB .....	456
Stanisław Zięba, <i>Bóg w życiu wielkich kompozytorów</i> , Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, Pelplin-Gdańsk 2001, ss. 196 – Krzysztof Niegowski SDB .....	458
Andrew Brook, Robert J. Stainton, <i>Knowledge and Mind. A Philosophical Introduction</i> , Cambridge [Massachusetts] and London: The MIT Press 2000, ss. 253 – Ryszard F. Sadowski SDB .....	460
David Cockburn, <i>An Introduction to the Philosophy of Mind</i> , Palgrave Publishers, Houndmills 2001, ss. 157 – Ryszard F. Sadowski SDB .....	462
Jack S. Crumley II, <i>Problems in Mind. Readings in Contemporary Philosophy of Mind</i> , Mayfield Publishing Company, Mountain View – London – Toronto 2000, ss. 614 – Ryszard F. Sadowski SDB .....	465
Keith T. Maslin, <i>An Introduction to the Philosophy of Mind</i> , Polity Press 2001, ss. 332 – Ryszard F. Sadowski SDB .....	468
Janusz Mariański, <i>Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne</i> , Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, ss. 496 – Stanisław A. Wargacki SVD .....	470
<i>The Late Achille Maria Triacca SDB (1935–2002) Now Rewarded with the Lord as He Was One of the Great Liturgists</i> ) – Adam Durak SDB .....	473
<i>On the First Catechetical Congress of The Catholic Church in Sweden. Göteborg 1–3 XI 2002</i> – Mariusz Chamarczuk SDB .....	476
<i>On the XIV the Stanislaw Orminski Religious Music Festival in Rumia 24–26 X 2002</i> – Krzysztof Niegowski SDB .....	478