

# 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
- 19 – 2003

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

**POSZUKIWANIA NAUKOWE**

**20  
2004**

**WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE  
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO  
KRAKÓW-LĄD-LÓDŹ  
2004**

### **Redaguje Zespół**

Robert Bieleń, Tadeusz Biesaga, Krzysztof Butowski (sekretarz), Marek T. Chmielewski, Adam Durak (zastępca redaktora naczelnego), Jerzy Gocko (sekretarz), Kazimierz Gryżenia, Sylwester Jędrzejewski, Ryszard Kempik, Jarosław Korał, Waldemar Łachut, Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, Krzysztof Niegowski (sekretarz), Jan Niewęglowski, Piotr Przesmycki, 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, Piotr Morciniec, Józef Naumowicz, Sławomir Nowosad, Ewa Podrez, Maria Ryś, Wiesław Theiss, Józef Wroceński, Jan Załęski, Witold Zdaniewicz, Wojciech Życiński

### **Adres Redakcji „Seminare”**

05-092 Łomianki, ul. Małarska 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 pozwoleniem władzy duchownej

**ISSN 1232-8766**

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

KS. ROBERT BIELEŃ SDB

ŚP. KS. PROF. JÓZEF WILK SDB (1937–2003)  
SALEZJANIN W SŁUŻBIE RODZINY



Zmarły 11 września 2003 r. ks. Józef Wilk prawie całe swoje życie związany był ze Zgromadzeniem Salezjańskim, już bowiem w wieku 14 lat wstąpił do Małego Seminarium, a następnie do Zakładu Salezjańskiego w Oświęcimiu, aby po trzech latach wstąpić do salezjańskiego nowicjatu w Kopcu. W Zgromadzeniu Salezjańskim zauroczony został ideałem ducha rodzinnego, który swoim synom zalecał w życiu wspólnotowym i w działalności duszpasterskiej ks. Bosko, założyciel salezjanów. Budując na wartościach wyniesionych z domu i pogłębiając systematycznie poprzez formację swoją salezjańskość, był dla ludzi, z którymi się

spotykał, a zwłaszcza dla swoich studentów i wychowanków, drugim ojcem<sup>1</sup>.

Ksiądz Wilk urodził się 23 czerwca 1937 r. w Malawie k. Rzeszowa w rodzinie Aleksandra i Katarzyny Wilków. Wzrastał w gronie trójki rodzeństwa – Franciszka, Teresy i Zofii. W 1951 r. ukończył szkołę podstawową w rodzinnej miejscowości i rozpoczął naukę najpierw w Małym Seminarium, a następnie w Sale-

---

<sup>1</sup> Piękną ilustracją rodzinnej atmosfery wytwarzanej przez ks. Wilka jest świadectwo wygłoszone przez jedną z doktorantek Księdza Profesora, mgr Katarzynę Braun. Zob. K. Braun, *Dziękuję Ci Ojczy, „Don Bosco. Magazyn Salezjański”* 2003, nr 10, s. 12.

zjańskiej Szkole Zawodowej w Oświęcimiu. Po ukończeniu szkoły średniej, w latach 1954–1955, rozpoczął podstawową formację zakonną w nowicjacie salezjańskim w Kopcu koło Częstochowy, gdzie 15 sierpnia 1955 r. złożył pierwsze czasowe śluby zakonne.

W latach 1955–1958 studiował filozofię, a w latach 1961–1965 teologię w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. W latach 1958–1961 odbył przepisana w Zgromadzeniu Salezjańskim praktykę duszpastersko-pedagogiczną, zwaną asystencją, jako wychowawca w Małym Seminarium w Kopcu. Śluby wieczyste złożył 16 lipca 1961 r. w kaplicy nowicjaciej w Kopcu. Ukoronowaniem studiów seminaryjnych było przyjęcie 25 czerwca 1965 r. święceń kapłańskich z rąk biskupa Juliana Groblickiego w Krakowie, w kościele św. Stanisława Kostki na Dębnikach.

Pierwszy rok po święceniach (1965–1966) pracował jako wikariusz i katecheta w Bychawie w parafii diecezji lubelskiej. W 1966 r. rozpoczął studia specjalistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na Wydziale Teologii, sekcji katechetyki. W 1970 r. obronił magisterium z katechetyki i licencjat z teologii pastoralnej na podstawie pracy pt. *Współczesne próby ujęcia katechezy młodzieży szkół zawodowych w Niemczech* i decyzją Rektora ks. prof. dr hab. Władysława Granata został zaangażowany do pracy dydaktyczno-naukowej na KUL, gdzie prowadził zajęcia zlecane.

Swoją pracę naukową od początku związał z osobą ks. prof. dr hab. Piotra Poręby (1908–1991), który w 1971 r. został kierownikiem Katedry Psychologii Duszpasterskiej na Wydziale Teologii. Katedra ta już od samego początku miała wyraźne ukierunkowanie na problematykę rodzinną, dlatego w 1974 r. została przemianowana na Katedrę Pedagogiki Rodziny. Jako początkujący naukowiec został wraz z ks. dr Antonim Tomkiewiczem współpracownikiem ks. prof. P. Poręby, aby po jego odejściu na emeryturę zostać jego następcą.

Początek pracy dydaktyczno-naukowej w 1970 r. zbiegł się z zaangażowaniem w pomoc w pracę duszpasterską przy kościele rektoralnym, a od 1976 r. kościele parafialnym Księża Salezjanów na ul. Kalinowszczyzna 3, gdzie mieścił się także salezjański dom zakonny, w którym do swoich ostatnich dni mieszkał ks. Wilk. Oprócz głoszenia Słowa Bożego i sprawowania sakramentów Ksiądz Profesor został opiekunem Duszpasterstwa Akademickiego „Quo Vadis”, którym opiekował się do końca swojego życia; w miarę potrzeby podejmował również posługę organisty podczas mszy świętych i nabożeństw odprawianych w tamtejszym kościele. W latach 1968–1975 czynnie uczestniczył w Ruchu Oazowym, współpracował blisko z ks. prof. F. Blachnickim: opracowywał materiały formacyjne oraz prowadził Oazy.

W 1972 r. ks. Wilk zostaje zatrudniony jako pracownik etatowy KUL-u i przechodzi kolejne stopnie awansu naukowego: 1972 r. – asystent stażysta, 1973 r. – asystent, 1976 r. – starszy asystent, 1977 r. – adiunkt, 1987 r. – docent. W 1976 r. obronił pracę doktorską z pedagogiki rodziny zatytułowaną *Problem współcze-*

*snego katechumenatu rodzinnego. Studium pastoralne.* W 1987 r. napisał pracę *Znaczenie pierwszych doświadczeń dla religijnego wychowania małego dziecka w rodzinie*, która stała się wraz z całokształtem dotychczasowego dorobku naukowego podstawą kolokwium habilitacyjnego w zakresie teologii pastoralnej (pedagogika rodziny, duszpasterstwo rodzin) na Wydziale Teologii KUL.

Ksiądz Wilk podnosił również swoje kwalifikacje naukowe przez: ukończenie kursów języka niemieckiego oraz studium teologii pastoralnej w Uniwersytecie Wiedeńskim (1971–1972), kwerendy i pobyty w zagranicznych ośrodkach naukowych: na Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie (1980, 1986), w Theologische Hochschule we Frankfurcie (1983) i na Uniwersytecie w Mainz (1983).

Tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego w Katedrze Pedagogiki Rodziny otrzymał w 1993 r. W 1996 r. przeszedł na Wydział Nauk Społecznych KUL, gdzie został kierownikiem Katedry Pedagogiki Rodziny w Instytucie Pedagogiki. Od 1999 r. do chwili śmierci był prodziekanem Wydziału Nauk Społecznych. W tymże roku został członkiem Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej w zakresie pedagogiki.

Zmarł po długiej i ciężkiej chorobie 11 września 2003 r. w Lublinie w 66. roku życia, 48. ślubów zakonnych i 38. kapłaństwa. Uroczysta msza święta została odprawiona pięć dni później w kościele pw. Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Lublinie. We mszy świętej uczestniczyła znaczna liczba duchowieństwa i wiernych, w tym 4 biskupów, ok. 90 księży, ok. 60 kleryków, jak również delegacje KUL, UKSW, PAT w Krakowie oraz delegacje z Maławy i Rusinowskiej Woli, rodzinnych parafii Zmarłego. Jego doczesne szczątki zostały złożone w grobowcu salezjańskim na cmentarzu przy ul. Unickiej.

#### DZIAŁALNOŚĆ DYDAKTYCZNA I ORGANIZACYJNA

Ksiądz prof. J. Wilk rozwinął szeroko działalność dydaktyczną, przede wszystkim na forum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Prowadził zajęcia dydaktyczne najpierw w Instytucie Pastoralno-Katechetycznym (dawnym Instytucie Teologii Pastoralnej) Wydziału Teologii przy Katedrze Duszpasterstwa Rodzin (dawnej Katedrze Pedagogiki Rodziny, Specjalizacja Duszpasterstwo Rodzin), a następnie również w Instytucie Pedagogiki Wydziału Nauk Społecznych przy Katedrze Pedagogiki Rodziny oraz na Międzywydziałowym Podyplomowym Studium Rodziny.

Poza swoją macierzystą uczelnią prowadził zajęcia w formie wykładów, ćwiczeń oraz prac dyplomowych w filii KUL w Stalowej Woli, w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (od 1978 r.), w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Marianów w Lublinie (od 1990 r.), w Studium Rodziny Archidiecezji Przemyskiej oraz w Studium Pastoralnym Diecezji Rzeszowskiej. Tematyka jego wykładów koncentrowała się wokół proble-

matyki pedagogiki rodziny, wychowania religijnego w rodzinie, wychowania dorosłych, pedagogiki katolickiej, pedagogiki ogólnej, katolickiej nauki o małżeństwie i rodzinie, teologii małżeństwa i rodziny oraz duszpasterstwa rodzin. Prowadził następujące wykłady monograficzne: ojciec w procesie wychowania rodzinnego, matka w procesie wychowania rodzinnego, dziecko i jego obraz w procesie wychowania, z pedagogiki prenatalnej, wychowanie do miłości, wychowanie patriotyczne, system prewencyjny ks. Bosko, wychowanie religijne. Wykładał też pedagogikę rodziny w ramach doskonalenia zawodowego nauczycieli w Lublinie i Chełmie. Ksiądz Profesor uczestniczył w licznych spotkaniach naukowych i duszpasterskich w kraju i za granicą, na których wygłaszał referaty poświęcone problematyce rodzinnej – z dziedziny pedagogiki rodziny i duszpasterstwa rodzin.

Pod kierunkiem i opieką Księdza Profesora obroniono 15 doktoratów<sup>2</sup> i ponad 500 magisteriów<sup>3</sup>. Umiejętność przekazywania wiedzy w sposób głęboki i zarazem przystępny, połączona z rodzinną atmosferą wytwarzaną przez niego w czasie spotkań ze studentami, sprawiała, że obie Katedry Pedagogiki Rodziny, z Instytutu Pastoralno-Katechetycznego i Instytutu Pedagogiki, wykształciły zastęp ludzi umięających rzeczywiście wspierać i ochraniać współczesne polskie małżeństwa i rodziny w ramach duszpasterstwa rodzin, a także pedagogów pracujących w różnych placówkach wychowawczych.

---

<sup>2</sup> 1994 r. – 1) ks. J. Dzierżanowski, *Konflikty małżeńskie jako problem duszpasterski w świetle dokumentacji Sądu Biskupiego w Opolu. Studium pastoralne*; 2) ks. Z. Czaja, *Główne założenia szesnastowiecznego systemu wychowawczego w świetle wypowiedzi ks. Józefa Keutenicha*; 3) ks. M. Kaszowski, *Odnowa życia rodzinnego w Ruchu „Domowy Kościół”*. Studium pastoralne w świetle badań na terenie diecezji przemyskiej; 1997 r. – 4) ks. J. Kułaczkowski, *Starotestamentalne ujęcie wychowawczej funkcji rodziny. Studium pastoralne na przykładzie Księgi Syracha*; 1998 r. – 5) B. Parysiewicz, *Rola matki we współczesnej rodzinie polskiej w świetle badań katedry Pedagogiki Rodziny ITP KUL 1972–1994. Studium pastoralne*; 1999 r. – 6) ks. J. Biedroń, *Małżeństwo chrześcijańskie jako komuniam osób w świetle posoborowych dokumentów Kościoła*; 2000 r. – 7) ks. R. Bieleń, *Zadania duszpasterstwa rodzin we współczesnej Polsce. Studium pastoralne w świetle wybranych badań i raportów o stanie rodziny po roku 1989*; 8) ks. K. Koziół, *Recepcja nauki Kościoła o patologiach życia seksualnego. Na podstawie wypowiedzi młodzieży – studium pastoralne*; 9) D. Opozda, *Wiedza o małżeństwie u młodzieży pochodzącej z rodzin o różnym stopniu integracji*; 2001 r. – 10) ks. J. Miąso, *Antropologiczne przesłanki wychowania do miłości w świetle nauczania Jana Pawła II*; 11) ks. K. Knotz, *Akt małżeński – miejscem spotkania z Bogiem i współmałżonkiem. Studium pastoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*; 12) A. Pawlak-Kijek, *Tutoring dziecięcy a organizacja i efektywność nauczania na przykładzie dzieci z klas 0 i 1 szkoły podstawowej*; 13) ks. P. Landwójtowicz, *Duszpasterstwo rodzin wobec samotnych matek i ich postaw macierzyńskich. Studium pastoralne w świetle badań w Domach Matki i Dziecka*; 2002 r. – 14) B. Kiereś, *Małżeństwo i rodzina jako spełnianie się człowieka-osoby. Studium pedagogiczne na kanwie dorobku F. W. Bednarskiego OP*; 2003 r. – 15) U. Tokarska, *Stan i uwarunkowania kultury pedagogicznej współczesnych rodziców w świetle badań*.

<sup>3</sup> Zob. D. Opozda, B. Parysiewicz, R. Bieleń, *Wykaz prac dyplomowych napisanych pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Józefa Wilka SDB*, w: *W służbie rodziny*, red. R. Bieleń, Warszawa 2000, s. 25–46.



Dla doktorantów organizował corocznie wyjazdowe obozy naukowe, które pomagały zgłębiać wiedzę i integrować środowisko początkujących pedagogów i duszpasterzy rodzin<sup>4</sup>. Ksiądz prof. J. Wilk był też w swojej uczelni oraz poza nią recenzentem licznych rozpraw doktorskich, jak również recenzji dorobku naukowego i rozpraw habilitacyjnych.

Ksiądz prof. J. Wilk uczestniczył aktywnie w działalności organizacyjnej na swojej uczelni, przyczyniając się do rozwoju pedagogiki rodziny i duszpasterstwa rodzin w naszym kraju. W 1980 r. został kierownikiem Katedry Pedagogiki Rodziny, Specjalizacja Duszpasterstwo Rodzin w Instytucie Teologii Pastoralnej, którą to funkcję sprawował do 1996 r. W latach 1992–1995 był kierownikiem Instytutu Teologii Pastoralnej na Wydziale Teologii. Od 1996 r. do dnia śmierci był kierownikiem Katedry Pedagogiki Rodziny oraz kuratorem Katedry Psychopedagogiki w Instytucie Pedagogiki Wydziału Nauk Społecznych KUL. 15 czerwca 1999 r. został wybrany prodziekanem Wydziału Nauk Społecznych KUL, którą to funkcję sprawował do chwili śmierci.

Ksiądz J. Wilk był członkiem współpracownikiem Towarzystwa Naukowego KUL (od 1983 r.), członkiem Rady Naukowej „Pedagogia Christiana” (od 1997 r.) oraz „Rocznika Pedagogiki Rodziny” (od 1999 r.). Włączał się aktywnie w organizację sympozjów i zjazdów naukowych na KUL i poza tą uczelnią. Na podkreślenie zasługuje zwłaszcza zorganizowanie przez niego 25–27 października 2000 r. Międzynarodowego Sympozjum „Dziecko w XX w.: rozrachunek ze »stuleciem dziecka«”, które połączone było z konkursem plastycznym dla dzieci ze szkół podstawowych województwa lubelskiego pt. *Moje dzieciństwo*. Na pokreślenie zasługuje też zorganizowana przez niego 8 grudnia 2001 r. sesja naukowa poświęcona jego poprzednikowi, ks. prof. dr hab. P. Porębie, zatytułowana *W służbie rodziny*. Ksiądz J. Wilk był też współorganizatorem Lubelskich Dni Rodziny (odbyły się cztery), były to sympozja naukowe skierowane do szerokiego społeczeństwa. Był także autorem różnorodnych inicjatyw społecznych na rzecz rodziny, jak np. organizacja i prowadzenie trzyletniego Studium Rodziny Katolickiej w Stalowej Woli (1979–1982). Wygłaszał też odczyty na temat rodziny w Radiu Katolickim w Lublinie i w Rzeszowie.

Będąc salezjaninem, uczestniczył dwukrotnie jako delegat Inspektorii Wrocławskiej w Kapitulie Generalnej Salezjanów w Rzymie: w 1984 i 1990 r. oraz kilkakrotnie w Kapitulie Inspektorialnej Inspektorii Wrocławskiej Salezjanów. Był też w Zgromadzeniu Salezjańskim członkiem inspektorialnej Komisji do Spraw Formacji i Studiów oraz członkiem Podkomisji do Spraw Duszpasterstwa Akademickiego. Ksiądz prof. J. Wilk był głównym organizatorem sympozjum z okazji 100-lecia pracy salezjanów w Polsce *Współczesny wychowawca w stylu ks. Bosko*, które odbyło się w KUL 16–17 kwietnia 1998 r.

---

<sup>4</sup> K. Braun, dz.cyt., s. 12.

## DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Ksiądz prof. J. Wilk był autorem wielu rozpraw naukowych, głównie z dziedziny pedagogiki rodziny i duszpasterstwa rodzin. Jest autorem podręcznika *Pedagogika rodziny. Zagadnienia wybrane* (Lublin 2002, ss. 236). W formie książkowej opublikował swoją rozprawę habilitacyjną *Znaczenie pierwszych doświadczeń dla religijnego wychowania małego dziecka w rodzinie* (Lublin 1987, ss. 382). Był redaktorem prac zbiorowych: *W służbie dziecku* (Lublin 2003, 3 tomy, ss. 1788) oraz *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko* (Lublin 1988, ss. 258). W jego dorobku znajduje się także ponad 50 artykułów naukowych, wśród których na szczególną uwagę zasługują następujące: *Rodzina pierwszym seminarium, Próba teologicznego uzasadnienia katechumenatu rodzinnego, Wychowanie religijne dzieci i młodzieży we współczesnej rodzinie polskiej, Wychowanie do miłości, Rodzina racją stanu Rzeczypospolitej, Wobec pytania: „Kim jest dziecko?”*, *W poszukiwaniu wzoru współczesnego wychowawcy, Duszpasterstwo rodzin: Próba określenia jego istoty, Duszpasterstwo rodzin – zasady praktycznego działania, Czym jest duszpasterstwo rodzin?*

Badania naukowe Księdza Profesora dotyczyły pięciu zasadniczych obszarów poszukiwań naukowych: małżeństwa, rodziny, pozarodzinnego środowiska wychowawczego, osoby dziecka, osoby wychowawcy oraz duszpasterstwo rodzin w aspekcie teoretycznym i praktycznym. Małżeństwo rozpatrywane było przez ks. Wilka pod kątem psychologicznym, pedagogicznym i religijnym. Ponieważ jest ono podstawą rodziny i jej funkcji wychowawczej, dlatego szczegółowej analizie poddawany był rodzaj i jakość więzi łączącej małżonków, cechy osobowości małżonków i wpływ tego czynnika na wspólnotę małżeńską, trwałość związku, wzajemne oczekiwania. W polu zainteresowań Księdza Profesora znajdowała się także świadomość celów i obowiązków małżeńskich u małżonków, narzeczonych i młodzieży oraz modele i wzorce małżeńskie funkcjonujące w społeczeństwie polskim i ich wpływ na małżeństwa.

Kolejnym obszarem badań naukowych ks. Wilka była rodzina, zwłaszcza jej struktura i pełnione funkcje. W pierwszym rzędzie uwaga jego skierowana była na endo- i egzogenne uwarunkowania funkcji wychowawczej, ale także oglądowi poddana została realizacja pozostałych funkcji rodziny i ich wpływ na wychowanie dziecka w rodzinie. W polu zainteresowania Księdza Profesora znajdował się zatem: udział rodziców w procesie wychowania, ich postawy rodzicielskie, stosowane przez nich metody i środki. Przedmiotem naukowej refleksji były także rodziny dysfunkcyjne, zwłaszcza rodziny alkoholików oraz rodziny z dziećmi przeżywającymi różnego typu trudności życiowe. Zajmował się też pedagogizacją rodziców.

Trzecią płaszczyznę poszukiwań naukowych Księdza Profesora były pozarodzinne środowiska wychowawcze ze względu na ich silne oddziaływanie na proces wychowania dziecka. Ksiądz Wilk podejmował także zagadnienie wpływu procesów ekonomicznych, socjalnych, kulturowych i politycznych na życie i funkcyjono-

wanie małżeństwa i rodziny. Oglądowi poddane zostały również inne instytucje wychowawcze, zwłaszcza przedszkole, szkoła, organizacje młodzieżowe oraz mass media.

Ważnym obszarem badań naukowych Księdza Profesora była także osoba dziecka i jego status we współczesnym świecie. Ksiądz Wilk ukazywał dziecko jako osobę, jako istotę ciągle za mało poznaną i dlatego za mało rozumianą. Bronił dziecka i dzieciństwa, ujawniając liczne mity i zagrożenia mające swoje korzenie w przeszłości, jak i te pojawiające się wraz z kulturą masową. Kluczem do zrozumienia dziecka było dla niego chrześcijańskie spojrzenie na dziecko, a wychowanie dziecka określał jako służbę.

Kolejną płaszczyzną poszukiwań naukowych ks. Wilka był status współczesnego wychowawcy, a szczególnie opisywanie jego postaw i cech charakteru. Szczególne miejsce Ksiądz Profesor poświęcił problematyce miłości wychowawczej. Wśród przykładów wychowawcy ważnym polem badań pozostawała osoba św. Jana Bosko, twórcy nowożytnego systemu prewencyjnego, któremu Kościół katolicki nadał tytuł „Ojca i nauczyciela młodzieży”.

Szczególnym środowiskiem wsparcia i ochrony małżeństwa i rodziny jest Kościół katolicki. Dlatego ważnym obszarem badań naukowych Księdza Profesora było duszpasterstwo rodzin. Podjął się on pionierskiego zadania opisanie istoty tegoż duszpasterstwa oraz zasad jego działania. Dużo miejsca poświęcił rodzinie rozumianej jako „Kościół domowy”, w sposób szczególny pochyłając się nad wychowaniem religijnym w rodzinie: nad katechumenatem rodzinnym, katechezą w rodzinie, rodziną jako pierwszym seminarium.

Należy podkreślić, że ks. prof. Józef Wilk wniósł w polską pedagogikę rodziny i w polskie duszpasterstwo rodzin wiele cennych koncepcji, które stały się inspiracją dla innych naukowców i praktyków do lepszego zrozumienia współczesnego polskiego małżeństwa i rodziny oraz do poszukiwania skutecznych metod ochrony i wsparcia małżeństw i rodzin w naszym kraju.

## WYKAZ PUBLIKACJI KS. PROF. DRA HAB. JÓZEFA WILKA SDB

### I. Książki – prace indywidualne

1. *Współczesne próby ujęć katechezy młodzieży szkół zawodowych w Niemczech*, Lublin 1970, mps, ss. 134 + VIII + aneksy (praca magisterska).
2. *Problem współczesnego katechumenatu rodzinnego. Studium pedagogiczno-pastoralne*, Lublin 1976, mps, ss. 225 + XIV (rozprawa doktorska).
3. *Znaczenie pierwszych doświadczeń dla religijnego wychowania małego dziecka w rodzinie*, Lublin 1987, ss. 382 (rozprawa habilitacyjna).
4. *Pedagogika rodziny. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2002, ss. 236.

## II. Książki – prace pod redakcją

1. *Współczesny wychowawca w stylu ks. Bosko*, Kraków 1998, ss. 258 (redaktor).
2. *W służbie dziecka*, Lublin 2003, t. 1, ss. 374, t. 2, ss. 598, t. 3, ss. 816 (redaktor).

## III. Artykuły

1. *Rodzina a katecheza. Współpraca rodziców i katechetów*, „Homo Dei” 1974, nr 1, s. 32–37.
2. *Wpływ rodziców na religijność dziecka do 6 lat. Psychologiczny aspekt problemu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (dalej skrót: RTK) 22(1975), z. 6, s. 55–73.
3. *Rola katechumenatu rodzinnego w inicjacji eucharystycznej dziecka*, RTK 23 (1976), z. 6, s. 63–75.
4. *Katecheza jako podstawowa funkcja katechumenatu rodzinnego*, „Seminare” 2 (1977), s. 75–91.
5. *Próba teologicznego uzasadnienia katechumenatu rodzinnego*, RTK 24 (1977), z. 6 s. 71–84.
6. *Rodzina pierwszym seminarium*, „Seminare” 4 (1979), s. 95–109.
7. *Duszpasterstwo rodzin: Próba określenia jego istoty*, RTK 27 (1980), z. 6, s. 71–81.
8. *Spoleczno-wychowawcze aspekty relacji: dziecko-środowisko rodzinne*, RTK 28 (1981), z. 6, s. 59–73.
9. *Wartość katechumenatu dla wychowania chrześcijańskiego*, RTK 30 (1983), z. 6, s. 273–283.
10. *Wychowanie religijne dzieci i młodzieży we współczesnej rodzinie polskiej*, w: *Z badań nad rodziną*, red. T. Kukołowicz, Lublin 1984, s. 169–174.
11. *Problematyka małżeństwa i rodziny w badaniach katedry pedagogiki rodziny przy Instytucie Teologii Pastoralnej KUL*, w: *Z badań nad rodziną*, red. T. Kukołowicz, Lublin 1984, s. 201–203.
12. *Wychowanie religijne dziecka w wieku przedszkolnym*, w: *Dziecko*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Poznań–Warszawa 1984, s. 131–142.
13. *Duszpasterstwo rodzin – zasady praktycznego działania*, „Roczniki Teologiczne” (dalej skrót: RT) 33 (1986), z. 6, s. 97–108.
14. *Troski i niepokoje współczesnego człowieka: parafia miejscem nadziei. 12-ty Kongres Kolokwium Europejskich Wspólnot Parafialnych – Ludwigshafen 1983*, RT 33 (1986) z. 6, s. 204–211.
15. *Kształtowanie postaw pokuty i pojednania*, „Biuletyn Salezjański Nostra” 272 (1986), s. 19–27.
16. *Duszpasterstwo rodzin wobec rodziny niepełnej*, „Obecność” 1986, nr 6, s. 171–178.
17. *Duszpasterstwo rodzin wobec rodziny niepełnej*, w: *Pomoc rodzinie niepełnej*, red. T. Kukołowicz, Sandomierz 1988, s. 55–60.
18. *Atmosfera rodzinna w wychowaniu*, w: *Wychowanie chrześcijańskie w duchu św. Jana Bosko*, red. M. Majewski, Kraków 1988, s. 81–98.
19. *Wiara i kultura w rodzinie. Ujęcie pastoralno-pedagogiczne*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Program duszpasterski na rok 1993/94*, Katowice 1993, s. 149–164.
20. *Grupy rodzin*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 232–233.
21. *Wiara i kultura w rodzinie. Ujęcie pastoralno-pedagogiczne*, RT 41 (1994), z. 6, s. 45–61.
22. *Niektóre aspekty wychowania do wolności. (Impresja pedagogiczna w kontekście współczesnej sytuacji polskiej)*, RT 41 (1994), z. 6, s. 63–73.
23. *Duszpasterstwo rodzin. Zasady praktycznego działania*, „Zwiastowanie. Pismo Diecezji Rzeszowskiej”, 1 (1994), s. 66–76 (przedruk z RT).
24. *Rodzina jako podstawowe środowisko wychowawcze w świetle doktryny Kościoła katolickiego*, w: *Wychowanie w rodzinie od starożytności po wiek XX*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1994, s. 137–152.
25. *Kim jest dziecko? Z antropologii i teologii dzieciństwa*, w: *Z myślą o dziecku i rodzinie. Konferencja naukowa Opole 6–7 VI 1994*, Opole 1995, s. 51–71.

26. *Posługa wychowawcza Salezjanów wobec współczesnej młodzieży*, RT 42(1995), z. 6, s. 123–134.
27. *Wychowanie do miłości*, w: *Wychowanie do życia w rodzinie. Materiały z „DWA-94”*, Lublin 1996, s. 59–94.
28. *Wychowanie do miłości*, w: *Rodzino – stawaj się tym, czym jesteś. I Kongres Rodziny Archidiecezji Przemyskiej*, red. ks. M. Kaszowski, Przemysł 1996, s. 118–141.
29. *Rola rodziny i szkoły w kształtowaniu postaw patriotycznych*, „Przegląd Oświatowy” 6, 1996, s. 12–13; cz. I – 1, 1997, s. 16–18; cz. II – 2, 1997, s. 14–16; cz. III – 3, 1997.
30. *Rola rodziny i szkoły w kształtowaniu postaw patriotycznych*, „Życie i Myśl – Zeszyty Problematyczne” 6 (1997), s. 21–35.
31. *Problematyka wychowania do poszanowania przyrody*, RT 44 (1997), z. 6, s. 131–149.
32. *Kochasz ty dom, rodzinny dom?* „Homo Dei” 1997, nr 4, s. 64–82.
33. *Miłować rodzinę. O naszym duszpasterstwie rodzin krytycznie*, „Homo Dei” 1998, nr 1, s. 50–64.
34. *Czym jest duszpasterstwo rodzin?* „Homo Dei” 1998, nr 2, s. 32–42.
35. *Miłość wychowawcza tajemnicą skuteczności*, w: *Współczesny wychowawca w stylu Księdza Bosko*, red. J. Wilk, Lublin 1998, s. 123–143.
36. *W poszukiwaniu wzoru współczesnego wychowawcy*, w: *Współczesny wychowawca w stylu Księdza Bosko*, red. J. Wilk, Lublin 1998, s. 5–25.
37. *Podstawowe zasady realizacji programu wychowawczego szkoły*, w: *Wobec wyzwań wychowawczych przelomu tysiącleci*, red. W. Stępniewski, Lublin 1998, s. 69–77.
38. *Doskonalenie zawodowe, czy formacja permanentna*, w: *Kształcenie i doskonalenie nauczycieli pracujących w Europie Środkowej*, red. Z. Jasiński, T. Lewowicki, Opole 1998, s. 207–224.
39. *Refleksja nad wartością rodziny*, w: *W służbie wartościom*, red. R. Kamiński, S. Koza, L. Skorupa, K. Święs, Kielce 1999, s. 563–577.
40. *Etyczny wymiar przemian demograficznych*, „Życie i Myśl – zeszyty problemowe” 9 (1999), s. 57–72.
41. *Rodzina jako podstawowe środowisko wychowawcze w świetle doktryny Kościoła katolickiego*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red. A. Rynio, Stalowa Wola 1999, s. 283–298.
42. *Rozwój i umacnianie etosu rodziny racją stanu III Rzeczypospolitej*, „Życie i Myśl – kwartalnik” 1999, nr 3, s. 59–68.
43. *Właściwe rozumienie pracy ludzkiej. Z zagadnień etyki pracy*, „Wspólnota wiary, pracy, solidarności. Biuletyn Krajowego Duszpasterstwa Zawodowego” 17 (1999), s. 3–5, 10–11.
44. *Karta Praw Rodziny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. B. Migut i inni, Lublin 2000, kol. 904–905.
45. *Kulturowy kontekst wychowania w rodzinie*, w: *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, red. M. Nowak, T. Ozóg, Lublin 2000, s. 145–166.
46. *Rodzina racją stanu Rzeczypospolitej*, „Rocznik Pedagogiki Rodziny” 4 (2001), s. 37–50.
47. *Wychowawca wobec pytania: „Kim jest dziecko?”*, w: *Oblicza dzieciństwa*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2001, s. 181–196.
48. *Nad pytaniem o istotę systemu prewencyjnego ks. Bosko*, w: *Przemiany edukacyjne w Polsce i na świecie a modele wychowania*, red. W. Korzeniowska, Kraków 2001, s. 125–140.
49. *Duszpasterstwo rodzin*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 403–442 (współ z: B. Mierzwiński, R. Bieleń).
50. *Edukacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2002, s. 14–19.
51. *Wprowadzenie*, w: *W służbie dziecku*, t. 1, red. J. Wilk, Lublin 2003, s. 6–10.
52. *Wobec pytania: „Kim jest dziecko?”*, w: *W służbie dziecku*, t. 1, red. J. Wilk, Lublin 2003, s. 25–41.

**Słowa kluczowe:** Józef Wilk, Katolicki Uniwersytet Lubelski, pedagogika rodziny, duszpasterstwo rodzin, salezianie.

KS. KRZYSZTOF SIWEK

HISTORYCZNY WYMIAR „MOWY O CHLEBIE ŻYCIA”  
(J 6, 22–71)

W szóstym rozdziale Ewangelii Janowej znajdujemy dość obszerny przekaz Autora, który można nazwać „mową o chlebie życia”. Tekst ten stał się przedmiotem rozlicznych studiów, monografii, artykułów i poważnych prac naukowych<sup>1</sup>. Rozważano go z bardzo różnej perspektywy: teologicznej, doszukując się w nim śladów ustanowienia Eucharystii, kiedy indziej podkreślano bardziej jego wydźwięk chrystologiczny. Nie obca była też kwestia literacka tej perykopy; zgłębiano tutaj rozliczne sposoby przekazywania treści przez Autora Czwartej Ewangelii. Dość interesującym nurtem badań jest doszukiwanie się w tekście jego walorów historycznych, gdzie Autor pośród wspaniałych myśli teologicznych, wplecionych po mistrzowsku w strukturę literacką, próbuje czytelnikowi przedstawić złożoną problematykę historyczną wspólnot chrześcijańskich I wieku. Zamiast opowiedzieć historię, Ewangelista, mając na uwadze konkretne audytorium, które zna, wykorzystuje taką właśnie formę przekazu. Jego celem jest z jednej strony pokazanie problemów wspólnoty, a z drugiej strony, wykorzystując formułę dialogów, skonfigurowanych z mową objawieniową, chce on skorygować sposób myślenia i działania tego audytorium. Możemy zatem, w jego sposobie przekazu, odnaleźć dwie płaszczyzny, na których dokonuje się owo retoryczne oddziaływanie:

- opis wydarzeń (strony dialogu, dane historyczne, co do miejsc rozgrywanej akcji);
- opis wydarzeń służący do ujawnienia konkretnych kryzysów zewnętrznych i wewnętrznych, które nękają Janową wspólnotę (ważne jest w tym miejscu wyodrębnienie grup dyskutantów).

---

<sup>1</sup> Obszerną literaturę przedmiotu przedstawia autor niniejszego artykułu w swojej rozprawie doktorskiej, *Ekspozycja chrystologii Janowej w mowie o chlebie życia (J 6, 22–59). Studium literacko-egzegetyczne*, Warszawa 2003 (praca w wydruku komputerowym).

W ten sposób cała problematyka oraz uczestnicy akcji jawią się jako konkretne sytuacje i osoby oraz grupy osób. Różnymi technikami literackimi<sup>2</sup> Ewangelista wydobywa ich prawdziwe poglądy i sposób przyjmowania Jezusa. W tym miejscu musimy dokonać nieco poszerzonego spojrzenia na tekst J 6.

Uważna lektura J 6 pozwoli wyodrębnić w dialogach, które prowadzi Jezus, pewne charakterystyczne grupy dyskutantów. Aby w pełni ukazać problem historyczności tekstu i jego oddziaływania na współczesnych Janowi, musimy w tym miejscu wziąć je pod uwagę. Tekst J 6, 22–71 odzwierciedla próby Ewangelisty zaprezentowania czterech kryzysów, obecnych we wspólnocie, które wyrażają cztery grupy dyskutantów. W tym miejscu spójrzmy retrospektywnie na cały tekst J 6, 22–71. Poniższy schemat, zatytułowany *Rozmówcy, tematy i audytorium w czterech dialogach, opartych na nierozumieniu w J 6*, zaprezentował w swojej monografii P. N. Anderson<sup>3</sup>:

Rozmówcy	Temat	Słowa lub czyny Jezusa poprzedzające rozmowę	Nierozumienie działania lub wypowiedzi	Odpowiedź lub mowa Jezusa
<b>Tłum 22–40</b>	fizyczny chleb	nakarmienie pięciu tysięcy	cztery prośby o więcej chleba	„Szukacie Mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki [...] Jam jest chleb życia”.
<b>Żydzi 41–59</b>	„Chleb Tory”	„Jam jest chleb, który z nieba zstąpił”.	„Jakżeż może On teraz mówić: »Z nieba zstąpiłem«? »[...] Nam dać swoje ciało do spożycia?»”.	„Oni wszyscy będą uczniami Boga [...]. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki”.
<b>Uczniowie 60–66</b>	przyjęcie krzyża	„Jeśli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie”.	„Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?”	[...] „ciało na nic się nie przyda. [...]. Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli mu to nie zostało dane przez Ojca”.
<b>Piotr 67–71</b>	zdrada Jezusa	„Czyż i wy chcecie odejść?”	„Ty jesteś Świętym Boga”	„Czyż nie wybrałem was dwunastu? A jeden z was jest diabłem”.

<sup>2</sup> Na ten temat zob. K. Siwek, dz.cyt., 111–133.

<sup>3</sup> Por. P. N. Anderson, *The Sitz im Leben of the Johannine Bread of Life Discourse and its Evolving Context*, w: *Critical Readings of John 6*, red. A. Culpepper, Leiden 1997, s. 26–27, a także: R. Kysar, *The Fourth Evangelist and his Gospel*, Minnesota 1975, s. 168 (jako czwartą grupę dyskutantów wymienia on „Dwunastu” (66–71).



Opierając się na powyższym schemacie, dokonamy próby zrekonstruowania historii zawartej w J 6, 22–71. Rozpocznemy od określenia czterech wielkich kryzysów, jakie spotkały wspólnotę Janową pod koniec I w.<sup>4</sup> Ujmiemy to w czterech odrębnych jednostkach, aby na podstawie danych tekstualnych, zapoznać się z problemami, jakimi żył kościół Janowy.

## 1. NIEROZUMIENIE CUDÓW JEZUSA UKAZANE W RELACJI CZWARTEJ EWANGELII DO TRADYCJI SYNOPTYCZNEJ

Problem dotyczy napięcia, jakie istnieje w relacji Synoptyków i Czwartej Ewangelii w obrębie relacji o cudownym pomnożeniu chlebów i nakarmieniu nimi tłumów. Naszym celem nie jest bynajmniej zajmowanie się gruntowną analizą tego wydarzenia ani w relacji synoptycznej, ani także w relacji Czwartej Ewangelii. Spróbujmy jednak ukazać pewne konsekwencje różnic, jakie występują w tych tradycjach. Pomnożenie chlebów i nakarmienie nimi tłumów, są obecne u Synoptyków w postaci pięciu opisów. W redakcji Marka mamy opisy cudu (por. Mk 6, 34–44; 8, 1–9)<sup>5</sup>, podobnie w relacji Mateusza (por. Mt 14, 13–21; 15, 32–39). Łukasz zanotował jeden opis (por. Łk 9, 12–17). Autor Czwartej Ewangelii także umieszcza opis cudu pomnożenia, ale ma on inny charakter i konsekwencje. W tej Ewangelii to wydarzenie staje się punktem wyjścia ukazania własnego spojrzenia Autora zarówno na Jezusa, jak i na Kościół. Nie zamierzamy w tym miejscu porównywać dokładnie wszystkich relacji o pomnożeniu chleba, ale wskażemy podstawowe różnice<sup>6</sup>:

1. Według relacji Synoptyków Jezus dokonuje cudu pomnożenia pod wieczór (por. Mk 6, 35; Łk 9, 12); wcześniej jednak przez cały dzień naucza tłumy (por. Mk 8, 34; Łk 9, 11) lub uzdrawia chorych (por. Mt 14, 14; Łk 9, 11). Jan relacjonuje pomnożenie chleba w kontekście Paschy (por. J 6, 4), a także zaznacza, że tłumy szły za Nim, gdyż widziały znaki, jakie czynił wobec chorych (por. 6, 2)<sup>7</sup>. Według przekazu Jana, pomnożenie nie miało miejsca w kontekście wcześniejszego nauczania, za to w jego relacji nauczania było pewną konsekwencją cudu.

---

<sup>4</sup> Trzonem tego wywodu jest cytowana już praca P.N. Andersona, dz.cyt., s. 1–59, w szczególności zob. s. 24–57.

<sup>5</sup> Pierwsze pomnożenie chleba i nakarmienie nim 5000 mężczyzn (por. 6, 42), a w drugim 4000 mężczyzn (por. 8, 8).

<sup>6</sup> Dokładnego zestawienia i porównania tych tradycji dokonuje R.E. Brown, *The Gospel According to John. (The Anchor Bible 29)*, New York 1966, s. 236–250, por. także C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, New York 1963, s. 199–211.

<sup>7</sup> Charakterystyczne dla Jana jest to, że od początku tego opisu mówi o znakach (najpierw było to uzdrowienie chorych).

2. U Synoptyków inicjatorami raz są uczniowie (por. Mk 6, 35–36; Mt 14, 15; Łk 9, 12), kiedy indziej sam Jezus (por. Mk 8, 2–3; Mt 15, 32). W Czwartej Ewangelii zaś inicjatorem nakarmienia głodnych jest Jezus, który wypowiada swój niepokój wobec konkretnego ucznia, Filipa (por. J 6, 5–6). Jednak Ewangelista dodaje, że Jezus wystawia Filipa na próbę, zadając mu pytanie o chleb (por. 6, 6).
3. Synoptycy zgodnie relacjonują, że to apostołowie mieli chleb i ryby (por. Mk 6, 38; 8, 5; Mt 14, 17–18; 15, 34; Łk 9, 13), Jan natomiast podaje, że tym, który dostarczył chleby i ryby był „chłopiec” (παῖδάριον)<sup>8</sup>.
4. Synoptycy podają liczbę osób, które zostały nakarmione, natomiast Jan w swojej relacji nie zamieszcza tej informacji.
5. Także zakończenie Janowej relacji różni się od Synoptyków. Według Autora Czwartej Ewangelii, tłum, rozentuzjasmowany cudem, uważa Jezusa za proroka (por. 6, 14), a nawet chce Go obwołać królem (por. 6, 15).

Zwróćmy także uwagę na fakt, że w relacjach synoptycznych przewija się bardzo podobny układ poszczególnych sekwencji wydarzeń<sup>9</sup>, które tworzą dość schematyczny obraz i przekaz relacji o pomnożeniu chlebów i nakarmieniu. Podany jest także w konsekwencji rezultat działania Jezusa. Wyraża to zwrot *e; fagon kai, evcorta, sqhsan* („zjedli i nasycili się”). Celem cudu pomnożenia było zatem fizyczne zaspokojenie głodu i tak właśnie przekazują go Synoptycy. Jan także potwierdza nasycenie tłumu, używając wyrażenia *w`j de. evneplh, sqhsan* („gdy zaś się nasycili”).

Zwróćmy uwagę, że termin zastosowany przez Synoptyków jest często używany w tradycji starotestamentalnej do opisanie obietnicy nasycenia (por. Ps 37, 19; 81, 16; 132, 15), Jan zaś wykorzystuje go, ale w zupełnie innym celu. W czasie rozmowy z „tłumem” Jezus mówi: „Szukacie Mnie nie dlatego, że widzieliście znaki, ale dlatego, że jedliście chleb do sytości” (*evfa, gete evk tw/n a; rtwn kai. evcorta, sqhte*), por. 6, 26. Jezus w Czwartej Ewangelii ogłasza, że ci, którzy Go szukają w nadziei na to, że znowu dostaną chleb, aby nasycić swój żołądek, nie rozumieją niczego z tego, czego byli świadkami. Janowy Jezus nie jawi się jako cudotwórca w sposób, w jaki przedstawiają Go Synoptycy (szczególnie tradycja Markowa). Przychodzi, aby objawić siebie w dialogu zbawie-

<sup>8</sup> Ten rzeczownik oznaczający chłopca, młodego niewolnika jest *hapax legomenon* w NT, w LXX zaś występuje bardzo często (233 razy).

<sup>9</sup> Tłum się zbiera, Jezus lituje się nad nim, uczniowie dopytują się o jedzenie, Jezus pyta o liczbę bochenków, zostaje podana wielkość zapasów zgromadzona przez uczniów, Jezus nakazuje ludowi usiąść na ziemi, bierze chleb, odmawia dziękczynienie, łamie chleb i rozdziela go, to samo czyni z rybami. Ewangelisci dodają, że tłum „zjadł i nasycił się”. Następnie Jezus nakazuje uczniom zebrać ułamki, określona zostaje liczba pełnych koszów, a następnie wielkość tłumu. Potem Jezus z uczniami udaje się do łodzi.

nia, jaki toczy się pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Skutek cudu pomnożenia w tej konwencji jawi się jako sposób podkreślenia, czy nawet uwiarygodnienia objawieniowej wartości owego dialogu zbawczego.

Taki sposób przedstawienia cudu pomnożenia, podkreśla różnicę między synoptycznym a Janowym spojrzeniem na relację między cudami a wiarą. W Ewangeliach synoptycznych cuda wymagają wiary, w Czwartej Ewangelii zaś do niej prowadzą<sup>10</sup>. Zatem nadrzędnym celem Jana nie jest ukazanie Jezusa czyniącego cuda, ale ukazanie Go jako Tego, który wzywa do wiary i posługuje się w tym celu cudownymi wydarzeniami (dlatego, być może, w Czwartej Ewangelii nie znajdziemy tylu opisów cudów, ile znajduje się w przekazach synoptycznych). Dla Jana znaki Jezusa istnieją w funkcji Jego chrystologicznego pośrednictwa i kerygmatu. Poświadczają, że Jezus został posłany przez Ojca, a przyjęcie Go z wiarą stanowi skuteczną odpowiedź na zbawczą inicjatywę Boga (por. 6, 35–40). Reagując na żądanie znaku przez tłum, Jezus podkreśla, iż o wiele ważniejsza od tego jest odpowiedź na obecne działanie Boga. Prawdą jest, że nawiązywanie do wydarzeń minionych (por. 6,31) jest ukazywaniem zbawczego działania Boga również w teraźniejszości, ale skupienie się tylko na przeszłości może stać się powodem zaniechania przyjęcia działania Boga tu i teraz. Ewangelista posługuje się w tym miejscu analogią, by dotrzeć do swojego audytorium. Podobnie jak ci, którzy oczekiwali od Jezusa, aby dał im więcej chleba, nie dostrzegali głównego celu Jego przyścia, tak i ci, którzy dzielają rozpowszechniony punkt widzenia, że cuda Jezusa miały charakter „magiczny”, nie czerpią z tego, co im daje Jezus. Dlatego cała „mowa” jest próbą polemiki z takim podejściem do posłania Jezusa<sup>11</sup>.

Widać zatem, że nurt ten stanowi próbę polemiki z tymi, którzy nie rozumieją cudów Jezusa w takim ujęciu, jak prezentuje to Czwarta Ewangelia. Jest zatem reakcją na to, w jaki sposób przedstawiali ten problem również Synoptycy, których teksty kształtowały obraz Jezusa w gminach chrześcijańskich. Ewangelista nie stawia sobie za cel deprecjonowania świadectwa Synoptyków, ale wydaje się, że w pewnym stopniu je uzupełnia, tworząc obok historii, głęboką teologię misji Jezusa.

## 2. SPÓR Z SYNAGOGĄ

Jeden z najwybitniejszych badaczy problematyki wspólnoty Janowej, J. L. Martyn, w swojej pracy *The Gospel of John in Christian History* dowodzi, że istnieje hi-

---

<sup>10</sup> Por. P.N. Anderson, art.cyt., s. 29; problem wiary w Czwartej Ewangelii w doskonały sposób obrazuje R. Kysar, *Seeing is Beliving – Johannine Concept of Faith*, w: *John, the Maverick Gospel*, Atlanta 1993, s. 78–96, a także zob. P. N. Anderson, *Christology of the Fourth Gospel: its Unity and Disunity in the Light of Jon 6 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II–78)*, Tübingen 1995, s. 137–166, a także: P. N. Anderson, *The Cognitive Origins of John's Unitive and Disunitive Christology*, HBT (17) 1995, s. 1–24.

<sup>11</sup> Por. R. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 30–31.

storyczna płaszczyzna, która staje się areną wydarzeń, dotyczących wspólnoty Janowej<sup>12</sup>. Rekonstruuje scenariusz wydarzeń, opierając się na trzech zasadniczych okresach. Wyróżnia okres: wczesny, środkowy i późny.

**Wczesny okres**, który przypada na lata 60–80, wiąże się z wieloma nawróceniami Żydów, należących do poszczególnych synagog. Są oni zachęcani, poprzez przepowiadanie im Dobrej Nowiny, do uznania w Jezusie oczekiwanego Mesjasza (ślady takiego przepowiadania możemy odnaleźć na przykład w J 1,35–49, z wyraźną konkluzją, która staje się wyznaniem wiary w Jezusa Syna Bożego). Trzon wspólnoty stanowią uczniowie Jana Chrzciciela. Najprawdopodobniej w tej grupie znajduje się ktoś, kto jeszcze zna Jezusa. Pierwsi chrześcijanie, przebywający w obrębie synagogi, ewangelizują swoich braci. W ten sposób pierwsi chrześcijanie są w gruncie rzeczy chrześcijańskimi Żydami<sup>13</sup>. Rzecz zdumiewająca, ale nie dochodzi wtedy do konfliktu pomiędzy chrześcijanami a Żydami, a to z tego prostego powodu, iż nie są akcentowane problemy ważności Tory wśród pogan, a także nie jest podejmowany temat misji pośród nich<sup>14</sup>.

**Środkowy okres** wspólnoty Janowej przypada na schyłek lat osiemdziesiątych i początek dziewięćdziesiątych. Jest to czas, który obfituje w nawrócenia i przyjmowanie chrześcijaństwa przez Żydów. Fakt przechodzenia Żydów na chrześcijaństwo powoduje oczywiście postępujące niezadowolenie Synagogi i w rezultacie początek otwartego starcia z Kościołem. W najnowszym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej czytamy: *Rozdział między uczniami Jezusa a „Żydami” ujawnił się w Ewangelii Janowej poprzez wydalenie z synagogi Żydów, którzy uwierzyli w Jezusa. Możliwe, że tę akcję podjęto wobec Żydów pochodzących ze wspólnot Janowych, uznawanych przez innych Żydów za odszczepieńców żydowskiego narodu, gdyż sprzeniewierzyli się żydowskiemu monoteizmowi*<sup>15</sup>. Obok tego wybuchu dyskusja na temat znaczenia Mojżesza i Tory oraz powoływanie się na dziedzictwo Ojców (ślady tych sporów odnajdujemy także w Czwartej Ewangelii, por. 2, 20–21; 5, 39–40.45–46; 6, 30–31; 7, 20–23; 8, 33.39–40.52–59). Chrześcijanie zaczynają być wyłączeni z Synagogi; stają się *avposuna, gwgoi*. To greckie określenie oznacza wyłączenie z Synagogi, ekskomunikę nakładaną na tych Żydów, którzy stają się chrześcijanami (ślady tego odnajdujemy również na kartach Czwartej Ewangelii, w trzech miejscach: 9, 22; 12, 42; 16, 2)<sup>16</sup>. Powstają lokalne władze, których zadaniem jest prześladowanie tych Żydów, a nawet ska-

<sup>12</sup> Por. J. L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History*, New York 1978, s. 90–121.

<sup>13</sup> Por. P. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 33.

<sup>14</sup> Por. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9, 22; 12, 42; 16, 2)*, Kielce 2002, s. 240.

<sup>15</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 154.

<sup>16</sup> Por. na ten temat: M. Wróbel, dz.cyt., s. 101–104; 129–130; 146.

zywanie ich na śmierć<sup>17</sup>. Wszystkie te działania mają na celu zniechęcenie i odstraszenie Żydów do wchodzenia do Kościoła.

Na ten okres przypada powstanie żydowskiego dokumentu ~ψνψμη τκρβ (Birkat ha-Minim), czyli *Błogosławieństwo Heretyków*. Jest to bardzo ważny tekst, będący świadectwem walki z Kościołem, jaką Synagoga podejmuje pod koniec I wieku. Jest to dwunaste błogosławieństwo w ramach codziennej modlitwy, odmawianej przez Żydów, która była zwana ηρω[ ηνμω (Modlitwa Osiemnastu Błogosławieństw). Jej treść wskazuje raczej na to, że w ustach Żyda staje się ona przekleństwem skierowanym wobec odstępców od wiary Ojców. Według tradycji judaistycznej jest spisana między 85 a 95 r. przez Samuela Młodszeo na polecenie rabiego Gamaliela II. Wzmianki o tej modlitwie znajdują się w Talmudzie babilońskim (*Berakhot* 28b–29a)<sup>18</sup>. Tekst oryginalny *Birkat ha-Minim* nie istnieje. Jednak jego rekonstrukcja została dokonana na podstawie recenzji palestyńskiej i babilońskiej. Dokonajmy teraz zestawienia i tłumaczenia obu recenzji<sup>19</sup>.

W recenzji palestyńskiej opublikowanej przez S. Schaltera, tekst ten brzmi:

Ηωθτ ψητ λα ~ψδμωπμλ  
 Ωνψμψβ ρθ[τ ηρημ !ωδζ τωκλμω  
 Ωδβαψ [γρκ ~ψνψμηω ~ψρχωνηω  
 Ωβτκψ λα ~ψθψδχ ~[ω ~ψψξη ρπσμ ωξμψ  
 ~ψδζ [ψνκμ ψψ ητα %ωρβ

Dla odstępców (~ψδμωπμλ) *niech nie będzie nadziei*  
*A zuchwałą władzę niezwłocznie wyrwij z korzeniami za naszych dni*  
*A Nocerim (~ψρχωνηω)<sup>20</sup> i Minim<sup>21</sup> niech zaraz wyginą.*  
*Niech będą wymazani z Księgi Życia*  
*I ze sprawiedliwymi niech nie będą zapisani.*  
*Błogosławiony bądź Ty, Jahwe, który zuchwalców uniżasz<sup>22</sup>.*

<sup>17</sup> Por. P. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 33.

<sup>18</sup> Por. M. Wróbel, dz.cyt., s. 183.

<sup>19</sup> Tekst w recenzji palestyńskiej został opublikowany w 1898 r. przez S. Schechtera i J. Manna. Tutaj posługujemy się pierwszą z nich, por. S. Schlechter, *Genizah Specimens*, JQR 10 (1898), s. 657, 659. Tekst w recenzji babilońskiej został opublikowany przez G. Dalmana, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Leipzig 1898, s. 300–303. Te teksty i ich tłumaczenia cytuję za: M. Wróbel, dz.cyt., s. 185–187.

<sup>20</sup> To określenie przypisuje się nowotestamentalnemu pojęciu „Nazarejczycy”, które jest odnoszone do uczniów Jezusa z Nazaretu.

<sup>21</sup> Tutaj chodzi o odstępców, heretyków.

<sup>22</sup> Zob. tłumaczenie: Ch. Rowland, *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect Of Judaism*, Cambridge 1985, s. 300. Tłumaczenie polskie za: M. Wróbel, dz.cyt., s. 185.

Recenzja babilońska, opublikowana przez G. Dalmana, jest bardzo zbliżona do palestyńskiej i brzmi następująco:

Ηωθτ ψητ λα ~ψδμωπμλ  
 Ωδβαψ [γρκ ~ψρσωμηω ~ψνψμη λκω  
 Ωνψμψβ ηρημ ρωβπτω ρωθ[τ !ωδζ τωκλμω  
 ~ψδζ [ψνκμω ~ψβψωα ρβωτ ψψ ητα %ωρβ

*Dla odstępców (~ψδμωπμλ) niech nie będzie żadnej nadziei  
 I wszyscy Minim (~ψνψμη) i donosiciele (~ψρσωμηω) niech zaraz wyginą  
 A zuchwałą władzę wyrwij z korzeniami i skrusz niezwłocznie za naszych dni.  
 Błogosławiony bądź Ty Jahwe, który wrogów kruszysz i zuchwalców unizas<sup>23</sup>.*

Na podstawie lektury powyższych recenzji można wyróżnić cztery stałe elementy, które ukazują specyfikę i znaczenie tej modlitwy<sup>24</sup>:

- „niech nie będzie nadziei dla odstępców” (~ψδμωπμλ);
- „niech zaraz wyginą”.

W recenzji palestyńskiej są tu wymienieni ~ψρχων oraz ~ψνψμ, wersja babilońska nazywa ich ~ψνψμ oraz ~ψρσωμ<sup>25</sup>;

- „wyrwij ich z korzeniami za naszych dni”;
- zakończenie (błogosławieństwo Jahwe).

W historii badań nad tekstem i znaczeniem Birkat ha-Minim podkreślano różnice w pojmowaniu wymienionych grup, które mają zostać wyłączone z Synagogi, zastanawiano się szczególnie nad znaczeniem terminu ~ψνψμ i ewolucją jego znaczenia w literaturze żydowskiej<sup>26</sup>. Wydaje się jednak, że ten tekst wywarł ogromny wpływ na rozłam między judaizmem a chrześcijaństwem. J. L. Martyn widzi wyraźnie te związki i uważa, że wspólnota przedstawiona w Czwartej Ewangelii wykazuje wszelkie znamiona odrzucenia z Synagogi, na co niewątpliwie miał wpływ Birkat ha-Minim<sup>27</sup>. Istnieje zatem ścisły związek między Janowym avposuna, gwgoj (por. J 9, 22; 12, 42; 16, 2) a formułą tej modlitwy. Ten okres także znajduje swoje odbicie w tekstach Czwartej Ewangelii: Jezus ukazany jest jak ktoś obcy, przychodzący z góry (por. 3, 31); zostaje On odrzucony przez swoich (por. 1, 11).

<sup>23</sup> Zob. tłumaczenie H. L. Strack, P. Bilebeck, *Das Schemone Esre, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1928, s. 212, a także, M. Wróbel, dz.cyt., s. 187.

<sup>24</sup> Por. P. Schäfer, *Die Sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr.*, Jud 31 (1975), 59. Cytuję za M. Wróbel, dz.cyt., s. 187–188.

<sup>25</sup> Adresatami są tutaj: ogólnie heretycy (~nym), judeochrześcijanie (~yrwcn) lub donosiciele (~yrswm).

<sup>26</sup> Próby rekonstrukcji tych badań zob. M. Wróbel, dz.cyt., s. 188 nn.

<sup>27</sup> Por. J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, s. 18–41.

**Późny okres.** Jest to również okres, w którym do wspólnoty Janowej wchodziły kryptochrześcijanie (por. 12, 42), chrześcijanie pochodzenia żydowskiego o wierze chwiejnej (por. 6, 60–66), a także chrześcijanie Kościołów apostołskich<sup>28</sup>. Na ten czas przypada także wejście Greków do wspólnoty Janowej. To pozwala Autorowi Czwartej Ewangelii na podjęcie pewnych uniwersalistycznych myśli w odniesieniu do Osoby i posłannictwa Jezusa (ten wpływ zapewne zaowocował także w strukturze i walorach literackich Czwartej Ewangelii).

Duży wkład w badania nad historią Kościoła Janowego wnosi R. E. Brown, współpracownik J. L. Martyna. Udoskonala on scenariusz podany przez Martyna. Chce odpowiedzieć na pytanie, dotyczące związku, jaki istnieje między Czwartą Ewangelią a w ogóle Kościołem chrześcijan. Wysuwa hipotezę istnienia odrębnej wspólnoty kościelnej, którą nazywa wspólnotą Janową<sup>29</sup>. Wyróżnia cztery zasadnicze fazy jej istnienia.

**Faza przedredakcyjna.** Z tego okresu pochodzi pierwotna chrystologia, którą wypracowali uczniowie Jana Chrzciciela, stanowiący trzon pierwotnej wspólnoty. Polega ona na aplikacji terminów mesjańskich Starego Testamentu do Osoby Jezusa. Brown dokonuje próby oceny tego, dlaczego Żydzi byli tak wrogo nastawieni do Kościoła Janowego, szczególnie pod koniec lat osiemdziesiątych. Wtedy do wspólnoty wchodzi Helleniści i Samarytanie (por. Dz 6–8). Ich obecność i kontakt z pierwotną chrystologią (oddolną), sprawia, że w Janowej chrystologii wytwarza się jeszcze jeden kierunek, który zaczyna dominować. Polega on na podkreśleniu boskiego charakteru Jezusa. Ten rodzaj chrystologii można nazwać chrystologią odgórną albo preegzystencjalną<sup>30</sup>. Jej obecność i postępujący rozwój, zdaniem Browna, doprowadza do ostrego napięcia pomiędzy chrześcijanami a Żydami<sup>31</sup>.

**Faza redakcji Czwartej Ewangelii.** Jest to czas ścierania się poglądów chrześcijan i Żydów wokół opracowanej chrystologii preegzystencjalnej. Część judeochrześcijan odrzuca tę chrystologię. Jest to uznawane za objaw niewiary i doprowadza do rozłamu wewnątrz samej wspólnoty<sup>32</sup>.

**Faza redakcji listów Janowych.** Listy te są ważnym źródłem informacji o rozłomie, jaki nastąpił wewnątrz Janowej wspólnoty (por. 1 J 2, 19) na tle głównie chrystologii. Widać w nich troskę o czystość wiary, Autor przestrzega przed fałszywymi nauczycielami (por. 1 J 2, 27; 2 J 10–11) i wzywa do wiary w Jezusa jako prawdziwego człowieka<sup>33</sup>.

**Faza po napisaniu listów.** Powstaje wtedy instytucja prezbiterów-biskupów, złożona ze zwolenników listów Janowych, którzy nie byli zdolni do polemiki z

<sup>28</sup> Por. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 30.

<sup>29</sup> Por. R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979.

<sup>30</sup> Por. P. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 34.

<sup>31</sup> Por. R. E. Brown, *The Community...*, s. 25–58, szczególnie s. 36–40.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 59–91.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 93–144.

odstępcami. Ci ostatni biorą udział w różnych grupach heretyckich (doketyzm, gnostycyzm, montanizm)<sup>34</sup>.

Powyższa hipoteza, stanowiąca rozwinięcie i pogłębienie poglądów J. L. Martyna, znajduje swoje uzasadnienie w kompozycji i treści J 6, 22–70. Jak już powiedzieliśmy, cztery grupy dyskutantów reprezentują owe cztery okresy wspólnoty Janowej wraz z jej czterema kryzysami. Po tej krótkiej prezentacji historycznej, powróćmy ponownie do tekstu J 6.

Charakterystycznym tekstem, który odzwierciedla spory z Synagogą (dodajmy już teraz toczące się wokół chrystologii odgórną, ukazującej Jezusa jako Syna Bożego, przychodzącego z góry) jest dialog dotyczący manny, skoncentrowany na 6, 31, a także na 6, 41–42.52. Martyn widzi w tych tekstach coś więcej niż tylko zwykły spór o znaczenie Pisma. Nie chodzi tu bynajmniej o stworzenie jakiegoś żydowskiego midraszu na temat właściwego znaczenia opowieści o zesłaniu manny. Cel Ewangelisty jest zupełnie inny<sup>35</sup>. Ukazuje on Jezusa, który obala żydowską retorykę manny<sup>36</sup> jako swoistą kartę przetargową w sporach z Kościołem Janowym. Prawdziwa egzegeza Pisma ma prowadzić człowieka do spotkania z Tym, na kogo ono wskazuje, nie może zatem zatrzymywać się w miejscu, ma stać się prawdziwym poszukiwaniem Prawdy, a nie utwierdzeniem w przekonaniu, że już tę prawdę się osiągnęło. Wydaje się, że w zamierzeniu Ewangelisty nie chodzi o podkreślenie konfliktu między „pokarmem fizycznym”, jakim była manna, a „pokarmem egzystencjalnym”, który chce dać Jezus. Takie zestawienie ma jednak pomóc w ukazaniu innego konfliktu: pomiędzy Żydami, pragnącymi trzymać się „chleba Tory”, a tymi ze wspólnoty Jana, którzy przyjmują, że prawdziwym chlebem jest Jezus.

Pytanie, jakie pojawia się w ustach Żydów (por. 6, 41), również ma charakter retoryczny. Ukazuje ono napięcia, istniejące pomiędzy wspólnotą Janową a Synagogą. Dotyczy bowiem tożsamości Jezusa: czy jest On prawdziwym Mesjaszem, czy tylko drugim Mojżeszem, czy też nowym prorokiem? Żydowska retoryka mogła mieć następujący przebieg: skoro jesteśmy naśladowcami Mojżesza i synami Abrahama, mamy tylko jednego Boga. Kierujemy się Torą, aby być Mu wierni. Torę poznajemy w Synagodze. Zatem ten, kto ją opuszcza, nie tylko traci błogosławioną wiarę swoich przodków, ale także pozbawia się tej nauki, jaką daje Bóg. Taka retoryka prowadzi do ukształtowania ostatecznej postawy Synagogi wobec chrześcijaństwa: należy odrzucić tę herezję albo zginać. Taka postawa, obawy przed utratą Bożego pouczenia, jest zapewne powodem, dla którego

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 145–164.

<sup>35</sup> J. L. Martyn polemizuje tutaj ze stanowiskiem P. Borgena, wyrażonym w pracy: *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo (Supplements to Novum Testamentum X)*, Leiden 1965. Por. J. L. Martyn, *The Gospel of John...*, s. 123–128.

<sup>36</sup> Por. więcej na ten temat, P. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 11–17.



Ewangelista włożył w usta Jezusa cytat z Proroków: „Oni wszyscy będą uczniami Boga” (por. 6, 45).

Retoryka żydowska idzie jeszcze dalej. Kwestionują oni fakt zstąpienia Jezusa z nieba; motywują to tym, że znają Jego ziemskie pochodzenie (por. 6, 42). Tym bardziej zatem są skłonni kwestionować prawdę, że Jezus daje swoje Ciało na pokarm (por. 6, 52), chociaż tutaj Ewangelista zaznacza wyraźnie, że pośród Żydów pojawia się rozłam (evma, conto ou=n pro.j avllh, louj oi` VIoudai/oi). Cała ta retoryka, stosowana przez Synagogę w latach osiemdziesiątych, ma na celu zniechęcić Żydów do przechodzenia na chrześcijaństwo i zdyskredytować naukę Jezusa w oczach tych, którzy już byli chrześcijanami.

### 3. KRYZYS ZWIĄZANY Z PRZYJĘCIEM PRAWDY O EUCHARYSTII

Ten kryzys jest związany przede wszystkim z faktem wzrastającej wrogości Rzymu wobec chrześcijan, szczególnie w okresie prześladowania Domicjana (81–96). Pojawia się wówczas pokusa, aby z obawy przed prześladowaniami odłączyć się od Janowego chrześcijaństwa. Wiąże się to z problemem przyjmowania cierpienia za wyznawaną wiarę w Jezusa. Wobec zarzutów wielu Żydów, że Jezus nie cierpiał i nie umarł cielesnie, pojawia się problem słuszności przyjmowania cierpienia i znoszenia prześladowań ze strony władz rzymskich. W rozwijającym się nurcie doketyzmu punktem zapalnym nie jest już nieortodoksyjna chrystologia, ale problem przyjmowania cierpienia i pytanie o jego sens. To jest właśnie to podłoże historyczne, które znalazło swoje miejsce w J 6, 51–58.

Ewangelista stara się zapobiec powstawaniu takich oporów w obrębie swojej wspólnoty. Jego odpowiedź stanowi także reakcję na pojawienie się w tym czasie „wielu fałszywych nauczycieli i proroków”, którzy nawołują do przyjęcia mniej radykalnej postawy (por. 1 J 2, 18–28; 3, 7; 4, 1–6; 2 J 7–11). R. Cassidy wykazuje ponad wszelką wątpliwość, że chrześcijanie byli prześladowani przez Rzymian pod koniec I wieku i na początku II wieku<sup>37</sup>. Jego praca wnosi bardzo istotny wkład nie tylko na gruncie historyczności wydarzeń, ale także rzuca pewną perspektywę na kształtowanie się postaci literackiej Czwartej Ewangelii właśnie opartej na tych wydarzeniach. Cassidy dowodzi, że Rzymianie próbują wywrzeć nacisk na chrześcijan, aby oddawali cześć boską imperatorowi. Nakładają zbyt wysoki podatek w wysokości dwóch drachm<sup>38</sup>, a w końcu doprowadzają do procesów sądowych, które skazują nieposłusznych chrześcijan. Te wydarzenia, zdaniem Cassidy’ego stają się powodem sformułowania w Czwartej Ewangelii niektórych tekstów, jak np. Mowa pożegnalna Jezusa (por. J 13, 31–17, 26), rzymski proces Jezu-

<sup>37</sup> Por. R. Cassidy, *John's Gospel in New Perspective*, Maryknoll 1993, s. 54 nn.

<sup>38</sup> Była to równowartość rocznej żydowskiej opłaty na Świątynię, pobieranej od Żydów i niektórych chrześcijan. Por. P. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 44.

sa (por. 18, 28–19, 16), a także J 21<sup>39</sup>. Szczególnie w relacji z procesu Jezusa przed Piłatem, zaznaczona jest wyraźna przewaga Jezusa nad rzymskim imperatorem, którego reprezentantem jest Piłat (por. 18, 36–38; 19, 10–11). Praca Cassidy’ego jest zatem istotnym wkładem w dokonania zarówno Martyna, jak i Browna; dokłada rzymskie prześladowania do dialektyki żydowsko-chrześcijańskich relacji.

Trzeba także wspomnieć, że pewne odbicie tych kryzysów, zogniskowanych wokół cielesności Jezusa, znajdujemy również w listach Ignacego z Antiochii. Przytoczmy w tym miejscu fragment jego Listu do Efezjan (20, 1–2). W tłumaczeniu A. Świderkówny brzmi następująco:

*Jeżeli Jezus Chrystus dzięki waszej modlitwie uczyni mnie godnym i jeżeli taka jest wola Boga, wyjaśnię w drugim piśmie, jakie zamierzam dla was skreślić, plany Boże, o których zacząłem już mówić, plany dotyczące nowego człowieka, Jezusa Chrystusa, zawarte w wierze w Niego, w Jego miłości, Jego męce i zmartwychwstaniu.*

*Uczynię to, jeśli Pan mi objawi, że w łasce Jego imienia każdy z was i wszyscy razem gromadzicie się w jednej wierze i w Jezusie Chrystusie z rodu Dawida według ciała, Synu człowieczym i Synu Bożym, aby słuchać biskupa i kapłanów w nienaruszonym posłuszeństwie, łamiąc jeden chleb, który jest pokarmem nieśmiertelności, lekarstwem pozwalającym nam nie umierać, aby żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie<sup>40</sup>.*

Tekst tego listu tematem centralnym czyni jedność wspólnoty. Chrześcijanie mają gromadzić się we wspólnocie razem ze swoim biskupem i prezbiterem, łamiąc jeden chleb. Ta jedność ma być lekarstwem przeciwko herezyckim tendencjom. Ignacy w swoim liście nazywa ich *wścieklymi psami, które ukradkiem gryzą. Trzeba się ich wystrzegać, bo rany z powodu ich zębów trudno jest wyleczyć* (List do Efezjan 7, 1).

W liście do Smyrnian Ignacy mówi wprost, dając świadectwo swojego życia, że Jezus jest Człowiekiem doskonałym: *Aby z Nim cierpieć, wszystko znoszę, gdyż umacnia mnie On sam, który stał się człowiekiem doskonałym<sup>41</sup>.*

W dalszej części listu do Smyrnian zarzuca niektórym chrześcijanom, że nie uznają w Eucharystii obecności Jezusa w swoim ciele:

*Powstrzymują się od Eucharystii i modlitwy, gdyż nie wierzą, że Eucharystia jest Ciałem Pana naszego, Ciałem, które cierpiało za grzechy i które Ojciec w swej dobroci wskrzesił<sup>42</sup>.*

Konkluzja z lektury tych tekstów jest następująca:

<sup>39</sup> Por. R. Cassidy, dz.cyt., s. 54–79.

<sup>40</sup> A. Świderkówna, *Ignacy do Kościoła w Efezie*, w: *Pierwszi Świadkowie*, Kraków 1998<sup>2</sup>, s. 118.

<sup>41</sup> Tłumaczenie za: A. Świderkówna, *Ignacy do Kościoła w Smyrnie 4, 2*, w: *Pierwszi...*, s. 137.

<sup>42</sup> Tamże. s. 137.

- Ignacy demaskuje i stanowczo odrzuca zarzuty doketów, że Jezus w rzeczywistości nie cierpiał, a zatem i cierpienie chrześcijan jest bezużyteczne (Ef 7, 1);
- zachęca chrześcijan do tego, by opierali się takim wpływom przez troskę o zachowanie jedności ze swoimi prezbiterami i braćmi we wspólnocie (Ef 20, 2);
- wzywa do wiary w to, że Eucharystia jest Ciałem Chrystusa, który rzeczywistości cierpiał za grzechy. W ten sposób zachęca do spożywania jego Ciała i Krwi podczas wspólnych Eucharystii (Sm 7, 1).

Trzeba powiedzieć, że sytuacja opisana przez Ignacego w gminach w Efezie i Smyrnie była analogiczna do tej, która istniała w Kościele Janowym (por. 1 J 4,1–3; 2 J 7). Te teksty możemy nazwać antydoketycznym wezwaniem Jana<sup>43</sup>.

Omówione powyżej problemy świadczą dobitnie o istnieniu kolejnego kryzysu, wobec którego stanęło Janowe chrześcijaństwo. Dotknął on przede wszystkim pogan, którzy skłaniali się ku doketyzmowi. Doświadczenia prześladowań, a także owego dualizmu, łączą się, tworząc początki „doketyckiej chrystologii”, która później przekształca się w pełni rozwinięty gnostycyzm<sup>44</sup>. Ta sytuacja musiała, oczywiście, znaleźć swoje odbicie w tekście J 6. Sami apostołowie są zgorszeni słowami o konieczności spożywania ciała Jezusa (por. J 6, 60). Ewangelista nie podaje dokładnego powodu ich zgorszenia. Wkłada w ich usta ogólne stwierdzenie: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?” Dochodzi tutaj do niezrozumienia słów Jezusa na dwóch płaszczyznach. Wiadomo z wcześniejszych wypowiedzi, że Jezus mówi o swoim Ciele, które jest prawdziwym pokarmem. Pierwsza kontrowersja zatem dotyczy charakteru Eucharystii. Jednak na głębszej płaszczyźnie, staje się jasne, że mowa jest tutaj o cierpieniu i krzyżu, który mają przyjąć ci, chcący być uczniami Jezusa. Jednak wielu z nich odchodzi (por. 6, 66). Jest to zatem wyraźna aluzja do prześladowań, jakie spotykają uczniów Jezusa (a więc chrześcijan). To przesłanie zawiera jeszcze jedno bardzo jasne wezwanie: wobec kryzysu w Janowym Kościele na skutek doketyzmu i prześladowań, chrześcijanie są wezwani do wierności Bogu i wspólnocie wiary.

#### 4. OBRAZ KOŚCIOŁA SCHYŁKU WIEKU W RELACJI JANA W KONTEKŚCIE ZAISTNIAŁYCH KRYZYSÓW

W chrześcijańskiej wspólnocie, doświadczonej negatywnym stosunkiem Synagogi z jednej strony i prześladowaniami rzymskimi z drugiej strony, dochodzi także do błędnych interpretacji nauki Jezusa, dotyczącej Eucharystii oraz realności Jego cierpienia. Te kryzysy powodują konieczność wykształcenia we wspólnocie chrześcijan mocnych fundamentów, które mają przeciwdziałać tym kryzysom, a nade wszystko wynikają z konieczności zachowania jedności z apostołami,

<sup>43</sup> Więcej na ten temat, zob. P.N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 46–47.

<sup>44</sup> Por. tamże s. 48.

co stanowi gwarancję spójności samego Kościoła. Gwarantem tej jedności jest Piotr i jego następcy. Ostatni dialog w omawianym przez nas tekście „mowy” rozgrywa się właśnie pomiędzy Jezusem a gronem Dwunastu (por. 6, 66–71). Tekst przyjmuje dość prosty schemat, choć w tym przypadku inicjatywę wyraźnie przejmuje Piotr jako przedstawiciel Dwunastu. Pytanie Jezusa: „Czy i wy chcecie odejść” (por. 6, 67) wywołuje odpowiedź Piotra, skupioną wokół podstawowych treści: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. Myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (6, 68–69). Taka odpowiedź wywołuje z kolei odpowiedź Jezusa: „Czyż nie wybrałem was dwunastu? A jeden z was jest diabłem” (6, 70). Nie ma wątpliwości, że cały ten tekst jest paralelny do relacji Synoptyków (zarówno Mk 8, 27–33 i Mt 16, 13–23)<sup>45</sup>, choć styl perykopy ma liczne cechy stylu Janowego<sup>46</sup>. Wydaje się nieco zaskakująca taka właśnie odpowiedź Jezusa na trafne przecież skądinąd wyznanie Piotra. Jezus to wyznanie przyjmuje, ale z wyraźnym zastrzeżeniem<sup>47</sup>. Stawia on właśnie Dwunastu na straży świętości Kościoła i jego obrony przed wilkami drapieżnymi. W tym pytaniu Jan stawia problem kształtu Kościoła Chrystusowego, przeżywającego trudności podczas prześladowań w I wieku. Zarówno przywódcy głównego nurtu Kościoła, jak i Autor Czwartej Ewangelii, starają się wezwać do jedności Kościoła wobec schizmatycznych tendencji, ale posługują się w tym celu różnymi modelami organizacji.

Główny nurt („Piotrowy”) stara się wzmocnić jedność Kościoła, poprzez nadanie większej wartości zorganizowanym formom kultu i władzy hierarchicznego przywództwa. Przedstawiciele wspólnoty Janowej zaś podkreślają bardziej obecność Chrystusa we wspólnocie, wzywając w tym celu do solidarności z Chrystusem i Jego wspólnotą, jako wymownego i głębokiego znaku miłości do Boga i braci. Trzeba jednak przyznać, że każdy z tych punktów widzenia ma swoje mocne i słabe strony, a obie formy, istniejąc obok siebie, nie są w żadnym razie doskonałe<sup>48</sup>. Zatem końcowa wypowiedź tej sekcji J 6 jest utrzymana w duchu polemicznym, choć nie brakuje w niej przede wszystkim troski Ewangelisty o cały Kościół, który znajduje się w sytuacji licznych kryzysów.

Przykład takiego kryzysu odnajdujemy w 3 J i ma on charakter wybitnie kościelny. Wskazuje na to fakt, że w całym piśmiennictwie Jana (z wyjątkiem Apokalipsy) tylko tu występuje termin *evkklhsi*, a<sup>49</sup>. Treść tego listu, mająca najbardziej rozwiniętą strukturę eklezjalną pośród wszystkich pism NT<sup>50</sup>, dała pod-

<sup>45</sup> Por. R. E. Brown, *The Gospel...*, s. 301–302; M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty w piśmie Nowego Testamentu*, Warszawa 1996, s. 76–82.

<sup>46</sup> Wymienia je M. Wojciechowski, dz.cyt., s. 75–76.

<sup>47</sup> Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań 1975, s. 223.

<sup>48</sup> Więcej na ten temat: R. E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, New York 1984.

<sup>49</sup> Por. 3 J 6.9.10. Warto dodać w tym miejscu, że w ogóle termin ten jest rzadki w Ewangeliach (występuje tylko dwukrotnie: Mt 16, 18; 18, 17).

<sup>50</sup> Por. S. Mędała, *Gościnność chrześcijańska. Trzeci List św. Jana. Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne i Apokalipsa (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 10)*, Warszawa 1992, s. 98.

stawę do podjęcia spekulacji dotyczących relacji między instytucją kościelną a charyzmatem w Kościołach Janowych<sup>51</sup>. Doskonale to obrazuje cecha, jaką Autor listu określa Diotrefesa<sup>52</sup>; nazywa go *filoprwteu, wn aurtw/n* („ambitny do tego, aby być pierwszym pośród nich”)<sup>53</sup>. Wypowiada się on negatywnie na temat chrześcijan, którzy należą do innego lokalnego Kościoła (istnienie tzw. Domowych Kościołów jest bardzo prawdopodobne)<sup>54</sup> i nie przyjmuje ich w gościnę, sprawuje totalitarne rządy nad swoją wspólnotą, gotowy skarcić każdego, kto chciałby udzielić im pomocy (por. 3 J 10). Z dużą dozą prawdopodobieństwa można także twierdzić, że Gajus (który jest adresatem 3 J) i Diotrefes, chociaż mieszkają w tym samym mieście, należą do różnych Kościołów lokalnych<sup>55</sup>. Jest tu zawarte być może wezwanie do jedności w duchu Chrystusa, szczególnie pomiędzy tymi, którzy sprawują tam władzę.

Te cztery poważne problemy, jakie zaistniały we wspólnocie Kościoła I wieku, zrodziły mnóstwo pytań i stały się podstawą do sformułowania Janowej koncepcji Kościoła, która znalazła swoje miejsce w całym jego piśmiennictwie. Wydaje się, iż tekst „mowy o chlebie życia”, obok wielu swoich treści, podejmuje i ten problem. Autor Czwartej Ewangelii prezentuje go z całą powagą i wyrazistością, posługując się w tym celu formą mowy z udziałem wymienionych wcześniej grup dyskutantów.

**Nota o Autorze:** ks. dr **KRZYSZTOF SIWEK**, absolwent Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie oraz UKSW. W centrum zainteresowania Autora mieści się problematyka Czwartej Ewangelii, ze szczególnym uwzględnieniem jej uwarunkowań historycznych i literackich.

**Słowa kluczowe:** kryzysy wspólnoty Kościoła I wieku, reakcja Synagogi, Janowa wspólnota, fazy rozwoju Janowej wspólnoty, Kościoły domowe.

<sup>51</sup> Por. prace: P. N. Anderson, *The Sitz im Leben...*, s. 54–55, inne pozycje podaje S. Mędała, *Gościnność chrześcijańska...*, s. 99–100, por. na temat problemu gościnności pracę J. K. Pytel, *Gościnność w Biblii. Studium źródłowo-porównawcze* (PWT w Poznaniu. Studia i materiały 5), Poznań 1990.

<sup>52</sup> Diotrefes był prawdopodobnie monarchicznym biskupem w swojej gminie kościelnej, który nie chciał ugościć braci z innego Kościoła, a nawet ich wyrzucił (por. w. 10).

<sup>53</sup> Jest to *hapax legomenon* w całej Biblii, a także nie występuje w całej greckiej literaturze. G. Abbott-Smith podaje, że pochodzi on od przymiotnika *filo,prwtōj*, który występował u Plutarcha, por. A. Manual, *Greek Lexicon of the New Testament*, Edinburgh 1994<sup>3</sup>, s. 470.

<sup>54</sup> Por. R. E. Brown, *The Community...*, s. 98; S. Mędała, *Gościnność chrześcijańska...*, s. 98.

<sup>55</sup> Por. R. E. Brown, *The Community...*, s. 98.

KS. JERZY KUŁACZKOWSKI

## SPECYFIKA WYCHOWAWCZEJ FUNKCJI OJCA WOBEC CÓRKI W UJĘCIU KSIĘGI SYRACHA

### WPROWADZENIE

Powszechnym zjawiskiem, zataczającym coraz szersze kręgi w obecnej rzeczywistości, jest zanik wśród młodzieży i dzieci poszanowania wszelkich autorytetów, w tym podstawowego, którym jest autorytet samych rodziców. Takie właśnie tendencje są promowane przez wiele instytucji społecznych, a co najbardziej niepokoi, nawet przez ośrodki oświatowe<sup>1</sup>. Wobec takiej sytuacji musi pojawić się pytanie, czy takie działania są stosowne i zgodne z wymogami prawidłowego rozwoju człowieka, czyli czy są one wyrazem właściwego wychowania. W czym tak naprawdę powinno się przejawiać efektywne wychowanie, którego wyrazem winna być dojrzałość człowieka? Na to pytanie należy odpowiedzieć w pierwszej kolejności, aby szereg działań wychowawczych, podejmowanych współcześnie, nie stało się bezowocne, ale aby przyniosło oczekiwane rezultaty.

Uwzględniając powyższe stwierdzenia, interesująca może się wydać próba określenia aspektów wychowania córki w rodzinie. W całości tego zagadnienia należy wskazać więc takie źródło, dzięki któremu możliwe stanie się poznanie właściwych środków wychowania w rodzinie. Niezaprzeczalnie takim właśnie źródłem jest Słowo Boże, gdyż jest ono pełnią prawdy<sup>2</sup>. Dlatego jako podstawa do opracowania tej tematyki posłuży Księga Mądrości Syracha, wchodząca w skład Starego Testamentu, która została napisana jako jedna z ostatnich ksiąg w tradycji mądrościowej<sup>3</sup>. Tradycja ta zawiera nauczanie ludzi, zwanych mędrkami, które dotyczy ważnych zagadnień życiowych. Pośród nich jednym z najważniej-

---

<sup>1</sup> P. Bernardin, *Machiavel nauczycielem*, Komorów 1997, s. 53–121.

<sup>2</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1986, nr 9.

<sup>3</sup> H. Forster, *The Date of Ecclesiasticus*, „The Anglican Theological Review” 41 (1959), s. 1–11; A. A. DiLella, *Conservative and Progressive theology. Sirach and Wisdom*, CBQ 38 (1966), s. 401; L. Krinetzki, *Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe*, bd. III, Freiburg 1968, s. 232.

szych jest problematyka małżeństwa. Syrach, jako ostatni z mędrców piszących w języku hebrajskim, podsumowuje wcześniejsze tradycje i przez to staje się jakby syntezą wszystkich tam zawartych myśli, podejmujących tę tematykę<sup>4</sup>. Jednakże nadaje tym zagadnieniom swoistą specyfikę poprzez uwypuklenie tych, które uzna za najważniejsze, na które to zagadnienia nie zwracano wcześniej zbyt wiele uwagi, lub też które w obecnych jemu warunkach wymagały pełniejszego wyja-

---

<sup>4</sup> Autor księgi dokonał syntezy wiedzy, jaką daje mądrość i objawienie Boże, a zwłaszcza Prawo Mojżeszowe. Dlatego też jest on nazywany mędrcem i teologiem (J. Marbock, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, Bonn 1971, s. 174n). Księga zawiera szereg pouczeń mądrościowych, dotyczących wielu przejawów życia religijnego, moralnego i społecznego, ludzi współczesnych autorowi. Uwagi te dotyczą codziennego postępowania człowieka i pomagają mu ocenić krytycznie wszystko, z czym człowiek musi się stykać w różnych sytuacjach swojego życia. Autor nie pomija nawet, jak mogłoby się wydawać, spraw drugorzędnych i błahych. Nauki te są podawane bez wyraźnego rozplanowania. Niemniej na podstawie charakterystycznych pochwał bądź to mądrości i karności, bądź też prawa, rozpoczynających poszczególne odcinki dzieła, cały materiał księgi, oprócz prologu, można podzielić umownie na pewne grupy zagadnień. Ogólnie można stwierdzić, że dzieło to należałoby określić podręcznikiem praktycznej filozofii życia, lub też jednym z najstarszych podręczników etyki objawionej (V. Hamp, *Das Buch Sirach oder Ecclesiasticus*, w: *Echter Bibel 4*, Würzburg 1959, s. 571). Jakkolwiek Syrach nie podaje swojej nauki w sposób wyraźnie systematyczny, to jednak zamieszcza cały szereg praktycznych wskazań, dotyczących wszystkich najważniejszych przejawów życia ludzkiego. Podejmuje on również niektóre problemy o charakterze głębszym i podaje ich rozwiązanie na poziomie ówczesnych pojęć religijnych i moralnych.

Księga ta, jako dzieło mądrościowe, posługuje się elementami stylistycznymi, charakterystycznymi dla tej grupy. Występują tu więc takie elementy charakterystyczne, jak: napomnienia (proste lub uzasadnione), przestrogi, przysłowia, sentencje, przypowieści liczbowe, porównania, pytania retoryczne, pochwały, złorzeczenia itp. Elementy te wchodzą w skład tekstów dłuższych o formie poetyckiej (rytmika, paralelizm członów), która jednakże dość często odbiega od zasad klasycznej poezji hebrajskiej. Oprócz form ściśle mądrościowych, Księga Syracha zawiera również elementy występujące w innych utworach biblijnych, zwłaszcza w psalmach (hymny, modlitwy, pieśni dziękczynne) i w Pismach Proroków (mowy karcące i groźby). Księga ma zatem bogatą formę poetycką o wykształconym stylu. Syrach jako mędrzec, nie tylko uwzględniła osiągnięcia swoich poprzedników, ale dochodzi do oryginalnych ujęć własnych, polegających głównie na umiejętnym łączeniu zasad mądrościowych z teologią i historią zbawienia. Jako znawca Pisma Świętego potrafi nie tylko je komentować, ale przede wszystkim wydobywać z jego treści, prawdy objawione, które stanowią podłoże jego mądrościowych refleksji, pouczeń i praktycznych wskazówek.

Należy podkreślić, że mądrość prezentowana przez Syracha ma wyraźne zabarwienie religijne i zmierza do kształtowania postaw życiowych, zgodnych z Prawem. W swojej twórczości uwzględniła problemy ludzi zagrożonych wpływami kultury laickiej, hellenistycznej, by ich uodpornić, przez dostarczenie im wiedzy o Bożej mądrości i przez konkretne wskazówki, dotyczące prawidłowego postępowania. Szczególną zasługą tego mędrca jest to, że wielostronnemu i często niespokojnemu rozwojowi izraelskich prawd teologicznych po niewoli babilońskiej potrafił nadać kształt ostateczny i trwałe. Dokonał wspaniałej syntezy zagadnień dotyczących religii, mądrości, prawa i moralności, wyznaczając człowiekowi właściwe miejsce w zbawczych planach Bożych.

śnienia<sup>5</sup>. To właśnie Syrach, jako jeden z nielicznych mędrców, podkreśla wartość córki i związanej z tym konieczności jej wychowania.

## 1. ODPOWIEDZIALNOŚĆ OJCA ZA WYCHOWANIE CÓRKI

Ojciec, według Syracha, jest głównym wychowawcą córki, co przedstawia Syr 42, 9:

*Córka dla ojca to skryte czuwanie nocne,  
a troska o nią oddala sen:  
w młodości, aby przypadkiem nie przekwitła [jako niezamężna],  
a gdy wyjdzie za mąż, by przypadkiem nie została znienawidzona.*

Córka jest przedmiotem szczególnej troski wychowawczej ojca, co wiąże się z wieloma trudami. Jednym z nich jest czuwanie. Czuwanie to odmawianie sobie snu podczas nocy. Czuwa się po to, by dłużej pracować (Mdr 6, 15) albo żeby się nie dać zaskoczyć nieprzyjacielowi (Ps 127, 1n). Stąd właśnie znaczenie metaforyczne tego czasownika. Czuwać, to być przytomnym, walczyć ze znużeniem i opieszałością po to, aby osiągnąć zamierzony cel (Prz 8, 34)<sup>6</sup>.

Człowiek doświadcza nocy, jako czegoś niesamowitego, strasznego, groźnego, pokrewnego ze śmiercią (Ps 91, 5). Dla tego, kto ją przeniknął i przebywając w niej z nadzieją oczekuje świtu (Ps 130, 5–7), jest także czasem twórczego milczenia, z którego na nowo i świetliście budzi się dzień<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Syrach działał bowiem w okresie, kiedy zaczynają się nasilać wpływy hellenistyczne z nowymi poglądami na świat, człowieka, obyczaje, religię, Boga. T. Middendrop, *Die Stellung Jesu ben Sira zwischen Judentum und Hellenismus*, Lieden 1973, s. 30.

<sup>6</sup> M. Didier, *Czuwać*, w: STB, s. 192.

<sup>7</sup> Ta ambiwalencja nocy i jej czasowe trwanie nadają jej w Biblii w pełni ludzki charakter znaku zbawienia. Te ważne symbole – śmiertelne ciemności i pełen nadziei dzień – znajdują swój pełny wyraz, jeśli opierają się na tym przeżyciu, jedynym w swoim rodzaju. Noc to czas, kiedy w sposób wyjątkowy rozgrywa się historia zbawienia (R. Feuillet, X. Leon-Dufour, *Noc*, w: STB, s. 558–559) W niej przemawia Pan, wyzwala swój lud (Wj 12, 42), w ognistym słupie strzeże i rozjaśnia jego drogę (Wj 13, 21n). Wrogom Izraela ta sama noc przynosi jednak ciemność i zamęt (Wj 14, 24; Iz 15, 1). Pan bowiem rozporządza dniem i nocą (Ps 74, 16; 139, 12). Dla ludzi noc jest czasem próby (Ps 17, 3) i decyzji w obliczu nadchodzącego dnia Jahwe, który jako sąd i ciemności spada na niewiernych (Am 5, 18; Mi 3, 6; M. Horn, *Ciemność*, w: PSB, k. 190–191; A. Baum, *Sąd*, w: PSB, k. 1178–1179; J. Corbon, P. Grelot, *Sąd*, w: STB, s. 860–862), a sprawiedliwych, żyjących nadzieją, budzi (Iz 26, 19; Dn 12, 2) do promienistej światłości dnia nie znającego nocy (Za 14, 7). Noc pojawia się nagle, jak czas próby, lecz jest to próba. od której człowiek zostaje uwolniony wyrokami Boga (J. Corbon, *Próba*, w: STB, s. 793–796). Podejmując ten opis dzieła zbawienia jako uwolnienie od doświadczeń nocy, literatura apokaliptyczna przedstawia zmartwychwstanie jako przebudzenie się ze snu śmierci (Iz 26, 19; Dn 19, 2), jako powrót do światłości po dłuższym przebywaniu w całkowitej nocy szeolu.



Noc jest także czasem przeznaczonym na odpoczynek dla człowieka poprzez sen. Sen jest elementem nieodłącznym i zarazem tajemniczym związanym z życiem ludzkim. Jako taki ma podwójny aspekt: jest odpoczynkiem regenerującym siły człowieka oraz ma miejsce, zazwyczaj, w ciągu spowitej mrokami nocy. Będąc równocześnie źródłem życia i obrazem śmierci, sen ma skutek tego różne znaczenia metaforyczne<sup>8</sup>.

Przede wszystkim jest on naturalnym wypoczynkiem ciała. Pobożni mają spokojny sen i mimo to będą bogaci (Ps 3, 6; 127, 2; Prz 3, 24). Żli natomiast nie pozwalają sobie na żaden sen (Prz 4, 16). Pracowici skracają sen (Rdz 31, 40; Prz 6, 4), leniwi oddają się mu i ubożeją (Prz 6, 9–11; 20, 13). Należy ocenić pozytywnie błogość snu przynoszącego odpocznienie człowiekowi po pracy (Koh 5, 11). Wypada natomiast ubolewać nad tymi, których troska o bogactwa, choroby albo niespokojne sumienie skazują na bezsenność (Ps 32, 4; Syr 31, 1n). Należy tu pamiętać o związku, jaki istnieje między sprawiedliwością i snem. Sprawiedliwy, medytując podczas swych czuwań nad Prawem (Ps 1, 2; Prz 6, 22) albo utrwalając mądrość w swoim sercu (Prz 3, 24), może spokojnie zasypiać (Ps 3, 6; 4, 9). Zda się on bowiem całkowicie na opiekę Bożą. Zgodnie z tym, na podstawie obrazu tak bardzo bliskiego całej ludzkości, śmierć jest uważana za wejście do odpocznienia w postaci snu po życiu złożonym z długich nocy i ciężkich trudów. Zасыpia się razem z ojcami (Rdz 47, 30; 2 Sm 7, 12).

Inne rozumienie snu jest związane z działaniem Bożym. Czas snu jest uważany za najbardziej odpowiedni, by wtedy właśnie przyszedł Bóg i mógł dokonywać swych wielkich dzieł (Rdz 2, 21; 15, 12)<sup>9</sup>. Bóg nawiedza swoich wybranych snami, objawiając im swoją tajemniczą obecność (Rdz 28, 11–19) lub plany (Rdz 37, 5n; Lb 12, 6; Pwt 13, 2; 1 Sm 28, 6). Oczywiście ten sposób objawienia Bożego, miał być bardzo dokładnie badany (Jr 23, 25–28; 29, 8; Syr 34, 1–8). Często posługuje się nim apokaliptyka (Dn 2, 4; Jl 3, 1). Bóg również działa w ten sposób, by przeszkodzić nieszczęściu (1 Sm 26, 12) i zatwardzić serca (Iz 29, 10). Ten, kto chce uniknąć Boga i swego zadania, ucieka się w sen (1 Krl 19, 5; Jo 1, 5). Sen może być też przejawem grzesznej dyspozycji spowodowanej np. pijaństwem. Prowadzi to do czynów nieodpowiedzialnych (Rdz 9, 21–24; 19, 31–38). Może być przedstawiany jako wynik grzesznej miłości do kobiety (Sdz 16, 13–21). Sen oznaczać może zatem oddanie się człowieka grzechowi (Jr 25, 16; Iz 51, 17). Taki sen jest stanem śmierci, w którą wprowadza człowieka grzech<sup>10</sup>. Wydzwignięcie się z tego stanu będzie oznaczało odwrócenie się od grzechów i powrót do Boga. Łaska Boża przyśpieszy tę godzinę powstania ze snu, rozumianą jako trwanie w grzechach (Iz 26, 19; Dn 12, 2). Jednakże do tego procesu jest potrzebne

<sup>8</sup> J. Warzecha, *Problematyka życia ludzkiego w Biblii. Aspekty antropologiczne i etyczne*, AK 123 (1994), z. 1, s. 47–57.

<sup>9</sup> H. Schungel, *Sen*, w: PSB, k. 1189–1190.

<sup>10</sup> J. G. S. S. Thompson, *Sleep, an Aspect of Jewish Anthropology*, VT 5 (1955), s. 421–433.

pełne zaangażowanie ze strony człowieka. Dlatego właśnie rozlega się wezwanie do przebudzenia (Ps 7, 7; 35, 23; 59,5n; Iz 51, 9)<sup>11</sup>.

Sen jest zatem dobrem dla człowieka. Jednakże może być on zakłócony przez troskę o własną córkę. Troska jest podstawową cechą ludzkiej egzystencji. Człowiek troszczy się o pożywienie i o odzienie. Także o swoje istnienie, gdyż chce pokierować swoim życiem i zadbać o swoją przyszłość. Jednakże troska nie powinna być nadmierna, nacechowana zbędnym lękiem<sup>12</sup>. Troska to przede wszystkim usilne staranie, które powinno towarzyszyć wypełnianiu jakiejś pracy lub posłannictwa. Biblia podziwia i zaleca tę rozumną i czynną obecność człowieka we wszystkich jego przedsięwzięciach. Do najprostszych spośród tych zajęć należą zajęcia domowe (Prz 31, 10–31). Potem praca zawodowa (Syr 38, 24–34) lub sprawowanie urzędów publicznych (Syr 50, 1–4). Jeszcze wyżej jest stawiana troska o sprawy duchowe, szukanie mądrości (Mdr 6, 17; Syr 39, 1–11) albo postęp moralny<sup>13</sup>. Należy jednak zauważyć, że Biblia, chociaż potępia wszelkiego rodzaju opieśszczość i lenistwo, to również przestrzega przed tym, że człowiek może być wchłonięty nadmiernie przez troski tego świata. Skutkiem tego mogą uciepieć jego sprawy duchowe. Jeśli człowiek troszczy się nadmiernie, to świadczy to o braku zaufania do Boga i o niewierze człowieka<sup>14</sup>. Czegokolwiek by dotyczyły troski, są one zawsze same przez się nawoływaniem do ufności i wiary. Jeżeli dobrze spełnione zadanie pozwala niekiedy śmiać się na myśl o dniu przyszłym (Prz 31, 25), to zmartwienia wiążące się z wypełnieniem tego zadania, są najczęściej dla człowieka okazją do uświadomienia sobie jego ograniczeń, niepewności, bojaźni i przygnębienia. Cierpienia, do których dochodzi w takich właśnie okolicznościach, stanowią los wspólny wszystkich ludzi (Mdr 7, 4)<sup>15</sup>. One to właśnie zachęcają ludzi do złożenia ufności w Panu i liczenia na Jego wsparcie w codziennych troskach (Ps 55, 23) z pełnym przeświadczeniem, że Bóg udzieli wsparcia (Mdr 5, 15)<sup>16</sup>.

Podobnie należy traktować zatroskanie ojca o córkę<sup>17</sup>. Przedmiotem troski o córkę jest przede wszystkim możliwość jej wydania za mąż, co jest wyrażone terminem „przekwitnąć”. W tym ujęciu termin ten należy rozumieć jako zestarzenie się w bezżeństwie. Bezżeństwo w Starym Testamencie było bardzo długo rozumiane jako nieszczęście, dopiero w późnym judaizmie odnoszono się z pewnym szacunkiem do tego stanu<sup>18</sup>. Dlatego analizowana sentencja koncentruje się wyłącznie

<sup>11</sup> D. Sesboue, X. Leon-Dufour, *Sen*, w: STB, s. 868–870.

<sup>12</sup> L. Mattern, *Beztroska*, w: PSB, k. 107.

<sup>13</sup> S. Potocki, *Rady Mądrości*, Lublin 1993, s. 205–226.

<sup>14</sup> L. Mattern, *Troska*, w: PSB, k. 1331.

<sup>15</sup> E. Haag, *Sens cierpienia w Starym Testamencie*, „Communio” 9 (1989), nr 2, s. 119–124.

<sup>16</sup> J. Duplacy, *Troska*, w: STB, s. 990.

<sup>17</sup> Przedmiot troski ojca, który zakłócałby jego sen, może być różny. W analizowanej sentencji, jako przyczyna tej troski jest wymieniona jego córka, co oczywiście nie oznacza, iż jest to wyłącznie jedyna przyczyna wszystkich trosk ojca, mogąca zakłócić proces jego spokojnego snu.

<sup>18</sup> C. Brauer, *Bezżeństwo*, w: PSB, k. 108.

na jednej z przyczyn troski ojca, jaką jest właśnie jego nieustanne staranie i myślenie o przyszłości swej córki, czyli aby mogła wyjść za mąż we właściwym czasie i tym samym nie pozostała niezamężna i w domyśle bezdzietna. Kobieta bowiem niezamężna i bezdzietna w rozumieniu Starego Testamentu nie mogła w pełni realizować swego powołania. Ponadto przyczyną zakłócającą sen ojca była także obawa, aby jego córka, będąc już zamężną, nie została oddalona, czyli faktycznie porzucona po pewnym czasie przez swego męża, co wiązało się z możliwością, jak przewidywało ówczesne prawo, wręczenia jej przez małżonka, tak zwanego „listu rozwodowego”. Te dwa czynniki tworzą wymiar, dotyczący troski ojca<sup>19</sup>.

Również przedmiotem troski ojca powinno być takie wychowanie córki, aby nie miała żadnych braków dotyczących przymiotów kobiety jako żony i matki. W przeciwnym bowiem razie mogłaby być zniechęcona przez swojego męża. Nienawiść tę należy rozumieć jako brak miłości, lekceważenie ze strony własnego męża (Pwt 21, 15)<sup>20</sup>. Żona niekochana, to to samo, co zniechęcona (Rdz 29, 31n)<sup>21</sup>.

Podobne wezwanie, jak powyższa sentencja, zawiera Syr 26, 10:

*Nad córką zuchwałą wzmocnij czuwanie,  
aby czując ulgę nie wyzyskała sposobności.*

Działania wychowawcze ojca wobec córki są szczególnie ważne w przypadku, gdy ma ona skłonność do zuchwałości, czyli nieprzywiązywania zbytnej uwagi do poleceń ojca. Wówczas powinien on tym bardziej podjąć odpowiednie starania, mające na celu odpowiednie urobienie córki.

Jeszcze bardziej przedstawioną powyżej prawdę ukazuje Syr 42, 11:

*Nad córką zuchwałą wzmocnij czuwanie,  
aby nie uczyniła z siebie pośmiewiska dla wrogów,  
przedmiotu gadania w mieście i zbiegowiska pospólstwa  
i by Ci nie przyniosła wśród wielkiego tłumu wstydu<sup>22</sup>.*

<sup>19</sup> Co się tyczy udziału ojca w procesie wychowania dziecka, to należy zaznaczyć, iż wiele tekstów Starego Testamentu jednoznacznie określa odpowiedzialność wychowawczą rodziców za swoje dzieci. Odpowiedzialność ta obejmuje szereg płaszczyzn, jak chociażby intelektualną, woli-tywną, emocjonalną, religijną czy patriotyczną. Pośród nich jest także i płaszczyzna wychowania do życia małżeńskiego i rodzinnego. Teksty biblijne podkreślają niezbędną rolę ojca w tym procesie. Analizowana sentencja kładzie akcent właśnie na szczególną rolę ojca w przygotowaniu córki do właściwego wypełniania przez nią roli żony i matki. Ma to swoje uzasadnienie w prawdzie, w której świetle mężczyzna jak i kobieta, wedle Starego Testamentu są powołani przede wszystkim do realizacji siebie we wspólnocie rodzinnej i małżeńskiej. Dlatego jest to właśnie pierwszorzędne zadanie wychowawcze ojca wobec córki. Stąd też, jeśli powyższa sentencja zwraca uwagę i podkreśla rolę ojca w wychowaniu córki, to w ten sposób pragnie uznać jego szczególną godność i niezbędną w tym procesie, a tym samym jego pierwszorzędne zadanie.

<sup>20</sup> A. Urban, *Nienawiść*, w: PSB, k. 811.

<sup>21</sup> J. Briere, *Nienawiść*, w: STB, s. 545.

<sup>22</sup> BP, uwzględniając tekst hebrajski, podaje następujące tłumaczenie tego wiersza: *Miejszem jej przebywania nie może być okno ani widok na wszystkie okoliczne drogi.*

Syrach przestrzega przed udzielaniem nadmiernej swobody własnej córce. Mogłoby to bowiem przynieść niekorzystne skutki. Córka, która nie jest stale wychowywana przez ojca, może narazić go na pośmiewisko w oczach innych ludzi. Sytuacja taka jest szczególnie przykra dla ojca. Świadczy ona o braku elementarnego wychowania córki, braku znajomości podstawowych zasad zachowania i kultury. Jednocześnie sytuacja ta jest przykra dla ojca, ponieważ brak zasad u córki, świadczy o nieumiejętności wychowania jej przez własnego ojca.

Syrach jeszcze bardziej konkretyzuje zadanie wychowawcze ojca wobec córki w sentencji 42, 10:

*Gdy jest dziewicą, by nie była zbezczeszczona,  
stając się w domu ojcowskim brzemienną,  
będąc z mężem, aby przypadkiem nie wykroczyła [niewiernością]  
i zamieszkawszy z nim nie była niepłodna.*

Dziewictwo w wielu religiach starożytnych miało wartość sakralną. Niektóre boginie (Anat, Artemida, Atena) były nazywane dziewicami, ale to w tym celu, by podkreślić ich wieczną młodość, ich bujną żywotność i niezniszczalność. W Starym Testamencie dziewictwo niezamężnej dziewczyny miało w moralnym poczuciu Izraela duże znaczenie. Było ono istotnym warunkiem zawarcia małżeństwa i było chronione przez Prawo. Uwiedzenie kobiety jeszcze niezaręczonej i niewierność narzeczonej podlegały karze, nawet karze śmierci, pod pewnymi warunkami (Pwt 22, 14–19.28n)<sup>23</sup>. Dziewictwo przedmałżeńskie cieszyło się dużym szacunkiem (Rdz 24, 16; Sdz 19, 24). Arcykapłan nie mógł poślubić ani wdowy, ani rozwódki, tylko dziewicę<sup>24</sup>. Jednakże pomimo całego szacunku dla przedmałżeńskiego dziewictwa, było ono jako stały stan życiowy obce myśli Izraela. W perspektywie celów, które przyświecały ludowi Bożemu, który miał przecież ustawicznie wzrastać, dziewictwo równało się bezpłodności, uchodzącej za poniżenie i hańbę (Rdz 30, 23; 1 Sm 1, 11). Małżeństwo i potomstwo były tak wysoko cenione, że bezżeństwo i bezdzietność uważano za wstyd i hańbę. Dlatego też śmierć dziewicy uważano za szczególne nieszczęście (Sdz 11, 37), ponieważ nie będzie mieć części w zapłacie (Ps 127, 3) i w błogosławieństwie (Ps 128, 3–6), jakim jest owoc żywota<sup>25</sup>.

Obok tego nurtu głównego istnieją przypadki odizolowane, w których mamy do czynienia ze wstrzemięźliwością dobrowolną. Jeremiasz na wyraźne polecenie Jahwe ma zrezygnować z małżeństwa (Jr 16, 2), ale to jedynie w tym celu, by symbolicznym aktem przedstawić bliskość grożącej Izraelowi kary<sup>26</sup>. W bezżeń-

<sup>23</sup> A. Tyburecy, *Małżeństwo w historii Izraela. Ideal i rzeczywistość*, MP 18 (1986), z. 10, s. 42–47.

<sup>24</sup> J. Homerski, *Kapłaństwo w Starym Testamencie*, RT 41 (1994), s. 15–30; A. Baum, *Arcykapłan*, w: PSB, k. 60–61; A. George, *Kapłaństwo*, w: STB, s. 362–366.

<sup>25</sup> A. Baum, *Dziewica*, w: PSB, k. 288.

<sup>26</sup> T. Warzecha, *Jeremiasz jako wysłannik Boży*, STV 31 (1993), nr 1, s. 135–140.

stwie żyją również esseńczycy, lecz kierują się przy tym, według wszelkiego prawdopodobieństwa, troską o zachowanie czystości legalistycznej. Inne przykłady mają wartość bardziej religijną.

Ponadto symbolika narzeczeństwa i małżeństwa, która przedstawia miłość Jahwe do swojego ludu, obrazowo porównuje Izraela do dziewicy i wyraża wyłączne prawo Boga do „Dziewicy Izraela” (Jr 31, 4; 18, 13). Przypisując ten tytuł ludowi Bożemu, prorocy chcą przypomnieć, czym powinna być wierność ludu wobec Boga<sup>27</sup>. To samo określenie pojawia się również w kontekście duchowego odrodzenia Izraela, kiedy to stosunki pomiędzy Jahwe i Jego ludem, będą się znów opierały na miłości i wierności. Dla Izajasza (Iz 62, 5) małżeństwo młodego mężczyzny z dziewicą symbolizuje zaślubiny mesjańskie Jahwe z Izraelem. Stawiając bardzo ekskluzywne wymagania, Bóg przygotował swoich wiernych na to, by całą swoją miłość zachowali jedynie dla Niego<sup>28</sup>.

Ojciec powinien troszczyć się o córkę, która jest dziewicą, aby nie stała się przed zamążpójściem brzemienna. Należy również tak ją wychować, aby nie wykroczyła przeciw Prawu. Może tu chodzić o prawo dotyczące wierności małżeńskiej, czyli aby nie popełniła cudzołóstwa. Córka zatem, według Syracha, powinna być przedmiotem szczególnej troski wychowawczej ze strony własnego ojca.

## 2. FORMY PRZYGOTOWANIA CÓRKI DO ŻYCIA RODZINNEGO PRZEZ OJCA

Jedną z podstawowych form przygotowania córki do życia rodzinnego przez ojca, przedstawia Syr 42, 13:

*Jak bowiem z odzienia wychodzą mole,  
tak przewrotność kobiety – z jednej na drugą.*

W sentencji tej autor natchniony przestrzega przed pozwoleniem córce na przebywanie w środowisku kobiet zamężnych. Motywem takiej przestrogi jest doświadczenie pokazujące, że kobieta przewrotna może narzucić swój sposób myślenia innej kobiecie, co miałoby zgubny skutek w jej życiu<sup>29</sup>. W podobnym kontekście należy interpretować wiersz 14, w którym autor sugeruje, że zły męż-

<sup>27</sup> M. Nalepa, *Wierność w świetle biblijnej idei wiary*, RTK 32 (1985), z. 2, s. 221–241.

<sup>28</sup> I. Potterie, *Dziewictwo*, w: STB, s. 253–255.

<sup>29</sup> Przez pojęcie przewrotności należy tu rozumieć postawę charakteryzującą się zakłamanym postępowaniem, przynoszącym szkodę drugiemu człowiekowi. Jest to szczególnie niszczące w relacjach między ludźmi, ponieważ oddala od prawdy i tym samym niszczy wzajemne zaufanie. Sentencja powyższa zwraca uwagę, iż takie postępowanie jest widoczne zwłaszcza u kobiet zamężnych w czasach współczesnych Autorowi Księgi Mądrości Syracha, co nie oznacza wcale, iż inne kobiety, czyli niezamężne nie mogą być przewrotne, ani tym bardziej że kobiety żyjące w innych czasach nie mogą charakteryzować się taką postawą. Chodzi tu wyłącznie o przestrożę przed takim zjawiskiem, które w ówczesnych czasach musiało odznaczać się dużą intensywnością, skoro Autor zwrócił na nie uwagę w tak kategorycznym sformułowaniu.

czynna jest mniejszym zagrożeniem dla wewnętrznie urobionej i opanowanej dziewczyny niż kobieta pozornie dobra, która swoimi złymi radami może ją sprowadzić na błędną drogę. Dlatego ojciec powinien starać się, aby jego córka nie przebywała w towarzystwie takich kobiet, które poprzez błędne przekonania, mogłyby ukazać jej zafałszowany obraz życia małżeńskiego i rodzinnego<sup>30</sup>. Wymaga ona zatem roztropnego odosobnienia.

Bardzo wymownie obowiązek przygotowania córki do życia małżeńskiego przez ojca przedstawia Syr 7, 24. Jest to fragment większej części omawiającej zagadnienie karności w postępowaniu człowieka, dzięki której uniknie się stale zagrażającego zła, zwłaszcza dotyczy to obowiązków ojca wobec własnego domu:

*Córki posiadasz? Czuwaj nad ich ciałem,  
a nie uśmiechaj się do nich!*

Jest to wezwanie zwrócone do ojca, aby zwrócił uwagę na ciało swej córki. Wbrew dość rozpowszechnionemu przekonaniu, ciało według Starego Testamentu, nie jest jedynie kompozycją mięśni i kości, które człowiek ma w czasie jego ziemskiego życia, zabranych człowiekowi w chwili śmierci i przywróconych mu ponownie w momencie zmartwychwstania. Człowiek nie tylko ma ciało, lecz istotowo jest ciałem. Gdy mówi się, że jest on ciałem, to przedstawia się go jedynie od strony zewnętrznej, cielesnej. Ukazuje się w nim to, dzięki czemu może się on wyrażać na zewnątrz poprzez ciało, które stanowi jego zewnętrzną powłokę, charakterystyczną dla osoby ludzkiej w jej egzystencji ziemskiej<sup>31</sup>. Człowiek rozumiany w ten sposób oznacza indywidualną jednostkę. Jest to podstawowa wypowiedź Biblii. Stary Testament nie zna bowiem jeszcze żadnego właściwego słowa na określenie ciała. Przeważnie opisuje je za pomocą pojęcia „basar”, przez które jednak rozumie człowieka w jego całości<sup>32</sup>. Kiedy konkretną jednostkę ludzką nazywa się ciałem, to po to, by wskazać na jej ziemskie pochodzenie<sup>33</sup>. Przez „ciało”, które jest prochem ziemi (Rdz 3, 19), należy człowiek do świata ziemskiego, wskutek zaś tchnienia, którego mu udzielił Bóg, pozostaje w związku ze światem niebieskim<sup>34</sup>. Dla Semitów człowiek jest niepodzielną jednością, jako cały jest ciałem<sup>35</sup>. Stary Testament w przekładzie greckim, najczęściej nazywa człowieka „soma”. Pojęcie to nie ma żadnego jednoznacznego odpowiednika he-

<sup>30</sup> J. Kułaczkowski, *Biblijne zasady wychowania rodzinnego*, Rzeszów 1998, s. 173–183.

<sup>31</sup> M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 40; T. Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1954, s. 76.

<sup>32</sup> D. Riemensperger, *Ciało*, w: PSB, k. 183.

<sup>33</sup> Pierwsze kontakty myśli judaistycznej z hellenizmem nie wprowadziły zasadniczych zmian w pojęciu ciała, które pozostaje nadal wykładnikiem zewnętrznej egzystencji człowieka. D. Auscher, *Les relations entre Grece et la Palestine avant la conquete d Alexandre*, VT 17 (1967), s. 8–30.

<sup>34</sup> X. Leon-Dufour, *Ciało*, w: STB, s. 142.

<sup>35</sup> J. Turkiel, *Antropologia Rdz 1–4 w świetle Ksiąg Mądrościowych*, SKK 1 (1992), s. 43–70.

brajskiego. „Basar” oznacza całego człowieka, tak jak on żyje i działa (Ps 16, 9)<sup>36</sup>. Może ono również oznaczać człowieka w jego aspekcie funkcji seksualnej, w której człowiek zgodnie z ujęciem starotestamentalnym, wypowiada się jako cały. Pojęcie „soma” zostało dokładniej rozwinięte dopiero w apokaliptyce żydowskiej.

Bóg kształtuje ciało na podobieństwo ducha. Ciało ma jednak pewną siłę w sobie, która jest w stanie określić ducha. Bogu znana jest owa zdolność ciała, wie jak daleko w dobro i zło sięga jego siła. W swoim ciele jest człowiek uwikłany między dobrem i złem. Ciało ma siłę, która może określać czyn człowieka. Przez swe ciało człowiek jest niejako zmuszony do czynu. Ciało zatem oznacza możliwość działania, decydowania, rozwijania siebie, co więcej, konieczność urzeczywistniania siebie w czynie<sup>37</sup>. Dlatego ojciec powinien czuwać nad sposobem zachowania się córki. Nie powinien zbyt spoufalać się z córką, czyli pokazywać „rozjaśnionego oblicza”.

Oblicze, czyli twarz, jest zwierciadłem serca ludzkiego (Prz 27, 19), ukazuje ona myśli człowieka. Spotkanie twarzą w twarz dwu ludzi symbolizuje i przekazuje wewnętrzne poznanie dwu serc. Z oblicza można wyczytać nie tylko ból (Jr 30, 6; Iz 13, 8), zmęczenie (Dn 1, 10) albo przygnębienie (Ne 2, 2), lecz także radość (Prz 15, 13) serca uroczyście nastrojonego (Syr 13, 26; Ps 104, 15), surowość, jaką ojciec powinien okazywać swym córkom oraz stanowczość (Pwt 28, 50).

Oblicze ludzkie może ulegać zmianom. Zdarza się, że oblicze ludzkie może wprowadzać w błąd. Podczas gdy człowiek jest skłonny sądzić według zewnętrznych pozorów, to Bóg przenika sam głębię serca (1 Sm 16, 7) i sądzi uczynki ludzi według ich serc (Jr 11, 20; Syr 35, 22). Pismo Święte, mówiąc o Bogu, który pragnie wejść w kontakt z człowiekiem, także przypisuje Mu oblicze. Obecność Bożego oblicza jest siłą ludu (Wj 33, 14; 2 Sm 17, 11; Iz 63, 7) i to nadaje wartość dążeniom kultycznym oglądania oblicza Bożego (Ps 42, 3) i szukania oblicza Bożego (Am 5, 4; Ps 27, 8; 105, 4). Stary Testament mówi, że Bóg podnosi swoje oblicze nad człowiekiem i odsłania je w dobroci (Ps 4, 7; 80, 4) lub

---

<sup>36</sup> G. Hierzenberger, *Ciało*, w: PSB, k. 182.

<sup>37</sup> Cieleśna egzystencja człowieka stanowi pole działania dobra i zła. Człowiek doświadcza tu dualizmu moralnego. Ciało może oznaczać także wspólnotę ludzką (Rdz 2, 23). Użyte kolektywnie przyjmuje znaczenie ludzkości (Rdz 6, 12). Dlatego też ciało stwarza możliwość komunikacji i kontaktu z innymi. Cieleśna egzystencja człowieka stanowi podstawową relację człowieka do świata. W Starym Testamencie i w apokaliptyce żydowskiej cieleśna egzystencja nie jest ujmowana w aspekcie naturalnym, lecz w historyczno-aktywnym odniesieniu do Stwórcy i bliźnich. Mówiąc o ciele, nie wypowiada się zatem o naturze człowieka, lecz o jego historycznej i międzyludzkiej egzystencji. W ujęciu Biblii, człowiek jest jednolicie tym, co czyni się wobec niego albo co on jako cieleśna egzystencja sam czyni, lub też stworzeniem realizującym swe pochodzenie od Stwórcy, względnie upadłym stworzeniem, które się sprzeniewierza swemu Stwórcy i jednocześnie samemu sobie. A. Grabner-Haider, *Ciało*, w: PSB, k. 183–185.

ukrywa je w gniewie (Iz 54, 8; Ps 30, 8; 104, 29), czyli odmawia człowiekowi swej łaski<sup>38</sup>.

Podobnie jak oblicze człowieka wyraża jego wewnętrzne nastawienie wobec innych i w ogóle umożliwia osobowy kontakt, tak Biblia, stosując ów obraz, chce wskazać na przystępność i możliwość doświadczenia Boga. Chce przez to powiedzieć, że jest On obecny z całą swoją łaskawością i miłością, ale także z nieubłaganym gniewem, zależnie od postępowania człowieka. Tak więc w tym obrazie, Bóg ukazuje się jako żywy i osobowy.

Ojciec powinien z wielką roztropnością pokazywać swe oblicze, gdyż ono przedstawia jego stan wewnętrzny.

Kolejny element wychowania córki ukazuje Syr 42, 12:

*Nie pokazuj jej piękności jakiemukolwiek mężczyźnie  
ani nie pozwalaj jej przebywać z mężatkami.*

Ojciec, który chce dobrze wychować córkę, nie powinien pokazywać (nie powinien pozwalać patrzeć jakiemukolwiek mężczyźnie) jej piękności każdemu mężczyźnie. Samo poczucie tego, co piękne, nie różniło się zbyt w Izraelu od poczucia piękna w innych kręgach kulturowych. Ogólnie można stwierdzić, że odpowiada ono ogólnoludzkiemu odczuciu piękna. Starotestamentowi pisarze sławią więc, piękno człowieka, a zwłaszcza kobiet (Jdt 8, 7), piękno gwiazd, pieśni itd. Doświadczenie i przeżycie tego, co piękne, co się podoba, pobudzały do jego opisu. Problem tego, co piękne, a mianowicie problem, czym jest piękno samo w sobie, nie zajmował myśli biblijnej, ponieważ daleko od wszelkiej abstrakcji była ona mniej zainteresowana definicjami niż samymi wydarzeniami.

Przywiązywanie uwagi do urody, sięga w Biblii najstarszych czasów. Ojcowie biblijnych gigantów, „synowie Boga”, wybierali sobie za żony, „córki ludzkie”, z racji ich piękności (Rdz 6, 2). Kobiety patriarchów były zawsze piękne (Rdz 24, 11.14; 24, 16; 29, 17). Biblia podkreśla także niezwykłą piękność Judyty (Jdt 10, 14). Niezwykle cennym uzupełnieniem urody kobiety była nade wszystko powściągliwość w mowie (1 Sm 25, 3; Syr 36, 24–25), mądrość, łagodność, skromność. Piękno samo w sobie jest zawsze wartością pomocniczą, chociaż ważną. Widać to na przykładzie Pnp, ukazującej zewnętrzne znaki piękności (Pnp 6, 5–7; 7, 2–6)<sup>39</sup>.

Już starożytny narrator Księgi Rodzaju zdawał sobie sprawę, że piękność kobieca odegrała już nie raz fatalną rolę w historii ludzkich decyzji (Rdz 6, 1–4;

<sup>38</sup> Oblicze Boga jest obliczem świętego i sprawiedliwego, dlatego tylko ci, co są prawego serca, będą oglądać Jego oblicze (Ps 11, 7). Boże oblicze napawa człowieka śmiertelnym przerażeniem ze względu na grzech obciążający ludzi (Wj 33, 20; Sdz 13, 22). Mimo to jest ono życiem i zbawieniem człowieka (Ps 51, 13n). F. Gils, J. Guillet, *Oblicze*, w: STB, s. 584–585. Jeżeli ktoś staje przed obliczem Boga, to Biblia rozumie to w sensie kultycznym i wyraża w ten sposób myśl, że człowiek modlący się albo sprawujący czynność kultyczną jest i może być świadomy obecności i łaski Bożej.

<sup>39</sup> G. Gerlemann, *Ruth. Das Hohelied*, Neukirchen 1965.



1 Krl 18, 13; 19, 1–3) i że jest ona równie niebezpieczna, co pociągająca (Rdz 12, 11–14). Kobiety cudzoziemki, na przykład, odwróciły „serce” Salomona ku ich bożkom (1 Krl 11, 1–8; Syr 47, 19). Podobnie było z królem Achabem (1 Krl 21, 25). Piękność jest niebezpieczna szczególnie wtedy, gdy towarzyszy jej, jak w przypadku Dalili, podstęp (Sdz 14, 15–20; 16, 4–21)<sup>40</sup>. W mądrości Izraela zwraca się uwagę na zwodniczość piękności (Prz 11, 22).

Sama piękność kobieca ma wartość ambiwalentną. Jest darem Bożym, a więc czymś dobrym i użytecznym zarówno dla kobiety, jak i dla mężczyzny, byle nie została niewłaściwie wykorzystana (Syr 25, 21; 9,8; Jdt 10, 3–4.19; Est 2, 7; 5, 1). Pożądanie samej tylko piękności u kobiety, prowadzi do nieszczęścia, jak to pokazuje przykład Dawida i Batszeby (2 Sm 11–12) czy zmysłowe pożądanie Tamary przez Amnona (2 Sm 13). Sama piękność cielesna nie wystarcza kobiecie (Prz 31, 30). Czymś trwalszym niż uroda jest dialog z samym Bogiem<sup>41</sup>. Należy zwrócić uwagę, że piękność była szczególnie podkreślanym walorem młodej kobiety. Brak w Biblii wzmianek o jej konkretnym znaczeniu „handlowym”, niemniej w wielu tekstach Biblia chwali urodę kobiet (Rdz 24, 16; Pnp 4, 1–7; 6, 4–7)<sup>42</sup>.

Szczególny charakter przeżycia i opisu piękna, które prezentuje Stary Testament, należy dostrzec na tle historiozbawczego działania Jahwe. To, co piękne, jest wynikiem działania Bożego, Bóg jest sprawcą piękna (Mdr 13, 3–5). Wszystko, co jest stworzone, ma swe piękno od Jahwe. Doświadczenie tego, co piękne, jest więc doświadczeniem religijnym, którego źródłem jest wiara w Jahwe, będącego samą istotą piękna. Ziemia obiecana, Syjon i król, odznaczają się szczególną pięknnością, ponieważ jako wybrani przez Boga otrzymali w Izraelu znaczenie historiozbawcze. Chociaż rzeczy tego świata uważa się za piękne, to jednak pochwałę rzeczy tego świata głosi się nie ze względu na nie same, lecz jedynie z racji odniesienia ich do Boga. Tam, gdzie ukazuje się Jahwe i gdzie z mocą działa w historii, objawia się też najwyższe piękno. Zarówno w dziełach sztuki, jak i w opowiadaniach i poematach sławi Izrael objawienie się Jahwe jako tego, który odznacza się największą wspaniałością i chwałą. Doświadczenie Boga w teofanii, potęguje piękno i nadaje mu blasku chwały. Uzyskuje ono też taką głębię i rozległość, które już zorientowane są na eschatologiczne dopełnienie. Rozkoszowanie się pięknem Boga jest „kontemplacją przenikniętą wiarą i wiarą nasyconą kontemplacją”<sup>43</sup>.

Ojciec nie powinien zatem okazywać piękności córki każdemu mężczyźnie, ale zachować jej piękność tylko dla jej męża. Stąd właśnie płynie przestroga przed pozwalaniem córce na przebywanie w towarzystwie mężatek. To bowiem

<sup>40</sup> M. Filipiak, dz.cyt., s. 260–261.

<sup>41</sup> M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 108–109.

<sup>42</sup> T. Brzegowy, *Ku dosłownej interpretacji Pieśni nad Pieśniami*, STV 6 (1988), nr 1, s. 67–95.

<sup>43</sup> W. Langer, *Piękno*, w: PSB, k. 960–961.

może przyczynić się do błędnego rozumienia panieństwa. Potrzebne jest tu zatem nauczenie córki dużej powściągliwości w dziedzinie kontaktów społecznych.

O roli właściwego wychowania córki dla życia małżeńskiego poucza Syr 22, 5:

*Nieobyczajna córka zawstydzą męża i ojca  
i przez obojdwóch będzie wzgardzona.*

Syrach zachęca do wychowywania córki w dobrych obyczajach. W przeciwnym razie córka może zawstydić, przynieść hańbę zarówno ojcu, jak i mężowi. Nieobyczajność córki jest tu wyrażona słowem, oznaczającym człowieka zuchwałego, bezczelnego, bezwstydnego, czy też rozwiązłego. Rozwiązłość jest zachowaniem seksualnym skierowanym przeciwko wspólności i obejmującym wszystkie formy prostytucji, nierząd, pederastię, sodomię, itp. Akcentuje się, że wszystkie tego rodzaju sposoby bycia są zakłóceniem relacji osobowej. Tak jest w przypadku Onana, który wzbrania się dopełnić obowiązku szwagra (Rdz 38, 9n), czy w wypadku grzechów nierządu, które według prawa zasługują na karę śmierci. W późniejszych czasach, pojęcie nierządu rozciąga się także na wszelką formę nielegalnego małżeństwa, czy też pozamałżeńskie stosunki seksualne, z tym, że w praktyce, mężczyznę obowiązywały łagodniejsze formy niż kobietę<sup>44</sup>. Córka odznaczająca się rozwiązłością, naraża się na wzgardę ze strony własnego ojca, jak również i męża.

Prawdę o przygotowaniu córki do życia małżeńskiego i rodzinnego przez ojca, jako bardzo ważnym zadaniu życiowym, ukazuje Syr 7, 25:

*Wydam za mąż córkę, a dokonasz wielkiego dzieła,  
ale daj ją mądrym mężowi!*

Zgodnie z ówczesnymi zwyczajami na Bliskim Wschodzie, w sposobie kojarzenia przyszłych małżeństw pierwszorzędną rolę odgrywali rodzice. Dotyczy to w sposób szczególny ojców pary młodej, zwłaszcza ojca narzeczonego<sup>45</sup>. Jednakże równie ważną rolę odgrywał ojciec narzeczonej. Dlatego też czymś ważnym było wydanie za mąż swej córki. Można to porównać do dokonania wielkiego dzieła. Słowo „uczynki”, może przyjmować bardzo różne znaczenia. Może oznaczać wszelką działalność, pracę, różnego rodzaju produkcję, a zwłaszcza dzieło ludzkiego ciała, czyli rodzenie<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> P. Trummer, *Rozwiązłość*, w: PSB, k. 1158.

<sup>45</sup> M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984, s. 14–24.

<sup>46</sup> W zastosowaniu do Boga, słowo to wyraża wszystkie aspekty działalności Bożej. Potężne czyny Jahwe, wspomniane i wyliczane w kulcie, stanowiły podstawę zobowiązania Izraela względem Niego (G. E. Wright, *God Who Acts [SCM Press]*, London 1952). W jednym i drugim przypadku dzieło można pojąć tylko wtedy, gdy się dotrze do twórcy, który mu dał istnienie. Chodzi jednak o to, żeby za każdym uczynkiem ludzkim dostrzec samego Boga. Stary Testament uważał, że uczynki ludzkie wypływają z i są następstwami usposobienia człowieka, które pod względem etycznym są ważniejsze niż same uczynki (Iz 1, 10n). Tym samym odrzuca się magiczno-rzeczowe ujęcie,

Impulsem czynów człowieka jest nie tyle wewnętrzna presja, ile raczej wola Boża. Wola ta została objawiona przy akcie stworzenia (Rdz 2, 15n)<sup>47</sup>. Dzieła człowieka przybierają więc postać czegoś, co wykwita z działania Bożego. Lecz ze strony człowieka dzieła te wymagają pewnego wysiłku, zaangażowania się i wyboru. Wola Boża jest bowiem przedstawiana wolności człowieka w formie konkretnego prawa<sup>48</sup>, które znajduje się na zewnątrz człowieka i domaga się od niego posłuszeństwa. Konsekwencją złamania prawa przez grzech jest śmierć<sup>49</sup>.

Do szczególnych czynów człowieka należy zrodzenie potomstwa i praca. Człowiek jest zobowiązany zrodzić potomstwo, aby zaludnić ziemię (Rdz 1, 28). Wypełniając tę powinność patriarchowie dali początek ludowi izraelskiemu<sup>50</sup>. Z kolei człowiek musi pracować, jeśli chce panować nad ziemią i mieć ją w swoim władaniu. Praca pozwala mu istnieć<sup>51</sup>. Zdarza się jednak, że człowiek profanuje cały proces rodzenia potomstwa (Rdz 1, 26n) lub oddaje cześć Boską dziełom rąk ludzkich, czyli martwym idolom. Wtedy prawo swoimi przepisami próbuje zapobiec tego rodzaju degradacji działania człowieka. Równocześnie zobowiązuje go do spełniania wielu innych uczynków, szczególnie uczynków miłosierdzia, takich jak: dawanie jałmużny, grzebanie umarłych czy nawiedzanie chorych. Są to „dobre uczynki”.

Wydanie córki za mąż jest nie tylko wielkim uczynkiem, ale równocześnie obdarowaniem męża. Żona bowiem jest darem dla męża. U źródeł każdego daru Biblia każe dostrzec inicjatywę Bożą, gdyż to właśnie Bóg jest Panem całego stworzenia (Ps 104; Tb 4, 19). Stary Testament jest czasem obietnic bardziej niż epoką darów<sup>52</sup>. Dary same zapowiadają tam tylko i przygotowują dar doskonały (Rdz 15, 18), dostrzega się wartość tego daru (Pwt 8, 7; 11, 10). Chcąc dać wyraz uznania wobec Boga, jako Władcy i dobroczyńcy, Izrael składa Mu pierwociny dziesięcin (Pwt 26) oraz inne ofiary (Kpł 1)<sup>53</sup>. Szczególnie godne polecenia jest

---

które wcześniej prowadziło do tragicznych nieporozumień (1 Sm 13, 8n). G. Hierzenberger, *Uczynki*, w: PSB, k. 1354.

<sup>47</sup> Każde wydarzenie na przestrzeni dziejów jest przejawem woli Bożej. Wola Boża przybiera szczególną postać, kiedy dotyczy człowieka. J. Prammater, *Wohlsefellen*, w: BL, k. 1893–1895.

<sup>48</sup> Przepisy te określane są terminem *miswah* i oznaczają przykazania dane przez Boga (F. Zorell, *Lexicon hebraicum et arameicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 465.) Termin grecki użyty na ich określenie odnosi się do całego Dekalogu (J. Snaith, *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus son of Sirah [The Cambridge Bible Commentary]*, Cambridge 1974, s. 68.

<sup>49</sup> A. Minisale, *Siracide*, w: *Le radici nelle tradizioni*, Brescia 1988, s. 133.

<sup>50</sup> P. Grelot, *Lud*, w: STB, s. 425–430.

<sup>51</sup> J. Suchy, *Czyńcie sobie ziemię poddaną, panujcie nad zwierzętami*, ZN KUL 36 (1993), nr 1–4, s. 13–23.

<sup>52</sup> M. L. Ramlot, J. Grelot, *Obietnice*, w: STB, s. 570–573.

<sup>53</sup> Składa się również dary, żeby wynagrodzić uchybieniu względem przymierza (Kpł 4, 5) i aby pozyskać na nowo łaskawość Boga (2 Sm 24, 21–25). W ten sam sposób pojmuje się dary wymieniane nawzajem pomiędzy jednostkami, rodzinami lub całymi narodami. Dając coś komuś, okazuje się życzliwość i czynność. Obydwie cnoty stanowią normę współżycia wzajemnego sojuszników i przyjaciół. Ten, kto przyjmuje dar, godzi się na przymierze i wyrzeka się wszelkich

składanie darów ubogim. Bardzo zdecydowanie natomiast odradza się ofiarowanie czegoś człowiekowi złemu (Tb 4, 17). Tego rodzaju dar należy uznać za stratę (Syr 12, 1–7)<sup>54</sup>.

Syrach zaleca, aby swą córkę darować rozumnemu i mądrymu mężowi. Mądrość należy tu rozumieć jako doświadczenie życiowe, które zostaje zdobyte na podstawie obserwacji i namysłu. Prowadzi to do określenia zasad życiowych, które mają służyć ludziom za wytyczne w indywidualnym i społecznym postępowaniu<sup>55</sup>.

Mądrość rodzi się z wysiłku człowieka mającego na celu poznanie związków zachodzących w świecie i w życiu ludzkim. Uporządkowanie – na podstawie tego poznania – swego życia i uczynienie je szczęśliwym oraz owocnym. Wysiłek ten osiąga cel wówczas, gdy człowiek rozpoznaje porządek Boży panujący w świecie i przestrzega go. W mądrości chodzi przede wszystkim o praktyczne kształtowanie życia<sup>56</sup>.

Początkiem wszelkiej mądrości<sup>57</sup> i sprawiedliwości jest bojaźń przed Jahwe. Ona jest ręką życia i szczęścia. Sławi się sprawiedliwość i miłość wobec bliźniego, wierność wobec przyjaciela i współmałżonka. Jałmużna i przebaczenie doznanej niesprawiedliwości sprowadzają błogosławieństwo Boże. Szczęście i nieszczęście człowieka są zatem rezultatem własnego postępowania<sup>58</sup>. Istnieje związek przyczynowy między nieszczęściem a złem – nieszczęście jest następstwem moralnego zła<sup>59</sup>. Dlatego właściwe przygotowanie córki do życia rodzinnego, przynosi dobro zarówno dla jej ojca, jak i męża.

Jeszcze bardziej prawdę zawartą w powyżej analizowanej sentencji, przedstawia Syr 22, 4:

*Córka roztropna jest bogactwem dla swego męża,  
a córka, która wstyd przynosi, zgryzotą dla swojego ojca.*

Właściwością córki rozumnej, roztropnej jest zdolność znalezienia, otrzymania dobrego męża. Według rozumienia biblijnego pobożności nie można po prostu oddzielać od światowej roztropności albo widzieć w niej jej przeciwieństwo. Stary Testament przedstawia w Józefie (Rdz 41, 39) i Salomonie (1 Krl 3, 12)

---

wrogich akcji (Rdz 32, 14; Joz 9, 12n; 2 Sm 17, 27; 19, 32). Ale dary, które miałyby na celu dokonanie jakiegoś przekupstwa, są surowo zakazane (Wj 23, 8; Iz 5, 23). Nie brak więc w tych zaleceniach pewnej szlachetności, tym bardziej że wymiana świadczeń jest zazwyczaj dowodem wymiany uczuć.

<sup>54</sup> A. Viard, *Dar*, w: STB, s. 199–200.

<sup>55</sup> S. Potocki, *Księgi Mądrościowe ST*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 384–395.

<sup>56</sup> A. Baum, *Mądrość*, w: PSB, k. 710.

<sup>57</sup> Mądrość ma swoje źródło w Bogu (P. van Imschoot, *Weisheit*, w: BL, k. 1877–1881).

<sup>58</sup> A. Baum, *Mądrość sentencyjna*, w: PSB, k. 712–713; F. Dingermann, *La speranza di Israele in Dio nel suo Regno. Origine e sviluppo dell'escatologia veterotestamentaria*, w: *Parola e Messaggio*, red. J. Schreiners, Bari 1970, s. 491–506.

<sup>59</sup> J. Scharbert, *Bose*, w: BL, k. 255–256.

ideał człowieka roztropnego i mądrego, który jest obyty w świecie i zarazem bogobojny<sup>60</sup>. Znaczna część literatury mądrościowej (przede wszystkim Prz) podaje reguły zachowania w czysto praktycznych, bynajmniej nie „nadnaturalnych” sprawach<sup>61</sup>. Ostrzega się tylko przed roztropnością zadufania w sobie, która nie boi się Jahwe (Prz 3, 7). Zasadniczo także roztropność (oprócz mądrości) jest konieczna, żeby rozpoznać drogi Boże (Oz 14, 10)<sup>62</sup>. Dlatego dobrze wychowana córka, jest wielkim bogactwem dla męża.

Podstawową prawdą ukazaną w tekstach biblijnych jest fakt stworzenia świata przez Boga (Rdz 1–2). W świetle tego wydarzenia, dobra materialne, czyli różnego rodzaju bogactwa, jako jeden ze składników świata, są czymś dobrym (Rdz 1, 31) i przez ludzi wysoko cenionym. Stary Testament aż do najpóźniejszych czasów lubuje się w ukazywaniu bogactw świętych osobistości, występujących w dziejach Izraela. Przykładem mogą tu być takie postacie, jak: Abraham (Rdz 13, 2), Izaak (Rdz 26, 12), Jakub (Rdz 30, 43). We wczesnym okresie kultury bliskowschodniej, bogactwo polegało na posiadaniu i dużego, i drobnego bydła, niewolników, oraz srebra i złota (Rdz 24, 35). Bogactwo było także tytułem do szlachectwa. W Starym Testamencie bogaty uchodził za człowieka, który cieszy się szczególnym błogosławieństwem Boga. Bogactwo było bowiem znakiem szczególnej łaskawości Bożej<sup>63</sup>. Poszczególne pokolenia są oceniane według stanu ich posiadania. Na ziemi, którą Jahwe przyrzekł swemu ludowi, niczego nie powinno zabraknąć (Pwt 8, 7–10; 28, 1–12). Znaczy to, że bogactwo, choćby najbardziej materialne, jest uważane za moralnie dobre, ponieważ zapewnia ono tak bardzo cenioną niezależność, zwalnia od konieczności szukania pomocy u innych (Prz 18, 23) i pozostawania w niewoli niedostatków (Prz 21, 7). Zdobywanie bogactw zakłada zazwyczaj pozytywne cechy charakteru ludzkiego: zapobiegliwość (Prz 10, 4; 20, 13), obrotność (Prz 24, 4), realizm (Prz 12, 11), odwagę (Prz 11, 16), oszczędność (Prz 21, 17).

Chociaż bogactwo może być dobrem, to jednak nigdy nie uchodzi ono za dobro największe. Ponad bogactwo przedkłada się pokój duszy (Prz 15, 16), dobre imię (Prz 22, 1), zdrowie (Syr 30, 14n), sprawiedliwość (Prz 16, 8). Są rzeczy, których nie można kupić, jak chociażby uwolnienie od śmierci, miłość. Bywa niekiedy, że bogactwo jest przyczyną niepotrzebnych trosk człowieka. Należy jednak stwierdzić, że bogactwo było traktowane w Starym Testamencie jako oznaka hojności Bożej. Jest ono jednym z elementów pełni życia. Tak rozumiane, jest jednym z elementów pełni życia, które Bóg ciągle obiecuje swoim wybranym<sup>64</sup>. Dlatego wydaje się, że bogactwo jest spełnieniem marzeń, chwałą (Ps 37, 19), podobnie jak nędza jest wyrazem klęski i wstydu (Jr 12, 13). Obok długich lat

<sup>60</sup> J. S. Synowiec, *Mędrce Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990, s. 55.

<sup>61</sup> T. Brzegowy, *Psalmy i inne pisma*, Tarnów 1999, s. 171–174.

<sup>62</sup> A. Urban, *Roztropność*, w: PSB, k. 1155–1156.

<sup>63</sup> C. Breuer, *Bogactwo*, w: PSB, k. 120.

<sup>64</sup> E. Beaucamp, J. Guillet, *Bogactwo*, w: STB, s. 86–88.

życia, dobrego zdrowia i poważania u wszystkich, stanowi ono część spokojnego, obfitującego we wszystko życia.

Pomimo tak wielkiej roli bogactwa w życiu człowieka, to jednak nie wynika z tego, że każde bogactwo jest owocem Jego błogosławieństwa. Są przecież majątkości zdobyte w sposób niesprawiedliwy. Tak nabyte dobra nie przynoszą jednak korzyści (Prz 21, 6; Oz 12, 9). Jeśli nawet bezbożny je gromadzi, to ostatecznie w tym celu, aby mógł z nich korzystać człowiek sprawiedliwy (Prz 28, 8). Taka nieuczciwa sytuacja jest wówczas, gdy ogromna większość ludzi jest pozbawiona dóbr ziemskich, ponieważ posiada je garstka uprzywilejowanych (Iz 5, 8; Jr 5, 27). Fakty te wskazują na to, że dary Boże zamiast umacniać przymierze z Bogiem, mogą stwarzać okazję do odrzucania Go (Oz 13, 6; Pwt 8, 12). Izrael w swojej historii ciągle zapomina, skąd pochodzą bogactwa, którymi jest obsypywany (Oz 2). Mądrość w tej dziedzinie polega na tym, aby umieć zachować rezerwę wobec tych dóbr (Pwt 17, 7). Zgodnie z ideałem biblijnym rozumienia znaczenia bogactwa, jest ono dobrem nieodzownym dla człowieka. Dlatego córka właściwie wychowana przedstawia sobą tak wielką wartość dla męża.

Przeciwieństwem córki roztropnej jest ta, która odznacza się postawą hańbiącą, bezwstydną, bezczeszczącą. Staje się ona wówczas źródłem strapienia, bólu i smutku dla swego rodzica.

Powyżej przeprowadzona analiza wielu sentencji z Księgi Mądrości Syracha, podejmujących zagadnienie roli ojca w wychowaniu córki w rodzinie, pozwala stwierdzić, iż ojciec jest w sposób szczególny odpowiedzialny za właściwe ukształtowanie osobowości swej córki. Ta jego działalność wychowawcza może być przyrównana do nocnego czuwania, w którym wymaga się nieustannej czujności, aby nie dopuścić do czegoś złego i ustrzec się wszelkiego niebezpieczeństwa. Tym bardziej jest to ważne w odniesieniu do córki zuchwałej, skłonnej lekceważyć polecenia wychowawcze, gdyż taka sytuacja naraziłaby ojca na zniesławienie wśród społeczności jego dobrego imienia.

Szczególnie ważna dziedzina zabiegów wychowawczych ojca w odniesieniu do córki jest właściwe przygotowanie jej do życia małżeńskiego i rodzinnego. W tym celu ojciec powinien posługiwać się odpowiednimi metodami i środkami wychowawczymi umożliwiającymi to. Jednym z nich jest wstrzemięźliwość i roztropność w pozwalaniu córce na przebywanie w towarzystwie kobiet nie mających prawidłowego obrazu tej podstawowej dziedziny życia ludzkiego. Naraziłoby to bowiem córkę na przyjęcie błędnych ocen o małżeństwie i rodzinie. Ponadto ojciec powinien nie pozwalać córce na zbytne spoufalanie się z nim, ponieważ naruszałoby to ważność autorytetu rodzicielskiego. Należy również ustrzec córkę przed przebywaniem w każdym towarzystwie męskim. Brak poprawnego wychowania córki narażałby jej ojca i przyszłego męża na zawstydzenie, a ją sama na wzgardę z ich strony. Dlatego córka właściwie wychowana jest wielkim bogactwem dla męża. Ostatecznie, wydanie córki za męża, za mądrego mężczyznę, jest wielkim dziełem ojca i jest powodem do jego dumy i zaszczytu.

Ze względu na wagę powyższych prawd, wydaje się, że nie tylko nie straciły one nic ze swej ważności, ale wobec szeregu zaniedbań wychowawczych, są one jeszcze bardziej aktualne współcześnie.

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

**Słowa kluczowe:** Biblia, Księga Syracha, wychowanie, ojciec, córka.

KS. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

## BIBLIJNE PODSTAWY TERMINU „FORMACJA” W UJĘCIU *LA FORMAZIONE DEI SALESIANI DI DON BOSCO*

W 2000 r. ukazało się odnowione *Ratio* dla Zgromadzenia Salezjańskiego za-tytułowane *La formazione dei Salesiani di don Bosco*. Nieliczne są jeszcze ko-mentarze do tego dokumentu, stąd sądzić można, iż artykuł ten poszerzy wiedzę o nim. Jednym z najważniejszych stwierdzeń w *Ratio* wydaje się następujące zda-nie: „Formacja jest łaską Ducha Świętego, postawą osobistą i pedagogią życia” (*Ratio* 1). Szukanie biblijnych podstaw tego sformułowania będzie przedmiotem niniejszego artykułu.

Czym jest formacja?

Punktem wyjścia mówienia o formacji jest kwestia najbardziej podstawowa, którą stanowi Boży dar powołania. Każde powołanie eklezjalne oznacza życie dla Boga w Chrystusie (Rz 6, 10–11; G 2, 19) i wyrażone zostaje fundamentalnie w sakramencie chrztu<sup>1</sup>. Sakrament ten w sensie najogólniejszym sprawia, że stajemy się chrześcijaninem i członkiem Kościoła; po wtóre jest on indywidualnym obda-rzeniem łaską, aby chrześcijanin mógł być zbawiony; po trzecie wreszcie sakra-ment chrztu poprzez udzielenie owej łaski w Kościele (wymiar wspólnotowy) nadaje przyjmującemu go człowiekowi misję nosiciela słowa i świadka prawdy (wymiar personalny)<sup>2</sup>. Wszystkie trzy elementy wiąże osoba Jezusa Chrystusa.

Wynika z tego, że powołanie chrześcijańskie jest w gruncie rzeczy podjęciem zobowiązania do takiego bycia w Kościele (lub używając terminologii biblijnej: bycia członkiem Ludu Bożego), aby przyjąć i zrealizować sobą i w sobie darmo-wy dar zbawienia, ofiarowany przez Boga w osobie i dziele Jezusa Chrystusa, przez realizację płynących z aktu chrztu zobowiązań bycia uczniem i świadkiem.

Owo bycie świadkiem, aczkolwiek zanurzone w Chrystusie i we wspólnocie Kościoła, ma też wymiar wielce indywidualny. Chociaż bowiem świadectwo jest

---

<sup>1</sup> Zob. szerzej A. Gieniusz, *Chrześcijańskie korzenie chrześcijańskiej proegzystencji według Świętego Pawła*, w: *Agnus et sponsa*, red. T. M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, s. 88–89.

<sup>2</sup> Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 335–336.



dziełem całego Kościoła i to Kościoła rozumianego jako „jedno”<sup>3</sup>, sposoby owego „świadczenia” są aktem indywidualnym. Ta indywidualność odnosi się do personalnych aktów poszczególnych osób, ale Kościół rozpoznaje i uznaje w sobie samym również charyzmaty, wokół których jednoczą się osoby, aby wspólnie „dawać świadectwo prawdzie”.

Jednym z takich charyzmatów jest charyzmat salezjański, rozpoznany w osobie i posłudze św. Jana Bosko. Ten dar, indywidualnie przyjęty i ciągle indywidualnie i wspólnotowo interioryzowany, jest niezwykle zażyły. „Powołanie personalne, osobiste, niezwykle intymne, domaga się równie osobistej odpowiedzi. Już to sprawia szczególną relację powołującego i powołanego”<sup>4</sup>. *La formazione dei Salesiani di don Bosco* rzeczywistość tej relacji porównuje do doświadczenia, jakiego doznali pierwsi uczniowie w spotkaniu z Jezusem, dzieląc Jego życie i przyjmując proponowany przez niego styl ewangeliczny<sup>5</sup>. „Niezwykle szokujące są dla uczniów słowa Jezusa: *Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem* (Łk 14, 26); *Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje* (Mk 8, 34) – to określenia indywidualnej relacji do Jezusa. Nonkonformizm Mistrza domaga się drogi kenozy od uczniów”<sup>6</sup>.

Utrzymywanie i rozwój stanu tej relacji aż po jej pełnię, nazywaną „świętością” nazwać można „formacją”. Święty Paweł tę troskę umieszcza w kontekście swego pojmowania paruzji: „Nie zasypiajmy przeto jak inni, lecz czuwajmy i bądźmy trzeźwi! [...] My zaś, którzy przynależymy do dnia, bądźmy trzeźwi, przyodziani w pancerz wiary i miłości oraz w hełm nadziei zbawienia” (1 Tes 5, 6.8). Codziennosc takiego doświadczenia bardzo pragmatycznie nazywa Paweł byciem „jednym ciałem w Chrystusie, z osobna zaś – członkami jedni drugich” (por. Rz 12, 4–5)<sup>7</sup>. Konsekwencją tego wydaje się rozumienie indywidualnego powołania w jedności całego Kościoła, szczególnie mocno akcentowane przez Pawła w jego 1. liście do gminy w Koryncie (♦w'μα ☞□†♦◆ου' – 1 Kor 12, 13–31)<sup>8</sup>.

„Formacja jest łaską Ducha Świętego, postawą osobistą i pedagogią życia” (*Ratio* 1). Jest to jedno z najważniejszych stwierdzeń, zawartych w *La formazione dei Salesiani di don Bosco*. Rozpatrzmy trzy jego elementy: a) jest łaską, b) postawą osobistą i c) pedagogią życia.

<sup>3</sup> J. Stępień, *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań–Warszawa–Lublin 1972, s. 89.

<sup>4</sup> S. Jędrzejewski, *Pedagogia Jezusa w świetle ewangelii*, „Seminare” 18 (2002), s. 10.

<sup>5</sup> *La formazione dei Salesiani di don Bosco, Principi e norme*, Roma 2000, s. 21.

<sup>6</sup> S. Jędrzejewski, art. cyt., s. 12–13.

<sup>7</sup> J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, s. 295.

<sup>8</sup> E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 247–251.

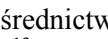

## FORMACJA JEST ŁASKĄ DUCHA ŚWIĘTEGO

W Starym Testamencie, opierając się na autorytecie samego Boga, różne osoby powołane były do pełnienia funkcji wychowawców Ludu Bożego. Prorocy, mędrcy, autorytety moralne okresu podeportacyjnego, to prawdziwi formatorzy. Punktem odniesienia zawsze było przymierze Boga z Izraelem, wyrażone w Dekalogu i wielokrotnie aktualizowane w historii. W Nowym Testamencie prawdziwym formatorem jest Jezus: „Dałem wam przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13, 16). Nie znaczy to jednak, że instytucje pedagogiczne Starego Testamentu zostały zdeprecjonowane. Paweł mówi bowiem o Starym Testamencie jako „pedagogu do Chrystusa” (por. Ga 3, 24)<sup>9</sup>. Ciągłość formacji trwa w całym etosie Ludu Przymierza, tego pierwszego i drugiego, nowego, w Jezusie Chrystusie oraz w Kościele. Gwarancją tej ciągłości formacji – *Ratio* mówi o prowadzeniu do pełni prawdy, odwołując się do obietnicy Jezusa odnoszącej się do zesłania Ducha Pocieszyciela (por. J 14, 25) – jest działanie w wierzących Ducha Świętego. Formacja zatem, jako prowadzenie do pełni prawdy, jest łaską i jednocześnie działaniem Ducha Świętego. Jeśli odnieść się do greckiego znaczenia terminu łaska – *carri*“, to oznaczać on będzie, po pierwsze, szczególną dobroć okazywaną komuś; po wtóre jest to jakiś łaskawy dar (1 Kor 16, 3) czy przysługa (Dz 24, 27); po trzecie akt wyrażenia podziękowania (1 Kor 15, 57); i wreszcie jest to życzliwy stosunek do kogoś. Łaska Ducha Świętego w formacji oznaczałaby zatem takie Jego działanie, które polegałoby na szczególnej przychylności i okazywanej dobroci. Jednakże istotną funkcją Ducha Świętego – obok innych – jest też uświęcanie Kościoła i wierzących. Widać to szczególnie w Czwartej Ewangelii, gdzie autor nadzwyczaj rzadko używa równocześnie zwrotu „Duch – Święty” (przy chrzcie Jezusa, w mowie w czasie Ostatniej Wieczerzy i po zmartwychwstaniu), ale jednocześnie przymiotnik „święty” wiąże z Bogiem (zob. J 17, 11), gdzie Jezus w tzw. modlitwie arcykapłańskiej prosi o jedność wierzących i jedność z Chrystusem (por. J 6, 69), w kontekście stwierdzenia, iż Duch daje życie. Paweł jednak wprost twierdzi: „Pan jest Duchem [...]” (2 Kor 3, 17), gdy mówi o Chrystusie chwalebnym. Zatem święty Bóg objawia swą świętość w osobie Syna, aby Duch prowadził wierzących w Niego do świętości<sup>10</sup>. W ten sposób formacja staje się darem Ducha, który wykorzystany ma zostać do uświęcenia siebie. Paweł w 1 Kor 6, 11 wyraźnie dar uświęcenia uzależnia od działania Ducha Świętego w imię Jezusa Chrystusa<sup>11</sup>. Uświęcenie staje się w ten sposób nie tylko osobistym sukcesem wierzącego chrześcijanina–apostoła, ale wprowadza


<sup>9</sup> J. Szlaga, *Etos Ludu Bożego Starego Przymierza*, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szlaga, Lublin 1978, s. 66.

<sup>10</sup> Zob. szerzej F. Gryglewicz, *Jezusowe przemówienia w Czwartej Ewangelii*, Kraków 1986, s. 136–148.

<sup>11</sup> K. Owczarek, *Il dinamismo dello Spirito*, w: *Parola di Dio e spirito salesiano*, red. J. Abartolomé, F. Perrenchio, Torino 1996, s. 80.

osobę w apostołskie posługiwanie Kościoła, przez co tryumfuje Chrystus. Ponadto włącza formującego się chrześcijanina w ofiarniczą funkcję Kościoła. Takie rozumienie formacji wydaje się uprawnione w perspektywie egzegetycznej tekstu 2 Kor 2, 14–15: „Ale Bogu niech będą dzięki za to, że pozwala nam zawsze zwyciężać w Chrystusie i roznosić po wszystkich miejscach woń (th;n ojsmh;n) Jego poznania (th`" gnwvsew" aujtou`)). Jesteśmy bowiem miłą Bogu wonnością (ejsme;n tw`/ qew`/) Chrystusa...”. Terminowi ‘woń’ – ojsmhv w starożytności przypisywano zdolność do reaktywowania uschłego już drzewa (zob. Job 14, 9). Zapachowi w postaci mgły bądź powietrza przydawano też możliwość sprawiania śmierci bądź przywracania do życia. Miły zapach ofiar w ST miał ułatwiać przyjęcie ich przez Jahwe (zob. Rdz 8, 21). Mądrość sama z siebie wydziela także miły zapach (zob. Syr 24, 15)<sup>12</sup>. W Ef 5, 2 metaforycznie woń oznacza podobać się Bogu, którego przykład najlepszy dał sam Jezus Chrystus. Wprowadza nas to w kontekst ofiarniczej miłości ludzkiej, albowiem Paweł w działaniu Ducha widzi przywracanie do życia, aby stać się miłą Bogu ofiarą. Tym samym „ożywianie” rozumiane jako efekt procesu formacji, pojmować można jako łaskę Ducha Świętego. Greckie słowo ojsmhv używane przez Pawła, poprzez pośrednictwo LXX wywodzi się z hebr. , którego rdzeniem jest <sup>13</sup>. A zatem wonią dla Boga, działającą w człowieku i zwracającą się do Boga jest Duch. Człowiek „ożywiony”, formujący się jako miła woń, wkracza w ten sposób w wewnętrzne życie Trójcy Świętej i objawia, a właściwie ma za zadanie objawiać relację łączącą życie Ojca, Syna i Ducha – relację miłości. Formacja więc jako łaska Ducha, jest łaską całej Trójcy i zmierza w oczywisty sposób do ukształtowania człowieka pełnego miłości, który staje się objawieniem samego Boga. Wskazuje na to tekst Ef 5, 2: „...postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu”. Nie pochodzi, bo pochodzić nie może, z własnej woli człowieka<sup>14</sup>. Jeśli „Ducha świętości” z Rz 1, 4 rozumieć jako Ducha Zmartwychwstałego Jezusa – jak chce A. Jankowski<sup>15</sup> – to znaczy, że formacja, jako dynamiczny proces uświęcania, jest ukazywaniem i odkrywaniem w człowieku i przez człowieka tajemnicy Boga w Jego Zmartwychwstałym Synu. Formacja zyskuje więc tutaj wymiar objawiania się Boga przez Syna w Duchu Świętym, we współczesnej rzeczywistości i ma wymiar trynitarny.

<sup>12</sup> G. Dellling, ojsmhv, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. V, red. G. Friedrich, Stuttgart 1966, s. 492–495.

<sup>13</sup> T. Kronholm,  w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 7, red. H.-J. Fabry, H. Ringgren, Stuttgart 1990, s. 382–385.

<sup>14</sup> Zob. szerzej P. Góralczyk, *Życie oddane Bogu*, „Communio” 23 (2003), nr 2, s. 27.

<sup>15</sup> A. Jankowski, *Ducha dokonawca*, Katowice 1983, s. 65.

## FORMACJA JEST OSOBISTĄ POSTAWĄ

Pozostaje to w bezpośrednim związku z łaską Ducha Świętego, zmierzającą do osobistej decyzji. Jest w takiej postawie coś z zachowań proroków Starego Testamentu, którzy mieli zawsze świadomość absolutnego posłuszeństwa Bogu, a ich gorliwość i bezkompromisowość opierała się na osobistym spotkaniu z Bogiem w akcie powołania. Prorocy zawsze byli mężami sprzeciwu. Ich zadaniem było zawsze mówić tak, jak chce Bóg, a nie dostosowywać się do ogólnej koniunktury. Stąd zawsze zajmowali postawę osobistą, kształtowaną przez Boga. Najważniejszym i decydującym momentem w życiu proroka jest niewątpliwie jego powołanie. Niektórzy prorocy opisują je dość obszernie, inni nawiązują do niego, zwłaszcza gdy wypada im udowodnić autentyczność swej misji. Wybór Boży pociąga za sobą poważne konsekwencje. Jest to wprowadzenie do nowego stanu życia, to nowe imię lub nowy tytuł, który implikuje ścisłą przynależność do Boga: „[...] wezwałem cię po imieniu, tyś moim!” (por. Iz 43, 1). Nie jest to zwykłe „iść”, ale odwołanie się do najgłębszej świadomości wybranego, obejmujące jego serce, umysł, wolę, a więc czyniące z niego ‘innego człowieka’. Ale jest to też wezwanie do niezwykle indywidualnej odpowiedzi: Oto jestem, poślij mnie. Wobec tego jedyną właściwą postawą powołanego proroka jest posłuszeństwo i niezłomna wiara, często dojrzewająca dopiero wśród wahań i trudów życia prorockiego.

Postawa osobista wynika nie tylko z faktu powołania. Bóg Biblii objawia się sam jako święty, którego świętość rozciąga się nad wszystko, co do niego należy (Kpł 19, 2) Powołany więc zobowiązany jest także być świętym. Inaczej mówiąc, wybrany jest powołany do życia w świecie bez należenia do świata (J 17, 11).

Tak jak działanie proroków miało wymiar objawiający Boga, tak też bycie uczniem, a więc wyrażenie osobistej decyzji, aby nie tylko ‘być jak Jezus’, ale też ‘postępować jak Jezus’, ma przyjąć wymiar objawiający Boga<sup>16</sup>. Jest to w gruncie rzeczy decyzja na potraktowanie swego życia jako podzielenia Bożego zainteresowania, jakie Bóg okazuje światu, lub wręcz „kosztowanie absolutu”<sup>17</sup>. Osobista postawa – a lepiej powiedzieć: postawa osoby – jest odpowiedzią na działanie Ducha. Jest to relacja typu personalnego, tak jak Duch Święty jest osobą. Nie jest to więc tylko szereg aktów ludzkich, poddawanie się czyjejś woli, wypełnianie poleceń, kształtowanie siebie według jakiegoś wzoru, ale jest to osobista i osobowa relacja z żywą osobą Boga w Duchu Świętym. Postawa osobista nie odnosi się więc tylko do zespołu działań w procesie formacji, ale ma być żywą i intymną więzią z Bogiem.

<sup>16</sup> F. Moloney, *La sequela di Cristo*, w: *Parola di Dio...*, s. 82–83.

<sup>17</sup> B. Marconcini, *Księga Izajasza*, tłum. z włoskiego J. Dembska, Kraków 2000, s. 87.

## FORMACJA JEST PEDAGOGIĄ ŻYCIA

Tekst mesjański z Iz 11, 1–13 o różdźce, która wyrośnie z pnia Jessego i odrośli, na której spocznie Duch Pański, pomoże zilustrować, co znaczyć może określenie „pedagogia życia”. Odrośl rozwinie się za sprawą Ducha, a rozwój ten zmierzać będzie ku ustanowieniu pokoju. Duch nie jest tutaj ani Duchem Świętym, ani doraźnie działającym Duchem Boga. Jest to raczej duch, obrazujący przymioty, w które oblec ma się ten, na którym spocznie. Jest to mądrość i inteligencja, pozwalająca rozumieć praktyczne sposoby osiągnięcia celu. Jest to też rada i siła, dar obejmujący wolę. Jest to poznanie i bojaźń, typowe i jedynie właściwe dla Starego Testamentu, elementy relacji z Bogiem w postaci zażyłości, bliskości i szacunku<sup>18</sup>.

Paweł w Nowym Testamencie, mówiąc o życiu chrześcijańskim, używa wyrażenia „życie w Duchu”, co odnosi się zapewne do życia i działania Jezusa w pełni Ducha Świętego (Łk 4, 1) oraz popaschalnej wypowiedzi skierowanej przez Jezusa po swym zmartwychwstaniu do uczniów: „weźmijcie Ducha Świętego” (J 20, 21). Działanie Ducha było dla pierwszych wspólnot eklezjalnych zasadniczym kryterium jedności z Bogiem (1 J 3, 24; 4, 13). Żeby być chrześcijaninem, koniecznie trzeba pozwolić prowadzić się Duchowi (Rz 8, 14; Ga 5, 18), wręcz być mieszkaniem Ducha (Rz 8, 11; Ga 5, 25)<sup>19</sup>. Myślenie Pawła idzie nawet – jak się wydaje – dalej: dać się prowadzić Duchowi Świętemu, to żyć w wierze<sup>20</sup>, a przez wiarę być synem Boga.

Formacja, która stać ma się pedagogią życia, winna więc polegać na wewnętrznym przyzwoleniu na życie Ducha Świętego w poddającym się formacji, aby ten w stawaniu się nowym człowiekiem – nowym stworzeniem – dzieckiem Bożym, w szczególnej zażyłości z Bogiem, czynił to przez nabywanie mądrości Bożej, używając swej inteligencji i woli. Całe życie formowanego i jednocześnie formującego się ma być taką pedagogią, aby ukształtował się on na obraz Boga. Inaczej mówiąc, życie chrześcijanina potraktowane winno być jako możliwość do uformowania w sobie obrazu Chrystusa, a dla salezjanina Chrystusa – obrazu i postawy Dobrego Pasterza według wzoru pokazanego nam przez ks. Bosko – Wychowawcę. Formacja więc stać się ma podstawową linią naszego salezjańskiego życia, potraktowanego jako pedagogia, czyli wychowywanie siebie samego do nieustannego poddawania się miłości Bożej, która rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego (Rz 5, 5; 8, 15). Owo rozlanie miłości Bożej nazywane bywa „świętością ontyczną, konsekracyjną”, postulującą moralną odpo-

<sup>18</sup> Tamże, s. 118.

<sup>19</sup> Z. Klawikowski, *Duchowość wychowawcy w stylu św. Jana Bosko*, „Seminare” 18 (2002), s. 436–437.

<sup>20</sup> Zob. szerzej K. Romaniuk, *Zasady nowego życia. Zarys teologii moralnej św. Pawła. Studia biblijno-teologiczne*, Marki 2001, s. 80–82.

wiedź<sup>21</sup>. Ten element stanowi również główną linię Bożej pedagogii w historii zbawienia, w historii Ludu Bożego pierwszego, a potem nowego przymierza. Tak jak historia zbawienia była i jest procesem niezwykle dynamicznym, tak i życie w swym wymiarze pedagogicznym winno mieć wymiar dynamiczny. W ten sposób stać się może formacją.

### CZYM JEST AKTUALNIE FORMACJA SALEZJAŃSKA?

*Ratio* definiuje formację jako radosne przyjęcie daru powołania i uczynienie go czymś realnym w każdym momencie i sytuacji życia<sup>22</sup>. Zwracam uwagę na pragmatykę doświadczenia powołania (realizm w każdej chwili życia) użytą przez *Ratio*, koherentną z wielką konkretnością życia postulowaną przez Jezusa, a potem Pawła (trzeźwość wiary i miłości). Zwłaszcza owa „trzeźwość miłości” domaga się doprecyzowania. Sądzę, że przy całym bogactwie biblijnych konotacji tego określenia, należy wprost powiedzieć o ograniczeniach w drodze formacji, jakie zdają się z niego wynikać. Myślę tu o wyrzeczeniach koniecznych w trwałym wysiłku doskonalenia się w służbie braciom i w doskonaleniu wewnętrznym. Oba zorientowane winny być ku wartościom religijnym<sup>23</sup>.

Niezwykle wymowny w swej konkretności jest tekst Ga 5, 22 n., mówiący o owocach Ducha, bynajmniej nie teoretyzujący, ale pokazujący realizm bycia uczniem Chrystusa: „Owoce zaś Ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność...”. Nawiązanie tutaj przez Pawła do starotestamentowej metafory „owocu”, jakże często stosowanej przez hagiografów, jest wyraźnym odniesieniem do konkretnych postaw, których Bóg oczekiwał od swego ludu w ramach przymierza (zob. Ps 80, 8–18; Oz 14, 5–8; Iz 5, 1–7; Jr 2, 21). Apostoł, wskazując na dary Ducha, bynajmniej nie przedstawia ich jako prostego daru, ale jako owoc „życia w Duchu”, a zatem widzi tutaj problem formacyjny<sup>24</sup>.

Podobnie wskazać można na hymn w 1 Kor 13<sup>25</sup>, który będąc apoteozą miłości potraktowanej jako dar Boga, nakazuje wprost dar ten wprowadzić w życie. Dziesięć zaprzeczeń i siedem twierdzeń o przymiotach miłości nie pozwalają na żadną wątpliwość, iż miłość rozpoznana jako prawda, za którą się podąża, nabiera znaczenia postępowania moralnego w radości. Realizm miłości nie odnosi się jednak

<sup>21</sup> A. Jankowski, *Działanie Ducha Świętego na Kościół i wiernych według św. Pawła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 130.

<sup>22</sup> *La formazione dei Salesiani...*, s. 21.

<sup>23</sup> M. Filipiak, *Problem ascezy w Starym Testamencie*, w: *Asceza: odczłowieczenie czy ucłowieczenie*, Homo meditans III, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 94.

<sup>24</sup> Zob. szerzej R. Kempik, *Wiara w Jezusa Chrystusa na podstawie listu św. Pawła do Galatów*, Kraków 1993, s. 90–91.

<sup>25</sup> Por. T. M. Dąbek, *Wspólnota w Piśmie Świętym*, w: *Communio consecrata*, red. K. Wójtcowicz, Kraków 2002, s. 35.

bynajmniej wyłącznie do Boga i bliźnich. Dotyczy także postaw osobistych, skierowanych ku autoformacji. Należy do nich niewątpliwie brak zazdrości, chępliwości i pychy (1 Kor 13, 4), wyzbywanie się egoizmu (1 Kor 13, 5), postawa współczucia (1 Kor 13, 5) i pokory wobec wszystkich osób i sytuacji (1 Kor 13, 7).

Drugim elementem godnym uwagi jest określenie użyte w *Ratio*: „radosne przyjęcie daru powołania”. Niewątpliwie dar powołania zakorzeniony jest w osobie Jezusa Chrystusa. Radość zaś z obdarowania powołaniem wzoruje się w przypadku salezjanów na osobie ks. Bosko, który – jak stwierdzają Konstytucje – był prawdziwym uczniem Chrystusa (K 21). Radosne przyjęcie powołania, owszem oparte jest na wzorze osobowościowym ks. Bosko, ale nade wszystko wynika z darowanego przez Boga charyzmatu miłości do młodzieży. „Umiłowanie młodzieży, szczególnie najuboższej, zwrócenie uwagi na warstwy ludowe i obowiązek misyjny, nadały tożsamość jego życiu”<sup>26</sup>. Nasza radość z powołania płynie i z tego, że otrzymujemy je, a właściwie zostaje nam ono powierzone przez Boga, abyśmy mieli udział w „charyzmatycznym ojcostwie” ks. Bosko<sup>27</sup>, sami stając się przez to – wzorując się na jego postawie i formacji – wiernymi Duchowi Świętemu „ojcami i nauczycielami młodzieży”.

Formacja salezjańska zmierza więc do tego, aby każdy z osobna – a w ten sposób i całe Zgromadzenie – wpieryw ukształtował (formacja podstawowa), a następnie trwale podzielał (formacja ciągła), charyzmatyczne pragnienie identyfikacji własnego, indywidualnego wezwania z tym, które otrzymał jako dar dla Kościoła ks. Bosko. W procesie formacji salezjańskiej zmierzać więc mamy do uformowania siebie jako świadków ks. Bosko w świadczeniu o Jezusie. W ten sposób realizuje się także elementarna zasada katolickiej formacji, według której kształtujemy siebie poprzez związek z osobą Boga, na wzór innych osób, które odczytały i w sobie samym w ciągu swego życia zrealizowały wspólnotę osoby Boga z osobą ludzką. Jej podstawą jest relacja osób, a nie relacja poglądów<sup>28</sup>.

Niewątpliwie w tekstach biblijnych odnaleźć można wiele takich modeli osobowych. Prawdziwym paradygmatem jest tutaj apostoł Paweł. Choć bowiem wielu spotkało się z Jezusem w ciągu swego życia, to jednak Paweł w sposób najbardziej przekonujący przekazuje świadectwo o zasadniczym wpływie Chrystusa Zmartwychwstałego na jego postawy i zachowania. Właśnie bardzo osobista relacja z Panem Zmartwychwstałym przesądza o totalnej przemianie i podjęciu nowej drogi, która okazuje się przemianowaniem umysłu według rozpoznanej woli Boga (Rz 12, 2), wzbogacaniem we wszystko (1 Kor 1, 5), ciągłym umieraniem (1 Kor 15, 31), życiem w funkcji więźnia Jezusa Chrystusa (Ef 3, 1). Najważniejsze jest jednak to, iż Paweł wielokrotnie powołuje się na bezpośrednie i osobiste

<sup>26</sup> *La formazione dei Salesiani...*, s. 22.

<sup>27</sup> Tamże, s. 23.

<sup>28</sup> M. Gogacz, *Pedagogika chrześcijaństwa jako religia krzyża i zmartwychwstania*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red. A. Rynio, Stałowa Wola 1999, s. 62.

spotkanie z Jezusem, odnosząc się w ten sposób zapewne nie tylko do wydarzenia pod Damazkiem, ale i jakiejś permanentnej jedności, jakby ‘zanurzenia’ w Jezusie. Co prawda apostoł koncentruje się na uzasadnianiu, iż głoszona przez niego Ewangelia jest bezpośrednim darem Zbawiciela (np. Ga 1, 12), ale przynajmniej jeden raz zdaje się odnosić do tego, co nazwać można formacją. Jest to tekst z Flp 1, 21–22: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk. Jeśli bowiem żyć w ciele – to dla mnie owocna praca, co mam wybrać?”. Życie Pawła to coś o wiele więcej niż kształtowanie się na wzór Chrystusa, aby być jak Chrystus. Można bowiem tekst ten zinterpretować w ten sposób: Nie tylko Chrystus jest moim życiem, ale życie jest Chrystusem. Cóż to oznaczać może? W Rz 4, 17 i 1 Kor 26–29, tekstach Pawła o Bogu, który powołuje, podkreśla apostoł, iż powołanie jest takim działaniem Boga, które oznacza przejście od śmierci do życia, od niebytu do istnienia. Powołanie więc okazuje się aktem kreacji, nowym dziełem choć w dawnym ciele<sup>29</sup>. Stwarza więc Bóg wówczas nową rzeczywistość w powołanym. Tą rzeczywistością jest nowa jakość życia, a nie tylko nowy jego styl. Prawdziwym modelem, ale i realnością takiej nowości jest Chrystus Zmartwychwstały, dlatego właśnie, iż jest Zmartwychwstały. Życie powołanego staje się więc czymś o wiele więcej niż tylko upodobnieniem się do Jezusa. Ono jest Chrystusem, jest zmartwychwstaniem, choć *in statu fieri*, jak to zaświadcza Paweł, wyznając nadzieję na pełne powstanie z martwych (Flp 3, 7–11).

Formacja zatem zdaje się ciągłym odkrywaniem Chrystusa Zmartwychwstałego i przybliżaniem się do Jego osoby. Jeśli drogę tę przebył już ks. Bosko, to oznacza, iż formacja salezjańska obliguje nas do pełnej miłości, szacunku i wierności identyfikacji z osobą księdza Bosko, który doświadczył „pełnego powstania z martwych”. A dzięki dawcy powołania, jednemu dawcy – Jezusowi i dzięki osobie ks. Bosko, powołanie salezjańskie i formacja w nim, jest jedna (choć niejednakowa) w całym świecie, a jej tożsamość zagwarantować może tylko pełne poddanie się działaniu Ducha Świętego w procesie identyfikacji z osobą i charyzmatem ks. Bosko. Przesądza o tym fakt, iż formacja w powołaniu jest życiem Chrystusa w powołanych, a nie tylko wysiłkiem, aby upodobnić się do Niego.

#### EKLEZJALNOŚĆ, ORYGINALNOŚĆ I WSPÓŁCZESNA AKOMODACJA FORMACJI SALEZJAŃSKIEJ

Kościół nieustannie pogłębia swą własną świadomość istnienia bogactwa form i płynących z nich owoców, życia konsekrowanego. Szczególnie dwa wymiary życia konsekrowanego obecne są w świadomości współczesnego Kościoła: wymiar apostołski i wymiar świadectwa<sup>30</sup>. Oba wymiary doskonale ilustruje zapis

<sup>29</sup> Zob. A. Gieniusz, *Spotkanie ze Zmartwychwstałym jako podstawa Pawłowej misji do żydów i pogan*, „Verbum Vitae” 1 (2002), s. 173–174.

<sup>30</sup> *La formazione dei Salesiani...*, s. 29.



w *Mutuae relationes* (10): „...konsekracja osób opowiadających się za ślubami zakonnymi zmierza przede wszystkim do tego, by stanowiły one dla świata widzialne świadectwo niezglębionego Misterium Chrystusa, [...] zwiastującego rzeszom Królestwo Boże, bądź uzdrawiającego chorych i ułomnych, a grzeszników nawracającego do cnoty, bądź błogosławiącego dzieciom i dobrze czyniącego wszystkim...”<sup>31</sup>. W przesłaniu IX Synodu Biskupów z 27 października 1994 r. zapisano: „Każda forma życia konsekrowanego jest dla świata widzialnym »znakiem« tajemnicy zbawienia»<sup>32</sup>.

Tajemnica zbawienia ujawnia się w szczególny sposób w bezinteresownej odpowiedzi wielu młodych ludzi na wezwanie do naśladowania Pasterza i Zbawiciela. Kościół w ten sposób staje się bardziej żywotny i ciągle odnawiający się. Warunkiem jednak, a właściwie probierzem owej ciągłej nowości Kościoła jest właściwa, „o wysokiej jakości i adekwatna do czasów” formacja.

Oryginalność formacji salezjańskiej, płynąca z owej tajemnicy zbawienia, zanurzona jest więc nade wszystko w Chrystusie, formującym swoich uczniów w Kościele, ale równocześnie płynie z tajemnicy obdarowania przez Ducha Świętego charyzmatem młodzieżowym księdza Bosko i jego duchowych synów. Formacja ta stara się uwzględnić stałe oraz zmienne czynniki religijne, osobowościowe, kulturowe i społeczne, właściwe dla młodego człowieka. Pierwszym z nich wydaje się dzisiaj przemożne poczucie samokreacji własnego życia. Nie można więc dziś w formacji salezjańskiej pozbawiać słusznej autonomii osoby z entuzjazmem właściwym młodości, choć najczęściej bez oczyszczonych jeszcze motywacji, podążającej za Chrystusem drogą ks. Bosko. Należy raczej tę autonomię, która winna wskazywać na godność osoby, tak kierunkować, aby decyzje stawały się „dojrzałe w wolności”. Wrażliwość właściwa wiekowi sprawia w formującym się liczne sprzeczności, z jednej strony gromadzące się wokół poczucia własnej wolności, z drugiej zaś koncentrujące się na autentycznych potrzebach duchowych. Sprzeczności owe domagają się od formacji niezwyklej wrażliwości, delikatności, ale także jasnego i zdecydowanego prowadzenia po drogach wielce wymagających. Domagają się w rozwoju powołania raczej towarzyszenia właściwego cierpliwemu i wyrozumiałemu ojcu i przyjacielowi niż radykalizmów opartych na wymaganiu świadomości tego, co płynie z pozytywnej, ale i często pełnej emocji i wreszcie ciągle rozwijającej się decyzji o podjęciu drogi powołania. Wydaje się, że taka oryginalność i nowość, którą coraz powszechniej postuluje się również w szeregu najnowszych dokumentów Kościoła, nie jest w gruncie rzeczy dla salezjanów niczym nowym. To przecież tylko i aż pedagogiczny geniusz ks. Bosko,

---

<sup>31</sup> Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja Biskupów, Wytoczne *Mutuae relationes* z 14 maja 1978, nr 10.

<sup>32</sup> IX Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Orędzie Ojców Synodu* z 27 października 1994.

który ujawnił się w systemie prewencyjnym, bazującym na rozumie, miłości i religii.

Każda formacja eklezjalna, także ta salezjańska, domaga się od poddającego się jej odpowiedzialności. Odpowiedzialność owa płynie także z realistycznego rozeznania środowiska misji apostołskiej, a więc także środowiska powołaniowego. Zarówno cele, jak i metody formacji „powinny ciągle zważać na odniesienia kulturowe”<sup>33</sup>. Jednakże wydaje mi się, że w takim ujęciu może istnieć pewne niebezpieczeństwo, polegające na zbyt daleko idącym uzależnieniu formacji od „obecnej złożoności świata”, jak nazywa to *Ratio*, wśród której mieści się subiektywna nadwrażliwość personalna, niejednoznaczność w słusznej promocji kobiety, przerysowanie elementu seksualnego, niewłaściwy pluralizm postaw kulturowych, niewłaściwa dysproporcja między wolnością a sumieniem, presje z jednej strony unifikacyjne i globalistyczne, z drugiej zaś atomizujące w życiu społecznym, marginalizacja aksjologii religijnej. Wszystkie te elementy niewątpliwie mają u swych podstaw uzasadnioną troskę o godność człowieka, a ich deformacja staje się raczej wyzwaniem i zadaniem niż trudnością czy zagrożeniem. Prawdziwym problemem jest odpowiedzialność za konsekwencje błędnej ich interpretacji kulturowej i praktycznych kompromisów. Wobec tych tendencji, czy wręcz natrętnej demagogizacji, zawsze aktualny pozostanie biblijny ideał formacji, z elementami niezależnymi od epoki i wielorakich uwarunkowań<sup>34</sup>. Bez Chrystusa takiego, jakim prezentuje Go Objawienie, nie można być człowiekiem pełnym godności<sup>35</sup>, albowiem godność ludzka ma wymiar właśnie chrystocentryczny. Fundamentalnym elementem staje się tutaj dialogiczność, która polega na uświadomieniu konieczności przyjęcia tego, co Bóg obiecał uczynić dla swojego ludu, poczynając od najstarszych obietnic w Starym Testamencie, oraz na wezwaniu do szczerego dialogu z Bogiem, na wzór dialogicznej formy przymierza, najpełniej wyrażonej w paschalnej uczcie Jezusa. W tej sytuacji, jak sądzę, należy mówić bardziej o dialogu z kontekstem kulturowym niż tylko ze zważaniem na niego. Dialog zakłada w sobie samym pewien dynamizm, stąd postrzegać winno się formację jako dynamiczny stan rozwoju przymierza Boga z człowiekiem, według jego biblijnego modelu, w drodze do pełnej dojrzałości wiary, nawet jeśli presja współczesnych uwarunkowań wydaje się przemożna.

#### TOŻSAMOŚĆ SALEZJAŃSKA DETERMINANTEM FORMACJI

Cel formacji jest jeden: ukształtować salezjanina w pełni objawiającego biblijny etos wychowawczy na wzór św. Jana Bosko: Bóg, który jako formator

<sup>33</sup> *La formazione dei Salesiani...*, s. 26.

<sup>34</sup> J. Bagrowicz, *Ideal wychowawczy Starego Przymierza*, w: *Pedagogika katolicka...*, s. 157.

<sup>35</sup> H. Langkammer, *Godność człowieka według Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 17.

swego ludu, najpełniej ujawniający się w osobie Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza. Formacja zatem w gruncie rzeczy to naśladowanie ks. Bosko, jako wiernego świadka Chrystusa Dobrego Pasterza, z jednoczesną próbą akomodacji tego paradygmatu w realiach współczesnych. Oznacza to jednak stałą troskę o poznawanie ks. Bosko i interioryzację jego osoby i charyzmatu. Niezbędna jest także ciągła formacja kulturowa, aby w apostołskiej gorliwości nie rozminąć się z młodzieżową rzeczywistością. Byłaby to forma nieustannego procesu inkulturacji Ewangelii Jezusa Chrystusa, głoszonej przez salezjanów, poprzez wierny udział w charyzmacie księdza Bosko. W ten sposób tożsamość salezjańska stawałaby się ciągle nowa i aktualna, na wzór żywości i ostrości Słowa Boga, ale jednocześnie sama dawałaby środowisku i jego kulturze jasne i stale aktualne – bo eklezyjalne – kryteria wychowania i formacji młodzieży, gwarantując trwałość i aktualność charyzmatu salezjańskiego i zdolność do ciągle żywej, bazującej na pewnych, bo ewangelicznych podstawach, posługi eklezyjalnej wobec młodzieży.

**Nota o Autorze:** SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB, kapłan Towarzystwa Salezjańskiego, doktor teologii biblijnej (KUL); pracownik PAT w Krakowie (Katedra Hermeneutyki i Judaizmu); wykładowca zagadnień biblijnych w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, WSD CR i SPPE; zainteresowania: żydowska i starochrześcijańska pozabiblijna literatura okresu biblijnego, zagadnienia pedagogiczne w Biblii.

**Słowa kluczowe:** Biblia, Duch Święty, życie w Duchu, tajemnica zbawienia, łaska, formacja, salezjanie.

KS. ANDRZEJ POSTAWA SDB

## CHARYZMAT ŻYCIA ZAKONNEGO W PERSPEKTYWIE FORMACJI POWOŁANYCH DO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO

Charyzmat zakonny, jak i wszelkie inne dary łaski, włożony jest w struktury ziemskiej rzeczywistości, w realność historyczną. W niej tworzone są: fenomeny duchowe (*pneumatika*), służby i posługi (*diakonai*), moce i energie (*energemata*) oraz udzielane są dary łaski (*charismata*)<sup>1</sup>. Wizja Kościoła-sakramentu domaga się uzupełnienia i zintegrowania z historycznym kontekstem egzystencji całej ludzkości. Powinna być ujęta w perspektywę szerszą, historyczno-praktyczną. Wtedy także życie zakonne uwidacznia się nie tylko jako forma życia, ale również jako dar Ducha Świętego zespolony ze strukturą hierarchiczną i zakorzeniony w realnym środowisku jako nieustający *kairos*<sup>2</sup>.

Określenie „stan zakonny” nawiązuje do terminologii prawa kościelnego, z teologicznego zaś punktu widzenia należy do charyzmatycznego życia Kościoła, czyli życia, które „jest podążaniem za Chrystusem dziewiczym, ubogim i posłusznym woli Ojca, naśladowaniem Go bliższym, wyraźniejszym w jego poświęceniu się sprawom i chwale Ojca”<sup>3</sup>. Wprawdzie życie zakonne, jako zorganizowana forma dążenia do Boga, jest instytucją prawa kościelnego, a nie prawa Bożego, niemniej jego inspiracją w Kościele był Jezus Chrystus, który doradził swym uczniom, chcącym: służyć Mu, wyzbycia się majątku<sup>4</sup> i wyrzeczenia się małżeństwa „dla królestwa niebieskiego”<sup>5</sup>. Fundamentem istnienia życia zakonnego w Kościele jest przede wszystkim osobisty przykład Chrystusa, którego naczelnym zadaniem życia było pełnienie woli Ojca<sup>6</sup>. Podporządkowując się misji przywrócenia na ziemi królestwa Bożego, Jezus poświęcił wszystko, wyrzekając

---

<sup>1</sup> J. C. Garcia, *La vita religiosa nel dinamismo della Chiesa. Note sulla teologia fondamentale del carisma della vita religiosa*, „Vita Consecrata” 1982, nr 12, s. 716.

<sup>2</sup> M. Midali, *Attuali correnti teologiche*, „Vita Consecrata” 1981, nr 6–7, s. 392.

<sup>3</sup> Zob. K. Szafraniec, *Teologia życia zakonnego*; „Collectanea Theologica” 1980, z. 1, s. 14.

<sup>4</sup> Mt 19, 21.

<sup>5</sup> Mt 19, 11–12.

<sup>6</sup> J 4, 34.

się wszelkich wartości, które nie wiązałyby się z tą misją. Pobudką do tego posłuszeństwa „aż do śmierci krzyżowej”<sup>7</sup> była heroiczna miłość: „Niech świat się dowie, że Ja miłuję Ojca i że tak czynię, jak Mi Ojciec nakazał”<sup>8</sup>. Miłość i płynące z niej posłuszeństwo, posunięte do ofiary z własnego życia, były najbardziej istotnymi elementami całej egzystencji Chrystusa<sup>9</sup>.

Pierwszymi, którzy podjęli wezwanie Chrystusa, byli jego uczniowie, apostołowie, którzy opuścili wszystko, by pójść za Nim, zmienili swój dotychczasowy tryb życia, poświęcili się wyłącznie służbie Jego Królestwu i trosce o nie. Powstała w ten sposób wspólnotę apostołską można uznać za zapowiedź późniejszych wspólnot dążących do doskonałości chrześcijańskiej. Życie owej wspólnoty, której podstawową normą i zasadą była miłość, polegało na naśladowaniu Chrystusa i pełnieniu wraz z Nim Jego dzieła. Następnie liczne listy apostołskie zachęcają członków pierwszych wspólnot chrześcijańskich do życia doskonałego. Święty Paweł, wchodzącym na tę drogę doradza dziewictwo, ułatwiające całkowite i niepodzielne oddanie się sprawom Bożym i pomagające w oderwaniu się od świata. Apostoł nie nakazuje go jednak wszystkim, lecz zaleca jedynie tym, którzy otrzymali szczególny dar zrozumienia jego wartości. Jednocześnie uznając wartość małżeństwa, ocenia dziewictwo, zachowywane ze względu na doskonalszą służbę Bogu, jako dobro wyższe<sup>10</sup>. Postawa ta oznacza od początku swoisty dowód zachowywania w Kościele rad ewangelicznych, jako metodę niezwykłą, a nie zaś jako powszechnie obowiązujący sposób życia.

Dzieje pierwszej wspólnoty chrześcijan w Jerozolimie<sup>11</sup> świadczą o tym, że jej egzystencja była jakby przedłużeniem formy życia przyjętej przez Chrystusa i Apostołów. Chrześcijanie chcą się wyzwolić od grzesznego świata, w którym żyją. Ich naczelną troską jest osiągnięcie zbawienia, więc skupiają się wokół Apostołów, którzy głoszą zmartwychwstałego Chrystusa i własnym życiem dają o Nim świadectwo. Jego życie, nauka i zapowiedziane w niej Królestwo są dla pierwszych gorliwych chrześcijan tak bliskie, oczywiste i doniosłe, a zarazem tak porywające, że wszystko inne wobec nich blednie i traci swe znaczenie. Wyznawców Chrystusa wiąże między sobą wiara i miłość doskonała, im są podporządkowane ich osobiste dążenia i uczucia. Fakt ten wyraża się we wspólnym kulcie liturgicznym, we wspólnocie majątkowej i we wzajemnej życzliwości, obejmującej również innych ludzi. Społecznością tą kierują Apostołowie, wobec których wierni zachowują posłuszeństwo nawet w zakresie spraw materialnych, widzą bowiem w nich niezawodnych i autentycznych przewodników w naśladowaniu Chrystusa<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> Flp 2, 8.

<sup>8</sup> J 14, 31.

<sup>9</sup> Zob. S. Przybylski, *Istota życia zakonnego*, „Ateneum Kapłańskie” 1967, z. 5–6, s. 273.

<sup>10</sup> 1 Kor 7, 25–40.

<sup>11</sup> Dz 2, 42–47; 4, 32–35.

<sup>12</sup> Zob. S. Przybylski, *op.cit.*, s. 273–274.

Instytucja życia zakonnego sięga pierwszych wieków chrześcijaństwa i dlatego powiązanie jej z życiem Kościoła oraz ze społecznością świecką jest trudne i skomplikowane<sup>13</sup>. Jako poprzedników właściwego życia zakonnego należy wymienić niewiasty poświęcone Bogu (np. święte: Cecylię, Agnieszkę, Agatę) oraz ascetów. Początkowo wcale nie tworzą odrębnej grupy, ale żyją w obrębie społeczności chrześcijańskiej. Nawet wtedy, gdy ich liczba wzrośnie i utworzą wspólnoty, to pozostają w pobliżu miast i osiedli. Ich życie, to nie protest wobec życia chrześcijańskiej społeczności, ale przede wszystkim – dążenie do pełni życia chrześcijańskiego. Tęsknota za życiem doskonałym przybiera z czasem inne formy, którym w jakiś sposób sprzyjają warunki zewnętrzne. W pierwszych wiekach chrześcijaństwo bardzo często przeżywało, z różnym nasileniem, okresy prześladowań. Z drugiej strony, z konieczności spotykało się z niechrześcijańskim duchem „społeczności świeckiej”. Okoliczności te sprawiły, że wielu usunęło się na pustynię, gdzie prowadzili życie pustelników, poświęconych Bogu. Przykładem tego stylu życia jest żyjący podczas prześladowania Decjusza – Paweł z Teb, którego Kościół czci jako pierwszego świętego eremity. Takie życie pustelnicze rozkwitało nad Nilem w Egipcie, gdzie ciągle zwiększały się szeregi zwolenników tego stylu życia.

Niezbyt długo istniało względne zamknięcie się społeczności chrześcijańskiej w granicach swoich wyznawców, do czego może przyczyniły się prześladowania. Prędzej czy później musiało nastąpić zetknięcie chrześcijaństwa ze społecznością niechrześcijańską. Społeczność pierwszej gminy chrześcijańskiej w Jerozolimie była już minioną rzeczywistością. Można powiedzieć, że wyznawcy Chrystusa byli coraz bardziej w diasporze. Kościół po edykcie mediolańskim w 312 r., został uznany jako pożyteczna siła społeczna. Nadprzyrodzona społeczność Kościoła zaczęła „przyoblekać się” w coraz bogatsze kształty widzialne, korzystała i przystosowywała dla siebie wzory pogańskich instytucji społecznych. Stare formy społeczne wypełniała nową treścią. Przyjmując także z czasem szereg zadań społeczności cywilnej, Kościół wprowadził tam element chrześcijański. Są to okoliczności powstawania pierwszych wspólnot zakonnych.

Moment przejścia od życia pustelniczego do społecznego zazwyczaj łączy się z osobą św. Antoniego. Współczesny mu św. Pachomiusz przyczynił się do powstania pierwszego osiedla, wspólnoty eremitów w Tabennie (około 323 r.) w Egipcie. Przed swoją śmiercią w 346 r. założył 11 klasztorów, w tym 9 męskich, na początku V w. liczba mnichów sięgała 7 tys. Z Egiptu życie mnisze przedostało się do Syrii (forma eremicka), Persji, Babilonii, Armenii, Arabii i Azji Mniejszej. Życie zakonne rozszerzyło się również na Zachodzie, objęło Włochy, Galię i północną Afrykę.

To zwykle zestawienie faktów wskazuje już na to, że życie zakonne musiało w jakiś sposób pogodzić fakt odosobnienia z szybkim dość rozprzestrzenieniem

---

<sup>13</sup> Por. np. *Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus Perfectionis, Romae 1950.*

się właśnie wśród „świata”. Do przeszłości należą warunki jedynie pustynne. Ciekawe jest to, że życie zakonne na Wschodzie, o wzorach bardziej eremickich, trzymające się z dala od społeczeństwa, zachowało przez całe wieki niezmienną formę. Inaczej dzieje się na Zachodzie: ewolucja życia zakonnego zmierzała tu wyraźnie ku wzorowej społeczności. Życie zakonne wprawdzie zdawało się niezainteresowane wprost społecznością świecką, niemniej wymowny jest fakt, że dążności te przejawiały się na tle upadku zachodniego cesarstwa, inwazji barbarzyńców i szukania nowych form społeczności cywilnej. Ogólny jednak niepokój i anarchia form społecznych dotknęła również życie zakonne. Stało ono pod znakiem koniecznej reformy, jaką podjął Benedykt z Nursji, przystosowując ideał monastyczny do warunków zachodnich. Reformator ten dał mnichom regułę, która na długo pozostała prawem życia zakonnego w Europie Zachodniej.

W czasach Soboru Laterańskiego IV (1215 r.) istniały trzy typy organizacji życia zakonnego: eremicki, monastyczny oraz kanonicy regularni. Nową, zasadniczą reformą, próbą odnowy, była instytucja zakonów żebrzących, radykalnie powracających do ewangelicznego ubóstwa. Wady i braki współczesnego ustroju feudalnego opanowały nie tylko zewnętrzną instytucję kościelną, ale również i życie zakonne. Odpowiedzią na zaangażowanie się w dobra doczesne ze strony „wyższych” warstw kościelnych stał się spontaniczny, oddolny ruch wśród wiernych, nawiązujący do ewangelicznego ubóstwa, rozumianego w sposób skrajnie dosłowny. Na tle tych dążeń, z których wiele znalazło ujście w wystąpieniach heretyckich, wyrosła nowa reforma życia zakonnego. Bez wątpienia, zakony żebrzące były dalszym etapem rozwoju idei zakonnej, ale właśnie dlatego że potrafiły nawiązać do czystych źródeł Ewangelii, umiały na nowo odczytać metodę rad ewangelicznych. Pełna ich wielkość dla współczesnego Kościoła polega na tym, że potrafiły złączyć czystość nauki ewangelicznej z najbardziej żywotnymi nurtami współczesnej społeczności. To tłumaczy ich szybki rozwój. Jednakże połączenie dwóch elementów skrajnych: skrajnie rozumianego ubóstwa i nawiązanie do krańcowych rozwiązań społecznych, doprowadziło wielu wyznawców do herezji.

Inna potrzeba, obrony chrześcijaństwa, tłumaczy genezę zakonów rycerskich. Reformacja wysunęła nowe zadania – konieczność obrony zasad wiary i moralności chrześcijańskiej. Przykładem ilustrującym nową formę życia zakonnego może być zakon jezuitów, w którym podporządkowanie Stolicy Apostolskiej, sprężystość organizacji i wszechstronne przygotowanie indywidualne – dały duże możliwości przeciwstawienia się niebezpieczeństwom grożącym Kościołowi. Instytucje kleryków regularnych, powstające w Kościele od XVI w., nie tylko podjęły wprost obronę wiary, ale oddały się również dziełom miłosierdzia, objęły różnorodne dziedziny życia chrześcijańskiego.

Poszczególne formy życia zakonnego były odpowiedzią Boga na zagrożenia, jakie powstawały w historii Kościoła. Bóg dawał założycielowi odpowiedni charyzmat nie tylko po to, aby zaspokoić określone potrzeby Kościoła i świata. Bóg czynił coś więcej, dawał charyzmat w celu pozytywnego ożywienia ewangelicz-

nych wartości. W odpowiedzi na jakieś zło pojawiało się konkretne dobro, istotnie potężniejsze i wspanialsze, realizowane poprzez konkretny, nowy instytut zakonny<sup>14</sup>.

Po reformacji rozpoczął się proces rozdziału Kościoła od państwa. Na tle tego rozłamu z jednej strony, z drugiej zaś – jako odpowiedź na podjętą przez Kościół pracę ewangelizacji wszystkich i wszystkiego – należy odczytać pełen sens powstawania i działalności różnorodnych kongregacji, stowarzyszeń, czy też instytutów świeckich<sup>15</sup>. W XIX w. powstają liczne misjonarskie zgromadzenia zakonne, które realizują kontemplację zbawczą, wyzwalającą, wplecioną w czyn<sup>16</sup>.

Wraz z odnową życia zakonnego w okresie Soboru Watykańskiego II, wszystkie zgromadzenia zakonne znalazły się w obliczu pytań, na które musiały odpowiedzieć, by odczytać na nowo swoją tożsamość. Odpowiedzi szukały i poszukują nadal, posługując się różnymi kryteriami. Wielu zakonników poszukuje odpowiedzi na pytanie w sferze duchowości albo w perspektywie pewnych praktyk pobożnych, które tę duchowość wyrażają. Inni próbują określić specyficzny charakter własnego instytutu, począwszy od jego funkcji, misji i celu oraz od typu posługi, jaką spełnia w Kościele. Inni biorą za punkt wyjścia obraz życia, to znaczy elementy (takie jak modlitwa, życie wspólne, sposoby praktykowania ślubów, posługę władzy, typ działalności...), które wycisnęły piętno na życiu religijnym czy apostołacie. Jeśli to możliwe analizują teksty opisujące życie założyciela oraz tradycję zgromadzenia w poszukiwaniu własnej fizjonomii instytutu. Jeszcze inni zaczynają od życia zgromadzenia, życia, które zawiera nie tylko początki, ale także historię i tradycję bieżącą; życia, którego nie da się łatwo zamknąć w definicjach, a które zawiera w sobie, w pewnym sensie, wymienione punkty widzenia. Pozostali natomiast próbują umieścić specyfikę własnej rodziny zakonnej w charyzmacie, który pojawił się w początkach istnienia zgromadzenia, a który pozostaje żywy w jego członkach, w zależności od ich wierności Duchowi Świętemu. Również ta perspektywa nie wyklucza poprzednich punktów widzenia, ale raczej ogarnia je i uzupełnia.

Sobór Watykański II w szczególny sposób zwraca uwagę na charyzmatyczny wymiar Kościoła oraz życia zakonnego jako uprzywilejowanej części społeczności kościelnej. Niejednokrotnie podkreśla charyzmatyczną naturę Kościoła<sup>17</sup>; zwraca szczególną uwagę na dary Ducha Świętego, które osoby świeckie otrzymują w perspektywie posłannictwa<sup>18</sup>, oraz ukazuje życie konsekrowane jako fakt

---

<sup>14</sup> A. M. Claret, *L'egoïsme vinto ossia breve narrazione della vita di S. Pietro Nolasco*, Roma 1969, s. 47.

<sup>15</sup> Por. W. Zdaniewicz, *Ewolucja życia zakonnego*, „Ateneum Kapłańskie” 1961, z. 1, s. 18–22.

<sup>16</sup> Zob. X. Pikaza, *Contemplacion y vida religiosa. Tres modelos. Mistica y compromiso redentor*, „Vita Religiosa” 1985, nr 4, s. 255 n.

<sup>17</sup> Por. LG 4a, 7c, 12b, 32.

<sup>18</sup> Por. AA 3.



charyzmatyczny, jako wolny dar Ducha Świętego<sup>19</sup>. Sobór ten również bierze po uwagę pluralizm instytutów religijnych jako owoc różnorodności charyzmatów, które Bóg, poprzez Ducha Świętego, dał Kościołowi, w swoim zbawczym planie zbawienia. W tym celu nakazał wszystkim zgromadzeniom zakonnym, by odczytały na nowo charyzmat założycieli oraz przystosowały go do warunków współczesnych.

Chcąc w pełni odczytać znaczenie terminu charyzmat, należy konieczne sięgnąć do pojęcia charyzmatu w pismach św. Pawła.

Na początku rozważania, niezbędne jest, by uściślić znaczenie słowa „charyzmat” w odniesieniu do rodziny zakonnej. Ukazując charyzmatyczną naturę instytutów religijnych o charakterze apostołskim, dekret *Perfectae Caritatis* odwołuje się do klasycznych tekstów św. Pawła, mówiących o charyzmacie: 1 Kor 12, 4 n., Rz 12, 4 n. oraz 1 Pt 4, 10 n.<sup>20</sup>. Odniesienie to jest konieczne, gdyż „charyzmat” jest wyrażeniem typowym dla św. Pawła, który pierwszy użył tego bardzo rzadkiego terminu i wprowadził go do teologii<sup>21</sup>. Trzeba również zaznaczyć, że św. Paweł, opisując rzeczywistość, którą zastał w swoich wspólnotach, nie miał na celu żadnego opisu teoretycznego czy systematycznego. On opisał jedynie tę rzeczywistość w zamiarze dotarcia do ogólnej wizji i do odkrycia w tym złożonym fenomenie kościelnym wspólnego elementu<sup>22</sup>. Argument charyzmatów św. Paweł przedstawił w 1 Kor 12, 1 n., a w tej perspektywie Sobór Watykański II prezentuje swoją doktrynę o charyzmatach<sup>23</sup>.

Charyzmaty były doświadczane poprzez pierwsze gminy chrześcijańskie jako „nowe wydarzenie”<sup>24</sup>, jako absolutna nowość<sup>25</sup>, ponieważ były fenomenami eschatologicznymi charakterystycznymi dla Nowego Przymierza, obiecanego przez proroków<sup>26</sup>. Dlatego są częścią tego chrześcijańskiego doświadczenia: obecność Ducha Chrystusa, który został „posłany”<sup>27</sup>, „dany”<sup>28</sup>, „wylany”<sup>29</sup> obficie na Kościół. Z tego powodu bycie chrześcijaninem oznacza „otrzymać Ducha

<sup>19</sup> Por. LG 43–46.

<sup>20</sup> Por. PC 8a.

<sup>21</sup> H. Küng, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1966, s. 213: „Carisma [...] è un concetto specificamente paolino, e questo si può dire difficilmente con altrettanta certezza di un altro concetto. Paolo, per quanto sappiamo, è stato il primo ad impiegare tecnicamente questo termine molto raro e a introdurlo in teologia”. Autor czyni własną myśl E. Käsemanna, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, w: *Exegetische Versuche*, Göttingen 1960, s. 109 n.

<sup>22</sup> Por. H. Schürmann, *I doni spirituali della grazia*, w: *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1966, s. 563.

<sup>23</sup> Por. np. LG 4a, 7c<sup>fg</sup>, 12.

<sup>24</sup> Zob. Ga 6, 15; Ef 2, 15; 4, 24; 2 Pt 3, 13; Mt 26, 39; Ap 2, 17; 3, 12; 5, 9; 14, 3.

<sup>25</sup> Por. 2 Kor 2, 17.

<sup>26</sup> Por. Jr 31, 33–34.

<sup>27</sup> Ga 4, 6.

<sup>28</sup> Rz 5.5.

<sup>29</sup> Tt 3, 6.

Świętego”<sup>30</sup>, „być świątynią Ducha Świętego”<sup>31</sup>, „kroczyć według Ducha”<sup>32</sup>. Chcąc opisać ten bardzo ważny fakt w życiu Kościoła, św. Paweł nie używa słownictwa jednorodnego. W 1 Kor 12, 1–6 używa np. czterech terminów: „dary łaski”, „dary duchowe”, „posługiwania” i „działania”. W ten sposób podkreśla wspólne elementy pojedynczych fenomenów, które pojawiają się w Kościele korynckim i opisuje je w poczwórnym aspekcie<sup>33</sup>.

Wyrażenie „charyzmaty”, używane generalnie przez św. Pawła w liczbie mnogiej, jest ogólnie tłumaczone jako „dary”, „łaski”, „dary łaski”. Sobór Watykański II tłumaczy niezależnie termin Pawłowy słowami „dary”, „łaski” i „charyzmaty”<sup>34</sup> lub wyrażeniem „dary i łaski”<sup>35</sup>, „dary łaski”, zwłaszcza w odniesieniu do celibatu<sup>36</sup> oraz małżeństwa<sup>37</sup>. Święty Paweł mówi tu o darach pochodzących od pełni łaski Chrystusa zmartwychwstałego, a w sensie szerokim od darów Bożych Starego Testamentu. W odróżnieniu od łaski, która wyraża się w miłości, która „trwa”, charyzmaty są związane z sytuacją ziemską Kościoła i dlatego się skończą<sup>38</sup>.

Drugi aspekt dotyczy darów duchowych, nazywanych tak ze względu na ich charakter oraz znaczenie. Fakt, że są to dary duchowe, nie oznacza, że są one czysto wewnętrzne. Dary te ukazują się i można je zweryfikować w praktycznej służbie dla wspólnoty, a są widoczne w „słowie” (tzw. charyzmaty głoszenia Słowa Bożego), w „działaniu” (charyzmaty służby wspólnotowej) i w „instytucji” (przede wszystkim charyzmaty władzy).

Trzeci aspekt dotyczy służby lub posługi. Według św. Pawła prawdziwy i autentyczny charyzmat pojawia się tam, gdzie mamy do czynienia ze świadomą i odpowiedzialną służbą dla dobra wspólnoty kościelnej<sup>39</sup>. Tak więc charyzmat nie wyklucza instytucji, a ta nie może gasić charyzmatu<sup>40</sup>.

<sup>30</sup> Rz 8, 15.

<sup>31</sup> 1 Kor 3, 16; Ef 2, 17 n.

<sup>32</sup> Rz 8, 4–6; Ga 5, 16.

<sup>33</sup> Por. H. Schürmann, *op.cit.*, s. 566.

<sup>34</sup> Por. LG 12b, 32c, 63a, UR 2b; AA 3d.

<sup>35</sup> Por. LG 15.

<sup>36</sup> PC 12a, 14b.

<sup>37</sup> GS 49b. Zob. także R. Koch, *Carismi*, w: *Dizionario di Teologia biblica*, Brescia 1968, s. 213; A. George, P. Grelot, *Carismi*, w: *Dizionario di Teologia biblica*, Torino 1965, s. 122; H. Schürmann, *op.cit.*, s. 566–567; *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, red. G. Barbaglio, Alba 1977, s. 79–98; H. Küng, *op.cit.*, s. 213–214.

<sup>38</sup> 1 Kor 13, 8.

<sup>39</sup> Ten ścisły związek między charyzmatami oraz służbą jest stale obecny w nauczaniu soboru. Zob. np. LG 7cf, 12b, 30, 32c, 41a, 56, 63a; AA 3d; AG 28; GS 38a.

<sup>40</sup> Sobór Watykański II, w tekstach odnoszących się do charyzmatów instytucji kościelnych stale odwołuje się do ich ścisłej relacji. Zob. np. LG 4a, 7cf, 8a, 21b, 43a, 45a; UR 2; AA 3d; AG 23a; PC 7a, 9b, 10a.

Czwarty aspekt jest określany przez słowo „działania” i podkreśla charakter dynamiczny, obecny już w posługiwaniu i służbie. Charyzmaty jako działania są wyrażeniami mocy Bożej, oczywiście o ile wierzący je zaakceptuje.

Podsumowując cztery aspekty tej samej rzeczywistości chrześcijańskiej, można powiedzieć, za Mario Midalim, że „charyzmat jest darem darmowym, który zakorzenia się w łasce Jezusa Chrystusa; jest szczególną manifestacją Ducha Świętego, a wyraża się w służbie, poprzez którą Ojciec działa swoją wszechmocną mocą. Wszystko to w zakresie, w którym wierzący przyjmuje to, co jest mu ofiarowane, z chrześcijańską mądrością, w perspektywie zbudowania wspólnoty kościelnej oraz na chwałę Bożą”<sup>41</sup>.

Charyzmat jest rzeczywistością żywą, gdyż jest szczególnym doświadczeniem Ewangelii, specjalną obecnością apostołską oraz szczególną formą życia wspólnotowego. Nie można go więc odłączyć od życia i zamknąć w kilku formułach.

Skoro charyzmat salezjański jest „życiem” i „działaniem” w odpowiedzi na powołanie, łatwiej go uchwycić w konkretnym życiu członków Rodziny Salezjańskiej, niż opisać i precyzyjnie zdefiniować.

Oczywiste jest, że skoro charyzmat salezjański jest szczególną formą życia chrześcijańskiego i konsekrowanego, to musi on być w tym życiu zakorzeniony. Swym zasięgiem obejmuje wszystkich, którzy, począwszy od ks. Bosko, zostali wezwani przez Ducha Świętego do realizacji powołania w Rodzinie Salezjańskiej. Należy tutaj jednocześnie odróżnić charyzmat początkowy, związany z założeniem Rodziny Salezjańskiej, od charyzmatu rozwoju zgromadzenia w relacji do późniejszej jego historii. Pierwszy swym zasięgiem obejmuje okres życia świętego Jana Bosko, drugi jego historię, począwszy od śmierci Założyciela w 1888 r. Niektóre aspekty charyzmatu ks. Bosko i początku Rodziny Salezjańskiej zaniknęły, ponieważ były związane tylko z osobą Założyciela. Inne natomiast aspekty pozostały i stanowią trwałe charyzmat salezjański. Trwałość tego charyzmatu zależy przede wszystkim od działania Ducha Świętego, a także od odpowiedzi uczniów ks. Bosko na wezwanie tegoż Ducha.

Charyzmat salezjański polega więc na „efektywnej obecności Ducha Świętego w członkach Rodziny Salezjańskiej, która wprowadza ich do szczególnego postrzegania Ewangelii: konieczność pójścia za Chrystusem, głosząc i uaktualniając Ewangelię Królestwa, zwłaszcza młodzieży oraz ubogim; wzbudza i potęguje w nich powołanie oraz posłannictwo młodzieżowe, ludowe oraz misyjne w perspektywie ich służby w zakresie humanizacji i animacji chrześcijańskiej, ewangelizacji i formacji religijnej, zwłaszcza młodzieży oraz ludzi ubogich. Wszystko to dokonuje się w formie wspólnotowej, w stylu rodzinnych relacji życia”<sup>42</sup>.

Reasumując, można powiedzieć, że podstawowymi składnikami charyzmatu salezjańskiego są:

<sup>41</sup> M. Midali, *Il carisma permanente di Don Bosco*, Torino 1970, s. 42.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 100.

- szczególne postrzeganie Ewangelii, widoczne zwłaszcza w pracy wychowawczej i apostołskiej oraz w stylu życia;
- szczególne powołanie ludzkie i chrześcijańskie;
- misja odpowiadająca własnemu powołaniu;
- forma służby społecznej i kościelnej, uwzględniająca animację chrześcijańską, ewangelizację oraz formację religijną;
- forma apostołskiego braterstwa w stylu rodzinnym.

Składniki te stanowią wspólną platformę wszystkich pracujących w kręgu salezjańskim, ułatwiają odpowiedź na pytanie, czy wspólnoty salezjańskie w życiu oraz działaniu jednostki znajdują się na drodze chrześcijańskiej i apostołskiej, otwartej przez ks. Bosko, przy interwencji Ducha Świętego? Ponadto, tworzą one również punkt odniesienia dla wszystkich, którzy pragną być wierni charyzmatowi salezjańskiemu.

W nawiązaniu do faktu, że charyzmat jest pojęciem związanym bardziej z życiem i działaniem niż z konkretną teorią, trzeba uznać, iż charyzmat salezjański jest zakorzeniony w konkretnej egzystencji członków Rodziny Salezjańskiej i faktycznie obejmuje także inne charyzmaty zarówno wspólne dla wielu osób, jak i własne, charakterystyczne dla jednostek, w zgodzie z ich szczególną „funkcją” czy „sytuacją” w Kościele.

Mówiąc o realizacji charyzmatu w środowisku salezjańskim, należy wziąć pod uwagę przede wszystkim fakt jej czasowej i przestrzennej różnorodności. Charyzmat salezjański oczywiście jest obecny i działa w całej historii ruchu salezjańskiego, a jego najważniejsze składniki pozostają niezmiennie poprzez wierność pierwotnym ideałom w ciągłym i dynamicznym rozwoju Towarzystwa Salezjańskiego. Kościół i każda jego instytucja nie są odizolowane od historii ludzkiej i dlatego są podatne na wpływ jej losów i praw.

Zakorzenie Towarzystwa Salezjańskiego w historii, składające się między innymi z uwarunkowań socjokulturowych XIX w. oraz ponad stu lat rozwoju, wpłynęło nie tylko na ten czy inny aspekt życia, ale na wszystkie jego istotne dziedziny i zaznaczyło się istotnie w rzeczywistości chrześcijańskiej, w życiu religijnym i w jego ujęciach doktrynalnych. W rzeczy samej wpłynęło ono na strukturę wewnętrzną Zgromadzenia i na jego formy organizacyjne, uwarunkowało pojęcie oraz praktykę władzy, wywarło znaczny wpływ na kryteria oceny oraz na formację całej tradycji salezjańskiej<sup>43</sup>.

Innymi słowy, ks. Bosko oraz członkowie jego rodziny zakonnej żyli oraz działali w Kościele i kulturze, w mentalności i organizacji kościelnej XIX wieku. Uwarunkowania te odzwierciedlały w jakiś sposób stopień rozwoju teologicznego, liturgicznego, biblijnego, duchowego, duszpasterskiego i wychowawczego Kościoła tamtych czasów. Jednocześnie byli oni również koniecznie związani z sytuacją kulturową, polityczną, ekonomiczną i socjalną, z problemami i wymaga-

<sup>43</sup> Zob. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosita' cattolica*, t. II, Zurych 1968, s. 501 n.

niami charakterystycznymi dla owych czasów oraz ówczesnego środowiska. Wszystko to ukazuje ramy historyczne, w których ks. Bosko i jego uczniowie żyli, dawali świadectwo chrześcijańskie oraz realizowali posłannictwo.

Ten kontekst historyczny charyzmatu salezjańskiego w wielu aspektach wpłynął w sposób pozytywny na powstanie oraz rozwój instytucji założonych przez ks. Bosko, który zaoferował bogate dziedzictwo ludzkie i chrześcijańskie przeszłości; umożliwił odniesienie się do różnych form organizacji działalności kościelnej, zakonnej oraz apostołskiej; podsunął różne zmiany strukturalne, wynikające chociażby ze wzrostu liczebności oraz z geograficznej ekspansji Towarzystwa Salezjańskiego; zaznaczał od czasu do czasu braki i niedociągnięcia oraz ukazywał nowe perspektywy; zjednoczył ruchy wychowawcze i apostołskie i wydobyl nowe energie i pobudzał do działania.

Z innej strony widzimy, że kontekst historyczny przyczynił się w sposób mniej lub bardziej negatywny do rozwoju dzieł ks. Bosko. Wystarczy wspomnieć trudności napotkane przez niego w zakładaniu zgromadzenia i aprobowaniu Konstytucji, w programach i projektach formy życia religijnego (np. jeśli chodzi o nowicjat, śluby zakonne, salezjanów w świecie) częściowo blokowanych, a częściowo odrzuconych<sup>44</sup>; wystarczy też wspomnieć pracę przy rewizji Konstytucji salezjanów oraz Córek Maryi Wspomożycielki za czasów ks. Rua i ks. Rinaldiego, by dostosować je do nowych norm kanonicznych, i tak dalej<sup>45</sup>.

Z tych obserwacji wynika fundamentalne rozróżnienie między „aspektem zasadniczym” (i z tego powodu trwałym) charyzmatu salezjańskiego a jego „historycznym wcieleniem”, które jest zmienne. Rozróżnienie to wydaje się ważne zwłaszcza w okresie historycznym po Soborze Watykańskim II, gdy „rodzaj ludzki przeżywa nowy okres swojej historii, w którym głębokie i szybkie przemiany rozprzestrzeniają się stopniowo na cały świat” i który wywiera swój wpływ również „na życie religijne”<sup>46</sup>. Ksiądz Bosko oraz jego następcy dawali w tym względzie bardzo ważne wskazówki. Już konstytucje Towarzystwa Salezjańskiego z 1864 r. podkreślają, że wśród zadań konferencji przełożonych wspólnot jest to, aby „znać i odpowiadać na potrzeby społeczności, dawać te środki zaradcze, które według czasów, miejsc i osób wydają się być odpowiednie”<sup>47</sup>. Podczas Kapituły Generalnej III w 1883 r. ks. Bosko napisał: „Trzeba poszukiwać, aby poznawać nasze czasy i aby dostosowywać się do nich”<sup>48</sup>. Następnie już trzeci kontynuator dzieła ks. Bosko, ks. Filip Rinaldi, napisał: „Nowy duch, którym ksiądz Bosko zaznaczył Konstytucje, duch zapowiedzi nowych czasów, pokonał wiele przeszkód, by otrzymać aprobatę; ale on pracował, nalegał, modlił się i prosił o modlitwę swoją młodzież, i czekał aż piętnaście lat, wnosząc do swoich konstitu-

<sup>44</sup> Por. *ibidem*, s. 386 n.

<sup>45</sup> Por. M. Withr, *Don Bosco e i Salesiani. Centocinquant'anni di storia*, Torino 1970, s. 294 n.

<sup>46</sup> GS 4.

<sup>47</sup> E. Ceria, *Annali della Societa' Salesiana*, t. I, Torino 1941, s. 82.

<sup>48</sup> *Ibidem*, t. IV, s. 4.

cji tylko te zmiany, które mogły zgadzać się z ich współczesnym charakterem, elastycznym, łatwo przystosowującym się do wszystkich czasów i miejsc. Stworzył on pobożne stowarzyszenie, które nawet będąc prawdziwym zgromadzeniem zakonnym, nie miało tradycyjnego wyglądu zewnętrznego: wystarczyło mu, że był tam duch religijny, jedyny czynnik perfekcji metod ewangelicznych; w całej reszcie był w stanie bez przeszkód poddać się wymaganiom czasów. Ta elastyczność w adaptacji do wszystkich postaci dobra, które ciągle rodzą się wśród ludzi, jest duszą naszych Konstytucji: a dzień, w którym wprowadzi się zmianę przeciwną do tego ducha, dla naszego Pobożnego Towarzystwa będzie jego końcem”<sup>49</sup>.

Paweł VI jasno sformułował to rozróżnienie z odniesieniem do duszpasterstwa wychowawczego salezjanów: „I w końcu również zaufanie do form, które nadają szczególny charakter waszej aktywności. Tutaj wypowiedź staje się czujna z powodu tego zaproszenia do *rozeznania*, które Kościół naucza i stosuje. Trzeba rozróżnić formy zasadnicze od tych akcydentalnych; formy wewnętrzne, animujące wasz system pedagogiczny oraz wasz kunszt wychowawczy od tych zewnętrznych, podatnych na ulepszenie i eksperyment; formy zawsze aktualne od tych, które zmienne uwarunkowania czasów uczyniłyby osłabionymi lub nieskutecznymi. Rozwój nowoczesnego szkolnictwa, kwalifikacji profesjonalnych, kultury i jej środków dydaktycznych, jak również społeczne zmiany życia domagają się oczywiście tych rozróżnień i tych nowych wyborów; już zresztą obecnych na polu waszej praktyki pedagogicznej, która zawsze odnajduje życiowe korzenie w pierwotnym pierwiastku znajomości oraz umiłowania młodzieży”<sup>50</sup>.

Rozróżnienie to pojawia się w sposób coraz bardziej wyraźny w świadomości wielu salezjanów, którzy domagają się, aby była zastosowana z mądrością i przenikliwością, z roztropnością i odwagą<sup>51</sup>.

W obliczu tego, co wyżej zostało powiedziane o trwałym charakterze charyzmatu salezjańskiego, jego konieczne powiązanie z duchem ks. Bosko, z instytucją oraz z różnymi typami salezjańskich struktur stanowi jego „aspekt życiowy”, przeznaczony do trwania. Aspekt ów łączy działanie Ducha Świętego w Towarzystwie Salezjańskim z odpowiedzią synów ks. Bosko na dynamiczną obecność ducha Jezusa Chrystusa<sup>52</sup>.

Wiele elementów doktrynalnych, strukturalnych i organizacyjnych reprezentuje konieczne „historyczne wcielenie”, czyli cechy zmienne charyzmatu salezjańskiego. Cechy te, to konkretne formy, za pomocą których ks. Bosko oraz jego uczniowie wyrażali w codziennym postępowaniu szczególne działanie Ducha

<sup>49</sup> „Atti del Capitolo Superiore” 1923, nr 17, s. 41.

<sup>50</sup> Paweł VI, *Discorso ai membri del Capitolo Generale XIX*, w: *Atti Del Capitolo Generale XIX*, Roma 1969, s. 301–302.

<sup>51</sup> Por. *Radiografia delle relazioni dei Capitoli Ispettoriali Speciali*, Rzym 1969, t. I, nr 46–52; t. III nr 11 i 14; t. IV, nr 8–10; *Problemi e Prospettive per il Secondo Capitolo Ispettoriale Speciale*, Roma 1969, nr 15, s. 45–49.

<sup>52</sup> Zob. M. Midali, *op.cit.*, s. 186.

Świętego oraz ich służbę Kościołowi. Ta historyczna realizacja jest o tyle zmienna, o ile bardziej odzwierciedla typ chrześcijańskiego postępowania, zakonnej reguły czy apostołskiego działania, charakterystycznego dla konkretnego momentu kulturowego dziedzictwa. Z tej racji musi się ona zmieniać wraz z rozwojem społeczeństwa, aby móc odpowiadać na odnowione potrzeby trwałego charyzmatu, aby podtrzymywać żywotność i aby ukazywać w odpowiedni sposób wewnętrzny dynamizm<sup>53</sup>.

W odróżnianiu rzeczywistości trwałej charyzmatu salezjańskiego od jego historycznego zakorzenienia, trzeba patrzeć na całe życie i nauczanie ks. Bosko, a nie tylko na jeden czy drugi aspekt jego działalności, albo na tę czy tamtą jego wypowiedź. Koniecznie należy również brać pod uwagę całą tradycję chrześcijańską, zwłaszcza w uprzywilejowanych okresach życia i myśli: to znaczy dzieła szczególnie udane, postanowienia kapituł, nauczanie wyższych przełożonych, myśli i świadectwa wybitnych salezjanów i całej rodziny salezjańskiej<sup>54</sup>. W tym miejscu należy uściślić, że obydwie elementy „trwałego aspektu” oraz „historycznego wcielenia” charyzmatu zawsze wydają się głęboko związane. Charyzmat salezjański w „stanie czystym” nie istnieje, ponieważ w rzeczywistości jest zawsze zakorzeniony w człowieku umieszczonym w konkretnym kontekście historycznym i geograficznym. W praktyce zaś polega on na szczególnej obecności Ducha Świętego, który zakorzenia się w członkach Towarzystwa Salezjańskiego. Z biegiem historii zmienia się kontekst społeczny i kulturalny, pojawiają się nowe sposoby myślenia i działania, w których spełnia się posłannictwo oraz życie wspólnotowe w zgromadzeniu. Aby charyzmat nie zaniknął i sprostał wyzwaniom nowych osób, czasów i okoliczności, musi przybierać nowe, konkretne formy, odpowiadające zmiennym wymaganiom wychowawczym i pastoralnym różnych środowisk.

Oczywiście, jest to jeden z podstawowych motywów, które prowadzą niektórych salezjanów do pojmowania pewnych reguł i pobożnych praktyk jako istotnych elementów w życiu i posłannictwie salezjańskim oraz kapłańskim aż do punktu, od którego zmiana byłaby zdradą lub niewiernością ks. Bosko. Po głębszej refleksji jednak, takie elementy mogą okazać się jako jakaś forma kulturowa, historycznie i geograficznie określona, która może być zmieniona bez zniekształcenia wartości, jakie wyrażała, o ile takie wartości zostaną należycie włączone w formy nowe i aktualne.

Formacja jest punktem newralgicznym w Towarzystwie Salezjańskim, gdyż od niej zależy apostołska efektywność jej członków, ich ciągła odnowa oraz przyszłość całego zgromadzenia. Charyzmat salezjański zajmuje centralne miejsce w dziele formacji do życia i posłannictwa salezjańskiego, gdyż wskazuje na cele, treść oraz metodę formacji.

---

<sup>53</sup> Por. PC 2 i 3.

<sup>54</sup> Por. M. Midali, *op.cit.*, s. 187.

W całym procesie wychowawczym osoba jest podmiotem oraz celem działalności formacyjnej. Każdy charyzmat zostaje dany konkretnej osobie oraz ukierunkowuje jej powołanie. Dlatego działalność wychowawcza musi przede wszystkim doprowadzić młodego człowieka do dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej, aby był w stanie w sposób odpowiedzialny wykorzystać dary otrzymane dla dobra innych ludzi. W różnorodności charyzmatów można być powołanym do życia konsekrowanego jako świecki lub jako kapłan. W obliczu tej rzeczywistości powołaniowej, formacja musi zapewnić z jednej strony wspólne wychowanie ludzkie i chrześcijańskie, a z drugiej strony musi troszczyć się o przygotowanie specjalistyczne w stosunku do szczególnego powołania danej osoby.

Perspektywa formacji powołanych do Towarzystwa Salezjańskiego prowadzi do formacji permanentnej, do tożsamości osobowej zgodnej z duchem czasów, do doświadczenia ewangelicznego apostołskiego dla dobra młodzieży, zwłaszcza ubogiej.

Przełożony generalny Towarzystwa Salezjańskiego, Idzi Viganò, uważa, że znakami czasu końca XX wieku były wartości, które pojawiają się podobnie jak ludzkie dojrzewanie i wpływają na kulturę, dynamizują ją, przyczyniają się do jej postępu, a tym samym zmieniają ją, proponując pewien rodzaj nowego człowieka, w jego stylu życia i myślenia. W obliczu takich znaków czasu, jak: sekularyzacja, personifikacja, socjalizacja, wyzwolenie itp. konieczna jest krytyczna zdolność, świadomość nie tylko jej ważności, ale także jej naturalnej ambiwalencji. Według Viganò „Salezjanin wszech czasów”, a więc także czasów najnowszych, narodził się wraz z ks. Bosko; to znaczy, że dziś otwiera się on na jutro z platformy pewnej tradycji: nie ma w niej przyszłości bez wierności przeszłości. Oczywiście kultura dominująca uwzględnia nowe wartości, które nie pochodzą ani od ks. Bosko, ani z Ewangelii, ale z aktualnych dziejów ludzkich. Chcąc więc przyjąć te wartości, trzeba umieć powrócić do Ewangelii poprzez oczy i serce ks. Bosko. Powrót ten wymaga, aby każdy salezjanin lojalnie dokonał „opcji przynależności” do Zgromadzenia według konstytucjonalnego projektu życia ewangelicznego. Bez tej opcji przynależności żywej tradycji w naszych historycznych wymiarach traci się to prawo autentycznego reprezentowania go w poszukiwaniach jego przyszłości.

Przełożony generalny podaje również salezjanom „kryterium jakości” na czas przelomu wieków: „nie będziemy ich oceniać z punktu widzenia mody, ideologii, nauki czy pojawiających się snobizmów, ale z ich podobieństwa do księdza Bosko, czyli z ich jakości konsekrowanych dla posłannictwa młodzieżowego i ludowego. Duchowość zaś, jako warunek podstawowy dla salezjanina nowych czasów, wymaga przede wszystkim dwóch kolumn nośnych: miłości pastoralnej i dyscypliny w ascezie. Ksiądz Bosko wskazuje nam świętość, która jest nie tyle przestrzeganiem bez defektów, ile zbawczą miłością, która angażuje miłość i ascezę w problemach młodzieży. Świętość ta zobowiąże salezjanina nowych czasów do pogłębienia swo-



jej duchowości, do postawienia się w realizmie historycznych kontekstów, do studiowania praktyki pastoralnej i pełnego sensu akcji apostołskiej<sup>55</sup>.

Na pytanie, jaki typ duchowości jest charakterystyczny dla salezjanów końca XX wieku, Idzi Viganò odpowiada: „Przede wszystkim duch apostołski. Zakłada on, że zarówno odnowa duchowa, jak i odnowa pastoralna, to dwa aspekty, które się nawzajem przenikają i są niezależne od siebie. Potem świadectwo nadrzędności Chrystusa, Dobrego Pasterza: jest On, jako Zbawiciel, pełen inicjatyw dobroci, żywym i egzystencjalnym centrum naszego życia konsekrowanego. Ponadto, zaangażowanie pedagogiczne, w którym staje się widoczne nasze posłannictwo: moment wychowawczy jest uprzywilejowanym miejscem naszego spotkania z Bogiem. Trzeba również dodać troskę o konkretność eklezyjalną: świadectwo autentycznego sensu Kościoła zarówno w życiu wspólnotowym, jak i w działaniach edukacyjno-pastoralnych. Innym jeszcze elementem wyszczególniającym jest radość w działaniu: chodzi o aspekt związany z całym stylem oratorskim i z psychologią skierowaną w przyszłość właściwą nadziei. W końcu, perspektywa maryjna: naszym posłannictwem maryjnym jest uczestnictwo w kościelnym macierzyństwie Maryi<sup>56</sup>”.

W realizacji charyzmatu salezjańskiego w środowisku salezjańskim ostatnich czasów szczególną uwagę zwraca się na niebezpieczeństwo pokus aktywizmu i intymizmu. Problem ten poruszył papież Jan Paweł II w swoim wystąpieniu do salezjanów 10 maja 1990 r., mówiąc o „jednoczącej syntezie wypływającej z miłości duszpasterskiej, która jest owocem mocy Ducha Świętego, która zabezpiecza żywotną niepodzielność pomiędzy zjednoczeniem z Bogiem i poświęceniem dla bliźniego, pomiędzy duchowością ewangeliczną i apostołskim działaniem, pomiędzy modlącym się sercem i pracującymi dłońmi<sup>57</sup>”. Papież wskazuje jako przykład św. Franciszka Salezego oraz św. Jana Bosko, którzy „dali świadectwo i przyczynili się do zaowocowania w Kościele tej wspaniałej »łaski jedności«. Jej pęknięcie otwiera niebezpieczny obszar tych aktywizmów lub intymizmów, które tworzą podstępny pokusę dla instytutów życia apostołskiego. Natomiast ukryte bogactwa, które ta »łaska jedności« niesie ze sobą, są wyraźnym potwierdzeniem, udokumentowanym całym życiem tych dwóch świętych, że jedność z Bogiem jest prawdziwym źródłem twórczej miłości bliźniego: im więcej salezjanin kontempluje tajemnicę nieskończenie miłosiernego Ojca, Syna, który szcudrobliwie stał się bratem, oraz Ducha Świętego wszechmocnie obecnego w świecie jako odnowiciel, tym bardziej czuje się pociągany przez tę niezmierną tajemnicę poświęcenia się młodości dla jej ludzkiego wzrostu oraz jej zbawienia<sup>58</sup>”.

<sup>55</sup> E. Viganò, *Don Bosco ritorna*, Cinisello Balsamo 1992, s. 118–119.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 119.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 123.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 123.

Idzi Viganò uważa, że wyżej cytowane słowa Jana Pawła II odnoszą się do pierwotnego źródła salezjańskiego doświadczenia powołaniowego: „Aktywizm i intymizm są dwoma pokusami przeciwnych znaków, które mogą pojawiać się jak chwast tam, gdzie nie funkcjonuje »łaska jedności« (pomiędzy Bogiem i bliźnim, pomiędzy ewangelizacją i edukacją, pomiędzy pracą i modlitwą). Dla nas największą pokusą jest oczywiście pokusa aktywizmu. Ktoś, przez powierzchowną reakcję, może popaść nawet w intymizm, który faworyzuje postawę abstrakcji od rzeczywistości oraz od duszpasterskich wyzwań. Aktywizm pojawia się tam, gdzie w jakimś stopniu zginął z pola widzenia aspekt ewangelizacyjny wychowania oraz absolutna konieczność pewnego typu modlitwy, która codziennie podtrzymuje »daj mi dusze«. Chcemy przeciwstawić się tym dwom pokusom”<sup>59</sup>.

Życie radami ewangelicznymi jest realizacją ślubów posłuszeństwa, czystości i ubóstwa wewnątrz globalnego projektu „profesji” religijnej, która wyraża rady ewangeliczne w formie organicznej i z rysem salezjańskim. Każdy ze ślubów powinien być przeżywany w harmonii z całym posłannictwem młodzieżowym i ludowym. Obecnie salezjanie odnawiają nie tylko same śluby, ale całą profesję religijną. Salezjanie nie tylko składają śluby posłuszeństwa, czystości i ubóstwa, ale także starają się je realizować według projektu opisanego w *Konstytucjach Towarzystwa św. Franciszka Salezego*. Śluby są znakami i symbolami duszpasterskiej miłości, która jest w centrum duchowości ks. Bosko. W realizacji powołania w środowisku salezjańskim największy nacisk kładzie się na ślub posłuszeństwa. Jedną z głównych racji tej opcji jest waga, jaką przywiązuje się do posłannictwa wspólnotowego. Dla salezjanina radykalna dyspozycyjność jest fundamentem profesji religijnej. Chodzi tu nie o pracę dla siebie, lecz tylko dla Boga i dla młodzieży, o pracę wspólnotową i według wspólnego projektu, o życie we wspólnocie, ale z osobistą odpowiedzialnością, inicjatywą, kreatywnością. Doświadczenie potwierdza, że w szerokich horyzontach wspólnego projektu jest miejsce na rozwój osobowości wysokiej jakości, ponieważ chodzi o „posłusznych”, którzy czują się powołani do tworzenia we współodpowiedzialności.

Zgodne z definicją ubóstwa, zamieszczoną w *Konstytucjach Towarzystwa św. Franciszka Salezego*<sup>60</sup>, duch ubóstwa skłania salezjanów do solidarności z ubogimi. Dzisiejsza odpowiedź na świadectwo ubóstwa pojawia się w nowym kontekście kulturalnym. Idzi Viganò tak konkluduje: „Nasza odpowiedź [...] nie jest pobudzana przez przypadkowe motywy frakcji politycznych czy przejściowe ideologie, ale przez wymagania, które kładą dziś przed chrześcijańskim wychowawcą integralną formację obywatela – chrześcijanina”<sup>61</sup>.

Reasumując problematykę charyzmatu życia zakonnego w perspektywie formacji powołanych do Towarzystwa Salezjańskiego, nasuwa się ogólny wniosek, że

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 124.

<sup>60</sup> *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, 79.

<sup>61</sup> E. Viganò, *op.cit.*, s. 133–134.

nie ma jedynej formuły dla wszystkich charyzmatów zakonnych, ale są one różne dla rozmaitych zgromadzeń. Różnice te są zbudowane na różnorodności charyzmatycznej właściwej każdemu zgromadzeniu. Natomiast konkretną perspektywę formacji w Towarzystwie Salezjańskim wyznaczają proponowane przez *Ratio Studiorum*<sup>62</sup> następujące punkty odniesienia: konfrontacja z kontekstem, w którym rozwija się powołanie, zdolność kroczenia wraz z Kościołem i posłuszeństwo Jego ukierunkowaniom, współbrzmienie z doświadczeniem charyzmatycznym Zgromadzenia i zgodność z praktyką formacyjną przez nie proponowaną.

**Nota o Autorze:** ks. ANDRZEJ POSTAWA SDB – absolwent Salezjańskiego Uniwersytetu Papieskiego w Rzymie, doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. W badaniach podejmuje zagadnienia związane z powołaniem do życia zakonnego w aspekcie socjologiczno-pedagogicznym.

**Słowa kluczowe:** życie zakonne, formacja zakonna, salezjanie.

---

<sup>62</sup> *Ratio Fundamentalis Institutionis et Studiorum*, Roma 2000.

KS. JANUSZ GORAJ SDB

## CHRYSTOLOGICZNA ORIENTACJA OBJAWIENIA JAKO PODSTAWA CHRYSTOCENTRYZMU KATECHETYCZNEGO

W prezentowanym artykule pragniemy skupić uwagę na istotnym pytaniu, które pojawić się może we współczesnej refleksji katechetycznej: dlaczego w katechezie mówi się o jej chrystocentrycznym zorientowaniu? Co wpływa na takie zorientowanie katechezy, jakie czynniki i uwarunkowania sprawiają, że katecheza „wierna Bogu i człowiekowi”, w świetle Bożego Objawienia, ma być katechezą ukierunkowaną chrystocentrycznie? Dlaczego Boże Objawienie wprost implikuje – w sposób niemalże konieczny – katechezę ukierunkowaną chrystocentrycznie? Jakie są współczesne rodzaje chrystologii i czy mają one wpływ na obecny kształt katechezy? Czy jest możliwa do utrzymania autentyczna katecheza pozbawiona w treści przekazu orędzia chrześcijańskiego zorientowania na Tajemnicę Jezusa z Nazaretu? Wobec powyższych pytań, które zostały postawione, spróbujemy wskazać odpowiednie miejsce dla Osoby Jezusa Chrystusa w Bożej ekonomii zbawienia. Będziemy także poszukiwać właściwego „miejsca” dla Jezusa Chrystusa w katechetycznej posłudze Słowa, analizując treść Bożego Objawienia. Zaznaczymy związek, jaki istnieje między teocentryzmem a chrystocentryzmem w głoszeniu Dobrej Nowiny. W końcu zastanowimy się nad pytaniem: czy określone sposoby przedstawiania Jezusa Chrystusa w chrystologii dogmatycznej, jako wiodącej dyscyplinie teologicznej, wywierają właściwy sobie wpływ na powstające obecnie podręczniki katechetyczne?

W punkcie wyjścia tego przedłożenia staje zatem problematyka teologicznego chrystocentryzmu, jak i odpowiedniego miejsca współczesnej chrystologii w teologii praktycznej. W trakcie katechezy parafialnej oraz szkolnej lekcji religii, które razem wzięte usiłują stawiać czoło trudnym wyzwaniom współczesnego świata<sup>1</sup>, ma zachodzić ustawiczny wysiłek odkrywania wciąż na nowo Tajemnicy

---

<sup>1</sup> Zwłaszcza konsumpcyjnemu stylowi życia, postępującej laicyzacji, rozpadowi rodziny, powierzchniowemu związkowi z Kościołem. Por. R. Chałupniak, J. Kistorz, *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, Opole 2002, s. 42–43.

Jezusa Chrystusa. Odkrycie tej Tajemnicy powinno prowadzić ludzi młodych do odczytania zasadniczego sensu ludzkiego życia w konkretnej egzystencji, jak i we wspólnocie Kościoła powszechnego. Przeanalizowanie interesującego nas zagadnienia – stopniowo kształtującej się chrystologii – obecnej również w doktrynie współczesnego nam Kościoła katolickiego, okaże się konieczne do lepszego i pełniejszego ujęcia problematyki chrystocentryzmu w katechezie.

Zatem co implikuje, co wpływa na to, iż mówimy w teologii o chrystologicznej orientacji Objawienia? Jak uczy Kościół katolicki poprzez Nauczycielski Urząd Kościoła, Boże Objawienie odsłania się człowiekowi przez wiarę, a jest ono zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła<sup>2</sup>. Całe Pismo Święte zarówno Stary, jak i w szczególności Nowy Testament mają wyraźną orientację chrystocentryczną. W Jezusie Chrystusie wypełniają się przecież wszystkie starotestamentalne obietnice, a jedynie On sam przez swoje słowa i czyny przedstawił w sposób wiarygodny pedagogię samego Boga Ojca<sup>3</sup>. Objawienie Boże osiągnęło swoją pełnię zwłaszcza w Osobie Jezusa Chrystusa<sup>4</sup>. Na kartach Nowego Testamentu nie znajdziemy prawdy objawionej, która zamykałaby się w jednym wydarzeniu czy w jednym orzeczeniu. Wszystkie wydarzenia Starego Testamentu przedstawiają właściwy sobie sens dopiero w szerokiej perspektywie, w świetle faktów i słów Nowego Testamentu, szczególnie zaś Ewangelii, Listów świętego Pawła i Dziejów Apostolskich. Z drugiej zaś strony wydarzenia Nowego Testamentu i zapisane tam słowa mogą być pełniej zrozumiałe jedynie wtedy, gdy zestawimy je z działaniem Boga obecnego w historii starotestamentalnego narodu wybranego. Objawienie Boże poprzez swój czasowy związek z całą historią zbawienia jest rzeczywistością twórczą, dynamiczną i egzystencjalną. Miłość Trójjedynego Boga dotyka natury ludzkiego istnienia, konkretnej egzystencji w tym celu, by dawać słabemu człowiekowi szansę, podnosić go do właściwej mu godności<sup>5</sup>. Zatem nie można przyjmować treści Pisma Świętego, które ma wyraźną orientację chrystocentryczną<sup>6</sup>, nie dostrzegając jego związku z konkretnym życiem, z codzienną egzystencją ludzką<sup>7</sup>.

Pismo Święte, szczególnie zaś Ewangelia, będąca jego centrum, ma wyraźnie chrystocentryczny charakter, dlatego też cała chrystologia, jako część teologii dogmatycznej, musi mieć w pierwszym rzędzie odpowiednie podstawy biblijne. *Katechizm Kościoła katolickiego*, idąc za soborową *Konstytucją o Objawieniu*

---

<sup>2</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, (wyd. pol.) z 1994 r. (dalej KKK) 84; *Dyrektorium ogólne o katechizacji* z 1997 r. (dalej DOK) 44; *Catechesi tradendae* – adhortacja Jana Pawła II z 1979 r. (dalej CT) 27.

<sup>3</sup> M. Kalinowski, *Duszpasterstwo młodzieży*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, s. 23.

<sup>4</sup> DOK 42; Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II *Dei verbum* o Objawieniu Bożym (dalej KO) 2–4. Por. E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, tłum. zbior, Warszawa 2003, s. 84–88.

<sup>5</sup> Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze Słowa*, Kraków 1998, s. 65.

<sup>6</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 468–469.

<sup>7</sup> J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 14–15.

Bożym, zaznacza jasno: „Ewangelie są sercem Pisma Świętego, »są bowiem głównym świadectwem życia i nauki Słowa Wcielonego, naszego Zbawiciela«<sup>8</sup>. Potwierdzenie szczególnego miejsca Ewangelii w Piśmie Świętym znajdujemy również w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, gdzie czytamy: „Ewangelie, które opowiadają o życiu Jezusa, stanowią ośrodek orędzia ewangelicznego. Posiadając »strukturę katechetyczną«, wyrażają nauczanie, jakie proponowano pierwszym wspólnotom chrześcijańskim i jakie przekazywało życie Jezusa, Jego orędzie i Jego działania zbawcze. W katechezie »cztery Ewangelie zajmują centralne miejsce, ponieważ ich ośrodkiem jest Jezus Chrystus«<sup>9</sup>. Ewangelia jest nie tylko zapisem wydarzeń historycznych, które stara się opisać, ale stanowi przede wszystkim pierwszą refleksję teologiczną nad Tajemnicą Jezusa z Nazaretu<sup>10</sup>. To przesłanie teologiczne widać wyraźnie w Ewangelii według św. Jana, która jest nie tyle kronikarskim zapisem wydarzeń z życia Jezusa, ale na pierwszym miejscu teologiczną interpretacją słów i czynów Jezusa Chrystusa<sup>11</sup>.

Tak zwana chrystologiczna koncentracja orędzia chrześcijańskiego zaznacza się wyraźnie w całości Nowego Testamentu. Przykładem chrystologicznej koncentracji jest fakt, iż św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich* jako podstawę przepowiadania Dobrej Nowiny przyjmuje życie, naukę i działalność Jezusa Chrystusa<sup>12</sup>. Niezwykle bogatą myśl chrystologiczną rozwija św. Paweł w swoich listach apostołskich<sup>13</sup>. W *Liście do Rzymian* św. Paweł wyraża chrystocentryczne przesłanie, iż tylko przez Jezusa Chrystusa dane jest ludziom zbawienie, przez Jego mękę, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie<sup>14</sup>. Zmartwychwstały Chrystus jest dla św. Pawła „Panem” (por. Rz 10, 9; 1 Kor 12, 3; Fil 2, 11). W *Apokalipsie* możemy odnaleźć tego samego Jezusa Chrystusa chociażby w obrazie tzw. wizji Baranka (Ap 5, 1–14), który jako Pan historii<sup>15</sup> przynosi zbawienie całej ludzkości<sup>16</sup>.

Na podstawie pobieżnego przedłożenia zagadnienia koncentracji chrystologicznej w Piśmie Świętym, zwłaszcza w Nowym Testamencie, należy stwierdzić jednoznacznie, iż całe Pismo Święte zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, jest skoncentrowane w swoim podstawowym orędziu na Tajemnicę Jezusa z Nazaretu. Poprzez Jezusa Chrystusa w sposób definitywny i ostateczny objawił się

<sup>8</sup> KKK 125.

<sup>9</sup> DOK 98; Por. KKK 139.

<sup>10</sup> *Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, tłum. z włos. A. Lis, Katowice 1997, s. 140–145.

<sup>11</sup> S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 38–63; E. Szamanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 472–487.

<sup>12</sup> G. Kusz, *Chrystocentryzm biblijny w katechezie*, w: *Jezus Chrystus centrum katechizacji*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2000, s. 19.

<sup>13</sup> Por. E. Wajszczak, *Chrystus w pedagogicznej myśli św. Pawła*, Kat 11 (1967) 3, s. 103–110.

<sup>14</sup> A. Läßle, *Od egzegezy do katechezy*, tłum. z niem. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 161.

<sup>15</sup> „Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (por. Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13).

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*. (28 VI 2003), nr 6; por. R. Rubinkiewicz, *Apokalipsa*, w: *Encyklopedia katolicka* (dalej EK), t. 7, Lublin 1997, k. 1298.

Trójjedyny Bóg<sup>17</sup>. Jak podaje deklaracja *Dominus Iesus*: „Należy [...] mocno wierzyć w to, że w tajemnicy Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, który jest »drogą, prawdą i życiem« (J 14, 6), zawarte jest objawienie pełni Bożej prawdy: »Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić« (Mt 11, 27); »Boga nikt nigdy nie widział; ten jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył« (J 1, 18); »W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała, bo zostaliście napełnieni w Nim« (Kol 2, 9–10)»<sup>18</sup>.

Skoro Objawienie Boże jest nam dane poprzez Pismo Święte i żywą Tradycję Kościoła, wypada zapytać: wokół jakich treści koncentruje się Tradycja Kościoła katolickiego? Podobnie jak w przypadku Pisma Świętego, ciągle żywa Tradycja Kościoła – kształtująca się od czasów apostoelskich aż po czasy nam współczesne<sup>19</sup> – koncentruje się jednoznacznie w podstawowej treści przekazu doktryny chrześcijańskiej wokół Tajemnicy Jezusa z Nazaretu. Zasadniczo też wszelkie spory teologiczne pierwszych pięciu stuleci oscylują wokół właściwego rozumienia Osoby i dzieła życia Jezusa Chrystusa<sup>20</sup>. Pierwsze sobory, w zjednoczonym jeszcze Kościele Chrystusowym, miały za zadanie ustosunkować się do takich sporów chrystologicznych jak: doketyzm, gnoza, montanizm, monarchianizm, adopcjonizm, monofizytyzm<sup>21</sup>, rozstrzygnąć ostatecznie wątpliwe kwestie, a w końcu podać prawowierną doktrynę.

Na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa możemy zauważyć liczne próby, podejmowane przez Ojców Kościoła oraz wybitnych teologów, w stosunku do „sprawy” historycznego Jezusa z Nazaretu<sup>22</sup>. Wszelkie dyskusje, zwłaszcza w postaci sporów teologicznych, koncentrowały się zazwyczaj wokół zdefiniowanej ostatecznie w 451 r. przez sobór w Chalcedonie formuły: Jezus Chrystus – prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek<sup>23</sup>. Doskonałe, trwałe i nierozdzielne zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa (natury Bożej i natury ludzkiej) w jednej Osobie Jezusa Chrystusa, jako Syna Bożego (jedna osoba boska)<sup>24</sup>, stanowiło trwały punkt odniesienia we wszelkiej argumentacji o jedynym, ostatecznym i zbawczym objawieniu się Boga w Jezusie z Nazaretu<sup>25</sup>. Przy definiowaniu tajemnicy

<sup>17</sup> G. Kusz, dz.cyt., s. 13.

<sup>18</sup> Deklaracja *Dominus Iesus* (dalej DI) 5.

<sup>19</sup> Czego wyrazem jest aktualny *Katechizm Kościoła katolickiego* podpisany przez Jana Pawła II w 1992 r. W Polsce tłumaczenie tegoż katechizmu ukazało się w 1994 r.

<sup>20</sup> Por. H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 166–169.

<sup>21</sup> A. Weiss, *Starożytność chrześcijańska*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s.505; D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1983, s. 23.

<sup>22</sup> M. Czajkowski, *I ty zrozumiesz Pismo Święte*, Warszawa 1996, s. 112–116; Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1989, s. 260–265.

<sup>23</sup> *Breviarium Fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. (dalej BF) VI. 6; por. L. Scheffczyk, *Chalcedon dzisiaj*, „Communio” 3 (1983) 3, s. 73.

<sup>24</sup> *ABC teologii dogmatycznej*, red. S. Stasiak, R. Zawila, Wrocław 1993, s. 96–99.

<sup>25</sup> *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Pańskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, s. 158.

Wcielenia pojawia się w teologii określenie: „jedyność Chrystusa”. Teologia chrześcijańska wyraża poprzez to sformułowanie, „że Bóg w Jezusie z Nazaretu objawił się i udzielił światu raz na zawsze, w sposób jedyny w swoim rodzaju, ostateczny i nieprześcigniony”<sup>26</sup>. Dobitnym potwierdzeniem takiej doktryny Kościoła katolickiego może być stanowisko deklaracji *Dominus Iesus* „o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła”, w której czytamy: „Należy więc stanowczo wyznać jako prawdę wiary katolickiej, że powszechna wola zbawcza Boga Trójjedynego została ofiarowana i spełniona raz na zawsze w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego”<sup>27</sup>.

Pomimo że wcielenie się Boga w ludzką naturę miało miejsce w historii zbawienia „raz jeden”, to jednak wciąż rodzi nowe pytania: Dlaczego Bóg stał się człowiekiem? Dlaczego przyjął ludzkie ciało? Czy nie istniała inna forma zbawienia grzesznego świata? Łącząc się z wyznaniem wiary Soborów: Nicejskiego (325 r.) i Konstantynopolitańskiego I (381 r.) – możemy stwierdzić, że Wcielenie miało miejsce: „dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia”<sup>28</sup>. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że możliwość udzielenia w miarę pełnej odpowiedzi na postawione powyżej pytania nie jest w pełni możliwa „bez pośrednictwa i pomocy wiary eklezjalnej” wspólnoty Kościoła<sup>29</sup>.

Od początków swojego istnienia Kościół Chrystusowy wierzył w sposób jednoznaczny, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Wcielenie Słowa Bożego (*Logosu*), odwiecznie istniejącego w czasie w łonie Ojca i „wejście” Trójjedynego Boga w ludzką historię, stało się wydarzeniem niepowtarzalnym<sup>30</sup>. Poprzez wcielenie Syna, Bóg Ojciec wypowiedział swoje ostateczne Słowo jako „czasowe centrum wszystkich wydarzeń”<sup>31</sup>.

Niemniej, wobec tak wyrażonej nauki naszej wiary, w odniesieniu do Osoby Jezusa Chrystusa były podnoszone w historii Kościoła aż po czasy nam współczesne liczne zastrzeżenia, powstawały nowe herezje<sup>32</sup>. Niektóre z naukowych poszukiwań teologicznych prowadziły do śmiałych prób oddzielenia Jezusa historycznego od Chrystusa uwielbionego<sup>33</sup>. Dużo wcześniej, bo już na początku

<sup>26</sup> W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. z niem. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 165.

<sup>27</sup> DI 14.

<sup>28</sup> BF IX.10.

<sup>29</sup> *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 115.

<sup>30</sup> R. Schnackenburg, *A Słowo stało się ciałem*, „Communio” 3 (1983) 3, s. 20–24.

<sup>31</sup> A. Amato, *Jezus Chrystus – centrum Jubileuszu 2000*, „Communio” 19 (1999) 6, s. 21; tenże, *Jezus Chrystus centrum historii zbawienia i życia Kościoła*, w: *Tertio millennio adveniente. Komentarz teologiczno-pastoralny. Tłum. przygotowane staraniem Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995, s. 156–157.

<sup>32</sup> Por. F. Dreyfus, *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?*, tłum. z franc. R. Rubinkiewicz, Poznań 1995, s. 30–44.

<sup>33</sup> Bardzo dobrą pozycją ilustrującą tę problematykę jest książka autorstwa J. Kudasiewicza, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.



chrześcijaństwa, dochodziły do głosu opinie podważające same podstawy wiary dopiero co kształtującego się Kościoła<sup>34</sup>. Znanym przykładem na gruncie teologii może być postać kapłana Ariusza († 336 r.), pracującego w Aleksandrii, który zaprzeczając równości Ojca i Syna, doszedł do zakwestionowania bóstwa Jezusa, głosząc tzw. podporządkowanie Syna – Bogu Ojcu<sup>35</sup>. Nieco później takie stanowisko otworzyło realne niebezpieczeństwo subordynacjonizmu<sup>36</sup>. Wobec powyższego zagrożenia Kościół na pierwszym Soborze Nicejskim zdefiniował, że Syn Boży jest współistotny (*homousios*) Ojcu. Pojęcie *homousios*, zastosowane przez Sobór Nicejski, miało przede wszystkim charakter filozoficzny, nie zaś biblijny, jednak wyraźnie wskazywało, że ostateczną wolą Ojców Soboru było tylko wyrażenie autentycznego sensu wypowiedzi Nowego Testamentu na temat Jezusa z Nazaretu, w sposób jednoznaczny i niedopuszczający żadnych wątpliwości<sup>37</sup>.

Całość patrystycznej refleksji chrystologicznej, która zasadniczo skupiła się na metafizycznej i zbawczej tożsamości Jezusa Chrystusa, została postawiona wobec kolejnych zagrożeń doktrynalnych, kiedy przyszło udzielić rozstrzygającej odpowiedzi na zasadnicze pytanie chrześcijaństwa: Kim jest Jezus? W jaki sposób nas zbawia? Wobec kolejnego niebezpieczeństwa Sobór w Chalcedonie (451 r.) odrzucił szereg błędnych ujęć w dotychczasowej nauce o Jezusie Chrystusie<sup>38</sup>. Do poważniejszych w tym czasie błędów w wierze zaliczyć możemy m.in.: nieuznanie prawdziwości Wcielenia, pozorne człowieczeństwo (gnostycki doketyzm), twierdzenie o istnieniu w Jezusie Chrystusie Bożej Osoby Syna Bożego złączonej z osobą ludzką (nestorianizm), naukę o ustaniu w Jezusie Chrystusie natury ludzkiej na rzecz natury Bożej (monofizytyzm)<sup>39</sup>. W odpowiedzi, zwłaszcza przeciw monofizytom, Chalcedon pouczył, iż w Jezusie Chrystusie nastąpiło trwałe połączenie prawdziwego Bóstwa i prawdziwego człowieczeństwa mocą jednej Osoby – Osoby odwiecznego Słowa Bożego (tzw. *unia hipostatyczna*)<sup>40</sup>. III Sobór Konstantynopolitański (681 r.) dopełnił naukę Soboru Chalcedońskiego twierdzeniem o dwóch wolach i dwóch działaniach w Jezusie Chrystusie: Boskich i ludzkich<sup>41</sup>. Przede wszystkim na podstawie powyższych orzeczeń soborowych stwierdzamy jednoznacznie: Trójjedyny Bóg wypowiedział się w Osobie Jezusa Chrystusa, który przybrał postać człowieka dla naszego zbawienia<sup>42</sup>. Jezus Chrystus odkupił

<sup>34</sup> D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1983, s. 51–53.

<sup>35</sup> Por. J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, „Communio” 11 (1997), s. 18–19.

<sup>36</sup> D. Olszewski, dz.cyt., s. 51.

<sup>37</sup> *Wybrane zagadnienia z chrystologii...*, s. 116.

<sup>38</sup> H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 216–217.

<sup>39</sup> J. Bokwa, *Bóg stał się człowiekiem*, w: *W Duchu i prawdzie. Katechizm Kościoła katolickiego w refleksji i życiu*, red. Cz. Noworolnik, M. Zajac, Tarnów 1997, s. 51.

<sup>40</sup> L. Scheffczyk, dz.cyt., s. 76–77.

<sup>41</sup> *Wybrane zagadnienia z chrystologii...*, s. 119.

<sup>42</sup> S. Rosa, *Krzyż i zmartwychwstanie*, w: *W Duchu i prawdzie. Katechizm Kościoła katolickiego w refleksji i życiu*, red. Cz. Noworolnik, M. Zajac, Tarnów 1997, s. 58–63.

wszystkich ludzi przez swoje prawdziwe Bóstwo, doskonale zjednoczone z prawdziwym człowieczeństwem, które stało się narzędziem naszego zbawienia<sup>43</sup>.

Wobec tak kształtującej się teologicznej myśli Kościoła, postrzeganej na tle jego barwnej historii, stwierdzamy, że aktualna teologia jest ukierunkowana chrystocentrycznie i historiozbawczo, co wydaje się, że jest skutkiem przede wszystkim centralnej pozycji Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia<sup>44</sup>. Dlatego też we współczesnej myśli teologicznej podkreśla się centralne miejsce Chrystusa, który stanowi ośrodek wszystkich dzieł zbawczych, czynów i słów Boga. W całym wszechświecie poprzez Osobę Jezusa Chrystusa urzeczywistnia się porządek Wcielenia i Odkupienia<sup>45</sup>. Współczesna teologia uwypukla również fakt, iż Odkupienie, dokonane przez Syna Bożego, stanowi ciągły proces, który ma swój punkt odniesienia w twórczej inicjatywie Boga oraz w Jego poszukującej, czynnej, przebaczącej i ciągłej miłości.

Pomimo ustalonej przez Chalcedon pozycji Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia, tzn. trwale zobiektywizowanej i zdogmatyzowanej nauki Kościoła w odniesieniu do Jego Osoby, dochodzą również i dzisiaj do głosu pojedyncze błędne tendencje chrystologiczne, sięgające korzeniami niebezpiecznych doktryn pierwotnego Kościoła<sup>46</sup>.

Tymczasem niepowtarzalna „jedyność Chrystusa” w historii zbawienia jest dla chrześcijaństwa centralnym punktem wiary, „największym skarbem”. Na tle problematyki „jedyności Chrystusa” (chrystologiczny *εφαπαζ*)<sup>47</sup> podejmuje się usilne próby przedstawienia tej szczególnej Osoby, często opierając się na pewnych wstępnych założeniach. I tak ostatnimi czasy ukształtowała się jako jedna z wielu możliwości wyrazu tego jedynego w swoim rodzaju Fenomenu – chrystologia tradycyjna, chrystologia teocentryczna oraz chrystologia relatywna<sup>48</sup>.

Najbliższa zobiektywizowanemu punktowi widzenia w doktrynie chrześcijańskiej jest koncepcja chrystologii tradycyjnej, choć również chrystologia relatywna

<sup>43</sup> H. Balthasar, *W pełni wiary*, tłum z niem. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 221.

<sup>44</sup> DI 10.

<sup>45</sup> A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 69–87; Z. Pawłowicz, *Tajemnica Odkupienia w katechezie*, „Katecheta” 26 (1982) 1, s. 3.

<sup>46</sup> M. Pyc, *Współczesne błędy chrystologiczne*, „Ateneum Kapłańskie” 134 (2000) 546, s. 282–295; Autor tegoż artykułu skupia się na współczesnych błędach chrystologicznych, omawia najpierw błędy dotyczące wiary w Jezusa Chrystusa jako prawdziwego Boga, następnie jako prawdziwego Człowieka, by w końcu przejść do analizy błędów odnoszących się do Jezusa Chrystusa, jako jedynego Pośrednika.

<sup>47</sup> A. Amato, dz.cyt., s. 157.

<sup>48</sup> Por. T. Dola, *Jedyność Chrystusa a chrystologia współczesna*, „Communio” 17 (1997) 2, s. 79–91. Jest to tylko pewna propozycja tendencji teologicznych w chrystologii. Karl Rahner wyróżnił np. dwa typy chrystologii: historio-zbawczą i metafizyczną. Patrz: K. Rahner, *Beiträge zur Christologie*, Leipzig 1974, s. 291–300; Natomiast A. Nossol wyróżnił w chrystologii m.in. następujące kierunki (lub pewnego rodzaju próby) nowego spojrzenia na „tajemnicę” i „wydarzenie” Jezusa Chrystusa: chrystologię kosmiczną (P. Teilhard de Chardin), transcendentalną (K. Rahner), ludzkiej transcendencji (P. Schoonenberg), uniwersalno-teologiczną (J. Ratzinger), historyczno-personalistyczną (H. U. von Balthasar), proegzystencji (H. Schürman) i metadogmatyczną (H. Küng, E. H. Schillebeeckx). Patrz: A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979, s. 113–127; tenże, *Per Christum...*, s. 5–28.

zasługuje dzisiaj także na uwagę. Nie do przyjęcia natomiast okazuje się chrystologia teocentryczna, która proponowana jest przez pluralistyczną teologię religii. Postulowany przez nią teocentryzm, opowiadając się za traktowaniem Wcielenia i bóstwa Jezusa Chrystusa jako swoistego mitu, podważa właściwy chrześcijaństwu osobowy charakter rozumienia Boga oraz nie dostrzega odpowiedniego miejsca i fundamentalnej roli Jezusa Chrystusa w historii zbawienia<sup>49</sup>.

Pozostając na gruncie chrystologii tradycyjnej, podkreślającej jedyne i definitywne objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie, stwierdzamy, iż podstawę tak zobiektywizowanej doktryny stanowią trzy wydarzenia historiozbawcze: stworzenie, wcielenie i zmartwychwstanie<sup>50</sup>. Wnikliwa analiza tych wydarzeń historiozbawczych, ujęta pod kątem chrystologicznym, prowadzi do opowiedzenia się za ostatecznym, jedynym i powszechnym charakterem zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa<sup>51</sup>. Niepowtarzalne zjednoczenie Boga z człowiekiem, opisane pod natchnieniem Ducha Świętego w Nowym Testamencie i ujęte w teologii jako tzw. chrystologia Syna<sup>52</sup>, od czasów Chalcedonu znajduje wyraz w chrześcijańskim wyznaniu, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem<sup>53</sup>.

Jezus z Nazaretu stał się konkretnym, historycznym i osobowym Wydarzeniem, poprzez które pełniej odsłonił się Trójjedyny Bóg<sup>54</sup>, absolutnie jedyny i wszystko ogarniający. Opierając się na tym Wydarzeniu, którym jest Osoba Jezusa Chrystusa, każdy chrześcijanin ma podejmować systematyczny wysiłek, aby szukać trwałego dobra, prawdy i piękna. W Nim wszystko to, co jest powszechne i nosi znamię słabości – w tym również nieobce nam doświadczenie grzechu – znalazło konkretny przykład miłości ofiarnej, trwały punkt odniesienia do odwiecznego dobra, ale i nadzieję na lepsze jutro<sup>55</sup>.

Natomiast chrystologia relatywna wychodzi naprzeciw potrzebie dialogu międzyreligijnego, dlatego proponuje tzw. chrystologię pośrednią. Punktem wyjścia warunkującym konstruowanie hipotezy chrystologii relatywnej jest – według D. Wiederkehra – rezygnacja z przesadnego centralizmu w teologii, czyli odstąpienie od tzw. chrystologii absolutnej. Ogólnie rzecz biorąc, chodziłoby w niej o stworzenie takiej płaszczyzny porozumienia, którą byłaby w stanie zaakceptować także naukowa refleksja religii niechrześcijańskich. Chrystologia relatywna nie oznaczałaby rezygnacji z podstawowych prawd odnoszących się do Jezusa Chrystusa, czy też ich zafałszowania<sup>56</sup>. Według zamierzeń jej propagatora podkreślała-

<sup>49</sup> T. Dola, dz.cyt., s. 87.

<sup>50</sup> Por. G. O'Collins, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, Milano 1993, s. 302.

<sup>51</sup> E. Alberich, *Natura e compiti di una catechesi moderna*, Torino-Leumann 1972, s. 39–41.

<sup>52</sup> W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. z niem. J. Tyrawa. Wrocław 1996, s. 218–225.

<sup>53</sup> W. Kasper, *Jezus Chrystus...*, s. 242–246.

<sup>54</sup> J. Colomb, *Al servizio della fede*, tłum. z franc. G. Battaglia. t. 1, Torino-Leumann 1969, s. 55–56.

<sup>55</sup> A. Amato, *Jezus Chrystus...*, s. 21–22.

<sup>56</sup> D. Wiederkehr, *Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen*, w: *Jesus Christus und die Religionen*, red. A. Paus, Graz 1980, s. 185–186.

by ona mocniej niż ujęcie tradycyjne problematykę spotkania z Jezusem Chrystusem, Jego przyjęcie jako osobistego Pana i Zbawiciela. Taka koncepcja chrystologii wydaje się akcentować wciąż na nowo odkrywanie Osoby Jezusa Chrystusa, jest więc ciągłym procesem poznawczym, zgłębianiem niepojętej do końca Tajemnicy Jezusa z Nazaretu<sup>57</sup>.

Kiedy przyjmuje się jako nam najbliższą chrystologię tradycyjną (ewentualnie też dopuszcza się koncepcję relatywną), wyraźnie widać, że chrystologiczną pełnią Objawienia, jej głównym i szczytowym momentem w całej ekonomii zbawienia – jest Jezus Chrystus<sup>58</sup>. Boża ekonomia zbawienia, rozwijając się poprzez ciąg wydarzeń Starego i Nowego Testamentu, ukierunkowana jest zdecydowanie na Jezusa Chrystusa jako na Tego, który zawiera w sobie pełnię Objawienia<sup>59</sup>. Cała historia zbawienia nabiera w takim znaczeniu charakteru chrystocentrycznego, jako szczególna płaszczyzna spotkania człowieka z Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa. Zapoczątkowaniem tego zbawczego spotkania staje się zapowiedź zapisana w Księdze Rodzaju<sup>60</sup>: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę”(Rdz 3, 15).

W obecnej refleksji teologicznej rysuje się pewna tendencja jakby większej otwartości na całość zagadnień ekumenicznych. Zwraca się także uwagę na problem ściślejszego powiązania doktryny Kościoła powszechnego z codziennym życiem. W myśl takich wyzwań współczesna nam teologia powinna urzeczywistniać się jako rezultat krytycznego dialogu między tym, czym człowiek żyje a tym, co jest przedmiotem jego chrześcijańskiej wiary i tradycji. To wszystko, co człowiek wiary wie o sobie samym, stale powinno być odnoszone do trwałego fundamentu Bożego objawienia (Pisma Świętego i Tradycji)<sup>61</sup>. Tak myśląc, byłibyśmy bliżsi koncepcji chrystologii relatywnej, która otwiera chrześcijan (i ludzi poszukujących) na trudny proces dochodzenia do prawdy, do takiej Prawdy, którą jest ostatecznie Jezus Chrystus. W tej sytuacji możemy się znaleźć na takiej płaszczyźnie, na której będziemy zdolni budować chrystologiczny dialog, przybliżający wszystkich ludzi dobrej woli do wspólnoty życia z Chrystusem i w Chrystusie, jedynym i ostatecznym Zbawicielem wszystkich ludzi<sup>62</sup>.

Dzięki chrystocentrycznej orientacji współczesnej teologii, Osobę i całe dzieło życia Jezusa Chrystusa ujmujemy się jako centrum ekonomii zbawczej, jako jej mo-

<sup>57</sup> T. Dola, dz.cyt., s. 90.

<sup>58</sup> R. Wiśniowiecki, *Chrystologiczna pełnia Objawienia*, „Studia Warmińskie” 31 (1994), s. 213–223.

<sup>59</sup> Tamże, s. 215.

<sup>60</sup> S. Grzybek, *Pismo św. historią zbawienia*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, red. K. Wojtyła, S. Grzybek, E. Florkowski, Kraków 1968, s. 97.

<sup>61</sup> KKK 84; DOK 44; G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, tłum. z niem. J. Fenrychowi, Kraków 2000, s. 14.

<sup>62</sup> T. Dola, dz.cyt., s. 91; J. Colom, dz.cyt., s. 526–528.

ment szczytowy<sup>63</sup>. Zaprezentowana powyżej dedukcja teologiczna naprowadza na problematykę tzw. chrystologicznej koncentracji we współczesnej teologii. Ukazuje ona Jezusa Chrystusa jako apogeum Objawienia, do którego zmierzała starotestamentalna ekonomia zbawienia. Natomiast chrześcijańska ekonomia zbawienia Nowego Testamentu jest stale kontynuowana w Chrystusowym Kościele. W Jezusie Chrystusie każdy ochrzczony, w niepowtarzalnym dla innych momencie życia, wraz ze swoimi sukcesami i porażkami, ma możliwość i niepojęty do końca dar partycypowania w eschatologicznym wymiarze Bożej egzystencji<sup>64</sup>.

Zatem w jedynym w swoim rodzaju „Wydarzeniu” całkowitego wyrażenia w Osobie Jezusa Chrystusa pełni Objawienia łączy się ściśle zajmowane przez Niego centralne miejsce pośród wszystkich wydarzeń zbawczych w całej historii zbawienia. To szczególne „Wydarzenie” przyczyniło się do powstania w katolickiej refleksji teologicznej wspomnianej już koncentracji chrystologicznej<sup>65</sup>. Dlatego też w posoborowej teologii zaczęła w większym stopniu niż to miało miejsce wcześniej dominować idea chrystocentryzmu, która wywiera decydujący wpływ na teologię pastoralną, w tym również na katechetykę, jako jedną z dyscyplin tej praktycznej dziedziny teologicznej.

W świetle posoborowej idei chrystocentryzmu wszystkie dogmaty Kościoła katolickiego przybierają postać radosnej nowiny o Bogu wzywającym człowieka do przemiany życia<sup>66</sup>. Problematyka tzw. koncentracji teologicznej wokół Osoby Jezusa Chrystusa, powinna wywierać praktyczny wpływ na treść i rozkład materiału katechetycznego (hierarchia prawd, integralność przekazu) w procesie „nauczania-uczenia się”<sup>67</sup>. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* z 1997 r. stwierdza: „Historia zbawienia, opowiadając »wielkie dzieła Boga« (*mirabilia Dei*), to, co dla nas uczynił, czyni i uczyni, koncentruje się wokół Jezusa Chrystusa, »centrum historii zbawienia«. Przygotowanie do Ewangelii w Starym Testamencie, pełnia Objawienia w Jezusie Chrystusie i czas Kościoła dokonują podziału całej historii zbawczej, w której stworzenie i eschatologia są początkiem i końcem”<sup>68</sup>.

Osoba Jezusa Chrystusa połączyła w sobie pełnię tajemnicy Boga i człowieka, i dlatego poprzez wymiar antropologiczny wprowadza nas w rzeczywistość personalną i dynamiczną ludzkiej egzystencji. Takie rozumienie Osoby Syna Bożego nadaje teologii chrystocentrycznej, oprócz otwarcia na transcendentną tajemnicę Boga, charakter personalistyczno-dIALOGICZNY i antropologiczny<sup>69</sup>. Element perso-

<sup>63</sup> E. Kopeć, *Chrystologiczna koncepcja teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22 (1975) 2, s. 64; por. DCG 12.

<sup>64</sup> Tamże, s. 62.

<sup>65</sup> R. Wiśniowiecki, dz.cyt., s. 216.

<sup>66</sup> E. Kopeć, dz.cyt., s. 69; A. Nossol, *Chrystocentryzm*, w: EK, t. 3, Lublin 1985, k. 298.

<sup>67</sup> CT 26–30; DOK 114.

<sup>68</sup> DOK 115.

<sup>69</sup> Otwierając nas na problematykę codziennego życia i próbując zanurzyć w doświadczenie Boga, bazując na doświadczeniu ludzkim jako punkcie wyjścia. Patrz: J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 46–49.

nalistyczny chrystocentryzm uwidacznia się zwłaszcza w momencie jedyne w swoim rodzaju „Wydarzenia” Jezusa Chrystusa i Jego centralnej pozycji w chrześcijaństwie. Personalizm Wcielenia nie prowadzi do ujmowania Jezusa z Nazaretu jako bezosobowej idei, lecz ukazuje Go jako Osobę, która nawiązuje z człowiekiem relację personalną i dialogiczną<sup>70</sup>. Boże Objawienie staje się szczególną płaszczyzną, na której dochodzi do partnerskiego dialogu Boga Ojca z umiłowanym przez Niego w Jezusie Chrystusie człowiekiem. W Jezusie Chrystusie urzeczywistnia się międzyosobowe spotkanie człowieka wierzącego ze zbawiającym Bogiem.

W całej ekonomii zbawienia Jezus Chrystus jest skierowanym do ludzi Słowem Bożym, wypowiedzianym przez Boga *Logosem*. W Nim i przez Niego nastąpiło personalne włączenie się Boga Ojca w historię ludzkości poprzez zjednoczenie w jednej Osobie Jezusa Chrystusa natury ludzkiej i Bożej<sup>71</sup>. Przyjęcie natury ludzkiej stworzyło płaszczyznę, na której Chrystus (Bóg) poprzez swoje człowieczeństwo (Jezus) w pełni objawia Boga i wchodzi w interpersonalną relację z każdym człowiekiem dobrej woli. Jako osobowe Słowo Boga, które przez Wcielenie „zamieszkało” w rodzaju ludzkim, Chrystus przyjął rolę i zadanie posłanego przez Ojca pośrednika, który przekazał od Boga pełnię Objawienia (por. Hbr 1, 1–2)<sup>72</sup>.

W Jezusie z Nazaretu, który przyjął doskonałą naturę ludzką, dokonano się w jakimś stopniu odsłonięcie niezgłębionej Tajemnicy Boga, Jego natury Bożej. Jezus Chrystus, poprzez słowa i czyny uwidocznione w Ewangelii, przyniósł także słabemu człowiekowi propozycję rozwiązania wszelkich problemów, w tym przede wszystkim ukazał całej ludzkości sens życia. Dlatego współczesna katecheza zorientowana chrystocentrycznie ma uwrażliwiać młodzież, poprzez podejmowanie różnorodnych zagadnień tematycznych, zwłaszcza na Tajemnicę Chrystusa. W ten sposób katecheza (i katechetyka), będąc wierną Bogu i człowiekowi, powinna być wypadkową dwóch zmiennych: ciągle kształtującej się refleksji teologicznej oraz ludzkiej egzystencji<sup>73</sup>. „Z tego wybitnie chrystologicznego powodu katecheza w przedstawianiu orędzia chrześcijańskiego »winna się troszczyć o to, by nauczyć ludzi doceniać własne doświadczenia tak osobiste, jak i społeczne. Jest również jej zadaniem ukazywanie w świetle Ewangelii wy wpływających z tych doświadczeń problemów, tak, aby obudzić w ludziach słuszne pragnienia własnego życia«<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> E. Kopeć, dz.cyt., s. 70; A. Nossol, *Chrystocentryzm...*, k. 300.

<sup>71</sup> E. Kopeć, dz.cyt., s. 70; R. Łukaszyk, *Teologia zbawczego misterium*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 10 (1967) 2, s. 58; S. Moysa, *Teologia wobec problemów współczesnego człowieka*, „Collectanea Theologica” 43 (1973) 4, s. 7.

<sup>72</sup> S. Moysa, dz.cyt., s. 21–23; A. Nossol, *Per Christum et in Christo. Kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*, „Collectanea Theologica” 45 (1975) 4, s. 27.

<sup>73</sup> Por. M. Majewski, *Katecheza w kręgu doświadczenia pastoralno-pedagogicznego*, „Communio” 3 (1983) 1, s. 81–89.

<sup>74</sup> DOK 117; Por. CT 29; *Directorium Catechisticum Generale* z 1971 r. (dalej DCG) 74.

W literaturze teologiczno-pastoralnej pojęcie chrystocentryzmu jest często różnie rozumiane. Także na gruncie katechetyki może dojść do pewnych nieporozumień<sup>75</sup>. Należy tutaj zaznaczyć, że w teologii dogmatycznej możemy wyodrębnić chrystocentryzm formalno-metodologiczny i przedmiotowo-problemowy. Chrystocentryzm formalno-metodologiczny polega na takim sposobie wykładu teologicznego, by skupić zasadniczą uwagę na Tajemnicy Jezusa Chrystusa jako Boga-Człowieka. Jezus Chrystus jest tutaj zasadą hermeneutyczną całej teologii, a w Jego świetle należy wyjaśniać inne prawdy objawione. Chrystocentryzm w sensie przedmiotowo-problemowym łączy się ze stwierdzeniem, iż Jezus Chrystus jest centralnym punktem historii zbawienia, centralnym punktem aktu stworzenia, Opatrzności Bożej i Odkupienia<sup>76</sup>. W tak podzielonej chrystologii ześrodkowują się wszystkie pozostałe tajemnice wiary np.: dogmat trynitarny, soteriologia, eklezjologia i sakramentologia. Ale chrystocentryzm nie oznacza jednocześnie przyjęcia chrystomonizmu, w którego interpretacji wszystkie prawdy wiary dadzą się wydedukować z chrystologii<sup>77</sup>.

W katechetyce, będącej nauką refleksją nad praktycznym kształtem katechezy<sup>78</sup>, mówi się coraz wyraźniej o chrystocentryzmie ludzkich postaw, nakierowanych egzystencjalnie ku Chrystusowi, który jest źródłem ostatecznej prawdy. Taki chrystocentryzm odnoszący konkretnego człowieka do jego egzystencji, charakteryzuje zwłaszcza obecnie teologię moralną<sup>79</sup>, ale także powinien mieć swoje miejsce w teologii pastoralnej oraz współczesnej katechetyce<sup>80</sup>.

Chrystocentryczny charakter teologii chrześcijańskiej jest widoczny w licznych próbach dotarcia do prawdziwego, w niczym niezniekształconego obrazu Jezusa Chrystusa. Wzmożony wysiłek naukowy wielu pokoleń teologów zmierza w tym kierunku, aby ludziom zainteresowanym chrześcijaństwem dać wiarygodną odpowiedź na fundamentalne pytanie: Kim jest Jezus Chrystus? Do rozwiązania problemu Jezusa z Nazaretu ważne są nie tylko ogólnie obowiązujące ustalenia dogmatyczne Magisterium Kościoła. W praktyce, przy próbie rozwiązania jakiegokolwiek problemu, liczy się również stanowisko wyjściowe, z którego może pochodzić odpowiedź na postawione pytanie. Współcześnie wielu ludzi, przyjmując pewne założenia w punkcie wyjścia, odnoszące się do Osoby Jezusa Chrystusa, jakby „z góry” (akceptując pewnego rodzaju aksjomaty) skazuje się na

<sup>75</sup> Por. A. Nossol, *Chrystocentryzm...*, k. 296–301.

<sup>76</sup> S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 309–310.

<sup>77</sup> P. Curtaz, *Catechetica*, Casale Monferrato 1991, s. 32.

<sup>78</sup> P. Tomasik, *Katechetyka fundamentalna*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 201.

<sup>79</sup> S. Dziekański, *Wychowanie moralne w katechezie*, w: *Katechetyka materialna*, red. J. Stala, Tarnów 2002, s. 180–182.

<sup>80</sup> Por. J. Pryszmont, *Wokół zagadnienia chrystocentryzmu w teologii moralnej*, „Collectanea Theologica” 40 (1970) 1, s. 13–31.

taką, a nie inną odpowiedź; stąd też możliwość subiektywizmu i błędnego ujęcia Osoby Jezusa Chrystusa.

W naukowych dociekaniach teologicznych mówiło się jeszcze niedawno o chrystologii na sposób topograficzny, ujmując Osobę Jezusa Chrystusa „od góry”, „od dołu”, „od wewnątrz” i „od zewnątrz”<sup>81</sup>. Wybitny znawca teologii dogmatycznej abp A. Nossol dokonuje nieco innego ujęcia tzw. „dróg dojścia” do Jezusa Chrystusa. Jako teolog próbuje dać odpowiedź na ważne pytanie dla każdego chrześcijanina: kim jest dla nas Jezus? W tym kontekście A. Nossol mówi o chrystologii oddolnej, odgórnej, ośrodkowej i integralnej – wskazując na ostatnią jako najadekwatniejszą próbę współczesnego opisu Tajemnicy Jezusa z Nazaretu<sup>82</sup>. Znaczna część teologów pozostaje przy ogólnym podziale na „chrystologię odgórną” (zstępującą) i „chrystologię oddolną” (wstępującą), jako dwóch zdecydowanie różnych tendencjach w próbie dojścia do istoty Osoby Jezusa Chrystusa<sup>83</sup>.

Koncepcja chrystologii „zstępującej” wychodzi z historycznego faktu Wcielenia odwiecznego i preegzystującego *Logosu*, który w zewnętrznym wyrazie stał się Jezusem Chrystusem. Koncepcja ta wiąże się mocno z klasyczną wizją chrystologii tradycyjnej, ujętej wertykalnie<sup>84</sup>. Chrystologia „wstępująca” wychodzi natomiast z konkretnego życia współczesnego człowieka i jego historycznej sytuacji, aby z kolei dojść do ukazania transcendentnych założeń Bożego działania, by na miarę ograniczonego ludzkiego poznania zbliżyć się do transcendentnego Boga. Postępując w ten sposób możemy osiągnąć – według koncepcji chrystologii oddolnej – kształt konkretnej postaci Jezusa z Nazaretu i Jego roszczeń do funkcji eschatologicznego pośrednika zbawienia. Wobec takiego stanu rzeczy wszelkie ludzkie pytania, w tym także pytania o sens życia, należałoby koniecznie łączyć w katechezie parafialnej i szkolnej nauce religii z transcendentalnym ukierunkowaniem na Boga, który jest źródłem ostatecznej Prawdy<sup>85</sup>.

Wybitny znawca teologii dogmatycznej – wspomniany już A. Nossol (jak również inni teolodzy: K. Rahner, W. Kasper, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg) w artykule *Nowe drogi chrystologii katolickiej* proponuje przerzucić pomost między antropologicznym i transcendentalnym sposobem myślenia (chrystologią „wstępującą” i „zstępującą”), przez stosowanie propozycji tzw. chrystologii integralnej. Zamiarem autora powyższego artykułu stała się równoczesna integracja

---

<sup>81</sup> Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, tłum. z niem. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 194–197.

<sup>82</sup> A. Nossol, *Nowe drogi chrystologii katolickiej*, „Communio” 3 (1983) 3, s. 79–97.

<sup>83</sup> G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków 1998, s. 63–97.

<sup>84</sup> Wyrazem tradycyjnej, choć nieco unowocześnionej chrystologii odgórnej było ujęcie Tajemnicy Chrystusa przez ks. prof. W. Granata. Patr. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, Lublin 1972, s. 261–344; A. Nossol, *Nowe drogi chrystologii...*, s. 83–87.

<sup>85</sup> A. Nossol, *Nowe drogi chrystologii...*, s. 88–93; G. L. Müller, dz.cyt., s. 70–71; H. Waldenfels, dz.cyt., s. 195.



zarówno „elementu” oddolnego, odgórnego, jak i wsobnego (chrystologia odśrodkowa). Ostatecznie „wyłącznie w Duchu Świętym – *en pneumatihagio* (1 Kor 12, 3), w pneumatologicznym wymiarze, zdolamy w miarę możliwości – zdaniem A. Nossola – jak najadekwatniej, tzn. naprawdę integralnie ogarnąć poprzez wiarę oblicze nieskończonego Boga, będącego naszym zbawieniem”<sup>86</sup>. Zmartwychwstały Chrystus uobecnia dzisiaj swoje działanie tylko przez Ducha Świętego, w Duchu i jako Duch<sup>87</sup>. To twórcze uobecnienie Chrystusa ma miejsce zarówno w życiu poszczególnych ludzi, we wspólnocie wierzących – jak i przede wszystkim – w liturgii eucharystycznej, która Jego tajemnicę upamiętnia<sup>88</sup>.

Najnowsze *Dyrektorium* katechetyczne z 1997 r., dostrzegając w praktyce niebezpieczeństwo zbyt dużego przeakcentowania w treści katechezy niewłaściwego rozumienia Osoby Jezusa Chrystusa, stwierdza: „W odniesieniu do celu katechezy, który zmierza do rozwoju komunii z Jezusem Chrystusem, jest konieczne bardziej zrównoważone przedstawienie całej prawdy misterium Chrystusa. Niekiedy kładzie się tylko nacisk na Jego człowieczeństwo, nie robiąc bezpośrednio odniesienia do jego boskości. W innych przypadkach, rzadszych w naszych czasach, akcentuje się tak bardzo Jego boskość, że nie pojawia się już rzeczywistość misterium Wcielenia Słowa”<sup>89</sup>.

Aktualny poziom poszukiwań chrystologicznych odnoszących się do Osoby Jezusa Chrystusa ma również związek z naukowym stanem współczesnej katechetyki oraz katechezy. Różne koncepcje teologiczne miały w przeszłości i mają obecnie decydujący wpływ na kształtujące się obecnie kierunki katechetyczne w katechetyce<sup>90</sup>. W tym też duchu została zapisana wypowiedź kard. J. Ratzingera, który podkreśla nie tylko ścisłą łączność teologii spekulatywnej (zwłaszcza dogmatycznej) i teologii pastoralnej, ale wskazuje ponadto na prymat tej pierwszej, gdyż – jego zdaniem – prawda obiektywna poprzedza działanie, nie może mieć miejsca sytuacja odwrotna<sup>91</sup>. Na podobną zależność w refleksji katechetycznej między teologią spekulatywną a pastoralną wskazał również R. Murawski, kiedy pisał: „Katecheza, jako jedna z podstawowych form posługi Słowa w Kościele, jest siłą rzeczy podporządkowana naukom teologicznym. Jest więc rzeczą zupeł-

<sup>86</sup> A. Nossol, *Nowe drogi chrystologii...*, s. 96–97; por. tenże, *Duch Święty jako obecność Jezusa Chrystusa*, „Collectanea Theologica” 50 (1980) 3, s. 5–24. Przy takim ujęciu ważny jest bardziej ekumeniczny charakter, tak rozumianej wizji Jezusa Chrystusa. Patr: DOK 197.

<sup>87</sup> A. Nossol, *Nieodzowność pneumatologicznego wymiaru współczesnej chrystologii*, „Ateneum Kapłańskie” 132 (1999) 540, s. 165–175.

<sup>88</sup> Por. D. Dziuba, *Duch Święty w moralnym dziele katechezy*, „Katecheta” 25 (1981) 3, s. 97–101; A. Szafranski, *Chrystocentryzm w katechetyce i katechezie*, Nostra 35 (1980) 194, s. 20.

<sup>89</sup> DOK 30; Por. CT 29; G. Cottier, *Jak Bóg staje się człowiekiem?*, „Communio” 3 (1983) 3, s. 31.

<sup>90</sup> M. Majewski, *Współczesne kierunki katechetyczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18 (1971) 3, s. 181–196.

<sup>91</sup> J. Ratzinger, *Oświadczenie w sprawie książki „Kościół: charyzmat i władza, esej o eklezjologii walczącej” Leonarda Boffa*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 6 (1985) 6, s. 8; Por. M. Jakubie, *Problem integralności katechezy*, „Analecta Cracoviensia” 18 (1986), s. 314.

nie zrozumiała, że muszą w niej znaleźć odbicie prądy przenikające współczesną myśl teologiczną<sup>92</sup>. Zatem katechetyka jako dyscyplina teologii pastoralnej jest w decydującym stopniu zależna od refleksji doktrynalnej teologii spekulatywnej, w tym szczególnie od teologii dogmatycznej<sup>93</sup>. Dlatego chrystocentryzm katechezy, choć ma swoje główne źródło i inspirację w Soborze Watykańskim II, jest jednak równocześnie wynikiem naukowych osiągnięć teologii dogmatycznej. Poprzez teologię spekulatywną, która posługuje się w refleksji naukowej ludzkim rozumem i bazuje przede wszystkim na Bożym Objawieniu, dochodzimy na pierwszym miejscu do chrystocentrycznej orientacji Objawienia, by dopiero wtórnie, czyli w dalszej kolejności, dojść do potrzeby katechezy ukierunkowanej chrystocentrycznie.

Sytuacja egzystencjalna człowieka, zwłaszcza od czasu odnowy biblijnej o nachyleniu kerygmatycznym<sup>94</sup>, „wymusza” odpowiedni poziom teorii katechetycznej, którą nieustannie weryfikuje praktyka życia. Niezależnie jednak od kierunków i orientacji katechetycznych – przedmiotem i podmiotem właściwie pojętej katechezy jest i powinien być Jezus Chrystus<sup>95</sup>, gdyż „każda autentyczna katecheza jest chrystocentryczna”<sup>96</sup>. Dlatego Tajemnica Chrystusa, będąca rezultatem danego nam Objawienia, powinna być w praktyce katechetycznej tak przybliżana, „aby pierwsze miejsce zajmował fakt centralny dotyczący Osoby Jezusa, który jest największym darem danym ludziom – oraz, by pozostałe prawdy nauki katolickiej z Niego czerpały swój układ i swoją hierarchię, ujmowaną w aspekcie pedagogicznym”<sup>97</sup>. Biorąc natomiast pod uwagę zasadę metodologiczną odnoszącą się do sposobu przedstawiania Osoby Jezusa Chrystusa i całego orędzia chrześcijańskiego, nowe *Dyrektorium* katechetyczne zaleca: „Można wyjść od Boga, by dojść do Chrystusa, i na odwrót; podobnie można wyjść od osoby ludzkiej, by dojść do Boga, i na odwrót”<sup>98</sup>. Wybór odpowiedniej metody dydaktycznej będzie zależał, jak sugeruje *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, od „konkretnych oko-

---

<sup>92</sup> R. Murawski, *Potrzeba antropologicznego ukierunkowania katechezy*, „Katecheta” 19 (1975) 4, s. 160–161.

<sup>93</sup> Teologia spekulatywna jest jednym z typów uprawiania teologii jako nauki. Wysuwa ona na czoło funkcję rozumu i jego poznawcze operacje, podczas gdy Pismo Święte i Tradycję traktuje jako punkt wyjścia. Pragnie być „zrozumieniem” Objawienia oraz „zrozumieniem” wiary. Najpełniej może się rozwijać w teologii dogmatycznej, dlatego tę dziedzinę uważa za teologię w pełnym tego słowa znaczeniu. Patrz: S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 29.

<sup>94</sup> Miała ona szczególnie miejsce od momentu wydania przez J. A. Jungmanna książki pt. *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* wydanej w Regensburgu w 1936 r. Początki odnowy biblijnej miały jednak miejsce nieco wcześniej. Jako przykład patrz: G. Kusz, *Biblia w katechezie*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 90–96.

<sup>95</sup> M. Lena, *Więź Słowa*, „Communio” 3 (1983) 1, s. 93.

<sup>96</sup> CT 5; Por. KKK 426.

<sup>97</sup> DCG 16; Por. DOK 116.

<sup>98</sup> DOK 118; Por. DCG 46; E. Alberich, dz.cyt., s. 44–45.

liczności istniejących we wspólnocie eklezjalnej<sup>99</sup>, czyli od konkretnego środowiska młodych ludzi uczęszczających na katechezę, od ich zażyłości, czy też braku związku z Osobą Jezusa Chrystusa<sup>100</sup>. Przy wyborze odpowiedniej metody M. Jakubiec przestrzega przed chrystocentryzmem zamkniętym w historyczno-antropologicznym kole. Innymi słowy: chrystocentryzm zarówno historiozbawczy, jak i antropologiczny musi dokonać transcendencji w kierunku metafizycznej i religijnej rzeczywistości, aby uniknąć wertykalizmu lub horyzontalizmu<sup>101</sup>. Tylko wtedy teoria katechetyczna ujmie właściwie postać Jezusa Chrystusa – Boga i Człowieka w jednej Osobie.

W przedłożonym artykule *Chrystologiczna orientacja Objawienia jako fundament chrystocentryzmu katechetycznego* dokonano analizy Bożego Objawienia pod kątem chrystologicznej koncentracji. Uwypuklono przede wszystkim problematykę tzw. „czasowego centrum” Objawienia, którym w chrześcijaństwie stała się Osoba Jezusa Chrystusa<sup>102</sup>. Jak wykazano: na chrystologiczną orientację Objawienia podstawowy wpływ wywarło Pismo Święte oraz Tradycja Kościoła, które same w sobie koncentrują się na Tajemnicy Jezusa z Nazaretu. Wszelkie prawdy chrystologiczne w Kościele rzymskokatolickim łączą się ściśle z dogmatem trynitarnym, ponieważ Jezus Chrystus odkrywa w jakimś stopniu Tajemnicę Boga Trójjedynego<sup>103</sup>. Przez historycznego Jezusa z Nazaretu i uwielbionego Chrystusa dochodzimy (poprzez naukowe poznanie i wiarę) pod przewodnictwem Magisterium Kościoła do obiektywnego poznania doskonałej relacji miłości trójjedynego samego Boga. Dlatego teocentryzm i chrystocentryzm nawzajem się uzupełniają. W tej sytuacji trudno byłoby zrozumieć umysłem, jak i otworzyć się sercem na Tajemnicę Trójjedynego Boga bez prymatu chrystologii w nauce Kościoła<sup>104</sup>.

Wypracowywana do chwili obecnej chrystologia przechodziła przez różne tendencje, próbując dojść do prawdziwego i obiektywnego obrazu Jezusa Chrystusa. Między innymi była to chrystologia „odgórna”, „oddolna”, „integralna”, „tradycyjna”, „teocentryczna”, czy też „relatywna”. Wszystkie koncepcje chrystologiczne uwidoczniły różne rozumienie tzw. „sprawy Jezusa” i Jego Tajemnicy. W chrystologii katolickiej wyróżniamy zatem różne interpretacje, zmierzające do odpowiedzi na fundamentalne dla chrześcijaństwa pytanie: kim jest Jezus Chrystus? Poszukiwania te odślaniają nie tylko przeszły i obecny stan wiedzy teologicznej, ale również ukazują konkretnego człowieka, jego dążenia, niepokoje i pytania. Współczesny bowiem człowiek ciągle poszukuje odpowiedzi na liczne pytania egzystencjal-

<sup>99</sup> Tamże.

<sup>100</sup> Por. CT 35; DCG 32; W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1993, s. 83.

<sup>101</sup> M. Jakubiec, dz.cyt., s. 314.

<sup>102</sup> R. Wiśniowiecki, dz.cyt., s. 218.

<sup>103</sup> J. Colom, dz.cyt., s. 57–59.

<sup>104</sup> A. Nossol, *Prymat chrystologii w dogmatyce*, „Ateneum Kapłańskie” 64 (1972) 381/382, s. 90–100; tenże, *Teocentryzm czy chrystocentryzm w wykładach teologii dogmatycznej*, „Collectanea Theologica” 41 (1971) 2, s. 15–28.

ne w perspektywie Tajemnicy Jezusa z Nazaretu<sup>105</sup>. Dlatego, mając na uwadze codzienne bytowanie człowieka, wyróżniliśmy także chrystologię odgórną, oddolną, odśrodkową oraz integralną. Chrystologia integralna miałaby być aktualnie najpełniejszą próbą obiektywnego opisu Tajemnicy Jezusa Chrystusa<sup>106</sup>. Takie właśnie integralne ujęcie tajemnicy Jezusa Chrystusa przedstawia nam *Katechizm Kościoła katolickiego*, kiedy czytamy: „Kościół wyznaje w ten sposób, że Jezus jest niepodzielnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Jest On prawdziwie Synem Bożym, który stał się człowiekiem, naszym bratem, nie przestając przez to być Bogiem, naszym Panem”<sup>107</sup>. Ze względu na specyfikę artykułu i jego ramy, nie omawialiśmy zbyt szczegółowo poszczególnych koncepcji chrystologicznych, zadowoliliśmy się jedynie zarysowaniem problematyki.

Chrystocentryzm w katechetyce i katechezie ma swoje podstawowe źródło w chrystocentryzmie całej ekonomii zbawczej Bożego Objawienia<sup>108</sup>. Dlatego w teologii dogmatycznej dopracowano się sprecyzowania tzw. problematyki „koncentracji chrystologicznej”. Zaznaczyła się ona w refleksji naukowej, szczególnie od czasu tzw. ruchu biblijnego i liturgicznego oraz związanego z tym nawoływania o teologię zakorzenioną w Biblii i katechezę kerygmatyczną<sup>109</sup>. Mając na uwadze przedstawioną powyżej refleksję teoretyczną, stwierdzamy jednoznacznie, że **nie może być mowy o autentycznej katechezie, bez jej wyraźnego i czytelnego zorientowania chrystocentrycznego**<sup>110</sup>. Jasne „oblicze” chrystocentryczne współczesnej katechezy powinno znaleźć swoje miejsce w nowych podręcznikach katechetycznych, które w zreformowanej szkole mogą się stać praktycznym urzeczywistnieniem idei chrystocentrycznej. Chodzi przecież również o to, by właśnie podręczniki katechetyczne, oprócz przeogromnej roli samego katechety, mogły przyczyniać się do ciągłego pobudzania katechizowanych w kierunku osobistego odkrycia Tajemnicy samego Boga. Tak ważne jest przecież, by dzisiaj młodzi ludzie mogli odnaleźć Jezusa Chrystusa w swoim „namioocie spotkania”, na własnej drodze życia<sup>111</sup>.

---

<sup>105</sup> M. Majewski, *Spotkania katechezy z teologią*, Kraków 1995, s. 27–31; C. Sepie, „Symfonia” wiary w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, „Communio” 14 (1994) 4, s. 65–66.

<sup>106</sup> Koncepcja chrystologii integralnej będzie miała wpływ na rozwój refleksji katechetycznej. Chodzi tutaj przede wszystkim o samo sformułowanie „integralność”, które znalazło się w koncepcji katechezy integralnej ks. prof. M. Majewskiego. Na pierwszym miejscu sama katecheza integralna została wyprowadzona – zdaniem Majewskiego – z dokumentów teologiczno-pastoralnych Soboru Watykańskiego II. Patrz: M. Majewski, *Propozycja katechezy integralnej*, Łódź 1978.

<sup>107</sup> KKK 469; DCG 53.

<sup>108</sup> *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel...*, s. 39–41.

<sup>109</sup> A. Nossol, *Teocentryzm czy chrystocentryzm...*, s. 21.

<sup>110</sup> M. Majewski, *Spotkania katechezy...*, s. 101.

<sup>111</sup> Por. R. Schnackenburg, dz.cyt., s. 26.

**Nota o Autorze:** ks. **JANUSZ GORAJ SDB** – doktor teologii pastoralnej. Wykładowca katechetyki w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Ponadto prowadzi ćwiczenia katechetyczne w ramach szkolnej lekcji religii. Zajmuje się szczególnie problematyką katechetyki fundamentalnej.

**Słowa kluczowe:** katecheza, katechetyka, chrystocentryzm, chrystologia, kerygmat, koncentracja chrystocentryczna, ukierunkowanie chrystocentryczne.

KS. ZBIGNIEW MAJCHER SDB

## JEZUS CHRYSZTUS JAKO MISTRZ INICJACJI

### Afrykański model chrystologiczny

#### WPROWADZENIE

Próbując umieścić Imię Chrystusa i Jego Oblicze w jakiejś szczególnej afrykańskiej tradycji kulturowej, należy wziąć pod uwagę takie obrazy i imiona, które w danej kulturze związane są z obrzędami inicjacji. Jakim prawem może ktoś uznać Jezusa za „Mistrza Inicjacji”? Czy taki obraz Zbawiciela będzie na tyle godny, by zwracać na niego uwagę? Czy postępując w ten sposób, czasami Go nie zniekształcamy? Możliwe, że tak rzeczywiście jest<sup>1</sup>, ale poruszona tu kwestia wymaga wsluchania się i przedstawienia Zbawiciela w innej perspektywie (zob. Mk 16, 12).

#### 1. UPRAWOMOCNIONE DOBRO

Inicjacja jest łaską, której wybrany przez wspólnotę i wyznaczony przez Boga jest poddawany. „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy. [...] Z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce” (J 1, 14.16). Podstawą wtajemniczenia (inicjacji) jest uprawomocnienie dobra, któremu wtajemniczany zostaje poddawany. Dzieje się to przede wszystkim w sferze duchowej, choć skutki inicjacji widoczne są i na zewnątrz. Niektórzy spośród Afrykańczyków dotknięci łaską Ducha Świętego i pociągnięci przez Ojca, wierzą i wyznają o Jezusie: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16). Następuje Chrystusowe uprawomocnienie dobra inicjacji. Kontynuacja wiary chrześcijańskiej, jej przekazywanie, jest przede wszystkim głoszeniem Jezusa Chrystusa. Zadanie głoszenia podejmują

---

<sup>1</sup> Zob. E. Mwang, *Christ as Master of Initiation*, „Study Encounter” 9, 1973, nr 3–5; M. Ntetem, *Die negro-afrikanische Stammesinitiation. Religionsgeschichtliche Darstellung. Theologische Wertung. Möglichkeit der Christianisierung*, Münsterschwarzach 1983; A. T. Sanon i R. Luneau, *Enraciner L'évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi*, Paris 1982.

ci, którzy przeszli proces inicjacji, w tym wypadku inicjacji chrześcijańskiej<sup>2</sup>, która z kolei uprawomocnia dobro ewangelizacji. Z przenikniętego miłością poznania Chrystusa rodzi się pragnienie ewangelizowania, czyli pragnienie prowadzenia innych do wiary w Jednorodzonego Syna Bożego. Inicjacja, ze względu na swą wielopłaszczyznowość, nigdy nie należy do procesów łatwych do przeprowadzenia, ale za to jej skutki ułatwiają jej permanencję, gdyż obdarzają wtajemniczonych niczym nie dającym się usunąć charakterem.

### 1.1. Maska dla Jezusa

Afrykańskie wierzenia i rytuały związane z instytucją masek obrzędowych pozwalają stwierdzić, że maski dla wielu grup etnicznych Afryki są kluczowym zjawiskiem religijnym i społecznym. Fenomen maski rytualnej jest elementem tajemniczym i wieloznacznym. K. Niedałowski twierdzi, że: „w ujęciu religioznawczym maski są wcieleniami nadnaturalnych istot rozumianymi jako fizyczne i realne uobecnianie bóstwa, ducha czy przodka. Postacie-maski traktować można również jako element wyjaśniania rzeczywistości. Jeśli Afrykanin czuje się zagrożony przez niepojętą przez siebie siłę, której nie potrafi opanować, przeciwstawia jej znaną sobie, osadzoną w lokalnej mitologii, dobrą moc maski. Jawi się ona jako wcielenie przywołanej na pomoc siły, która broni i wyjaśnia. Uświadomienie sobie swojego miejsca w świecie oraz zobaczenie życia i śmierci, wpisanych w zbiorowy dramat nadający im właściwy sens, jest prawdziwym oczyszczeniem. Rytuały z udziałem masek można więc uznać również za ceremonie oczyszczające i umacniające w reli-

---

<sup>2</sup> Zob. L. Brown, *Tonga Initiation*, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 003, s. 28–33; *Catechetico-Liturgical Commission: Chipata. Minutes of Meeting Held on the 14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> January 1970*, w: tamże, nr 032, s. 87–88; *Chipata Diocese. Experimental Mass. Baptism Rites. Baptism of Infants. Confirmation. Marriage. Funeral*, w: tamże, nr 012, s. 54–56; *Fort Jameson Diocesan Pastoral Commission. Minutes of the Meeting Held at Chassa Secondary School on 25<sup>th</sup>–28<sup>th</sup> July 1966*, w: tamże, nr 042, s. 118–122; *Fort Rosebery Diocesan Liturgical Commission. Minutes from the Meeting Held on 19<sup>th</sup> September 1966*, w: tamże, nr 028, s. 80–82; *Livingstone Diocesan Liturgical Commission. Minutes from the Meeting Held on 30<sup>th</sup> June 1970*, w: tamże, nr 033, s. 89; *Lusaka Archdiocese. Catechumenate and Baptism, 1992*, w: tamże, nr 060, s. 157–162; *Mbala Diocesan Liturgical Commission. Minutes of the Meeting Held on the 4<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> May 1970*, w: tamże, nr 031, s. 86–87; *Mbala Diocese. Celebration of Baptism, 1983*, w: tamże, nr 065, s. 167; *Reports on Normative Mass for Zambia and Rituals, 1974*, w: tamże, nr 062, s. 165; J. V. McCabe, *Language, Gestures and Inculturation*, w: tamże, nr 002, s. 26–27; J. Milimo, *African Initiation and Christianity*, w: tamże, nr 004, s. 34–37; J. Prokoph, *Adult Catechumenate*, w: tamże, nr 052, s. 144–145; tenże, *An Experimental Scheme for the Christian Initiations of Adults*, w: tamże, nr 053, s. 145–146; tenże, *Baptism in the Life of the Christian Community, 1968*, w: tamże, nr 063, s. 166; tenże, *Proposed General Outline of Common Policy on Baptism*, w: tamże, nr 059, s. 156–157; *Sub-Committee on Inculturation and Liturgy. Relativisation Implied by Inculturation among the Batonga of Southern Zambia*, w: tamże, nr 001, s. 18–25; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes of the Meeting Held on 22<sup>nd</sup>–24<sup>th</sup> April 1969*, w: tamże, nr 036, s. 99–104.

gijnym przeżywaniu świata”<sup>3</sup>. Obrzęd inicjacji, tak jak pogrzeb, jest jednym z najbogatszych obrzędów z udziałem maski rytualnej<sup>4</sup>.

Aby współczesnemu Afrykańczykowi przybliżyć Chrystusa, należy według Sanona, wypożyczyć Jezusowi maskę i to taką, której On z pewnością by nie odrzucił<sup>5</sup>. Takie podejście, które jest teoretycznie prawomocne, można poprzeć fragmentami Pisma Świętego. Na przykład, według Listu do Hebrajczyków, który może posłużyć za schemat, Chrystus jest nowym przewodnikiem na drodze do zbawienia. Przez cierpienie Chrystus dobrowolnie wypełnił wolę Ojca. Cierpienie to udoskonalilo nie tylko samego Chrystusa w Jego odkupieńczym posłannictwie, ale również i tych, którzy w Niego wierzą (zob. Hbr 2, 10). Już od pierwszych

---

<sup>3</sup> K. Niedałtowski, *Religijny wymiar masek afrykańskich*, w: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, red. H. Zimoń, Lublin 1995, s. 186.

<sup>4</sup> „W ramach obrzędów inicjacyjnych u wielu ludów Afryki bardzo istotną rolę odgrywają maski rytualne. Postacie-maski, reprezentujące świat duchów, pełnią funkcję wychowawców w obozie leśnym, a także chronią inicjowanych przed działaniem złych mocy, szczególnie aktywnych w czasie trwania obozu. Szczególną dramaturgię współtworzą maski w obrzędach symbolicznego usmiercania istot dziecięcych i rodzenia nowego, dojrzałego człowieka. Odbywa się to zazwyczaj przez akt pochłonięcia dziecka przez maskę i narodzenia go powtórnie. Z symboliką umierania i narodzin związany jest także akt obrzezania (cyrkumcyzji) u chłopców i usunięcia części łechtaczki (klitordomii) u dziewcząt. Amputacja części organu płciowego ma podkreślać zerwanie z dzieciństwem, podobnie jak przecięcie pępowiny odłącza noworodka od matki. Akt ten ma na celu dopływ mocy. Życie okalecza się i zbliża do śmierci, aby w ten sposób nabrało mocy, odrodziło się w nowej formie. W tym ważnym obrzędzie u ludów Dan i Kran istotną rolę obok mistrza obrzezania odgrywają postacie-maski. Podczas samej operacji jedna z dwóch postaci-masek, które przewodniczą chłopcom w obozie leśnym, stoi za operatorem, potwierdzając przy tym sakralny charakter jego działania. Jeśli wynik zabiegu jest pomyślny, maska obwieszcza to we wsi. Jeśli jednak na skutek złego gojenia się ran chłopak umiera, jako znak tego zdarzenia u Kranów ułamuje się jeden z rogów maski. U Danów natomiast postać-maski asystująca przy obrzezaniu oznajmia śmierć inicjowanego dopiero po zakończeniu obozu przez rozbicie garnka u stóp jego matki. Zadaniem masek w obozie leśnym jest również wypróbowanie odwagi i wytrwałości inicjowanych. W związku z tym niektóre maski mają szkaradne oblicza wzbudzające lęk, a nawet odrazę. Obóz inicjacyjny ma również swój wymiar edukacyjny. W czasie trwania leśnej szkoły chłopcy wprowadzani są w świat wiedzy zastrzeżonej dojrzałym członkom plemienia. Zostają oni wtajemniczeni nie tylko w zasady życia społecznego, ale także w system wierzeń religijnych. Obrzędy pouczające sprawują postacie-maski, które występują w roli instruktorów i opiekunów z delegacji wielkiego ducha. Pod ich kierunkiem chłopcy uczą się tradycyjnych śpiewów i tańców plemiennych, przedstawia się im problemy religijne i prawne, wychowuje w zakresie obyczajowości. Wtajemniczenie religijne dotyczy także wiedzy o maskach. Chłopcy muszą w trakcie obozu poznać wszystkie reguły, których należy przestrzegać w obecności różnych masek, aby nie popaść w konflikt z duchami, ostatnim chronologicznie zadaniem masek inicjacyjnych jest odprowadzenie wtajemniczonych już młodzieńców do wioski po zakończeniu pobytu w leśnym odosobnieniu. Postacie-maski dowartościowują w ten sposób ostatni etap rytuału przejścia – fazę włączenia. Te działania mające na celu izolację chłopców od matek i dzieci, podkreślają fakt, że inicjowani w czasie trwania obozu przestają jakby istnieć dla świata profanum”, K. Niedałtowski, dz.cyt., s. 181–183.

<sup>5</sup> Zob. A. T. Sanon, *Jesus, Master of Initiation*, w: *Faces of Jesus in Africa*, red. R. J. Schreiter, London 1992, s. 93.



wierszy fragment ten przywołuje na myśl właściwą rytuałowi inicjacji dynamikę progresywną (zob. Hbr 1, 1–3).

## 1.2. Skutki interpretacji witalistycznej

Przykładem na spełnienie się osobowości jest wcielenie Jezusa, które w pojęciu afrykańskim jest ściśle związane z tajemnicą Trójcy Świętej, łaski, Misterium Paschalnego, Pięćdziesiątnicy, Paruzji i eklezjologii. Równie odpowiednimi są obrzezanie i okres dojrzewania płciowego Jezusa. Podejście witalistyczne prowadzi do interpretacji holistycznej oraz do nowego, personalistycznego rozumienia inkarnacji wraz z bezpośrednio związanymi z nią tajemnicami. Osobowość Jezusa kształtowana jest w procesie inicjacji do wspólnoty Boga oraz innych duchów i współtowarzyszy<sup>6</sup>. Okres dojrzewania płciowego ma szczególne znaczenie w Jego wkroczenie w przyszłe życie. Jezus, który był „we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4, 15) musiał także przejść i doświadczyć szczególnych trudności tego okresu. Dzięki zwycięskiemu przejściu przez te próby jest On dla Afrykanina najlepszym wzorem mocnej osobowości<sup>7</sup>.

## 1.3. „Mistrz Inicjacji” a droga do zbawienia

Zbawienie działa na korzyść finalnego stanu całego stworzenia. Potrzebny jest mistrz, nauczyciel, wódz, który wypełniając swoje zadanie, ustawi wszystkie byty na drodze do zbawienia i doprowadzi je do końcowej perfekcji. Dynamika początkowa może być pojmowana jako stopniowe przedsięwzięcie i jako zdobywanie perfekcji, które staje się celem. Mistrz inicjacji musi być obecny na każdym z jej stopni.

## 1.4. „Mistrz Inicjacji” – najstarszy z rodzeństwa

Stwierdzenie, że Jezus Chrystus jest „Mistrzem Inicjacji”, oznacza rozpoznanie w Nim – w afrykańskim rozumieniu kulturowym – najstarszego z rodzeństwa prowadzącego do doskonałości tych, którzy już zostali poddani inicjacji i wraz z Nim rozpoczęli drogę doświadczenia tego, co niewidzialne poprzez to, co widzialne, aby dzięki bytom ludzkim mogło dojść do spotkania z Bogiem i aby już

---

<sup>6</sup> Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today*, w: *Faces of Jesus...*, s. 5–6.

<sup>7</sup> Tamże, s. 6.

tu można było zakosztować wieczności ukrytej pod symbolem obecnego życia<sup>8</sup>. Takie spojrzenie na Chrystusa ma swoje korzenie w modelu „Proto-Przodka”<sup>9</sup>.

## 1.5. Inicjacja Jezusa

### 1.5.1. Możliwość zaistnienia transferu kulturowego

Czy mówiąc o inicjacji Jezusa, czasami nie popełnia się kulturowego transferu z kultury żydowskiej do tak różnej od niej kultury afrykańskiej? A. T. Sanon sądzi, że dokładne prześledzenie różnorodnych przykładów odkrywa wspólną płaszczyznę dla kultury biblijnej i kultury afrykańskiej, które wydają się sobie bliższe aniżeli któraś z nich wzięta z osobna i postawiona w relacji do zracjonalizowanej współczesnej wersji kultury Zachodu<sup>10</sup>.

### 1.5.2. Dlaczego inicjacja?

Afrykańczyk pyta: – W jaki sposób pedagogia inicjacji, mogłaby być niewierna projektowi wcielenia, będącym wielkim planem Boga, który zamiast pełnego samoukazania się na początku, ukazuje się człowiekowi na drodze do pełni czasów?

Zgodnie z tradycją związaną z inicjacją, Jezus nie może zostać „Mistrzem Inicjacji”, bez uprzedniego przejścia przez ten rytuał. Osoba przewodnicząca ceremoniom inicjacyjnym wprawdzie sama musi zostać poddana temu rytuałowi. Patrząc na życie Jezusa, od narodzin do złożenia w grobie, widzimy, że było ono zgodne ze stylem Jemu współczesnych i zgodne z tradycją, do której przynależał. Pozostanie dwunastoletniego Jezusa w świątyni wyjaśniane jest w świetle inicjacji jako separacja od rodziny, otrzymywanie instrukcji od uczonych w Piśmie, pouczanie ojca i matki (świeżo wtajemniczeni mają za zadanie pouczać innych). W podobny sposób obmycie nóg swoim uczniom podczas Ostatniej Wieczerzy jest widziane jako gest wtajemniczenia. Jezus, będąc Mistrzem dla swoich uczniów, poucza ich, by szli Jego śladami.

Inicjacja Jezusa, dokonywana według tradycji żydowskiej przy narodzinach, przy obrzezaniu, przy nadawaniu imienia i podczas ofiarowania w świątyni, jest według Sanona wydarzeniem godnym zwrócenia uwagi ze względu na jego rytualny charakter wcielenia do rodziny i wspólnoty żydowskiej<sup>11</sup>. Tradycja żydowska, oparta w głównej mierze na medytacji Ksiąg Świętych, wynosiła się ponad kontury fundamentalnego rytmu życia biologicznego i społecznego. Bardzo często dzięki tej

<sup>8</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 93.

<sup>9</sup> Zob. B. Bujo, *African Theology in Its Social Context*, tłum. z j. niem. J. O'Donohue, New York–Nairobi 1992, s. 85.

<sup>10</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 93–94.

<sup>11</sup> Zob. Ch. Nyamiti, dz.cyt., s. 9.

tradycji, Jezus wprowadza zadziwiające innowacje – na przykład Uctę Eucharystyczną w miejsce tradycyjnej Wieczerzy Paschalnej. Jezus przeszedł przez proces inicjacji, zgodny z tradycją swoich rodaków, właściwy dla ich kultury, a zarazem i spoza niej. Stał się dla chrześcijan takim „Mistrzem Inicjacji”, który do każdej kultury wprowadza nieprzemijającą i radykalną nowelizację<sup>12</sup>.

## 1.6. Dar dobra

Według Sanona nie nadszedł jeszcze czas na usprawiedliwianie afrykańskich wezwań prawomocnego dobra. Afrykańczycy mają nadzieję, że zostanie ono kiedyś rozpoznane<sup>13</sup>.

To Pan, zainicjowany w człowieczeństwo w swojej własnej tradycji, jest tym, który nas wszystkim obdarza i pragnie się nam ukazywać w różnych formach, o różnych twarzach, pod którymi będziemy w stanie Go rozpoznać.

Według Listu do Hebrajczyków Jezus jest tym, który wiedzie zbawioną ludzkość do doskonałości. Rytm inicjacyjny, który zapoczątkowuje, dotyczy całego Jego życia. Urodzić się, rozwijać, cierpieć, umrzeć i być pogrzebanym z pragnieniem nieskończonej szczęśliwości, to doświadczenia przynależne wszystkim ludziom. W życiu Jezusa wszystkie te etapy łączą się w cierpiętliwym aspekcie krzyża, ale zarazem ogłaszają chwalebne Zmartwychwstanie. W słowach Jezusa: „wykonało się”, rozpoznajemy wypełnienie Jego ludzkiej inicjacji. Wszystko doszło do końca, który został określony przez Ojca<sup>14</sup>.

Ten sam List zatapia nas w sercu naszego przedsięwzięcia słowami: „Jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10, 14). Wszelkie środki ludzkiego uświęcenia, choć ponawiane, biorą swą skuteczność z jednej, jedynej ofiary krzyżowej Chrystusa. Ofiara Chrystusa, Jego dar złożony z siebie na krzyżu, jest definitywnym aktem inicjacji oraz widzialnym znakiem fundacyjnym Odkupienia. Dokładniejsze czytanie tegoż passusu jasno ukazuje nie tylko słownictwo inicjacji, ale także kolejne stadia doświadczenia inicjacyjnego. Jezus jako człowiek, to jest brat wszystkich ludzi, dobrowolnie wkracza na etapy tego doświadczenia (zob. Hbr 10, 7). Śladami takiego „Mistrza Inicjacji”, pełnego stałości i wytrwałości w swoim postępowaniu, na samym czele kroczą Jego uczniowie, pragnący umiłować to, co On przed nimi nakreśla, mający nadzieję dojść tam, dokąd On ich prowadzi<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 94.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 94–95.

### 1.7. Inicjacja w tradycji kulturowej

Inicjacja jest zawsze dokonywana z określonego punktu wyjścia (*status quo*), który mieści się w rzeczywistości kultury i tradycji danej społeczności<sup>16</sup>. Z inicjacją związane są różnorodne obrządki i uwarunkowania takie, jak: separacja od własnej wspólnoty wraz z przejściem do jakiegoś wybranego miejsca, instrukcje, którym zwykle towarzyszy obowiązek zachowywania tajemnicy, poddawanie próbom, modlitwy, obrzędy oczyszczenia i ofiary, nadawanie nowego imienia, użycie symboli oraz symboliczna manifestacja śmierci i zmartwychwstania<sup>17</sup>. Tak jak tradycja kulturowa, tak i Tradycja Kościoła wymaga od swych członków zachowywania pewnych ogólnie przyjętych przez daną społeczność norm zachowania<sup>18</sup>. Inicjacja obejmuje i zakłada wymiar stwórczy i inkarnacyjny; w przypadku Jezusa chodzi tu o przyjście do ludzkości, narodzenie się z kobiety (zob. Ga 4, 4, J 1, 14) i pochodzenie z rodu Dawida<sup>19</sup>.

### 1.8. Nierozzerwalność inicjacji i życia

Inicjacja ustanowiona przez przodków i dokonywana zgodnie z duchem ich tradycji, jest dziełem należącym do poprzedniej generacji<sup>20</sup>. Towarzyszy różnym stadiom życia: narodzinom, wzrostowi, okresowi dojrzewania płciowego, i zaślubinom. Inicjacja (szczególnie inicjacja okresu dojrzewania płciowego) wiąże się z dwoma głównymi elementami: przejściem z niższego stanu społecznego do wyższego statusu z nowymi prawami i obowiązkami oraz wprowadzeniem do przynależności wspólnotowej (rodziny, szczepu, jakiejś szczególnej grupy)<sup>21</sup>. Kandydatura inicjowanych tylko wówczas może być uznana, gdy przynależą oni do tej samej grupy wiekowej<sup>22</sup>.

Współcześnie tradycyjna obrzędowość inicjacyjna coraz bardziej wypierana jest przez zastępującą ją obrzędowość inicjacji chrześcijańskiej. Jednak niektóre obrzędy tradycyjnych religii afrykańskich, dzięki procesowi inkulturacji, pozosta-

---

<sup>16</sup> Zob. V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca–New York 1967, s. 7–8.

<sup>17</sup> Zob. Ch. Nyamiti, dz.cyt., s. 8.

<sup>18</sup> Zob. *Zambia Episcopal Conference. Postures During the Liturgical Celebration. From the Meeting of ZEC*, nr 32, 1975, w: *Annunciare e celebrare...*, nr 064, s. 166.

<sup>19</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 95.

<sup>20</sup> Zob. B. Bujo, dz.cyt., s. 85.

<sup>21</sup> Zob. Ch. Nyamiti, dz.cyt., s. 8.

<sup>22</sup> Zob. M. Bourdillon, *Religion and Society. A Text for Africa*, Gweru 1991, s. 46–49.

ją w nowej, bo chrześcijańskiej formie w liturgii<sup>23</sup> sprawowanych sakramentów (głównie inicjacji chrześcijańskiej)<sup>24</sup> i obrzędach sakramentaliów<sup>25</sup>.

### 1.9. Wiąż z Chrystusem

Afrykańczycy mocno odczuwają wiąż rodzinną z Chrystusem, który jest dzieckiem w domu swego Ojca (zob. Łk 2, 49. J 8,35). Już jako dziecko, ze względu na posłuszeństwo Ojcu, wszedł On na ścieżkę inicjacyjną. Ten, który nie popełnił grzechu buntu wobec swego rodzeństwa, poznaje ile kosztuje bycie posłusznym i opuszczenie domu Ojca (zob. Hbr 2, 14–18. 8,11).

### 1.10. Pośrednicząca rola rodzeństwa

Jedną z funkcji rodzeństwa w czasie inicjacji jest pośrednictwo (mediacja). Zgodnie z tradycją jeden z kandydatów, zwykle najstarszy, reprezentuje grupę<sup>26</sup>. Staje się on symbolem grupy – na dobre i na złe<sup>27</sup>. Jest on uważany za takiego pośrednika, jakim byłby sam Bóg. Ma on także za zadanie wstawiać się za najbiedniejszymi<sup>28</sup>. Służebna i pośrednicząca rola rodzeństwa jest elementem kulturowym, na którym bazuje również afrykańska wspólnota kościelna<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Zob. D. Kyeyune, *The Sacrament of the Eucharist and Inculturation*, w: *Annunciare e celebrare...*, nr 067, s. 169–173; J. Prokoph, *Creativity in the Liturgy*, w: tamże, nr 014, s. 57–58.

<sup>24</sup> Zob. *Lusaka Diocesan Liturgical Commission. Report on the Faculties of Giving Communion in the Hand, 1984*, w: *Annunciare e celebrare...*, nr 057, s. 153–154; *Zambia Episcopal Conference. Minutes of the Plenary Meeting Held on 21<sup>st</sup>–27<sup>th</sup> January 1972*, w: tamże, nr 098, s. 222–225; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes from the Meeting Held on 24<sup>th</sup>–25<sup>th</sup> April 1980*, w: tamże, nr 034, s. 90–92; tenże, *Minutes of the Meeting Held on 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> January 1986*, w: tamże, nr 039, s. 108–110; tenże, *Minutes of the Meeting Held on 13<sup>th</sup> 1977*, w: tamże, nr 040, s. 111–113; tenże, *On Special Ministers to Administer Holy Communion*, w: tamże, nr 058, s. 155–156.

<sup>25</sup> Zob. J. P. Belin, *The Sacramentals*, w: *Annunciare e celebrare...*, nr 027, s. 79; *Fort Jameson Diocesan Pastoral Commission. Minutes of the Meeting Held at Chassa Secondary School on 25<sup>th</sup>–28<sup>th</sup> July 1966*, w: tamże, nr 042, s. 118–122; *Fort Rosebery Diocesan Liturgical Commission. Minutes from the Meeting Held on 19<sup>th</sup> September 1966*, w: tamże, nr 028, s. 80–82; *Livingstone Diocesan Liturgical Commission. Minutes from the Meeting Held on 30<sup>th</sup> June 1970*, w: tamże, nr 033, s. 89; *Mbala Diocesan Liturgical Commission. Report from the Activity for 1984*, w: tamże, nr 043, s. 122–123; *Zambian National Liturgical Commission. A Celebration for the Time of Sowing*, w: tamże, nr 029, s. 82–83.

<sup>26</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 95.

<sup>27</sup> Zob. M. Bourdillon, dz.cyt., s. 21–24.

<sup>28</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 95.

<sup>29</sup> Zob. J. Prokoph, *Some Elements Used in Building Small Christian Communities*, w: *Annunciare e celebrare...*, nr 087, s. 206–207; *Zambia Episcopal Conference. Suggestions for Tentative Outline for 1992. ZEC Pastoral Letter*, w: tamże, nr 093, s. 213–214; tenże, *The Future is Ours*, 1991, w: tamże, nr 095, s. 215–220.

### 1.10.1. Starszy Brat i Sługa

Chrystus odgrywa rolę starszego brata akceptującego swe rodzeństwo. Jest On pierwszym starszym bratem wszystkich ludzi (zob. Hbr 2, 9–18). Solidaryzuje się z nimi i przyjmuje wszystkie próby, jakie z sobą niesie ludzka egzystencja. Wpierw sam, a następnie razem z innymi pokonuje bolesną drogę powrotu do domu Ojca. Dokonuje On tego jako Mistrz i Władca. Jezus sprawuje typ władzy właściwy społecznościom inicjacyjnym. Jest On rzeczywiście Wodzem, ale jako Brat. Jest Mistrzem, ale jako Sługa. Sprawuje swój autorytet, który ma wobec swego rodzeństwa<sup>30</sup>.

### 1.11. Autorytet

Zgodnie z tradycją afrykańską siła autorytetu spoczywa na ramionach ojca, matki lub brata. Nie podważając w żadnym stopniu autorytetu rodzicielskiego, mogącego dochodzić do głosu w bliższej lub dalszej rodzinie, tradycja inicjacyjna uznaje autorytet sprawowany w duchu więzi rodzinnej w grupie osób zrodzonych nie z krwi i ciała, ale z ducha tradycji<sup>31</sup>.

Fundamentem utworzonej w taki sposób wspólnoty jest duch kulturowanej tradycji plemiennej. Związki pomiędzy jej członkami muszą być animowane tym samym duchem i podtrzymywane tym samym dynamizmem. Podobnie podstawą afrykańskich wspólnot chrześcijańskich, do których należą również młodzi, jest duch kulturowanej Tradycji Kościoła<sup>32</sup>.

### 1.12. Inicjacja jako próba

Zadaniem prób inicjacyjnych jest nie tylko fizyczne wypróbowywanie kandydatów, które sprawdza ich cielesną dojrzałość, lecz także sprawdzenie ich wzajemnych stosunków i doświadczeń w obrębie wspólnoty ludzkiej, która ma żyć duchem tradycji inicjacyjnej<sup>33</sup>. Próba ma za zadanie sprawdzić dojrzałość społeczną inicjowanych. Starszy inicjacji jest na usługach grupy jako gwarant ducha wspólnoty i sposobu bycia jej członkiem<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 95.

<sup>31</sup> Zob. M. Bourdillon, dz.cyt., s. 48.

<sup>32</sup> Zob. *Monze Diocese. Vocation Retreats. A Pastoral Experiment*, w: *Annunciare e celebrare...*, nr 076, s. 184; *Ndola Diocese. Report on the Workshop Held in Francisdale 10<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> November 1986*, w: tamże, nr 086, s. 201–206; J. Prokoph, *Guidelines for Family Catechesis. Conclusions from Group Discussions, Wednesday 30<sup>th</sup> April 1986*, w: tamże, nr 046, s. 130–135.

<sup>33</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 95.

<sup>34</sup> Zob. M. Bourdillon, dz.cyt., s. 21–24. 36–37. 46–49.

Wystarczy, aby grupa żyła i spełniała swoją rolę w społeczeństwie, a duch solidaryzujących się z sobą osób będzie zachowany. W świetle takiej tradycji można pokusić się o nazwanie Jezusa „Starszym Inicjacji”. Wtajemniczony do grupy, zgodnie z tradycją ludzi, wśród których żył, poprzez uczynienie z aktu Odkupienia wielkiego czynu inicjacyjnego, dokonał On więcej niż ktokolwiek inny. Misterium Jego śmierci i zmartwychwstania staje się łatwo rozpoznawalne w kontekście inicjacji. Jezus staje się najstarszym z rodzeństwa, „Mistrzem Inicjacji”, a jednocześnie solidaryzuje się i jest pośrednikiem swoich braci i siostr<sup>35</sup>.

Chrystus jest „Mistrzem Inicjacji”, ponieważ sam stał się twórcą ukrytego projektu tradycji inicjacyjnej. Doprowadza ludzką kandydaturę do jej pełni, do autentycznej godności dzieci w społeczeństwie<sup>36</sup>. Jeśli dziś różnorodne tradycje inicjacyjne w swych ceremoniach zaadoptowały tak wielu mistrzów inicjacji, to już samo zostanie Jego uczniem oznacza przynależność do Jego rodzeństwa (zob. Mt 23, 8).

## 2. ZAINICJOWANIE POPRZEZ RYTM SYMBOLU

Zdolność tworzenia symboli jest jedną z najbardziej podstawowych funkcji umysłu ludzkiego, objawiającą się w myśleniu dyskursywnym, zachowaniu, poezji, sztuce, kulturze i religii. Symbolizacja jest gwarancją wszelkiego społecznego komunikowania. Symbole są fundamentem myślenia i poznania. Wszystkie formy kultury są w pewnym sensie symboliczne, a te z kolei są formami poznawczymi, przez które człowiek ujmuje świat<sup>37</sup>. Instytucja inicjacji jest fenomenem symbolicznym, w którym proces wtajemniczenia odbywa się poprzez ściśle określony rytm symbolu.

### 2.1. Człowiek wobec inicjacji

W trakcie inicjacji niedoskonały byt jest wezwany do powtórnych narodzin. Ale jak można sobie z tym poradzić, gdy ktoś jest stary? Już Nikodem wysuwał podobne obiekcje (zob. J 3, 4). Zdołamy zrozumieć tę postawę, gdy spojrzymy na nią w aspekcie ogromnej liczby symboli, bardzo często podsumowujących znaczenie separacji i oderwania, pochówku i powrotu do życia, śmierci oraz podejścia do nowego sposobu egzystencji i wiedzy<sup>38</sup>. Współczesne podejście do tego problemu odczytuje w tych rytuałach często symboliczną i psychologiczną grę<sup>39</sup>. Nie jest się w stanie tego zrozumieć, gdy zabraknie podstawowego wymiaru, jakim jest doświadczenie.

<sup>35</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 96.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Zob. H. Zimoń, *Symbolika afrykańskich rytuałów agrarnych na przykładzie ludu Konkomba*, w: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, red. H. Zimoń, Lublin 1995, s. 119.

<sup>38</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 96.

<sup>39</sup> Zob. M. Bourdillon, dz.cyt., s. 19–20.

Człowiek, postawiony wobec doświadczenia inicjacyjnego, czuje się bezbronny i całkowicie zdany na łaskę tego, co nieznane, nie wiedząc, czy wyjdzie żywy z tej próby. Poddawany inicjacji wierzy, że jeśli uda mu się przez nią przejść, już nigdy nie będzie tym samym bytem. Istota symbolu zawarta jest w przepisie na życie, a właściwie w samym akcie umierania<sup>40</sup>. W momencie inicjacji byty ludzkie, świadome egzystencji swoich ciał i procesów, jakie w nich zachodzą, bezgranicznie zawierają niewidzialnemu Absolutowi, uobecniającemu się w tym miejscu i czasie. Żyją w sposób, który ich obnaża i redukuje do fundamentalnej prawdy o sensie ich jestestwa. Doświadczają czegoś w rodzaju autodecentralizacji<sup>41</sup>. Wydiedziczone z samych siebie, stają wobec prawdy o sobie samych, gdyż mogą otrzymać coś „ekstra”. Choć w gruncie rzeczy pozostają tacy sami, w głębi stają się kimś innym. Symbol w tym doświadczeniu jest żywą przesłanką przeciwstawnych sobie rzeczywistości<sup>42</sup>.

## 2.2. Człowiek wobec śmierci

Śmierć Jezusa jest Jego zmartwychwstaniem, w taki sam sposób, w jaki jest nim każdy rytm inicjacyjny. Tak jak poprzez śmierć uzyskuje się pełnię życia, tak życie dopuszcza do zaistnienia śmierci, ponieważ podporządkowuje ono śmierci czyjeś ziemskie istnienie. Jakkolwiek przed życiem i śmiercią Jezusa, życie poddało śmierci wszelkie byty. Odtąd śmierć jest fenomenem, który rodzi lepsze życie – życie Zmartwychwstałego darującego je całemu światu<sup>43</sup>.

Święty Paweł uznaje śmierć, pogrzeb i zmartwychwstanie Chrystusa (zob. Rz 6, 1–11) za symbol doświadczenia paschalno-chrześcijańskiego zarówno w inicjacji każdego ochrzczonego, jak i w całej wspólnotie kościelnej. Powyższe stwierdzenie jest uznaniem prawomocności wspólnej dla każdego z podstawowych doświadczeń wspólnoty religijnej i jej życia religijnego, osiągniętym dzięki temu, co niewidzialne poprzez przesłanki tego, co widzialne<sup>44</sup>.

Ponieważ dusza jest obecna w świecie dzięki ciału, faktem niezaprzeczalnym jest stwierdzenie, że ciało jest pierwszym znakiem uobecnienia ducha, który ciągle „uczłowiecza” i uduchowia miejsce swojej obecności<sup>45</sup>.

Imię jest symbolem indywidualnego i społecznego bytu, którym jest osoba. Poprzez wyodrębnienie nas z wielości innych bytów, imię wyraża naszą osobową tożsamość<sup>46</sup>.

Rytuał inicjacji jest wydarzeniem społecznym o szczególnym znaczeniu. Poprzez swoją obrzędowość odnosi się on do całej społeczności ludzkiej<sup>47</sup>. Kultury

<sup>40</sup> Zob. M. Bourdillon, dz.cyt., s. 43–49; M. Bourdillon, M. Fortes, *Sacrifice*, London 1980.

<sup>41</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 96.

<sup>42</sup> Zob. M. Bourdillon, dz.cyt., s. 14, 24.

<sup>43</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 97.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże.



inicjacyjne poprzez określenie sposobu obecności swoich kandydatów w świecie, ukazują nam twarz bytu ludzkiego, nie pozostającego bez echa w zamyśle Tego, który go stworzył. Dzięki poszczególnym twarzom ludzkim rzeczywistością staje się to, co uniwersalne<sup>48</sup>.

Jezus doświadczył życia ludzkiego w danej kulturze, która po ludzku sądząc, uczyniła Go zdolnym do otwarcia się na inne doświadczenia ludzkie i kulturowe. To kulturowe człowieczeństwo, osiągnięte poprzez wcielenie, jest jedyną drogą do człowieczeństwa Chrystusa, poprzez które zaadoptował On całą ludzkość. Niektórzy współcześni teologowie afrykańscy w życiu Jezusa widzą stopniowy ruch do celu, którym jest doskonałość (zob. Hbr 2, 10. 7, 28. 5, 9). Jezus jako człowiek, dzięki nieskończoności swego bóstwa, jest w stanie przyjąć całą ludzkość. Może On zarówno w czasie, jak i w przestrzeni, złączyć w jedno wszystkie społeczeństwa, aby je uzdrowić i zbawić<sup>49</sup>.

### 3. ZAINICJOWANY W SPOSÓB DEFINITYWNY

Jezus jest „Mistrzem Inicjacji” na sposób definitywny i raz, i za wszystkich określony. Wszelkie inicjacje mają za zadanie wydobyć z tego, co niewidzialne tajemnice potęgi, życia, mocy i najwyższych wartości. Jezus jako „Mistrz Inicjacji”, tak jak każdy inny mistrz tego obrzędu, w formie symboli stawia przed człowiekiem najwyższe wartości. Czyni to jako pierwotny, jako jeden z wielodzietnego rodzeństwa. Potwierdza fakt, że podstawą inicjacji nie może być płaszczyzna podbojów i posiadania, ale płaszczyzna otrzymywania i dzielenia się. Cokolwiek pierwotne dziecko otrzymuje, tym dzieli się ze swoim rodzeństwem. W taki sam sposób Jezus obecny wśród nas ma prawo do zabierania głosu, ponieważ jest Słowem. Następnie dzieli się tym Słowem, obdarzając ludzi życiem i dostępem do prawdy<sup>50</sup>.

Synostwo Boże Jezusa przełożone na postawę przynależności do rodzeństwa jest fundamentem autorytetu Chrystusa. Ojciec wysłuchuje Go, a Jego rodzeństwo idzie za Nim tak, jak za starszym bratem. Na podstawie autorytetu otrzymanego od Ojca, który wszystko złożył w Jego ręce, Jezus sprawuje obowiązki najstarszego z rodzeństwa w stosunku do swoich uczniów. Pod asystencją Ducha Świętego, daje im poznać wszystko, czego nauczył się od Ojca. Uczniowie zaś, każdy w swojej kolejności, poznają tajemnice: Jego życia i misji, Królestwa oraz projekt Bożej miłości względem ludzkości<sup>51</sup>.

Śmierć Chrystusa na krzyżu jest całkowitym i decydującym symbolem misterium inicjacyjnego. Zapoczątkowuje ona erę Zmartwychwstania, w której zostaje

---

<sup>47</sup> Zob. M. Bourdillon, dz.cyt., s. 14, 47.

<sup>48</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 97.

<sup>49</sup> Tamże, s. 97–98.

<sup>50</sup> Tamże, s. 98.

<sup>51</sup> Tamże.

ustanowiona nowa wspólnota, zrodzona jako dar życia ofiarowanego raz i za wszystkich. Drzewo krzyża uznawane jest za całkowity dar, za drzewo inicjacyjnego doświadczenia. Miejszem inicjacji jest przestrzeń Kościoła, w której dochodzi do spotkania tego, co widzialne z tym, co niewidzialne. Czas trwania tego świata jest czasem dla osób, które dostępują pełni łaski Odkupienia<sup>52</sup>. Chrystus jest jedynym „Mistrzem Inicjacji” chrześcijańskiej<sup>53</sup>.

W sakramentach świętych można rozpoznać znaki i symbole inicjacji. W ciągle aktualnym procesie zmiany stadiów życia ludu Bożego obserwowanego w regularnych odstępach czasowych zawarte są elementy misterium<sup>54</sup>. Przez chrzest mamy współudział w inicjacyjnej śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>55</sup>.

Wśród najwyższych wartości, które Jezus pozostawia swoim uczniom jako symbol, jest radykalna nowelizacja ducha służby. Jezus jako Mistrz stał się sługą swego rodzeństwa. Ofiarował samego siebie w takim stopniu, do jakiego tylko prawdziwa miłość jest zdolna. Poddawani inicjacji idą śladem Mistrza i stają w obliczu chrześcijańskiego wypełnienia<sup>56</sup>.

Przykazanie miłości, Królestwo Boże i wymagania płynące z zachowywania rad ewangelicznych są wyrazem radykalnie nowego daru ofiarowanego przez „Mistrza Inicjacji” tym, którzy kroczą wyznaczoną przez Niego w tym celu drogą<sup>57</sup>. Współudział w Jego inicjacji domaga się od człowieka pójścia śladami inicjacyjnymi Chrystusa na krzyż<sup>58</sup>.

Chrystus, w przeciwieństwie do ziemskich mistrzów inicjacji obieranych przez ludzi, jest wypełnieniem planu inicjacyjnego. To, o czym mówi, całkowicie potwierdza swoim przykładem i nie wygłasza niepotrzebnych mów. Poprzez całkowite zsolidaryzowanie się ze swym rodzeństwem staje się stwórcą nowego życia i w pełni wypełnia wolę Ojca. W taki sposób Chrystus wypełnia pragnienie zawarte w każdym projekcie inicjacyjnym – z jednej strony ustanawia początek i stopniowy rozwój, z drugiej kieruje i towarzyszy kandydatom na całej drodze wiodącej do jednego celu<sup>59</sup>.

W Jezusie Chrystusie, dzięki Jego wierności kruchemu ludzkiemu rytmowi życia i ludzkiemu pragnieniu osiągnięcia niewidzialnej nieskończoności, mamy do czynienia z definitywnym modelem inicjacji<sup>60</sup>.

Jednym z podstawowych współczesnych afrykańskich modeli chrystologicznych jest Jezus jako „Głowa i Mistrz Inicjacji”. Teologowie afrykańscy w swoich

---

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Zob. Ch. Nyamiti, dz.cyt., s. 9.

<sup>54</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 98.

<sup>55</sup> Zob. Ch. Nyamiti, dz.cyt., s. 9.

<sup>56</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 98.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Zob. Ch. Nyamiti, dz.cyt., s. 9.

<sup>59</sup> Zob. A. T. Sanon, dz.cyt., s. 99.

<sup>60</sup> Tamże.

opracowaniach problemu w większości wychodzą od nieco szczegółowszego wyjaśnienia afrykańskich obrzędów inicjacji<sup>61</sup>.

Po dokonaniu antropologicznego opisu inicjacji, tradycyjne elementy inicjacji przekładane są na chrześcijańskie rozumienie tajemnicy Chrystusa. Różne stadia życia Jezusa interpretowane są w świetle Pisma Świętego i afrykańskiego sensu inicjacji<sup>62</sup>.

Szczytu inicjacji Chrystusa teologowie dopatrują się w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Wydarzenia te obejmują próby inicjacyjne i przejście na wyższy poziom w hierarchii. Nie są one obce afrykańskiemu rytowi inicjacji<sup>63</sup>.

Takie określenia jak „Zbawiciel”, „Zdobywca”, „Pan” oraz pojęcia „narodzenie”, „chrzest”, „śmierć” i „zmartwychwstanie” odnoszące się do Jezusa Chrystusa, mają swoje odpowiedniki w przejściowych momentach życia Afrykańczyka i w afrykańskich obrzędach inicjacji<sup>64</sup>.

Z chrystologii przodków można wyciągnąć kilka wniosków. Jako ten, który został wtajemniczony, Jezus jest Głową i Mistrzem naszej inicjacji: poprzez stanie się doskonałym, Jezus zostaje „Mistrzem Inicjacji” dla tych, którzy są Mu posłuszni (zob. Hbr 5, 9). Motywem Jezusowego postępowania jest miłosierdzie. Jego inicjacja miała miejsce tylko jeden raz i za wszystkich, tworząc nową wspólnotę inicjacyjną, wprowadził On we wszystkich tradycjach radykalną nowość, która nigdy nie przeminie<sup>65</sup>.

Wskazuje się także inne elementy inicjacyjne związane z życiem Chrystusa takie, jak: Jego sekret mesjański (zob. Mk 1, 44. 3, 12), użycie symboli i znaków (przypowieści), solidarność (inicjacja Chrystusa dotyczyła także nas), Krzyż (drzewo inicjacji), Kościół (miejsce inicjacji), czas inicjacji (czas łaski), globalny akt inicjacji (sakramenty)<sup>66</sup>.

Jest kilka motywów, które przemawiają za tym modelem chrystologicznym.

Po pierwsze, poprzez uciekanie się do symboli i symbolicznej tradycji ludzkiej, można Jezusa uznać za „Mistrza Inicjacji” transcendującego granice swojej partykularnej tradycji. Należał On do swojej własnej tradycji kulturowej, w którą był wrośnięty, dzięki niej otwiera dla siebie tradycje innych społeczeństw.

Po drugie, Jezus prowadzi wszystkich członków tych różnorodnych tradycji do jedności. Poprzez tych, którzy prezentują tak wielką różnorodność, objawia to do czego podążają – sekret Królestwa Bożego, które nie może być podbite tylko darowane.

---

<sup>61</sup> A. T. Sanon, *Maître d'initiation*, w: *Chemins de la christologie africaine. Enraciner l'évangile: initiations africaines et pédagogie de la foi*, Paris 1982 s. 143–166.

<sup>62</sup> Zob. Ch. Nyamiti, dz.cyt., s. 8.

<sup>63</sup> Tamże, s. 9.

<sup>64</sup> Tamże, s. 4.

<sup>65</sup> Tamże, s. 9.

<sup>66</sup> Tamże.

---

Po trzecie, Chrystus wprowadza w strukturę efemerycznej i fragmentarycznej pedagogii ludzkiego życia rozstrzygającą i nieprzemijającą nowelizację – misterium osiągalne poprzez proste czyny i ryty życia powszedniego, będące znakami Jezusowego daru życia i Jego obecności.

Jezus po trzykroć zasługuje na tytuł „Mistrza Inicjacji” z powodu tego, Kim jest, czy też Kim kulturowo dla nas się staje; z powodu tego, co czyni z tradycji inicjacyjnych oraz z powodu tego, co podejmuje na drodze pedagogii chrześcijańskiej, aby dać nam siebie poznać.

**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.

**Słowa kluczowe:** chrystologia, afrykańskie modele chrystologiczne, inicjacja afrykańska, inkultuacja, Afryka.

KS. ARKADIUSZ DOMASZK SDB

## ZDOLNOŚĆ WIERNYCH ŚWIECKICH DO PRZEPOWIADANIA SŁOWA BOŻEGO

### 1. WPROWADZENIE

Sobór Watykański II uwydatnił trzy funkcje Chrystusa i Kościoła zarazem, tj. misję prorocką, kapłańską i królewską. Trzecia księga Kodeksu Prawa Kanonicznego uwidacznia oddzielenie misji nauczania Kościoła od innych zagadnień kanonicznych<sup>1</sup>. Pośród wielu zadań profetycznych Kościoła, normowanych w księdze trzeciej, znajduje się m.in. posługa słowa Bożego.

W kanonicznym ujęciu kościelne posługiwanie słowu Bożemu dotyczyłoby zwłaszcza dwóch przestrzeni: przepowiadania i katechezy<sup>2</sup>. Termin przepowiadanie (*praedicare*) określa tę część posługi słowa Bożego, która wiąże się z kaznodziejstwem Kościoła<sup>3</sup>. „Przepowiadaniu słowa Bożego poświęcone są kanony od

---

<sup>1</sup> Por. Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. promulgatus, Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 (dalej KPK 1983); P. G. Marcuzzi, *Introduzione al libro III*, w: *Codice di Diritto Canonico*, a cura di T. Bertone, Roma 1983, s. 473.

<sup>2</sup> Słowo Boże w różnorodny sposób może dotrzeć do człowieka. Jednakże te dwa sposoby: przepowiadanie i katecheza, zajmują centralną i uprzywilejowaną pozycję w Kościele, por. J. A. Coriden, *Introduction and commentary*, w: *New commentary of the Code of Canon Law*, ed. J. P. Beal, J. A. Corriden, T. J. Green, New York–Mahwah 2000, s. 920; J. A. Fuentes, *Introducción y comentario*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, ed. A. Marzoa, J. Miras y R. Rodríguez-Ocaña, vol. III/1, Pamplona 1997, s. 78. O wielości form w posługiwaniu słowu Bożemu, zob. kan. 761 KPK 1983: „Do głoszenia nauki chrześcijańskiej należy stosować różne dostępne środki, zwłaszcza przepowiadanie i nauczanie katechetyczne, które zajmują zawsze naczelne miejsce; następnie przedstawianie nauki w szkołach, w akademiach, na konferencjach i różnego rodzaju zebraniach; upowszechnianie jej przez publiczne deklaracje, dokonywane przez kompetentną władzę z okazji pewnych wydarzeń, nadto przez słowo drukowane oraz inne środki społecznego przekazu”.

<sup>3</sup> Termin: przepowiadanie wydaje się trudne do sprecyzowania; na temat tego wyrażenia zob. także J. Stacey, *Preaching*, w: *A new dictionary of christian theology*, ed. A. Richardson, J. Bowden, Norwich 1984, s. 458–460. O posłudze słowa Bożego jako terminie technicznym, odnoszącym się do przepowiadania i katechezy, mówił A. Montan. To wyrażenie odróżnia się od głoszenia Ewangelii,

762 do 772 i chociaż nie definiują one wprost terminu przepowiadanie, z tekstów wynika, że *praedicatio* oznacza ustny przekaz żywego słowa Bożego, które objawia się przede wszystkim przez usta kapłanów, którzy powinni uznać przepowiadanie za swój podstawowy obowiązek<sup>4</sup>.

Zagadnienie posługi słowa Bożego w treści poszczególnych kanonów koncentruje się wokół głoszenia Ewangelii, która jest esencją i formą centralną służby słowa<sup>5</sup>. Przepowiadanie Ewangelii jest zadaniem i jednocześnie odpowiedzialnością wszystkich członków Ludu Bożego<sup>6</sup>. W ramach tego wspólnego prawa i

które z kolei może być używane w bardzo szerokim znaczeniu – wszelkiego głoszenia orędzia chrześcijańskiego, por. tenże, *La funzione di insegnare della Chiesa*, w: *La normativa del nuovo Codice*, a cura di E. Cappellini, Brescia 1983, s. 144. W poprzednim Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. prawodawca użył terminu *concio* – kazanie, który był analogiczny do współczesnego – *praedicare*. Por. *Codex Iuris Canonici, Pii X pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1956 (dalej CIC 1917), can. 1337–1348.

<sup>4</sup> Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 95.

<sup>5</sup> „*Il ministero della Parola di Dio coincide sostanzialmente con l'annuncio del Vangelo, che della Parola di Dio è l'essenza, la forma più alta e perfetta, la manifestazione definitiva*”, L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico, Commento giuridico-pastorale*, t. II, Roma 1996, s. 12. Por. także M. A. Sanches Gomez, *El anuncio del Evangelio en el Código de Derecho Canonico*, Introduccion al Libro III: „De Ecclesiae munere docendi”, Valencia 1990; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1–2, Katowice 1995. Na centralne znaczenie głoszenia Ewangelii w świecie współczesnym wskazał papież Paweł VI w oddzielnej adhortacji, zob. *Evangelii nuntiandi*, 8 XII 1975 r., AAS 68 (1976), s. 5–76, PPK, t. 8, z. 1, nr 14697–14902. Zob. także Jan Paweł II, *Adhortacja Vita consecrata*, 25 III 1966 r., Ząbki 1996, nr 81.

<sup>6</sup> Współodpowiedzialność wszystkich podmiotów w Kościele za posługę słowa przenika myśl o komunii eklezjalnej, por.: „Owa wspólna odpowiedzialność za posługę słowa, realizowana wedle różnych stopni reprezentacyjności i władzy oraz w zgodzie z różnorodnością specjalnych funkcji, zawiera się zatem w logice komunii kościelnej na każdym poziomie jej różnych wyrazów: od Papieża [...], aż do wiernego świeckiego [...]. Oznacza to, że przed wszelkim ostatecznym upoważnieniem teologicznym do mówienia w imieniu Kościoła, każdy wierny jest zobowiązany na mocy sakramentu bierzmowania – który go włącza w komunię świadków – do głoszenia »nie siebie samych, ale Chrystusa Jezusa« (2 Kor 4, 5). A jest to możliwe jedynie wówczas, gdy zachowuje się ciągle, także we własnym sposobie działania, komunij z całym Kościołem (kan. 209 § 1)”, L. Gerosa, *Prawo Kościoła, Podręczniki teologii katolickiej* (Amateca), t. 12, Poznań 1999, s. 113. O profetycznej służbie w głoszeniu Ewangelii przez wszystkie grupy wiernych Kościoła, por. *Synod Biskupów. Zgromadzenie specjalne dla Europy. Deklaracja – abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*, Warszawa 1992, s. 14–15; Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte*, 6 I 2001 r., Poznań 2001, nr 40; W. Łydka, *Nauczanie Kościoła*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 334; J. L. Santos, *Predicazione*, w: *Nuovo dizionario di diritto canonico*, a cura di C. Corral Salvador, V. Paolis, G. Ghirlanda, Torino 1993, s. 814–817; M. C. Hillert, *Preaching*, w: *The new dictionary of theology*, J. Komonchak, M. Collins, D. A. Lane, Wilmington–Delaware 1988, s. 791–797; P. V. Paolis, *La funzione di insegnamento nel Codice di Diritto Canonico*, „*Seminarium*” 41 (1989) nr 3–4, s. 452–455; J. Syryjczyk, *Przepowiadanie słowa Bożego i nauczanie katechetyczne według norm nowego prawa kościelnego*, w: *Duszpasterstwo w świetle Nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Syryjczyk, Warszawa 1985, s. 138. Zadania profetyczne wiernych wynikają z wszczęcia w Chrystusa poprzez sakrament chrztu, por. KPK 1983, kan. 204 § 1.

obowiązku występują pewne różnice, gdy dzielimy wiernych na duchownych i świeckich. Poszukiwania poniższego rozważania zostaną skupione na laikacie. Na ile wierni świeccy powinni bądź mogą przepowiadać słowo Boże, według aktualnego prawodawstwa Kościoła.

Poszukiwania badawcze w poniższym artykule dotyczą osób, które podejmują zadanie przepowiadania. To oznacza, że inne zagadnienia dotyczące tej kwestii, jak przedmiot i metody, nie zostaną uwzględnione w tym opracowaniu.

## 2. UDZIAŁ WIERNYCH ŚWIECKICH W PRZEPOWIADANIU

Skoro głoszenie słowa Bożego jest zadaniem całego Ludu Bożego, tzn. także świeckich, którzy stanowią przecież najliczniejszą grupę w Kościele. W drugiej księdze Kodeksu z 1983 r. znaleźć można podobne określenie funkcji Ludu Bożego: „Wszyscy wierni mają obowiązek i prawo współpracy w tym, aby Boże przepowiadanie zbawienia rozszerzało się coraz bardziej na wszystkich ludzi każdego czasu i całego świata”<sup>7</sup>. Głoszenie to w odniesieniu do wiernych świeckich dokonuje się przede wszystkim poprzez świadectwo ich życia, przez słowo i przykład życia chrześcijańskiego<sup>8</sup>. Świadectwo życia jest pierwszym środkiem ewangelizacyjnym, co uwydatnił papież Paweł VI: „[...] w Kościele za pierwszy środek ewangelizowania należy uważać świadectwo życia prawdziwie i ściśle chrześcijańskiego, które trwa w nierozłącznej wspólności z Bogiem, a zarazem w nieograniczonej gorącości ducha poświęcania się dla innych [...]”<sup>9</sup>. Świadectwo to jest misją specyficzną laikatu i prowadzi do przemiany świata<sup>10</sup>. Tak rozumiany przykład życia ogarnia wszystkie płaszczyzny ludzkie: rodzinną, pracy, wszelkie struktury społeczne i polityczne itd.<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Tamże, kan. 211. Por. Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, 30 XII 1988 r., Wrocław 1990, nr 33.

<sup>8</sup> Por. KPK 1983, kan. 759. Już w pierwszej wersji księgi trzeciej z 1977 r., odnośnie do kan. 1327 poprzedniego Kodeksu, zaproponowano rozszerzenie grona osób – współpracowników biskupa. W łączności z nauką Soboru Watykańskiego II wskazano w projekcie na zakonników i świeckich, których biskup diecezjalny powinien dobrać sobie do wypełnienia obowiązku nauczycielskiego. Chodziło o osoby zakonne i doświadczonych (odpowiednich) świeckich, por. PPK, t. 11, z. 1, nr 21120; por. także „Communicationes” 19 (1987), s. 237–238.

<sup>9</sup> *Evangelii nuntiandi*, PPK, t. 8, z. 1, nr 14768. „Człowiek współczesny bardziej wierzy świadkom aniżeli nauczycielom, bardziej doświadczeniu aniżeli doktrynie, bardziej życiu i faktom aniżeli teoriom. Świadectwo życia chrześcijańskiego jest pierwszą i niezastąpioną formą misji. Chrystus, którego misję przedłużamy w czasie, jest »Świadkiem« w pełnym tego słowa znaczeniu i wzorem chrześcijańskiego świadectwa. Duch Święty towarzyszy drodze Kościoła i włącza go w świadectwo, które on sam daje Chrystusowi”, Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7 XII 1990 r., Poznań 1991, nr 42. Por. także J. Herranz, *Studi sulla...*, s. 247–249.

<sup>10</sup> Por. J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 88; J. Dyduch, *Udział świeckich w misji prorockiej Chrystusa i Kościoła*, RTK 35 (1988), z. 5, s. 8–9.

<sup>11</sup> Por. J. A. Coriden, dz.cyt., s. 923.

Fundamentem teologicznym i uzasadnieniem tak rozumianego świadectwa są przyjęte sakramenty. Wierni świeccy na mocy chrztu i bierzmowania uczestniczą w posłudze słowa Bożego<sup>12</sup>. Norma kanoniczna, która łączy apostołstwo świeckich z przyjętymi przezeń sakramentami, jest owocem Soboru Watykańskiego II<sup>13</sup>.

Świadectwo życia wiernych świeckich jest ich zwyczajnym udziałem w misji nauczycielskiej Kościoła. Kanon 759 Kodeksu z 1983 r. uznaje (obok świadectwa) również aktywny udział świeckich w posłudze słowa: „Wierni świeccy na mocy chrztu i bierzmowania są świadkami ewangelicznego orędzia przez słowo i przykład życia chrześcijańskiego. Mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa”<sup>14</sup>. Świeccy jako współpracownicy, mogą aktywnie podjąć zadania w posłudze słowa, a więc i w przepowiadaniu<sup>15</sup>. Funkcja ta nie jest zwyczajnym zadaniem świeckich, nie jest im ontologicznie przypisana<sup>16</sup>. Dlatego treść kanonu wskazuje na współpracę<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Por. KPK 1983, kan. 225 § 1, kan. 759. Por. także L. Chiappetta, dz.cyt., s. 14; E. Zanetti, *I laici possono predicare e insegnare nella Chiesa?*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 2 (1989), nr 1, s. 269. Kan. 759 uzyskał swą odrębność od innych kanonów wstępnych, pierwszego tytułu księgi trzeciej, w redakcji schematu kodeksowego z 1980 r. Świeccy są świadkami poprzez słowo i przykład, co wiąże się z konsekwencją mocy sakramentu chrztu i bierzmowania, por. „Communications” 29 (1997), s. 31, 95. Po nieznacznych zmianach znalazł się następnie jako kan. 759 w *Schema Novissimum* z 1982 r.

<sup>13</sup> Misja nauczycielska Kościoła, w której jest też miejsce dla świeckich, występuje w triadzie zadań wskazanych przez Sobór Watykański II. Zaznaczenie owych trzech zadań znajduje swoje odbicie w dokumentach powszechnych i partykularnych, zob. Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, nr 14; *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 904–907, Poznań 1994; *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 145–148.

<sup>14</sup> Ogląd kanonów wstępnych do pierwszego tytułu rodzi wątpliwość, czy przedstawiają one elementy wspólne uprzywilejowanych form (przepowiadania i katechezy), czy też dają szeroki obraz środowiska ewangelizacyjnego, por. P. Urso, *Il ministero della parola divina: predicazione e catechesi (can. 781–792)*, w: *Gruppo italiano docenti di diritto canonico – La funzione di insegnare della Chiesa*, XIX Incontro di studio passo della Mendola – Trento, 29 VI–3 VII 1992, Milano 1994, s. 29.

<sup>15</sup> Zauważa się wątpliwość, czy współpraca świeckich nie jest zbyt wyjątkowa i jakby tylko zastępcza, zob. P. Urso, dz.cyt., s. 30. Również inny autor dodaje, że posługa słowa Bożego nie jest dla świeckich tylko czynnością zastępczą: „Wydaje się, że norma wstępna przyznająca świeckim prawo do współpracy z biskupami i kapłanami w wykonywaniu posługi słowa nie znajduje pełnego odzwierciedlenia w następczych normach szczegółowych. Norma o głoszeniu słowa Bożego przez świeckich w kościołach posiada tyle zastrzeżeń, że praktycznie trudno tu mówić o współpracy w wykonywaniu posługi słowa”, J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985, s. 135; tenże, *Udział świeckich...*, s. 10. Por. także G. Feliciani, *La predicazione dei laici nel Codice del 1983*, w: *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, Madrid 1989, s. 891.

<sup>16</sup> C. J. Errázuriz rozważa możliwość współpracy świeckich w posłudze słowa Bożego jako zdolność fundamentalną laikatu. Istnienie takiej zdolności ogólnej nie zmienia stanu prawnego świeckich i konsekwentnie różnego rodzaju apostołatów (laikatu i duchowieństwa). Mimo istnienia tej generalnej zdolności laikatu, udział w pewnych zadaniach duchowieństwa domaga się aktu hie-



Jeśli świeccy zostaną powołani przez pasterzy Kościoła, to współpracują i współuczestniczą w odniesieniu do posługi słowa<sup>18</sup>. Współdziałanie świeckich wiąże się z określonymi warunkami. Są nimi przede wszystkim „konieczność Kościoła” i brak szafarzy: „Tam, gdzie to doradza konieczność Kościoła, z braku szafarzy, także świeccy, chociażby nie byli lektorami lub akolitami, mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, mianowicie: posługę słowa [...] zgodnie z przepisami prawa”<sup>19</sup>.

Możliwość współpracy świeckich z biskupem i prezbiterami w wykonywaniu posługi słowa łączy się m.in. z przepowiadaniem Ewangelii. Obecnie obowiązujący Kodeks w kan. 766 formułuje to następująco: „Świeckich można dopuścić do przepowiadania w kościele lub kaplicy, jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność albo gdy to w szczególnych wypadkach zaleca poży-

---

rarchicznego, pewnego nadania misji, por. *Il „munus docendi Ecclesiae”: diritti e doveri dei fedeli*, Milano 1991, s. 205–215.

<sup>17</sup> Współpraca wiernych świeckich nie oznacza zastępowania roli i funkcji osób duchownych w Kościele. Szerzej o teologicznych podstawach pojęcia współpracy laikatu w posłudze kapłanów, zob. Dokument międzydykasterialny, Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, 15 VIII 1997 r., „L’Osservatore Romano” 12 (1998), s. 30–34; Kongregacja dla Spraw Duchowieństwa, *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, 4 VIII 2002 r., Poznań 2002, nr 7, 23. Por. także wypowiedzi interpretujące instrukcję *Ecclesiae de mysterio*: H. Schambeck, *Struktura laikatu*, „L’Osservatore Romano” 12 (1998), s. 43–44; F. Moraglia, *Pozytywna rola świeckich w misji Kościoła*, „L’Osservatore Romano” 12 (1998), s. 45–46; F. X. Maier, *Refleksje o wiernych niewyświęconych i o posłudze kapłańskiej*, „L’Osservatore Romano” 12 (1998), s. 46–47; J. Ratzinger, *Kilka uwag ogólnych na temat zasad i kwestii doktrynalnych*, „L’Osservatore Romano” 12 (1998), s. 47–48; J. Dyduch, *Udział świeckich w potrójnej misji Kościoła w świetle instrukcji Ecclesiae de mysterio*, w: *Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo hierarchiczne. Materiały spotkania wykładowców prawa kanonicznego* (WSD Ojców Franciszkanów, Katowice–Panewniki, 16 IV 1988 r.), red. A. Kaczor, Lublin 1998, s. 43–44; M. Łaszczyk, *Udział wiernych świeckich w sakramentalnej posłudze kapłanów. Posługa pastoralna Instrukcji o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, AK 136 (2001), z. 2, s. 290–299; T. Lewandowski, *Udział laikatu w przepowiadaniu kościelnym. Wokół „Instrukcji o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów”*, AK 133 (1999), z. 1, s. 15–26. Zob. także wcześniejszy dokument Magisterium kościelnego, który rozróżnia posługi i charyzmaty świeckich. Kościół oddziela bowiem posługi, urzędy i funkcje związane z sakramentem święceń od tych, które są właściwe dla świeckich, Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, nr 21–24.

<sup>18</sup> Fakt, że niektóre formy apostołstwa świeckich nie są autonomiczne, podkreśla zależność od hierarchii kościelnej. W określonych sytuacjach wymagana jest misja, jako mandat udzielony przez władzę kościelną, por. J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 89; G. Feliciani, *La predicazione...*, s. 885. G. Della Torre zauważa, że funkcje profetyczne laikatu, które nie mają charakteru oficjalnego, przez podjęcie współpracy z hierarchią na polu posługi słowa (w myśl kan. 759) nabierają znaczenia publicznego nauczania, por. G. Della Torre, *La collaborazione dei laici alle funzioni sacerdotali, profetica e regale dei ministri sacri*, „Monitor Ecclesiasticus” 109 (1984), z. 1–2, s. 147–149; tenże zaznacza dalej, że taka współpraca jest ewentualnością i ma charakter wyjątkowy oraz zastępczy, co według niego uwydatnia kan. 230 § 3, tamże, s. 163–164.

<sup>19</sup> KPK 1983, kan. 230 § 3. Por. także D. Le Tourneau, *La prédication de la parole de Dieu et la participation des laïcs au „munus docendi”: fondements conciliaires et codification*, „Ius Ecclesiae” 2 (1990), nr 1, s. 110.

tek, zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu i z zachowaniem przepisu kan. 767 § 1<sup>20</sup>. Termin „świeccy” odnosi się zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet bez żadnego różnicowania. Chodzi o tych wiernych, którzy nie przyjęli sakramentu święceń<sup>20</sup>.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że jest to wielkie novum w prawie kanonicznym. Akceptacja prawodawcy na przepowiadanie wiernych świeckich w kościele lub kaplicy jest nowością, której nie pomniejsza obwarowanie określonymi warunkami<sup>21</sup>. Poprzedni Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. pozytywnie odnosił się do kaznodziejstwa osób duchownych, ale jednoznacznie zabraniał tej funkcji świeckim, nawet gdy byli zakonnikami<sup>22</sup>.

Aktualne prawo kanoniczne uznaje zatem aktywną rolę wiernych świeckich na polu przepowiadania. Akceptacja ta nierozdzielnie łączy się z warunkami, które w sumie uprawniają świeckich do współdziałania z pasterzami Kościoła. Są nimi: pozwolenie ze strony władzy kościelnej, przepisy określone przez Konferencję Episkopatu oraz konieczność czyżytek.

Aktywne zadanie przepowiadania słowa Bożego przez świeckich jest udziałem w misji i władzy kościelnej. Jako że nie jest to ich zwyczajny udział w tym zadaniu eklezjalnym, dlatego tym bardziej domaga się umocowania prawnego<sup>23</sup>. Wymaga akceptacji ze strony władzy kościelnej. Poprzednie prawodawstwo łączyło wszelkie przepowiadanie (kaznodziejstwo) z otrzymaniem misji kanonicznej. Aktualnie prawodawca kościelny – w kan. 766 – stanowi, że świeckich można dopuścić do przepowiadania (*admitti possunt laici*). Nie używa terminu *missio canonica*, ani też *ius* (prawo biskupów). Tekst prawny nie zawiera tu innego określenia – *facultas*, jak to czyni w odniesieniu do uprawnienia prezbiterów i diakonów<sup>24</sup>. Można by

---

<sup>20</sup> Por. J. A. Coriden, dz.cyt., s. 927. Takie rozumienie terminu odnosi się też do osób, które podjęły formę życia konsekrowanego, ale bez sakramentu święceń.

<sup>21</sup> Por. J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 107–108. O pozytywnym stosunku do apostołstwa świeckich oraz funkcjach nauczycielskich laikatu, które mogą być wykonywane pod zwierzchnictwem pasterzy Kościoła, zob. Pius XII, Przemówienie *Si diligis*, 31 VI 1954 r., AAS 46 (1954), s. 316.

<sup>22</sup> Por. CIC 1917, can. 1342 § 2.

<sup>23</sup> W niektórych komentarzach można jednakże spotkać sugestie, które przepowiadanie świeckich traktują jako zwyczajne uprawnienie, zob. J. A. Coriden, dz.cyt., s. 927; „Posługa słowa spełniana przez świeckich w formie przepowiadania i katechizowania jest ich zarówno obowiązkiem, jak i prawem. [...]”, J. Dyduch, *Udział świeckich...*, s. 12.

<sup>24</sup> W trakcie obrad Papieskiej Komisji Rewizji Kodeksu poszczególni konsultorzy, wysuwając propozycję dopuszczenia świeckich do przepowiadania, używali terminu *facultas*, zob. „Communicaciones” 19 (1987), s. 244. F. J. Urrutia w odniesieniu do schematu z 1977 r. odróżniał uprawnienie do przepowiadania w ogólności od tego, które ma miejsce w trakcie liturgii, zob. F. J. Urrutia, *De Magisterio Ecclesiastico, observationes quaedam ad propositam reformationem Partis IV, Libri III, CIC*, „Periodica” 68 (1979), s. 336–337. W dalszej redakcji projektu z 1977 r. już nie używano terminu *facultas*, natomiast przepowiadanie laikatu obwarowano koniecznością sytuacji i odniesieniem do przepisów Konferencji Episkopatu, por. „Communicaciones” 19 (1987), s. 256. Odejście od zakazu do pozytywnego sformułowania owego przepowiadania świeckich (*admitti possunt laici*) przyniosła redakcja schematu kodeksowego z 1980 r., por. „Communicaciones” 29 (1997), s. 36.

więc powiedzieć, że owo dopuszczenie oddaje słowo „możliwość” lub „możność”<sup>25</sup>. Wydaje się, że jest to zatem zwykle pozwolenie lub zgoda odpowiedniego przedstawiciela władzy kościelnej<sup>26</sup>. Na takie rozumienie pozwolenia, które jednakże nie jest uprawnieniem własnym (*facultas*), wskazuje również dyskusja Papieskiej Komisji Rewizji Kodeksu nad schematem z 1982 r.<sup>27</sup>. Również instrukcja z 1997 r., dotycząca współpracy świeckich w posłudze kapłanów, określa, „że w żadnym przypadku nie może tu być mowy o prawie własnym, jakie przysługuje biskupom, ani o uprawnieniu, jakie mają kapłani lub diakoni”<sup>28</sup>. Na bazie ogólnej zdolności do podjęcia przepowiadania opiera się konkretne pozwolenie władzy kościelnej, ale nie jest to prawo własne laikatu<sup>29</sup>. Przepowiadanie laikatu w kościołach i kaplicach

<sup>25</sup> „Come è facile vedere, non si parla né di »missione canonica«, né di un »diritto«, né di una »facoltà«, ma di una »possibilità«”, P. Urso, dz.cyt., s. 35; „Per i laici, dunque, non si tratta di vera e propria facoltà. Alcuni parlano di un »permesso« o di una »facoltà speciale« concessa al laico. Sta di fatto che il nuovo Codice [...] autorizza in generale la predicazione dei laici”, T. Vanzetto, *Predicazione dei laici nelle chiese e negli oratori. Commento alle delibere CEI*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 3 (1990) nr 1, s. 132; E. Zanetti, *I laici possono...*, s. 268–270; G. Feliciani, *La prédication des laïcs dans le code*, „L’Année Canonique” 31 (1988), s. 125–127. W przepisach poszczególnych Konferencji Episkopatu używane są bardzo różnorodne terminy: mandat, misja kanoniczna, pozwolenie, uprawnienie czy autoryzacja, por. P. Urso, dz.cyt., s. 36.

<sup>26</sup> J. A. Fuentes zaznacza, że współpraca świeckich koniecznie łączy się z aktem władzy hierarchicznej i zależność ta w odniesieniu do przepowiadania jest misją w ścisłym znaczeniu. Termin misja w ujęciu J. A. Fuentes jest być może uzależniony od sformułowania prawa Konferencji Episkopatu Hiszpanii wobec dopuszczenia świeckich do przepowiadania, por. J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 89. 110–111. Również J. Dyduch mówi o misji kanonicznej, której udziela świeckim biskup. W rozumieniu tego autora: „Trzeba wszakże pamiętać, że udzielenie w tym wypadku misji kanonicznej nie jest dopuszczeniem świeckich do uczestnictwa w misji prorockiej Kościoła, gdyż takową otrzymali oni od Chrystusa. Jest ona tylko aktem prawnym porządkującym i koordynującym spełnianie misji prorockiej Kościoła, którą hierarchia wykonuje wspólnie z laikatem”, tenże, *Udział świeckich...*, s. 12. O naturze tej „misji”, por. także E. Signorile, *La predicazione dei laici e il divieto d’omelia*, Roma 1994, s. 89; E. Zanetti, *I laici nel munus docendi della Chiesa, w: I laici nella ministerialità della Chiesa, XXVI Incontro di Studio Centro Dolomiti „Pio X” – Borca di Cadore 28 giugno – 3 luglio 1999*, a cura di Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 2000, s. 205–206.

<sup>27</sup> Por. „Communications” 15 (1983), s. 95.

<sup>28</sup> Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, art. 2 § 3.

<sup>29</sup> Por. J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 108–109; F. Coccopalmerio, *Il ministero del parroco nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, „Orientamenti Pastoral” 33 (1985) nr 5, s. 30; G. Feliciani, *La predicazione...*, s. 887–889. Rozróżnienie ogólnej zdolności laikatu do podjęcia przepowiadania od uprawnień płynących z sakramentu święceń, por.: „Inoltre, tenendo presente che il CIC utilizza il termine »facoltà« per denominare la situazione giuridica dei presbiteri e dei diaconi riguardo alla predicazione (cfr. can. 764), ritengo che il semplice permesso di cui al can. 766 possa essere inteso come una situazione giuridica meno stabile e soprattutto meno radicata nella condizione personale del soggetto che una vera facoltà. In effetti, i chierici sono sacramentalmente destinati, tra l’altro, a predicare, rappresentando Cristo in virtù del loro carattere sacramentale proprio. [...] Trattandosi dei battezzati non ordinati, la situazione è diversa: essi certo possono predicare, ma solo in qualità di collaboratori dei ministri ordinati e non invece come chi esercita una funzione di cui si è titolare [...]”, C. J. Errázuriz, dz.cyt., s. 219.

nie może być jednak postrzegane jako nauczanie prywatne – świeccy nie przemawiają tylko we własnym imieniu<sup>30</sup>. Omawiane pozwolenie może pośrednio wynikać z nadania urzędu w Kościele albo jest bezpośrednio udzielone do określonych wydarzeń, jest ono terminowe lub bezterminowe<sup>31</sup>.

Przepowiadanie, o którym mówi kan. 766 Kodeksu z 1983 r., odnosi się do określonych miejsc świętych. Gdy dokonuje się ono w kościołach i kaplicach, to nabiera oficjalnego i publicznego charakteru<sup>32</sup>. Również i ten aspekt wskazuje na wymóg aprobaty kościelnej, akceptacji ze strony osób sprawujących władzę w Kościele. Analizowany kanon nie odnosi się do możliwości przepowiadania osób świeckich poza miejscami świętymi. Oznacza tym samym, że poza tak wyznaczonymi miejscami mogłaby zaistnieć posługa słowa w wykonaniu osób świeckich<sup>33</sup>, np. w domach prywatnych podczas spotkań modlitewnych, w trakcie procesji religijnych na placach i ulicach, Drodze krzyżowej, ludowych nabożeństwach maryjnych itd.<sup>34</sup> To pozytywne stwierdzenie możliwości posługi słowa w miejscach innych niż kościoły i kaplice, należy łączyć z myślą aktualnego kan. 759, tj. dotyczącą pomocniczej roli laikatu, która dokonuje się pod zwierzchnictwem hierarchii kościelnej. Wydanie dokładniejszych norm dotyczących przepowiadania świeckich poza kościołami i kaplicami leży w kompetencji biskupa diecezjalnego, na mocy kan. 772 § 1 Kodeksu z 1983 r.<sup>35</sup>. Przepowiadanie laikatu poza kościołami i kapli-

---

<sup>30</sup> *Resta tuttavia il fatto che in forza di tale permesso, comunque sia dato dalla autorità competente, la predicazione nelle chiese viene compiuta dal laico non a nome proprio, bensì in comunione con il Vescovo e in comunione con la Chiesa: da qui la sua autorevolezza*”, E. Zanetti, *I laici possano...*, s. 270. Por. też L. Gerosa, dz.cyt., s. 118.

<sup>31</sup> Por. J. A. Coriden, dz.cyt., s. 927. W wypadku pozwolenia, zwłaszcza habitualnego, konieczne jest uprzednie przygotowanie i poinformowanie wspólnoty eklezjalnej o świeckich, którzy podejmą posługę słowa, por. P. Urso, dz.cyt., s. 36. O innych socjologicznych uwarunkowaniach przepowiadania świeckich, które wpływają na pozytywne efekty duszpasterskie tegoż głoszenia, por. H. M. Legrand, *I laici e la predicazione*, „*Sacra Doctrina*” 29 (1984) nr 3–4, s. 353–356.

<sup>32</sup> Por. J. A. Coriden, dz.cyt., s. 927.

<sup>33</sup> Por. J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 110. Por. także: „Świeckich dopuszcza się do przepowiadania poza liturgią w kościele lub kaplicy, po uprzednim pozwoleniu ordynariusza. Warunek ten nie odnosi się do wystąpień w innych pomieszczeniach, o czym decyduje proboszcz”, *Synod Archidiecezji Przemyskiej 1995–2000. Statuty i aneksy*, Przemysł 2000, statut 241.

<sup>34</sup> Por. T. Vanzetto, dz.cyt., s. 131. Innym zagadnieniem, związanym z przepowiadaniem świeckich, jest ich działalność wewnątrz ruchów i stowarzyszeń kościelnych. Trudno domagać się mandatu dla świeckich moderatorów przy każdym ich wystąpieniu. Niemniej biskup powinien wyznaczyć duszpasterza, który będzie asystentem kościelnym konkretnej grupy czy stowarzyszenia, por. tamże, s. 136.

<sup>35</sup> G. Feliciani zauważa także, że normy kan. 766 nie można rozszerzać na sanktuaria. To znaczy, iż Konferencja Episkopatu reguluje przepowiadanie ściśle w kościołach i kaplicach, ale bez mandatu papieskiego nie może odnosić się do innych świętych miejsc, a więc np. do sanktuariów, jeśli nie są kościołami czy kaplicami, por. G. Feliciani, *La predicazione...*, s. 885. W kontekście wypowiedzi G. Feliciani, por. KPK 1983, kan. 1230, 455 § 1, 455 § 4.

cam, obok przestrzegania norm biskupa diecezjalnego, domaga się ponadto zgody duszpasterza, który kieruje daną parafią czy grupą wiernych<sup>36</sup>.

Osobą, która zezwala świeckim na przepowiadanie, jest biskup diecezjalny. To on przede wszystkim jest moderatorem całej posługi słowa w Kościele partykularnym<sup>37</sup>. Biskup diecezjalny jest tym podmiotem władzy kościelnej, który akceptuje przepowiadanie świeckich w ogólności, a także udział konkretnych swoich diecezjan w tej posłudze. Kanon 766 Kodeksu z 1983 r. odnosi pozwolenie (biskupa) do norm wydanych przez Konferencję Episkopatu. Przepisy wspólne dla określonej Konferencji Episkopatu ujednolicają praktykę przepowiadania przez świeckich w danym kraju czy regionie<sup>38</sup>. Potrzeba wspólnych przepisów w określonym kraju wydaje się szczególnie użyteczna, ponieważ pozwalają one uniknąć zdziwienia i niepokoju wśród wiernych, co mogłoby zaistnieć przy różnej praktyce w sąsiednich diecezjach<sup>39</sup>. Zatem wspólne przepisy wyznaczają ramy dalszych decyzji (pozwoleń) biskupa diecezjalnego, który na ich bazie precyzuje zastosowanie norm do konkretnych sytuacji i osób<sup>40</sup>. „Kan. 766 stanowi ponadto, że należy zawsze postępować *iuxta Episcoporum conferentiae praescripta*. W tej ostatniej klauzuli cytowany kanon wskazuje zasadniczą podstawę, na jakie 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, aby dopomóc biskupowi diecezjalnemu w podejmowaniu właściwych decyzji duszpasterskich, związanych z samą naturą urzędu biskupiego”<sup>41</sup>.

Przykładowo, Konferencja Episkopatu Włoch ustanowiła w omawianej kwestii dwa wymagania. Po pierwsze, świeccy powinni spełniać takie warunki, jak: czystość wiary, przygotowanie teologiczno-duchowe, przykładność życia, zdolność do komunikowania się z innymi. Po drugie, mandat do przepowiadania świeccy otrzymują od ordynariusza miejsca<sup>42</sup>. Przy takim ustaleniu Konferencji

<sup>36</sup> Por. T. Vanzetto, dz.cyt., s. 131–132; G. Feliciani, *La predicazione...*, s. 885.

<sup>37</sup> Kan. 756 § 2 wskazuje na biskupów jako moderatorów słowa Bożego w powierzonych im pieczy Kościołach partykularnych. Podobnymi moderatorami są prałaci i opaci terytorialni, wikariusze i prefekci apostołscy oraz administratorzy apostołscy, którzy jako zwierzchnicy wspólnot wiernych są zrównani w prawach z biskupem diecezjalnym, por. KPK 1983, kan. 368, 381 § 2.

<sup>38</sup> Por. P. Urso, dz.cyt., s. 35. Por. także dyskusję nad schematem z 1982 r., „Communications” 15 (1983), s. 96.

<sup>39</sup> Por. G. Feliciani, *La predicazione...*, s. 883.

<sup>40</sup> Por. J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 110–111; G. Feliciani podaje nawet przykład dekretu generalnego Konferencji Episkopatu Hondurasu, w którym mówi się o przepisach dla całego kraju, ale również i tych wydawanych na poziomie diecezjalnym, G. Feliciani, *La predicazione...*, s. 884.

<sup>41</sup> Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, art. 2 § 3.

<sup>42</sup> Por. P. Urso, dz.cyt., s. 36. Ogólne wymagania, jakie stawia Konferencja Episkopatu, dopełniają konkretne okoliczności. Gdy do małżeństw przemawia osoba świecka, konieczne jest jej osobiste przykładowe życie małżeńskie. Gdy wystąpienie ma miejsce podczas wieczoru modlitewnego, to nie może się ono dokonać bez solidnej formacji teologiczno-duchowej przemawiającego itd., por.

Episkopatu nie jest możliwe, aby żaden proboszcz czy rektor kościoła mógł wydać pozwolenie świeckim na przepowiadanie słowa Bożego<sup>43</sup>.

Dopuszczenie wiernych świeckich do przepowiadania warunkuje następnie konieczność albo w szczególnych przypadkach pożytek. Oba te warunki podkreślają wyjątkowość udzielenia pozwolenia na głoszenie Ewangelii, w myśl kan. 766 Kodeksu z 1983 r.<sup>44</sup>. Osobliwość dopuszczenia do głoszenia w kościołach i kaplicach nie może się stać regułą Kościoła: „[...] nie może to zatem stać się zwyczajną praktyką ani nie powinno uchodzić za wyraz autentycznej promocji laikatu”<sup>45</sup>.

Co konkretnie oznaczają sformułowania – konieczność albo pożytek? Pierwsze z nich, tj. konieczność, łączy się zwłaszcza z brakiem szafarzy<sup>46</sup>. Ich nieobecność we wspólnotach powoduje straty duchowe po stronie wiernych. Obok realnej nieobecności szafarzy może zaistnieć też sytuacja, kiedy są oni obecni, ale niezdolni do przepowiadania. Dotyczy to braku zdrowia, nieznanostwa języka, w odniesieniu do obcokrajowców, albo niezdolności do komunikowania się z wiernymi<sup>47</sup>. Jeśli konieczność powodowana jest brakiem kapłanów i przedłuża się w czasie, to dopuszczenie wiernych do przepowiadania można by łączyć z jednoczesnym dopuszczeniem do posługi lektoratu, pod warunkiem że realizować ją będzie mężczyzna<sup>48</sup>.

Kolejny wymóg – pożytek, jeśli dotyczy szczególnych przypadków, jest sytuacją okazyjną. Jest to przepowiadanie pomocnicze z okazji np. szczególnych rocznic w społeczności, wizyty misjonarzy świeckich we wspólnocie, czy też reprezentantów świeckich różnych form apostołstwa, ćwiczeń duchowych, rewizji

T. Vanzetto, dz.cyt., s. 134–135. Zestawienie przepisów wydanych przez różne Konferencje Episkopatu, a które odnoszą się do kan. 766, zob. J. T. Martin De Agar, *Note sul diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, „Ius Ecclesiae” 2 (1990) nr 2, s. 602–603. Na terenie Polski, zob. *Wskazania Episkopatu Polski w sprawie udziału katolików świeckich w wykonywaniu posługi słowa*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 72 (1987) nr 6–8, s. 247–248.

<sup>43</sup> P. Urso przytacza przepisy różnych Konferencji Episkopatu. Według niektórych rozwiązań tylko biskup autoryzuje przepowiadanie świeckich, w sytuacjach sporadycznych może to uczynić proboszcz, w jeszcze innych ordynariusz miejsca albo ordynariusz zakonny, por. P. Urso, dz.cyt., s. 36–37. Wskazanie na ordynariusza miejsca, który jedynie dopuszcza wiernych do przepowiadania, nie pozbawia proboszcza czy rektora kościoła pewnej odpowiedzialności. Proboszcz czy rektor zna konkretne sytuacje i osoby świeckie i do niego należy moderowanie przepowiadaniem laikatu, por. T. Vanzetto, dz.cyt., s. 135–136. O próbach wypracowania odnośnych przepisów przez Konferencję Episkopatu USA, por. J. A. Coriden, dz.cyt., s. 928.

<sup>44</sup> Por. Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, art. 2 § 3.

<sup>45</sup> Tamże, art. 2 § 4.

<sup>46</sup> Por. KPK 1983, kan. 230 § 3; L. Chiappetta, dz.cyt., s. 18; G. Feliciani, *La predicazione...*, s. 886–887. L. Gerosa łączy konieczność (w nawiązaniu do soborowego dokumentu *Apostolicam Actuositatem*) z dotkliwym ograniczeniem swobodnego działania Kościoła, por. L. Gerosa, dz.cyt., s. 117. Zaznaczyć trzeba jednakże, że wprost kan. 766 nie łączy owej konieczności z brakiem kapłanów czy z potrzebą uzupełniania posługi kapłanów.

<sup>47</sup> Por. J. A. Coriden, dz.cyt., s. 928; G. Feliciani, *La predicazione...*, s. 887.

<sup>48</sup> Por. T. Vanzetto, dz.cyt., s. 135. O posłudze lektoratu, zob. KPK 1983, kan. 230 § 1; zob. także E. Zanetti, *I laici possono...*, s. 259–267.

życia religijnego, wieczorów modlitewnych itd.<sup>49</sup>. Niekiedy z powodu małej liczby kapłanów modlitwie wspólnotowej przewodniczy katechista. Taka sytuacja również wskazywałaby na warunek użyteczności<sup>50</sup>. Niektóre Konferencje Episkopatu wymóg pożyteczności łączą z kaplicami i kościołami w miejscach bardzo odosobnionych (wiejskich), do których niezwykle trudno jest dojechać. Bywa też, że normy wspólne zostawiają wskazanie użyteczności osądowi biskupa miejsca<sup>51</sup>.

### 3. WIERNI ŚWIECCY A HOMILIA

Przyzwolenie na przepowiadanie świeckich w kościołach i kaplicach wyklucza jednak głoszenie homilii przez nich. Jest ona zarezerwowana dla kapłanów i diakonów. Świeccy, na mocy kan. 767 § 1 Kodeksu z 1983 r., nie mogą głosić homilii. Czy to oznacza całkowite wykluczenie świeckich od tej formy głoszenia słowa Bożego? W tym miejscu należałoby wskazać na pewną różnicę. Świeccy mogą głosić słowo Boże, ale z wyłączeniem możliwości przepowiadania podczas Mszy św., której częścią jest homilia<sup>52</sup>. Takie zastrzeżenie potwierdza m.in. dyskusja w trakcie obrad Papieskiej Komisji Rewizji Kodeksu nad projektem księgi trzeciej z 1977 r.<sup>53</sup>. Przepowiadanie świeckich przed lub po Mszy św. albo w innym kontekście liturgicznym (nabożeństwa liturgii Słowa, Liturgia Godzin) jest dopuszczalne, ale nie może mieć miejsca w trakcie liturgii eucharystycznej<sup>54</sup>. Re-

---

<sup>49</sup> Por. J. A. Coriden, dz.cyt., s. 928; P. Urso, dz.cyt., s. 35–36; E. Zanetti, *I laici possano...*, s. 270. Por. także: „Z kolei bardzo zaleca się, by przedmiotem przepowiadania m.in. była także jedność i trwałość rodziny, jej zadania, dlatego też w tej tematyce najbardziej kompetentnymi i wiarygodnymi mogą być małżonkowie-rodzice. Zatem na pewno tutaj zaleca pożytek.”, H. Stawniak, *Udział małżonków-rodziców w kościelnej posłudze nauczania*, PK 37 (1994) nr 1–2, s. 167; „Może się zdarzyć, że proboszcz będzie zmuszony odwołać się do specjalisty, a nawet do współpracownika niebędącego wyświęconym kapłanem, by wygłosił naukę na określony temat. W takim wypadku musi być jasno powiedziane, że ów mówca naucza w imieniu kapłana, który zwrócił się do niego z prośbą o tę posługę, i że korzysta z jego autorytetu”, D. Bourgeios, *Duszpasterstwo Kościoła*, Poznań 2001, s. 373–374.

<sup>50</sup> Por. L. Gerosa, dz.cyt., s. 117.

<sup>51</sup> Por. G. Feliciani, *La predicazione...*, s. 887.

<sup>52</sup> W komentarzach do kan.: 759, 766 i 767 § 1, odróżnia się ogólne przepowiadanie religijne w kościołach i kaplicach od przepowiadania liturgicznego albo homiletycznego, por: *Commento al Codice...*, P. V. Pinto, dz.cyt., s. 477; L. Gerosa, dz.cyt., s. 114–116. Podobne zdanie, które wyklucza kaznodziejskie przepowiadanie świeckich podczas Mszy św. podaje W. Brandmüller. Analizując tę kwestię od strony historycznej, twierdzi on, że kazanie jako autentyczne i autorytarne nauczanie w wykonaniu laikatu, nigdy nie było akceptowane w Kościele. Problem ten występował natomiast w kontekście ruchów heretyckich, por. *Annuncio della parola e ordinazione. Il problema della predicazione dei laici alla luce della storia della Chiesa*, „Divinitas” 31 (1987) nr 1, s. 179.

<sup>53</sup> Por. „Communications” 28 (1996), s. 269–270.

<sup>54</sup> Por. L. Gerosa, dz.cyt., s. 117; autor ten wyklucza z o ogólnej zdolności do przepowiadania jedynie kapłanów przeniesionych do stanu świeckiego, por. tamże. Prawo partykularne może jednak ograniczyć tę możliwość, por.: „Należy ściśle przestrzegać przepisu kan. 767 § 1, który postanawia,

zerwację homilii dla duchownych w trakcie Mszy św. potwierdzają nadto dokumenty II Synodu Plenarnego w Polsce. „Homilia jest własną czynnością wyświęconych sług słowa: biskupa, kapłana i diakona”<sup>55</sup>.

Uzasadnieniem tego zakazu jest natura Mszy św. Między Ewangelią i Eucharystią istnieje wewnętrzny węzeł<sup>56</sup>. Nie można rozdzielać tych dwóch części Mszy św. Ten sam podmiot, który sprawuje Eucharystię, zarazem ma prawo głoszenia Ewangelii i homilii<sup>57</sup>. Jest nim kapłan, choć trzeba uzupełnić to stwierdzenie i dodać, że również diakon ma władzę przepowiadania i jest aktywnym podmiotem pierwszej części – liturgii Słowa<sup>58</sup>. Refleksja nad naturą Mszy św. prowadzi do rozróżnienia między kapłaństwem powszechnym i ministerialnym, a to z kolei rodzi określone konsekwencje<sup>59</sup>. Duchowni na mocy sakramentu święceń są przeznaczeni do przepowiadania. Natomiast laikat ma możliwość współpracy w tej dziedzinie, ale nie jest to ta sama władza (*facultas*) jak w przypadku duchownych<sup>60</sup>.

Dyspozycja kan. 767 § 1 w Kodeksie z 1983 r. rodziła jednakże pewne problemy interpretacyjne. Dlatego skierowano do Papieskiej Komisji Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego zapytanie: „Czy biskup diecezjalny może dyspensować od przepisu kan. 767 § 1, który rezerwuje głoszenie homilii kapłanowi lub diakonowi?”. Odpowiedź Komisji była bardzo krótka i negatyw-

że homilia, która jest częścią samej liturgii oraz kazanie, które wchodzi w jej miejsce, są zarezerwowane kapłanowi lub diakonowi. To samo dotyczy głoszenia słowa Bożego w czasie nabożeństw”, *Wskazania Episkopatu Polski...*, nr 4.

<sup>55</sup> *II Polski Synod Plenarny...*, s. 206.

<sup>56</sup> Por. *Commento al Codice...*, P. V. Pinto, dz.cyt., s. 480; J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 113.

<sup>57</sup> Por. J. A. Coriden, dz.cyt., s. 929; C. J. Errázuriz, dz.cyt., s. 220–221; G. Feliciani, *La predicazione...*, s. 889–890; E. Zanetti, *I laici possano...*, s. 270–271.

<sup>58</sup> Diakon nie może ważnie sprawować Mszy św., więc nie jest równy kapłanowi w uprawnieniach. Jednakże jest sługą ołtarza. Jego zadania skupiają się i wiążą z Eucharystią. Zatem osoba diakona jest pewnym wyjątkiem w tym rozróżnieniu, kto może, a kto nie może głosić homilii w trakcie Mszy św.

<sup>59</sup> Inny jest mandat do przepowiadania, jaki duchowni otrzymują w sakramencie święceń, od delegowanej władzy, której można udzielić świeckim: „[...] *Ma dal punto di vista ecclesiologicalo l'autorità del predicatore laico è soltanto un'autorità delegata*”, H. M. Legrand, dz.cyt., s. 349–350. Tenże uważa, że umieszczenie przepowiadania duchownych i świeckich na tej samej płaszczyźnie nie ma uzasadnienia eklezjologicznego. Natomiast oba typy przepowiadania (duchownych i laikatu) można zestawić ze sobą, nie tylko w znaczeniu uzupełnienia czy partycypacji, poprzez odniesienie do myśli o komunii eklezjalnej, por. tamże, s. 351–352.

<sup>60</sup> Por. J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 109–110. Por. także: „*Che tuttavia i laici, corrispondentemente alla loro missione nel mondo, siano tanto obbligati quanto indispensabili per la predicazione della fede, è fuori di dubbio. Per la realizzazione di questa missione si presenta una abbondanza di possibilità, non però la predica, cioè la predicazione autentica e autoritativa*”, W. Brandmüller, dz.cyt., s. 185.



na<sup>61</sup>. Taka odpowiedź wydaje się nie dopuszczać żadnych wyjątków w odniesieniu do głoszenia homilii przez świeckich podczas Mszy św.

Niemniej nie ustały wszystkie problemy interpretacyjne wokół kan. 767 § 1. „Choć nie dziwi brak umotywowania, gdyż jest to normalny sposób ogłaszania decyzji Komisji, to jednak brak zacytowania normy generalnej kan. 87 § 1, która określa dokładnie zakres władzy ważnego udzielania dyspensy przez biskupa diecezjalnego od ustaw zarówno powszechnych, jak i partykularnych, wydaje się świadomym zostawieniem kwestii otwartą”<sup>62</sup>. Wypowiedź Papieskiej Komisji Autentycznej Interpretacji niektórzy komentatorzy odczytywali jako dotyczącą prawa czysto kościelnego (prawa dyscyplinarnego w materii liturgicznej). Jednocześnie wypowiedź ta pozbawiła biskupów diecezjalnych możliwości dyspensowania. Wydawało się, że w sposób milczący, nie wprost, zawęziła uprawnienia biskupów, które wynikają z kan. 85 i 87 § 1 Kodeksu z 1983 r. Niektórzy autorzy uznali, że pod formą autentycznej interpretacji uczyniono nową rezerwację papieską, która nie zawiera się ani w kanonach kodeksowych, ani w prawie liturgicznym<sup>63</sup>. Tak twierdził F. J. Urrutia. Rozważając zastrzeżenie kan. 767 § 1, które próbuje się uzasadniać prawem liturgicznym, stwierdzał on, że homilia, będąc częścią liturgii, nie jest elementem konstytutywnym. Tym samym, zastrzeżenie nie może łączyć się z kan. 86 Kodeksu z 1983 r., który wyklucza dyspensowanie od elementów istotnych<sup>64</sup>. Jeśli Eucharystia odprawiana bez homilii jest prawdziwa, to element przepowiadanego słowa nie jest konstytutywny dla Mszy św. Na gruncie liturgicznym trudno jest więc uzasadnić niemożność dyspensowania w omawianej kwestii<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> „D. »Utrum Episcopus dioecesanus dispensare valeat a praescripto can. 767 § 1, quo sacerdoti aut diacono homilia reservatur«. R. Negative”, Pontificia Commissio ad Codicis Canones Authenticae Interpretandos, Responsiones ad proposita dubia, 26 V 1987, AAS 79 – II (1987), s. 1249.

<sup>62</sup> L. Gerosa, dz.cyt., s. 119. Por. także A. Kaczor, *Homilia świeckich – dlaczego nie?*, w: *Kapłaństwo powszechne...*, s. 55–64.

<sup>63</sup> Por. F. J. Urrutia, *Responsa Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando*, „Periodica” 77 (1988), s. 624. Por. także P. Urso, dz.cyt., s. 38; J. A. Coriden, dz.cyt., s. 930; E. Zanetti, *I laici possano...*, s. 272.

<sup>64</sup> Por. F. J. Urrutia, *Responsa...*, dz.cyt., s. 617–624. Tenże zauważa, że omawiana rezerwacja homilii ogranicza uprawnienia biskupa diecezjalnego jako moderatora liturgii, tamże, s. 622. Zob. o uprawnieniach biskupa diecezjalnego względem liturgii, KPK 1983, kan. 838 §§ 1 i 4. W przeciwieństwie do F. J. Urrutia inni kanoniści, jak Provost, Huels, Fox, Fuentes interpretują wypowiedź Papieskiej Komisji jako odnoszącą się do prawa konstytutywnego. Od zastrzeżenia homilii, od którego nie można dyspensować, gdyż naruszałoby to treść kan. 86, por. J. A. Coriden, dz.cyt., s. 929; J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 113–114; tenże, *Respuestas de la C.P. para la Interpretación Auténtica del CIC de fecha 20 VI 1987*, „Ius Canonicum” 28 (1988) nr 56, s. 628–634; J. Fox, *The homily...*, s. 123–169. Por. także, o różnorodnym interpretowaniu odpowiedzi Papieskiej Komisji, wypowiedź M. Rivella, *La riserva dell’omelia ai ministri ordinati. Senso ed estensione del disposto del can. 767 § 1*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 11 (1998), s. 376–377.

<sup>65</sup> Por. E. Zanetti, *I laici possano...*, s. 277.

Niemożność dyspensowania od zarezerwowania homilii dla kapłanów i diakonów potwierdza *Instrukcja o współpracy świeckich w posłudze kapłanów* z 1997 r. Dokument ten wnosi pewną nowość interpretacyjną, ponieważ wskazuje na inną płaszczyznę rozumienia tego prawa. Nie jest to tylko prawo dyscyplinarne Kościoła, które umożliwiałoby dyspensę biskupią, ale prawo dotyczące powiązanych funkcji nauczania i uświęcania. „Nie jest bowiem istotne to, że ktoś posiada ewentualnie większą zdolność przemawiania lub zdobył lepsze przygotowanie teologiczne, ale fakt, iż funkcja ta jest zastrzeżona dla osoby, która otrzymała sakrament święceń, przez co nawet biskup diecezjalny nie ma prawa dyspensować od tego przepisu kanonicznego, jako że nie jest to ustawa czysto dyscyplinarna, lecz dotycząca funkcji nauczania i uświęcania, ściśle ze sobą powiązanych”<sup>66</sup>. Punktem odniesienia zarezerwowania homilii w trakcie Eucharystii jest rozumienie sakramentu święceń. Fakt przyjęcia tego sakramentu uprawnia do połączonych funkcji nauczania i uświęcania w Kościele. Kapłan lub diakon, na mocy święceń, w tym konkretnym odniesieniu liturgicznym uobecniają osobę Chrystusa nauczającego w zgromadzeniu<sup>67</sup>. „Kapłan uobecnia Chrystusa Głową Kościoła poprzez posługę słowa, będącą uczestnictwem w Jego funkcji proroczej. *In persona et in nomine Christi* kapłan jest sługą słowa ewangelizującego,

<sup>66</sup> Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, art. 3 § 1. Zastrzeżenie homilii nie dopuszcza głoszenia jej przez seminarzystów: „Niedopuszczalna jest zatem praktyka, stosowana w pewnych okolicznościach, powierzania homilii seminarzystom studiującym teologię, jeszcze niewyświęconym. Nie można bowiem traktować homilii jako ćwiczenia przygotowującego do przyszłej posługi”, tamże. Zakaz głoszenia homilii przez świeckich dotyczy także niektórych duchownych: „Głoszenia homilii nie można w żadnym przypadku powierzać kapłanom lub diakonom, którzy utracili stan duchowny lub porzucili sprawowanie posługi kapłańskiej”, tamże, art. 3 § 5. W nawiązaniu do cytowanej instrukcji, por.: „Nie powinno zabraknąć gorliwych prezbiterów, którzy podejmą to zadanie osobiście, zwłaszcza jeśli chodzi o posługę głoszenia homilii, której nie wolno powierzać osobom nie mającym święceń [...]”, Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, 19 III 1999 r., Tarnów 1999, s. 32; *Instrukcja Kapłan, pasterz i przewodnik...*, nr 20. Przekroczenie zastrzeżenia głoszenia homilii dla prezbiterów i diakonów może nosić znamiona przestępstwa nielegalnego sprawowania zadania kapłańskiego lub innej świętej posługi, zob. KPK 1983, kan. 1384. Na temat tego przestępstwa, por. F. Lempa, *Część szczegółowa księgi VI*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 4, red. W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, Lublin 1987, s. 256–257.

<sup>67</sup> Por. G. Siwek, *Czym ma być homilia?*, „Tygodnik Powszechny” 29 (1999), s. 11. Por. także: „Mimo tego jednak, że wszyscy ochrzczeni mają obowiązek głoszenia Ewangelii, zachodzą pomiędzy nimi duże różnice. Są to różnice dotyczące nie tylko sposobów przepowiadania, ale sięgają także jego istoty. W oparciu o naukę Kościoła możemy postawić tezę, że w sensie ścisłym podmiotem narzędnym przepowiadania w Kościele są biskupi oraz ich pomocnicy: kapłani i diakoni”, Z. Adamek, dz.cyt., s. 93. Myśl teologiczną o głoszeniu Ewangelii przez kapłanów w imieniu i zastępstwie Chrystusa, por. dokumenty Magisterium: „Jednym słowem, celem życia i działania kapłanów jest głoszenie Ewangelii światu i budowanie Kościoła w imieniu i w zastępstwie Chrystusa (*in persona Christi*), Głowy i Pasterza”, Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores dabo vobis*, 25 III 1992 r., Wrocław 1992, nr 15; *Instrukcja Kapłan głosiciel słowa...*, s. 40–43.

które wszystkich wzywa do nawrócenia i świętości [...]»<sup>68</sup>. Niemożność dyspensowania świeckich wynikałaby więc z racji teologicznych<sup>69</sup>.

Osoby kapłana i diakona nie są sobie równorzędne. Jeśli przepowiadanie dokonuje się w trakcie Mszy św., to kapłan, będąc przewodniczącym, uobecnia postać Chrystusa. Jeśli jednak jest to celebrowanie niedzielne bez kapłana, której przewodniczy diakon, to do tego ostatniego można odnieść sformułowanie *in persona Christi*<sup>70</sup>.

Jeśli odpowiedź Papieskiej Komisji Autentycznej Interpretacji odczyta się mimo wszystko jako formę nowej rezerwacji, to zagadnienie homilii w wykonaniu osób świeckich (w trakcie Mszy św.) nie ma wyłącznie negatywnego charakteru. „Inaczej mówiąc, jest przynajmniej uzasadniona wątpliwość kogoś, kto uznaje za rezerwowanie przezbiterom i diakonom głoszenia tak zwanej homilii jako niedające się utożsamiać z absolutnym zakazem przepowiadania przez wiernych świeckich podczas celebrowania eucharystycznej»<sup>71</sup>. Oznacza to, że w szczególnych i wyjątkowych okolicznościach Stolica Apostolska miałaby możliwość dyspensowania od zakazu kan. 767 § 1 Kodeksu z 1983 r.<sup>72</sup>. Twierdzenie o możliwości dyspensowania przez najwyższą władzę kościelną można chyba odnieść do zezwolenia, jakiego udzielono w 1973 r. Konferencji Episkopatu Niemiec<sup>73</sup>.

W tym miejscu warto rozwinąć przykład przepowiadania laikatu na terenie Niemiec, ze względu na jego oryginalność i szereg problemów z nim związanych. Aktualne rozwiązania kodeksowe, dotyczące możliwości przepowiadania przez świeckich, są odczytywane w środowisku niemieckim jako nadmiernie ograniczające. Wynika to z praktyki, która – jak się zdaje – była pewnym nadużyciem. Po-

<sup>68</sup> *Instrukcja Kapłan, pasterz i przewodnik...*, nr 9.

<sup>69</sup> Niemożność dyspensowania przez biskupów od zarezerwowania homilii zostaje w przytoczonej instrukcji bardzo wyraźnie potwierdzona. Pozostaje jednak otwarta dyskusja nad fundamentem takiego zastrzeżenia, nad dalszym pogłębieniem racji teologicznych albo innych, jeśli istnieją, które uzasadniają taką decyzję Kościoła, por. M. Rivella, dz.cyt., s. 380.

<sup>70</sup> „Przewodniczenie, jako służba Bogu i wspólnocie, jest określone w dokumentach soborowych i w księgach liturgicznych poprzez dwa charakterystyczne sformułowania: *in persona Christi* i *in nomine Ecclesiae*. Różne dokumenty soborowe [...] stosują wyrażenie *in persona Christi* do kapłaństwa hierarchicznego, a więc w części do diakonów. Diakon zatem uczestniczy w zadaniu Chrystusa Głowy, jako że jest upodobniony do samego Chrystusa przez charakter sakramentalny. Za jego pośrednictwem Chrystus działa w sposób widzialny we wspólnocie kościelnej. Wyrażenie *in nomine Ecclesiae* wskazuje na szczególnie związek służby, która jednoczy zadanie przewodniczenia zgromadzeniu. Kto przewodniczy, kieruje modlitwą do Boga i spełnia gesty w imieniu wspólnoty wiernych. Wykonuje w ten sposób podwójną funkcję: uobecniania Chrystusa Głowy w Kościele i jednocześnie reprezentowania wszystkich wiernych w modlitwie do Boga”, E. Petrolino, *Diakoni. Zwiastuni słowa Bożego szafarze ołtarza i miłosierdzia*, Kraków 2002, s. 95.

<sup>71</sup> L. Gerosa, dz.cyt., s. 119.

<sup>72</sup> Por. M. Rivella, dz.cyt., s. 277; L. Gerosa, dz.cyt., s. 120.

<sup>73</sup> „*Del resto il can. 767 § 1, in se e per se, non impedisce in alcun modo allo Santa Sede di prorogare o rinovare la concessione fatta nel 1973 alla Germania in deroga al can. 1342 § 2 del Codice pio-benedettino*”, G. Feliciani, *La predicazione...*, s. 890.

zwolenie Stolicy Apostolskiej udzielone Konferencji Episkopatu Niemiec w 1973 r. dawało świeckim możliwość przepowiadania kaznodziejskiego. W dalszej kolejności pojawiły się szczegółowe dyrektywy Konferencji Episkopatu Niemiec. Możliwość ta miała być w założeniu czymś wyjątkowym (gdy kapłan nie mógł fizycznie albo z innych względów głosić kazania), a stała się regułą<sup>74</sup>. Pozwolenie Stolicy Apostolskiej było ponawiane co cztery lata, ostatnim razem w 1982 r.<sup>75</sup>. Z promulgacją Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. zostały abrogowane ustawy partykularne przeciwne przepisom tego Kodeksu<sup>76</sup>. Tym samym rozporządzenia Konferencji Episkopatu Niemiec, dopuszczające możliwość głoszenia kaznodziejskiego słowa przez świeckich podczas Eucharystii, utraciły swoją moc prawną. Pomimo prób uzyskania ponownego pozwolenia Konferencja Episkopatu Niemiec nie otrzymała zgody Stolicy Apostolskiej<sup>77</sup>.

Nowe normy regulujące przepowiadanie świeckich na terenie podległym Konferencji Episkopatu Niemiec ukazały się 24 lutego 1988 r.<sup>78</sup>. W przepisach tych brakowało odniesienia się do warunku konieczności. Normy te dopuszczały ewentualność przepowiadania świeckich w trakcie liturgii eucharystycznej, ale na początku Mszy św. Takie rozwiązanie było kompromisem między oczekiwaniami Stolicy Apostolskiej a praktyką niemiecką. Głoszenie słowa na początku Mszy św. rozumiano wyraźnie jako homilię. Rozbieżność między prawodawstwem powszechnym a partykularnym rodzi pytanie o to, co usprawiedliwia takie rozwiązania Konferencji Episkopatu Niemiec. Odniesienie się do możliwości dyspensowania od prawa dyscyplinarnego przez biskupa diecezjalnego nie byłoby w tym przypadku zasadne, ponieważ wcześniej (przed wydaniem norm Konferencji Episkopatu Niemiec) ukazała się odpowiedź Papieskiej Komisji Autentycznej Interpretacji. Trudno jest też uzasadnić możliwość przepowiadania świeckich w trakcie liturgii eucharystycznej przez odniesienie się do dekretów generalnych, o których mówi kan. 455 Kodeksu z 1983 r.<sup>79</sup>. Może usprawiedliwienie znajduje się w nadaniu misji kanonicznej i ustanowieniu świeckich nadzwyczajnymi szafarzami słowa, analogicznie do nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii? Jednakże przepowiadanie kaznodziejskie świeckich w trakcie Mszy św. (choćby tylko na początku liturgii) w przepisach Konferencji Episkopatu Niemiec faktycznie zmienia znaczenie kan. 767 § 1 Kodeksu z 1983 r.<sup>80</sup>. Sprzeczność przytoczonych rozwiązań partykularnych z pra-

---

<sup>74</sup> Por. W. Schulz, *Problemi canonistici circa la predicazione dei laici nella normativa della Conferenza Episcopale Tedesca*, „Apollinaris” 62 (1989) nr 1–2, s. 173.

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 174; L. Gerosa, dz.cyt., s. 120.

<sup>76</sup> Por. KPK 1983, kan. 6 § 1 n. 2.

<sup>77</sup> Por. W. Schulz, dz.cyt., s. 174.

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 174–177. L. Gerosa zauważa niepewność, czy normy Konferencji Episkopatu Niemiec uzyskały moc prawną poprzez tzw. *recognitio* Stolicy Apostolskiej, por. L. Gerosa, dz.cyt., s. 120.

<sup>79</sup> Por. W. Schulz, dz.cyt., s. 177–179.

<sup>80</sup> Por. tamże, s. 179–180. W dyskusji nad ewentualnością głoszenia homilii przez świeckich w trakcie Eucharystii, por. propozycję (raczej chybioną): „Sądzę, że trzeba koniecznie wziąć pod

wem powszechnym uwydatnia również wskazanie Instrukcji o współpracy świeckich w posłudze kapłanów z 1997 r.: „Należy przyjąć, że kan. 767 § 1 znosi jakiegokolwiek wcześniejsze przepisy, które dopuszczały wiernych niewyświęconych do głoszenia homilii podczas liturgii Mszy św.”<sup>81</sup>. Instrukcja ta ma na celu ujednoczenie prawodawstwa i zostaje zatwierdzona w formie specjalnej, co oznacza, że ma walor legislacyjny<sup>82</sup>. Na interpretację kan. 767 § 1 rzutuje zatem myśl zawarta w zakończeniu tejże instrukcji: „Zostają odwołane wszelkie ustawy partykularne i obowiązujące zwyczaje sprzeczne z niniejszymi przepisami, a także ewentualne uprawnienia udzielone wcześniej *ad experimentum* przez Stolicę Apostolską lub jakąkolwiek inną władzę od niej zależną”<sup>83</sup>.

Posoborowe prawodawstwo kościelne dopuszczało możliwość przepowiadania świeckich (homilii?) w czasie Mszy św. z udziałem dzieci. Instrukcja *Pueros baptizatos* z 1973 r., która ustanawiała tę wyjątkową sytuację, utraciła swą moc prawną z chwilą wejścia w życie Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1983 r.<sup>84</sup>. Ewentualne wątpliwości co do obowiązywalności *Pueros baptizatos* i dialogowanej formy głoszenia słowa, rozstrzyga instrukcja z 1997 r.: „Możliwość »dialogu« podczas homilii może być czasem roztropnie wykorzystywana przez kapłana sprawującego Mszę św. jako forma objaśnienia, co jednak nie oznacza złożenia na innych obowiązku głoszenia słowa”<sup>85</sup>. Do kapłana należy głoszenie homilii, również w formie dialogu. W myśl instrukcji z 1997 r. nie można więc świeckim powierzać tej części liturgii. Głoszenie słowa w trakcie Mszy św. jest tak ważne, że nic nie może jego zastąpić. Dokumenty II Polskiego Synodu Plenarnego sy-

---

uwagę uzasadnioną potrzebę istnienia kan. 767 § 1, który chce jasno ukazać rolę kapłana w czasie Mszy św. Z tego też względu proponuję następujący kompromis: homilia głoszona zaraz po Ewangelii, czytanej tylko przez kapłanów i diakonów, niech będzie też im zastrzeżona, a świeccy niech skupią się na interpretacji jednego z czytań. Jest to bez wątpienia uczciwy kompromis, chociaż może on świeckim wciąż jeszcze sprawiać przykrość. Natomiast ze wszech miar popierana praktyka głoszenia przez nich homilii na wstępie Mszy św. – moim zdaniem – od strony liturgicznej jest nie do przyjęcia i nie można tego wymagać ani od wspólnoty parafialnej, ani od świeckich, bezpośrednio zaangażowanych w pracę duszpasterską”, R. Zerfass, *Od perykopy do homilii*, Kraków 1995, s. 211.

<sup>81</sup> Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, art. 3 § 1.

<sup>82</sup> Por. W. Aymans, *Konieczność zmian w określonych dziedzinach*, „L’Osservatore Romano” 12 (1998), s. 41–43. Por. także KPK 1983, kan. 34.

<sup>83</sup> Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*.

<sup>84</sup> Por. Sacra Congregatio pro Cultu Divino, Instrukcja *Pueros baptizatos*, 22 X 1973 r., AAS 66 (1974), s. 30–46, PPK, t. 7, z. 2, nr 13344–13434. O derogacji tego dokumentu, por. J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 114. Uchylenie mocy prawnej tej instrukcji, według niektórych autorów, wynika z kan. 6 § 1 n. 4, KPK 1983. Dla innych autorów dalej istniała możliwość przepowiadania przez świeckich, jeśli nie traktuje się wskazania *Pueros baptizatos* jako odnoszącego się do homilii, por. M. Rivella, dz.cyt., s. 380–381.

<sup>85</sup> Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, art. 3 § 3. Por. M. Rivella, dz.cyt., s. 380–381. O homilii dialogowanej w liturgii, por. także A. Meneghetti, *I laici fanno liturgia?*, Torino 1989, s. 48–51.

gnalizują tę prawdę w odniesieniu do Mszy z udziałem dzieci, ale należy też odnieść te wskazania do każdej innej celebracji eucharystycznej<sup>86</sup>.

Zarezerwowanie homilii dla kapłanów i diakonów nie wyklucza jakichkolwiek wystąpień świeckich w trakcie Mszy św., jeśli nie jest to forma homiletyczna. Po krótkiej homilii świętego szafarza dopuszczalne jest zabranie głosu przez osobę świecką, która daje swoje świadectwo wiary w relacji do tekstów świętych czy niektórych specyficznych problemów<sup>87</sup>. Potwierdzenie możliwości wypowiedzenia komentarzy czy świadectw podczas Eucharystii, które jednakże nie są homiliami, przynosi także instrukcja z 1997 r. „Dopuszczalne jest wprowadzenie do liturgii krótkiego komentarza, pozwalającego ją lepiej zrozumieć, a także – w wyjątkowych przypadkach – ewentualnych świadectw, które powinny być zawsze dostosowane do przepisów liturgicznych i składane podczas liturgii eucharystycznych sprawowanych ze szczególnych okazji (np. dzień seminarium, dzień chorego itp.), jeśli rzeczywiście mogą one być przydatne do zobrazowania homilii wygłoszonej jak zwykle przez celebransą. Te komentarze i świadectwa nie powinny przybierać takiej formy, która zatarałaby różnicę między nimi a homilią”<sup>88</sup>. Jeszcze bardziej wskazanym terminem na tego rodzaju przepowiadanie jest koniec Eucharystii, przed rozesłaniem wiernych<sup>89</sup>. Albo też odpowiednim czasem na wystąpienie świeckich jest przygotowanie do Mszy św., tj. przed rozpoczęciem liturgii. Należy zatem rozdzielić przepowiadanie, które jest zarezerwowane dla duchownego w trakcie liturgii, od przepowiadania stykającego się z Eucharystią<sup>90</sup>.

Rezerwacja homilii dla kapłanów i diakonów wiąże się głównie z celebracją eucharystyczną. Msza św. jest pierwszorzędną formą głoszenia słowa Bożego. Jednakże na skutek braku duchownych albo innych poważnych utrudnień, wierni nie zawsze mogą uczestniczyć w Eucharystii i karmić się słowem Bożym. Dlatego w przypadku nieobecności kapłana Kościół dopuszcza możliwość niedzielnych celebracji, które sprawują wierni świeccy. Dokument Kongregacji Kultu Bożego *Christi Ecclesia* z 1988 r., który określa zasady rządzące tymi nabożeństwami, odnosi się również do homilii. W trakcie celebracji słowa Bożego przewodniczący (osoba świecka) może podać uczestnikom spotkania wyjaśnienia

---

<sup>86</sup> „Podczas Mszy św. z udziałem dzieci można zrezygnować z czytania listów pasterskich. Celebrans powinien ograniczyć się w takich przypadkach do omówienia głównych wątków listu w ogłoszeniach duszpasterskich. Pełna treść winna być udostępniona wiernym w piśmie parafialnym lub gablocie. Komunikaty Konferencji Episkopatu, biskupa i kurii diecezjalnej nie mogą zastępować homilii. Miejscem przekazu najważniejszych z nich mogą być ogłoszenia przed rozesłaniem wiernych”, *II Polski Synod Plenarny...*, s. 206.

<sup>87</sup> Por. L. Chiappetta, dz.cyt., s. 20.

<sup>88</sup> Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, art. 3 § 2.

<sup>89</sup> Por. L. Chiappetta, dz.cyt., s. 20.

<sup>90</sup> Por. G. Feliciani, *La predicazione...*, s. 891.

dotyczące odczytanych lektur<sup>91</sup>. „Nie nazywa się jednak tego *explanatio* homilią, chociaż w trzeciej instrukcji dotyczącej KL (*Sacrosanctum Concilium*) powiedziano, iż celem homilii jest wyjaśnienie wiernym słowa Bożego (*Verbum Dei fidelibus explanare*)”<sup>92</sup>. Dokument, przypominając o rezerwacji homilii dla kapłanów i diakonów, stwierdza, że wskazane jest, aby homilię przygotował proboszcz, a następnie przekazał ją do odczytania przez moderatora wspólnoty<sup>93</sup>.

Z dokumentu z 1988 r. *Christi Ecclesia* wynika, że rozumienie rezerwacji homilii dla kapłanów i diakonów nie wiąże się tylko ze sprawowaniem Mszy św.<sup>94</sup> Dokument tenże nie używa sformułowań rygorystycznych. Zaleca, aby proboszcz przygotował homilię (*optandum est ut parochus homiliam a se antea praeparatum*), którą następnie odczytuje przewodniczący tego nabożeństwa. Ponadto w organizacji i przebiegu nabożeństw niedzielnych sprawowanych bez obecności kapłana należy zachować wskazania Konferencji Episkopatu. Osoba świecka, która przewodniczy takim nabożeństwom, odczytuje homilię. Nic jednak nie przeszkadza, aby współpracowała z proboszczem w jej przygotowaniu<sup>95</sup>.

Gdy przepowiadanie wiernych świeckich łączy się z pojęciem homilii, rodzi wiele trudności interpretacyjnych. Wyżej przytoczony dokument *Christi Ecclesia* nie pozwala na niezależne głoszenie homilii przez świeckich również poza kontekstem Mszy św. Inny natomiast akt prawny – instrukcja z 1997 r. o współpracy świeckich w posłudze kapłanów – dopuszcza głoszenie homilii poza Mszą św. „Poza Mszą św. wierni niewyświęceni mogą głosić homilię w sposób zgodny z prawem lub z przepisami liturgicznymi oraz przy zachowaniu klauzul w nich zawartych”<sup>96</sup>. Z zachowaniem norm liturgicznych możliwe jest zatem głoszenie homilii w trakcie nabożeństw liturgicznych innych niż Eucharystia<sup>97</sup>.

Pojęcie homilii po Soborze Watykańskim II stopniowo się rozszerzało. Najbardziej wyrazistą jej koncepcją jest homilia eucharystyczna. Niemniej i inne sytuacje liturgiczne dopuszczają homilię, która może być głoszona przez wierne-

---

<sup>91</sup> E. Zanetti zauważa, że te wyjaśnienia nie są prostym komentarzem, ale zbliżone są do formy przepowiadania podczas Mszy św. z udziałem dzieci (Instrukcja *Pueros baptizatos* z 1973 r.), E. Zanetti, *I laici possano...*, s. 272.

<sup>92</sup> B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 151. Od strony treściowej jest to więc faktyczna homilia.

<sup>93</sup> Por. *Congregatio pro Cultu Divino*, *Dyrektorium Christi Ecclesia*, 2 VI 1988 r., w: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede 1988–1989*, t. 11, Bologna 1992, nr 43, s. 464. O zaleceniu liturgii słowa, gdy nie można uczestniczyć we Mszy św., zob. KPK 1983, kan. 1248 § 2.

<sup>94</sup> Por. M. Rivella, dz.cyt., s. 378. O niejednoznaczności czy rezerwacja homilii dotyczy tylko Mszy św., czy również innych sytuacji, jak np. nabożeństwa niedzielne bez udziału kapłana, por. P. Urso, dz.cyt., s. 39; J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 114.

<sup>95</sup> Por. M. Rivella, dz.cyt., s. 378.

<sup>96</sup> Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, art. 3 § 4.

<sup>97</sup> Por. H. Schambeck, dz.cyt., s. 44.

go świeckiego (z zastrzeżeniem wszelkich klauzul prawnych i liturgicznych)<sup>98</sup>. Dotyczy to sytuacji sprawowania sakramentów czy sakramentaliów oraz Liturgii Godzin. Zauważa się zatem różnorodność rozumienia terminu homilia. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 767 § 1, ale również i w innych kanonach, nawiązuje do myśli soborowej, tzn. do głoszenia homilii podczas celebracji eucharystycznej. Przez to zastrzega ją dla ministrów wyświęconych<sup>99</sup>. Taka interpretacja homilii ma swe korzenie w antycznym jej rozumieniu (jako złączonej z celebracją Mszy św.)<sup>100</sup>.

#### 4. NIEHOMILETYCZNE FORMY W PRZEPOWIADANIU LAIKATU

Rozszerzenie na świeckich możliwości przepowiadania słowa Bożego dotyczy wielu form tego głoszenia. Najwięcej trudności sprawia pojęcie homilii. Mniej problemów łączy się z innymi formami przepowiadania, takimi jak: rekolekcje, misje święte, kazania, konferencje itp.

„Proboszczowie zgodnie z zarządzeniem biskupa diecezjalnego powinni w pewnych okresach organizować to przepowiadanie, które nazywa się rekolekcjami i świętymi misjami, lub inne formy przepowiadania dostosowane do miejscowych potrzeb”<sup>101</sup>. Prawodawca zaleca zatem te dwie tradycyjne formy przepowiadania seryjnego. Osobami odpowiedzialnymi za organizację misji bądź rekolekcji są proboszczowie. To zadanie duszpasterskie podejmują oni według wskazań biskupa diecezjalnego. Czasem wskazanym na rekolekcje są „pewne okresy”, przez co należy rozumieć przede wszystkim Adwent i Wielki Post<sup>102</sup>.

Temat artykułu skupia uwagę na uprawnieniach podmiotowych wobec przepowiadania słowa Bożego. Forma rekolekcyjna czy misyjna w dużej mierze opiera się na posłudze obcych duchownych, przybywających do danej parafii albo innej

<sup>98</sup> Por. E. Miragoli, *Il termine „omelia” nei documenti della Chiesa, nei libri liturgici e nel Codice*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 11 (1998), s. 345. Por. także P. Urso, dz.cyt., s. 39.

<sup>99</sup> Tak interpretuje kan. 767 J. A. Coriden. Tym samym inny kontekst liturgiczny (poza Mszą św.) nie łączy się z rezerwacją homilii dla kapłanów i diakonów, tj. możliwy jest tu udział świeckich, por. J. A. Coriden, dz.cyt., s. 929. Por. także P. Urso, dz.cyt., s. 38–39; L. Gerosa, dz.cyt., s. 118.

<sup>100</sup> „*Pare evidente una cosa: il Codice, quasi tornando all’origine, cioè al Concilio, parla di omelia solo in riferimento al ministro ordinato. È altrettanto evidente, allora, che il linguaggio e la terminologia correnti non sono univoci: c’è il linguaggio dei documenti – normalmente assunto anche da teologi, pastoralisti, liturgisti – e c’è il linguaggio più propriamente giuridico. Stante questa non uniformità, sarà importante, di volta in volta dichiarare il punto di partenza e, entro una prospettiva giuridica, tener conto della scelta codiciale. Già abbiamo detto che essa corrisponde alla scelta conciliare. Ma, possiamo dire, corrisponde anche alla storia più antica del termine. Nell’antichità l’omelia è legata alla celebrazione eucaristica [...]*”, E. Miragoli, dz.cyt., s. 355–356. Por. także E. Zanetti, *I laici nel minus...*, s. 206–211.

<sup>101</sup> KPK 1983, kan. 770.

<sup>102</sup> Por. E. Sztáfrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 32.



wspólnoty wiernych. Czy jest to jedyna grupa osób podejmujących takie zadanie duszpasterskie? Wydaje się, że byłoby to zbytnim uproszczeniem i zawężeniem zagadnienia. Raczej należy tu mówić o zadaniu, jakie powinien podjąć cały zespół różnorodnych osób – zespół misyjny lub rekolekcyjny. Zespół, który składa się również z osób konsekrowanych, alumnów seminarium i osób świeckich<sup>103</sup>.

Kodeks ten poleca następnie w kan. 770, aby obok misji i rekolekcji, opracować i zastosować także nowe formy przepowiadania, odpowiadające miejscowym potrzebom. Rodzi się pytanie, o jakie „nowe formy” lub „inne formy” tu chodzi, czym one są? Nauka Soboru Watykańskiego II oraz późniejsze prawodawstwo wyeksponowało homilię. Czy to oznacza, że współcześnie przestała istnieć forma kazania? Zatem pogłębienie określeń kodeksowych, co do innych form, nie może ominąć kwestii kazania, ale też nowych postaci przepowiadania słowa Bożego.

Termin kazanie, podobnie jak i homilia, wydaje się wieloznaczny. Niektórzy autorzy sugerują wręcz, że ten pierwszy przestał mieć swe znaczenie w przepowiadaniu, tzn., że został zastąpiony homilią<sup>104</sup>. Inni autorzy pozostają przy tym terminie i uważają, że kazanie jest: „specyficzną formą przepowiadania w ramach celebracji liturgicznej”<sup>105</sup> oraz że kazanie, tak jak i homilia, odnosi się do liturgii i stanowi część czynności liturgicznej<sup>106</sup>. Zastrzegając przepowiadanie w trakcie Eucharystii dla kapłanów i diakonów, inne formy głoszenia słowa są otwarte dla laikatu. Dotyczy to również kazania.

Zagadnienie innych lub nowych form przepowiadania nie zamyka się na rozważeniu znaczenia – pojęcia kazanie. Dalszą jednostką może być konferencja. Tę formę odróżnia od innych sposób ujęcia tematu oraz dłuższy czas przepowiadania. „Opracowanie tematu zbliża je do wykładu naukowego, zwraca się bowiem w nich szczególną uwagę na rozumowe uzasadnienie głoszonych prawd. Dotyczą często spraw, na których temat nie można znaleźć wprost uzasadnienia w samym Objawieniu. Głosi się je poza Mszą św., często jednak w ramach różnych nabożeństw (np. różańca czy majówki), a ponieważ stanowią przygotowanie do uczestnictwa w liturgii (np. konferencje rekolekcyjne itp.), zawierają konkretne »zastosowania życiowe« nawołując do nawrócenia, zbliża je to do form przepowiadania słowa”<sup>107</sup>. Konferencje ze względu na odbiorcę tradycyjnie nazywa się stanowymi albo gdy są kierowane do węższych kategorii osób – specjalistycznymi<sup>108</sup>.

<sup>103</sup> Por. G. Siwek, *Misje ludowe w teorii i praktyce Kościoła*, Kraków 1999, s. 191–200.

<sup>104</sup> Por. S. Sirboni, *L'omelia domenicale: sussurri e lamenti*, RPL 29 (1991) nr 165, s. 67; J. Stacey, *Homiletics, homily*, w: *A new dictionary of christian theology*, ed. A. Richardson, J. Bowden, Norwich 1984, s. 270.

<sup>105</sup> R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, Kraków 1995.

<sup>106</sup> Por. Z. Adamek, dz.cyt., s. 128.

<sup>107</sup> Tamże, s. 131. Prawo partykularne może wskazać osoby uprawnione do wygłaszania konferencji, por.: „Wygłaszanie konferencji religijnych w kościołach lub kaplicach poza Mszą św. lub nabożeństwem przez osoby świeckie, które posiadają formację teologiczną, może się odbywać po uprzednim uzyskaniu zgody miejscowego biskupa diecezjalnego”, *Wskazania Episkopatu Polski...*, nr 5.

<sup>108</sup> Por. G. Siwek, *Misje ludowe...*, s. 265–268.

Pośród form przepowiadania słowa zauważyć nadto można różnego rodzaju przemówienia okolicznościowe. Gdy przybierają one kształt krótkiej wypowiedzi, zwie się je glosami<sup>109</sup>. Glosy i konferencje wydają się formami przepowiadania, które również mogą podejmować wierni świeccy.

Wyżej przedstawione formy przepowiadania nie wyczerpują możliwości głoszenia słowa Bożego. Dlatego prawodawca w kan. 770 Kodeksu z 1983 r. poleca wielość form dostosowanych jednakże do miejscowych potrzeb<sup>110</sup>.

Głoszenie słowa Bożego wychodzi poza obręb miejsc świętych. Zalecenie prawodawcy, by korzystać z innych czy nowych form przepowiadania, można potraktować jako zachętę do korzystania z najnowszych środków społecznego przekazu. Chociaż o mediach mówią kanony tytułu czwartego w księdze trzeciej Kodeksu z 1983 r., to wspomnieć w tym miejscu można o rekolekcjach internetowych. To nowe doświadczenie, które zaistniało na katolickich stronach internetowych, jest inną formą głoszenia Ewangelii, podejmowaną przez wszystkich wiernych<sup>111</sup>.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Aktualne prawodawstwo Kościoła katolickiego zaznacza zadanie przepowiadania jako istotną część głoszenia słowa Bożego. W to posługiwanie mogą być zaangażowani wierni świeccy. Jest to istotna zmiana względem poprzedniego Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Współcześnie laikat w razie konieczności czy pożytku i przy zachowaniu norm Konferencji Episkopatu może być dopuszczony przez ordynariusza miejsca do przepowiadania w kościołach i kaplicach.

Dyskusja nad kan. 766 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. prowadzi do wniosku, że nie jest to jednak prawo własne świeckich. Nie jest to uprawnienie równorzędne z władzą biskupów czy prezbiterów i diakonów.

Możliwość przepowiadania świeckich w kościołach i kaplicach nie dotyczy homilii głoszonej podczas celebracji Mszy św. Taka homilia jest zastrzeżona dla kapłanów i diakonów. Pojęcie homilii jest jednak szersze, nie odnosi się tylko do celebracji eucharystycznej. Można mówić o homilii także przy celebracjach innych sakramentów i sakramentaliów. W związku z tym pojawiły się trudności w interpretacji normy o zastrzeżeniu homilii dla kapłanów i diakonów. Niemożność dyspensowania od gło-

<sup>109</sup> Por. tamże, s. 269–271.

<sup>110</sup> Różnymi formami przepowiadania również zajmuje się teologia, homiletyka, liturgika, por. J. A. Fuentes, *Introducción...*, s. 122–123. W przygotowywaniu liturgii, a w niej i przepowiadania słowa Bożego, uczestniczyć mogą parafialne zespoły liturgiczne, por. *II Polski Synod Plenarny...*, s. 205.

<sup>111</sup> Zob. przykładowe konferencje w ramach rekolekcji adwentowych 2002 r.: A Drózdź, *Kościół i ludzie*, [www.rekolekcje.opoka.org.pl](http://www.rekolekcje.opoka.org.pl) (22 I 2002 r.); M. Czaplą, *Wzruszenie i wdzięczność*, [www.mateusz.pl/rekolekcje/](http://www.mateusz.pl/rekolekcje/) (22 I 2002 r.).

szenia homilii przez duchownych podczas Mszy św. jest pewna. Natomiast wydaje się, że należy podjąć dalsze badania w celu uzasadnienia tego zastrzeżenia.

Oprócz homilii występują także inne formy przepowiadania. Podejmują je, w granicach swoich kompetencji, różnorodne osoby. Przede wszystkim czynią to duchowni, a zwłaszcza duszpasterze. Ze względu jednak na płaszczyznę kapłaństwa powszechnego rozszerza się krąg osób uprawnionych i zobowiązanych do przepowiadania słowa Bożego. Również i osoby konsekrowane oraz wierni świeccy mogą otrzymywać określone uprawnienia podmiotowe od swoich duszpasterzy, w odniesieniu do wielorakich form przepowiadania.

**Nota o autorze:** ks. dr **ARKADIUSZ DOMASZK** jest adiunktem w Katedrze Prawa o Posłudze Nauczania Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wykłada również prawo kanoniczne w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą. Zainteresowania autora skupiają się wokół prawa kanonicznego, a zwłaszcza prawa o posłudze nauczania, norm ogólnych i prawa wyznaniowego.

**Słowa kluczowe:** Prawo Kanoniczne, przepowiadanie słowa Bożego, kaznodziejstwo, świeccy.

STANISŁAW MADEJA CSSR

## GLÓWNE LINIE TEOLOGICZNE DYREKTORIUM O POBOŻNOŚCI LUDOWEJ I LITURGII

### WSTĘP

*Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*<sup>1</sup>, opracowane przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, po otrzymaniu przez Ojca Świętego Jana Pawła II, 14 grudnia 2001 r. zgody na publikację, zostało ogłoszone dekretem, 17 grudnia 2001 r.<sup>2</sup> Wyraża ono troskę o harmonijną zgodność między liturgią a pobożnością ludową. Przypomina jej zasady i podaje praktyczne wskazania w celu owocnego zastosowania ich w Kościołach lokalnych zgodnie z tradycjami miejscowymi<sup>3</sup>. Została również przypomniana zasada, że ocena i kierowanie zarówno życiem liturgicznym wiernych, jak również troska o właściwy kształt pobożności ludowej należą do biskupa<sup>4</sup>.

*Dyrektorium* przytacza fragment *Przesłania* Ojca Świętego Jana Pawła II na Sesji Plenarnej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny sakramentów z 21 września 2001 r.<sup>5</sup>, zawiera także *Wprowadzenie* (nr 1–21) oraz dwie zasadnicze części. Pierwsza, zatytułowana: *Wnioski wynikające z historii, nauczania Kościoła i teologii*, jest złożona z trzech rozdziałów: I – *Liturgia i pobożność ludowa w świetle historii* (nr 22–59); II – *Liturgia i pobożność ludowa w nauczaniu Kościoła* (nr 60–75); III – *Teologiczne zasady oceny i odnowy pobożności ludowej* (nr 76–92). Część druga, zatytułowana: *Wskazania dotyczące zgodności pobożności ludowej*

---

<sup>1</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, (dalej – DPLiL). Na temat nowego *Dyrektorium* Katedra Teologii Praktycznej i Ekumenizmu w Olsztynie zorganizowała konferencję naukową, 30–31 marca 2003 r., której owocem jest publikacja: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. ks. W. Nowak, Olsztyn 2003.

<sup>2</sup> DPLiL, s. 11–12.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, nr 1, 21.

<sup>5</sup> Tamże, s. 7–9.

z liturgią, składa się ze wstępu (nr 93) oraz pięć kolejnych rozdziałów: IV – *Rok liturgiczny i pobożność ludowa* (nr 94–182); V – *Cześć oddawana Matce Bożej* (nr 183–207); VI – *Kult świętych i błogosławionych* (nr 208–247); VII – *Modlitwy wstawiennicze za zmarłych* (nr 248–260); VIII – *Sanktuaria i pielgrzymki* (nr 261–287). W *Dodatku* zamieszczono indeksy: biblijny, w którym wskazano odniesienia *Dyrektorium* do Biblii, następnie indeks imion osób i nazw własnych miejsc oraz indeks rzeczowy.

*Dyrektorium* stanowi ważny dokument odnowy soborowej. Zamyka w pewnym sensie historyczny problem tzw. dualizmu kultycznego i podaje zasady właściwego kształtowania życia kultycznego we wspólnocie Kościoła. Przedstawienie tych zasad stanowi przedmiot obecnego rozważania. By jednak te zasady ukazały się w pełnym świetle, przedstawiona zostanie perspektywa historyczna zagadnienia, obecna również w samym *Dyrektorium*. W II części zostaną przedstawione kryteria odnowy pobożności ludowych.

## POBOŻNOŚĆ LUDOWA W KONTEKŚCIE HISTORII

Liturgia i pobożność ludowa na przestrzeni wieków, w różny sposób wyrażały religijną wrażliwość człowieka. Historia uczy, że w Kościele od początku istniały różne formy pobożności ludowej, które jako bardziej czytelne dla ludzi, często zastępowały celebracje liturgiczne<sup>6</sup>. Pobożność ta rozwijała się zazwyczaj w kontekście oficjalnej liturgii i stanowiła jej przygotowanie, przedłużenie, rozwinięcie i pogłębienie<sup>7</sup>. Z jednej strony czerpała ona swoją inspirację z liturgii, z drugiej wyrażała wrażliwość względem uniwersalnego doświadczenia religijnego, charakterystycznego dla ducha i kultury danego narodu. Bogactwo form zewnętrznych tej pobożności na przestrzeni dziejów wskazuje, że wyrastały one z określonych potrzeb duchowych i wrażliwości ludzi wobec zbawienia ofiarowanego im przez Pana Boga. Kościół od początku umiejętnie włączał te indywidualne i domowe formy wyrazu pobożności do celebracji Bożych misterium, w ten sposób, by nie przeciwstawiały się sobie ani pojęciowo, ani duszpastersko, ale harmonijnie wspomagały się<sup>8</sup>.

Na etapie kształtowania się wielu rodzin liturgicznych w sposób bardzo naturalny dokonywał się proces asymilacji różnorodnych form kultycznych do liturgii Kościoła. Pochodziły one często ze świata religii naturalnych, a przyjmowane przez władze kościelne pozwalały dodatkowo wyrazić odczucia jedynego misterium kultu chrześcijańskiego. Nowe impulsy relacji między liturgią a pobożnością ludową wniósł papież Grzegorz Wielki (590–604), który wydał „mądre dyrektywy, by na-

<sup>6</sup> Tamże, nr 11.

<sup>7</sup> J. Kopeć, *Liturgia i pobożność ludowa w świetle historii*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 25.

<sup>8</sup> DPLiL, nr 23.

wracające się nowe narody ku światłu Ewangelii nie traciły nic ze swoich tradycji kulturowych, ale ubogały prawie uznane zewnętrzne wyrazy kultyczne<sup>9</sup>.

W epoce średniowiecza, chociaż w różny sposób na wschodzie i zachodzie, zaznacza się i ustala pewien „dualizm celebracyjny”; liturgia sprawowana była w oficjalnym języku łacińskim, a pobożność ludowa w języku narodowym<sup>10</sup>. Wzajemne relacje między tymi formami kultu były kształtowane przez różne ruchy i stowarzyszenia, które rozwijały nowe elementy pobożności, zgodnie ze swym stylem i charyzmatem. Chociaż nie można wykluczyć w dalszym ciągu liturgicznej inspiracji tych praktyk pobożnych, podobnie jak to było w starożytności, to jednak w średniowieczu przeważało zjawisko pewnego podziału (dualizmu) między liturgią a pobożnością ludową. Wśród przyczyn, które spowodowały ten dualizm, *Dyrektorium* wymienia następujące:

- rozumienie liturgii jako kompetencji wyłącznie kleru, a wierni są tylko biernymi widzami;
- wyraźne rozróżnienie ról, jakie mają do spełnienia duchowni, zakonnicy i świeccy, co doprowadziło do powstawania różnych form i stylów modlitwy;
- wyraźny podział i podkreślenie poszczególnych aspektów jedyne misterium Chrystusa, to przyczyniło się do niejasnego rozumienia Paschy i mnożenia form celebracyjnych o charakterze ludowym;
- słaba znajomość Pisma Świętego u ludzi świeckich, duchownych i zakonników, co pozbawiało ich koniecznego klucza do właściwego rozumienia struktury liturgii i jej symbolicznego języka;
- rozpowszechnianie się literatury apokryficznej, bogatej w opowiadania o cudach i wydarzeniach anegdotycznych;
- rzadkie głoszenie kazań, zanik kazań mistagogicznych, niewystarczająca formacja katechetyczna;
- tendencja do alegoryzmu, który pozbawiał wiernych właściwego rozumienia prawdziwej natury liturgii;
- sięganie po formy i struktury pobożności ludowej jako nieświadoma rekompensata za liturgię, która stała się dla ludu niezrozumiała i daleka<sup>11</sup>.

W ten sposób od średniowiecza zaznacza się rozwój nabożeństw ludowych, a nawet pewne odchodzenie od liturgii, które w rzeczywistości przysłoniły celebracje obchodów Chrystusa na korzyść kultu świętych i drugorzędnych form pobożności<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Tamże, nr 27.

<sup>10</sup> Tamże, nr 28–33.

<sup>11</sup> Tamże, nr 30.

<sup>12</sup> Por. J. Stefański, *Miejsce i rola Pia exercitia w służbie Bożej*, STV 24 (1986) nr 2, 145–170; J. Kopeć, dz.cyt., s. 32.

Podobne tendencje utrzymają się również w epoce nowożytnej<sup>13</sup>. Potrydencka liturgia nie stawiała problemu inkulturacji, by nie doprowadzić do negatywnych konsekwencji w dziedzinie wiary, a pobożność ludowa, narażona na niebezpieczeństwo synkretyzmu religijnego, stawała się stopniowo coraz bardziej samodzielna i dojrzała<sup>14</sup>. Liturgia weszła w tym okresie w całkowitą jednolitość i stagnację, a pobożność ludowa przeżywała dalszy rozwój. Nad doktrynalną poprawnością sprawowanego kultu zaczęła czuwać Kongregacja Rytów<sup>15</sup>. Ewangelizacja, za sprawą misjonarzy, dokonywała się na nowych kontynentach nie tylko przez przepowiadanie Słowa Bożego i sprawowanie sakramentów, ale również przez różnorodne praktyki pobożne. To właśnie one często służyły doktrynalnemu przekazowi wiary i obronie jej czystości<sup>16</sup>. Stąd w tym okresie wzajemne relacje między liturgią a pobożnością ludową wyrażały się nie tylko we wzajemnym przeciwstawianiu się, ale również nakładaniu się, co w praktyce duszpasterskiej prowadziło do podkreślania pobożności i stawiania jej nad liturgią<sup>17</sup>. W ten sposób istniejący dualizm z czasów średniowiecza pogłębiał się jeszcze bardziej.

Po przewyciężeniu zniszczenia religijnego wywołanego przez rewolucję francuską obserwuje się w XIX wieku ożywienie życia duchowego, którego znakiem jest również odrodzenie liturgii<sup>18</sup>. Odrodzenie to promowane przez ruch liturgiczny zmierzało do postawienia liturgii w centrum kultu Kościoła, w którym uczestniczy cały Lud Boży. Na początku XX wieku inspirację przybliżenia liturgii wiernym sformułował papież Pius X, który głosił, że nabycie „prawdziwego ducha chrześcijańskiego” zakłada sięgnięcie do „najpierwszego i niezbędnego źródła, jakie stanowi czynny współdział w najświętszych tajemnicach oraz modłach publicznych i uroczystych Kościoła”<sup>19</sup>. Dalszym przewodnikiem ruchu liturgicznego, dzięki encyklice *Mediator Dei*, stał się Pius XII, który wytyczał relacje między liturgią a pobożnością ludową<sup>20</sup>. Jednak dopiero Sobór Watykański II w Konstytucji o *Liturgii świętej* akcentował bezdyskusyjny prymat świętej liturgii i podporządkowanie jej wszystkim pobożności ludowych, nie pomniejszając ich wartości (KL 7, 10, 13). W świetle tych wskazań liturgia i pobożność ludowa winny istnieć w harmonijnej relacji, przy czym nie można zapominać o pierwszeństwie liturgii oraz o tym, że pobożność ludowa jest jej podporządkowana i ma do niej prowadzić (KL 13)<sup>21</sup>.

<sup>13</sup> DPLiL, nr 34–43.

<sup>14</sup> Tamże, nr 43.

<sup>15</sup> Założona w 1588 r.

<sup>16</sup> J. Kopeć, dz.cyt., s. 33.

<sup>17</sup> DPLiL, nr 41, 45.

<sup>18</sup> J. Kopeć, dz.cyt., s. 35.

<sup>19</sup> Motu proprio *Tra le sollecitudini*, z 22 listopada 1903 r., cytowane w: DPLiL, nr 46.

<sup>20</sup> DPLiL, nr 46.

<sup>21</sup> Tamże, nr 50.

Właściwe relacje między tymi dwoma formami kultu, jak wskazuje historia, zostały zachwiane, z powodu malejącej wśród wiernych świadomości podstawowych wartości liturgii. *Dyrektorium* wymienia następujące tego przyczyny:

- słaba świadomość znaczenia Paschy i jej centralnego miejsca w historii zbawienia, dlatego wierni, nie licząc się z „hierarchią prawd wiary”, kierowali swoją pobożność na inne zbawcze wydarzenia z życia Chrystusa, Matki Bożej, aniołów i świętych;
- słaba świadomość wspólnego kapłaństwa, która sprawiła, że wierni oddawali się praktyce nabożeństw, w których czuli się bardziej aktywnymi uczestnikami;
- słaba znajomość języka liturgii, znaków, symboli i gestów obrzędowych, powodowała utratę rozumienia przez wiernych znacznej części celebracji liturgicznej, co z kolei sprawiło u nich wrażenie, że są obcy w sprawowaniu liturgii i dlatego chętniej wybierali nabożeństwa odpowiadające ich potrzebom i konkretnym sytuacjom ich codziennego życia<sup>22</sup>.

Z perspektywy historycznej wzajemnych relacji między liturgią i pobożnością ludową należy wyciągnąć wnioski i naukę. Czyni to właśnie *Dyrektorium*, przypomina zasady właściwej odnowy pobożności ludowych i liturgii oraz podaje odpowiednie wskazania.

## KRYTERIA ODNOWY POBOŻNOŚCI LUDOWYCH

Już dekret zatwierdzający *Dyrektorium*, jak to zostało zaznaczone we wstępie, przypomina, że jego celem nie jest ustalanie nowych norm, ale przypomnienie teologicznych zasad i dyscypliny Kościoła, według których należy kształtować ducha pobożności ludowej<sup>23</sup>. Nie odnosi się on również do całości praktyk pobożnych w Kościele łacińskim, ale pozostawia decyzje władzy Kościołów lokalnych i biskupowi miejsca<sup>24</sup>. *Dyrektorium* doprecyzowuje jednolitą terminologię dotyczącą różnych form kultu poza liturgią, a następnie przypomina zasady rozwoju pobożności ludowej podawane już przez Stolicę Apostolską przy różnych okazjach.

### Terminologia

1. **Nabożeństwo.** *Dyrektorium* określa tym terminem „publiczne lub prywatne formy pobożności chrześcijańskiej, które chociaż nie są częścią liturgii, to jed-

---

<sup>22</sup> Tamże, nr 48.

<sup>23</sup> DPLiL, Dekret, s. 11; por. Cz. Krakowiak, *Idee przewodnie Wstępu do Dyrektorium o pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 11–24; B. Nadolski, *Teologiczne zasady odnowy pobożności ludowej*, w: tamże, s. 39–47.

<sup>24</sup> DPLiL, nr 21.



nak zgadzają się z nią, respektując jej ducha, normy i rytm”<sup>25</sup>. Nabożeństwa winny więc czerpać inspirację z liturgii i do niej prowadzić, mają one bowiem zawsze odniesienie do Objawienia Bożego i nauki Kościoła. Winny być zgodne z prawem i przepisami Kościoła (Stolicy Apostolskiej lub biskupów) i odprowadzane zgodnie ze zwyczajami i księgami prawnie zatwierdzonymi<sup>26</sup>.

2. **Praktyki pobożne.** Są to zewnętrzne formy pobożności wywodzące się z wewnętrznej postawy wiary jako wyrazu szczególnej łączności z Osobami Bożskimi lub świętymi<sup>27</sup> (nawiedzenie miejsc świętych, noszenie medalików, stroje, zwyczaje).

3. **Pobożność ludowa.** Oznacza różne przejawy kultu prywatnego i wspólnotowego, wynikające z wiary chrześcijańskiej, wyrażane jednak nie na sposób liturgii, ale według ducha poszczególnych narodów i ich kultury<sup>28</sup>. Dyrektorium, za Janem Pawłem II, zalicza je do „prawdziwych skarbów Ludu Bożego”, dzięki któremu ludzie wyrażają swoją wiarę i pragnienie Boga<sup>29</sup>.

4. **Religijność ludowa.** Odnosi się do uniwersalnego doświadczenia religijnego, obecnego w każdym człowieku i kulturze narodu<sup>30</sup>. Nie jest ona ściśle związana z objawieniem chrześcijańskim, chociaż może z nim harmonijnie współistnieć, tworząc podstawy tzw. „katolicyzmu ludowego”. Religijność ludowa łączy elementy pochodzące z religijnego sensu życia, z własnej kultury danego narodu oraz objawienia chrześcijańskiego.

### Nauczanie Kościoła o pobożności ludowej

Relacje między liturgią a różnymi praktykami pobożności wiernych od czasu Soboru Watykańskiego II zajmowały ważne miejsce. Już Konstytucja *o Liturgii świętej* wskazywała na konieczność poszukiwania harmonijnej relacji między tymi dwiema formami pobożności<sup>31</sup>. Należy te nabożeństwa tak uporządkować, aby były zgodne ze świętą liturgią, z niej niejako wypływały i do niej wiernych prowadziły. Liturgia bowiem ze swej natury znacznie je przewyższa.

*Eucharisticum Mysterium* instrukcja Kongregacji Obrzędów z 25 maja 1967 r., podejmuje sprawę „pobożnych i świętych nabożeństw eucharystycznych” poza sprawowaniem liturgii<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> Tamże, nr 7.

<sup>26</sup> Por. KL nr 13.

<sup>27</sup> DPLiL, nr 8.

<sup>28</sup> Tamże, nr 9.

<sup>29</sup> Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 45.

<sup>30</sup> Tamże, nr 10.

<sup>31</sup> KL, 13; por. H. Sobeczko, *Relacja między pobożnością ludową i liturgią*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 48–61.

<sup>32</sup> EM, 58–67.

Adhortacja apostolska Pawła VI, *O należyтым kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny* z 2 lutego 1974 r., podejmuje dzieło odnowy kultu maryjnego i podaje podstawowe zasady tej odnowy<sup>33</sup>. Wskazuje również na błędne rozumienie tego kultu.

Adhortacja apostolska Pawła VI, *O ewangelizacji w świecie współczesnym* z 8 grudnia 1975 r., mówi również o „religijności ludowej”, która nie może być zaniedbana<sup>34</sup>. Choć narażona jest na niebezpieczeństwa, domaga się ewangelizacji, nosi bowiem ona w sobie „głód Boga”. Należy otworzyć się na zrozumienie jej wewnętrznej złożoności i odkrycie niesfalszowanych wartości. W ten sposób może przyczynić się do tego, że ludowe rzesze spotkają rzeczywiście Boga w Jezusie Chrystusie.

Adhortacja apostolska Jana Pawła II, *O katechizacji w naszych czasach* z 16 października 1979 r., domaga się włączenia w katechizację ludowych form pobożności<sup>35</sup>. Lud wierny w wielu stronach praktykuje ją ze wzruszającą żarliwością i czystą intencją, chociaż wymaga ona oczyszczenia, a nawet sprostowania pod wielu względami.

Adhortacja apostolska Jana Pawła II, *O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* z 22 listopada 1981 r., mówi o uczestnictwie rodziny w życiu i misji Kościoła<sup>36</sup>. Wyraża się ono nie tylko w życiu liturgicznym, ale również w innych licznych praktykach, które Kościół ze szczególną troską i naciśkiem poleca.

List apostolski, Jana Pawła II, *W 25. rocznicę ogłoszenia Konstytucji Soborowej* z 4 grudnia 1988 r., wskazując na przyszłość odnowy liturgicznej, podejmuje zagadnienie pobożności ludowej<sup>37</sup>. Należy koniecznie zwrócić uwagę na jej stosunek do życia liturgicznego. Są one pożądane i godne polecenia, pod warunkiem że nie będą zastępowały ani nie będą mieszane z nabożeństwami liturgicznymi.

*Katechizm Kościoła katolickiego* z 1992 r., w czwartym rozdziale drugiej części *Inne celebracje liturgiczne*, mówi o religijności ludowej jako o kontynuacji życia liturgicznego Kościoła<sup>38</sup>. Należy ją uporządkować, oczyszczać i kierować do głębszego poznawania misterium Chrystusa.

IV Instrukcja Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *O liturgii rzymskiej i inkulturacji* z 25 stycznia 1994 r. podejmuje problematykę pobożności ludowej zgodnie z postanowieniem KL i VQA<sup>39</sup>.

Dyrektorium ogólne o katechizacji, Kongregacji ds. Duchowieństwa z 15 sierpnia 1997 r., podejmuje problem katechizacji w relacji do pobożności lu-

<sup>33</sup> MC, 24–58.

<sup>34</sup> EN, 48.

<sup>35</sup> CT, 54.

<sup>36</sup> FC, 49–64.

<sup>37</sup> VQA, 18.

<sup>38</sup> KKK, 1674–1676, 1679.

<sup>39</sup> VL, 45.

dowej<sup>40</sup>. Katecheza ta winna otworzyć się na zrozumienie wewnętrznych wymiarów religijności ludowej, odkryć jej bezsporne wartości i okazać jej pomoc w celu uniknięcia ryzyka fanatyzmu, zabobonu, synkretyzmu i ignorancji religijnej.

### Zasady rozwoju pobożności ludowych

Przedstawienie poszczególnych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła potwierdza stopniowy rozwój zasad i wskazań co do pobożności ludowych, które zostały ostatecznie w *Dyrektorium* przypomniane i usystematyzowane. Wśród nich można wymienić 10 takich zasad:

**1. Zasada liturgiczna.** Pobożność ludowa winna być podporządkowana liturgii. Chociaż liturgia jest w najwyższym stopniu czynnością świętą, ze względu na działanie Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, to jednak nie wyczerpuje ona całej działalności Kościoła<sup>41</sup>. Liturgia i pobożność ludowa są różnymi formami realizacji kapłaństwa wiernych, które włącza Lud Boży w zbawcze działanie Chrystusa<sup>42</sup>. Pobożność ta, uznając pierwszeństwo i nadrzędność liturgii, nie powinna być więc pomniejszana ani marginalizowana ale na niej kształtowana i do niej prowadząca. Winno się unikać nakładania na siebie tych dwóch rzeczywistości. Chociaż pobożność ludowa nie jest obowiązkowa, to jednak może prowadzić niejednokrotnie do pogłębienia życia chrześcijańskiego.

**2. Zasada oceny i odnowy.** Pobożność ludowa winna być właściwie oceniana i ukierunkowywana na misterium chrześcijańskie<sup>43</sup>. Miarą i kryterium tej odnowy jest Ewangelia. Odnowa ta winna kierować się zmysłem pedagogicznym, ze zwróceniem uwagi na miejsca i okoliczności. Wtedy pobożność ta będzie stopniowo uwalniać się od braków, a nabywać jasnego oblicza, stanowiącego wyraz wiary, nadziei i miłości.

**3. Zasada trynitarna.** W pobożności ludowej należy jeszcze bardziej umacniać świadomość obecności Trójcy Najświętszej<sup>44</sup>. Konieczne jest pouczenie o ukierunkowaniu każdej modlitwy chrześcijańskiej do Ojca za pośrednictwem Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego. W ten sposób pobożność ludowa będzie stanowiła prawdziwy dialog między Bogiem i człowiekiem przez Chrystusa w Duchu Świętym.

**4. Zasada chrystologiczna.** W sakramencie chrztu wszyscy zostali powołani do miary człowieka doskonałego, według pełni Chrystusa<sup>45</sup>. On jest doskonałym wzorem synowskiej pobożności i ustawicznej rozmowy z Ojcem. On też oświeca,

<sup>40</sup> *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, nr 195–196.

<sup>41</sup> DPLiL, nr 11.

<sup>42</sup> Tamże, nr 85–86.

<sup>43</sup> Tamże, nr 12, 66.

<sup>44</sup> Tamże, nr 79–80.

<sup>45</sup> Tamże, nr 77, 80.

podtrzymuje i prowadzi człowieka do Boga. Pobożność ludowa nie powinna jednak zatrzymywać się tylko na poszczególnych etapach z życia Syna Bożego, ale na misterium Jego męki, śmierci i zmartwychwstania, w którym daje nam świadome uczestnictwo w Eucharystii.

**5. Zasada pneumatologiczna.** Pobożność ludowa nie może zapominać, że w misterium Boga jest obecna osoba i działanie Ducha Świętego<sup>46</sup>. Dotychczasową „nieobecność” Tego Ducha w tekstach i formach pobożności ludowej należy uzupełnić przez pogłębioną ewangelizację.

**6. Zasada eklezjologiczna.** Pobożność ludowa, jako jeden ze sposobów realizowania kapłaństwa Chrystusa, jest czynnością kultyczną. Poprzez tę czynność Kościół wielbi Boga i niesie uświęcenie ludziom<sup>47</sup>, czyli aktualizuje w znakach zbawcze dzieło Chrystusa. Konieczne jest więc podporządkowanie różnych form pobożności ludowej całokształtowi kultu Kościoła.

**7. Zasada biblijna.** Słowo Boże jest uprzywilejowanym i niezastąpionym instrumentem działania Ducha Świętego w życiu kultycznym Kościoła<sup>48</sup>. W Piśmie Świętym pobożność ludowa winna również znajdować niewyczerpane źródło natchnień, najlepszy wzór modlitwy i właściwe tematy do rozważań. Kontakt z Pismem Świętym stanowi kryterium właściwego kontrolowania dwuznacznych nieraz form kultycznych. Pobożność ludowa winna więc przyjąć za normę obecność odpowiednio dobranych tekstów biblijnych. Wzorem mogą być celebracje liturgiczne.

**8. Zasada ekumeniczna.** Pobożność ludowa, jako czynność kultyczna Kościoła, winna odznaczać się dążeniem do przywrócenia jedności Kościoła<sup>49</sup>. Winna ona tak dobierać zewnętrzne wyrazy kultu, by nie szkodzić ekumenizmowi. Jest bowiem wolą Kościoła katolickiego, by w kulcie starannie unikać przesady, która innych braci mogłaby wprowadzić w błąd, co do prawdziwej jego nauki<sup>50</sup>.

**9. Zasada antropologiczna.** Pobożność ludowa winna zwracać uwagę na zdobycze zdrowej antropologii i respektować kulturę i odczucia narodów<sup>51</sup>. Cechą charakterystyczną tej pobożności jest właśnie bogactwo wyrazu jej praktyk: gesty, postawy ciała, znaki, symbole, procesje. Zachowanie tych przejawów pobożności winno być powiązane nie tylko z zewnętrzną formą ale z postawą moralną i życiem chrześcijańskim.

**10. Zasada eschatologiczna.** Podobnie jak cały kult chrześcijański przepelniony jest oczekiwaniem na powtórne przyjście Chrystusa, nie powinno również zabraknąć tego wymiaru w pobożności ludowej. Powtórne przyjście Chrystusa nadaje ostateczny blask ludzkiemu istnieniu i wieńczy rozpoczęte dzieło zbawienia.

---

<sup>46</sup> Tamże, nr 78–80.

<sup>47</sup> Tamże, nr 81–84.

<sup>48</sup> Tamże, nr 87–89.

<sup>49</sup> Tamże, nr 76.

<sup>50</sup> MC, 32.

<sup>51</sup> Tamże, nr 75, 91–92.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując główne linie teologiczne *Dyrektorium* o pobożności ludowej i liturgii, należy stwierdzić, że Stolica Apostolska wskazuje w nim kryteria teologiczne i duszpasterskie odnowy form pobożności ludowej. Uwzględniając zdobycze historii, podaje, jak należy akcentować w nich inspirację liturgiczną, biblijną i eklezjalną; jakich dobierać wyrazów, by nie szkodzić ekumenizmowi; jak zwracać uwagę na zdobycze zdrowej antropologii i duchowości. Realizacja tych wskazań winna stanowić zadanie do wykonania zarówno w refleksji naukowej, jak i codziennej praktyce duszpasterskiej.

**Nota o Autorze:** o. dr STANISŁAW MADEJA CSsR – absolwent Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma w Rzymie, wykładowca liturgiki WSD Redemptorystów w Tuchowie oraz mistrz nowicjatu Redemptorystów w Siedliskach Tuchowskich.

**Słowa kluczowe:** pobożność ludowa, liturgia.

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI

## DUSZPASTERSKIE WYZWANIA *DYREKTORIUM O POBOŻNOŚCI LUDOWEJ I LITURGII*

Religijność ludowa z pastoralnego punktu widzenia jest zjawiskiem skompielowanym na płaszczyźnie religijnej, historycznej, społecznej i kulturowej, a także zdynamizowanym zarówno poprzez działalność duszpasterską hierarchii, jak również społeczno-kulturową i ewangelizacyjno-apostolską aktywność wiernych świeckich. Jest to więc zagadnienie, które domaga się uwzględnienia teorii i praktyki kościelnej, a to z kolei prowadzi z jednej strony do pastoralnego realizmu, a z drugiej strony do interdyscyplinarności w poszukiwaniu duszpasterskich paradygmatów dotyczących pobożności ludowej. Znalazło to również odzwierciedlenie w *Dyrektorium*, w którym obok elementów teologicznych i prakseologicznych uwzględnia się uwarunkowania historyczne, społeczno-kulturowe, antropologiczne, psychologiczne i pedagogiczne.

Jan Paweł II w liście apostolskim *Vicesimus quintus annus*, w ramach przyszłych zadań odnowy liturgicznej, podkreśla znaczenie pobożności ludowej (praktyki duchowe wiernych – DPLL 2). „Pobożność ta stale potrzebuje ewangelizacji, aby wiara, którą wyraża, stawała się wciąż bardziej dojrzała i autentyczna. Zarówno rozmaite nabożeństwa ludu chrześcijańskiego, jak też inne formy pobożności są pożądane i godne zalecenia pod warunkiem, że nie będą zastępowały ani nie będą mieszane z nabożeństwami liturgicznymi. Autentyczne duszpasterstwo liturgiczne potrafi się oprzeć na bogactwie ludowej pobożności, oczyszczać ją i poprowadzić ku liturgii, jako dar ofiarny różnych narodów” (VQA 18). Pobożność ludowa może być odnawiana, ożywiana, uduchowiona jedynie przez Ewangelię.

Korzystna sytuacja dla pobożności ludowej istnieje w Polsce, gdzie hierarchia Kościoła z wielką atencją docenia pobożność ludu, służy mu i wspiera jego bogatą kulturę religijną. Kościół w Polsce nie zaznał kryzysu i stał się przedmiotem zainteresowania Kościoła powszechnego<sup>1</sup>. To, co jest udziałem Kościoła w Polsce, zostało niejako potwierdzone w nauczaniu *Dyrektorium*, w którym sfor-

---

<sup>1</sup> P. Taras, *Religijność ludowa w Kościele katolickim*, „Communio” 7 (1987) 6, s. 19.

mułowana została zasada pełnej łączności i współpracy między duszpasterstwem liturgicznym i pobożnością ludową. Życie duchowe nie ogranicza się bowiem do udziału w samej liturgii (KL 12) i sama formacja liturgiczna wiernych nie zaspokoï ich środowiska i nie przyniesie pogłębienia ich życia duchowego. Ponadto celebrowanie liturgiczne, a szczególnie udział w Eucharystii, nie może spowodować jej głębokiego przeżycia bez modlitwy osobistej i bez tradycyjnych form pobożności chrześcijańskiego ludu. Pokolenia posoborowe, zależnie od różnych narodów, nie przejęły praktykowania form pobożności po swoich poprzednikach. Dla dobra życia duchowego w katechezie i w działalności wychowawczej trzeba przypominać dziedzictwo pobożności ludowej, a szczególnie tych nabożeństw, które zaleca nauczanie Kościoła (DPLL 59)<sup>2</sup>.

### GŁOSZENIE EWANGELII

Do pobożności ludowej odnosi się to samo, czego oczekuje się od liturgii chrześcijańskiej, a mianowicie, że absolutnie nie może ona przyjmować „obrzędów związanych z magią, zabobonem, spirytyzmem, dążeniem do zemsty czy mających konotację seksualną” (VL 48). Natomiast jedyną miarą i kryterium w ocenie każdej z form pobożności chrześcijańskiej zarówno dawnej, jak i nowej jest zawsze Ewangelia. Do wszystkich nabożeństw i praktyk pobożnych trzeba dodać wysiłek oczyszczania, konieczny w ich ukierunkowaniu na misterium chrześcijańskie (DPLL 12)<sup>3</sup>.

Duszpasterstwo liturgiczne i pobożność ludową łączy zatem wielkie zadanie: głoszenie Ewangelii. Ewangelizacja zaczyna się od słuchania, które umożliwi porzucenie tego, co niszczące, smutne, wątpliwe, grzeszne, złe, przygnębiające, mimo, że jest to część doświadczenia życiowego chrześcijanina. Wszelkie prze-

---

<sup>2</sup> Członkowie Kościoła współistnieją w społeczeństwie podlegającym nieodwracalnemu procesowi przeobrażeń, a zmysł religijny ludu wykazuje większą przystosowalność niż zmysł funkcjonariuszy Kościoła. Na miejscu dawnych wierzeń i praktyk powstają nowe, związane z potrzebami ludu, P. Taras, dz.cyt., s. 17.

<sup>3</sup> Nauczanie Kościoła, podkreślając niezaprzeczalne wartości pobożności ludowej, sygnalizuje jednak pewne niebezpieczeństwa, które mogą jej zagrażać. Są nimi: niewystarczająca znajomość takich podstawowych zasad wiary chrześcijańskiej, jak zbawcze znaczenie zmartwychwstania Chrystusa, znaczenie przynależności do Kościoła, osoba i działanie Ducha Świętego; brak odpowiednich proporcji między kultem świętych i świadomością bezwzględnej wyższości roli tajemnicy Jezusa Chrystusa; słaby kontakt z Pismem Świętym; brak korzystania ze świętych sakramentów Kościoła; tendencja do oddzielania przeżyć kultycznych od zaangażowania w życie chrześcijańskie; utylitarystyczne rozumienie różnych form pobożności; stosowanie „znaków, gestów formuł, którym się przypisuje znaczenie nadzwyczajne do tego stopnia, że wynajduje się nawet gesty spektakularne”; trzeba wreszcie przypomnieć ryzyko, istniejące w wyjątkowych przypadkach, jakim jest „faworyzowanie działalności sekt i prowadzenie wręcz do zabobonów, magii, fatalizmu lub przemocy” (DPLL 65).

życia ludzkie domagają się oczyszczenia, uwznioślenia, uduchowienia. To zadanie spoczywa na pobożności ludowej, która ogrania człowieka i jego życie. Pobożność ludowa pozwala odnajdować Boga w samym człowieku i w codzienności, a do tego potrzebna jest nie tylko wiara, która prowadzi do Boga, ale konieczna jest również wiara w człowieka, zwrócona w głąb jego osobowości.

Głównym celem ewangelizacji jest przyjęcie Ewangelii, która jest skierowana do ludzi słabych, grzesznych, załężnionych, prześladowanych, sfrustrowanych i to nie przeszkadza w jej przyjęciu. Stąd szczególnego podkreślenia domaga się przygotowanie do słuchania Ewangelii. Choć jest ona wartością sama w sobie, ewangeliczną perłą, to według słów Chrystusa: nie można jej rzucać przed świnie. Zbyt ufną w moc Ewangelii, bez uwzględnienia sytuacji jej adresata, czyni z niej bezwartościową, albo raczej bezprzedmiotową formułę religijną. Ewangelia jest skierowana do człowieka, którego trzeba na jej przyjęcie przygotować.

Ewangelizacja pobożności ludowej może ludzi przygotować na przyjęcie Ewangelii proklamowanej w liturgii, jeżeli samo przygotowanie do jej przyjęcia będzie traktowane na równi z właściwą ewangelizacją. Docenienie znaczenia introdukcji ewangelicznej dokonującej się w pobożności ludowej i włączenie jej w proces ewangelizacji, daje prawo nazwania jej ewangelizacją ludową<sup>4</sup>.

„Miejsce” dla ewangelizacji ludowej trzeba znaleźć w duszpasterstwie tradycyjnym, które jest raczej konserwacyjne, oparte zasadniczo na tradycyjnej bazie sakramentów – bez szczególnego zwracania uwagi na ewangelizację ludową. Duszpasterstwo takie ma więc w praktyce do czynienia ze strukturami również tradycyjnymi: rodziną, parafią, sanktuarium, które – w społeczeństwie przesiąkniętym wartościami chrześcijańskimi – wystarczają w jakimś stopniu, by podtrzymać i zachować „wiarę ludu”<sup>5</sup>.

W duszpasterstwie tradycyjnym nieustannie maleje jednak świadomość podstawowych wartości liturgii. Jedną z przyczyn takiego stanu jest osłabienie świadomości wspólnego kapłaństwa, którego mocą wierni są upoważnieni, zgodnie z własnym stanem, do pełnego uczestnictwa w kulcie Kościoła. Takie osłabienie świadomości, któremu niejednokrotnie towarzyszy zjawisko liturgii kierowanej przez duchownych, i to w miejscach nie przewidzianych jako funkcje własne wyświęconych szafarzy, sprawia, że wierni oddają się praktyce nabożeństw, w których czują się bardziej aktywnymi uczestnikami (DPLL 48)<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> W dziele „ewangelizacji” pobożności ludowej, w podejmowaniu problemów związanych z inkulturacją wiary chrześcijańskiej i liturgii oraz nabożeństw ludowych, trzeba jednak kierować się wielką cierpliwością i roztropną wyrozumiałością, którą Kościół zawsze okazywał w ciągu wieków (DPLL 66).

<sup>5</sup> A. B. Marcelino, *Religijność ludowa: wyzwania i problemy*, „Communio” 7 (1987) 6, s. 21.

<sup>6</sup> W praktyce duszpasterskiej występuje zjawisko łączenia mszy św. ze wszystkimi akcjami pastoralnymi. A. J. Jungmann apelował, aby mszą św. nie zastępować wielu praktykowanych nabożeństw. Praktyka taka, twierdził, to wielkie zubożenie życia Kościoła. Historia potwierdza, że obok oficjalnej liturgii zawsze istniały różne i przebogate formy kontaktu z Bogiem. Monopolizowanie mszy św. (termin włoski *panmessismo*) może pociągnąć za sobą zjawisko inflacji mszy. B. Nadol-



Aktywność wiernych świeckich koncentruje się więc w pobożności ludowej, w której przeżycia codzienne występują w ścisłym powiązaniu z wydarzeniami zbawczymi. Ewangelizacja pobożności ludowej ma doprowadzić do tego, by wszelkie czynności stawały się wielbieniem Boga i przyczyniały się do wzrostu wiary, która nadaje sens życiu (por. KK 34) poprzez „kapłaństwo egzystencjalne”<sup>7</sup>. Ten wymiar kapłaństwa wiernych, obok kapłaństwa powszechnego, odkrywa godność człowieczeństwa i egzystencji ludzkiej w perspektywie wiary codziennej. Dzięki kapłaństwu egzystencjalnemu wierni świeccy mogą wyrażać swoją wiarę poprzez praktyki duchowe, które należą do pobożności ludowej<sup>8</sup>. Jeśli liturgia zbawia, to praktyki duchowe wiernych wyrażają wiarę zbawczą. Ich treścią jest zawsze rzeczywistość łaski Bożej objawionej w Jezusie Chrystusie. Pobożność ludowa ukazuje wartość życia ludzkiego poprzez codzienność, w której ludzie na swój sposób doświadczają obecności Boga. Formy pobożności ludowej pozwalają Go czcić nie tylko w kościele, w klasztorach, ale pokazują, że można Go uwielbiać w każdym miejscu, gdzie przebywa człowiek. W tym kontekście nasuwa się wniosek, że pobożność ludowa pozwala dostrzec człowieka, rozeznaczyć jego sytuację, udzielić mu pomocy. Ludzki element w pobożności ludowej stanowi nie tylko źródło inspiracji religijnej, ale pozwala wiernym świeckim odkrywać bogactwo darów Bożych. Pobożność ludowa jest szkołą człowieczeństwa, ludzkiej wrażliwości, życzliwości, a nawet kultury życia codziennego.

### LITURGIA I POBOŻNOŚĆ LUDOWA

Jeden z duszpasterzy (Z. J. Schicho), przemawiający na teologicznym sympozjum poświęconym związkom pobożności ludowej i liturgii, stwierdził, iż w kształtowaniu tych związków nie można stawiać problemu: „wszystko albo nic”, a „człowiek nie powinien rozłączać, co Bóg złączył”. Symbioza pobożności ludowej i liturgii jest czymś normalnym. Człowiek biorący udział w liturgii jest konkretnym człowiekiem ze swoimi potrzebami i odczuciami, które Chrystus chce wypełnić. Liturgia, jeśli ma być bliska życiu i pozostać *actio* Ludu Bożego, powinna być w ciągłym „kontakcie” z pobożnością ludową<sup>9</sup>.

Należy jednak zastrzec, że jakakolwiek jednostronna pochwała pobożności ludowej, bez liczenia się z liturgią, nie jest zgodna z faktem, że podstawowe ele-

---

ski, *Pobożność ludowa a liturgia*, „Communio” 7 (1987) 6, s. 96. Przykładem wykorzystywania różnych nabożeństw są pielgrzymki Jana Pawła II.

<sup>7</sup> A. B. Marcelino, dz.cyt., s. 28.

<sup>8</sup> Do charyzmatów pobożności ludowej zaliczyć można: 1. Otwarcie na transcendencję; 2. Pomoc w poszukiwaniu sensu życia; 3. Poczucie bezpieczeństwa i zbawienia; 4. Pogłębienie wzajemnych związków wspólnoty; 5. Objęcie całego człowieka i wszystkich dziedzin jego życia, zaangażowanie wszystkich zmysłów wierzącego człowieka i całego środowiska; 6. Bliskość życia; 7. Prostota w strukturze, B. Nadolski, dz.cyt., s. 103.

<sup>9</sup> Tamże.

menty tej ostatniej pochodzą z ustanawiającej woli samego Chrystusa, i nie podkreśla wystarczająco, a powinna to czynić, niezastąpionej soteriologicznej i dokologicznej wartości liturgii (por. DPLL 55).

„Każda celebracja liturgiczna jako działanie Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, której skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu nie posiada żadna inna czynność Kościoła” (KL 7). Liturgia może jednak być „ludowa” w tym znaczeniu, że soborowa odnowa miała na celu przywrócenie ludowi Bożemu udziału w celebracji liturgii bez pomniejszania takich wartości, jak śpiewy, czynne uczestnictwo i posługi świeckich, w przeszłości będące powodem tworzenia innych, alternatywnych modlitw lub zastępowania czynności liturgicznych. Liturgia nie może istnieć bez pobożności ludowej (DPLL 50)<sup>10</sup>.

Pierwszeństwo liturgii nad wszelkimi innymi możliwymi i prawnie uznanymi formami modlitwy chrześcijańskiej musi wejść w świadomość wiernych. Podczas gdy czynności sakramentalne są niezbędne, by żyć w Chrystusie, to różne formy pobożności ludowej stanowią sferę fakultatywną (DPLL 11). W tym kontekście jawi się bardzo ważne pytanie o sens łączenia nabożeństw okresowych z liturgią eucharystyczną, np. nabożeństwo majowe, czerwcowe, październikowe, Gorzkie Żale, Droga Krzyżowa itd. Ze względów duszpasterskich taki sposób jest dozwolony, choćby z racji ograniczeń czasowych wiernych. Można jednak podjąć ostrożne próby wyraźnego oddzielenia nabożeństw od liturgii i odprawiać nabożeństwa z czynnym udziałem samych wiernych, którzy byliby ich kreatorami. Aktywne uczestnictwo wiernych świeckich i sprawowane przez nich posługi uprawniają ich do wzięcia pełnej odpowiedzialności za kształt nabożeństw, frekwencję, rozpowszechnianie o nich informacji itd. Zachęcają do tego wskazania *Dyrektorium*, w którym wyraźnie podkreśla się i różnicę, i zgodność pobożności ludowej z liturgią. Z jednej strony należy unikać nakładania się tych celebracji na siebie, bo język, rytm, przebieg i akcenty teologiczne pobożności ludowej są odmienne od odpowiednich elementów czynności liturgicznych. Podobnie trzeba koniecznie eliminować konkurowanie tych nabożeństw z celebracjami liturgicznymi lub gdzie to ma miejsce przeciwstawianie ich sobie. Z drugiej strony trzeba unikać nadawania nabożeństwom charakteru „celebracji liturgicznej”. Nabożeństwa te powinny zachowywać swój styl, prostotę i własny język (DPLL 13).

Z lektury *Dyrektorium* wynika, że pobożność ludowa powinna pozostawać w ścisłym związku z liturgią. W *Dyrektorium* podkreśla się, że liturgia jest jedyną formą oddawania czci Bogu o charakterze zbawczym. Autorzy *Dyrektorium* stwierdzają jednak, że „niebranie pod uwagę lub pomniejszanie zalet pobożności

---

<sup>10</sup> Liturgia bez pobożności ludowej byłaby bezcielesna i pozbawiona upodmiotowienia w konkretnym człowieku. Równocześnie uprzedmiotowienie wiernych byłoby w jakimś sensie brakiem zaufania do działania Ducha Świętego w Ludzie Bożym. To przecież rozpracowana teologia Ludu Bożego skłoniła Kościół do określenia swego stanowiska względem form pobożności ludowej. Por. A. Exeler, N. Mette, *Theologie des Volkes*, Mainz 1978, s. 10.

ludowej świadczy o braku odpowiedniego dowartościowania niektórych elementów kultycznych Kościoła i wydaje się wypływać raczej z uprzedzeń ideologicznych niż z nauki wiary” (DPLL 50).

#### WYBRANE SZCZEGÓŁOWE WYZWANIA DUSZPASTERSKIE

W *Dyrektorium* podkreśla się, że w roku liturgicznym obchód misterium paschalnego „w ciągu dni, tygodni i całego roku stanowi istotę kultu chrześcijańskiego”. W konsekwencji relacja liturgii i pobożności ludowej musi zawsze zachowywać wyższość celebracji roku liturgicznego nad wszelką inną formą i praktyką pobożności (DPLL 94). Jednak dla duszpasterskiego dobra wiernych w niedziele „w ciągu roku” można odprawiać nabożeństwa ku czci Matki Bożej lub świętych szczególnie bliskich pobożności ludowej, jeśli tylko w tabeli pierwszeństwa dni liturgicznych zajmują wyższe miejsce niż zwykle niedziele (DPLL 95).

#### 1. Adwent i okres narodzenia pańskiego

Autorzy *Dyrektorium* formułują ogólną zasadę, według której pobożność ludowa, właśnie dlatego, że instynktownie przeżywa wartości zawarte w Bożym Narodzeniu, winna współpracować w strzeżeniu pamiątki objawienia się Pana, tak aby zdrowa tradycja religijna związana z Bożym Narodzeniem nie stała się jedynie okazją do konsumizmu i infiltracją neopogaństwa (DPLL 108).

W *Dyrektorium* podkreśla się, że w dniach od 17 do 23 grudnia powinno odprawiać się w sposób bardziej uroczysty Nieszpory z tzw. „wielkimi antyfonami” i zachęcać wiernych do brania w nich udziału. Celebrowanie ta, przed którą lub po której można by jeszcze odprawić nabożeństwo szczególnie umiłowane przez wiernych, stanowiłaby doskonałą, w pełni liturgiczną i odpowiadającą potrzebom pobożności ludowej „Nowennę przed Bożym Narodzeniem” (DPLL 103).

W świadomości wiernych uroczystość Bożego Narodzenia jest nazywana świętem rodzinnym. Akcenty rodzinne związane są przede wszystkim ze spotkaniami członków rodziny przy świątecznym stole, wspólnym uczestnictwem w zwyczajach i tradycjach świątecznych (urządzanie żłobków – DPLL 104; ubieranie choinek – DPLL 109), uczestnictwem rodzinnym w nabożeństwach. Autorzy *Dyrektorium* zwracają jednak uwagę, że należy wykorzystać Święto Świętej Rodziny, aby ukazać wartość wspólnoty rodzinnej zarówno w wymiarze społecznym, jak i religijnym. Wspomnienie pielgrzymki Józefa, Maryi i Dzieciątka Jezus do Jerozolimy (por. Łk 2, 41–42) zachęci duszpastersko wiernych, by w tym dniu cała rodzina uczestniczyła w Eucharystii. Nie bez znaczenia w to święto będzie odnowienie zawierzenia rodzin opiece świętej Rodziny z Nazaretu, błogosławieństwo dzieci, którego obrzęd zamieszczony jest w Rytuale oraz stosowny czas do odnowienia przyrzeczeń małżeńskich męża i żony, obecnie już rodziców, złożo-

nych w dniu ich zaślubin, a także do uroczystego złożenia sobie przyrzeczeń przez narzeczonych, którzy zamierzają utworzyć nową rodzinę (DPLL 112).

W okresie Bożego Narodzenia jest też niepowtarzalna szansa do ukazania wartości życia ludzkiego. Okazją do tego może być święto Świętych Młodzianków. W *Dyrektorium* podkreśla się, że w naszych czasach dzieci często cierpią przemoc w jej różnorodnych formach, zagrażającą ich życiu, godności i moralności oraz prawu do nauki. Pobożność ludowa, wyczulona na konkretne problemy, w wielu kościołach wprowadziła nabożeństwa kultyczne i takie formy ludzkiej miłości, jak nad kobietami ciężarnymi, adopcja dzieci oraz pomoc w ich kształceniu (DPLL 113).

Autorzy *Dyrektorium* dostrzegają także nowe możliwości duszpasterskie związane ze świętowaniem 31 grudnia, popularnie zwanym „sylwestrem”. W większości krajów zachodnich w tym dniu obchodzi się zakończenie roku kalendarzowego, z którym związane są dwa nabożeństwa: dłuższe wystawienie Najświętszego Sakramentu, stanowiące dla wspólnot zakonnych i dla wiernych czas indywidualnej i cichej modlitwy oraz śpiew *Te Deum*, jako wspólnotowy wyraz uwielbienia i dziękczynienia za łaski otrzymane od Boga w ciągu kończącego się roku<sup>11</sup>.

W tekście *Dyrektorium* pojawia się jednak kontrowersyjnie sformułowany motyw takich wigilii. *Dyrektorium* poleca je celebrować zgodnie z treścią liturgiczną oktawy Narodzenia Pańskiego i sugeruje, że powinny one być przeżywane nie tylko jako odpowiedź na bezmyślną rozpustę świeckiej społeczności na przełomie starego i nowego roku, lecz także jako świadoma ofiara dla Pana na początku nadchodzącego roku (DPLL 114). Połączenie tych dwu motywów jest dość szokujące i niezręczne. W pobożności ludowej, podobnie jak w zwyczajach i tradycjach ludowych o charakterze świeckim, funkcjonuje element radości, której niekoniecznie źródłem jest tajemnica wiary. Przeżywanie i wyrażanie radości ludzkiej bardzo często ociera się o słabości ludzkie. To, co niemożliwe jest w liturgii, z racji jej godności, może stać się częścią oprawy nabożeństw ludowych. Modlitwa może towarzyszyć nawet zabawom sylwestrowym, jeśli taka jest wola ich uczestników. Nazywanie jednak zabaw sylwestrowych „bezmyślną rozpustą świeckiej społeczności” przekreśla możliwość dialogu kulturowego nawet z ludźmi wierzącymi, którzy są uczestnikami takich zabaw.

W praktyce duszpasterskiej należy dowartościować uroczystość Objawienia Pańskiego, która jest zapowiedzią Paschy i głównych świąt roku liturgicznego oraz jego cyklicznych nawrotów w czasie. Uroczystość ta bowiem pomaga wiernym w odkrywaniu wzajemnego związku między Epifanią a Paschą Chrystusa oraz ukierunkowania wszystkich świąt na tę jedną najważniejszą uroczystość w chrześcijaństwie, czyli na uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego (DPLL 118).

---

<sup>11</sup> W niektórych miejscach, a zwłaszcza we wspólnotach zakonnych, stowarzyszeniach wiernych o charakterze eucharystycznym, noc 31 grudnia jest czasem wigilijnej modlitwy, która zwykle kończy się odprawieniem mszy świętej (DPLL 114).

Z tą uroczystością związana jest wymiana „darów Epifanii”. Zwyczaj ten ma swoje korzenie w opowiadaniu ewangelicznym o darach przyniesionych dla Dzieciątka Jezus przez Mędrców ze Wschodu (por. Mt 2, 11), a jeszcze wyraźniej w darze ofiarowanym przez Boga Ojca dla ludzkości w narodzeniu Emanuela (por. Iz 7, 14; Mt 1, 23). W *Dyrektorium* sugeruje się, by składanie sobie darów z okazji Epifanii miało charakter religijny i by jego motywacją oraz fundamentem było wspomniane wyżej opowiadanie ewangeliczne (DPLL 118).

Ze względów duszpasterskich należy też popierać zwyczaj błogosławienia domów, których drzwi znaczy się krzyżem Chrystusa, liczbą nowego roku oraz tradycyjnymi inicjałami świętych Mędrców (K+M+B), co tłumaczy się formułą: „Christus mansionem benedicat”. Pisze się je pobłogosławioną kredą. Gesty te, wykonywane przez grupy dzieci w towarzystwie starszych, wyrażają prośbę o błogosławieństwo Chrystusa przez wstawiennictwo tych świętych Mędrców. Jest to też okazja do zbiórki ofiar na cele charytatywne i misyjne (DPLL 118).

W duszpasterstwie należy również zaakcentować Święto Chrztu Pańskiego, które zamyka okres Narodzenia Pańskiego. Doceniane bardziej dopiero w naszych czasach, nie stało się ono źródłem jakichś szczególnych form pobożności ludowej. Jednak dla uwrażliwienia wiernych na to wszystko, co się odnosi do chrztu i wspomnienia naszych narodzin jako dzieci Bożych, może się stać okazją do wykorzystania takich inicjatyw duszpasterskich, jak *Obrzęd niedzielnego pokropienia wodą święconą* podczas każdej Mszy świętej z licznym udziałem wiernych, a w homiliach i katechezach skupienie szczególnej uwagi na tematach i symbolach chrzcielnych (DPLL 119).

W *Dyrektorium* podkreśla się też wartość duszpasterską Ofiarowania Pańskiego, które zawsze było bogate w treści ludowej pobożności. Wierni chętnie uczestniczyli w procesji upamiętniającej pierwsze przybycie Jezusa do świątyni jerozolimskiej. Procesja ta na Zachodzie zastąpiła pogańskie pochody o charakterze rozpustnym i przybrała wymiar pokutny. Z czasem Kościół wprowadził do liturgii błogosławieństwo zapalonych świec, niesionych w procesji na cześć Chrystusa, „światłości na oświecenie pogan” (Łk 2, 32). Poza tym w odczuciu pobożności ludowej obrzęd oczyszczenia Maryi stanowił wyraz pokory i dlatego 2 lutego uważano często za święto tych wszystkich, którzy w Kościele spełniają najprostsze posługi (DPLL 120). Warto też ze względów duszpasterskich docenić błogosławieństwo matki udzielane zarówno przed urodzeniem dziecka, jak i po urodzeniu, przy czym w tym ostatnim przypadku czyni się to, gdy matka nie może uczestniczyć w udzielaniu chrztu swojemu dziecku (DPLL 121).

## 2. Okres Wielkiego Postu

Pobożność ludowa nie zawsze dobrze rozumie misteryjne znaczenie okresu Wielkiego Postu, jego wartości i takie treści, jak wzajemne związki między „sakramentem czterdziestu dni” i sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego

oraz obecną przez cały ten okres tajemnicą „wyjścia” z niewoli. Pobożność ludowa koncentruje się na misterium człowieczeństwa Chrystusa, a wierni w tym okresie zwracają swoją uwagę na mękę i śmierć Pana (DPLL 124)<sup>12</sup>.

Z tego względu różne formy pobożności pasyjnej wymagają ciągłego pogłębiania. Trzeba stale ukazywać wiernym istotowy związek między krzyżem i zmartwychwstaniem: krzyż i pusty grób, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są nierozłączne w opowiadaniu ewangelicznym i w zbawczych planach Boga. Dla wiary chrześcijańskiej krzyż jest znakiem triumfu nad mocami ciemności i dlatego ozdabiano go drogimi kamieniami. Stał się on także znakiem błogosławieństwa zarówno wtedy, gdy się nim żegnamy, jak i wtedy, gdy kreślimy go nad innymi osobami, przedmiotami (DPLL 128).

Do najbardziej popularnych nabożeństw ludowych należy Droga krzyżowa, która jest syntezą różnych wyrazów pobożności, wprowadzonych we wczesnym średniowieczu. Są nimi: pielgrzymki do Ziemi Świętej, w czasie których wierni pobożnie nawiedzają miejsca męki Pańskiej; nabożeństwo do „upadków Chrystusa” pod ciężarem krzyża; nabożeństwo do „bolesnych dróg Chrystusa”, które polega na procesyjnym przechodzeniu z jednego kościoła do drugiego na pamiątkę drogi, którą przebył Jezus w czasie swojej męki; nabożeństwo do „stacji Chrystusa”, tzn. do tych momentów, w których Jezus przystaje na drodze prowadzącej na Kalwarię zatrzymywany przez katów, wyczerpany trudem, lub – powodowany miłością – nawiązuje dialog z mężczyznami i kobietami, które towarzyszą Jego męce (DPLL 132).

W duszpasterskiej praktyce wykorzystuje się też religijne walory procesji z palmami i gałązkami oliwek lub innych drzew. Autorzy *Dyrektorium* zaznaczają jednak, że konieczne jest, aby wierni zostali pouczeni o treści tego obrzędu i rozumieeli jego znaczenie. Należałoby np. podkreślić, że oczywiście ważny w tym obrzędzie jest udział w procesji, a nie wyłącznie nabycie palmy lub gałązek oliwnych. Trzeba też zaakcentować fakt, że palm nie przechowuje się tak, jak się przechowuje amulety, czy też jedynie w celach terapeutycznych lub magicznych, by oddalać złe duchy i odwrócić od domów oraz pól ich działanie, gdyż to mogłoby stanowić formę zabobonu (DPLL 139).

Ze względów duszpasterskich należy podkreślić znaczenie błogosławieństwa rodzinnego stołu w Niedzielę Wielkanocną, które w licznych chrześcijańskich rodzinach jest praktyką codzienną i godną polecenia, jednak nabiera ono szczególnego znaczenia w dniu Paschy przez pokropienie pokarmów wodą pobłogosławioną w Wigilię Paschalną oraz błogosławieństwo stołu przez ojca rodziny lub jednego z jej członków (DPLL 150).

---

<sup>12</sup> Należy jednak podkreślić, że pomimo sekularyzacji współczesnego społeczeństwa, lud chrześcijański dobrze rozumie, że w czasie Wielkiego Postu należy kierować umysły ku tym rzeczywistościom, które w życiu liczą się najbardziej i domagają się zgodności wiary z ewangelicznym zaangażowaniem. Ta zgodność oznacza spełnianie dobrych uczynków, wyrzeczenie się tego, co zbyteczne i luksusowe oraz solidarność z cierpiącymi i potrzebującymi (DPLL 125).

W okresie wielkanocnym lub w innych okresach liturgicznych odbywa się doroczne błogosławieństwo rodzin z okazji odwiedzin duszpasterskich ich domów. Błogosławieństwo to Kościół bardzo poleca trosce duszpasterskiej proboszczów i ich współpracowników. Zwyczaj ten traktowany jest bowiem przez wiernych jako doskonała okazja do przeżycia w chrześcijańskich rodzinach stałej i błogosławiącej obecności Boga, jako zaproszenie do życia według Ewangelii oraz jako zachęta dla rodziców i dzieci, by strzec i rozwijać tajemnicę ich „domowego Kościoła” (DPLL 152). W kościele polskim kolęda odbywa się w okresie bożonarodzeniowym. Może jednak warto byłoby ze względów duszpasterskich odbywać odwiedziny duszpasterskie dwa razy w roku, z podziałem parafii na dwie części? Miałoby to szczególnie uzasadnienie w wielkich parafiach w środowiskach miejskich, gdyż czas na odwiedziny byłby dłuższy i łatwiej byłoby objąć tą praktyką całość parafii. Wiąże się z tym oczywiście większy wysiłek duszpasterzy, ale owoce duszpasterskie w znaczący sposób wynagrodziłyby go. Zresztą odwiedziny duszpasterskie w czasie wielkanocnym można związać z osobami chorymi, samotnymi, w podeszłym wieku.

Okres wielkanocny kończy się w Niedzielę Pięćdziesiątnicy. W *Dyrektorium* podkreśla się możliwość przedłużenia obchodów uroczystości Pięćdziesiątnicy o mszę świętą wigilijną zwłaszcza w kościołach katedralnych, ale i parafialnych. Przedłużenie to ma charakter intensywnej i wytrwałej modlitwy całej wspólnoty chrześcijańskiej na wzór Apostołów zgromadzonych na jednomyślnej modlitwie wraz z Maryją, Matką Pana (DPLL 156)<sup>13</sup>.

### 3. Okres zwykły

W okresie zwykłym ze względów duszpasterskich docenić należy uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa<sup>14</sup>. Jest to bowiem okazja, aby we właściwym świetle ukazać pobożność eucharystyczną. Jest ona głęboko zakorzeniona w ludzie chrześcijańskim, ale musi być formowana tak, by mogła przyjąć dwie podstawowe rzeczywistości. Przede wszystkim należy nauczać wiernych, że najważniejszym punktem odniesienia dla pobożności eucharystycznej jest Pascha Pana. Pascha bowiem, według nauczania Ojców Kościoła, jest świętem Eucharystii, a z drugiej strony Eucharystia jest przede wszystkim celebracją Paschy, czyli męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Wierni powinni także uświadamiać sobie, że każda

---

<sup>13</sup> Znane formuły, pochodzące z obchodu uroczystości Pięćdziesiątnicy (*Veni, creator Spiritus* lub *Veni, Sancte Spiritus*), czy też krótkie prośby (*Emitte Spiritum tuum et creabuntur*) służą wiernym do wzywania Ducha Świętego, zwłaszcza na początku jakiejś działalności, czy też w szczególnych sytuacjach całkowitego zagubienia i dezorientacji (DPLL 156).

<sup>14</sup> Procesja w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa stanowi „formę wzorcową” procesji eucharystycznych. W rzeczywistości przedłuża ona celebrację Eucharystii. Bezpośrednio po Mszy świętej, w czasie której konsekruje się Hostię do procesji, wynosi się ją poza kościół po to, by lud chrześcijański złożył „publiczne świadectwo swej wiary i pobożności wobec Najświętszego Sakramentu” (DPLL 162).

forma pobożności eucharystycznej ma swoje wewnętrzne odniesienie do ofiary eucharystycznej, bo albo usposabia do jej celebrowania, albo przedłuża podstawowe i kultyczne przeżycie, które wynika z Eucharystii (DPLL 161)<sup>15</sup>.

W *Dyrektorium* została też sformułowana jasna zasada duszpasterska dotycząca łączenia adoracji Najświętszego Sakramentu z nabożeństwami. W czasie adoracji Najświętszego Sakramentu nie można odprawiać nabożeństw ku czci Dziewicy Maryi i świętych. Ze względu na ścisły związek Maryi z Chrystusem nie wyklucza się w tym czasie odmawiania i rozważania różańca, który jako „modlitwa oparta na Ewangelii i skoncentrowana na tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, jest uważana za modlitwę o wybitnym charakterze chrystologicznym” (DPLL 165).

#### 4. Cześć oddawana Matce Bożej

Mimo swego obiektywnego znaczenia i niezastąpionej wartości, wyjątkowej skuteczności i charakteru normatywnego kult liturgiczny nie wyczerpuje wszystkich możliwości wyrażania czci ludu Bożego oddawanej Matce Bożej (DPLL 183). W sposób szczególny czują się z Nią związani najbiedniejsi. Rozumieją, że była biedna jak oni, że wiele wycierpiała, znosząc wszystko cierpliwie i w cichości. Dzielią z Nią ból podczas męki i śmierci Jej Syna, ale też z Nią radują się chwałą zmartwychwstania Chrystusa. Obchodzą z radością Jej święta, chętnie biorą udział w procesjach, pielgrzymują do Jej sanktuariów, lubią śpiewać ku Jej czci i składać dziękczynne wota. Nie cierpią tych, którzy Ją znieważają, i odruchowo nie dowierzają tym, którzy nie okazują Jej czci (DPLL 183).

Troska pasterzy o maryjne nabożeństwa należy do ich bardzo ważnych zadań duszpasterskich. Nabożeństwa te bowiem z jednej strony stanowią owoc i wyraz pobożności maryjnej danego narodu lub wspólnoty wiernych, z drugiej natomiast są przyczyną i czynnikiem wcale nie drugorzędnym, decydującym o „fizjonomii maryjnej” wiernych, tzn. o „stylu”, w jakim wyraża się maryjna pobożność wiernych wobec Najświętszej Dziewicy (DPLL 185). Takim nabożeństwom jak: *Tridua*, tygodnie i nowenny maryjne, nie mogą być obce osiągnięcia badań biblijnych i teologicznych na temat Matki Zbawiciela. Przeciwnie, bez uszczerbku ich natury powinny stawać się pomocą katechetyczną w dawaniu świadectwa o nich samych oraz w ich rozpowszechnieniu (DPLL 189)<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Ważne jest też, by wierni wiedzieli, że błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem nie jest formą pobożności samą w sobie, lecz momentem zakończenia wystarczająco długiego obrzędu eucharystycznego. Dlatego przepisy liturgiczne zakazują wystawienia, „które ma na celu tylko udzielenie błogosławieństwa” (DPLL 163).

<sup>16</sup> Doświadczenie jednak uczy, że nabożeństwa takie nie powinny mieć charakteru wyłącznie intelektualnego i dydaktycznego, ile przeciwnie, przez śpiewy, teksty modlitw i sposoby uczestniczenia, mają bardziej wyrażać specyficzny charakter pobożności ludowej, a swoją bezpośredniością łatwiej trafiać do serca człowieka (DPLL 194).



Z nauczania *Dyrektorium* wynika, że różaniec pozostaje uprzywilejowaną formą pobożności maryjnej, gdyż jego odmawianie jest też wyraźnie zalecane w formacji i w życiu duchowym alumnów oraz zakonników (DPLL 197). W *Dyrektorium* podkreśla się że „w ukazywaniu wiernym znaczenia i piękna różańca winno się unikać słów, które by usuwały w cień inne formy modlitewne lub koronki maryjne, zatwierdzone przez Kościół, lub takich, które mogłyby rodzić poczucie winy u tych, którzy tej modlitwy nie odmawiają na co dzień: »Różaniec jest wprawdzie wzniosłym rodzajem modlitwy, jednak chrześcijanin winien czuć się w stosunku do niego wewnątrznie wolny«” (DPLL 202)<sup>17</sup>.

Znaną i lubianą przez wiernych formą modlitwy maryjnej są litanie do Najświętszej Maryi Panny. Jednak mnożenie formularzy litanijnych nie jest pożyteczne z punktu widzenia duszpasterskiego, z drugiej zaś strony rygorystyczne ich ograniczanie oznaczałoby niewystarczające czerpanie z modlitewnego bogactwa niektórych Kościołów partykularnych lub rodzin zakonnych. Dlatego Kongregacja Kultu Bożego zachęca, by „wykorzystać niektóre dawne lub nowe teksty litanijne stosowane w Kościołach lokalnych lub w zgromadzeniach zakonnych, a odznaczających się odpowiednią strukturą i pięknem wezwań”. Zachęta ta oczywiście odnosi się przede wszystkim do ściśle określonych środowisk lokalnych lub wspólnotowych (DPLL 203)<sup>18</sup>.

Do bardziej ekskluzywnych form pobożności maryjnej zliczyć trzeba konsekrację – powierzenie się Maryi. Tutaj *Dyrektorium* poleca, aby oddanie się w opiekę Matki Bożej odbywało się poza sprawowaniem Ofiary eucharystycznej, gdyż chodzi tu o akt pobożności, którego nie można porównywać z liturgią. Zawierzenie Maryi różni się bowiem istotowo od innych form konsekracji liturgicznej (DPLL 204). *Dyrektorium* ustosunkowuje się również do noszenia przez wiernych medalików maryjnych. „Cudowny medalik”, jak wszystkie inne medaliki maryjne i różne przedmioty kultu, nie jest talizmanem ani nie może powodować różnej łatwowierności. Obietnica Maryi, że ludzie noszący ten „cudowny medalik” otrzymają obfite łaski, wymaga od wiernych pokornego i trwałego przyjęcia posłannictwa chrześcijańskiego, głębokiej i ufnej modlitwy oraz prowadzenia życia według zasad wiary (DPLL 206).

---

<sup>17</sup> W celu ułatwienia kontemplacji i zharmonizowania myśli ze słowami duszpasterze i teologowie często przypominają o przywróceniu i stosowaniu krótkich aklamacji przypominających poszczególne tajemnice różańcowe. Aklamacje te pochodzą ze starożytnej struktury różańcowej, która właściwie nigdy nie zanikła (DPLL 201).

<sup>18</sup> Litanie mogą stanowić samodzielny element hołdu składanego Maryi, być śpiewem procesyjnym, stanowić część nabożeństwa słowa Bożego lub innych aktów liturgicznych (DPLL 203).

## 5. Obchody ku czci świętych

Wyzwania duszpasterskie *Dyktorium* dotyczą również obchodów ku czci świętych. W tym miejscu stosowne jest przypomnienie motywu zredukowania liczby obchodów ku czci świętych i uwzględnienie tego w praktyce duszpasterskiej. Stało się tak dlatego, „aby uroczystości świętych nie przesłaniały świąt, których treścią są misteria zbawienia” (KL 111). W ciągu wieków bowiem „namnożenie świąt, wigilii i oktaw, a także stopniowa komplikacja w niektórych częściach roku liturgicznego, doprowadzały wiernych do partykularnych nabożeństw, stwarzających wrażenie odejścia od podstawowych tajemnic Bożego zbawienia” (DPLL 228).

Z refleksji nad przyczynami, które zdeterminowały powstanie, rozwój i różne reformy ogólnego Kalendarza Rzymskiego, wynikają niektóre pozytywne duszpasterskie wskazania. Najpierw konieczne jest pouczenie wiernych o istniejącym związku między obchodami ku czci świętych i celebrowaniem tajemnicy Chrystusa. Obchody członków ciała, czyli świętych, w rzeczywistości są świętami Głowy, czyli Chrystusa. Następnie pożądane jest także przyzwyczajanie wiernych do odpowiedniej oceny wartości i znaczenia obchodów ku czci tych świętych, którzy pełnili szczególne posłannictwo w historii zbawienia lub mieli osobliwy związek z Chrystusem Panem, np.: św. Józef (19 marca), św. Jan Chrzciciel (24 czerwca), święci Piotr i Paweł (29 czerwca), inni Apostołowie i Ewangelisci, święte Maria Magdalena (22 lipca) i Marta z Betanii (29 lipca), św. Szczepan (26 grudnia). I wreszcie wskazane jest, by zachęcać wiernych do szczególnego świętowania obchodów ku czci tych świętych, którzy odegrali swoistą rolę w Kościele lokalnym, a więc patronów i tych, którzy pierwsi w przeszłości głosili Dobrą Nowinę. Na koniec pozytywne jest wreszcie tłumaczenie wiernym kryterium „powszechności” świętych wpisanych do ogólnego kalendarza, by odpowiednio rozumieli znaczenie rangi celebrowania liturgicznej poszczególnych obchodów: uroczystość, święto, wspomnienie obowiązkowe lub dowolne (DPLL 229).

Z obchodami ku czci świętych związany jest dzień świąteczny. W *Dyktorium* zaznacza się, że „dzień świętego”, obok wartości religijnej, ma także duże znaczenie antropologiczne, gdyż jest dniem świątecznym. Wiadomo że świętowanie stanowi życiową potrzebę człowieka, a swoimi korzeniami sięga transcendencji. Poprzez przeżywanie radości i dobrego nastroju święto jest potwierdzeniem wartości życia i stworzenia. Jest to przerwa w monotonii życia codziennego, form konwencjonalnych, podporządkowania się konieczności zarobkowania. Święto jest wyrazem całkowitej wolności, dążenia do pełni szczęścia i wychwalania czystej darmości (Bożej hojności). Jako świadectwo kulturowe świętowanie uzewnętrznia szczególny geniusz ludu, jego charakterystyczne wartości, prawdziwe przejawy jego folkloru. Z punktu widzenia socjologicznego jest ono okazją do poszerzenia więzi rodzinnych i otwarcia się na nowe relacje wspólnotowe (DPLL 232; por. 233).

W *Dyrektorium* została uregulowana również sprawa relikwii świętych. Z tą formą kultyczną, wybitnie liturgiczną, łączą się liczne formy pobożności ludowej. Wierni bowiem kochają relikwie. Ale dobrze zorganizowane duszpasterstwo odnoszące się do czci relikwii powinno najpierw upewnić się o ich autentyczności; jeśli w tym względzie występuje wątpliwość, relikwie takie w sposób roztropny powinny być wyłączone z oddawania im czci. Należy również zapobiegać przesadnemu dzieleniu relikwii, sprzeciwiającemu się godności ciała ludzkiego. Przepisy liturgiczne nakazują bowiem, aby relikwie były „takiej wielkości, by można było się upewnić, że są częściami ciał ludzkich”. W praktyce duszpasterskiej trzeba też napominać wiernych, by nie ulegali manii kolekcjonowania relikwii (w przeszłości miało to czasem opłakane konsekwencje), a także czuwać nad tym, aby unikano wszelkiego oszustwa i różnego rodzaju pokątnego handlu oraz wszelkich zabobonnych dewiacji (DPLL 237).

W *Dyrektorium* znalazły się również cenne uwagi duszpasterskie dotyczące świętych wizerunków. Na Zachodzie twórczość ikonograficzna, bardzo różna w swej typologii, nie jest, tak jak na Wschodzie, regulowana świętymi kanonami, funkcjonującymi od wieków. Nie oznacza to jednak, że Kościół łaciński zaniedbywał czuwania nad tą twórczością. Zakazywał on umieszczania w kościołach obrazów niezgodnych z wiarą, niestosownych lub takich, które mogłyby wprowadzić wiernych w błąd, wreszcie takich, które są wyrazem niecielesnej i niehumanistycznej abstrakcji. Niektóre obrazy bowiem są przykładami bardziej humanizmu antropocentrycznego niż wyrazami prawdziwej duchowości. Należy jednak odrzucać tendencje do usuwania wizerunków z miejsc świętych, gdyż stanowi to wielką szkodę dla pobożności wiernych (DPLL 243).

## 6. Pogrzeb chrześcijański i wspomnienia zmarłych

Wiele zwyczajów i tradycji ludowych związanych jest z pogrzebem chrześcijańskim. Obok zwyczajów uświęconych tradycją pojawiają się jednak nowe zwyczajania duszpasterskie. Jednym z nich jest mumifikacja, balsamowanie czy kremacja zwłok. *Dyrektorium* nakazuje unikać tych form przygotowania zwłok do pogrzebu, gdyż ukrywają one czasem pojęcie śmierci, jako stanu całkowitego zniszczenia ciała człowieka<sup>19</sup>. Pobożność chrześcijańska za model pogrzebu wiernego przyjęła zakopanie w ziemi. Tym jednak, którzy wybrali spalenie swoich zwłok, należy

---

<sup>19</sup> Cywilizacja współczesna broni się przed „widokiem śmierci” i dlatego usiłuje eliminować jej oznaki. To stąd pochodzi uciekanie się do tanatopraktyki, rozpowszechnionej w niektórych krajach, w której ramach dzięki procesom chemicznym ciało zmarłego zachowuje naturalny wygląd. Zmarły bowiem nie powinien wyglądać jak zmarły, lecz ciągle jak żywy. Chrześcijanin powinien także mocno przeciwstawiać się licznym formom „zarobku na śmierci”, które wykorzystując uczucia wiernych, szukają jak największych, choć przynoszących wstyd, korzyści materialnych (DPLL 259).

udzielić pogrzebu chrześcijańskiego, chyba że na pewno wiadomo iż podjęli oni tę decyzję z motywów przeciwnych zasadom wiary chrześcijańskiej (DPLL 254)<sup>20</sup>.

Ważkie wskazania duszpasterskie *Dyrektorium* dotyczą modlitw za zmarłych. Kościół składa Ofiarę eucharystyczną za zmarłych nie tylko z okazji obrzędów pogrzebu, lecz także w trzeci, siódmy i trzydziesty dzień po ich śmierci oraz w rocznicę śmierci. Bardzo ważne jest jednak takie chrześcijańskie wychowanie wiernych, by w świetle celebracji eucharystycznej Chrystusa, w którą Kościół włącza wszystkich wiernych zmarłych każdego czasu i każdego miejsca na ziemi, unikać niebezpieczeństwa pewnego przywłaszczania sobie i rezerwowania mszy świętej dla „własnego” zmarłego. Celebracja mszy świętej za zmarłych jest ponadto doskonałą okazją do katechezy o sprawach ostatecznych (DPLL 255).

W *Dyrektorium* została też uregulowana sprawa wspomnienia zmarłych w pobożności ludowej. W tym zagadnieniu relacja między liturgią i pobożnością ludową musi być traktowana z wielką roztropnością i taktem duszpasterskim zarówno pod względem doktrynalnym, jak i zgodności między liturgią i nabożeństwami. Przede wszystkim konieczne jest, aby pobożność ludowa była formowana na fundamencie zasad wiary chrześcijańskiej, a zwłaszcza na dogmacie o świętych obcowaniu, dzięki któremu „łączność... pielgrzymów z braćmi, którzy zasnęli w pokoju Chrystusa, bynajmniej nie ustaje; co więcej, według nieustannej wiary Kościoła jeszcze umacnia się dzięki wzajemnemu udzielaniu sobie dóbr duchowych”: „nasza modlitwa za zmarłych nie tylko może im pomóc, lecz także sprawia, że staje się skuteczne ich wstawiennictwo za nami” (KKK 958).

## 7. Sanktuarium

Kolejny problem duszpasterski poruszany w *Dyrektorium* dotyczy sanktuarium, które jest miejscem celebracji kultycznych. „Do zadań, jakie mają pełnić sanktuaria, wymaganych również przez Prawo Kanoniczne, należy troska o stały rozwój życia liturgicznego. Nie chodzi tutaj o zwiększenie częstotliwości sprawowanych obrzędów, ale o ich coraz lepszą jakość” (DPLL 266).

*Dyrektorium* porusza problem sprawowania sakramentu pokuty w sanktuariach i stwierdza, że pojednanie bez pełnej indywidualnej spowiedzi oraz rozgrzeszenie ogólne są formą całkowicie wyjątkową i nie może ona zastępować form zwyczajnych z racji jedynie dużego napływu penitentów w dni świąteczne i w czasie pielgrzymek (DPLL 267). W Stanach Zjednoczonych powszechna stała się praktyka urządzania nabożeństw pokutnych i udzielanie ogólnego rozgrzeszenia z racji braku kapłanów do indywidualnej spowiedzi.

---

<sup>20</sup> Przy takim wyborze trzeba zachęcić wiernych, by nie przechowywali w domu prochów zmarłych, lecz dokonali ich pogrzebania aż do dnia, gdy Bóg wskrzesi z prochu ziemi tych, którzy w niej spoczywają, a morze odda swoich zmarłych (por. Ap 20, 13) (DPLL 254).

W odniesieniu do celebracji Eucharystii *Dyrektorium* postuluje, aby w przypadku zgromadzenia wiernych z różnych narodowości stosowne było wykonywanie śpiewów w języku łacińskim i w łatwych melodiach, przynajmniej części stałych Mszy świętej, a szczególnie Wyznania wiary i Ojciec nasz. Taki sposób celebrowania będzie prawdziwym obrazem natury Kościoła i Eucharystii, a dla pielgrzymów stanowiłby okazję do wzajemnej życzliwości i wzajemnego ubogacenia (DPLL 268).

W sanktuariach celebrowane jest również zbiorowe namaszczenie chorych. Obrzęd ten powinien być sprawowany według wskazań Rytułu, w którym powiedziano: „Jeżeli jest więcej kapłanów, każdy z nich nakłada ręce na tych chorych, którym mu przydzielono, i udziela im namaszczenia, wypowiadając formułę sakramentalną. Modlitwy odmawia główny celebrans” (DPLL 269).

W *Dyrektorium* wiele uwagi kieruje się ku sanktuarium jako miejscu (centrum) kultury, w którym organizuje się wykłady i konferencje, podejmuje się interesujące inicjatywy wydawnicze, realizuje się przedstawienia, koncerty, wystawy i inne działania artystyczne i literackie. Działalność kulturalna sanktuarium stanowi jakby uboczną promocję człowieka. W pozytywny sposób łączy się ona bowiem z jego pierwszorzędnym zadaniem, jakim jest chwala Boga, dzieło ewangelizacji i świadczenie miłosierdzia. W takim kontekście odpowiedzialni za sanktuaria powinni czuwać nad tym, by element kulturowy nie górował nad elementem kultycznym (DPLL 276).

Z sanktuariami związane są pielgrzymki<sup>21</sup>. Pomimo zmian, jakie nastąpiły w ciągu wieków, także w naszych czasach pielgrzymowanie zachowuje podstawowe wymiary, które określają jego duchowość. Pierwszorzędnym wymiarem pielgrzymek jest eschatologia, a jej wymiar pokutny pokazuje, że jest ona podobna do „drogi nawrócenia”. W pielgrzymce wymiar pokutny współistnieje z wymiarem świątecznym. Natomiast poprzez wymiar kultyczny pielgrzymka jest przeżywa przede wszystkim jako akt kultu. Podróżowanie pielgrzymia przypomina też w pewnym sensie Jezusa i Jego uczniów, którzy przemierzali drogi Palestyny, aby zwiastować Ewangelię zbawienia. Pod tym względem pielgrzymka jest głoszeniem wiary, a pielgrzymi stają się „wędrującymi głosicielami Chrystusa”, w czym ukazuje się wymiar apostołski. Wymiar wspólnototwórczy podkreśla, że pielgrzym udający się do sanktuarium jest we wspólnocie wiary i miłości nie tylko z tymi, z którymi znajduje się w „świętej podróży” (por. Ps 84 [83], 6), lecz także z Panem, który idzie z nim tak, jak szedł przy boku uczniów z Emaus (por. Łk 24, 13–35). Pielgrzym idzie z tymi, z którymi łączy go wspólnota pochodzenia, a przez nich idzie z Kościołem, mieszkającym w niebie i pielgrzymującym na ziemi (DPLL 286).

---

<sup>21</sup> Pielgrzymka, powszechna forma religijności, jest typowym wyrazem religijności ludowej, ściśle związanej z sanktuarium, którego istnienie stanowi element konieczny. Pielgrzym potrzebuje sanktuarium, a sanktuarium potrzebuje pielgrzymia (DPLL 279).

## PODSUMOWANIE

W działalności duszpasterskiej Kościoła potrzebna jest nieustanna konfrontacja liturgii z pobożnością ludową. Owocność relacji między tymi dwiema rzeczywistościami zależy przede wszystkim od intensywności poszukiwania nowych form ich współpracy. Temu celowi mają służyć konkretne postulaty duszpasterskie odnośnie do pobożności ludowej. Jawi się najpierw konieczność zwracania uwagi nie tyle na grupy mniej lub bardziej elitarne, ile na powszechność Kościoła – Ludu Bożego. W opinii niektórych teologów i duszpasterzy taki sposób traktowania ludzi wierzących sprawia, że zacierają się różnice między czystością wiary ortodoksyjnych chrześcijan a „podejrzaną” pobożnością wiernych, pozostających na marginesie wiary. Ten problem może zostać rozwiązany z pomocą ewangelizacji, w której zakłada się stan niedojrzałości człowieka, nie mającego pełnego rozeznania w tym, co jest dobre i mądre. Dlatego słuchacz Ewangelii staje na pozycji ucznia, a jedynym Nauczycielem – jest sam Chrystus. Jezus, głoszący swoją naukę, wskazuje natomiast na wspólnotę Kościoła, w której poznana i uznana Prawda staje się treścią (sensem i spoiwem) życia jej członków. We wspólnocie Kościoła jest miejsce zarówno dla ludzi dojrzałych duchowo, o wysokim poziomie życia wewnętrznego, jak i niedojrzałych, ale zadeklarowanych uczniów Chrystusa; wspólnota kościelna przez ewangelizację otwiera się także na tych wszystkich, którzy jeszcze nie poznali Chrystusa i nie przyjęli Jego Ewangelii. W procesie ewangelizacji człowiek uwrażliwia się na drugiego człowieka, na jego potrzeby i pragnienia. Jest to zatem przygotowanie działań wspólnotowych (ewangelizacja, apostołstwo, duszpasterstwo), w których na pierwszy plan wysuwa się pośrednictwo zbawcze. Jednak bez ewangelizacji, otwierającej człowieka na bliskość międzyludzkich relacji, wręcz niemożliwe jest podjęcie działań pastoralnych, dotyczących działań całej wspólnoty i będących realizacją funkcji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej.

Do ważnych postulatów duszpasterskich należy również zaliczyć dynamizowanie wielkich manifestacji ludowych: nadawanie im lepszych treści kulturalnych oraz wiązanie ich z sakramentalnym językiem Kościoła. Jest to wyzwanie pastoralne, domagające się wykorzystania dynamizmu ruchów, które działając na styku liturgii i pobożności ludowej, mogą skutecznie spełniać rolę „zaczynu w masie”. Elity winny zaczerpnąć ducha od swego ludu, oczyścić go, uwznioślić i wcielić w formę bardziej świetlaną.

W duszpasterstwie parafialnym należy popierać wzajemne przenikania religijności ludowej i liturgii tak, by liturgia mogła skuteczniej nasycić głód żywotności i charyzmatycznego udziału, jaki towarzyszy ludowi. Wynika stąd konkretne zadanie, które polega na przekształcaniu już istniejących formuł i form symbolicznych i do utworzenia takich, które będą bardziej dostosowane do człowieka żyjącego duchem cywilizacji miejsko-przemysłowej.

Kolejne wyzwanie dotyczy właściwie rozwiniętego duszpasterstwa w sanktuariach, zwłaszcza poprzez troskę o lepsze przyjmowanie pielgrzymów i dążenie do ściślejszego powiązania wspólnot z sanktuariami. Wiąże się to ściśle z popieraniem różnych form religijności typu kulturalnego z udziałem wielkich mas i nadawaniem im rangi ewangelizacyjnej<sup>22</sup>.

**Nota o Autorze:** ks. dr hab. prof. UKSW JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Fundamentalnej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie i wykładowca w Studium Teologii we Włocławku, w WSD i w Instytucie Teologicznym Diecezji Kaliskiej w Kaliszu. Badania naukowe ks. J. Przybyłowskiego mają charakter multidyscyplinarny i koncentrują się wokół zagadnień z zakresu metodologii teologii pastoralnej, eklezjologii pastoralnej, organizacji duszpasterstwa, zadań Kościoła wobec współczesnych przemian społeczno-kulturowych i religijnych, teologii nowej ewangelizacji, apostołstwa świeckich, teologii modlitwy i duchowości liturgicznej, duszpasterstwa zwyczajnego i nadzwyczajnego, działalności formacyjno-wychowawczej Kościoła w środowisku młodzieżowym, teologii wspólnotowej i zaangażowanej, duszpasterstwa katechetycznego i popularyzacji wiedzy teologicznej i humanistycznej.

**Słowa kluczowe:** pobożność ludowa, wyzwania duszpasterskie, korygowanie, oczyszczenie i ewangelizacja religijności ludowej.

---

<sup>22</sup> A. de Pinho, *O duszpasterstwo właściwe dla religijności ludowej*, „Communio” 7 (1987) 6, s. 124–125. Wszystko to wyznacza jakiś nowy styl życia Kościoła, który katechizuje i głosi Ewangelię konkretnym osobom: nie może być to styl konserwacyjny, przesiąknięty rutyną, ale musi to być styl misyjny, misjonarski, w którym niezastąpione miejsce zajmują: słowo Boże, katecheza, liturgia, modlitwa, działalność charytatywna i społeczna – jako znak nawrócenia. A. B. Marcelino, dz.cyt., s. 28.

KS. STANISŁAW ARASZCZUK

## JĘZYK I FORMY POBOŻNOŚCI LUDOWEJ

### WPROWADZENIE

W duchowym życiu Kościoła centralne miejsce zajmuje liturgia. Jest szczytem, do którego się zdąża i zarazem źródłem, z którego czerpie się dynamizm do różnorodnej działalności apostolskiej (por. KL 10). Jednak nie można ograniczać się jedynie do udziału w samej liturgii. Historia uczy, że życie wiary w różnych epokach opierało się na formach pobożności ludowej, przeżywanych przez wiernych jako bardziej czytelne i zastępujące celebracje liturgiczne. Dlatego też w trosce o ożywienie i podkreślenie znaczenia liturgii, Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów zwraca uwagę na konieczność zachowania także innych różnorodnych form chrześcijańskiej pobożności ludowej, które – zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II – stanowią owocny wkład w życie Kościoła w zjednoczeniu z Chrystusem<sup>1</sup>.

### I. RELACJA MIĘDZY ODNOWĄ LITURGII I FORMAMI POBOŻNOŚCI LUDOWEJ

Liturgia i pobożność ludowa są jak najbardziej właściwymi wyrazami kultu chrześcijańskiego, chociaż nie są równorzędne. Nie można ich sobie przeciwstawiać ani ze sobą równać. Należy jednak dążyć do ich wzajemnej zgodności, o czym mówi *Konstytucja o liturgii świętej*: „Usilnie się zaleca nabożeństwa chrześcijańskiego ludu, pod warunkiem, że sprawuje się je zgodnie z przepisami i zasadami Kościoła, zwłaszcza gdy odbywają się na zlecenie Stolicy Apostolskiej [...] Należy te nabożeństwa tak uporządkować, aby były zgodne ze świętą liturgią,

---

<sup>1</sup> Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Città del Vaticano 9 IV 2002, tłum. polskie: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, tłum. J. Sroka, Poznań 2003, nr 1.



z niej niejako wypływały i do niej wiernych prowadziły. Liturgia bowiem ze swej natury znacznie je przewyższa”<sup>2</sup>.

Dokument ten wspomina wszystkie czynności święte sprawowane w Kościele. Na pierwszym miejscu wymienione zostały czynności liturgiczne, a następnie czynności pozaliturgiczne w podwójnej formie, jako nabożeństwo wspólnotowe (nabożeństwa ludu chrześcijańskiego i nabożeństwa partykularnych Kościołów) oraz jako nabożeństwo indywidualne<sup>3</sup>.

Liturgia i pobożność ludowa są więc dwiema formami kultu i powinny pozostawać we wzajemnym i owocnym kontakcie: w każdym przypadku liturgia musi stanowić punkt odniesienia, żeby „dobrze, jasno i z roztropnością ustawić ducha modlitwy i życia charyzmatycznego”, co istnieje w pobożności ludowej. Pobożność natomiast ze swymi śpiewami oraz wartościami symbolicznymi i językowymi może ubogacić liturgię elementami i sposobami właściwej inkulturacji i stanowić dla niej twórczy dynamizm<sup>4</sup>.

Papież Paweł VI przy odnowie pobożności ludowej zalecał wyjątkową ostrożność, aby nie wygaszać form tej pobożności i nie wstrząsać wiarą i miłością ludzi. Zalecał kształtować prawdziwe zamiłowanie do autentycznej, prostej, pięknej i wspólnotowo przeżywanej liturgii, a także do innych form kultu, zachowywanych i przekazywanych przez tradycję. Faktyczny jednak przebieg odnowy liturgii skłonił tego papieża do opublikowania specjalnego dokumentu – *Evangelii nuntiandi* (1975). Jest to pierwszy w historii Kościoła dokument traktujący *ex professo* o religijności ludowej, o jej granicach, niebezpieczeństwach i zaletach. Był on wynikiem refleksji uczestników Synodu Biskupów na temat ewangelizacji ludów<sup>5</sup>.

Wielkie znaczenie w ukierunkowaniu zmian w realizacji liturgicznej odnowy ma stanowisko Jana Pawła II, który w swych licznych podróżach pasterskich konsekwentnie afirmuje walor jakże zróżnicowanych elementów pobożności ludowej. Znamienne w tym względzie jest przemówienie papieża do biskupów regionów Abruzzo i Molise we Włoszech. Apelował do biskupów, aby nie ignorowali, nie traktowali obojętnie i nie deprecjonowali praktyk pobożności ludowej. W znakach, gestach i formułach wyrażają one bowiem religijny stosunek do Boga jako swego Stwórcy. Przestrzegał jednocześnie przed praktykami, które mogłyby być bliskie zabobonom czy magii i wtedy byłyby niezgodne z prawdziwą pobożnością. W odniesieniu do kultu świętych podkreślał, że nie można ograniczać się jedynie do form zewnętrznych i błagać ich jedynie o wstawiennictwo w sprawach doczesnych, ale należy ukazywać świętych jako wzór naśladowania życia Chrystusa<sup>6</sup>. Pobożne praktyki ludu winno się także wzbogacać przez łączenie ich z

---

<sup>2</sup> KL 13.

<sup>3</sup> Por KL 12 i 13.

<sup>4</sup> DPLiL, nr 58.

<sup>5</sup> B. Nadolski, *Pobożność ludowa a liturgia*, „Communio”, 42 (1987), nr 6, s. 96.

<sup>6</sup> Cz. Krakowiak, *Idee przewodnie Wstępu do Dyrektorium o pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 12.

czytaniem Pisma Świętego, a przez odpowiednią katechezę zwracać uwagę na ich znaczenie w życiu religijnym<sup>7</sup>.

W przesłaniu skierowanym do obecnych na Sesji Plenarnej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (21 września 2001 r.) papież stwierdza, że pobożność ludowa jest wyrazem wiary, która skupia w sobie elementy kultury określonego środowiska i uzewnętrznia oraz w sposób żywy i skuteczny pobudza wrażliwość uczestników. Ludowa pobożność, pisze papież, wyrażająca się w różnorodności form, jeśli jest autentyczna, wypływa z wiary i z tej racji winna być należycie ceniona i rozwijana. Objawiając się w najbardziej autentycznych postaciach, pobożność ludowa nie kwestionuje centralnej roli liturgii świętej, ale sprzyja rozwojowi wiary ludu, jest jej naturalnym wyrazem, a także usposabia do celebracji świętych misterii<sup>8</sup>.

Zagadnienia związane z pobożnością ludową porusza także *Katechizm Kościoła katolickiego*. Wymienione w *Katechizmie* przykłady przejawów pobożności ludowej takie, jak: cześć oddawana relikwiom, nawiedzanie sanktuariów, pielgrzymki, procesje, Droga krzyżowa, tańce religijne, różaniec, medaliki, podlegają zmianom. Jedne zanikają, a na ich miejsce powstają nowe bardziej odpowiadające aktualnym potrzebom wiernych. Katechizm podkreśla, że te formy pobożności należy podtrzymywać i wspierać, ale także oczyszczać i pogłębiać. Katechizm zaznacza, że te formy pobożności są kontynuacją życia liturgicznego Kościoła, ale go nie zastępują. Dlatego należy je praktykować zgodnie z zaleceniem *Konstytucji o liturgii świętej*<sup>9</sup>.

Temat języka i form pobożności ludowej jest także żywo dyskutowany w Komisjach Liturgicznych Europejskich Konferencji Biskupów. W ankiecie skierowanej do sekretarzy Komisji Liturgicznych Europy zadano pytania:

1. Jakie formy pobożności ludowej występują w waszym kraju?
2. Czy istnieją nowe formy nabożeństw w związku z działalnością nowych ruchów (Ruch charyzmatyczny, Neokatechumenalny itp.)?
3. Proszę podać przykład nabożeństwa, które jest dobrze zintegrowane z oficjalną liturgią Kościoła?

Wyniki przeprowadzonej ankiety przedstawił o. László Zs. Aczel na spotkaniu sekretarzy Komisji Liturgicznych Europejskich Konferencji Biskupów, które miało miejsce na Węgrzech w dniach 20–26 czerwca 2003 r.<sup>10</sup>. Są one źródłem poznania form pobożności ludowej trzynastu europejskich krajów.

<sup>7</sup> Tamże, s. 13.

<sup>8</sup> Pełny tekst *Przesłania*, „Notitiae” 37 (2001) 401–404 (tekst polski: „Anamnesis” 8 (2002), nr 2, s. 8–10).

<sup>9</sup> Por. KKK 1674, 1675 i 1676.

<sup>10</sup> O. László Zs. Aczel, *Streszczenie dotyczące form pobożności ludowej*, „Anamnesis”, 35 (2003), nr 4, s. 47–52.

## II. HISTORYCZNY ROZWÓJ JĘZYKA I FORM POBOŻNOŚCI LUDOWEJ

Mówiąc o związku pobożności ludowej i liturgii, trzeba mieć na uwadze ciągle trwający proces. Związku tego nie można ustalić raz na zawsze. Wcielenie się Królestwa Bożego, które znajduje w liturgii swój wyraz i najpełniejsze ukonkretnienie, będzie się różnicować w zależności i od zrozumienia służby Bożej i od kultury społeczeństw. Bogactwo form pobożności ludowej wskazuje, że wyrastały one z określonych potrzeb duchowych i percepcji ludzi poszczególnych epok, przybierając swą treść i kształt w zależności od okoliczności czasu i miejsca odmiennej mentalności ludów i tradycji kręgów kulturowych<sup>11</sup>.

Przejście na język ojczysty w liturgii po Soborze Watykańskim II niewątpliwie otwarło drogę do pełniejszego uczestnictwa wiernych w liturgii. W pierwszych dziesiątkach lat chrześcijaństwo sprawowało liturgię we własnych językach, w Palestynie po aramejsku, poza Palestyną w języku greckim, tzw. koine. W liturgiach wschodnich sprawowano służbę Bożą w różnych językach: koptyjskim, syryjskim, armeńskim, etiopskim, starosłowiańskim, a od X w. w języku arabskim. W Rzymie liturgia sprawowana była w języku greckim. W III w. nastąpiło przejście z języka greckiego na łaciński. Wiązało się to z troską cesarza Decjusza (249–251) ożywienia języka łacińskiego. Przejściowy okres przewagi bizantyjskiej (VII w.) przyniósł ze sobą żądanie języka greckiego. Trudność tę starano się rozwiązać, stosując w liturgii papieskiej czytania w dwóch językach, podobnie przy udzielaniu sakramentu chrztu. W następnych wiekach Rzym konsekwentnie stał na stanowisku utrzymania języka łacińskiego. Sprawowano liturgię po łacinie także wśród narodów, które włączono do Kościoła w wyniku ewangelizacji. Chociaż trzeba zaznaczyć, że papież Jan VIII, w związku ze sprawowaniem liturgii w języku starosłowiańskim, oświadczył, że Bóg stworzył wszystkie języki, nie tylko trzy (hebrajski, grecki, łaciński).

W XVI w. Kościół stanął w obliczu wprowadzenia do liturgii i to w szerokim zakresie języka narodowego, stało się to w reformie Lutra. Problem ten znalazł swój oddźwięk w obradach Soboru Trydenckiego, jednak nadal język łaciński pozostał językiem liturgicznym.

Ruch liturgiczny w XX w., a także nowe problemy duszpasterskie Kościoła prowadziły do udzielenia pozwoleń na stosowanie języka narodowego w liturgii. Sobór Watykański II podjął to zagadnienie i zezwolił wprowadzenie języka narodowego w liturgii<sup>12</sup>.

Językiem pobożności ludowej był zawsze język narodowy, rozumiały dla wszystkich uczestników nabożeństw. Jest on językiem religijnym, językiem będącym istotnym składnikiem religijnych aktów i zachowań, indywidualnych lub społecznych.

<sup>11</sup> Por. B. Nadolski, dz.cyt., s. 91.

<sup>12</sup> Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 166–167.

W węższym znaczeniu język religijny to język teologii moralnej, dogmatycznej, także jako język rytualny (język liturgiczny w chrześcijaństwie), język modlitw prywatnych, tekstów świętych, traktatów teologicznych, katechezy, kazań oraz religijnej literatury pięknej. W szerszym znaczeniu język religijny to także język potoczny, zawierający wypowiedzi o Bogu i postawie ludzkiej względem Boga oraz język występujący w tekstach traktujących o religii, np. dotyczących historii, socjologii i psychologii religii<sup>13</sup>.

*Dyrektorium* wskazuje, że język słów i gestów pobożności ludowej nie może być nigdy banalny ani improwizowany. Oba te elementy, zachowując prostotę i bezpośredniość zewnętrznego wyrazu, powinny być starannie dopracowane, aby w każdym przypadku wyrażały głębię chrześcijańskich misterii<sup>14</sup>.

Analizując *Dyrektorium* i wcześniejsze dokumenty nauczania Kościoła, można dojść do wniosku, że spośród form pobożności ludowej uprzywilejowane miejsce zajmują nabożeństwa. W słownictwie teologii liturgii oraz w literaturze popularnej przedsoborowej pojęciem nabożeństwo określa się pewne pozaliturgiczne czynności i modlitwy religijne, które nie mieszczą się w oficjalnych księgach liturgicznych, chociaż są sprawowane publicznie, jak np. nabożeństwo majowe, różańcowe, Drogi krzyżowej<sup>15</sup>.

*Dyrektorium* przypomina, że Sobór Watykański II poświęcił nabożeństwom sporo uwagi. Są one bardzo zróżnicowane pod względem czasu powstania, właściwych sobie praktyk, języka, stylu oraz swoich adresatów. Kościół zaleca je pod warunkiem, że będą odznaczać się zdrową nauką, odpowiadać przepisom i normom Kościoła, mają być zgodne z liturgią, w tym również z okresami roku liturgicznego, a także mają sprzyjać świadomemu i czynnemu uczestnictwu w publicznej modlitwie Kościoła<sup>16</sup>.

### Starożytność chrześcijańska

Pierwsze gminy chrześcijańskie wyrosły z tradycji żydowskiej i ukształtowały się także w przeżywaniu liturgii rodzinnej, a szczególnie liturgii dnia szabat. Już wcześniej pojawiło się napięcie, które obrazuje Sobór Jerozolimski. Przy kształtowaniu własnego modelu kultu Kościoł apostolski i poapostolski zwracał uwagę na właściwe i godne formy celebracji Bożych misterii. Nie wahał się jednak włączyć do rytów liturgicznych form zewnętrznego wyrazu czci Boga, czerpanych z bogatej tradycji hebrajskiej, grecko-rzymskiej, syryjskiej czy północnoafrykańskiej. Wyrazem tych form stała się modlitwa w ciągu dnia wzoro-

---

<sup>13</sup> I. Bajerowa, J. Puzynina, *Język religijny*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, B. Migut, E. Giglewicz, Lublin 2000, k.19.

<sup>14</sup> DPLiL, nr 14.

<sup>15</sup> J. Boguniowski, *Pia exercicia*, w: *Euntes docente*, red. S. Koperek, Kraków 1993, s. 282.

<sup>16</sup> DPLiL, nr 70 i 71.

wana na hebrajskiej modlitwie dziękczynnej i wielbiącej Boga. Postawy i gesty podczas modlitwy zaczerpnięte zostały z tradycji synagogałnej. W tym czasie liturgia i pobożność nie są sobie przeciwstawne ani pojęciowo, ani duszpastersko, lecz wspomagają się harmonijnie w celebracji jedyne go misterium Chrystusa uważanego za fundament życia nadprzyrodzonego i postępowania uczniów Pana według Jego nakazów<sup>17</sup>.

Liturgia została wzbogacona o nowe elementy pochodzenia ludowego, np. ofiarowanie sera i oliwek, błogosławieństwo nowych owoców ziemi czy podstawowych napojów. Ślady ludowej czci wobec zmarłych oddziałują na kult męczenników. Jego formy pochodzenia ludowego: światło na grobach, wieńce z liści i kwiatów wraz ze skrapianiem samych monumentów perfumami i wonnymi olejkami przyjmuje się powszechnie. Różne przedmioty, które miały kontakt z grobem męczennika, są uważane za relikwie. Ślady pobożności ludowej odnajdujemy również w pierwotnych wyrazach czci kierowanych do Matki Bożej. Wśród nich należy wymienić modlitwę *Pod Twoją obronę* i maryjną ikonografię z katakumb Pryscylli w Rzymie<sup>18</sup>.

Konstantyński zwrot sprawił, że chrześcijaństwo obficie przejmowało elementy innych kultur. Zakres tego przejmowania był szeroki. Obejmował formy zewnętrznego wyrazu czerpane z pobożności indywidualnej, domowej czy wspólnotowej. Różne Kościoły lokalne, kierując się czytelnymi motywacjami ewangelicznymi i duszpasterskimi, wprowadzają w tym czasie do liturgii formy kultyczne pochodzące ze świata pogańskiego. Chodzi głównie o te formy, które odpowiadały umysłowi człowieka, pobudzały jego wyobraźnię i przyciągały jego uwagę. Formy te, wprzęgnięte w służbę misterium kultycznego, nie były odbierane jako przeciwne ani prawdom ewangelicznym, ani czystości autentycznego kultu chrześcijańskiego. Przeciwnie, podkreślano, że dotychczasowe zewnętrzne wyrazy kultu, skierowane do fałszywych bogów i fałszywych zbawców, pochodzące z głębokiego wycucia religijnego, tylko w Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym Zbawicielu, odnajdują swój najgłębszy sens<sup>19</sup>.

W tym samym okresie coraz bardziej dojrzewa proces formowania się i różnicowania tzw. rodzin liturgicznych. Najważniejsze bowiem metropolie kościelne z powodu różnicy języka, tradycji teologicznych, odmiennego sposobu duchowego odczuwania, podłoża społecznego celebrują oczywiście jeden kult Chrystusa, ale według własnych form kultycznych i ludowych.

Nowe impulsy w rozwoju języka i form pobożności ludowej wniósł papież Grzegorz Wielki (zm. 604 r.). Papież ten dokonał wielkiego liturgicznego dzieła dla ludu rzymskiego przez organizowanie procesji, stacji, dni modlitw oraz celebracji odpowiadających duchowi ludu, ale zawsze zgodnych z celebracjami Bożych mi-

<sup>17</sup> Tamże, nr 23.

<sup>18</sup> Tamże, nr 23.

<sup>19</sup> Tamże, nr 24.

steriów. Ponadto dawał mądre wskazania, aby nawracające się ku światłu Ewangelii nowe narody nie traciły nic ze swoich tradycji kulturowych, a wręcz przeciwnie, by owe tradycje ubogacały prawnie uznane zewnętrzne wyrazy kulturowe<sup>20</sup>.

Bariera języka łacińskiego w liturgii, niezrozumiała dla laikatu, sprawia, że zwraca się on do alternatywnych form kulturowych. Słaba znajomość Pisma Świętego powoduje, że jego miejsce zajmuje literatura apokryficzna z opowiadaniem o cudach, a kult świętych i ich relikwii przesłania posługę Chrystusa Jedyne Pośrednika Zbawienia. Liczne poświęcenia i błogosławieństwa, powiązane z łaskami odpustowymi, mają chronić człowieka przed złem doczesnym i wiecznym. Praktyki postne, pokutne i pielgrzymki powiązane z formułami modlitewnymi oraz alegorycznym rozumieniem rytów kulturowych dają poczucie zadośćuczynienia za grzechy i nadzieję zdobycia życia wiecznego<sup>21</sup>.

### Wieki średnie

W dość długim okresie, od VII w. aż do połowy XV w., stopniowo zaznacza się i ustala różnica między liturgią a pobożnością ludową, nawet do tego stopnia, że powstaje pewien dualizm celebracyjny: oprócz liturgii sprawowanej w oficjalnym języku łacińskim rozwija się wspólnotowa pobożność w języku narodowym<sup>22</sup>.

Przez całe średniowiecze stopniowo powstają i rozwijają się liczne formy pobożności ludowej, spośród których wiele przetrwało do naszych czasów:

- różne przedstawienia, których treść stanowią tajemnice celebrowane w roku liturgicznym, a przede wszystkim wydarzenia zbawcze: narodzenia Chrystusa, Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie;
- rodzi się i rozwija poezja w języku narodowym, która – znajdując szerokie zastosowanie w pobożności ludowej – ułatwia w niej uczestnictwo wiernych;
- obok praktyk liturgicznych pojawiają się nabożeństwa alternatywne lub paralelne do liturgii, np. rzadkie przyjmowanie Komunii św. jest kompensowane różnymi formami adoracji Najświętszego Sakramentu; w późnym średniowieczu odmawianiem różańca zastępuje się recytację Psalterza; nabożeństwa ku czci męki Pańskiej w Wielki Piątek dla licznych wiernych zastępują uczestnictwo w prawdziwej liturgii tego dnia;
- następuje ubogacenie form ludowych kultu Matki Bożej i świętych: pielgrzymki do Ziemi Świętej, do grobów Apostołów i męczenników, kult relikwii, modlitwy litanijskie, modlitwy za zmarłych;
- znacznie rozwija się obrzęd błogosławieństw, w których wraz z elementami wiary chrześcijańskiej spotyka się także inne elementy stanowiące echo przeżyć naturalistycznych oraz wierzeń i praktyk ludów przedchrześcijańskich;

<sup>20</sup> Tamże, nr 27.

<sup>21</sup> J. Kopeć, *Liturgia i pobożność ludowa w świetle historii*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 30.

<sup>22</sup> DPLiL, nr 33.

- tworzą się załączki „czasów świętych” na podłożu ludowym, występujące obok rytmu roku liturgicznego: dni jarmarków o charakterze świątecznym i równocześnie czysto świeckim, tridua, oktawy, nowenny oraz miesiące przeznaczone na szczególne nabożeństwa ludowe<sup>23</sup>.

### Epoka nowożytna

Początek czasów nowożytnych związany jest z tzw. *devotio moderna*, która sprzyjała przyjmowaniu się nabożeństw o charakterze medytacyjnym i sentymentalnym. Podstawową treścią tych nabożeństw było człowieczeństwo Chrystusa, a więc: misterium Jego dzieciństwa, życia ukrytego, męki i śmierci.

Odkrycia geograficzne z przełomu XV i XVI w. oraz działalność misjonarzy w Afryce, Ameryce, a następnie na Dalekim Wschodzie ubogaciły nabożeństwa treściami ewangelicznymi zrozumiałymi dla tubylców<sup>24</sup>.

W tym czasie obserwujemy z jednej strony działalność reformatorów rugujących różne formy pobożności ludowej, a z drugiej katolicką reformę kroczącą w kierunku ujednoczenia liturgii. W wyniku reformy potrydenckiej i jej wysiłków uczynienia liturgii bardziej prostą, zauważamy renesans form pobożności średniowiecza. Pobożne ćwiczenia i typy nabożeństw ludowych były pokarmem pobożności wiernych i ważnym środkiem identyfikacji doktrynalnej oraz obrony wiary katolickiej. Forma misji ludowych spełniała rolę środka do nawrócenia wiernych<sup>25</sup>.

Duch epoki oświecenia wypowiedział walkę pobożności ludowej. Drastycznie ograniczał jej formy. Polemizując z hasłami oświeceniowymi, jezuiti promowali kultury: Najświętszego Serca Pana Jezusa oraz cześć dla Boskiej Opatrzności<sup>26</sup>.

### Epoka współczesna

Po przewyciężeniu kryzysu spowodowanego rewolucją francuską, odrodzenie liturgii dało początek systematycznym studiom nad źródłami liturgicznymi i formami pobożności ludowej. Ojcowie ruchu liturgicznego zmierzali do tego, by ze służby Bożej uczynić obiektywny fundament życia religijnego i całej formacji chrześcijańskiej. Dostrzegali także pewne nadużycia w nakładaniu nabożeństw na liturgię, lub nawet jej zastępowanie przez kultyczne formy ludowe. Dążąc do przywrócenia czystości kultu Bożego, odrzucali te formy pobożności ludowej, które zostały wprowadzone w średniowieczu lub w epoce potrydenckiej. Odrzucałi i te formy pobożności, które były zatwierdzone i zalecane przez Kościół. Dlatego

<sup>23</sup> Tamże, nr 32.

<sup>24</sup> Por. J. Kopeć, dz.cyt., s. 32–33..

<sup>25</sup> DPLiL, nr 40 i 41.

<sup>26</sup> B. Nadolski, *Pobożność ludowa...*, s. 93.

też Pius XII w encyklice *Mediator Dei* z 21 listopada 1947 r., bronił tych form, z którymi w pewnej mierze utożsamia się katolicka pobożność ostatnich wieków. Tę myśl podjęła i rozwinęła liturgiczna odnowa Soboru Watykańskiego II<sup>27</sup>.

### III. FORMY POBOŻNOŚCI LUDOWEJ W TRADYCYJNYM UKŁADZIE ROKU LITURGICZNEGO

W roku liturgicznym „obchód misterium paschalnego [...] w ciągu dni, tygodni i całego roku stanowi istotę kultu chrześcijańskiego” (KL 102). W konsekwencji relacja liturgii i pobożności ludowej musi zawsze zachowywać wyższość celebracji roku liturgicznego nad wszelką inną formą i praktyką pobożności<sup>28</sup>.

#### 1. Adwent

Pobożność ludowa w okresie Adwentu jest bardzo wyczulona przede wszystkim na przygotowanie się na przyjście Mesjasza. W okresie Adwentu powstały różne formy pobożności ludowej, które umacniały wiarę ludu i z pokolenia na pokolenie przekazywały świadomość podstawowych treści tego okresu liturgicznego. *Dyrektorium* wymienia następujące formy pobożności ludowej tego okresu: wieniec adwentowy, procesje adwentowe, nowenna przed uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP, nowenna przed Narodzeniem Pańskim, żłóbek<sup>29</sup>.

Wieniec adwentowy stanowi kompozycję czterech świec wśród zawsze zielonych gałązek. Jest używany zwłaszcza w krajach germańskich i Ameryce Północnej. Zapalanie kolejnych świec jest upamiętnieniem różnych etapów historii zbawienia przed przyjściem Chrystusa i symbolem prorockiego światła, które z czasem coraz bardziej rozjaśniało nocę starotestamentalnego oczekiwania na wzejście Słońca sprawiedliwości, Jezusa Chrystusa<sup>30</sup>.

Procesje adwentowe urządzone są w niektórych regionach Włoch i są znane w tradycji hiszpańskiej i latynoamerykańskiej. Zwiastują one bliskie już świętowanie narodzin Zbawiciela oraz przypominają podróż Józefa i Maryi do Betlejem w poszukiwaniu przytulnego miejsca na narodziny Jezusa<sup>31</sup>.

Tradycja pobożności ludowej zna nabożeństwo – czas zimowy. Wszędzie tam, gdzie pobożność ludowa świętuje zmianę pór roku, trzeba to święto zachować i docenić jako czas modlitwy zanoszonej do Pana i refleksji nad znaczeniem ludzkiej pracy.

<sup>27</sup> DPLiL, nr 45 i 46.

<sup>28</sup> Tamże, nr 94.

<sup>29</sup> Tamże, nr 96–105.

<sup>30</sup> Por. Z. Wit, *Rok liturgiczny w pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 64.

<sup>31</sup> Tamże, nr 99.



W okresie Adwentu liturgia często zwraca uwagę na osobę Maryi. Formą pobożności ludowej jest nowenna przed uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP. Natomiast 12 grudnia obchodzi się na kontynencie latynoamerykańskim święto Matki Bożej z Guadelupe, połączone z wieloma tradycjami ludowymi. Ukazują one Maryję jako promienną gwiazdę zwiastującą Chrystusa Zbawiciela Kościołowi w Ameryce<sup>32</sup>.

Urządzanie żłóbka w domu rodzinnym jest szczególnie rozpowszechnione we Włoszech. Ta forma pobożności ludowej jest doskonałą okazją, aby wszyscy członkowie rodziny wchodzili w kontakt z misterium Narodzenia Pańskiego<sup>33</sup>.

W religijnym przeżywaniu Adwentu bardzo przydatne są formy praktykowane w Polsce, takie jak codzienne roraty, adwentowe rekolekcje, lampiony<sup>34</sup>.

## 2. Okres Narodzenia Pańskiego

W okresie Narodzenia Pańskiego Kościół obchodzi tajemnicę objawienia się naszego Pana, czyli Jego pełne pokory narodzenie się w Betlejem, obwieszczone pasterzom jako tym, którzy stanowią początek nowego Izraela przyjmującego Zbawiciela, i objawienie się Mędrcom ze Wschodu, jako pierwszym spośród pogan, którzy w nowo narodzonym Jezusie uznają i uwielbiają Chrystusa Mesjasza. To objawienie dopełnia się nad rzeką Jordan, gdy Ojciec niebieski ogłasza Jezusa jako „Syna umiłowanego”, który publicznie zapoczątkował swe mesjańskie posłannictwo, a w cudzie przemienienia wody w wino w Kanie Galilejskiej „objawił swą chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie”<sup>35</sup>.

Spośród licznych form pobożności ludowej tego okresu pierwsze miejsce zajmuje obrzędowość wigilii Narodzenia Pańskiego. Pobożność ludowa w czasie od I Nieszporów Narodzenia Pańskiego aż do Pasterek o północy wypowiada się przede wszystkim w śpiewie tradycyjnych kolęd i pasterek, które wyrażają przesłanie radości i pokoju. Ponadto formą pobożności ludowej jest urządzenie żłóbka, strojenie choinki oraz kolacja wigilijna<sup>36</sup>. We Mszy św. o północy na końcu obrzędu wierni mogą ucałować figurkę Dzieciątka Jezus i uczestniczyć w jej procesjonalnym przeniesieniu do żłóbka umieszczonego w kościele lub w przyległej kaplicy.

W święto Świętej Rodziny formą pobożności ludowej jest błogosławieństwo dzieci oraz odnowienie przysiężeń małżeńskich. Narzeczeni w tym dniu

<sup>32</sup> Por. tamże, nr 101 i 102.

<sup>33</sup> Tamże, nr 104.

<sup>34</sup> Z. Wit, dz.cyt., s. 65.

<sup>35</sup> Tamże, nr 106.

<sup>36</sup> Por. W. Głowa, *Pobożność ludowa okresu Bożego Narodzenia*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 82.

mogą uroczyście złożyć przyrzeczenia i oddać się pod opiekę Świętej Rodziny z Nazaretu<sup>37</sup>.

Począwszy od VI w., 28 grudnia Kościół obchodzi wspomnienie dzieci pomordowanych z powodu ślepej nienawiści Heroda do Chrystusa. Przez wieki w sztuce, poezji i w pobożności ludowej uczucie czułości i sympatii do tych małych męczenników koncentrowało się na ukazaniu odruchu oburzenia na przemoc tych, którzy wyrwali dzieci z rąk matek i zadawali im śmierć. Pobożność ludowa w wielu kościołach wprowadziła nabożeństwa kultyczne i takie formy ludzkiej miłości, jak opieka nad kobietami brzemiennymi, adopcja dzieci oraz pomoc w ich kształceniu<sup>38</sup>.

Z pobożności ludowej biorą początek niektóre nabożeństwa odprawiane 31 grudnia. W tym dniu jest dłuższe wystawienie Najświętszego Sakramentu, stanowiące dla wspólnot zakonnych i dla wiernych czas indywidualnej i cichej modlitwy, oraz śpiew *Te Deum* jako wspólnotowy wyraz uwielbienia i dziękczynienia za łaski otrzymane od Boga w ciągu kończącego się roku<sup>39</sup>.

W uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi wierni włączają się w klimat Nowego Roku i wymieniają ze wszystkimi życzenia. Wśród życzeń składanych sobie 1 stycznia pierwszym miejscem znajdują się życzenia pokoju. Dzień ten ma wybitnie charakter maryjny. Formy pobożności ludowej ukierunkowane są na uwielbienie i wspólną z Maryją radość z faktu narodzin Jej Boskiego Syna<sup>40</sup>.

Z uroczystością Objawienia Pańskiego wiążą się liczne tradycje i oryginalne wyrazy pobożności ludowej. Wśród nich można wymienić:

- uroczystą zapowiedź Paschy i głównych świąt roku liturgicznego jego cykliczne nawroty w czasie;
- wymianę „darów Epifanii”, zwyczaj ten ma swoje korzenie w opowiadaniu ewangelicznym o darach przyniesionych dla Dzieciątka Jezus przez Mędrców ze Wschodu;
- błogosławieństwo domów;
- zachętę do solidarności na rzecz wszystkich, którzy pochodzą z dalekich stron;
- współpracę w ewangelizacji różnych narodów;
- wyznaczanie świętych patronów<sup>41</sup>.

Ze zbawczym wydarzeniem Objawienia Pańskiego ściśle związane są tajemnice Chrztu Chrystusa i Jego objawienie się w Kanie Galilejskiej. Święto Chrztu Pańskiego zamyka okres Narodzenia Pańskiego. Nie stało się ono źródłem jakichś szczególnych form pobożności.

Inne formy pobożności ludowej tego okresu związane są obchodem święta pierwszego męczennika św. Szczepana, święta św. Jana Apostoła i Ewangelisty i

<sup>37</sup> Tamże, nr 112.

<sup>38</sup> W. Głowa, dz.cyt., s. 91.

<sup>39</sup> Tamże, nr 114.

<sup>40</sup> Por. DPLiL, 115–117.

<sup>41</sup> DPLiL, nr 118.

dni oktawy Narodzenia Pańskiego. Ze świętem św. Szczepana w tradycji ludowej wiąże się zwyczaj błogosławienia owsa i wzajemnych odwiedzin, a ze świętem św. Jana błogosławieństwo wina<sup>42</sup>.

Ofiarowanie Pańskie to starożytne święto obchodzone 2 lutego aż do 1969 r. Nosiło nazwę „Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny” i po 40 dniach zamykało okres Narodzenia Pańskiego. Święto Ofiarowania Pańskiego było zawsze bogate w formy ludowej pobożności. Wierni bardzo chętnie uczestniczyli w tym dniu w procesjach i obrzędzie poświęcenia świec<sup>43</sup>. W odnowionych *Obrzędach błogosławieństw* przewidziane jest błogosławieństwo matki przed urodzeniem dziecka<sup>44</sup>, jak i po jego urodzeniu<sup>45</sup>.

### 3. Okres Wielkiego Postu

*Dyrektorium* przypomina, że okres Wielkiego Postu to czas poprzedzający i przygotowujący obchodzenie Paschy. Jest to czas słuchania Słowa Bożego i czas nawrócenia, przygotowania do chrztu i obchodzenia jego pamiątki, czas pojednania z Bogiem i z braćmi, czas modlitwy, postu i jałmużny<sup>46</sup>.

W tym czasie szczególnie widoczne są liczne i różne formy nabożeństw ku czci Chrystusa ukrzyżowanego. Kontemplując ukrzyżowanego Zbawiciela, wierni łatwiej rozumieją znaczenie niezmiernych i niezasłużonych boleści, które Jezus niesłusznie wycierpiał.

Wśród nabożeństw, w czasie których wierni oddają cześć męce Pańskiej, wielkie znaczenie ma Droga krzyżowa. Jest ona syntezą różnych wyrazów pobożności wprowadzonych w średniowieczu. W swej aktualnej formie liczy 14 stacji<sup>47</sup>.

Innym nabożeństwem tego okresu jest Droga Matki wzorowana na Drodze krzyżowej. Podzielona jest na siedem stacji i odpowiada siedmiu boleściom Matki Zbawiciela. Praktyka tego nabożeństwa jest mało znana w Polsce, a pielęgnowana przede wszystkim w niektórych zgromadzeniach<sup>48</sup>.

*Dyrektorium* nie wspomina znanego w Polsce nabożeństwa, jakim są Gorzkie żale. Mają one mocny wydźwięk pasyjny i są odprawiane zamiast niedzielnych niesporów.

W czasie Wielkiego Tygodnia różne formy pobożności wyrażają postawy człowieka wobec wydarzeń związanych z osobą Zbawiciela. Procesja z Palmami upamiętnia mesjaniczny wjazd Chrystusa do Jerozolimy. Adoracja Najświętszego

<sup>42</sup> Por. W. Głowa, dz.cyt., s. 96–99.

<sup>43</sup> DPLiL, nr 120

<sup>44</sup> *Obrzęd błogosławieństwa kobiety przed urodzeniem dziecka*, w: *Obrzędy błogosławieństw*, t. 1, s. 99–108.

<sup>45</sup> Tamże, s. 108–117.

<sup>46</sup> DPLiL, nr 124.

<sup>47</sup> Tamże, nr 132.

<sup>48</sup> Tamże, nr 136.

Sakramentu w Wielki Czwartek jest dla wierzących nieustanną manifestacją Bożej miłości. Wśród form wyrazu pobożności ludowej w Wielki Piątek oprócz Drogi krzyżowej wyróżnia się procesję ze „zmarłym Chrystusem”. Procesja ta odbywa się zwykle w surowej atmosferze milczenia i modlitwy z udziałem licznych wiernych, którzy przeżywają bogate znaczenie pogrzebu Jezusa<sup>49</sup>.

Wymienione w *Dyrektorium* formy pobożności ludowej, podkreślające współdziałanie Maryi w męce Zbawiciela Płacz Maryi, czy Godzina strapionej nie są znane w Polsce. Odprawia się je głównie w Ameryce Łacińskiej<sup>50</sup>.

Wielka Sobota jest modlitewnym oczekiwaniem na zmartwychwstanie Pana. Tak też należy przeżywać błogosławienie pokarmów, które będą spożywane w radości po liturgii paschalnej. W Polsce pielęgnuje się modlitewne czuwanie przy Grobie Pańskim, natomiast w niektórych krajach odprawia się w tym dniu także nabożeństwa Godziny Matki<sup>51</sup>.

#### 4. Okres wielkanocny

Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego jest centrum roku liturgicznego i wszystkich jego obchodów. *Dyrektorium* wymienia wśród form pobożności ludowej: „Spotkanie Zmartwychwstałego z Matką”, „Błogosławieństwo rodzinnego stołu”, „Paschalne pozdrowienie Matki Zmartwychwstałego”, „Drogę światła”, „Nabożeństwo do miłosierdzia Bożego”, „Nowennę przed Zesłaniem Ducha Świętego”, „Niedzielę Pięćdziesiąticy”<sup>52</sup>.

#### 5. Okres zwykły

W okresie zwykłym szczególnie miejsce zajmuje uroczystość Trójcy Przenajświętszej. Każda właściwa forma pobożności chrześcijańskiej powinna mieć konieczne odniesienie do Boga Trójjedynego. W rzeczywistości liczne są nabożeństwa mające charakter i wymiar trynitarny. Wśród nabożeństw skierowanych bezpośrednio do Boga Trójjedynego należy przypomnieć, oprócz recytacji małej doksologii (*Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu...*) i wielkiej doksologii (*Chwała na wysokości Bogu*), Trisagion biblijny (*Święty, Święty, Święty*) i liturgiczny (*Święty Boże, Święty Mocny, Święty a Nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami*)<sup>53</sup>.

Wszystkie przejawy pobożności związane z Eucharystią, takie jak: procesja, dekoracja ołtarzy i okien, kwiaty i śpiew mają swoje odniesienie do Ofiary eucharystycznej i Paschy Pana.

<sup>49</sup> Por. Z. Wit, dz.cyt., s. 67–69.

<sup>50</sup> DPLiL, nr 145.

<sup>51</sup> Tamże, nr 146 i 147.

<sup>52</sup> Por. Z. Wit, dz.cyt., s. 71–72.

<sup>53</sup> DPLiL, nr 159.

Adoracja Najświętszego Sakramentu jest szczególnie rozpowszechniona formą pobożności w kulcie Eucharystii. Może przybierać różne formy:

- zwykle nawiedzenie Najświętszego Sakramentu w tabernakulum,
- adoracja, według przepisów liturgicznych, przed wystawionym Najświętszym Sakramentem w monstrancji albo w puszcze na dłuższy lub krótszy czas,
- tak zwana adoracja wieczysta lub czterdziestogodzinne nabożeństwo<sup>54</sup>.

Nabożeństwo ku czci Serca Jezusowego należy do rozpowszechnionych i ulubionych form pobożności ludowej. Wśród nich można przypomnieć:

- osobiste poświęcenie siebie,
- poświęcenie rodziny,
- Litanię do Najświętszego Serca Pana Jezusa,
- akty prześlągania,
- praktykę dziewięciu pierwszych piątków miesiąca.

Nabożeństwo do Najświętszego Serca stanowi głębokie historyczne świadectwo pobożności Kościoła wobec Jezusa Chrystusa<sup>55</sup>.

Także nabożeństwo ku czci Najdroższej Krwi Chrystusa ma swoje różne formy wyrazu, do których należą:

- Koronka do Najdroższej Krwi Chrystusa,
- Litania do Najdroższej Krwi Chrystusa Pana,
- Godzina adoracji Najdroższej Krwi Chrystusa,
- Droga Krwi (*Via sanguinis*)<sup>56</sup>.

Pobożność ludowa, która odnosi się do Dziewicy Maryi, różnorodna w swoich formach wyrażen i głęboka w swoich motywacjach, jest powszechnym i godnym uwagi dziełem eklezyjalnym. Wypływa ona z wiary i miłości ludu Bożego do Chrystusa, Odkupiciela rodzaju ludzkiego oraz ze sposobu rozumienia zbawczej misji, którą Bóg powierzył Maryi z Nazaretu i w której jest Ona nie tylko Matką Pana i Zbawiciela, lecz również, na płaszczyźnie łaski, Matką wszystkich ludzi. O odnowie niektórych form pobożności maryjnej mówiła już Adhortacja apostolska *Marialis cultus* Pawła VI (nr 40–54), *Dyrektorium* je poszerza i wymienia jeszcze: święta liturgiczne NMP, soboty maryjne, tridua, tygodnie, nowenny, miesiące maryjne, Anioł Pański, różaniec, Litanie do NMP, powierzenie się Maryi, szkaplerz, medaliki maryjne, hymn Akatistos<sup>57</sup>.

Pobożność ludowa, która odnosi się do Dziewicy Maryi, różnorodna w swoich formach wyrażen i głęboka w swoich motywacjach, jest powszechnym i godnym uwagi kościelnym dziełem. Maryjna pobożność ludowa jest żywa i dynamiczna we wszystkich narodach Kościoła rzymskokatolickiego. Ułatwia wiernym

<sup>54</sup> Tamże, nr 165.

<sup>55</sup> Tamże, nr 171.

<sup>56</sup> Tamże, nr 178.

<sup>57</sup> Tamże, nr 188–207.

zrozumienie podstawowych prawd wiary związanych z osobą Matki Pana w tajemnicy Chrystusa i Kościoła<sup>58</sup>.

#### IV. KULT ŚWIĘTYCH I BŁOGOSŁAWIONYCH

*Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* podkreśla w szerokim kontekście naukę Kościoła o kulcie świętych, a jej prawidłowe rozumienie i znaczenie zawiera się w świetle artykułów wiary. Ostatecznym celem kultu świętych jest uwielbienie Boga i uświęcenie człowieka przez życie w pełni zgodne z wolą Bożą i przez naśladowanie cnót tych, którzy byli wybitnymi uczniami Pana.

Kult Aniołów przejawia się w różnych formach pobożności ludowej. Wybierano ich na patronów miast i różnych organizacji, ustanawiano dni świąteczne, komponowano hymny oraz nabożeństwa. Pobożność ludowa w szczególności sposób rozwinęła nabożeństwo do Anioła Stróża<sup>59</sup>.

Kult św. Józefa rozwinął się w licznych formach pierwotnego folkloru, a także w późniejszych nabożeństwach, w których skład wchodziły litanie, pieśni i różne modlitwy, od krótkich wezwań aż do różańca i godzinek. Jak podkreśla *Dyrektorium*, najbardziej znanym i powszechnie celebrowanym nabożeństwem ku czci św. Józefa jest nabożeństwo Siedem śród, pochodzące z XVII w. Innym nabożeństwem z tego okresu jest nowenna do św. Józefa, podczas której odczytuje się Litanię do św. Józefa, zatwierdzoną przez Piusa X<sup>60</sup>.

*Dyrektorium* przypomina o konieczności zachęcania wiernych do szczególnego świętowania obchodu ku czci tych świętych, którzy odegrali wielką rolę w Kościele lokalnym i są do dzisiaj patronami poszczególnych warstw społecznych czy środowisk lokalnych.

Różne formy ludowej czci dla relikwii świętych, takie jak: ucałowanie relikwii, zdobienie ich światłem i kwiatami, udzielanie nimi błogosławieństwa, noszenie ich w procesji powinny być praktykowane z wielką godnością i wynikać z prawdziwej wiary. To samo odnosi się do czci świętych wizerunków, którymi są obrazy, figury, płaskorzeźby lub inne przedstawienia świętych<sup>61</sup>.

#### V. MODLITWY WSTAWIENNICZE ZA ZMARŁYCH

Pobożność ludowa, podobnie jak liturgia, wiele uwagi poświęca wspomnieniu zmarłych i stara się zanosić za nich modlitwy wstawiennicze. Kult

<sup>58</sup> Por. W. Nowak, *Matka Pana w pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 104–106.

<sup>59</sup> DPLiL, nr 216.

<sup>60</sup> Tamże, nr 222.

<sup>61</sup> R. Jodko, *Święci i błogosławieni w pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 218; także, DPLiL, nr 237–245.

zmarłych w pobożności ludowej wyraża się w różnych formach, zależnie od miejsca i tradycji:

- nowenna za zmarłych jako przygotowanie do Dnia Zaduszniego,
- nawiedzenie cmentarza,
- przynależenie do bractw i innych pobożnych stowarzyszeń, których celem jest grzebanie umarłych według chrześcijańskiej wizji śmierci,
- częsta pomoc modlitewna zmarłym, posty, zyskiwanie odpustów<sup>62</sup>.

## VI. SANKTUARIA I PIELGRZYMKI

Typową formą religijności ludowej związaną z sanktuariami jest pielgrzymka. Pielgrzymka jest przede wszystkim aktem kultu. Modlitwa pielgrzymia w sanktuarium przybiera różne formy: adoracji i uwielbienia, dziękczynienia za otrzymane dobra, wypełnienia przyrzeczeń, wypraszania łask koniecznych w życiu, prośby o przebaczenie popełnionych grzechów. W tradycji chrześcijaństwa za klasyczną formę pielgrzymki uważano pielgrzymkę pieszą<sup>63</sup>.

## VII. WNIOSKI PASTORALNE

1. Głównym kryterium oceny form pobożności ludowej pozostaje zawsze Ewangelia. Nie mogą one przyjmować obrzędów związanych z magią, zabobnem, spirytyzmem, dążeniem do zemsty czy mających konotację seksualną.

2. Język słów i gestów pobożności ludowej nie może być nigdy banalny ani improwizowany. Formy pobożności ludowej powinny zachowywać swój styl, prostotę i własny język.

3. Język, teksty i formuły pobożności ludowej swą inspirację winny czerpać z Pisma Świętego, liturgii, Ojców i nauczania Kościoła oraz zgadzać się z jego wiarą.

4. Odpowiedzialność za formy pobożności ludowej spoczywa na ordynariuszu miejsca. Stałe i powszechnie stosowane modlitwy oraz obrzędy pobożności ludowej powinny być zatwierdzone przez ordynariusza miejsca.

5. Uporządkowanie form pobożności ludowej będzie wymagało ich odnowy. Dyrektorium zaleca, aby przy takiej odnowie kierować się inspiracją biblijną, liturgiczną, ekumeniczną i antropologiczną. Odnowę należy wprowadzać stopniowo i roztropnie.

---

<sup>62</sup> DPLiL, nr 260; także, J. Decyk, *Modlitwy wstawiennicze za zmarłych w dawnej i nowej liturgii*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 163–164.

<sup>63</sup> DPLiL, nr 279; także, Z. Jabłoński, *Pielgrzymki w pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 149.

---

**Nota o Autorze:** ks. dr **STANISŁAW ARASZCZUK** – adiunkt przy katedrze liturgiki PWT we Wrocławiu oraz wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Legnickiej. W swoich badaniach podejmuje problematykę kultu świętych śląskich oraz obrzędów poświęcenia kościoła.

**Słowa kluczowe:** liturgia, pobożność ludowa, język liturgiczny, język dokumentów Kościoła.



KS. WALDEMAR PIEROŹEK SDB

## DYREKTORIUM O POBOŹNOŚCI LUDOWEJ I LITURGII A DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻY

### WPROWADZENIE

Sobór Watykański II z całą mocą podkreślił centralne miejsce liturgii w życiu Kościoła i każdego chrześcijanina<sup>1</sup>. Jednocześnie istnieje w Kościele wiele różnych praktyk pobożności, których nie można lekceważyć i które w wydatny sposób przyczyniają się do wzrostu wiary oraz lepszego wyrażania tej wiary poprzez modlitwę<sup>2</sup>. Dokument Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów<sup>3</sup> określa zasady i normy dotyczące pobożności ludowej i praktyk pobożnych. Podkreśla wyższość celebracji liturgicznej, ale stara się jednocześnie dostrzec i uporządkować bogactwo innych form indywidualnego i wspólnotowego spotkania z Bogiem. Formy te są prawdziwą modlitwą chrześcijańską, jeżeli zachowując swoją odrębność, zgadzają się z liturgią, z niej wypływają i do niej prowadzą<sup>4</sup>.

Niniejszy artykuł próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy pobożność ludową można w jakikolwiek sposób odnieść do duszpasterstwa młodzieży? Na początku przedstawię ogólną sytuację współczesnej młodzieży oraz postaram się przybliżyć nieco jej postawę religijną. W tym kontekście umieszczone zostanie duszpasterstwo młodzieży jako staranie całego Kościoła o lepsze przeżywanie przez młodego człowieka swojej własnej wiary, o pomoc w nieustannym odkrywaniu w sobie skarbu bycia człowiekiem i chrześcijaninem.

---

<sup>1</sup> KL, nr 7; KKK, nr 1076.

<sup>2</sup> Por KL, nr 12–13; EN, nr 48.

<sup>3</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, (dalej – DPLiL), Poznań 2003. Autor niniejszego artykułu posługiwał się włoską wersją dokumentu: Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, Città del Vaticano 2002.

<sup>4</sup> Por KL, nr 12–13; DPLiL, nr 13.

W ostatniej części postaram się wskazać te wartości i przejawy pobożności ludowej, które można rozwijać i pielęgnować u młodzieży i na które szczególnie trzeba zwrócić uwagę dając jej propozycje duszpasterskie.

### MŁODZIEŻ – JAKA JEST, CZEGO PRAGNIE?

Sytuacja współczesnej młodzieży jest powiązana ściśle ze zmianami zachodzącymi w społeczności światowej. Kościół powołany jest do życia w tym świecie, do ukazywania jego piękna i dobra, jako stworzonego przez Boga, lecz również do wskazywania tych kierunków jego rozwoju, które mogą zagrozić integralności ludzkiej osobowości<sup>5</sup>.

#### 1. Starcie się dwóch kultur: tradycyjnej i techniczno-universalnej

Kultury narodowe i lokalne spotykają na swojej drodze wezwanie do utworzenia jednej kultury ogólnoswiatowej, uniwersalnej. Internet tworzy ze świata „globalną wioskę”, gdzie każdy mieszkaniec wie wszystko o wszystkim i o wszystkich. O wiele trudniej zachęcić młodego człowieka do uczestnictwa w święcie parafialnym niż do wizyty w McDonalddie; graniczy często z cudem obecność młodej dziewczyny na zajęciach Koła Gospodyń Wiejskich, bez żadnych oporów zaś przyjdzie na eliminacje związane z kolejną edycją Big Brothera czy Idola.

#### 2. Konsumpcjonizm

Mieć, a potem być. Znaczysz coś tylko wtedy, gdy twoje ubrania są modne i markowe. Często celem młodego człowieka jest zasmakować tego wszystkiego, co można mieć za pieniądze – nawet śmierci<sup>6</sup> (np. zakłady związane ze zwanymi wyścigami samochodowymi po ulicach miast). Wnętrze człowieka już nie odgrywa tak ważnej roli – można je „ulepszyć” dobrymi ciuchami czy szybszym samochodem. Jak nie posiadasz, nie istniejesz<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. M. Pollo, *Educazione come animazione. Voci per un dizionario*, Torino 1992, s. 111–15. Zob. również R. Tonelli, *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Torino 1989.

<sup>6</sup> Zob. *I giovani tra cultura della vita e cultura della morte*, C. Semeraro (red.), Roma 1999.

<sup>7</sup> „Współczesne społeczeństwo funkcjonuje na zasadzie »więcej mieć«, stąd też coraz bardziej upowszechnia się przekonanie, że z pieniędzem można osiągnąć wszystko”, H. Łuczak, *Posługa duszpasterska wśród młodzieży polskiej*, Wrocław 1994, s. 19.

### 3. Utrata liniowości przemijającego czasu – istnieje tylko teraźniejszość

Czas traci swoją wartość linearną i postępującą, historia zbawienia przestaje być „historią”. Kiedyś trzeba było pamiętać i uczyć się od przeszłości, aby poprzez pracowitą teraźniejszość budować spokojną przyszłość. Obecnie wydaje się, że liczy się tylko teraźniejszość: nie warto zajmować się błędami przeszłości, a przyszłość jakoś się ułoży. Trzeba żyć chwilą, momentem. Sens życia polega na wszechobecnej przyjemności, na tworzeniu sytuacji, w których mogą się zabawić, użyć życia. Perspektywa życia ziemskiego jako przygotowania do życia „przyszłego”, zaczyna tracić na znaczeniu<sup>8</sup>.

### 4. Osamotnienie

Być samotnym w dzisiejszym świecie wydaje się paradoksem, jednak staje się rzeczywistością. Zamykanie się we własnym, „prywatnym” świecie jest udziałem coraz większej liczby młodych ludzi. „Chatowanie” w Internecie zbliża, ale zbliża ludzi samotnych. Rodzina traci wartość jako miejsce „wspólnego przebywania”.

### 5. Szukanie prywatności i odrzucanie wartości społecznych

Poczucie samotności zmusza do zajmowania się tylko swoimi sprawami. JA jestem najważniejszy. Słuszny i potrzebny instynkt samozachowawczy (życie biologiczne) zaczyna odgrywać ważną rolę również w życiu społecznym. Ucieka się w prywatność, która jest traktowana jako ratunek przed „śmiercią w świecie”. Stąd już tylko krok do egoizmu. Społeczeństwo, świat, niszczą mnie, moją prywatność, decydują za mnie. Odpowiedzią jest sprzeciw, bunt (często słuszny), które jednak potrafią łatwo przerodzić się w przemoc i agresję (zawsze niesłuszne).

### 6. „Język młodzieżowy” – oddala, zamiast przybliżyć

Język jest darem Boga, abyśmy mogli łamać bariery niezrozumienia (choćby kiedyś mogło być jeszcze łatwiej – wieża Babel). Służy (albo powinien służyć) do bycia razem, do czucia się „jedną rodziną”. Wystarczy przypomnieć sobie wartość języka narodowego, pomagającego przetrwać czas obcej dominacji politycznej (w Polsce – zabory) lub przywiązanie do dialektów, będących znakiem jedności danego regionu. Tymczasem młodzi ludzie nie tylko już nie chcą mówić w dialekcie, ale tworzą swój własny język, rozumiały tylko dla nich (z pewnym rozrzuwieniem można by wspomnieć o nieporozumieniach między mamą a synem, głównym bohaterem serialu *Wojna domowa*. A były to lata sześćdziesiąte

---

<sup>8</sup> Por. K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 26.

XX w.!). Jest to „żargon młodzieżowy”, szyfr, który pozwala czuć się bezpiecznie we własnym środowisku, który przyczynia się do wzrostu różnic i niezrozumienia między pokoleniami.

Wszystkie te objawy rzeczywistości młodzieżowej mogą napawać pesymizmem. Wydaje się, że wszelkie wysiłki duszpasterskie skazane są na niepowodzenie. Pustka, mur, samotność, brak wartości, zubożenie, ateizm – robią wrażenie wręcz katastrofalne. Zjawiska te są bardziej widoczne w krajach dobrobytu, lecz pukają zawzięcie do naszych polskich drzwi...

Młodzież XXI w. jest bardzo różna od tej sprzed 10 czy 15 lat. Pragnienie życia dostatniego, dobrej pracy, kariery zawodowej i powodzenia w życiu osobistym stają się celami często przesłaniającymi inne wartości, w tym również te nadprzyrodzone. Chęć bycia kimś, pragnienie zmieniania świata (często na własną rękę) współlistnieją z rozpaczliwym pytaniem o sens istnienia i o wartości nadrzędne<sup>9</sup>. Mamy do czynienia z pewnym paradoksem: z jednej strony jakże częste odrzucania Boga (poprzez negacje niektórych prawd wiary lub niską akceptację zachowań moralnych proponowanych przez Kościół), z drugiej strony zaś ogromna dyspozycyjność i otwartość na „sacrum”, często niesprecyzowane i mało konkretne (i ten właśnie moment najczęściej wykorzystują sekty).

Zapytajmy więc, czy współczesna młodzież otwarta jest na wartości, jakie niesie wiara?

#### MŁODZIEŻ: W CO WIERZY I W JAKI SPOSÓB?

Obecne zachowania młodzieży wobec wartości chrześcijańskich i wobec wiary cechują coraz bardziej postępujące – subiektywizm i rozdrobnienie<sup>10</sup>. Życie wiary zostaje podporządkowane indywidualnym potrzebom młodego człowieka. Religia i wiara w Boga stają się prywatnymi instrumentami w rozwiązywaniu własnych problemów życiowych. Religia staje się towarem konsumpcyjnym, dostępnym na wyciągnięcie ręki, staje się swoistą „apteką”, w której można kupować „lekarstwa” bez recepty, ale do której lepiej często nie zaglądać.

Tendencja do selektywnego traktowania prawd wiary przejawia się wybieraniem tych wartości, które w danej chwili lub dla danej osoby wydają się najwygodniejsze i najbardziej przydatne. Daje się też odczuć tendencje odrzucania wszelkich nakazów religijnych wypływających z zewnątrz lub z góry. Religijność młodzieżowa nie wypływa z dziedzictwa „objawionego”, lecz staje się coraz bardziej wytworem w stylu „zrób to sam”. W byciu przewodnikiem duchowym młodego czło-

<sup>9</sup> Zob. *I giovani tra idifferenza e nuova religiosità. Situazione e orientamenti*, C. Semeraro (red.), Torino 1995.

<sup>10</sup> Zob. H. Łuczak, dz.cyt., s. 22–25.

wieka autorytet magisterium Kościoła ulega ograniczeniu na rzecz przewodnika charyzmatycznego, będącego blisko konkretnych spraw, konkretnych osób.

Tak więc w trudnej sytuacji trudnej wiary młodzieży może tkwić szansa. Osobiste i indywidualne traktowanie spraw religii i wiary może stać się szansą na ponowne, twórcze odkrycie osoby Jezusa Chrystusa jako protagonisty własnego życia. Pustkę powstałą w sercu i umyśle młodego człowieka KTOSI lub COSI może wypełnić. Uwaga, może to być sekta, gang, mafia... ale również, czemu nie, głos Chrystusa. Głos Chrystusa przemawiający ustami Kościoła, ustami propozycji duszpasterskiej, ustami liturgii, ale również ustami tradycji związanych z pobożnością i z religijnością ludową.

Młody człowiek jest więc podatny na propozycje zarówno te dobre, i te złe. Jest dyspozycyjny. Trzeba tylko mieć dla niego czas i trzeba być kompetentnym. Trzeba również znać jego wnętrze, jego środowisko, jego poziom zaangażowania religijnego, jego podatność na oddziaływanie duszpasterskie. Zadania te stoją przed duszpasterstwem młodzieży.

#### DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻY

Duszpasterstwo jest działaniem całej wspólnoty Kościoła, mającym na celu urzeczywistnianie obecności Chrystusa Zbawiciela we wspólnocie ludzkiej żyjącej w określonym miejscu i czasie<sup>11</sup>. Duszpasterstwo młodzieży możemy określić jako całość wyspecjalizowanych i zróżnicowanych działań podejmowanych przez wspólnotę Kościoła i mających na celu, uwzględniając jej konkretne uwarunkowania życiowe, urzeczywistnić względem niej zbawczy zamiar Boga realizowany w osobie Jezusa Chrystusa<sup>12</sup>.

Dwa są więc punkty odniesienia każdego oddziaływania duszpasterskiego:

- a) Jezus Chrystus obecny i żywy w Kościele,
- b) konkretna wspólnota ludzka żyjąca w określonej rzeczywistości kulturalnej i społecznej<sup>13</sup>.

Dla duszpasterstwa młodzieży tą grupą uprzywilejowaną (i jedyną) jest młodzież<sup>14</sup>. Duszpasterstwo młodzieży włącza się w działalność duszpasterską całego Kościoła poprzez specyficzne oddziaływanie (zgodne z właściwym i ciągłym odczytywaniem „znaków czasu”) na ściśle określoną część Kościoła, jaką jest młodzież. Młodzież bowiem stanowi „silne i wielkie wyzwanie dla przyszłości

<sup>11</sup> GS, nr 40–45.

<sup>12</sup> Por. M. Midali, R. Tonelli, *Dizionario di Pastorale giovanile*, Torino 1992, s. 736–737. Zob. również R. Tonelli, *Pastorale giovanile*, Roma 1987.

<sup>13</sup> Por. Dykasterium Salezjańskiego Duszpasterstwa Młodzieżowego, *Salezjańskie duszpasterstwo młodzieżowe. Podstawowe punkty odniesienia*, Kraków 1999, s. 17–23.

<sup>14</sup> Tamże, s. 17.

Kościola”<sup>15</sup>. Młodzież jest nadzieją Kościoła, dlatego Kościół nieustannie „odczytuje w niej swoją dalszą drogę ku przyszłości”<sup>16</sup>. Oddziaływanie duszpasterskie spotyka młodego człowieka, który jest w trakcie kształtowania struktur swojej osobowości. Kościół powinien wspierać (i wspiera) młodych w dążeniu do osiągnięcia dojrzałości ludzkiej, obywatelskiej i chrześcijańskiej. Chodzi więc o doprowadzenie do integracji wiary i życia, aby wiara stała się źródłem i motywacją wszelkich podejmowanych decyzji<sup>17</sup>.

Wychowanie i jednocześnie ewangelizacja młodego człowieka należy więc do zadań priorytetowych Kościoła. Jest to jednocześnie zadanie bardzo trudne i odpowiedzialne i nie powinno być traktowane jako doraźna taktyka. Dlatego bardzo ważna jest rola programowania duszpasterskiego, opierającego się na solidnych podstawach analizy zastanej sytuacji.

Kościół realizuje to zadanie w zmieniających się nieustannie warunkach społecznych i kulturowych. Katecheza w szkole tylko w pewnym zakresie realizuje funkcje duszpasterskie, nie stwarza odpowiednich możliwości do pełnego ukazania i przeżycia wartości religijnych. Dlatego konieczne jest szersze spojrzenie na działalność duszpasterską, łączące ją z różnymi propozycjami obecnymi w Kościołach lokalnych, parafiach, szkołach.

Znikomy procent młodzieży należy do grup ewangelizacyjnych. Większość młodzieży nie czuje wewnętrznej potrzeby takiej przynależności, uważa grupy kościelne za zbyt elitarne. Stąd też wielkie wyzwanie stoi przed Kościołem: dotrzeć, przekonać do siebie i zainteresować Chrystusem tych, którzy są najdalej.

Wiele dotychczasowych metod duszpasterskich pracy z młodzieżą straciło na aktualności. Nie są już atrakcyjne. Transformacja sprawiła, że Kościół musi poszukiwać dzisiaj nowych modeli duszpasterstwa młodzieży. Oprócz więc bogatej problematyki religijnej, moralnej i społecznej, która wypełnia treści i formy pracy z młodzieżą, głównie poprzez katechezę i liturgię, trzeba pilnie zwrócić uwagę na inne sposoby oddziaływania duszpasterskiego na młodzież<sup>18</sup>.

W tym oddziaływaniu duszpasterskim trzeba również zauważyć istniejącą w młodym człowieku religijność i pobożność ludową. W tej religijności można odkryć żywy sentyment i potrzebę wartości nadprzyrodzonych, przekonanie i pewność znalezienia odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne dotyczące istnienia, śmierci, bólu, przeznaczenia. Religijność ta współistnieje i współgra z rzeczywistością kulturową i socjologiczną: różni się w zależności od czasu, kontynentu, języka, tradycji. Jest wartością dynamiczną, zmieniającą się wraz ze społeczeństwem i z młodzieżą.

---

<sup>15</sup> ChL, nr 46.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Por. M. Pollo, dz.cyt., s. 225–232.

<sup>18</sup> Zob. M. Midali, *Teologia pratica. Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione*, Roma 2000, s. 148.

Młody człowiek często żyje doświadczeniem wiary nie wypływającym z rozważań teologicznych, lecz będącym wynikiem szukania odpowiedzi na konkretne pytania związane z codziennym życiem. I tutaj właśnie możemy znaleźć wspólną płaszczyznę pobożności ludowej i młodzieżowych propozycji duszpasterskich.

#### DYREKTORIUM O POBOŻNOŚCI LUDOWEJ I LITURGII A DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻY

Postawmy pytanie, czy i w jaki sposób pobożność ludowa i praktyki pobożne mogą znaleźć swoje miejsce w oddziaływaniu duszpasterskim na młodzież? Czy mogą w tym oddziaływaniu pomóc, czy raczej będą przeszkadzać?

*Dyrektorium* nie traktuje (i nie jest to jego zadaniem) w sposób szczególny duszpasterstwa młodzieży. Wyraz „młodzież” nie występuje w nim ani razu. Wydawać by się mogło, że problematyka religijności i pobożności ludowej w niewielkim stopniu (lub w coraz mniejszym) dotyczy problematyki młodzieżowej. Nie jest to do końca prawda.

Zacznijmy od tego, że religijność i pobożność ludowa jest obecna w sposobie przeżywania własnej wiary u wielu młodych ludzi. Zależy to od narodowości, kraju, kultury, środowiska, wieku młodych ludzi. Oczywiście inaczej przeżywa swoją wiarę i związane z nią tradycje kilkunastoletni mieszkaniec wioski w Pirenejach, inaczej zaś jego rówieśnik mieszkający w centrum wielkiej metropolii. Nie będzie dla nikogo również odkryciem różnica w pobożności i przywiązaniu do nabożeństw liturgicznych czy nieliturgicznych pomiędzy młodzieżą wiejską, małomiasteczkową czy wielkomiejską. Badania empiryczne przeprowadzone w Polsce często nie wyodrębniają z bloku postaw religijnych młodzieży ich stosunku do pobożności ludowej, ograniczają się do ich uczestnictwa w celebracjach liturgicznych oraz do postaw moralnych<sup>19</sup>. Badania zaś, które zajmują się pobożnością ludową, ograniczają się do wąskiego środowiska społecznego<sup>20</sup>. Nie daje to pełnego obrazu sytuacji. Możemy jednak pokusić się o pewną analizę niektórych odniesień z *Dyrektorium* i skonfrontować je z możliwymi propozycjami dla duszpasterstwa młodzieży.

##### a. Pobożność maryjna a duszpasterstwo młodzieży

Pobożność ludowa odnosząca się do Matki Jezusa, Maryi, jest ważnym elementem życia Kościoła. Maryjna pobożność ludowa jest bardzo żywa, obecna

<sup>19</sup> Zob. K. Pawlina, *Polska młodzież przelomu wieków*, Warszawa 1998; W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977.

<sup>20</sup> Zob. J. Gryciuk, *Religijność ludowa w środowisku wielkomiejskim (na przykładzie Warszawy)*, w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, pod red. W. Piwowarskiego, Wrocław 1983.

mocno w liturgii i różnorodna. Celem tej pobożności jest lepsze zrozumienie i przeżywanie tajemnic Chrystusa. Pomaga zrozumieć ścisłą więź Syna z Matką, Kościoła z Chrystusem. Szukając z wielkim zaufaniem wstawiennictwa Maryi, szuka się jednocześnie (i przede wszystkim) opieki i zmiłowania Boga Ojca.

*Dyrektorium* ustala normatywne zasady pobożności maryjnej. Traktuje tę pobożność jako ważny punkt odniesienia w życiu Kościoła. Podkreślając wyższość liturgii, traktuje pobożność maryjną jako jej dopełnienie. Liturgia jest „natchnieniem”, stałym punktem odniesienia pobożności maryjnej. Niebezpieczeństwem może być przeakcentowanie świąt maryjnych od ważniejszych i centralnych świąt Pańskich.

Maryjna pobożność ludowa wymaga ciągłej ewangelizacji. *Dyrektorium* proponuje podstawy odnowy nabożeństw i praktyk pobożności.

Odniesienie się młodego człowieka do Maryi nie jest łatwe. Matka Jezusa nie jest piękną i łatwą odpowiedzią na problemy go nękające. Jest natomiast propozycją odpowiedzi, często trudnej i wymagającej poświęcenia, jest skarbem, często jeszcze ukrytym w ziemi. Współczesna młodzież wydaje się, że nie ma do końca czasu dla Maryi. Brakuje również znaczących badań i publikacji traktujących miejsce Maryi w szerszym aspekcie wiary i otwarciu na Boga.

Wiele zależy od sposobu przedstawiania młodzieży postaci Maryi. Przedstawianie matki Chrystusa jako „pełnej łaski”, jako mającej wyjątkowe przywileje dane od Boga (Matka Boża), chociaż słuszne i zawsze aktualne, wydają się mniej skuteczne od modelu historycznego. Maryja jako ta, która towarzyszy Jezusowi w jego konkretnej realizacji historii zbawienia ludzkości, zdaje się bliższa problematyce młodzieżowej. Ten „maryjny akcent historyczny” przedstawiany jest zawsze w perspektywie historyczności Jezusa, Jego życia i misji. Różaniec wydaje się tu praktyką bardzo pomocną i odpowiednią. To, że Maryja ma swoją historię życia, swoje momenty trudne i bolesne, stawia ją bardzo blisko młodego człowieka. Maryja jest wzorem odpowiedzi danej Bogu za pomocą wiary<sup>21</sup>.

## b. Rok liturgiczny a duszpasterstwo młodzieży

*Dyrektorium* definiuje rok liturgiczny jako całoroczną i cykliczną celebrację pełnego misterium zbawienia, poczynawszy od wcielenia i narodzenia aż do wniebowstąpienia, do dnia Pięćdziesiątnicy oraz do oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pana<sup>22</sup>. Wskazuje również na uprzywilejowany czas misterium paschalnego w celebracjach roku liturgicznego oraz na wyższość takowych celebracji nad wszelkimi formami praktyk pobożności<sup>23</sup>. Zwraca uwagę na uprzywile-

<sup>21</sup> Por. RM, nr 13.

<sup>22</sup> DPLiL, nr 94. Zob. także KL, nr 102.

<sup>23</sup> DPLiL, nr 94.



jowane miejsce niedzieli jako podstawowego dnia świątecznego<sup>24</sup>. Dokument zajmuje się następnie omówieniem różnych form pobożności ludowej w układzie roku liturgicznego, przybliża tym samym założenia Kościoła dotyczące form pobożności ludowej wypracowanej przez wieki, które to formy pielęgnowane przyczyniają się do pogłębienia wiary i do ożywienia religijnego.

Nabożeństwa roku liturgicznego związane są często z określonym regionem i są wyrazem kultury i tradycji danego narodu. Kultury i tradycji, które to często ulegają powolnemu zatarciu w związku z powiększającą się globalizacją. Pobożność ludowa, związana z poszczególnymi okresami roku liturgicznego (Adwent, czas Bożego Narodzenia, Wielki Post, Pascha, czas zwykły), jeżeli dobrze ukierunkowana i zgodna z liturgią, może być w pewnym sensie wartością pozwalającą młodemu człowiekowi lepiej i pewniej poczuć się we wspólnocie społecznej, z której pochodzi.

Poznanie, pogłębianie, życie rytmem roku liturgicznego może stać się postępującym, cyklicznym doświadczeniem wiary<sup>25</sup>. Przeróżne nabożeństwa roku liturgicznego mogą być przedstawiane i proponowane młodzieży jako stopniowa realizacja nie tylko misterium Chrystusa, ale również jako własne wzrastanie i dojrzewanie w wierze. Rok liturgiczny jest jak życie: ma swój początek, swoje momenty bardziej i mniej intensywne, dni radosnego święta i poważnej medytacji. Jest też w nim obecne cierpienie Wielkiego Piątku i radosne święto Niedzieli Zmartwychwstania.

Bogactwo i różnorodność obrzędów roku liturgicznego może być piękną szkołą modlitwy. Monotonia jest wrogiem wiary, jest tej wiary uspieniem. Dobrze wykorzystanie skarbcza ćwiczeń pobożnych związanych z rokiem liturgicznym może zaciekać, zachęcić młodego człowieka do korzystania z tego skarbcza. Wszystko zależy od chęci czynienia tego oraz od formy, w jakiej ten skarb przedstawiamy i proponujemy.

### c. Kult świętych

Świętość Kościoła w zaleceniu *Dyrektorium* wyposażona jest w konkretne środki uświęcenia. Kościół realizuje swoje powołanie do świętości w powszechnym powołaniu do niej wszystkich swoich członków, całego Ludu Bożego (por. Dz 9, 13). Chrystus, będąc jedynym pośrednikiem między nami a Ojcem, otoczony jest rzeszą ludzi mu oddanych, ludzi świętych, którzy w żaden sposób nie powinni zaciemniać wyjątkowości i boskości Jezusa<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> DPPiL, nr 95.

<sup>25</sup> Zob. *Dizionario di pastorale giovanile*, M. Midali, R. Tonelli (red.), Torino 1992, s. 88.

<sup>26</sup> DPLiL, nr 210.

Mówiąc młodym ludziom o świętości i przedstawiając im postacie świętych, należy zwracać uwagę na powszechne powołanie do świętości<sup>27</sup>. Jest to aspekt dla nich bardzo ważny, gdyż pozwala lepiej zrozumieć również sens nawracania się. Dlatego ważne są dla młodego człowieka przykłady świętych, którzy dokonali w swoim życiu wyboru związanego z całkowitą zmianą swojego postępowania (św. Paweł Apostoł, św. Franciszek).

Bardziej niż na wychwalanie i podkreślanie wyjątkowości ludzi świętych należy zwracać uwagę na ich konkretną osobowość związaną z określonymi zadaniami otrzymanymi od Boga. Zadaniem, które są realizacją powołania do naśladowania Chrystusa, również w życiu codziennym.

Święci są naszymi towarzyszami w ziemskim pielgrzymowaniu. Przybliżają nam Boga, ponieważ w świetle ich świętości i ich człowieczeństwa wyraźniej widać znaki pełnego i doskonałego człowieczeństwa Syna Bożego. W życiu świętych twarz i słowa Chrystusa stają się wyraźniejsze, bardziej dostępne i atrakcyjne. Dzięki nim wszyscy czujemy się trochę bardziej zanurzeni w miłości samego Boga, traktujemy Go trochę bardziej jako naszego Ojca. Młodzież potrzebuje świętych orędowników, aby czuć się synami Ojca. Wśród świętych szczególnie mocno jaśniejają ci, z którymi młodzi ludzie łatwiej się identyfikują. Święci, którzy w młodym wieku potrafili swoim życiem zaświadczyć o dojrzałości wiary: św. Stanisław Kostka, św. Dominik Savio. Zadaniem duszpasterstwa młodzieży jest takie ukierunkowanie kultu świętych, aby młody człowiek, poznając ich i celebrując, potrafił odnaleźć w ich życiu odpowiedź na swoje problemy życiowe. Będzie to zaś czynił skutecznie, jeżeli osoba świętego i sposób jego przedstawiania będzie bliska sposobowi rozumienia świata młodego człowieka. Utożsamianie się z danym świętym i traktowanie go jako swojego „prywatnego” orędownika stanowi cel duszpasterstwa młodzieży. Tak więc konkretne naśladowanie konkretnej osoby, a nie pełne podziwu wpatrywanie się aureolę i w oczy wzniesione ku niebu...

#### d. Pielgrzymki i sanktuaria

*Dyrektorium*, opisując różne przejawy pobożności ludowej, szczególną uwagę zwraca na pielgrzymki, jako na formę najbardziej charakterystyczną i rozpowszechnioną<sup>28</sup>. Pielgrzymka stanowi powszechną formę religijności, ściśle związaną z sanktuarium. Jest również mocno osadzona w teologii biblijnej. Biblijne korzenie pątnictwa możemy znaleźć w dziejach narodu wybranego, począwszy od Abrahama (Rdz 23, 4; 12, 1; 15, 7), Izaaka i Jakuba.

<sup>27</sup> DPLiL, nr 211; zob. również LG, nr 39.

<sup>28</sup> Zob. DPLiL, nr 261. Zob. także Congregatio pro Culto Divino (4 kwietnia 1987), *Orientamenti e proposte per la celebrazione dell'anno mariano*, „Notiziae” 23, 1987, nr 251, z. 6, s. 73–94; Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itinerati, *Il pellegrinaggio del Grande Giubileo del 2000*, Milano 1998.

Miastem – celem świętej pielgrzymki staje się Jerozolima, gdzie znajduje się sanktuarium z Arką Przymierza (PS 84, 6). *Dyrektorium* zwraca uwagę, że Jezus, przechodząc z tego świata do Ojca, wypełnił samym sobą tajemnicę świątyni (por. J 2, 22–23) i dlatego dla jego wyznawców nie istnieje już obowiązek pielgrzymowania. Całe życie chrześcijanina staje się pielgrzymką do sanktuarium niebieskiego, Kościół zaś stał się „pielgrzymem na ziemi”<sup>29</sup>.

Historia Kościoła uświadamia nam istnienie (do dnia dzisiejszego) różnorodnych form pątnicznych, zmieniających się na przestrzeni wieków<sup>30</sup>. *Dyrektorium* kładzie nacisk na symboliczny sens pielgrzymki, na jej duchowość i na różnorakie wymiary<sup>31</sup>, opisuje również jej dynamikę<sup>32</sup>.

Pielgrzymka może stać się ważną okazją do pogłębienia wiary uczestników. Należy nieustannie ukazywać korzenie biblijne i sens religijny wszystkich zewnętrznych zachowań, gestów i znaków symbolicznych. Służy to przede wszystkim oczyszczeniu pielgrzymki z różnorodnych odniesień magicznych i zabobonnych.

Ta forma pobożności ludowej wydaje się bardzo odpowiednia również jako propozycja dla młodzieży. Masowy udział młodzieży w pielgrzymkach do sanktuariów maryjnych świadczy o aktualności i atrakcyjności tego sposobu wyrażania własnej wiary. Duszpasterstwo młodzieżowe, oprócz duszpasterstwa ogólnego, znajduje podczas pielgrzymek wspaniałą okazję do ewangelizacji. Co więcej, charakter pielgrzymki pozwala na bardzo szerokie oddziaływanie duszpasterskie poprzez inne formy pobożności ludowej, takie jak Anioł Pański, Godzinki, różaniec, litanie, koronki. Wreszcie pielgrzymka, oprócz bycia miejscem ewangelizacji, może sama ewangelizować. Czyni to poprzez świadectwo dawane w miejscowościach, przez które przechodzi, poprzez wspólną modlitwę z wiernymi w kościołach parafialnych, czy wreszcie poprzez samą swoją strukturę i formę pielgrzymowania, jak np. Salezjańska Pielgrzymka Ewangelizacyjna.

#### ZAMIAST ZAKOŃCZENIA – WRÓĆMY NA POCZĄTEK...

*Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* nie daje gotowych rozwiązań. Dla duszpasterzy młodzieży może stanowić dobrze określony punkt wyjścia, może być materiałem do dalszej pracy nad modelami i formami ewangelizacji. Pobożność ludowa, odpowiednio traktowana, pielęgnowana i rozwijana, może stać się pewną propozycją odpowiedzi, jedną z wielu możliwych, na problemy i zagrożenia, które młody człowiek spotyka we współczesnym świecie.

<sup>29</sup> DPLiL, nr 281.

<sup>30</sup> Zob. DPLiL, nr 281–285.

<sup>31</sup> Eschatologiczny, pokutny, świąteczny, kultyczny, apostołski, zob. DPLiL, nr 286.

<sup>32</sup> Wyróżnia się podstawowe fazy: wyjście, marsz, odcinek drogi do sanktuarium, powitanie pielgrzymów przed sanktuarium, pobyt w sanktuarium, powrót, zob. DPLiL, nr 287.

## 1. Kultura chrześcijańska

Pobożność ludowa jest mocno zakorzeniona w kulturze i w tradycjach z nią związanych. Zwyczaje religijne, ćwiczenia pobożne, nabożeństwa, ludowe formy pobożności mogą walnie przyczynić się ugruntowania w młodym człowieku świadomości bycia obywatelem świata, świata chrześcijańskiego. Formy te jednak muszą uwzględniać odbiorcę, jego świat wewnętrzny, jego problemy związane z dorastaniem i z młodością. Stąd też duszpasterstwo młodzieży, proponując wybrane formy pobożności ludowej, może przyczynić się do wzrostu świadomości przynależności do Chrystusa, może utrwalić w sercach młodych ludzi chęć poznawania i rozwijania szeroko pojętej kultury chrześcijańskiej.

## 2. Być, zamiast mieć

Chęć posiadania rzeczy materialnych musi ulec weryfikacji przy ubóstwie groty narodzenia. Pragnienie otaczanie się dobrami tego świata nie może pozostać niewzruszone podczas wczytywania się w żywoty ludzi, którzy wszystko poświęcili dla Chrystusa. Radość z posiadania wciąż bardziej markowych ubrań czy coraz lepszego samochodu nie może zostać niewzruszona podczas uczestniczenia w obrzędach związanych ze wspominaniem ludzi zmarłych. Praktyki pobożne związane z religijnością ludową mogą młodemu człowiekowi dać okazję do refleksji, do zweryfikowania swojego miejsca w świecie...

## 3. Czas jako historia zbawienia

Rozważanie i przeżywanie tajemnic roku liturgicznego jest poznawaniem historii zbawienia. Cykliczność rozpamiętywania misterium zbawienia uczy młodego człowieka perspektywy czasowej: **przeszłość**, historyczność wcielenia i życia ziemskiego Jezusa Chrystusa, jego cudowne uobecnianie się w **teraźniejszości** Eucharystii, jest jednocześnie zaproszeniem do **przyszłego** przyjścia Syna Bożego na końcu czasów.

Lecz poznawaniem tej historii jest również rozpamiętywanie tajemnic różańcowych, czy też kroczenie z Chrystusem drogą na Golgotę. Doświadczeniem wzrastania do dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej mogą być obrzędy i zwyczaje towarzyszące sakramentowi małżeństwa. Wreszcie doświadczeniem przemijania jest modlenie się i pamięć o tych, którzy nas poprzedzili w drodze do wieczności...

## 4. Wspólnota

Uczestnicząc w praktykach pobożności, podobnie jak w każdej celebracji liturgicznej, modląc się jest zjednoczony z innymi ludźmi: czy to uczestnicząc we

wspólnotowym nabożeństwie w kościele, w czasie pielgrzymki, w sanktuarium, czy to odprawiając indywidualnie jedną z wielu praktyk pobożnych. W każdym z tych form uczestniczy zawsze wspólnota Kościoła. Propagując wśród młodzieży różne formy wyrażania pobożności ludowej, wyciąga się ją z osamotnienia, z zamknięcia się we własnym świecie,

## 5. Być dla innych

Pobożność ludowa zbliżać ma do Chrystusa, ma ukazywać w prostej i przystępnej formie jego oddanie się nam całkowicie. Również Maryja, sylwetki świętych, mogą być dla młodego człowieka przykładami bycia dla innych. Egoistyczne zapatrzenie w siebie i odrzucanie obecności innych jako współuczestników mojego ziemskiego pielgrzymowania nie mogą współistnieć ze wspólnym przeżywaniem drogi pielgrzymkowej, czy też z chóralnym odmawianiem Koronki do Miłosierdzia Bożego. Pobożność ludowa może być szkołą bycia dla innych...

## 6. Język, który zbliża

Język pobożności ludowej jest językiem prostym, zrozumiałym dla wszystkich. Posługuje się często obrazami symbolicznymi, znakami, które poprzez formę zewnętrzną zbliżają do tajemnicy. Język nabożeństw, pieśni, litanii, obrzędów ludowych daje młodemu człowiekowi świadomość prostoty, świadczy o możliwości komunikowania się z innymi poprzez uczestnictwo w kulcie. Pobożność ludowa może i powinna zbliżać do sakramentalnego celebrowania tajemnicy odkupienia, ale też może zacierać różnice między pokoleniami, może pomóc młodzieży odnaleźć się w Kościele.

Powyższe wskazania, a raczej propozycje, są tylko pewnym zasygnalizowaniem możliwości związanych z wypracowaniem konkretnych programów duszpasterstwa młodzieży, uwzględniających problematykę religijności i pobożności ludowej. Ich wypracowanie leży w kompetencji Kościołów lokalnych, zgromadzeń zakonnych, poszczególnych parafii czy stowarzyszeń apostołskich. Jest to ich obowiązkiem, aby młodzież, część Ludu Bożego, jakże ważna i delikatna, mogła lepiej zrozumieć przesłanie Chrystusa i Kościoła.

Jest jeszcze dużo do zrobienia, więc szczęść Boże w pracy!

**Notatka o Autorze:** ks. dr **WALDEMAR PIEROŻEK SDB** – absolwent Teologicznego Instytutu Salezjańskiego w Cremisian (Izrael), Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, Papieskiego Uniwersytetu Świętego Tomasza w Rzymie oraz Salezjańskiego Uniwersytetu Papieskiego w Rzymie.

**Słowa kluczowe:** młodzież, duszpasterstwo, pobożność, religijność.

KS. MATEUSZ MATUSZEWSKI

## UDZIAŁ WIERNYCH ŚWIECKICH W NABOŻEŃSTWACH LUDOWYCH

### 1. NURT POBOŻNOŚCI LUDOWEJ PROMOWANY W *DYREKTORIUM*

Do istoty każdej religii, jak sugeruje już samo słowo *religio* (oddawać cześć Bogom), należy kult<sup>1</sup>. Kultem jest to wszystko, co stanowi odpowiedź człowieka na niepojętą i fascynującą rzeczywistość Boga. To szczególnego rodzaju „święta wymiana” (*sacrum commercium*), jaka dokonuje się między niebem a ziemią, to wzajemne przenikanie się wezwań i odpowiedzi<sup>2</sup>. Posługując się terminem „kult”, najczęściej mamy na myśli przede wszystkim tę drugą stronę, czyli odpowiedź, z jaką człowiek zwraca się do Boga. Jest ona pełna hołdu i uwielbienia. Wyraża się w aktach wewnętrznych i zewnętrznych. W chrześcijaństwie przez czynności należące do kultu, człowiek może uczestniczyć w zbawczych czynach Chrystusa<sup>3</sup>.

Kult chrześcijański obejmuje całe życie chrześcijanina (KK 10, 34; KL 48, 61). Urzeczywistnia się on w dwóch nurtach. Uświadomił to swoim uczniom sam Mistrz, kiedy pouczał ich o dwóch sposobach kontaktu z Bogiem, sugerując, że oba są w życiu religijnym człowieka potrzebne. Konieczne jest gromadzenie się przynajmniej dwóch czy trzech w Jego imię i doświadczenie szczególnej obecności Zbawiciela z nami (Mt 18, 20). Ale obok tego wielki pożytek przynosi człowiekowi wchodzenie do swego mieszkania i modlitwa w ukryciu do wszechobecnego Ojca (Mt 6, 6). Pierwszą i pierwszorzędną formą kultu jest liturgia (KL nr 10). Bez niej, zwłaszcza bez sprawowanego na niej sakramentu Eucharystii, który stanowi serce tej wiary, nie ma w człowieku życia Bożego (J 6, 53). Ale jak wynika z samej Ewangelii, w liturgii nie wyczerpujemy wszystkich możliwości życia duchowego. Zwrócili na to uwagę Ojcowie soborowi w konstytucji *Sacrosanctum concilium*

---

<sup>1</sup> O różnorodności znaczenia słowa *religio*, pojęciu i definicji religii, obszernie informuje: A. Bronk, *Religia*, w: *Encyklopedia PWN*, t. VIII, Warszawa 2003, s. 393–403.

<sup>2</sup> T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 1997, s. 18.

<sup>3</sup> O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000, s. 79.

(KL 12). Stąd obecność w chrześcijańskim kulcie pobożności ludowej, rozlewającej się jak wielka rzeka z niezliczonymi dopływami po żywej roli Kościoła.

Chrześcijaństwo nigdy nie istniało w formie czystej<sup>4</sup>. Zawsze jest związane z kulturą regionu, na którym się je wyznaje. Tak było od początku, kiedy pierwsi chrześcijanie włączali do nowego kultu elementy pochodzące z tradycji hebrajskiej, grecko-rzymskiej, syryjskiej czy północnoafrykańskiej<sup>5</sup>. Nieustannie coś się przyjmuje i odrzuca, wchłania i oczyszcza. Jest to proces permanentny. Pobożność ludowa jest odpowiedzią na oddolne potrzeby ludu Bożego, który zawsze w zdecydowanej większości był ludem prostym. Wielkie odrodzenie chrześcijaństwa w wiekach średnich, dokonane przez św. Franciszka z Asyżu, jest najlepszym dowodem na piękno i wartość pobożności ludowej. Zostawił on teologom zawile prawdy teologiczne, ukryte na kartach Pisma, a podjął i przekazywał słuchaczom nowinę prostą i jednoznaczną. Wśród podstawowych przyczyn bujnego rozwoju pobożności ludowej, koegzystującej obok liturgii jako drugi nurt kultu, należy wymienić niezrozumiały język liturgii, jej zawziętość i tajemniczość dostępną tylko dla kleru, całkowite poddanie liturgii wyłącznej kompetencji duchownych, a przede wszystkim zminimalizowanie aktywnego udziału świeckich<sup>6</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że przez całą historię oba te nurty wzajemnie się przenikały i ubogacały. Większość form modlitewnych należących do *pia exercitia* rozwinęło się nie w oderwaniu od liturgii, ale z potrzeby jej dopełnienia, chociażby ze względu na podane wyżej powody. Powściągliwy rzymski obrzęd otrzymywał nieraz dodatki, pomagające lepiej go zrozumieć i przeżyć. Później, coraz bardziej rozbudowywane, zaczynały istnieć niezależnie od liturgii. Znamy też kierunek odwrotny. Niejeden religijny zwyczaj, wytworzony z oddolnej potrzeby ludu, po pewnym czasie zostawał przyjęty do porządku liturgicznego. Tak było chociażby z wielkopiątkową adoracją krzyża<sup>7</sup> albo z błogosławieniem ognia na rozpoczęcie Wigilii Paschalnej<sup>8</sup>. Podobną historię mają niektóre dni liturgiczne w kalendarzu. Niejedno święto wpisane do *Proprium de Tempore* zrodziło się z pobożności ludu. Wreszcie widać to najwyraźniej w kulcie świętych, w którym beatyfikacja czy kanonizacja jest uroczystym aktem zezwalającym na liturgiczne oddawanie hołdu osobie, której lud Boży od jakiegoś już czasu okazuje cześć i wzywa jej pomocy w swoich modlitwach.

<sup>4</sup> J. Castellano, *Religiosità popolare e liturgia*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, red. D. Sartore, A. M. Triacca, Milano 1995, s. 1097–1107.

<sup>5</sup> J. J. Janicki, *Kultury antyczne w liturgii chrześcijańskiej*, Kraków 2003.

<sup>6</sup> J. J. Kopeć, *Liturgia i pobożność ludowa w świetle historii*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 25–38.

<sup>7</sup> I. Castellano, *Liturgia e pietà popolare oggi*, w: *La religiosità popolare. Valore spirituale permanente*, Roma 1978, s. 127–128.

<sup>8</sup> L. Bouyer, *Misterium Paschalne*, Kraków 1973, s. 242–243.

W historii niejednokrotnie dochodziło do napięć, czy wręcz konfliktów między pobożnością ludową a liturgią<sup>9</sup>. *Pia exercitia* traktowano podejrzliwie, a niekiedy (Oświecenie oraz początek XX w.) wypowiedano im otwartą walkę. Do form pobożności ludowej odnoszono się tak, jakby były w religii magiczną resztą, produktem podświadomości jednostki, próbującej przezwyciężyć własne obawy, dobrem z drugiej ręki, prowizoryczną alternatywą czy kulturą dla ubogich w duchu<sup>10</sup>. Po Soborze Trydenckim uważano, że formy ludowe niweczą usilne dążenie do ujednoczenia wszystkich form i przejawów kultu. W czasach poprzedzających Sobór Watykański II niektórzy upatrywali w *pia exercitia* przeszkodę w realizacji ekumenicznych wysiłków na rzecz zjednoczenia z innymi Kościołami, zwłaszcza poreformacyjnymi. Oczywiście nie wszyscy podzielali takie poglądy. Jeden z wielkich współtwórców posoborowej odnowy, niemiecki teolog B. Fischer, przestrzegał zarówno przed upraszczaniem liturgii, jak i przed rugowaniem z niej elementów ludowych.

Na ostatnim Soborze jednoznacznie podkreślono wartość pobożności ludowej i wyrażono potrzebę jej zachowania. Zaznaczono jednak wyraźnie, że musi się ona zgadzać z liturgią, z niej niejako wypływać i ku niej prowadzić, jako do źródła i szczytu wszelkiej pobożności (KL 13). Od tego czasu obserwujemy w Kościele coraz większe zainteresowanie religijnością ludową. Podjęto różnorakie wysiłki, aby ją dowartościować, przez wskazanie silnych podstaw antropologicznych, a także takich walorów, jak: bliskość wobec życia, związek z tradycją, prostota działania, całościowa struktura wyrazu, świąteczny charakter<sup>11</sup>. Dlatego w ostatnich latach opisywano ją całościowo, badając aspekt teologiczny, historyczny, kulturoznawczy, antropologiczny, socjologiczny, psychologiczny, a nawet ekonomiczny<sup>12</sup>.

Aby odpowiedzieć na te wszystkie oddolne dążenia i dowartościować walor tradycji oraz potrzeby psychologiczno-religijne wiernych, znajdujące swoje zaspokojenie w pobożności ludowej, Stolica Apostolska opublikowała w 2002 r. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*<sup>13</sup>. Dokument ten pozwala odkryć na nowo fenomen pobożności ludowej. Według *Dyrektorium* pobożnością ludową jest to wszystko, co zakorzeniło się w ciągu wieków obok liturgii i jest zachowy-

---

<sup>9</sup> B. Nadolski, *Liturgika*, t. III, *Sakramenty, Sakramentalia, Błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 289–293.

<sup>10</sup> Takie poglądy ujawniły się jeszcze podczas reformy posoborowej. Reprezentowali je niektórzy uznani liturgiści, jak J. Hennig, B. Secondun, A. N. Terrin, M. Squillacciotti, S. Marsili, tamże, s. 291.

<sup>11</sup> B. Nadolski, *Teologiczne zasady odnowy pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 39–40.

<sup>12</sup> H. J. Sobeczko, *Relacja między pobożnością ludową i liturgią*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 48–49.

<sup>13</sup> Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Città del Vaticano 9 IV 2002, tłum. polskie: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, tłum. J. Sroka, Poznań 2003.



wane przez wiernych jako wyraz ich chrześcijańskiej religijności. Formy te „w prosty sposób przekazywały wiarę w Boga, miłość do Chrystusa Zbawiciela, wzywanie Ducha Świętego, cześć Matki Bożej i świętych oraz potrzebę nawrócenia i świadczenia braterskiej miłości” (DPLiL 6). Jak zaznaczono w *Dyrektorium*, jest to rzeczywistość bardzo złożona, zawierająca bogate formy kontaktu z Bogiem. Oddycha ona aktywnością ludu. Przez nie wypowiada się duch danego narodu i jego kultura. Objawia się naturalny głód Boga i jednocześnie jakby wrodzona zdolność człowieka do przecucia zmysłami niepojętych umysłem przymiotów Boga. *Dyrektorium* mówi o „jakby wrodzonym zmyśle sacrum i transcendencji” (DPLiL 61).

Zwrócono uwagę, że liturgia i pobożność ludowa pochodzą z jednego źródła, jakim jest obecność i działanie Ducha Świętego, nazywanego przez teologów ikonografem życia wewnętrznego w człowieku (DPLiL 61). Podkreślono, że oba te nurty są właściwymi i pełnoprawnymi wyrazami kultu chrześcijańskiego (DPLiL 58). Oczywiście mówiąc pobożność ludowa, *Dyrektorium* ma na myśli pobożność ludu, a nie prostaczków. Podejmując próbę uporządkowanego jej opisanie, dokument uściśla takie terminy, jak: „nabożeństwo”, „zewewnętrzne praktyki pobożności”, „pobożność ludowa”, „religijność ludowa” (DPLiL 7–10).

Czym jest „nabożeństwo”, *Dyrektorium* mówi aż w dwóch miejscach, co sprawia wrażenie zbyt częstego powtórzenia (porównaj nr 7 i 72). To „publiczne lub prywatne formy pobożności chrześcijańskiej, które chociaż nie są częścią liturgii, to jednak zgadzają się z nią, respektując jej ducha i rytm” (DPLiL 7). Mogą być powszechne, sprawowane z woli Stolicy Apostolskiej, i lokalne, odprawiane z polecenia biskupów. Zawsze celebrowane są „zgodnie ze zwyczajami i księgami prawnie zatwierdzonymi” (KL 13). Dokument zaznacza, że nabożeństwa sprawowane są nie tylko w miejscach kultu, ale i w życiu rodzinnym, a nawet osobistym (DPLiL 72).

Kiedyś starano się jasno określić granicę kwalifikującą, co jest liturgią, a co do niej już nie należy. Obecnie nikt nie wytycza takich zdecydowanych linii. Jak zaznaczono, poszukiwanie czystej liturgii, to pomysł iluzoryczny i aspiracja idealistyczna, nie mająca nic wspólnego z historyczną rzeczywistością (DPLiL 50).

## 2. KAŻDY OCHRZCZONY PODMIOTEM POBOŻNOŚCI LUDOWEJ

Powrót do podmiotowości ludu Bożego to jeden z podstawowych wektorów reformy posoborowej życia kultycznego w Kościele zachodnim. Jeszcze wcześniej na temat szczególnego znaczenia czynnego uczestniczenia wiernych w liturgii mówił papież Pius X<sup>14</sup>. Zarówno w dokumentach soborowych, jak i w nauczaniu ostatnich papieży, zostało powiedziane bardzo wiele o odpowiedzialności

---

<sup>14</sup> Motu proprio *Tra le sollicitudini* z 22 listopada 1903 r.

świeckich za Kościół i o ich ważnej roli w urzeczywistnianiu jego misji<sup>15</sup>. Jednym z trzech konstytutywnych elementów tej misji jest zadanie uświęcające. Laikat ma w nim swoje niepowtarzalne posłannictwo.

Według nauki Soboru wszyscy wierni mają nie tylko prawo, ale i obowiązek sprawowania kultu. Wypływa on z sakramentu chrztu, włączającego człowieka w powszechne kapłaństwo Chrystusa (KK 10, 11, 34). O tym, że wraz z przyjęciem sakramentów wtajemniczenia każdy otrzymuje namaszczenie kapłańskie, mówili już Ojcowie Kościoła<sup>16</sup>. Przychodzi ono wraz z konsekrowaniem człowieka na świątynię Ducha Świętego<sup>17</sup>. Rozważając to w wymiarze teologicznym, mówimy o zaproszeniu wszystkich do uczestnictwa w dziele Trójcy Świętej. Podejmujemy funkcje, do jakich Ojciec powołał nas w Chrystusie i do jakich uzdalnia nas Duch Święty. W aspekcie eklezjologicznym ujawnia się przez to całe bogactwo darów, charyzmatów i powołań, przez które uobecnia się dzieło zbawcze i Bóg zostaje uwielbiony<sup>18</sup>. Takie kapłaństwo jest dostępne dla wszystkich, bo Chrystus wysłużył je na krzyżu. Jest ono darem danym bezpośrednio przez Jezusa jako owoc Jego miłości. Przez włączenie w powszechne kapłaństwo człowiek poznaje lepiej Boże tajemnice i ma o wiele łatwiejszy przystęp do Ojca. Jednocześnie tak pojmowany kult nie może być sprawowany w oderwaniu od życia. Oddając cześć Bogu w duchu i prawdzie, przez czynienie całego swojego życia wiecznym darem dla Boga, chrześcijanie mogą mieć nadzieję, że staną się kiedyś kapłanami w nowej rzeczywistości, w niebieskim Jeruzalem. Tam wszyscy, odziani w białe szaty, jednakowo będą oddawać cześć Zasiadającemu na tronie i Barankowi, śpiewając nową doksologię (Ap 5, 13).

Po raz pierwszy w historii Kościoła przedstawiono religijność ludową *ex professo* w adhortacji papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi* z 1975 r., w której mówi się o jej granicach, niebezpieczeństwach i zaletach<sup>19</sup>. Według papieża wyraża się w niej poszukiwanie i wiara w Boga całego ludu, który przez jej różnorodne formy najczytelniej się wypowiada (nr 48). Dlatego rozliczne przejawy tej religijności, aby przynosiły zamierzony skutek, winny być nieustannie ewangelizowane i oczyszczane z form fałszywych, a nawet zabobonnych<sup>20</sup>.

Jeszcze większe zasługi w promowaniu pobożności ludowej ma papież Jan Paweł II, który przez cały pontyfikat, zwłaszcza podczas podróży apostolskich, afirmuje ten nurt kultu. W wielu pismach i przemówieniach apeluje do biskupów,

<sup>15</sup> B. Cieślak, „Wybiła godzina laikatu”. Status prawny wiernych świeckich w Kościele, „Ate-neum Kapłańskie” 2 (2000), s. 230.

<sup>16</sup> Św. Ambroży, *De Mysteriis*, 6, 30 (PL 16, kol. 415); św. Hieronim, *Dialogus contra luciferianos*, 174 (PL 23 kol. 158).

<sup>17</sup> Św. Leon Wielki, *Sermo* 4, 1 (PL 54, kol. 148).

<sup>18</sup> S. Szczepanec, *Liturgię celebryje cała wspólnota*, „Liturgia Sacra” 1–2 (1996), s. 72.

<sup>19</sup> B. Nadolski, *Pobożność ludowa a liturgia*, „Communio” 7 (1987), nr 6, s. 91–106.

<sup>20</sup> Cz. Krakowiak, *Idee przewodnie Wstępu do Dyrektorium o pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność...*, s. 12.

aby nie ignorowali i nie deprecjonowali praktyk pobożności ludowej. W Adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* z 1988 r., wskazując na pewne niebezpieczeństwa związane z pobożnością ludową, Jan Paweł II przypominał, że świeccy katolicy muszą czuć się aktywnymi i odpowiedzialnymi uczestnikami nowej ewangelizacji, także w tej kwestii (nr 34 i 64). Świadomość udziału w powszechnym kapłaństwie powinna przenikać ich życie i określać własne miejsce w wielorakich przejawach chrześcijańskiego kultu.

Jaka jest więc różnica między podmiotowością w liturgii i w pobożności ludowej? Podmiotem celebracji liturgicznej jest całe zgromadzenie ochrzczonego ludu, ukonstytuowane hierarchicznie, doświadczające realnej obecności całego Chrystusa<sup>21</sup>. Natomiast podmiotem pobożności ludowej nie jest zgromadzenie, ale „każdy chrześcijanin – duchowny, osoba zakonna, świecki – zarówno kiedy, poruszony Duchem Chrystusa, modli się prywatnie albo publicznie w różnych grupach” (DPLiL 67). Z tego też względu formy pobożności ludowej nigdy nie wymagają hierarchicznie ukonstytuowanego zgromadzenia, niezależnie od tego, czy są one realizowane na modlitwie indywidualnej, czy we wspólnocie<sup>22</sup>. Według dokumentu, gdy chodzi o podmiot pobożności ludowej, na pierwszym miejscu jest przede wszystkim chrześcijańska rodzina, a po niej są bractwa i stowarzyszenia religijne (DPLiL 68–69). Mówiąc o rodzinie, *Dyrektorium* przypomina wypowiedź papieża Jana Pawła II z Adhortacji *Familiaris consortio* (nr 61) oraz zachętę *Ogólnego wprowadzenia do Liturgii Godzin* (nr 27), w których rodzina nazwana została „sanktuarium domowego Kościoła”. W niej, przez pielęgnowanie rozmaitych form modlitwy<sup>23</sup>, „świadczących o niezwykłym bogactwie, z jakim Duch ożywia modlitwę chrześcijańską”, ludzie zespalają się ściślej z całym Kościołem (DPLiL 68). Natomiast przed bractwami stoi zadanie wspierania „takiego kultu chrześcijańskiego, jak: kult Trójcy Najświętszej, Chrystusa i Jego tajemnic, kult Matki Bożej, aniołów i świętych, oraz modlitwy wstawienne za dusze wiernych zmarłych” (DPLiL 69). Bractwa mają prawo do swego rodzaju własnego kalendarza, a także własnych modlitewników, znaków, stroju, a nawet i miejsca.

Wielorakie formy pobożności ludowej, zrodzone oddolnie, znajdują swoje źródło w człowieku i jego skomplikowanej egzystencji. Człowiek, niezależnie od przynależności religijnej i kulturowej, jest *animal rituale*<sup>24</sup>. Przecież powszechnie znanym zjawiskiem jest fakt, że nawet ludzie niewierzący potrzebują w życiu obrzędowości. Przez nią chcą jakby legitymizować i ukierunkować swoje działania. Owe przeróżne formy, które dla wielu są niezbędne i mają swój walor, nie są

---

<sup>21</sup> Cz. Krakowiak, *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 42 (1989), s. 168–178.

<sup>22</sup> H. J. Sobeczko, art. cyt. s. 56.

<sup>23</sup> Cytując FC 61, dokument wymienia takie formy modlitwy, jak: „modlitwę poranną i wieczorną, lekturę słowa Bożego, przygotowanie do sakramentów, nabożeństwo i poświęcenie się Sercu Jezusowemu, różne formy kultu Matki Bożej, modlitwę przed i po posiłku”.

<sup>24</sup> B. Nadolski, *Teologiczne zasady...*, s. 39–40.

czymś wtórnym. Wypływają z samej natury człowieka, którą ufundował Bóg. W nich ludzie się wypowiadają. One są ich od samego początku.

Warto przy tym zauważyć, że to nie tylko formy liturgii rzymskiej ulegały ewolucji, w której wyniku wierni coraz mniej byli w niej czynnym podmiotem, a ich rolę ograniczono do funkcji biernego obserwatora, któremu wolno jedynie słuchać i co najwyżej coś zaśpiewać. W efekcie laikat w coraz mniejszym stopniu mógł wypowiedzieć przez liturgię potrzeby swojej *animal rituale*. Wyrazy pobożności ludowej ulegały także procesowi przemian, chociaż nie w następstwie synodalnych postanowień. Wszystko dlatego, że z pokolenia na pokolenie zmienił się sam człowiek. Zwłaszcza miniony XX wiek był pod tym względem rewolucyjny. Mimo złej sławy, jaką przyniosły mu różne totalitaryzmy, był czasem powszechnego dążenia do różnego rodzaju wyzwoleń. Nikt nie ma już ochoty być poddanym, którym kieruje cudza wola. Ludzkość określana jest obecnie jako społeczeństwo „przeżycia”, „spektaklu”, „obudzenia zmysłów”, „społeczeństwo obudzenia ciała”<sup>25</sup>. Człowiek współczesny chce być wolnym i aktywnym kreatorem życia we wszystkich jego dziedzinach, także w religii. Gotów jest wypracować swoją własną drogę do Boga i sposób wielbienia Go całym sobą, takim, jakim jest. Ksiądz B. Nadolski uważa, że w tych tendencjach należy dostrzec jak najbardziej poprawny wysiłek „realizowania się paradygmatu podmiotowości, opartego na biblijnej wizji człowieka”<sup>26</sup>. Ale jest i druga strona współczesności. Rozliczne okoliczności spowodowały, że zaufanie ludzi do jakichkolwiek autorytetów zostało zakwestionowane.

Biorąc pod uwagę taką kondycję obecnego pokolenia, *Dyrektorium* mocno podkreśla, że cały lud Boży jest zdolny do twórczego wyrażenia swoich pragnień i przeżyć religijnych. Najczęściej ludzie czynią to nie przez teoretyczne wywody, ale właśnie w działaniu symboliczno-rytualnym. Dzięki takiej aktywności ludu, Bóg nie jest tylko abstrakcyjnym Absolutem filozofów i teologów, ale jest rzeczywiście Bogiem żywym i bliskim, do którego można odnieść kategorie czynu, myśli i uczucia. Dzięki tej aktywności wiernych w *pia exercitia* ich pobożne czyny stają się drogą łatwiejszego zrozumienia Boga i prostszego zbliżenia z Nim.

### 3. UCZESTNICTWO CAŁYM SOBĄ

Jednym z podstawowych powodów popularności pobożności ludowej jest poczucie głębszego uczestnictwa. Według Soboru „czynne uczestnictwo” to kluczowe zadanie odnowy liturgicznej. Mówiono o nim już w ramach *ruchu liturgicznego*. Wiązano je z koncepcją Kościoła jako Ciała Chrystusa, w którym każdy uczestnik stanowi istotną i konieczną cząstkę wspólnoty (O. Casel). Aby uczestnictwo mogło

<sup>25</sup> Tamże, s. 39.

<sup>26</sup> Tamże.

mieć miejsce potrzebna jest odpowiednia formacja (R. Guardini) i zrozumiały, ojczysty język (J. Parsch).

Sposób uczestniczenia w czynach pobożnych powinien być najpierw taki sam, jak i w liturgii, a więc świadomy, z pełnym zaangażowaniem umysłu i serca, z gotowością do odpowiedzi na spływającą na człowieka łaskę. Gesty i postawa, wypowiadane słowa i śpiewane pieśni, mają być tego wyrazem (KL 11, 30)<sup>27</sup>.

Charakter uczestnictwa wiąże się z całościowo pojmowaną naturą człowieka i jego kondycją. Jest związany z motoryką człowieka. Jesteśmy istotami w ciągłym ruchu. Dlatego trzeba dopuścić każdego do pewnych działań, jak np. dotknięcie, ukłon, poniesienie świętego przedmiotu, ucałowania. Udział wiernych wyraża się w tym wypadku w czymś więcej niż ekspresją. To jest wypowiedź i epifania. Stąd ważny jest dla nas rytm, barwa, światło, czas. Lud włącza się w działanie całym sobą: sercem, umysłem, ciałem – wszystkimi zmysłami (*mit allen Sinnen*). Zaangażowany jest nie tylko wzrok, ale i słuch, dotyk (noszenie medalika), powonienie (kadzidło). Tutaj można się modlić także ciałem (*bodyprayer*), nawet stopami, kiedy wyruszamy na pielgrzymi szlak. Zauważmy, że celebrans, jeśli jest, nie odgrywa w pobożności ludowej wiodącej i determinującej roli.

Bogactwo gestów i symboli, angażujących całego człowieka, który nie tyle ma ciało, co nim jest, to podstawowy walor tego kultycznego nurtu. *Dyrektorium* przypomina o najważniejszych, jak dotykanie i całowanie obrazów, oraz miejsc świętych, relikwii i przedmiotów sakralnych. To pielgrzymki, procesje, składanie ofiar i wotów, modlitwa na kolanach i prostracja (leżenie krzyżem), klaskanie w dłonie, rytmiczne ruchy ciała, taniec, noszenie medalików i wiele innych zachowań, które przekazywane są z pokolenia na pokolenie (DPLiL 15 i 17).

Liturgia Zachodu jest tymczasem w dalszym ciągu pod wielkim wpływem *cogito* Kartezjusza, w wyniku czego jest przeintelektualizowana. Do tego dołączył się, zwłaszcza w ostatnich pokoleniach, element technizacji. Zarzuca się jej, że jest zbyt abstrakcyjna, europejska, mocno klerykalna, dostosowana do poziomu ludzi wykształconych, nie dotykająca wystarczająco mocno sfery uczuciowej, podczas której inicjatywa uczestników jest bardzo ograniczona<sup>28</sup>.

#### 4. ZASTOSOWANIE DUSZPASTERSKIE

Najobszerniejszą część *Dyrektorium* stanowi opis bogatych form pobożności ludowej, związanych z rokiem liturgicznym, kultem Matki Bożej, świętych i błogosławionych oraz modlitwami wstawienniczymi za zmarłych. Omówiono też pobożność ludową praktykowaną w sanktuariach i podczas pielgrzymek. W roz-

<sup>27</sup> H. J. Sobeczko, *Postawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1989), s. 207–224.

<sup>28</sup> J. Stefański, *Miejsce i rola pia exercitia w służbie Bożej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 24 (1986) nr 2, s. 158.

ległej panoramie przywołano różnorodność najbardziej znanych nabożeństw, zebranych ze wszystkich kultur i tradycji, w których obecny jest Kościół. Udziału wiernych w ich powstawaniu i pielęgnowaniu trudno przecenić. Dokument porzestaje na przypomnieniu zasad, jakimi należy się kierować, nie podając żadnych konkretnych schematów. Mają one pomóc duszpasterzom, a zwłaszcza biskupom Kościoła lokalnego, we właściwej ocenie wartości nabożeństw i zwyczajów obecnych w życiu religijnym powierzonego im ludu. Pozwalają je uporządkować i uzgodnić z obowiązującymi normami dotyczącymi kultu oraz tak kształtować, aby oczyszczone z tego, co błędne i szkodliwe, przynosiły wiernym coraz większy pożytek.

Byłoby zamierzeniem chybionym podejmowanie próby wyliczenia chociażby najpopularniejszych przejawów pobożności ludowej, aby wskazać, jaka jest w nich rola dla wiernych. Poprzestanę więc na jednym tylko przykładzie, ilustrującym jak ogólne kryteria teologiczne i duszpasterskie mogą znaleźć praktyczne zastosowanie.

W rozdziale prezentującym cykl roku liturgicznego ze szczególną dokładnością opisano jego szczytowy moment, czyli Triduum Paschalne (DPLiL 140–151). Te wyjątkowe trzy dni wielkanocne (piątek, sobota i niedziela), gdy świętujemy w dorocznym obchodzie najważniejsze tajemnice wiary, mają nie tylko uroczyste celebacje liturgiczne, podczas których jest tak wiele miejsca na świadomy i pełen zaangażowania udział wiernych. Czas między liturgiami też powinien być wypełniony czuwaniem i modlitwą. Jest to czas, kiedy pobożnym praktykom, wspólnym i indywidualnym, nie musi przewodniczyć osoba ze święceniami.

*Dyrektorium* przypomina najpierw o adoracji Najświętszego Sakramentu, następującej po wielkoczwartkowej Mszy Wieczery Pańskiej (nr 141). Warto pamiętać, że w innych krajach, gdzie nie ma adoracji przy tzw. Grobie Pańskim, jest to jedyny czas na trwanie przed cudownym Chlebem.

Najbogatszy w pozaliturgiczne formy jest oczywiście Wielki Piątek. W wielu stronach chrześcijańskiego świata, a od kilku lat coraz częściej i w Polsce, lud bierze tłumny udział w *Drodze krzyżowej*, odprawianej także na ulicach miast. Odmawia się podczas niej wiele modlitw. Ale chociaż są one długie, dla wiernych nie są nudne, bo chodzi w nich o formowanie, a nie informowanie. Człowiek chce żywić w nich swoją duszę, a nie układać sobie w głowie<sup>29</sup>. Są regiony, gdzie tego dnia ma miejsce procesja ze „zmarłym Chrystusem” (nr 142), przypominająca grupę przyjaciół Mistrza, którzy po zdjęciu z krzyża Jego ciała, nieśli je do wykutego w skale grobu (Łk 23, 53). Zwyczaj sprawowany w skupionej atmosferze, wierni wypełniają modlitwą. Te formy wielkopiątkowego kultu bardziej niż sama liturgia poruszają uczucia wiernych i angażują nie tylko ich myśli, ale i ciało (chodzenie, niesienie, całowanie, przyklęknięcie). Tego też dnia odbywają się w wielu krajach przedstawienia Męki Pańskiej, które, jak zaznacza dokument, mogą

<sup>29</sup> B. Nadolski, *Teologiczne zasady...*, s. 42.

mieć charakter „świętych przedstawień” i można je uważać za nabożeństwo ludowe. Zwłaszcza że niekiedy odbywają się one w chórach zakonnych (nr 144). Ostatnim wielkopiątkowym nabożeństwem ludowym jest wspomnienie Dziewicy Bolesnej. Spotykamy dwie formy tego nabożeństwa. Jedna zwana jest *Płaczem Maryi*, a druga *Godziną Strapionej* (nr 145). Przez bogactwo form muzycznych i poetyckich, pomagają one wiernym „towarzyszyć” Matce Bożej w godzinie okrutnego cierpienia, w które włączany jest ból wszystkich matek, płaczących nad śmiercią swojego dziecka. My również mamy od kilkunastu już lat swoje nabożeństwo ludowe. W godzinie śmierci Chrystusa polskie świątynie coraz liczniej nawiedzają wierni, aby śpiewać *Koronkę do Miłosierdzia Bożego*.

Ciszę Wielkiej Soboty wypełnioną oczekiwaniem na Zmartwychwstanie, przeżywamy w Polsce na adoracji przy Grobie Pańskim. O ważności dobrego jej przebiegu nie trzeba nikogo przekonywać. Dla dużej grupy ochrzczonych, nie praktykujących w ciągu roku, może to być rzadka okazja do włączenia się w modlitwę. I ten czas, jak zaznacza dokument, jest odpowiedni, aby zwrócić swoje oczy na Matkę Jezusa, czuwającą razem z uczniami przy grobie (nr 147). Dlatego i tego dnia może być odprawione nabożeństwo *Godziny Matki*.

Z samą Niedzielą Zmartwychwstania, rozpoczynającą się wraz z początkiem Wigilii Paschalnej, związane są liczne przejawy pobożności. Pierwszy to *Paschalne pozdrowienie Matki Zmartwychwstałego*. Zaraz po zakończeniu Wigilii Paschalnej w wielu stronach błogosławi się kwiaty, które rozdaje się wiernym na znak radości i przyozdabia się nimi figurę lub obraz Matki Bolesnej, przez nałożenie na skronie Maryi korony podczas śpiewu antyfony *Regina caeli* (nr 151). Innym nabożeństwem maryjnym jest *Spotkanie Matki ze zmartwychwstałym Synem*. W rejonach, gdzie nie ma procesji rezurekcyjnej, w niedzielny poranek wyruszają dwie procesje, które się spotykają, co wywołuje radość wiernych. Jedna z obrazem bolejącej Matki, a druga z Chrystusem Zmartwychwstałym (nr 149). Wreszcie nie można zapomnieć o błogosławieniu pokarmów na stół wielkanocny, które u nas odbywa się już w sobotę (nr 150). W wielu domach przedłużone jest ono w uroczystej modlitwie przed posiłkiem, odmawianej w rodzinnym gronie na początku wielkanocnego śniadania<sup>30</sup>.

*Dyrektorium* przypomina, że żadne z tych nabożeństw nie może zastąpić celebracji liturgicznych ani być stawiane na równi z nimi. Nie wolno też ich łączyć z liturgią, stwarzając mylący hybrydyzm celebracyjny (nr 143).

---

<sup>30</sup> *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. II, Katowice 1994, s. 257 n.

## 5. DOCENIONA WARTOŚĆ I PERSPEKTYWY

Nabożeństwa ludowe, w których tak chętnie uczestniczą wierni, przynoszą ich życiu religijnemu wiele pożytku. Uprzytomniają głód Boga, jaki noszą w sobie zwłaszcza ludzie prości i ubodzy. Dzięki przeżyciu, jakie dają uczestnikom, często uzdalniają do poświęcenia, ofiarności i życzliwości wobec innych. Przez bogactwo form, w prosty sposób zbliżają do takich przymiotów Boga, jak ojcostwo, opatrzność, obecność, dobroć. Przynoszą poczucie bezpieczeństwa i stabilności. Pomagają odnaleźć sens życia. Uczą cierpliwości i zgody na niesienie krzyża. Przypominają, że człowiek jest istotą niewystarczającą, że doświadcza ubóstwa i ograniczonej, co zwraca go ku pośrednikom, mogącym przyjść z pomocą.

Niewątpliwym walorem duchowym pobożności ludowej jest też jej bliski związek z konkretnymi wydarzeniami z życia człowieka. Jednocześnie obejmuje się w niej cały kosmos, którego człowiek jest elementem. Dąży się do uświęcenia wszystkiego i uczynienia otoczenia drogą do zbliżenia się do Stwórcy. Dokonuje się tu swoiste złączenie sfery sacrum i profanum. Nabożeństwa ludowe przerywają monotonię życia i wprowadzają w jego szarość element niezwykłości, święta, wejścia w inną sferę.

Ważnym elementem jest często obecny w tych nabożeństwach charakter pokutny, postulujący potrzebę zadośćuczynienia i zmiany postępowania. Pobożność ludowa lepiej też sprzyja poczuciu wspólnoty i stwarza dogodniejsze warunki do jej zbudowania. Braterstwo i solidarność między uczestnikami, gotowość do gościnności i dzielenia się. W ten sposób staje się ona lekarstwem na dokuczliwą dzisiaj anonimowość człowieka, żyjącego w betonowych wieżowcach, często wyobcowanego z jakiegokolwiek naturalnego środowiska rodzinnego i zawodowego<sup>31</sup>.

Z drugiej strony łatwo skrywają się w różnych formach pobożności ludowej takie nieprawidłowości, jak izolacjonizm, skłonność do sekciarstwa, nieodróżnianie poprawności formuł teologicznych, a w związku z tym podatność na tezy błędne i zabobony. To z kolei może zaowocować alienacją i zwolnieniem się z osobistej odpowiedzialności. Dlatego już w Instrukcji *Liturgia rzymska i inkulturacja* z 1994 r. (nr 45) oraz w *Dokumencie z Puebla* III Konferencji Generalnej Biskupów Ameryki Łacińskiej zwrócono uwagę na niebezpieczeństwo powierzchowności wielu form pobożności ludowej, na ukrywający się w nich niekiedy spirytyzm, a nawet magizm, na obecność ducha zemsty, fatalizmu lub przemocy, czy też namiastek seksualizmu, wreszcie na przesadny folkloryzm.

Ale nawet tam, gdzie takie zagrożenia występują, nie należy usuwać czy zakazywać skażonych nimi form pobożności, lecz cierpliwie je oczyszczać. Jak czytamy w *Dyrektorium*, należy to robić mądrze, stopniowo, z cierpliwością, respektując

---

<sup>31</sup> G. Agostino, *Le forme di pietà nella vita della Chiesa*, w: *Liturgia e forme di pietà. Per un rinnovamento della pietà „popolare”*, red. R. Falsini, Milano 1979, s. 23–28.



uwarunkowania kulturowe, narodowe, okoliczności czasu i miejsca, powstrzymując się od chęci unowocześniania pielęgnowanych form (DPLiL 66 i 75).

Nabożeństwa ludowe wymagają ciągłej ewangelizacji. W procesie tym chodzi o przesiąknięcie tych form Objawieniem Bożym i nauczaniem Kościoła. Konkretnie kryteria, według jakich zasad ewangelizować pobożność ludową, podał już Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus* z 1974 r. Pobożność ludowa winna być tak pielęgnowana, aby zawsze dawała prymat liturgii. Warty zachowania jest taki obrzęd albo zwyczaj, który przypomina, że ważniejsza od niego jest liturgia. Nie jest właściwe, jeżeli w procesji z figurą uczestniczą tłumy, a na mszy świętej pozostaje garstka wiernych.

Ponadto trzeba dowartościować w nich jeszcze bardziej misterium paschalne i zadbać o obecność wymiaru eklezjalnego w tych nabożeństwach. Nawet jeśli przewodzi im osoba świecka, jest to przecież działanie członków jednego Ciała, które ożywia jeden Duch. Umocni to w wiernych poczucie udziału w kapłaństwie powszechnym.

Główna odpowiedzialność za cały ten proces spoczywa na duszpasterzach. To ich świadomość i poziom duchowości liturgicznej ma największy wpływ na wiernych. Niestety, często się zdarza, że we wspólnocie parafialnej więcej inicjatywy i zaangażowania wykazują prezbiterzy w pielęgnowanie *pia exercitia* aniżeli w celebrowanie liturgii. Ponadto nasze parafie są postrzegane przez większość ludzi jako punkty usług religijnych, a nie wspólnota braci równych w godności, jaką daje chrzest, zjednoczonych przez modlitwę<sup>32</sup>. A przecież jest to przede wszystkim braterska wspólnota kultu. Cały lud Boży jest podmiotem wszystkich czynności kultycznych. Choć kapłaństwo hierarchiczne różni się od powszechnego istotą, a nie tylko stopniem (KK 10), to jednak oba są sobie wzajemnie przyporządkowane. Jedno i drugie uczestniczy we właściwy sobie sposób w jednym kapłaństwie Chrystusa. Konieczne jest więc, aby lud brał aktywny udział w sprawowaniu, a nawet wypracowywaniu ludowych form kultu.

Ewangelizacja nabożeństw ludowych, mająca na celu jeszcze większy pożytek duchowy wiernych i aktywniejszy w nich udział, nie jest zadaniem łatwym ani krótkofalowym. Tym bardziej że nie chodzi tutaj o formy wypracowane przy biurku, gdyż pobożność ludową charakteryzuje silna tendencja zachowawcza. Dlatego potrzeba życzliwej i cierpliwej współpracy duszpasterzy z wiernymi. Jak pokazuje historia chrześcijaństwa, zawsze było ono w stanie dokonać w Kościele i świecie zbawczego fermentu oraz przemiany, tylko siłą miłości i ewangelizacji, a nie apelami i odgórnymi decyzjami<sup>33</sup>. Tutaj w całej rozciągłości znajduje zastosowanie stara maksyma *Ecclesia semper reformanda*.

<sup>32</sup> R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 57.

<sup>33</sup> W. Głowa, *Współpraca duchowieństwa z laikatem w ewangelizacji parafii*, „Liturgia Sacra” 4 (1998), s. 228.

---

**Nota o Autorze:** ks. dr **MATEUSZ MATUSZEWSKI** – absolwent Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, prezbiter diecezji warszawsko-praskiej. Wykładowca teologii liturgii w Wyższym Seminarium Duchownym tej diecezji. Prowadzi też zajęcia na papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Otrzymał medal Komisji Edukacji Narodowej, przyznany przez ministra edukacji, oraz prestiżową nagrodę *Polcul Foundation*, przyznaną w 1990 r. w Sydney za udział w rozwoju niezależnej kultury polskiej. Jest rezydentem w parafii Miłosierdzia Bożego w Ząbkach.

**Słowa kluczowe:** kult chrześcijański, liturgia, pobożność ludowa, nabożeństwo, podmiot pobożności, człowiek *animal rituale*, uczestnictwo, modlitwa ciała, Triduum Paschalne, bliskość życia, ewangelizacja, inkulturacja.

KS. DOMINIK KUBICKI

ROLA FILOZOFII, ROZRÓŻNIONEJ I AUTONOMICZNEJ  
W STOSUNKU DO TEOLOGII,  
NAKREŚLONA W *UNE ÉCOLE DE THÉOLOGIE: LE SAULCHOIR*”  
MARIE-DOMINIQUE CHENU

WPROWADZENIE

Postać Marie-Dominique Chenu (1895–1990), dominikanina, jednego z twórców finalizowania odnowy teologii w pierwszej połowie XX stulecia, zapoczątkowanej w drugiej połowie XIX w. nawiązaniem i podjęciem wcześniejszego wysiłku Szkoły teologicznej w Tübingen, a doprowadzającej do odnowy soborowej *Vaticanum Secundum*, nie jest z pewnością obca polskiemu środowisku teologicznemu i Kościołowi w Polsce<sup>1</sup>. O ile znane wydają się jego niektóre prace, wpisujące się w ówczesny (czyli głównie pierwszej połowy XX stulecia) szeroko zakrojony program badawczy, a poświęcone przede wszystkim badaniom natury teologii, jej struktury oraz całego historycznego kontekstu kształtowania się teologii jako dyscypliny naukowej (w sensie arystotelesowskich kategorii racjonalności) na przestrzeni stuleci: XII i XIII<sup>2</sup>, o tyle mało znana wydaje się praca Che-

---

<sup>1</sup> Por. M.-D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968; Id., *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, Paris 1969; Id., *Wybór pism*, Warszawa 1971; Id., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosner, Warszawa 1974; [M.-D. Chenu] J. Duquesne, *O wolność poszukiwań teologicznych. Rozmowy z o. M.-D. Chenu*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1977; Id., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona OP, Kraków 1997.

<sup>2</sup> Czy konieczne jest przypomnienie wielkich tytułów z jego dzieła? *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle* (1932), *La théologie comme science au XIIIe siècle* (1957), *Un essai de méthode théologique au XIIIe siècle* (1935), *Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles* (1936), *La théologie au XIIIe siècle* (1957), *L'introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*

nu: *Une école de théologie: le Saulchoir*<sup>3</sup>, która nie miała czasu w pełni przysłużyć się inspiracją w kształtowaniu stanu współczesnej koncepcji teologii, wymaganej ze strony obowiązującej aktualnie epistemologii oraz wspieranej w badawczym wysiłku nad opracowywaniem danych objawienia chrześcijańskiego ze strony filozofii, rozróżnionej i autonomicznej wobec tejże teologii.

Okazję do przypomnienia, jeśli nie wydobywania na światło dzienne i zaprezentowania polskiemu środowisku teologicznemu owej publikacji M.-D. Chenu, stanowi aktualne zapotrzebowanie ze strony teologii na filozofię, z jednej strony wykraczającą poza charakter zdecydowanie fenomenalistyczny i relatywistyczny współczesnej filozofii, a z drugiej strony nie zaprzeczającej możliwości poznania obiektywnie prawdziwego (nawet jeśli można je nadal udoskonalić) – zapotrzebowanie tak dobitnie nakreślone przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*<sup>4</sup>. W kontekście tych aktualnych poszukiwań, zarówno wewnątrz teologii, jak i w łonie filozofii pomocne okazać się może analityczno-krytyczne spojrzenie M.-D. Chenu na moment konstytutywny teologii *in statu scientiae* (w sensie Arystotelesa), dzieła jej średniowiecznych twórców<sup>5</sup> ze św. Tomaszem z Akwinu na czele, wraz z oceną późniejszego, nowożytnego skostnienia myśli teologicznej w odniesieniu do ukształtowanej przez Akwinatę „zasady” nieustannego rozwoju myśli teologicznej w rozumieniu Objawienia, posiłkującej się odkryciami w nauce (jako takiej), a szczególnie w dyscyplinach racjonalnych. Czyżby teologia pozbawiona wymiaru metafizycznego faktycznie nie potrafiła wyjść poza analizę doświadczenia metafizycznego, a *intellectus fidei* nie mógłby z jej pomocą poprawnie wyrazić uniwersalnej i transcendentnej prawdy objawionej?<sup>6</sup> Czyżby

---

(1950), *La théologie est-elle une science?* (1957), *Saint Thomas d'Aquin et la théologie* (1959), *Pour une théologie du travail* (1955), *Spiritualité de la matière* (1962).

<sup>3</sup> *Szkola teologii – Le Saulchoir* – tłum. D.K. Poza wydaniem do użytku wewnętrznego z 1937 r. praca została opublikowana zaledwie dwukrotnie, jeśli chodzi o tekst integralny, czyli: w j. włoskim: M.-D. Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di Teologia*, Casale Monferrato 1982, oraz w j. francuskim: M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, w: G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrère, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 91–173 (wraz z artykułami: G. Alberigo, É. Fouilloux, J. Ladrère i J.-P. Jossua). Natomiast rozdział III, publikacji z 1937 r.: *Une école de théologie: le Saulchoir*, zatytułowany *La théologie*, został umieszczony w wydaniu zbiorowym prac Chenu pod nowym tytułem: *La théologie au Saulchoir*, czyli: M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 243–267.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 82–83. Autor encykliki *Fides et ratio* nakreśla oraz uzasadnia trzy postulaty kierowane wobec współcześnie uprawianej filozofii ze strony teologii, a właściwie z perspektywy *magisterium* Kościoła. Są one następujące: 1) postulat osiągnięcia pewnego rodzaju wymiaru *mądrościowego* filozofii, czyli „jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia” (FR 81), 2) umiejętność wykazania zdolności ludzkiego podmiotu do poznania prawdy („chodzi o poznanie, które dociera do prawdy obiektywnej poprzez *adaequatio rei et intellectus*”, FR 82) oraz 3) postulat filozofii o „zasięgu *prawdziwie metafizycznym*” (FR 83), to znaczy umiejaczej „wyjść poza dane doświadczone, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego” (FR 83).

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

<sup>6</sup> Por. *ibidem*.

filozofia faktycznie wyczerpywała swoje poszukiwania na zagadnieniu zapytania, w jaki sposób człowiek rozumie i wyraża rzeczywistość, a nie próbowała ustalić, czy rozum jest w stanie odkryć jej istotę?<sup>7</sup> Wydaje się więc, że wobec tego pewnego rodzaju kryzysu w ocenie Autora *Fides et ratio*, dotyczącego dość rozległych obszarów filozofii, zbawienna w jego przewyciężeniu może okazać się teologia ze względu na więcej niż przekonanie, że ludzki język potrafi wyrazić w sposób uniwersalny rzeczywistość Boską i transcendentną<sup>8</sup>. Prezentacja myśli krytycznej Chenu, zawartej w rozdziale IV publikacji *Szkoła teologiczna: Le Saulchoir*<sup>9</sup>, a dotyczącej miejsca i roli filozofii w teologicznym uzyskiwaniu zrozumienia Objawienia, może więc wzbogacić rozumienie współczesnego zapotrzebowania ze strony teologii na racjonalność pełniejszą niż „po-nowożytna” czy postmodernistyczna (w uproszczeniu)<sup>10</sup>, a pobudzić nowe poszukiwania wewnątrz filozofii, starającej się wypracować rozum pluralistyczny, wielopostaciowy i wielowymiarowy, nie ograniczający się do zamkniętych racjonalności<sup>11</sup>.

W niniejszym artykule poddamy krytycznej analizie zaprezentowaną przez M.-D. Chenu rolę filozofii w teologicznym poszukiwaniu zrozumienia Objawienia wraz z jego oceną nowożytną deformacji myśli teologicznej w stosunku do koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* Akwinaty<sup>12</sup>. Zatem, wpieryw zaprezentujemy, nakreśloną przez Chenu, wzajemną relację obu dyscyplin wraz z próbą ukazania aktualności tego zasadniczego stosunku teologii wobec filozofii, który nie zmienił się, pomimo nowożytnego (XVI–XIX w.) skostnienia teologii w jej formie metafizyki Boskiego Bytu. Następnie zaprezentujemy analizę stosunku filozofii tomistycznej do scholastyki barokowej, wykazując również dydaktyczno-praktyczne treści analiz Chenu wobec współcześnie kształtowanej problematyki filozoficznej oraz myśli teologicznej. Wreszcie podejmiemy krytyczną prezentację analizy Chenu relacji filozofii scholastycznej do filozofii współczesnej, starając się wydobyć inspiracje współczesnych poszukiwań badawczych w łonie filozofii (jako takiej) oraz ukážemy aktualność powracania do *principiów* dyscypliny racjonalnej (w przypadku filozofii), problemów przez nią postawionych, w celu odnajdywania nowych postrzeżeń rzeczywistości oraz konceptów jako instrumentów jej opisu i rozumienia, pomocnych nauce teologicznej w uzyskiwaniu (z)rozumienia objawienia *Słowa*, objawionego w dziejach<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Por. *ibidem*.

<sup>8</sup> Por. FR 84.

<sup>9</sup> Tłum. D. K.

<sup>10</sup> Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, w: *Rozumność i racjonalność*, T. Buksiński (red.), Poznań 1997, s. 166–196.

<sup>11</sup> Por. *ibidem*, s. 199–202.

<sup>12</sup> W podziale etapów poniższej refleksji przyjęliśmy zastosowany przez Chenu podział zagadnień dotyczących filozofii w jej odniesieniu do teologii.

<sup>13</sup> Chodziłoby o arystotelesowski optymizm (niedostatecznie jasno rozwiniętego przekonania) poznawalności przyrody; byłaby ona pełna idei, jakie ludzki podmiot może z niej wydobyć, oraz przyczyn, nad którymi może zapanować (por. M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu...*, s. 148–149).

## 1. STOSUNEK DYSCYPLIN: TEOLOGII I FILOZOFII

Punkt wyjścia rozważań Chenu, dotyczących stosunku filozofii i teologii, stanowi fakt nienaturalnego traktowania: metafizyki, teodycei i teologii jako pewnego naukowego ciągu (w powyższej kolejności). Stosunek teologii i filozofii jako oddzielnych dyscyplin jest tymczasem dość wyraźnie zaznaczony. „Światy”: teologii i filozofii wykazują i stanowią nie tylko inne zasady/porządki intelligibilne, lecz także różnicują się порядkiem racjonalności i klasyfikacją nauk. Zachodzi między nimi metodologiczne różnicowanie się obu dyscyplin<sup>14</sup>. Wykazują one nie tylko pedagogiczny brak ciągłości pod względem studiów (naukowych), lecz również obiektywną nieciągłość, nie zezwalającą np. na przechodzenie bez metodologicznego konfliktu z metafizyki do teologii<sup>15</sup>. Właśnie owa metodologiczna bliskość dyscyplin może powodować, zdaniem Chenu, potraktowanie cyklu filozofii i teologii (w programie studiów teologicznych) jako dwóch „fakultetów” w ostatecznie jednej formacji. W takim przypadku filozofia przeobraża się w propeudeutykę teologii, tracąc jednocześnie autonomię, której faktycznie nie powinna się zrzekać, pozostając całkowicie niezależną, autonomiczną dyscypliną. Logiczne wydaje się więc takie uorganizowanie teologii i filozofii, w sensie pewnego rodzaju ich przyporządkowania sobie, które stanowiłoby konsekwencję powołania religijnego, scalającego życie powołanego, począwszy od formacji intelektualnej, ześrodkowanej na religijnej kontemplacji, zasilanej jednocześnie przez teologię i ją pożywiająca. W takim pedagogicznym uorganizowaniu filozofia stanowi pewną część całości w sensie jej średniowiecznego przyporządkowania w stosunku do teologii, określonego jako *ancilla theologiae*.

Powyższe odniesienie się do św. Tomasza z Akwinu wraz z sensem precyzyjnym, jaki przybiera określenie/termin *ancilla theologiae* w systemie, ukształtowanym na autonomiczności porządku racjonalnego, zdaniem Chenu jest konieczne, ponieważ chociaż filozofia uzyskała autonomię w myśli chrześcijańskiej, to jednak zdarza się, że traktuje się ją jako „tradycję”. Tymczasem w filozofii nie ma żadnej „tradycji” w sensie właściwym tego terminu, gdyż „tradycja” ma swój sens oraz wartość jedynie w odniesieniu do wiary czy światła wiary, poza którym pozostaje jedynie założeniem. Zanim filozofia odda usługi nauce teologicznej, rozum ma swój przedmiot [badań/zainteresowań] oraz swe zasady/principia. Nawet kiedy poszukiwanie przyczyn najwyższych prowadzi go drogą poznania analogicznego aż do *mysterium* transcendentaliów, to ma on wystarczająco z czego

<sup>14</sup> Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, w: G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrière, *op.cit.*, s. 151.

<sup>15</sup> Na większą uwagę, niż jedynie na zasygnalizowanie, zasługuje uwaga Chenu o różnej koncepcji stosunku wiary i rozumu w XIII stuleciu, rozróżniającej ówczesnie augustianów od tomistów. Chociaż augustianie, w zgodzie z ich doktryną natury i łaski, odmawiali rozumowi ostatecznej zwartości, to jednak nie popełniali błędu potraktowania/traktowania elementów filozoficznych na sposób teologiczny.

ukonstytuować sobie porządek wiedzy, z jego instrumentami badawczymi i metodami, na którego szczycie znajduje się filozofia. Filozofia wykazuje wartość (naukową) w sensie posiadania przedmiotu swych badań, dającego się uporządkować, usystematyzować. Wykazuje ona również wartość naukową i ludzką, będąc podporządkowana w ekonomii studiowania wizji teologicznej rzeczywistości świata i człowieka. Stanowi ona także prawdziwą wartość duchową, nie tylko bowiem „wytwarza” instrumenty poznawcze, lecz także rozwija w sobie pewną kulturę. Tak więc fakultet filozoficzny (w ramach uniwersytetu jako ośrodka naukowych badań i struktury ich uorganizowania) zawiera dziedzinę zwartą, gdyż metoda filozoficzna zarówno ogólna, jak i poszczególne, jest zwarta. Fakt ten wytwarza pewien pluralizm metodologiczny w jedność tej samej wiedzy/*mądrości* teologicznej. Jednak, zdaniem Chenu, jest to już zagadnienie/problem statusu filozofii w chrześcijaństwie. Ważna okazuje się owa autonomia metod racjonalnych (filozoficznych, historycznych itd.) wewnątrz samej myśli chrześcijańskiej. Idealny przykład stanowi *Summa contra gentiles* Akwinaty<sup>16</sup>. Dystansuje się ona od XIX-wiecznych „apologetów”, nadto błędnie klasyfikujących się jako „tradycyjni”, blokując się na opozycji rozumu i wiary, tak jakby chodziło o dwa światy, względem siebie zewnętrzne, których zgodność próbowano by wykazać. Choć można by jeszcze zrozumieć zmaganie tejsze XIX-wiecznej apologetyki z deizmem filozoficznym i Oświeceniem (XVIII w.), to jednak źródło nieszczęścia zawarte jest w zewnętrzności, jaką narzucała owa apologetyka, tak jakby chrześcijanin uprawiający filozofię przestawał być człowiekiem wierzącym, a filozof chrześcijański nie mógł być filozofem (jako takim).

Osadzenie punktu widzenia stosunku teologii wobec filozofii w perspektywie Akwinaty pozwala Chenu ocenić jako nienaturalne XIX-wieczne przeciwstawienie wiary i rozumu z wcześniejszym (XVI–XIX w.) narastaniem owej separacji, uniemożliwiającej przecież uprawomocnienie pracy rozumowej wewnątrz myśli chrześcijańskiej. Tymczasem w sensie średniowiecznym (XIII w.) teologia jest *mądrością*, czyli taką mądrością, której sama transcendencja wzbrania jakikolwiek udział w konstrukcji dyscyplin racjonalnych. Teologia bowiem nie znajduje się na szczycie dyscyplin naukowych; jej miejsce jest poza porządkiem poznawczym z racji tego, że za przyczyną wiary jest umiejscowiona ona w „wiedzy Boga”. Oznacza to, że teolog nie nosi w sobie ani filozofii, ani fizyki czy metafizyki, ani też polityki, socjologii czy ekonomii. Nie ma bowiem ciągłości pod względem naukowym między tymi dyscyplinami. Jednak paradoksalnie wewnątrz jednej jedynej i absolutnej *mądrości* wiary znajdują się częściowe i względne „prawdy”

---

<sup>16</sup> Zagadnienie powstania *Summa contra gentiles* Akwinaty podejmuje M.-D. Chenu szerzej w pracach: *Święty Tomasz z Akwinu...*, s. 88–96). Chenu zwraca uwagę na historyczny kontekst kształtowania się dzieła, czyli kolejne etapy przenikania *awerroizmu* w świat chrześcijański (a zwłaszcza w jego główne ośrodki: Rzym w 1256 r. i Paryż w 1258 r.), który pozwala rozpoznać *Contra gentiles* jako obronę całego korpusu myśli chrześcijańskiej przez naukową, grecko-arabską koncepcją świata, przedstawianą ówczesnie Zachodowi (por. *ibidem*, s. 92).

w porządku danych, który to porządek ma swą procedurę (naukowego) odkrycia, obserwacji i udowadniania/dowodzenia, swą strukturę, swe przyczyny najwyższe, zasady/principia, a także swą „mądrość”. Jeżeli więc taki jest status filozofii i jeżeli teologia zapewnia metodologicznie nienaruszalną spontaniczność umysłu, podtrzymując jednocześnie jego zainteresowanie, tak więc filozofia okazuje się poszukiwaniem, badaniem prawdziwym i osobistym dochodzeniem do odkrycia, wykrycia czegoś przeczuwanego. Nie jest więc ona zbiorem przesłanek i konkluzji, ułożonych w sposób logiczny, zbiorem skonstruowanym *a priori* według zasady otrzymanej w sposób gotowy. Właśnie w tym sensie filozofia stanowi *philosophia perennis*<sup>17</sup>.

W taki dość prosty sposób, za pomocą badania kontekstu historycznego (wykorzystując metodę historyczną), Chenu rozgranicza kompetencje i zakres teologii od filozofii jako dyscypliny racjonalnej. Okazuje się, że określenie *philosophia perennis* może nie tyle wzbudzać niejasności, ile być błędnie przypisywane pewnej koncepcji teologii, która przez sam ten fakt wykazuje błąd swej wewnętrznej struktury. Konieczne okazuje się odniesienie do prawdziwej *philosophia perennis*, zdefiniowanej przez Platona<sup>18</sup>, a chrześcijaństwu przekazanej przez św. Augustyna. Kiedy sięga po nią teolog, to jedynie z powodu domagania się konieczności i stałości racjonalnej podstawy wiary (*praeambula fidei*)<sup>19</sup>.

## 2. FILOZOFIA TOMISTYCZNA I SCHOLASTYKA „BAROKOWA”

Akwinatowska koncepcja teologii przyznaje rozumowi/racjonalności centralne miejsce. W pewnym sensie można by określić, że wybiera ona z problematyki i bogatych osiągnięć filozofii te „koncepcje” i możliwości opisu rzeczywistości świata i człowieka, które są jej przydatne w uzyskiwaniu nie tyle „pełniejszego”, ile uwspółcześnionego rozumienia objawienia chrześcijańskiego<sup>20</sup>. W pewnym sensie koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae*, dzieła Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, posiłkując się filozofią, kształtuje „swoją” postać filozofii, będącą *ancilla theologiae* oraz noszącą miano tego związania się z Tomaszowym

<sup>17</sup> Przypomnijmy za M.-D. Chenu, określenie *philosophia perennis* zawdzięcza swe powstanie i pochodzi od A. Strechusa, filozofa włoskiego odrodzenia, który pragnął połączyć w tym epitecie: teizm padwiański ze scholastyką średniowieczną, por. *ibidem*, s. 154.

<sup>18</sup> Por. Platon, *Teajtet*, 176 a–b.

<sup>19</sup> Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie...*, s. 155.

<sup>20</sup> Dodajmy, w tym sensie Chenu postuluje pewnego rodzaju koncepcję teologii jako interpretacji między nieustannie nową i nieustannie ponawianą „interpretacją” *Słowa* objawionego w dziejach, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim „fundamentalnym” (Tradycja) i doświadczeniem historycznym współczesności. Por. np. C. Geffré, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du père M.-D. Chenu*, „Revue des Sciences Philosophique et Théologique” 69 (1985), s. 388–399, D. Kubicki, *Logika i realizm wcielenia*, „Chrześcijańskie w Świecie”, Zeszyty OdiSS 2 (201), 1995, s. 3–12.



kształtem refleksji nad objawieniem chrześcijańskiej, czyli filozofii tomistycznej. Zawiera ona te elementy problematyki filozoficznej oraz konstrukcje modeli myślowych, które okazują się niezbędne i pomocne w pracy teologicznej w opracowywaniu danych objawienia. Jednak Akwinatowska koncepcja teologii uległa pewnego rodzaju „blokadzie” w możliwości czynienia refleksji nad objawieniem, spowodowanej nominalizmem. Z upływem czasu stała się „teologią nominalistyczną”, której formalizm ideologiczny, półagnostycyzm oraz zewnętrżność religijna zniszczyły realizm nadprzyrodzony, zawarty w koncepcji ewangelicznej łaski, usprawiedliwienia czy skuteczności sakramentalnej. Teologia w takiej postaci nie była w stanie rozpoznać pojawiającego się na przełomie XV i XVI stulecia renesansu, naznaczonego humanizmem Erazma z Rotterdamu oraz istotnymi rewolucjami: religijną Lutera, naukową Galileusza i filozoficzną Kartezjusza. Dalszego skostnienia tej „zablokowanej” już postaci teologii na wydarzający się świat w jego realizmie dopełniła kontrowersja z reformą luterańską Kościoła. Wytworzyła ona w niej strukturę opartą na pewnym „anty” wobec luterańskiej koncepcji objawienia i wiary. Tak więc dokonało się w teologii przesunięcie wewnętrznej struktury. Nie miała już ona cech koncepcji Tomasza z Akwinu, o ile bowiem w koncepcji teologii Akwinaty Pismo Święte i Tradycja były rozpoznane jako „dane” (objawione) z przeznaczeniem do naukowego (racjonalnego i rozumowego<sup>21</sup>) badania, poznania i „miłowania” dla nich samych<sup>22</sup>, o tyle w „teologii barokowej” Biblia okazywała się potrzebna jedynie po to, aby udzielać argumentów nauczycielom Szkoły i potwierdzać/dowodzić poprawność konkluzji wywodzonych za pomocą dedukcji z metafizycznych tez o Boskim Absolucie. W sumie teza teologiczna nabrała trójstopniowego schematu: *probatur ex Scriptura, probatur ex Traditione, probatur ex Ratione*, stając się kompromisem między teologią pozytywną i teologią spekulatywną<sup>23</sup>. W sumie więc teologia uprawiana między XVI a XIX stuleciem (w uproszczeniu), czyli aż do pierwszych prób odnowy tej teologii przez Szkołę w Tybindze (Tübingen – Niemcy)<sup>24</sup>, nie będąc w sensie metodologicznym teologią, lecz pewnego rodzaju *metafizyką* Boskiego Bytu, nie mogła nie wywoływać krytycznej reakcji ze strony innych dyscyplin racjonalnych, a zwłaszcza filozofii. Fakt ten wydaje się zrozumiały, gdyż utrata równowagi w wewnętrznej strukturze teologii nie mogła nie spowodować przesunięcia takiej

<sup>21</sup> Por. T. Buksiński, *op.cit.*, s. 152–158.

<sup>22</sup> Przy czym wszystkie późniejsze, a więc wtórne wobec owych „danych”, spekulacje byłyby daremne, jeżeli nie zmierzałyby w kierunku ich lepszego poznania we wszystkich zasobach religijnej inteligibilności, por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie...*, s. 132.

<sup>23</sup> Por. *ibidem*, s. 133.

<sup>24</sup> Por. szerzej opisane dzieło Szkoły w Tybindze (XIX stulecie) w odnowie ówczasnie uprawianej teologii: M.-D. Chenu, *Une école de théologie...*, s. 142, 169. W innych publikacjach Chenu na uwagę zasługują następujące fragmenty prac: M.-D. Chenu, *Position de la théologie*, w: *La Parole de Dieu (I). La Foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 122. 132–137.

„teologii” na miejsce innych dyscyplin, których przywłaszczenie nie mogło z kolei nie wywołać przesunięcia innych dyscyplin, a przynajmniej ich reakcji.

W tak zarysowanym przez siebie kontekście, M.-D. Chenu podnosi problem *philosophia perennis*, która pod patronatem Leibniza nazaczyła współczesną scholastykę. Scholastyka ta usiłuje bowiem zdefiniować intelligibilność wyłącznie w postaci racjonalnej; intelligibilny jest koncept, który analizuje się i przypisuje się samemu sobie, natomiast więź z rzeczywistością oraz jej wewnętrzną strukturą jest wyobrażona jako połączenie konceptów. W efekcie cały wysiłek myśli jest ukierunkowany na *możliwe* i jego logiczną zgodność. W takiej perspektywie prawdziwe jest to, co jest ujmowalne w koncept. W konsekwencji poszukiwanie prawdy i praca nauki (jako takiej) polega na przywiedzeniu każdej propozycji/założenia do konieczności logicznej tożsamości; chodzi więc zarówno o prawdy konieczne, które muszą być w ten sposób udowodnione, jak i o prawdy jednostkowe i przypadkowe, których racjonalność musi zostać osiągnięta przez definicję adekwatną przedmiotowi<sup>25</sup>. Tak więc usuwając wszelki element zmienności oraz nie zwiążując się z problemami istnienia, działania, jednostki (jako podmiotu ludzkiego), stawania się oraz czasu jest się zamkniętym w pewnej filozofii *istoty*, gdzie nie tyle dochodzi do głosu, co przede wszystkim liczy się konieczność, uniwersalność itd., a więc to, co ogólne, powszechne, a także stosunek idealny i stały. Abstrakcja staje się więc miarą intelligibilności, a metafizyka tylko pewną nauką, bardziej abstrakcyjną od innych, tak jakby bycie/istnienie stanowiło jeszcze istotę. Jest więc zrozumiałe, że wobec takich początkowych założeń filozofia przybiera charakter wyjątkowo dedukcyjny, znajdując swą doskonałość w „systemie”, czyli pewnego rodzaju porządku definicji i konkluzji, gdzie nie-racjonalne jest albo podejrzane, albo „pogardzane” jako nie-intelligibilne.

W ocenie Chenu właśnie taka filozofia przeniknęła do tomizmu, a jednocześnie do *rationes studiorum*, co znalazło swój wyraz w postaci podręczników J. C. Wolffa<sup>26</sup>, błędnie uważanych za najlepszy wytwór tomizmu. W odniesieniu do powyżej nakreślonego projektu filozofii, mentalność tej *philosophia perennis* wyeliminowała pracę filozoficzną, sens *misterium* oraz smak poszukiwań aż po tę zdolność umysłowego zdziwienia, która utrzymuje umysł otwarty na wszelki proces postępu, nieustannego (w sensie dalszego) rozwoju. W konsekwencji ta swego rodzaju „ontologia”, gdyż tak Chenu klasyfikuje scholastykę „barokową”, organizuje się według koncepcji trzeciego stopnia abstrakcji, gdzie metafizyka traci swą możliwość kontemplacji, znajdując pierwsze zasady w naukowej dedukcji, teodycea zaś sprowadza się do systemu dowodów fizykalnych, pozbawionych transcendencji czy duchowości, a także wartości religijnych – podobnie jak argu-

---

<sup>25</sup> Zasada racji ostatecznej, jako wyrażenie ideału analizy ogólnej/powszechnej, jest sama w sobie redukowalna do wymagania identyczności logicznej, ostatecznie sprowadzając się do zasady sprzeczności.

<sup>26</sup> Por. np. J. I. Saranyana, J. L. Illianes, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 331–332.

menty deistów z XVIII stulecia. W praktyce oznacza to, że formalizm logiczny przewycięża tak bardzo charakterystyczny dla ludzkiego umysłu zmysł poszukiwania, czyli umysłową ciekawość, a średniowieczna forma „dysputy” przybiera postać ćwiczeń scholastycznych. Nie powinno więc budzić zdziwienia, że scholastyka w tej „barokowej” postaci spotkała się z krytyką Kanta. Zdaniem Chenu nie chodziłoby zatem o odrzucenie scholastyki jako takiej, lecz rozróżnienie jej błędnej i karykaturalnej postaci od jej kształtu poprawnego. Postuluje on konieczność swoistego oczyszczenia teologii ze scholastyki „barokowej”. Jednak zauważa, iż krytyka Kanta okazała się niewystarczająca ze względu na przetrwanie owej „tomistycznej” ontologii w miejscach, które nie zostały poddane tejże krytyce. Zdaniem Chenu pomocne w jej całkowitym przewyciężeniu mogłoby okazać się odnalezienie pewnego dobrodziejstwa spekulacji/rozumowania<sup>27</sup>. Problem ten podejmuje, rozważając relację filozofii scholastycznej i filozofii współczesnej.

### 3. FILOZOFIA UPRAWIANA WSPÓŁCZEŚNIE A FILOZOFIA SCHOLASTYCZNA

Zdaniem M.-D. Chenu zrozumienie przyczyn rozerwania „ciągłości” rozwoju myśli zachodniej, jakie nastąpiło/wyraziło się w przeciwstawieniu filozofii scholastycznej i filozofii (jej) współczesnej, może dopomóc w przywróceniu filozofii jej właściwej roli i spełnianego zadania. Chodziłoby zatem o wydobycie filozofii z pewnego rodzaju obiektywizmu pozytywistycznego. Chenu zwraca uwagę na fakt, że występujący rozdział między filozofią scholastyczną a filozofią (jej) współczesną sprawia, iż doktryny Szkoły tomistycznej znajdują się poza współczesną kulturą filozoficzną, gdy tymczasem pierwotny tomizm nie zrywał całkowicie kontaktu z myślą sobie ówczesnie współczesną, zwłaszcza podczas swego pierwszego pojawienia się. I tak np., kiedy XIII-wieczni paryscy humaniści „wzgardzali” scholastyką, to wypominali ją ówczesnym „modernistom”, a więc nominalistom, oraz ich związkowi ze „starożytnymi”, czyli tomistom i skotystom<sup>28</sup>. Sprawa późniejszego stosunku dominikańskich teologów do renesansu przełomu stuleci: XV i XVI wiąże się w ocenie Chenu z ich brakiem uwrażliwienia na trzy ówczesnie nowe dążenia filozoficzne: 1) pragnienie odnalezienia autentycznej myśli Arystotelesa<sup>29</sup>, 2) podziw dla Platona, ówczesnie na nowo odkrytego, oraz (3) chęci nadania filozofii religijnego wymiaru. Perspektywa historyczna ukazuje jednoznacznie, że XVI-wieczna Szkoła tomistyczna zagubiła swą misję wprost proporcjonalnie do oporu, jaki stawiała/stawiała ówczesnemu sobie renesansowi – zamiast go podjąć, nadając mu pewien duchowy kierunek, podobnie

---

<sup>27</sup> Chenu wskazuje na wyniki badań współczesnego sobie dominikańskiego teologa, Rousselota: R. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1910 [1936] (por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie...*, s. 157).

<sup>28</sup> Por. *ibidem*, s. 155.

<sup>29</sup> Chenu wskazuje na Kajetana jako na przedstawiciela tego nurtu.

jak to uczynił św. Tomasz z Akwinu wobec XIII-wiecznego renesansu, w którym pojawiła się filozofia grecka pod postacią arystotelesowską<sup>30</sup>. Świat nowożytny był bowiem naznaczony znamieniem nowości, nie mniejszym niż owy przełom wieków: XII i XIII. Jednak tutaj renesans dokonał przekształcenia zarówno postawy kulturowej, jak i ukrytych intuicji filozoficznych. Chodziłoby o wykształcenie się nowożytnej koncepcji nauki oraz jej dominację w podwójnej postaci: albo w przypisaniu matematyce poczesnej roli i znaczenia, albo w pojawieniu się i ukształtowaniu tzw. nauk eksperymentalnych. W sumie pojawiły się nowe typy intelligibilności (Leonardo da Vinci, Kopernik, Galileusz, a zwłaszcza Kartezjusz), którym przeciwstawiła się nauka w sensie Arystotelesa. Krytyka matematyzmu kartezjańskiego oraz empiryzmu Bacona ze strony „renesansowych” (czyli XVI-wiecznych) uczniów Akwinaty, kurczowo trzymających się koncepcji nauki Stagiryty, sprawiły odrzucenie przez nich nie tylko „nowego świata”, otwierającego się dla nauki (jako takiej), lecz także dla samej myśli (ludzkiej) w jej rozwoju<sup>31</sup>.

Chenu wykazuje, że niespójność między „średniowiecznymi” i „współczesnymi” w renesansie przełomu XV i XVI w. zawierała nadto w sobie jeszcze większe zagrożenie rozdziału, które tym razem dotyczyło samych korzeni życia umysłowego. Chodzi o fakt, że krytyka kantowska otwarła drogę idealizmowi, wpisanemu już w metodzie kartezjańskiej. Jednak niezaangażowanie się „średniowiecznych”, wprawdzie jakby zdezorientowanych ową istną rewolucją kopernikańską w filozofii, w konflikcie między realizmem a idealizmem można – zdaniem Chenu – odczytać jako dość szczęśliwy przypadek, którego owoce mogły być zebrane dopiero w pierwszej połowie XX stulecia. Zatem, chociaż początki nowożytności uznały tomizm za ubogi, to jednak „średniowieczni” starali się zachować pozycję, nie tylko broniąc się, ale także pogłębiając swe własne zasady/principia. I choć taką postawę można by scharakteryzować jako obsesję epistemologii, to przynajmniej tkwili wobec sytuacji problemu, nie angażując się w jego rozwiązanie. Ostatecznie w zmienionej sytuacji epistemologiczno-filozoficznej XX stulecia mogą swobodnie przejść ponad „zdobyczami” niemieckiego idealizmu. Jednocześnie, chociaż tomizm nie potrafił rozpoznać w augustynizmie kartezjańskim uwagi skierowanej na podmiot oraz bogactwa refleksji, którą wszakże jego własna tradycja pozwalała mu rozpoznać, to jednak XX-wieczni tomiści uważali, że ich filozofia, znająca przez metodę prawdziwie krytyczną wartość poznania rzeczy, pozwala zbadać świat refleksji w jego wewnętrzności i utworzyć z niego topologię metafizyczną. W ten sposób filozofia bycia jest jednocześnie filozofią umysłu. W sumie zarówno w czasie *apogeu*m,

---

<sup>30</sup> Należałoby jednocześnie zaznaczyć, że ów XIII-wieczny renesans filozofii greckiej pod postacią arystotelesowską nie stanowił jedynie wejścia/odkrycia Stagiryty, które rozegrało się ze względu na ciekawość intelektualną kilku teoretyków. Chenu zwraca uwagę na ważniejsze znaczenie owego przełomu. Chodziło bowiem wówczas o określenie statusu ludzkiego rozumu/racjonalności w chrześcijaństwie, por. *ibidem*, s. 106.

<sup>31</sup> M.-D. Chenu uważa, że daremne jest usiłowanie naprawienia tego błędu, *ibidem*, s. 159.

jak i zmierzchu idealizmu w pierwszej połowie XX stulecia, tomizm zdołał odnowić nośność duchową swej „filozofii”, wykorzystując do tego dowartościowanie ze strony historyków pewnych pierwotnych źródeł, zbyt niedocenianych, oraz korzystając z oczyszczenia racjonalizmu Wolffowego, osiągniętego przez krytykę kantowską. Wyczuwając bardziej żywo nieredukowalną oryginalność początków myśli metafizycznej, tomizm rozpoznaje w przyzwoleniu bycia, całkiem coś innego niż wytłumaczenie naukowe, bardziej abstrakcyjne niż wszystkie inne. Skoro bowiem owa „mądrość” pozostaje w przedłużeniu poznania świata materialnego (Arystoteles), zawiera więc w sobie wymiar czysto duchowy, którego fundamentem jest poznanie ludzkiego umysłu i jego wolności (św. Augustyn, Denys). Nadto – zdaniem Chenu – ten sam ruch prowadzi tomizm na spotkanie jeszcze innej dziedziny, gdzie racjonalistyczna „scholastyka” Wolffa mogła wywołać jedno więcej rozerwanie z „nowożytnością”, czyli z ówczesnymi modernistami. Świat historii otworzył się dla filozofa: chodzi nie tyle o nowy podbój, ile o problematykę XIX-wieczną, polegającą na uświadomieniu rzeczywistości czasu, podtrzymującej wiele inicjatyw filozoficznych. Właśnie na usługach tej perspektywy znajduje się w tomizmie bogactwo środków solidarnych tej filozofii myśli/ducha ludzkiego podmiotu, wzrastających w nim dzięki fizykalizmowi arystotelesowskiemu, przesiąknięciu chrześcijaństwem i antropologią św. Augustyna. Takie są w ocenie Chenu szanse tomizmu wobec współczesności, który z takim wewnętrznym bogactwem może nie tyle zaprezentować się myśli współczesnej, ile również wiele jej zaoferować.

### Konkluzja

Niewątpliwym walorem zawierają idee M.-D. Chenu w dziełku teologicznym: *Une école de théologie: le Saulchoir*, które ujrzało światło dzienne w 1937 r. w niewielkim nakładzie oraz z przeznaczeniem do użytku wewnętrznego. Pozwalają one przynajmniej na nowo spojrzeć na (z)realizowaną (?) odnowę teologii wraz z jej aktualnym miejscem w gronie dyscyplin naukowych, uprawianych współcześnie. Istotne okazuje się sięganie teologii po pomoc filozofii w spełnianiu jej zadania: opracowywania danych objawienia chrześcijańskiego. W takim sensie należy rozumieć apel Autora *Fides et ratio*, kierowany w stronę współczesnego środowiska filozoficznego. Wydaje się on lepiej rozumiany w kontekście powyższej refleksji nad analizą Chenu relacji teologii i filozofii w Akwinatowskiej koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae* wraz z późniejszą ewolucją teologii i filozofii oraz ich związku. Jednak bliska przyszłość okaże, na ile nieutracona racjonalność scholastyki (w jej pozytywnym, średniowiecznym znaczeniu) zdoła przywrócić racjonalność i rozumność w ich całości, być może pod inną postacią, np. rozumu pluralistycznego, wielopostaciowego i nieograniczonego do

zamkniętych racjonalności<sup>32</sup>, po nowożytność, która jak się okazuje, utraciła, a nie przymnożyła racjonalności. Czyżby zatem głos Autora encykliki *Fides et ratio* stanowił jednocześnie apel o filozofię nawiązującą do swych fundamentów, położonych przez filozofię grecką?

**Nota o Autorze:** ks. dr **DOMINIK KUBICKI** – absolwent Université de Sciences Humaines w Strasburgu oraz Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. W badaniach podejmuje tematykę teologiczno-filozoficzną.

**Słowa kluczowe:** teologia, filozofia, hermeneutyka, tomizm, neoscholastyka, postmodernizm, Tomasz z Akwinu.

---

<sup>32</sup> Por. T. Buksiński, *op.cit.*, s. 199–202.

KS. ZBIGNIEW ŁEPKO SDB

## FILOZOFICZNA RELEWANCJA ETOLOGII

### WPROWADZENIE

Jako porównawcza nauka o zachowaniu się istot żywych, etologia uznaje przedmiot swoich badań za charakterystyczny wyróżnik danego gatunku biologicznego, podlegający ewolucji w tym samym stopniu, w jakim podlegają jej morfologiczne cechy wyróżniające ten gatunek. Tak rozumiana etologia jest działem biologii ewolucyjnej, rozwijającej zakres swoich badań i adekwatne do niego metody badawcze z uwzględnieniem jej źródłowego odkrycia o homologicznym charakterze sposobów zachowania się istot żywych.

Odkrywając homologiczny charakter zachowania się istot żywych, etologia wniosła do różnych dziedzin ludzkiego poznania inspirację Darwinowskiej teorii ewolucji, uwarunkowanej doborem naturalnym. Oczywisty jest więc jej wpływ na rozwój biologii ewolucyjnej, a także najszerzej rozumianych nauk behawioralnych. Być może mniej oczywisty, ale równie istotny okazał się też jej wpływ na rozwój filozofii. Etologia wpłynęła bowiem na intensywność i jakość refleksji filozoficznej nad wieloma kwestiami tradycyjnie podejmowanymi przez antropologię filozoficzną, ontologię, teorię poznania i etykę. W ten sposób etologia nawiązywała do dokonań takich uczonych jak I. Kant, N. Hartmann, M. Scheler, H. Plessner i A. Gehlen.

### 1. ANTROPOLOGICZNA RELEWANCJA ETOLOGII

W zakresie antropologii filozoficznej etologia wzbogaciła „oddolną” refleksję nad istotą i naturą człowieka, stanowiącą już dzisiaj utrwaloną tradycję poznawczą, zapoczątkowaną w 1928 r. publikacjami M. Schelera<sup>1</sup> i H. Plessnera<sup>2</sup>. Specyfiką tej antropologii jest związanie refleksji filozoficznej nad człowiekiem z

---

<sup>1</sup> M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928.

<sup>2</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1965.

przyjmowanymi w punkcie wyjścia danymi nauk przyrodniczych, w szczególności nauk biologicznych<sup>3</sup>.

Etolodzy twierdzą, że „człowiek jest istotą żywą, która swoje właściwości i zdolności, z wybitnymi uzdolnieniami poznawczymi włącznie, zawdzięcza ewolucji”<sup>4</sup>. Niepowtarzalność ludzkich właściwości i uzdolnień można więc dostrzec jedynie wówczas, gdy „patrzy się na nie okiem przyrodnika jako na produkt naturalnego procesu stwarzania”<sup>5</sup>. Stąd też próba uchwycenia specyfiki człowieka musi uwzględniać przebieg filogenetycznej drogi, na której pod koniec trzeciorzędu pojawiła się jedyna w swoim rodzaju całość systemowa, zdolna do pojęciowego myślenia i mowy syntaktycznej<sup>6</sup>. W efekcie etologia przedstawia oryginalną koncepcję człowieka jako istoty z natury kulturowej, czyli kogoś, kto „z natury i dziedzictwa predysponowany jest w taki sposób, iż wiele ze struktur tej predyspozycji wymaga tradycji kulturowej, aby móc funkcjonować, ale ze swej strony to one dopiero sprawiają, że tradycja i kultura są w ogóle możliwe”<sup>7</sup>.

Etologiczna koncepcja człowieka stanowi ważny przyczynek do teorii przyrodniczych uwarunkowań zjawisk obejmowanych pojęciem „ducha”<sup>8</sup>. Według tej koncepcji „duch ludzki nie spadł z nieba”, to znaczy, że specyficzne dla człowieka uzdolnienia poznawcze są rezultatem procesów wyznaczających naturalną historię świata. Dlatego ludzkie życie duchowe etolodzy traktują jako nowy rodzaj życia, podlegający prawom rozwoju analogicznym do tych, które rządzą filogenezą. Wprawdzie ewolucja biologiczna i ewolucja ducha rozgrywają się na różnych poziomach integracji świata żywego, ale każda z nich odnosi się do systemu, który „uprawia nader aktywne przedsięwzięcie, zmierzające do uzyskania równocześnie kapitału energetycznego i skarbu wiedzy”<sup>9</sup>. W analogii do ewolucji biologicznej można więc mówić o niezaplanowanym z góry i zygzakowatym przebiegu ewolucji kulturowej, obejmującym dziedziczenie i zmienność oraz kreatywną grę wszystkiego ze wszystkim.

Zdaniem etologów teza o filogenetycznym rodowodzie ludzkiego ducha nie jest tożsama z tezą o deterministycznej zależności ewolucji kulturowej od ewolucji biologicznej. Oznacza ona natomiast, że „systemy socjokulturowe powstały na

---

<sup>3</sup> Problematyce filozoficznych konsekwencji etologii poświęcone jest w całości studium Z. Łepko, *Antropologia Konrada Lorenza*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, M. Lubański, Sz. W. Ślaga (red.), t. XIII, Warszawa 1991, 157–280.

<sup>4</sup> K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła. Próba naturalnej historii ludzkiego poznania*, przekł. K. Wolicki, Warszawa 1977.

<sup>5</sup> Tamże, 34.

<sup>6</sup> Tamże, 199.

<sup>7</sup> Tamże, 296.

<sup>8</sup> Por. G. Vollmer, *Mesokosmos und objektive Erkenntnis – Über die Probleme, die von der evolutionären Erkenntnistheorie gelöst werden*, w: K. Lorenz, F. M. Wuketits (red.), *Die Evolution des Denkens*, München–Zürich 1983, s. 48–49.

<sup>9</sup> K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, s. 72



podłożu bioewolucji; następnie, że reprezentant każdego systemu socjokulturowego jest systemem żywym (człowiekiem) i że potencjał (Kapazität) socjokulturowy zależy od potencjału mózgu tego systemu”<sup>10</sup>. Nie głosi ona zaś niczego ani o kierunku ewolucji kulturowej, ani też o sposobach manifestowania się systemów kulturowych. Etologiczne stanowisko o związkach ewolucji kulturowej z ewolucją biologiczną zgodne są ze stanowiskiem, według którego „ludzki genotyp jest niezbędny dla kultury, ale nie decyduje on o tym, który z wielu różnych sposobów zachowania się jest aktualnie nabywany. Podobnie ludzkie geny są nieodzowne przy uczeniu się języków, ale nie określają one szczegółowo aktualnie opanowywanego języka”<sup>11</sup>.

Powyższe wypowiedzi wspierają stanowisko etologów, według których wystąpienie uzdolnień poznawczych człowieka zapoczątkowało jedyne w swoim rodzaju zjawisko sprzężenia zwrotnego kultury z naturą. Tezę o biologicznych uwarunkowaniach kultury należy zatem łączyć z tezą o kulturowych uwarunkowaniach natury. Świadczą o tym przeformowane kulturowo, czyli zrytualizowane formy biologicznie ustalonych sposobów zachowania się człowieka. Eibl-Eibesfeldt twierdzi, że kultura nierzadko przejawia tendencję do dominacji względem biologii człowieka, a nawet dąży do stworzenia w człowieku jakby drugiej natury<sup>12</sup>. Definicja człowieka musi zatem uwzględniać współdziałanie warunkujących jego kondycję czynników biologicznych (wrodzonych) i czynników kulturowych (nabytych). Musi ponadto uwzględniać relacje zachodzące między różnymi warstwami bytu, istotnymi dla człowieczej kondycji człowieka. Pominięcie którejś z tych warstw oznacza zniekształcenie obrazu człowieka i otwiera drogę ku destrukcji człowieczeństwa<sup>13</sup>.

Choć etolodzy mówią o podporządkowaniu kultury podstawowym regułom rozwoju ewolucyjnego, dokonującego się na niższych poziomach organizacji życia, to jednak równocześnie akcentują istnienie wielkiej przepaści między czysto genetyczną ewolucją a duchowym tworzeniem się jakiejś kultury. Mimo oczywistego zakorzenienia w przyrodzie, kultura i historia kultury rozgrywa się na poziomie jakościowo wyższym od poziomu, na którym rozgrywa się życie biologiczne i filogeneza. W tym sensie kultura jest nieredukowalna do przyrody, ale też równocześnie bez przyrody jest ona niemożliwa.

Oba te poziomy życia spotykają się w człowieku, który stanowi jedyną w swoim rodzaju całość systemową, funkcjonującą według prawidłowości wyzna-

<sup>10</sup> F. M. Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik*, s. 138.

<sup>11</sup> T. Dobzansky, F. J. Ayala, G. L. Stebbins, J. W. Valentine, *Evolution*, San Francisco 1977, s. 451.

<sup>12</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Gesellschaftsordnung und menschliches Verhalten aus dem Blickwinkel der Evolution*, w: G. K. Kaltenbrunner (red.), *Wir sind Evolution. Die Kopernikanische Wende der Biologie*, Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 89.

<sup>13</sup> Por. Z. Łepko, *Antropologia Konrada Lorenza*, s. 267–268.

czonych z jednej strony przez genetyczne wyposażenie gatunku *Homo sapiens*, z drugiej zaś przez ludzkiego ducha. Oznacza to, że genetyczne wyposażenie gatunku *Homo sapiens* uzdolnia poszczególną jednostkę do uczestniczenia w osobniczej realizacji ludzkiego ducha. W tym sensie etolodzy definiują człowieka jako istotę z natury kulturową. Koncepcja ta zdaje się sugerować, iż osobnik przynależny do biologicznego gatunku *Homo sapiens* staje się człowiekiem przez uczestnictwo w życiu ludzkiego ducha, do którego prowadzi proces ontogenetycznej adaptacji do osobniczej realizacji tego ducha<sup>14</sup>.

Etologiczna koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej koresponduje z antropologią A. Gehlena<sup>15</sup>. Koncepcję etologiczną można uznać za reinterpretację koncepcji Gehlena. Gdy więc dla Gehlena z natury kulturowy człowiek uwikłany jest w nieprzewidywalny antagonizm przyrody i kultury, etolodzy postulują człowieka włączonego w układ dynamicznej równowagi przyrody i kultury. Według Gehlena człowiek dzięki kulturze kompensuje biologiczne nieprzystosowanie do życia w przyrodzie; kultura jest w dosłownym sensie zabezpieczeniem człowieka przed zagrożeniami ze strony przyrody. Według etologów zaś kultura jest dopełnieniem biologii człowieka, a nawet koniecznym warunkiem spełnienia się biologicznej natury człowieka. Dla Gehlena człowiek jest istotą biologicznie niepełną, dla etologów zaś biologicznym potencjałem, aktualizowanym w trakcie ontogenetycznej adaptacji do określonej formy kultury.

Stanowisko Gehlena zdaje się zgodne z podstawowymi przesłankami nowożytnej tradycji filozoficznej. Konstataje więc opozycję człowieka względem przyrody. Chcąc żyć, musi przyrodę przystosowywać do siebie. Relacja człowieka do przyrody ustalana jest ze względu na człowieka jako ostateczny punkt odniesienia. W tym sensie jest to antropologia, która paradoksalnie nie osiąga celu, jaki sobie zamierzyła: zamiast zabezpieczyć człowieka przed zagrożeniami ze strony świata zewnętrznego, faktycznie legitymizuje kryzys ekologiczny<sup>16</sup>. Tym samym nawiązuje do tradycji Kartezjusza, uzasadniającej panowanie człowieka nad przyrodą. Postulowany przez Gehlena dualizm człowieka i przyrody odpowiada bowiem postulowanemu przez Kartezjusza teoriopoznawczemu dualizmowi podmiotu i przedmiotu. Etologiczna koncepcja człowieka jest zaś postulowana właśnie w nadziei na przezwycięzenie dualizmu *res cogitans* i *res extensa* najpierw w samym człowieku, a następnie w różnych odniesieniach przyrody i kultury<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Por. A. Pobjojewska, *Metodologia przyrodnika*, *Studia Filozoficzne* 1–2 (1982) s. 87. Por. K. Szewczyk, *Duch ludzki, kultura i cywilizacja w ujęciu Konrada Lorenza*, *Studia Filozoficzne* 10 (1984) s. 85.

<sup>15</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt 1962.

<sup>16</sup> Por. G. Altner, *Die grosse Kollision*, s. 32.

<sup>17</sup> Por. Z. Łepko, *Lorenzowska koncepcja identyzmu ewolucyjnego*, „*Studia Philosophiae Christianae ATK*” 26 (1990) 2, s. 180–187.

## 2. ONTOLOGICZNA RELEWANCJA ETOLOGII

W zakresie ontologii stanowisko etologów stało się swoistą, bo wykładaną w kategoriach teorii ewolucji, interpretacją propozycji N. Hartmanna<sup>18</sup> w sprawie warstwowej struktury realnego świata. Swoistość tego wykładu wynika z fundamentalnej opozycji teorii bytu, jako teorii „tego, co jest” w odniesieniu do teorii bytu jako teorii „tego, co staje się”<sup>19</sup>. Mimo tej fundamentalnej opozycji, dane etologiczne w pełni potwierdzają Hartmannowski obraz świata jako strukturalnej kompozycji tego, co nieożywione, tego, co ożywione, tego, co psychiczne i tego, co duchowe. Etolodzy utrzymują, że warstwy te wyznaczają różne poziomy rzeczywistości, przy czym wyższe stopnie zależą od niższych, lecz nie są do nich prowadzalne<sup>20</sup>.

Biologia struktur i mechanizmów zachowania się istot żywych wiąże się z teorią systemowych uwarunkowań ewolucji, zgodnie z którą ewolucja przebiega zygzakowatą drogą, na której systemy żywe uzyskują przyrost energii i informacji. Taka ewolucja jest wszechogarniająca. Dzięki temu świat znajduje się w stanie dynamicznego dążenia do coraz wyższych i układających się warstwowo poziomów swojej organizacji. Lorenz uważa, że wypracowany przez Hartmanna obraz świata jest zgodny z faktami, jakich dostarcza filogenetyczne badanie systemów: „Następstwo warstw wielkich Hartmannowskich kategorii ontologicznych zgadza się wprost, i bez kwestii, z kolejnością, w jakiej powstawały one w dziejach Ziemi. To, co nieorganiczne obecne było na Ziemi długo, długo przed organicznym, późno zaś, bo dopiero w toku filogenezy wyłoniły się centralne systemy nerwowe, którym można by przypisać przeżywanie podmiotowe, »duższ«. To wreszcie, co duchowe pojawiło się dopiero w najnowszej fazie tworzenia”<sup>21</sup>. Lorenz wzmacnia swoją opinię twierdzeniem, że adekwatność ontologii Hartmanna do fenomenów realnego świata polega na tym, iż nie przypisuje on danej warstwie realnego świata tych kategorii ontologicznych, które jej nie przysługują, ani też nie pomija tych, które ją specyfikują<sup>22</sup>.

Zgodność nauki Hartmanna o warstwach realnego świata z poglądami filogenetyka, czerpiącego wiedzę z porównawczych i analitycznych studiów nad istotami żywymi dowodzi, że nauka ta nie została „skonstruowana mocą spekulatyw-

---

<sup>18</sup> Podstaw ontologii dotyczą trzy główne dzieła N. Hartmanna: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 35; *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin 1938; *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin 1940.

<sup>19</sup> K. Lorenz, *Die instinktiven Grundlagen menschlicher Kultur*, w: K. Lorenz, *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Gesammelte Arbeiten. Herausgegeben und eingeleitet von Irenäus Eibl-Eibesfeldt*, München–Zürich 1983, s. 247.

<sup>20</sup> K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, 84–94; K. Lorenz, *Die instinktiven Grundlagen menschlicher Kultur*, s. 246–251.

<sup>21</sup> K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, s. 87–88.

<sup>22</sup> Tamże, s. 88.

nej dedukcji, lecz opiera się na danych empirii”<sup>23</sup>. Lorenz utrzymuje więc, że traktowanie ontologii Hartmanna jako konstrukcji metafizycznej jest nieuzasadnione. Metafizyczne są natomiast nierzadkie próby tłumaczenia świata niezgodnie z regułami adekwatnej do fenomenów analizy kategorialnej i adekwatnej systemowo analizy przyczynowej. Dochodzi do tego wtedy, gdy próbuje się tłumaczyć świat na podstawie jednego tylko rodzaju pryncypiów ontologicznych albo zasad rozwoju<sup>24</sup>.

Dostrzeżenie zgodności między obrazami świata wypracowanymi z jednej strony przez naukę o kategoriach, z drugiej zaś przez biologię zachowania się stworzyło Lorenzowi możliwość posługiwania się filozoficznym językiem Hartmanna w wypowiedziach dotyczących rezultatów jego badań przyrodniczych. Dzięki temu mógł Lorenz trafić do tych czytelników, którzy na skutek obciążenia niemieckim idealizmem nie byli w stanie zrozumieć i przyjąć biologicznego wykładu o dynamice i strukturze realnego świata.

Ontologiczne stanowisko etologii utożsamia się z umiarkowanym wariantem ontologicznego realizmu, który D. Campbell nazwał „realizmem hipotetycznym”<sup>25</sup>. Jest on bliski realizmowi krytycznemu. Oba stanowiska łączy krytyczne podejście do rzeczywistości, odrzucanie realizmu naiwnego i rozróżnianie między rzeczywistością a zjawiskami<sup>26</sup>. Gdy realizm krytyczny uznaje istnienie świata za przynajmniej intuicyjnie oczywiste, realizm hipotetyczny rozróżnia jednak między pewnością psychologiczną a pewnością teoriopoznawczą i egzystencję świata uważa jedynie za hipotezę, którą jest gotów odwołać, gdy naukowa analiza zakwestionuje jej prawomocność<sup>27</sup>. Zakładając realne istnienie świata i możliwość przynajmniej częściowego poznania jego struktur, etolodzy uznają aktualnie przyjmowaną wizję świata za tym bardziej prawdopodobną, im częściej adekwatne do warunków środowiska okazują się zachowania istot żywych<sup>28</sup>. Analizy zachowania się istot żywych dostarczają więc argumentów za realizmem ontologicznym. Warunkująca przetrwanie adekwatność zachowania się w odniesieniu do wymagań środowiska jest wyrazem posiadanej przez istoty żywe adekwatnej informacji o tym środowi-

<sup>23</sup> Tamże, 87.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 88–93.

<sup>25</sup> D. T. Campbell, *Pattern Matching as an Essential in Distal Knowing*, New York 1966; D. T. Campbell, *Evolutionary Epistemology*, w: P. Schilpp (red.), *The Philosophy of Karl Popper*, Lassale 1974, s. 413–463.

<sup>26</sup> G. Vollmer, *Mesokosmos und objektive Erkenntnis. Über Probleme, die von der evolutionären Erkenntnistheorie gelöst werden*, w: K. Lorenz, F. M. Wuketits (red.), *Die Evolution des Denkens*, München–Zürich 1983, s. 45–46.

<sup>27</sup> Por. G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1975, s. 35–40.

<sup>28</sup> Por. F. M. Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie*, Darmstadt 1984, s. 95.

sku. Jest to możliwe dzięki filogenetycznemu powstaniu aparatów poznawczych. Każdy aparat poznawczy otrzymuje bowiem swoją formę w ewolucyjnym procesie przystosowania się do otoczenia. „Na tej wiedzy, pisze Lorenz, zasadza się nasze przeświadczenie, iż wszystkim, co nam oznajmia nasz aparat poznawczy o rzeczywistości zewnętrznej, odpowiada coś rzeczywistego”<sup>29</sup>.

Obraz świata oglądanego przez zróżnicowane gatunkowo aparaty poznawcze jest wprawdzie realny, ale zarazem utylitarnie uproszczony, gdyż aparaty poznawcze rozwinęły się jedynie ze względu na te aspekty świata, których uwzględnienie służy utrzymaniu danego gatunku. Utylitarnie uproszczenie odnosi się także do świata ludzkiego: „Sprawność naszego aparatu poznawczego podobna jest do wiedzy, jaką o istocie swoich ofiar ma nieokrzesany, pierwotny łowca fok czy wielorybów: wie on mianowicie to tylko, co wpływa praktycznie na jego interesy. Wszelako ta odrobina wiedzy, na którą zezwala nam organizacja naszych narządów i systemu nerwowego zdała egzamin eonów! Pokąd jej starcza, wolno nam jej zaufać. Albowiem trzeba nam oczywiście przyjąć, że to, co istnieje-w-sobie, ma jeszcze wiele innych aspektów, te jednak dla nas nie mają żywotnego znaczenia. Nie posiadamy dla nich »żadnego narządu«, ponieważ w rozwoju naszego gatunku nie było przymusu przystosowania się do nich. Jesteśmy oczywiście głusi na wszystkie, liczne »długości fal«, na które nasz »odbiornik« nie jest nastrojony – i nie wiemy, nie możemy wiedzieć, ile ich jest. Jesteśmy »ograniczeni« w dosłownym i przenośnym sensie tego słowa”<sup>30</sup>. Podobnie rzecz się ma z przykładowo przywołanym przez Lorenza zachowaniem pantofelka. Jego fobijna reakcja zbaczania przy natknięciu się na przeszkodę ukazuje, że „wie” on coś w dosłownym sensie obiektywnego o świecie zewnętrznym. Ta „wiedza” pantofelka o świecie jest zgodna z wiedzą uzyskaną przez istoty żywe dysponujące bardziej złożonym obrazem świata. Pantofelek wie bowiem najzupełniej słusznie, że dalej na wprost płynąć już się nie da<sup>31</sup>.

Przykład z pantofelkiem pokazuje, że zgodność między obrazami świata zewnętrznego, jakich dostarczają różne aparaty poznawcze dowodzi realnego istnienia rzeczywistości pozapodmiotowej<sup>32</sup>. W zależności od poziomu rozwoju aparatu poznawczego, bądź też od dokonywanych przez poszczególne gatunki utylitarnych uproszczeń świata, jego obrazy różnią się co do szczegółów, bądź uwzględnianych aspektów. Zawsze wtedy jednak, gdy odnoszą się do tej samej danej środowiska, obrazy te nie są nigdy ze sobą sprzeczne<sup>33</sup>.

Przyjęcie hipotezy o realnym istnieniu świata wiąże się ściśle z przekonaniem o ontologicznej jedności realnego świata. Przy analizie zachowania się istot

<sup>29</sup> K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, s. 38.

<sup>30</sup> Tamże, s. 38–39.

<sup>31</sup> Tamże, s. 37.

<sup>32</sup> Tamże, s. 43–44.

<sup>33</sup> Tamże, s. 45.

żywych, pojmowanego jako korelat poznania, etologia rozróżnia wprawdzie między poznających podmiotem a poznawanym przedmiotem, nie sądzi jednak, że świat jest ontologicznie rozdwojony. Rozgraniczenie między poznawaną rzeczywistością a poznającym podmiotem jest jedynie zabiegiem heurystycznym, mającym na celu wykorzystanie w badaniu rzeczywistości „zasady wzajemnego naświetlania”. Zasadę tę objaśnia Lorenz: „Kiedy się za jednym razem skierowuje wzrok na nasz aparat światłobrazu, za drugim zaś na rzeczy, które ten aparat, źle czy dobrze odwzorowuje, i kiedy za każdym razem, mimo odmiennego kierunku spojrzenia, osiąga się wyniki wzajemnie się oświetlające, to jest to fakt możliwy do wyjaśnienia jedynie na podstawie założenia realizmu hipotetycznego, mianowicie założenia, że wszelkie poznanie polega na wzajemnym oddziaływaniu poznającego podmiotu i poznawanego obiektu, obu na równi rzeczywistych”<sup>34</sup>. Zdaniem F. Wuketitsa takie twierdzenie wieńczy wysiłki zapoczątkowane pracami „dalekowzrocznych myślicieli XVIII i XIX stulecia”<sup>35</sup>. Wuketits wyraża następnie pogląd, że podtrzymywany jeszcze dzisiaj przez wielu uczonych rozdział podmiotu od przedmiotu, ducha od materii i kultury od natury jest sztuczny. Faktycznie bowiem istnieje tylko jedna rzeczywistość, rozumiana jako dynamiczny system rozwijający się zgodnie z prawami ewolucji, która z każdym krokiem wzbogaca różnorodność jednej rzeczywistości<sup>36</sup>.

### 3. TEORIOPOZNAWCZA RELEWANCJA ETOLOGII

W zakresie teorii poznania można mówić o wybitnych osiągnięciach etologii. Szczególnie ważne są efekty dokonanej przez Lorenza etologicznej analizy „nauki Kanta o tym, co aprioryczne”<sup>37</sup>. Chodzi mianowicie o ewolucyjną teorię poznania, prezentowaną także jako „naturalna historia ludzkiego poznania”<sup>38</sup>. Tutaj teoria poznania jest zarówno filogenezą ludzkich uzdolnień poznawczych, jak i wzorującą się na mechanizmach ewolucji biologicznej strategią zdobywania coraz bardziej prawdziwej wiedzy o rzeczywistości. Pomińmy w tym miejscu ważny teoretyczny spór o status metodologiczny tak rozumianej teorii poznania. Zasygnalizujmy więc tylko istnienie ważnych w tym kontekście głosów H. M. Bau-

<sup>34</sup> Tamże, s. 48.

<sup>35</sup> F. M. Wuketits, *Das geistige Leben – eine neue Art von Leben*, w: F. Kreuzer (red.), *Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre und ihre Folgen*, München–Zürich 1984, s. 202.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> K. Lorenz, *Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*, w: K. Lorenz, *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen*, s. 82–109. W literaturze polskiej zagadnienie to obszernie omawia A. Pobojevska, *Biologiczne „a priori” człowieka a realizm teoriopoznawczy*, Łódź 1996.

<sup>38</sup> Por. K. Lorenz, *Wege zur evolutionären Erkenntnistheorie*, w: J. A. Otto, G. P. Wagner, F. M. Wuketits (red.), *Evolution, Ordnung und Erkenntnis*, Berlin–Hamburg 1985, s. 13–20.

mgartnera<sup>39</sup>, E. Engels<sup>40</sup>, R. Löwa<sup>41</sup> czy R. Spaemanna<sup>42</sup>. Wskażmy zaś na utożsamiane z ewolucyjną teorią poznania stanowisko realizmu hipotetycznego, traktującego realne istnienie rzeczywistości właśnie jako hipotezę, którą należy odwołać, gdy naukowa analiza tej rzeczywistości zakwestionuje jej prawomocność. Przyjmując takie stanowisko teoriopoznawcze, etolodzy rzucili nowe światło na wprowadzoną do filozofii przez Kanta koncepcję apriorycznych form naoczności i kategorii myślenia.

W ślad za odkryciem aktywnej roli podmiotu w procesie poznania, Kant dowodził, że wszelka wiedza możliwa jest dzięki czynnemu organizowaniu i porządkowaniu świata przedmiotowego przez poznający podmiot. Oznacza to, że „intelekt nie czerpie swych praw a priori z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje”<sup>43</sup>. Poznanie polega więc na narzucaniu światu przedmiotowemu gotowych i niezmiennych form, stanowiących aprioryczne wyposażenie ludzkiego aparatu poznawczego. Wśród tych form Kant wyszczególnił formy naoczności, czyli zmysłowego postrzegania świata przedmiotowego, oraz kategorie intelektu, czyli formy myślenia o świecie przedmiotowym. Zarówno formy naoczności, jak i kategorie myślenia uznał Kant za wrodzone, a więc dane człowiekowi a priori przed wszelkim zaznajomieniem się z rzeczami<sup>44</sup>. Tym samym wykluczył z kręgu rozważań problem pochodzenia form naoczności i kategorii myślenia, stanowiących naturalne wyposażenie ludzkiego aparatu poznawczego.

Zdaniem etologów podjęcie problematyki genezy uzdolnień poznawczych człowieka w czasach Kanta byłoby przedsięwzięciem bezzasadnym ze względu na stan ówczesnej wiedzy. Możliwość sensownego podjęcia tej problematyki stworzyła bowiem dopiero Darwinowska teoria ewolucji. Zdaniem Lorenza dla biologa obeznanego z faktami ewolucji jest oczywiste, że „organizacja narządów zmysłowych i nerwów, umożliwiająca żywej istocie orientację w świecie, powstała filogenetycznie w zmaganiach i przystosowaniach do tychże realnych danych, które organizacja ta pozwala nam przeżywać oglądowo jako przestrzeń fenomenalną. Dla indywiduum jest więc ona „aprioryczna” o tyle, że obecna jest przed

---

<sup>39</sup> Por. H. M. Baumgartner, *Über die Widerspenstigkeit der Vernunft, sich aus Geschichte erklären zu lassen. Zur Kritik des Selbstverständnisses der evolutionären Erkenntnistheorie*, w: H. Poser (red.), *Wandel des Vernunftsbegriffs*, Freiburg–München 1981, s. 39–64.

<sup>40</sup> Por. E. Engels, *Evolutionäre Erkenntnistheorie – ein biologischer Ausverkauf der Philosophie?*, „Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie” 14 (1983) s. 138–166.

<sup>41</sup> Por. R. Löw, *Evolution und Erkenntnis – Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie in philosophischer Absicht*, w: K. Lorenz, F. M. Wuketits (red.), *Die Evolution des Denkens*, München–Zürich 1983, s. 331–360.

<sup>42</sup> Por. R. Spaemann, R. Löw, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1985.

<sup>43</sup> I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła występować jako nauka*, przekł. B. Bernstein, Warszawa 1960, s. 107.

<sup>44</sup> Tamże, s. 49.

wszelkim doświadczeniem i że musi już być obecna, aby doświadczenie stało się możliwe. Wszelako funkcja tej organizacji jest uwarunkowana historycznie i nie jest koniecznością myślenia<sup>45</sup>. Z osobniczego punktu widzenia dziedziczna przedwiedza o strukturze świata ma więc charakter a priori, z gatunkowego zaś punktu widzenia ta sama wiedza ma charakter a posteriori<sup>46</sup>. Mamy więc tutaj do czynienia ze zjawiskiem, które Wuketits nazywa „filogenetyczną relatywizacją tego, co aprioryczne”<sup>47</sup>.

Teoria filogenetycznego pochodzenia apriorycznych form naoczności i kategorii myślenia nie ma na celu ani negowania koncepcji Kanta, ani też uznania w niej poprzedniczki ewolucyjnej teorii poznania. Jest ona po prostu konsekwencją etologicznej rekonstrukcji filogenezy ludzkich uzdolnień poznawczych. Filogenetyczna relatywizacja tego, co aprioryczne stanowi więc jedną z głównych części współczesnych opracowań na temat ewolucyjnej teorii poznania. Chociaż wielu podarwinowskich przyrodników już w XIX w. pojmowało dynamicznie poznawcze uzdolnienia człowieka, pojmowane przez Kanta jako dane a priori, to jednak dopiero biologia XX w. ugruntowała filogenetyczne wyjaśnienie aprioryzmu. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługuje opublikowana w 1941 r. praca K. Lorenza *Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*. Był on efektem konfrontacji etologicznej wiedzy Lorenza z Kantowską teorią poznania. Stanowił więc merytoryczne podsumowanie pracy Lorenza na katedrze Kanta w Królewcu<sup>48</sup>. Publikacja Lorenza stopniowo zyskiwała na znaczeniu. Dziś już zgodnie już się przyznaje, że zawiera ona wszystkie istotne elementy współczesnego wykładu na temat relatywizacji tego, co jawi się jako dane a priori<sup>49</sup>.

Punktem wyjścia rozważań Lorenza było etologiczne przekonanie, że wszystkie wrodzone sposoby zachowania się istot żywych są nabywane stopniowo w ewolucji i mogą rozwijać się tylko na podbudowie anatomiczno-fizjologicznej. Podobnie jak wrodzone sposoby zachowania się istot żywych, aprioryczne formy naoczności i kategorii myślenia są funkcjami organizmu, opartymi na wykształconych ewolucyjnie strukturach narządów zmysłów i układu nerwowego. Indywidualnie przeżywane formy i kategorie jako dane a priori stanowią faktycznie zatem dane a posteriori długiego procesu ewolucji.

Lorenz podaje przykłady związków między fizjologicznym aparatem percypowania przestrzeni a przestrzenią fenomenalną<sup>50</sup>. Te przykłady ilustrują ogólną

---

<sup>45</sup> K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, s. 42.

<sup>46</sup> Por. H. Mohr, *Biologische Erkenntnis. Ihre Entstehung und Bedeutung*, Stuttgart 1981, s. 28–29.

<sup>47</sup> F. M. Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik*, s. 97–101.

<sup>48</sup> Por. K. Lorenz, F. Kreuzer, *Leben ist Lernen. Von Immanuel Kant zu Konrad Lorenz. Ein Gespräch über das Lebenswerk des Nobelpreisträgers*, München 1981, s. 42–51.

<sup>49</sup> F. M. Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik*, s. 98.

<sup>50</sup> K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, München 1983, s. 275–276.



zasadę, według której zachodzi ścisła zależność między wszelkimi wrodzonymi człowiekowi formami możliwego doświadczenia i przeżywanymi dzięki nim danymi pozapodmiotowymi. Lorenz mówi, że ta ogólna zasada w pełni potwierdza się także w przypadku funkcjonowania tzw. „wewnętrznych zegarów”, określających bieg czasu, który człowiek przeżywa fenomenalnie<sup>51</sup>. Zarówno aparaty fizjologiczne, umożliwiające percypowanie przestrzeni, jak i aparaty fizjologiczne, określające bieg czasu stanowią wyszczególnione przez Kanta aprioryczne formy przestrzeni i czasu, które swą funkcjonalną skuteczność uzyskały w procesie ewolucji. Dzisiaj przyjmuje się, że ogląd przestrzeni jest ewolucyjnie wcześniejszą formą, niż ogląd czasu. Lorenz wykazuje, że ogląd przestrzeni wysoki rozwój osiągnął już na poziomie małych czelakokształtnych<sup>52</sup>. Zmysł czasu natomiast jest jednym z najpóźniejszych efektów ewolucyjnego rozwoju. Fakt ten uzasadnia stosunkowo późne wystąpienie w ontogenezie człowieka poczucia czasu. Dzieci w pierwszej fazie aktualizowania swych zdolności do mowy słownej nie są jeszcze w stanie rozróżnić między teraźniejszością, przeszłością i przyszłością. Toteż na tym etapie rozwoju posługują się językiem bez form czasowych<sup>53</sup>.

Z filogenetyczną relatywizacją apriorycznych form naoczności i kategorii myślenia wiąże się także problem relatywizacji prawdy w ludzkim poznaniu. W jej świetle aprioryczna wiedza o realnym świecie nie jest wiedzą koniecznie prawdziwą. Obraz świata przekazywany przez ludzki aparat poznawczy jest wprawdzie obrazem realnej rzeczywistości, ale odzwierciedla ją na sposób utylitarne uproszczony. Ten aparat poznawczy powstał bowiem w wyniku ewolucyjnego procesu przystosowywania się do świata średnich miar, identyfikowanego przez G. Vollmera jako „mesokosmos”<sup>54</sup>. Utylitarne poznawanie realnego świata może nieraz prowadzić nawet do błędu. Etołodzy mówią, że taki błąd ujawnia się np. przy apriorycznym ujmowaniu zachodzących w przyrodzie związków przyczynowo-skutkowych według schematu linearnej kauzalności. Tylko racjonalny namysł umożliwi odkrycie, że świat nie jest ustrukturuwany linearnie, lecz stanowi sieciowy system powiązań<sup>55</sup>. A zatem „rzecz-w-sobie”, czyli świat taki, jaki jest, a nie jaki się jawi wrodzonym formom naoczności i kategoriom myślenia, można ująć dopiero na wyższej płaszczyźnie refleksji, stanowiącej istotny warunek postępu naukowego. Chodzi o to, aby nie ujmować rzeczy jedynie jako zja-

<sup>51</sup> K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, s. 43.

<sup>52</sup> Tamże, s. 220–221.

<sup>53</sup> F. M. Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik*, s. 99.

<sup>54</sup> G. Vollmer, *Mesokosmos und objektive Erkenntnis – Über Probleme, die von der evolutionären Erkenntnistheorie gelöst werden*, w: K. Lorenz, F. M. Wuketits (red.), *Die Evolution des Denkens*, München 1983, s. 51.

<sup>55</sup> Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das Riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*, München–Zürich 1991, s. 257–258.

wiających się, lecz w ślad za każdym doświadczeniem zmysłowym stawiać krytyczne pytanie, czy zmysły nas nie zmyliły<sup>56</sup>.

Naukowe poznanie nie ułatwia wprawdzie osiągnięcia prawd ostatecznych, ponieważ sama nauka jest zmieniającym się systemem, ale uzupełnia ono i modyfikuje dane apriorycznych form doświadczenia. Przejście od apriorycznych form poznawania do krytycznej refleksji naukowej ukazuje analizowany przez etologów przełom w racjomorficznej przeszłości człowieka. Ten przełom otworzył przed człowiekiem niespotykane dotąd w przyrodzie możliwości prowadzenia refleksji nad samym sobą i swoim odniesieniem do świata przedmiotowego.

#### 4. ETYCZNA RELEWANCJA ETOLOGII

Przekonanie etologów, że człowiek jest istotą żywą, która swoje właściwości i zdolności zawdzięcza ewolucji, stanowi podstawę do refleksji nad możliwościami i ograniczeniami człowieka w świecie. Tutaj człowiek jest całkowicie i ze wszystkim, a więc po najbardziej subtelne warstwy swego bytu, powiązany ze światem. Wraz z wystąpieniem specyficznie ludzkich uzdolnień poznawczych, biologiczny związek człowieka ze światem został bowiem wzbogacony poczuciem jego odpowiedzialności za świat<sup>57</sup>. Etologiczna teoria odpowiedzialności człowieka za świat prezentowana jest w ramach postulatu etologicznej zasady ekologicznego przetrwania ludzkości<sup>58</sup>.

Głównie dzięki popularnonaukowym pracom K. Lorenza, I. Eibl-Eibesfeldta i W. Wicklera stanowisko etologów w szeroko rozumianej kwestii ekologicznej zyskuje na znaczeniu. Świadczy o tym fakt, że najbardziej reprezentatywny dla nich Lorenz w krajach języka niemieckiego zyskał miano „ekologicznego sumienia narodu”<sup>59</sup>. Z uznaniem spotkała się bowiem ekologiczna przenikliwość etologów, wskazujących możliwość odwrócenia fatalnego biegu rzeczy, spowodowanego „nawykami myślenia utrwalonego w postaci doktryn technokratycznego systemu”<sup>60</sup>. W ten sposób ekologiczne wykłady etologów stały się równocześnie ważnymi przyczynkami do studiów nad antropologicznymi uwarunkowaniami cywili-

<sup>56</sup> Por. G. Vollmer, *Mesokosmos und objektive Erkenntnis*, s. 43.

<sup>57</sup> K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, s. 281.

<sup>58</sup> Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 158–170. Por. Z. Łepko, *Etologiczna teoria kryzysu ekologicznego*, w: J. M. Dołęga (red.), *Od kosmologii do ekofilozofii. Problemy filozoficzne XXI wieku*, Olecko 2002, s. 155–187.

<sup>59</sup> Por. B. Lötsch, *Das ökologische Gewissen der Nation. Konrad Lorenz und die Umweltfrage*, w: F. Kreuzer (red.), *Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre i ihre Folgen*, München–Zürich 1984, s. 123–133.

<sup>60</sup> K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, s. 13.

zacji współczesnej. Etolodzy mówią bowiem rzeczy zasadniczo ważne dla pogłębionej refleksji nad człowiekiem nad „palącymi problemami współczesności”<sup>61</sup>.

Przyjmując za punkt odniesienia koncepcję człowieka jako istoty z natury kulturowej, etolodzy uznają kryzys ekologiczny za jeden z najbardziej palących problemów współczesności i pojmują go jako wywołany „grzechami śmiertelnymi cywilizowanej ludzkości” łańcuchowo powiązany ciąg nieodwracalnych procesów destrukcji biologicznej i kulturowej przestrzeni życia, a także kondycji samego człowieka<sup>62</sup>. Akcentują tym samym etyczno-moralne aspekty kwestii ekologicznej. Nawet wtedy, gdy Lorenz<sup>63</sup> opisywał przejawy kryzysu ekologicznego jako „epidemiczne choroby ludzkiego ducha” albo „neurotyczne schorzenia ludzkiej kultury”, to i tak nie odstępował od źródłowej koncepcji grzechu. Był bowiem przeświadczony o konieczności rozważania kwestii ekologicznej w powiązaniu z moralną odpowiedzialnością człowieka za stan środowiska naturalnego. Równocześnie zaś oryginalnie wiązał kategorię grzechu z chorobami ludzkiego ducha, aktualizowanego w różnych odmianach kultury. To pozwoliło mu na identyfikowanie kryzysu ekologicznego jako diagnozowanie chorób wywołanych grzechami i prowadzących zarówno do biologicznej, jak i duchowej śmierci ludzkości. Nie dziwi więc fakt, że etolodzy uznają się za lekarzy zobowiązanych do stawiania diagnozy zgodnej z rodzajem choroby i stopniem jej zaawansowania, po to, by skutecznie jej przeciwdziałać<sup>64</sup>. Etologiczne ujęcie kryzysu ekologicznego nie jest więc conceptem czysto teoretycznym, lecz zawiera w sobie wyraźne odniesienia praktyczne. Nie chodzi w nim bowiem tylko o konstatację faktycznego stanu rzeczy, lecz także o mobilizację intelektualnych i moralnych sił człowieka w celu przezwyciężenia kryzysowej fazy funkcjonowania środowiska naturalnego.

Postulowany przez etologów etos przetrwania ludzkości uwzględnia interesy obecnych i przyszłych pokoleń ludzkich. Stanowi zatem wyraz właściwej jedynie człowiekowi zdolności do stawiania sobie celów dalekosiężnych. Przypomnijmy więc, że świat przyrody pozaludzkiej operuje wysoce ryzykownymi strategiami zachowań nastawionych na sukces doraźny. Na tym tle wyjątkowość człowieka jest oczywista. Wickler podkreśla, że istotnym wyróżnikiem człowieka spośród istot żywych jest właśnie zdolność do przewidywania skutków swoich działań w

<sup>61</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *In der Falle des Kurzzeitdenkens*, München–Zürich 2000, s. 179.

<sup>62</sup> Por. K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München–Zürich 1984, s. 19–106.

<sup>63</sup> K. Lorenz, *Zivilisationspathologie und Kulturfreiheit*, w: K. Lorenz, *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen*. Herausgegeben und eingeleitet von Irenäus Eibl-Eibesfeldt, München–Zürich 1983, s. 343–355.

<sup>64</sup> K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, s. 11.

środowisku naturalnym<sup>65</sup>. Oznacza to, że etos przetrwania ludzkości może być tworzony z odwołaniem się do uzdolnień właściwych tylko człowiekowi. Poznawcze uzdolnienia człowieka faktycznie stanowią jego naturalne zabezpieczenie przed zgubnymi skutkami działań podejmowanych zgodnie z obowiązującą w przyrodzie pozaludzkiej strategią zachowań krótkowzrocznych. Dlatego też Eibl-Eibesfeldt mówi, że „przyroda może być dla nas nauczycielką, nie zaś wzorcem postępowania”<sup>66</sup>. Oznacza to, że etologiczną zasadę ekologicznej odpowiedzialności człowieka stanowi sam człowiek.

Uznanie w człowieku zasady odpowiedzialności za ekologiczne bezpieczeństwo obecnych i przyszłych pokoleń ludzkich przesądza o strukturze pracy nad etosem przetrwania. Odnośne propozycje etologów wskazują na konieczność spełnienia w tym względzie dwóch podstawowych warunków. Najpierw chodzi o wszechstronne, w tym przypadku etologiczne, poznanie człowieka, a następnie o kształtowanie postaw zgodnych z teorią odpowiedzialności fundowanej na etologicznej wiedzy o człowieku.

Taka struktura pracy nad etosem przetrwania ludzkości przekłada się na strukturę samego etosu przetrwania. Propozycja etologów komponuje w sobie bowiem warstwę teoretyczną z warstwą praktyczną. Warstwę teoretyczną tworzą te wypowiedzi etologów, które wzbogacają argumentację antropologii ekologicznej, odwołującej się do koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej. Warstwę praktyczną zaś tworzą wskazania uwzględniające aktywną obecność człowieka w przyrodzie; jest to więc jedna z odmian filozofii praktycznej, którą konstatuje poszukiwanie prawdy ludzkiego działania w świecie<sup>67</sup>.

Taka struktura etosu przetrwania ludzkości ilustruje też oczekiwanie przeorientowania poznawczej władzy człowieka nad przyrodą na władzę człowieka nad samym sobą. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera niepokój Lorenza: „Zło nie polega na tym, że badanie przyrody udzieliło nam zbyt wielkiej władzy nad naszym środowiskiem zewnętrznym, lecz na tym, że – przynajmniej dotychczas – udzieliło nam zbyt małej władzy nad nami samymi”<sup>68</sup>. Eibl-Eibesfeldt mówi zaś najpierw o groźnej dla współczesnej cywilizacji „niewystarczającej

---

<sup>65</sup> Por. W. Wickler, *Hat die Ehtik einen evolutionären Ursprung*, w: P. Kosłowski, Ph. Kreuzer, R. Löw (red.), *Die Verführung durch das Machbare. Ethische konflikte in der modernen Medizin und Biologie*, Stuttgart 1983, s. 139.

<sup>66</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *In der Falle des Kurzzeitdenkens*, s. 133.

<sup>67</sup> Por. Z. Łepko, *Etologiczne inspiracje ekofilozofii*, w: J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa 2001, s. 163.

<sup>68</sup> K. Lorenz, *Die Hoffnung auf Einsicht in das Wirken der Natur*, w: *Die Hoffnungen unserer Zeit. Das Heidelberger Studio*, 27. Sedefolge, Leitung Johannes Schlemmer, München 1963, s. 143.

suwerenności człowieka wobec samego siebie”, a następnie o konieczności wypracowania przez człowieka „samorefleksyjnego dystansu” wobec siebie<sup>69</sup>.

Realizacja pierwszego warunku pracy nad etosem przetrwania ludzkości stanowi właściwe dla każdej antropologii poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o człowieka. W trakcie pracy badawczej pytanie to obejmuje szereg kwestii szczegółowych, dotyczących rodowodu człowieka, jego aktualnej pozycji w świecie i jego przyszłości. Właściwa dla etologii ewolucyjna perspektywa badawcza stwarza zaś możliwość wykorzystywania wyników uzyskanych z porównywania aparatów obrazowania świata bardzo różnych zwierząt. Etologia uznaje bowiem ważność wyników badań nad zachowaniem się zwierząt dla nauki o człowieku<sup>70</sup>, a nawet uzależnia zrozumienie człowieka od zrozumienia zwierząt<sup>71</sup>. Zależność ta jest oczywista, ponieważ naukę o zachowaniu się zwierząt i naukę o zachowaniu się człowieka etolodzy ustawiają na jednej płaszczyźnie metodycznego badania. Swojej uwagi badawczej nie koncentrują jednak na związkach człowieka ze światem zwierząt, lecz na specyficie człowieka<sup>72</sup>.

Drugi warunek rozwinięcia etosu przetrwania ludzkości dotyczy odpowiedzialności fundowanej na prawdzie o człowieku. Na szczególną uwagę zasługuje więc etologiczna teoria kształtowania postaw odpowiedzialnych. Etologia podkreśla, że zdolność człowieka do odpowiedzialności naturalnie przynależy biologicznemu gatunkowi *Homo sapiens*. Nie zależy więc ono od żadnej tradycji kulturowej. Rodzące odpowiedzialność odczucia wartości nie muszą więc być człowiekowi przyswajane przez „wbijanie do głowy, gdyż budzą się one z całą pewnością same z siebie, jeżeli zmysłowi postrzegania postaci u ludzi dorastających podsuwa się niezafałszowany materiał faktów objawianych nam przez wiedzącą rzeczywistość przyrody”<sup>73</sup>.

Zależność odpowiedzialności człowieka za „coś” od odczuwanych przez niego wartości tego „czegoś” prowadzi do wniosku, że o przyszłych losach ludzkości zadecydują procesy przebiegające w samym człowieku. Chodzi mianowicie o nieracjonalne odczucia wartości w oparciu o nerwowe i zmysłowe systemy, których struktura powstała w drodze filogenezy. Uzdolnienia do doznawania uczuć są wrodzonymi formami możliwego doświadczenia świata i odpowiadają filogenetycznie zaprogramowanym normom zachowania się człowieka. Na ich podstawie może człowiek emocjonalnie odnosić się do zjawisk w środowisku i kwalifi-

<sup>69</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen*, s. 253.

<sup>70</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie*, München-Zürich 1980, s. 26–27.

<sup>71</sup> F. Wuketits, *Das geistige Leben – eine neue art von Leben*, w: F. Kreuzer (red.), *Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre und ihre Folgen*, München-Zürich 1984, s. 194.

<sup>72</sup> Ch. Weinberger, *Evolution und Ethologie. Wissenschaftstheoretische Analysen. Mit einem Geleitwort von Konrad Lorenz*, Wien-New York 1983, s. 174–179.

<sup>73</sup> K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, s. 270.

kować je jako piękne albo brzydkie, dobre albo złe, zdrowe albo chore. W ślad za wartościującą kwalifikacją rodzi się w człowieku świadomość odpowiedzialności za środowisko<sup>74</sup>. Konsekwencją etologicznej koncepcji człowieka jest więc określona koncepcja wychowania człowieka do odpowiedzialności za środowisko. Wychowanie ma więc być nie tyle uświadamianiem, co unaocznianiem wartości środowiska naturalnego. Jego skuteczność zaś uzależniona jest od usprawnienia predyspozycji człowieka w okresie dojrzewania.

Etologiczna teoria kształtowania postaw ekologicznie odpowiedzialnych zakłada, że najlepszą szkołą w tym zakresie jest bezpośredni kontakt z przyrodą. Chociaż przyroda istnieje poza dobrem i złem, a dla swojego istnienia nie potrzebuje ani człowieka, ani jego wartościowania, to jednak człowiek obecny w przyrodzie dostrzega i odczuwa jej wartość. Dzieje się tak dzięki ludzkiej zdolności dostrzegania, jak piękny jest świat i jak cenne jest życie w swej różnorodności. Biologiczny związek człowieka z przyrodą i jego wartościujący stosunek do niej, zdaniem Lorenza, rodzi w człowieku miłość do tego wszystkiego, co żyje. Tak rozumiana miłość zaś „nakłada na wszechwładnego człowieka odpowiedzialność za życie na naszej planecie”<sup>75</sup>. Tutaj otwierają się perspektywy cywilizacji ekologicznej. Jej zasadą jest więc sam człowiek, zdolny do przewartościowania dotychczas uznawanych wartości. Ta dyspozycja człowieka tworzy nadzieję, że w porę rozpozna on zagrożenia życia i zdoła się im przeciwstawić<sup>76</sup>.

Cywilizacja ekologiczna stanowi nie tylko wyraz utrwalonego pokoju człowieka z przyrodą, lecz także pokoju między ludźmi. Stanowi więc zabezpieczenie wysokiej jakości ludzkiego życia, przejawiającej się głównie w dobrych stosunkach międzyludzkich i pokojowo utrwalonej sytuacji międzynarodowej. Stanowi też odejście od tradycji zdominowanej dialektyką oświecenia, zgodnie z którą egoistyczne panowanie człowieka nad przyrodą nieuchronnie prowadzi do panowania człowieka nad człowiekiem<sup>77</sup>. Eibl-Eibesfeldt potwierdza przyczynowo-skutkową zależność pokoju człowieka z ludźmi od pokoju człowieka z przyrodą. Jest więc przekonany, że „oba te wymogi pokoju są ze sobą nierozdzielnie związane, gdyż bez pokoju z przyrodą niemożliwy jest pokój z ludźmi”<sup>78</sup>. Zarazem jednak podkreśla, że „zawarcie pokoju z przyrodą będzie dopiero wtedy przypieczętowane, gdy my ludzie sami z sobą zawrzemy pokój”<sup>79</sup>.

---

<sup>74</sup> Tamże, s. 85–141.

<sup>75</sup> Tamże, s. 261.

<sup>76</sup> Z. Łepko, *Etologiczne inspiracje ekofilozofii*, w: J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa 2001, s. 162.

<sup>77</sup> L. Schäfer, *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt am Main 1993, s. 150.

<sup>78</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen*, s. 248.

<sup>79</sup> Tamże, 251.

Ten ogólny postulat zależności pokoju społecznego od pokoju ekologicznego Eibl-Eibesfeldt konkretyzuje przez wskazanie na fundamentalne znaczenie wychowania do respektu dla zjawiska życia. Respekt dla życia jest bowiem najpełniejszym wyrazem zachwytu nad przyrodą. Rodzi się bowiem z doświadczenia czegoś niepowtarzalnego, unikalnego na skalę wszechświata<sup>80</sup>. Nie ulega wszakże wątpliwości, że dotychczasowe próby poszukiwania życia we wszechświecie zakończyły się niepomyślnie. Być może gdzieś życie istnieje, ale i tak pozostanie ono zjawiskiem niesłychanie rzadkim. Z tej racji respekt wobec samego życia jest zarówno doświadczeniem, jak i fundamentalnym warunkiem pokoju człowieka z przyrodą. Tutaj zachwyt nad życiem, a więc doświadczenie estetyczne, przeradza się w zobowiązanie do odpowiedzialności za jego utrzymanie. Dopiero wtedy też możliwy staje się szacunek dla życia ludzkiego. Wychowanie do respektu wobec życia prowadzi bowiem do humanizowania relacji międzyludzkich<sup>81</sup>.

## 5. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Odnotujemy jeszcze wpływ etologii na rozwój nauk społecznych. Z jednej strony wyraża się on krytyką różnych odmian behawioryzmu i skrajnych odmian liberalizmu społecznego, z drugiej zaś wsparciem tych teorii, które uwzględniają naturalne predyspozycje człowieka do określonych zachowań. Na szczególną uwagę zasługują tutaj prace Eibl-Eibesfeldta<sup>82</sup>, określające stanowisko etologiczne w tak aktualnych sprawach, jak wrogość wobec cudzoziemców, wzrost zbrojowej przemocy czy problem migracji. Zagadnienia te szczególnego znaczenia nabierają w kontekście dyskusji nad rozszerzeniem i funkcjonowaniem Unii Europejskiej. Część zachodniej opinii publicznej uważa, że możliwe jest powstanie multikulturowego społeczeństwa migrantów, a konstytucyjny patriotyzm może bezkonfliktowo wiązać ze sobą różne narody. Etolodzy odrzucają taką ideę, gdyż migranci przyjmowani są zazwyczaj jako terytorialni intruzi, wywołujący różne reakcje obronne. Ignorowanie takiego filogenetycznie zaprogramowanego mechanizmu może prowadzić do eskalacji przemocy. Stąd postulat, aby etniczna różnorodność w zmieniającym się świecie była wykorzystana jako jego bogactwo, a nie czynnik zakłócający<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Galapagos. Arka Noego pośród Pacyfiku*, przekł. Z. Stromenger, Katowice 1988, s. 261.

<sup>81</sup> Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen*, s. 251.

<sup>82</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *Wider die mißtrauensgesellschaft. Streitschrift für eine bessere Zukunft*, München 1994.

<sup>83</sup> Por. E. Koëmicki (rec.), *I. Eibl-Eibesfeldt, Wider die Misstrauensgesellschaft. Streitschrift für eine bessere Zukunft, München–Zürich 1995*, „Kosmos” 47 (1998) nr 2, s. 232–234.

Wysuwane przez etologów postulaty mają na względzie pomyślność jednoczącej się Europy narodów. Tylko wtedy, gdy Unia Europejska przybierze postać unii suwerennych narodów i osłabi tempo globalizacji, urzeczywistni się idea integracji państw w ekosocjalne regiony pokoju. Wtedy też Unia Europejska mogłaby krok po kroku ogarniać swym zasięgiem europejski wschód, z Rosją włącznie. Następnie mogłaby się wiązać z innymi regionami cywilizowanego świata w celu niesienia pomocy regionom zagrożonym biedą lub katastrofami. Koniecznym warunkiem spełnienia tych zadań jest zaś utrzymanie wewnętrznego pokoju, utożsamianego przez etologów z ochroną tożsamości grup etnicznych i politycznych. To zaś znów domaga się ograniczenia imigracji z populacji odległych kulturowo i antropologicznie. Tylko człowiek etnicznie zakorzeniony w małej społeczności jest w stanie wiązać się w większe grupy narodowe i państwowe<sup>84</sup>. Nie rezygnując ze etnicznej tożsamości, jest on też zdolny do tworzenia aliansów z innymi ludźmi w służbie wspólnego zadania. Dla etologów fakt ten rodzi nadzieję, że zdolny do wyznaczania osiągalnych celów, człowiek zabezpieczy swoją przyszłość na ziemi. Nie musi on bowiem ślepo wystawiać się na działanie doboru naturalnego. Jakkolwiek wraz z innymi organizmami żywymi człowiek jest „poszukiwaczem lepszego świata”, to jednak, jako jedyny, jest w stanie tym poszukiwaniem odpowiedzialnie sterować. Z „pułapek współczesności” człowiek może się wydostać jedynie przy pomocy rozumu wspartego zaangażowaniem afektywnym<sup>85</sup>.

**Nota o Autorze:** ks. dr hab. **ZBIGNIEW LEPKO SDB** – adiunkt w Katedrze Filozofii Człowieka w Instytucie Ekologii Człowieka i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, wykładowca WSD TS w Łądzie nad Wartą. W badaniach podejmuje problematykę filozofii nauk behawioralnych, antropologii filozoficznej, ewolucyjnej teorii poznania i ekofilozofii.

**Słowa kluczowe:** ewolucja, biologia, zachowanie, filozofia, ontologia, epistemologia, antropologia, etyka.

<sup>84</sup> I. Eibl-Eibesfeldt, *In der Falle des Kurzzeitdenkens*, s. 158–173.

<sup>85</sup> Tamże, s. 174–178.



KS. ENRICO DAL COVOLO SDB

## STUDIUM OJCÓW KOŚCIOŁA DLA KULTURY ZJEDNOCZONEJ EUROPY<sup>1</sup>

### 1. ZNACZENIE ZWRACANIA SIĘ DO OJCÓW DLA KULTURY ZJEDNOCZONEJ EUROPY

Rozpocznę od pytania, które od razu wprowadzi nas w sedno naszego tematu: jaki jest sens i waga zwracania się do Ojców dla kultury zjednoczonej Europy? By wyjaśnić to pytanie, należy wcześniej postawić inne: kim są właściwie Ojcowie Kościoła? Są nimi ci, spośród pisarzy Kościoła pierwszych wieków, którzy odznaczając się świętością życia oraz wybitną i ortodoksyjną doktryną, zasłużyli sobie na określenie przez Kościół znaczącym tytułem *ojciec*. Jednak temu, kto poszedł na kompromis z herezją, nie przyznano tytułu *ojciec*, lecz bardziej ogólny: *pisarz kościelny*.

My jednak odnosimy się do jednych i do drugich, tzn. będziemy używać określenia *Ojcowie Kościoła* w sensie szerszym, gdyż zamierzamy objąć nim całą starożytną literaturę chrześcijańską.

Jaka jest relacja między tą literaturą (której kres na Zachodzie zbiega się z postacią Izydora z Sywili, zmarłego w 636 r.) a „kulturą zjednoczonej Europy”? – oto pytanie najdalej idące dla naszego tematu.

Można tu spontanicznie zacytować słowa Ireneusza, spisane w końcu II wieku: „Kościół – jak pisze – chociaż jest rozsiany na całym świecie, przechowuje troskliwie przesłanie i wiarę, jaką otrzymał, tak jakby zamieszkiwał jeden i ten sam dom. Języki świata są różne, lecz Tradycja Kościoła jest jedna i ta sama. Nie otrzymały ani nie przekazują odmiennej wiary Kościoły założone w Germanii ani Kościoły

---

<sup>1</sup> Wykład inauguracyjny na rozpoczęcie roku akademickiego 2003/2004, wygłoszony 1 października 2003 r. w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie.

założone w Hiszpanii lub wśród Celtów albo w regionach wschodnich, czy też w Egipcie lub w Libii, albo też i w centrum świata” (*Adversus haereses* 1, 10, 2).

W ten sposób Ireneusz, patrząc na rozprzestrzenianie się Kościoła w jego powszechności, przenosi spojrzenie z Rzymu – „centrum świata”, w kierunku jego czterech stron, opisuje Europę „poszerzoną”, zdobytą już przez Ewangelię i przez jej jednoczącą moc.

Dzięki tej postawie, poprzez którą Kościół Ojców „w pełnej zgodności przepowiada, naucza i przekazuje otrzymane prawdy tak, jakby miał jedno i te same usta” – by przytoczyć tu kilka innych słów Biskupa Lyonu (tamże) – nauczanie Ojców staje się niepomijalnym fundamentem jedności kulturowej Europy.

Rozważając te kwestie, konieczne jest wprowadzenie pewnego sprecyzowania. Po pierwsze, musimy przyznać, że sformułowania Ireneusza odnoszą się do obszaru geograficznego, który nie pokrywa się z dzisiejszą Europą, a który dla ułatwienia nazwałem „Europą poszerzoną”. Bo rzeczywiście nie możemy mówić o Ojcach bez cytowania Orygenesusa i Augustyna, którzy są Afrykańczykami, czy o wielkich biskupach kapadockich (Bazylium i dwóch Grzegorzach), wywodzących z Azji Mniejszej. Musimy pamiętać, że w tamtych wiekach cywilizacja rozwija się nie tyle wewnątrz kontynentu europejskiego, ile na obszarze skierowanym ku Morzu Śródziemnemu, nawiązuje kontakty między miejscowościami leżącymi na różnych kontynentach: między Rzymem a Aleksandrią, Antiochią a Konstantynopolem, Smyrną a Lyonem, Mediolanem a Hipponą i tak dalej. Nie możemy jednak zapominać, że przez wieki wiele z tych kultur „ekstrauropejskich” znalazło się w samym sercu życia naszego kontynentu. Nie moglibyśmy przecież mówić o zachodnim średniowieczu bez odniesienia się do afrykańskiego Augustyna ani zrozumieć świata słowiańskiego Europy Wschodniej – od Półwyspu Bałkańskiego aż do Kijowa i Moskwy mieniącej się „trzecim Rzymem” – jeśli nie powrócimy do „drugiego Rzymu”, to jest do Konstantynopola, który z południowo-wschodniego krańca Europy symbolicznie gromadzi wszystko to, co wywodzi się z bliższego i dalekiego Wschodu.

Po drugie, jeśli Ojcowie widzieli w identycznej wierze element unifikujący i uniwersalny nadchodzącego, nowego świata, tworzony wraz z rozpowszechnianiem się Ewangelii, to jednocześnie stawali się oni dziedzicami i nosicielami starożytnej mądrości europejsko-śródziemnomorskiej. Co więcej, to dzięki nim kultura ta została ocalona od nieuchronnej dekadencji oraz ponownie wprowadzona w nowy życiowy obieg.

Jak wiadomo, liczni Ojcowie otrzymali doskonale wykształcenie w starożytnych dyscyplinach kultury greckiej i rzymskiej, z których przekształcali wysokie zdobycze społeczne i duchowe. Odciskając na antycznej i klasycznej *humanitas* chrześcijańską pieczęć, byli pierwszymi budowniczymi mostów między Ewangelią a kulturą świecką, wyznaczali Kościołowi i europejskiemu społeczeństwu bogaty i wymagający program kulturalny, który odniósł głęboki wpływ na kolejne stulecia.

Właśnie tutaj zakorzenia się naglące zaproszenie – skierowane do ludzi kultury naszej Europy – by czytając dzieła Ojców, żywili się u samych korzeni europejskiej kultury i aby lepiej rozumieli własne zadania kulturalne w dzisiejszym świecie.

## 2. STUDIA STAROŻYTNYCH CHRZEŚCIJAŃSKICH AUTORÓW W KULTURZE EUROPEJSKIEJ NASZYCH CZASÓW

Jak faktycznie kształtuje się studiowanie Ojców w kulturze europejskiej naszych czasów? Aby odpowiedzieć na te pytanie, konieczne jest nakreślenie pewnej szerszej perspektywy. Należy przede wszystkim uznać, że XX wiek został naznaczony imponującą serią przyspieszeń i zmian na wszystkich polach. Dotyczy to także tego pola, które najbardziej nas interesuje, relacji między chrześcijaństwem a kulturą. Tu faktycznie należy przyznać, iż – w stosunku do wieków poprzednich – zasady tejszej relacji uległy znacznym zmianom. Ta dogłębnie zmieniona sytuacja doprowadziła chrześcijan do pytania o własną tożsamość i swoje fundamenty.

Już w 1946 r. H. de Lubac pisał słowa, których nie sposób zapomnieć: „Chrześcijaństwo, zanim ma *być przystosowane* w swym prezentowaniu się współczesnej generacji, powinno w swej istocie pozostać samym sobą. Bo rzeczywiście, gdy jest ono sobą samym, jest już o krok od *bycia przystosowanym*. Bo czyż jego naturą nie jest bycie żywym, a przez to właśnie ciągle aktualnym? Zasadniczy wysiłek zawiera się więc w odnajdywaniu chrześcijaństwa w jego pełni”. De Lubac dochodzi do serca naszej problematyki: „lecz jak odnajdywać chrześcijaństwo, jeśli nie poprzez dochodzenie do jego źródeł i próby zrozumienia go w epokach jego eksplodującej żywotności? Jak odnaleźć znaczenie wielu doktryn i wielu instytucji, jeśli nie poprzez wysiłek dotarcia do tej myśli kreującej, której stały się one konkretyzacją? Ileż poszukiwań w odległych obszarach historii zakładają tego rodzaju badania! Zresztą, potrzeba było czterdziestu lat, by wejść do Ziemi Obiecanej. Czasami potrzeba wiele suchej pracy archeologicznej, by wytrysły od nowa fontanny wody żywej”.

Nie jest przypadkiem, że niewiele lat wcześniej w 1942 r., właśnie H. de Lubac wraz z J. Daniélou nadali początek znakomitej serii *Sources Chrétiennes*, z zamierzeniem publicznego udostępnienia kompletnych dzieł Ojców Kościoła. W rzeczywistości kierowanie się do źródeł chrześcijańskich oznacza zwracanie się do starożytnych chrześcijańskich pisarzy. W tym ostatnim półwieczu wiele, powiedzmy: „przyrządów” pojęciowych, metodologicznych, i bibliograficznych zostało uruchomionych w dziele wierniejszej lektury tradycji przekazanej nam przez Ojców.

Faktem jest – zaznaczę w ten sposób niektóre elementy metody konstruktywnego dialogu między dzisiejszą kulturą a wczorajszymi Ojcami – że dzieł starożytnych pisarzy chrześcijańskich nie czyta się wygodnie i nieuważnie jak gazety.

Nie mają one odniesienia do banalnej codzienności czy do klepania kroniki codziennej, lecz raczej dotyczą aktualnych i wiecznotrwałych wielkich problemów ludzkich i kosmicznych, które dotyczą rzeczy obecnych i przyszłych. Trzeba tu znać pewne podstawowe narzędzia i zdobyć umiejętność posługiwania się nimi, aby za ich pomocą umieć penetrować i doceniać to przesłanie. Potrzebna jest też stałość i cierpliwość studiowania. Chodzi tu o zdobycie niezbędnego wyposażenia, metod do stosowania, by wejść w zażyłość ze środowiskiem, z duchem i z dziedzictwem Ojców.

### 3. ZAKOŃCZENIE

Chciałbym przywołać tu wielkiego biblistę i badacza Ojców, którym jest kardynał M. Martini. Na pytanie: „Czy orędzie antycznych autorów chrześcijańskich jest naprawdę aktualne dla dzisiejszej kultury europejskiej?” odpowiedział: „Z pewnością jest! Są nam oni bliscy przede wszystkim w refleksji nad korzeniami naszej kultury. Oni to w sposób zdecydowany przyczynili się do rozpoznań się przesłania Ewangelii. Studiowanie ich nie jest tylko czystym powrotem do początków, lecz pozostaje w łączności z problemami kultury i dzisiejszego społeczeństwa”. Wydaje się konieczne i naglące zaangażowanie się w dalsze odkrywanie starożytnych pisarzy chrześcijańskich w formacji intelektualnej, kulturowej i duchowej, poczynając od młodzieży uczęszczającej do szkoły lub na uniwersytet. Uważam, że dla wszystkich ważne pozostają słowa, którymi św. Benedykt zakończył swoje *Reguły*, zapraszając zakonników do czytania Ojców, jako że – wyjaśniał – ‘nauczania świętych Ojców mogą prowadzić człowieka do wyższego stopnia doskonałości’ (*Regula Benedicti* 73,2)”. Należy więc szczerze zainwestować w dziedzinie edukacji młodzieżowej, aby kultura tej starej Europy (zbyt często „syta i zdesperowana”) mogła odnaleźć nowe życiodajne soki.

Oczywiście, aby móc zbliżyć się w sposób owocny do pism Ojców, należy wystrzegać się ekstremalnych niebezpieczeństw dwojakiego rodzaju – przeciwnych sobie nawzajem.

Z jednej strony zachodzi ryzyko, że ktoś wyobrazi sobie, iż będzie mógł odzyskać w pamięci przeszłości wyidealizowane formuły lub recepty do natychmiastowego zastosowania w naszym dniu dzisiejszym. W moich badaniach studiowałem ze szczególnym zainteresowaniem pierwsze trzy wieki Kościoła. Ukazało mi się w sposób jasny, że w tym okresie chrześcijanie stawali się autentycznymi podmiotami „nowej kultury”, w bliskiej konfrontacji między dziedzictwem klasycznym a ewangelicznym orędziem. Lecz rozwiązania patrystyczne, dawane w dialogu wiara – kultura, nie były jednogłośne: czasami u tej samej osoby – jak można to zobaczyć na emblematycznym przykładzie Tertuliana – ścierają się postawy nietolerancji i *vice versa*: pozycje otwarte i ugodowe. W każdym razie postawy te winny być oceniane jako „historycznie zrealizowane” i jako takie nie

mogą mieć innego magisterium, jak tylko to – niemniej dla siebie najwyższe – którym jest sama historia.

Innym ryzykiem jest to, gdy ktoś nie jest w stanie zaakceptować „charyzmatu” tradycji. Z mojej strony jestem przekonany, że studiowanie świadectw antycznych jest źródłem rozeznawania dla dzisiejszego człowieka. Poza tym dla wierzącego okres początków chrześcijaństwa – gdzie Nicea (325 r.) przedstawia dla wielu pewien obiektywny przełom – zachowuje wartość specjalną. Jest to bowiem moment, w którym depozyt wiary apostołskiej konsoliduje się w Tradycję Kościoła. Aby iść za przykładem wcześniej cytowanym, ustawienie spotkania pomiędzy chrześcijaństwem a kulturą wydało wtedy decydujące owoce, które nie powinny być nigdy zapomniane, owoców na poziomie języka, dowartościowania różnych kultur oraz całej historii, wyodrębnienia wspólnej „duszy chrześcijańskiej” w świecie, a także sformułowania nowych propozycji współżycia ludzkiego. Z tego punktu widzenia, uważne i pilne zwrócenie się do klasyków jest pożyteczne, a czasem wręcz konieczne do zrozumienia i zinterpretowania naszej teraźniejszości. Uważam, iż takie zwracanie się będzie szczególnie ważne w obliczu pewnych kwestii, które pasjonują człowieka dziś bardziej może niż kiedyś, a w szczególności dotyczących kultury europejskiej (jak np. problemy socjalne, kwestie kobiet, relacja wiara – świat...), aby w każdej z nich magisterium historii mogło w sposób zdecydowany dać swój wkład w oświecenie problemów i rozwiązań.

Dam jeszcze jako przykład przypadek Tertuliana (*Apologeticum*, 17 e 37) z jego sławnym stwierdzeniem: „nasza dusza jest *naturaliter* chrześcijańska”; przypomnę jeszcze inną jego refleksję zaczerpniętą z Ewangelii, według której „chrześcijanin nie może nawet nienawidzić własnych nieprzyjaciół”, gdzie moralny i niepomijalny czynnik wyboru wynikającego z wiary, proponuje odrzucenie przemocy jako reguły życia – a nie jest on kimś, kto nie widzi dramatycznej aktualności tego nauczania.

Uczynię jeszcze pewną refleksję na zakończenie. Nasza stara Europa żyje według tego, co zostało nazwane: „kulturą globalizacji”. Jest to kultura, która w rzeczywistości zna liczne przeciwieństwa, wystawiona – taka, jaka jest – na częste ryzyko bolesnej fragmentaryzacji. Jest to w każdym razie kultura, która pociąga za sobą poważne niebezpieczeństwa, będące przede wszystkim „spłaszczeniem” kulturowym i – w ostateczności – bolesną utratą właściwej każdemu tożsamości. Szlak historyczny, obficie ilustrowany przez literaturę klasyczną, a także chrześcijańską antyczną, uczy czegoś zasadniczego o tajemnicy osoby ludzkiej i o jej niepowtarzalnych dramatach egzystencjalnych, o relacji „nie globalizowalnej” człowieka z Bogiem, z innymi i ze światem otaczającym, o różnorodnych ścieżkach ludów w poszukiwaniu ich tożsamości...

Dobrze znane jest sławetne stwierdzenie, uczynione przysłowiem: *Historia magistra vitae*. Z pewnością historia jest nauczycielką życia, pod warunkiem że znajdzie ona uczniów gotowych do jej słuchania. W przeciwnym wypadku, tj. bez słuchaczy, historia stanie się ubogą nauczycielką życia.

Należy zapytać: czy my – mężczyźni i kobiety tej Europy – jesteśmy prawdziwymi uczniami historii? Wygląda na to, że ewidentnie nie nauczyliśmy się jeszcze jednej z najważniejszych jej lekcji. Lekcji o tym, że wraz z wojną wszystko może zostać stracone, podczas gdy pokój jest niezbędnym warunkiem do budowania społeczeństwa na miarę człowieka.

Życzymy sobie wszyscy, aby szlachetne zwrócenie się do literatury naszych Ojców przyczyniało się do naszego stawania się uważnymi uczniami historii, by móc budować zjednoczoną Europę, prawdziwie ludzką, w której każdy człowiek jest bratem do kochania i do służenia, aż stanie się darem z własnego życia<sup>2</sup>.

tłum. ks. *Adam Nyk* SDB

**Nota o Autorze:** ks. **ENRICO DAL COVOLO** SDB – profesor zwyczajny literatury starożytnej greckiej na Wydziale Literatury Chrześcijańskiej i Klasycznej Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Pełnił funkcję dziekana tegoż wydziału oraz prorektora Uniwersytetu. Obecnie jest członkiem Papieskiej Akademii Teologicznej przy Watykanie oraz członkiem wielu komisji eksperckich przy Stolicy Apostolskiej. Jest autorem licznych publikacji z dziedziny patrologii, historii Kościoła starożytnego; specjalizuje się w stosunkach między Kościołem a strukturami Imperium Rzymskiego.

**Słowa kluczowe:** Patrystyka, Ojcowie Kościoła, zjednoczona Europa.

---

<sup>2</sup> W celu pogłębienia zagadnień tu poruszonych i poznania dokumentacji, zob.: *Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, E. dal Covolo (red.), SEI, Turyn 1992.

KS. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB

## SOCJOLOGICZNE TEORIE INTEGRACYJNE A RZECZYWISTOŚĆ JEDNOCZĄCEJ SIĘ EUROPY

### WSTĘP

Dotychczasowe badania dotyczące socjologicznych teorii integracyjnych rozważane były w kontekście zjawisk zachodzących między grupami emigracyjnymi, etnicznymi a autochtonami będącymi „gospodarzami” miasta, regionu, czy też danego kraju. Dotyczyły one zjawisk kulturowo-społecznych zachodzących wśród osób zmuszonych różnymi okolicznościami do opuszczenia dotychczasowego miejsca pobytu i tymi, którzy zostali postawieni przed zaistniałym faktem przybycia *obcych* do ich środowiska. Obecnie próbuje się uchwycone mechanizmy przenieść na pozornie podobne, lecz w rzeczywistości całkiem inne relacje, a mianowicie próbuje się je dostosować do współprzenikania i konkurencji całych grup narodowych w ramach otwarcia rynków pracy, zbytu, tworzenia wielkich ponadnarodowych koncernów, firm, przedsiębiorstw, zniesienia obostrzeń granicznych i w niektórych miejscach kontroli celnych. Z jednej strony, nie da się podważyć i zakwestionować wartości powstałych na gruncie nauk społecznych teorii, z drugiej, należy postawić pytanie: czy rozwiązują one dzisiejszy problem, czy może w obecnej dobie mogą być jedynie punktem wyjścia do nowych, bardziej odpowiednich teorii. Interesujący nas obszar rozważań związany jest ściśle z zagadnieniem dotyczącym różnych grup narodowych, etnicznych, emigracyjnych, ale także pracowniczych, zawodowych i branżowych w relacji do zjawiska ich funkcjonowania w społecznościach przebywania oraz wzajemnych procesów zachodzących w wyniku nieuniknionego współprzenikania wszystkich ważnych elementów, stanowiących podstawę tożsamości tych grup, głównie etnicznych<sup>1</sup> oraz ich reprezentantów.

---

<sup>1</sup> „Grupa narodowościowa uczestnicząca – przed włączeniem do społeczności nowej w wyniku procesu migracyjnego – we własnym systemie kulturowo-społeczny”, J. Majka, *Zagadnienie integracji grup etnicznych w świetle Katolickiej Nauki Społecznej*, „Studia Polonijne” 6 (1993), s. 45; por. H. Kubiak, *Asymilacja etniczna w płaszczyźnie struktury społecznej*, „Biblioteka Polonij-

Dotychczasowe badania naukowe przeprowadzone nad środowiskami emigracyjnymi<sup>2</sup> pozwalają na wyodrębnienie przynajmniej trzech podstawowych koncepcji, usiłujących opisać i wyjaśnić zachodzące procesy, dotyczące zachowania podstawowych elementów bytowania oraz takich, którymi można się „podzielić” i z których można zrezygnować w kontekście integracji. Pierwsza z systematycznych analiz to *teoria asymilacji lub naturalizacji*, druga *teoria przystosowania i akulturacji*, trzecia – *teoria integracji kulturowej*. Wszystkie zawierają wspólne elementy, a nawet są stopniową konsekwencją wzajemnego wynikania i jak się wydaje, ostatnia z nich najdokładniej opisuje i przystaje do zachodzących współcześnie procesów<sup>3</sup>. W kontekście interesujących nas zagadnień odnoszących się do możliwości zachowania tożsamości w ramach proponowanej strefy kulturowej, narody tworzące nową jakościowo Europę na starym kontynencie mogą i powinny integrować się na zdrowych zasadach opartych na podmiotowym traktowaniu stron poddających się integracji. Przeanalizujemy czy współczesna nauka zauważa taką możliwość i na jakich zasadach może się to dokonywać.

#### TEORIA ASYMLACJI – NATURALIZACJI

Pierwsza teoria nazywana koncepcją asymilacji, w pewnych zakresie tłumaczy losy grup etnicznych stających przed podwójną możliwością wyboru: ulec asymilacji (lub jak mawia się w wielu krajach Europy Zachodniej – naturalizacji), dać się wchłonąć, włączyć całkowicie w nową społeczność lub pozostać w et-

---

na”, Wrocław–Warszawa–Kraków, 7 (1980), s. 55–66; E. Nowicka, *Przyczynek do teorii etnicznych mniejszości*, tamże, s. 106, s. 130; J. Turowski, *Aspekty socjologiczne przywództwa w polskiej grupie etnicznej*, „Studia Polonijne”, 5 (1982), s. 31.

<sup>2</sup> W niniejszych rozważaniach oparto się głównie na badaniach przeprowadzonych na polskich grupach emigracyjnych, choć nie odbiegają one od powszechnie przyjętych zasad i teorii stosowanych w literaturze obcojęzycznej.

<sup>3</sup> Klasyfikacji takiej używają: J. Turowski, *Teoretyczne ujęcie problemu integracji grup etnicznych*, „Studia Polonijne”, Lublin 6 (1993), s. 27–43; J. Wyrwał, *Americas polish heritage. A social history of the Poles in America*, Detroit 1977; T. Polzin, *The polish Americans. Whence and whiter*, Franciscan Publisher, Pulaski, Wisc. 1973, s. 7; J. Turowski, *Teorii of integration and disintegration as the adequate theoretical framework for ethnic studies*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 8 (1983), s. 55–62; A. Kapiszewski, *Ideologie i teorie procesów asymilacji w USA*, „Przegląd Polonijny” 7 (1981) 1, cz. 1, s. 5–24; tenże, tamże 7 (1981) 3, cz. 2, s. 19–35; tenże, tamże 7 (1981) 4, cz. 3, s. 5–15. Istnieją także teorie bardziej szczegółowe, wnikliwe i ujmujące interesujący nas problem w kontekście różnych krajów przebywania emigrantów. Ich przedmiotem jest jednak to samo zjawisko, a ponieważ niniejszy paragraf jest formą prezentacji ogólnych teorii w celu ukazania znaczenia i roli teorii integracji kulturowej, dlatego nie dokonano bardziej szczegółowej analizy. Są to teorie: separatyzmu, współdziałania, syntezy kulturowej i konformizmu. Por. S. Otok, *Państwo i naród*, w: *Geografia polityczna*, Warszawa 2002; tenże, *Polacy w Australii i ich wkład w badania naukowe i kulturę australijską*, „Przegląd Zachodni”, Poznań 5/6 (1975); tenże, *Próba ustalenia stanu liczebnego Polonii*, w: *Stan i potrzeby badań nad zbiorowościami polonijnymi*, pr. zbior. pod red. H. Kubiaka, A. Pilcha, Wrocław 1976.



nicznym *getcie*. Analizując obie możliwości, druga odrzuca swoją ciasnotą i ograniczeniem, pierwsza zaś kusi wymiernymi korzyściami, przejawiającymi się początkowo w minimalistycznej formie uniknięcia przynajmniej izolacji<sup>4</sup>. Po głębszej analizie widać jednak, że w dalszym procesie stanowi ona duże niebezpieczeństwo utraty własnej tożsamości. Asymilacja<sup>5</sup> oznacza przede wszystkim istotne zmiany zachodzące w grupie etnicznej i polega na przejmowaniu wszystkiego, co tworzy i stanowi kulturę grupy większościowej. Przystawanie sobie przez emigrantów wartości i wzorów życia, wytworów materialnych i duchowych społeczeństwa kraju ich osiedlenia odbywa się zwykle kosztem własnej, rodzimej kultury, poprzez utratę wartości wyniesionych z kraju pochodzenia. Przestają one obowiązywać, wskutek czego grupa etniczna emigrantów traci swoją tożsamość. Asymilacja (naturalizacja), oznacza w swej istocie wchłonięcie jednostki lub „grupy przez nowe społeczeństwo bez możliwości zachowania odrębności narodowej czy kulturowej”<sup>6</sup>. Można więc stwierdzić, że zjawisko asymilacji, to stan świadomego i wyłącznego przynależenia członków grupy etnicznej do społeczeństwa kraju osiedlenia. Oznacza to w praktyce, że nowa społeczność została w pełni zaakceptowana wraz z systemem wartości. W płaszczyźnie kulturalnej asymilacja i naturalizacja przejawia się i dokonuje poprzez czynne zaangażowanie w życie kulturalne, wstępowanie nowo przybyłych do różnych stowarzyszeń, gdzie większość stanowią członkowie grupy dominującej. Dokonuje się to także za sprawą zawierania małżeństw mieszanych. Przebiega ona stopniowo w różnych sferach i dąży ostatecznie do likwidacji rodzimej kultury imigrantów, jej specyficznych właściwości i przejścia w całości wartości oraz wzorów miejscowego społeczeństwa<sup>7</sup>.

Teoria asymilacji i naturalizacji nie wytrzymuje jednak naukowej krytyki i wydaje się nieadekwatna i zbyt „ciasna” do badania i wyjaśniania procesów inter-etycznych. Podważa się występujące w niej zjawisko ukrytego założenia *a priori* o nieuniknionym rezultacie i finalnym efekcie dokonujących się przemian oraz

---

<sup>4</sup> Por. K. Symonolewicz, *Ze studiów nad Polonią amerykańską*, Warszawa 1979, s. 54–55; R. Johnston, *A new approach to the meaning of assimilation*, Hum. Rel., 3 (1963), vol. 16, s. 295–297.

<sup>5</sup> Niektórzy socjologowie określają mianem asymilacji całość przemian, jakie wynikają z faktu istnienia jakiejś zbiorowości w ramach innych społeczeństw narodowych i struktur społeczno-politycznych. Tak rozumiana asymilacja obejmuje dwa inne procesy składowe: integrację i akulturację. Por. H. Kubiak, *Rodowód narodu amerykańskiego*, Kraków 1977; tenże, *Teoria, ideologia, polityka asymilacji. Szkic problemu*, „Biblioteka Polonijna”, Wrocław–Warszawa–Kraków, 7 (1980), s. 15; A. Woźnicki, *Spoleczno-religijne założenia ruchu migracyjnego*, „Studia”, Toronto 6 (1968), s. 51–88; por. także S. Tansey, *Nauki polityczne*, Poznań 1995, s. 147–149; Z. Bauman, *Socjologia*, Poznań 1990, s. 61–77.

<sup>6</sup> J. Gruszyński, *Integracja emigracji polskiej ze społeczeństwem francuskim w latach 1919–1975*, w: *Stan i potrzeby...*, s. 558.

<sup>7</sup> Por. H. Juros, *Migration und Menschenwürde: Assimilation oder Integration? – Ein etisches dilemma*, „Moralheologische Studien B.” 15 (1988), s. 48; M. Gordon, *Assimilation in american life*, New York 1964, s. 71.

twierdzenie dotyczące nieodwracalnych skutków powstałych przeobrażeń. Tymczasem, jak uczy doświadczenie, oddziaływanie to nie jest jednokierunkowe i nie musi prowadzić ostatecznie do utraty dziedzictwa kulturowego kraju pochodzenia ani w wymiarze jednostki, ani też całej grupy etnicznej. Całkowicie bezpodstawne wydaje się również teoretyczne założenie, że od zaistniałych zmian nie ma odwrotu. Znane są, zwłaszcza obecnie w dobie globalizacji, przypadki odradzania się etniczności wśród trzeciej oraz w dalszych generacjach grup etnicznych, choćby wśród Polaków z Kazachstanu, Polonii amerykańskiej, Irlandczyków, czy też Szwedów w USA. Koncepcja asymilacji niesłusznie niedostrzega także niewątpliwego i nieuniknionego wkładu, jaki wnoszą imigranci do kultury kraju osiedlenia<sup>8</sup>. Kontynuując, o nieadekwatności tej teorii decyduje również fakt, iż za pomocą pojęć i twierdzeń przez nią używanych nie można ani w pełni opisać, ani też wyjaśnić różnorodności i wzajemnych oddziaływań, a także przenikania się różnych elementów kultur oraz ich współwystępowania. Potwierdza to również olbrzymia dowolność w rozumieniu asymilacji, jaką napotkać można u wielu autorów, którzy oczekują pogłębienia zachodzących procesów asymilacyjnych i naturalizacyjnych z jednej strony, a z drugiej przewidują utrzymanie i rozwój grup etnicznych w przyszłości<sup>9</sup>. Poza tym jednostronność tej teorii wydaje się szczególnie niebezpieczna na gruncie aktywności religijnej imigrantów. Asymilacja, która łączy się z koniecznością porzucenia własnej kultury rodzimej na rzecz kultury kraju osiedlenia, może prowadzić w praktyce do zakwestionowania wartości religijnych grupy etnicznej, tkwiących nieoddzielnie w ich kulturze. Grupy, które okażą się silnie przywiązane do swoich przekonań religijnych, będą w związku z tym uważane za niezdolne do asymilacji, a co za tym idzie, ostatecznie niepożądane. Posłużenie się takim mechanizmem w praktyce byłoby pogwałceniem jednego z podstawowych praw człowieka, prawa do wolności religijnej<sup>10</sup>.

Wprowadzanie przez teorię asymilacji pewnej dowolności w określeniu zachodzących zmian oraz dopuszczanie stosowania uogólnień do ich określenia, raz jako zjawisk całkowitych i nieodwracalnych, innym razem jako tylko częściowych i odwracalnych, prowadzi do zamieszania pojęciowego. Nie spełnia w ten sposób podstawowego wymagania, jakie stawia się przed każdą teorią analityczną, mianowicie, aby jej budowa jednoznacznie definiowała zarówno rodzaj zjawisk, w których zmiany mają być obserwowane i badane, jak i ich istoty, charakter i zasięg. Dlatego też, analizując ją od strony czysto teoretycznej, należy stwierdzić, że nie jest ona w stanie w pełni opisać i wyjaśnić złożonych procesów

---

<sup>8</sup> Por. J. Turowski, *Theory of integration...*, s. 57; J. Heiss, *Sources of satisfaction and assimilation among Italian immigrants*, *Human Rel.* 2 (1966), vol. 19, s. 165–177.

<sup>9</sup> Por. N. Sandberg, *The polish-americans community*, New York 1974, s. 75; R. Johnston, *Future Australians*, Canberra 1972.

<sup>10</sup> Por. H. Skorowski, *Chrześcijańska interpretacja praw człowieka*, Warszawa 1992.

interakcji zachodzących pomiędzy grupą etniczną i społeczeństwem pobytu<sup>11</sup>, a więc tym bardziej nie może być teorią, która będzie pomocna w budowaniu jedności europejskiej, ponieważ nie prowadzi do rozwoju kultury, tylko ją ogranicza i „niweluje”.

### TEORIA PRZYSTOSOWANIA

Przedstawione powyżej argumenty przynaglają do poszukiwania teorii bardziej konkretnej i realnej. Wskazali na jej istnienie I. Thomas i F. Znaniecki w swoich badaniach socjologicznych. W dziele *Chłop polski w Europie i Ameryce* sugerują oni powstawanie nowego społeczeństwa polsko-amerykańskiego na bazie pewnych elementów zaczerpniętych częściowo z amerykańskich wartości społecznych, a częściowo z tradycji polskich (co może być dobrym pierwowzorem procesów zachodzących w krajach Unii Europejskiej). Doszli w swych badaniach również do wniosku, że w tym procesie obie kultury zarówno polska, jak i amerykańska, są aktywnie interpretowane oraz odpowiednio modyfikowane. I. Thomas i F. Znaniecki koncentrują się na analizie wzorów zachowań i systemu wartości emigrantów, jak też na procesie dostosowywania się do nowych warunków życia. Używają do określenia tego zjawiska terminu **przystosowanie** (*adjustment*)<sup>12</sup>. Koncepcja przystosowania jako pewnej formy koegzystencji grupy etnicznej ze społecznością lokalną kraju osiedlenia występuje również u J. Zubrzyckiego, prowadzącego badania socjologiczne wśród środowisk emigracyjnych Wielkiej Brytanii. Dla emigrantów, którzy traktowali swój pobyt poza ojczyzną jako czasowy, nawiązanie kontaktu z administracją i kulturą kraju było potrzebne, aby przetrwać najtrudniejsze chwile tęsknoty i odnaleźć sposób na funkcjonowanie, aby zabezpieczyć podstawowe potrzeby. W związku z tym zaistniała konieczność przystosowywania się do zmienionych warunków życia w państwie o odmiennych tradycjach społeczno-kulturowych. J. Zubrzycki, określając terminem *przystosowanie* całokształt wzajemnych oddziaływań zachodzących pomiędzy imigrantami a społeczeństwem miejscowym, akcentuje przede wszystkim końcowy efekt tego procesu. Może on doprowadzić w rezultacie do *asymilacji*, *akomodacji* lub *konfliktu*. **Akomodacja**, będąca drugą formą przystosowania, ma pośredni charakter między zjawiskiem asymilacji i konfliktu. Od konfliktu różni się tym, że stanowi w istocie pewien rodzaj „porozumienia” pomiędzy imigrantami a miejscowym społeczeństwem. Polega ono na czasowym uzgodnieniu obustronnych relacji, w celu zapobieżenia konfliktom. O faktycznej akomodacji we wzajemnych stosunkach rozstrzyga przede wszystkim istnienie kulturowej

<sup>11</sup> Por. G. Babiński, *Lokalna społeczność polonijna w Stanach Zjednoczonych Ameryki w procesie przemian*, „Biblioteka Polonijna” nr 1, Wrocław–Warszawa–Kraków 1977, s. 28–33; H. Juros, dz.cyt., s. 49; J. Turowski, *Theory of integration...*, s. 57.

<sup>12</sup> Por. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 5, Warszawa 1976, s. 8–15.

identyczności grupy etnicznej, następnie pewne różnice co do form spędzania wolnego czasu, co do zamieszkania, zatrudnienia, utrzymywanie wzajemnych kontaktów głównie na płaszczyźnie instytucjonalnej oraz brak oznak indywidualnej dezorganizacji. Rezultatem procesu przystosowania może być również stan konfliktu pomiędzy grupą etniczną a społecznością miejscową. Typowymi symptomami takiej sytuacji są nastroje wyalienowania, obustronne lub jednostronne akty agresji, szerzenie się różnych form dyskryminacji, wyzysku i napięć. Taki stan rzeczy prowadzi nieuchronnie do dezorganizacji, chaosu, a nawet demoralizacji poszczególnych jednostek<sup>13</sup>. Skoro więc nowa jakość, jaka ma powstać w wyniku procesów integracyjnych na terenie Europy, powinna harmonijnie regulować relacje i związki między przedstawicielami różnych nacji, to widać nader jasno, że samo przystosowanie nie wystarczy, aby osiągnąć pożądaný cel.

### TEORIA AKULTURACJI

Nawiązująca do teorii przystosowania koncepcja **akulturacji** została sformułowana w kręgu zwolenników tak zwanej *antropologii kultury*<sup>14</sup>. Według sformułowanych przez nich pojęć akulturacja oznacza przejście przez grupę etniczną części wartości i wzorów zachowań, jak również kultury materialnej grupy dominującej z zachowaniem i możliwością dalszego pomnażania pewnej części dziedzictwa kulturowego. Można stwierdzić, że akulturacja w takim znaczeniu stanowi wersję teorii przystosowania<sup>15</sup>.

Słabą stroną koncepcji przystosowania i akulturacji jest leżące u jej podstaw założenie, zgodnie z którym w toku wzajemnych oddziaływań z grupą etniczną zarówno struktura społeczeństwa miejscowego, jak i jego kultura pozostają niezmiennione. Teoria ta przewiduje i dopuszcza zmiany dotyczące jedynie grupy imigrantów. Momentem przesądającym o jej wyższości w stosunku do koncepcji

<sup>13</sup> Por. J. Turowski, *Teoretyczne ujęcia...*, s. 32–34; tenże, *Theory of integration...*, s. 57–58.

<sup>14</sup> Do głównych przedstawicieli tego kierunku myślowego należą: G. Bateston i R. Redfield. Por. A. Paluch, *Kulturowe aspekty procesów asymilacyjnych*, „Biblioteka Polonijna”, Wrocław–Warszawa–Kraków, 7 (1980), s. 71; M. Gordon, art.cyt., s. 61, 77.

<sup>15</sup> Por. W. Markiewicz, *Naród i świadomość narodowa a problem asymilacji i lojalności obywatelskiej*, „Biblioteka Polonijna”, Wrocław–Warszawa–Kraków, 7 (1980), s. 35; A. Kapiszewski, *Psychologiczne aspekty emigracji i asymilacji*, tamże, s. 157–158; „Akulturacja konieczna – dotyczy etapu osiedlenia i niezbędna jest dla każdego, kto pragnie żyć, choćby niedługo w nowym kraju. Jest to akulturacja wymuszona przez właściwości nowego środowiska. [...] Akulturacja wskazana, wiąże się z końcowymi fazami etapu osiedlenia i etapu identyfikacji z grupą etniczną. Obejmuje przyjęcie takich elementów kultury, które są korzystne dla lepszej adaptacji w nowym środowisku. [...] Akulturacja pełna jest typowa dla etapu identyfikacji ze społeczeństwem globalnym”, R. Siemieńska, *Sila tradycji i sila interesów. O źródłach białego ruchu etnicznego w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1978, s. 212–214; por. także *Inkulturacja – nowe religie. Materiały sympozjum misjologicznego 1983–1984*, „Zeszyty Misjologiczne” ATK, Warszawa 1986, t. VII.

asymilacji jest fakt, iż pozwala ona emigrantom zachować i rozwijać przynajmniej część swojego dziedzictwa kulturowego zaczerpniętego w kraju pochodzenia lub przejętego od rodziców i bliskich. Razi w niej jednak pewien minimalizm. Poza tym, teoria przystosowania i akulturacji nie opisuje adekwatnie i nie tłumaczy w pełni procesów wzajemnego przenikania się kultury etnicznej imigrantów i kultury społeczeństwa przyjmującego. Należy natomiast przyznać, że z całą pewnością pozostawia ona przestrzeń do realizacji aspiracji zawodowych, kulturalnych i religijnych emigrantów. Przestrzeń ta nie jest jednak wolna od kontroli społeczeństwa pobytu, konkretnie i ściśle określona, dlatego też jest wąska i nietrwała<sup>16</sup>. Korzystając z jej propozycji, może powstać jedynie integracja poszlakowa, wymuszona, minimalna i nieszczerza, będąca ostatnią przysłowiovą „deską ratunku” w celu przetrwania w nowych warunkach. Z pewnością nie o takie postawy chodzi, gdy rozważamy szanse i możliwości w odniesieniu do przyszłości Europy.

#### TEORIA INTEGRACJI KULTUROWEJ

Jednostronność w ujmowaniu zagadnienia wzajemnych relacji pomiędzy grupą etniczną emigrantów i społeczeństwem miejscowym, która ujawnia się zarówno w koncepcji asymilacji, jak i przystosowania oraz akulturacji, potwierdza praktyka życia emigracyjnego. Doświadczenie takich społeczeństw, jak amerykańskie, kanadyjskie czy australijskie (najbardziej miarodajne) pokazuje, że w procesie wchodzenia grupy etnicznej w nową społeczność żadna ze stron nie zachowuje się biernie. Wręcz przeciwnie, można zaobserwować aktywizację życia kulturalnego grupy przybywającej, obustronne dążenie do dynamicznej koegzystencji, a nawet przypadki przejmowania niektórych elementów kultury migrantów przez społeczeństwo miejscowe. Z biegiem czasu całość owego procesu wzajemnego **ubogacania** się różnymi wartościami na płaszczyźnie kulturowo-społecznej określono terminem *integracja*<sup>17</sup>.

Prekursorem ujmowania procesów dokonujących się w grupie, czy też w całym społeczeństwie lub w jego kulturze w kategoriach *integracji* jest E. Durkheim<sup>18</sup>. Szczególnie intensywny rozwój tej koncepcji przypada na drugą połowę XIX w. i wiąże się w sposób istotny z upowszechnianiem się wówczas ideologii *pluralizmu kulturowego*<sup>19</sup>. Najważniejszymi jego przedstawicielami są P. Sorokin<sup>20</sup> i T. Par-

---

<sup>16</sup> Por. J. Dacyl, *Challenges of cultural diversity in Europe*, CEIFO – Centre for Research in International Migration and Ethnic Relations, Stockholm University, 2001.

<sup>17</sup> Por. *Słownik polityki*, pod red. M. Bankowicza, Warszawa 1996, s. 96–97; J. Turowski, *Teoretyczne ujęcia...*, s. 35–36.

<sup>18</sup> Por. P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2002, s. 232.

<sup>19</sup> Por. *Słownik socjologiczny*, pod. red. K. Olechnickiego, P. Załęckiego, Toruń 2002, s. 154.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 196.

sons<sup>21</sup>. W nawiązaniu do teorii integracji konsekwentnie budowanej na ideologii *pluralizmu kulturowego* ideą przewodnią jest pogląd, że rezultatem wzajemnej interakcji grupy etnicznej z grupą, jaką stanowi ludność rodzima, jest uzyskanie pewnego stanu jedności i harmonii lub przeciwnie – stanu skłócenia i konfliktu. Przy czym koncepcja ta zakłada, iż owo oddziaływanie prowadzi do zmian w obu tych grupach, a przeobrażenia dokonujące się w społeczności imigrantów nie prowadzą do utraty poczucia własnej tożsamości. Teoria integracji dociera tym samym do sedna procesów, jakie zachodzą w strukturze społeczeństwa wieloetnicznego. Ma tutaj miejsce wzajemne przenikanie się i łączenie kultury *nowych* z kulturą społeczeństwa miejscowego w jedną, złożoną, mniej lub bardziej harmonijnie dopasowaną całość. Stąd integrację w tym kontekście określa się jako „wzajemną wymianę wartości pomiędzy grupą emigracyjną a społeczeństwem imigracyjnym, która prowadzi konsekwentnie do utworzenia z nim w miarę harmonijnej całości, z jednoczesnym zachowaniem własnej osobowości narodowej i kulturowej”<sup>22</sup>.

Przedstawiona powyżej próba określenia pojęcia integracji nabiera charakteru analogicznego. Pojęcie to przestaje być wieloznaczne, ale nie staje się tym samym jednoznaczne<sup>23</sup>. W ujęciu opisowym „oznacza ono spontaniczny, dynamiczny, ciągły, powolny (stopniowy), wolny od przymusu proces, który przez to samo łączy harmonijnie imigrantów i tubylców w jednym społeczeństwie tak, że grupy poznają się wzajemnie, (zewnątrznie) przystosowują, dopasowują i wzajemnie swoimi wartościami kulturowymi (od wewnątrz) ubogacają, bez całkowitego rezygnowania przy tym ze swojej odmienności, uczestnicząc równocześnie aktywnie i efektywnie w życiu wspólnoty miejscowej”<sup>24</sup>. Proces ten ma ze swej natury charakter kompleksowy i próbuje pogodzić często wartości krańcowo różne, takie jak uniwersalność i partykularyzm, indywidualizm i pluralizm, dobro jednostkowe i dobro wspólne, wolność indywidualną i porządek społeczny<sup>25</sup>. Tak rozumiany proces integracji obejmuje swoim zasięgiem różne sfery struktury i kultury danego społeczeństwa. Nawiązując do takiego stanu rzeczy socjologia rozróżnia integrację normatywną, komunikacyjną (funkcjonalną) oraz kulturalną. Pierwsza z nich dokonuje się w obrębie norm, wartości i wzorów zachowań grupy etnicznej i społeczności przyjmującej. W procesie integracji normatywnej winny one zostać zharmonizowane tak, by stanowiły jedną, zgodną całość zarówno w skali jednostki, jak i społeczeństwa globalnego. Integracja funkcjonalna wskazuje z kolei na

---

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 151.

<sup>22</sup> J. Gruszyński, art.cyt., s. 558; A. Paluch, art.cyt., s. 58–59; J. Turowski, *Theory of the integration...*, s. 58–59.

<sup>23</sup> J. Woźniak, *Integracja kulturowo-społeczna emigrantów a ich prawo do wolności religijnej w nauczaniu społecznym Kościoła*, rozp. doktor. napisana na ATK pod kier. ks. prof. H. Jurosa w 1990 r., dzieło niedruk.

<sup>24</sup> H. Juros, art.cyt., s. 52.

<sup>25</sup> Tamże.

stan i stopień zaangażowania imigrantów w strukturę i organizację całego społeczeństwa. Istotną sprawą jest tutaj kwestia, czy pełnią oni te same role i zajmują podobne pozycje i stanowiska, jak członkowie grupy miejscowej. Integracja komunikacyjna mówi natomiast, w jakim stopniu grupy etniczne przyswoiły sobie język społeczeństwa rodzimego, także określa stopień popularności języków etnicznych oraz poziom uczestnictwa członków tych grup w organizowaniu i korzystaniu ze środków masowego przekazu kultury. Ostatni rodzaj integracji, to *integracja kulturalna*<sup>26</sup>. Rozstrzyga ona pytanie, jaki jest stopień zharmonizowania kultury grupy etnicznej lub jej przedstawiciela z kulturą społeczeństwa miejscowego. Określa też, jak dalece jest możliwe wzajemne uczestnictwo w tych kulturach<sup>27</sup>.

Rozważając zagadnienie integracji, należy również zauważyć, że dokonuje się ona nie tylko w różnych sferach struktury i kultury danego społeczeństwa, ale ma także zróżnicowany zasięg. Co innego oznacza w odniesieniu do ogółu społeczeństwa, a czym innych charakteryzuje się w odniesieniu do poszczególnych jednostek. W pierwszym przypadku integracja jest procesem koordynującym wzajemne stosunki pomiędzy grupą etniczną i ludnością rodzimą w dziedzinie kultury i struktur społecznych. Jasno z tego wynika, że teoria integracji w swej istocie nie akceptuje możliwości asymilacji całej grupy etnicznej. Staje się ona (asymilacja) natomiast możliwa na płaszczyźnie indywidualnej, jednostkowej. W takim przypadku integracja w konsekwencji prowadzi do zmiany osobowości osoby poddającej się *integracji asymilacyjnej*. Zasięg tej transformacji oznacza, z jednej strony, niebezpieczeństwo etnocentryzmu, oznaczającego w praktyce sytuację *getta*, z drugiej natomiast, rysuje się groźba całkowitej *asymilacji*. Między tymi dwiema skrajnymi perspektywami ukazuje się *modus vivendi*, jakby centralnie usytuowana możliwość przemiany osobowości jednostki, najbardziej pożądana, którą będzie charakteryzował i cechował *kulturowy pluralizm*<sup>28</sup>.

W skali całego społeczeństwa, zjawisko integracji dokonuje się etapami i prowadzi od możliwości zaistnienia sytuacji izolacji kulturowej z jednej strony, poprzez fazę przystosowania i adaptacji aż do stanu pełnej integracji na przeciwnym biegunie. Podobnie w wymiarze jednostki, integracja prowadzi etapami od ekstremalnej sytuacji egoizmu etnicznego, który oznacza zamknięcie się jednostki w świecie własnych wartości i wzorów zachowań oraz chęć absolutyzacji swojej etnicznej kultury, poprzez etap przystosowania, adaptacji i ostatecznie integracji na bazie dualizmu kulturowego, a nawet kulturowego pluralizmu, choć nie wy-

---

<sup>26</sup> „Jest to stan lub proces polegający na zespalaniu w funkcjonalną całość poszczególnych cech i elementów jednej kultury lub kilku kultur (takie związki pomiędzy cechami kultury lub ich kompleksami, które prowadzą do powstania odrębnych systemów kulturowych). Także inaczej Fuzja kulturowa”, *Słownik socjologiczny*, s. 85.

<sup>27</sup> Por. J. Turowski, *Teoretyczne ujęcia...*, s. 36–37.

<sup>28</sup> H. Kubiak, *Asymilacja etniczna...*, s. 66; por. *Słownik socjologiczny...*, s. 154.

klucza także ekstremalnego stadium asymilacji w sensie utraty przez jednostkę własnej kultury etnicznej na rzecz kultury kraju osiedlenia<sup>29</sup>.

Podsumowując rozważania dotyczące teorii **integracji kulturowej**, należy zaznaczyć, iż znajduje ona współcześnie najwięcej naukowej aprobaty. Dzieje się tak dlatego, że pozwala ona najlepiej zbadać taki podstawowy fakt z życia społeczeństw wieloetnicznych (a nie ulega wątpliwości, że takim jest społeczeństwo europejskie w zakresie globalnym), jak występowanie obok siebie sytuacji kompromisu i konfliktu. Przede wszystkim zaś ujmuje ona w sposób adekwatny procesy interakcji zachodzące pomiędzy grupą etniczną *przybyszów* i społeczeństwem miejscowym, definiuje przy tym ich charakter i zakres. Procesy te traktuje jako istotny społeczno-kulturowy, empiryczny fakt. Potrafi też określić kierunki ich rozwoju zarówno w skali jednostki, grupy etnicznej, jak i społeczeństwa globalnego. Koncepcja ta wyklucza możliwość asymilacji całej grupy etnicznej, dlatego że proces interakcji członków grup narodowych ze społeczeństwem miejscowym nie ma charakteru jednostronnego, lecz zawsze dwustronny i prowadzi w rezultacie do wzajemnego, aktywnego łączenia się elementów kultury obu lub wielu społeczności. Wniosek ten przesądza o fakcie zerwania przez *teorię integracji kulturowej* z pewnymi, ustalonymi w nauce i w potocznym myśleniu stereotypami, dotyczącymi przebiegu procesów interetnicznych. Stanowi on tym samym moment najbardziej charakterystyczny tej koncepcji.

Z powyższych analiz wynika, że prezentacja naukowych teorii *asymilacji, przystosowania i akulturacji* oraz *integracji kulturowej* pozwala ostatecznie stwierdzić, że problematyka wzajemnych interakcji w społeczeństwie wielokulturowym jest niezwykle złożona. Wszelkie rozwiązania typu rezygnacji z własnej tożsamości kulturowej na rzecz asymilacji są w dziedzinie zdrowej integracji nie do przyjęcia. Powierzchowność i przejściowość teorii przystosowania i akulturacji nie są zadowalające, chyba że dotyczą okresów krótkotrwałych. Pozostała, koncepcja integracji, jak się wydaje, jest z naukowego punktu widzenia na obecnym etapie rozpoznania, zdecydowanie najlepszą propozycją teoretyczną w kwestii interetnicznej.

Wydaje się również, że zagadnienie integracji powinno być podejmowane, rozwijane i wciąż uaktualniane oraz wprowadzane w funkcjonowanie konkretnych społeczeństw aspirujących do tworzenia wspólnoty europejskiej. Wśród różnych instytucji państwowych i ogólnoeuropejskich Kościół również wychodzi naprzeciw temu postulatowi i wypowiada się za koniecznością integracji w swoim nauczaniu<sup>30</sup>, a dokonujący się proces jednoczenia Europy wywala ogromny nacisk na poszukiwanie właściwych rozwiązań integracyjnych w ramach wymieszanych kulturowo społeczeństw (w tym celu powstaje ogromna liczba projektów

---

<sup>29</sup> E. Paucz, *Melting pot – polityka tygla. Polonia w USA. Dziś i jutro*, Biblioteka „Nowe Drogi” nr 1, s. 21–22; także J. Turowski, *Teoretyczne ujęcia...*, s. 38.

<sup>30</sup> Por. J. Majka, art.cyt., s. 45–47.



naukowych, kulturalnych i socjalnych). Współcześnie należy poszukiwać odpowiedzi na pytanie: jak integrować się ze społeczeństwem przebywania, aby nie zatracić własnej tożsamości, profesjonalności, korzystać ze zdobytego doświadczenia i wiedzy, czyli nie zniszczyć jedności i niepowtarzalności wewnętrznej i psychicznej każdego, poszczególnego człowieka tworzącego określoną społeczność<sup>31</sup> i nie ulegać naciskom ekonomizmu, stającego się coraz większym liderem w dziele tworzenia Unii Europejskiej. Skoro obywatele nowej Europy mają być pełnowartościowymi, integralnie rozwiniętymi osobami, proces integracyjny powinien ich ubogacać, a nie ograniczać w rozwoju do pełni człowieczeństwa, a doraźny interes grup utrzymujących w swych rękach większość kapitału europejskiego i światowego zdaje się iść nieco inną drogą: drogą zysku i korzyści, kosztem sfery psychicznej i kulturowej istnień ludzkich.

### ZAKOŃCZENIE

Tocząca się od kilkunastu lat, nabierająca na sile dyskusja dotycząca kształtu *domu europejskiego*, ogarnia wiele dziedzin: kulturowych, społecznych, obyczajowych, ekonomicznych, religijnych. W zasadzie w każdej wypowiedzi, artykule, referacie czy wywiadzie pojawia się określenie *integracja*. Terminem tym, w swej semantyce nabierającym znaczenia słowa „kultowego”, słowa „wytrychu”, mającego przekonać wątpiących, umocnić zwolenników i wskazać drogę niezainteresowanym, uzasadnia się większość dyskusji. Używa się przy tym argumentacji typu: albo będziemy się integrować, albo pozostaniemy poza nawiasem nowoczesnych państw europejskich. Nie negując potrzeby i nawet powinności tworzenia jedności europejskiej, należy postawić w dyskusji podstawowe pytanie: jak w takiej sytuacji rozumieć wszechobecny dzisiaj termin *integracja*? Próbą odpowiedzi na to pytanie jest niniejsza rozprawa. Na podstawie wyżej przytoczonych definicji i sformułowań możemy określić prosto, że aby mogła nastąpić jakakolwiek integracja, musi między stronami integrującymi się dojść do pewnego kompromisu. Z czegoś należy zrezygnować, aby się dopasować. Żeby zbudować jakąś spójną całość, należy dopasować jej elementy w taki sposób, aby tworzyły zaprojektowany kształt i funkcjonowały jak dopracowany organizm. Przenosząc tę prostą, praktyczną teorię na grunt sytuacji europejskiej, śledząc proces uzgadniania praw unijnych i zasad prawnych państw starających się o przyjęcie do Unii Europejskiej, owszem, widzimy zachowanie tych prostych zasad. Nie jest jednak oczywiste, że kraje tworzące już Unię i kraje wstępujące do niej będą zmuszone do kompromisu, przy którym można postawić znak równości. Z czego rezygnują państwa bogate w procesie integracyjnym? Co tracą i co zyskują państwa, w większości

---

<sup>31</sup> Por. K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979; tenże, *Higiena psychiczna*, Warszawa 1962.

postkomunistyczne, wchodzące do federacji państw unijnych? Jaka będzie sytuacja etniczna w krajach Unii, gdzie już widać zaognienie w podejściu poszczególnych grup środowiskowych przerażonych wzrostem wpływów ludności napływowej? Czy nie dokonuje się na naszych oczach realizacja planu tworzenia podziałów pod przykrywką budowania pozornej i kruchej jedności, budowanej na słabym fundamencie? Odpowiedzią na te pytania będą najbliższe czasy, ale z pewnością procesy integracyjne w Europie nie pójdą we właściwym kierunku, kiedy zostaną pominięte zasady równości, wzajemnego szacunku, pluralizmu kulturowego i sprawiedliwości społecznej.

**Nota o Autorze:** ks. **MARIUSZ CHAMARCZUK**, doktor socjologii, współpracownik Instytutu Badań nad Kulturą Polonijną w Monachium i Instytutu Polsko-Skandynawskiego w Kopenhadze, krajowy duszpasterz młodzieży katolickiej w Szwecji. Prowadzi badania nad procesami integracyjnymi współczesnej Europy oraz nad wpływem Kościoła katolickiego na procesy integracyjne.

**Słowa kluczowe:** integracja, asymilacja, akomodacja, unia europejska.

KS. JERZY KOPEREK

## NOWE DEMOKRACJE A KULTUROWA JEDNOŚĆ EUROPY

### WPROWADZENIE

Kulturowa jedność Europy jest ściśle złączona z historią narodów i państw, które ją tworzą. Na przełomie XIX i XX wieku ustalony wcześniej porządek polityczny podzielił Europę na strefę wpływów trzech monarchii: Hohenzolernów w Berlinie, Habsburgów w Wiedniu i Romanowów w Moskwie, przy równoczesnym znacznym wpływie na dzieje Europy rządów w Londynie i Paryżu.

W wyniku I wojny światowej wyzwoliły się mniejsze narody europejskie, zdobyły własną narodową i polityczną suwerenność. Powstały wówczas tzw. nowe demokracje, m.in.: na wschodzie Europy: Polska, Czechosłowacja, Litwa, Łotwa, Estonia, Finlandia, przez krótki czas Ukraińska Republika Ludowa, a także na zachodzie: Irlandia (1921), Hiszpania (1931); na południu: republika Grecji (1924). Do tego ruchu narodowej niepodległości przyczyniły się znacznie narody bałkańskie, które również uzyskały niepodległość państwową, a wśród nich Jugosławia (Królestwo Serbów, Chorwatów i Słoweńców). Pragnienie narodów do samostanowienia rozszerzyło się na całą ówczesną Europę<sup>1</sup>.

Niespełna 20 lat po I wojnie światowej nastąpił proces odradzania się nacjonalizmów w Europie, których skutkiem była II wojna światowa. Nowe demokracje zostały poddane dziejowej próbie. Większość z nich nie wytrzymała próby czasu wobec skrajnie nacjonalistycznych dążeń narodowego socjalizmu w Niemczech. Efektem tych przemian była II wojna światowa i utrata suwerenności przez wybijające się na niepodległość nowe europejskie demokracje.

Po II wojnie światowej nastąpił proces odradzania się nowych demokracji w Europie. Kraje Europy Środkowowschodniej zostały jednak wyjęte z tego procesu ze względu na ustalenia jałtańskiego podziału Europy. Wspierając demokracje, przy zachowaniu ówczesnego porządku politycznego w Europie, politycy zachodnioeuropejscy zaproponowali wówczas jej zjednoczenie. Wizje zjednoczonej

---

<sup>1</sup> Por. J. Baszkiewicz, *Powszechna historia ustrojów państwowych*, Gdańsk 2001, s. 345–347.

wolnej Europy od Atlantyku po Ural snuli ówcześni mężowie stanu: Charles de Gaulle i Konrad Adenauer. Koncepcja zjednoczenia Europy jako konfederacji państw narodowych przyjęła formułę Europy ojczyzn. Spotyka się ona współcześnie z koncepcją federacji Europy jako Ojczyzny Europy. Przyjmuje się, iż wspólna konstytucja i europejskie obywatelstwo w swoim założeniu nie mogą prowadzić do skonfliktowania narodów w zakresie różnic kulturowych i ich tradycji. Będą one raczej służyć kulturowej jedności poszczególnych państw Europy.

Jan Paweł II, włączając się w dyskusję wokół zjednoczenia Europy, proponuje koncepcję kulturowej jedności Europy, opartej na wartościach chrześcijańskich, które stanowią jej aksjologiczny fundament. Inspirowana przez Jana Pawła II powyższa koncepcja stanowi o rozwoju współczesnej myśli politycznej. Podkreśla się rzeczywisty wkład państw i narodów do wspólnego dziedzictwa kultury europejskiej. To dziedzictwo ma w dużym stopniu charakter chrześcijański, gdyż właśnie wartości chrześcijańskie stanowią wspólne korzenie kultury europejskiej. Polityczny wymiar dyskusji wokół integracji europejskiej spotyka się więc z aksjologicznym i kulturowym dziedzictwem Europy.

## 1. KULTUROWE UWARUNKOWANIA DIALOGU IDEOLOGICZNEGO

Analizowany w przedstawionym studium problem dialogu ideologicznego należałoby umieścić w kontekście kulturowych uwarunkowań. Mają one swoje źródło zarówno w koncepcjach instytucji liberalnych, socjalistycznych, jak i chrześcijańskich. Katolicka nauka społeczna podkreśla wyraźnie, że chrześcijaństwo, dzięki swemu uniwersalnemu charakterowi, jest zdolne przemienić każdego człowieka, niezależnie od jego kulturowych uwarunkowań. Tym samym wpływa ono również na zmiany dokonujące się w samej kulturze ludzkiej jako wytworu duchowej działalności człowieka. Przymierze Kościoła z kulturą wyraża się najgłębiej w obronie godności człowieka.

### 1.1. Europejskie doświadczenie konfliktu ideologicznego

Różne spojrzenia Zachodniej i Wschodniej Europy na konflikt ideologiczny między materialistyczno-marksistowską a racjonalistyczno-liberalną opcją rozwoju społeczeństw zależy – jak można sądzić – od sposobu postrzegania tychże ideologii przez obywateli europejskich krajów zachodnich i środkowowschodnich. O tych różnicach decydują niewątpliwie zarówno rozwój kulturowy, jak też osobiste doświadczenia. W imię tych doświadczeń podejmowane są konkretne decyzje i wybory społeczne. Dotyczą one przede wszystkim konkretnego stanowiska wobec aktualnej sytuacji społeczno-politycznej w Europie po upadku komunizmu.

Jeden ze współczesnych filozofów polityki, interpretujących europejskie doświadczenia ideologiczne i kulturowe, Rocco Buttiglione, stwierdza, że podstawowym problemem kultury współczesnej, od którego zależą wszelkie inne kwestie, jest refleksja nad znaczeniem i kulturowym rozmiarem upadku komunizmu<sup>2</sup>. Odwołuje się on do podobnych refleksji kard. J. Ratzingera<sup>3</sup>.

Tego typu twierdzenie jest negowane przez tych wszystkich, którzy próbują ukryć problem, utrzymując, że komunizm był jedynie problemem krajów wschodnich i azjatyckich, a więc z natury swojej obcym kulturze europejskiej. Tymczasem należy pamiętać i nieustannie przypominać ukryty fałsz tego twierdzenia. Marksizm powstał w Niemczech, a rozwinął się między Paryżem i Londynem. Ponadto wiadomo że Marks myślał w języku Goethego, a jego filozofia wyrosła z wielkiej tradycji oświeceniowego materializmu francuskiego i niemieckiego idealizmu.

Próba zafałszowania historii jest próbą uwolnienia się od odpowiedzialności za rozwój kultury europejskiej oraz uniknięcia problemów, które pojawiają się po upadku komunizmu. Z tych racji jako nową kulturę Europy propaguje się filozofię przedmarksistowską, którą marksizm jedynie zasymilował i następnie ją zniósł w myśl heglowskich założeń. Wykluczenie marksizmu z historii filozofii i kultury europejskiej prowadzi do zafałszowania historii Europy, a tym samym do ukrycia prawdy, że wielka część kulturalnej tradycji ostatnich dwóch stuleci jest uwikłana w obecny upadek komunizmu. Z tego więc względu ta część współczesnej kultury europejskiej nie może być już dłużej podtrzymywana. Próba uniknięcia odpowiedzialności jest powodem, dla którego wbrew oczywistości odmawia się marksizmowi wielkiego filozoficznego znaczenia. Wygodniejsze jest natomiast przedstawienie Marksa w nowy i zarazem zafałszowany sposób, tak, aby można było, nie nazywając rzeczy po imieniu, nadal do jego filozofii wracać.

Nowe podejście do marksizmu proponuje odejście od jego rewolucyjnego charakteru, z zachowaniem jednocześnie jego materialistycznego wymiaru wraz z doktryną ideologiczną. Materializm marksistowski objawia się w takim akcentowaniu prymatu momentu ekonomicznego, który powoduje radykalne podporządkowanie ekonomii wszystkich sfer życia społecznego. Marksistowska doktryna ideologii uznaje racjonalizację konkretnych interesów określonych klas lub grup za ważniejsze od poszukiwania prawdy obiektywnej. W rozumieniu tej ideologii obiektywizacja myśli nie zależy od prawdy, która jako taka nie istnieje. Rolę prawdy w praktyce przejmują interesy poszczególnych klas i grup społecznych. Wprowadzenie pojęć i żargonu antropologii kulturowej jest – zdaniem R. Buttiglione – jednym ze sposobów maskowania się marksistowskiej doktryny o ideologiach, dominującej dzisiaj w Europie. Wynika z tego, że nawet sami marksiści

---

<sup>2</sup> Por. R. Buttiglione, *Wprowadzenie*, tłum. J. Merlecki, w: T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 16.

<sup>3</sup> Por. J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa*, wyd. 2, Einsiedeln/Freiburg 1992, s. 60 i n.

próbowali ocalić marksizm przed taką doktryną ideologii i dlatego stosowali dość skomplikowany zespół pojęciowych konstrukcji.

Po tego rodzaju zabiegach samych marksistów i filozofów, upatrujących w marksizmie właściwy środek analizy społecznej, odnowiony marksizm nadal pozostaje mocno zakorzeniony w kulturze europejskiej. Po oczyszczeniu go z idei rewolucji oraz po upadku idei prawdy, która w zdeformowanej wersji zachowała się jednak w rewolucyjnym marksizmie, nadal marksizm pełni rolę potężnego instrumentu w obronie obecnego układu sił społecznych w Europie. Główna obawa Zachodu przed marksizmem polegała nie tyle na wystrzeganiu się jego ideologii czy doktryny, ile przede wszystkim na obawie przed jego rewolucyjnym potencjałem. Mamy więc tu do czynienia ze szczególnym rodzajem antymarksizmu, określanym mianem antymarksizmu zachodniego<sup>4</sup>.

Zupełnie inne doświadczenie ideologii marksistowskiej przedstawiają kraje, które były poddane panowaniu komunizmu. W tym przypadku protest społeczny przeciw marksizmowi nie wynika ze strachu przed marksistowską rewolucją. Jest raczej protestem przeciw marksizmowi u władzy, który jako system insyтуjonalnie popierał ideologię niesprawiedliwości i kłamstwa. W doświadczeniu krajów Europy Środkowowschodniej można dostrzec związek krytyki komunizmu z krytyką wszelkiej opresyjnej władzy, a tym samym i wszelkiej ideologii, inspirującej elity rządzące<sup>5</sup>.

Interesujący wniosek wynika ze zrozumienia powstałej sytuacji, w której nowy okcydentalizm czy marksizm bez rewolucji przedstawia się jako absolutnie antyideologiczny. Oznacza to w praktyce, że marksistowska doktryna o ideologiach staje się ze swej istoty krytyką wszelkich ideologii. W podtekście jednak zaznacza się pewna ideologia już istniejąca i zobiektywizowana w obecnym porządku świata. Nie podaje się ona jednak za ideologię, lecz za rzeczywistość. Krytyka wszelkich wartości oszczędza jedynie wartości witalne, czyli najbardziej elementarne. Jednakże propagowanie tych wartości przyjmuje formę najbardziej zdegenerowaną. Wartości te występują więc w stanie dekadencji i odnoszą się do użycia, rozwiąźności i władzy.

Na tę wizję rzeczywistości nakłada się doświadczenie krajów Europy Środkowowschodniej. Zdaniem Jana Pawła II świat i Europa potrzebują dziś teologii wyzwolenia wyrastającej z doświadczenia cierpienia i męczeństwa świadków wolności i prawdy na tym etapie rozwoju kultury europejskiej. Takimi świadkami prawdy i wolności w dobie współczesnej są osoby walczące o obronę życia ludz-

---

<sup>4</sup> Por. R. Buttiglione, dz.cyt., s. 17; por. A. del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano 1978.

<sup>5</sup> Por. R. Palous, *L'amico di famiglia e l'uomo ridicolo. Riflessioni sulla filosofia contemporanea*, w: *Le vie del pensiero. I nuovi filosofi di Praga*, Bologna 1980; por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, wyd. 3, Kraków 1994.

kiego<sup>6</sup>. Sprawa aborcji jest probierzem całej kultury ludzkiej, jako że stanowi fundament zrozumienia duchowej sytuacji naszego czasu. Równocześnie jest ona miarą demokratycznych warunków w państwie, a szczególnie w krajach porzucających totalitarny system polityczny i gospodarczy.

Mając na uwadze powyższe zależności filozofii zachodniej oraz uwarunkowań, w jakich działają państwa Europy Środkowowschodniej, należy skonstatować, że współpraca i wymiana doświadczeń na poziomie myśli społeczno-politycznej może stać się źródłem ożywienia dyskusji na tematy kultury europejskiej i osadzenia jej na trwałych fundamentach praw godnościowych osoby ludzkiej jako niezbędnego warunku prawidłowo rozwijającej się demokracji.

## 1.2. Obrona godności człowieka istotą przymierza Kościoła z kulturą

Transformacje systemowe krajów wschodnioeuropejskich biorą swój początek ze zmiany świadomości w stosunku do marksistowskiej analizy społecznej, która w rezultacie, negując przymierze Kościoła z kulturą, neguje transcendentny charakter osoby ludzkiej. Nowe przymierze między Kościołem a kulturą, w kontekście obrony transcendentnego charakteru osoby ludzkiej, stało się tematem spotkania Jana Pawła II z przedstawicielami świata kultury i nauki w Wilnie<sup>7</sup>.

Kontekst odradzającej się państwowości Litwy jest szczególnie powodem poszukiwań związku Kościoła z kulturą europejską. Podjęty przez Papieża dialog z twórcami kultury i nauki na Uniwersytecie w Wilnie stał się próbą dialogu ze współczesnymi uwarunkowaniami rozwoju tego kraju, który w swojej historii dawał przykład otwarcia się na wartości chrześcijańskie i związek z Kościołem katolickim. Ten wątek dialogu z aktualnymi realiami Litwy był dominujący w wypowiedziach Papieża skierowanych do Litwinów<sup>8</sup>.

Wspomniany dialog dotyczy samego człowieka, czyli jego miejsca w rzeczywistości. W latach panowania systemu marksistowskiego, powstałego pod hasłem wyzwolenia człowieka, człowiek został najbardziej zniewolony. Oznacza to, że materialistyczna koncepcja historii, radykalnie konfliktowa wizja społeczeństwa, „mesjańska” rola przypisywana jedynej partii rządzącej państwem, łącznie z wojującym ateizmem, uwłaczającym człowiekowi, negując religijny charakter godności ludzkiej, stały się narzędziem ideologii i systemu marksistowskiego w walce z samym człowiekiem. Na przeciwnym biegunie reżimów „prawicowych” w imię narodu i tradycji powstały systemy nazistowskie niszczące

<sup>6</sup> Por. *Nienarodzony miarą demokracji*, T. Styczeń (red.), Biblioteka „Ethosu”, t. 1, Lublin 1991.

<sup>7</sup> Por. Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury i nauki, 5 września – Wilno, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 12 (1993), s. 16–19.

<sup>8</sup> Por. tamże; por. F. Adamski, *Sekularyzacja kultury*, w: *Moralność chrześcijańska*, Kolekcja „Communio” nr 2, Poznań–Warszawa 1987, s. 273–285.

godność ludzką, którą jest obdarzony każdy człowiek niezależnie od rasy, przekonań i cech indywidualnych<sup>9</sup>.

Zagrożenie godności ludzkiej istnieje – zdaniem Papieża – również wewnątrz „demokracji” zorganizowanych według formuły państwa prawa. Dowodem na to są jaskrawe sprzeczności, istniejące między formalnym uznaniem swobód i praw ludzkich a licznymi przejawami niesprawiedliwości i dyskryminacji społecznej, tolerowanymi przez te systemy. Wynika to z proponowania takich modeli społecznych, w których postulat wolności nie jest poparty postulatem odpowiedzialności etycznej<sup>10</sup>.

Papież akcentuje, że szczególnie nowe ustroje demokratyczne są narażone na ryzyko niedostatecznego wyakcentowania wartości etycznych podkreślających godność człowieka. Reguły i zasady postępowania w ramach demokracji, pozbawione w mniejszym czy większym stopniu wartości etycznych, w rezultacie obracają się przeciwko samemu człowiekowi. Z tej racji zasady te powinny być zakorzenione w wartościach niezbywalnych, które wyrastają z samej istoty człowieka. Na nich więc należy oprzeć podstawy współżycia społecznego. W ramach demokracji zorganizowanych według formuły państwa prawa wybór większościowy może zdecydować o unieważnieniu wartości etycznych. Papież Jan Paweł II przestrzega przed tego typu decyzjami społecznymi, jako że żaden wybór większościowy nie może ich unieważnić bez szkody dla samego człowieka i społeczeństwa. Wartości te są bowiem wpisane w naturę człowieka. Występowanie przeciwko nim jest w rezultacie negacją godności osoby ludzkiej<sup>11</sup>.

Przeciwstawne sobie totalitaryzmy oraz chore demokracje zaowocowały w historii Europy i świata deptaniem godności człowieka i w rezultacie doprowadziły do wielkich wstrząsów społecznych. Do ich źródeł można zaliczyć ateistyczną kulturę, która próbowała usunąć Boga z widnokręgu człowieka. Dążenie do Boga jest jednak naturalnym prawem istnienia i żaden system nigdy nie jest w stanie go stłumić. Obowiązkiem szczególnym ludzi kultury i nauki jest poszukiwanie prawdy o człowieku. Poprzez działalność intelektu człowiek doświadcza własnej ograniczoności i uświadamia sobie, że on sam nie jest prawdą. Istnieje więc w nim pragnienie i potrzeba absolutu. Na drodze głębokiego myślenia, zachowując dyscyplinę rozumu i uczciwość serca, człowiek może spotkać Boga<sup>12</sup>.

Jednakże myślenie, będące procesem dokonującym się w mózgu, jest równocześnie głęboko związane z egzystencjalnym doświadczeniem człowieka. To do-

---

<sup>9</sup> Por. Jan Paweł II, dz.cyt., s. 17.

<sup>10</sup> Por. tamże; por. H. Kuhn, *Sumienie pomiędzy wolnością a prawem*, tłum. F. Mickiewicz, w: *Moralność chrześcijańska*, Kolekcja „Communio” nr 2, Poznań–Warszawa 1987, s. 60–70; por. J. Zakrzewska, M. Sobolewski, *Wolność sumienia i wyznania*, Warszawa 1963; por. M. Sobolewski, *Partie i systemy partyjne świata kapitalistycznego*, Warszawa 1974; por. tenże, *Z badań nad kulturą polityczną*, Warszawa 1977.

<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II, dz.cyt., s. 17.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 17–18.



świadczenie mogło zadecydować o tym, że wielu myślicieli dało początek najbardziej systematycznym i radykalnym negacjom Boga. Właściwe kulturowanie etyki myślenia powinno prowadzić nie tylko do logicznej jego poprawności myślenia, ale również włączać czynności umysłu w klimat uczciwości i otwarcia się na Tajemnicę. Ta etyka myślenia wspomaga trud poszukiwania prawdy, otwierając umysł na Transcendencję, jako że prowadząc umysł na drogach *verum* i *bonum*, nadaje mu właściwy kierunek. W Bogu bowiem prawda i dobro są tożsame z samym Jego istnieniem<sup>13</sup>.

Wybór dobra albo zła dotyka zarazem praktycznych konsekwencji czynu ludzkiego. Wybór taki jest czymś więcej aniżeli jedynie taką czy inną decyzją, kojarzącą się najczęściej nie tyle z wyborem dobra bądź zła, ale – w zakresie posiadanych informacji o indywidualnych czy społecznych skutkach poszczególnych czynów – z konkretnym człowiekiem, który decyduje się wybrać między tym, co słuszne a tym, co jest niesłuszne<sup>14</sup>.

Jan Paweł II kładzie akcent w rozwiązaniu tego dylematu na rozwój takiej etyki myślenia, która będzie prowadzić nie tylko do logicznej poprawności samego myślenia, ale równocześnie do rozwinięcia cnoty uczciwości intelektu i jego otwarcia się na Tajemnicę. Uczciwość tego rodzaju pozwala na ustalenie właściwych relacji między intelektem, wolą i powinnością moralną. Wszystko zależy więc od właściwej formacji sumienia moralnego człowieka, gdzie dokonują się najgłębsze wybory etyczne oparte na prawdzie i obiektywnym porządku moralnym zawartym w naturze człowieka.

Akceptacja obiektywnego porządku moralnego prowadzi do osiągnięcia i zagwarantowania autentycznej wolności osoby. Jedynie na fundamencie prawdy obiektywnej można budować odnowione społeczeństwo, a tym samym przezwyciężyć różne formy i przejawy totalitaryzmu, tkwiące w strukturach społecznych i układach międzyludzkich. Społeczeństwa dotknięte filozofią marksistowską, jeśli wprowadzą do swego życia prawdę, będą mieć największe szanse na rozwiązanie najbardziej złożonych problemów.

Papież Jan Paweł II, nawiązuje do tego zagadnienia w encyklice *Centesimus annus*, podkreśla fundamentalne znaczenie akceptacji transcendentnego wymiaru osoby ludzkiej w życiu społecznym: „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymal-

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 18.

<sup>14</sup> Por. W. Sadurski, *Moral Pluralism and Legal Neutrality*, Dordrecht 1990, s. 89–131.

nego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych”<sup>15</sup>.

Oparcie więc życia indywidualnego i społecznego na prawdzie transcendentnej nadaje szczególny sens działaniom politycznym. Każde państwo, które buduje demokratyczny ustrój społeczno-polityczny, stawiając sobie za cel obronę godności ludzkiej, chcąc zrealizować podstawowy cel, winno jasno określić swój stosunek do prawdy transcendentnej w życiu państwowym. Od tej odpowiedzi zależy, czy jego przyszłość zwiąże się na stałe z zasadą wolności obywatelskiej bądź będzie ewoluować w kierunku totalitarnych ograniczeń społeczno-politycznych.

Nauczanie społeczne Jana Pawła II określa precyzyjnie charakterystyczną cechę różnego rodzaju totalitaryzmów nawet tych, które przez większościowe głosowanie jawią się na zewnątrz jako demokratyczny sposób rządzenia: „Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując unicestwić”<sup>16</sup>.

Pozorność zamierzeń demokratyzacji życia publicznego w warunkach większościowego charakteru podejmowania decyzji, może w niektórych sytuacjach doprowadzić również do totalitarnych wynaturzeń. Taka sytuacja występuje wówczas, gdy życie społeczne nie jest oparte na podstawowych prawach obywateli do prawdy. W ramach tego prawa elity władzy mają obowiązek zapewnić wszystkim dostęp do prawdziwych informacji, na których podstawie buduje się rzeczywistą solidarność między poszczególnymi grupami społecznymi.

Jan Paweł II, określając zadania stojące przed nauką społeczną Kościoła, przyjmuje za podstawowe jej założenie ochronę transcendentnego charakteru osoby ludzkiej w warunkach życia społecznego. Jest w tym również widoczny, charakterystyczny dla chrześcijaństwa, sposób wyrażania ludzkiego zaangażowania na rzecz spraw państwowych i narodowych. Człowiek i jego rola w społeczeństwie zyskują w tym transcendentnym wymiarze pełniejszy charakter humanistyczny, a zarazem szczególne miejsce pośród zadań politycznych i ekonomicznych, które nie mogą sprowadzić człowieka jedynie do roli automatu czy elementu w całym mechanizmie życia państwowego i narodowego.

Mając na uwadze złożony charakter wpływu kultury na postępowanie moralne osób i społeczeństw, można wnioskować w świetle nauki społecznej Kościoła, że właściwe odczytanie zadań kultury w życiu indywidualnym i społecznym w

---

<sup>15</sup> Jan Paweł II, Encyklika „*Centesimus annus*” w setną rocznicę encykliki „*Rerum novarum*” (1991), nr 44, tekst polski, „*L’Osservatore Romano*” 4 (1991), s. 23–24; por. tenże, Encyklika „*Veritatis splendor*” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (1993), nr 99, tekst polski, „*L’Osservatore Romano*” 10 (1993), s. 39.

<sup>16</sup> Tamże.

poszczególnych rejonach globu ziemskiego, prowadzi do przyjęcia bądź odrzucenia wolnościowo-demokratycznych zachowań na korzyść lub przeciw postawom totalitarnym. Istotne znaczenie ma tu przyjęcie bądź zanegowanie transcendentnej i obiektywnej prawdy o człowieku.

Kultura ludzka ma moc kształtowania zachowań i postaw społeczno-moralnych i jako taka spełnia zadania formacyjne wobec jednostek i całych społeczeństw. Dynamiczne procesy przemian kulturowych wpływają w zdecydowany sposób na postawy osób w nich uczestniczących.

## 2. CHRZEŚCIJAŃSKA TOŻSAMOŚĆ KULTURY EUROPEJSKIEJ

Powiązanie wiary z kulturą, tj. wpływ wiary na życie społeczno-kulturowe społeczeństwa, narodu i państwa, jest jednym z podstawowych akcentów wypowiedzi Jana Pawła II. Odnajdywanie religijnych korzeni kultury europejskiej stanowi istotny element poszukiwania i uzasadniania tożsamości Europy<sup>17</sup>.

### 2.1. Religijna interpretacja kultury europejskiej

Zainteresowanie stosunkiem religii do współczesnego społeczeństwa europejskiego wynika między innymi z potrzeby patrzenia w przyszłość Europy i poszukiwania jej tożsamości. Droga społeczeństw europejskich do jedności ekonomicznej i politycznej wraz z wielkimi przeobrażeniami społeczno-politycznymi w Europie Środkowej i Wschodniej wywołuje pytania, na które kultura europejska powinna szukać rozwiązania. Kierunek poszukiwania stosownych odpowiedzi może m.in. prowadzić poprzez studia na temat zmiany struktur demograficznych i ekonomicznych wraz ze zmianami w świadomości i tożsamości kulturowej Europy.

---

<sup>17</sup> Temu zadaniu poświęciła się Fundacja Agnelli, która analizując fenomen religijnej interpretacji kultury europejskiej, zajęła się badaniem wpływu religii na życie społeczno-kulturowe Europy. Przeanalizowano religijny fundament kultury w krajach Europy Zachodniej: Francji, Italii, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, Niemczech. Natomiast z krajów Europy Środkowowschodniej wybrano jedynie przykład Węgier. Wyniki badań fundacji zostały zawarte w pracy zbiorowej: D. Hervieu-Leger, F. Garelli, S. Giner, S. Sarasa, J. A. Beckford, K. F. Daiber, M. Tomka, *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Torino 1992.

Podstawowe rezultaty badań Fundacji Agnelli stanowią cenny wkład w pogłębienie stosunku między religią a współczesnością, szczególnie w Europie ekonomicznie, technologicznie i politycznie zaawansowanej. W tych badaniach brakuje co prawda polskiego akcentu w przeżywaniu wiary chrześcijańskiej na płaszczyźnie kultury europejskiej, to jednak przypadek Węgier posłużył tu do wykazania politycznej roli religii w krajach Europy Centralnej i Wschodniej. Jednym z podstawowych wyników badań jest dostrzeżenie różnic i odległości oddzielających społeczeństwa naznaczone doświadczeniami komunizmu od społeczeństw Europy Zachodniej.

Z tych studiów wynika, iż pomimo różnych doświadczeń historycznych i kulturowych, Europejczycy odnajdują w chrześcijaństwie jeden z głównych punktów odniesień i w tym wymiarze szukają współczesnej sobie tożsamości europejskiej. W kontekście powyższego stwierdzenia pojawia się potrzeba rozważenia problemu wpływu religii na kulturę społeczeństw najbardziej zsekularyzowanych. Z przeprowadzonych badań można wnioskować, że społeczeństwa europejskie kierują się w ich rozwoju kulturowym chrześcijańskim modelem etyki i wartości. Refleksja etyczna w naszych czasach jest więc nieunikniona ze względu na stosunki między państwem a Kościołem, rynkiem i społecznością cywilną, a także z racji na etyczną stronę społecznych efektów postępu naukowego i technologicznego. W przypadku braku etycznych podstaw w rozważaniach na polu nauk społecznych i ekonomicznych zatracą się w dużej części ich pełne znaczenie oraz użyteczność naukową i praktyczną<sup>18</sup>.

Zagadnienia kulturowe, związane z kompleksowością i ryzykiem rozwoju współczesności europejskiej, nie mogą być zatem pozbawione wymiaru religijnego. Wymiar ten z istoty swej jest nośnikiem wartości etycznych choćby dlatego, że Kościoły i ruchy religijne są równocześnie aktywnymi protagonistami życia społecznego. Wynika to z faktu, iż religia z konieczności ustanawia ze współczesnością relacje kompleksowe, które mają charakter dynamiczny, a zarazem specyficzny dla społeczeństwa europejskiego<sup>19</sup>.

W analizie wpływu religii na społeczeństwo europejskie należy przyjąć, że religia jest traktowana jako fenomen całościowy, a nie tylko jako sentyment religijny, czy też sama pobożność. Ważnym elementem, z punktu widzenia socjologicznego, jest także całokształt struktur, organizacji oraz praktyk kościelnych i wspólnotowych, które przedstawiają widzialny aspekt religii w społeczeństwie europejskim. Podstawowe pytania dotyczą m.in. zagadnień: jak wielki jest zakres ludności europejskiej wyrażającej swoją opcję religijną, jakie są dziś konkretne sposoby przeżywania przez Europejczyków religii, w jaki sposób Kościoły i wspólnoty wiary znajdują dla siebie miejsce w społeczeństwach wysoko rozwiniętych oraz jak się kształtują stosunki między religią a innymi sferami życia społecznego<sup>20</sup>.

Historycznie zakorzeniona w Europie i decydująca o tożsamości Europejczyków jest tradycja judaistyczno-chrześcijańska i dlatego ona właśnie najbardziej nas interesuje. Niemniej nie wolno jednak wykluczać wpływów innych tradycji, a zwłaszcza muzułmańskiej, obecnej szczególnie w Europie Zachodniej. Należy jednak brać po uwagę fakt, że sprawia ogromne trudności zastosowanie tych sa-

<sup>18</sup> Por. tamże.

<sup>19</sup> Por. H. Skorowski, *Wiara a etos chrześcijanina*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3 (1988), s. 73–89; por. tenże, *Prawo do regionalizmu jako podstawowe prawo osoby*, „Saeculum Christianum. Pismo Historyczno-Społeczne” 1 (1994), s. 189–204; por. Z. J. Zdybicka, *Religia i polityka*, Magazyn – SDK, 3–4–5 grudnia 1993, s. 6–11.

<sup>20</sup> Por. D. Hervieu-Leger, F. Garelli, S. Giner, S. Sarasa, J. A. Beckford, K. F. Daiber, M. Tomka, dz.cyt.

mych instrumentów metodologicznych i interpretacyjnych do badań relacji chrześcijaństwa ze współczesnością oraz islamu ze współczesnością.

Dostrzegając te trudności, można stwierdzić, iż pomimo wielu uwarunkowań obecności religijnej w poszczególnych krajach europejskich, religia nadal odgrywa istotną rolę w kształtowaniu tożsamości kulturowej Europy. Daje temu dowód Jan Paweł II w swojej Encyklice *Slavorum Apostoli*<sup>21</sup> wydanej z okazji 1100. rocznicy dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego. W odniesieniu do współczesności można powiedzieć, że to oddziaływanie religii na kulturę przejawia się obecnie w formach innych niż w przeszłości.

Poszukiwania indywidualnej i wspólnotowej tożsamości kultury europejskiej we współczesnych uwarunkowaniach określają także rolę i przeznaczenie religii w społeczeństwach ekonomicznie zaawansowanych. Przy bardziej wnikliwej analizie teza o niepohamowanym rozwoju europejskiej współczesności areligijnej i indyferentnej nie może być jednak w pełni potwierdzona. Religia chrześcijańska bowiem po historycznym okresie konfliktu stała się ważnym komponentem procesu postępu współczesnego i uczestniczy w nim jako protagonista.

Istniejące aktualnie formy krytycznej postawy Kościołów europejskich w stosunku do życia współczesnego, tj. do wyników nauki i technologii, stosunku między państwem, rynkiem a społeczeństwem cywilnym, podziałów między narodami bogatymi a biednymi oraz do samej wartości osoby ludzkiej, wynikają z pozytywnej roli, jaką powinna spełniać religia w wychowaniu zdrowego moralnie społeczeństwa. Krytyka ta przebiega wewnątrz dialogu religii ze współczesnością i jest ukierunkowana na konstruktywne i lepsze określenie cech współczesności. Takim głosem krytycznym, a zarazem konstruktywnym i pozytywnym w ramach procesów gospodarki rynkowej, jako istotnej części współczesności, jest społeczna encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus*<sup>22</sup>.

Ten wzajemny stosunek religii do współczesności doprowadził do ważnych mentalnościowych zmian w sposobach przeżywania wiary przez wierzących Europejczyków. Zmiany dotyczą również faktu wpływu współczesności na sposoby wyrażania się religii, takie jak: istotna redukcja praktyk religijnych i związane z tym krytyczne podejście do bardziej technicznie przedstawianych dogmatów oraz specyficznych przepisów moralnych Kościoła. Ma to także określony zarówno negatywny, jak również i pozytywny wpływ na życie i organizację Kościoła oraz na społeczny i kulturowy wymiar wspólnot chrześcijańskich.

W kontekście tych uwarunkowań dostrzega się rolę Kościoła na terenie życia publicznego, a szczególnie życia politycznego i instytucjonalnego poszczególnych społeczeństw europejskich. W tym zakresie widać ponadto znaczenie wypowiedzi Kościoła w debatach na tematy legislacyjne, które wymagają odniesienia się do wartości etycznych. Te pytania natury etycznej państwa europejskie

<sup>21</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum Apostoli* (1985), tekst polski, Watykan 1985.

<sup>22</sup> Tamże, s. 4–30

stawiają sobie w kwestii innowacji naukowych i technologicznych, jak również spraw związanych z ochroną środowiska. We wszystkich krajach europejskich rola Kościołów jest znacząca i nie tylko akceptowana, ale nawet wprost wymagana dla zdrowia organizmów państwowych i rozwoju kulturowego społeczeństw<sup>23</sup>.

Na podstawie badań socjologiczno-etyczno-religijnych można wnioskować o chrześcijańskiej tradycji kultury europejskiej i w tym świetle rozumieć słowa Jana Pawła II o chrześcijańskich korzeniach Europy<sup>24</sup>.

Ma to również znaczenie w dialogu o obecności wartości chrześcijańskich w życiu publicznym. Ta dyskusja dotyczy zarówno spraw legislacyjnych w odniesieniu do zapisu wartości chrześcijańskich w konstytucji demokratycznego państwa prawnego, jak również ich obecności w całej kulturze narodowej. Wydaje się, że tysiącletnia historia chrześcijaństwa na ziemiach polskich i jego istotny udział w tworzeniu się państwowości polskiej oraz pomoc w zachowaniu tożsamości narodowej przez całe wieki współistnienia państwa i Kościoła, mogą być najlepszym kluczem do zrozumienia samej dyskusji oraz do wyciągnięcia odpowiednich wniosków na przyszłość w celu zagwarantowania właściwego rozwoju kulturowego państwa i narodu polskiego.

## 2.2. Dekadentyzm kultury zachodnioeuropejskiej

Kultura europejska przeżywa w dobie obecnej kryzys wartości. Pochodzi on przede wszystkim z zanegowania transcendentnego charakteru osoby ludzkiej, a tym samym prowadzi do podcięcia korzeni moralnego wymiaru człowieka. W cywilizacji zachodniej ten problem istnieje z racji na wysoki stopień rozwoju materializmu praktycznego i związanego z nim konsumpcyjnego stylu życia.

Krytykę tego zjawiska podejmował także nurt „filozofujący” liberałów, którego klasycznym przedstawicielem w osatnich latach był Raymond Aron. Jego obrona dekadentycznej Europy zmierzała do podkreślania pozytywnej roli cywilizacji zachodniej jako jedynej możliwości praktycznego wdrożenia zasad społecznej gospodarki rynkowej i demokratycznego ustroju społeczno-politycznego. Negatywne aspekty – zdaniem wielu krytyków społecznych układów w kulturze zachodnioeuropejskiej – pojawiające się w tej cywilizacji, są w stanie doprowadzić do faktycznego jej dekadentyzmu.

Aron, stając w obronie tak przedstawianej kultury europejskiej, narażonej na upadek, stoi jednak na stanowisku, że system społeczny zachodni jest przez więk-

---

<sup>23</sup> Por. D. Hervieu-Leger, F. Garelli, S. Giner, S. Sarasa, J. A. Beckford, K. F. Daiber, M. Tomka, dz.cyt.; por. H. Juros, *Kościół – Kultura – Europa*, Lublin–Warszawa 1997.

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, *Nowe przymierze...*, s. 16–19; por. *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowoeuropejskie. Śladem Trzeciej Pielgrzymki Jana Pawła II*, M. Radwan, T. Styczeń, (red.), Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1988; por. J. Koperek, *Wiara w kulturze europejskiej*, „Widoki. Pismo Społeczno-Kulturalne” 6 (1994), s. 10–11.

szość ludzi akceptowany. Jego zdaniem byłoby społeczną utopią oczekiwać i dążyć do innych rozwiązań, m.in. takich, jak np. rozwiązania socjalistycznego systemu społecznego. Niemniej uleczenie systemu zachodniego musi i powinno dokonać się – zdaniem Arona – przez uleczenie systemu wartości etycznych. Bez zasad moralnych nie można bowiem mówić o naprawie cywilizacji zachodnio-europejskiej, narażonej na relatywizm etyczny wynikły z konsumpcyjnego stylu życia i zanegowaniu w ten sposób prawdy o chrześcijańskich podstawach tej cywilizacji<sup>25</sup>.

Na potwierdzenie swej krytyki i zarazem prób uleczenia aktualnej sytuacji, Aron twierdził, że musi nastąpić odnowienie cnót obywatelskich w społeczeństwie nastawionym jedynie na wysoki stopień konsumpcji. Przejawia się to przede wszystkim w dążeniu do jak największego udziału w podziale dochodu narodowego państwa, nie zważającego na konieczność inwestowania w przyszłość społeczeństwa. Ta krótkowzroczna polityka społeczna – zdaniem Arona – jest zaprzeczeniem owych cnót obywatelskich, o których rozwoju w zdrowym społeczeństwie wypowiadał się już Arystoteles.

Poszukiwanie więc takich rozwiązań społecznych i ekonomicznych, które nie pomnażałyby jedynie wzrostu konsumpcji, ale również mobilizowałyby społeczeństwo do konkretnej pracy i powiększania dobrobytu dla siebie i innych, winno być w zdrowym społeczeństwie ambicją działań prorynkowych. Tylko wtedy nastąpić może prawdziwy rozwój ekonomiczny społeczeństwa. Wolność i konkurencyjność, w ramach systemu demokratycznego, w ekonomii i polityce jest warunkiem decydującym o rozwoju kraju. Ciągłe jednak istnieje potrzeba podkreślenia, w myśl encykliki społecznej Pawła VI *Populorum progressio*, że wspomniany rozwój państwa i narodu mierzy się nie tylko rozwojem ekonomicznym, ale przede wszystkim wszechstronnym rozwojem osoby ludzkiej, tworzącej dane społeczeństwo. Jan Paweł II, nawiązując do etyki personalistycznej, ten aspekt konieczności uzdrawiania cywilizacji i kultury europejskiej przez wprowadzanie w życie społeczne Europy zasad etycznych, podejmuje w swoich oficjalnych dokumentach pastoralnych, jak encykliki, listy pasterskie czy homilie do wiernych katolickich i przemówienia na forum organizacji do spraw kultury i polityki. Szczególny wyraz troski Kościoła o trwałość cywilizacji europejskiej dawali ostatni papież, którzy podejmowali często zagadnienie potrzeby wprowadzenia w życie cywilizacji miłości. Stanowiło to także częsty temat wypowiedzi papieża

---

<sup>25</sup> Autor zawarł wykładnię swoich poglądów w następujących pracach: R. Aron, *Widz i uczestnik: z Raymondem Aronem rozmawiają Jean-Louis Missika i Dominique Wolton*, tłum. A. Zagajewski, *Czasy i ludzie* 2, „Polonia”, London 1984; tenże, *Mémoires*, Paris 1983; tenże, *Introduction à la Philosophie de L'Histoire*, Paris 1981; tenże, *In Defence of Decadent Europe*, Stephen Cox 1979; tenże, *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy 1965; tenże, *Koniec wieku ideologii*, Paryż 1956; tenże, *Démocratie et totalitarisme*, Paris 1965; tenże, *Die industrielle Gesellschaft. 18. Vorlesungen*, Fischer Bucherei 1964; tenże, *L'editorialiste*, „Commentaire” 28–29/1985; zob. także *History, Truth, Liberty. Selected Writings of Raymond Aron*, F. M. Draus (editor), The University of Chicago Press 1985; por. tenże, *Raymond Aron*, „Aneks. Kwartalnik Polityczny”, 29–30 (1983), s. 197–206.

Pawła VI. Jan Paweł II mówił o tym dobitnie podczas wizyt w UNESCO, organizacji światowej powołanej do popierania rozwoju kultury w jej wszechstronnym wymiarze. Podstawowym wymiarem kultury jest człowiek powołany do rozwoju własnej osobowości poprzez formację sumienia przez wspieranie wartości moralnych i religijnych. Ten antropologiczno-etyczny aspekt kultury ogólnoludzkiej, a także jej chrześcijańskiego wymiaru jest – zdaniem Jana Pawła II – drogą do uzdrowienia kultury europejskiej narażonej na dekadentyzm.

Związek, jaki ujawnia się w stanowisku Arona i w wypowiedziach Kościoła na temat obrony cywilizacji i kultury europejskiej przez wychowanie do wartości etycznych, jest jeszcze jednym punktem stycznym dwóch systemów etycznych: personalistycznego i liberalnego, choć przede wszystkim w jego nurcie niedogmatycznym, a szukającym podbudowy filozoficznej w wymiarze metafizycznym i religijnym. Społeczne nauczanie papieskie dotyczące kultury europejskiej wyraża dążenie do jedności, pomimo podziałów na Wschód i Zachód. Symbolami tej jedności są charyzmatyczni apostołowie Cyryl i Metody, którzy do kultury wschodnioeuropejskiej wnieśli pierwiastek wiary chrześcijańskiej. Dzięki swej działalności wnieśli „decydujący wkład w budowę Europy nie tylko jako wspólnoty wiary chrześcijańskiej, ale także jako organizmu państwowego i kulturowego”<sup>26</sup>. Charyzmat Cyryla i Metodego polegał na budowaniu duchowego pomostu między tradycją wschodnią a zachodnią, które łączą się w jedną wielką Tradycję Kościoła powszechnego i zarazem w jedną chrześcijańską kulturę europejską<sup>27</sup>. Jan Paweł II określa tego rodzaju jedność jako spotkanie w prawdzie i miłości, które „nie jest ani wchłonięciem ani fuzją”<sup>28</sup>.

Wszelkiego rodzaju zamknięcie się kultury regionalnej w sobie, bez otwarcia i uwrażliwienia na inne, jest zamknięciem narażającym siebie na niebezpieczeństwo zubożenia. Zdaniem Jana Pawła w dzisiejszej Europie, jak i w całym świecie, nie istnieje inna szansa przezwyciężenia wszelkich napięć, kryzysów, rozłamów czy antagonizmów, które prowadzą do zniszczenia życia i wartości, jak tylko poprzez budowę jedności i komunii w Kościele i społeczeństwie. Dokonuje się to dzięki otwartości ducha ku ludziom, wzajemne zrozumienie, gotowość współpracy przez wspólną wymianę dóbr kulturalnych i duchowych. To dążenie zmierza do uczynienia na całym globie ziemskim życia ludzkiego prawdziwie godnego człowieka<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum Apostoli”*, nr 27, s. 38.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie podczas ekumenicznego spotkania w bazylice św. Mikołaja w Bari* (26 lutego 1984 r.), nr 2, „Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, VII, 1, 1984, s. 532.

<sup>29</sup> Por. *Encyklika „Slavorum Apostoli”*, nr 27, s. 38–39; por. *Ewangelia i kultura...*, por. S. Nagy, *Ewangelia a kultura w ujęciu Encykliki „Slavorum Apostoli”*, w: tamże, s. 106–118; por. M. A. Krąpiec, *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej wspólnego dziedzictwa narodów Europy*, w: tamże, s. 284–302.



Zupełnie nie współbrzmi z tymi nadziejami Papieża stanowisko liberalne w sprawie współpracy Zachodu ze Wschodem. Obrazowo daje temu wyraz dialog, w którym D. Wolton zadaje pytanie: „Co my Europejczycy, ludzie Zachodu, możemy zrobić dla krajów Europy Wschodniej?”<sup>30</sup>. Otrzymuje on następującą odpowiedź od R. Arona: „Możemy utrzymywać z nimi stosunki handlowe, możemy ofiarować im nasze błogosławieństwo, dodając zarazem: jeśli tylko będziecie mieli kłopoty, nie liczcie na nas”<sup>31</sup>.

Można sądzić, że ten stosunek do jedności Europy jest podyktowany założeniami liberalnego systemu wartości, w którym liczy się na pierwszym miejscu efekt i skuteczność działania z korzyścią dla działającej osoby. Z innych stwierdzeń wyjaśniających takie stanowisko, należy wziąć pod uwagę liberalną zasadę wolności i samodzielności osób w osiąganiu własnych celów. Osoby te zmiierzają do dobrobytu w różnych płaszczyznach życia indywidualnego i społecznego. Trudno jest tu mówić o zasadzie solidarności głoszonej przez Papieża Jana Pawła II w *Sollicitudo rei socialis* oraz w innych jego encyklikach społecznych.

Pojęcie wolności formalnej, respekt dla pluralizmu i otwartości wraz z empirycznym nastawieniem w analizie i praktyce, stanowi charakterystyczny dla filozofii liberalnej styl myślenia. Jest on równocześnie określany jako najbardziej instruktywny dla polityki. Tak pojęty liberalny system wartości, z jego główną zasadą wolności, prowadzi do określonego wzoru działania publicznego, który nakazuje większą troskę o dobro indywidualne, absolutyzując je i stawiając ponad dobro wspólne.

W tym kontekście można mówić o zagrożeniach cywilizacji zachodniej. Na tyle są one realne, o ile nie ma w niej otwartości na los i kulturę cywilizacji wschodniej. Wizja przyszłej zjednoczonej Europy napotkać może w tym punkcie na niemożliwą do pokonania barierę zamknięcia się na ludzi potrzebujących pomocy. Ten wymiar współpracy mógłby być równocześnie nastawiony na korzystanie z ich duchowego dorobku i dziedzictwa kulturowego. Nauka społeczna Kościoła, głosząc zasadę solidarności międzyludzkiej, przy partnerskim podejściu osób do siebie nawzajem, szuka rozwiązań z korzyścią dla całej wspólnoty międzynarodowej, a za cel stawia dobro wspólne wszystkich obywateli i mieszkańców jednoczącej się Europy.

## ZAKOŃCZENIE

Przemiany kulturowe dokonujące się aktualnie w krajach Europy Środkowo-wschodniej wpływają decydująco na całokształt życia społecznego, politycznego, a nawet ekonomicznego. Biorąc pod uwagę – z personalistycznego punktu widze-

<sup>30</sup> R. Aron, dz.cyt., s. 175.

<sup>31</sup> Tamże.

nia – fakt, że podmiotem kultury jest osoba ludzka, należy stwierdzić, że kultura jest równocześnie nośnikiem wartości etycznych. Oznacza to, że na społeczne postawy ludzkie, które decydują o przemianach we wszystkich sferach życia człowieka, w sposób istotny wpływa jego wychowanie i formacja etyczna, które dokonują się w określonym środowisku kulturowym.

Pomimo doświadczeń Europy Środkowowschodniej, wynikających z totalitaryzmu marksistowskiego, przemiany ustrojowe w tych krajach mogły dokonać się przede wszystkim w wyniku obrony praw człowieka. Po raz kolejny w doświadczeniu tych krajów dostrzega się więc konieczność ich obrony. Nauczanie społeczne Kościoła zmierza do tego, aby w poszanowaniu godności człowieka dostrzegać podstawowy warunek sprawiedliwości społecznej. To nauczanie, stawiając człowieka w centrum swoich zainteresowań, przestrzega jednoznacznie przed popełnieniem jakiegokolwiek błędu antropologicznego, którego konsekwencje są przenoszone na życie społeczne, polityczne, ekonomiczne i kulturowe. Zachowanie w życiu społecznym-politycznym-ekonomicznym i kulturowym chrześcijańskich wartości etycznych pozwala uniknąć tego błędu. Równocześnie chrześcijańska aksjologia, będąc fundamentem kultury europejskiej, prowadzi do jedności całej Europy.

**Nota o Autorze:** ks. dr **JERZY KOPEREK** – pracownik naukowy Instytutu Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zajmuje się problematyką państwa i współczesnych demokracji.

**Słowa kluczowe:** Europa, demokracja, integracja, kultura.

KS. HENRYK SKOROWSKI SDB

## SAMORZĄD TERYTORIALNY ŹRÓDŁEM DYNAMIZMU WSPÓLNOTY I OSOBY LUDZKIEJ

### WSTĘP

Problem samorządu terytorialnego w myśli społecznej Kościoła należy widzieć w szerszym kontekście, jakim jest organizacja życia społeczno-politycznego. Organizacja ta domaga się funkcjonowania m.in. zasad: organicznej budowy społeczności państwowej, czyli zasady pluralizmu państwowego, decentralizacji władzy państwowej, demokracji. Zasady te, jak stwierdza Cz. Strzeszewski, domagają się: „wieloaspektowej organizacji społecznej, powstawania pomiędzy jednostką a państwem szeregu społeczności pośrednich: zawodowych (korporacje), terytorialnych (samorząd terytorialny), klasowych (związki zawodowe), oświatowych (szkolnictwo prywatne), kulturowych (stowarzyszenia kulturalne); rezygnacja ze strony państwa z części swych uprawnień na rzecz niższych społeczności; szerokiego udziału faktycznego społeczeństwa w rządach krajem”<sup>1</sup>. Oznacza to, że w obrębie państwa mogą i faktycznie powinny funkcjonować wieloraki społeczności. Samo zaś państwo jest nie jedyną, ale naczelną społecznością stojącą na czele wielu innych społeczności niższego rzędu. Co więcej, społeczności te muszą mieć określony stopień autonomii i samorządności.

W świetle katolickiej nauki społecznej najbardziej właściwym, a jednocześnie najbardziej rozpowszechnionym systemem pluralizmu państwowego, decentralizacji władzy i demokracji jest funkcjonowanie żywych i autentycznych samorządów terytorialnych. Swym charakterem są one bowiem najbardziej zbliżone do państwa. Samorząd terytorialny, wieloraki w swych postaciach i formach, w myśl katolickiej nauki społecznej ma cechy naturalnoprawny, co w konsekwencji oznacza, iż jest on po prostu odtworzeniem i utrwaleniem naturalnej ewolucji historycznej rozwoju form uspołecznienia. Zdaniem Cz. Strzeszewskiego: „dzięki

---

<sup>1</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 514–515.

niemu zostają złączone całym szeregiem społeczności pośrednich dwie społeczności zasadnicze, naturalne i konieczne, jakimi są rodzina i państwo”<sup>2</sup>.

Zagadnienie samorządu terytorialnego w katolickiej nauce społecznej jest bardzo szerokie. Jak wiadomo z wcześniejszych stwierdzeń, w świetle katolickiej nauki społecznej samorząd terytorialny jest najwłaściwszym sposobem pluralizmu państwowego, decentralizacji władzy, demokracji. Wszystkie trzy zagadnienia wiążą się bezpośrednio z zagadnieniem podmiotowości społeczeństwa, a tym samym także jednostki ludzkiej. W tej też sferze wydaje się ujawniać podstawowe znaczenie samorządu terytorialnego. To zagadnienie stanie się przedmiotem niniejszej refleksji.

### 1. POJĘCIE SAMORZĄDU TERYTORIALNEGO

Co w świetle katolickiej nauki społecznej mieści się w pojęciu samorządu terytorialnego? Zdaniem Cz. Strzeszewskiego ma on trzy zasadnicze cechy: łączy wszystkich mieszkańców danego terytorium, co nadaje mu charakteru powszechności; jego celem jest dobro ogólne ludności zamieszkałej na jego terytorium, co nadaje mu charakteru wszechstronności; ma władzę, która może domagać się posłuszeństwa<sup>3</sup>.

Podstawowym zatem elementem samorządu terytorialnego jest jednostka tego samorządu. I chociaż istnieje różnica w sposobie jej konstruowania „określa się ją bądź jako szczególny związek (korporację) osób stale zamieszkałych na określonym obszarze (ujęcie podmiotowe), bądź jako prawnie wyodrębnioną jednostkę podziału terytorialnego, oczywiście wraz z zamieszkałą na niej ludnością (ujęcie przedmiotowe)”<sup>4</sup>, tak ogólnie przez samorząd terytorialny katolicka nauka społeczna rozumie obligatoryjne zrzeczenie mieszkańców danego obszaru wraz z pochodzącą z wyboru radą, będącą organem ich reprezentującym<sup>5</sup>. Tak ujmowany w swej istocie samorząd terytorialny może powstawać na różnych poziomach. Na szczeblu najwyższym przybierać może charakter autonomii wielkich okręgów terytorialnych, która łączyć się może z autonomią narodowościową, etniczną i regionalną. Niższe szczeble samorządu mogą ujawniać się w autonomii powiatów, gmin, wsi. Odpowiednie szczeble samorządu miejskiego to: miasto, dzielnica, osiedle itp.

Zaprezentowana pokrótce koncepcja i ujęcie samorządu terytorialnego, tak jak funkcjonuje ona w katolickiej nauce społecznej, każe z kolei zapytać o jego

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 520.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 528.

<sup>4</sup> L. Mażewski, *Ku samorządowi terytorialnemu*, „Pomerania. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” 9 (1989), s. 24.

<sup>5</sup> Por. H. Galus, *Powrót do samorządów*, „Pomerania. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” 3 (1989), s. 15.

najgłębsze podstawy, a więc racje usprawiedliwiające jego istnienie w ramach społeczności państwowej.

Katolicka nauka społeczna, wychodząc z określonej koncepcji społeczeństwa, uznaje, iż jego prawidłowa egzystencja i normalny rozwój oraz funkcjonowanie domaga się oparcia całego życia społecznego na określonych zasadach<sup>6</sup>. Fundamentalna z nich jest zasada personalizmu. Personalizm, jako zasada życia społecznego, to zasada, która określa, definiuje i zabezpiecza takie funkcjonowanie społeczeństwa, aby osoba w swej godności mogła być zabezpieczona i uszanowana. Tę też zasadę personalizmu należy uznać za podstawę i rację usprawiedliwiającą funkcjonowanie samorządu terytorialnego. Idąc jednak konsekwentnie dalej, należałoby w tym miejscu zapytać o ostateczne źródło tej zasady, która w myśli katolickiej nauki społecznej jest podstawową zasadą życia społecznego, a tym samym usprawiedliwiająca także faktyczne istnienie i funkcjonowanie samorządu terytorialnego.

Nie ulega wątpliwości, że źródłem tej zasady nieodzownej do właściwego funkcjonowania społeczeństwa jest personalistyczna koncepcja samego społeczeństwa. Najogólniej rzecz ujmując, personalistyczna koncepcja społeczeństwa zakłada nie tylko fakt, że w całokształt życia społecznego „wpisany” jest zawsze człowiek – osoba i że wszystkie procesy historyczno-kulturowo-polityczne, które dotyczą społeczeństwa, mają swoje odniesienie do człowieka, ale oznacza fakt, że osoba jest po prostu ostatecznym i podstawowym podmiotem społeczności. Personalistyczna koncepcja społeczności zakłada i uznaje zatem, że jedynym bytem osobowym jest człowiek. Społeczność zaś jest tylko rzeczywistością porządku, a więc bytem istniejącym przez i dla człowieka<sup>7</sup>. Koncepcja ta wyraża prawdę o pierwszeństwie i autonomii człowieka w życiu społecznym, tzn. ramy społeczności są przestrzenią stawania się i realizacji człowieka – osoby.

Zatem należy wnioskować, że zasada personalizmu, jako naczelna i podstawowa zasada właściwie funkcjonującego społeczeństwa, jest prostą konsekwencją personalistycznej koncepcji samego społeczeństwa, a więc społeczeństwa, które jest przez człowieka i dla człowieka. Oznacza to w konsekwencji, że najbardziej teoretyczną i najgłębszą podstawą samorządu terytorialnego jest człowiek w swej godności. To właśnie godność osoby domaga się oparcia życia społecznego na zasadzie personalizmu jako najwyższej zasadzie i najwyższej racji porządkującej cały system społeczny na miarę wielkości człowieka, która to z kolei zasada mieści w sobie zasady bardziej szczegółowe, w tym m.in. zasadę pluralizmu. Tak bowiem rozumiana zasada personalizmu, której szczegółową zasadą jest zasada pluralizmu, umożliwia stworzenie takich struktur, w których osoba ludzka jest uszanowana w swej godności i ma możliwość pełnego rozwoju.

Za najgłębszą zasadę teoretyczną, za najgłębszą podstawę samorządu terytorialnego należy uznać samego człowieka w jego godności. Ta godność domaga

<sup>6</sup> Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 165.

<sup>7</sup> Por. Cz. Strzeszewski, dz.cyt., s. 512.

się ułożenia życia społecznego opartego na takich zasadach, które umożliwić będą funkcjonowanie szerokiego wachlarza społeczności, w których osoba ludzka odnajduje swój „przydział” i może realizować swoją twórczą podmiotowość. Katolicka nauka społeczna widzi zatem najgłębsze podstawy samorządu w płaszczyźnie antropologiczno-personalistycznej.

## 2. SAMORZĄD TERYTORIALNY FORMĄ UPODMIOTOWIENIA SPOŁECZNOŚCI

Tak rozumiany samorząd terytorialny, gruntujący się na antropologiczno-personalistycznych podstawach, jest rzeczywistą szkołą i formą upodmiotowienia społeczności lokalnej. Podejmując zagadnienie upodmiotowienia społeczności lokalnej, dotykamy ogólnego zagadnienia, jakim jest pojęcie podmiotowości bytu społecznego. Ponieważ zagadnienie podmiotowości poszczególnych bytów społecznych znajduje się współcześnie w centrum wielorakich zainteresowań, w tym miejscu ograniczyć wypada się zatem do kilku podstawowych tez w tej materii.

Przede wszystkim wyjść należy od ogólnej tezy, że społeczeństwo w myśl katolickiej nauki społecznej jest zawsze bytem realnym. Nie jest ono co prawda ani bytem substancjalnym, ani bytem osobowym, niemniej faktycznym, rzeczywistym i realnym, który odgraniczyć należy od innych rodzajów bytu<sup>8</sup>. Dotyczy to wielorakich bytów społecznych. Każdy z nich jest zawsze realnym bytem społecznym. Podkreślenie tego faktu ma z kolei istotne znaczenie w sferze analizowanego zagadnienia podmiotowości. Dzięki bowiem owej bytowej realności każda społeczność przekształca się ostatecznie w podmiot specyficznego, zgodnego z jej naturą działania<sup>9</sup>.

W świetle tych stwierdzeń rysuje się wyraźnie obraz podmiotowości bytu społecznego. Jest to specyficzna podmiotowość. Pomijając bardziej szczegółowe analizy w tej materii, ogólnie należy skonkludować, że podmiotowość bytu społecznego akcentuje i wydobywa ideę jego realności w istnieniu, godności i odpowiedzialności w sferze działania, wreszcie ideę autonomii w ramach życia społecznego.

Powyższe stwierdzenia dotyczące ogólnie rozumianej podmiotowości bytu społecznego odnieść także należy do społeczności lokalnej i terytorialnej. Dzięki swojej bytowej realności jest ona określoną społecznością przekształcającą się w podmiot specyficznego zgodnego z naturą działania. Oznacza to, że pojęcie podmiotowości społeczności terytorialnej akcentuje idee jej realności w istnieniu i działaniu, idee jej godności i odpowiedzialności w podejmowaniu decyzji i działaniu, wreszcie idee suwerenności w znaczeniu społecznym, ekonomicznym i kulturowym. Prawdziwa zatem podmiotowość społeczności terytorialnej to możliwość swobodnego jej istnienia i działania w ramach społeczności państwowej, a

<sup>8</sup> Por. J. Majka, dz.cyt., s. 270.

<sup>9</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982, s. 280.

także autentycznego stanowienia o sobie we wszystkich płaszczyznach codziennej egzystencji. Oznacza to, że podmiotowość społeczności terytorialnej niejako z „natury” domaga się zagwarantowania i stworzenia warunków urzeczywistnienia swej podmiotowości. A ponieważ realizacja własnej podmiotowości jest możliwa tylko i wyłącznie, z jednej strony, w sferze autonomii i wolności, z drugiej zaś strony aktywnej działalności, chodzi ostatecznie o stworzenie takich struktur polityczno-społeczno-gospodarczych, które gwarantować będą faktyczną autonomię społeczności terytorialnej jako warunku realizacji podmiotowości, jak i płaszczyznę działania, dzięki której owa podmiotowość może być realizowana. Wydaje się, że w dobie dzisiejszej, dobie globalizujących i unifikujących tendencji, samorząd terytorialny, zabezpieczając sferę autonomii oraz sferę aktywnej działalności, pozwala społeczności lokalnej realizować i urzeczywistniać swoją bytową podmiotowość. Należy to bliżej przeanalizować.

Wspomniano powyżej, że zagadnienie realizacji przez społeczność terytorialną własnej bytowej podmiotowości jest możliwe tylko i wyłącznie z jednej strony w sferze autonomii, z drugiej zaś strony w płaszczyźnie aktywnej działalności. Zatrzymajmy się przy pierwszym elemencie tego twierdzenia, a mianowicie, że społeczność może realizować własną podmiotowość tylko i wyłącznie w sferze faktycznej autonomii.

Autonomia, jako możliwość stanowienia o sobie w różnych płaszczyznach, jest formą istnienia każdego bytu społecznego. Społeczność lokalna musi mieć zatem zagwarantowaną możliwość korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji państwowej. Tu wyraża się bowiem możliwość realizacji przez tę społeczność jej twórczej podmiotowości. Stąd na ile samorząd terytorialny umożliwia społeczności lokalnej realizację jej podmiotowości, jest ostatecznie pytaniem, na ile gwarantuje on i zabezpiecza rzeczywistą autonomię w ramach struktur społeczności państwowej.

Problem ten jest mocno akcentowany i różnie ujmowany we współczesnej dyskusji<sup>10</sup>. W świetle poglądów wielorakich autorów samorząd terytorialny jawi się jako „przestrzeń” gwarantująca społeczności lokalnej rzeczywistą wolność. Czyni to niejako w dwóch wymiarach: z jednej strony poprzez wyzwolenie społeczności lokalnej, z drugiej strony poprzez rzeczywiste zagwarantowanie „wyzwolonej” społeczności możliwości korzystania z wolności i autonomii w konkretnych warunkach polityczno-społeczno-gospodarczych. W tym drugim wypadku samorząd stanowi po prostu podstawę możliwości korzystania z autonomii i niejako określa próg jej autentycznego urzeczywistnienia. Takie ujęcie domaga się krótkiego wyjaśnienia.

---

<sup>10</sup> Por. R. Dubos, *Pochwała różnorodności*, Warszawa 1986, s. 271; B. Synak, *Nowa etniczność*, „Pomerania. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” 8 (1987), s. 19–20; D. Tusk, *Królestwo ludzi wolnych*, „Pomerania. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” 5 (1986), s. 1–3.

Chcąc w pełni wyjaśnić, na ile samorząd terytorialny stwarza społeczności lokalnej rzeczywistą sferę wolności, trzeba sięgać do samej idei samorządu, a mówiąc bardziej precyzyjnie do idei, na której samorząd się fundamentuje. Jest to idea autonomii regionu. Idea ta ujawnia się w całej rozciągłości w relacji „centrum” – region. Nie ulega bowiem wątpliwości, że istnieje antagonizm między „centrum”, dążącym w różnej formie do ujednoczenia, centralizacji, egalitaryzacji, totalitaryzacji, a regionem dążącym do własnej autonomii i demokracji. W samorządzie chodzi zatem zawsze o autonomizację jednostki, jaką jest społeczność lokalna, nie w imię odrębności dla samej odrębności, ale w imię rzeczywistej autonomii i samorządności określonego obszaru. Stąd też współczesna refleksja samorządowa jest refleksją antyetatystyczną, a w szczególności antytotalitarną na rzecz rzeczywistej wolności regionu i demokratycznego zarządzania autonomicznych wspólnot<sup>11</sup>. Tu tkwi najgłębsza istota współczesnego samorządu. Wyraża się on w idei autonomii regionu w ramach współczesnego świata.

Przypomnienie zasadniczej idei, na której fundamentuje się współczesny samorząd, jest istotne do zrozumienia problemu oddziaływania samorządu na wolność społeczności lokalnej w formie jej wyzwolenia i zagwarantowania możliwości korzystania z wolności w ramach struktur państwowych.

Przede wszystkim samorząd fundamentujący się na idei autonomii regionu niejako „wyzwala”, tzn. uniezależnia to, co stanowi jego treść od szeroko pojętego uniformizmu i totalitaryzmu płynących ze strony władzy centralistycznej. Ponieważ treść regionu stanowi zarówno społeczność lokalna, jak i kultura, a także terytorium, stąd można powiedzieć, że jest to „wyzwolenie” i uniezależnienie konkretnej społeczności z społeczeństwa zatomizowanego, jej kultury z kultury masowej oraz określonego obszaru spośród przestrzeni, których rzeczywistych ram ze względu na wielkość trudno ogarnąć. W tym przede wszystkim sensie rozumieć należy twierdzenie, że samorząd terytorialny jest czynnikiem społecznej emancypacji<sup>12</sup>. Wydaje się, że jest on nie tylko czynnikiem emancypacji, ale sam w sobie jest rzeczywistym wyzwoleniem tych wartości, które tkwią w społeczności lokalnej z niebezpieczeństwa ich unicestwienia lub zagubienia w masie i anonimowości. W tym sensie zasadne jest stwierdzenie, że samorząd terytorialny jest wyzwoleniem społeczności lokalnej z różnych współczesnych form zniewolenia takich, jak: uniformizm, totalitaryzm, anonimowość, manipulacja. Najogólniej można powiedzieć, że jest on remedium na wielorakie współczesne niebezpieczeństwa, które niesie ze sobą życie społeczne.

Rzeczywiste oddziaływanie samorządu na wolność społeczności lokalnej ujawnia się także w sferze zagwarantowania tej społeczności możliwości realiza-

---

<sup>11</sup> Por. D. Tusk, *Spełnani w działaniu*, „Pomerania. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” 121 (1988), s. 14–16.

<sup>12</sup> Por. H. Hinz, *Karnowski a regionalizm jako forma emancypacji człowieka*, „Pomerania. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” 4 (1986), s. 1–2.



cji wolności w codziennej egzystencji. Problem ten należy widzieć także w sygnalizowanej tu idei autonomii regionu. Autonomia regionu, autonomiczne środowisko zabezpiecza i gwarantuje konkretnej społeczności lokalnej całą sferę podstawowych, naturalnych praw. Niekiedy ujmuje się to w ten sposób, że samorząd rewindykuje podstawowe wolności przysługujące w sposób naturalny określonym bytom społecznym<sup>13</sup>. W gruncie rzeczy chodzi zawsze o gwarancję przysługujących społecznościom lokalnym praw i rzeczywistej możliwości korzystania z nich. Prawa te można sprowadzić do dwóch kategorii.

Pierwszą z nich stanowią prawa wolnościowe. Jest to cały katalog szczegółowych wolności w płaszczyznach politycznej, społecznej, gospodarczej, kulturowej. To właśnie prawa wolnościowe, których przedmiotem są szczegółowe wolności w sferze podejmowania decyzji i zewnętrznego działania, stoją w służbie konkretnej wolności społeczności lokalnej. Niejako wprost gwarantują tej społeczności, jako społeczności bytowo wolnej, możliwość korzystania z wolności w różnych płaszczyznach. W tym sensie stanowią one jak gdyby próg autentycznej możliwości urzeczywistniania przez społeczność jej istotowej wolności, a tym bardziej możliwości urzeczywistniania siebie w swej podmiotowości.

Samorząd terytorialny, oprócz praw wolnościowych, gwarantuje także społeczności lokalnej całokształt praw społecznych. Cała treść tych praw wyraża się w możliwości korzystania, ale przede wszystkim tworzenia wielorakich dóbr nieodzownych społeczności lokalnej do jej godnej egzystencji. Do najważniejszych zaliczyć należy: korzystanie z wartości własnego środowiska, tworzenie i pomnażanie tych wartości, zarządzanie własnym regionem, korzystanie i tworzenie własnej kultury itp. Tak bardzo skrótowo scharakteryzowane prawa społeczne gwarantują społeczności lokalnej to wszystko, co nieodzowne do życia i egzystencji odpowiadającej godności tej społeczności. W gwarancji egzystencji godnej tej wspólnoty wyraża się także służebność praw społecznych wolności społeczności lokalnej. Można powiedzieć, że na tyle na ile prawa społeczne umożliwiają tworzenie i zabezpieczenie godnej egzystencji, na tyle też służą realizacji konkretnej wolności. Zależność jest tu jasna i logiczna. Trudno np. mówić o rzeczywistym korzystaniu z wolności przez określoną społeczność bez dysponowaniem przez nią środkami i dobrami materialnymi (własność dóbr materialnych). Powiedzieć należy wprost, że własność, którą dysponuje społeczność lokalna, jest bazą szeregu przejawów wolności w życiu społecznym, gospodarczym, kulturowym. Służebność praw społecznych wobec wolności społeczności lokalnej wyraża się zatem w ich funkcji. Zabezpieczając społeczności tej godne warunki egzystencji, służą urzeczywistnianiu konkretnej wolności. Są one po prostu społeczną koniecznością wolności. W odpowiedzi zatem na pytanie, w jaki sposób samorząd terytorialny stwarza społeczności rzeczywiste warunki korzystania z wolności,

---

<sup>13</sup> Por. E. Puzdrowski, *Wstęp do dyskusji o regionalizmie*, „Pomerania. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” 11 (1988), s. 1.

należy podkreślić, że zabezpiecza on społeczności lokalnej całą sferę podstawowych, naturalnych praw.

W kontekście przeprowadzonych powyżej analiz samorząd terytorialny jawi się jako „przestrzeń” gwarantująca społeczności lokalnej rzeczywistą autonomię i wolność. W sferze tak rozumianej służby wolności ujawnia się też oddziaływanie samorządu terytorialnego na możliwość urzeczywistnienia przez społeczność lokalną jej twórczej podmiotowości. Nie ma bowiem realizacji własnej podmiotowości poprzez konkretny byt społeczny, bez stworzenia mu rzeczywistej „przestrzeni” korzystania z wolności. Wolność ta stanowi warunek *sine qua non* tego, że konkretna społeczność w konkretnej rzeczywistości może realizować własną podmiotowość<sup>14</sup>.

Zagadnienie realizacji własnej podmiotowości przez byt społeczny stoi nie tylko w ścisłej relacji z wolnością, ale także z zagadnieniem aktywności i działania. Można nawet powiedzieć, że właśnie tu w sferze działania i dynamiki aktywności zasada się cała istota jej realizacji. Wolność i autonomia jest jedynie warunkiem tego, że w konkretnych warunkach byt społeczny może realizować własną podmiotowość. Sama jednak jej realizacja dokonuje się poprzez całą sferę aktywności i działania tej społeczności. Stąd też kwestia, na ile samorząd terytorialny umożliwi społeczności lokalnej realizację jej podmiotowości jest pytaniem, na ile gwarantuje on tej wspólnocie rzeczywistą przestrzeń manifestowania siebie w działaniu.

W wyjaśnieniu tego problemu należy wyjść od zasadniczego stwierdzenia, że dopiero na bazie autonomii i w sferze wolności, której doświadcza społeczność lokalna, możliwe jest tworzenie przez tę wspólnotę wielorakich struktur, w których ujawniać się będzie jej rzeczywista aktywność i działanie w regionie i na rzecz własnego regionu. Można zatem powiedzieć, że samorząd terytorialny, czyli samorządzenie się społeczności lokalnej, to nic innego jak manifestowanie przez tę społeczność jej bytowej dynamiki. Można wtedy mówić o wielorakich strukturach działania i aktywności: ekonomiczno-gospodarczej (chodzi o wielorakie formy działania przejawiające się w dążeniu do jak najlepszego gospodarowania i zagospodarowania własnego środowiska); społecznej (budzenie wielorakich inicjatyw społecznych); kulturowej (aktywność na rzecz ochrony dziedzictwa kulturowego regionu); politycznej (aktywność na rzecz autonomii regionu, zachowania wartości zagrożonych przez władzę centralistyczną i ujednoczenie, a także szeroko rozumianą działalność polityczną, której celem jest rozstrzyganie wszystkich spraw zbiorowości lokalnej dla dobra jej członków i całej wspólnoty)<sup>15</sup>.

Pomijając bardziej szczegółowe analizy w tej materii, stwierdzić należy, aktywność społeczności lokalnej możliwa jest dzięki samorządowi, to szeroki wachlarz działań zmierzających z jednej strony do aktywizacji wszystkich sił i war-

<sup>14</sup> Por. J. Majka, dz.cyt., s. 161.

<sup>15</sup> Por. H. Galus, *Podmiotowość*, „Pomerania. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” 12 (1986), s. 2.

tości własnego środowiska, z drugiej zaś strony do maksymalnie możliwego unowocześnienia i ubogacenia życia własnej dzielnicy we wszystkich możliwych zakresach i płaszczyznach. Jest to zatem działanie w regionie i na rzecz regionu.

Samorząd terytorialny poprzez struktury, które stwarza i zabezpiecza dla działalności wspólnoty miejscowej, sam w sobie oznacza zatem uczestnictwo i partycypację, odpowiedzialność i demokratyczny sposób rządzenia środowiskiem. W ten sposób należy ujmować oddziaływanie samorządu terytorialnego na możliwość realizowania przez społeczność lokalną jej dynamizmu w działaniu.

W podsumowaniu analiz niniejszego punktu podkreślić należy, że samorząd terytorialny jest szkołą upodmiotowienia społeczności lokalnej. Zabezpiecza on i gwarantuje miejscowej społeczności rzeczywistą jej autonomię i wolność w formie „wyzwolenia” z centralistycznych struktur i w formie zapewnienia wielorakich naturalnych praw wolnościowych i społecznych. Autonomia jest bowiem nieodzownym warunkiem realizacji przez społeczność lokalną jej bytowej podmiotowości. Podkreślić także należy, że samorząd, zabezpieczając rzeczywistą autonomię społeczności lokalnej, tym samym stwarza szeroką płaszczyznę ujawniania się faktycznej aktywności i dynamiki miejscowej społeczności. A ponieważ poprzez konkretne działanie, będące manifestacją bytowej dynamiki, społeczność realizuje siebie, można powiedzieć, że samorząd, dając społeczności taką możliwość, bezpośrednio służy urzeczywistnianiu jej bytowej podmiotowości.

### 3. SAMORZĄD TERYTORIALNY SZKOŁĄ UOBYWATELNIENIA JEDNOSTKI

Pełne znaczenie samorządu terytorialnego sięga dalej. Dotyczy ostatecznie samego człowieka, będącego w myśl katolickiej nauki społecznej podmiotem wszelkich społeczności, w tym także społeczności lokalnej. Samorząd ma także odniesienie do jednostki ludzkiej. Najogólniej twierdzenie to oznacza, że na płaszczyźnie upodmiotowienia społeczności lokalnej ujawnia się także aktywność, dynamika i zaangażowanie w życie własnego środowiska konkretnego człowieka. Upodmiotowiona społeczność lokalna umożliwia bowiem tworzenie tzw. instytucji obywatelskiej, która z kolei gwarantuje pełne uczestnictwo osoby ludzkiej w życiu publicznym. W ten sposób samorząd staje się szkołą uobywatelnienia jednostki. Problem ten wymaga przybliżenia.

W pierwszej kolejności należy krótko scharakteryzować pojęcie uobywatelnienia. Najogólniej można powiedzieć, że pojęcie uobywatelnienia to koncepcja uczestnictwa jednostki w życiu publicznym<sup>16</sup>. Oznacza to, że koncepcja ta zakłada, na bazie racjonalności i odpowiedzialności jednostki, postulat i gwarancję jej udziału i uczestnictwa w rozstrzyganiu podstawowych problemów życia społecz-

---

<sup>16</sup> Por. L. Mażewski, *Samorządność lokalna*, „Pomerania. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” 6 (1989), s. 5.

nego<sup>17</sup>. Uobywatelnienie zaś, najogólniej rzecz ujmując, oznacza uczestnictwo jednostki ludzkiej w szeroko rozumianym życiu publicznym. Tak rozumiane uobywatelnienie jest konsekwencją podmiotowości osoby i potrzeby realizacji tej podmiotowości. Podejmując ten problem, dotykamy istotnego zagadnienia, jakim jest pojęcie podmiotowości osoby. W tym miejscu ograniczymy się do kilku zasadniczych tez.

Ogólnie należy stwierdzić, że podmiotowość z jednej strony akcentuje godność osoby, jej autonomię, nienależenie do nikogo innego poza sobą samym. Uwydatnia więc pozycję osoby w otaczającej ją rzeczywistości. Z drugiej zaś strony ujmuje wewnętrzne doświadczenia i przeżycia człowieka, w którym odnajduje on swoje „ja”, jako tego, który siebie posiada i sobie panuje<sup>18</sup>. W pojęciu podmiotowości chodzi zatem nie tylko o metafizyczną obiektywizację człowieka jako podmiotu całej rzeczywistości, ale także o ukazanie człowieka jako podmiotu przeżywającego to, że jest podmiotem, tzn. swoją podmiotowość.

Człowiek – osoba ma zatem niezbywalne prawo do pełnej realizacji tak rozumianej podmiotowości. A ponieważ osoba realizuje swoją podmiotowość poprzez manifestowanie swej osobowej dynamiki, chodzi ostatecznie o stworzenie i zabezpieczenie odpowiedniej płaszczyzny, w której osoba będzie w pełni zaangażowana w wielorakie struktury działania. Osoba bowiem w działaniu, podejmowaniu decyzji, uczestniczeniu w życiu polityczno-społeczno-gospodarczym doświadcza, że jest podmiotem procesów toczącej się historii i tego wszystkiego, co ją otacza.

Pojęcie uobywatelnienia oznacza zatem stworzenie takich struktur w ramach życia społecznego, w których jednostka ludzka będzie miała pełną możliwość realizowania własnej podmiotowości. A ponieważ realizacja podmiotowości dokonuje się poprzez decydowanie, działanie i aktywność, chodzi o stworzenie takich struktur, które zapewnią będą osobie możliwość pełnego uczestnictwa w wielorakich dziedzinach życia publicznego.

Taką właśnie możliwość stwarza upodmiotowiona społeczność lokalna. To właśnie upodmiotowienie tej społeczności umożliwia kształtowanie tzw. instytucji obywatelskiej. Upodmiotowienie bowiem społeczności lokalnej to kształtowanie przez tę wspólnotę wielorakich działań na rzecz własnego środowiska. Mówiąc inaczej, na bazie autonomii i samorządzenia się społeczność lokalna tworzy wielorakie struktury, w których ujawnia się jej działanie, ale które także stają się przestrzenią aktywności i uczestnictwa konkretnej jednostki. W ten sposób następuje pełne i autentyczne uobywatelnienie, czyli autentyczne uczestnictwo osoby w różnych sferach rzeczywistości: politycznej, społeczno-gospodarczej, kulturowej.

---

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 5.

<sup>18</sup> Por. T. Styczeń, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 137.

Uobywatelnienie jednostki poprzez samorząd terytorialny, czyli uczestnictwo w wielorakich dziedzinach życia publicznego, przejawia się przede wszystkim w sferze politycznej. Jak twierdzi L. Mażewski: „Społeczność lokalna umożliwia intensywne i bezpośrednie uczestnictwo obywateli w życiu politycznym”<sup>19</sup>. Mówiąc o uczestnictwie w tej sferze, dotykamy zagadnienia aktywności politycznej jednostki.

Aktywność polityczna jednostki gwarantowana przez samorząd terytorialny ujawniać się może w dwóch niejako wymiarach. Pierwszy stanowi możliwość udziału jednostki w rozstrzygnięciu i decydowaniu o sprawach zbiorowości społecznej dla dobra jej członków i całej wspólnoty; udział w faktycznym sprawowaniu władzy w własnym regionie w jej kreowaniu i kontroli nad nią oraz określeniu jej zadań; możliwość sprawowania albo uczestniczenia w sprawowaniu władzy politycznej. Takie rozumienie aktywności politycznej oznacza zdaniem H. Galusa „że aktywność polityczna wyraża się nie tylko w afirmacji czegoś i współdziałaniu z jakąś siłą polityczną w ogóle czy w konkretnej sprawie, ale również nieafirmowaniu programów i posunięć, do których ma się zastrzeżenie, w nieuczestniczeniu w działaniach, które ocenia się negatywnie z punktu widzenia etycznego i społecznego w rezygnacji z funkcji i członkostwa w strukturach, do których pozytywnej roli nie ma się przekonania”<sup>20</sup>. Samorząd terytorialny jest rzeczywistą szkołą tak rozumianej aktywności politycznej.

Aktywność polityczna, gwarantowana przez samorząd terytorialny, ma także drugi wymiar. Jest to aktywność i działanie na rzecz zachowania wartości zagrożonych przez władzę centralistyczną, postęp, egalitaryzację, ujednoczenie<sup>21</sup>. Aktywność polityczna w tym wymiarze będzie zatem działaniem na rzecz autonomii i wolności jednostki oraz demokratycznego zarządzania własnym środowiskiem – regionem<sup>22</sup>. Tak rozumianej aktywności politycznej nie można jednak sprowadzać do zwykłej kontestacji niezadowolonych ze swych rządów obywateli. Aktywność ta jest ruchem politycznym pozytywnym i kreatywnym, a nie formą oczywistego buntu. Chodzi w niej bowiem o działanie na rzecz ochrony i zachowania wartości zagrożonych przez władzę centralistyczną.

Uobywatelnienie jednostki przez samorząd terytorialny ujawnia się także w płaszczyźnie społeczno-gospodarczej. Jest to po prostu aktywizacja osoby w tych dziedzinach. W dobie dzisiejszej coraz częściej podkreśla się, że zakorzenienie osoby w własnej lokalnej społeczności, a konsekwentnie dalej wyrastające na tej bazie poczucie odpowiedzialności za własne środowisko w syntezie z działaniem i aktywnością społeczności lokalnej, budzi u poszczególnych jednostek szerokie inicjatywy na rzecz własnego środowiska. Nie ulega wątpliwości, że oddziaływanie

<sup>19</sup> L. Mażewski, *Samorządność...*, s. 5.

<sup>20</sup> Tamże, s. 3.

<sup>21</sup> Por. D. Tusk, *Spętani...*, s. 14.

<sup>22</sup> Por. tamże.

samorządu na aktywność jednostki w sferze społeczno-gospodarczej należy widzieć w ogólnej, naturalnej, powszechnej potrzebie człowieka, jaką jest potrzeba „bycia u siebie”<sup>23</sup>. Czuć się zaś u siebie, to przede wszystkim mieć przekonanie o przynależności do określonego środowiska, które jest rzeczywiście moim środowiskiem, i które w całej swej strukturze odpowiada podstawowym moim potrzebom.

Tak rozumiane poczucie „bycia u siebie” jest ogromnie istotne w całej sferze uobywatelnienia człowieka w płaszczyźnie społeczno-gospodarczej. Daje ono bowiem osobie gwarancję świadomości bycia sobą. Człowiek jest i czuje się naprawdę sobą przede wszystkim „u siebie”, tzn. w tej przestrzeni, która jest prawdą jego, która przemawia do niego całą swoją strukturą. Można zatem powiedzieć, że doświadczenie bycia u siebie jest zawsze doświadczeniem bycia sobą, a więc tym, który tu żyje, działa, podejmuje decyzje. Chodzi tu o rzeczywistą integrację osoby ze środowiskiem społeczno-gospodarczym. Integracja ta z kolei pozwala jednostce ludzkiej na zrozumienie swoich obowiązków i zadań, a konsekwentnie dalej na faktyczne włączenie się w nurt życia tego środowiska w formie wielorakich działań. Rodzi się z ten sposób odpowiedzialność jednostki za własne środowisko. Pełna zaś odpowiedzialność osoby za własne środowisko to nic innego, jak faktyczna jej aktywność w sferze społeczno-gospodarczej. W praktyce oznacza to, że świadomość odpowiedzialności jednostki za własne środowisko w syntezie z rzeczywistą działalnością społeczności lokalnej inspiruje konkretną jednostkę i wyzwala jej liczne inicjatywy w płaszczyźnie społeczno-gospodarczej (troska o rozwój własnego regionu, dobre nim gospodarowanie, lepsze wykorzystanie miejscowych zasobów, troska o środowisko naturalne). Wszystko to oznacza, że jednostka w sposób rzeczywisty „zakorzeniona” przez samorząd w własnym środowisku lokalnym, w tym przede wszystkim we własnej upodmiotowionej wspólnoty lokalnej, jest wielorako przez nią aktywizowana i dynamizowana w sferze społeczno-gospodarczej. W ten sposób samorząd sam w sobie jest rzeczywistością budzącą w osobie jej wielorakie inicjatywy w formie tzw. patriotyzmu lokalnego.

Uobywatelnienie jednostki ludzkiej, czyli tzw. jej aktywizacja i uczestnictwo poprzez samorząd, ujawnia się także w sferze kulturowej. Chodzi tu przede wszystkim o aktywizację i działalność kulturową związaną ściśle z własnym regionem. Upodmiotowienie bowiem społeczności lokalnej przez samorząd terytorialny to możliwość samostanowienia tej wspólnoty także w płaszczyźnie szeroko rozumianej kultury. W ten sposób samorządzenie się społeczności lokalnej w tej materii stwarza konkretnej jednostce ludzkiej szeroki wachlarz jej zaangażowania i aktywności w tej materii. W praktyce oznacza to wielorakie inicjatywy osoby zmierzające do zachowania i kultywowania wartości własnej lokalnej i regionalnej kultury, do ciągłego jej ożywiania i wprowadzania w życie własnej społeczności, ale także społeczności większej. Nie można jednak całej sfery aktywności

---

<sup>23</sup> Por. D. H. Lawrence, *Studies in Classic American Literature*, London 1964, s. 5.

kulturowej jednostki sprowadzać tylko i wyłącznie do przechowywania tego, co zastane, do tworzenia skansenu. Jeśli w tym miejscu mówimy o aktywizacji w sferze kulturowej, to chodzi także o podkreślenie, że samorząd terytorialny inspirowe i pobudza człowieka do szerokich inicjatyw na rzecz własnej lokalnej kultury. Współdziałanie w tak pojętym tworzeniu kultury własnego środowiska jest także w najgłębszej swej istocie formą obywatelskiej odpowiedzialności, współuczestnictwem w życiu tegoż środowiska, partycypacji, tzn. formą uobywatelnienia jednostki ludzkiej. Ostatecznie zatem stwierdzić należy, że pełne uobywatelnienie osoby poprzez samorząd terytorialny, czyli uczestnictwo jednostki w wielorakich dziedzinach życia publicznego, przejawia się w kilku podstawowych sferach: politycznej, społeczno-gospodarczej, kulturowej. Są to podstawowe płaszczyzny życia publicznego.

### ZAKOŃCZENIE

W podsumowaniu podkreślić należy:

- Samorząd terytorialny jest formą upodmiotowienia społeczności lokalnej. Przede wszystkim zabezpiecza i gwarantuje miejscowej społeczności rzeczywistą jej autonomię i wolność w formie „wyzwolenia” z centralistycznych struktur społeczności państwowej i w formie zapewnienia wielorakich naturalnych praw wolnościowych i społecznych. Jest to sprawa istotna. Autonomia jest bowiem nieodzownym warunkiem realizowania przez społeczność jej bytowej podmiotowości. Można zatem powiedzieć, że samorząd, zabezpieczając autonomię, pośrednio służy realizacji podmiotowości. Wreszcie podkreślić należy, że samorząd, zabezpieczając autonomię społeczności lokalnej, tym samym stwarza szeroką płaszczyznę ujawniania się faktycznej aktywności i dynamiki. A ponieważ poprzez konkretne działanie społeczność realizuje siebie, można powiedzieć, że samorząd, dając społeczności taką możliwość, bezpośrednio służy urzeczywistnianiu jej bytowej podmiotowości.
- Samorząd lokalny jest rzeczywistą szkołą pełnego i autentycznego uobywatelnienia jednostki ludzkiej. Gwarantując bowiem społeczności lokalnej jej faktyczną podmiotowość, tworzy także „przestrzeń”, w której konkretna jednostka potrafi realizować własną bytową dynamikę i aktywność. Tu bowiem rozwija się przede wszystkim poczucie przynależności i „zakorzenienia” we własnym środowisku jako nieodzowny fundament działania i uczestniczenia w środowisku i na rzecz środowiska. Uczestnictwo i partycypacja zaś to nic innego jak faktyczne uobywatelnienie konkretnej jednostki w płaszczyznach politycznej, społeczno-gospodarczej, kulturowej. Zasadne jest zatem twierdzenie, że samorząd terytorialny jest szkołą autentycznego uobywatelnienia osoby we współczesnym życiu.

**Nota o Autorze:** Ks. prof. dr hab. **HENRYK SKOROWSKI SDB** – socjolog, politolog, znawca katolickiej nauki społecznej, pracownik UKSW, dziekan Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, kierownik Katedry Teorii Państwa i Polityki Międzynarodowej. W badaniach zajmuje się: prawami człowieka, teorią narodu, teorią państwa, teorią regionalizmu, wybranymi zagadnieniami problematyki międzynarodowej (wojna i pokój, zadłużenie międzynarodowe, wspólnota międzynarodowa i władza ogólnoświatowa).

**Słowa kluczowe:** samorząd terytorialny, wspólnota, osoba, podmiotowość, obywatelskość.



IRENEUSZ KRAŚ

## POLSKIE ROZWIĄZANIA W ZAKRESIE REZERW OBOWIĄZKOWYCH BANKÓW

### 1. WSTĘP

Polityka pieniężna prowadzona przez bank centralny jest jednym z czynników wpływających na warunki działalności bankowej. Podstawowym celem tej polityki jest kontrola podaży pieniądza w obiegu. Do najważniejszych narzędzi, za których pomocą bank centralny może oddziaływać na ilość pieniądza w obiegu, zaliczamy:

- 1) stopę rezerw obowiązkowych,
- 2) stopę redyskontową,
- 3) operacje otwartego rynku<sup>1</sup>.

### 2. ZAŁOŻENIA REZERW OBOWIĄZKOWYCH BANKÓW

Rezerwa obowiązkowa po raz pierwszy została zastosowana w Stanach Zjednoczonych w 1933 r., a w Wielkiej Brytanii w 1946 r. Stopa rezerw obowiązkowych jest to minimalny stosunek rezerw w gotówce w kasie banku i rezerw w banku centralnym do ogólnej sumy wkładów zgromadzonych w banku. Rezerwa obowiązkowa jest nieoprocentowana. Oznacza to, że banki komercyjne, oddając swoje pieniądze do depozytu w banku centralnym, nie otrzymują żadnych odsetek. Należy więc stwierdzić, że rezerwa obowiązkowa jest formą podatku, który bankowi centralnemu płać banki komercyjne. Banki komercyjne muszą utrzymywać rezerwę obowiązkową nie mniejszą, niż ustalił bank centralny. W przypadku nieodprowadzania rezerwy obowiązkowej banki komercyjne muszą płać odsetki.

---

<sup>1</sup> *Elementarne zagadnienia ekonomii*, R. Milewski red., Warszawa 1999, s. 350.

Wprowadzając rezerwę obowiązkową, kierowano się dwoma podstawowymi względami. Pierwszy z nich dotyczył zapewnienia wypłacalności banków komercyjnych, natomiast drugi to oddziaływanie banku centralnego na zdolność kredytową banków, a tym samym na wielkość pieniądza w obiegu. W obecnym czasie mniejszą rolę odgrywa postulat dotyczący zapewnienia wypłacalności banków komercyjnych, a coraz bardziej znaczącą rolę ma postulat drugi.

### 3. POLSKIE DOKUMENTY REGULUJĄCE REZERWY OBOWIĄZKOWE BANKÓW

Rezerwę obowiązkową w Polsce zaczęto stosować od 1989 r. na podstawie zapisu w Ustawie o Narodowym Banku Polskim, rozdział 6<sup>2</sup>. Jest ona najbardziej powszechnym narzędziem oddziaływania banku centralnego na system bankowy, stosowanym również w krajach Unii Europejskiej.

Obecnie w Polsce problematyka rezerw obowiązkowych jest uregulowana przez Ustawę o Narodowym Banku Polskim z 1997 r.<sup>3</sup>. Natomiast zgodnie z wymienioną wyżej ustawą Zarząd NBP ustala zasady i tryb naliczania i utrzymywania rezerw obowiązkowych, w tym rodzaje rachunków bankowych, których nie dotyczy obowiązek utrzymywania rezerw, a ponadto może określić wysokość zapasu gotówki w złotych, którego utrzymanie w kasach bankowych będzie równoznaczne z utrzymaniem rezerw w NBP. W celu realizacji tych zasad Zarząd NBP wydaje stosowne uchwały. Obecne zasady i tryb naliczania i utrzymywania przez banki rezerwy obowiązkowej określa Uchwała nr 64/2001 z 21 grudnia 2001 r.<sup>4</sup> i Uchwała 24/2003 z 21 sierpnia 2003 r.<sup>5</sup> Zarządu Narodowego Banku Polskiego. Natomiast stopa rezerwy obowiązkowej jest określona w Uchwale nr 20/2001 Rady Polityki Pieniężnej z 19 grudnia 2001 r.<sup>6</sup>.

### 4. ZASADY I TRYB NALICZANIA PRZEZ BANKI REZERWY OBOWIĄZKOWEJ

Rezerwę obowiązkową banków stanowi wyrażona w złotych część środków pieniężnych w złotych i walutach obcych zgromadzonych na rachunkach bankowych, środków uzyskanych ze sprzedaży papierów wartościowych oraz innych środków przyjętych przez bank podlegających zwrotowi, z wyjątkiem środków przyjętych od innego banku krajowego, a także środków przyjętych od banku

<sup>2</sup> Ustawa o NBP z 31 stycznia 1989 r. (Dz. U. nr 4, poz. 22)

<sup>3</sup> Ustawa o NBP z 29 sierpnia 1997 r. (Dz. U. nr 140, poz. 938)

<sup>4</sup> Dz. Urz. NBP nr 23 z 27 grudnia 2001 r., poz. 50.

<sup>5</sup> Dz. Urz. NBP nr 14 z 28 sierpnia 2003 r., poz. 22.

<sup>6</sup> Dz. Urz. NBP nr 23 z 27 grudnia 2001 r., poz. 48.

zagranicznego na podstawie umów zawartych przed dniem wejścia w życie ustawy lub środków pozyskanych z zagranicy na co najmniej dwa lata.

Podstawę naliczania rezerwy obowiązkowej za dany miesiąc stanowi średnia arytmetyczna stanów środków na koniec każdego dnia miesiąca. Do 31 stycznia 1999 r. banki mogły przyjmować za podstawę naliczania rezerwy obowiązkowej średnią arytmetyczną stanów środków na koniec pierwszej i drugiej dekady oraz na ostatni dzień miesiąca, za który nalicza się rezerwę. Rozwiązanie to było dla banków korzystniejsze niż przepisy obowiązujące obecnie. Jeszcze wcześniej banki naliczały rezerwę obowiązkową, przyjmując jako podstawę stan depozytów na koniec miesiąca<sup>7</sup>.

Rezerwa obowiązkowa jest odprowadzana przez banki komercyjne na rachunek NBP. Natomiast banki spółdzielcze utrzymują rezerwę obowiązkową w banku, z którym są zrzeszone. Bank zrzeszający utrzymuje rezerwę obowiązkową zrzeszonych z nim banków spółdzielczych na swoim rachunku w NBP w kwocie odpowiadającej sumie rezerw obowiązkowych zrzeszonych banków spółdzielczych i własnej rezerwy obowiązkowej.

Kwota rezerwy obowiązkowej nie podlega oprocentowaniu, czyli w strukturze aktywów banku komercyjnego należy do aktywów niedochodowych. Przed wejściem w życie przepisów Ustawy o NBP z 29 sierpnia 1997 r. część rezerwy była oprocentowana według stawki równej co najmniej połowie stopy redyskonta, jednakże oprocentowanie to nie było przekazywane bankom, ale Agencji Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa. Rozwiązanie takie było sprzeczne z zasadami prawa budżetowego oraz funkcją rezerw obowiązkowych<sup>8</sup>.

Banki, których działalność została zawieszona, utrzymują rezerwę obowiązkową do dnia poprzedzającego dzień wydania postanowienia o ich upadłości bądź decyzji o likwidacji.

W momencie, gdy faktyczna kwota rezerwy jest niższa od kwoty rezerwy podlegającej utrzymaniu, banki uiszczają na rzecz NBP odsetki od kwoty stanowiącej różnicę między kwotą, która podlega utrzymaniu na rachunkach, a kwotą faktycznie na tych rachunkach utrzymywaną. Jako faktyczną kwotę rezerwy za okres jej utrzymywania przyjmuje się średnią arytmetyczną ze stanów środków na rachunku bieżącym bądź rachunku rezerwy obowiązkowej. Odsetki są naliczane przez NBP w odniesieniu do banków, których rachunki bieżące bądź rachunki rezerwy obowiązkowej prowadzi NBP, a w stosunku do banków spółdzielczych przez bank zrzeszający, prowadzący ich rachunki bieżące. Wysokość odsetek stanowi dwukrotność oprocentowania kredytu lombardowego, obowiązującego w okresie, za który należą się odsetki. Odsetki, jakie mogą mieć do zapłacenia banki

---

<sup>7</sup> M. Zalewska, *Rezerwy obowiązkowe barierą rozwoju polskich banków*, „Bank i Kredyt” nr 5, 1998, s. 41.

<sup>8</sup> H. Gronkiewicz-Waltz, *Bank centralny – od gospodarki planowej do rynkowej*, Warszawa 1992, s. 109.

są duże. W ten sposób bank centralny chce zniechęcić banki do korzystania z rezerwy obowiązkowej.

Zgodnie z obowiązującymi regulacjami banki uzyskały możliwość nieodprowadzania części rezerwy obowiązkowej na rachunek w Narodowym Banku Polskim, lecz utrzymywania jej w kasie banku i krótkookresowego wykorzystywania w celu wyrównania płynności płatniczej<sup>9</sup>.

Omówione wyżej działania dotyczące zasad i trybu naliczania i utrzymywania przez banki rezerwy obowiązkowej uchwała Zarząd Narodowego Banku Polskiego.

## 5. STOPY REZERW OBOWIĄZKOWYCH W POLSCE I W UNII EUROPEJSKIEJ

Istotną sprawą jest również stopa rezerwy obowiązkowej. Jest ona ustalana przez Radę Polityki Pieniężnej. Stopa rezerwy obowiązkowej banków może być zróżnicowana ze względu na umowny okres przechowywania środków pieniężnych oraz rodzaj waluty. Suma rezerw obowiązkowych nie może przekroczyć:

- 30% sumy środków pieniężnych od wkładów na żądanie,
- 20% sumy środków pieniężnych od wkładów terminowych<sup>10</sup>.

Zarząd NBP może zwolnić bank z obowiązku utrzymywania rezerwy obowiązkowej w okresie realizacji programu postępowania naprawczego. Niektóre banki korzystają z tego przywileju również dzięki temu, że przejęły inne słabe banki.

Przy ustalaniu wysokości stopy rezerwy obowiązkowej stosuje się różne rozwiązania:

- jedna minimalna stopa rezerw obowiązkowych dla wszystkich wkładów i wszystkich banków lub
- różne stopy rezerw obowiązkowych, uzależnionych od rodzaju wkładu<sup>11</sup>.

Kryterium zróżnicowania stóp procentowych rezerwy obowiązkowej zależy od:

- 1) terminu zobowiązań, a więc od tego, czy są to wkłady a vista, czy terminowe,
- 2) osoby właściciela, a więc od tego, czy są to wkłady osób fizycznych o charakterze oszczędności, czy wkłady osób prawnych,
- 3) wielkości wkładu, zwłaszcza wkładów a vista,
- 4) miejsca zamieszkania tych, którzy mają wkłady w banku<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> W. Baka, *Bankowość centralna funkcje, metody, organizacja*, „Biblioteka Menedżera i Bankowca”, Warszawa 2001, s. 114.

<sup>10</sup> Ustawa o NBP z 29 sierpnia 1997 r. (Dz. U. nr 140, poz. 938).

<sup>11</sup> *Podstawy ekonomii*, R. Milewski red., Warszawa 2000, s. 476.

<sup>12</sup> W. L. Jaworski, Z. Krzyżkiewicz, B. Kosiński, *Banki, rynek, operacje, polityka*, Warszawa 1998, s. 67.

Do 29 września 1999 r. obowiązywały następujące stawki rezerwy obowiązkowej: 20% od depozytów płatnych na każde żądanie, 11% od terminowych depozytów złotych oraz 5% od depozytów walutowych zarówno terminowych, jak i płatnych na każde żądanie<sup>13</sup>. Od 30 września 1999 r. stopa rezerwy obowiązkowej została obniżona do 5% dla wszystkich rodzajów depozytów<sup>14</sup>. Banki jednocześnie mogły utrzymać w formie zapasu gotówki w swoich kasach do 10% wymaganej rezerwy. Obniżenie stopy mogło spowodować zwiększenie płynności finansowej banków, aby temu zapobiec, banki zostały zobowiązane do objęcia obligacji wyemitowanych przez NBP.

W grudniu 2001 r. podjęto uchwałę, która obniżyła stopę rezerwy obowiązkowej z 5% do 4,5% przy jednoczesnym wyłączeniu możliwości utrzymania do 10% wymaganej rezerwy w formie gotówki w kasach banków<sup>15</sup>.

1 października 2003 r. weszła w życie uchwała Rady Polityki Pieniężnej w sprawie rezerwy obowiązkowej banków, która obniżyła ją do poziomu 3,5%<sup>16</sup>.

Pod koniec sierpnia 2003 r. Zarząd NBP przyjął nową uchwałę w sprawie zasad trybu naliczania i utrzymania przez banki rezerwy obowiązkowej. Uchwała ta pozwala każdemu bankowi pomniejszyć kwotę odprowadzanej rezerwy o równowartość 500 tys. euro<sup>17</sup>. Jako porównanie – w Unii Europejskiej każdy bank może obniżyć kwotę naliczonej rezerwy obowiązkowej od depozytów o 100 tys. euro.

Największe banki, w których zgromadzone są depozyty o największej wartości, tylko nieznacznie odczuwają wpływ nowych przepisów. Uchwała ma ogromne znaczenie dla instytucji najmniejszych, przede wszystkim dla sektora spółdzielczego. Zdaniem dyr. Trzecińskiej możliwość odliczenia spowoduje, że rezerwy od depozytów w ogóle przestanie odprowadzać ponad 80% banków spółdzielczych<sup>18</sup>.

Poziom rezerwy obowiązkowej w Polsce w porównaniu z innymi krajami Unii Europejskiej jest wysoki. Maksymalne wskaźniki takich rezerw nie przekraczają 5%. I tak, we Francji stopa rezerw obowiązkowych wynosi zaledwie 1% dla depozytów a vista i 0,5% dla depozytów terminowych; w Niemczech maksymalny wskaźnik rezerwy obowiązkowej kształtuje się na poziomie 2%, a dla wkładów oszczędnościowych nawet na poziomie 1,5%, w Hiszpanii jednolita dla wszystkich rodzajów depozytów stopa rezerwy wynosi 2%<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Dz. Urz. NBP nr 4 z 24 marca 1998 r., poz. 7.

<sup>14</sup> Dz. Urz. NBP nr 15 z 22 lipca 1999 r., poz. 24.

<sup>15</sup> Dz. Urz. NBP nr 23 z 27 grudnia 2001 r., poz. 48.

<sup>16</sup> Dz. Urz. NBP nr 17 z 1 października 2003 r., poz. 28.

<sup>17</sup> Dz. Urz. NBP nr 14 z 28 sierpnia 2003 r., poz. 22.

<sup>18</sup> Trzecińska, *Najbardziej skorzystają spółdzielcy*, „Rzeczpospolita”, 5 IX 2003, s. B7.

<sup>19</sup> A. Mikłaszewicz, *W poszukiwaniu straconego czasu*, „Prawo i Gospodarka”, 24 IX 1998, s. 9.

## 6. GOSPODARCZE SKUTKI ZMIAN REZERWY OBOWIĄZKOWEJ BANKÓW

Obecnie w Polsce mamy do czynienia z tendencją zmniejszania rezerwy obowiązkowej. Zmniejszenie tej stopy powoduje następujące efekty w sektorze bankowym:

- stwarza możliwości ekspansji kredytowej banków,
- zwiększa potencjalne zyski banków komercyjnych ze względu na podwyższenie rozmiarów kredytu.

Efekty te powodują, że podaż pieniądza w obiegu rośnie. Zwiększone możliwości kredytowe banków powodują, że rosną dochody oraz popyt przedsiębiorstw i gospodarstw domowych. Prowadzi to do wzrostu aktywności gospodarczej.

Warto również zwrócić uwagę, że w przypadku, gdy stopa rezerwy obowiązkowej wzrasta, wywołuje ona zupełnie odmienne efekty w sektorze bankowym. Należą do nich:

- ograniczenie możliwości ekspansji kredytowej banków,
- obniżenie potencjalnych zysków banków komercyjnych,
- mobilizowanie banków komercyjnych do ściągania wierzytelności od dłużników,
- zachęcanie banków komercyjnych do sprzedaży papierów wartościowych w celu uzupełnienia rezerw obowiązkowych.

Powyższe działania prowadzą do zmniejszenia dopływu pieniądza do przedsiębiorstw i gospodarstw domowych, powodują ograniczenie wydatków inwestycyjnych i konsumpcyjnych, co prowadzi do spadku aktywności gospodarczej.

Oddziaływanie na podaż pieniądza poprzez zmianę stopy rezerw obowiązkowych jest instrumentem wpływającym na wszystkie banki komercyjne jednocześnie i z jednakowym natężeniem. Jest to zaleta, ale zarazem wada tego instrumentu. Oddziałuje on bowiem w jednakowym stopniu na banki zarówno o wysokim, jak i o niskim stopniu płynności. Słabością oddziaływania na procesy gospodarcze poprzez zmiany rezerw obowiązkowych jest także powolność działania tego instrumentu. Zmiany takie nie mogą być przeprowadzone z dnia na dzień. Zazwyczaj o zmianach stopy rezerw obowiązkowych banki informuje się z dużym wyprzedzeniem, aby mogły dostosować się do nowego limitu. Jest to więc instrument o charakterze długofalowym<sup>20</sup>.

## 7. KONIECZNOŚĆ DOSTOSOWANIA SYSTEMU REZERW OBOWIĄZKOWYCH W POLSCE DO STANDARDÓW UNII EUROPEJSKIEJ

Rezerwa obowiązkowa jest instrumentem, który oddziałuje na wszystkie banki jednocześnie i z takim samym natężeniem. Taki sposób oddziaływania należy trak-

---

<sup>20</sup> *Elementarne zagadnienia...*, s. 352.

tować jako zaletę i zarazem jako wadę, ponieważ dotyczy on w jednakowym stopniu banków o wysokim i o niskim stopniu płynności. Wadą oddziaływania rezerwy obowiązkowej jest również powolność działania tego instrumentu.

System rezerwy obowiązkowej w Polsce wymaga pewnych zmian, które mają na celu dostosowanie parametrów rezerwy obowiązkowej do standardów panujących w Unii Europejskiej. Do podstawowych zmian należy zaliczyć:

- redukcję stopy obowiązkowej do 2%,
- wprowadzenie oprocentowania środków utrzymywanych przez banki na rachunku rezerwy obowiązkowej,
- zmianę sposobu naliczania rezerwy – na podstawie stanu określonych pasywów z ostatniego dnia miesiąca,
- likwidację możliwości utrzymania części rezerwy obowiązkowej w formie gotówki w kasie banku,
- zmianę okresu utrzymywania rezerwy,
- wyłączenie z podstawy naliczania rezerwy obowiązkowej depozytów z terminem zapadalności dwu lat.

#### ZAKOŃCZENIE

W artykule przedstawiono regulacje dotyczące rezerwy obowiązkowej banków na gruncie polskiej bankowości. Regulacje zostały ukazane na podstawie głównych dokumentów, które regulują funkcjonowanie rezerwy obowiązkowej banków w Polsce. Zaliczamy do nich: Ustawę o Narodowym Banku Polskim z 1997 r., uchwałę nr 64/2001 i 24/2003 Zarządu NBP ustalającą zasady i tryb naliczania i utrzymywania przez banki rezerwy obowiązkowej oraz uchwałę nr 14/2003 Rady Polityki Pieniężnej dotyczącą stopy rezerwy obowiązkowej. Artykuł zawiera dane dotyczące rezerw obowiązkowych w krajach Unii Europejskiej.

W zakończeniu zaprezentowana jest lista zmian, jakie należy wprowadzić, aby dostosować parametry rezerwy obowiązkowej do standardów panujących w Unii Europejskiej.

**Nota o Autorze:** mgr inż. **IRENEUSZ KRAŚ**, absolwent Wydziału Handlu i Spółdzielczości Akademii Rolniczej w Rzeszowie, obecnie doktorant na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie.

**Słowa kluczowe:** rezerwy obowiązkowe, system bankowy, makroekonomia.

TADEUSZ KAMIŃSKI

## O SPOŁECZNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA LOS BEZDOMNYCH

## WPROWADZENIE

Bezdomność niewątpliwie zaliczyć należy do ważniejszych kwestii społecznych, jakie ujawniły się i dotarły do powszechnej świadomości w kolejnych latach po wielkim przełomie 1989 r. Podkreślenia wymaga fakt, że wbrew rozpowszechnionym nieraz opiniom, bezdomność nie pojawiła się dopiero wskutek przeprowadzanych reform ustrojowych, ale istniała wcześniej. W latach tzw. realnego socjalizmu nie wolno było jednak publicznie mówić o tego typu zjawiskach, gdyż nie przystawały one do lansowanej wówczas tezy, iż socjalizm likwiduje wszelkie tego typu kwestie społeczne. Skoro więc istnienia tego problemu nie mogła dostrzec większość społeczeństwa, trudno też było wymagać, aby zafunkcjonowała szeroko rozumiana społeczna odpowiedzialność za los bezdomnych. Powstanie w ówczesnych realiach społeczno-politycznych instytucji pomagającej bezdomnym jest jednak znakomitym świadectwem, iż znaleźli się tacy, którzy problem dostrzegli, a zarazem poczuli się odpowiedzialni za jego rozwiązanie<sup>1</sup>. Sam fakt powstania instytucji społecznej, której celem jest działanie na rzecz rozpoznania i rozwiązania jakiegoś problemu społecznego przyjmuje się w socjologii jako jeden ze sposobów rozpoznawania problemów społecznych. Jeśli bowiem pojawia się zinstytucjonalizowana forma odpowiedzi na jakieś zjawisko, to słusznie można wnioskować, iż istnieje i wymaga reakcji na nie<sup>2</sup>. W przypadku takiego zjawiska jak bezdomność zasadne wydaje się jednakże podjęcie następującego zagadnienia: czy skala tego zjawiska rzeczywiście pozwala mówić o nim jako o ważnej kwestii społecznej, a w związku z tym, czy rzeczywiście społeczeństwo

---

<sup>1</sup> O osobach które przyczyniły się do powstania Towarzystwa Pomocy im. św. Brata Alberta pisze J. Śledzianowski, *Towarzystwo pomocy im. św. Brata Alberta a bezdomność*, Wrocław 1995, s. 35 nn.

<sup>2</sup> Por. K. Górlach, *Społeczne mechanizmy genezy i identyfikacji problemów społecznych*, w: K. Górlach, K. Czekaj, M. Leśniak, *Labirynty współczesnego społeczeństwa*, Warszawa 1996, s. 65.



jest zobowiązane do niesienia pomocy bezdomnym. Jeśli tak, to z czego owo zobowiązanie wynika i w jakim zakresie należy je wypełnić?

### BEZDOMNOŚĆ JAKO KWESTIA SPOŁECZNA

Bezdomność, jako zjawisko społeczne dotykające według różnych danych od kilkunastu do nawet kilkuset tysięcy ludzi w Polsce jest bez wątpienia poważną kwestią społeczną. Stanowi przykład patologii społecznej i marginalizacji<sup>3</sup>. Samo zdefiniowanie zjawiska bezdomności jest trudne, ale przyjąć można, że „bezdomnym jest człowiek nie mający miejsca spełniającego warunki mieszkalne, w którym mógłby stale przebywać, ani aktualnej możliwości lub chęci uzyskania takiego miejsca”<sup>4</sup>. Bezdomność oznacza zatem zanegowanie jednego z podstawowych praw ludzkich, jakim jest prawo do posiadania trwałego i pewnego miejsca egzystencji. Pozbawienie domu jest bowiem pozbawieniem człowieka bezpieczeństwa i możliwości zaspokojenia niezbędnych potrzeb, w tym potrzeby własnego rozwoju.

Bezdomność należy zakwalifikować jako kwestię społeczną współczesnej Polski również dlatego, iż jest to problem wieloaspektowy: nie tylko strictly społeczny, ale i polityczny, gospodarczy, psychologiczny oraz kulturowy<sup>5</sup>. Bezdomni zauważalni są bowiem w miejscach publicznych, zwykle odbierani są jako stwarzający potencjalne zagrożenie dla porządku i bezpieczeństwa innych obywateli. Jednocześnie stanowią wyrzut sumienia dla decydentów, szczególnie w zakresie realizacji tzw. polityki mieszkaniowej państwa. Społeczność ludzi bezdomnych wytwarza też niewątpliwie pewne typowe dla siebie wzorce zachowań, najczęściej pozostające w konflikcie z normami powszechnie wyznawanymi i praktykowanymi przez większość społeczeństwa.

Wszystko to sprawia, że bezdomność na wiele sposobów odciska piętno na codziennym życiu również tej części społeczeństwa (o wiele liczniejszej), która nie jest tym problemem dotknięta. Jak każda kwestia społeczna zmusza też do stawiania pytań o przyczyny trudności i do poszukiwania dróg rozwiązania.

---

<sup>3</sup> Por. J. Auleytnier, K. Głąbicka, *Polskie kwestie socjalne na przełomie wieków*, Warszawa 2001, s. 94.

<sup>4</sup> A. Duracz-Walczak, *Bezdomność w Polsce. O ujednoczenie pojęć*, „Polityka Społeczna” nr 5–6 (1998), s. 25.

<sup>5</sup> E. Moczuk, *Bezdomność jako problem społeczny w opiniach osób bezdomnych*, w: *Poczucie nieegalitarności, ubóstwo, bezdomność a zjawiska patologii społecznej w aktualnej rzeczywistości kraju*, red. T. Sołtysiak, Włocławek 1999, s. 232.

## POJĘCIE SPOŁECZNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI

Mówiąc o *społecznej odpowiedzialności* za los bezdomnych, nie podejmuję kwestii przyczyn tego zjawiska. Owa *społeczna odpowiedzialność* nie może być zatem rozumiana jako próba obarczenia społeczeństwa winą za wystąpienie bezdomności. Pojęcie *społecznej odpowiedzialności* jest raczej pojęciem z języka etyki i sprowadza się w gruncie rzeczy do pytania o moralne zobowiązanie społeczeństwa (instytucji i pojedynczych obywateli) do podjęcia działań na rzecz rozwiązania problemów ludzi bezdomnych. Jest to zarazem pytanie o to, jak pomagać w sposób zarazem skuteczny i moralnie słuszny, a więc jak pomagać odpowiedzialnie: przewidując możliwe konsekwencje podejmowanych działań.

Odpowiedzialność za los ludzi bezdomnych zaczyna się właściwie w momencie dostrzeżenia i uznania bezdomności jako realnego faktu. Zauważenie osoby pozbawionej tego podstawowego dobra i warunku godziwej egzystencji, jakim jest dach nad głową, pobudzić powinno do refleksji, ale i do działania. U podstaw istnienia tej odpowiedzialności, a co za tym idzie u źródła moralnej powinności działania na rzecz pomocy bezdomnym, tkwi – jak się wydaje – przekonanie o niezbywalnej godności człowieka. Zgodnie bowiem z zasadniczymi tezami antropologii chrześcijańskiej, a chyba i wszelkiej rzetelnej i uczciwej koncepcji człowieka, wszyscy ludzie – w tym także osoby słabe, dotknięte patologiami, głęboko poranione i nieszczęśliwe – obdarzeni są przyrodzoną i niezbywalną godnością osobową<sup>6</sup>. Godność ta domaga się afirmacji osoby ludzkiej, ale oczywiście nie może oznaczać afirmacji, czy choćby tolerancji i pobłażliwości wobec zła, jakie człowiek czyni.

Bezdomność, umieszczana przez badaczy wśród zjawisk patologii społecznej, wiąże się naturalnie z całą gamą zachowań negatywnych, moralnie nagannych, a niekiedy również bardzo niebezpiecznych społecznie. Rzeczywiste przyczyny wystąpienia bezdomności częstokroć również wskazują na niewłaściwe cechy osobowości i działania destrukcyjne podejmowane przez samych bezdomnych. Sami bezdomni dają niejednokrotnie dowody, iż ich egzystencja, ale i podejście do życia i swojej sytuacji, niewiele ma wspólnego z tym, co można by nazwać życiem godnym człowieka. Sama bezdomność stanowi jaskrawe zagrożenie godności osobowej człowieka. Jest zaprzeczeniem jednego z podstawowych praw osoby, jakim jest prawo do dachu nad głową, prawo do miejsca, w którym człowiek może czuć się bezpiecznie, na którym może oprzeć swą egzystencję i swój rozwój. Co zatem wynika ze wskazania na godność osoby bezdomnej i jej zagrożenie?

Akceptując tezę o wspólnej wszystkim ludziom godności osobowej, uznać trzeba, że jedną z naczelnych zasad regulujących stosunki między poszczególnymi podmiotami życia społecznego winna być zasada solidarności. Jest ona w tym kontekście rozumiana właśnie jako odpowiedzialność za los drugiego człowieka.

<sup>6</sup> Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna*, Warszawa 1996, s. 18.

Być solidarnym z innymi, to umieć i chcieć dostrzec ich problemy i starać się wspólnie im zaradzić. Jak mówi św. Paweł: „jeden drugiego brzemiona noście, a tak wypełnicie prawo” (Ga 6, 2). Wołanie o tę solidarność rozlega się zawsze w sytuacji cierpienia, krzywdy, nieszczęścia, jakie dotyka drugiego człowieka. W praktyce więc jej realizacja polega na otoczeniu takich ludzi szczególną troską<sup>7</sup>. Bezdomny zatem, tak jak każdy inny członek społeczeństwa, ma prawo oczekiwać wsparcia ze strony innych, ponieważ znalazł się w sytuacji dramatycznej, niosącej zagrożenie jego godności.

Solidarność z bezdomnymi wydaje się jednak solidarnością szczególnie trudną, gdyż wymaga uporania się z wątpliwościami dotyczącymi przyczyny konkretnej bezdomności, a także z niepewnością co do skuteczności udzielanej pomocy. Wymaga też częstokroć przekroczenia bariery obrzydzenia, niechęci, moralnego potępienia. A jednak to właśnie godność osoby i moralny obowiązek solidarności z tymi, których godność jest naruszona bądź zagrożona, wydają się najszlachetniejszym etycznie uzasadnieniem społecznej odpowiedzialności za los bezdomnych. Mimo narzucającej się oczywistości tego stwierdzenia, należy jednak rozważyć kwestię zakresu tak pojmowanej społecznej odpowiedzialności za los bezdomnych.

#### ZAKRES SPOŁECZNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA LOS BEZDOMNYCH

Sam fakt, że istnieje głęboko uzasadniona odpowiedzialność społeczna za los bezdomnych nie oznacza jeszcze, że jest to odpowiedzialność niczym nie ograniczona i że tego typu moralne zobowiązanie żadnych granic mieć nie powinno. Otóż na zakres, w jakim występuje reakcja na sytuację bezdomnych, a więc w jakim realizuje się praktycznie owa społeczna odpowiedzialność, wpływa kilka istotnych czynników. Po pierwsze, są to rzeczywiste przyczyny bezdomności konkretnego człowieka czy grupy osób. Po drugie, faktyczna sytuacja bezdomnego, a więc jego realne warunki egzystencji w momencie, gdy zwraca się o pomoc. Po trzecie, ważnym czynnikiem jest funkcjonujący w społeczeństwie stereotyp bezdomnego. Najważniejszym jednak czynnikiem wydaje się postawa samego bezdomnego. Czynniki te zostaną teraz bliżej omówione.

Przyczyny bezdomności najczęściej związane są z dysfunkcjonalnością rodziny, a także nałogami: alkoholizmem czy narkomanią oraz przestępczością. Są to sytuacje, w których sami bezdomni w znacznym stopniu przyczynili się do znalezienia się w tej trudnej sytuacji. Trudno w związku z tym oczekiwać daleko idącej społecznej odpowiedzialności za los tych osób, zwłaszcza gdy wielu z nich nie chce dostrzec w zaistniałej sytuacji konsekwencji swoich zachowań.

---

<sup>7</sup> Por. J. Koral, *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas*, Kraków 2000, s. 190.

Zupełnie inaczej rzecz ma się z osobami, postrzeganymi jako ofiary sytuacji od siebie niezależnych. Dotyczy to choćby ludzi, którzy stracili dach nad głową wskutek klęski żywiołowej. Stosunkowo łatwo zdobyć się na odruch solidarności i niekiedy nawet heroiczne formy pomocy dla nich. Podobnie dzieje się w przypadku kobiet uciekających z domu przed znęcającym się współmałżonkiem czy dzieci-uciekierów z rodzin patologicznych. A zatem dostrzeganie w samym bezdomnym i jego postępowaniu przyczyny bezdomności wpływa na gotowość udzielenia mu pomocy i jej zakres.

Faktyczną sytuację bezdomnego wyznacza przede wszystkim fakt, czy jest on osobą rzeczywiście skazaną na życie „na ulicy”, czy też ma miejsce, w którym mógłby się schronić, ale z jakiegoś powodu z niego nie korzysta. Dalej, istotny jest stan zdrowia bezdomnego. Osoby schorowane i wycieńczone, a także niepełnosprawne w oczywisty sposób wymagają daleko większego stopnia wsparcia. I w tym wypadku stosunkowo łatwiej jest pobudzić ludzi do odpowiedzialności za los takich bezdomnych niż zdrowych, sprawnych i samodzielnych.

Zarówno przyczyny bezdomności, jak i faktyczna sytuacja konkretnego bezdomnego wiążą się z kwestią funkcjonującego w społeczeństwie stereotypu bezdomnego. Bezdomny, traktowany jest jako jednostka nie biorąca udziału w życiu społecznym, a więc aspołeczna, czy wręcz antyspołeczna. Przypisuje się bezdomnym takie cechy jak: brak higieny, brak uczciwości, brak umiejętności współżycia społecznego, skrytość w ujawnianiu uczuć i opinii<sup>8</sup>. Choć jest to stereotyp, a więc opinia oparta na niezweryfikowanych wyobrażeniach, ma ogromny wpływ na reakcje, z jakimi spotykają się bezdomni. Jeśli więc dominuje przekonanie, iż bezdomni sami są winni swojej sytuacji, a ponadto prowadzą się moralnie źle, stwarzają zagrożenie dla tzw. porządnych obywateli, nie chcą „zapracować” na zmianę swej sytuacji, to oczywiście zakres społecznej odpowiedzialności za ich los ulega radykalnemu zawężeniu.

Wszystkie te czynniki kumulują się niejako w tym, co z punktu widzenia społecznej odpowiedzialności za los bezdomnych jest najważniejsze: jaka jest postawa samych bezdomnych wobec bezdomności, społeczeństwa i działań pomocowych do nich skierowanych. Jest to często niestety postawa żalu i oskarżania innych za zaistniałą sytuację. Jednocześnie bezdomni wycofują się z życia społecznego<sup>9</sup>, popadają w stan apatii, inercji, niechęci do jakichkolwiek zmian. Wykazują niekiedy postawy agresywne wobec „innego” świata. Jak zauważają B. Bartosz i E. Błażej bardzo charakterystyczna dla wielu bezdomnych jest po-

---

<sup>8</sup> B. Gramlewicz, *Stereotyp bezdomnego w opiniach mieszkańców makroregionu południowego*, w: *Ubodzy i bezdomni*, Katowice 1998, s. 52.

<sup>9</sup> O tym, że bezdomność jest najbardziej namacalnym przykładem wycofania, rozumianego jako jedna z form adaptacji społecznej pisze M. Gramlewicz, *Bezdomność jako przejaw adaptacji społecznej*, w: *Ubodzy...*, s. 33 n.

stawa roszczeniowa, wyrażająca się w przekonaniu, że „bezw warunkowo powinni otrzymywać świadczenia socjalne”<sup>10</sup>.

Wielu bezdomnych odrzuca też ofertę schronisk i noclegowni dlatego, że wymaga się tam trzeźwości i przestrzegania regulaminu. Rezygnują więc z pewnych form pomocy, wyżej bowiem cenią sobie wolność i niezależność. Jak pisze A. Duracz-Walczak: „o rodzajach i metodach udzielania pomocy bezdomnemu oraz ewentualnych działaniach na rzecz jego powrotu do życia społecznie normalnego powinna [...] decydować, jak się zdaje, nie tyle przyczyna bezdomności, ile aktualna postawa osoby bezdomnej”<sup>11</sup>. Nic zatem dziwnego, że demonstrowana roszczeniowość (nie tylko zresztą roszczeniowość bezdomnych), a także ich swoista wybredność w korzystaniu z oferowanej pomocy, spotyka się raczej z niechęcią społeczeństwa i też wpływa na ograniczenie zakresu odpowiedzialności za ich los.

Niedostrzeżenie istniejących ograniczeń społecznej odpowiedzialności za los bezdomnych, a niekiedy niedostrzeżenie w ogóle jakiejkolwiek odpowiedzialności w tej materii prowadzi do działań, które można by określić mianem nieodpowiedzialnej reakcji na bezdomność.

#### NIEODPOWIEDZIALNE REAKCJE NA BEZDOMNOŚĆ

Nieodpowiedzialne reakcje społeczeństwa na bezdomność przejawiają się wówczas, gdy: a) idealizuje się bezdomnych, uznając ich za niewinne ofiary, b) obarcza się bezdomnych całkowitą i wyłączną winą, traktując bezdomność jako słuszną karę za niewłaściwe postępowanie, c) wykorzystuje się bezdomnych do osiągnięcia własnych celów, np. politycznych.

Zjawisko idealizowania bezdomnych grozi każdemu, kto w bezdomnym widzi ofiarę innych ludzi, a zwłaszcza panującego w kraju systemu i konkretnych rządów politycznych. Patrzenie na bezdomność w tych kategoriach sprawia, że nie dostrzega się sprawstwa samego bezdomnego i łatwo usprawiedliwia się wszelkie jego zachowania negatywne. Takie podejście prowadzi zarazem do popierania roszczeniowości bezdomnych i traktowania wszystkich ich żądań jako słuszných i uzasadnionych.

Udzielana pomoc oparta na tego typu motywacji nie uznaje praktycznie żadnych granic i sprowadza się do permanentnego wsparcia, bez stawiania wymagań samemu bezdomnemu. W ten sposób, zamiast faktycznej pomocy w wychodzeniu z bezdomności, utrwała się ten stan i pogłębia uzależnienie bezdomnego od innych. Jest to czynnik silnie demotywujący i z góry niejako przekreślający wszelkie starania na rzecz poprawy losu osoby bezdomnej. Zaznaczyć przy tym trzeba, że tego typu nieodpowiedzialne pomaganie może wynikać nie tylko z idealizacji

<sup>10</sup> B. Bartosz, E. Błażej, *O doświadczeniu bezdomności*, Warszawa 1995, s. 48.

<sup>11</sup> A. Duracz-Walczak, art.cyt., s. 26.

bezdonnego, ale także ze zwykłej litości. Litość, jako uczucie, a więc reakcja emocjonalna, również utrudnia rozsądne i odpowiedzialne zorganizowanie działań pomocowych. Skutki działań wynikających z idealizacji i litości są takie same: utrwalenie bezdomności i wzrost postawy roszczeniowej.

Równie nieodpowiedzialną, choć skrajnie przeciwną reakcją na bezdomność, jest przypisywanie bezdomnym całkowitej i wyłącznej winy za ich sytuację, a co za tym idzie, pełnej odpowiedzialności za rozwiązanie tego problemu. W konsekwencji więc uznaje się, że właściwie bezdomny nie może oczekiwać ze strony społeczeństwa niczego więcej, niż tylko ratunku w sytuacji zagrożenia życia. Można nawet mówić w tym kontekście o swoistej dyskryminacji społecznej bezdomnych, która polega na odmawianiu im podmiotowości i podstawowych praw osoby: do życia, wolności, samostanowienia, miłości, zdrowia itp.<sup>12</sup>. Postrzegając w ten sposób bezdomnych, należałoby całą pomoc dla nich ograniczyć do skromnych bezpłatnych posiłków, pomocy lekarskiej w wyjątkowych przypadkach i udzielenia schronienia w okresie zimowym.

Tego typu nieodpowiedzialna reakcja oznacza dla większości bezdomnych skazanie na pozostawanie w stanie bezdomności właściwie dożywotnio. Bezdomni bowiem – a przynajmniej zdecydowana większość z nich – nie są zdolni do tego, by całkowicie o własnych siłach zdobyć pracę, wyjść z uzależnienia czy nie powrócić na drogę przestępstwa. Nie są także w stanie samodzielnie zdobyć i utrzymać mieszkania. Nie chodzi więc o to, by wyręczać ich w rozwiązaniu problemu, ale nie można też pozostawiać ich z tym problemem samych.

Szczególnym wyrazem nieodpowiedzialnej reakcji na bezdomność jest próba wykorzystywania sytuacji tych osób do osiągnięcia własnych celów propagandowych czy politycznych. Bezdomni zatem „przydają się” niektórym politykom w ich kampanii wyborczej, czy w ogóle w tworzeniu własnego obrazu medialnego, który ma przekonać wyborców o wrażliwości społecznej danego polityka. Stąd też obecność polityków przy okazji na przykład okupacji Dworca Centralnego przez bezdomnych w połowie 1998 r.<sup>13</sup>. Równie niezrozumiałe jest bezpośrednie łączenie bezdomności z pewnymi zjawiskami i problemami z zakresu np. polityki międzynarodowej. Jak bowiem uzasadnić hasła propagandowe sugerujące, że przystąpienie Polski do Unii Europejskiej oznaczać będzie bezdomność całego narodu polskiego. Podobnie trudno zrozumieć stwierdzenie, mające niejako uzasadnić wspomnianą już okupację Dworca Centralnego, że działanie takie to „wielki dar bezdomnych dla narodu”<sup>14</sup>. Czy tego typu działania i ich nagłośnianie rzeczywiście miały na celu rozwiązanie problemu bezdomności i udzielenie realnej pomocy samym bezdomnym? Można zasadnie w to wątpić.

---

<sup>12</sup> Por. H. Gąsior, *Fenomen bezdomności jako problem społeczny w woj. katowickim (lata 1996–1997)*, „Auxilium Sociale” nr 1 (1998), s. 125.

<sup>13</sup> Por. W. Markiewicz, *Sila strachu*, „Polityka” nr 31 (1998), s. 25.

<sup>14</sup> Tamże.

Bezdomność nie powinna być też wykorzystywana instrumentalnie do oskarżania aktualnej w danym momencie władzy o to, że nie zapewnia ludziom mieszkań. Prawo do mieszkania, jako jedno z podstawowych praw człowieka, nie oznacza przecież automatycznie, że jakakolwiek władza ma mieszkania po prostu dawać wszystkim potrzebującym<sup>15</sup>. Władze państwowe natomiast faktycznie zobowiązane są do tworzenia warunków, umożliwiających zaspokojenie potrzeb mieszkaniowych obywateli i z tego zobowiązania nie wywiązują się najlepiej.

### ODPOWIEDZIALNA REAKCJA NA BEZDOMNOŚĆ

Odpowiedzialna reakcja na bezdomność ma miejsce wówczas, gdy podejmowane działania uwzględniają możliwe konsekwencje i celem ich jest przede wszystkim umożliwienie wyjścia z bezdomności przy znacznym udziale własnym samego bezdomnego. Praktyka pokazuje wprawdzie, że faktyczne wyjście z bezdomności nie jest zjawiskiem częstym<sup>16</sup>, nie oznacza to jednak, że należy zaniżyć wymagania lub z góry orientować pomoc tylko na wsparcie doraźne. Społeczna odpowiedzialność za los bezdomnych wymaga, by wszyscy ludzie bez dachu nad głową, niezależnie od stopnia ich desocjalizacji, byli objęci pomocą, „jednakże w stosownej dla nich formie i niebezwarunkowo”<sup>17</sup>.

Wydaje się kwestią bezsporną, że odpowiedzialność za los bezdomnych nakazuje bezwarunkowe udzielenie pomocy w sytuacji zagrożenia zdrowia lub życia. Te sytuacje występują najczęściej zimą, choć ze względu na ogólnie słaby stan zdrowia bezdomnych<sup>18</sup> zdarzają się niezależnie od pory roku. W takim przypadku nieistotne jest, z jakiego powodu ktoś stał się bezdomnym, ani nawet jego stosunek do wyjścia z bezdomności. Liczy się obiektywna konieczność uratowania człowieka. Zdarzają się więc zachowania – wydawałoby się – nieoczekiwane: ktoś „porządny” bierze bezdomnego z ulicy i odwozi swoim samochodem do schroniska<sup>19</sup>. Ten rodzaj ratownictwa społecznego jest dla wielu bezdomnych jedyną szansą fizycznego przeżycia zimy, czy choćby poważniejszej choroby. Jest to jednakże tylko działanie o charakterze doraźnym i właściwie niewiele ma wspólnego z rozwiązywaniem problemu bezdomności. Są jednak tacy bezdomni, którzy niczego więcej poza doraźnym wsparciem nie oczekują i w stosunku do nich społeczna odpowiedzialność ograniczyć się powinna do zapewnienia tego

---

<sup>15</sup> Por. A. Frączkiewicz-Wronka, M. Zrałek, *Bezdomność jako problem społeczny*, w: *Ubdzy...*, s. 21.

<sup>16</sup> Por. M. Jordan, *Bezdomność – problem do rozwiązania*, „Auxilium Sociale” nr 3–4 (1997), s. 248.

<sup>17</sup> A. Przymeński, *Zjawisko bezdomności w Polsce współczesnej*, „Polityka Społeczna” nr 4 (1998), s. 10.

<sup>18</sup> Por. A. Duracz-Walczak, *Bezdomni*, Warszawa 1996, s. 39 nn.

<sup>19</sup> Por. B. Pietkiewicz, *Prosto z mrozu*, „Polityka” nr 2 (1997), s. 33.

minimum. Instytucjonalnym wyrazem tej ograniczonej odpowiedzialności mogą być noclegownie, jako miejsca oferujące taki właśnie minimalny zakres pomocy<sup>20</sup>.

Odpowiedzialność za los bezdomnych, a więc w gruncie rzeczy za to, co się z nimi stanie dalej, nakazuje podjęcie działań skierowanych na wychodzenie z bezdomności. W tym zakresie jednakże pomoc powinna być uwarunkowana chęcią współpracy i aktywnością samego bezdomnego. W związku z tym jak najbardziej zrozumiałe jest oczekiwanie, że bezdomny weźmie aktywny udział w rozwiązywaniu swoich problemów, zwłaszcza zechce poszukiwać pracy, podejmie leczenie (również odwykowe), podejmie próbę naprawienia relacji z bliskimi<sup>21</sup>.

Stawianie wymagań i to wymagań niekiedy bardzo surowych, stanowi jeden z najistotniejszych elementów procesu przebudowywania świadomości ludzi bezdomnych. Konieczność przestrzegania regulaminu, zwłaszcza zakazu picia alkoholu, używania narkotyków, kradzieży, czy też potępienie próżniactwa także wynikają z uznania osobowej godności człowieka bezdomnego. Jeśli bowiem godność tę uznajemy, a co za tym idzie chcemy traktować bezdomnego w pełni podmiotowo, to pomoc nie może polegać na samym tylko dawaniu i wyręczaniu. Wręcz przeciwnie, bezdomny jako podmiot, a więc sprawca i twórca swego działania, poprzez realizowanie postawionych przed nim wymagań potwierdza swą godność, a jednocześnie uwiarygodnia wyrażone lub choćby tylko skryte pragnienia wyjścia z bezdomności. Stosowana w wielu placówkach dla bezdomnych zasada usuwania podopiecznego z powodu złamania istotnych postanowień regulaminu nie jest więc zanegowaniem jego godności i prawa do uzyskania pomocy. Jest natomiast wyrazem właśnie odpowiedzialności pomagających.

Wydaje się, że bardzo istotną zasadą odpowiedzialnego pomagania bezdomnym jest stosowanie metody „pomocy do samopomocy”, znanej od dawna wśród przedstawicieli różnorodnych służb społecznych. Metoda ta, najogólniej mówiąc, sprowadza się do takich działań, których efektem jest nie tylko usamodzielnienie bezdomnego, ale i uzdolnienie go do włączenia się w niesienie pomocy innym potrzebującym.

Mimo iż w teorii pracy socjalnej czy pedagogiki społecznej wiele pisze się o pozytywach tej metody, to jednak okazuje się ona – zwłaszcza w odniesieniu do bezdomnych – trudna w realizacji. Może to wynikać ze specyfiki tej kategorii ludzi potrzebujących i z faktu, że praca z takimi osobami jest szczególnie stresogenna<sup>22</sup>. Pomoc do samopomocy wymaga bowiem nie tylko otwarcia i gotowości samego bezdomnego, ale i dużego nakładu pracy ze strony opiekuna czy terapeuty. O tym, że jest ona jednak możliwa, świadczy przykład ludzi, którzy z mieszkańców schroniska dla bezdomnych stali się jego pracownikami.

---

<sup>20</sup> Por. L. Stankiewicz, *Zjawisko bezdomności. Etapy przechodzenia w stan bezdomności*, „Auxilium Sociale” nr 1–2 (1999), s. 32.

<sup>21</sup> M. Jordan, art.cyt., s. 248.

<sup>22</sup> O czynniku stresu w pracy z bezdomnymi pisze A. Pindral, *Stres zawodowy pracowników schronisk dla bezdomnych*, „Auxilium Sociale” nr 3–4 (1999), s. 124–133.



Jako godzien naśladowania i profesjonalny sposób rozwiązywania problemów bezdomności L. Frąckiewicz uznała koncepcję domów „Markotu”, której istotą jest oddanie rozwiązania problemów mieszkaniowych samym bezdomnym. Stwierdza ona, że „dzięki tym przedsięwzięciom i zaangażowaniu bezdomnych w poprawę własnego losu istnieje szansa rzeczywistego łączenia działań socjalnych z terapeutycznymi”<sup>23</sup>.

#### PODSUMOWANIE

Jak wynika z przedstawionych powyżej analiz, można zasadnie mówić o istnieniu społecznej odpowiedzialności za los bezdomnych. Jej źródłem jest uznanie osobowej godności każdego człowieka, a więc i bezdomnego. Jego godność domaga się afirmacji i ochrony, co prowadzi wprost do przyjęcia zasady solidarności z bezdomnymi i w konsekwencji podjęcia działań na rzecz rozwiązania problemu bezdomności. Tak pojmowana społeczna odpowiedzialność za los bezdomnych ma jednak pewne istotne ograniczenia. Domaga się ona bowiem aktywnego współdziałania samego bezdomnego, aby proces pomagania prowadził do jego usamodzielnienia, a nie utrwalenia i pogłębienia jego problemów i uzależnienia od wsparcia osób i instytucji.

**Nota o Autorze:** dr TADEUSZ KAMIŃSKI – pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca Studium Pracy Socjalnej *Caritas* na Wydziale Nauk Społecznych i Historycznych UKSW, redaktor „Roczników Naukowych *Caritas*”, współautor książek: *Caritas – zawód czy powołanie*, Warszawa 1996 i *Caritas Christi Urget Nos*, Warszawa 2000.

**Słowa kluczowe:** pomoc społeczna, bezdomność.

---

<sup>23</sup> L. Frąckiewicz, *Bezdomność jako syndrom ubóstwa*, w: *Ubodzy...*, s. 13.

ANDRZEJ DE LAZARI

## POLSKA – ROSJA „TRUDNE” SĄSIEDZTWO

[Na stosunkach polsko-rosyjskich] ciąży historia, a każda ze stron ma swoje obolałości. My mamy zrozumiałe opinie ludzi, którzy przeżyli Syberię, którzy są rodzinami ofiar katyńskich, którym niełatwo jest zamknąć ten etap. Rosjanie pamiętają o swoich ofiarach, ludziach, którzy walczyli z Niemcami tutaj, w Polsce, w przekonaniu, że walczą o polską niepodległość.

*Aleksander Kwaśniewski*<sup>1</sup>

Uważam, że mamy tak dużo korzystnych spraw do załatwienia, że właśnie problemy dnia dzisiejszego powinniśmy i możemy wspólnie rozwiązywać.

Jeżeli natomiast zaczniemy, jak we wspólnej kuchni, rozdlubywać jakieś drobiazgi, to zapomnimy o przyszłości i pozwolimy sprawom przeszłym, problemom dawno pogrzebanym, ciągnąć nas za rękaw i nie przesuniemy się do przodu. I to będzie bardzo dużym błędem.

*Władimir Putin*  
podczas wizyty w Polsce

Historia wzajemnych stosunków polsko-rosyjskich nie skłania do optymizmu. Z drugiej jednak strony nie mniej pesymistyczna była do niedawna historia stosunków polsko-niemieckich, które obecnie osiągnęły stan pełnego otuchy partnerskiego dialogu. Dzisiejsza Europa społeczeństw obywatelskich stara się zażegnawać historyczne uprzedzenia i animozje narodowe. Może również stosunki polsko-rosyjskie staną się elementem tych procesów?

„Starej kłótni w rodzinie słowiańskiej, kłótni Rosjan i Polaków, nie da się wytłumaczyć jedynie zewnętrznymi siłami historii i przyczynami czysto politycznymi. Źródła odwiecznych historycznych waśni między Rosją i Polską leżą znacznie głę-

---

<sup>1</sup> Z wywiadu dla PAP, 14 stycznia 2002 r.

biej [...] To przede wszystkim waśń dwóch dusz słowiańskich, pokrewnych językowo i antropologicznie, a zarazem tak różnych, niemal przeciwstawnych, nie do pogodzenia, nie potrafiących się porozumieć” – pisał w 1918 r. znakomity filozof rosyjski Mikołaj Bierdiajew<sup>2</sup>. Najwyraźniej w świadomości Rosjan niewiele się zmieniło od tego czasu, skoro kilka lat temu pisarz Wiktor Jerofiejew w prowokacyjnym artykule zatytułowanym *Gdybym był Polakiem* próbował udowodnić, że dialog Rosjanina z Polakiem jest niemożliwy, gdyż zbyt różni się nasze pojmowanie świata. Polak prowadzi dyskurs kartezyjański, natomiast u podstaw rozważań Rosjanina znajduje się „ogólna witalność, integrująca sprzeczności jako elementy żywego życia” („żywego” – czyli niesformalizowanego, niewyrozumowanego), i dlatego – twierdzi Jerofiejew – Polak nie jest w stanie uwierzyć, że Rosjanie mają własną literaturę, Dostojewski zaś jest dla Polaka „tubą samodzierzawia”<sup>3</sup>.

Podobne sądy znajdziemy również w literaturze polskiej. Czesław Miłosz w *Rodzinnej Europie* odnotował: „Polacy i Rosjanie nie lubią się albo, ściślej, mają dla siebie wszelkie nieprzychylnie uczucia, od pogardy, odrazy do nienawiści, co nie wyklucza niejasnego wzajemnego pociągu, ale zawsze naznaczonego nieufnością. Przegrodę wznosi pomiędzy nimi, używając słowa Józefa Conrada, *incompatibility of temper*<sup>4</sup>. Być może wszystkie narody, zobaczone jako całość, a nie jako zespół jednostek, są odrażające i sąsiedzi odkrywają na ich przykładzie tylko niemłą prawdę o społeczeństwach ludzkich w ogóle. Nie jest wykluczone, że Polacy wiedzą o Rosjanach to, co Rosjanie wiedzą o sobie samych, nie chcąc się do tego przyznać, i odwrotnie. Stąd w niechęci do Polaków u Dostojewskiego, nacjonalisty, kryje się jakby gest obronny. Z szacunkiem odzywa się o nich tylko w *Zapiskach z martwego domu*, chociaż ci współwięźniowie, opancerzeni swoim rzymskim katolicyzmem i patriotyzmem, podkreślający na każdym kroku swoją inność, a więc wyższość, od otoczenia, nie budzą w nim serdecznych uczuć. Prawdopodobnie też każde zetknięcie z Rosjanami jest dla Polaków przykre i nastroja ich obronnie, bo demaskuje ich wobec siebie samych”.

Z kolei Agnieszka Magdziak-Miszewska we wstępie do zredagowanej przez siebie książki *Polacy i Rosjanie. 100 kluczowych pojęć* pisze: „Identyfikują się zatem Rosjanie, w głębokim przekonaniu Polaków, z czymś z polskiego punktu widzenia najgorszym – z państwem, które jest odpowiedzialne za większość klęsk i nieszczęść, które dotknęły Polskę w ostatnich dwu stuleciach. Rosjanie są więc nieustannym zagrożeniem, ich celem jest panowanie nad innymi wolnymi narodami, a przede wszystkim nad cywilizowaną Europą i – oczywiście – Polską”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> N. Bierdiajew, *Dusza rosyjska i polska*, w: *Dusza polska i rosyjska (od Adama Mickiewicza i Aleksandra Puszkina do Czesława Miłosza i Aleksandra Sołżenicyna)*. Materiały do „katalogu” wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan, pod red. A. de Lazari, Warszawa 2004 (w druku).

<sup>3</sup> W. Jerofiejew, *Gdybym był Polakiem...*, w: *Dusza polska...*

<sup>4</sup> *Niezgodność temperamentów* (ang.).

<sup>5</sup> A. Magdziak-Miszewska, *Wstęp*, w: *Polacy i Rosjanie. 100 kluczowych pojęć*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2002, s. 6.

Zdecydowanie mniej ponuro problem stosunków polsko-rosyjskich wygląda w pracach socjologów. Z badań przeprowadzonych pod koniec 2001 roku na zlecenie Polskiej Agencji Informacyjnej oraz Rosyjskiej Agencji Informacyjnej „Nowosti” wynika, że nasze kraje (w zgodnej opinii Rosjan i Polaków) nie są dziś ani przeciwnikami, ani sojusznikami, lecz – po prostu – „partnerami”. Jedynie 18% Rosjan i 11% Polaków widzi w swym sąsiedzie „przeciwnika”, jeszcze mniej – odpowiednio 3 i 2% – postrzega nasze stosunki jako „wrogie”. Jednocześnie duża część Rosjan uważa, że nasze stosunki popsują się po upadku ZSRR (67%) oraz że przeszkodą w ich normalizacji jest przystąpienie Polski do NATO (49%). Nie widzą natomiast Rosjanie problemu dla wzajemnych stosunków w ubieganiu się Polski o członkostwo w Unii Europejskiej (28% Polaków dostrzega w tym problem i jedynie 4% Rosjan). Przyszłość jedni i drudzy widzą przede wszystkim w zacieśnianiu stosunków gospodarczych i handlowych. Zdecydowana przy tym większość Polaków jest przekonana, że Rosja powinna mieć poczucie winy wobec Polski za wydarzenia z przeszłości. Wśród Rosjan zdanie to podziela jedynie 8%, natomiast aż 42% ankietowanych Rosjan uważa, że w historii naszych stosunków było więcej doświadczeń pozytywnych niż negatywnych, co powinno napawać optymizmem na przyszłość. Z drugiej jednak strony ów brak poczucia winy wobec Polski wynika zapewne z faktu, że Rosjanie o wielu wydarzeniach historycznych nic nie wiedzą – tak ich wychowano na lekcjach historii, że wydarzenie cud nad Wisłą, 17 września, Katyń nic im nie mówią. Nie rozumieją więc polskich „rozliczeń” z historią i dziwią się, że Polacy nie chcą być im wdzięczni za wolność w 1918 i 1945 r. Władimir Putin bardzo zaskoczył Rosjan, gdy złożył w Warszawie kwiaty pod pomnikiem Armii Krajowej i Państwa Podziemnego. Wielu dziennikarzy rosyjskich w pośpiechu zasięgało informacji, czym było AK. Należy również pamiętać, że w ewentualnych sytuacjach konfliktowych łatwo aktualizują się stereotypy i uprzedzenia, zepchnięte niewiedzą na dalszy plan. Nakłada to na polityków obu stron zwiększoną odpowiedzialność za podejmowane działania, reakcje itp.

Polakom trudno przychodzi „zrównoważenie” swoich win wobec Rosji. Jak czuć się odpowiedzialnym za zdobycie Połocka przez Batorego, za Dymitrow Samozwańców w Moskwie, za udział w kampanii Napoleona, powstanie listopadowe i styczniowe, skoro ze strony Rosji były rozbiory, brutalna rusyfikacja, zsyłki, wojna 1920 r., 17 września 1939 r., wysiedlenia, Katyń, Starobielsk, Ostaszków, Miednoje, brak pomocy podczas powstania warszawskiego, narzucenie komunizmu i „ludowości”. Ci nieliczni Rosjanie, którzy zdają sobie z tego sprawę (przede wszystkim z kręgów nacjonalistycznych), uparcie powracają do prób usprawiedliwienia wojny 1920 r. i paktu Ribbentrop-Mołotow, „udowadniają” niemiecką winę za zbrodnię w Katyniu (Jurij Muchin, *Katyńska powieść kryminalna*) lub bezowocnie poszukują kontr-Katynia na terytorium Polski. Historia nie jest i pewnie długo nie będzie czynnikiem sprzyjającym kształtowaniu się przyjaznych stosunków polsko-rosyjskich, mimo wielokrotnej wspólnej walki

inteligencji obu narodów „o wolność naszą i waszą”. Nie należy więc spodziewać się od Rosjan tego poczucia winy, jakie zaszczeplone zostało Niemcom, lub gestu na wzór polskich biskupów „przebaczymy i prosimy o przebaczenie”. Rosjanie zbyt dużo sami wycierpieli od reżimu komunistycznego i zbyt długo wychowywano ich w nieprzyjaźni do świata zewnętrznego, by stać ich było na tego rodzaju gesty wobec „obcych”. Do wyjątków należy Aleksander Sołżenicyn, nawołujący Rosjan do pokuty, jednak bardziej za grzechy wobec samych siebie niż wobec „sąsiadów”. W jego interpretacji komunizm został narzucony Rosji przez nie-Rosjan i dużą za to odpowiedzialność ponosi Zachód. Dlatego nie należy liczyć, by Rosjanie przyznali Polakom w najbliższym dziesięcioleciu prawo do zadośćuczynienia za represjonowanie w ZSRR. Nie stać ich jeszcze na to ani finansowo, ani światopoglądowo.

Poza historią polityczną jest jednak również rzeczywistość, która nie miała i nie ma jednoznacznych barw. Prócz uprzedzeń i niechęci wielokrotnie dawały i dają o sobie znać w stosunkach polsko-rosyjskich wzajemna sympatia i podziw dla kultury. Aleksander Hercen, Apollon Grigorjew, Włodzimierz Sołowjow, Lew Tołstoj, Bułat Okudźawa, redaktorzy emigracyjnych czasopism „Kontinent”, „Russkaja mysl” oraz wielu innych twórców i uczonych jednoznacznie dystansowało się od polityki imperialnej Rosji i ZSRR, okazując sympatię Polakom i ich kulturze. Polacy odwzajemniali się tym samym. Chyba nigdzie na świecie Bułat Okudźawa, Włodzimierz Wysocki, Weniedikt Jerofiejew, Michaił Bułhakow nie mieli tak wdzięcznych słuchaczy i czytelników jak w Polsce. I nie ma racji Wiktor Jerofiejew, pisząc, że Dostojewski jest dla Polaka „tubą samodzięrzawia”. Polacy dawno darowali autorowi *Biesów* polonofobię, zaczytując się jego powieściami, pisząc o nim dziesiątki rozpraw naukowych, wystawiają na scenach teatralnych jego dzieła i kręcą na ich podstawie filmy. Andrzej Walicki, Ryszard Przybylski, Jerzy Pomianowski, Andrzej Drawicz, Andrzej Wajda oraz wielu innych Polaków jednoznacznie oddzielało w czasach komunistycznych ideologię sowiecką od kultury rosyjskiej, tworząc niejednokrotnie wiekopomne dzieła naukowe i artystyczne kulturze tej poświęcone (rozprawy Walickiego o filozofii rosyjskiej, Przybylskiego o Dostojewskim, Drawicza o Bułhakowie, Pomianowskiego tłumaczenie *Archipelagu Gułag* Aleksandra Sołżenicyna, Wajdowska *Zbrodnia i kara* oraz *Biesy* itd.).

Rosjanie do niedawna żartowali sobie *kurica nie ptica – Polska nie zagranica*, ale jednocześnie Polacy – „bracia Słowianie” – imponowali im swoją hardością wobec „systemu”. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych spora część inteligencji rosyjskiej z zapalem uczyła się języka polskiego, by mieć dostęp do literatury zachodnioeuropejskiej, tłumaczonej na język polski. Zachwycono się polskim filmem, teatrem, piosenką, jednym z najpopularniejszych pisarzy był w Rosji Stanisław Lem, aktorami – Barbara Brylska i Daniel Olbrychski. Teraz polską kulturę zdecydowanie wyparła amerykańska i zachodnioeuropejska pop-kultura. Podobnie w Polsce – kto dzisiaj słucha Okudźawy i Wysockiego? Ciekawe, że

wedle wspomnianych wyżej badań socjologicznych najbardziej znanymi Polakami (nie licząc Jana Pawła II i Lecha Wałęsy) pozostają dla Rosjan ludzie kultury – Barbara Brylska, Fryderyk Chopin, Kleofas Ogiński, Andrzej Wajda. Polacy zaś wymieniają przede wszystkim Rosję polityczną: Michaiła Gorbaczowa, Lenina, Władimira Putina, Stalina, Borysa Jelcyna. Wyjątkiem jest Aleksander Puszkina. Okazuje się jednak, że Polska kojarzy się dzisiaj Rosjanom niestety nie z kulturą, a z kosmetykami (kobiety) oraz tanimi towarami niskiej jakości (mężczyźni). Polakom zaś Rosja kojarzy się z biedą i zabytkami (mężczyźni) oraz z biedą i wielką przestrzenią (kobiety).

Polska interesuje więc Rosjan przede wszystkim jako partner gospodarczy, historia dla większości przestała mieć znaczenie. Wśród wiecznych sporów o godło, flagę, hymn Rosjanie trudno radzą sobie z własną historią. Nie należy się więc dziwić, że historia polsko-rosyjska nie jest dla nich zbyt ważnym problemem. Sentymenty wobec Polski zachowała jedynie garstka inteligencji, której kiedyś imponowała polska „Solidarność” i walka „o wolność naszą i waszą”.

Europejskim, a zatem i polsko-rosyjskim problemem w najbliższej dekadzie będzie zapewne nacjonalizm. „Żywa demokracja” udaje się w kraju zbiorowego dobrobytu, z wysoką jakością prawa i rozwiązań instytucjonalnych, gdzie u podstaw działań gospodarczych i legalnego porządku państwa stoją nawyki ludzi, ich obywatelskie „zaprogramowanie”. Wymienione czynniki wciąż słabo są obecne w Polsce, a jeszcze słabiej w Rosji. Mentalność kształtuje się przez pokolenia. Władimir Putin, prowadząc Rosję „do Europy”, ma niezwykle trudne zadanie do spełnienia – musi przewyciężyć jej wielowiekowe antyzachodnie „zaprogramowanie kulturowe”. Jeszcze nigdy okcydentalizm nie uzyskał przewagi w rosyjskim myśleniu. Dzisiaj paradoksem jest fakt, że „Niemiec” Putin (tak określa prezydenta część analityków rosyjskich) ma bardzo wysokie poparcie (ponad 70%) w społeczeństwie, dla którego Zachód wciąż pozostaje wrogiem. Jeżeli w Rosji (a także w Polsce) nie nastąpi w niedługim czasie wyraźna poprawa sytuacji ekonomicznej oraz świadomości prawnej społeczeństwa, nastroje populistyczne i nacjonalistyczne będą się nasilały. Dochodzą one przecież do głosu nawet w bogatych i „obywatelskich” krajach europejskich.

Wzajemne nieporozumienia polsko-rosyjskie są niekiedy następstwem konfliktów między Kościołem rzymskokatolickim i Patriarchatem Moskiewskim Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Mimo że oba Kościoły nie mają bezpośredniego wpływu na politykę naszych państw, są przecież głęboko zakorzenione w naszych kulturach i nic dziwnego, że spory między nimi mają wpływ na opinię społeczną, a bywa, że również na działania polityków. W odróżnieniu od Kościoła rzymskokatolickiego, któremu w Polsce skutecznie udało się odeprzeć ideologię komunistyczną i zachować niezależność, Cerkiew rosyjska została w Kraju Rad rozgromiona. Jej odradzanie się będzie trwało jeszcze długie lata i długo będzie pokutowała wśród jej wyznawców świadomość zagrożenia ze strony najsilniejszej konfesji – Kościoła rzymskokatolickiego. A ponieważ tak się złożyło, iż wielu księży, niosących posłu-

gę kapłańską na terenie Federacji Rosyjskiej, jest Polakami, Kościół rzymskokatolicki postrzegany jest tam niejednokrotnie jako Kościół polski, co nie ułatwia współpracy z Rosjanami ani Watykanowi, ani Polsce. Upředzenia antykatolickie kształtowały się w Rosji wieleset lat i zapewne jeszcze wielu lat i cierpliwości potrzeba, by Rosjanie zobaczyli w Kościele rzymskokatolickim nie przeciwnika, ale przyjazną i interesującą kulturę-siostrę, tak jak dzieje się to już niejednokrotnie w odniesieniu do prawosławia w Polsce na koncertach i festiwalach muzyki cerkiewnej, na wystawach prawosławnej sztuki sakralnej, ikon. Nie ma przecież w Polsce konfliktu pomiędzy Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym i Kościołem rzymskokatolickim. W dzisiejszym świecie zdecydowanie bardziej możemy jednak liczyć na porozumienie pomiędzy kulturami/cywilizacjami w ramach świeckiego prawa i społeczności obywatelskiej. To te kategorie tworzą podstawy do pojednania i polifonii kulturowej. One otwierają nam drogę do Wspólnej Europy. Kościoły i wiara jeszcze bardzo długo będą nas dzielić, mimo niezaprzeczalnych wysiłków Jana Pawła II, by tak nie było.

Racjonalizm i pragmatyzm polityki prezydenta Władimira Putina, jego otwarcie za Zachód, Unię Europejską, współpracę z NATO sprzyja oczywiście odideologizowaniu i poprawie stosunków polsko-rosyjskich. Jednak i tu pojawiają się problemy trudne do rozwiązania i zaakceptowania dla obu stron. Wejście Polski i Litwy do Unii Europejskiej oraz przystąpienie do układu z Schengen (o swobodnym ruchu osób) zobligowało Polskę i Litwę do rewizji umów dotyczących ruchu granicznego z Rosją i doprowadziło do „odcięcia” obwodu kaliningradzkiego od reszty Federacji. Zrozumiałe, że politycy rosyjscy bronią sprawy swobodnego przemieszczania się swoich obywateli między obu częściami kraju. Zrozumiały jest także brak zgody Polski, Litwy i Unii Europejskiej na tworzenie jakichkolwiek bezwizowych „korytarzy” przez swoje terytoria. Jak do tej pory nikt nie był w stanie zaproponować rozwiązania satysfakcjonującego wszystkich i zapewne długo jeszcze problem kaliningradzki będzie zaogniał nasze wzajemne stosunki. Nieuregulowany pozostał również szereg innych kwestii „granicznych” – w tym umowa o readmisji.

Kolejnym trudnym i ważnym problemem czekającym na rozwiązanie jest bardzo duży deficyt Polski w handlu z Rosją. Rosyjski kryzys ekonomiczny 1998 r. doprowadził wiele polskich firm do bankructwa i załamania się naszej wymiany towarowej. Rynek rosyjski opanowały bogate firmy zachodnie, z którymi firmy polskie nie są w stanie konkurować. Mimo to musimy znaleźć własne miejsce na nim i stworzyć mechanizmy redukujące dysproporcję. W ciągu ostatnich lat nasz deficyt w handlu z Rosją wzrósł wielokrotnie i wynosi obecnie ponad 4 miliardy dolarów. Niezwykle istotny jest więc problem zrównoważenia rosyjsko-polskich obrotów handlowych. Nie uda się jednak tego dokonać bez rozwiązań systemowych – dotacji, dopłat, kredytów, ubezpieczeń. Rynek rosyjski staje się coraz bardziej normalny. Czas lepiej go poznać. Fakt, że finansowanie wymiany handlowej pomiędzy polskimi a rosyjskimi firmami odbywa się przede

wszystkim za pośrednictwem banków zachodnich, które są w stanie ubezpieczyć polskie transakcje, źle świadczy o naszym przygotowaniu do handlu z Rosją. Z innych spraw gospodarczych nie jest rozwiązana sprawa połączeń tranzytowych między Rosją i Europą, status prawny rosyjskich nieruchomości na naszym terytorium, rozliczenia majątkowe po RWPG itd.

Rosja długo jeszcze będzie dla Polski trudnym partnerem, a zarazem bardzo atrakcyjnym. A to, że szliśmy do boju „Za Boga, Honor i Ojczyznę”, Rosjanie zaś „Za Boga, Cara i Ojczyznę”, wcale nie oznacza, że jesteśmy lepsi i że w imię honoru i historii mamy rezygnować w rzeczywistości kapitalistycznej z opłacalnych ekonomicznie, opartych na prawie i wzajemnym szacunku interesów z Rosją. Wydaje się, że politycy polscy już to zrozumieli.

**Nota o Autorze:** prof. dr hab. ANDRZEJ DE LAZARI – wykładowca na Uniwersytecie Łódzkim i Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zajmuje się badaniem literatury rosyjskiej i „Rosyjskiej idei” oraz zagadnieniem uprzedzeń między Polakami a Rosjanami.

**Słowa kluczowe:** Polska, Rosja, katolicyzm, prawosławie, stereotypy.



KS. ROBERT BIELEŃ SDB

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI WE WSPÓŁCZESNEJ POLSCE W SŁUŻBIE MŁODZIEŻY

Podstawowe kierunki i zadania, formy i metody  
duszpasterstwa młodzieży

### WPROWADZENIE

Młodość jest czasem szczególnie intensywnego rozwoju, zwłaszcza w odkrywaniu i budowaniu własnej osobowości. Podjęte w tym czasie wybory rzutują na całe przyszłe życie młodego człowieka, ale określają także w jakiejś mierze przyszłość Kościoła i społeczeństwa, o których to społecznościach młodzież będzie kiedyś współdecydować. Oni sami tymczasem mają jeszcze niedostateczną wiedzę i za mało doświadczenie, a gdy do tego dołącza się jeszcze dysfunkcjonalne środowisko rodzinne oraz atak ze strony antykultury („cywilizacji śmierci”), zwłaszcza za pośrednictwem środków społecznego przekazu, wtedy w skomplikowanej rzeczywistości współczesnego świata trudno im dokonywać mądrych wyborów.

Z powyższych względów młodzi ludzie potrzebują wsparcia i ochrony od instytucji oraz osób sprzyjających ich rozwojowi. Kościół katolicki, który widzi w młodzieży swoją nadzieję i przyszłość, chce jej ofiarować swoje wsparcie<sup>1</sup>, które przybiera postać duszpasterstwa młodzieży. To pastoralne działanie Kościoła wobec młodych ludzi jest podejmowane nieustannie od czasów Jezusa<sup>2</sup>. Ponieważ jednak życie społeczne ulega ciągłym zmianom, a młodzież znajduje się w okresie dojrzewania, dlatego konieczna jest nieustanna odnowa duszpasterstwa mło-

---

<sup>1</sup> D. Alimenti, A. Michellini, *Wy jesteście moją nadzieją. Słowa Jana Pawła II do młodzieży*, cz. I, Warszawa 1987, s. 228–235.

<sup>2</sup> M. Cimosà, *Pastorale giovanile (bibbia 1)*, w: *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Torino 1992, s. 747–752 (dalej cyt.: DPG); C. Bissoli, *Pastorale giovanile (bibbia 2)*, DPG, s. 753–755; O. Pasquato, *Pastorale giovanile (storia 1)*, DPG, s. 768–802; tenże, *Pastorale giovanile (storia 2)*, DPG, s. 802–827; A. Favale, *Pastorale giovanile (storia 3)*, DPG, s. 827–837; D. Sigalini, *Pastorale giovanile (storia 4)*, DPG, s. 837–842.

dzieży poprzez dostosowanie tegoż duszpasterstwa, w tym jego struktur i działań, do wieku oraz aktualnej sytuacji młodych ludzi<sup>3</sup>. Niniejszy artykuł wychodzi naprzeciw tym potrzebom poprzez zarysowanie kierunków i zadań duszpasterstwa młodzieży oraz form i metod działania.

#### TROSKA O MŁODZIEŻ WE WSPÓŁCZESNYM KOŚCIELE KATOLICKIM

Duszpasterstwo młodzieżowe, będące dziełem konkretnym i codziennym, obejmuje całokształt działań, które wspólnota eklezjalna animowana przez Ducha Jezusa pełni, aby realizować zbawienie Boga w życiu młodzieży<sup>4</sup>. Ponieważ dla większości młodzieży, zwłaszcza w młodszym wieku, rodzina pochodzenia pozostaje głównym środowiskiem życia, dlatego duszpasterstwo młodzieży jest istotowo powiązane z duszpasterstwem rodzin<sup>5</sup>. Mówiąc o duszpasterstwie młodzieży, należy pamiętać, że we współczesnej dobie specjalizacji z duszpasterstwa młodzieży wyłącza się poszczególne kategorie młodych ludzi ze względu na specyfikę ich życia, tworząc dla nich osobne duszpasterstwa: np. studentów (duszpasterstwo akademickie) lub młodzież niedostosowaną społecznie (Duszpasterstwo Młodzieży Niedostosowanej Społecznie)<sup>6</sup>. Niemniej w codziennym życiu młodzież sama wybiera dla siebie duszpasterstwa, a z drugiej strony kierunki, zadania, formy i metody związane są częściej z kategorią wiekową osoby wierzącej niż z konkretną przynależnością do danych duszpasterstw specjalnych bądź specjalistycznych, dlatego omawiane wskazania pastoralne adresowane są w większości do wszystkich młodych katolików. Należy w tym miejscu jeszcze podkreślić, że osobą, która w ostatnich latach wywarła największy wpływ na rozwój duszpasterstwa młodzieży zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym jest Jan Paweł II<sup>7</sup>.

Głównym celem duszpasterstwa młodzieżowego jest integralny rozwój młodej osoby wierzącej, osiąganie w sposób realistyczny świętości, poprzez stawanie się w codziennym życiu uczciwym obywatelem i dobrym chrześcijaninem<sup>8</sup>. Natomiast wśród celów szczegółowych duszpasterstwa młodzieżowego wymienia się pomoc w rozwoju prawidłowego obrazu Boga u młodzieży, pomoc w odkryciu potrzeby skupienia i modlitwy i jego rozwój, pomoc w ukształtowaniu własnego

---

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o Kościele w Europie „Ecclesia in Europa”* (28 VI 2003), nr 61.

<sup>4</sup> R. Tonelli, *Pastorale giovanile (modelli)*, DPG, s. 755. Zob. też: tenże, *Pastorale giovanile*, DPG, s. 736–747; M. Delpiano, *Pastorale giovanile (progetti)*, DPG, s. 762–767.

<sup>5</sup> R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 240–249.

<sup>6</sup> R. Kamiński, *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2001, s. 310–312.

<sup>7</sup> S. E. Dobrzański, *Młodzież*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 293–302.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Ojciec i nauczyciel młodzieży”* (31 I 1988), nr 5, 10, 16.

sumienia i jego rozwój, pomoc w wychowaniu do życia rodzinnego (wychowanie do miłości, wychowanie seksualne, wychowanie do czystości) oraz pomoc w wychowaniu do życia społecznego (w szkole, w społeczności lokalnej i ponadlokalnej, dobroczynności chrześcijańskiej, do życia w Kościele)<sup>9</sup>.

Odbiorcą działań duszpasterstwa młodzieży jest osoba wierząca w okresie młodości. Młodość, czas intensywnego dojrzewania człowieka, jest etapem przejściowym pomiędzy dzieciństwem a dorosłością. Pojęcia „młodość” i „młodzież” są logicznie nieostre, co wynika zwłaszcza ze zróżnicowanego tempa dojrzewania pomiędzy poszczególnymi osobami, jak i pomiędzy dziewczętami i chłopcami i dlatego nie ma zgody między badaczami co do wieku, kiedy młodość się zaczyna, a kiedy się kończy<sup>10</sup>. Pamiętając o tych zastrzeżeniach, autor niniejszego opracowania rozumie młodzież jako osoby w wieku między 13 rokiem życia, który jest czasem rozpoczęcia gimnazjum, a ok. 24 rokiem życia, który jest symbolicznym czasem rozpoczęcia okresu stabilizacji społecznej i religijnej<sup>11</sup>. Biorąc pod uwagę powyższe rozróżnienia, można powiedzieć, że młodzieży w Polsce w 2002 r. było prawie 7900 tys.<sup>12</sup>. Ponieważ w spojrzeniu duszpasterskim na młodzież istotną rolę odgrywa jej rozwój religijny<sup>13</sup>, z tego względu w duszpasterstwie młodzieży należy znać i uwzględniać kolejne etapy rozwoju młodzieży, jak również jej zróżnicowane sytuacje życiowe.

Podmiotem działania duszpasterstwa młodzieży jest cały Kościół. Pierwszą grupę duszpasterzy młodzieżowych tworzą rodzice, sama młodzież (samowychowanie), najbliższa rodzina (rodzeństwo, dziadkowie, inni domownicy), rodzice chrzestni oraz rówieśnicy. Kolejną grupę duszpasterzy młodzieży stanowi duchowieństwo: biskupi, księża oraz zakonnicy i zakonnice. Następną grupę duszpasterzy tworzą wychowawcy (katecheci, nauczyciele), cała społeczność wierzących oraz pracownicy i odbiorcy środków społecznego przekazu<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, w: *Wychowanie w rodzinie*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 100–105.

<sup>10</sup> M. Kozakiewicz, *Młodzież – teorie młodzieży*, w: *Encyklopedia psychologii*, red. W. Szewczuk, Warszawa 1998, s. 254–258.

<sup>11</sup> Na temat granicy między dzieciństwem a młodością: zob. R. Bieleń, *Kościół katolicki w Polsce w służbie dzieciom (formy i metody duszpasterstwa dzieci)*, w: *W służbie dziecku*, t. 1, red. J. Wilk, Lublin 2003, s. 121. Na temat granicy między młodością a dorosłością: zob. W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1984, s. 340; Cz. Walesa, *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*, w: *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 150–152.

<sup>12</sup> GUS, *Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002*. Warszawa 2003 s. 17–20. 79.

<sup>13</sup> Wyróżnia się dwa zasadnicze okresy w rozwoju religijnym młodzieży: okres kształtowania się religijności autonomicznej (od ok. 12 do ok. 16–17 roku życia) oraz okres kształtowania się religijności autentycznej (od ok. 16–17 do ok. 25 roku życia). Por. Cz. Walesa, dz.cyt., s. 150–152.

<sup>14</sup> H. Łuczak, *Posługa duszpasterska wśród młodzieży polskiej*, Wrocław 1994, s. 265–268.

## PODSTAWOWE KIERUNKI I ZADANIA DUSZPASTERSTWA MŁODZIEŻY

We współczesnym Kościele katolickim możemy wyróżnić dwa podstawowe kierunki duszpasterstwa młodzieżowego: światowe (papieskie) i lokalne. Światowe duszpasterstwo młodzieżowe zapoczątkowane zostało przez Jana Pawła II w Niedzielę Palmową 1985 r. w Rzymie na placu św. Piotra, gdzie z papieżem spotkało się ok. 300 tys. młodych ludzi. Wymieniony dzień ogłosił Papież Dniem Młodzieży dla Kościoła katolickiego. Przygotowaniem do niego były cztery papieskie dokumenty<sup>15</sup>. Od tego czasu Światowe Dni Młodzieży (ŚDM) odbywają się corocznie w Niedzielę Palmową i w dni ją poprzedzające. Formuła tych spotkań jest podwójna.

Jednego roku ŚDM mają charakter wydarzenia międzynarodowego, ponieważ papież wyznacza jedno miejsce spotkania dla wszystkich i zaprasza tam młodzież; po Rzymie miejscami spotkań były: Buenos Aires (1987), Santiago de Compostela (1989), Częstochowa (1991), Denver (1993), Manilia (Loreto) (1995), Paryż (1997), Rzym (2000), Toronto (2002); przy czym dla młodzieży nie mogącej wyjechać z różnych względów na spotkanie z papieżem organizuje się spotkania towarzyszące (w Polsce odbywają się one m.in. w Wadowicach). W roku następnym spotkania te odbywają się w poszczególnych diecezjach, gdzie młodzież gromadzi się wokół biskupa diecezjalnego. Celem ŚDM jest ukazywanie młodym ludziom Chrystusa i przybliżanie ich do Niego, rozwój duszpasterstwa młodzieżowego, budowanie braterstwa na świecie (solidarności międzyludzkiej i powszechności Kościoła) oraz pobudzanie młodzieży do ewangelizacji rówieśników i innych ludzi. Organizacją ŚDM zajmuje się papież we współpracy z Papieską Radą ds. Świeckich.

Przygotowanie do spotkania jest dwuetapowe: pośrednie i bezpośrednie. Przygotowanie pośrednie rozpoczyna się z ogłoszeniem orędzia Ojca Świętego do młodzieży na dany rok, co ma zwykle miejsce na początku Adwentu. W dokumencie tym podana jest tematyka, miejsce i sposób obchodów ŚDM. Treści te stanowią podstawę refleksji w ramach katechez, studium oraz dyskusji wśród duchownych i liderów młodzieżowych. Liderzy ci rozpowszechniają poznane treści wśród pozostałej młodzieży. Przygotowanie bezpośrednie rozpoczyna się w sobotę przed Niedzielą Palmową i przyjmuje formę czuwania modlitewnego. Ważnymi jego punktami jest sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania oraz przybliżenie tematyki zaproponowanej przez papieża poprzez różne formy przekazu przystępne dla młodzieży, np. inscenizacje teatralne. Jeżeli jest to spotkanie międzynarodowe, to w ramach przygotowania bezpośredniego odbywa się Mię-

---

<sup>15</sup> *Orędzie na Dzień Pokoju* (Watykan 1985), *List do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego* (Watykan 1985), *Młodzież w posłudze duszpasterskiej kapłanów. List do wszystkich kapłanów na Wielki Czwartek 1985* (Watykan 1985), *Do młodych całego świata. List apostolski z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży* (Watykan 1985).

dzynarodowe Forum Młodzieży. Są to obrady delegatów młodzieży, podczas których porusza się wyznaczony przez papieża temat.

Obchody ŚDM składają się z trzech głównych punktów: czuwania z papieżem lub swoim biskupem, celebracji liturgii Niedzieli Palmowej oraz imprez towarzyszących, np. konferencji, spotkań, wystaw, spektakli, występów itd. Na koniec następuje rozesłanie młodzieży do swoich parafii, które jest pomyślane jako moment wyruszenia tych, którzy stają się animatorami papieskiego duszpasterstwa młodzieżowego i przenoszą zdobyte doświadczenie do swoich parafii i diecezji<sup>16</sup>.

Drugim kierunkiem posługi Kościoła wobec młodych wierzących jest lokalne duszpasterstwo młodzieżowe. Bazując na dorobku ŚDM, duszpasterze, duchowni i liderzy świeccy mają prowadzić systematyczną pracę z młodzieżą danego rejonu: państwa, diecezji, parafii. Z jednej strony lokalne duszpasterstwo młodzieży powinno się składać ze stałej pracy formacyjnej: w ramach parafii lub diecezji, w grupach formalnych lub nieformalnych. Z drugiej strony lokalne duszpasterstwo młodzieży powinno podejmować działalność akcyjną w postaci okresowych inicjatyw formacyjnych, spotkań masowych itp.

Wśród zadań duszpasterstwa młodzieżowego możemy wyróżnić siedem podstawowych:

- 1) formację duszpasterzy, duchownych i liderów świeckich, do pracy w duszpasterstwie młodzieżowym,
- 2) formację młodzieży: osobowościową, religijno-moralną, liturgiczną, apostołską oraz społeczną,
- 3) rozwój struktur duszpasterstwa młodzieżowego,
- 4) odnowę form i metod pracy duszpasterstwa młodzieżowego,
- 5) rozwój grup młodzieżowych (formalnych i nieformalnych),
- 6) budowanie chrześcijańskiego środowiska,
- 7) współpracę wszystkich podmiotów duszpasterstwa młodzieżowego ze sobą oraz z innymi duszpasterstwami specjalistycznymi, zwłaszcza z duszpasterstwem rodzin<sup>17</sup>.

## ROZWÓJ DUSZPASTERSTWA MŁODZIEŻY W POLSCE (od okresu międzywojennego do początku XXI w.)

Początki duszpasterstwa młodzieży w Polsce jako działalności zorganizowanej sięgają swymi korzeniami okresu międzywojennego. W duszpasterstwie Ko-

<sup>16</sup> K. Pawlina, *Młodzi z Janem Pawłem II u progu III tysiąclecia*, Warszawa 1997, s. 9–22; M. Chmielewski, E. Weron, *Światowe Dni Młodzieży*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 860–863.

<sup>17</sup> M. Kalinowski, *Duszpasterstwo młodzieży*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, s. 32–38; K. Pawlina, dz.cyt., s. 23–69; R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin...*, s. 324–332.

ściola rozpowszechnione było wtedy duszpasterstwo stanowe, które zyskało na znaczeniu po utworzeniu w Akcji Katolickiej czterech kolumn: kolumn młodzieży męskiej i młodzieży żeńskiej, jak również kolumn męskiej i żeńskiej. Działalność tych grup trwała, ze zmiennym szczęściem, do 1952 r., czyli do czasu rozwiązania Akcji Katolickiej przez komunistów. Wśród innych duszpasterskich inicjatyw ukierunkowanych na polską młodzież lat międzywojennych funkcjonowało także duszpasterstwo akademickie, duszpasterstwo młodzieży pracującej oraz harcerstwo.

W 1957 r., po uzyskaniu względnej swobody w życiu społecznym, utworzono w Polsce Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży (KDM), które składało się z dwóch sekcji: męskiej i żeńskiej. Ponieważ w dalszym ciągu nie mogły istnieć stowarzyszenia religijne, odpowiedzialni za duszpasterstwo młodzieżowe postanowili kontynuować pracę w ruchach katolickich. W celu rozpoznania aktualnej sytuacji młodzieży i jej monitorowania próbowano prowadzić badania socjologiczne oraz stworzyć Centralę Krajową Duszpasterstwa Młodzieżowego, co jednak nie doszło do skutku ze względu zwłaszcza na represje komunistycznego aparatu bezpieczeństwa. Nieformalnymi centrami duszpasterstwa młodzieżowego stały się ośrodki salezjańskie w Krakowie i w Warszawie. KDM opracowało swój regulamin, organizowało coroczne ogólnopolskie konferencje dla diecezjalnych duszpasterzy młodzieży, przygotowywało pomoce duszpasterskie, koordynowało pracę ruchów i wspólnot, oddziaływało na duchowieństwo poprzez inspirowanie i pobudzanie go do pracy z młodzieżą oraz wydawało czasopismo „Wzrastanie”. Problematykę młodzieży w czasie obrad Episkopatu Polski omawiano zwłaszcza w ramach Komisji Katechetycznej.

Mimo trudnej sytuacji Kościoła w kraju rządzonym przez komunistów następował jednak systematyczny rozwój form i metod duszpasterstwa młodzieży. Wśród powstających form duszpasterstwa młodzieżowego w kolejnych latach Polski Ludowej wyróżnić można:

- w latach sześćdziesiątych: ruch pielgrzymkowy, rekolekcje oazowe, duszpasterstwo ruchów religijnych;
- w latach siedemdziesiątych: festiwale piosenek religijnych (pierwszy „Sacrosong” odbył się w Łodzi w 1969 r.), konkursy religijne (chórów, recytatorskie, słuchowisk), diecezjalne pielgrzymki do sanktuariów lokalnych, całonocne czuwania;
- w latach osiemdziesiątych: Światowe Dni Młodzieży (w Niedzielę Palmową w łączności z Ojcem Świętym), Ekumeniczne Spotkania Wspólnoty z Taizé, Noce Fatimskie, Przegląd Parafialnych Zespołów Teatralnych.

Sytuacja w organizacji struktur duszpasterstwa młodzieżowego zmieniła się znacznie w latach osiemdziesiątych, kiedy to „władza ludowa” zmniejszyła ingerencję w organizację struktur wewnątrzkościelnych. W 1984 r. powstaje Podkomisja Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Młodzieży, podniesiona w 1987 r. do rangi komisji, która uzupełniła pracę Komisji Katechetycznej. Prze-

wodniczącym Komisji do Spraw Duszpasterstwa Młodzieży Konferencji Episkopatu Polski został biskup W. Bobowski, a wiceprzewodniczącym ks. Z. Bochenek, obaj z diecezji tarnowskiej. Oni to tworzą Krajowy Ośrodek Duszpasterstwa Młodzieży (KODM) w Tarnowie i przejmują wydawanie czasopisma „Wzrastanie”. Komisja do Spraw Duszpasterstwa Młodzieży staje się organem naczelnym duszpasterstwa młodzieży w Polsce, a KODM – organem wykonawczym. Oprócz tego w 1980 r. powstało w Krakowie Krajowe Duszpasterstwo Harcerzy, na którego czele stanął biskup K. Górny<sup>18</sup>.

Rozwojowi pastoralnego wsparcia młodzieży ze strony Kościoła w naszym kraju służą także ogólnopolskie programy duszpasterskie oraz prace II Polskiego Synodu Plenarnego. Programy duszpasterskie rozpoczął Kościół w obliczu nowych wyzwań po okresie stalinowskim jako cykl odnowy ujęty w formie Wielkiej Nowenny przed Millenium Chrztu. Młodzieży poświęcony był szczególnie rok VI (1962/63) zatytułowany „Rok wychowania chrześcijańskiego”, a jego hasłem było „Młodzież wierna Chrystusowi”. Kolejnymi latami poświęconymi bezpośrednio młodemu pokoleniu był rok 1979/80 „Rodzina w dziele wychowania (ewangelizacji) młodego pokolenia” oraz rok 1991/92 „Ewangelizacja młodzieży”. Pozostałe programy duszpasterskie zasadniczo poruszały też problematykę młodzieży, choć w sposób pośredni<sup>19</sup>.

II Polski Synod Plenarny (1991–1999) zajmował się problematyką młodzieży w różnych aspektach. W dokumencie przygotowawczym młodzieży poświęcono miejsce głównie w dokumencie o wychowaniu: *Wychowanie katolickie we współczesnej sytuacji Kościoła*, jak i pośrednio o rodzinie *W trosce o rodzinę Polską – Powołani do życia w rodzinie*. Utworzone zostały Młodzieżowe Grupy Synodalne, które miały wpływ na obrady synodu i na redakcję dokumentów synodalnych. W dokumencie końcowym II Polskiego Synodu Plenarnego o młodzieży mowa jest w każdym dokumencie, przy czym najwięcej w dokumencie wstępnym oraz w dokumentach o rodzinie, o kulturze i o misjach<sup>20</sup>.

Obecnie organem naczelnym duszpasterstwa młodzieżowego w Polsce jest Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, która ma za zadanie inicjowanie, koordynowanie, planowanie i publikowanie działań, mających na celu pastoralną troskę o polską młodzież<sup>21</sup>. Organem wykonawczym tej

<sup>18</sup> K. Pawlina, *Młodzież i jej duszpasterze w czasach zniewolenia*, Warszawa 1993 s. 11–145, M. Kalinowski, dz.cyt., s. 25–28.

<sup>19</sup> *Programy duszpasterskie w Polsce*, w: Komisja Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja rodziny i przez rodzinę. Program duszpasterski na rok 1989/90*, red. B. Woźnica, A. Liskowacka, Katowice 1991, s. 75–78; Komisja Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja młodzieży. Program duszpasterski na rok 1991/92*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1991.

<sup>20</sup> *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Poznań 1991, s. 9–410; *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 9–280.

<sup>21</sup> G. Polak, *Konferencja Episkopatu Polski*, w: *Leksykon Kościoła katolickiego w Polsce*, red. B. Łoziński, G. Polak, M. Przeciszewski, Warszawa 2003, s. 27–28 (cyt. dalej: LKK PL).

komisji jest Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży, a jego celem jest wspieranie rodzin i parafii w katolickim wychowaniu młodzieży oraz pomoc samej młodzieży w integralnym rozwoju, organizowanie Światowych Dni Młodzieży oraz koordynacja działań duszpasterstwa młodzieży w Polsce poprzez organizowanie spotkań księży i liderów świeckich oraz współpracę ze zrzeszeniami katolickimi, zwłaszcza ze stowarzyszeniami i ruchami młodzieżowymi. Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży współpracuje też z pozostałymi duszpasterstwami krajowymi zajmującymi się młodzieżą: Duszpasterstwem Młodzieży Niedostosowanej Społecznie, Duszpasterstwem Harcerzy, Duszpasterstwem Zakładów dla Nieletnich, Duszpasterstwem Powołań, jak również z Duszpasterstwem Rodzin, Duszpasterstwem Światło-Życie i Duszpasterstwem Odnowy w Duchu Świętym<sup>22</sup>. Nieoficjalnym biuletynem duszpasterstwa młodzieżowego w Polsce są zeszyty „Święto Młodych trwa bez końca”, wydawane w Siedlcach.

Pracę duszpasterstwa młodzieży w diecezjach prowadzą w większości wydziały lub referaty młodzieżowe, choć w niektórych diecezjach rolę tę pełnią wydziały katechetyczne. Na czele diecezjalnego wydziału (referatu) młodzieżowego stoi diecezjalny duszpasterz młodzieży, mający do pomocy dekanalnych duszpasterzy młodzieży<sup>23</sup>. Przykładem takiego rozwiązania jest diecezja sosnowiecka. W 1993 r. utworzono Wydział Duszpasterstwa Młodzieży, a na jego czele stanął diecezjalny referent duszpasterstwa dzieci i młodzieży, któremu pomagają dekanalni duszpasterze dzieci i młodzieży oraz Młodzieżowa Rada Duszpasterska. W celu zapewnienia funkcjonowania materialnego duszpasterstwa młodzieżowego utworzono Fundusz Młodzieżowy oraz otwarto Dom Młodzieżowy w Grabowej. Duszpasterstwo to koordynuje pracę Liturgicznej Służby (Liturgicznej Służby Ołtarza), Dzieci Maryi, Ruchu Światło-Życie, Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, Duszpasterstwa Akademickiego oraz nieformalnego Duszpasterstwa Maturzystów. Poza tym Wydział Duszpasterstwa Młodzieży organizuje lub współorganizuje cykliczne imprezy masowe dla młodzieży: Dzień Dziecka, rozgrywki sportowe o puchar Biskupa Sosnowieckiego, Festiwal Piosenki Religijnej, Festiwal Kołęd i Pastorałek, piosenki pielgrzymki na Jasną Górę oraz Forum Młodych<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Delegatem Konferencji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Młodzieży jest bp H. Tomasiak. Zob. J. Operacz, *Duszpasterstwa specjalistyczne*, LKK PL, s. 33–38.

<sup>23</sup> G. Suchodolski, *Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży. Propozycja spójnego systemu duszpasterstwa młodzieży w Polsce*, „Święto Młodych trwa bez końca” nr 12, s. 8–11.

<sup>24</sup> P. Brańka, *Troska o młodzież i dzieci w działalności biskupa Adama Śmigielskiego*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 3 (1997), s. 9–22; P. Rozpiątkowski, *Duszpasterstwo specjalistyczne w diecezji sosnowieckiej*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 2 (1995), s. 40–42.



## FORMY I METODY DUSZPASTERSTWA MŁODZIEŻY

Oddziaływanie duszpasterskie ludzi Kościoła, duchownych i świeckich, na młodzież przybiera podwójny charakter: duszpasterstwa zbiorowego (zwyczajnego) i duszpasterstwa indywidualnego. Duszpasterstwo zbiorowe może być masowe lub grupowe i nie oznacza bynajmniej uprzedmiotowienia młodego człowieka, ale jest wyrazem zbiorowego forum, na którym przebiega spotkanie. Natomiast duszpasterstwo indywidualne jest spotkaniem „twarzą w twarz” duszpasterza z młodą osobą<sup>25</sup>.

Jak to już zostało powiedziane, w tym miejscu nie będziemy się zajmować duszpasterstwem młodzieży sprawowanym przez dom rodzinny, a zwłaszcza przez rodziców, ponieważ ich działanie pastoralne jest tak wyjątkowe i specyficzne – są to działania pierwotne i podstawowe oraz łączą w sobie działania indywidualne ze zbiorowymi w przypadku dwójki i więcej dzieci – że wymagają odrębnego opisu. W tym miejscu należy jedynie podkreślić, że rodzice, będąc pierwszymi duszpasterzami swoich pociech, odgrywają często znaczną – a czasami decydującą – rolę w inicjowaniu i w uskutecznianiu wymienionych form i metod, zwłaszcza w przypadku młodszej młodzieży. Wśród form i metod wymienione zostaną również te aktywności młodzieży, które w rzeczywistości polskiej traktowane są często jako samodzielne duszpasterstwa specjalistyczne – np. duszpasterstwo sportowców czy harcerzy, ze względu na fakt, że są one adresowane właśnie do młodych ludzi.

Wśród najważniejszych form i metod duszpasterstwa zbiorowego młodzieży znajdują się następujące: spotkania modlitewne, katecheza, placówki szkolno-wychowawcze i szkoły prowadzone przez Kościół, religijne grupy młodzieżowe, okresowe inicjatywy formacyjne, „wakacje z Bogiem” i wakacyjne programy formacyjne, religijne zloty i spotkania formacyjno-rekreacyjne, działalność artystyczna i korzystanie z dóbr kultury, działalność sportowo-rekreacyjna i ekologiczna, mass media katolickie oraz spotkania okolicznościowe i towarzyskie z duszpasterzem<sup>26</sup>. Natomiast wśród podstawowych form i metod duszpasterstwa indywidualnego znajduje się rozmowa duszpasterska, kierownictwo duchowe, poradnictwo duszpasterskie oraz telefon zaufania<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> A. Tomkiewicz, dz.cyt., s. 599.

<sup>26</sup> R. Bieleń, *Kościół katolicki...*, s. 123–136.

<sup>27</sup> A. Tomkiewicz, dz.cyt., s. 600.

## Duszpasterstwo młodzieży zbiorowe

### Spotkania modlitewne

Spotkanie z Bogiem na modlitwie jest dla człowieka uprzywilejowanym momentem przyjęcia miłości Boga i Jego zbawczej woli. W sposób szczególny miejscem duszpasterskiego oddziaływania wspólnoty Kościoła na młodzież powinna być msza św.<sup>28</sup>, która jest „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego”<sup>29</sup>, dlatego w kościołach organizowane są specjalne msze św. dla młodzieży, dostosowane do ich potrzeb psychiczno-duchowych. Ponieważ do pełnego uczestnictwa we mszy św. młodzież musi dorastać, a z drugiej strony msza św. nie wyczerpuje całego bogactwa modlitewnego, które ofiaruje młodym katolikom Kościół, z tego względu młodzież poszukuje różnych form modlitewnego spotkania z Bogiem we wspólnocie Kościoła. Duszpasterstwo młodzieży, wychodząc naprzeciwko tym potrzebom, organizuje z powodzeniem spotkania liturgiczne lub paraliturgiczne w kościele lub poza nim: adoracje, czuwania, rekolekcje, pielgrzymki<sup>30</sup>.

Fenomenem światowym stały się masowe spotkania modlitewne, które pozwalają młodym przeżywać swoją wiarę we wspólnocie żywej oraz doświadczać radości z faktu bycia chrześcijaninem: modlić się wspólnie do Boga, odprawiać ćwiczenia duchowe, słuchać katechez, spotykać się z rówieśnikami i dyskutować<sup>31</sup>. Wśród masowych spotkań modlitewnych w skali światowej pierwsze miejsce zajmują Światowe Dni Młodzieży<sup>32</sup>, w skali europejskiej Europejskie Spotkania Młodych w Taizé<sup>33</sup>, a w skali polskiej Apel III Tysiąclecia na Lednicy<sup>34</sup>.

### Katecheza

Pierwszymi katechetami młodzieży, zwłaszcza w młodszym wieku, są jej własni rodzice, dlatego podstawową katechezą młodzieży powinna być katecheza rodzinna<sup>35</sup>. Niemniej ze względu na zaniedbania w wychowaniu religijnym w

---

<sup>28</sup> H. Vorgrimler, *Modlitwa*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 246.

<sup>29</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja o dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21 XI 1964), nr 11.

<sup>30</sup> J. Oleszko, *10-lecie duszpasterstwa młodzieżowego w diecezji bielsko-żywieckiej*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 3 (2002), s. 220–223.

<sup>31</sup> A. Trojanowska, *Pokolenie tłumy*, „Spojrzenia. Pismo Działające” 3 (2002), s. 14–15.

<sup>32</sup> M. Chmielewski, E. Weron, *Światowe Dni Młodzieży*, *Leksykon duchowości...*, s. 860–863

<sup>33</sup> E. Weron, *Europejskie Spotkania Młodych*, w: *Leksykon duchowości...*, s. 252–256.

<sup>34</sup> Zob. <http://www.lednica2000.pl/>; <http://www.jamna.org.pl/>.

<sup>35</sup> J. Stala, *Podstawy teologiczno-antropologiczne katechez rodziny. Na podstawie dokumentów Magisterium soborowego i posoborowego*, Tarnów 1998; E. Osewska, *Praktyka katechez rodzinnej w świecie*, „Seminare” 15 (1999), s. 219–231; tenże, *Ograniczenia i możliwości katechez w rodzinie*, „Seminare” 11 (1995), s. 81–97.

rodzinach i chęć wsparcia rodzin w tym dziele, począwszy od Soboru Trydencckiego, systematyczną katechizacją kościelną zaczęto obejmować dzieci starsze<sup>36</sup>. Katecheza instytucjonalna młodzieży zarówno szkolna, która obejmuje większość uczniów (ponad 90%), jak i pozaszkolna stała się we współczesnych czasach podstawową formą kształtowania mentalności religijnej i stopniowego przekazywania młodzieży doktryny chrześcijańskiej, dlatego też pełni zasadniczą rolę w duszpasterstwie młodzieży. Opiera się na ogólnych założeniach katechezy wypracowanych przez katechetykę, uwzględnia przy tym specyfikę faz rozwoju młodego człowieka i jego sytuacji życiowej. Katecheza ta wymaga zatem zastosowania przykładu życia katechety, stosowania przez niego najnowszych metod oddziaływania (zwłaszcza metod aktywizujących) oraz odpowiednich pomocy katechetycznych, dostosowanych do mentalności młodzieży<sup>37</sup>.

### Placówki szkolno-wychowawcze i szkoły

Kolejnym miejscem stwarzającym możliwość rozwijania duszpasterstwa młodzieży są placówki szkolno-wychowawcze i szkoły prowadzone przez Kościół. Wśród nich znajdują się kościelne domy dziecka i domy wsparcia („domy otwartych drzwi”), różnego typu świetlice<sup>38</sup> oraz gimnazja, szkoły średnie i wyższe<sup>39</sup>. Placówki te, oprócz pełnienia swojej podstawowej posługi szkolno-wychowawczej, stwarzają większe możliwości w prowadzeniu duszpasterstwa zbiorowego młodzieży w ramach katechezy lub grup religijnych, jak również duszpasterstwa indywidualnego.

### Grupy młodzieżowe

Człowiek jest istotą społeczną i potrzebuje obecności drugich. Zwłaszcza młodzież odczuwa potrzebę przynależności do jakiejś małej wspólnoty, szczególnie do grupy rówieśniczej, formalnej bądź nieformalnej („paczki”). W małej grupie młody człowiek chce spotykać się w duchu braterstwa z rówieśnikami i poszukiwać odpowiedzi na dręczące go pytania, tu też poszukuje przyjaciół. Dodatkowo, kiedy są

<sup>36</sup> R. Bieliń, *Kościół katolicki...*, s. 126.

<sup>37</sup> Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15 VIII 1997), nr 181–185; A. Wojtas, *Katecheza w szkole*, LKK PL, s. 371–373.

<sup>38</sup> W 2002 r. w Polsce działało 50 świetlic środowiskowych dla dzieci prowadzonych przez Caritas (zob. I. Matjasik, *Działalność Caritas Polska*, LKK PL, s. 261) oraz 78 świetlic, oratoriów i ośrodków wychowawczych i 55 domów dziecka, wychowawczych i opieki prowadzonych przez instytuty życia konsekrowanego (zob. B. Łoziński, *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, LKK PL, s. 126–127).

<sup>39</sup> W Polsce w 2003 r. było 407 szkół katolickich, w tym gimnazjów – 140, liceów – 140, szkół zawodowych, techników i szkół policealnych – 32. Kształci się w nich ok. 50 tys. dzieci i młodzieży, czyli 2% ogólnej liczby uczniów. Zob. A. Wojtas, *Szkoły katolickie*, LKK PL, s. 291–306; tenże, *Specjaliści od wychowania. Szkoły prowadzone przez zakon*, „Wiadomości. Biuletyn KAI” 34 (2003), s. 15–16.

to grupy religijne, pomagają one człowiekowi wierzącemu w zdynamizowaniu rozwoju duchowego i dlatego grupy te są określane jako przyszłość i nadzieja Kościoła, stanowią przejaw żywej obecności i działania Ducha Świętego<sup>40</sup>.

Wśród grup młodzieżowych należy na pierwszym miejscu wymienić Ruch Światło-Życie (najprężniejszy i najpopularniejszy), jak również LSO (starsi ministranci i lektorzy), KSM (Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży), Duszpasterstwo Akademickie, Caritas młodzieżową, Ruch Odnowy w Duchu Świętym, Neokatechumenat oraz organizacje harcerskie czy sportowe. Istnieje też duża liczba zrzeszeń młodzieżowych prowadzonych lub animowanych przez zakony, np. Salezjański Ruch Ewangelizacyjny, Pustynia Miast, Salezjańska Pielgrzymka Ewangelizacyjna, Saruel, Salezjańskie Wspólnoty Ewangelizacyjne, Salezjański Wolontariat Misyjny, Ruch Młodzieżowy Taborskie Spotkania, Ruch Młodzieży Salwatoriańskiej, Stowarzyszenie Dzieci i Młodzieży Maryjnej, Wieczory Narzeżeńskie<sup>41</sup>.

### Okresowe inicjatywy formacyjne

Młody człowiek jest ciekawy świata i poznawania nowych ludzi oraz pragnie robić rzeczy wielkie, dlatego często poszukuje w swoim życiu wydarzeń niezwykłych. Zaspokojeniu tych potrzeb służą okresowe inicjatywy formacyjne oraz religijne spotkania młodzieży, które pomagają pokoleniu rozwijać się, spotkać się z rówieśnikami oraz przynoszą pożytek społecznościom lokalnym i całemu Kościołowi. Przykładem okresowej inicjatywy formacyjnej jest Bank Wielkopostny.

Bank Wielkopostny jest inicjatywą Akademii Młodzieżowej istniejącej przy Fundacji Szczęśliwe Dzieciństwo w Lublinie i ma na celu lepsze przygotowanie wierzących do Świąt Wielkanocnych. Młodzież na okres Wielkiego Postu deklaruje jakieś wyrzeczenie w intencji kogoś lub siebie, np. przeznaczenie dla kogoś większej ilości czasu, ograniczenie lub zaprzestanie korzystania z używek, nieoglądanie telewizji lub niejedzenie słodczy. Centrala Banku mieści się w biurze fundacji w Lublinie i tam pobiera się deklaracje lub zgłasza się fakt albo chęć założenia oddziału banku w szkole, parafii, czy też na osiedlu. W 2002 r. akcja wykroczyła poza archidiecezję lubelską, docierała m.in. do Krakowa i Wrocławia

<sup>40</sup> J. Michalik, „Stare” i „nowe” w duszpasterstwie młodzieży, w: Komisja Episkopatu Polski..., *Ewangelizacja młodzieży...*, s. 197–207.

<sup>41</sup> M. Paluch, *Zarys historii Ruchu Światło-Życie*, Lublin–Kraków 1998, s. 7–156; P. Pawlina, *Duszpasterstwo Liturgicznej Służby Ołtarza*, w: *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, cz. III, *Pierwsze kroki duszpasterza*, red. A. Michalik, Tarnów 1997, s. 67–86; *Podręcznik. Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży*, red. A. Sołtysik i inni, Kraków 1999, s. 7–152; K. Podstawka, *Duszpasterstwo akademickie*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński i B. Drożdż, Lublin 1998, 243–272; D. Lipiec, *Duszpasterstwo harcerzy*, w: *Duszpasterstwo specjalne...*, s. 227–242; P. Iwanek, *Duszpasterstwo sportu*, w: tamże, s. 333–352; A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa 2000, s. 17–355.

oraz na Ukrainę, do lwowskich parafii greckokatolickich. Liczba uczestników Banku Wielkopostnego zbliżyła się do 20 tys.<sup>42</sup>.

### **„Wakacje z Bogiem” i wakacyjne programy formacyjne**

Ważnym miejscem oddziaływania duszpasterskiego na młodzież są półkolonie, kolonie i obozy wakacyjne prowadzone przez przedstawicieli Kościoła, zwłaszcza gdy obejmują one młodzież niezrzeszoną w grupach religijnych. Podczas spotkań wakacyjnych, w przerwie zimowej lub letniej, prowadzona jest bowiem systematyczna formacja religijna młodzieży<sup>43</sup>. Ma to szczególne znaczenie ze względu na fakt, iż formacja ta obejmuje często swym zasięgiem młodzież nie mającą, poza katechezą szkolną, znacznego, albo nawet żadnego kontaktu z Kościołem w ciągu roku szkolnego ze względu na zaniedbania domu rodzinnego. Podczas tych spotkań wakacyjnych realizowane są często wakacyjne programy formacyjne, które w sposób przystępny i atrakcyjny dla młodych ludzi przybliżają im prawdę o Bogu i człowieku<sup>44</sup>.

### **Religijne zloty i spotkania formacyjno-rekreacyjne**

Religijne zloty i spotkania formacyjno-rekreacyjne różnią się tym od modlitewnych spotkań masowych, że obejmują najczęściej mniejsze grupy młodzieży, są zasadniczo adresowane do konkretnych środowisk katolickich (np. dekanatu lub środowiska związanego z danym instytutem zakonnym), zrzeszeń religijnych lub duszpasterstw oraz zawierają często różne formy zabawowo-rekreacyjne (gry i zabawy oraz rozgrywki sportowe, koncerty muzyki świeckiej itd.). Z drugiej strony występują też te same elementy, co podczas modlitewnych spotkań masowych: pielgrzymowanie, nabożeństwa, czuwania, dyskusje, wykłady, spotkania z ciekawymi ludźmi, prezentacje artystyczne (teatralne, muzyczne i plastyczne). Przykładem takich form duszpasterstwa młodzieży jest Ewangelizacja Cieszyn, Dominikańskie Kolokwia Teologiczne w Hermanowicach<sup>45</sup>, Campo Bosco<sup>46</sup>, Łądzkie Spotkania Młodych<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> *Bank Wielkopostny*, w: KAI, [www.opoka.pl](http://www.opoka.pl), 25 II 2002; *Miłość na kredyt w Banku Wielkopostnym*, w: PAP, [www.wp.pl](http://www.wp.pl), 24 II 2002.

<sup>43</sup> J. Operacz, *5 milionów Polaków spędza wakacje z Bogiem*, w: KAI, [www.e.kai.pl](http://www.e.kai.pl), 27 VII 2003.

<sup>44</sup> Przykładem mogą być salezjańskie formacyjne programy wakacyjne dla dzieci, jak np. K. Kuc, M. Kwiek, *Pinokio, czyli warto dobrym być. Materiały dla wychowawców*, Kraków 1992; E. Kłak, *Przygody z rodziną Simby. Materiały dla wychowawców*, Wrocław 2000. Innym przykładem jest program stworzony przez pijarów – E. Kryściak, *Wędrówki z Małym Księciem. Wakacyjny program dydaktyczno-wychowawczy*, Kraków 2001.

<sup>45</sup> J. Oleszko, dz.cyt., s. 224–226.

<sup>46</sup> S. Gajewska, *Campo Bosco*, „Don Bosco. Magazyn Salezjański” 2003 nr 7–8, s. 4–5.

<sup>47</sup> J. Wąsowicz, *Łądzkie Spotkania Młodych*, w: *50 lat WSD TS w Łądzie nad Wartą (1952–2002)*, red. M. Chmielewski, Łądz 2002, s. 236–238.

### Działalność artystyczna i korzystanie z dóbr kultury

Młodzież odczuwa potrzebę zarówno korzystania z dóbr kultury, jak i ich tworzenia. „Księżę duszpasterzy młodzieży”, św. Jan Bosko, genialnie odczytał tę potrzebę młodego pokolenia i we wszystkich swoich dziełach rozwijał działania kulturalne: teatr, spotkania muzyczne (koncerty, wieczorki muzyczne itp.) oraz elementy sztuk plastycznych. Korzystanie z dzieł kultury, a jeszcze bardziej działalność artystyczna, niesie w sobie duże możliwości formacyjne młodego pokolenia, jak i pomaga im w autoformacji; pozwala również młodzieży spotykać się ze sobą i rozmawiać, daje możliwość rozrywki i nawiązywania przyjaźni<sup>48</sup>.

We współczesnym duszpasterstwie młodzieży formy artystyczne wykorzystywane są z powodzeniem od dłuższego czasu i przynoszą znakomite efekty zarówno dla wykonawców, jak i dla odbiorców. Są to więc w pierwszym rzędzie lokalne, ogólnopolskie lub międzynarodowe koncerty, festiwale i przeglądy muzyczne, festiwale i przeglądy teatralne oraz masowe misteria religijne, jak również spotkania muzyczne oraz wernisaże i wystawy plastyczne. Dochodzi do tego twórczość artystyczna towarzysząca spotkaniom i zlotom młodzieży (np. w czasie Światowych Dni Młodzieży) oraz działalność artystyczna prowadzona w wymiarze świetlicy, parafii lub ruchu, która jest wykonywana na potrzeby własne lub najbliższego otoczenia, a równocześnie niesie ze sobą duże walory formacyjne<sup>49</sup>.

### Działalność sportowo-rekreacyjna i ekologiczna

Wśród podstawowych potrzeb młodzieży znajduje się potrzeba działalności ruchowej, połączona z potrzebą poznawania świata i innych ludzi. Potrzeby te młode pokolenie zaspokaja poprzez sport, różnego typu rekreację, a zwłaszcza turystykę oraz poprzez działania na rzecz ochrony i promocji środowiska naturalnego. Wszystkie wymienione aktywności przyczyniają się do rozwoju osobistego młodego człowieka z uwagi na zawarte w nich wartości formacyjne<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> M. Lewko, *Teatryk księdza Bosko*, „Seminare” 9 (1987–1988), s. 76–78; K. Niegowski, *Muzyka w systemie wychowawczym salezjanów ks. Bosko*, w: *Ksiądz Bosko i jego system wychowawczy*, red. J. Niewęglowski, Warszawa 2000, s. 190–196.

<sup>49</sup> I. Krosny, *Uczestnictwo młodego chrześcijanina w kształtowaniu kultury*, w: Komisja Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja młodzieży...*, s. 175–182; G. Wojczuk, *Sacrosong jako nowe zjawisko w polskiej kulturze religijnej ostatnich dziesięcioleci*, w: *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska i inni, Lublin 1988, s. 209–216; T. Bańkowski, *Popularny teatr religijny dzisiaj*, w: tamże, s. 267–281.

<sup>50</sup> M. Ostrowski, *Duszpasterstwo wobec problemu wolnego czasu człowieka. Aspekt moralno-pastoralny ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień turystyki*, Kraków 1996, s. 19–269; M. Barak, *Propozycja programu wychowania zdrowotnego w Salezjańskiej Organizacji Sportowej (w kontekście integralnego wychowania)*, w: *Personalistyczna wizja sportu*, red. M. Barak, Warszawa 1994, s. 195–213.

Z powyższych względów we współczesnym duszpasterstwie młodzieżowym istnieje konieczność wykorzystania działalności sportowo-rekreacyjnej, turystycznej i ekologicznej w formacji i autoformacji młodzieży katolickiej. Działalność ta może przybierać postać zorganizowaną, czyli stawać się zrzeszeniem religijnym posługującym się daną formą działalności jako główną formą pracy, np. katolickie organizacje sportowe (Saltrom, Parafiada<sup>51</sup>). Ale działalność ta może mieć też charakter aktywności niezorganizowanej, kiedy to działalność sportowo-rekreacyjną, turystyczną i ekologiczną traktuje się jako jedną z form i metod pracy z młodzieżą<sup>52</sup>.

### Środki społecznego przekazu

Środkiem społecznego przekazu, który ma największy wpływ na kształtowanie się religijności współczesnego człowieka, jest telewizja; kolejnym radio, a trzecie miejsce zajmuje prasa wraz z książkami<sup>53</sup>. Coraz ważniejsze miejsce w tym gronie, zwłaszcza wśród młodzieży, zaczyna zajmować komputer, a wraz z nim Internet oraz programy multimedialne.

Niestety religijne programy telewizyjne dla młodzieży są śladowe albo mają małą oglądalność<sup>54</sup>. Pewnym ich uzupełnieniem są filmy religijne dla młodzieży, dostępne na różnych nośnikach zapisu (video, VCD, DVD). Lepsza sytuacja panuje w radiu ze względu na istnienie stosunkowo licznych i różnorodnych katolickich rozgłośni radiowych, które prowadzą cykliczne oraz okazjonalne audycje skierowane do młodych wierzących. Niemniej jednak zasięg tych radiostacji i ich możliwości programowe często nie są wystarczające<sup>55</sup>. Uzupełnieniem programów radiowych są kasety magnetofonowe lub płyty CD z treściami religijnymi lub piosenkami adresowanymi do młodzieży.

Również oferta prasy katolickiej dla młodzieży jest niewystarczająca, szczególnie w zestawieniu z laickimi czasopismami młodzieżowymi, często wrogo

<sup>51</sup> P. Iwanek, *Duszpasterstwo sportu*, w: *Duszpasterstwo specjalne...*, s. 333–352.

<sup>52</sup> M. Ostrowski, *Duszpasterstwo osób w drodze*, w: *Teologia pastoralna...*, s. 360–371; tenże, *Zaangażowanie katolików świeckich na polu ekologii*, w: tamże, s. 543–550.

<sup>53</sup> Badania włoskie z 1987 r. wykazały, że telewizja stanowi dla 94,9% respondentów główne źródło informacji religijnej, radio – 82,3%, a gazety codzienne – 60%. Zob. *Mass media. Chiesa e società*, Alba 1988, s. 20–21.

<sup>54</sup> Wśród programów telewizyjnych docierających do wszystkich Polaków jedynym znaczącym programem adresowanym do młodzieży katolickiej jest „Raj. Katolicki program młodzieżowy”. Inne telewizyjne programy religijne dla młodzieży w telewizji ogólnopolskiej i regionalnej, państwowej i prywatnej, pokazywane są sporadycznie; stosunkowo częściej, choć nie systematycznie, pojawiają się one w dwóch telewizyjnych stacjach katolickich: TV PULS i TV Niepokalanów 2. Zob. M. Preciszewski, *Ogólnopolskie katolickie środki społecznego przekazu*, LKK PL, s. 360.

<sup>55</sup> Radio Maryja w piątkowe wieczory prowadzi cykliczne audycje dla młodzieży. Również w Radiu Plus oraz w radiach diecezjalnych prowadzone są audycje skierowane do młodzieży, choć mają one bardziej ograniczoną możliwość oddziaływania ze względu na mniejszy zasięg lub/i mniejszą liczbę słuchaczy, zob. M. Preciszewski, dz.cyt., s. 359–360.

nastawionymi do katolicyzmu (a zwłaszcza do moralności katolickiej)<sup>56</sup>. Młodzieżowe czytelnictwo religijne uzupełniają publikacje książkowe, których wybór jest stosunkowo duży i ciekawy. Środkiem społecznego przekazu, który w XXI wieku nabiera coraz większego znaczenia, jest komputer i związany z nim Internet<sup>57</sup> oraz programy multimedialne. Jest to świat „opanowany” zwłaszcza przez młodzież, która w największym procencie go tworzy i jest jego odbiorcą. Oficjalną katolicką stroną młodzieżową www jest strona [www.bosko.pl](http://www.bosko.pl) prowadzona przez łódzkich salezjanów na „Opoce”; istnieje już pewna liczba stron katolickich www skierowanych zwłaszcza do młodzieży, które są jednak dopiero w fazie rozwoju<sup>58</sup>. Właściwe wykorzystanie środków społecznego przekazu w duszpasterstwie młodzieży daje ogromne możliwości w pracy z młodymi katolikami, zwłaszcza w przekazie wiedzy religijnej, ale również w formacji młodego pokolenia. Znaczną przeszkodą w lepszym wykorzystaniu oferty religijnej środków społecznego przekazu skierowanej do młodzieży jest ubóstwo polskiego społeczeństwa.

### Spotkania okolicznościowe i towarzyskie z duszpasterzem

Kolejnym miejscem duszpasterskiego oddziaływania na młodzież są spotkania o charakterze okolicznościowym i towarzyskim (nieformalnym), w czasie których duszpasterz ma możliwość świadczyć swoim postępowaniem i słowem o Jezusie Chrystusie. Aby ta obecność spełniła zakładaną rolę, duszpasterz musi być obecny wśród młodzieży wychowawczo, tzn. jego obecność powinna być braterska i przyjacielska, aktywna, animująca oraz świadcząca o wyznawanych wartościach<sup>59</sup>. Wśród spotkań okolicznościowych i towarzyskich znajdują się zarówno wizyty duszpasterza w środowisku, w którym młodzież spędza wolny czas, jak i wizyty młodzieży na plebanii lub na terenie przykościelnym, a więc m.in. spotkania z okazji wizytacji biskupiej, z okazji imprez religijnych, z okazji zabaw na boisku lub w innym miejscu itp.

---

<sup>56</sup> Wydawany jest tylko jeden ogólnopolski tygodnik dla młodzieży „Droga” (nakład 17 tys. egz.) Z miesięczników na wyróżnienie zasługuje „Miłujcie się” (ok. 200 tys. egz., największy nakład wśród katolickich czasopism młodzieżowych), „Powściągliwość i Praca” i „Spojrzenia”, a wśród kwartalników wymienić należy „eSPe” i „RUaH”. Wydawane są też mniejsze gazetki o zasięgu lokalnym (parafialnym, szkolnym), jak np. „Inkwizytor” (Góra Kalwaria), zob. M. Preciszewski, dz.cyt., s. 357–358; J. Frołow, *Ogólnopolskie wydawnictwa katolickie*, LKK PL, s. 347–350.

<sup>57</sup> B. Drażkowska, *Wykorzystanie komputera w edukacji chrześcijańskiej: możliwości i zagrożenia (zarys problematyki)*, „Pedagogia Christiana” 7 (2001), s. 135–146.

<sup>58</sup> M. Preciszewski, dz.cyt., s. 357. Zob. też: [www.bosko.pl](http://www.bosko.pl); Tygodnik „Droga” (<http://www.droga.com.pl/articles.php?y=2002&n=36>); Magazyn młodych „Ziarna” (<http://www.medianet.com.pl/~ans/>); KSM Lublin (<http://www.ksm.lublin.pl/fml/>).

<sup>59</sup> H. Łuczak, dz.cyt., s. 107–108; E. Szczotok, *Wskazania pastoralne*, w: Komisja Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja młodzieży...*, s. 350.



## 2. Duszpasterstwo młodzieży indywidualne

Oprócz duszpasterstwa zbiorowego (zwyczajnego) drugą możliwością duszpasterstwa młodzieży są indywidualne kontakty duszpasterza, duchownego lub osoby świeckiej z dziećmi w kościele lub na terenie przykościelnym, w innym miejscu lub w domu rodzinnym. Duszpasterstwo indywidualne polega na „prywatnym głoszeniu Ewangelii od osoby do osoby” (EN 46) i ma na celu nawiązanie kontaktu osobowego z konkretnym młodym człowiekiem podczas spotkania w „cztery oczy”. Wśród podstawowych metod duszpasterstwa indywidualnego znajduje się rozmowa duszpasterska i kierownictwo duchowe oraz poradnictwo duszpasterskie i telefon zaufania<sup>60</sup>. W duszpasterstwie młodzieży na pierwszym miejscu znajduje się rozmowa duszpasterska, która powinna zmierzać do wyrobienia w młodej osobie świadomości potrzeby wykorzystania dla swojego rozwoju sakramentu pokuty i pojednania oraz związanego z nim kierownictwa duchowego. Dobrze skorzystanie ze spowiedzi i z kierownictwa duchowego pomaga bowiem najskuteczniej rozpoznawać powołanie i wypracować własny program życiowy służący realizacji własnej drogi życiowej<sup>61</sup>. Należy w tym miejscu podkreślić, że rozmowa duszpasterska powinna odbywać się także w domu rodzinnym młodej osoby, dla której mieszkanie jest naturalną przestrzenią „domowego Kościoła”, który współtworzą ze swoimi rodzicami. Takiej rozmowie w domu służą odwiedziny duszpasterskie przy różnych okazjach, w których powinni uczestniczyć zarówno księża, jak i osoby świeckie zaangażowane w duszpasterstwo młodzieży<sup>62</sup>. Ważne zadanie w duszpasterstwie młodzieży spełnia też poradnictwo duszpasterskie, które służy w pierwszym rzędzie osobom przeżywającym jakieś problemy, oraz duszpasterski telefon zaufania, którego podstawowym zadaniem jest rozwiązywanie kryzysów egzystencjalnych, w tym pomoc tym, którzy znaleźli się w sytuacji granicznej lub stracili sens życia. Młodość bowiem jest czasem „burzy i naporu”, a młodzież nie zawsze ma możliwość skorzystania z pomocy rodziny lub najbliższego otoczenia<sup>63</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Młodość jest nadzieją i przyszłością Kościoła i społeczeństwa. Papież Jan Paweł II, „papież ciągle młody” i „papież młodych”, znając pragnienia młodego

<sup>60</sup> A. Tomkiewicz, dz.cyt., s. 600–625.

<sup>61</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Ojciec i nauczyciel...”, nr 19.*

<sup>62</sup> Zob. H. Krzyszteczko, *Towarzystwo małżeństwu i rodzinie w parafii*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, s. 493–500.

<sup>63</sup> H. Krzyszteczko, *Poradnictwo rodzinne. Teoria i praktyka rogeriańskiego kontaktu pomocnego*, Katowice 1998, s. 103–111. 147–164; A. Tomkiewicz, dz.cyt., s. 600, 622–625.

pokolenia i patrząc nieustannie w przyszłość, wzywa ludzi Kościoła do wychowywania młodzieży do wiary. Temu celowi służyć będzie zwłaszcza odnowienie duszpasterstwa młodzieży poprzez odpowiedzenie na prawdziwe potrzeby młodych serc i umysłów oraz wsparcie młodzieży w rzetelnej formacji ludzkiej i chrześcijańskiej<sup>64</sup>.

Duszpasterstwo młodzieży jest zatem wielkim dziełem Kościoła, które polega na nieustannym towarzyszeniu młodemu katolikowi w drodze do Boga i w drodze do pełni człowieczeństwa na kolejnych etapach jego życia. Choć posługa ta wymaga wiele trudów i wyrzeczeń, jest możliwa do realizacji i może być bardzo skuteczna, o czym świadczą tłumy młodzieży zbierające się z okazji Światowych Dni Młodzieży, Apelu III Tysiąclecia w Lednicy lub przy innych okazjach. Z tego względu każdemu człowiekowi wierzącemu powinny leżeć na sercu rozwój i odnowa duszpasterstwa młodzieży.

**Nota o Autorze:** ks. dr **ROBERT BIELEŃ SDB** – wykładowca duszpasterstwa rodzin i teologii pastoralnej w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie i w WSD Księży Sercanów w Stadnikach. W swoich badaniach podejmuje problematykę duszpasterstwa rodzin, dzieci i młodzieży.

**Słowa kluczowe:** młodzież, duszpasterstwo młodzieży, duszpasterstwo Kościoła katolickiego, Kościół katolicki we współczesnej Polsce.

---

<sup>64</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o Kościele w Europie „Ecclesia in Europa”*, nr 61.

KS. JERZY GOCKO SDB

## MIEJSCE I ZADANIA ŚWIECKICH W URZECZYWIŚNIANIU POŚLANNICTWA KOŚCIOŁA W ŚWIECIE

Posłannictwo Kościoła ma przede wszystkim charakter nadprzyrodzony i zbawczy, bo taki charakter ma sam Kościół. Jednak owa religijna i nadprzyrodzona natura Kościoła oraz jego misja nie tylko nie oddzielają go od historii i rzeczy doczesnych, ale w nich właśnie Kościół się wciela i realizuje. Jednym z praktycznych owoców zgłębianej i odnowionej na Soborze Watykańskim II samoświadomości Kościoła stało się nie tylko integralne ujęcie jego posłannictwa, ale także podjęta próba przezwyciężenia indywidualistycznego podejścia do wiary i życia chrześcijańskiego w kierunku dowartościowania ich wspólnotowego charakteru, co – z kolei – skłoniło do głębszej refleksji nad potrzebą zaangażowania się chrześcijan w życie społeczne i wypracowania nowej syntezy między wiarą a zaangażowaniem w sprawy tego świata.

Wydaje się, że dzisiaj, na progu nowego milenium, wezwanie chrześcijan do uczestnictwa w dziele odnowy Kościoła i świata, jakim jest podjęta przez Jana Pawła II nowa ewangelizacja, nabiera szczególnej aktualności i staje się swoistym znakiem czasu. W swej istocie jest to wezwanie do ludzkiej solidarności i budowania lepszego świata ponad wszelkimi podziałami, wezwanie do tworzenia społeczności odpowiadających godności osobowej człowieka, do konstruowania struktur życia społecznego opartych na prymacie ducha nad materią, miłosierdzia nad sprawiedliwością, ubóstwa nad bogactwem, etyki nad techniką, pracy nad kapitałem, prawdy nad koniunkturą i sensacją, dialogu nad walką, człowieka przed ideologią, praw człowieka przed prawami państwa, narodu przed państwem<sup>1</sup>. W tym kontekście papieskie wezwanie do nowej ewangelizacji od strony praktycznej staje się programem budowania cywilizacji miłości także w wymiarze

---

<sup>1</sup> Por. J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości (studium filozoficzne)*, Wrocław 1994; T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 297–346.

społecznym. Jest to istotne, wśród obszarów nowej ewangelizacji nie może bowiem zabraknąć szeroko rozumianego życia społecznego<sup>2</sup>.

Celem podjętej refleksji jest z jednej strony ukazanie miejsca i znaczenia katolików świeckich w urzeczywistnianiu samego posłannictwa Kościoła w świecie, z drugiej zaś ich niezastąpionego wkładu w dzieło nowej ewangelizacji. Stanie się ona także okazją do przywołania najważniejszych kwestii związanych z inspirowaną nauczaniem Soboru – a zwłaszcza Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz Dekretem o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* – teologią laikatu, a także jej dalszego rozwoju stymulowanego rozwojem posoborowej eklezjologii oraz licznymi dokumentami Magisterium Kościoła (w tym zwłaszcza adhortacji *Christifideles laici*, będącej pokłosiem Synodu Biskupów z 1987 r.) ze szczególnym odniesieniem do kategorii uczestnictwa.

## I. W NURCIE ODNOWY SOBOROWEJ

Sprężenie na przestrzeni kilkudziesięciu lat poprzedzających Sobór badań z zakresu eklezjologii instytucjonalnej z promocją laikatu, widoczną zwłaszcza od powstania Akcji Katolickiej, pozwoliło przygotować grunt pod mającą miejsce na Soborze Watykańskim II zmianę perspektyw nie tylko w odniesieniu do powołania i apostołstwa świeckich, ale do całości rozumienia Kościoła i jego posłannictwa w świecie. Inspirowanych przez Sobór przemian w ujmowaniu roli świeckich w Kościele nie należy jednak postrzegać w kategoriach radykalnej nowości, lecz raczej jako przejaw dowartościowania tych czynników, które po raz pierwszy pojawiły się jako naturalne już we wspólnotie Kościoła pierwotnego<sup>3</sup>. Bezpośrednią zapowiedzią dokonujących się na Soborze przemian były prace Soboru Watykańskiego I nad nauką o Kościele jako Ciele Mistycznym i późniejsze próby odnowy eklezjologii oparte na tym paradygmacie oraz kategorii *Ludu Bożego*, a punktami kulminacyjnymi w rozwoju tego nurtu teologii Kościoła stały się encyklika Piusa XII *Mistici Corporis* oraz soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.

---

<sup>2</sup> Por. K. Jeżyna, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Lublin 2002, s. 364–365; P. Nitecki, *Ewangelizacja i polityka*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Program duszpasterski na rok 1994/95*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1994, s. 416–428.

<sup>3</sup> O swoich świeckich współpracownikach w ewangelizacji wielokrotnie wspomina chociażby św. Paweł. W tym kontekście szczególnie znamienne jest zakończenie Listu do Rzymian (rozdz. 16), gdzie Apostoł umieścił cały katalog nazwisk swoich współpracowników wraz z krótką charakterystyką ich apostołskiej działalności. Także dalsze szybkie rozprzestrzenienie się chrześcijaństwa u jego zarania nie byłoby możliwe bez współpracy ludzi świeckich.

Pomijając szersze analizy, należy stwierdzić, że zwłaszcza idea Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, w którym każdy z członków ma swoją rolę do spełnienia, pozwoliła przezwyciężyć wcześniejsze dualistyczne rozróżnienie na element aktywny w Kościele, przypisany do funkcji sprawowania władzy, i element bierny, odnoszący się do wiernych świeckich, będących jedynie receptywnym przedmiotem działania i odpowiedzialności ze strony pasterzy, co oczywiście było zapoznaniem rzeczywistej natury Kościoła i jego społecznego charakteru. Równocześnie pozwoliła – w dobie Soboru – na nowo dostrzec tajemnicę Kościoła w całej głębi, nie tylko jako instytucję o określonym hierarchicznym ustroju, zapewniającą niezbędne dla rozwoju życia religijnego i zbawienia środki, ale jako wspólnotę wyznawców Jezusa Chrystusa, żyjących z Nim w aktualnym, aktywnym związku<sup>4</sup>.

Jednym z wymownych świadectw przeobrażeń świadomości Kościoła na temat apostołstwa świeckich jest z pewnością także *iter documenti* Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, czyli historia powstania i poszczególnych jego redakcji od okresu przygotowawczego aż do ostatniego głosowania na auli soborowej. Zawarta w nim soborowa wizja powołania i apostołstwa świeckich jest niewątpliwie owocem głębokich przemian w eklezjologii i teologii świata. Ukazuje on odejście od nacisku na apostołstwo zorganizowane w dziedzinie społeczno-politycznej, opierające się na zleceniu hierarchii, na rzecz idei apostołstwa podejmowanego odpowiedzialnie i osobiście przez chrześcijan i niejako utożsamiającego się z ich chrześcijańskim życiem<sup>5</sup>.

Ojcowie Soboru nie podjęli się sformułowania ściśle ontologicznej definicji świeckiego, lecz zgodnie z przyjętymi duszpasterskimi i praktycznymi założeniami ograniczyli się raczej do opisowego scharakteryzowania jego statusu w Kościele<sup>6</sup>. W kontekście tego trudno się zgodzić z utrzymującym się powierzchownym poglądem, że Sobór nie tylko nie podał definicji świeckiego, ale określił go, zawężając jedynie do perspektywy negatywnej jako chrześcijanina nie będącego ani kapłanem, ani zakonikiem. Nawet jeśli przytoczone z Konstytucji *Lumen gentium* określenie zawiera najpierw charakterystykę negatywną, wskazuje ono raczej na to, że świeccy tworzą w Kościele określony stan, równoległy do stanu kapłańskiego i zakonnego.

---

<sup>4</sup> Por. A. Zuberbier, *Wprowadzenie do Dekretu o apostołstwie świeckich*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986<sup>3</sup>, s. 369–370; A. Kubiś, *Wprowadzenie do „Lumen gentium” – Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, red. S. Grzybek, Kraków 1971, s. 25.

<sup>5</sup> Por. L. Bogliolo, *Il decreto sull'apostolato dei laici*, Leumann (TO) 1966; F. Hengsbach, *Das Konzilsdekret über das Laienapostolat*, Paderborn 1967.

<sup>6</sup> Konstytucja *Lumen gentium* przez pojęcie świeccy rozumie „wszystkich wiernych, którzy nie są członkami stanu duchownego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele. Są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (KK 31), por. KKK 897, także *Lineamenta* (1985), nr 1–7.

Dalsza część wypowiedzi Soboru, powtórzona także przez Katechizm Kościoła katolickiego, określa pozytywnie ich status, zwraca uwagę, że tożsamość świeckich wyrasta z chrztu i bierzmowania, dzięki czemu, włączeni we wspólnotę Ludu Bożego, uczestniczą we właściwy sobie sposób w potrójnej władzy Chrystusa<sup>7</sup>. Przez funkcję kapłańską oddają oni Bogu należną cześć oraz dążą do osobistego uświęcenia. Funkcja prorocka, czyli nauczycielska, wyraża uczestnictwo w Chrystusowym głoszeniu Objawienia Bożego, a także wezwanie do dawania świadectwa Chrystusowi przez świeckich chrześcijan słowem i czynem. Natomiast funkcja królewska łączy się z ostatecznym wynikiem Chrystusowego pośrednictwa, jakim jest panowanie Boże, niosące człowiekowi zbawienie. Niesie ona ze sobą przewyżczenie grzechu w sobie samym i tworzących środowisko życia człowieka strukturach oraz *consecratio mundi* przez podejmowanie wszelkiej doczesnej działalności zgodnie z zamysłem Bożym<sup>8</sup>.

Widać więc, że pytanie o tożsamość świeckich wiąże się z pytaniem o sam Kościół Chrystusowy. Do intuicji tej nawiąże trzydzieści lat później adhortacja *Christifideles laici*, odwołująca się do pojęcia Kościoła-komunii i z niego wyprowadzająca tożsamość laikatu: „Tylko w tajemnicy Kościoła, jako tajemnicy komunii, objawia się »tożsamość« świeckich, ich autentyczna godność. A tylko w obrębie tej godności można określić ich powołanie i misję w Kościele i w świecie”<sup>9</sup>. Dlatego, chcąc zrozumieć godność i posłannictwo chrześcijanina świeckiego, trzeba wracać do podstaw rodzenia się Kościoła-komunii, czyli do sakramentów inicjacji, w tym także odnieść je do sakramentu Eucharystii<sup>10</sup>.

## II. SPECYFIKA POWOŁANIA ŚWIECKICH

W świetle dotychczasowych rozważań widać, że chrześcijanie winni rozpoznawać swoje posłannictwo w Kościele i w świecie nie jako powołanie czysto indywidualistyczne, ale jako zadanie całego Kościoła. Przy czym nie chodzi tu tylko o spojrzenie czysto socjologiczne, podkreślające większą skuteczność świadectwa wspólnoty ludzkiej. O wiele istotniejsza jest perspektywa teologiczna,

---

<sup>7</sup> Należy podkreślić, że to zakodowanie egzystencji świeckich w dwu sakramentach chrześcijańskiej inicjacji, sięgające wprost do istotnego korzenia życia Kościoła, charakteryzuje świeckiego niewspółmiernie głębiej niż samo przeciwstawienie go nosicielom urzędu hierarchicznego, por. A. Skowronek, *Wokół roli świeckich w świecie i w Kościele. Przed Synodem Biskupów 1987*, w: G. Lazzati, *Świeccy a chrześcijańskie zaangażowanie w sprawy doczesne*, tłum. Z. Ziółkowski, Warszawa 1988, s. 8–9.

<sup>8</sup> Por. KK 34–36; ChL 14; KKK 901–913, por. także Weron, s. 49–58.

<sup>9</sup> ChL 8.

<sup>10</sup> Por. W. Słomka, *Ku dojrzałości laikatu w Kościele i w świecie. Studium według adhortacji Jana Pawła II „Christifideles laici”*, w: *Dojrzałość chrześcijańska*, red. A. J. Nowak, W. Słomka [Homo meditans XI], Lublin 1994, s. 124–125. Por. także: P. Nitecki, *Eucharystia źródłem ewangelizacji*, „Chrześcijanin w Świecie” 18, 1986, nr 7, s. 35–39.

wskazująca na wspólnotowy i zarazem eklezjalny charakter powołania chrześcijańskiego. Oznacza to, że także powołanie chrześcijan w życiu doczesnym wiąże się z faktem, że są oni Kościołem. Chrześcijańskie zaangażowanie w świat jest zawsze zaangażowaniem poprzez Kościół i wspólnie z całym Kościołem<sup>11</sup>.

Chrzest i bierzmowanie, jako dwa konstytutywne źródła pochodzenia Kościoła jako Ludu Bożego, są równocześnie życiodajnym fundamentem komunii i równości wszystkich członków Kościoła, świeckich i duchownych zarazem. Świeccy jako ludzie ochrzczeni są w pełnym słowa znaczeniu włączeni przez Chrystusa w Ducha Świętego w Kościół i pełnią wraz z duchowieństwem misję powierzoną przez Chrystusa Kościołowi. Tym samym zaangażowanie ich nie ma charakteru służebnego względem działalności duchowieństwa, lecz spełniają swe własne posłannictwo. Uczestnictwo w potrójnej misji Chrystusa oznacza, że funkcje świeckich wiernych nie różnią się od funkcji duchownych w ten sposób, by miały być spełniane w świecie, a drugie w Kościele. Świeccy mają do spełnienia posłannictwo zarówno w Kościele, jak i w świecie; więcej, ich zaangażowanie w sprawy doczesne staje się urzeczywistnianiem posłannictwa Kościoła w świecie i zarazem swoistym rodzajem ewangelizacji<sup>12</sup>.

Jak już wspomniano, Sobór chętnie ujmuje świecki stan wiernych w kategoriach powołania, czyli jako miejsce, w którym dociera do nich wezwanie Boga<sup>13</sup>. To Bóg powołuje chrześcijanina do zaangażowania w życie Kościoła i świata, zapraszając go do swojej winnicy. W przypadku wiernych świeckich tą „winnicą – jak zauważa Jan Paweł II – jest cały świat (por. Mt 13, 38), który winien zostać przemieniony zgodnie z Bożym planem w perspektywie ostatecznego przyjścia Królestwa Bożego”<sup>14</sup>. Staje się on dla nich „polem i narzędziem ich chrześcijańskiego powołania”<sup>15</sup>. Dlatego, odpowiadając na otrzymane od Boga powołanie, nie muszą wyrzekać się swego miejsca w świecie, albowiem „tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym, przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa”<sup>16</sup>.

Powołanie wiernych świeckich w Kościele jest także nierozdzielnie związane z innym ważnym przymiotem określającym ich tożsamość, którym jest ich *świeckość* (*laickość*) rozumiana jako włączenie w rzeczywistości doczesne i ziemskie: „specyficzną właściwością świeckich jest ich świecki charakter (*indoles*

<sup>11</sup> Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 87.

<sup>12</sup> Por. Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, nr 70; ChL 15.

<sup>13</sup> Por. DA 47; KK 31.

<sup>14</sup> ChL 1.

<sup>15</sup> ChL 15. Por. także: J. Krucina, *Świat jako miejsce aktywności chrześcijańskiej*, ŻM 43, 1995, nr 1, s. 3–14.

<sup>16</sup> ChL 15. Por. także: KK 31; *Instrumentum laboris* (1987), nr 15.

*saecularis*)”<sup>17</sup>. Rozwinięcie tego pojęcia zawiera adhortacja *Evangelii nuntiandi*, która stwierdza, że „pierwszorzędnym i bezpośrednim zadaniem [ludzi świeckich] nie jest zakładanie czy rozwój wspólnot kościelnych [...], ale pełne uaktywnienie wszystkich chrześcijańskich i ewangelicznych sił i mocy, ukrytych, ale już obecnych w świecie”<sup>18</sup>.

Tak więc punktem wyjścia odczytania posłannictwa świeckich jest prawda, że Kościół sam w sobie ma wymiar świecki. Wyrasta on z samej natury i misji Kościoła i wiąże się z tajemnicą Słowa Wcielonego. Skoro Bóg chciał stać się Człowiekiem i uczestniczyć w życiu tego świata, to Kościół, który kontynuuje zbawczą misję Chrystusa, nie może nie uczestniczyć w życiu tego świata, a uczestnictwo to jest realizowane na różne sposoby w życiu poszczególnych członków Kościoła. Choć Kościół nie jest z tego świata, to jednak pozostaje w nim, kontynuując odkupieńcze dzieło Chrystusa, obejmujące również odnowę całego porządku doczesnego zgodnie z Bożym planem zbawienia<sup>19</sup>.

Tak wyraźne podkreślenie świeckiego rysu w specyficie posłannictwa chrześcijan świeckich nie oznacza, że pozostali członkowie Kościoła nie mają udziału w świeckim wymiarze Kościoła. Jednak w przypadku wiernych świeckich udział ten – na co wskazała Konstytucja *Lumen gentium* – wyróżnia się pod względem realizacji i spełnianej funkcji pewną *specyficzną właściwością*, którą przyjęto określać właśnie mianem *charakteru świeckiego*<sup>20</sup>.

Trzeba podkreślić, że Sobór przedstawia *świeckość* nie tylko jako fakt społeczny (socjologiczny), ale także specyficznie jako fakt teologiczny i eklezjalny, jako własny charakterystyczny sposób realizacji powołania chrześcijańskiego<sup>21</sup>. Do intuicji tych powraca następnie adhortacja *Christifideles laici*, zgłębiając na nowo teologiczne znaczenie *charakteru świeckiego* w świetle zbawczego planu Boga i tajemnicy Kościoła. Świecki charakter laikatu, jako pojęcie teologiczne, można zrozumieć tylko w świetle stwórczego i zbawczego aktu, w którym Bóg powierzył świat ludziom jako kontynuację dzieła stworzenia. Jest on także ściśle związany z integralnie rozumianym posłannictwem Kościoła, wywodzącym się z tajemnicy Słowa Wcielonego i realizującego się na różne sposoby w życiu jego członków<sup>22</sup>.

Wierni świeccy mają jedyną w swoim rodzaju i niepodzielną tożsamość, wynikającą z ich członkostwa w społeczności Kościoła i posłannictwa względem świata. W wymiarze praktycznym potwierdza ją swoiste sprzężenie zwrotne: współodpowiedzialność za świat jest zarazem współodpowiedzialnością za Ko-

---

<sup>17</sup> KK 31.

<sup>18</sup> Nr 70.

<sup>19</sup> Por. ChL 15; DA 5; Kongregacja Nauki Wiary. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* (24 listopada 2002) nr 6. Por. także: J. Nagórny, dz.cyt., s. 97–98.

<sup>20</sup> Por. KK 31, także ChL 15.

<sup>21</sup> Por. KK 31, 38.

<sup>22</sup> Por. ChL 15.



ściół i odwrotnie, nie może być współodpowiedzialności za Kościół, jeśli wierni świeccy nie podejmują troski o miejsce tego Kościoła w konkretnej rzeczywistości społecznej.

### III. W DUCHU ZASADY UCZESTNICTWA

Istotę zaangażowania wiernych świeckich w ramach posłannictwa Kościoła w świecie dobrze oddaje właściwie ujęta kategoria uczestnictwa. Odwołuje się ona do szczególnej relacji czynu do osoby, która go spełnia, w kontekście współdziałania wspólnie z innymi. Wskazuje na dwa rodzaje odniesień międzyludzkich: udział jednej osoby w życiu innej w duchu miłości, a także na działanie osób we wspólnocie i dla wspólnoty. W perspektywie personalistycznej niezwykle ważne jest to, że człowiek, uczestnicząc w życiu społecznym, nie powinien przestać być sobą poprzez zagubienie własnej tożsamości. Zdolność do uczestnictwa wskazuje więc nie tylko na obiektywną współzależność, jaka istnieje między ludźmi w danej społeczności, ale nade wszystko podkreśla prymat osoby w stosunku do tej społeczności i całego porządku społecznego<sup>23</sup>.

Kategoria uczestnictwa rozpatrywana w refleksji teologicznomoralnej nie może być postrzegana jedynie poprzez pryzmat wkładu, jaki człowiek wnosi do poszczególnych wspólnot czy innych struktur społecznych. Ostatecznie będzie tu raczej chodziło o to, kim dany człowiek jest i kim staje się poprzez swoje zaangażowanie. Uczestnictwo, mimo że wyraża się w społecznym zaangażowaniu w różnych obszarach życia człowieka, jest kategorią bardziej ontologiczną. Przede wszystkim poprzez odniesienie do prawdy o tym, że człowiek jest istotą społeczną ma ono charakter antropologiczny. Dlatego trzeba mówić nie tylko o uczestnictwie, lecz wprost o „osobie uczestniczącej”, zdolnej i zarazem powołanej do uczestnictwa<sup>24</sup>.

To spotkanie osoby z jakąś określoną wspólnotą, stanowiącą punkt odniesienia jej zaangażowania w danym obszarze życia społecznego w kontekście wezwania do uczestnictwa, opiera się na dwóch fundamentalnych zasadach: zasadzie solidarności oraz zasadzie sprzeciwu. Spojrzenie na relację osoby i społeczności

---

<sup>23</sup> Warto w tym miejscu nadmienić, że kategoria uczestnictwa, a tym samym i wezwanie do uczestnictwa w życiu społecznym, jest jednym z aspektów współczesnego nauczania społecznego Kościoła, a nawet należy je uznać za pewnego rodzaju klucz do zrozumienia tego nauczania, zwłaszcza nauczania Jana Pawła II. Kategoria ta w jej kształcie filozoficzno-etycznym została opracowana przez Papieża jeszcze w okresie sprzed pontyfikatu, a następnie pogłębiona o wymiar teologiczny. Szerzej na temat kategorii por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1994, s. 301–335. Por. także J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*, RT 38–39, 1991–1992, z. 3, s. 7–23; M. Pokrywka, *Osoba. Uczestnictwo. Wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*, Lublin 2000.

<sup>24</sup> Por. K. Wojtyła, dz.cyt., s. 301–335; J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw...*, s. 7–9.

od strony społeczności wskazuje na potrzebę solidarności. Sprzeciw natomiast zwraca uwagę na fundamentalne prawo osoby do wolności, do bycia sobą, do zachowania własnej tożsamości i autonomii<sup>25</sup>. Na „konstruktywny” sprzeciw w życiu społecznym należy patrzeć jako na podstawowy sposób podkreślenia podmiotowości każdego z jego uczestników. W relacjach wewnątrzspołecznych jest to droga do potwierdzenia się poszczególnych podmiotów życia społecznego w duchu wolności oraz jak najlepszego wykorzystania przestrzeni wolności. Zaniegowanie którejkolwiek z dwóch zasad konstytuujących kategorię uczestnictwa prowadzi do jego nieautentycznych form, czyli do postaw konformizmu i uniku. Oznaczają one albo pozorne zaangażowanie się w życie społeczne, albo też całkowite wycofanie się z niego. Postawa konformizmu wynika z przesadnego poczucia solidarności i obawy, że ewentualny sprzeciw byłby odebrany jako działanie przeciwko wspólnocie. Natomiast w postawie uniku następuje przeakcentowanie prawa do własnego zdania tak dalece, że prowadzi to – w przypadku, gdy nie zostanie ono uwzględnione – do wycofania się z życia społecznego<sup>26</sup>.

Odnosząc kategorię uczestnictwa do posłannictwa świeckich chrześcijan w świecie, widać w pierwszym rzędzie, jak istotną kwestią pozostaje odkrycie i pogłębienie własnej tożsamości chrześcijańskiej oraz relacji między całością powołania chrześcijańskiego a odniesieniem do świata. Od strony pozytywnej wiąże się to głównie z odniesieniem zaangażowania w sprawy doczesne do uczestnictwa chrześcijanina w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Od strony negatywnej zaś wskazuje na konieczność przewyciężenia różnego rodzaju zafalszowań życia współczesnych chrześcijan związanych z przeciwstawieniem porządku zbawienia wymiarowi doczesnemu, czy z wspomnianą już ambiwalencją świata, która rodzi swoiste napięcie między powołaniem chrześcijańskim a stosunkiem do świata i prowadzi do postaw deprecjonowania wartości ziemskich (*contemptus mundi*).

Istotne kryterium swojej obecności i zaangażowania w posłannictwo w świecie chrześcijanie odnajdują także w obu zasadach uczestnictwa poddanych ewangelicznej interpretacji, to znaczy odnoszą je do wzoru samego Chrystusa. Chrystus bowiem w całym swoim posłannictwie – jako *Emanuel*, czyli „Bóg z nami” – był solidarny ze wszystkimi i solidarnie włączył się we wszystkie sprawy ludzkie. Równocześnie jednak był znakiem sprzeciwu i tym, któremu „sprzeciwiać się będą” (Łk 2, 34)<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Z tej racji, że sprzeciw nie jest negacją dobra wspólnego czy odrzuceniem potrzeby uczestnictwa, należy uznać go za postawę zasadniczo solidarną. Kto bowiem w duchu solidarności decyduje się na sprzeciw, inaczej pojmując dobro wspólne albo przynajmniej inaczej widzi drogi jego urzeczywistnienia, a więc inaczej pojmując swoje uczestnictwo w realizacji tego dobra.

<sup>26</sup> Por. J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw...*, s. 17–21.

<sup>27</sup> Por. K. Góźdz, *Historia – drogą Jezusa Chrystusa*, w: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 147–153.

Dla chrześcijan oznacza to z jednej strony naśladowanie Chrystusa w Jego solidarności z ludźmi, a z drugiej gotowość przeciwstawiania się w życiu społecznym wszystkiemu, co jest niegodne Chrystusa i ich chrześcijańskiej tożsamości. Czerpiąc wzór z solidarności Chrystusa, chrześcijanie powinni włączyć się w budowanie pomyślności społeczności doczesnej, podejmując współpracę z tymi wszystkimi, którzy w duchu odpowiedzialności troszczą się prawdziwie o dobro wspólne tej społeczności. Z drugiej zaś strony są wezwani do ukazania poprzez swoje uczestnictwo nowości i oryginalności orędzia ewangelicznego, które sprawia, że są oni *solą ziemi i światłem świata*<sup>28</sup>. Bardzo wyraźne odniesienie do tej podwójnej perspektywy znaleźć można w adhortacji *Christifideles laici*, która podkreśla, że obecność i zaangażowanie świeckich w życie społeczne z jednej strony ma być głębokim zakorzeniem i pełnym uczestnictwem „w życiu naszego globu, świata i ludzkiej wspólnoty”, z drugiej zaś mają oni ukazywać „nowość i oryginalność tego zakorzenia oraz uczestnictwa, mającego na celu upowszechnianie zbawczej Ewangelii”<sup>29</sup>.

Naśladowanie Chrystusa w Jego postawie wobec świata potwierdza nie tylko fundament posłannictwa Kościoła względem świata, ale także chrystocentryczną perspektywę uczestnictwa chrześcijan w tymże posłannictwie (dopełniającą wymiar eklezjalny)<sup>30</sup>. Potwierdza to raz jeszcze jak bardzo społeczne posłannictwo Kościoła animowane uczestnictwem poszczególnych chrześcijan wnosi swój istotny wkład w wezwanie do nowej ewangelizacji, przyczyniając się równocześnie do odnowy życia społecznego<sup>31</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Wezwanie do uczestnictwa, jako podstawowy paradygmat ukazania roli świeckich w urzeczywistnianiu posłannictwa Kościoła w świecie, jest wezwaniem niezwykle aktualnym, zwłaszcza w kontekście współczesnego zagubienia i licznych zagrożeń. Za szczególnie źródła zafałszowania personalistycznego wymiaru uczestnictwa w życiu społecznym należy uznać totalitaryzm i indywidualizm. Totalitaryzm poprzez pozorowane uczestnictwo odczył odpowiedzialności za siebie i świat. Tam bowiem, gdzie nie ma autentycznej wolności, nie można mówić o autentycznym uczestnictwie. Prowadzi to do postawy rezygnacji, bierności,

---

<sup>28</sup> Por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan...*, s. 130. Kategoria sprzeciwu jako jedno z dwu kryteriów obrazujących zaangażowanie chrześcijan w świecie znajduje swoją analogię w odniesieniu do całościowo ujętego posłannictwa Kościoła w świecie w jego funkcji profetyczno-krytycznej.

<sup>29</sup> ChL 15.

<sup>30</sup> Por. G. Lazzati, dz.cyt., s. 54–56.

<sup>31</sup> Por. B. Sorge, *Per una civiltà dell'amore. La proposta sociale della Chiesa*, Brescia 1996, s. 95–113; S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 87–88.

obojętności oraz postawy wielorakiej ucieczki od świata. Indywidualizm z kolei, na skutek błędnego uznania pełnej autonomii człowieka, dobro jednostki traktuje jako dobro naczelne i podstawowe, któremu należy podporządkować wszelką wspólnotę i społeczeństwo. Liczą się tylko jednostkowe cele, dobra i korzyści. Zafalszowanie wolności w tym przypadku polega na oderwaniu jej od posłuszeństwa prawdzie i od obowiązku poszanowania praw innych ludzi. Należy dodać, że obie powyższe, antypersonalistyczne wizje człowieka i społeczeństwa mają swoje konsekwencje praktyczne. Na ich podłożu wyrastają postawy będące zaprzeczeniem uczestnictwa, sprawiając, że zaangażowanie się w życie społeczne staje się pozorne (*kompromis*), bądź też poszczególne jednostki wycofują się z życia publicznego (*unik*)<sup>32</sup>.

Jak już wskazano, autentyczne uczestnictwo świeckich w życiu społecznym staje się także istotnym przesłaniem nowej ewangelizacji, z jaką Kościół wkracza w nowe tysiąclecie. Pozwala również na głębsze, bardziej personalistyczne rozumienie zaangażowania w życie społeczne i wszelkiej aktywności ludzkiej w świecie. O ile samo bowiem zaangażowanie może być rozumiane na sposób przedmiotowy (jako zaangażowanie *w coś*), o tyle uczestnictwo odsłania jednocześnie podmiotowy wymiar tego zaangażowania (jest to zawsze uczestnictwo *kogoś*), ponieważ wskazuje na osobowy wymiar aktywnej obecności człowieka w określonej wspólnotie ludzkiej.

Przeprowadzone rozważania pozwalają stwierdzić, że nie ma sprzeczności między zaangażowaniem w rzeczywistość doczesną a wiarą. Co więcej, chrześcijaństwo poprzez podejmowanie odpowiedzialności za różne obszary życia społecznego, mogą – jako narzędzie – realizować w praktyce naukę Ewangelii i dawać świadectwo swej wierze. Żyją oni i angażują się w przemianę świata, mając przekonanie, że znajdują się w rzeczywistości eschatologicznej. Motywem tego zaangażowania jest przeżywana wiara, która niesie w sobie wezwanie do odpowiedzialności za wymiar doczesny egzystencji człowieka. Świat jawi się wówczas nie tylko jako miejsce objawienia się miłości Boga, ale także jako droga, poprzez którą człowiek – we wspólnocie Kościoła – może urzeczywistniać swoją odpowiedź na miłość Bożą; przez miłość do tego, co jest Bożym stworzeniem i przez zaangażowanie w świat, by w ten sposób móc praktycznie wypełnić nakaz miłości bliźniego.

---

<sup>32</sup> Por. M. Pokrywka, dz.cyt., s. 131–140.

**Nota o Autorze:** ks. dr hab. **JERZY GOCKO SDB** – adiunkt Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej KUL oraz wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. W swoich badaniach podejmuje problematykę teologii moralnej społecznej i posłannictwa Kościoła w świecie.

**Słowa Kluczowe:** świeccy, Kościół, Kościół a świat, teologia moralna społeczna.

KS. TADEUSZ BORUTKA

## SPOŁECZNA ROLA PROBOSZCZA W PARAFII

### WPROWADZENIE

Podejmując, jakże aktualne dzisiaj, zagadnienie społecznej roli proboszcza w parafii, już na samym początku należy przypomnieć, iż samo pojęcie „roli społecznej” nie jest jednoznacznie rozumiane i definiowane w socjologii. Najczęściej uważa się je za odpowiednik pojęcia *status*, tzn. stanowiska, pozycji społecznej i określa się je jako rodzaj i sposób, w jaki dane stanowisko społeczne jest przez jego nosiciela przyjmowane, utrzymywane, a także w jaki sposób wypełnia się związane z nim obowiązki<sup>1</sup>.

Niektórzy łączą z tym pojęciem nie tylko zespół zobowiązań, ale i uprawnień, jakie wynikają z zajmowanego stanowiska społecznego. Znajdują się wreszcie i tacy, którzy pojęcie roli określają w odniesieniu do pewnego układu społecznego i rozumieją je jako zespół czynności wykonywanych w ramach tegoż układu, bądź też zespół funkcji spełnianych przez określoną instytucję społeczną lub pozycję społeczną w odniesieniu do całości układu. W takim ujęciu rozróżnia się rolę wykonywaną od roli oczekiwanej. Obie te role powinny się ze sobą łączyć. Można spełniać rolę formalnie (zgodnie z przepisami prawa odnoszącego się do stanowiska zajmowanego przez daną osobę w grupie społecznej) albo nieformalnie (ze względu na autorytet i faktycznie spełnianą funkcję społeczną, a także ze względu na konkretną ocenę roli danej osoby w grupie)<sup>2</sup>.

Aby jednak całościowo ukazać społeczną rolę proboszcza, należy najpierw – z punktu widzenia prawa kanonicznego – spojrzeć na rolę, jaką winien spełniać proboszcz w parafii, w dalszej zaś kolejności – podjąć socjologiczną analizę duszpasterskiego wymiaru tej roli, a na końcu zastanowić się nad kwestią autorytetu proboszcza.

---

<sup>1</sup> H. Schoeck, *Kleines Soziologisches Wörterbuch*, Freiburg 1969, s. 283.

<sup>2</sup> J. Majka, *Socjologia parafii*, Lublin 1971, s. 173.

## 1. FUNKCJA PROBOSZCZA W ŚWIETLE PRAWA KANONICZNEGO

W świetle prawa kanonicznego: „Proboszcz jest własnym pasterzem zleconej sobie parafii, podejmującym pasterską troskę o powierzoną mu wspólnotę pod władzą biskupa diecezjalnego. Powołany jest do uczestnictwa w posłudze Chrystusa, ażeby dla tejże wspólnoty wykonywał zadania nauczania, uświęcania i kierowania, przy współpracy także innych prezbiterów i diakonów oraz niosących pomoc wiernych świeckich, zgodnie z przepisami prawa”<sup>3</sup>.

Proboszczem może zostać osoba mająca święcenia kapłańskie. Ponadto kandydat na to stanowisko winien odznaczać się „zdrową nauką i dobrymi obyczajami, gorliwością pasterską oraz innymi cnotami, jak również przymiotami, wymaganymi, czy to prawem powszechnym czy partykularnym, do kierowania parafią”<sup>4</sup>. Proboszcz powinien także cieszyć się stałością i dlatego powinien być mianowany na czas nieokreślony<sup>5</sup>. Nie oznacza to jednak stałości bezwzględnej ani nieusuwalności. Stałość ta ma jednak z punktu widzenia społeczno-duszpasterskiego doniosłe znaczenie, gdyż odpowiada wspólnotowemu charakterowi Kościoła, także w jego wymiarze partykularnym.

Podstawą władzy i funkcji proboszcza w parafii nie jest wybór, lecz misja. Parafia nie jest bowiem samodzielną społecznością, lecz częścią Kościoła i dlatego władza proboszcza i jego posłannictwo zostały mu powierzone przez Kościół, a ściślej mówiąc – przez biskupa diecezjalnego. Cała więc jego posługa jest działaniem w służbie Kościoła i winna być wypełniana w ściślejszej jedności z biskupem diecezjalnym.

Jako pasterz i rządcą parafii ma on trojakiemu rodzaju władzę: jurysdykcję zewnętrzną sakramentalną i pozasakramentalną; władzę ojcowską (*potestas domestica*) czuwania nad wiernymi i pouczenia ich (napominania) oraz władzę administrowania parafią, prowadzenia dzieł miłosierdzia, nadzoru nad stowarzyszeniami i bractwami religijnymi.

Pierwszy rodzaj władzy wyraża się w jego wyłącznym prawie do kierowania kultem liturgicznym, a nawet do wyłącznego wykonywania pewnych aktów kultu i udzielania niektórych sakramentów świętych. Funkcje specjalnie powierzone proboszczowi to: udzielanie chrztu, udzielanie sakramentu bierzmowania osobom znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci, udzielanie Wiatyku i namaszczenie chorych, asystowanie przy zawieraniu małżeństw i błogosławieniu małżeństw, odprowadzanie pogrzebów, święcenie źródła chrzcielnego w okresie wielkanocnym, prowadzenie procesji poza kościołem oraz dokonywanie uroczystych poświęceń poza kościołem, bardziej uroczyste sprawowanie Eucharystii w niedziele i święta<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Tamże, kan. 519.

<sup>4</sup> Tamże, kan. 521.

<sup>5</sup> Tamże, kan. 522.

<sup>6</sup> Tamże, kan. 530.

Ponadto proboszcz jest zobowiązany troszczyć się, by w parafii głoszone było nieskażone słowo Boże. Ma zabiegać o to, by wierni byli właściwie o prawdach wiary pouczeni, zwłaszcza przez głoszenie homilii w niedzielę i święta nakazane oraz przez nauczanie katechetyczne<sup>7</sup>. Troszczy się o sprawowanie Eucharystii, o to, by wierni wzmacniali się przez pobożne uczestniczenie w sakramentach, a zwłaszcza często przystępowali do Komunii świętej i sakramentu pokuty i pojednania. Stara się także o rozwój życia modlitewnego w rodzinach oraz świadome i czynne uczestniczenie wiernych w liturgii. On też kieruje liturgią w parafii i czuwa nad tym, by nie wkradły się do niej nadużycia<sup>8</sup>. Prawo kanoniczne domaga się ponadto stałej duchowej więzi z parafianami, wyrażającej się w obowiązku modlitwy za nich (msza św. za parafian), w łączności kultowej, a zwłaszcza w stałym dawaniu słowem i czynem świadectwa Chrystusowi<sup>9</sup>.

Proboszcz powinien także, wypełniając jak najlepiej funkcję pasterza, starać się o poznanie wiernych powierzonych jego pieczy. Winien zatem nawiedzać rodziny, uczestniczyć w troskach wiernych, zwłaszcza w ich niepokojach i smutkach. Ponadto powinien umacniać ich w wierze. Powinien wspierać wielkodusznie chorych, umierających, a także biednych, samotnych, wygnańców i wszystkich przeżywających trudności. Wspierać winien w trudnym dziele wychowawczym wszystkich rodziców<sup>10</sup>.

Proboszcz jest zobowiązany popierać udział wiernych w misji Kościoła, popierając i wspomagając ich udział w stowarzyszeniach o celach religijnych. Winien troszczyć się, by wierni angażowali się w życie wspólnoty parafialnej, czuli się członkami diecezji i Kościoła powszechnego<sup>11</sup>.

Aby jednak mógł wszystkie zadania spełnić jak najlepiej, ma on obowiązek rezydencji w parafii<sup>12</sup>. To zobowiązuje go jednak do prowadzenia ksiąg parafialnych – rejestrów osób ochrzczonych, zawartych małżeństw, zgonów, a także sporządzania innych ważnych dokumentów, zgodnie z przepisami władzy kościelnej<sup>13</sup>.

## 2. ZADANIA DUSZPASTERSKIE PROBOSZCZA W UJĘCIU SOCJOLOGICZNYM

Po przypomnieniu podstawowych powinności każdego kapłana, w tym szczególnie kapłana zarządzającego parafią, powróćmy do zasadniczego toku naszego wywodu, i skoncentrujmy się na omówieniu socjologicznego statusu funkcji proboszcza.

---

<sup>7</sup> Tamże, kan. 528.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 175.

<sup>10</sup> KPK, 529.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, kan. 533.

<sup>13</sup> Tamże, kan. 535.



Między kanoniczną koncepcją funkcji proboszcza a rzeczywistą jego rolą społeczną mogą istnieć pewne rozbieżności. Można powiedzieć, że kanoniczne rygory stanowią tylko pewne zewnętrzne ramy jego duszpasterskiej i społecznej działalności w parafii. Działalność ta wywiera decydujący wpływ na ukształtowanie się obrazu proboszcza w parafii. O faktycznej jego roli można mówić dopiero po zbadaniu, jak jego działalność jest odbierana przez parafian i ludność zamieszkującą na terenie danej parafii.

### 2.1. Proboszcz jako reprezentant władzy kościelnej

Proboszcz w parafii jest reprezentantem władzy kościelnej, wiąże parafię, będącą podstawową częścią Kościoła partykularnego, z Kościołem powszechnym. Jest on przecież wyznaczany i przysyłany do parafii przez biskupa diecezjalnego, który pozostaje jego zwierzchnikiem. Proboszcz działa więc z woli biskupa i w jego imieniu podejmuje wszystkie zadania kapłańskie. Więż z biskupem wyraża w modlitwach za niego (szczególnie w czasie każdej mszy św.), przez odczytywanie jego listów duszpasterskich skierowanych do ogółu wiernych, kierowanie parafian do urzędu biskupiego, np. w kwestii dyspensy, czy zapraszanie ordynariusza na kanoniczne wizytacje. Wszystko to sprawia, że wierni widzą w proboszczu najbliższego współpracownika biskupa i sami w osobie proboszcza czują się związani z biskupem i diecezją.

To może rodzić także pewne trudności dla samego proboszcza, który może zostać potraktowany (przynajmniej przez niektórych parafian) jako ktoś narzucony wspólnocie parafialnej z zewnątrz. W tym może niekiedy utwierdzać niektórych parafian nieumiejętne wejście proboszcza do wspólnoty parafialnej. Niekiedy sami parafianie, z różnych powodów, próbują desygnować odpowiedniego, ich zdaniem, kandydata na proboszcza. Trzeba w tym miejscu podkreślić, iż zarówno od parafian, jak i od samego proboszcza wymaga się takiego zachowania, by biskup mógł swobodnie i bez jakichkolwiek oznak przymusu – czy to ze strony kapłana, czy wiernych – mianować kapłana proboszczem w danej parafii.

### 2.2. Proboszcz jako szafarz sakramentów

Proboszcz jest przede wszystkim kapłanem-ofiarnikiem, składającym w imieniu parafian, przy ich współudziale i w ich intencji, ofiarę mszy św. Dzieląc się z kapłanami swoim wiecznym kapłaństwem, Chrystus czyni ich „ministrami”, czyli sługami Eucharystii. Kapłani żyją Eucharystią. „Konsekrują” i osobiście spotykają Chrystusa. W Komunii św. otrzymują Chrystusa żywego, prawdziwego i realnego. Rozdzielają duszom Słowo Wcielone, Ukrzyżowane i Zmartwychwstałe dla zbawienia świata. Chrystus oddaje w ich ręce swoje Ciało i swoją

Krew w znakach sakramentalnych, aby przez ich posługiwanie, przez ich ministerium, Jego ciało było ofiarowane za życie świata (por. J 6, 51).

Katolik wierzący, pragnący żyć w stałej łączności z Chrystusem, postrzega Eucharystię jako sakrament prowadzący do głębokiego zjednoczenia. Dlatego wierni są skłonni widzieć proboszcza we wszystkich sytuacjach życia w perspektywie ołtarza. Z tej perspektywy oceniają oni rolę kapłana. Niestety, ludzie o słabej wierze i nie wierzący gubią ten wymiar kapłańskiej posługi i są skłonni oceniać proboszcza z perspektywy ambony lub działalności społecznej. W parafiach religijnie pogłębianych wzrasta rola kapłana-ofiarnika, ale także wzrasta wymaganie wiernych w stosunku do niego, jeżeli chodzi o jego wewnętrzną świętość<sup>14</sup>.

Można to nawet – zdaniem ks. J. Majki – uważać za sprawdzian poziomu religijnego parafian<sup>15</sup>. Dlatego w planach i programach parafii Eucharystia powinna zajmować miejsce centralne, a owocem formacji chrześcijańskiej powinno być czynne i świadome uczestnictwo jej członków w celebracji eucharystycznej. Przeżywanie tajemnicy eucharystycznej pomaga odkryć znaczenie innych sakramentów.

Eucharystia prowadzi do sakramentu pokuty i pojednania. Między tymi dwoma sakramentami istnieje ścisły związek. Bez stałego nawrócenia samo uczestniczenie w Eucharystii byłoby pozbawione skuteczności zbawczej.

Do istotnych zadań proboszcza należy prowadzenie wiernych do źródła łaski i świętości tego sakramentu. Kapłani z własnego doświadczenia mogą powiedzieć, że im pilniej oni sami korzystają z sakramentu pokuty, przystępując doń często i z właściwym przygotowaniem, tym lepiej wypełniają posługę spowiedników i tym skuteczniej jej dobrodziejstwo zapewniają penitentom. W dużej mierze natomiast posługa ta traci swą skuteczność, jeśli sami kapłani z niej należycie nie korzystają. Taka jest wewnętrzna logika tego wielkiego sakramentu.

Identyczność kapłanów jako ludzi Bożych jest związana w przeświadczeniu wierzących z tą właśnie funkcją. Szacunek wiernych wobec kapłanów, miłość i przywiązanie do nich wiążą się przede wszystkim z ich władzą odpuszczania grzechów. Jest to niewątpliwie najtrudniejsza i najbardziej delikatna, męcząca i wyczerpująca, ale też najpiękniejsza i przynosząca radość posługa kapłańska.

Proboszcz jest także przywódcą i organizatorem kultu religijnego w parafii. Jest on odpowiedzialny przede wszystkim za kult publiczny. To on określa, jak ten kult powinien się odbywać co do czasu, treści i formy. On też ma temu kultowi przewodniczyć. Proboszcz, jako reprezentant władzy kościelnej w parafii, decyduje o tym, jak mają wyglądać podstawowe akty kultu. Inaczej wyglądają sprawy związane z kultem prywatnym (w rodzinie, czy w grupach nieformalnych). Choć ich nie inicjuje bezpośrednio ani im nie przewodniczy, to jednak jako nauczyciel wiary i moderator obyczajów winien czuwać nad ich poprawnością.

<sup>14</sup> T. Borutka, J. Orzeszyna, *Jan Paweł II o kapłaństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej*, Białsko-Biała 1995, s. 79.

<sup>15</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 176.

### 2.3. Proboszcz jako nauczyciel wiary

Jak już zaznaczono, proboszcz jest nauczycielem wiary. Nie występuje on na mocy własnego autorytetu, lecz na mocy zwierzchności biskupa diecezjalnego, a pośrednio całego Kościoła. Nie głosi własnej nauki, ale naukę Kościoła.

Kapłan starający się o właściwą formację ludzi wierzących winien być „żywym obrazem” Jezusa Chrystusa. Powinien starać się odtworzyć w sobie ludzką doskonałość objawioną w Chrystusie, być człowiekiem głębokiej wiary. Tylko pod tym warunkiem zdoła skutecznie wypełniać kapłańską posługę wobec wiernych.

Gdy ludzie zwracają się do kapłana z prośbą o radę, lub gdy powierzają mu swoje problemy, oczekują od niego czegoś więcej niż tylko odpowiedzi dyktowanej rozsądkiem, po prostu oczekują słów wiary. Jeżeli nie znajdują w nim postawy wiary, doznają zawodu. Natomiast gdy rozpoznają w nim świadka wiary, czują się umocnieni w swoich przekonaniach. Dlatego każdy kapłan (nie tylko proboszcz) winien pełnić we wspólnocie parafialnej rolę animatora wiary.

Istotną funkcją prezbiterów jest głoszenie słowa Bożego, ponieważ podstawą osobistego i wspólnotowego życia chrześcijańskiego jest wiara, którą rodzi słowo Boże i która się tym słowem karmi. Życiodajnej więzi z Jezusem nie można bowiem zbudować na irracjonalnych porywach. Należy natomiast przyjąć słowo Boże nie jako ludzkie, ale jako słowo Boga, który działa w wierzących (por. 1 Tes 2, 13). Dlatego posługa słowa jest najważniejszą powinnością, najbardziej naglącym obowiązkiem, tym, co nadaje całej kapłańskiej działalności osobliwą cechę.

Jedną z form przekazu słowa Bożego jest katecheza, która w działalności każdej parafii winna zajmować istotne miejsce. Kapłan powinien dokładać wszelkich starań w tym kierunku, by katecheza była pierwszorzędną częścią wychowania chrześcijańskiego wiernych. Specyficzną cechą katechezy winno być doprowadzenie człowieka nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet do głębokiej z Nim zażyłości.

W tej szczególnej posłudze kapłan nie może sprzeniewierzać się swej misji, wysuwać na plan pierwszy swojej własnej osoby jako mówcy czy prywatnego uczonego. Inna jest bowiem rola społeczna mówcy, a inna kaznodziei wychowującego. Mówcy chodzi o osiągnięcie określonych, nieraz jednorazowych efektów, a kaznodziei o formowanie umysłów, postaw i sposobów postępowania.

### 2.4. Proboszcz jako wychowawca parafian

Trwanie w Chrystusie wymaga wierności własnemu sumieniu. Sumienie jest dla człowieka sprawą o zasadniczym znaczeniu. Jest ono wewnętrznym przewodnikiem, a także sędzią naszych czynów. Ono właśnie stanowi o naszym człowie-

czeństwie. Dlatego Ojciec Święty tak często wypowiada się o potrzebie kształtowania sumień i roli, jaką w tym względzie kapłan powinien spełniać<sup>16</sup>.

Miejszem formacji sumienia jest Kościół, któremu zostało powierzone prawo Boże objawione przez Chrystusa, stanowiące normę dla ludzkiego sumienia. Sumienie bowiem w swej istocie jest rzeczywistością religijną (KDK 16), dlatego winno być formowane w Kościele.

Proboszcz jest także stróżem moralności, wychowawcą swych parafian. Jest on nie tylko nauczycielem, ale przede wszystkim wychowawcą wszystkich parafian. Postawienie granicy pomiędzy oddziaływaniem „osobistym” a „oficjalnym” jest w tej subtelnej dziedzinie niemożliwe. Proboszcz działa w tym względzie na podstawie osobistego przykładu oraz oficjalnego charyzmatu. Występuje więc urzędowo, z ramienia Kościoła, dlatego może autorytatywnie rozstrzygać wątpliwości sumienia i udzielać stosownych napomnień. Gdy wierni zwracają się do niego o poradę, nie czynią tego tylko ze względu na jego osobiste walory, ale przede wszystkim ze względu na zaufanie, jakim obdarzył go Kościół. Nie oznacza to, że charyzmat osobisty nie odgrywa w tym względzie istotnej roli. Niektórzy proboszczowie stają się „ojcami parafii” nominalnie i oficjalnie, inni natomiast na podstawie faktycznego autorytetu osobistego. Obecnie najbardziej poszukuje się u kapłanów autorytetu moralnego<sup>17</sup>.

Nie należy jednak zapominać, że proboszcz jako nauczyciel i wychowawca ma w swoim ręku środki, którymi dysponuje na podstawie sprawowanego urzędu (*charisma of office*). Jest on więc szafarzem, gdyż rozdaje łaski wysłużone i przekazane Kościołowi przez Chrystusa. Trzeba podkreślić, iż proboszcz przychodzi do parafii nie tyle jako administrator dóbr materialnych, ale przede wszystkim duchowych (sakramentalnych), którymi rozporządza niejako z wnętrza skarbcza Kościoła. W rozdzielaniu tych nadrzędnych dóbr jest odpowiedzialny przed Chrystusem i całą wspólnotą eklezjalną. W związku z tym winien je z szacunkiem i należyłą powagą rozdzielać według zaleceń Kościoła<sup>18</sup>.

## 2.5. Proboszcz jako administrator i zarządca dóbr materialnych

Proboszcz dysponuje także dobrami materialnymi, które zostają gromadzone przez wiernych, a które są przekazane Kościołowi. W imieniu Kościoła proboszcz winien nimi zarządzać, licząc się w tym względzie ze zdaniem wiernych. Nigdy nie może zapominać, że dobra materialne stanowią w życiu Kościoła jedynie rolę pomocniczą. Ani Kościół, ani jego słudzy nie zajmują się *ex professo* działalnością gospodarczą.

---

<sup>16</sup> Zob. J. Orzeszyna, *Kształtowanie sumienia podstawowym obowiązkiem człowieka*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 3 (1997), s. 66–67.

<sup>17</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 179.

<sup>18</sup> Tamże, s. 181.

Nadmierne angażowanie się proboszczów w działalność gospodarczą, jak to miało już miejsce w dziejach chrześcijaństwa, obok wymiernych korzyści dla wiernych, przynosiło też Kościołowi wiele niepowetowanych szkód. Taka działalność niekiedy wciągała księży w wir machinacji ekonomicznych i utrudniała normalną pracę duszpasterską. Nie należy zapominać i o tym, że księża nie są do tego rodzaju działalności ani powołani, ani dostatecznie przygotowani. Nic więc dziwnego, że tego rodzaju działalność kończyła się często niepowodzeniem, rodziła żale i pretensje, a niekiedy prowadziła do konfiskaty dóbr kościelnych. Należy więc stwierdzić, że nie jest rolą proboszczów prowadzenie działalności gospodarczej, choć mogą oni popierać słuszne poczynania społeczno-gospodarcze ludzi uczciwych i dobrze do tego przygotowanych<sup>19</sup>.

Jeżeli chodzi o rozporządzanie materialnymi środkami i dobrami kościelnymi Jan Paweł II radzi, aby nimi zarządzać „według norm przepisów kościelnych, z pomocą doświadczonych ludzi świeckich, o ile to jest możliwe” (DK 17). Należy te dobra wykorzystywać wyłącznie „do godnego sprawowania kultu Bożego, do zapewnienia odpowiedniego utrzymania duchowieństwu, jak również do wykonywania dzieł świętego apostołstwa czy miłości, zwłaszcza wobec potrzebujących” (DK 17).

Dlatego też dobra uzyskiwane z racji wykonywania kapłańskich funkcji powinny być, zdaniem Ojca Świętego, przeznaczane „na swoje odpowiednie utrzymanie i wypełnienie obowiązków własnego stanu; te zaś, które by zbywały, niech [kapłani] zechcą przeznaczyć dla dobra Kościoła albo na dzieła miłosierdzia” (DK 17). Jednak żaden urząd kościelny nie może służyć do bogacenia się. „Dlatego też kapłani, nie przywiązując się wcale do bogactw, niech unikają zawsze wszelkiej chciwości i pilnie powstrzymują się od wszelkiego rodzaju handlu” (DK 17).

Właściwy duch ubóstwa powinien nieustannie określać życie każdego kapłana. Wyrazem tego powinna być bezinteresowność i dystans wobec pieniędzy, odrzucenie zachłannego pragnienia dóbr doczesnych, prosty styl życia, wybór skromnego mieszkania dostępnego dla wszystkich, rezygnacja z wszystkiego, co jest, lub wydaje się luksusem, a przede wszystkim coraz większa gotowość do bezinteresownego poświęcenia się w służbie Bogu i wiernym<sup>20</sup>.

Kapłan winien też dawać świadectwo „przejrzystości” w rozporządzaniu dobrami wspólnoty. Nie są one jego majątkiem, dlatego będzie musiał kiedyś zdać z nich sprawę Bogu i braciom, przede wszystkim ubogim. Kapłan winien też z miłością zabiegać o sprawiedliwy podział dóbr pomiędzy współbraćmi, a także o wspólne używanie pewnych dóbr<sup>21</sup>. Nie można też pominąć prorockiego znaczenia kapłańskiego ubóstwa. „Prawdziwie ubogi kapłan jest niewątpliwie konkretnym

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Prezbiter a dobra doczesne*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 14 (1993), nr 11 (157), s. 42.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*, Watykan 1992, nr 30.

znakiem odcięcia się, odrzucenia, a nie poddania się presji współczesnego świata, który pokłada całą swoją nadzieję w pieniądzu i bezpieczeństwie materialnym”<sup>22</sup>.

## 2.6. Proboszcz wobec obowiązku angażowania się w życie społeczne

Chrześcijańskie orędzie zbawienia ogarnia człowieka w całości jego istoty i działania zarówno w jego życiu osobistym, jak i w wymiarze społecznym. Skoro Chrystus powierza Kościołowi posłannictwo przekazywania ludziom Jego orędzia, to tym samym upoważnia go do zabierania głosu w kwestiach społecznych. Interwencja w sprawy społeczne wynika więc z właściwie pojętej jego misji. Misją Kościoła jest służba człowiekowi, jego zbawieniu. Kościół więc służy człowiekowi, otwierając jego serce i umysł na Chrystusa i Ewangelię. Do tej służby powołani są kapłani.

Ojciec Święty wyraźnie podkreśla potrzebę kapłańskiej więzi z ludźmi i ich sprawami. Uzewnętrznia się ona poprzez znajomość problematyki osobistej, rodzinnej i społecznej wiernych. Kapłan winien uczestniczyć we wszystkich zadaniach związanych z nauczaniem, kształceniem i wychowaniem. Trzeba, aby kapłani znali tradycje historyczne i dziedzictwo różnych kultur<sup>23</sup>. Niewątpliwie człowiek dzisiejszy okazuje silne pragnienie Boga i religii. Bóg jedynie wyjaśnia bowiem człowiekowi sens jego życia. Nie może tego uczynić ani nauka, ani dobrobyt zbudowany przez technikę. W człowieku tkwi głębokie pragnienie transcendencji.

Kapłani powinni starać się o chrześcijańską formację osób powierzonych ich opiece. Winni starać się tworzyć laikat prawdziwie świątły i gorliwy, zdolny do podjęcia z wielką gorliwością odpowiedzialności w Kościele i świecie. Pracując na rzecz poprawy społecznych, ekonomicznych i politycznych struktur społeczeństwa, świeccy stają się dla świata zaczynem<sup>24</sup>.

Kapłani winni wspierać ruchy, organizacje i stowarzyszenia religijne skupiające świeckich. Szczególnie jednak powinni otaczać troską Akcją Katolicką rozwijającą się w Kościele. Jest ona „urzędem koniecznym w Kościele” (DB 17) i winna doznawać poparcia od wszystkich, szczególnie jednak od kapłanów. Jej celem jest formacja ludzi świeckich i ich aktywne uczestnictwo w życiu społecznym. To oni powinni przyczyniać się do uspołecznienia wiary<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> *Propositio*, nr 10.

<sup>23</sup> Zob. J. Warzeszak, *Miejsce i rola kapłana w społeczeństwie*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Program duszpasterski na rok 1994–1995*, Katowice 1994, s. 162.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Jesteście sługami Kościoła w kraju obdarowanym przez Boga*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 7 (1986), nr 2 (76), s. 12.

<sup>25</sup> T. Borutka, *Duchowość asystenta Akcji Katolickiej*, w: *Akcja Katolicka. Tożsamość dzisiaj. IV Tydzień Społeczny*, t. VI, Warszawa 1998, s. 185.

Ponadto proboszcz powinien popierać oświatę. Ze względu na ściśle powiązanie oświaty ogólnej z oświatą religijną jest to zupełnie zrozumiałe. Oświata ogólna warunkuje rozwój oświaty religijnej<sup>26</sup>.

Mówiąc o udziale wszystkich ludzi dobrej woli w budowaniu praworządnej samorządności, należy zapytać, jakie miejsce przypada kapłanom w tym zbiorowym obowiązku. Co mówi nauczanie Kościoła o społeczno-politycznym zaangażowaniu księży? Co mogą w tej dziedzinie czynić, a czego im nie wolno? Chodzi tu przy tym o kapłańską wierność wobec Kościoła i jego nauki.

## 2.7. Proboszcz wobec konieczności zaangażowania politycznego

Jezus sformułował przykazanie miłości, które w nowy sposób określiło społeczny wymiar życia ludzkiego. To przykazanie zakłada poszanowanie godności każdego człowieka oraz wypływających z niej praw. Jezus podkreślił obowiązek i potrzebę powszechnej miłości. Głosząc pokój dla świata, jego fundamentem uczynił przykazanie miłości, które zobowiązuje do ludzkiej solidarności i miłosierdzia. Są to zarazem zasady dobrej polityki.

Dlatego Synod Biskupów w 1971 r. wyraźnie zaznaczał: „...prezbiterzy, w jedności z całym Kościołem, są zobowiązani do wyboru na miarę wszystkich swoich sił, jasno określonej linii działania, w zakresie obrony podstawowych praw człowieka, szerzenia integralnego rozwoju osoby, popierania sprawy pokoju i sprawiedliwości, i posługiwania się środkami – oczywiście – zawsze zgodnymi z Ewangelią. To wszystko odnosi się nie tylko do sfery indywidualnej, lecz również społecznej; dlatego też niech prezbiterzy pomagają ludziom świeckim we właściwym formowaniu ich sumień”<sup>27</sup>.

Niektórzy reformatorzy życia społecznego głoszą potrzebę reformowania struktur społecznych poprzez powoływanie nowych. Kardynał Karol Wojtyła jasno stwierdził że odnowa struktur bez odnowy postaw nie ma sensu<sup>28</sup>. Potrzeba przede wszystkim odnowy tych drugich. Postawa – jako wyraz myśli, dążeń i życia daje podstawę do postępowania, a postępowanie, które odzwierciedla postawę, samo z siebie przekształca się w strukturę czy instytucję. Trzeba więc stwierdzić bardzo wyraźnie, że kapłani służą najważniejszej sprawie z punktu widzenia społeczno-politycznego. W imię Chrystusa głoszą oni i poprzez sakramenty święte sprawują najważniejsze wyzwolenie, które jest początkiem wyzwolenia społeczno-politycznego.

Według Jana Pawła II stosunek prezbitera do działalności społecznej i politycznej nie jest identyczny ze stosunkiem człowieka świeckiego. W sposób wy-

<sup>26</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 182.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Prezbiter wobec społeczności świeckich*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 14 (1993), nr 11(157), s. 43.

<sup>28</sup> K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.

rażny mówi o tym *Katechizm Kościoła katolickiego*: „Nie należy do pasterzy Kościoła bezpośrednio zaangażowanie się w działalność polityczną oraz w organizowanie społeczeństwa. To zadanie wiąże się z powołaniem wiernych świeckich, którzy działają z własnej inicjatywy wraz ze swymi współobywatelami”<sup>29</sup>.

Kościółowi pozostaje więc przede wszystkim głoszenie Ewangelii. Ogranicza się on do współpracy we wszystkim, co odnosi się do dobra wspólnego, ale bez ubiegania się o funkcje o charakterze politycznym<sup>30</sup>.

## 2.8. Proboszcz człowiekiem dialogu

Kapłan powinien być człowiekiem misji i dialogu<sup>31</sup>. Kapłan powinien być więc otwarty na dialog z braćmi należącymi do innych Kościołów i wyznań chrześcijańskich, także z wyznawcami innych religii, z ludźmi dobrej woli, a przede wszystkim z ubogimi i najsłabszymi.

Kapłani „w swej misji pośredników, muszą podejmować odważne ryzyko pełnienia roli pomostu między różnymi tendencjami”<sup>32</sup>. Mają być zacznym zgody, mają szukać w obliczu trudnych sytuacji słusznych rozwiązań<sup>33</sup>.

Można więc powiedzieć, że miłość pasterska z jednej strony powinna pobudzać kapłanów do ofiarnego działania na rzecz lokalnej wspólnoty, z drugiej zaś nie powinna z tej troski nikogo wykluczać. Kapłan, jako dobry pasterz, ma troszczyć się o każdego, „bowiem Chrystus przyszedł na świat dla każdego, nie po to, by potępiać, lecz zbawić”. To zaś wymaga od kapłanów dużej roztropności i pasterskiej miłości.

To, że proboszcz jest reprezentantem powszechności Kościoła umożliwia mu spełnianie nowej funkcji w stosunku do parafian – funkcji rozjemcy w sporach, zwłaszcza rodzinnych oraz sąsiedzkich. Ten stosunek powszechnej życzliwości i obiektywizmu powinien zachować w stosunku do wszystkich parafian, niezależnie od dzielących ich różnic, nawet w stosunku do innowierców zamieszkałych na terenie parafii, bo i oni są mieszkańcami tej samej parafii<sup>34</sup>.

I jeszcze jedno, kapłan nie powinien zapominać, że pełni rolę pośrednika i jednocześnie orędownika ludzkości przed Bogiem. Występuje zarówno w imieniu Boga, jak i w imieniu ludzkości. Ta podwójna reprezentacja, o której była już wcześniej mowa, jest źródłem napięcia w Kościele. Wynika ona stąd, że reprezentowanie ludzkości przed Bogiem może być niewłaściwie odczytane i rozumiane. Ponieważ Kościół został założony przez Boga i kapłan pozostaje na służbie Boga, bardziej musi słuchać Jego niż ludzi. Winien więc zatem kierować się „zmysłem

<sup>29</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 2442.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Prezbiter wobec społeczności...*, s. 43.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, nr 18.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *W Ameryce Środkowej*, Watykan 1987, s. 108.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 182.



wiary” (*sensus fidei*), który jest dziełem łaski Bożej, a nie zmysłem wiernych (*sensus fidelium*), nawet wtedy, gdy wydaje się on niemal powszechny<sup>35</sup>.

Celem działalności pasterskiej powinno być praktykowanie „szczerzej i czynnej miłości”. Oznacza to, że „...należy także pouczać, aby chrześcijanie nie żyli tylko dla siebie, lecz aby według wymagań nowego prawa miłości, każdy tak jak otrzymał łaskę służył nią drugiemu i aby w ten sposób wszyscy po chrześcijańsku wypełniali swoje obowiązki w społeczności ludzkiej” (DK 6). W związku z tym z misją prezbitera związane jest przypominanie o obowiązku miłości, a także inspirowanie dzieł miłosierdzia<sup>36</sup>.

Należy również starać się o przewycięzanie wąskiej wizji wspólnoty lokalnej. Trzeba natomiast pogłębiać ducha wspólnotowego, obejmującego cały Kościół powszechny. Prezbyter powinien w swojej posłudze pasterskiej pozostawać otwarty na wszystkie problemy Kościoła powszechnego.

### 3. AUTORYTET PROBOSZCZA

Należy zauważyć, że o roli proboszcza w parafii decydują dwa zasadnicze czynniki: autorytet urzędowy (*charisma of office*) oraz jego osobisty charyzmat (*personal charisma*). Zarówno jeden, jak i drugi element jest potrzebny przy spełnianiu funkcji proboszczowskiej. Pierwszy wynika z jurysdykcji, jaką ma każdy proboszcz, drugi natomiast wypływa z jego moralnej postawy. Autorytet urzędowy jest podstawą społecznej roli proboszcza, ale osobisty charyzmat rolę tę w takim stopniu określa i ugruntowuje, że w istocie rzeczy praktycznie ją warunkuje<sup>37</sup>.

Podjmując zagadnienie autorytetu proboszcza w parafii, nie należy mieszać tego pojęcia z tanią popularnością. Popularność może iść w parze z autorytetem, ale nie musi. Przez popularność rozumiemy zazwyczaj życzliwe zainteresowanie, jaki wzbudza dana osoba w społeczności. Podstawą takiego oddźwięku społecznego może być na przykład akceptacja i podziw dla czyichś talentów organizacyjnych<sup>38</sup>.

Częściej jednak z pojęciem autorytetu łączy się kwestia sprawowanej władzy, wtedy mamy do czynienia z autorytetem oficjalnym. Podmiotem autorytetu jest więc człowiek mający władzę, a jego podstawą winien być osobisty charyzmat. Autorytet ten w pewnej mierze zależy od autorytetu tego, od którego władza pochodzi. Obok tak rozumianego autorytetu można rozróżnić jeszcze autorytet społeczny i osobisty. Autorytet społeczny występuje wtedy, gdy ze względu na sta-

<sup>35</sup> Zob. T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 14.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *Prezbyter pasterzem wspólnoty*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 14 (1993), nr 8–9 (155), s. 41.

<sup>37</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 184.

<sup>38</sup> Z. Chlewiński, S. Majdański, *Autorytet*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, s. 1166.

nowisko społeczne jej opinie, a nawet decyzje w sprawach niezwiązanych ściśle z zajmowanym stanowiskiem, cieszą się szacunkiem, a nawet są uważane za wiążące. Ma to miejsce wtedy, kiedy narastanie nowych potrzeb sprawia, że autorytet staje się niezbędny, a autorytet taki jeszcze nie powstał albo przestał istnieć, zanikł, mimo że nie zanikła jego potrzeba<sup>39</sup>.

Natomiast podstawą autorytetu osobistego są osobiste kwalifikacje jego podmiotu (wiedza, doświadczenie itp.). W skrócie można powiedzieć, że autorytet społeczny jest autorytetem *a priori*, a autorytet osobisty jest *a posteriori*.

Nie ulega wątpliwości, że autorytet proboszcza opiera się na autorytecie władzy otrzymanej od Kościoła: święceń i jurysdykcji. Ponadto reprezentuje on autorytet społeczny. Zarówno funkcje religijne i administracyjne oraz społeczne sprawiają, że wierni widzą w proboszczu swego przywódcę religijnego, niekiedy także społecznego.

Proboszcz powinien być jednak także podmiotem autorytetu osobistego. Podstawą do tego powinna być jego osobista świętość, rozległa wiedza i doświadczenie, bezinteresowność, obiektywizm w ocenie faktów, a także ludzka dobroć i życzliwość. Od tych cech zależy siła jego autorytetu. Brak niektórych z nich osłabia jego osobisty i społeczny autorytet, a także negatywnie rzutuje na autorytet Kościoła, którego on jest reprezentantem w terenie. Można więc zauważyć, że wielorakość funkcji proboszcza w parafii przyczynia się do wzrostu jego autorytetu, ale równocześnie wzrost jego autorytetu osobistego i społecznego ułatwia mu działalność religijno-społeczną. Podstawowym warunkiem autorytetu każdego proboszcza we współczesnym świecie powinien być duch uniwersalizmu i tolerancji, ekumeniczna postawa oraz głęboki humanizm, wyrażający się w życzliwym traktowaniu każdego człowieka<sup>40</sup>.

## PODSUMOWANIE

Przedstawione funkcje i zadania proboszcza, które omówiliśmy w kontekście podstawowych powinności każdego kapłana, wynikają bezpośrednio z jego duszpasterskiego posłannictwa jako „apostoła Chrystusa”. To one przede wszystkim wyznaczają jego rolę społeczną. Czynności podejmowane przez proboszcza, wykonywane zawsze w imieniu Kościoła powszechnego, powinny jednocześnie wpisywać się w oczekiwania parafian jako przedstawicieli Kościoła partykularnego. Do tych zadań kandydat na proboszcza musi być dobrze przygotowany, gdyż brak odpowiednich kwalifikacji w tym względzie stanowić będzie przeszkodę we właściwym wykonywaniu powierzonych mu zadań. Dlatego też nie można traktować stanowiska proboszcza jako nagrody za spełnione już zasługi; nie po-

<sup>39</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 185.

<sup>40</sup> Z. Chlewiński, S. Majdański, dz.cyt., s. 1166.

winno się też podtrzymywać mylnego przekonania głoszącego, że każdy kapłan nadaje się na to stanowisko.

Zarysowany obraz proboszcza jest modelowy i nie oznacza, że wszyscy proboszczowie wypełniają swoje zadanie zgodnie z tym paradygmatem. Zagadnienie faktycznie spełnianej roli proboszcza w konkretnych warunkach społecznych i eklezjalnych winno być przedmiotem dalszych badań. Intrygującym zagadnieniem jest np. problem postulowanej roli proboszcza, tzn. zadań, postaw i zachowań zarządcy parafii z punktu widzenia parafian. Kwestia ta pozostaje otwarta na dalsze badania socjologiczne.

**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.

**Słowa kluczowe:** proboszcz, parafia, duszpasterz, szafarz sakramentów, reprezentant władzy kościelnej, nauczyciel wiary, wychowawca parafian, działalność społeczna.

KS. PIOTR MARCHWICKI SDB

## OSOBOWOŚĆ WIELORAKA

### Kryteria diagnostyczne i modele etiologiczne

#### WPROWADZENIE

Dramatyczne przykłady fenomenów dysocjacyjnych są tak stare, jak stara jest ludzkość. Należą do nich m.in. stany transu, opętania, ucieczki z miejsca zamieszkania połączone z zapomnieniem swojej tożsamości. Zjawiska te występują we wszystkich społecznościach i kulturach. Zalicza się do nich również dysocjacyjne zaburzenie tożsamości (*dissociative identity disorder*), jedno z najcięższych znanych zaburzeń psychicznych, określane również jako zaburzenie osobowości wielorakiej (*multiple personality disorder*)<sup>1</sup>. Jest to chyba najbardziej zadziwiająca zaburzenie psychiczne. Charakteryzuje je występowanie u jednej osoby dwóch lub więcej różnych osobowości, z których każda jest względnie niezależna od pozostałych i często nieświadoma ich istnienia. Osobowości te żyją swoim własnym życiem, co jakiś czas przejmując kontrolę nad jednostką. O zachowaniu i działaniach jednostki decyduje dominująca w danym momencie osobowość, a pozostałe jakby w ogóle nie istniały<sup>2</sup>. Jest to tak dziwne, że osobom, które nie miały styczności z osobowością wieloraką, trudno jest uwierzyć w możliwość istnienia tej choroby psychicznej. Jak to możliwe, aby jedna osoba miała dwie,

---

<sup>1</sup> Termin „osobowość wieloraka” (w polskiej literaturze psychologicznej i psychiatrycznej stosowany jest również termin „osobowość mnoga”) został wprowadzony przez Amerykanina Mortona Prince’a (1854–1929), ucznia słynnego francuskiego psychiatry Jeana Charcota (1825–1893). W wydanej w 1906 r. książce *The Dissociation of a Personality* przedstawił on przypadki ludzi z dwiema lub więcej niezależnymi osobowościami, a także szczegółowy opis leczenia panny Beauchamp. Dziewczyna ta miała trzy różne, działające w sposób naprzemienny osobowości: „świętej”, uznającej wulgarność i kłamstwa za grzechy, które należy wynagradzać modlitwą i postem; „kobiety”, która okazywała ambicję i wolę; oraz osobowość opisywaną jako „szatańska”, infantylna i złośliwa. W publikacjach z zakresu psychologii i psychiatrii opublikowano do tej pory około 200 przypadków osobowości wielorakiej.

<sup>2</sup> W potocznym mniemaniu osobowość wieloraka jest mylona ze schizofrenią, prawdopodobnie dlatego, że nazwa tej ostatniej znaczy dosłownie „rozszczepiony umysł”.

trzy, cztery, a nawet więcej różnych tożsamości lub osobowości? Czy to jest w ogóle możliwe? A jednak zwiększająca się stopniowo liczba publikacji na ten temat świadczy o wzrastających umiejętnościach klinicystów nie tylko do rozpoznawania tego zaburzenia, ale również do jego leczenia.

Pierwsze przypadki dysocjacyjnego zaburzenia tożsamości (DZT) zostały opisane w pierwszej połowie XIX w. Przy wyjaśnianiu etiologii tego zaburzenia odwoływano się początkowo do zjawisk nadprzyrodzonych, takich jak opętanie przez duchy lub reinkarnacja. Wyjaśnienia tego typu zostały jednak zarzucone pod koniec XIX w. na rzecz prób naukowego wytlumaczenia etiologii DZT<sup>3</sup>.

Dawnej uważano, że DZT zdarza się niezwykle rzadko. Jednak ostatnio odnotowywana liczba przypadków tego zaburzenia wzrosła – przynajmniej w Stanach Zjednoczonych – do tego stopnia, że pojawiły się nawet propozycje nazwania go „chorobą psychiczną lat dziewięćdziesiątych” (XX w.)<sup>4</sup>. Niektóre symptomy charakterystyczne dla osobowości wielorakiej są bardzo niecodzienne. Wydaje się w związku z tym dość prawdopodobne, że osoby nie mające bliższej wiedzy o tym zaburzeniu, a stykające się z cierpiącymi na nie osobami, mogą przypuszczać, iż mają do czynienia np. z przypadkiem opętania (demonicznego). Problem ten może pojawić się m.in. w pracy duszpasterskiej. Duszpasterze, zwłaszcza egzorcyci diecezjalni, mogą spotkać się z osobami cierpiącymi na DZT, przedstawianymi jako opętane lub uważające się za opętane. Znajomość symptomów charakteryzujących osobowość wieloraką oraz modeli wyjaśniających powstawanie tego zaburzenia może przyczynić się w tym kontekście do bardziej skutecznego udzielenia pomocy osobom chorym na DZT przez właściwą identyfikację charakteru ich cierpienia i skierowanie ich do ośrodków zajmujących się terapią zaburzeń psychicznych.

## 1. KRYTERIA DIAGNOSTYCZNE DZT

Kryteria diagnostyczne DZT zostaną przedstawione zasadniczo na podstawie DSM-IV, opublikowanego w 1994 r. przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne czwartego wydania *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, który – obok klasyfikacji zaburzeń psychicznych i zachowania zawartej w ICD-10<sup>5</sup> – stanowi obecnie najbardziej rozpowszechniony system klasyfikacji nozologicznej (objawowej) zaburzeń psychicznych.

---

<sup>3</sup> Por. F. W. Putnam, *Diagnosis and treatment of multiple personality disorder*, New York 1989, s. 45–46.

<sup>4</sup> L. A. Pervin, *Psychologia osobowości*, tłum. z ang. M. Orski, Gdańsk 2002, s. 212.

<sup>5</sup> Zob. World Health Organization (WHO), *ICD-10. International statistical classification of diseases and related health problems*, Genve, 1992; World Health Organization (WHO), *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD-10: Opisy kliniczne i wskazówki diagnostyczne*, Kraków–Warszawa 2000.

DSM-IV zalicza dysocjacyjne zaburzenie tożsamości do grupy tzw. zaburzeń dysocjacyjnych, która oprócz samego DZT obejmuje również takie zaburzenia, jak: amnezja psychogenna, czyli nagły zanik pamięci na temat własnej osoby; fuga (ucieczka) psychogenna, czyli nagłe zaburzenie tożsamości, związane zwykle z daleką podróżą; depersonalizacja, czyli nawracające poczucie wyobcowania z własnej tożsamości, połączone ze zniekształconym odbiorem rzeczywistości. Zasadniczą cechą wszystkich tych zaburzeń jest brak ciągłości w zintegrowanych zazwyczaj funkcjach świadomości, pamięci, tożsamości lub percepcji otoczenia<sup>6</sup>.

Samo dysocjacyjne zaburzenie tożsamości charakteryzuje się występowaniem dwóch lub więcej odrębnych stanów tożsamości lub osobowości, które w powtarzający się sposób przejmują okresowo kontrolę nad zachowaniem danej osoby. Łączy się z tym niezdolność do przypomnienia sobie przez tę osobę ważnych informacji dotyczących jej życia osobistego, przy czym niezdolność ta jest zbyt duża, aby mogła być wytłumaczona przez zwykłą ludzką tendencję do zapomnienia. Zaburzenie to nie jest bezpośrednim efektem działania substancji chemicznych lub ogólnego stanu medycznego organizmu. Symptomy tego zaburzenia u dziecka nie mogą być przypisywane istnieniu przez nie wymyślonego przyjaciela lub przyjaciółki albo innym zabawom, w których dziecko wykorzystuje swoją wyobraźnię<sup>7</sup>.

U osób cierpiących na DZT można stwierdzić brak integracji różnych aspektów tożsamości, pamięci i świadomości. Każdy ze stanów osobowości może być przeżywany jakby miał swoją odrębną historię życia, odrębny obraz samego siebie i odrębną tożsamość, w tym swoje własne imię. Zazwyczaj istnieje osobowość pierwotna, która nosi imię osoby cierpiącej na DZT i wykazuje takie cechy, jak: bierność, zależność, poczucie winy i tendencje depresyjne. Pozostałe osobowości, tzw. osobowości alternatywne, mają często różne imiona i charakteryzują się cechami, które kontrastują z cechami osobowości pierwotnej, np. są wrogie, kontrolujące, autodestrukcyjne. Poszczególne osobowości mogą wylaniać się w specyficznych okolicznościach i mogą różnić się, jeśli chodzi o podawany przez nie wiek i płeć, a także stosowanym słownictwem lub zasobem wiedzy ogólnej. Osobowości alternatywne mogą przejmować kontrolę nad zachowaniem jednostki kolejno po sobie lub jedna kosztem drugiej, mogą zaprzeczać, że się wzajemnie znają, mogą nawzajem się krytykować lub pozostawać z ciągłym konflikcie. Czasami jedna lub więcej osobowości silniejszych może przyznawać osobowościom słabszym czas, w którym te mogą przejmować kontrolę nad zachowaniem. Osobowości alternatywne bardziej agresywne lub wrogo nastawione mogą niekiedy

---

<sup>6</sup> Por. American Psychiatric Association (APA), *DSM-IV. Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, Washington 1994, s. 477.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 484.

przerywać działalność innych tożsamości lub stawiać je w nieprzyjemnych dla nich sytuacjach<sup>8</sup>.

Osoby z osobowością wieloraką wykazują częste luki w pamięci dotyczące zarówno odległych, jak i niedawnych wydarzeń z ich życia. Amnezje te są z reguły asymetryczne. Osobowości bardziej bierne mają wspomnienia raczej uboższe, natomiast te bardziej wrogie, kontrolujące lub ochraniające, mają wspomnienia pełniejsze. Może występować utrata pamięci obejmująca pewne odcinki czasu, jak i całkowita utrata pamięci biograficznej dotycząca jakiegoś długiego okresu dzieciństwa. Osobowości, które w danym momencie nie kontrolują zachowania jednostki mogą znaleźć drogę do jej świadomości poprzez słuchowe lub wizualne halucynacje (np. słyszenie głosu, który udziela instrukcji). Przejście z jednego stanu osobowości do drugiego dokonuje się zwykle w ciągu niewielu sekund, ale w niektórych przypadkach może zachodzić stopniowo. Liczba osobowości alternatywnych oscyluje między dwoma, a więcej niż sto, przy czym w połowie przypadków wynosi ona dziesięć lub poniżej dziesięciu<sup>9</sup>.

Osoby cierpiące na DZT przytaczają często relacje o ciężkich fizycznych i seksualnych nadużyciach, którym poddane były w dzieciństwie. Osoby te mogą wykazywać symptomy charakterystyczne dla zespołu stresu pourazowego (np. koszmary senne, fleszбеки) oraz zachowania samookaleczające, samobójcze i agresywne. W niektórych przypadkach osoby z DZT same są sprawcami fizycznego maltretowania i nadużyć seksualnych popełnianych wobec innych osób. Niektóre osobowości alternatywne osób cierpiących na DZT mogą doświadczać symptomów konwersji (np. pseudonapadów apopleksji) lub mieć niespotykane zdolności do znoszenia bólu<sup>10</sup>.

Badania laboratoryjne wskazują ponadto, że osoby z DZT wykazują różnice w funkcjach fizjologicznych w zależności od stanu osobowości, mającego w danym momencie kontrolę nad ich zachowaniem, np. różnice w ostrości wzroku, przewodnictwie elektrycznym skóry, EEG, funkcjach autonomicznych, takich jak tętno i oddychanie, poziomie odporności na ból, uczuleniu na alergenty i in.<sup>11</sup>.

Jeszcze dwadzieścia lat temu sądzono, że osobowość wieloraka jest zaburzeniem, na które cierpią tylko osoby dorosłe. Obecnie, chociaż zaburzenie to jest najczęściej diagnozowane u osób między 25 a 35 rokiem życia, to na podstawie uzyskanych danych można stwierdzić, że choroba ta ma swoje początki już we wczesnym dzieciństwie. Znane są nawet przypadki dzieci w wieku 3–4 lat, które cierpią na DZT<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Por. tamże.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 484–485.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 485.

<sup>11</sup> Por. D. O. Lewis, C. A. Yeager, *Dissociative identity disorder/multiple personality disorder: A comprehensive testbook*, w: *Child and adolescent psychopathology*, red. M. Lewis, Baltimore, 1996, s. 710.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 703.

U osób dorosłych DZT występuje od 3 do 9 razy częściej u kobiet niż u mężczyzn. Kobiety wykazują też tendencję do posiadania większej liczby osobowości alternatywnych niż mężczyźni. Średnia ich liczba u kobiet wynosi 15, natomiast u mężczyzn – 8<sup>13</sup>.

## 2. MODELE ETIOLOGICZNE

Na podstawie danych klinicznych można stwierdzić, że istnieje związek między powstaniem dysocjacyjnego zaburzenia tożsamości a sytuacjami ciężkiego urazu psychicznego lub zęcania się fizycznego w okresie dzieciństwa, często o charakterze wykorzystywania seksualnego. Wydaje się więc, że DZT jest zaburzeniem, które – jak wiele innych – ma swoje korzenie w dzieciństwie i manifestuje się w różny sposób na przestrzeni życia jednostki<sup>14</sup>.

Wydarzenie traumatyczne przeżyte w dzieciństwie występuje zarówno w retrospektywnych opowiadaniach pacjentów dorosłych, jak i w opowiadaniach dzieci. W większości przypadków jest to kazirodztwo i inne nadużycia o charakterze seksualnym oraz różne przypadki fizycznego zęcania się. Badania przeprowadzone w Stanach Zjednoczonych przez Narodowy Instytut Zdrowia Psychicznego (*National Institute of Mental Health*) na grupie 100 osób cierpiących na DZT wykazały, że wydarzenie traumatyczne w dzieciństwie występuje w 97% przypadków, w tym wykorzystywanie seksualne – ok. 85% (przypadki kazirodztwa – ok. 68%), zęcanie się fizyczne – ok. 75%, zęcanie się fizyczne i wykorzystywanie seksualne łącznie ok. – 70%, ekstremalne zaniedbywanie ze strony opiekunów – ok. 60%, bycie świadkiem czyjejś gwałtownej śmierci – ok. 40%, inne przypadki nadużyć – ok. 20%, ekstremalne ubóstwo – ok. 20%<sup>15</sup>. Z danych tych wynika, że wiele osób z DZT przeżyło różne rodzaje wydarzeń traumatycznych.

Najczęstszym rodzajem nadużyć przytaczanych przez osoby cierpiące na osobowość wieloraką jest wykorzystywanie seksualne w dzieciństwie. W większości przypadków są to przypadki kazirodztwa typu ojciec–córka lub ojczym–pasierbica, chociaż referowane są również przypadki kazirodztwa typu matka–córka, matka–syn i starsze rodzeństwo–młodsze rodzeństwo. Oprócz różnych kombinacji seksu oralnego, genitalnego i analnego, osoby te były również często poddawane seksualnemu i fizycznemu zęcaniu się przy zastosowaniu lewatyw, zimnych prysznic i innych „higienicznych” czynności lub przyrządów. Trzy czwarte osób cierpiących na DZT przytacza różnego rodzaju przypadki maltretowania fizycznego, którym były one poddane w dzieciństwie, od bicia i kopania po różnego rodzaju wymyślne tortury, jak np. przypalanie zapałkami lub żelazkiem

<sup>13</sup> Por. American Psychiatric Association (APA), dz.cyt., s. 485–486.

<sup>14</sup> Por. G. Peterson, *Treatment of early onset (of dissociative identity disorder)*, w: *Treating dissociative identity disorder*, red. J. L. Spira, San Francisco 1996, s. 135–137.

<sup>15</sup> Por. F. W. Putnam, dz.cyt., s. 47–48.



do prasowania, nacinanie żyłką lub szkłem. Wiele osób z DZT twierdzi, że były one poddawane znęcaniu się w sposób zrytualizowany, przy czym sprawcy często wyjaśniali, że są one w ten sposób „oczyszczane”. W niektórych przypadkach pojawiają się opowiadania o „czarnych mszach” i rytach satanistycznych. Bardzo często w opowiadaniach osób z DZT referowane są przypadki znęcania się poprzez ograniczanie swobody poruszania się lub uwięzienie, np. związywanie, zamknięcie w szafie, w piwnicy, w bagażniku samochodu, wpychanie do pudeł lub toreb, zakopywanie żywcem, np. jedna z osób cierpiąca na osobowość wieloraką podaje, że jako dziecko została zakopana w ziemi, przy czym sprawca pozostawił nad jej twarzą rurę do oddychania, przez którą oddawał na nią moc<sup>16</sup>. Generalnie, wydaje się, że w porównaniu z innymi ofiarami przemocy seksualnej i fizycznej, osoby cierpiące na DZT należą do tych, które przeżyły szczególnie sadystryczne i wymyślne rodzaje znęcania się. Inną często występującą cechą jest potwarzanie się nadużyć<sup>17</sup>.

Oprócz nadużyć, mających charakter przemocy fizycznej i seksualnej, osoby z DZT przytaczają również różne formy znęcania się psychicznego, jak np. systematyczne wyśmiewanie, upokarzanie, oczernianie, grożenie wielkimi karami, bycie świadkiem wykorzystywania seksualnego lub fizycznego maltretowania kogoś z rodzeństwa, mimo że samemu nie było się ofiarą bezpośrednich nadużyć, trzymanie w odosobnieniu od rówieśników lub zakazywanie kontaktów z nimi i in.<sup>18</sup>

Niektóre osoby cierpiące na osobowość wieloraką przytaczają też sytuacje traumatyczne z dzieciństwa, które nie miały charakteru fizycznego lub psychicznego znęcania się, np. bycie świadkiem gwałtownej śmierci kogoś z krewnych lub przyjaciół. Między innymi przypadki DZT występują u dzieci i młodzieży pochodzących z rejonów objętych wojną, które były świadkami mordów członków własnej rodziny<sup>19</sup>.

Zdarzenia traumatyczne w dzieciństwie są punktem wyjścia trzech modeli etiologicznych DZT, przyjmowanych aktualnie przez większość badaczy i klinicystów zainteresowanych tym zaburzeniem. Są to: model psychoanalityczny, model autohipnotyczny i model ewolucyjny<sup>20</sup>. Ogólnie, tłumaczą one osobowość wieloraką jako wynik ekstremalnej obrony psychologicznej ze strony dziecka w

---

<sup>16</sup> Inny wymyślony sposób znęcania się nad dzieckiem został przedstawiony w znanym filmie poruszającym tematykę osobowości wielorakiej *Trzy twarze Ewy*. Cierpiąca na DZT bohaterka jako mała dziewczynka była spuszczana w wiadrze głęboko do studni. Sprawca rzucał potem na nią z góry przygotowane uprzednio w tym celu żywe węże (P.M.).

<sup>17</sup> Por. F. W. Putnam, dz.cyt., s. 47–49.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 49–50.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 50.

<sup>20</sup> Oprócz trzech wymienionych modeli etiologicznych DZT istnieją jeszcze trzy inne, mające dzisiaj jedynie wartość historyczną: model ról społecznych, model jatrogenny i model neurologiczny. Modele te nie odwołują się bezpośrednio do zdarzenia traumatycznego w dzieciństwie jako do głównego czynnika odpowiedzialnego za powstawanie osobowości wielorakiej (zob. D. O. Lewis, C. A. Yeager, art.cyt., s. 704–705).

obliczu sytuacji dla niego nie do zniesienia, od której nie może ono uciec i przed którą nie może się obronić z racji swojej niedojrzałości fizycznej i psychicznej.

## 2.1. Model psychoanalityczny

Zgodnie z tym modelem, różne osobowości alternatywne są skomplikowanymi konstruktami umysłowymi, utworzonymi w celu ochrony jednostki przed innymi treściami umysłowymi postrzeganymi przez nią jako niebezpieczne lub nie do zniesienia. Powyższa konceptualizacja nawiązuje do opinii Z. Freuda, zgodnie z którą choroba umysłowa nie jest wywoływana przez zdarzenie traumatyczne jako takie, ale przez mechanizmy obronne, mające za zadanie trzymać z dala od świadomości wspomnienia związane z tym zdarzeniem<sup>21</sup>. W przypadku DZT dominującą rolę pełnią dwa mechanizmy obronne: rozszczepienie i dysocjacja.

**Rozszczepienie.** Jest to normalny proces psychiczny, szczególnie aktywny w pierwszych miesiącach życia, przez który dziecko oddziela dobre obiekty i dobre Ja, dobre od złych obiektów i od złego Ja. W ten sposób dziecko chroni pozytywne doświadczenia od kontaminacji przez doświadczeniami negatywnymi i jednocześnie łatwiej znosi ciężar swoich negatywnych doświadczeń. W przypadku dzieci, których dzieciństwo obfituje w zdarzenia dla nich traumatyczne, ciężar złych i negatywnych doświadczeń może być tak przytłaczający, że stosują one mechanizm rozszczepienia bardzo często, i to nie tylko w celu oddzielenia doświadczeń pozytywnych od negatywnych, ale również w celu utrzymania dwóch lub więcej niesprowadzalnych do siebie, odmiennych wizji rzeczywistości. Dziecko tworzy wtedy wymyślone osobowości i rzeczywistości, np. „Ja nie jestem tym dzieckiem, które jest maltretowane. To jest inne dziecko, które jest tylko do mnie podobne i nosi takie samo jak ja imię”<sup>22</sup>.

**Dysocjacja.** Jest to prymitywny mechanizm obronny, poprzez który określone myśli, wspomnienia lub afekty tracą swój zwykły związek z pozostałymi procesami psychicznymi lub z całą resztą osobowości i funkcjonują w sposób autonomiczny. Dysocjacja jest kierowana przez proces pierwotny, aktywny szczególnie w okresie poprzedzającym rozwój zdolności umysłowych niezbędnych dla procesu wtórnego<sup>23</sup> (wtedy dysocjacja jest coraz bardziej zastępowana przez mechanizm obronny

---

<sup>21</sup> Por. S. S. Marmer, *An outline for psychoanalytical treatment (of dissociative identity disorder)*, w: *Treating dissociative...*, s. 190–191.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 191–193.

<sup>23</sup> Opisane po raz pierwszy przez Z. Freuda, proces pierwotny i proces wtórny, to dwa zasadniczo różne sposoby funkcjonowania psychicznego. Proces pierwotny jest najwcześniejszą i najprymitywniejszą formą aktywności umysłowej. Charakteryzuje się nieuwzględnianiem związków przyczynowych, współlistnieniem sprzeczności, brakiem wymiaru czasowego oraz brakiem przeciwieństw. Nie odróżnia rzeczywistości od wyobraźni; dąży do natychmiastowego i całkowitego rozładowania napięcia przez tworzenie wyobrażeń (fantazji) obiektu zaspokajającego potrzebę. Proces wtórny rządzi się natomiast zasadą rzeczywistości, odpowiada za dostosowanie do rzeczywi-

wyparcia). Na myśli i uczucia oddalone z pola świadomości przez dysocjację działają mechanizmy obronne charakterystyczne dla procesu pierwotnego, takie jak: przesunięcie, kondensacja i symbolizacja. Związek dysocjacji z procesem pierwotnym wyjaśnia, dlaczego pacjenci cierpiący na DZT nie odczuwają ciężaru sprzeczności związanych z ich osobowościami alternatywnymi, np. bycie mężczyzną lub kobietą, starym lub młodym, w przeszłości lub w czasie terażniejszym itd.<sup>24</sup>

Zgodnie z modelem psychoanalitycznym, zdarzenie traumatyczne przeżyte w dzieciństwie nie musi być szczególnie ciężkie. Może ono mieć charakter lekki lub umiarkowany, jeśli współwystępuje z dwoma innymi czynnikami: konfliktem psychicznym i/lub brakami afektywnymi. Podstawowym konfliktem psychicznym wskazywanym przez model psychoanalityczny jako czynnik prowadzący do wystąpienia DZT jest nierozwiązany kompleks Edypa. Natomiast braki afektywne odnoszą się przede wszystkim do braku odpowiedniej opieki i empatii ze strony matki<sup>25</sup>.

## 2.2. Model autohipnotyczny

Model ten zakłada, że dziecko znajdujące się w sytuacji traumatycznej stosuje autohipnozę, aby psychicznie uciec od cierpienia, którego nie potrafi znieść. Potem, zachowanie to jest generalizowane na wszystkie sytuacje nasycone stresem<sup>26</sup>.

W modelu tym przyjmowane jest założenie, że hipnoza jest kontrolowaną dysocjacją, natomiast dysocjacja jest formą autohipnozy. Autohipnoza lub dysocjacja są traktowane jako specyficzne mechanizmy służące zwiększeniu szansy przeżycia, w które natura wyposażyła najsłabsze i najbardziej podatne na zranienia istoty ludzkie jako obronę przeciwko wielkiemu cierpieniu. Ten automatyczny, prymitywny i mający funkcję ochronną mechanizm psychiczny jest stosowany przez dziecko jako „ostania rubież obronna”, w wypadku, kiedy rodzaj i stopień cierpienia wydają mu się nie do zniesienia. Mechanizm ten pozwala doświadczyć samego siebie w inny sposób lub w innej sytuacji, przez „przeniesienie” do spokojnego sanktuarium psychicznego. Z czasem jednak, szczególnie wtedy, gdy epizody o charakterze traumatycznym zdarzają się częściej, dysocjacja może stać się normalnym sposobem funkcjonowania dziecka i ten początkowo sprzyjający przystosowaniu mechanizm psychiczny staje się patologiczny. Stosowany przez dziecko w sytuacjach postrzeganych przez nie subiektywnie jako groźne lub przykre interferuje coraz bardziej z pamięcią, poczuciem własnego Ja i z normalną zdolnością funkcjonowania w realnym świecie. Stopnie dysocjacji

---

stości i logiczne myślenie (por. E. M. Moore, B. D. Fine, *Słownik psychoanalizy*, tłum. z ang. E. Modzelewska, Warszawa 1996, s. 219–220).

<sup>24</sup> Por. S. S. Marmer, art.cyt., s. 193–194.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 186–190.

<sup>26</sup> Por. F. W. Putnam, *Development of dissociative disorders*, w: *Developmental psychopathology*, red. D. Cicchetti, D. J. Cohen, New York 1995, s. 595.

mogą być różne, od krótkich amnezji aż do pojawienia się osobowości alternatywnych, które mogą przejmować kontrolę nad zachowaniem jednostki<sup>27</sup>.

Model autohipnotyczny jest poparty wynikami badań, które wskazują na większą skłonność do ulegania hipnozie u dzieci niż u młodzieży i osób dorosłych. Na jego korzyść przemawia również i to, że niektóre fenomeny charakterystyczne dla osobowości wielorakiej mogą być wywołane za pośrednictwem hipnozy oraz że hipnoza jest bardzo pomocna zarówno w diagnozie, jak i w terapii omawianego zaburzenia<sup>28</sup>.

Model ten jest jednak krytykowany z powodu identyfikowania podatności na hipnozę z podatnością do dysocjacji. Istnieją bowiem badania, których wyniki wskazują, że obydwie procesy – chociaż mają punkty wspólne – nie są synonimiczne, np. niektóre osoby o dużej podatności do dysocjacji są również wysoce podatne na hipnozę, ale osoby wysoce podatne na hipnozę nie wykazują często podatności do dysocjacji<sup>29</sup>.

### 2.3. Model rozwojowy

Dane dotyczące osób cierpiących na dysocjacyjne zaburzenie tożsamości wskazują, że istnieje pewien okres szczególnej wrażliwości lub podatności, w którym wydarzenia traumatyczne mogą prowadzić do powstania osobowości wielorakiej. Okres ten obejmuje przedział od kilku miesięcy do 9–10 roku życia. Istnienie takiego okresu krytycznego dla rozwoju omawianego zaburzenia ma związek z procesami, które pod wpływem doświadczeń traumatycznych dziecka mogą prowadzić do fragmentacji Ja oraz pamięci charakterystycznych dla DZT<sup>30</sup>.

Model rozwojowy rozpatruje trzy normalne dla dzieciństwa procesy psychiczne, które pod wpływem wydarzenia traumatycznego mogą stać się podłożem rozwoju osobowości wielorakiej: normalna podatność dzieci do dysocjacji, wyobraźnia i fantazja dziecięca, behawioralne stany świadomości.

**Normalna podatność dzieci do dysocjacji.** Wydaje się, że dysocjacja jest jednym z procesów psychicznych pełniących funkcje zarówno przystosowawcze, jak i obronne, który można rozpatrywać jako kontinuum od snu na jawie, poprzez lekkie stany transu podczas oglądania filmu aż do takich poważnych fenomenów dysocjacyjnych, jak amnezja czy ucieczki. Proces dysocjacji nabiera charakteru patologicznego wtedy, gdy związane z nim zjawiska przekraczają pewną granicę intensywności i częstotliwości<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Por. D. O. Lewis, C. A. Yeager, art.cyt., s. 704–705.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 704.

<sup>29</sup> Por. F. W. Putnam, *Development...*, s. 595–596.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 587; D. O. Lewis, C. A. Yeager, art.cyt., s. 704.

<sup>31</sup> Por. F. W. Putnam, *Diagnosis...*, s. 9–10.

Dane pochodzące z pracy klinicznej, jak i przeprowadzonych badań wskazują, że dzieci mają większą zdolność niż osoby dorosłe do wchodzenia w stan dysocjacyjny, tj. stan charakteryzujący się znaczącymi zmianami w integrujących funkcjach pamięci odnoszących się do myśli, uczuć i działań, a także znaczącymi zmianami w odczuwaniu samego siebie. Zdolność ta zmniejsza się w trakcie dorastania poprzez dzieciństwo aż do okresu adolescencji. Tak więc normalne funkcje obronne procesu dysocjacji mogą stać się podłożem rozwoju osobowości alternatywnych u tych dzieci, które doświadczają fizycznego znęcania się lub ciężkich urazów psychicznych. Do najważniejszych funkcji obronnych dysocjacji należą:

- oddzielanie doświadczeń traumatycznych od zwykłego biegu świadomości;
- oddalanie sytuacji ekstremalnego niebezpieczeństwa lub cierpienia od siebie samego poprzez przekształcanie zaprzeczenia „to się nie zdarza” w „to się nie zdarza mnie”;
- ochrona przed wielkim bólem fizycznym, która prowadzi do znieczulenia lub nawet całkowitej anestezji<sup>32</sup>.

**Wyobrażenia i fantazja dziecięca.** Innym podłożem rozwojowym, które może odgrywać pewną rolę w etiologii DZT jest zdolność dzieci do fantazjowania, szczególnie do projektowania własnej osobowości na przedmioty i sytuacje. Badania wskazują na trzy cechy charakteryzujące fantazję dziecięcą, które mogą mieć znaczenie dla etiologii osobowości wielorakiej:

- podczas gdy granica między rzeczywistością i fantazją jest już dostatecznie określona w wieku trzech lat, jeśli chodzi o przedmioty nieożywione (np. dziecko potrafi w tym wieku rozróżnić między wyobrażeniem umysłowym szczoteczki do zębów i rzeczywistą szczoteczką), to granica ta aż do około szóstego roku życia pozostaje dość płynna, jeśli chodzi o wymaginowane istoty „żyjące”, tak dobre, jak i złe, np. duchy, potwory itd.; osobowości alternatywne mogą więc być rezultatem pomieszanania granicy rzeczywistość-fantazja w wyniku doświadczeń traumatycznych;
- zdolność dzieci do obdarzania życiem i osobowością takich przedmiotów, jak pluszowe zwierzątka, lalki, żołnierzyki itd., szczególnie przy zabawach w pojedynkę;
- wymyślony przyjaciel/przyjaciółka – zjawisko normalne i powszechne wśród dzieci od ok. czwartego roku życia; ostatnie badania wykazują, że 84% dzieci i młodzieży z zaburzeniami dysocjacyjnymi ma lub miało w przeszłości wymyślonego przyjaciela lub przyjaciółkę; wielu pacjentów dorosłych cierpiących na DZT twierdzi, że ich osobowości alternatywne istniały przedtem jako zewnętrzni, wymyśleni przez nich przyjaciele lub przyjaciółki; więcej, nawet same osobowości alternatywne osób z DZT twierdzą, że powstały one na początku jako wymyśleni przyjaciele i nabrały potem własnego życia, kiedy dziecko nie było w stanie znieść maltretowania<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Por. F. W. Putnam, *Development...*, s. 585–586.

<sup>33</sup> Por. F. W. Putnam, *Diagnosis...*, s. 52–53; tenże, *Development...*, s. 598–600.

**Behawioralne stany świadomości**<sup>34</sup>. Wydaje się, że wszystkie istoty ludzkie rodzą się jako potencjalne osobowości wielorakie i tylko w trakcie normalnego rozwoju dochodzi do konsolidacji i integracji ich Ja. Z badań prowadzonych wśród dzieci zaraz po urodzeniu wynika, że ich zachowanie jest zorganizowane w serię oddzielnych stanów behawioralnych. Stany te mogą być nawet rozróżniane jeden od drugiego przy zastosowaniu pewnej liczby obserwowalnych zmiennych, takich jak: czynności motoryczne, ruchy oczu, wyraz twarzy, oddychanie, wokalizacja, kolor skóry i in. Kiedy dzieci rosną, do istniejących stanów behawioralnych dołączają się inne, przez co staje się coraz trudniejsza identyfikacja poszczególnych stanów behawioralnych w dzieciach starszych niż jeden rok. U osób dorosłych oddzielne stany behawioralne ujawniają się wyraźniej przy niektórych zaburzeniach psychiatrycznych, takich jak zaburzenia nastroju, fobie i nerwica lękowa. Można przypuszczać, że jednym z zadań rozwojowych, przed którym stoi każde dziecko, jest konsolidacja Ja i poczucia własnej tożsamości w odniesieniu do stanów behawioralnych oraz nauczenie się modulowania przejść z jednego do drugiego stanu<sup>35</sup>.

**Powstawanie osobowości alternatywnych.** Ciężkie i powtarzające się sytuacje traumatyczne w okresie podatnym na rozwój osobowości wielorakiej mogą prowadzić do powstania tego zaburzenia w wyniku połączonego działania trzech wyżej omówionych mechanizmów. Dzieci mogą wykorzystywać swoją zwiększoną podatność do dysocjacji, żeby uciec z sytuacji dla nich nie do zniesienia poprzez wejście w stan dysocjacyjny. Dla dziecka staje się przystosowawcze utrzymanie i wzmocnienie tych stanów w celu odizolowania uczuć i emocji wywołanych przez doświadczenia wielkiego cierpienia. Wykorzystując duże zdolności swojej wyobraźni, dzieci wypełniają stany dysocjacyjne atrybutami psychologicznymi i fizycznymi, z którymi łączą się uczucia i doznania cielesne wywołane przez zdarzenie traumatyczne. Tak więc poszczególne osobowości alternatywne można pojmować jako stany dysocjacyjne, każdy wypełniony własnym Ja, wypracowane przez dziecko z upływem czasu poprzez częste wchodzenie w te stany, żeby uciec w ten sposób z sytuacji traumatycznej. Za każdym razem dany stan dysocjacyjny otrzymuje nowe wspomnienia, uczucia i zachowania, przez co tworzy się „historia życia” danej osobowości alternatywnej. (Jest znamienne, że liczba różnych osobowości alternatywnych koreluje z liczbą różnych rodzajów nadużyć, którym dziecko zostało poddane w dzieciństwie). Przejścia z jednej osobowości alternatywnej do drugiej bardzo przypominają przejścia między behawioralnymi stanami świadomości u niemowląt. Jest to wynikiem braku pełnego rozwoju normalnych mechanizmów integrujących i modulujących behawioralne sta-

<sup>34</sup> Ang. *behavioral states of consciousness*.

<sup>35</sup> Por. F. W. Putnam, *Diagnosis...*, 1989, s. 51.

ny świadomości, przez co osoby z DZT są zależne od bardziej prymitywnych mechanizmów<sup>36</sup>.

### 3. TERAPIA

Terapia dysocjacyjnego zaburzenia tożsamości jest długa i żmudna. Celem zabiegów terapeutycznych jest integracja poszczególnych osobowości alternatywnych, czyli innymi słowy ich zanik poprzez fuzję z osobowością pierwotną. Stosowane są różne techniki i metody terapeutyczne, wśród których ważną rolę pełni hipnoza. Szczególną rolą terapeuty jest asystowanie i pomoc w przyjęciu przez pacjenta wspomnień przeżytych wydarzeń traumatycznych, wykluczonych potem z jego pamięci i istniejących jedynie w „historiach życia” osobowości alternatywnych<sup>37</sup>.

**Nota o Autorze:** ks. dr PIOTR MARCHWICKI SDB – wykładowca psychologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu i w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Kierownik Katolickiej Poradni Psychologiczno-Pedagogicznej dla Dzieci i Młodzieży w Salezjańskim Ośrodku Młodzieżowym (SOM) w Poznaniu. Zajmuje się psychologią kliniczną i osobowości oraz psychologią religii.

**Słowa kluczowe:** psychopatologia, zaburzenia dysocjacyjne, osobowość wieloraka (mnoga).

---

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 53–54.

<sup>37</sup> Zob. W. H. Smith, *The use of hypnosis in diagnosis and treatment (of dissociative identity disorder)*, w: *Treating dissociative...*

KS. ZBIGNIEW FORMELLA SDB

## SAMOBÓJSTWO. REFLEKSJA PSYCHOPEDAGOGICZNA

### 1. WPROWADZENIE

Nasze społeczeństwo od kilkunastu już lat znajduje się w trakcie dynamicznych przemian. Są to przemiany wielokierunkowe i wielowymiarowe, dotykające zarówno jednostki, rodziny i społeczeństwa. Proces współtworzenia nowej struktury polityczno-gospodarczo-społecznej, nazywany powszechnie Unią Europejską, to tylko jeden z objawów dokonujących się przemian. W toczącej się szeroko dyskusji z pewnością bardzo ważny jest temat nowej Konstytucji europejskiej, wymiany gospodarczej między krajami, migracji wewnątrzunijnej, bezrobocia, szkolnictwa i wiele innych tematów nie mniej pilnych do omówienia. Wydaje się jednak, że w całej tej „krzątaninie” ciągle jest i pozostanie najważniejszy temat – człowiek. Mamy tu na uwadze przede wszystkim jednostkę ludzką jako osobę oraz jej wymiar społeczny.

Człowiek od zawsze stanowił przedmiot autorefleksji i badań naukowych. Dzięki ciągłemu wzbogacaniu wiedzy o jednostce ludzkiej możemy powiedzieć, że sami stajemy się sobie bliżsi, a także coraz bardziej rozumiemy innych. Wiele jednak przeżyć człowieka nadal owianych jest jeszcze atmosferą niezwykłości i tajemnicy. Do takich należy również problem samobójstwa i jego próby. Temat ten, będący refleksją po przeprowadzonym seminarium ze studentami Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, podjąłem w niniejszym opracowaniu. Jest to przede wszystkim kolejna próba zwrócenia uwagi na ten istotny problem społeczny w obecnym technokratycznym społeczeństwie. W refleksji poniższej podkreślam przede wszystkim aspekt socjologiczny, psychologiczny i terapeutyczno-prewencyjny samobójstwa.



## 2. CZYM JEST SAMOBÓJSTWO?

Samobójstwo jest zjawiskiem bardzo złożonym i stanowi przedmiot zainteresowania wielu dyscyplin naukowych. Istnieją jednak dwie dziedziny, które podejmuje jako swój główny przedmiot zainteresowań samobójstwa i zachowania samobójcze. Jedną z nich to suicydologia, będąca nauką o samobójstwach, a drugą to tanatologia, czyli nauka o śmierci zarówno naturalnej, jak i samobójczej.

Brak jest powszechnej zgody terminologicznej dotyczącej pojęcia samobójstwa. Brunon Hołysz, proponując wprowadzenie terminu „zachowanie suicydalne”, wyróżnia trzy jego etapy. Pierwszy etap, to samobójstwo wyobrażone, czyli uświadomienie sobie możliwości rozwiązania problemów życiowych przez samobójstwo. Możliwości tego typu rozważa wielu ludzi, ale tylko niewielu je realizuje; wprost przeciwnie, wielu ludzi od razu odrzuca pojawiające się tego typu myśli. U niektórych jednak osób myśli te nabierają charakteru celu, czegoś pożądanego. Ten etap zachowania suicydalnego określa się mianem samobójstwa upragnionego. Również i na tym etapie wielu spośród tych, którzy myśleli o samounicestwieniu, odrzuca te uporczywe myśli i szuka innej drogi wyjścia. Pozostają jednak i takie jednostki, u których silne pragnienie wyzwała próby dokonania zamachu samobójczego. Najpierw jest pierwsze usiłowanie, a potem ciąg tych zachowań, których celem jest pozbawienie się życia, przy czym cel ten nie zostaje jeszcze osiągnięty. Ten etap nazywa się powszechnie samobójstwem usiłowanym, natomiast kończący się śmiercią zamach na własne życie, to samobójstwo dokonane<sup>1</sup>.

Samobójstwo jest typowym przykładem zjawiska, które wymaga interdyscyplinarnego podejścia w jego studiowaniu. Dotyczy to zarówno motywacji zachowań samobójczych, aplikowanej terapii, jak i profilaktyki. Takie podejście prezentuje Edwin Shneidman, jeden ze współtwórców współczesnej suicydologii. Wyszczególnia poszczególne sektory, na które należy zwrócić uwagę przy zajmowaniu się zjawiskiem samobójstwa. Zalicza do nich: dokumenty literackie i osobiste; wymiar filozoficzny i teologiczny; demografię i częstotliwość występowania; wymiar antropologiczny i socjokulturalny; wymiar socjologiczny; wymiar międzyosobowy i rodzinny; aspekt psychodynamiczny; psychiatrię i choroby umysłowe; wymiar genetyczny, biologiczny i biochemiczny; wymiar prawny i etyczny; aspekt prewencyjny; różnorodność systemów teoretycznych oraz wymiar polityczny, globalny i ponadnarodowy zjawiska<sup>2</sup>.

Luigi Pavan stwierdza, że kiedy śmierć przychodzi wprost lub pośrednio z aktu pozytywnego lub negatywnego od jednej osoby, która jest świadoma konsekwencji swojego czynu, wówczas mówimy o samobójstwie. Uważa on za samo-

<sup>1</sup> Por. B. Hołysz, *Samobójstwo*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa 1993, s. 707–712.

<sup>2</sup> Por. E. S. Shneidman, *Overview: A Multidimensional Approach to Suicide*, w: *Suicide: Understanding and Responding*, red. D. Jacobs, H. N. Brown, Connecticut 1990, s. 2.

bójstwo każdy „akt (czyn) ludzki będący autoprowokacją wywołującą intencjonalnie zaprzestanie życia”<sup>3</sup>.

Samobójstwo możemy, ujmując bardzo szeroko, zdefiniować jako zachowanie autodestrukcyjne, czyli czyn intencjonalny, którym sami odbieramy sobie życie<sup>4</sup>.

Zenomena Płużek dzieli zachowanie autodestrukcyjne na bezpośrednie i pośrednie. W bezpośrednim wyraża się chęć, a czasami nawet wewnętrzną potrzebę zadania sobie śmierci albo okaleczenia własnego ciała, które może prowadzić do śmierci. Śmierć jest tu skutkiem zamierzonym albo co najmniej dopuszczalnym. W pośrednich formach autodestrukcji człowiek nie wybiera świadomie śmierci ani nie decyduje się świadomie na okaleczenie własnego ciała. Naraża jednak swoje życie lub zdrowie przez zaniechanie troski o zdrowie albo wystawia siebie na działania środków szkodliwych dla zdrowia i życia<sup>5</sup>. Schemat zachowań suicydalnych przedstawia ona następująco: sytuacja kryzysowa – myśli samobójcze – tendencje samobójcze – decyzje – AKT samobójczy<sup>6</sup>.

Patologia samobójstwa umiejscawia większość przypadków w źródłach depresyjnych, a w nich z kolei w depresjach ednogenicznych w porównaniu do neurotycznych czy zachowawczych. Także w obszarze schizofrenii i uzależnień toksycznych można weryfikować samobójstwa, jednak różnica występuje tu w interpretacji depresji o podłożu endogennym, gdzie nie można mówić o prawdziwej świadomości konsekwencji podejmowanego aktu. W studium nad predyspozycjami do samobójstwa jednoznacznie rozpoznaje się istotność odkrycia izolacji ludzkiej, ściśle związanej z utratą znaczenia i sensu własnej egzystencji<sup>7</sup>.

Przy rozpatrywaniu samobójstwa, zwłaszcza z punktu widzenia patologii zachowań, należy pamiętać o tym, że samobójstwo jest przede wszystkim pojęciem osadzonym w rodzinie, która traktuje osobę jako swojego normalnego członka, który dla niej ma swój aspekt uczuciowy, etyczny i egzystencjalny.

### 3. SAMOBÓJSTWO Z PUNKTU WIDZENIA SOCJOLOGICZNEGO

Samobójstwo stanowi niewątpliwie problem społeczny. Oficjalne statystyki nie odzwierciedlają rzeczywistej skali problemu. Wiąże się to chociażby z tym, że nie wszystkie zamachy samobójcze są odnotowywane. Często jest to po prostu niemożliwe. Ale i te statystyki, które znamy biją na alarm, np. w Polsce liczba

<sup>3</sup> L. Pavan, *Le parole non dette*, Verona 2000, s. 8.

<sup>4</sup> Por. *Suicidio*, w: *Enciclopedia di Psicologia*, red. U. Galimberti, Torino 2002, s. 1015–1016; por. także: G. Evens, N. L. Faberow, *The Encyclopaedia of Suicide*, New York–Oxford 1988, s. 84, 90, 166.

<sup>5</sup> Por. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1994, s. 127–168.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 131–132.

<sup>7</sup> Por. U. Galimberti, dz.cyt; por. także: *Suicidal Behaviour in Europe. Recent Research Findings*, red. P. Crepet i inni, Rome 1992, s. 245–327.

odnotowanych zamachów samobójczych zakończonych śmiercią kształtowała się w ostatnich latach w granicach 5000 i ma tendencję wzrostu<sup>8</sup>.

Epidemiologia samobójstwa jest przedmiotem pogłębionych badań<sup>9</sup>, ponieważ w krajach wysoko rozwiniętych samobójstwo jest wśród 10 najważniejszych przyczyn śmierci. Rzadko w wieku dziecięcym, samobójstwo wzrasta w swojej częstotliwości wystąpień wraz z wiekiem, z podwójną częstotliwością występowania wśród mężczyzn w stosunku do kobiet. Została również zauważona pewna zmiana w czasie dokonywania zamachów samobójczych z przesunięciem na godziny po północy wraz z punktem kulminacyjnym przypadającym na okres wiosenny. Ponieważ samotność faworyzuje zachowania samobójcze, koncentracja tych zachowań występuje w dużych miastach, z przewagą osób żyjących samotnie nad małżonkami. W krajach wysoko rozwiniętych liczniejsze są samobójstwa wśród osób żyjących dostatnio w porównaniu do niezamożnych<sup>10</sup>.

Emil Durkheim<sup>11</sup>, uznawany za jednego z ojców socjologii, w swoim dziele *Le Suicide*, opublikowanym we Francji w 1897 r., zaproponował interpretację samobójstwa, jak na tamte czasy, rewolucyjną<sup>12</sup>. Podjąwszy otwartą polemikę z interpretacją samobójstwa z punktu widzenia psychiatrii klasycznej, która podkreślała cechy dziedziczne lub uszczerbki neurologiczne, Durkheim wywraca dotychczasowy punkt widzenia i wskazuje na społeczeństwo jako przyczynę samobójstw. Wydaje się, iż mimo upywu lat dorobek Durkheima wart jest zauważenia.

Przekonanie Durkheima opiera się na studiowaniu ówczesnych danych statystycznych, które miały według niego wyraźnie pokazywać, iż współczynnik samobójstw jest uzależniony od „kondycji” społeczeństwa<sup>13</sup>. Jego zdaniem samobójstwo indywidualne jest wynikiem oddziaływania społeczeństwa na jednostkę, kontroli społecznej, a także wynikających stąd napięć, w których wyniku społeczeń-

---

<sup>8</sup> Liczba zamachów samobójczych zakończonych zgonem w ostatnich latach w Polsce przedstawia się następująco: rok 1999 – 4695; rok 2000 – 4947; rok 2001 – 4971; rok 2002 – 5100. Por. Wydział Prasowy Komendy Głównej Policji, Statystyka – Samobójstwa 2001.

<sup>9</sup> Por. F. W. Diekstra, *Epidemiology of Suicide: aspects of definition, classification and preventive policies*, w: *Suicidal Behaviour in Europe*, red. P. Crepet i inni, Rome 1992, s. 15–44.

<sup>10</sup> Por. U. Galimberti, dz.cyt; por. także: G. Evans, N. L. Faberow, dz.cyt., s. 259–260.

<sup>11</sup> **Émile Durkheim** (1858–1917), socjolog, filozof i pedagog francuski, współtwórca nowoczesnej socjologii. Od 1887 r. profesor Uniwersytetu w Bordeaux (pierwszej we Francji katedry socjologii). Od 1902 r. szef Katedry Pedagogiki na Sorbonie (potem Katedry Pedagogiki i Socjologii). Współtwórca francuskiej szkoły socjologicznej i antropologicznej, od 1898 r. wydawał pismo „L'Année Sociologique”. W swych wczesnych pracach przeprowadził analizy świadomości społecznej i przedstawił zbiory. Prowadził studia nad solidarnością organiczną i mechaniczną. Później zwrócił się w swych analizach w kierunku socjologii religii i socjologii wiedzy. Twórca nowatorskiego studium nad samobójstwem i anomią. Główne prace: *O podziale pracy społecznej* (1893, wydanie polskie 1999), *Zasady metody socjologicznej* (1895, wydanie polskie 1968), *Le Suicide* (1897), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* (1912, wydanie polskie 1990), *Sociologie et philosophie* (1924).

<sup>12</sup> Por. E. Durkheim, *Il suicidio*, Torino 1969.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 11.

czeństwo wpływa na jednostkę poprzez system nakazowo-zakazowy, ograniczając jej cele i dążenia. Różnego typu relacje wewnątrzspołeczne spowodowały, iż Durkheim wyróżnił cztery sytuacje-typy prowokujące zachowania samobójcze i jego akty.

1. Samobójstwo egoistyczne – kiedy jednostka nie jest zintegrowana ze społeczeństwem w stopniu wystarczającym i jest zmuszona (okolicznościami) zaufać jedynie własnym możliwościom. Durkheim rozumie przez „egoizm” stan, w którym znajduje się „Ja”, przeżywa się swoje życie indywidualnie i jest się posłusznym tylko samemu sobie<sup>14</sup>. W tych przypadkach grupa społeczna, do której jednostka przynależy, może to być grupa polityczna, religijna czy rodzina, charakteryzuje się niskim poziomem spójności pomiędzy jej członkami. Wyraża się to poprzez brak wyraźnego i oryginalnego ducha wspólnoty oraz solidarności. Stwierdza się więc w jednostce pewien rodzaj rezygnacji, zamknięcia w sobie, nadmierny kult własnego „ja”, w którym oddalenie się od społeczeństwa jest przesadnie dramatyzowane poprzez akt samobójczy. Według Durkheima „aby jednostka mogła się wyobcować ze społeczeństwa, na początku ma zawsze jakiś związek ze społeczeństwem, jest to depresja i melancholia, które są wynikiem tego przesadnego indywidualizmu [...] i wydarzeń życia prywatnego, które wydają się bezpośrednimi inspiratorami samobójstwa i które są odbierane jako warunki je determinujące, w rzeczywistości są to przypadki rzadkie. Jeśli jednostka ulega minimalnemu zderzeniu z rzeczywistością oznacza to, że stan społeczeństwa wydał ją na łatwy łup samobójstwu”<sup>15</sup>. W konsekwencji, „związek, który łączy jednostkę z własnym życiem, rozluźnia się już wtedy, gdy nastąpiło jego rozluźnienie ze społeczeństwem”<sup>16</sup>. Na poparcie swojej tezy Durkheim przytacza statystyki, z których wynika np., że liczba samobójstw w krajach katolickich jest znacznie niższa niż w krajach protestanckich, konkludując, iż katolicyzm charakteryzuje się większym poczuciem wspólnoty i dzieleniem się przeżyciami osobistymi i religijnymi między wiernymi. Jego podstawowe wnioski na temat samobójstwa egoistycznego są trzy:

- „Samobójstwo zmienia się w stosunku odwrotnym do stopnia integracji ze wspólnotą religijną.
- Samobójstwo zmienia się w stosunku odwrotnym do stopnia integracji ze wspólnotą domową.
- Samobójstwo zmienia się w stosunku odwrotnym do stopnia integracji ze wspólnotą polityczną”<sup>17</sup>.

2. Samobójstwo altruistyczne – kiedy jednostka identyfikuje się z kulturą lub ideałem grupy, do której przynależy. Durkheim przez „altruizm” rozumiał „stan

---

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 270.

<sup>15</sup> Tamże, s. 264.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże, s. 257.

[...], w którym »Ja« utożsamia się z rzeczą różną od siebie samego i gdzie centrum kierowania znajduje się na zewnątrz, tzn. w grupie, do której należy jednostka”<sup>18</sup>. Jest ono przeciwieństwem samobójstwa egoistycznego i zdarza się, gdy ktoś jest nadmiernie zintegrowany ze społeczeństwem.

Durkheim mówił na ten temat: „Jeśli [...] nadmierny indywidualizm prowadzi do samobójstwa, to także znikomy indywidualizm powoduje te same efekty. Człowiek oderwany od społeczeństwa może popełnić samobójstwo równie często jak ten zbyt z nim zintegrowany”<sup>19</sup>. Grupy przynależności społecznej w tym przypadku wpajają w jednostkę absolutny sens powinności, który objawia się w pełnym dostosowaniu się do zasad i norm rządzących w grupie. Cele jednostki utożsamiają się więc z celami wspólnoty, przez co jakiegokolwiek działanie, włączając w to samobójstwo, jeśli w jakiś sposób odpowiada celom społecznym staje się mimo wszystko celem osobistym.

Samobójstwo altruistyczne, według Durkheima, jest najbardziej obecne w społeczeństwach pierwotnych lub o charakterze tradycyjnym, gdzie przetrwanie grupy domaga się od swoich członków, aby w sposób bezwzględny podporządkowali się sprawom społecznym<sup>20</sup>. Historycznym przykładem takiego samobójstwa może być *harakiri* – samobójstwo z poczucia honoru. W społeczeństwach współczesnych natomiast tego typu zjawisko dostrzega się wśród wojskowych (gdzie, według Durkheima, „samobójstwo altruistyczne obecne jest w stopniu chronicznym”<sup>21</sup>) i należących do grup o charakterze politycznym czy religijnym. Jako przykład może tu posłużyć masakra w Waco, kiedy to członkowie ugrupowania religijnego „Gałąź Dawidowa” popełnili zbiorowe samobójstwo w poczuciu rytualnego obowiązku<sup>22</sup>.

Samobójstwa egoistyczne, jak i altruistyczne mogą być postrzegane jako „wydarzenia” w procesie integracji społecznej, będąc dla pierwszego typowym dla jednostki zbyt mało zintegrowanej ze społeczeństwem, oraz dla drugiego nadmiernie zintegrowanego.

W dynamice społecznej natomiast znajduje swoje miejsce trzeci typ samobójstwa wyróżniony przez Durkheima.

3. Samobójstwo anomiczne – kiedy jednostka znajduje się w stanie moralnego rozregulowania, braku zwyczajowych standardów społecznych. Ten rodzaj

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 270–271.

<sup>19</sup> Tamże, s. 266.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 266–270.

<sup>21</sup> Tamże, s. 278.

<sup>22</sup> W 1993 r. ponad 80 członków sekty „Gałąź Dawidowa” wraz ze swoim Guru, którym był David Koresh, na rancho Apokalipsy nieopodal miasteczka Waco w Teksasie, po zaatakowaniu przez agentów FBI, wolało spłonąć, niż się poddać. Przeżyło tylko kilkoro spośród nich. Por. C. L. Linedecker, *Massacre at Waco, Texas: The Shocking Story of Cult Leader David Koresh and the Branch Davidians*, New York 1993; por. także: R. Leiby, *Sex, God and Rock & Roll – David Koresh needed a drummer. David Thibodeau needed someone to believe in. The rest was tragedy*, The Washington Post, September 26, 1999.

zachowania samobójczego występuje, gdy w społeczeństwie dokonuje się nagle załamanie dotychczasowych zasad, reguł, które gwarantowały stabilizację. Chodzi tu o załamanie, które zapoczątkowało gwałtowną zmianę w strukturach społecznych, które pociąga za sobą stan braku prawa (anomia), w oczekiwaniu, że narodzą się i wykrystalizują normy gwarantowane przez nowy porządek. W tej sytuacji, jednostka pozbawiona punktów odniesienia, które były do tej pory i regulowały jej zachowanie, może poczuć się nieużyteczna. Wraz ze starą strukturą społeczną padły również propozycje ideałów, modeli, zasad. Jednostka może więc podjąć decyzję o akcie samobójczym, chcąc w ten sposób odejść na zawsze wraz ze starym systemem społecznym, schodzącym ze sceny życia.

Taka sytuacja może zaistnieć, na poziomie makrosocjalnym, w dobie kryzysu ekonomicznego czy politycznego lub na poziomie mikrosocjalnym, np. w rodzinie, kiedy umiera jeden z małżonków lub następuje rozwód małżeński<sup>23</sup>.

4. Samobójstwo fatalistyczne – mówi się tu o typie samobójstwa „będącego rezultatem nadmiernej regulacji przepisów [...], które dotyczą podmiotów mających całkowicie zamkniętą przyszłość, z silną namiętnością zawierającą przygnębenie”<sup>24</sup>.

Czwarta i ostatnia forma samobójstwa wyszczególniona przez Durkheima, sprawdza się w tych sytuacjach, w których jednostka jest przeciążona przesadną regulacją. Samobójstwo fatalistyczne więc „przeciwstawione jest samobójstwu anomicznemu, podobnie jak egoistyczne przeciwstawia się temu altruistycznemu”<sup>25</sup>.

W tych wypadkach, jednostka całkowicie nie akceptując norm, jest w pewien sposób zmuszona do dostosowania się do nich. Ten rodzaj samobójstwa jest nazywany „fatalistycznym” dlatego, że „wrażliwie postrzega nieuchronność i sztywność zasad, wobec których nic nie można zrobić”<sup>26</sup>.

W tego rodzaju manifestacji samobójstwa jednostka stwierdza jedyną możliwość ucieczki z sytuacji, którą przeżywa jako niemożliwą do zniesienia. Przykładem takiej sytuacji są wszelkie formy niewolnictwa.

We wszystkich czterech typach samobójstwa, wyszczególnionych przez Durkheima, jednostka została ukazana jako zdominowana przez rzeczywistość społeczną. Społeczeństwo wydaje się uosabia rolę dręczyciela i w swoich relacjach z nim samobójca przedstawia się jako ofiara, która nic nie może. Teza ta, w której samobójca jawi się jako marionetka potrzebująca niańki w porządku społecznym, jest najbardziej dyskusyjna w całej koncepcji.

„Radykalizm” socjologiczny Durkheima powinien być rozpatrywany w kontekście historycznym i kulturowym. E. Fizzotti i A. Gismondi twierdzą, iż Durkheim chciał potrząsnąć uczonymi i opinią publiczną, zwrócić uwagę na nowo powstałą socjologię. Poprzez ten fakt obraz samobójstwa, przedstawiony tak jed-

<sup>23</sup> Por. E. Durkheim, dz.cyt., s. 295–334.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 334.

<sup>26</sup> Tamże.

nostronnie, wydaje się raczej odgrywać rolę prowokatora niż w sposób uproszczony wyrażać rzeczywiste stanowisko autora<sup>27</sup>.

Podobne stanowisko zajmują R. O'Connor i N. Sheehy, którzy twierdzą, iż wyjaśnienie zachowań samobójczych Durkheim lokował ściśle w domenie nauk społecznych, jednakże istotnym niedostatkim jego pracy było to, że w najlepszym razie miała ona charakter monotematyczny. Na jej podstawie możemy wskazać, w jakich krajach ludność jest szczególnie zagrożona, mamy jednak bardzo ograniczoną wiedzę na temat pojedynczych osób, które mogłyby odebrać sobie życie. Durkheim próbował wyjaśnić samobójstwo jako zjawisko socjologiczne, a nie jako zbiór indywidualnych działań zależnych od przeżyć psychicznych. Nie miał wszakże nic przeciwko psychologii i dążył do ogólnego zdefiniowania stanów psychicznych, odpowiadających jego klasyfikacji etiologicznej: samobójcy egoistyczni są – jego zdaniem – apatyczni i obojętni, a anomiczni – raczej zirytowani i zde gustowani. Te interesujące kategorie opisowe nie przydają się niestety, kiedy mowa o profilaktyce. Jednak za czasów Durkheima dzięki badaniom psychologicznym i epidemiologicznym zidentyfikowano więcej konkretnych korelatów społecznych zachowań samobójczych. Niektóre z nich częściej się wiążą z faktycznym samobójstwem, inne – z próbami samobójczymi<sup>28</sup>.

#### 4. SAMOBÓJSTWO Z PUNKTU WIDZENIA PSYCHOLOGICZNEGO

Powszechnie wiadomo iż nie ma zgodności poglądów na temat samobójstwa wśród psychologów. Ograniczamy się do prezentacji teorii Edwina Shneidmana<sup>29</sup>, który zaproponował nowy sposób podejścia psychologicznego do samobójstwa. Twierdzi on, że aby zrozumieć umysł samobójcy, musimy zrozumieć samych siebie, powrócić do podstaw problemu samobójstwa. Według niego nauki społeczne i medyczne poniosły porażkę w tej dziedzinie, ponieważ „zapomniały o zwykłym języku, zwyczajnych codziennych słowach, o bólu i niezaspokojonych potrzebach człowieka, który myśli o samobójstwie”<sup>30</sup>. Jego rozważania biorą początek z przekonania, że „każde samobójstwo jest zjawiskiem idiosynkratycznym”<sup>31</sup>, rozumiejąc to wyrażenie jako pewną serię okoliczności indywidualnych, środowiskowych

---

<sup>27</sup> Por. E. Fizzotti, A. Gismondi, *Il suicidio. Vuoto esistenziale e ricerca di senso*, Torino 1991, s. 63–64.

<sup>28</sup> R. O'Connor, N. Sheehy, dz.cyt., s. 65–66.

<sup>29</sup> **Edwin S. Shneidman** (ur. 1918) emerytowany profesor Tanatologii na Uniwersytecie Kalifornijskim w Los Angeles. Założyciel *American Association for Suicidology*. Autor kilkuset artykułów i wielu książek. Do najważniejszych z nich należą: *Deaths of Man* (1973), *Voices of Death* (1980), *Definition of Suicide* (1985), *The Suicidal Mind* (1996), *Comprehending Suicide: Landmarks in 20th-century Suicidology* (2001).

<sup>30</sup> E. S. Shneidman, *The Suicidal Mind*, New York, Oxford University Press, 1996, s. 31.

<sup>31</sup> E. S. Shneidman, *Approaches and Commonalities of Suicide*, w: *Suicide and Its Prevention*, red. R. F. Diekstra i inni, Leiden 1989, s. 27.

i czasowych, jedynych i niepowtarzalnych. Z tego powodu „poszukiwanie jednego uniwersalnego sformułowania samobójstwa jest fantazją. Najlepszą rzeczą, nad którą można by rozsądnie, z nadzieją dyskutować, są najczęstsze cechy charakterystyczne, które odnajdujemy w przeważającej liczbie samobójstw, prowadząc dyskusję językiem, który powinien być zrozumiały dla ogółu”<sup>32</sup>. Cech wspólnych dla większości samobójstw, według Shneidmana, jest dziesięć:

1. Wspólnym celem samobójców jest poszukiwanie rozwiązania.
2. Wspólnym celem samobójców jest ucieczka od świadomości.
3. Wspólnym bodźcem do popełnienia samobójstwa jest nieznośny ból psychiczny.
4. Wspólnym stresorem w wypadku samobójstwa są niezaspokojone potrzeby psychiczne.
5. Emocją wspólną samobójcom jest poczucie beznadziejności i bezradności.
6. Stanem poznawczym wspólnym samobójcom jest ambiwalencja.
7. Stanem wspólnym samobójcom jest zawężenie percepcji.
8. Działaniem wspólnym samobójcom jest ucieczka.
9. Aktem interpersonalnym wspólnym samobójcom jest zakomunikowanie swoich zamiarów.
10. Wzorcem wspólnym samobójstwom jest spójność aktu samobójczego ze stylem życia<sup>33</sup>.

We wstępie do swojej książki *Definition of Suicide* Shneidman twierdzi, iż podstawowe informacje czerpie od takich wielkich poprzedników jak Durkheim i Freud, ale także z amerykańskiej książki przygodowej *Moby Dick* Hermana Melville. Dalej podkreśla, że miały znaczenie również dla jego przemyśleń trzy kolejne książki, które wprawdzie nie mówią o samobójstwie wprost, ale w których dostrzegł wyraźne sprzężenie zwrotne z samobójstwem. Były to: *World Hypotheses* Stephena Peppersa, *Living Systems* Jamesa G. Millera oraz *Explorations in Personality* Henry’ego A. Murray’a<sup>34</sup>. Podkreśla ważność tych pozycji zarówno dlatego, iż byli to jego ulubieni autorzy, jak i dlatego, że odbiły się mocno na jego rozwoju intelektualnym<sup>35</sup>. Aby można przynajmniej w pewnym stopniu zapobiec pewnej liczbie samobójstw, należy, według Shneidmana, starać się zrozumieć jego przyczyny, źródła. Ponadto byłoby łatwiej, aby definicja samobójstwa była oparta bardziej na jego przyczynach niż na skutkach oraz nie powinna tak bardzo bazować na przypadkach śmierci kwalifikowanych jako samobójstwo. Poza definicją samobójstwa Shneidman przedstawia swój punkt widzenia dotyczący prób samobójczych, twierdząc, że jako usiłowanie samobójstwa powinny być ewidencjonowane tylko te, w których występowała próba samobójcza przy wyraźnej

<sup>32</sup> Tamże, s. 27–28.

<sup>33</sup> Cyt. za: R. O’Connor, N. Sheehy, *Zrozumieć samobójcę*, tłum. z ang. A. Tanalska-Dulęba, Gdańsk 2002, s. 83.

<sup>34</sup> Por. E. S. Shneidman, *Definition of Suicide*, New York 1985, s. V–VII.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 67.



świadomości chęci zakończenia swojego życia. Inne natomiast przypadki typu samookaleczenie, przesadne zażywanie narkotyków są „usiłowaniem samobójstwa”, a nie próbami samobójczymi<sup>36</sup>. Chodzi tu o takie zachowanie, w którym dokonuje się samookaleczeń, demonstrując zachowanie wrogie wobec siebie, które ma pomniejszyć znaczenie własnego „ja” i je ukarać<sup>37</sup>.

Według Shneidmana każde samobójstwo jest wypadkową okoliczności jednostkowych, społecznych i czasowych, które są zawsze niepowtarzalne i różne w zależności od jednostki: „samobójstwo jest zjawiskiem o wielu aspektach, gdzie są obecne w różnym nasileniu elementy biologiczne, kulturalne, socjologiczne, komunikacji międzyosobowej, racjonalne, poznawcze, świadome i nieświadome oraz o podłożu filozoficznym”<sup>38</sup>. Mówiąc o zjawisku wieloaspektowości, Shneidman uwypukla kompleksowość samobójstwa, nawet jeśli zaraz potem upraszcza ten wymiar, twierdząc, że „w każdym samobójstwie elementem fundamentalnym jest ten psychologiczny [...] i każdy dramat samobójstwa następuje najpierw w umyśle jednostki [...], której koniec jest odpowiedzią i kompensacją tych wytworzonych potrzeb”<sup>39</sup>.

Shneidman prowadził swoje studia nad zjawiskiem samobójstwa, szukając możliwości jak najdogłębszego wejścia w daną sytuację, udawał się np. do cel śmierci, prowadził rozmowy z osobami znaczącymi w życiu samobójców. Ten rodzaj postępowania pozwalał mu „wejść” w świat wewnętrzny danej osoby z pozycji niejako uprzywilejowanej. Pozwoliło mu to na opisywanie samobójstwa pod trzema aspektami doświadczalnymi: styl życia, wewnętrzny świat uczuć i sposób myślenia<sup>40</sup>.

Styl życia przyszłego samobójcy charakteryzuje wrogość w stosunku do siebie i do świata zewnętrznego. Jednostka taka nie akceptuje siebie, jest pesymistą, zmienia często przedmiot swoich zainteresowań, opowiada często o swoich porażkach, usiłuje sprzeciwić się wszystkim, jest w ciągłym konflikcie z własnym środowiskiem i twierdzi, że się wymaga od niej rzeczy niemożliwych do osiągnięcia, jest zawsze niezadowolona.

Stan emocjonalny kandydata na samobójcę jest stanem ciągłego złego samopoczucia, nieprzerwanego niepokoju: jest mieszaniną rozdzierającego poczucia winy, strachu, wstydu i braku decyzyjności. Osoba taka czuje się przytłamszona okolicznościami, odrzucona, żyje w ciągłej złości, wpada łatwo w stan rezygnacji i desperacji, nie widzi możliwości ratunku. Ten stan emocjonalny objawia się w różnych formach, od regresji i introwersji do ekstremalnej nadpobudliwości.

Sposób myślenia osoby z tendencjami samobójczymi, według Shneidmana, charakteryzuje się dychotomiczną percepcją zachodzących zjawisk: świat dla niej

---

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 18.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 214.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 202.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Por. E. S. Shneidman, *Overview...*, s. 23–26.

jest biało-czarny, nie w nim miejsca na „złoty środek”. Działania są dobre lub złe. Nie kochać oznacza nienawidzić. Jeśli życie nie jest doskonałe to trzeba je skończyć, czyli umrzeć. Shneidman podkreśla, że dychotomia ta objawia się w używaniu powracających terminów: „zawsze”, „nigdy”, „na zawsze”, „tylko”. Powoduje to w konsekwencji zawężenie możliwości dokonywania wyborów<sup>41</sup>.

Shneidman podkreśla, że nie jest możliwe znalezienie jednej tylko przyczyny zjawiska ludzkiego, jakim jest autodestrukcja. W swojej działalności zaznacza, iż z zasady nie wierzy on w prywatną, indywidualną prewencję odnośnie do samobójstwa. Uważa, że aby prewencja odnośnie do usiłującego popełnić samobójstwo mogła być „skutecznie” prowadzona, powinna być ona koordynowana przez pewną liczbę specjalistów współpracujących ze sobą. Powinni oni też reprezentować różnorodne dziedziny. Oznacza to w praktyce, że terapia jednej osoby ma być prowadzona jednocześnie przez więcej niż jednego terapeute<sup>42</sup>. Punktem centralnym prowadzonej terapii nie powinno być poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, „dlaczego” podjęto decyzję o samobójstwie. Powinno się natomiast skoncentrować na rozwiązaniu problemów pacjenta, tak żeby decyzja o wybraniu samobójstwa jako jedyne rozwiązanie problemów nie była już więcej jedyną możliwością wyjścia z trudnej sytuacji. Tego rodzaju terapia w dużym stopniu nie ogranicza się tylko do pokoju terapeutycznego, ale musi wyjść na zewnątrz, starać się usatysfakcjonować przynajmniej część potrzeb pacjenta.

Shneidman szukał możliwości usystematyzowania aspektów psychologicznych samobójstwa i zaproponował pewien zwarty model teoretyczny, tworząc „strukturę, wewnątrz której nagromadzone są dane obejmujące szeroki obszar różnych możliwości w sposobie konstruowania badań empirycznych na potrzeby suicydologii”<sup>43</sup>.

## 5. PROPOZYCJA INTERPERETACJI SAMOBÓJSTWA W ŚWIETLE LOGOTERAPII

Viktor Emil Frankl<sup>44</sup>, określając swoją metodę psychoterapeutyczną mianem „logoterapia”, poszukiwał dla niej jak najpełniejszego znaczenia słowa „logos”,

---

<sup>41</sup> Tamże; por. także: I. Orbach, *I bambini che non vogliono vivere. Come capire e prevenire le situazioni estreme*, Firenze 1991, s. 25.

<sup>42</sup> Por. E. S. Shneidman, *Definition...*, s. 226.

<sup>43</sup> E. S. Shneidman, *Approaches...*, s. 34; por. także: E. Fizzotti, A. Gismondi, dz.cyt., s. 80–83.

<sup>44</sup> Frankl Viktor Emil (1905–1997). Prawie całe swoje życie spędził w Wiedniu, z wyjątkiem lat 1942–1945, kiedy przebywał w hitlerowskich obozach koncentracyjnych. Był profesorem neurologii i psychiatrii na Uniwersytecie w Wiedniu. Był również profesorem logoterapii na Międzynarodowym Uniwersytecie w San Diego w Kalifornii. Nauczał również na Uniwersytetach amerykańskich w Harvard, Dallas, Stanford i Pittsburgh. Wygłosił konferencje na ponad 200 uczelniach. Twórca nowej metody psychoterapeutycznej – logoterapii, nazywanej również „trzecią szkołą wiedeńską” (po psychoanalizie Zygmunta Freuda i psychologii indywidualnej Alfreda Adlera). Otrzymał 29 tytułów doktora *honoris causa*. Jest autorem 32 pozycji książkowych (przetłumaczonych na

twierdząc, iż „terapia powinna w sposób wyjątkowy posługiwać się słowem i rozmową, rozumem i dialogiem, myślą i znaczeniem, przyczyną i celem”<sup>45</sup>. Oznaczało to budowanie psychoterapii na fundamentach filozoficznych, obejmujące wszelkie punkty widzenia człowieka, aby zapewnić jak najszerszy horyzont w jego rozumieniu. Elementem centralnym w propozycji Frankla jest przekonanie, że w każdym człowieku istnieje chęć nadania określonego sensu własnemu życiu. W konsekwencji pozwala to jednostce stawić czoła różnym sytuacjom w życiu, nawet tym najbardziej ekstremalnym, czego sam Frankl dał przykład podczas kilkuletniego pobytu w obozach koncentracyjnych<sup>46</sup>.

E. Fizzotti, jeden z uczniów i kontynuatorów myśli Frankla, podkreśla cztery punkty odniesienia koncepcji swego mistrza. Należą do nich:

- Wymiar ontologiczny i antropologiczny, widziany jako przesłanka metodologiczna, która zwraca uwagę na konieczność opisu fenomenu ludzkiego kompleksowo. Wymiar ten jest przeciwny tym psychoterapiom, które opisują życie człowieka jedynie w wymiarze popędów i bodźców.

- Drugim punktem odniesienia jest swoistego rodzaju „poszukiwanie” wokół oryginalności bytu ludzkiego. Ma ono prowadzić do podkreślenia wymiaru człowieka poprzez jego odkrycie w poznaniu siebie i odpowiedzialności za siebie, które to określają człowieka poprzez jego chęć znaczenia. Człowiek ma bowiem podstawową wolność, która pozwala mu zająć określone stanowisko wobec każdej sytuacji.

- Trzecim punktem odniesienia w logoterapii jest analiza świadomości, rozumiana jako „organ znaczenia”. W ten sposób Frankl obnaża również granice nieświadomości psychoanalizy Z. Freuda i w tym samym czasie przykłada kategorię nieświadomości do wymiaru określającego ludzkie istnienie jako ciągłe kroczenie w świadomości, przeciwstawiając je fatalistycznej koncepcji życia.

- Czwartym punktem odniesienia jest swoista filozofia życia, która pozwala na pewną selekcję i hierarchizację przeżywanymi wartościami. Pozwala to pokonywać w ten sposób koncepcje nihilistyczne i pesymistyczne, które w życiu człowieka są nietrwałe lub wprost tragiczne<sup>47</sup>.

Te cztery punkty odniesienia koncepcji Frankla pozwalają stwierdzić, że logoterapia jest w pewien sposób szczególną metodą psychoterapeutyczną typu egzystencjalnego, która bierze pod uwagę „globalność” istoty ludzkiej i chce

---

26 języków), wśród których najważniejsze to: *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager* (1946), *Homo patiens. Versuch einer Pathodizee* (1950), *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse* (1956), *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie* (1972), *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie* (1975), *Logotherapie und Existenzanalyse* (1987).

<sup>45</sup> Cyt. za E. Fizzotti, „*Chi ha un perché nella vita...*”, Roma 1993, s. 17.

<sup>46</sup> Swoje przemyślenia na ten temat Frankl przedstawia w książce *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, Wien 1946.

<sup>47</sup> Por. E. Fizzotti, dz.cyt., s. 18–20.

obejmować naturę tej globalności, przeciwstawiając się i odrzucając punkt widzenia mechanistyczny, formułowany przez kierunek psychoanalizy (Freud, Adler), który redukuje życie do procesów biologiczno-psychicznych. Logoterapia prezentuje się więc z jednej strony jako pewne uzupełnienie tego punktu podejścia, a z drugiej strony jako sprzeciw zarówno z punktu widzenia interpretacji psychologicznej, jak i koncepcji antropologicznej.

Samobójstwo Frankl nazywa brakiem poczucia sensu życia, twierdzi, że człowiek popełnia je, kiedy doświadcza absolutnego braku znaczenia, sensu własnego życia<sup>48</sup>. Na postawienie takiej tezy miały wpływ nie tylko jego osobiste przeżycia (zwłaszcza w hitlerowskich obozach koncentracyjnych), ale i prowadzone później przez niego i innych badania. Na przykład „badanie przeprowadzone na Uniwersytecie Idaho wśród 60 studentów, którzy usiłowali popełnić samobójstwo, pokazało dokładnie, iż w ogromnej większości przypadków, motywem dominującym było to, że życie nie miało już żadnego znaczenia i to bardzo często przy braku dającej się zauważyć patologii psychiki”<sup>49</sup>.

Frankl zaznacza również, iż z punktu widzenia teorii samobójstwo może być postrzegane jako świadome poświęcenie się i wówczas może być usprawiedliwiane, ale z drugiej strony przesłanki tego typu samobójstwa toną w resentymentach, dlatego powinno istnieć jakieś inne rozwiązanie w sytuacji na pozór beznadziejnej<sup>50</sup>.

Samobójstwa nie można więc usprawiedliwiać także jako zadośćuczynienia, ponieważ przeszkadza to dojrzeniu do realizowania wartości, w znoszeniu cierpienia. Samobójstwo pomimo wszystko nie usuwa jednak tego cierpienia z drugiej osoby: eliminuje tylko podmiot ze świata<sup>51</sup>.

Rozważając życie jako pozbawione sensu z punktu widzenia samobójcy, trzeba wziąć pod uwagę zjawisko w całym swoim całokształcie typowo ludzkim. Punktem wyjścia jest tu godność człowieka, a w niej koncepcja wolności. Frankl rozumie wolność „jako zdolność, którą posiada człowiek, pomimo ograniczającej go szerokiej gamy warunków biologiczno-psycho-społecznych, które należy wziąć pod uwagę, zobowiązując się do godnego zachowania w odniesieniu do jakichkolwiek warunków, w których przyjdzie się znaleźć”<sup>52</sup>. Jeśli zdolność ta zostaje zastąpiona poszukiwaniem możliwości zaspokojenia instynków i nieosiągalnego szczęścia lub odrzuceniem życia, które stawia pytania, otrzymamy podstawę pod „pustkę egzystencjalną”. Postawa ta w konsekwencji może prowadzić do zachowania, które nie pozwala znaleźć odpowiedzi na pytanie, dlaczego kontynuować życie? Można więc powiedzieć, że samobójstwo nie ma początku w „radykalnym odrzuceniu życia”, ale w niezdolności do nadania sensu własnemu

<sup>48</sup> Por. V. E. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, red. E. Fizzotti, Brescia 2001, s. 89.

<sup>49</sup> Cyt. za: E. Fizzotti, *L'onda lunga del suicidio tra vuoto esistenziale e ricerca di senso*, „Orientamenti Pedagogici” 39 (1992), s. 525.

<sup>50</sup> Por. V. E. Frankl, *Logoterapia...*, s. 90.

<sup>51</sup> Por. tamże.

<sup>52</sup> Tamże.

życiu lub w obawie bycia wolnym, nadając mu znaczenie, wartość<sup>53</sup>. Biorąc pod uwagę statystyki samobójstw możliwe jest wyliczenie warunków, które wydają się koleratywne z aktem samobójczym. Najczęstsze z nich to: separacja lub rozwód małżeński, śmierć współmałżonka, bezrobocie, niepowodzenia szkolne, więzienie<sup>54</sup>. Nie jest możliwy jednak do stwierdzenia związek przyczynowy między jednym lub więcej warunkami a samobójstwem. W statystykach, to, co wydaje się potwierdzać powyższe twierdzenie, to fakt, że nie wszystkie osoby będące ofiarami tych samych warunków odbierają sobie życie, lecz tylko pewna część z nich. Możemy więc powiedzieć „że obecność jednego lub więcej czynników charakteryzujących boleśnie kondycję człowieka nie jest absolutnie wytłumaczeniem faktu odebrania sobie życia”<sup>55</sup>.

Logoterapia Frankla nie jest, podobnie jak i inne teorie, jedynym antidotum na rozwiązanie problemu samobójstw. Tym bardziej że problemu rozwiązać całkowicie się nie da. Jest jednak wyraźną wskazówką podejmowanego kierunku działań terapeutycznych i prewencji. Jest to ciągle poszukiwanie odpowiedzi na cel, sens i jakość życia poszczególnej jednostki.

## 6. ZAMIAST UWAG O PREWENCJI SAMOBÓJSTW

U wielu autorów zajmujących się omawianą problematyką słowo prewencja w odniesieniu do aktu samobójczego budzi sprzeciw aksjologiczny. Stanowisko to jest już łagodniejsze w odniesieniu do zachowań samobójczych. Samobójstwo wyraża zawsze wiele rzeczy. Większość z nich jest bardzo trudna do zrozumienia przez osoby postronne. Wydaje się, iż łatwiej jest odczytać w samobójstwie jakiś komunikat, niż doszukiwać się jakiegoś sensu. Dotyczy to zwłaszcza zachowań i prób samobójczych. Luigi Pavan dokonał pewnej klasyfikacji tych komunikatów<sup>56</sup>. Oto niektóre z nich:

– **Sprzeciw** wobec społeczeństwa lub wobec partnera, sprzeciw wobec obowiązujących reguł, zasad, wobec systemu politycznego, przeciwko „pokoleniu” (np. dorosłych, w przypadku młodzieży dorastającej).

– **Agresywność i złość**: samobójca „zrzuca własne ciało” jako ciężar na czyjeś barki; na zakochanego, który odszedł, na nauczyciela, który nie był wyrozumiały, na sędziego, który nie był sprawiedliwy, na rodzica, z którego się nie jest zadowolonym, na wroga, którego nie można inaczej pokonać.

– **Zemsta**: aby sprowokować wyrzuty sumienia u innych i w ten sposób zniszczyć im życie.

---

<sup>53</sup> Por. E. Fizzotti, *Alla ricerca del senso. Antropologia e logoterapia*, San Cataldo-Caltanissetta 2003, s. 17–36.

<sup>54</sup> Por. E. Fizzotti, *L'onda...*, s. 524–526.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Por. L. Pavan, *Suicidio, le parole non dette*, Verona 2000, s. 11–13.

- **Szantaż**: jako metoda żądania czegoś od innych.
- **Poświęcenie się**: w imię jakiejś wartości wyższej (np. ojczyzna, religia, wolność).
- **Iluzja** odzyskania kontroli nad sytuacją, której się już nie da rady kontrolować.
- **Poszukiwanie** rozwiązania, drogi wyjścia, ucieczki – kiedy każde inne rozwiązanie nie wydaje się możliwe i kiedy żyje się w poczuciu bycia bez jakiegokolwiek drogi wyjścia.
- **Pragnienie odpokutowania** i kary za winy odczuwane jako nie do uniesienia (np. w przypadku ciężkiej melancholi).
- Odpowiedź **na żal** (żałobę): kiedy utrata kogoś jest odczuwana jako zbyt bolesna, a zadanie sobie śmierci prawie jako połączenie się z tym, kogo się straciło (np. rodzic popełnia samobójstwo po utracie dziecka, mąż po utracie żony itp.).
- **Hazard**, lub tzw. „sąd Boży”: aby wypróbować własną odwagę lub wyzwąć przeznaczenie.
- **Mściwa złość**: „zapłacisz za to, nawet gdybym miał zginąć”.
- **Podkreślenie siebie**: „pokażę ci, jaki jestem silny, odważny, jak cierpię”.
- **Obarczanie winą**: „zrobię to w taki sposób, żeby było na ciebie i w ten sposób zapłacisz za twoje winy” (np. przypadki dzieci źle traktowanych przez dorosłych).
- **Głód uczuciowy**: „jak będę martwy, to będą chcieli dla mnie dobrze”, „dużo ludzi przyjdzie na mój pogrzeb”, „jak będę martwy, to będą za mną płakać”.
- **Aby uwolnić się** od jakiegoś cierpienia, bólu fizycznego czy psychicznego, kiedy ten jest zdaniem cierpiącego nie do zniesienia.
- **Aby pozbyć się** poczucia wstydu, odczuwanego jako nie do przewyciężenia, aby uwolnić się od poczucia winy, upokorzenia.
- **Aby odnieść zwycięstwo** nad własną śmiercią, zaprzeczyć jej panowaniu nad sobą<sup>57</sup>.

Wszystkie te możliwości, często krzyżujące się między sobą, czasami wyprzedzające jedno drugie, są wynikiem wypowiedzi podejmujących próby samobójcze lub osób im bliskich. Mogą być one pewną próbą odpowiedzi na pytanie: dlaczego samobójstwo? Wydaje się, że generalnie są one skoncentrowane wokół niezaspokojonych potrzeb uczuciowych, zwłaszcza potrzeby miłości i akceptacji. Często jest to mieszanka tych powyższych potrzeb z uczuciami złości, niemożności, desperacji, a także z niezaspokojonym poczuciem bezpieczeństwa i wołaniem o pomoc<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Por. także na ten temat: A. M. Pandolfi, *Il suicidio. Voglia di vivere, voglia di morire*, Milano 2000, s. 37–57.

<sup>58</sup> Por. M. Laufer, *The Suicidal Adolescent*, London 1995; V. Alexander, *In the Wake of Suicide*, San Francisco 1991; E. Marcus, *Why Suicide?: Answers to 200 of the Most Frequently Asked Questions about Suicide*, San Francisco 1996.

## 7. ZAKOŃCZENIE

Samobójstwo jest zawsze zjawiskiem bolesnym i dramatycznym. Domaga się ono raczej zrozumienia, a nie oceny, raczej opisu, ale nie milczenia. Dla każdego człowieka myśl o własnej śmierci, która w sposób nieunikniony nastąpi, jest trudna. Człowiek jest świadomy, że prędzej czy później musi umrzeć, jednak póki co żyje tak jakby ta rzeczywistość go nie dotyczyła lub jakby była bardzo odległa.

Jeszcze trudniej jest myśleć o śmierci jako o zjawisku, które każdy może urzeczywistnić jednym wolnym gestem. Jest to postawa często związana z występowaniem choroby psychicznej. Ten jednak kierunek postaw samobójczych nie był przedmiotem naszych rozważań.

Śmierć lub lepiej koniec życia, jest faktycznie zjawiskiem naturalnym i nieodwracalnym, jakakolwiek byłaby jej przyczyna, także jeśli nie można przewidzieć dokładnego momentu, w którym się urealni. Co więcej, prawdą jest, że generalnie człowiek boi się śmierci, szuka na wszelki sposób, jak ją od siebie oddalić. Dlatego umrzeć z własnej ręki wydaje się zjawiskiem nienaturalnym, które stawia wiele znaków zapytania.

Socjologowie alarmują, iż zwiększa się systematycznie liczba samobójstw. Psychologowie sygnalizują, że wiele zamachów samobójczych, zwłaszcza wśród młodzieży, to próby wołania o pomoc. Wielu zajmujących się tą problematyką idzie w kierunku poszukiwania odpowiedzi na pytanie – „dlaczego?”, związane nieodłącznie z pytaniem o sens życia. Brak poczucia sensu życia może objawiać się bardzo różnie. Postawa taka nie musi również wcale wykluczać generalnej akceptacji życia. Ktoś ma silne poczucie własnego „ja”, ugruntowany cel, sens życia. Dla wielu jednak trwa to tylko tak długo, jak długo są zdrowi, mają pracę, rodzinę, są społecznie akceptowani. Wzrastająca liczba samobójstw wśród ludzi starszych, bezrobotnych, nieuleczalnie chorych może być tragicznym dowodem na utratę sensu istnienia w pewnym okresie swego życia, a zwłaszcza pod jego koniec. Powody tego są zapewne zarówno osobiste, rodzinne, jak i społeczne. Jak odkrywać ciągle na nowo sens naszego życia? Co zrobić, aby pomóc tym, którzy go tracą? Próba odpowiedzi na te pytania to zaproszenie kierowane do każdego z nas z osobna, do rodziny, wspólnoty religijnej i całego społeczeństwa, w różnych jego strukturach.

**Nota o Autorze:** ks. prof. dr ZBIGNIEW FORMELLA SDB – absolwent Wydziału Nauk Humanistycznych UMK w Toruniu. Wykładowca na Wydziale Nauk o Wychowaniu Pontificia Universitas Salesiana (UPS) w Rzymie. Zajmuje się aktualnie psychologią interakcji osobowej i psychopedagogiką skautingu.

**Słowa kluczowe:** samobójstwo, psychologia, logoterapia, sens życia.

KS. ADAM PASZEK SDB

## ŹRÓDŁA DUCHA RODZINNEGO W SYSTEMIE WYCHOWAWCZYM ŚW. JANA BOSKO

Nie trzeba nikogo przekonywać, że rodzina stanowi jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości, które w dzisiejszych czasach, na skutek głębokich i rozległych przemian społecznych i kulturowych staje przed licznymi trudnościami w postaci dochowania wierności wartościom stanowiącym fundament tej podstawowej dla życia człowieka społeczności<sup>1</sup>. Rodzina jest bowiem „*drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą*”. Jest drogą powszechną, pozostając za każdym razem drogą szczególną, jedyną i niepowtarzalną, tak jak niepowtarzalny jest każdy człowiek. Rodzina jest tą drogą, od której nie może on się odłączyć. Wszak normalnie każdy z nas w rodzinie przychodzi na świat, można więc powiedzieć, że rodzinie zawdzięcza sam fakt bycia człowiekiem. A jeśli w tym przyjsciu na świat oraz we wchodzeniu w świat człowiekowi brakuje rodziny, to jest to zawsze wyłom i brak nad wyraz niepokojący i bolesny, który potem ciąży nad całym życiem”<sup>2</sup>.

To wchodzenie w świat, „stawanie się człowiekiem” w rodzinie, charakteryzuje się specyficznym „klimatem”, którego źródłem jest wzajemna *miłość* małżonków i rodziców, przelewana każdego dnia na dzieci i dalszych członków rodziny<sup>3</sup>. To właśnie przede wszystkim dzięki doświadczeniu miłości w rodzinie, dzieło wychowania nie sprowadza się jedynie do poprawnych kontaktów i dobrej organizacji życia, ale pozwala wszystkim członkom rodziny na ciągłe kształtowanie i pogłębianie wzajemnej troski o siebie, solidarności, życzliwości, poświęcenia i życia w odpowiedzialnej wolności. Realizacja tego zadania możliwa jest jednak jedynie wówczas, gdy w świetle prawdy, właściwie zostanie odczytane i pojęte dobro każdej osoby. Dlatego nie może w tym procesie również zabraknąć prawidłowego ukazania wartości osoby ludzkiej, prawdy, dobra i sensu życia, których jedynie konsekwentna realizacja, wymagająca niejednokrotnie wielkiego

---

<sup>1</sup> Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 1 (FC).

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 2 (LR).

<sup>3</sup> Por. FC 18.



poświęcenia, pozwala na ukształtowanie, realizację i twórcze przeżycie właściwych osobie ludzkiej celów życiowych.

Różnorodność osób we wspólnocie rodzinnej, a co za tym idzie różnice charakterów i temperamentów, pociągają za sobą niejednokrotnie konflikty i nieporozumienia. Niezbędny jest więc również wysiłek wszystkich członków rodziny do nieustannej pracy nad sobą w kształtowaniu postawy zdolnej do wyrozumiałości i przebaczenia doznanych krzywd. Realizacja tego zadania dokonuje się w procesie samowychowania i dotyczy zarówno dzieci, jak i rodziców. Takie wspólne, pełne troski o poszczególne osoby, przeżywanie zwykłych doświadczeń dnia codziennego oraz umiejętność wyrzeczenia się na rzecz innych pozwala ukształtować we wspólnocie rodzinnej atmosferę radości, wzajemnej służby i otwarcia na potrzeby osób żyjących w sąsiedztwie. Osoba ukształtowana w takiej atmosferze nie zamyka się w swym działaniu do najbliższych, ale potrafi poświęcić się pracy na rzecz społeczeństwa, stając się jego aktywnym i uczciwym obywatelem<sup>4</sup>.

Dobrze rozumiał to św. Jan Bosko, kiedy stanął przed problemem wychowania ubogiej, zaniedbanej i niejednokrotnie pozbawionej rodziny turyńskiej młodzieży. Do dziś podziwiamy jego umiejętności organizacyjne, które pozwoliły mu w niełatwych dla Kościoła czasach, na założenie różnego typu instytucji wychowawczych, szkół i oratoriów, w których gromadził młodzież i dzieci, dając im schronienie, żywność i opiekę. Powołane dzieła miały w swych założeniach szczytny cel, jaki ów kapłan-wychowawca zakładał, pragnąc przygotować młodzież do życia w społeczeństwie w duchu wiary katolickiej: – *wychować młodzież na „uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan”*<sup>5</sup>.

Jednak podstawą drogi wychowawczej ks. Bosko nie były skądinąd wspaniałe jak na owe czasy instytucje wychowawcze, ale oparta na fundamencie ROZUMU, RELIGII i MIŁOŚCI metoda wychowawcza, zwana *Systemem prewencyjnym*<sup>6</sup>, która w szybkim czasie dała zadziwiająco pozytywne efekty wychowawcze wśród zaniedbanej turyńskiej młodzieży. O skuteczności świadczyła przede wszystkim wielka liczba gromadzącej się wokół ks. Bosko młodzieży. I chociaż działalność turyńskiego księdza napotykała wiele trudności, jej pozytywne oddziaływanie przyczyniło się do szybkiej ekspansji nie tylko we Włoszech, ale w Europie i na innych kontynentach<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Por. T. Kukołowicz, *Rodzina wychowuje*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, Katowice 1993, s. 164–167.

<sup>5</sup> Por. [J. Bosko], *System prewencyjny w wychowaniu młodzieży*, w: *Współczesny wychowawca w stylu ks. Bosko*. Materiały z sympozjum z okazji 100-lecia pracy salezjanów w Polsce, Katolicki Uniwersytet Lubelski 16–17 IV 1998, red. J. Wilk, Lublin 1998, s. 218.

<sup>6</sup> Opis Systemu Prewencyjnego przedstawia: K. Misiaszek, *Główne idee Systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*, „Seminare”. Poszukiwania naukowo-pastoralne, Kraków–Łądz 1987–1988, nr 9; L. Cian, *Wychowanie w duchu ks. Bosko*, Warszawa 1990; tenże, *System zapobiegawczy św. Jana Bosko*, Warszawa 1986; R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, Warszawa 1996.

<sup>7</sup> Por. M. Bongioanni, *Don Bosco nel mondo*, t. 1–2, Torino 1988.

Kiedy stajemy przed fenomenem wychowania człowieka, to łatwo zauważymy, że jest on po urodzeniu najbardziej bezradnym stworzeniem i jeśli nie spotka osób kochających, pełnych ciepła i miłości, to droga jego prawidłowego rozwoju jest zagrożona<sup>8</sup>. Wydaje się, że tę prawdę dobrze zrozumiał ks. Bosko, troszcząc się w swoich zakładach wychowawczych o rozwój tzw. *atmosfery rodzinnej* pomiędzy wychowawcami i podopiecznymi. Ten czynnik wychowawczy był niezbędny w sytuacji, gdy osierocone dzieci i młodzież pozbawione były ciepła rodzicielskiej miłości. Ksiądz Bosko stwarzał atmosferę rodzinną, która była tzw. czynnikiem wyrównawczym<sup>9</sup>, pozwalającym w sytuacji braku rodziców, odczuć dzieciom i młodzieży, że wychowawca jest kimś więcej niż pracownikiem, bo przecież jest osobą zastępującą ojca i matkę, nawet jeśli dotyczy kilku godzin spędzonych przez dziecko w szkole. Dobitnie wskazują na to m.in. słowa listu ks. Bosko, które napisał z Rzymu w 1884 r.: „Żyć się z młodzieżą, wykorzystując do tego zwłaszcza przerwy. Bez serdeczności nie okazuje się uczucia, a bez okazywania uczucia nie ma zaufania. Jeśli ktoś chce być kochany, musi najpierw okazać, że sam kocha. Jezus Chrystus stał się małym z małymi i wziął na siebie nasze słabości. Oto mistrz serdeczności! Nauczyciel stojący tylko na katedrze jest nauczycielem i koniec, ale jeśli pójdzie z młodzieżą na przerwę, stanie się jakby bratem”<sup>10</sup>. Dziecko powinno się więc czuć w tym środowisku wychowawczym, jak „u siebie w domu”, w którym wszyscy tworzą jedną rodzinę, panuje wzajemna życzliwość, a wszyscy, wychowawcy i wychowankowie, czują się kochani i odpowiedzialni za wspólne dobro. Właśnie w takim klimacie wzajemnego zaufania, umiejętności przebaczenia, radości i dzielenia się wszystkim, wychowanie przebiega nie tyle według reguł przepisów regulaminu, lecz rozumnej miłości, wypływającej z kochających serc wychowawców i podopiecznych<sup>11</sup>.

Szukając źródeł takiej postawy ks. Bosko, należy sięgnąć do jego osobistych doświadczeń życia rodzinnego w dzieciństwie, które później przenieś do swoich wspólnot wychowawczych, gdzie wskaże i sformułuje zasady życia zarówno we wspólnocie oratorskiej, jak i szkolnej, na wzór życia rodzinnego, nie zapominając jednak o fakcie, że to rodzina naturalna jest podstawowym miejscem, w którym należy prowadzić dzieło wychowania, a rodzice przykładem życia mają ukazywać sposób właściwego postępowania. I chociaż w publikacjach świętego wychowawcy odnajdujemy przede wszystkim wskazania dla wychowawców salezjańskich, to napotykamy również rady pedagogiczne dla rodziców. Należy jednak zaznaczyć, że ks. Bosko nie wypracował systematycznych poglądów na ten temat, a przedstawione myśli pochodzą z różnorodnych opowiadań, mających charakter

<sup>8</sup> Por. J. Wilk, *Pedagogika rodziny*, Lublin 2002, s. 7.

<sup>9</sup> Por. tamże.

<sup>10</sup> G. B. Lemoyne, A. Amadei, F. Ceria, *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, t. 17, San Benigno Canavese–Torino 1898–1948, s. 111 (skrót MB tom, str.).

<sup>11</sup> Por. MB 17, 107; por. R. Weinschenk, dz.cyt., s. 133–135; por. *Konstytucje i regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986, nr 16.

wychowawczy. Do najbardziej charakterystycznych z nich należą: *Potęga dobrego wychowania*<sup>12</sup>, *Angelina*<sup>13</sup> oraz *Podręcznik chrześcijanina*<sup>14</sup>.

#### DOŚWIADCZENIA RODZINNE I ORATORYJNE KS. BOSKO

Patrząc na dzieciństwo św. Jana Bosko, łatwo dostrzec, że przeżycia tego okresu pozostawiły w nim trwałe ślady i przyczyniły się do ukształtowania jego postawy wychowawcy kochającego opuszczoną, ubogą i niejednokrotnie osieroconą młodzież. Sam stracił ojca w drugim roku życia, stał się pólsierotą<sup>15</sup>, dlatego bardzo dobrze rozumie i potrafi wczuć się w sytuację samotnych i opuszczonych chłopców, którym brakuje miłości rodzicielskiej. Sam pozbawiony miłości ojcowskiej, stara się być ojcem dla młodych ludzi i do ukształtowania takiej postawy zachęca i zobowiązuje wszystkich salezjanów, „którzy jako kochający ojcowie” mają rozmawiać z młodzieżą, w każdej okoliczności służyć za przewodników, udzielać rad i upominać z dobrocią<sup>16</sup>. Ta ojcowska postawa nie była jednak pozbawiona elementów dyscypliny i wymagań, które wdrażane w umiejętny sposób przyczyniały się do kształtowania charakterów młodych chłopców<sup>17</sup>. Czyż osierocona młodzież nie poszukuje i w dzisiejszych czasach takiej właśnie osoby, która stwierdza: „Tu z wami czuję się dobrze, moje życie – to przebywanie wśród was”<sup>18</sup>. Ojcowskie przebywanie według ks. Bosko nie może być bierne, ale pełną miłości i bardzo czytelną postawą wychowawcy. Dlatego, pisząc w 1884 r. list do salezjanów, zaleca, „żeby chłopcy nie tylko byli kochani, ale żeby oni sami poznali, że są kochani”<sup>19</sup>, ponieważ jak podkreśla w tym samym liście: „nauczyciel widziany jedynie na katedrze, jest tylko nauczycielem i niczym więcej; lecz jeśli przestaje z chłopcami na rekreacji, staje się niejako bratem”<sup>20</sup>. Podkreśleniem wielkości i docenieniem tej ojcowskiej postawy wychowawcy z Turynu, są słowa Jana Pawła II wypowiedziane

---

<sup>12</sup> *La forza della buona educazione. Curioso episodio contemporaneo per cura del Sac. Bosco Giovanni*, Torino, Tipografia Paravia 1855, w: G. Bosco, *Opere edite*, t. 6, Roma 1976–1977, s. 275–386 (skrót OE tom, strona).

<sup>13</sup> *Angelina o l'orfanella degli Apennini pel sacerdote Giovanni Bosco*, Torino, Tipografia dell'Oratorio di S. Francesco di Sales, w: OE 22, 171–240.

<sup>14</sup> *Porta teco cristiano ovvero avvisi importanti intorno ai doveri del cristiano acciocchè ciascuno possa conseguire la propria salvezza nello stato in cui si trova*, Torino, Tipografia G. B. Paravia 1858, w: OE 9, 1–71.

<sup>15</sup> Por. J. Bosko, *Wspomnienia Oratorium*, Warszawa 1987, s. 11–13 (skrót MO, strona).

<sup>16</sup> Por. *System prewencyjny...*, 425.

<sup>17</sup> Por. MB 8, 77.

<sup>18</sup> MB 4, 654.

<sup>19</sup> [J. Bosko], *List z Rzymu (10 maja 1884)*, w: *Współczesny wychowawca...*, s. 224.

<sup>20</sup> Tamże, s. 437–438.

w liście skierowanym do salezjanów z okazji setnej rocznicy śmierci ks. Bosko, w którym określa go jako „ojca i nauczyciela młodzieży”<sup>21</sup>.

Brak ojca został ks. Bosko wspaniale zrekompenzowany przez pełną wrażliwości, dobroci i zaradną matkę, która po śmierci męża była jeszcze młodą kobietą, odrzuciła korzystną propozycję ułożenia sobie życia na nowo i poświęciła się bez reszty wychowaniu synów na ludzi religijnych, posłusznych, nie obawiających się trudu i pracy<sup>22</sup>. To właśnie ona swoją macierzyńską postawą miłości i serdeczności, a równocześnie zdecydowania i energii, przeprowadziła przyszłego wychowawcę młodzieży przez niełatwe dzieciństwo i wiek młodzieńczy, stworzyła pomimo ubóstwa materialnego atmosferę rodzinną pełną ciepła, miłości, zaufania, radości i wiary. Wzorując się na tych doświadczeniach, ks. Bosko rozumiał jak ważnymi w strukturze instytucji wychowawczej oratorium i szkoły są miłość, ciepło rodzinne, zaufanie i bliskość między osobą wychowawcy i wychowanka. Prowadzone od samego początku w tym duchu oratorium mogło stać się rzeczywiście „domem rodzinnym” dla opuszczonych i poszukujących miłości i ciepła rodzinnego chłopców. Z pewnością wielkie znaczenie w tworzeniu tej atmosfery rodzinnej pierwszego oratorium miała sama obecność matki ks. Bosko, która na prośbę syna opuściła rodzinny dom i przeniosła się do turyńskiego oratorium, gdzie aż do śmierci była jego podporą i pomocą<sup>23</sup>. „Mama Małgorzata przejęła całą paletę obowiązków. »Aż do śmierci pracowała bez wytchnienia w kuchni. Cerowała i łątała ubrania, które uczniowie i terminatorzy podarli w ciągu dnia [...]. Pracowała przy tym do późna w nocy [...]. Gdy ksiądz Bosko udawał się do Konwiktu kościelnego, aby pisać książki i przygotować się do głoszenia kazań lub też szedł prosić o jałmużnę, mama Małgorzata przejmowała nadzór nad wszystkimi chłopcami, zarówno dużymi, jak i małymi...«<sup>24</sup>. Wydaje się, że m.in. dzięki tej macierzyńskiej obecności matki Małgorzaty, a po jej śmierci innych kobiet pomagających w prowadzeniu oratorium, potrafił ks. Bosko stworzyć tam atmosferę domu rodzinnego, którą pragnął obdarzyć będących pod opieką jego chłopców<sup>25</sup>. Podkreślił to w 1940 r. papież Pius XII, stwierdzając, że matka, którą miał (ks. Bosko) wyjaśnia w dużej mierze ojca, jakim on był dla drugich, a ideał oratorium dla chłopców o charakterze „ogniska domowego” mógł zaistnieć, gdyż

---

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Ojciec i nauczyciel młodzieży*. Do umiłowanego syna Edigio Viganò Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko, Tipografia Poliglotta Vaticana 1988, nr 20.

<sup>22</sup> Por. MO 13–14.

<sup>23</sup> Por. J. Wilk, *Miłość wychowawcza tajemnicą skuteczności*, w: *Współczesny wychowawca...*, s. 125; por. MO 162–163.

<sup>24</sup> R. Weinschenk, dz.cyt., s. 136.

<sup>25</sup> Por. C. Colli, *Pedagogia spirituale di don Bosco e spirito salesiano*. Abbozzo di sintesi, LAS, Roma 1982, s. 99–100.

wcześniej jego matka Małgorzata, wychowując go i prowadząc dom rodzinny, dała wzór prawdziwego oratorium, w którym panuje rodzinna atmosfera<sup>26</sup>.

Istnienie ducha rodzinnego w oratorium potwierdzają świadectwa wychowanków. G. Cagliero wspomina, że postawa wychowawcza ks. Bosko sprawiała iż w Oratorium na Valdocco czuł się nie jak w przytułku czy kolegium, ale jak w rodzinie kierowanej przez ukochanego ojca, który pragnie dobra podopiecznych<sup>27</sup>. Inny salezjanin P. Albera, późniejszy następca ks. Bosko na stanowisku Przełożonego Generalnego, wspomina: „Ksiądz Bosko miłował nas w sposób autentyczny i wyłączny: posiadał jakąś niespotykaną zdolność oczarowywania; czułem się jakoś owładnięty jego uczuciem w zakresie myśli, słów i czynów; doświadczałem, że jestem kochany jak nigdy dotąd. Swoją miłością, wyższą ponad wszystkie emocje, przenikał nas do głębi i otwierał przed nami świat pełen zadowolenia i szczęścia. Wszystko w nim było dla nas wielką atrakcją: porywał nasze serca młodzieńcze, przyciągał je jak magnes i niemożliwe było oderwać się od niego, chociaż bez przeszkód mogliśmy to przecież uczynić. Nikt jednak nie zrobiłby tego za żadne skarby świata, bo tak byliśmy szczęśliwi patrząc na niego i doświadczać jego miłości”<sup>28</sup>. Takie świadectwo wychowanka o osobie wychowawcy z pewnością napełniłoby dumą nie tylko wychowawcę, ale i rodziców, którzy usłyszeli by je z ust swojego dziecka. Wskazuje ono bowiem, że wychowawca czy rodzic kieruje się w wychowaniu sercem, pozwalając z miłością odpowiedzieć na potrzeby i problemy młodego człowieka w postawie otwartości, która zachęca, aby nie tylko być dla młodych, ale ku nim wychodzić i z nimi przebywać, nawet wówczas, gdy wydaje się, że nie ma nadziei na odniesienie sukcesu wychowawczego<sup>29</sup>.

#### RADY DLA RODZICÓW

Postawę i styl wychowawczy ks. Bosko przenika „miłość”, która jest fundamentem wszelkiego wychowania, bo według niego „wychowanie jest sprawą serca”<sup>30</sup>, a gdy miłość słabnie, proces wychowania nie będzie przebiegał pomyślnie<sup>31</sup>. Jednak ta postawa miłości musi się przejawiać w konkretnych zachowaniach, dlatego ks. Bosko, mając świadomość, że to rodzina jest fundamentem w wychowaniu dzieci i młodzieży, ukazuje w swoich publikacjach przykłady z życia rodzin i pora-

---

<sup>26</sup> Por. N. Palmisano, *Un cammino di semplicità. Don Bosco e il „sistema preventivo” riletto alla luce delle problematiche d’oggi*, Elle Di Ci, 10096 Leumann, Torino 1981, s. 17.

<sup>27</sup> Por. MB 4, 292.

<sup>28</sup> Cyt. za K. Misiaszek, dz.cyt., s. 53.

<sup>29</sup> Por. A. Paszek, *Wyjście do młodzieży warunkiem aktualizacji Systemu prewencyjnego*, „Seminare” 2000, nr 16, s. 287.

<sup>30</sup> MB 16, 447.

<sup>31</sup> Por. J. Bosko, *List z Rzymu...*, s. 438.

dy mające pomóc rodzicom w wychowaniu<sup>32</sup>. Można by pokusić się tu o stwierdzenie, że było to działanie prewencyjne w celu obniżenia liczby tych, którzy zmuszeni zostali do opuszczenia własnych rodzin, spowodowanego brakiem środków materialnych, czy też niewłaściwej postawy wychowawczej rodziców. Ksiądz Bosko, odpowiadając na wyzwanie tej sytuacji, starał się nie tyle teoretycznie, ile w bardzo konkretny sposób pomóc potrzebującej młodzieży, tworząc instytucje wychowawcze, w których panował styl życia domowego, z wychowawcami widzianymi przez wychowanków jako ojcowie, przyjaciele i bracia<sup>33</sup>.

W pedagogicznym opowiadaniu *Potęga dobrego wychowania* znajdujemy odnoszące się bezpośrednio do ojców i matek słowa, w których podkreśla wagę wychowania religijnego w dzieciństwie, właściwe środowisko wychowawcze oraz siłę wychowawczą przykładowego życia rodziców: „Ojcowie i Matki [...]. Chciejcie pouczać je (dzieci) w sprawach religijnych, szczególnie dopóki są jeszcze małe. Miejcie oczy otwarte na to, czy chodzą one do kościoła albo czy przestają ze złymi kolegami. Przede wszystkim jednak służcie im dobrym przykładem, gdyż jest głupotą domagać się od dzieci prowadzenia dobrego, obyczajnego i pobożnego życia, jeśli sami rodzice nie troszcząc się o dobro własnego potomstwa, prowadzą w ich obecności rozmowy sprzeczne z religią i moralnością albo w dzień świąteczny w czasie, gdy w kościele odbywa się msza święta, udają się na wycieczkę”<sup>34</sup>.

Wzoru w postępowaniu rodziców doszukać się można w innym opowiadaniu o charakterze wychowawczym i ukazującym obraz szczęśliwej rodziny. Prezentowane w nim postacie ojca i matki rodziny pozwalają zapoznać się wartościami, które według ks. Bosko czynią rodzinę szczęśliwą. Podkreśla w postawie ojca jego religijne wychowanie, pilną pracę i inteligencję, które pozwoliły zapewnić rodzinie dostatek. Jednak w tej trosce o dobra materialne akcentuje on również postawę otwarcia na potrzeby innych ludzi, dotkniętych przez los i będących w niedostatku materialnym. Hojność wobec ubogich to według ks. Bosko istotny element w życiu człowieka, który nie przywiązany do dóbr materialnych potrafi cieszyć się tym, co posiada. „Moje powodzenie, opowiadał wszystkim, zaczęło się od tej chwili, kiedy postanowiłem, że żaden biedak nie odejdzie od moich drzwi z pustymi rękoma”<sup>35</sup>. Ta otwartość na drugiego człowieka powinna przeja-

---

<sup>32</sup> Należy gwoli prawdy stwierdzić, że publikacji tych jest stosunkowo niewiele w porównaniu z bogatym dorobkiem pisarskim ks. Bosko. Sytuację tę z pewnością może tłumaczyć fakt, że przede wszystkim poświęcał on swój czas chłopcom, którzy byli pozbawieni opieki i rodziny, pozostawiając pole wychowania w rodzinie naturalnej innym. Niemniej warto spojrzeć na poglądy dotyczące wychowania dzieci przez rodziców.

<sup>33</sup> Por. R. Weinschenk, *Il sistema preventivo di Don Bosco nella educazione familiare*, w: *Il sistema educativo di Don Bosco tra pedagogia antica e nuova*. Atti del convegno europeo salesiano sul sistema educativo di Don Bosco, Elle Di Ci, Leumann, Torino 1974, s. 234–237.

<sup>34</sup> *La forza della buona educazione*, cyt. za R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki...*, s. 154.

<sup>35</sup> *Angelina*, cyt. za tamże, s. 156.

wiać się również w zaangażowaniu na rzecz społeczności, w której rodzina mieszka, na co wskazuje ks. Bosko, przedstawiając bohatera opowiadania jako organizatora życia muzycznego i uczciwego działacza społecznego<sup>36</sup>.

Obok postaci męża i ojca wymowna jest osoba religijnej małżonki, która prowadząc dom, „potrafiła gospodarnie obchodzić się z dobrami materialnymi, obdarzając przy tym hojnie ubogich”. Ona też „troszczyła się o pożywienie, ubranie i bieliznę. Jej podlegał porządek w domu, cała służba oraz wychowanie trzech córek. O nie troszczyła się najbardziej, traktując je jak dar niebios”<sup>37</sup>.

Ten z pewnością bardzo ogólny opis zadań małżonków wskazuje, że poglądy ks. Bosko na rodzinę i obowiązki małżonków nie odbiegają od tradycyjnego spojrzenia na rodzinę chrześcijańską tego okresu, w której istniała między jej członkami określona struktura ról, pozycji i podział władzy. W strukturze tej pierwszą pozycję zajmował ojciec i mąż, któremu podporządkowani byli poszczególni członkowie rodziny. Rolą żony i matki była natomiast troska o wychowanie dzieci i „strzeżenie ogniska domowego”<sup>38</sup>. I chociaż w przedstawionych poglądach ks. Bosko trudno (z oczywistych względów) doszukiwać się, współczesnej, teologicznej wizji małżeństwa wypracowanej na Soborze Watykańskim II<sup>39</sup> jako „komunii między Bogiem i ludźmi”<sup>40</sup>, a rodziny chrześcijańskiej jako „komunii osób”<sup>41</sup>, to widoczna jest, przynajmniej w niektórych aspektach, realizacja podstawowych zadań rodziny określonych przez *Familiaris consortio*, jako „tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa i uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła”<sup>42</sup>.

Jednak najbardziej charakterystyczne i szerokie jest spojrzenie ks. Bosko na obowiązki ojca, które zawarł w *Podręczniku chrześcijanina* napisanym z wykorzystaniem poglądów różnych osób<sup>43</sup>. Ojca czyni on odpowiedzialnym za wychowanie religijne dzieci i właściwe przygotowanie ich do życia w społeczeństwie, czemu służy troska o wybór prawego i dobrego nauczyciela. Do niego należy również właściwe pokierowanie wyborem nauki zawodu z uwzględnieniem zdolności i zainteresowań dziecka. Ksiądz Bosko wymaga od ojca cech serdeczności i uprzejmości, które powinny wzbudzać u dziecka zaufanie, pozwalające na szczere przedstawianie swoich problemów. Postawa serdeczności nie może jednak oznaczać pobłażliwości w przypadku złego zachowania dziecka. Niezbędna

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 156–157.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Por. F. Adamski, *Sekularyzacja małżeństwa i rodziny*. w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 159.

<sup>39</sup> Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań [1967], nr 47–52.

<sup>40</sup> FC 12.

<sup>41</sup> Tamże, 15.

<sup>42</sup> Tamże, 17.

<sup>43</sup> Por. R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki...*, s. 157–158.

jest ze strony ojca troska o naukę dobrych obyczajów, w czym sam powinien być przykładem, powstrzymując się od „gier hazardowych, przekleństw, złych przyzwyczajzeń i nieobyczajności”. W upominaniu głowa rodziny powinna zachowywać według ks. Bosko zawsze spokój, aby nie dać ponieść się gniewowi. A wymierzając słuszną karę, powinien być roztropny, aby nie nadużyć swej władzy. Dzieci nie są bowiem w rodzinie niewolnikami, lecz jak wspomniano powyżej darem Boga<sup>44</sup>.

Ksiądz Bosko podkreśla również konieczność równego traktowania przez ojca wszystkich dzieci, aby nie dopuścić do niezdrowej rywalizacji i zazdrości, które mogą przerodzić się w nienawiść. W sposób szczególny dotyczy to sytuacji, gdy po śmierci żony ojciec zawiera ponowne małżeństwo. Do niego należy wówczas troska, aby wszystkie dzieci, z pierwszego i z drugiego związku, żyły w zgodzie. Wyrazem tego jest m.in. sprawiedliwe zabezpieczenie materialne dzieci w życiu codziennym, jak i na wypadek swej śmierci w testamentie<sup>45</sup>.

To szczególne akcentowanie przez ks. Bosko pozycji i wartości osoby ojca w wychowaniu rodzinnym jako tego, który jest dobry, troszczący się o przyszłość dzieci, wychowujący na *uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan*, zabiegający o bazę materialną rodziny, obecny w życiu dziecka, nie tylko jako *ojciec*, ale również *brat i przyjaciel*, który kocha dziecko miłością wymagającą, zostało przez niego samego zrealizowane na Valdocco, w turyńskim Oratorium, gdzie przeszczepił własne doświadczenie rodzinnego ciepła, którego doświadczył w swoim dzieciństwie<sup>46</sup>.

## PODSUMOWANIE

Ksiądz Bosko, ukazując postawy rodzicielskie bohaterów swoich opowiadań, wystarczająco jasno podkreśla cechy niezbędne do stworzenia prawidłowej, prześiąkniętej miłością, rodzinnej atmosfery. Akcentowanie niezbędności religijnego wychowania i moralności, ukierunkowuje na podstawy antropologiczne wychowania podkreślające fundamentalną sprawę, którą jest „obraz człowieka” będącego darem Boga. Kolejnym narzucającym się elementem jest autorytet i przykład życia rodziców, którzy żyjąc według wyznawanych przez siebie zasad, umacniają dzieci w przekonaniu o słuszności przekazywanych prawd. Istotną rolę odgrywają tutaj cechy serdeczności, troski, uprzejmości i łagodności, które wzbudzają zaufanie i pozwalają zawierzyć rodzicom zarówno w momencie stawianych przez nich wymagań, jak i w przypadku słusznie wymierzanych kar. Obok troski o wychowanie religijne, ks. Bosko bardzo jasno podkreśla wartość nauki i uczciwej pracy, które

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 158–160.

<sup>45</sup> Por. tamże.

<sup>46</sup> Por. M. T. Chmielewski, *Wychowanie w rodzinie a system prewencyjny ks. Bosko. Próba wskazania korelacji*, „Seminare” 2000, nr 16, s. 223–229.



prowadząc do zdobycia środków materialnych, pozwalają nie tylko żyć w warunkach godnych człowieka, ale umożliwiają pomoc bardziej potrzebującym.

Można stwierdzić więc, że zasygnalizowane wyżej cechy doświadczenia rodzinnego w postaci: troski o drugich, solidarności, życzliwości, ufności, poświęcenia, szacunku dla drugiej osoby, dążenia do poznania prawdy oraz odpowiedzialnego przeżywania wolności znalazło swoje odzwierciedlenie w myśli, a przede wszystkim w praktyce pedagogicznej turyńskiego wychowawcy. On bowiem nakazuje okazywanie zaufania względem innych, gdy stwierdza, że w nawet najbardziej nieszczęśliwym człowieku jest miejsce dla dobra. Trzeba je tylko odnaleźć i właściwie wykorzystać<sup>47</sup>. Podkreśla odpowiedzialne wykorzystanie wolności w czasie zabawy<sup>48</sup>, jak i w korzystaniu z sakramentów, do których nie wolno zmuszać, a jedynie zachęcać, stwarzając właściwe warunki. Taka postawa wychowawców potrafi ukształtować prawidłowe przeżywane w wolności i odpowiedzialności życie religijne<sup>49</sup>.

Wszystkie te działania rodzą się w atmosferze miłości i szacunku. „Traktujmy ich z miłością, a oni będą nas kochać; traktujmy ich z szacunkiem, a i oni będą nas szanować”<sup>50</sup>. „Zażyłość przynosi miłość, a miłość przynosi zaufanie”<sup>51</sup>. To zaufanie jest tak wielkie, że nie zostaje ono podważone nawet wówczas, gdy stawia się wymagania, żąda dyscypliny, czy też udziela słusznej kary za popełnione przewinienia<sup>52</sup>. Taka właśnie postawa miłości i zaufania rodzi głęboką więź i zażyłość, które dają podstawę rodzinnej atmosfery, która jest otwarta na służbę innym i gotowa do wielkich poświęceń, nawet z narażeniem życia. Świadczy o tym postawa wychowanków ks. Bosko, którzy w okresie panującej w Turynie cholery nieśli pomoc potrzebującym opieki<sup>53</sup>.

Zasygnalizowane i z pewnością niepełne przybliżenie myśli ks. Bosko o rodzinie, rolach małżonków i ich postawie wychowawczej oraz powiązanie ich z Systemem prewencyjnym, może być pewnym krokiem i pomostem do szerszej i jak się wydaje ciekawej refleksji, podjętej przez niektórych autorów, na temat wykorzystania doświadczeń pedagogicznych Systemu prewencyjnego w wychowaniu rodzinnym<sup>54</sup>. Wydaje się bowiem, że można wskazać na ks. Bosko jako prawdziwego innowatora i praktyka wychowania, który tworząc wspólnotę wy-

<sup>47</sup> Por. MB 13, 367.

<sup>48</sup> Por. MB 13, 920.

<sup>49</sup> Por. MB 13, 921.

<sup>50</sup> MB 14, 847.

<sup>51</sup> MB 17, 108.

<sup>52</sup> Por. MB 16, 440–444;

<sup>53</sup> Por. MB 5, 58; por. T. Bosco, *Ksiądz Bosko wychowawca*, Warszawa 1990, s. 182–184.

<sup>54</sup> Por. R. Weinschenk, *Il sistema preventivo...*, por. M. T. Chmielewski, dz.cyt., por. N. Palmisano, dz.cyt.; por. R. Bieleń, *Zastosowanie systemu prewencyjnego w duszpasterstwie rodzin*, w: *Ksiądz Bosko i jego system wychowawczy. Pokłosie konferencji zorganizowanej przez Salezjański Instytut Wychowania Chrześcijańskiego w Warszawie z okazji 100-lecia obecności i pracy salezjanów w Polsce*, red. J. Niewęglowski, Warszawa 2000, s. 334–347.

---

chowawczą Oratorium, rozumiał ją jako „rodzinę”<sup>55</sup> i w duchu rodzinnym starał się wcielać nabyte w dzieciństwie doświadczenia przekazane mu przez środowisko rodzinne.

Kiedy dziś wiele ojców i matek w rodzinach, a wychowawców w różnorodnych instytucjach wychowawczych stawia czoło trudnościom wychowawczym, warto może sięgnąć i zainspirować się stylem wychowawczym św. Jana Bosko, dla którego wychowanie było przede wszystkim sprawą serca. Tego serca, które mają kochający ojcowie i matki.

**Nota o Autorze:** ks. mgr **ADAM PASZEK SDB** – absolwent teologii i pedagogiki KUL. Wykładowca dydaktyki i pedagogiki w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Doktorant w Instytucie Pedagogiki na Wydziale Nauk Społecznych KUL. Autor kilkunastu artykułów z zakresu pedagogiki salezjańskiej.

**Słowa kluczowe:** system prewencyjny, wychowanie, rodzina, św. Jan Bosko.

---

<sup>55</sup> Por. N. Palmisano, dz.cyt., s. 20.

KS. JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

## RODZINA PODSTAWOWYM ŚRODOWISKIEM WYCHOWAWCZYM PERSPEKTYWA CHRZEŚCIJAŃSKA

### WSTĘP

Rodzina, jako podstawowa komórka życia społecznego wszystkich kultur, w sposób bezpośredni i pośredni, wpływa na procesy edukacyjne dzieci i młodzieży. Rodzina jest instytucją, w której dokonuje się pierwotny proces socjalizacyjny młodego człowieka. W czasie jego trwania przyswaja on podstawowe role społeczne. Na nie składają się wzory osobowe, sposoby zachowania i postawy. Są przedmiotem oddziaływań wychowawczych rodziny. W sposób szczególnie ważną rolę odgrywają wzory osobowe, przekazywane dzieciom przez rodziców. Kształtują one bowiem dojrzałe pełnienie ról płciowych: mężczyzna – kobieta; małżeńskich: mąż – żona; rodzicielskich: ojcostwo – macierzyństwo. Rodzina wyrabia w dziecku potrzeby, zainteresowania, ocenia zachowania i postawy, czy prawidłowe i pożądane, a które powinny być odrzucane.

Kościół katolicki jako instytucja miał zawsze znaczący wpływ na kształtowanie życia społecznego i wszystkich podmiotów w nim istniejących i działających. Ze wszystkich instytucji społecznych Kościół w sposób szczególnie, dowartościowuje rodzinę. Kościół, mając własną wizję człowieka i wychowania, twierdzi, że środowisko rodzinne w sposób szczególnie pełni rolę wychowawczą<sup>1</sup>.

### 1. FUNKCJE RODZINY

Funkcje rodziny można łatwo wyprowadzić, dokonując szczegółowej analizy działalności i zadań, jakie pełni rodzina na rzecz swoich członków i całego społeczeństwa. Analiza rodziny jako podstawowej komórki życia społecznego podkre-

---

<sup>1</sup> Por. B. Parysiewicz, *Model małżeństwa i rodziny w nauczaniu Kościoła katolickiego a wychowanie i edukacja młodzieży*, w: *Przemiany edukacyjne w Polsce i na świecie a modele wychowania*, H. Korzeniowska (red.), Kraków 2001, s. 297.

śła aspekt trwałości pełnionych przez nią funkcji. Ogólnie mówi się o dwóch rodzajach funkcji:

- a) funkcjach instytucjonalnych – dotyczą rodziny jako instytucji społecznej:
- prokreacyjna – podtrzymuje ciągłość społeczeństwa,
  - ekonomiczna – dba o dobra materialne,
  - opiekuńcza – troszczy się o członków rodziny w sytuacjach, w których sami nie są w stanie zaradzić problemom,
  - socjalizacyjna – wprowadza członków rodziny w życie społeczne i przekazuje im dobra kulturowe,
  - stratyfikacyjna – gwarantuje określony status życiowy i przynależność do określonej klasy i warstwy społecznej,
  - integracyjna – ułatwia kontrolę zachowań społecznych,
- b) funkcjach osobowych – odnoszą się do rodziny jako grupy społecznej:
- funkcja małżeńska – zaspokaja potrzeby intymne współmałżonków i przypomina o wzajemnej pomocy,
  - funkcja rodzicielska – zaspokaja potrzeby uczuciowe rodziców i dzieci,
  - funkcja braterska – zaspokaja potrzeby uczuciowe braci i sióstr<sup>2</sup>.

Powyższe funkcje, uwzględniające rodzinę jako instytucję, wszczepiają ją w inne grupy społeczne i w całe społeczeństwo. Funkcje te ułatwiają wpływ rodziny na społeczeństwo, kształtując jej wizerunek. Z drugiej strony, stwarzają społeczeństwu możliwość oddziaływania na rodzinę. Przeobrażenia w skali makrosocjalnej docierają bowiem do rodziny i wpływają na jej funkcjonowanie.

Rozważając funkcje rodziny w aspekcie trwałości i zmienności, wymienia się dwie kategorie funkcji:

- a) funkcje istotne – niezbywalne, do niej zaliczamy:
- prokreację,
  - socjalizację,
  - miłość,
- b) funkcje akcydentalne –
- ekonomiczna,
  - opiekuńcza,
  - stratyfikacyjna,
  - rekreacyjna,
  - religijna,
  - socjalizacyjna,
  - integracyjna.

W sytuacji ich braku rodzina może funkcjonować:

Niektóre z wyżej wymienionych funkcji odnoszą się w swojej zawartości do bogatej sfery działań społecznych rodziny. Dotyczą także sfery wychowawczej, dzięki której zachodzi proces kształtowania młodego pokolenia, a zarazem reali-

---

<sup>2</sup> Por. F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 36.

zuje się troska o przyszłość społeczeństwa. Oddziaływania wychowawcze zachodzą w sposób szczególny w następujących sferach:

**a. Sfera biologiczno-popędowa.** Rodzina jest środowiskiem, gdzie przychodzi na świat potomstwo, jest ona bowiem zalegalizowanym miejscem stosunków seksualnych. Zdarza się niekiedy, że dziecko przychodzi na świat poza rodziną, lecz tylko rodzina jest uznanym środowiskiem, dzięki prawu i religii, do powoływania nowego życia. Dlatego bardzo liczne społeczeństwa uważają stosunki pozamałżeńskie za przestępstwo i naruszające normy moralne. Nowe potomstwo wymaga opieki. W pierwszej kolejności udzielają jej rodzice, ale także bardzo często starsze rodzeństwo. Opieka trwa do momentu, kiedy człowiek sam będzie mógł zatroszczyć się o potrzebne dla siebie środki. Udzielając pomocy, rodzina wyznacza kształt osobowości dziecka. Zaspokajanie potrzeb materialnych pozwala na kształtowanie w dziecku więzi biologicznych i gospodarczych z rodzicami i resztą rodzeństwa.

**b. Sfera psychiczno-uczuciowa.** Rodzina cały czas oddziałuje na psychikę dziecka. Relacje wynikające z naturalnej rodzicielskiej miłości i opiekuńczości eliminują oficjalność kontaktów, zakładają ofiarność i bezinteresowność, odciskają w ten sposób głębokie ślady w psychice i charakterze dziecka. Istniejące relacje między rodzicami a dzieckiem umacniają więzi emocjonalne. Zaspokojenie w odpowiednim czasie potrzeb uczuciowych dziecka wpływa na proces późniejszego jego przystosowania do życia społecznego. Rodzina stanowi doskonałe środowisko, w którym dziecko uzewnętrznia swoje potrzeby w tym zakresie poprzez okazywanie zaufania, zwierzanie się, intymne rozmowy, dzielenie się obawami i kłopotami, szukanie rady. Rodzice stają się pierwszymi i naturalnymi dawcami i odbiorcami dziecięcych uczuć. Ich dojrzałość sprzyja późniejszemu dostosowaniu się dziecka do społecznych norm i wzorców zachowań.

**c. Sfera społeczno-kulturowa.** Rodzina jako instytucja społeczna kieruje się normami i zasadami przyjętymi przez społeczeństwo, w którym żyje. W ten sposób rodzina staje się dla dziecka pierwszą formą życia społecznego opartego na współpracy, poszanowaniu praw drugich, wyrzeczeniu i ofiarności. Nabycie tych cech w rodzinie umożliwi i ułatwi człowiekowi przystosowanie się do życia w konkretnej grupie społecznej i w szerszych społecznościach. Rodzina więc jest tym środowiskiem, które decyduje o sposobie późniejszego wejścia młodego człowieka w życie społeczne. Jest więc ważne, w jaki sposób dziecko w rodzinie internalizuje wartości społeczne, tradycje, zwyczaje, wzory postępowania, działania i w jaki sposób nauczy się je stosować. Rodzina jest obrazem szerszego społeczeństwa, również w zakresie praktykowania powyższych wartości i modeli społecznych. Ta praktyka to nic innego, jak pomost łączący jednostkę ze społeczeństwem, który ułatwia jej bezkonfliktowe włączenie się w życie społeczne i uzgadnianie dążeń własnych z wymogami ogółu. Udział jednostki w kulturze i zakres tego udziału uzależnione jest od stopnia konsumpcji kultury w jej rodzinie. Preferowane modele kultury rodzinnej otwierają człowiekowi w stopniu szerszym lub węższym świat wytworów materialnych i duchowych minionych pokoleń. Rodzina jest przekaznikiem dziedzictwa

kulturowego. To ona uczy dziecka sposobów zachowań ułatwiających mu właściwą reakcję i zrozumienie innych członków społeczeństwa, należących do tego samego kręgu kulturowego. Stosunki panujące wewnątrz rodziny, klimat codziennego życia, kultura, organizacja i sposób prowadzenia gospodarstwa domowego, tryb życia poszczególnych członków rodziny, wszystkie te elementy mają nieobliczalnie wielki wpływ na ukształtowanie w dziecku właściwego obrazu stosunków międzyludzkich, a jednocześnie formują jego osobowość<sup>3</sup>.

**d. Sfera świadomościowo-moralna.** Oddziaływanie socjalizacyjne środowiska rodzinnego ma także na celu ukierunkowanie moralne, które polega na internalizacji zasad przez dziecko. Proces rozwoju osobowego dziecka zachodzi w środowisku, w którym panują normy, zasady i reguły. Poprzez nie rodzice oddziałują na dziecko. Z punktu widzenia wychowania same normy są nie tyle ważne dla dziecka, ile konkretne postawy rodziców i pozostałych członków rodziny. Rodzice są dla dziecka odzwierciedleniem słusznych wzorów postępowania i najwyższych wartości. Pod ich wpływem dziecko kształtuje w sobie pojęcia etyczne. System wartości obowiązujący w życiu rodzinnym jest dla dziecka swoistym kodeksem zasad, które definiują dobro i zło, co należy czynić, a czego zaniechać. Rodzice stają się dla swojego dziecka wzorcem postaw moralnych, szczególnie w pierwszych latach jego życia, chociaż decydujący wpływ na ich postawy, będzie miał miejsce w późniejszym życiu dziecka. Chodzi tutaj o zewnętrzny wpływ (mass media, szkoła, grupy nieformalne, koledzy), który będzie prowadził do konfrontacji z wpływami rodziny. Przekazany przez rodziców system wartości, ukształtowane sumienie i normy moralne stanowiąc będą zaporę przed nowymi wartościami, często przeciwstawnymi rodzinie.

Kwestia wyżej wspomnianej socjalizacji również dotyka sfery świadomościowo-moralnej. Proces ten zaczyna się od wczesnych chwil życia dziecka i zachodzi na następujących płaszczyznach: nauka języka, poznanie świata rzeczy, warunki mieszkaniowe rodziny, podmioty codziennego użytku, nawiązywanie i podtrzymywanie relacji z innymi członkami rodziny, zapoznanie się z wartościami, którymi żyją członkowie rodziny, kultura języka domu, poziom moralny domowników, ich dążenia estetyczne, realizacja celów życiowych, orientacja światopoglądowa, stosunek do pracy, nauki, obowiązków życiowych, sąsiadów i osób przygodnych. Efektem powyższych postaw i oddziaływań jest przysposobienie dziecka do pełnienia ról społecznych, rodzinnych i zawodowych. Pierwotne oddziaływania rodzinne sprawiają, że jednostka podejmuje świadome działania i włącza się w życie społeczne w sposób bezkonfliktowy i oczekiwany przez społeczeństwo.

Wychowanie zachodzące w rodzinie wdraża jednostkę w proces socjalizacji. Dokonuje się to poprzez naśladownictwo postaw osób z najbliższego otoczenia, interioryzację określonych norm i systemu wartości przyjętych w rodzinie oraz kontroli społecznej polegającej na nagradzaniu pozytywnych i na naganie postaw

---

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 38.

negatywnych. Wychowanie socjalizacyjne ułatwia sama struktura grupy społecznej, jaką jest rodzina. Jest to grupa mała, w której relacje oparte są na więziach osobistych, intymnych i na bezpośrednim kontakcie. To wszystko sprawia, że w dziecku kształtuje się silna świadomość przynależności grupowej i identyfikacja z systemem wartości wyznawanym przez rodzinę. Realizacja wspólnych celów i świadomość zależności od innych członków rodziny daje dziecku poczucie bezpieczeństwa i pozytywnie ustawia do życia społecznego.

Bardzo często zdarza się, że rodzina nie zdaje sobie sprawy ze znaczenia oddziaływań wychowawczo-socjalizacyjnych. Proces ten nie zawsze jest procesem racjonalnym, kierującym dziecko ku pewnym ideałom wychowawczym, ale brakuje w nim refleksji pedagogicznej, planowania i systematyczności. Wskazane jest, aby rodzice stawiali pewne wymagania, kształtowali postawy i własnym przykładem potwierdzali akceptowane przez nich wartości. Rezultatem tego rodzaju wychowania może być jednostka w pełni uspołeczniona. Jest to osoba zdolna, dojrzała i przygotowana do pełnienia określonych ról społecznych, poprzez twórcze uczestnictwo. Druga sytuacja to jednostka aspołeczna. Charakteryzuje się niedojrzałością, stanem ciągłego niezadowolenia, psychiczną dezorganizacją, nieumiejętnością zaspokojenia własnych potrzeb. To z kolei prowadzi do postawy biernej<sup>4</sup>.

Do sfery świadomościowo-moralnej należy dziedzina seksualności. Jest ona związana z potrzebą miłości i zaspokojeniem popędu seksualnego. Nasza kultura rozwiązuje ten problem poprzez usankcjonowanie instytucji małżeństwa. Życie seksualne poza małżeństwem jest traktowane jako wykroczenie moralne. Wiele społeczeństw wyraźnie odróżnia życie seksualne małżeńskie i pozamałżeńskie. Rolą wychowania jest uświadamianie dzieci, że jedynie rodzina stwarza optymalne warunki do uporządkowania sfery seksualności i daje jednostce pełną satysfakcję. Rodzina bowiem stanowi środowisko, w którym osoba zaspokaja swoje potrzeby emocjonalne i osobiste, gwarantuje równowagę emocjonalną, a tym samym broni przed dezintegracją jej osobowości. Każda osoba nosi w sobie potrzebę doświadczania uczuć takich, jak: zaufanie, przywiązanie, życzliwość, przebaczenie. Osoba pragnie również dzielić się nimi z innymi osobami. Właściwie ukształtowane uczucia odgrywają ważną rolę w życiu człowieka. Przejawia się to w jego aktywności i w dojrzałych relacjach z otoczeniem. Psychologia rozwojowa akcentuje znaczenie rodziny w sytuacjach negatywnych. Środowisko rodzinne może kompensować swoim członkom uczucia nieprzyjemne czy wrogie doznane w miejscu pracy, w szkole czy w innych okolicznościach. Rodzina wpływa korzystnie na stan równowagi psychicznej jednostki<sup>5</sup>.

Do funkcji socjalizacyjnej należy także zaspokajanie potrzeb materialnych. Można mówić więc o funkcji gospodarczej rodziny. W okresie przedindustrialnym rodzina w tym zakresie odgrywała dużo znacniejszą rolę. Była bowiem

---

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>5</sup> Por. Jan Paweł II, *Przyszłość idzie przez rodzinę*, Poznań 1983, s. 68.

miejszem produkcji. Oznaczało to, że rodzina wytwarzała wszystkie potrzebne do egzystencji przedmioty. Dawała także schronienie i opiekę osobom starszym i chorym. W czasach dzisiejszych funkcja ta została ograniczona do prowadzenia wspólnego gospodarstwa.

Rodzina pełni także dla swoich członków funkcję rekreacyjną. W rodzinie spędza się wolny czas. Rodzina organizuje różne formy wypoczynku. W ostatnim czasie powstały liczne instytucje organizujące czas wolny. Zauważa się jednak tendencje do spędzania czasu wolnego w rodzinie. Przyczyniły się do tego środki masowego przekazu, a także prywatne i coraz liczniejsze, środki transportu.

W procesie wychowawczo-socjalizacyjnym rodzina pełni także funkcję religijną. Funkcja ta ze względu na swój charakter, odgrywa szczególne znaczenie. Rodzina jest miejscem, gdzie przekazuje się wartości i normy religijne oraz uczy określonych postaw związanych z naszą kulturą chrześcijańską. Przekaz ten wiąże dziecko z globalną społecznością wierzących, jaką jest Kościół. Proces wychowania religijnego jest długi i obejmuje kilka okresów. Dostosowany jest treściowo do etapów rozwojowych dziecka. Uwzględnia przybliżenie idei Boga, wprowadzenie w świat modlitwy indywidualnej i wspólnotowej, a kończy się wprowadzeniem w światopogląd religijny. Szczególne znaczenie w całym tym procesie odgrywa przykład rodziców i starszego rodzeństwa. Wychowanie religijne bowiem dokonuje się poprzez naśladownictwo<sup>6</sup>.

## 2. RODZINA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Kościół od początku swego istnienia otaczał rodzinę wielką troską i przywiązywał do tej instytucji społecznej szczególne znaczenie. W hierarchii wartości wyznawanej przez Kościół rodzina zajmuje jedno z naczelných miejsc. Katolicka nauka wypracowała dla niej wzory zachowań, które odróżniają ją od rodzin wyznających odmienne ideologie. Dotyczy to samej istoty małżeństwa i rodziny, ich charakteru i celów. Kościół zawsze pokładał nadzieję w rodzinie, że spełni ona zadania jej przydzielone, odnoszące się zwłaszcza do wychowania religijnego młodego pokolenia. Ze względu na obszerność powyższego zagadnienia, zostaną przytoczone w tym miejscu, tylko ważniejsze dokumenty Kościoła katolickiego z poprzednich dwóch stuleci<sup>7</sup>.

Wiek XIX przyniósł w Europie duże zmiany społeczne. Wobec niej Kościół uznał za stosowne zająć stanowisko, w celu wyjaśnienia ówczesnych wątpliwości.

Papież Leon XIII w 1880 r. wydał encyklikę *Arcanum divinae sapientiae* (o małżeństwie chrześcijańskim). Dokument papieski przedstawiał doktrynę Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie. Według niego rodzina ma charakter religijny, pochodzi bowiem od Boga i z tym wiąże się jej religijne posłannictwo. Do cech

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 85.

<sup>7</sup> Por. B. Parysiewicz, dz.cyt., s. 297.



istotnych rodziny należy jedność i nierozzerwalność. Rodzina jest z natury dobrem, obdarza bowiem swoich członków miłością, wiernością i opieką. Ma strukturę patriarchalną. Wymienione cechy rodziny miały także charakter wychowawczy. Papież Leon XIII apelował o ukształtowanie takich cech charakteru w dziecku, aby było ono zdolne do pełnienia ról społecznych w sposób odpowiedzialny.

Na znaczenie rodziny w wychowaniu zwrócił uwagę św. Jan Bosko (1815–1888), twórca systemu prewencyjnego, opartego na trzech filarach: rozumie, religii i miłości. Ksiądz Jan Bosko jako młody kapłan był kapelanem w jednym z turyńskich więzień. Pracował tam z młodocianymi przestępcami. Większość z nich nie pochodziła z dobrych rodzin. Ksiądz Bosko, tworząc własny system wychowawczy, zwrócił uwagę na ideę prewencji, a także na klimat rodzinny w wychowaniu. System ten miał bronić wychowanka przed karami, przed popełnieniem przestępstwa, przed poniżeniem. Przed tym wszystkim miała bronić wychowanka ciągła obecność wychowawcy, którą ks. Bosko nazwał asystencją. Ponadto miała budować relacje wychowawcze oparte na zaufaniu ojcowskim, gdzie wychowanek mógł swobodnie zwrócić się o radę i pomoc. Asystencja z kolei umożliwiała wychowawcy poznanie wychowanka<sup>8</sup>.

Ksiądz Bosko zdawał sobie sprawę z żywego temperamentu chłopców. W tym celu organizował im nieustanne zajęcia nazywane rekreacją, podczas których wychowankowie mogli do woli biegać, grać i hałasować. Karności, zdrowiu i moralności służyły także przechadzki, teatr, śpiew, muzyka i gimnastyka. Według założeń systemu prewencyjnego należało przestrzegać młodzież przed złymi czasopismami, książkami, złym wpływem kolegów, przed gorszącymi rozmowami. Zadaniem wychowawcy było zwracanie uwag chłopcom. Miał to czynić w sposób bardzo dyskretny i nie uwłaczający. Codziennie wieczorem wychowawcy głosili tzw. „słówka na dobranoc”, podczas których dawali rady lub przestrzegali przed czymś. Zdaniem chłopców było wyciągnięcie jakiegoś wniosku z tego doświadczenia.

Ksiądz Bosko chciał ukształtować w swoich wychowankach właściwą postawę moralną, religijną, społeczną, obywatelską i umysłową. Tym celom służyła m.in. modlitwa i sakramenty. Szczególne znaczenie ks. Bosko przywiązywał do spowiedzi i do mszy świętej. Sakrament pojednania wprowadzał pokój w serce wychowanka, a uczestnictwo w Eucharystii zbliżało chłopca do Pana Boga i rodziło wewnętrzną przyjaźń. Relacja przyjazna z Bogiem wpływała z kolei na stosunek chłopca do kolegów i do wychowawców. Należy zaznaczyć że w przypadku religii ks. Bosko zostawiał wychowankowi dużą swobodę<sup>9</sup>.

Szczególne znaczenie w systemie prewencyjnym odgrywała relacja wychowawca – wychowanek. Wychowawca miał starać się o sympatię i o to, aby był lubiany przez wychowanków. Nieokazywanie im życzliwości miało być już karą.

<sup>8</sup> Por. L. Cian, *Wychowanie w duchu ks. Bosko*, Warszawa 1990, s. 151.

<sup>9</sup> Por. P. Gianola, *Don Bosco ritorna. Il magistero pedagogico di Don Bosco*, w: *Don Bosco. Attualità di un magistero pedagogico*, R. Giannatelli (red.), Roma 1988, s. 213.

Ksiądz Bosko twierdził, że dla chłopców karą jest to, co oni za karę uważają. W dziełach prowadzonych przez ks. Bosko był zakaz stosowania kar. Kara bowiem, jego zdaniem, poniża wychowawcę i wychowanka. W celu uniknięcia kar system prewencyjny wprowadzał jasność zasad między wychowawcą a wychowankiem. Obydwaj musieli znać dobrze obowiązujący regulamin. Nie wystarczyło kochać wychowanka, ale miłość ta musiała być dla niego jasna i czytelna, co z kolei pozwalało na egzekwowanie karności i porządku. Ksiądz Bosko polecał wychowawcom udział w zabawach chłopców. Tworzyło to klimat rodzinny i umożliwiało pozyskanie zaufania, otwarcie się wychowanka, poznanie jego potrzeb, trosk i wad. Tak traktowani chłopcy chętnie dzielili się swoimi problemami i sekretami<sup>10</sup>.

Obowiązujący regulamin był elementem ważnym dla ks. Bosko, ale nie mógł on zastąpić wychowawczej miłości. Uważał on bowiem, że najlepszym daniem przy posiłku jest życzliwy uśmiech wychowawcy. Wychowankowie byli zobowiązani do nieustannej pracy nad sobą, do unikania niebezpiecznych okazji, pozbywania się wad, dobrego wykonywania obowiązków posłuszeństwa, życia w łasce Bożej. Wychowanek, który jest jej pozbawiony i nie pracuje nad sobą jest nerwowy, drażliwy, niegrzeczny, niedobry dla innych, traci radość, ogarnia go nuda, zniechęcenie, złość, osamotnienie. Konsekwencją takiej postawy jest szukanie złego towarzystwa.

Istotę trudności w wychowaniu ks. Bosko upatrywał w dwóch przyczynach. Pierwsza to zerwanie osobistej więzi wychowanka z Bogiem. Druga to brak środowiska rodzinnego. Dlatego ks. Bosko robił wszystko, aby w dziełach wychowawczych przez niego prowadzonych panowała atmosfera rodzinna, niezbędna do skutecznego wychowania<sup>11</sup>.

W 1929 r. papież Pius XI wydał encyklikę *Divini illius Magistri* (o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży). Cytował w niej m.in. poglądy św. Tomasza: „Ojciec jest początkiem rodzenia, wychowania, karności i tego wszystkiego, co należy do udoskonalenia życia ludzkiego”<sup>12</sup>. Dokument dawał pierwszeństwo mężowi, ale z zastrzeżeniem, że w rodzinie najważniejsza jest miłość. Ta z kolei powinna wykluczać poniżenie, ubliżające poddaństwo, niewolnictwo czy brak szacunku. Do praw i obowiązków ojca należało znalezienie mieszkania, zarządzanie wspólnym dobrem, obrona żony i dzieci i ich utrzymanie. Papież w sposób szczególny podkreślał pełnienie obowiązków wychowawczych przez ojca i matkę. Obowiązki te miały na celu rozwój dziecka w sferze fizycznej, religijnej, moralnej i obywatelskiej. Żona była podporządkowana mężowi. Ale zarazem należała się jej godność i uczestnictwo w dobrach męża, np. po jego śmierci przysługiwał jej majątek i stan zmarłego męża.

<sup>10</sup> Por. M. Barlak, *Wychowanie salezjańskie jako dialog osób w świetle wartości*, w: *Ksiądz Bosko i jego system wychowawczy*, J. Niewęglowski (red.), Warszawa 2000, s. 197.

<sup>11</sup> Por. M. T. Chmielewski, *Wychowanie w rodzinie a system prewencyjny ks. Bosko. Próba wskazania korelacji*, w: *Ksiądz Bosko...*, s. 306.

<sup>12</sup> Pius XI, *Divini illius Magistri*, Kielce 1947, s. 34.

Powyższy dokument był odpowiedzią na prądy emancypacyjne. Głosiły one wolność kobiet na trzech płaszczyznach: społecznej, gospodarczej i fizjologicznej. Wymiar społeczny dopuszczał kobiety do życia publicznego, gospodarczy do swobodnego zarządzania swoimi sprawami bez zgody męża, fizjologiczny zaś zwalniał kobiety od obowiązków małżeńskich i macierzyńskich. Autor encykliki uważał, że prawa te uderzają w godność macierzyństwa, wypaczają charakter kobiety, a przede wszystkim uderzają w instytucję rodziny.

W latach trzydziestych XX wieku, powyższym problemem zajął się o. Jacek Woroniecki. W swoich poglądach opierał się na myśli św. Tomasza z Akwinu, który krytykował etykę indywidualizmu za szkodzącą społeczeństwu. Uważał małżeństwo za instytucję istotną dla dobrego funkcjonowania społeczeństwa. Twierdził, że: „od obowiązku wstąpienia w związki małżeńskie można być zwolnionym albo dla racji niezależnych od nas, albo też dla racji dobrowolnie przez nas wybranych, w których wyrzeczenie się radości i trosk życia małżeńskiego winno być uzasadnione pragnieniem spełnienia wyższych zadań duchowych, bez których społeczeństwo żyć i rozwijać się nie może, a inne pobudki czynią życie osoby samotnej zupełnie bezpłodnym”<sup>13</sup>.

W 1930 r. papież Pius XI wydał następną encyklikę poświęconą rodzinie *Casti connubi* (Czystości małżonkowie). Była także odpowiedzią na żywe prądy emancypacyjne. Dokument papieski analizował w sposób szczególny zakres władzy w rodzinie i zakres wolności. Współmałżonkowie mieli te same prawa z racji bycia dziećmi Bożymi, ale różny zakres władzy. Papież w swojej encyklice odwoływał się do nauki św. Augustyna, który uznawał pierwszeństwo męża przed żoną. Obowiązkiem męża było założenie rodziny, jej utrzymanie, wykształcenie i wychowanie dzieci oraz zadbanie o ich przyszłość.

Sobór Watykański II (1962–1965), poświęcony reformie i odnowie Kościoła, zajął się także problemem rodziny i wychowania. Zaakceptował przede wszystkim zmianę pozycji kobiety w życiu społecznym: równouprawnienie, udział w tworzeniu i korzystaniu z dorobku kulturalnego, kształcenie, udział w życiu politycznym, swobodny wybór stanu. Kobieta, zdobywając nowy status społeczny, uzyskuje nową pozycję i autorytet w rodzinie. W nauczaniu soborowym nie spotykamy żadnych konkretnych sugestii czy gotowych modeli rodziny. Sobór podkreśla, że od małżonków, od ich predyspozycji osobowościowych, duchowych i psychicznych zależy przyszły kształt małżeństwa i rodziny. Kościół zrzekł się części władzy nad rodziną. Powiększony zakres wolności przekazał małżonkom, który żąda od nich kompetencji, dojrzałości i nowej świadomości. To sami rodzice muszą umieć definiować swoje zadania, role i zasady, według których będą wychowywać swoje potomstwo.

Sobór Watykański II sprawom wychowania poświęcił deklarację *Gravissimum educationis* (o wychowaniu chrześcijańskim). Dokument podkreśla znaczenie wy-

<sup>13</sup> Cyt. za: B. Parysiewicz, dz.cyt., s. 300.

chowania w życiu człowieka, który z kolei wpływa na współczesny postęp społeczny. Wychowanie powinno zmierzać „do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział”<sup>14</sup>.

Wychowanie powinno korzystać z postępu nauk pedagogicznych, psychologicznych i dydaktycznych, aby w ten sposób dopomagać dzieciom i młodzieży do harmonijnego rozwijania wrodzonych zdolności. Rodzice to pierwsi i wyłączni wychowawcy. Oni bowiem dali życie dzieciom. Rodzice powinni tworzyć atmosferę rodzinną, pełną miłości, szacunku dla Boga i ludzi. Rodzina wprowadza powoli swoje dzieci do wspólnoty społecznej i do Kościoła. Obowiązek ciążyący na rodzinie potrzebuje zaangażowania całej społeczności. Pewne obowiązki spoczywają na państwie, które powinno wspierać różnymi sposobami wychowanie młodego pokolenia, przede wszystkim przez stwarzanie dogodnych warunków do nauki szkolnej.

Obowiązek wychowawczy spoczywa także na Kościele. Jego zadaniem jest wspieranie rodziny i wskazywanie młodym ludziom drogi zbawienia. Powinien uświadamiać rodziców, że mają pierwszy i nienaruszalny obowiązek oraz prawo wychowywania dzieci i cieszyć się wolnością w wyborze szkół. Kościół przypomina także rodzicom o ciążyącej na nich powinności dobrego wychowania<sup>15</sup>.

W 1981 r. papież Jan Paweł II opublikował Adhortację apostolską *Familiaris consortio*, poświęconą w całości zadaniom chrześcijańskiej rodziny w świecie współczesnym. Rodzina obecnie jest pod wpływem głębokich, szybkich i licznych przemian społecznych i kulturowych. Wiele rodzin zagubiło się i zatraciło świadomość znaczenia i prawdy o życiu małżeńskim i rodzinnym. Kościół jest świadomy, że rodzina jest najcenniejszym dobrem ludzkości, stąd chce zaofiarować jej swoją pomoc i naukę. Adhortacja w sposób szczególny zwraca się do ludzi młodych, którzy mają zamiar założyć rodzinę, aby umieli odkryć w niej piękno i wielkość w służbie miłości i życia. Kościół bierze w obronę rodzinę, która jest przedmiotem licznych ataków, mających na celu jej zniszczenie lub zniekształcenie. Problem ten jest ważny, dobro społeczeństwa bowiem związane jest z dobrem rodziny<sup>16</sup>.

Jan Paweł II przypomina plan Boga względem małżeństwa i rodziny. Dotyczy on konkretnej codzienności i ich bytowania w sytuacjach społecznych i kulturowych. Rodzinie należy się pełna godność. Dzisiejsza kultura społeczna musi uznać prawdziwe wartości rodziny i bronić praw mężczyzny i kobiety. Prawa i ich godność wypływają z obrazu i podobieństwa Boga, na jaki zostali stworzeni. Akt stwórczy zakładał miłość Boga do człowieka, stąd istotą życia małżeńskiego i rodzinnego powinna być miłość. Małżeństwo powinno być obrazem miłości

<sup>14</sup> Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, Poznań 1967, s. 314.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 319.

<sup>16</sup> Por. Jan Paweł II, dz.cyt., s. 31.

Chrystusa do Kościoła. Owocem miłości małżonków są dzieci, jako najcenniejszy dar małżeństwa. W małżeństwie i rodzinie wytwarza się cały zespół międzyosobowych odniesień, jak: oblubieńczość, synostwo, braterstwo. To wszystko sprawia, że rodzina staje się komunią osób.

Zadanie wychowania wypływa z najbardziej pierwotnego powołania małżonków do uczestnictwa w stwórczym dziele Boga: przekazując życie z miłości i dla miłości, rodzice poprzez wychowanie przygotowują swoje dziecko do życia w pełni ludzkiego. Prawo do wychowania jest pierwotne i ma pierwszeństwo wobec innych praw, wyklucza zastępstwo i jest niezbywalne. Dlatego nie może być przekazane innym lub przez innych zawłaszczone.

Duszą i normą całej działalności wychowawczej inspirująca ojca i matkę jest miłość rodzicielska, która znajduje w dziele wychowawczym doskonale wypełnienie poprzez miłość, czułość, stałość, dobroć, usłużność, bezinteresowność i ducha ofiary. Rodzice powinni z ufnością i odwagą kształtować w dziecku istotne wartości życia ludzkiego. Winno więc ono wzrastać w prawdziwej wolności wobec dóbr materialnych, nabyć poczucie prawdziwej sprawiedliwości, która prowadzi do poszanowania godności osobistej każdego człowieka i do bezinteresownej służby wobec drugich. Rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą społecznienia. „Tak komunია, jak uczestnictwo codziennie przeżywane w domu, w chwilach radości i w trudnościach, jest najbardziej konkretną i skuteczną pedagogią dla czynnego, odpowiedzialnego i owocnego włączenia się dzieci w życie społeczne o szerszym zasięgu”<sup>17</sup>.

Wychowanie do miłości, rozumianej jako dar z siebie, zobowiązuje rodziców do przekazania dzieciom jasnego wychowania seksualnego. Wobec dzisiejszej kultury, która często banalizuje ludzką płciowość, odnosząc ją tylko do aspektu ciała, postęga wychowawcza rodziców powinna akcentować kulturę życia płciowego i bogactwo osoby. W zakresie wychowania seksualnego rodzina może współpracować z innymi instytucjami, ale zawsze w pełni odpowiedzialnymi. Wychowanie seksualne zawiera także kwestię czystości i związane z nią zagadnienie powołania. Należy zatem zwrócić uwagę w wychowaniu na wartość dziewictwa, rozumianą jako dar z siebie. Wymiar płciowy osoby musi być związany ze znajomością zasad moralnych. Rodzice powinni zwrócić uwagę na ich ciągłą aktualność i znaczenie odpowiedzialnego wzrostu osobowego. Życie seksualne bowiem nie może być odwrwane od zasad moralnych, w przeciwnym razie stanie się ono tylko doświadczeniem przyjemności płynącym z użytku drugiej osoby.

Omawiana adhortacja zwraca ponadto naszą uwagę na inny problem. Na mocy posługi wychowania, rodzice przez przykład własnego życia są pierwszymi głosicielami Ewangelii wobec swoich dzieci. Poprzez przykład modlitwy, lektury Pisma Świętego i włączanie dzieci w inicjację chrześcijańską Kościoła, rodzice stają się w pełni rodzicami, nie tylko na płaszczyźnie biologicznej, ale także du-

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 72.

chowej. Rodzice muszą mieć świadomość, że Bóg powierza im troskę o wzrost dzieci jako członków Kościoła, braci Chrystusa, świątynię Ducha Świętego. Przez posłannictwo wychowawcze rodziny chrześcijańskiej dokonuje się przekazywanie i promieniowanie Ewangelii. W ten sposób życie całej rodziny staje się drogą wiary i szkołą naśladowania Chrystusa. W takiej rodzinie wszyscy członkowie ewangelizują, a także podlegają ewangelizacji<sup>18</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Korzystając z osiągnięć różnych nauk, można z pewnością stwierdzić, że najlepszym środowiskiem wychowawczym jest rodzina pełna, dojrzała, złożona z ojca i matki. Celem całego procesu wychowania jest ukształtowanie jednostki dojrzałej, zintegrowanej, odpowiedzialnej za swoje czyny, otwartej na potrzeby najbliższych i drugich osób i zaangażowanych społecznie. Aby taką jednostkę ukształtować, rodzina musi być objęta troską wielu instytucji i osób, które będą wspomagały rodziców w trudnym procesie wychowania ich potomstwa.

**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. Zajmuje się historią wychowania oraz personalizmem chrześcijańskim.

**Słowa kluczowe:** rodzina, wychowanie, wychowanie chrześcijańskie, Kościół.

---

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 75.

KS. BOGDAN STAŃKOWSKI SDB

## NAUCZANIE RELIGII W ŚRODOWISKU WIELOKULTUROWYM WYNIKI BADAŃ EMPIRYCZNYCH W KATOLICKICH SZKOŁACH GIMNAZJALNYCH W RZYMIE

### 1. WSPÓŁCZESNA IMIGRACJA I NOWE WYZWANIA STOJĄCE PRZED SPOŁECZEŃSTWEM WŁOSKIM

Oblicze społeczeństwa włoskiego w ostatnich 15 latach uległo istotnej przemianie. Obraz imigrantów przedzierających się masowo przez granicę państwa, niejednokrotnie siłą, na stałe wszedł w krajobraz przemian dokonujących się w tym kraju. Wzrasta ciągle liczba uczniów obcokrajowców szczególnie w szkołach podstawowych i gimnazjalnych<sup>1</sup>. Zmieniają się odbiorcy procesu wychowania. Nowi przyjezdni, pochodzący z odległych stron świata, przynależą do różnych warstw społecznych, najczęściej chodzi jednak o dzieci z rodzin *emigrantów za chlebem*, których sytuacja ekonomiczna jest niejednokrotnie dramatyczna.

Ruchy migracyjne, które nasiliły się w ostatnich dwudziestu latach w Europie Zachodniej, w tym we Włoszech, w sposób zdecydowany wpłynęły na wizję wychowania. Obecna wizja szkoły na Półwyspie Apenińskim przeżywa kryzys. Jej dotychczasowe założenia, szkoły działającej w społeczeństwie monokulturowym, uległy dezaktualizacji. Stoją przed nią wielkie wyzwania: jak ocalić tożsamość wychowanków urodzonych bądź wychowywanych w odmiennej tradycji niż włoska oraz w jaki sposób wychowywać młode pokolenie do życia w pluralizmie religijnym i kulturowym.

---

<sup>1</sup> Według danych statystycznych za 2000 r., dzieci obcokrajowców stanowiły powyżej 1% całej zbiorowości uczniowskiej Italii. Największą liczbę odnotowano w szkołach podstawowych (39 194), w szkołach gimnazjalnych (19 258) i w przedszkolach (18 160). Jeśli chodzi o uczniów, którzy reprezentują poszczególne kraje, to spośród 30 narodowości ujętych w statystykach, do pierwszej trójki należą: Maroko (146 491, co stanowi 11,7%), Albania (115 755, tj. 9,2%), Filipiny (61 004, tj. 4,9%). Obecność uczniów pochodzenia polskiego kalkuluje się w granicach 27 711 (2,2%), co daje 13. pozycję wśród wszystkich narodowości obecnych na terytorium Włoch. Por. Caritas di Roma, *Immigrazione Dossier Statistico 2000*, Roma 2000, s. 132 i 221.

Problem wielokulturowości w społeczeństwie dotknął również szkoły jako placówki wychowawcze. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż od samego początku zaistnienia uczniów pochodzących z emigracji, zainteresowanie tym problemem było bardzo żywe, szczególnie na łamach prasy i wśród polityków.

W myśl nowej ustawy z 1998 r. uczeń obcokrajowiec nabywa równe prawo do nauki i jest traktowany tak, jak rdzenny mieszkaniec Italii<sup>2</sup>. Tym samym otwierają się nowe perspektywy dla uczniów pochodzących z innych kultur i wyznających odmienne religie. Nieobojętny jest również wkład ostatniej reformy w oświacie w proces aklimatyzacji dzieci imigrantów w środowisku szkolnym. Oficjalne dokumenty podkreślają przede wszystkim istotowo ważny moment w spotkaniu się kultur, w szczególności tej katolickiej z islamską.

W latach dziewięćdziesiątych XX w. wzmożła się dyskusja na temat wychowania religijnego dzieci w kontekście wielokulturowym. Przez wiele lat model nauczania w szkole włoskiej odzwierciedlał stanowisko społeczeństwa wtopionego w system oparty na monokulturze. Model ten jeszcze do niedawna przejawiał symptomy braku elastyczności i pluralizmu<sup>3</sup>. Zadaniem szkoły zatem jest proponować takie nauczanie religii, aby było ono ważnym komponentem kultury. Religia, która staje się i która jest kulturą, musi w środowisku szkolnym być nie tyle płaszczyzną indoktrynacji, ile momentem, w którym zachodzi pewna wymiana wartości niesionych przez każdą kulturę i religię z osobną<sup>4</sup>.

### 1.1. Kontekst społeczno-religijny<sup>5</sup>

Proces sekularyzacji, jaki wdarł się do społeczeństwa włoskiego, wiąże się ściśle z powolnym procesem wdrażania idei pluralizmu w życie publiczne. Coraz wyraźniej pluralizm ten jest zauważalny na tle religijnym o zabarwieniu wielokulturowym. Konsekwencją takich zmian jest fakt, że religia katolicka, a z nią chrze-

---

<sup>2</sup> Zob. Ustawa z 6 marca 1998 r., nr 40, *Disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero*, „Gazzetta Ufficiale”, 12 marzo 1998, nr 59.

<sup>3</sup> Przeprowadzając analizę różnych systemów w szkolnictwie europejskim, można wywnioskować, że pod koniec lat osiemdziesiątych zostały zainicjowane pewne zmiany w mentalności. Zauważono konieczność akceptacji i uznania różnorodności kultur, stylów życia, odmienności reprezentowanej przez każdego człowieka. Zob. F. Vaniscotte, *L'Europa dell'educazione. Sistemi scolastici, istituzioni comunitarie e priorità formative in Europa*, Brescia 1994, s. 17–265.

<sup>4</sup> Zob. V. Bonati, *Problemi e prospettive dell'insegnamento della religione cattolica*, w: *Una disciplina al bivio. Ricerca sull'insegnamento della religione cattolica nell'Italia degli anni '90*, G. Malizia, Z. Trenti (red.), Torino 1996, s. 267–268.

<sup>5</sup> Według danych statystycznych przygotowanych przez rzymską Caritas, przynależność religijna imigrantów obecnych w Italii przedstawia się następująco: chrześcijanie należą do większości absolutnej (49,5%). Katolicy w tej grupie stanowią ok. 27,4%. Przedstawiciele innych religii to: muzułmanie (36,5%), religie wschodu (6,5%). Niewierzący imigranci stanowią 7,6%. Zob. Caritas di Roma, dz.cyt., s. 232.



ścijaństwo ogólnie pojęte, przestaje być *jedyną religią (la religione)*, a staje się *jedną z wielu (una religione)*.

Trzeba przyznać więc, że szkoła katolicka ma trudną rolę do odegrania w środowisku, które coraz śmielej zwie się wielokulturowym<sup>6</sup>. Główne trudności wynikają z faktu, iż musi ona być wierna nauce Kościoła, przyjmować ustalone zasady (np. chrystocentryzm w nauczaniu religii itp.), które niejednokrotnie są obce innym kulturom czy religiom<sup>7</sup>.

## 1.2. Szkoła katolicka po Soborze Watykańskim II

Patrząc z perspektywy kilkudziesięciu lat na rozwój szkoły katolickiej, z całą pewnością można stwierdzić, że szczególnie po Soborze Watykańskim II kroczy ona po torach, które naznaczone są pluralizmem, otwartością względem wszystkich uczniów niezależnie od ich pochodzenia społecznego, geograficznego, czy też religii<sup>8</sup>. Szkoła katolicka jawi się więc jako ta, która ma służyć wszystkim, która jest otwarta na potrzeby każdego młodego człowieka, abstrahując od jego religii czy rasy.

Rzeczą znaną jest fakt, iż szkoła katolicka, jako wspólnota wychowawcza, ma za zadanie formować osobę pojmowaną jako jedność, wykluczając tym samym wizję dualistyczną, rozumianą w taki sposób jakoby w wychowaniu chodziło o kształtowanie z jednej strony osoby przynależącej do świata katolickiego, a z drugiej do społeczności cywilnej. Szkoła katolicka jednak nie neguje, że w swej istocie jest placówką wyznaniową, co bynajmniej nie świadczy o jej nastawieniu dyskryminującym w stosunku do innych religii. Jej charakter wyznaniowy nie ma zatem funkcji filtrującej, a wręcz przeciwnie jest postrzegany jako pewnego rodzaju bogactwo, spuścizna, od której rozpoczyna się wspólna przygoda uczniów przynależących do różnych religii i będących jednocześnie w sytuacji tych, którzy mimo różnic wyznaniowych mają wspólny młodzieńczy cel poszukiwania właściwej drogi życia.

Szkoła katolicka pragnie aktywizować swoją działalność w kontekście społeczeństwa wielokulturowego, dając swój wkład w integralny rozwój uczniów. Ma swój fundament w Chrystusie, co daje jej wymiar eklezjalny i stawia ją równo-

---

<sup>6</sup> W środowisku włoskim pojęcie multikultury (wł. *multiculturalità*) jest postrzegane jako kategoria opisowa analityczna, historyczna, a także socjologiczna, podczas gdy interkultura (wł. *interculturalità*) jawi się jako kategoria preskryptywna, pragmatyczna i pedagogiczna, którą charakteryzuje interakcja między różnymi kulturami. Por. G. Vico, *L'interculturalità e i suoi problemi educativi*, w: *Pedagogia interculturale. Problemi e concetti*, L. Secco (red.), Brescia 1992, s. 66.

<sup>7</sup> Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La Scuola Cattolica*, w: Federazione Istituti di Attività Educative, *Educazione cristiana e scuola cattolica nel Magistero Ecclesiastico*, Roma 1977, nr 34 i 35.

<sup>8</sup> *Gravissimum Educationis*, w: Concilium Vaticanum II, *Constitutiones et decreta, Documenti: il Concilio Vaticano II*, Bologna 1967, nr 7.

cześnie w pełnej jedności z całym Kościołem. Szkoła o takim charakterze dąży do pewnej syntezy między wiarą a kulturą. Powyższy proces jest konieczny, jeśli pragnie ona mieć swoją znaczącą obecność w środowisku wielokulturowym.

Szkoła katolicka posoborowa w swej działalności podkreśla również inny aspekt, a mianowicie widzi ucznia jako protagonistę, tzn. jako tego, który jest odpowiedzialny za swoją przyszłość i bierze równocześnie inicjatywę w swoje ręce. Ma to swoje źródło w przyjętej koncepcji, która postrzega ucznia jako podmiot procesu wychowawczego. Szkoła katolicka tym samym wyznaje zasadę centralnej pozycji wychowanka w owym procesie.

### 1.3. Wychowanie religijne w szkole wielokulturowej

Wiele dokumentów podkreśla fakt, iż nauczanie w szkole ma mieć charakter lekcji religii, a nie katechezy<sup>9</sup>. W konsekwencji nauczanie religii w środowisku wielokulturowym nie może sprowadzać się w żaden sposób do wymuszania osobistej decyzji wychowanka odnośnie do wyboru religii, ale powinno uczniom innych wyznań proponować jako przedmiot wiedzy to, co dla uczniów pochodzących z rodzin katolickich jest przedmiotem wiary<sup>10</sup>. Nie chodzi stricte o ewangelizację, która zakłada nawrócenie osób niewierzących bądź nawrócenie osób wyznających inne religie, ale głównie chodzi o to, by w procesie wychowawczo-dydaktycznym uwypuklić religijny wymiar człowieka z perspektywy rozwoju i dojrzewania w tymże kierunku. Szkoła katolicka zatem powinna pomagać wychowankom w ich ukierunkowaniu się na wartości pozytywne, wartości z dziedziny *sacrum* bez względu na ich przynależność religijną czy społeczną.

Nadto szkoła katolicka wielokulturowa w kwestii wychowania religijnego powinna brać pod uwagę przede wszystkim nie tylko treści, jakie pragnie przekazać wychowankom, ale również winna mieć świadomość celu swej działalności. Owe cele, jakie szkoła ma, nie mogą być sprzeczne z oficjalną nauką Kościoła. Jest to *conditio sine qua non*, jeśli chce pozostać wierna doktrynie Kościoła katolickiego<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Zob. m.in. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, Torino 1988, nr 69.

<sup>10</sup> Warto zauważyć, że dla uczniów pochodzących z rodzin katolickich zarówno przedmiotem wiedzy, jak i przedmiotem wiary będzie ta sama osoba Jezusa Chrystusa. Sytuacja jest nieco odmienna w przypadku uczniów, których wiara jest różna od katolickiej. Dla tychże wychowanków Chrystus pozostanie jedynie przedmiotem wiedzy, tzn. osobą, którą trzeba poznać swoim umysłem do zdobycia ogólnego wykształcenia, bez konieczności dokonania wyboru i religijnego opowiedzenia się.

<sup>11</sup> Zob. R. Fedele, *L'Ordinamento didattico della scuola italiana. Raccolta organica commentata delle norme sugli ordinamenti scolastici*, Roma 1990, s. 262.

## 2. KATOLICKA SZKOŁA GIMNAZJALNA W ŚWIETLE BADAŃ EMPIRYCZNYCH<sup>12</sup>

Podejmując problem badań empirycznych we Włoszech, należy zaznaczyć, iż na polu katolickim brakuje podobnych prac, które zagłębiałyby się w szeroki aspekt wychowania w szkole wielokulturowej. Wobec powyższego zaistniała obiektywna trudność wysunięcia daleko idących hipotez, które mogłyby mieć swe źródło we wcześniejszych osiągnięciach w tym względzie<sup>13</sup>.

### 2.1. Hipotezy

Oto niektóre hipotezy odnoszące się do zagadnień wychowania w szkole katolickiej, działającej w środowisku wielokulturowym z uwzględnieniem aspektu religijnego.

1. Przede wszystkim śmiało można powiedzieć, że szkoła katolicka w sposób zadawalający umieszcza ucznia w centrum swojej działalności.

2. Nadto jest ona w stanie stworzyć taką wspólnotę wychowawczą, gdzie ma miejsce twórcze zaangażowanie nie tylko nauczycieli gotowych do pracy w duchu wzajemnej pomocy, ale również oddziałuje na środowisko tak, aby rodzicom nie było obce dzieło wychowawcze na danym terenie.

3. W aspekcie wielokulturowości szkoła katolicka szczególnie przygotowuje uczniów do akceptacji osób reprezentujących inne kultury i religie, jak również wyrabia w swoich wychowankach zdolność do dialogu i otwartości na inną rzeczywistość.

4. Szkoła katolicka formuje swoich uczniów do poczucia solidarności inspirowanej Ewangelią, co przyczynia się do wzrostu ducha otwartości i dyspozycyjności względem drugiego człowieka.

5. Angażuje się w wypracowanie projektów wychowania wielokulturowego, gdzie zostaje uwzględniony przede wszystkim ich wymiar religijny.

6. Ostatnia wysunięta hipoteza zakłada, że nauczyciele pracują zgodnie z programem wychowawczym szkoły i wychowują uczniów w sposób dostatecznie profesjonalny w atmosferze wielokulturowości i tolerancji.

---

<sup>12</sup> W artykule tym zostały wykorzystane wyniki badań ankietowych przeprowadzonych w 2000 r. wśród nauczycieli w katolickich szkołach gimnazjalnych w Rzymie. Analizy danych dokonano po uzyskaniu 304 ważnych odpowiedzi. Praca badawcza stanowi integralną część dysertacji doktorskiej autora artykułu, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Guglielmo Malizia na Università Pontificia Salesiana w Rzymie w 2001 r.

<sup>13</sup> Należy zaznaczyć, że badania za pomocą kwestionariusza dotyczyły samych nauczycieli. Nadto próbka nie obejmowała całego terytorium Włoch, tylko szkoły gimnazjalne w Rzymie.

## 2.2. Metodologia

Problemy wielokulturowości w szkole, m.in. integracji nowych uczniów reprezentujących odmienne kultury i grupy etniczne, są aktualne we wszystkich regionach Italii. Niemniej w niektórych prowincjach problemy te uwidaczniają się wyraźniej. Lazio ze stolicą w Rzymie jest jedną z nich. Fenomen imigracji obcokrajowców do tego miasta (szczególnie z tzw. Trzeciego Świata) przybrał kolosalne rozmiary. Z tego też względu narodził się pomysł zaaplikowania kwestionariusza właśnie w tym środowisku.

### a. Kwestionariusz jako narzędzie badawcze

Do badań prowadzonych w ramach poszukiwań socjologicznych został użyty kwestionariusz z pytaniami o charakterze zamkniętym, tak aby ułatwić respondentom z jednej strony jego prawidłowe wypełnienie, a z drugiej, aby uzyskać większą porównywalność odpowiedzi na postawione pytania<sup>14</sup>.

### b. Próbka reprezentatywna

Na terenie Rzymu w 2000 r. było 68 szkół gimnazjalnych, gdzie liczba zatrudnionych nauczycieli przekraczała 770 osób<sup>15</sup>. Wybór placówek, w których można było zaaplikować kwestionariusz, został podjęty ze względu na zróżnicowanie topograficzne miasta i jego strukturę społeczną. Z tejże populacji została wyodrębniona próbka w liczbie 300 nauczycieli, która w sposób dostateczny reprezentowała całą zbiorowość pod względem płci i miejsca pracy.

### c. Przebieg badań

Badania zostały przeprowadzone od lutego do kwietnia 2000 r. Gotowe ankiety były dostarczane przez autora bezpośrednio nauczycielom bądź dyrektorom szkół. Odbiór wypełnionych materiałów następował po 2 tygodniach od ich dostarczenia<sup>16</sup>. Z uwagi na fakt, iż badający nie był znany w środowisku szkolnym, z całą pewnością wpłynęło to pozytywnie na rzetelność i wiarygodność odpowiedzi.

---

<sup>14</sup> Kwestionariusz zawierał 25 pytań. Był podzielony na sześć części: 1) Dane personalne respondenta; 2) Wychowanie interkulturalne; 3) Opinie nauczycieli na temat fenomenu migracji obcokrajowców do Italii; 4) Sfera relacyjna; 5) Sfera dydaktyczno-metodologiczna; 6) Samoocena nauczyciela i ocena działalności szkoły.

<sup>15</sup> Liczba 36 szkół (70,5%) jest uważana za wystarczającą, aby zagwarantować reprezentatywność próbki.

<sup>16</sup> Do opracowania zakwalifikowano 304 ankiety. Tylko 4 kopie uważane były jako *nieważne* z uwagi na niedostateczną liczbę odpowiedzi na postawione pytania.

### 2.3. Wyniki badań

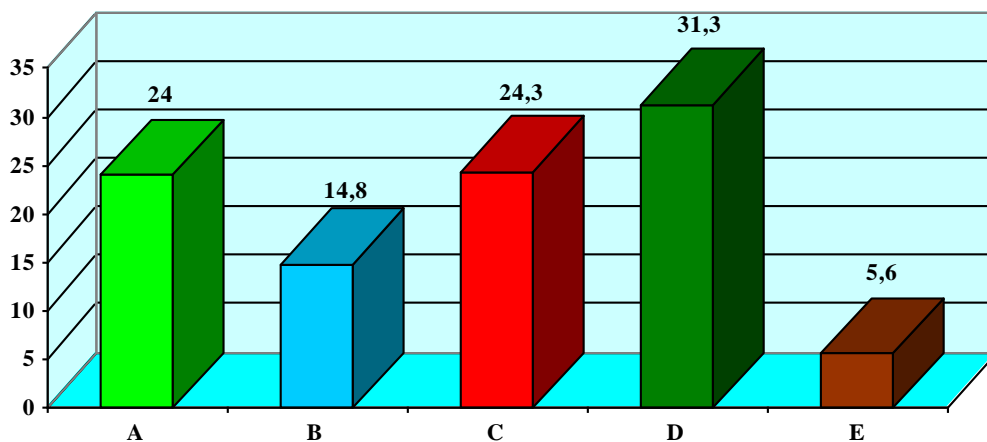
Z uwagi na obszerność materiału, powstałego przy analizie odpowiedzi zawartych w ankietach, przedstawione wyniki ograniczają się do ścisłej weryfikacji hipotez wysuniętych w tym artykule.

#### a. Uczeń w centrum zainteresowania szkoły katolickiej

Z przeprowadzonych badań wynika, że szkoła katolicka w dostateczny sposób dba o prawo każdego młodego człowieka do wychowania bez względu na jego pochodzenie, czy też wyznanie. Badane placówki oświatowe zabiegają również o to, by uczniowie mogli zachować własną tożsamość kulturową<sup>17</sup>. Szkoła sprzyja temu, aby uczniowie mogli stawać się dojrzałymi protagonistami. Ten aspekt jest szczególnie widoczny nie tyle w aplikowaniu nowych metod pracy z wychowankiem, ile w relacjach bezpośrednich nauczyciel – uczeń. Protagonizm ów jest również pojmowany przez nauczycieli jako głębsze poznanie samych siebie, własnych przyzwyczajęń, zdolności, wad (52,6%).

#### b. Wspólnota wychowawcza w szkole katolickiej

Generalnie, jeśli chodzi o przyjętą hipotezę, że szkoła katolicka potrafi umiejętnie nawiązywać współpracę z rodzicami, można powiedzieć, że została ona zweryfikowana w sposób jednoznaczny. Dając wiarę wypowiedziom nauczycieli,

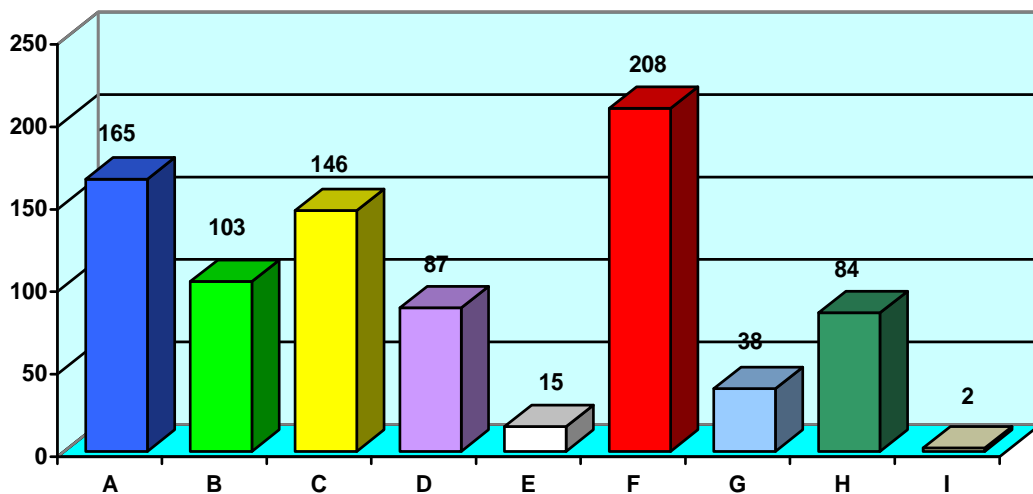


Grafik 1. Kontakty nauczycieli z rodzicami uczniów spoza Wspólnoty Europejskiej

A – brak odpowiedzi; B – nigdy; C – rzadko; D – od czasu do czasu; E – często  
Wartości wyrażone w %

<sup>17</sup> Średnia 1,62 (skala od 1 do 4), pomiędzy wyrażam zgodę a wyrażam zgodę z pewną rezerwą.

wnioskujemy, że potrafią oni zaangażować dosyć pokaźną liczbę rodziców przybyłych z zagranicy w spotkania, które mają nieformalny, ale w wielu przypadkach częsty charakter<sup>18</sup> (por. graf. 1). Fenomen ten brzmi obiecująco, niepokoi natomiast fakt, iż wyżej wspomniane kontakty nauczycieli nie są uważane za priorytetowe w procesie wspólnego wychowania<sup>19</sup> (por. graf. 2). Z drugiej jednak strony, trzeba przyznać, że nauczyciele wyrażają gotowość budowy wspólnoty wychowawczej, o czym świadczy fakt, że popierają ideę zaangażowania nauczycieli imigrantów w charakterze mediatorów interkulturowych w szkole katolickiej.



Grafik 2. Obowiązki nauczyciela pracującego w szkole wielokulturowej  
Możliwość trzech odpowiedzi.  $N = 304$ . Wartości absolutne

**A** – udział w kursach doszkalających, **B** – dokonywanie odpowiedzialnych decyzji, **C** – kładzenie nacisku na aspekt interkulturowy w programie nauczania, **D** – współpraca w przygotowaniu tematów transwersalnych, **E** – wykonywanie poleceń dyrekcji, **F** – sprzyjanie rozwojowi protagonizmu uczniów, **G** – współpraca z psychologiem lub opiekunem społecznym, **H** – utrzymywanie kontaktów z rodzicami imigrantami, **I** – brak odpowiedzi

### c. Formowanie do dialogu i akceptacji *innego* człowieka

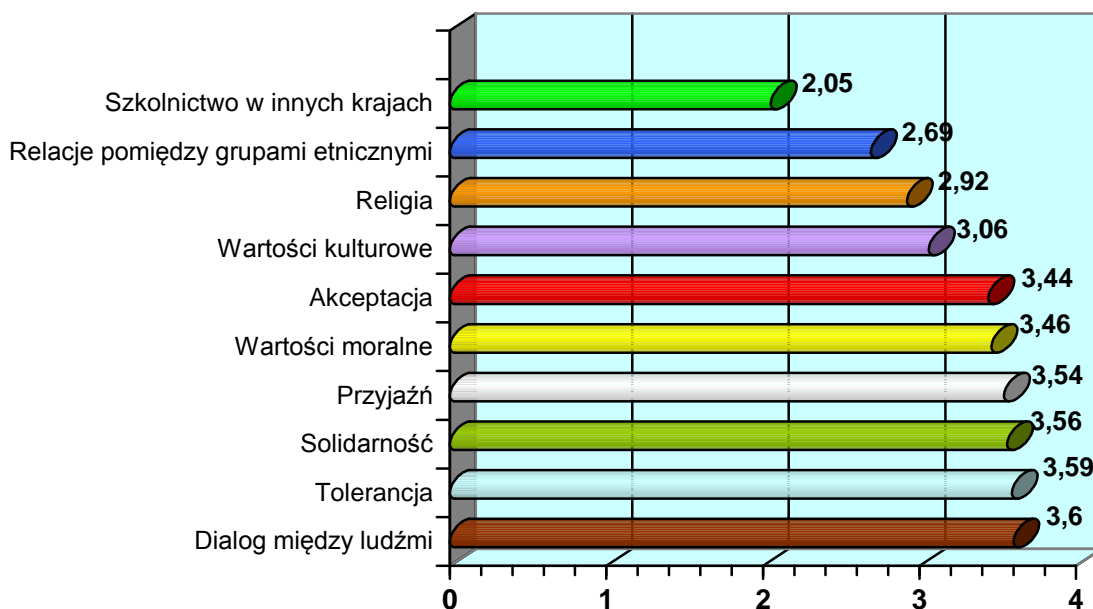
Można powiedzieć z całą pewnością, że w kwestii wychowania do wielokulturowości, hipoteza, iż szkoła katolicka potrafi rozwijać pozytywne nastawienie do uczniów pochodzących z różnych części świata, by przygotować wszystkich wychowanków do umiejętnego współżycia z przedstawicielami odmiennych kultur, sprawdziła się.

<sup>18</sup> Ponad 30% nauczycieli spotyka się od czasu do czasu z rodzicami, a 5,6% deklaruje, że owe spotkania odbywają się z dużą częstotliwością.

<sup>19</sup> Tylko 84 na 304 badanych uważa, że zadaniem nauczyciela pracującego w środowisku wielokulturowym jest utrzymywać dobre kontakty z rodzicami przybyłymi spoza EU (Wspólnota Europejska).

Panuje powszechne przekonanie wśród badanych, że obecność dzieci pochodzących z imigracji stanowi dla wszystkich uczących się doskonałą okazję do wspólnego ubogacania się różnymi wartościami<sup>20</sup>. Ponadto około 35% wyraża opinię o konieczności wychowania wielokulturowego w szkole, w celu zachowania tożsamości tych dzieci, które przynależą do innych kultur, a które stanowią mniejszość w danym środowisku.

Równie sugestywne są wyniki badań odnośnie do problemów, jakie nauczyciele poruszają na lekcjach, mówiąc o wychowaniu wielokulturowym. Z uzyskanych danych jasno wynika, że są oni gotowi omawiać w szkole wśród uczniów zagadnienia ściśle powiązane z aspektem otwartości i akceptacji drugiego<sup>21</sup>. W szczególności chodzi o dialog między osobami, przyjęcie drugiego, respektowanie wartości niesionych przez inne osoby (por. graf. 3).



Grafik 3. Zagadnienia poruszane w klasie przez nauczycieli zajmujących się wychowaniem wielokulturowym

Skala: 1 = nigdy, 2 = rzadko, 3 = dosyć często, 4 = często

<sup>20</sup> Nauczyciele w przedziale wieku 25–40 lat stanowią 94,8%; 41–55 – 92,2%; powyżej 55 roku życia – 93,2%. Na uwagę zasługuje fakt, iż nie ma wielkiej rozbieżności wśród badanych odnośnie do pozytywnych stron kontaktu z innymi kulturami, nawet jeśli różnica wieku nauczycieli sięga kilkudziesięciu lat.

<sup>21</sup> Warto zauważyć, że religia nie należy do argumentów zbyt często poruszanych przez nauczycieli w szkole (średnia 2,92 w skali od 1 do 4).

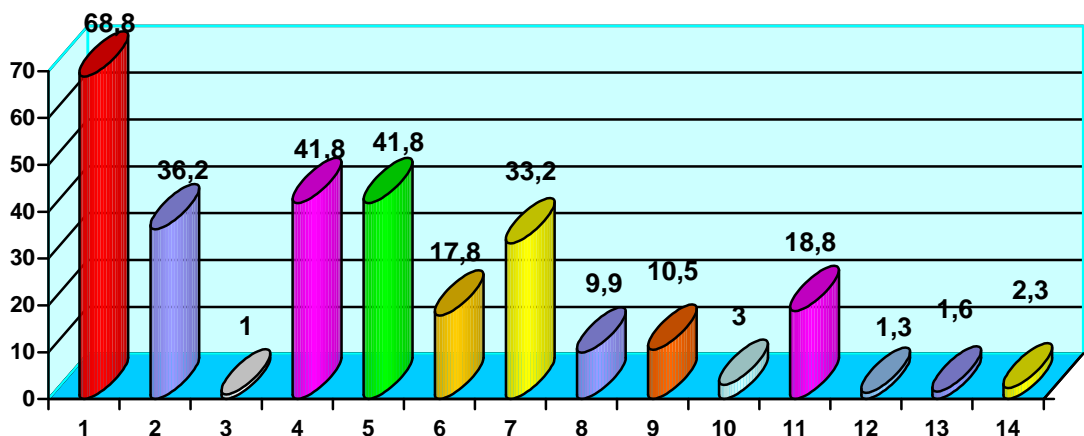
#### d. Szkoła katolicka wychowująca do poczucia solidarności z innymi ludźmi

Z otrzymanych rezultatów wynika, że 31% respondentów ma pozytywne nastawienie do procesu migracyjnego we Włoszech<sup>22</sup>. Ów proces postrzegany jest jako składnik ubogacający rodzimą kulturę. Aspekty solidarności z innymi ludźmi widoczne są w wypowiedziach nauczycieli, którzy deklarują swą otwartość na imigrantów, gotowość do pracy dla dobra uczniów obcokrajowców. Solidarność, dialog z innymi ludźmi i tolerancja to główne argumenty poruszane w wychowaniu wielokulturowym w szkole<sup>23</sup>.

#### e. Wymiar religijny w szkole wielokulturowej

Obiecujący jest fakt, iż w działaniach szkoły na poziomie programacji curriculum, brane są pod uwagę te aspekty, które stanowią cechy charakterystyczne dla kultury *przywiezionej* przez obcokrajowców<sup>24</sup>.

Jeśli chodzi o włączenie do programu wychowania zagadnień związanych z religią, łatwo zauważyć, że wymiar ten jest obecny w różnych momentach z życia szkoły (np. religia, jaką wyznają obcokrajowcy, brana jest pod uwagę w tworzeniu curriculum). Ponad 45% respondentów wychowanie do wielokulturowości



Grafik 4. Problemy priorytetowe, które należy poruszyć w wychowaniu wielokulturowym  
Wartości wyrażone w %. *Możliwość udzielenia więcej niż jednej odpowiedzi*

1 – relacje interpersonalne; 2 – religia; 3 – administracja; 4 – język; 5 – problemy socjalne;  
6 – problemy moralne; 7 – wychowanie; 8 – problemy kognitywne; 9 – dydaktyka; 10 – dyscyplina;  
11 – kultura; 12 – organizacja; 13 – higiena; 14 – brak odpowiedzi

<sup>22</sup> Ponad 50% badanych uważa, że zjawisko imigracji jest fenomenem, który jest trudny do uniknięcia.

<sup>23</sup> Zob. grafik 3.

<sup>24</sup> Za uwzględnieniem tego aspektu w curriculum opowiada się 60,2% respondentów.



rozumie jako okazję do organizowania świąt ściśle związanych z obchodami religijnymi występującymi w poszczególnych większych religiach.

Ciekawe refleksje można by snuć na podstawie otrzymanej odpowiedzi na pytanie odnośnie do problematyki, którą w pierwszym rzędzie należałoby poruszyć, zajmując się wychowaniem wielokulturowym (por. graf. 4). Jak wynika z grafiku, problemy natury religijnej zajmują dość wysoką pozycję w preferencjach respondentów<sup>25</sup>.

#### f. Postawa nauczyciela w szkole wielokulturowej

Osiągnięte wyniki badań w pewien sposób sygnalizują, jaki jest stosunek nauczycieli do programu wychowawczego szkoły i jakimi umiejętnościami zawodowymi mają się legitymować, gdy pracują w atmosferze wielokulturowości i tolerancji.

Ponad połowa respondentów uważa, że w obecnej sytuacji prowadzenie w szkole wychowania do wielokulturowości jest czymś koniecznym<sup>26</sup>. Przyznają jednak, że brakuje im w tym względzie fachowego przygotowania. Wychowanie do wielokulturowości postrzegane jest przez nauczycieli jako proces, który ma przygotować uczniów do tego, by byli w stanie zaakceptować kulturę i zwyczaje niesione przez ich kolegów obcokrajowców. Niektórzy badani są zdania, że tego typu wychowanie ma na celu redukcję uprzedzeń na tle rasowym, czy też instytucjonalnym względem *przyjezdnych*<sup>27</sup>.

Z danych statystycznych wynika również, że nauczyciele są zainteresowani i dyspozycyjni, jeśli chodzi o akceptowanie zmian koniecznych do wdrażania wychowania w atmosferze wielu kultur<sup>28</sup>. Pokutuje natomiast wśród nich stara mentalność, która zakłada, że społeczeństwo jest monokulturowe i nie wymaga większej reorganizacji. Da się zatem zauważyć pewną trudność przejścia z myślenia typowego dla społeczeństwa monokulturowego do myślenia opartego na zasadach interkultury<sup>29</sup>. Istnieje więc pewna grupa badanych, która z jednej strony docenia obecność obcokrajowców w klasie, a z drugiej jednak strony nie może zdobyć się na myślenie typowe dla środowisk wielokulturowych.

---

<sup>25</sup> Dokładnie 110 na 304 nauczycieli uważa religię za ważny czynnik wychowania wielokulturowego.

<sup>26</sup> *Notabene*: to nauczyciele starsi (pow. 55 roku życia), czują większą potrzebę wdrażania wychowania do wielokulturowości niż nauczyciele młodszy (między 25 a 40 rokiem życia). Procentowo sytuacja przedstawia się następująco: wiek 25–40 – 55,2%; 41–55 – 51,9%; powyżej 55 roku życia – 61,4%.

<sup>27</sup> 52,6%.

<sup>28</sup> 65,5% badanych uważa, że dla wszystkich nauczycieli istnieje konieczność doksztalcania się, jeżeli chodzi o wymagania stawiane przez szkołę wielokulturową.

<sup>29</sup> Poruszając kwestię nauczycieli, dość często mówi się o konieczności wykształcenia w sobie *open mind* (otwartość umysłu), zdolnego do akceptacji i tolerancji względem drugiego człowieka.

## UWAGI KOŃCOWE

Rozważania na temat obecności wymiaru religijnego w szkole katolickiej wielokulturowej traktować należy jako próbę zmierzającą do poszukiwania optymalnych rozwiązań teoretycznych na rzecz młodych ludzi, którzy pragną kształcić się w duchu katolickim u boku kolegów i koleżanek reprezentujących odmienne religie.

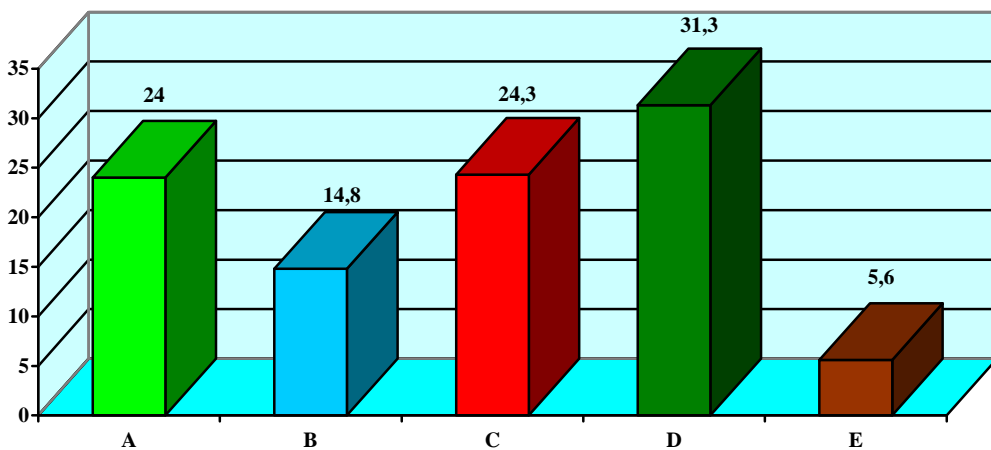
Wyniki otrzymane za pomocą badań ankietowych wydają się wystarczające do wysnucia wstępnych konkluzji na temat wagi, jaką przywiązują nauczyciele do czynnika religijnego w wychowaniu wielokulturowym w szkole katolickiej. Z uwagi na fakt, iż była to pierwsza praca badawcza tego typu w środowisku katolickim, otwarcie trzeba przyznać, że do powzięcia daleko idących wniosków zabrakło parametrów porównawczych, które posłużyłyby jako punkt odniesienia podczas analizy danych. Niemniej wyżej przytoczone badania akcentują złożoność problemów związanych z wychowaniem wielokulturowym w środowisku szkolnym i dają pewne wskazówki co do dalszych poszukiwań naukowych.

**Nota o Autorze:** ks. dr **BOGDAN STAŃKOWSKI** – absolwent Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie, wykładowca w WSD TS w Krakowie, nauczyciel w Salezjańskim Liceum Ogólnokształcącym w Czarnym Dunajcu. Zainteresowania: pedagogika szkolna.

Słowa kluczowe: katecheza, Włochy, młodzież gimnazjalna, nauczanie religii.

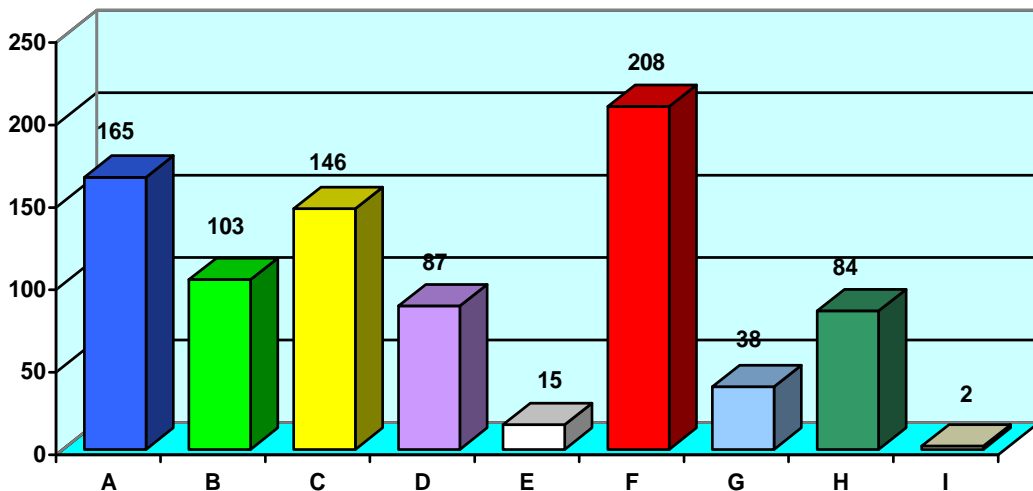
Grafik 1. Umieszczenie w tekście: na koniec podpunktu b) wspólnota wychowawcza w szkole katolickiej.

Grafik 1. Kontakty nauczycieli z rodzicami uczniów spoza Wspólnoty Europejskiej.  
*A – brak odpowiedzi; B – nigdy; C – rzadko; D – od czasu do czasu; E – często. Wartości wyrażone w %.*



**Grafik 2.** Umieszczenie w tekście: na koniec podpunktu b) wspólnota wychowawcza w szkole katolickiej. Tuż za Graf. 1.

Graf. 2. Obowiązki nauczyciela pracującego w szkole wielokulturowej. *Możliwość trzech odpowiedzi. N=304. Wartości absolutne.*



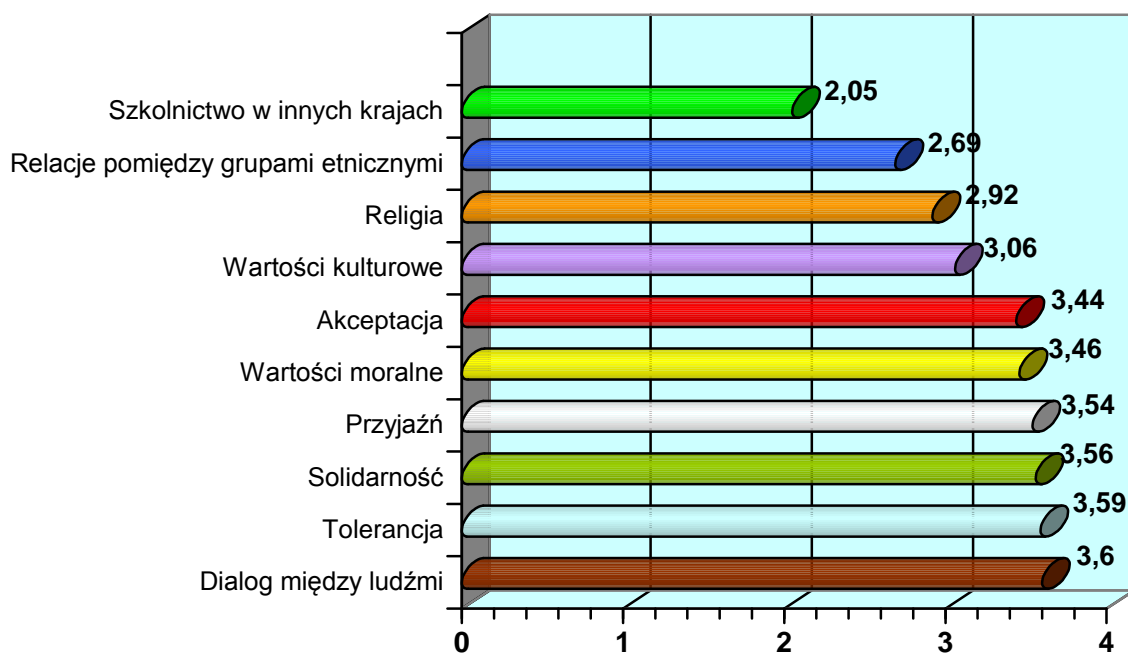
Graf. 2. Obowiązki nauczyciela pracującego w szkole wielokulturowej. *Możliwość trzech odpowiedzi. N=304. Wartości absolutne.*

**Legenda:**

- A** – Udział w kursach doształcających
- B** – Dokonywanie odpowiedzialnych decyzji
- C** – Kładzenie nacisku na aspekt interkulturowy w programie nauczania
- D** – Współpraca w przygotowaniu tematów transwersalnych
- E** – Wykonywanie poleceń dyrekcji
- F** – Sprzyjanie rozwojowi protagonizmu uczniów
- G** – Współpraca z psychologiem lub opiekunem społecznym
- H** – Utrzymywanie kontaktów z rodzicami imigrantami
- I** – Brak odpowiedzi

**Grafik 3.** Umieszczenie w tekście: na koniec podpunktu c) formowanie do dialogu i akceptacji „innego” człowieka.

**Graf. 3. Zagadnienia poruszane w klasie przez nauczycieli zajmujących się wychowaniem wielokulturowym. Skala: 1=niegdy, 2= rzadko, 3 = dosyć często, 4= często.**

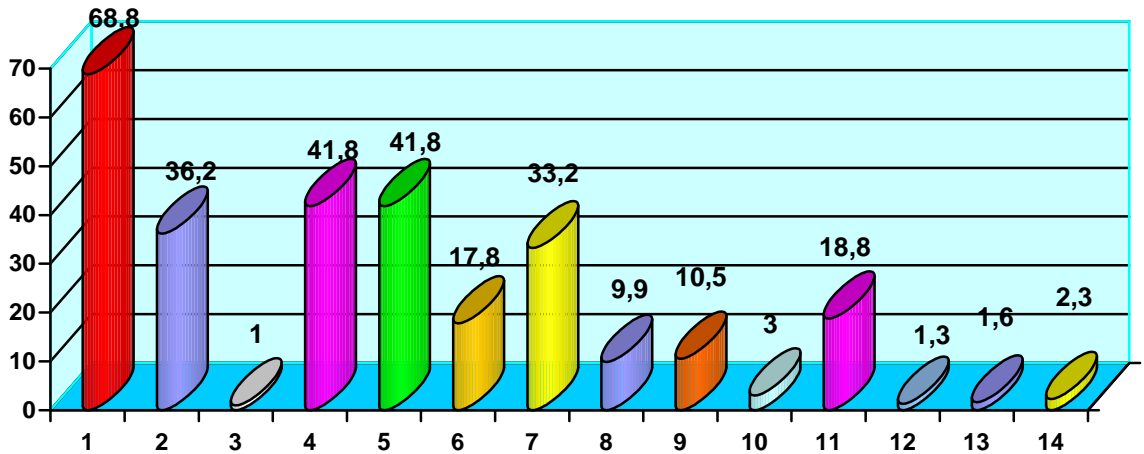


**Grafik 4.** Umieszczenie w tekście: na koniec podpunktu e) wymiar religijny w szkole wielokulturowej.

**Grafik 4. Problemy priorytetowe, które należy poruszyć w wychowaniu wielokulturowym**

*Wartości wyrażone w %. Możliwość udzielenia więcej niż jednej odpowiedzi*

1 – relacje interpersonalne; 2 – religia; 3 – administracja; 4 – język; 5 – problemy socjalne; 6 – problemy moralne; 7 – wychowanie; 8 – problemy kognitywne; 9 – dydaktyka; 10 – dyscyplina; 11 – kultura; 12 – organizacja; 13 – higiena; 14 – brak odpowiedzi



PAWEŁ WESOŁOWSKI

## GENEZA I ISTOTA POSTACI ANTYCHRYSTA WE WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ LITERATURZE ŁACIŃSKIEJ

### WPROWADZENIE

Postać Antychrysta jest głęboko zakorzeniona w świadomości chrześcijańskiej. Ostateczny Prześladowca, mający objawić się przy końcu czasów, pobudzał wyobraźnię wielu autorów na przestrzeni wieków, a jego legenda jest żywa po dziś dzień. Kim jednakże jest Antychryst? Bez wątpienia jest to jedna z najbardziej tajemniczych postaci świata chrześcijańskiego. Pojmowanie Antychrysta zmieniało się z biegiem czasu, zależnie od sytuacji politycznej, czy też nastrojów społecznych. Postaram się przedstawić genezę postaci Antychrysta na podstawie wybranych fragmentów wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa łacińskiego. Pokróctce przyjrzymy się też poglądom poszczególnych Ojców Kościoła na istotę i naturę Antychrysta oraz tendencjom w postrzeganiu tej postaci występującym w zachodnim chrześcijaństwie.

### POCHODZENIE ANTYCHRYSTA

Rozważania na temat pochodzenia Antychrysta, należałoby zacząć od zrozumienia i wyjaśnienia samego pojęcia *antichristus*. Termin ten występuje wyłącznie w literaturze nowotestamentalnej oraz pobiblijnej. W klasycznej literaturze greckiej, a zwłaszcza u Homera, przedrostek *anti-* nie oznaczał przeciwieństwa, a raczej wskazywał na podobieństwo<sup>1</sup>. Zmieniło się to z biegiem czasu

---

<sup>1</sup> Np. określenie *antitheos* oznaczało raczej „podobny bogom” niż „przeciwstawny bogom”. Por. K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii*, Kraków 2002, s. 123.

i już u Filona, przedrostek *ἀντι* oznacza „przeciw”. W Nowym Testamencie słowo *Antychryst* jest terminem o zdecydowanie negatywnym charakterze. Można je rozumieć jako „Przeciwnika Chrystusa”, ale też jako „Fałszywego Chrystusa”. Różne rozumienie terminu *Antychryst* doprowadziło do wielu spekulacji na temat pochodzenia i natury Antychrysta w późniejszej literaturze patrystycznej.

Święty Augustyn tak tłumaczył pojęcie Antychrysta w jednej ze swoich homilii: „Antychryst znaczy przeciwnik Chrystusa. Nie tak, jak niektórzy rozumieją, że dlatego jest nazwany antychrystem, bo ma przyjść przed Chrystusem, czyli Chrystus przyjdzie po nim. Nie tak jest napisane. Antychryst znaczy przeciwnik Chrystusa”<sup>2</sup>.

W literaturze wczesnochrześcijańskiej łacińskiej istniały trzy główne koncepcje dotyczące pochodzenia Antychrysta:

- 1) Antychryst jako człowiek lub człowiek, przez którego działa diabeł (Antychryst-człowiek);
- 2) Antychryst jako diabeł lub dziecko diabła (Antychryst-szatan);
- 3) Antychryst jako zbiorowość.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że Listy św. Jana mówią o Antychryście jako jednostce<sup>3</sup>, ale także o antychrystach<sup>4</sup>, którzy już teraz działają w świecie. Ten podział na Antychrysta i antychrystów, jednostkę i zbiorowość, miał też wpływ na późniejsze postrzeganie kwestii Antychrysta. Często pojęcie *Antychryst* oznaczało istotę o zdecydowanie demonicznym charakterze, w przeciwieństwie do *antychrystów*, którzy byli zwykłymi ludźmi.

#### ANTYCHRYST – CZŁOWIEK

Pochodzenie ludzkie, a więc takie, gdzie Antychryst jest postrzegany jako człowiek, miało wielu zwolenników w rozwijającym się chrześcijaństwie. Sama kwestia ludzkiego pochodzenia „przeciwnika Boga” była znana już od wieków. Już w judaizmie istnieje wiele przykładów mogących nasuwać pewne skojarzenie z późniejszą postacią Antychrysta. W Księdze Ezechiela rozdz. 38–39 pojawia się postać króla Goga, który symbolizuje władcę napadającego na królestwo Mesjasza pod koniec czasów. Także określenie „mały róg” z Księgi Daniela dotyczy postaci historycznej, czyli Antiocha IV Epifanesa.

Antioch zyskał sobie złą sławę w historii żydowskiej. W 169 r. p.n.e. zdobył Jerozolimę i złupił Świątynię<sup>5</sup>. W 167 r. Antioch całkowicie zabronił żydowskich

<sup>2</sup> Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, 6, w: *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 15, 1, Warszawa 1976.

<sup>3</sup> 1 J 4, 3.

<sup>4</sup> 2 J 7.

<sup>5</sup> 1 Mch 1, 20–28; 2 Mch 5, 11–27.



praktyk religijnych<sup>6</sup>, a także sprofanował Świątynię, wznosząc w niej ołtarz poświęcony czci Zeusa: W dniu piętnastym miesiąca Kislew sto czterdziestego piątego roku [8 grudnia, 167 r. p.n.e.] na ołtarzu całopalenia wybudowano ohydę spustoszenia<sup>7</sup>.

Pojęcie *ohyda spustoszenia* pojawia się także w Ewangelii Marka:

„Gdy tedy ujrzycie ohydę spustoszenia, stojącą tam, gdzie stać nie powinna”<sup>8</sup>.

Choć określenie *ohyda spustoszenia* odnosiło się do postaci Antiocha IV Epifanesa, stało się jednak jednym z najpotężniejszych symboli Antychrysta. Hieronim w ten sposób pisze o Antychryście w Komentarzu do Ewangelii Mateusza: „Nazwany on został ohydą, ponieważ przyjdzie jako przeciwnik Boga i przywłaszczy sobie cześć Bogu należną. Nazwany jest on zaś ohydą spustoszenia, ponieważ spustoszy ziemię przez zbrodnicze wojny i rzezie. Z tego powodu zostanie przyjęty przez Żydów i stanie na miejscu świętym, aby tam, gdzie święci wznosili modły do Boga, został przyjęty przez niewierzących i odbierał cześć boską”<sup>9</sup>.

Choć wielu uważa, że nie można łączyć Antychrysta z określeniem *ohyda spustoszenia*<sup>10</sup>, należy jednak uważać Antiocha IV Epifanesa za jeden z pierwowzorów Antychrysta w późniejszym chrześcijaństwie. Antioch został bowiem przedstawiony jak tyran końca czasów, największy wróg ludu bożego kryjący się pod postacią człowieka. Postać władcy – Antychrysta była bardzo popularna w rozwijającym się chrześcijaństwie. Zazwyczaj łączono przepowiednię dotyczącą nadejścia Antychrysta z aktualną sytuacją polityczną. Dlatego też każdy władca, który prześladował chrześcijan, był często określany mianem antychrysta. Władcą historycznym, z którym najczęściej utożsamiano Antychrysta, był cesarz Neron, panujący w latach 54–68 n.e.

Imię Nerona stało się synonimem okrutnego tyrana, a w niektórych językach nawet Antychrysta. W języku ormiańskim słowo *nehr*, którym określano Antychrysta, wygląda na transliterację greckiego *Neron*<sup>11</sup>. Z perspektywy chrześcijańskiej Neron dlatego przyczynił się do rozwoju legendy Antychrysta, że uznano go za pierwszego cesarza, który prześladował chrześcijan. Bardzo ważnym aspektem historii tego rzymskiego władcy jest jeszcze jeden element – wierzono, że Neron zmartwychwstanie.

Okoliczności samobójczej śmierci Nerona w 68 r. n.e. były na tyle tajemnicze, że dały początek licznym spekulacjom. Wkrótce po jego śmierci pojawiła się plotka, że Neron wcale nie umarł, a jedynie zbiegł do Partów, żeby tam zebrać

<sup>6</sup> 1 Mch 1, 41–64; 2 Mch 6, 1–17.

<sup>7</sup> 1 Mch 1, 54.

<sup>8</sup> Mk 13, 14. O *ohydzie spustoszenia* lub *zgubnej nieprawości* wspomina też Mt 24, 15; 1 Mch 6, 7 i Dn 9, 27 i 11, 31; por. także Dn 8, 11.

<sup>9</sup> Hieronim, *Commentarii in euangelium Mathaei*, 25.3, ed. D. Hurst, M. Adriaen, Corpus Christianorum. Series Latina, t. 77.

<sup>10</sup> Por. K. Kościelniak, dz.cyt., s. 124.

<sup>11</sup> Por. B. Mc Ginn, *Antychryst*, Da Capo 1998, s. 71.

wojska, rozgromić wrogów i odzyskać Rzym. Legenda o zmartwychwstaniu Nerona była ważna, gdyż przeciwstawiała Nerona – Antychrysta – Mesjaszowi. Zmartwychwstanie Nerona miało więc na celu ośmieszenie zmartwychwstania Chrystusa. Uważano bowiem, że Antychryst będzie wypaczonym naśladownictwem Zbawiciela.

Święty Augustyn, komentując Drugi List św. Pawła do Tesaloniczan, pisze:

„Iż przez to, co powiedział: Albowiem już się sprawuje tajemnica nieprawości, chciał, by rozumiano Nerona, którego czyny już były podobne do antychrystusowych. Stąd niektórzy przypuszczają, że to Neron zmartwychwstanie i będzie Antychrystem”<sup>12</sup>.

O Neronie – Antychryście pisze także Kommodian. W jego *Instructionum libri II* pojawia się krótka wzmianka o Antychryście przedstawionego jako „Neron z piekła rodem”<sup>13</sup>.

Na temat Nerona – Antychrysta wypowiada się również Quodvultdeus: „Co się zaś tyczy ósmego króla, którego nazywa Antychrystem, niektórzy chcą widzieć w nim Nerona, jakby on sam był tą Bestią, która była i nie ma jej i przyjdzie znowu”<sup>14</sup>.

Występująca w Apokalipsie św. Jana „głowa śmiertelnie zraniona”<sup>15</sup> utożsamiana jest także z cesarzem Neronem. Również tajemnicza liczba Bestii – 666<sup>16</sup> była uważana za liczbę Nerona i była łączona z tym rzymskim cesarzem. Już od II wieku wysuwano najrozmaitsze interpretacje tej liczby. Badacze apokaliptyki nie są pewni, czy uznać tę liczbę za przykład ogólnego symbolizmu numerycznego. Liczba Bestii 666 oznaczałaby wtedy absolutną niedoskonałość, w przeciwieństwie do liczby 888<sup>17</sup> oznaczającej skończoną doskonałość. Liczbę 666 można tłumaczyć też za pomocą gematrii, szczególnego symbolizmu liczbowego popularnego w starożytności, obliczającego imiona wedle liczb, którymi oznaczone były poszczególne litery. W takim wypadku stosowano gematrię opartą na literach hebrajskich lub greckich. Najprostsze i najbardziej prawdopodobne rozwiązanie głosi, że 666 to gematria z hebrajskiego *nrwn qsr*, co znaczy „Neron Cesarz”<sup>18</sup>. Kwestia liczby Bestii 666 była często podważana. Wielu dopatrywało się w rękopiśmie greckim nie liczby 666, lecz liczby 616. Wczesne łacińskie przekłady Biblii (jeszcze przed tłumaczeniem Wulgaty) podawały liczbę Bestii właśnie jako 616.

<sup>12</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, XX, 19, tłum. W. Kubicki, Antyk, 2002.

<sup>13</sup> Kommodian, *Instructionum libri II*, 1, 41, ed. J. Martin, Corpus Christianorum. Series Latina, t. 128.

<sup>14</sup> Ap 17, 8.

<sup>15</sup> Ap 13, 3.

<sup>16</sup> Ap 13, 18.

<sup>17</sup> Wyrocznie Sybilińskie 1, 324–330 (chrześcijańska interpolacja z ok. 150 r. n.e.) wskazują, że imię Jezus (*Iesous*) równa się liczbie 888. Również Ireneusz w *Przeciw herezjom* pisze, że zwolennicy Marcjona podobnie obliczali liczbę Jezusa.

<sup>18</sup> B. Mc Ginn, dz.cyt., s. 80.

Cezary z Arles tak tłumaczył liczbę 616:

„Sześćset szesnaście zapisane greckimi literami tworzy ϞϞϞϞ<sup>19</sup>. Gdy popatrzy się na to jako na monogram, to literki te tworzą znak, imię i liczbę. Należy to rozumieć jako znak Chrystusa. Wskazuje na Jego podobieństwo, które w prawdzie czci Kościoł. Podobne tworzy odraza heretyków, którzy choć prześladują Chrystusa, jednak zdają się szczyć znakiem Jego krzyża. Dlatego to, jak już zostało powiedziane, liczba Bestii jest jednocześnie liczbą człowieka”<sup>20</sup>.

Otrzymanie więc znamienia z liczbą imienia Bestii na czoło lub na rękę, oznaczało przyjęcie chrztu lub komunii z rąk fałszywego Jezusa, czyli Antychrysta.

Jak widzimy Antychryst w czysto ludzkim wymiarze ma dwie podstawowe cechy. Przede wszystkim jest osobą realnie żyjącą (lub też postacią historyczną), sprawującą władzę. Ponadto jest to osoba z nadnaturalnymi zdolnościami, jakimi w przypadku Nerona miała być np. możliwość zmartwychwstania. Oczywiście siły nadnaturalne wypływały z mocy Szatana, który przez daną osobę działał. Święty Augustyn ujmuje to w ten sposób: „[...] Szatan wtedy rozwiązany będzie i działać będzie przez owego Antychrysta w całej swej mocy, w nadzwyczajny sposób, ale kłamliwie”<sup>21</sup>.

Święty Augustyn uznawał więc Antychrysta za człowieka, przez którego będzie działał diabeł, jednak nie utożsamiał go z żadną konkretną osobą.

Oczywiście pojęcie Antychrysta – Człowieka nie dotyczy tylko osób o nadnaturalnych zdolnościach. Jak już wspomniałem wcześniej, często bywało, że epitetem „Antychryst” określano władców, którzy albo prześladowali religię chrześcijańską, albo byli heretykami. Hilary z Poitiers w swojej *Księdze przeciwko cesarzowi Konstancjuszowi*, tak pisze o Konstancjuszu, zwolenniku herezji ariańskiej: „Teraz natomiast musimy walczyć z prześladowcą podstępny, wrogiem schlebiającym, antychrystem – Konstancjuszem. On nie chłoszcze pleców, lecz schlebia brzuchowi, nie skazuje na banicję, aby dać życie [wieczne], lecz obsypuje bogactwem wiodąc do śmierci; nie otwiera nam przez więzienie drogi ku wolności, lecz czcząc nas w pałacu popycha nas ku niewoli, nie obja boków, lecz zabiera serce; nie odcina głowy mieczem, lecz duszę zabija złotem; nie grozi publicznym spalaniem na stosie, lecz potajemnie rozpala ogień piekielny. Nie staje do walki, aby nie ponieść klęski, lecz schlebia, aby panować. Wyznaje Chrystusa, aby się Go zaprzec; zabiega o jedność, ale nie chce dopuścić, by nastął pokój; uciska heretyków, ale pragnie wygubić chrześcijan; szanuje duchownych, lecz tępi biskupów; wznosi kościoły, lecz burzy wiarę; ma ciągle w słowach i na

<sup>19</sup> Wg greckiego sposobu zapisywania cyfr: χ = 6, ι = 10, Ϛ = 6.

<sup>20</sup> Cezary z Arles, *Objaśnienie Apokalipsy św. Jana*, 11, tłum. A. Żurek, Biblioteka Ojców Kościoła, t. 17, Kraków 2002, s. 126–130.

<sup>21</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, XX, 19.

wargach imię Twoje, lecz czyni wszystko, aby nie wierzono, że Ty jesteś tak jak Ojciec Bogiem [...]”<sup>22</sup>.

Jak widzimy, każdy heretyk mógł zostać nazwany Antychrystem. Łączenie pojęcia *Antychryst* z heretykami jest bardzo często spotykane u Ojców Kościoła.

Święty Cyprian w jednym ze swoich listów pisze: „Z tego widać, że przeciwnikami Pana i antychrystami są wszyscy, o których jest pewne, że odpadli od miłości i jedności Kościoła katolickiego”<sup>23</sup>.

Jednym z łacińskich Ojców Kościoła, który najczęściej łączył antychrystów z heretykami był Tertulian. W swoim dziele *Przeciw Marcjonowi* otwarcie nazywa heretyka Marcjona Antychrystem<sup>24</sup>. W dziele *Preskrypcja przeciw heretykom* Tertulian pisze: „Kim są ci obecni i przyszli antychryści, jeśli nie wrogowie Chrystusa? Tym wszystkim stały się herezje, a przez swe przewrotne nauki nie mniej groźne dla Kościoła niż sam antychryst przez swe prześladowania, z tą jednak różnicą, że prześladowania rodzą również męczenników, herezje zaś wyłącznie apostatów”<sup>25</sup>.

Tertulian w dziele *Adversus Praxeam* tak charakteryzuje heretyków – antychrystów: „Antychrystami są ci, którzy odrzucają Ojca i Syna. Ponieważ odrzucają Ojca, kiedy mówią, że jest taki sam jak Syn i odrzucają Syna, ponieważ sądzą, że jest taki sam jak Ojciec, przez przypisanie im rzeczy, które nie są ich i odbierając im rzeczy, które im się przynależą”<sup>26</sup>.

Tertulian odróżniał jednak antychrystów od Antychrysta. W *Przeciw Marcjonowi* czytamy: „A któż jest tym człowiekiem grzechu, synem zatracenia, który ma się objawić zanim Pan przyjdzie i będzie się wynosił ponad wszystko co się nazywa bogiem i ponad wszelką religię, zasiądzie w bożej świątyni i będzie się chwalił że jest bogiem? Według nas, to Antychryst, jak nauczają stare i nowe proroctwa, a jak mówi Jan Apostoł, antychryści już przyszli na świat, poprzednicy Antychrysta duchem, którzy przeczą przyjściu Chrystusa w Ciele i niszczą Jezusa, że nie jest w Bogu Stworzycielu”<sup>27</sup>.

Wyraźne rozróżnienie między Antychrystem a antychrystami – heretykami jest widoczne w pismach św. Augustyna. Jak już wcześniej wspominaliśmy, św. Augustyn uznawał Antychrysta za człowieka „natchnionego przez Szatana”, przez którego będzie działał diabeł i który wzniesi ostatnie prześladowanie. Uwa-

<sup>22</sup> Cyt. za: H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, s. 98.

<sup>23</sup> Cyprian, *List*, 69, w: *Listy*, tłum. W. Szoldrski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 1, Warszawa 1969.

<sup>24</sup> Por. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, 1, 22, 1; 3, 8, 2, w: *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 58, Warszawa 1994.

<sup>25</sup> Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 4, tłum. E. Stanula, w: *Wybór pism*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 5, Warszawa 1970.

<sup>26</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, 31, tłum. E. Buszewicz, *Źródła Myśli Teologicznej*, t. 4, Kraków 1997.

<sup>27</sup> Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*..., 5, 16, 4; por. 2 Tes 2, 3–4. Mówiąc o „nowych proroctwach” Tertulian ma na myśli montanizm.

żał natomiast, tak jak inni, że antychrystami są heretycy. Pisze on: „Pewne jest, że wszyscy, którzy odchodzą od Kościoła i odłączają się od jego jedności są antychrystami”<sup>28</sup>.

Święty Augustyn rozszerza nawet pojęcie antychrystów, pisząc także, że: „Ci wszyscy którzy nie kochają Boga są antychrystami”<sup>29</sup>. A w swoim traktacie *O chrzcie* dodaje: „Przeto są także wewnątrz Kościoła wrogowie Boga, których serca duch Antychrysta wziął w posiadanie”<sup>30</sup>.

Święty Augustyn rozszerzył pojęcie antychrystów, zwracając uwagę na to, że choć antychrystami są ci, którzy odrzucili Kościół katolicki (heretycy), także w obrębie Kościoła mogą znajdować się antychryści. W *Homiliach na I List św. Jana* napomina: „Stąd niech każdy zbada swe sumienie, czy nie jest antychrystem!”<sup>31</sup>.

Jest to bodajże najszersze ujęcie postaci Antychrysta w łacińskiej literaturze patrystycznej. W przeciwieństwie do innych Ojców, którzy wyróżniali Antychrysta, mającego przyjść pod koniec czasów i będącego w mniejszym lub większym stopniu powiązanego z osobą szatana, oraz antychrystów którzy są heretykami, św. Augustyn dodał jeszcze trzecią możliwość. Antychrystami mogą być również osoby wewnątrz Kościoła, które choć otwarcie nie wystąpiły z Kościoła katolickiego, działają (najczęściej w sposób skryty) przeciwko niemu.

#### ANTYCHRYST – SZATAN

Punktem wyjścia do utożsamiania Antychrysta z samym diablem był fragment Drugiego Listu św. Pawła do Tesaloniczan: „Albowiem już działa tajemnica bezbożności. Niech tylko ten, co teraz powstrzymuje, ustąpi miejsca, wówczas ukaże się Niegodziwiec, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem swoich ust”<sup>32</sup>.

Niektórzy dopatrywali się tu postaci szatana, który pod koniec czasów zostanie uwolniony, aby działać w świecie. Nie bez znaczenia jest także postać Beliala (lub Beliara), który był utożsamiany z szatanem. Imię Belial najprawdopodobniej wywodzi się od hebrajskiego słowa „podły” lub „nic nie wart”, choć można je również wyprowadzić od semickiego rdzenia *blj*, wyrażającego negację. Starotestamentalne znaczenie terminu *beliyy'al* to „zły stan”, „złośliwość”<sup>33</sup>. Dopiero w pismach apokryficznych i Nowym Testamencie Belial jawi się jako określenie szatana. W Starym Testamencie imię Belial nie było jednoznacznie utożsamiane

<sup>28</sup> Augustyn, *Homilia na I List św. Jana*, 6.

<sup>29</sup> Tamże, 7.

<sup>30</sup> Augustyn, *De baptismo*, 4, 13, ed. M. Petschenig, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 51.

<sup>31</sup> Augustyn, *Homilia na I List św. Jana*, 6.

<sup>32</sup> 2 Tes 2, 7–8.

<sup>33</sup> Por. K. Kościelniak, *dz.cyt.*, s. 99.

ze złym duchem. Imię Belial przyjęło znaczenie kogoś przewrotnego, tak że znaczenie „synowie Beliala” znaczyło „ludzie przewrotni”<sup>34</sup>. Imię Belial pojawia się tylko raz w Nowym Testamencie, w liście św. Pawła: „Nie wprzęgajcie się z niewierzącymi w jedno jarzmo. Cóż bowiem ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo cóż ma wspólnego światło z ciemnością? Albo jakaż jest wspólnota Chrystusa z Belialem?”<sup>35</sup>.

Do tego fragmentu nawiązuje św. Cyprian, gdy pisze o Antychryście w jednym ze swoich listów: „Ponieważ nie ma nic wspólnego między kłamstwem i prawdą, ciemnościami i światłem, śmiercią i nieśmiertelnością, antychrystem i Chrystusem”<sup>36</sup>.

Jak widzimy św. Cyprian zastąpił imię Beliala (szatana) imieniem Antychrysta, a więc możemy przyjąć, że utożsamiał ze sobą obie te postacie. Jeszcze wyraźniej widać to w innym liście, w którym Cyprian pisze o Antychryście: „[...] któremu Pan przez usta proroka zarzuca: Ty który mówiłeś w swym sercu: Wstąpię na niebiosa, powyżej gwiazd bożych postawię mój tron. Zasiądę na górze obrad, na krańcach północy. Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego i dodaje: ty właśnie do piekła, na samo dno otchłani wstąpisz! Którzy cię ujrzą będą się dziwić”<sup>37</sup>.

Choć fragment, który cytuje Cyprian, dotyczy króla Nabuchodonozora, był on jednak łączony także z upadkiem szatana. Być może wpływ na takie postrzeganie tego fragmentu Księgi Izajasza miały słowa Jezusa w Ewangelii św. Łukasza: „Widziałem Szatana, spadającego z nieba jak błyskawica”<sup>38</sup>.

Nie ulega wątpliwości że św. Cyprian utożsamiał Antychrysta z szatanem, choć jak wskazaliśmy wcześniej, samych antychrystów niewątpliwie utożsamiał z heretykami, a więc ludźmi.

Inne, choć podobne, spojrzenie na kwestię Antychrysta prezentuje Hieronim. W *Komentarzu do Ewangelii Mateusza* pisze on: „Dlatego przez gałąź figi rozumiemy Antychrysta, syna diabła, cząstkę grzechu, rzecznika Prawa”<sup>39</sup>.

Również tam pisze:

„Wyjaśnia się zatem tajemnica przyszłej niewiary przez to, że nad Chrystusa przekładają syna ojca [Barabasz], a mianowicie Antychrysta, człowieka grzechu i syna diabła”<sup>40</sup>.

Hieronim nazywa tu Antychrysta synem diabła. Choć nie utożsamia Antychrysta z szatanem, wskazuje, że relacje między tymi dwiema istotami mogą

<sup>34</sup> Por. A. Maggi, *Jezus i Belzebub. Szatan i demony w Ewangelii św. Marka*, Kraków 2001, s. 54; por. Pwt 13, 14; Sdz 19, 22.

<sup>35</sup> 2 Kor 6, 14–15.

<sup>36</sup> Cyprian, *List* 71.

<sup>37</sup> Cyprian, *List* 59; por. Iz 14, 12–15.

<sup>38</sup> Łk 10, 18.

<sup>39</sup> Hieronim, *Komentarz do Ewangelii Mateusza*, 26, 2.

<sup>40</sup> Tamże, 33, 2.

przypominać relacje ojca z synem (Szatan – ojciec, Antychryst – syn). Uznawanie Antychrysta za dziecko szatana nie było rzadkie w starożytności. Często uznawano Antychrysta za ziemskiego potomka diabła. Można uznać, że takie pojmowanie postaci Antychrysta miało również na celu, swego rodzaju parodię Jezusa, Syna Bożego. U Ambrozjastra czytamy: „[...] tak jak Syn Boży, który się narodził i stał człowiekiem, udowadniał swą boskość znakami i cudami, podobnie i Szatan pojawi się w ludzkiej postaci i będzie się podawał za Boga, wykorzystując cuda Kłamstwa”<sup>41</sup>.

Antychrysta za dziecko szatana najprawdopodobniej uważał także Sulpicjusz Sewer. W *Dialogach* przytacza on taką to wypowiedź Gallusa: „Nie ulega zaś wątpliwości, że Antychryst, spółdzony przez złego ducha, już się narodził i jest w wieku chłopcym, w odpowiednim zaś czasie ma przejąć władzę. Mija zaś już ósmy rok, odkąd słyszeliśmy od niego to wszystko: sami więc oceńcie, jak bliskie są te rzeczy, których przyjscia ludzie się obawiają”<sup>42</sup>.

Idea Antychrysta, jako inkarnacji Szatana lub dziecka diabła, była szeroko rozpowszechniona w starożytnym świecie chrześcijańskim. Gdy nie można mieć wątpliwości co do antychrystów, którzy byli łączeni z heretykami i apostatami, sposób patrzenia na Antychrysta był różny u poszczególnych Ojców Kościoła. Jednak różnica między postrzeganiem Antychrysta jako szatana i Antychrysta jako narzędzia szatana była niewielka.

### ANTYCHRYST JAKO ZBIOROWOŚĆ

Antychryst był także postrzegany nie jako jednostka, lecz jako zbiorowość. Tak na ten temat pisze św. Augustyn: „[...] niektórzy chcą uważać za Antychrysta nie samego tylko księcia, lecz całe niby ciało jego, to znaczy, należący do niego tłum ludzi razem ze swoim wodzem”<sup>43</sup>.

Nie ma wątpliwości że za Antychrysta jest w tym wypadku uważany fałszywy kościół, czyli kościół heretycki. Heretycy zaś są częścią owego „ciała” Antychrysta. Tertulian pisze: „Z pewnością ten jest Antychrystem, kto zaprzecza temu, że Chrystus przyszedł w ciele”<sup>44</sup>.

Pojmowanie Antychrysta jako zbiorowości ludzi odnajdujemy także u Cezarego z Arles. W swoim *Objaśnieniu Apokalipsy św. Jana* uznaje on Bestię (Anty-

<sup>41</sup> Ambrozjaster, *Komentarz do 2 Listu do Tesaloniczan*, PL 17, kol. 482; tłum. za Mc Ginn, dz.cyt., s. 99.

<sup>42</sup> Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*, 14.4, w: *Pisma o św. Marcinie z Tours: Żywot, Listy, Dialogi*, tłum. P. Nowak, Kraków 1995.

<sup>43</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, XX, 19.

<sup>44</sup> Tertulian, *De carne Christi*, 24, tłum. własne, ed. E. Kroymann, Corpus Christianorum. Series Latina, t. 2.

chrysta) za całe narody, przez które działa moc diabła. Cezary pisze: „Bestia wychodząca z morza to także ludzie bezbożni, stanowiący ciało diabła”<sup>45</sup>.

Dalej zaś charakteryzuje ową Bestię: „»Bestia« przypominała lamparta ze względu na różnorodność »wchodzących weń« narodów; niedźwiedzia z powodu cechującej ją chytrości i »zdolności do« szaleństwa; lwa ze względu na siłę ciała i pychę języka. Ponieważ w czasach antychrysta królestwo jego, z powodu różnorodności narodów i ludów, będzie mieszaniną »stąd wygląd bestii«. Łapy niedźwiedzia symbolizują jego wodzów, a jej paszcza to symbol wydawanych przez nią poleceń. I smok dał jej swoją moc. Istotnie, widzimy, że heretycy na tym świecie są potężni, bo mają moc diabła. Niszczą oni obecnie Kościół tak, jak niegdyś czynili to poganie”<sup>46</sup>.

Co ciekawe, Cezary z Arles nie utożsamia apokaliptycznej Bestii z Antychrystem, a raczej z państwem, którym ów przeciwnik Boga będzie władał. Możemy jednak uznać, że za Antychrysta uważa także (o czym wspominał Augustyn<sup>47</sup>) nie tylko samo państwo, ale i jego władcę. Warto zwrócić uwagę na pewną ewolucję postrzegania Antychrysta – poczynając od postaci jednostkowej, kończąc na całych narodach. Za Antychrysta byli uważani poszczególni apostaci, jak też i ogół heretyków.

Duży wkład w rozwój legendy Antychrysta wniósł papież Grzegorz Wielki. Za jego życia upadające imperium zachodnie zostało dotknięte poważnym kryzysem, zwłaszcza po 568 r., gdy Włochy były systematycznie najeżdżane i pustoszone przez Lombardów. Rzymski historyk Wellejusz Paterkulus określił Lombardów jako „lud sroższy jeszcze niż srodzy Germanie”. Kryzys ten doprowadził Grzegorza do przekonania, że koniec świata jest już bardzo bliski. W swoich *Dialogach* napisał: „Nie wiem, co się dzieje w innych częściach świata, ale w tym kraju, w którym żyjemy, świat nie tylko zapowiada swój koniec, ale go pokazuje”<sup>48</sup>.

Podążając szlakiem wyznaczonym przez Augustyna, Grzegorz rozwija jego myśl, nakazując jednocześnie, by każdy chrześcijanin zwracał uwagę na swego wewnętrznego Antychrysta, to znaczy na takie elementy swojego życia, które czynią nas prekursorami Antychrysta bądź członkami jego społeczności – czyli przede wszystkim dumę<sup>49</sup>.

Najwięcej szczegółów dotyczących Antychrysta znajdujemy w jego dziele *Moralia in Job*. Występujący tam Antychryst jest przywódcą wszelkiej hipokryzji, natomiast Hiob symbolizuje pokorę w cierpieniu, która prowadzi do Boga. Dwie bestie opisane w Księdze Hioba w rozdziałach 40 i 41, Behemot<sup>50</sup> i Lewia-

<sup>45</sup> Cezary z Arles, *Objaśnienie Apokalipsy*, komentarz do Ap 13, 1.

<sup>46</sup> Tamże, komentarz do Ap 13, 2.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Grzegorz Wielki, *Dialogi*, 3.38, tłum. W. Szoldrski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 2, Warszawa 1969.

<sup>49</sup> Por. B. Mc Ginn, dz.cyt., s. 115.

<sup>50</sup> Liczba mnoga od *behemah* (bestia) wskazuje, że chodzi tu o bestię najwyższego stopnia.



tan<sup>51</sup>, symbolizują zarówno diabła, jak i Antychrysta. I tutaj warto zaznaczyć, że Grzegorz Wielki był zwolennikiem teorii utożsamiającej Antychrysta z szatanem: „Sam [diabeł] w czasach ostatecznych będzie zwany Antychrystem, gdy wstąpi w to naczynie zniszczenia”<sup>52</sup>.

Grzegorz w swoich rozważaniach o Antychryście kładzie szczególny nacisk na jego obecność w całym ciągu historii, aby wezwać wiernych do rachunku sumienia<sup>53</sup>. Pisze on: „Niezbędne jest, aby każdy zajrzał w głąb swego serca i uląkł się zła, płynącego z jego uczynków, gdy bowiem będzie się wymagać zasług, stanie w rzędzie takich ludzi [członków rodu Antychrysta] z powodu surowości sądów Bożych”<sup>54</sup>.

Jednakże sedno nauczania Grzegorza zawiera się we fragmencie: *Apud iniquos namque quotidie res Antichristi agitur*<sup>55</sup>.

Antychryst zamieszkuje więc we wszystkich grzesznikach, a walka z nimi jest również walką z Antychrystem.

#### POJAWIENIE SIĘ ANTYCHRYSTA W ŚWIECIE

W kwestii pojawienia się Antychrysta w świecie, a dokładniej mówiąc, okoliczności, w jakich ma się on objawić, łacińscy Ojcowie Kościoła byli zgodni. W swoich rozważaniach na ten temat odnosili się do Pierwszego Listu św. Jana w którym czytamy: „Dziatki, ostatnia to już godzina. A słyszeliście, że ma przyjść Antychryst, lecz o to już teraz wielu Antychrystów powstało. Stąd poznajemy, że to już ostatnia godzina”<sup>56</sup>.

Nie ulegało wątpliwości że Antychryst ma pojawić się na świecie przy końcu czasów. Święty Augustyn tak pisze na ten temat: „Wszak wpiery zjawi się antychryst i dopiero potem nastąpi dzień sądu”<sup>57</sup>. A także: „Jako tedy powiadają, przed końcem, w tej godzinie, którą Jan ostateczną nazywa, wyszło wielu heretyków spośród Kościoła, których nazywa wielu antychrystami, tak i wtedy z Kościoła wyjdą ci wszyscy, co nie do Chrystusa, lecz do onego ostatniego Antychrysta należeć będą i wtedy on objawion będzie”<sup>58</sup>.

<sup>51</sup> Często utożsamiany z samym diabłem. Por. Orygenes, *O zasadach*, I,V,5, tłum. St. Kalinkowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 23, Warszawa 1979.

<sup>52</sup> Grzegorz Wielki, *Moralia In Iob*, XIV, 21, tłumaczenie własne, ed. M. Adriaen, Corpus Christianorum. Series Latina, t. 143.

<sup>53</sup> Por. B. Mc Ginn, dz.cyt., s. 116.

<sup>54</sup> Grzegorz Wielki, *Moralia In Iob*, XXIX, 7, tłumaczenie własne.

<sup>55</sup> *Dzieło Antychrysta dokonuje się codziennie pośród grzeszników* – Grzegorz Wielki, *Moralia In Iob*, XXIX, 7, tłumaczenie własne.

<sup>56</sup> 1 J 2, 18.

<sup>57</sup> Augustyn, *Homilie na 1 List św. Jana*, 6.

<sup>58</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, XX, 19.

Istnieją więc dwie cechy, które mają świadczyć o pojawieniu się Antychrysta na świecie. Pierwszą z nich jest ponowne przyjście Chrystusa, które zostanie poprzedzone wielkimi prześladowaniami, oraz pojawienie się w świecie antychrystów – poprzedników Antychrysta. Za owych antychrystów, poprzedników Antychrysta uważano, jak już wspomnieliśmy wcześniej, heretyków. Tertulian w *Preskrypcji przeciw heretykom* tak charakteryzuje marcjonitów i inne, podobne herezje: „Do nich podobni są dzisiaj Nikolaici, a ich herezję nazywa się kainicką. Tych właśnie w Listach apostołskich bardzo często nazywa się antychrystami, ponieważ twierdzą, że Chrystus nie posiadał ciała. Sądzą bowiem, że Jezus nie był Synem Bożym. Pierwsze przywłaszczył sobie Marcjon, drugie Cebion”<sup>59</sup>.

Herezją łączoną również z antychrystem był nowacjanizm. Święty Cyprian w jednym ze swoich listów tak pisze o Nowacjanie: „Ponieważ i on jest poza Kościołem i działając przeciwko pokojowi i miłości Chrystusa, należy do przeciwników i antychrystów”<sup>60</sup>.

Także Quodvultdeus zalicza heretyków do antychrystów, a zwłaszcza arian: „Jan rzekł: Usłyszeliście, że Antychryst nadchodzi; teraz właśnie pojawiło się wielu Antychrystów. Zaraz też pokazuje, o kogo chodzi: Wyszli oni z nas, lecz nie byli z nas; gdyby byli z nas, pozostaliby na pewno z nami. W ten sposób wskazuje, że chodzi o heretyków, przede wszystkim arian, którzy widzimy teraz, że zwodzą wielu bądź przez swoją moc, co jest przemijająca, bądź przez przemysłność swego złego ducha, bądź także przez powściągliwość swojego umiarkowania lub oszukaństwo wszelkiego rodzaju znaków [...]”<sup>61</sup>.

Ciekawą koncepcją, która była charakterystyczna dla chrześcijaństwa zachodniego, była wiara w nadejście dwóch Antychrystów. Tradycyjna żydowska wizja fałszywego mesjasza wyraźnie postrzega go jako Żyda działającego w Jerozolimie. Takie jest tło wizerunku Antychrysta, jakie możemy odnaleźć między innymi w Drugim Liście do Tesaloniczan oraz u pisarzy greckich takich, jak Ireneusz i Hipolit. Poczynając jednak od Apokalipsy św. Jana, głównym polem działania Antychrysta staje się Rzym. Także pojawienie się dwu Bestii w Apokalipsie w rozdziale 13, z których drugą utożsamiano z Antychrystem<sup>62</sup>, świadczy o znacznej płynności wczesnych tradycji chrześcijańskich. Jedynym sposobem poradzenia sobie z różnymi rozbieżnościami była kwestia uznania podwójnego Antychrysta<sup>63</sup>. Najwcześniejszym przejawem tego zjawiska jest poezja Kommodiana. W *Pieśni dwu ludów*, Kommodian ukazuje bardziej złożony wizerunek Antychrysta<sup>64</sup>. Przepowiada tam, że cesarstwo rzymskie upadnie, a „władca na Wschodzie, a z nim cztery z kolei na-

<sup>59</sup> Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 33.

<sup>60</sup> Cyprian, *List*, 69.

<sup>61</sup> Quodvultdeus, dz.cyt., s. 247–248.

<sup>62</sup> Zwłaszcza u Hipolita.

<sup>63</sup> Por. W. Bousset, *Antichrist Legend*, London 1986, s. 79–86.

<sup>64</sup> Kommodian, *Pieśń apologetyczna*, 791–1060, tłum. P. Gruszka, w: *Poezje*, Pisma Starożytności, t. 53, Warszawa 1990.

rody [...] Persowie, Medowie, Chaldeja oraz Babilon” przejdzie Eufkrat, wyruszy przeciwko Rzymowi, zabije Nerona i dwóch adoptowanych przez niego cezariów<sup>65</sup>. Wydarzenia ostateczne zostaną zapoczątkowane przez zniszczenie Rzymu<sup>66</sup>. Ów Antychryst pójdzie następnie dalej do Judei, gdzie zostanie przyjęty przez Żydów. Tam również dokona wielu cudów. Dalej Kommodian pisze:

„Mówi, że Persem jest z rodu, bezśmiertnym będąc człowiekiem. Dla nas się Neron stał Antychrystem, a tamten dla Żydów. Obaj ci właśnie są zawsze w ostatniej chwili wieszczami”<sup>67</sup>.

Jeden z najważniejszych pisarzy apokaliptycznych IV w., Laktancjusz, przedstawia obraz dwóch Antychrystów w znacznie zmodyfikowanej formie. W swoim dziele zatytułowanym *Divinarum institutionum libri VII* napisanym ok. 312 r. n.e., omawia dwóch ostatnich prześladowców, choć w przeciwieństwie do Kommodiana, tylko drugiego wyraźnie utożsamia z Antychrystem<sup>68</sup>. Laktancjusz pisze o nadchodzących klęskach, które będą zwiastować koniec czasu. Pierwszą z owych klęsk będzie upadek Rzymu<sup>69</sup>. Następnie pojawi się dziesięciu królów, którzy podzielą cesarstwo rzymskie, a po nich nadejdzie „potężny wróg z dalekiej północy”. Zniszczy on trzech królów Wschodu, ustanowi panowanie nad innymi narodami i „będzie dręczył świat nieludzką tyranią”<sup>70</sup>. Laktancjusz nie nazywa owego króla Antychrystem, ale ma on wszystkie cechy Antychrysta i stanowi prototyp późniejszych chrześcijańskich wizerunków władców – prześladowców, którzy mieli panować przed nadejściem Ostatecznego Antychrysta<sup>71</sup>.

Prześladowania stanowiły także element zapowiadający nadejście Antychrysta. Liczba prześladowań wzniecanych przeciwko chrześcijanom była we wczesnych wiekach bardzo duża. Wraz z każdym prześladowaniem rósł także strach przed zbliżającym się panowaniem Antychrysta i końcem świata. Obawy takie znajdują odzwierciedlenie w wielu pismach starochrześcijańskich. Warto w tym miejscu zacytować jednego z pisarzy wschodnich – Euzebiusza z Cezarei, który w swojej *Historii kościelnej* przytacza przykład niejakiego Judy Pisarza, twórcy rozprawy *O siedemdziesięciu tygodniach Danielowych*. Euzebiusz tak o nim pisze: „Mniemał on, że słynne owe zjawienie się antychrysta właśnie podówczas było bliskie. Tak głęboko umysłami wielu ludzi wstrząsnęło ówczesne prześladowanie, jakie się przeciwko nam srożyło”<sup>72</sup>.

<sup>65</sup> Chodzi tu o trzech królów, których „wyrwie” mały róg z Księgi Daniela 7:8.

<sup>66</sup> Kommodian, *Pieśń apologetyczna*, 927 nn.

<sup>67</sup> Tamże, 932–934.

<sup>68</sup> Laktancjusz, *Divinarum institutionum libri septem*, VII,14–26, *Patrologia Latina*, t. 7, kol. 780–818.

<sup>69</sup> Tamże, 7.15 i 25.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Dokładniej na temat podwójnego Antychrysta w: B. Mc Ginn, dz.cyt., s. 96.

<sup>72</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, VI, 7, tłum. A. Lisiecki, *Pisma Ojców Kościoła*, t. 3, Poznań 1924.

O Judzie Pisarzu i jego traktacie wspomina także Hieronim. Przykład ten pokazuje, jak bardzo w świadomości ówczesnych chrześcijan był zakorzeniony strach przed nadchodzącym końcem.

Kolejną ważną kwestią dotyczącą pojawienia się Antychrysta na świecie, był czas, w którym to pojawienie miało nastąpić. Właściwie każde oznaki nadchodzącego końca, jak już wcześniej wspomniane prześladowania, powodowały strach przed nadejściem Antychrysta. Nie ulega wątpliwości, że starano się przewidzieć i w miarę dokładnie określić czas jego nadejścia, aby dokładniej się do tego przygotować.

Oczywiście nie wszyscy pisarze chrześcijańscy starali się ustalić datę przyjścia Antychrysta, a wielu z nich było nieprzychylnie nastawionych do wszelkich dociekań na temat czasu jego przybycia.

Do takich pisarzy bez wątpienia zaliczali się Tykoniusz i Augustyn. Ich pisma na temat Antychrysta należy interpretować na tle całości ich eschatologii. Byli oni niechętni eschatologii apokaliptycznej i przedkładali nad nią bardziej agnostyczną postawę wobec końca świata. Jest to dość niezwykle, bo korzeniami tkwili w tak zwanym *pasie biblijnym zachodniego chrześcijaństwa*, w którym krańcowe apokaliptyczne wizje zawsze odgrywały dużą rolę.

Tykoniusz (zm. ok. 390 r.) był członkiem Kościoła donatystów, odłączył się jednak od niej i został potępiony przez własną grupę za podejrzone poglądy. Jego podręcznik egzegetyczny *Księga reguł*, który wywarł wpływ na poglądy Augustyna, najlepiej pozwala zrekonstruować jego myśli. Jednak najważniejszym dziełem Tykoniusza jest zaginiony *Komentarz do Apokalipsy*, który Augustyn również znał i wykorzystywał.

Tykoniusz nie zaprzeczał rzeczywistości wydarzeń ostatecznych, lecz rezygnował z wszelkich prób ustalenia, kiedy mogą one nastąpić.

O czasie nadejścia ostatecznego prześladowania i Antychrysta pisze również św. Augustyn w swym *Państwie Bożym*: „Tu zwykle zapytują: Kiedyż to będzie? Wcale niewczesne pytanie. Gdyby nam ta wiadomość potrzebna była, to któż by nam lepszą dał odpowiedź, jeśli nie sam Mistrz Boski, kiedy Go o to uczniowie pytali? Nie zamilkli bowiem w tej sprawie wobec Niego, lecz Go wręcz pytali, mówiąc: Panie, zali w tym czasie okażesz się i kiedy królestwo Izraela? A On na to: Nie wasza rzecz wiedzieć czasy, które Ojciec w swej władzy położył. Nie pytali Go, oczywiście wtedy, gdy na tę odpowiedź czekali, o godzinę, o dzień i rok, lecz o czas. Na darmo przeto usiłujemy wyliczać i określać lata trwania na przyszłość tego świata, skoro z ust Prawdy Bożej słyszymy, iż to nie nasza jest rzecz. A jednakże dowodzili jedni, że od Wniebowstąpienia Pańskiego aż do Jego ostatniego przyjścia może być czterysta, inni – że pięćset, jeszcze inni nawet tysiąc lat. W jaki zaś sposób każdy z nich dowodzi swojego mniemania, za długo by było wykazywać i niepotrzebnie. Bo posługują się oni ludzkimi tylko wnioskami, a nie przytaczają niczego, co by było pewne na mocy powagi kanonicznych ksiąg świętych. Zresztą,

wszystkim owym rachmistrzom rozwiązuje ręce i zamyka usta ten, co powiedział: Nie wasza rzecz wiedzieć czasy, które Ojciec w swej władzy położył<sup>73</sup>.

Święty Augustyn nie stara się odpowiedzieć na pytanie, kiedy nadejdzie Antychryst. Uważa bowiem, że człowiek nie jest w stanie przepowiedzieć nadejścia Przeciwnika Chrystusa. Zdarzały się oczywiście odmienne głosy.

Święty Hilary z Poitiers pisze: „Pożytecznym jest znać czas końca, ponieważ człowiek w podróży im bardziej przybliży się do domu, tym bardziej się śpieszy. Kiedy droga jest długa, nawet szybcy ludzie poruszają się leniwie, kiedy zaś droga jest krótka, i leniwi kroczą szybko<sup>74</sup>.”

Znajomość więc nadejścia czasów ostatecznych, według Hilarego, mogła być również pożyteczna.

### NATURA ANTYCHRYSTA

Święty Augustyn tak pisze o Antychryście i o jego naturze: „W Antychryście zaś jest niesprawiedliwość i nie jest prawdomówny; ponieważ swej chwały będzie szukał, a nie tego, który go posłał, jednakże nie jest posłany, lecz przybyć mu dozwolono<sup>75</sup>.”

W podobnym duchu wypowiada się również Cyprian, który w swoim liście pisze: „Wyniosłość, nadętość, zarozumiałość, zarozumiałe chwalenie siebie, nie pochodzą z nauki Chrystusa, który przecież uczy pokory, ale rodzą się z ducha Antychrysta<sup>76</sup>.”

Obie te wypowiedzi wskazują na sataniczną naturę Antychrysta. W wypadku Cypriana takie spojrzenie na Antychrysta jest zrozumiałe, gdyż uważał go za tożsamego z diabłem. Inaczej wygląda to w wypadku Augustyna, który był daleki od identyfikowania Antychrysta z szatanem. Zwłaszcza fragment mówiący o tym, że Antychryst „nie jest posłany, lecz przybyć mu dozwolono”, wskazują na podobieństwo do szatana, który pod koniec czasów ma być uwolniony ze swych pęt.

Niezależnie jednak od pochodzenia demonicznego czy czysto ludzkiego Antychrysta, jego natura była postrzegana jako tożsama z naturą diabła. Warto zwrócić uwagę na to, że zarówno Augustyn, jak i Cyprian wymieniają jedną podstawową cechę Antychrysta, którą jest pycha. Grzech pychy był łączony z upadkiem aniołów i legendą Lucyfera<sup>77</sup>. Temat upadku diabła, spowodowany pychą jest również przed-

<sup>73</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, XVIII, 53.

<sup>74</sup> Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, Homilia 48.

<sup>75</sup> Augustyn, Homilia na Ewangelię Jana, 30.

<sup>76</sup> Cyprian, *List*, 59.

<sup>77</sup> Por. Iz 14, 12–15. Na temat pychy i upadku Szatana znajduje się wiele wzmianek w literaturze apokryficznej, m.in. w *Księdze tajemnic Henocha* i *Życiu Adama i Ewy* (występującej też pod tytułami *Apokalipsa Mojżesza* i *Pokuta Adama*).

stawiony przez Quodvultdeusa<sup>78</sup>. Możemy więc uznać, że natura Antychrysta jest identyczna z naturą diabła. Przyjmując takie założenie, możemy spróbować poznać naturę Antychrysta przez przedstawienie natury szatana. W Starym Testamencie szatan nie jest przedstawiony jako nieprzyjaciel Boga, ale tylko ludzi i spełnia wobec nich rolę przeszkody. Jest też ich oskarżycielem przed Bogiem. W hebrajskim języku prawniczym terminem *szatan* określa się funkcję publicznego oskarżyciela<sup>79</sup>. Szatan występuje też jako anioł kary, który ma za zadanie wystawianie człowieka na próbę<sup>80</sup>. Być może właśnie podobną rolę spełnia Antychryst przez swoje prześladowania. W Nowym Testamencie szatan występuje zawsze jako zły duch, przeciwnik Chrystusa. Bardzo często autorzy Nowego Testamentu podkreślają całkowite przeciwieństwo szatana i Chrystusa. W stosunku do ludzi działalność szatana zmierza do odwrócenia ludzi od Boga. Nowy Testament przypisuje szatanowi początek grzechu i przeciwności, z którymi musieli walczyć apostołowie<sup>81</sup>.

Natura Antychrysta jest więc nierozzerwalnie związana z diabłem i jego działalnością. Pomijając więc wszelkie wątpliwości dotyczące pochodzenia Antychrysta, nie można mieć wątpliwości co do jego satanicznego charakteru.

Wczesnochrześcijańska literatura łacińska ukazuje nam bogactwo i złożoność teorii dotyczących Antychrysta. Był on utożsamiany z samym diabłem, jak mogliśmy to zobaczyć u św. Cypriana, czy też Grzegorza Wielkiego. Antychryst był również uważany jedynie za człowieka natchnionego przez szatana, przez którego diabeł będzie działał w świecie, jak uważał np. św. Augustyn. Z drugiej strony pojęcie „antychryst” było często używane w walkach ideologicznych z heretykami i odstępcami, np. w dziełach Tertuliana. Najwięcej kontrowersji wzbudzała sama kwestia pochodzenia Antychrysta, gdyż ten aspekt Ostatniego Przeciwnika dawał największe możliwości interpretacyjne.

Pomimo pewnych różnic dotyczących postrzegania natury i pochodzenia Antychrysta, patrystyka łacińska ukazuje nam w miarę spójny obraz Przeciwnika Chrystusa, zgodny zresztą z przekazem ewangelicznym. Łaciniści Ojcowie starli się nie odchodzić od tego, co mogli przeczytać w Piśmie Świętym, w przeciwieństwie do wschodnich Ojców Kościoła, którzy pozwalali sobie na pewne odstęstwa od tego, co możemy przeczytać np. u Jana Apostoła.

Nie ulega wątpliwości, że bardzo złożone poglądy na postać Antychrysta, które możemy znaleźć choćby u św. Augustyna, oddziaływały na całe starożytne chrześcijaństwo, a ich oddziaływanie było także widoczne w późniejszych wiekach. Czy można odpowiedzieć jednoznacznie, kim jest Antychryst? Niestety nie można. Postać Antychrysta można interpretować na wiele sposobów. Antychryst może być ucieleśnionym szatanem lub tylko złym tyranem. Może być Antychry-

<sup>78</sup> Por. Quodvultdeus, dz.cyt., s. 243–245.

<sup>79</sup> Por. A. Maggi, dz.cyt., s. 41.

<sup>80</sup> Zob. Księgę Hioba.

<sup>81</sup> Por. 2 Kor 12, 7; Łk 22, 3; Hbr 2, 14, zwłaszcza 2 Tes 2, 3–10.

stem wewnętrznym, który mieszka w sercu grzesznika, lub może być heretykiem, odstępca od Kościoła katolickiego. Być może właśnie brak tak jednoznacznej odpowiedzi sprawił, że legenda Antychrysta jest nadal żywa i najprawdopodobniej będzie żywa jeszcze przez następne wieki.

Na koniec warto przytoczyć wypowiedź ks. A. Żychlińskiego, który w ten sposób charakteryzuje Przeciwnika Chrystusa: „Antychryst będzie człowiekiem, który odda się całkowicie na służbę szatana tak, iż szatan posłuży się nim jako narzędzie w walce z Chrystusem i z Kościołem. W antychryście i działaniu jego ujawni się w całej pełni i ohydzie nienawiść szatana do Chrystusa i do wszystkiego, co w jakikolwiek sposób służy sprawie Chrystusowej. Zło, jakie wystąpi w świecie, będzie tak potężne, szatańskie i potworne, że nie da się wytłumaczyć przyczynami ziemskimi, ani samą przewrotnością ludzką, lecz każe wnosić o tajemniczej przyczynie ponadziemskiej. Sam szatan będzie jego sprawcą, posługując się przy tym ludźmi, którzy pójdą na służbę jego, a szczególnie antychrystem”<sup>82</sup>.

**Nota o Autorze:** mgr PAWEŁ WESOŁOWSKI – absolwent i doktorant na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie z zakresu historii literatury wczesnochrześcijańskiej.

**Słowa kluczowe:** antychryst, patrologia, wczesnochrześcijańska literatura łacińska, demonologia.

---

<sup>82</sup> A. Żychliński, *Życie pozagrobowe*, Kraków 1944, s. 145–146.

JUDYTA IWAŃSKA

*DE MORTIBUS PERSECUTORUM* LAKTANCJUSZA  
PRÓBA REINTERPRETACJI

„Euzebiusz pisze o nim w swej kronice: »Laktancjusz ze współczesnych najwymowniejszy mąż, lecz tak dalece w tym życiu ubogi, że częstokroć nie miał rzeczy nie tylko przyjemnych, ale nawet koniecznych«”<sup>1</sup>.

Nie jest znany rok narodzin Laktancjusza, przypuszcza się, że było to około 250 r. Prawdopodobnie urodził się w Afryce, w rodzinie pogańskiej. Jego nauczycielem był retor Arnobiusz. W latach 290–300 odnajdujemy już Laktancjusza w Nikomedii, gdzie powołany przez Dioklecjana, otrzymał stanowisko nauczyciela retoryki. „W Nikomedii – jak świadczy Hieronim – miał Laktancjusz mało uczniów, czem zniechęcony, a mając dość czasu, zabrał się do pisania: »Mając mało uczniów, ze względu na grecki charakter miasta, przerzucił się do pisania«. Wiadomość Hieronima nie jest całkiem ścisła, gdyż według własnych słów Laktancjusza, nauczał on jeszcze w początkach prześladowania za Dioklecjana, a więc w 303 roku”<sup>2</sup>. Edykt Dioklecjana, który pozbawiał chrześcijan urzędów, dotknął również Laktancjusza, co może świadczyć o tym, że był on chrześcijaninem już przed 303 r. Prawdopodobnie był też naocznym świadkiem wydarzeń związanych z wydaniem w 303 r. pierwszego edyktu prześladowczego. W okresie prześladowań żył w trudnych warunkach materialnych, o czym sam napisał: „Z tej książeczki możesz osądzić jak bardzo jestem niespokojny i w ostatecznej potrzebie”<sup>3</sup>. Ta, zdaniem Laktancjusza „książeczka”, to traktat *De opificio Dei*. To dzięki niej znamy treść reskryptu mediolańskiego, który ukazał się w Nikomedii 13 czerwca 313 r. Ksiądz Jan Czuj wyraźnie to podkreślił „Jemu to zawdzięczamy tekst edyktu mediolańskiego z r. 313 [De mort. Pers. 48] w redakcji Licyniusza i pierwszą relację o wizji Konstantyna”<sup>4</sup>. Jednakże to, co najlepsze, było przed nim. „Mianowicie, będąc już w podeszłym wieku – *extrema senectute*, jak pisze Hieronim – został przez Konstantyna W. powołany na dwór

<sup>1</sup> J. Czuj, *Patrologia*, Poznań 1954, s. 124.

<sup>2</sup> J. Czuj, *Wstęp*, w: *Pisma wybrane*, Poznań 1933, POK 16, s. 5.

<sup>3</sup> Tamże, s. 9.

<sup>4</sup> Tamże, s. 123.



cesarski jako nauczyciel cesarskiego syna Kryspusa”<sup>5</sup>. Prawdopodobnie – jak podał ks. Jan Czuj – był to 317 r. Nie są znane nam ostatnie lata życia Laktancjusza. Dziś z zachowanych jego dzieł można w przybliżeniu próbować podać czas powstania: *De opificio Dei* (*O Bożym stworzeniu*) datowane na lata 304–305, *Divinae Institutiones* (*Podstawy nauki Bożej*), które prawdopodobnie Laktancjusz napisał w latach 304–313. Wydaje się, że w tym samym czasie napisał utwór poetycki *De ave Phoenice* (*O ptaku Feniksie*). Jak się przypuszcza, traktat *De mortibus persecutorum* (*O śmierci prześladowców*), którego treść będzie tematem artykułu, Laktancjusz zaczął pisać wkrótce po ukazaniu się reskryptu mediolańskiego, czyli w 313 r. Nie można natomiast określić czasu powstania pisma *De ira Dei* (*O gniewie Bożym*), jak również *Epitome*, skrótu *Divinae Institutiones*. Nieznany jest również czas powstania drugiego wydania pełnej wersji tego dzieła. Pracy tej Laktancjusz już nie ukończył, według M. Cytowskiej i H. Szelest<sup>6</sup>, być może przerwała ją śmierć autora w 325 r. Zdaniem ks. Jana Czuj, Laktancjusz zmarł w 340 r.<sup>7</sup>

Traktat *De mortibus persecutorum* poświęcony był chrześcijaninowi Donatowi. Początek traktatu przedstawia smutny koniec wcześniejszych cesarzy: Nerona, Domicjana, Decjusza, Waleriana i Aureliana jako przestrożę dla przyszłych władców. Autor opisał, w jaki sposób Dioklecjan doszedł do władzy i jak powstawał system tetrarchii. Podał przyczyny wydania edyktów prześladowczych w Nikomedii i ich konsekwencje w stosunku do chrześcijan. Dowiadujemy się, co było przyczyną abdykacji Dioklecjana i jak dalej rozwijał się system współrządów przez niego wprowadzony. Z rysów osobowości Dioklecjana, Maksymiana, Galeriusza, Maksymina Dai, jak również uzurpatora Maksencjusza wydobyl najbardziej patologiczne cechy. Zdaniem Laktancjusza nie wyciągnęli oni żadnych wniosków z żalosnej niekiedy śmierci poprzedników-prześladowców i podobnie skazani zostali na okrutną śmierć. Choroba i śmierć Galeriusza została opisana wręcz drobiazgowo. Podobnie zostały potraktowane ostatnie dni życia Maksymina Dai. Łagodną śmierć poniósł Konstancjusz ojciec Konstantyna. Samego Konstantyna, jak również Licyniusza, twórców reskryptu mediolańskiego, Laktancjusz potraktował jako twórców pokoju podarowanego przez nich Kościołowi<sup>8</sup>.

Co zatem sprawiło, że *De mortibus persecutorum*, mimo że jest przytaczane przez znakomitą większość historyków zajmujących się tetrarchią, dla wielu jednak pozostało, jak to określiły H. Szelest i M. Cytowska, „pamfletem politycznym”?<sup>9</sup> Czy faktycznie traktat Laktancjusza zasługuje na takie określenie?

<sup>5</sup> Tamże, s. 9.

<sup>6</sup> M. Cytowska, H. Szelest, *Autorzy chrześcijańscy*, w: *Literatura rzymska*, Warszawa 1994, s. 86.

<sup>7</sup> J. Czuj, dz.cyt. s. 8.

<sup>8</sup> Por. Laktancjusz, *De mortibus persecutorum*, w: *Pisma wybrane*, tłum. J. Czuj, Poznań 1933, POK 16.

<sup>9</sup> M. Cytowska, H. Szelest, dz.cyt. s. 95.

„Dzieło to – w przeciwieństwie do innych jego prac – pisane jest w podnieceniu i podrażnieniu, co wpływa na używanie w nim przesady i delektowanie się malowaniem scen okropnych”<sup>10</sup>. Takimi słowami ks. J. Czuj określił *De mortibus persecutorum*. Czy faktycznie jest to dzieło pełne przesady? Faktem jest, że przed napisaniem *De mortibus persecutorum*, Laktancjusz we wcześniejszym swoim dziele *Divinae Institutiones* zapowiedział rozprawienie się ze wszystkimi, którzy twierdzą, że Bóg nie jest zdolny do gniewu. Uczynił to w traktacie *De ira Dei*. Traktat ten dedykowany był Donatowi, być może temu samemu, któremu poświęcił rozprawę *De mortibus persecutorum*. Być może, ma to również znaczenie w rozważaniach nad losem, jaki spotkał prześladowców chrześcijan. Jak bowiem z rozprawy wynika, Donat był prześladowanym chrześcijaninem i długi czas spędził w więzieniu. Wydaje się zatem zasadne postawienie pytania, bez względu na to, czy Donat był postacią autentyczną, czy tylko symbolem udęczonych chrześcijan, czy *De mortibus persecutorum* nie był pisany ku pokrzepieniu serc ciemniejących, a jednocześnie ku przestrodze ciemniejących? Właściwą odpowiedź na to pytanie być może znajdziemy w *De ira Dei*, w którym Laktancjusz twierdził, że gniew Boży jest warunkiem koniecznym odczuwania przed Nim lęku. Gdyby bowiem lęku tego nie było, ludzie nie potrafiliby zahamować swoich złych instynktów i ludzkość nie mogłaby istnieć. Kończąc, stwierdził, że należy tak żyć, aby nie zasłużyć na gniew Boży: „Taka jest wola Boga, takie jest prawo Boskie; kto według nich postępuje, kto je zachowuje, ten jest drogi Bogu. Z konieczności zatem musi się gniewać na tego, kto gwałci albo lekceważy to odwieczne prawo”<sup>11</sup>.

Zdaniem A. Krawczuka relacja Laktancjusza pomyślana była jako narzędzie propagandy i miała pokazać: „[...] że każdego, kto ośmieli się podnieść rękę na lud boży, czekają kary potworne”<sup>12</sup>. Czy tylko tych, którzy podniosą rękę na lud boży? Z treści *De mortibus persecutorum* wynika bowiem niejednokrotnie, że nie tylko społeczeństwo chrześcijańskie było udęczone. A może kara miała spotkać wszystkich tych, którzy nie chcieli żyć w zgodzie z zasadami moralnymi i etycznymi, prowokując tym samym Boga do gniewu, gdyż jak dalej w traktacie *De ira Dei* napisał Laktancjusz, dobre czyny skłaniają Boga do łaskawości, złe zaś do gniewu<sup>13</sup>.

Wydaje się, że potrzebne jest tu spojrzenie religijne, spojrzenie na czyny ludzi w perspektywie oceny: Bóg – Sąd Boży. Być może zatem *De mortibus persecutorum* nie było, jak twierdził A. Krawczuk, narzędziem zaangażowanej politycznie propagandy, ale próbą teologii historii?

Opisując prześladowania za rządów Galeriusza, Laktancjusz wyraźnie podkreślił: „Czego nauczył się, męcząc chrześcijan, to z samego nałogu stosował względem wszystkich. Nie było u niego lekkiej kary”<sup>14</sup>. Wydaje się zatem sto-

<sup>10</sup> J. Czuj, dz.cyt., s.123.

<sup>11</sup> Laktancjusz, *De ira Dei*, w: *Pisma wybrane...*, POK 16, s. 192.

<sup>12</sup> A. Krawczuk, *Konstatyn Wielki*, w: *Rzym, Kościół, cesarze*, Warszawa 2000, s. 94.

<sup>13</sup> Por. Laktancjusz, *De ira Dei...*, s. 165.

<sup>14</sup> Laktancjusz, *De mortibus...*, s. 49.

sowne postawić pytanie, czy *De mortibus persecutorum*, dotyczyło tylko chrześcijan, czy może, jak kilkakrotnie podkreślał Laktancjusz, okrucieństwo Galeriusza nie oszczędzało nikogo? Tym bardziej że dalej czytamy: „Takie postępowanie było powodem powszechnej klęski i powszechnego smutku”<sup>15</sup>.

Również Dioklecjana oskarżył nie tylko o prześladowanie chrześcijan: „Gdy przez różne niegodziwości spowodował niezmierną drożyznę, usiłował wprowadzić ustawę, normującą ceny towarów. Wtedy to dla małych i błahych rzeczy wiele krwi się polało, a towary się ze strachu nie ukazywały i jeszcze większa panowała drożyzna aż ustawa ta z samej konieczności, po zniszczeniu wielu ludzi, zniesiona została”<sup>16</sup>.

Laktancjusz, sprowadzony do Nikomedii z Afryki Północnej właśnie przez Dioklecjana, był naocznym świadkiem, jak wielkim placem budowli stała się wówczas Nikomedia i prawdopodobnie jak wielkim nakładem wszystkie te nowe budowle powstawały. Nie byłoby w tym rozkwicie budowlanym nic złego, gdyby nie zarzut postawiony Dioklecjanowi: „[...] że jeżeli zobaczył gdzieś lepszą glebę, albo ozdobniejszą budowlę, zaraz wymyślał dla właściciela potwarz i wyrok śmierci, jak gdyby nie mógł rabować cudzego mienia bez rozlewu krwi”<sup>17</sup>.

Negatywne emocje wzbudziło w Laktancjuszu, również postępowanie Maksymina Dai, któremu zarzucił m.in.: „Dla tego zwierzęcia nie było żadnej wstydlivosti, a jedynie niezwykła brzydota stanowiła granice barbarzyńskiej chuci. Wreszcie taki wprowadził zwyczaj, że nikt nie mógł pojąć żony bez jego zezwolenia, a to dlatego, że sam wszędzie musiał przed ślubem zakosztować”<sup>18</sup>.

Postawa moralna Maksymina Dai, jak również fakty ciemnienia nie tylko ludności chrześcijańskiej, o czym może świadczyć zdanie: „Któż zdoła wypowiedzieć, z jakim uciemieniem ludności połączone było przede wszystkim wyciskanie środków żywności”<sup>19</sup>, mogą być dowodem, że Maksymin Daja, był dla Laktancjusza prześladowcą w ogólnym znaczeniu tego słowa, nie tylko w odniesieniu do chrześcijan.

J. Vogt w *Upadku Rzymu* napisał o Laktancjuszu: „[...] z pewną dozą fanatyzmu próbuje dowieść, że wszyscy prześladowcy chrześcijan marnie skończyli, gdy tymczasem Konstantyn i Licyniusz, który wywyższyli wiarę chrześcijańską, doznali błogosławieństwa Bożego”<sup>20</sup>.

Podobnie J. Burchard w *Czasach Konstancy Wielkiej*, wielokrotnie podważał wiarygodność przekazu Laktancjusza, nazywał jego pracę stronniczą i subiektywną, ale w konsekwencji jednak napisał: „[...] jego praca ze względu na zawarte w niej szczegóły ma dla nas wielką wartość”<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, s. 50.

<sup>16</sup> Tamże, s. 33.

<sup>17</sup> Tamże, s. 34.

<sup>18</sup> Tamże, s. 65.

<sup>19</sup> Tamże, s. 58.

<sup>20</sup> J. Vogt, *Upadek Rzymu*, Warszawa 1993, s. 100.

<sup>21</sup> J. Burchard, *Czasy Konstancy Wielkiej*, Warszawa 1992, s. 198.

R. Suski w artykule *O śmierci prześladowcy. Okoliczności śmierci Galeriusza* napisał: „Dziełko to jest jednym z głównych źródeł dla poznania epoki tetraarchów, uchodzi powszechnie za bardzo wartościowe świadectwo i to nie tylko dlatego, że dostarcza nam najpełniejszej ciągłej relacji o panowaniu Dioklecjana, jego współrządców i bezpośrednich następców”<sup>22</sup>. Dalej zaś czytamy: „Nie można jednak zapominać, że *DMP* jest paszkwilem posiadającym wszystkie zalety i wady tego gatunku”<sup>23</sup>.

Jednym z największych zarzutów, jaki historycy postawili Laktancjuszowi, był opis śmierci prześladowców. Czy rzeczywiście opis ten tak bardzo mijał się z prawdą i czy faktycznie, aż do przesady dręczył on czytelnika opisem chorób i przypadłości, jakie dotknęły augustów i cesarów?

Pierwszym przypadkiem śmierci tyrana jest prawdopodobnie śmierć, którą sam sobie zadał Sewer, albowiem: „[...] skazany był na lekkie umieranie, przez otwarcie żył”<sup>24</sup>. Opis śmierci Sewera praktycznie nie wzbudził większych komentarzy wśród historyków. Podobnie został potraktowany opis śmierci Maksymiana, który jak wynika z przekazu Laktancjusza: „[...] zawiązuje węzeł bezkształtnej śmierci na wysokiej belce”<sup>25</sup>. Bez zbędnych szczegółów, sucha informacja, której nie podważył nawet A. Krawczuk. Napisał bowiem, że inne źródła, pewnie chodzi o źródła późniejsze, nie były w stanie przeciwstawić się opowieści Laktancjusza: „[...] są zbyt ogólnikowe i niejasne”<sup>26</sup>.

Najwięcej kontrowersji wśród historyków wzbudziła choroba i śmierć Galeariusza. Już w 1776 r. E. Gibbon w *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego* skomentował ten opis, nie podważył jednak wiarygodności Laktancjusza: „[...] jego cierpienia zamiast wzbudzać litość były wysławiane, jako widoczne skutki niesprawiedliwości bożej”<sup>27</sup>.

Co tak naprawdę wzburzało historyków i budziło wątpliwości co do wiarygodności przekazu? Aby przeprowadzić analizę tego opisu, należy przytoczyć w całości te, tak kontrowersyjne fragmenty rozprawy Laktancjusza dotyczące przebiegu choroby Galeariusza: „Rodzi mu się wrzód w dolnej części przyrodzenia i coraz bardziej się rozszerza. Lekarze wycinają, leczą. Lecz po zagojeniu wrzód pęka na nowo, a z przerwanej żyły płynie krew, grożąc niebezpieczeństwem śmierci. Z trudem udaje się wstrzymać upływ posoki. Cała kuracja zaczyna się na nowo; zabliznia się pozornie. Ale znów za lekkim poruszeniem ciała rana się

---

<sup>22</sup> R. Suski, *O śmierci prześladowcy. Okoliczności śmierci Galeriusza*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, pr. zbior. pod red. T. Derdy i E. Wipszyckiej, Warszawa 1997, s. 124.

<sup>23</sup> Tamże, s. 124.

<sup>24</sup> Laktancjusz, *De mortibus...*, s. 54.

<sup>25</sup> Tamże, s. 58.

<sup>26</sup> A. Krawczuk, dz.cyt. s. 87.

<sup>27</sup> E. Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1975, s. 313.

otwiera, płynie więcej krwi niż przedtem”<sup>28</sup>. Podążając dalej za opisem Laktancjusza, znajdujemy informację, która wywołuje najwięcej emocji wśród historyków: „Nie przyjmując leków, posuwa się choroba w głęb, we wnętrzu legną się robaki. Wstrętny odór rozchodzi się nie tylko po pałacu, ale po całym mieście”<sup>29</sup>.

Wydaje się, że R. Suski w artykule *O śmierci prześladowcy. Okoliczności śmierci Galeriusza* być może zbyt pochopnie zlekceważył informacje, jakie przekazał nam Laktancjusz, napisał bowiem: „Tak więc najbezpieczniej przyjąć, że nasza wiedza o śmierci Galeriusza sprowadza się mniej więcej do tego, co o tym piszą Aureliusz Wiktor (40, 9): *Zginął od przynoszącej zgnęb rany* lub autor *Epitome* (40, 4): *Galeriusz Maksymianus umarł na skutek zniszczenia genitaliów*. Pytanie o to, jak zidentyfikować z medycznego punktu widzenia jego chorobę, lepiej pozostawić bez odpowiedzi”<sup>30</sup>.

Choroby Galeriusza nie podważył A. Krawczuk i podjął jednocześnie próbę sklasyfikowania jej: „Co nie oznacza, by niehistoryczny fakt był podstawowy. Galeriusz stał się rzeczywiście ofiarą złośliwego nowotworu i zmarł po straszliwych cierpieniach”<sup>31</sup>.

Podążając za objawami choroby przekazanymi nam przez Laktancjusza, można przypuszczać, że był to nowotwór złośliwy. Zespół objawów choroby Galeriusza przypomina bowiem objawy charakterystyczne dla *carcinoma penis* (rak penisa), którego można w wielkim skrócie opisać: „Początkowo tworzy drobne, twarde owrzodzenie, które w późniejszym okresie rozrasta się i przybiera postać kalafiorowatego guza. Z powierzchni rozpadającego się guza sączy się cuchnąca wydzielina”<sup>32</sup>. Nie, nie jest to opis żadnego pisarza starożytnego. Jest to zupełnie aktualny opis objawów choroby sporządzony w 1990 r. przez prof. nauk med. T. Krzeskiego. Chyba nikogo już nie dziwi zdanie Laktancjusza: „Wstrętny odór rozchodzi się nie tylko po pałacu”<sup>33</sup>. Muchy w takim jak wyżej opisane zmienione chorobowo środowisko tylko czekają, aby się rozmnożyć i złożyć swoje jaja.

Właśnie ta część opisu mówiąca o robakach budziła i do dnia dzisiejszego budzi największe emocje wśród badaczy tamtych lat. R. Suski we wspomnianym już artykule napisał: „Jak widać robactwo toczące jeszcze za życia bezbożników, odgrywające rolę narzędzi kary zesłanej przez Boga (lub bogów) za ciężkie przewiny należy do klasycznych toposów literatury klasycznej, biblijnej i wczesnochrześcijańskiej i jest stale powielane w niewiele różniących się opisach”<sup>34</sup>.

A. Krawczuk był podobnego zdania: „Sam pomysł nie jest całkowicie oryginalny, podobnie jak i pewne szczegóły opisu choroby; chodzi tu zwłaszcza o ro-

<sup>28</sup> Laktancjusz, *De mortibus...*, s. 60.

<sup>29</sup> Tamże, s. 60.

<sup>30</sup> R. Suski, dz.cyt., s. 144.

<sup>31</sup> A. Krawczuk, dz.cyt., s. 95.

<sup>32</sup> T. Krzeski, *Urologia*, w: *Vedemecum lekarza ogólnego*, Warszawa 1990, s. 287.

<sup>33</sup> Laktancjusz, *De mortibus...*, s. 60.

<sup>34</sup> R. Suski, dz.cyt., s. 136.

baki lęgące się w ciele jeszcze za życia. Wszystko to zostało zaczerpnięte z piśmiennictwa judaistycznego<sup>35</sup>.

Faktycznie pomysł nie jest oryginalny. Czym zatem są robaki lęgące się w ciele jeszcze za życia? W *Wielkiej encyklopedii powszechnej* znajdujemy następującą definicję, czym jest muszyca: „Muszyca, choroba pasożytnicza człowieka i zwierząt, powodowana przez penetrację i wędrówkę larw muchówek”<sup>36</sup>. 26 września 2001 r., na V Festiwalu Nauki w Warszawie, prof. A. Draber-Mońko z Muzeum i Instytutu Zoologii PAN, wygłosiła wykład zatytułowany: *Muchy wywołujące choroby u ludzi*. Głównym tematem wykładu była właśnie muszyca, choroba wywoływana u ludzi najczęściej przez larwy muchówek: plujek, ścierwic, gzów i śmietek. Choroba ta może występować w skórze i poza skórą. W muszycy pozaskórnej wyodrębnia się muszyce m.in.: naturalnych jam głowy, jamy ustnej, jamy nosowej i gardła, przewodu pokarmowego oraz to, co stanowiło i stanowi dla historyków wątpliwości odnośnie do wiarygodności przekazu Laktancjusza, czyli muszyce dróg moczowopłciowych i głębokich ran. Jak widać nie jest to problem dotyczący tylko starożytności. Wynika z tego, że nawet dzisiaj przy współczesnym poziomie medycyny odnotowuje się przypadki nie tylko w trudno gojących się ranach czy wrzodach występowanie robactwa jeszcze za życia ludzi. Przypadki takie będą się prawdopodobnie zdarzały jeszcze niejednokrotnie w warunkach sprzyjających wylęganiu się much, jakie stanowi środowisko otwartej rany czy wrzodu, tym bardziej w temperaturach charakterystycznych dla gorących klimatów. Dlatego też, wydaje się, że historycy nie powinni tylko na podstawie opisu takiego przypadku, podawać w wątpliwość jego autentyczność, a genezy opisu takiej choroby szukać w odległej Laktancjuszowi przeszłości. Być może jedyną nieścisłością w przekazie Laktancjusza był opis próby leczenia, prawdopodobnie konsekwencji długotrwałego leżenia schorowanego Galeriusza. Mogło to wynikać z braku wiedzy medycznej Laktancjusza, ewentualnie braku ścisłości w informacjach przekazanych mu odnośnie do przebiegu choroby Galeriusza: „Przykładają do ciekącego poślądka gotowane i ciepłe mięso zwierząt, aby ciepło wywabiało robaki. Po usunięciu mięsa ukazują się niezliczony rój robactwa, a płodna choroba gnijących wnętrzności rodzi tego robactwa coraz więcej”<sup>37</sup>. Prawdopodobnie u Galeriusza, długo unieruchomionego chorobą, wystąpiły odleżyny i może to nie była próba wywabienia istniejących robaków, lecz jak czytamy w *Wielkiej encyklopedii powszechnej*: „[...] metoda leczenia ran zakażonych celowo wprowadzonymi do nich żywymi, jałowo wyhodowanymi larwami niektórych muchówek, które powodują rozrost prawidłowej ziarniny”<sup>38</sup>. Metoda ta, jak wynika z wykładu prof. A. Draber-Mońko, została zarzucona, jednak w ostatnim

<sup>35</sup> A. Krawczuk, dz.cyt., s. 94.

<sup>36</sup> *Wielka encyklopedia powszechna*, t. 7, Warszawa 1966, s. 543.

<sup>37</sup> Laktancjusz, *De mortibus...*, s. 61.

<sup>38</sup> *Wielka encyklopedia powszechna*, t. 7, s. 543.

dziesięcioleciu ponownie zaczęto stosować z pozytywnymi skutkami *larwoterapię*, do której wykorzystywane są zwykle larwy różnych gatunków plujek. W 2002 r. 26 września, również na VI Festiwalu Nauki w Warszawie A. Draber-Mońko wykładem *Medyczne i sanitarne znaczenie wybranych muchówek z grupy Calyprata*, kontynuowała problem larw plujek, szczególnie *Lucilia* i ich pozytywnego znaczenia dla człowieka. Ze względu na ich silne działanie bakteriobójcze, wykorzystywane są one w medycynie do leczenia trudno gojących się ran, gangreny, jak również w przypadkach odleżyn.

Wydaje się zatem, że relacja Laktancjusza wzbudzała i wzbudza takie kontrowersje i mieszane uczucia ze względu na wrażenia estetyczne, które nie powinny przesłonić historykowi faktu, że to właśnie dzięki tak drobiazgowemu opisiowi szczegółów choroby, prawie 1700 później lat można było postawić diagnozę, jak to uczynił A. Krawczuk.

Zasadne wydaje się więc przypuszczenie, że to, co tak wielkie budziło wątpliwości co do wiarygodności *De mortibus persecutorum*, jeszcze bardziej może utwierdzić w przekonaniu o solidności i autentyczności przekazu. Postawione zaś zarzuty o braku współczucia zarówno przez E. Gibbona, jak i A. Krawczuka: „[...] próżno by szukać choć śladu współczucia dla cudzego cierpienia”<sup>39</sup>, można spróbować odeprzeć pytaniem: czy dla historyka ważniejsza jest dbałość o szczegóły przekazu, czy emocjonalne zaangażowanie się w opis samych cierpień niż istoty choroby? Przecież każda emocja, często również zarzucana Laktancjuszowi, przesłania trzeźwość spojrzenia i obiektywizm w ocenie sytuacji.

Bardziej powściągliwie przekaz Laktancjusza potraktował R. Collins w *Europie wczesnośredniowiecznej 300–1000*. Ten brytyjski mediewista tak go skomentował: „[...] jego ciężka, śmiertelna choroba została z ulgą i bardzo intymnymi szczegółami opisana przez retora chrześcijańskiego pochodzącego z Afryki, Laktancjusza, w dziele *O śmierci prześladowców*”<sup>40</sup>.

Praktycznie bez komentarzy pozostał przekaz dotyczący śmierci Maksencjusza, który zginął w wodach Tybru. „[...] on sam, spiesząc w popłochu ku mostowi, który był już przerwany i zatłoczony mnóstwem uciekających, zostaje zepchnięty do Tybru”<sup>41</sup>.

Większych zastrzeżeń nie wzbudził również opis śmierci Dioklecjana: „Otóż gdy za życia widział to, co się nigdy żadnemu panującemu nie przydarzyło, dotknięty podwójną chorobą, postanowił umrzeć. Rzucił się z miejsca na miejsce, wijąc się w bolesnej gorączce, nie śpiąc, ani nie przyjmując posiłku. Bez ustanku wdychał i jęczał, płakał i przewracał się to na łożu, to na ziemi. Tak więc przez lat dwadzieścia nader szczęśliwy władca, teraz zepchnięty w ramy życia skromnego, do tego stopnia został przykrościami zgnębiony i niechęcią do życia zapra-

<sup>39</sup> A. Krawczuk, dz.cyt., s. 94.

<sup>40</sup> R. Collins, *Europa wczesnośredniowieczna 300–1000*, Warszawa 1996, s. 29.

<sup>41</sup> Laktancjusz, *De mortibus...*, s. 69.

wiony, że wreszcie z głodu i rozgoryczenia zszedł ze świata<sup>42</sup>. Może u Dioklecjana, człowieka już w podeszłym wieku, nękanego wieloletnimi problemami wystąpiły objawy *depresji starczej*?

Co sprowokowało Laktancjusza do umieszczenia Dioklecjana wśród prześladowców? Jak z treści *De mortibus persecutorum* wynika, Dioklecjan był tylko narzędziem Galeriusza do wydania edyktów prześladowczych. Może fakt, że sam Laktancjusz nie przywiązywał wagi do dóbr doczesnych? H. von Campenhausen w *Ojcach Kościoła* przytoczył za Hieronimem uwagę Laktancjusza: „[...] ludzie, którzy mogą bez przeszkody folgować swym pożądlivościom, swej ambicji władzy, żądzy posiadania i którzy nigdy nie zaznali nędzy, nie wstąpią na drogę wiodącą do Prawdy<sup>43</sup>”.

Podobnie jak przyczyna śmierci Galeriusza, tak przyczyna śmierci Maksymina Dai przekazana nam przez Laktancjusza, wzbudzała i wzbudza wiele wątpliwości. J. Burchard nie potraktował relacji Laktancjusza za źródło wiarygodne, twierdził, że Daja zmarł prawdopodobnie śmiercią naturalną<sup>44</sup>. Natomiast A. Krawczuk napisał o sadystycznej rozkoszy, jaką czerpał autor *De mortibus persecutorum*, gdy opisywał śmierć Dai.

Aby należycie ocenić tę sytuację, należy przypomnieć, w jakim położeniu znajdował się Daja i jakiemu głębokiemu stresowi był poddany w ostatnich dniach życia, o czym pisał Laktancjusz: „Tam widząc się ściganym na lądzie i morzu, a nie spodziewając się ratunku, przygnieciony bólem i strachem, uciekł się do śmierci, jakby do lekarstwa na nieszczęścia, jakie Bóg zgromadził nad jego głową<sup>45</sup>”.

Być może sytuacja, w jakiej się znalazł, wywołała u niego *depresję reaktywną*, którą prof. nauk med. H. Wardaszko-Łyskowska opisała w następujący sposób: „Depresje reaktywne powstają najczęściej w związku z sytuacjami, wydarzeniami, które dla człowieka mają znaczenie straty, ale nie tylko<sup>46</sup>”. Dalej czytamy, że przyczynami reakcji depresyjnych są między innymi: depresja izolacji i wyobcowania społecznego, depresja z wyczerpania, powstająca pod wpływem przewlekłe działających obciążeń emocjonalnych. Być może w sytuacji Dai wystąpiła nie *depresja reaktywna*, ale *ostra reakcja na stres*, która powstaje: „[...] nagle, po zadziałaniu wyjątkowego czynnika psychicznego, czy fizycznego, trwa godziny, dni<sup>47</sup>”. W obrazie klinicznym mogą przeważać zaburzenia emocjonalne (panika, lęk, strach, depresja), jak i psychoruchowe (pobudzenie).

W dniu dzisiejszym, nikt prawdopodobnie nie będzie mógł postawić diagnozy bez badania klinicznego, lecz może któraś z tych przypadłości dotknęła właśnie Maksymina Daję, w przypadku bowiem depresji reaktywnych, rzadko, ale

<sup>42</sup> Tamże, s. 67–68.

<sup>43</sup> H. Von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1998, s. 191.

<sup>44</sup> Por. J. Burchard, dz.cyt., s. 220.

<sup>45</sup> Laktancjusz, *De mortibus...*, s. 75.

<sup>46</sup> H. Wardaszko-Łyskowska, *Choroby psychiczne*, w: *Vademecum...*, s. 608.

<sup>47</sup> Tamże, s. 609.



występują również tendencje samobójcze, jak to miało miejsce w tym wypadku: „Przedtem jednak napchał się pokarmem i zalał winem, jak czynią ci, którzy czynią to po raz ostatni. Potem dopiero połknął truciznę. Siła jej nie działała na razie z powodu przepełnienia żołądka, lecz obróciła się w złośliwą chorobę, podobną do zarazy, by dłużej odczuwał boleści. Wreszcie zaczął się szerzyć w jego wnętrznościach jad; jego siła, paląc przeponę brzuszną, przyprowadzała go o taki ból, że dochodził do szaleństwa, do tego stopnia, iż w tym szale przez cztery dni pożerał ziemię, braną garściami, jakby był głodny. Gdy wśród wielu ciężkich udręczeń bił głową o ścianę, wyszły mu oczy na wierzch”<sup>48</sup>.

Może w ataku bólu przewodu pokarmowego spowodowanego zażyciem trucizny, bijąc głową o ścianę nastąpiło u niego *pęknięcie gałek ocznych*, (ruptura bulbi), które prof. nauk med. T. Kęcik opisał następująco: „Budowa anatomiczna gałki ocznej, powoduje, że najczęstszym miejscem pęknięcia jest granica między rogówką a twardówką oraz tylny biegun w okolicy nerwu wzrokowego. W tych przypadkach następuje z reguły znaczny upływ zawartości gałki ocznej. Gałka staje się bardziej miękka, jakby zapadnięta i zmniejszona. Wrażenie to potęguje obrzęk spojówki gałkowej. W pęknięciach przednich następuje z reguły wylew krwi pod spojówkę, komora jest częściowo lub w całości wypełniona krwią”<sup>49</sup>.

T. Kęcik opisał również obraz kliniczny wylewu krwi do oczodołu, następującego w wyniku różnego rodzaju urazów: „Czasami wylew może być tak znaczny, że powoduje wytrzeszcz gałki ocznej. Z reguły obserwuje się również także wylew i obrzęk powiek”<sup>50</sup>.

Należy zadać sobie pytanie: na jakiej podstawie Laktancjusz mógł napisać, że Dai wyszły oczy na wierzch? Prawdopodobnie tylko na podstawie tego, iż świadkowie widzieli prawie puste oczodoły wypełnione krwią, faktycznie nie widząc gałek ocznych lub bardziej prawdopodobne, że nastąpił u niego wytrzeszcz gałki ocznej, co sprawiało wrażenie jakby oczy wyszły na wierzch.

Tak jak w przypadku opisu choroby Galeriusza, tak i tym razem bardziej zasadne byłoby docenienie drobiazgowości historycznej Laktancjusza niż zarzucanie mu sadystycznej rozkoszy czerpanej z opisywanych przez niego faktów.

Jeżeli chodzi o ocenę samego Konstantyna, Laktancjusz raczej powściągliwie i zdawkowo potraktował jego sen przed bitwą przy Moście Muliwijskim. Można odnieść wrażenie, że chciał nam zasygnalizować to mniej lub bardziej prawdopodobne wydarzenie: „Konstantyn został we śnie upomniany, by niebieski znak Boga wypisał na tarczach i tak stoczył bitwę. Uczynił, co miał zleczone, i na najwyższym zagięciu tarcz imię Chrystusa literą X w poprzek wypisuje”<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Laktancjusz, *De mortibus...*, s. 74.

<sup>49</sup> T. Kęcik, *Choroby oczu*, w: *Vademecum...*, s. 766.

<sup>50</sup> Tamże, s. 765.

<sup>51</sup> Laktancjusz, *De mortibus...*, s. 69.

Licyniusz również miał sen przed bitwą z Maksyminem: „Tymczasem najbliższej nocy ukazał się Licyniuszowi we śnie anioł Boży, wzywając go by szybko wstał i modlił się całym swym wojskiem do Boga najwyższego, przyrzekając mu zwycięstwo, jeżeli to uczyni”<sup>52</sup>.

Dwa sny, z których pierwszy obrósł legendę, o drugim faktycznie zapomniano. Zasadne wydaje się pytanie, czym jest sen? Czyż nie jest on jednym z naszych najintymniejszych doświadczeń, w którym każde nasze uczucie czy pragnienie może znaleźć odbicie? Prawdopodobnie nasza podświadomość tylko czeka, aby we śnie ujawnić to, co tak starannie staramy się ukryć przed światem zewnętrznym. Czy sny mogą zawierać element prawdy i czy snami sami nie próbujemy odpowiedzieć sobie na dręczące nas pytania? Może marzenia sennie Konstantyna i Licyniusza były odpowiedzią na targające nimi wątpliwości, a ziarno zasiane w młodości, z czego być może nawet nie zdawali sobie sprawy, właśnie teraz starało się wyrosnąć? Jedno jest pewne, żadnymi źródłami historycznymi, nikt nigdy nie mógł i prawdopodobnie nawet przy stanie dzisiejszej nauki, nie będzie mógł podważyć wiarygodności czyjegoś snu, tym bardziej jeśli śnił się prawie 1700 lat temu.

Treści reskryptu mediolańskiego do dnia dzisiejszego nikt nie ośmielił się podważyć. W całej rozprawie *De mortibus persecutorum* ściera się dobro i zło. Dobro utożsamiają Konstancjusz i Konstantyn, zło zaś Galeriusz, Maksencjusz i Maksymin Daja. Pośrodku między nimi należałoby umieścić Dioklecjana. Odrębne zagadnienie stanowi Licyniusz, któremu Laktancjusz powierzył w finale funkcję kata i reprezentanta swoistego wymiaru sprawiedliwości. Może podkreślenie roli, jaką spełnił Licyniusz jest zapowiedzią przyszłych wydarzeń i jego ostatecznego upadku?

Chyba śmiało można powtórzyć za R. Suskim: „Punktem kulminacyjnym tego utworu jest opis śmierci Galeriusza, kreowanego na sprawcę wielkiego prześladowania”<sup>53</sup>. Napięcie w rozprawie zaczyna wzrastać od momentu wydania edyktów prześladowczych i dodatkowo wzmocnione jest przez grozę towarzyszących im prześladowań. Nagle wszystko zaczyna się kumulować wobec postępowania Galeriusza, aby osiągnąć apogeum w momencie jego choroby, której opis jest, o ironio losu, adekwatny do narracji utworu. Jest to narastający i pęczniejący jak akcja rozprawy wrzód, który w pewnym momencie musi pęknąć albo zostać przecięty. Każdy pęknięty wrzód przynosi ulgę. Tą ulgą był edykt tolerancyjny Galeriusza. Jednak ognisko zapalne ropiejącego wrzodu nie zostało całkowicie zlikwidowane. Jeszcze pozostał bowiem Maksymin Daja i Maksencjusz. Jednak uczucie grozy z każdym rozdziałem zaczyna nas opuszczać. Odczuwamy coraz większą ulgę, a ulga przynosi nadzieję. Tą nadzieją stał się reskrypt mediolański. Pora wyciszyć emocje, ale nie jest to proste. Niekontrolowane emocje mogą doprowadzić do zbytnej euforii, przejawiającej się wybuchem radości i narodzić pasję, co pokreślił A. Krawczuk: „Ten pamflet polityczny pisany jest z nieukry-

<sup>52</sup> Tamże, s. 71.

<sup>53</sup> R. Suski, dz.cyt., s. 123.

waną pasją. Nienawiść oczywiście zniekształca widzenie, sprawia wszakże, że nawet po wiekach obraz przez nią kreślony jest żywy i barwny, a namiętne słowa potępienia najlepiej wprowadzają w problemy i konflikty czasów odległych”<sup>54</sup>.

Czy wzburzenie i gniew towarzyszące Laktancjuszowi są uczuciami nam obcymi? Przecież prawdopodobnie i w nas, w sytuacjach pustych półek w sklepach, wysokich cen, a nade wszystko prześladowaniu, które dotknęło niejednokrotnie wielu z nas w tak nieodległej przeszłości, budził się gniew i co gorsze, pragnienie zemsty. Być może w myślach niektórzy z nas liczyli na gniew Boży, który powinien osiągnąć oprawców znanych i nieznanym nam osób. Czyż obce są nam wątpliwości dotyczące przyczyny nieszczęść i tragedii, które dotknęły naszych wrogów? Dlatego też trudno dziwić się Laktancjuszowi, który był świadkiem o wiele trudniejszych dni i lat. Być może to właśnie pasja, z jaką traktował wydarzenia tworzące rzeczywistość, w której żył, okrutna i bezwzględna chwilami prawda w ukazywaniu niektórych szczegółów dotyczących przebiegu chorób prześladowców sprawi, że po kilkunastu wiekach Laktancjusz będzie się nam jawił nie tylko jako wyznawca: „[...] piękna łacińskiej mowy, skarbów literatury, wielkiego dziedzictwa przeszłości”<sup>55</sup>, lecz również jako historyk, a *De mortibus persecutorum* jako bardziej wiarygodne źródło historyczne.

**Nota o Autorce:** mgr JUDYTA IWAŃSKA – absolwentka historii w zakresie historii kultury na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. Tematem pracy magisterskiej był: *Przełom konstantyński w historiografii Laktancjusza i Euzebiusza z Cezarei*. Obecnie odbywa studia doktoranckie na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie w zakresie historii.

**Słowa kluczowe:** Laktancjusz; historia starożytna; patologia; cesarze rzymscy; Cesarstwo Rzymskie w okresie tetrarchii.

---

<sup>54</sup> A. Krawczuk, dz.cyt., s. 18.

<sup>55</sup> Tamże, s. 29.

KS. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB

## ŚWIĘTY HIERONIM JAKO DUSZPASTERZ

Święty Hieronim jest nam znany przede wszystkim jako tłumacz Pisma Świętego (Wulgata), komentator ksiąg biblijnych Starego i Nowego Testamentu, szermierz walki o ascetyczny ideał życia, obrońca ortodoksji. Mniej natomiast znany jako duszpasterz. Tymczasem jego dzieła, zwłaszcza obfita korespondencja, pozwalają nam poznać go jako duszpasterza, który przez osobisty kontakt, a także poprzez listy, stara się w indywidualny sposób podejść do każdego człowieka, stosownie do czasu i sytuacji życiowych, w jakich się znaleźli. W jednym z listów Hieronim pisze: „Z kapłańskiego obowiązku miłuję wszystkich chrześcijan jak synów, a ich postęp w dobrym jest moją chlubą”<sup>1</sup>. Poczucie misji kapłańskiej rodzi w Hieronimie miłość duszpasterską, której wyraz znajdujemy w wielu miejscach jego korespondencji. Ta miłość duszpasterska dojrzewała w Hieronimie podczas całego jego życia, w którym rozwijał się duchowo i zdobywał doświadczenie do późniejszego, często elitarnego duszpasterstwa.

Zanim więc przejdziemy do ukazania w kilku obrazach sylwetki Hieronima jako duszpasterza, spróbujmy spojrzeć krótko na koleje jego życia, które pozwolą nam lepiej zrozumieć jego późniejszą działalność duszpasterską.

Hieronim<sup>2</sup> urodził się około 347 r. na obszarze dzisiejszej Słowenii. Pochodził z zamożnej rodziny chrześcijańskiej, co umożliwiło mu solidne wykształcenie. Podczas studiów w Rzymie z rąk papieża Liberiusza przyjmuje sakrament chrztu.

Po studiach w 367 r. zatrzymuje się na krótki czas w Trewirze. Pod wpływem mnichów odkrywa tutaj swoją skłonność do kontemplacji i ascezy – duchowe elementy, które wywrą swój wpływ na dalszą jego drogę życia.

Na krótki czas powraca do Italii. W Akwilei wśród tamtejszych duchownych zakłada ascetyczny krąg, do którego należą Rufin, Heliodor i Euzebiusz z Vercelli.

---

<sup>1</sup> Hieronim, *List*, 79, 1, w: *Listy*, tłum. J. Czuj, t. 2, Warszawa 1953, s. 210.

<sup>2</sup> Rys życia św. Hieronima opracowano przede wszystkim na podstawie trzech monografii, jakich doczekał się Hieronim: G. Grützmacher, *Hieronimus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, Bd. 1–3, Leipzig 1901; F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, vol. 1–2, Louvain 1922; J. N. D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, Warszawa, 2003.

Nieco później, prawdopodobnie w drugiej połowie 372 r., Hieronim – zyczajem tamtych czasów – wyruszył na wschód, a celem pielgrzymki miała być Ziemia Święta. Jednak, głównie z powodu stanu swojego zdrowia, nie dociera do wyznaczonego celu, ale na dłużej zatrzymuje się w Antiochii. Tutaj po sennym widzeniu, które pozwala mu poznać jego dotychczasową niekonsekwentną postawę w byciu chrześcijaninem<sup>3</sup>, decyduje się zerwać ze światem.

Na kilka lat wycofuje się na pustynię Chalkis i prowadzi tam życie eremity (374–377). W tym okresie nie wyrzeka się jednak kontaktów z ludźmi. Przyjmuje ich wizyty i utrzymuje ze światem zewnętrznym kontakt korespondencyjny. Ten okres wykorzystuje także na naukę języków, greckiego i hebrajskiego. Po kilku latach tamtejsze środowisko staje się jednak dla Hieronima zbyt ciasne. Opuszcza pustynię i udaje się ponownie do Antiochii. Tutaj ma miejsce fakt, który mógł być istotny dla Hieronima jako duszpasterza. Przyjmuje z rąk biskupa Paulina święcenia kapłańskie. Ciekawe jest to, że Hieronim jednak uległ namowom, przez pewien czas bowiem silnie wzbraniał się przed święceniami. Gdy wreszcie zgodził się je przyjąć, dał jasno do zrozumienia, że pozostanie nadal mnichem, nie będzie spełniał żadnych czynności duszpasterskich i nie będzie zobowiązany do ścisłych związków z Kościołem antiocheńskim. Taka postawa Hieronima nie może nas jednak zbyt dziwić. W tym okresie życie monastyczne ze swoim, przynajmniej w teorii, brakiem związków ze światem i całkowitym poświęceniem się Bogu uchodziło za najdoskonalszą formę powołania chrześcijańskiego, formę, która, jak zobaczymy, wcale nie odebrała Hieronimowi możliwości duszpasterskiego oddziaływania, podejmował je spontanicznie ze świadomą chęcią kapłańskiej posługi na rzecz innych.

Z Antiochii udał się do Konstantynopola. Tutaj jako stronnik Grzegorza z Nazjanzu bierze udział w wielkim synodzie, który przeszedł do historii jako drugi synod ekumeniczny, tłumaczy na łacinę *Homilie* Orygenesisa, którego w tym czasie otacza szacunkiem jako wielkiego nauczyciela.

Następnie powraca do Rzymu. Tutaj przez krótki czas rozpoczyna świetlane życie w otoczeniu biskupa Damazego (382–385). Zachęcony przez niego podejmuje się na bazie Septuaginty nowego tłumaczenia Ewangelii, który zastąpiłby wadliwy tekst *Vetus Latina*. W tym czasie gromadzi wokół siebie kobiety, które poszukują chrześcijańskiej duchowości. Wykłada im Pismo Święte i zachęca do wstrzemięźliwego stylu życia. Ta działalność zjednała mu wielu zwolenników i przyjaciół, ale była też powodem uformowania się grupy oponentów. Nie wszystkim odpowiadał propagowany przez Hieronima program życia chrześcijańskiego. Piętnował on ponadto w swoich listach przy wielu okazjach wady, jakie zauważał w kręgach duchownych czy wpływowych ludzi świeckich. To wszystko powodowało, że coraz bardziej otaczała go atmosfera niechęci, wręcz wrogości, co stało się także powodem wielu podejrzeń i oskarżeń, jakie zaczęto podnosić prze-

---

<sup>3</sup> Por. Hieronim, dz.cyt., 22, 30, t. 1, s. 146–147.

ciwko Hieronimowi. Dopóki żył papież Damazy, Hieronima broniła jego ręka. Po śmierci papieża Hieronim musiał jednak opuścić Rzym.

Rozczarowany<sup>4</sup> opuszcza Rzym i udaje się przez Antiochię do Jerozolimy. Połączając za nim wkrótce jego najbardziej zaufane z ascetycznego kręgu, Paula i jej córka Eustochium. Okrężną drogą przez Egipt, gdzie odwiedza Dydyma Ślepcę w Aleksandrii i umacnia go w wierze, w 386 r. osiada w samotni w okolicach Betlejem i organizuje życie klasztorne, które przyciąga wielu ludzi. Staje się wówczas duchowym doradcą nie tylko mnichów i mniszek, ale także tych, którzy zwracali się do niego korespondencyjnie. Jednocześnie kontynuuje swoje zainteresowania egzegetyczne oraz rozpoczęty w Rzymie przekład Biblii, tym razem poszerzając go o oryginalny tekst hebrajski, objaśnia liczne księgi Pisma Świętego i pisze kilka pomocy do jego wykładania. Prowadzi polemikę z Jowinianem, Rufinem i Wigilancjuszem, a także z pelagianizmem. Oddalony od świata, ale w żadnym wypadku nie zarzuca swojego zainteresowania wydarzeniami w Kościele powszechnym, Hieronim ponad 30 lat spędza w swoim betlejemskim klasztorze, otoczony przez tych, którzy aż do końca szukają jego duchowej wiary. Umiera około 420 r.

Czynną działalność duszpasterską Hieronima poznajemy przede wszystkim na przykładzie jego licznych listów, jakie pisał w ciągu całego swojego życia. Zwłaszcza podczas życia mniszego w Betlejem list był dla niego najważniejszym środkiem komunikacji. Poprzez listy utrzymywał kontakt z ludźmi, których nie mógł poznać osobiście. Przy tym korespondencja była dla Hieronima środkiem, dzięki któremu mógł szerzyć własne myśli. W sumie dysponujemy ponad 150 listami, które wyszły spod jego pióra. Obejmują one okres niemal półwiecza. Najstarszy list został napisany w 370 r., wkrótce po tym jak Hieronim odkrył smak życia ascetycznego w Trewirze, ostatni powstał w 419 r. w Betlejem, krótko przed jego śmiercią. Odzwierciedlają one jego życie od młodzieńczych wzruszeń do dojrzałych refleksji pobytu starca w klasztorze.

Możemy poznać, że Hieronim, pisząc listy, miał na względzie ich otwartość. Obok personalnych wskazówek miały one charakter powszechnego pouczenia. Hieronim liczył zawsze, że jego listy oprócz wskazanych adresatów trafią do szerszego grona odbiorców.

Krąg adresatów listów Hieronima jest bardzo duży. Wśród nich znajdują się współcześni mu wybitni przedstawiciele Kościoła: papież Damazy, biskup Augustyn z Hippony, biskup Teofil z Aleksandrii, czy też Paulin z Noli. Z listów Hieronima poznajemy także Pammachiusza, przyjaciela Hieronima z czasów rzymskich, senatora, a później mnicha. Część listów Hieronima ma adresata zbiorowego. Są to listy kierowane bądź do większej liczby osób, bądź do konwentu dziewic albo do kręgu kobiet rzymskich, które stanowiły szczególnie zasięg jego oddziaływania. Dla naszego problemu najważniejsze są listy do dziewic, wdów, mnichów albo do innych osób, którym Hieronim, duszpasterz tych środowisk,

---

<sup>4</sup> Por. tamże, 45, t. 1, s. 251–256.

udzielał porad duchowych. Były to bardzo często odpowiedzi Hieronima na pytania zawarte w ich listach. Adresatką bardzo wielu listów była Marcela, wokół której koncentrował się krąg rzymskich dziewic i ascetów.

O tym, że sam św. Hieronim miał świadomość możliwości duszpasterskiego oddziaływania za pośrednictwem listów, świadczy początek jednego z nich, adresowanego do Marceli, gdzie czytamy: „Obowiązkiem piszącego list jest pisać o sprawach rodzinnych albo o życiu codziennym, by nieobecni stawali się dla siebie niejako obecnymi donosząc sobie wzajemnie, albo czego chcą, albo co zaszło, przy czym niekiedy taka wspólna rozmowa zaprawiona bywa również solą nauki”<sup>5</sup>. Te słowa ukazują nam, czym w rzeczywistości dla Hieronima był list. Wyraźnie list zastępuje Hieronimowi osobisty kontakt, spotkanie i rozmowę<sup>6</sup>. Można powiedzieć także, że Hieronim w tych słowach wyraża całą swoją strategię duszpasterskiego oddziaływania przez korespondencję. W tych listach solą nauki Bożej chce on naświetlać konkretne sytuacje życiowe, w jakich znaleźli się jego adresaci, w tym wyrażać się ma jego konkretna duchowa pomoc jako duszpasterza.

Przedstawmy kilka przykładów, w których Hieronim w korespondencji jako duszpasterz udziela rady i duchowej pociechy. Zajmuje stanowisko wobec problemów, które wymagają nie uczonej teologicznej rozprawy, ale osobistej, inspirowanej duszpasterską miłością odpowiedzi.

Duszpasterz, który z miłością umacnia wiarę i wskazuje chrześcijaninowi drogę w trudnej sytuacji egzystencjalnej, w jakiej się znalazł, jest potrzebny, gdy ktoś przeżywał trudne doświadczenie ze strony Boga. O duszpasterskiej postawie Hieronima w takich sytuacjach świadczy wiele listów. Oto kilka przykładów.

Na przełomie 397 i 398 r. Hieronim, przebywający wówczas w Betlejem, napisał list do Kastrucjusza, chrześcijanina, który pochodził z Panonii. Jaka była sytuacja adresata tego listu? Kastrucjusz uskarżał się wówczas na swoje kalectwo. Chodziło o ślepotę. Ciężko przeżywał swoje kalectwo, uważał, że zagniewany Bóg, karze go za jego ciężkie grzechy utratą oczu<sup>7</sup>.

Hieronim, który za pośrednictwem swojego duchowego syna, diakona Herakliusza, usłyszał o zwątpieniu Kastrucjusza, wystosowuje do niego pismo o duszpasterskim charakterze. Na początku listu Hieronim sytuację, w jakiej znalazł się adresat, naświetla słowami Pisma Świętego. Przedstawia historię uzdrowienia ślepego od urodzenia, akcentując odpowiedź Jezusa na pytanie: „Kto zgrzeszył, on czy jego rodzice?” (J 9, 2). Ten tekst to wyjściowa argumentacja Hieronima, za pomocą której stara się obalić punkt widzenia Kastrucjusza. Niejako poszerzając perspektywę, Hieronim wspomina dalej o ludziach, którzy pozostawali bezkarni, chociaż buntowali się przeciwko Bogu, podczas gdy prawdziwi święci byli

<sup>5</sup> Tamże, 29, 1, t. 1, s. 177.

<sup>6</sup> Por. B. B. Conring, *Hieronimus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie*, Tübingen 2001, s. 65.

<sup>7</sup> Hieronim, dz.cyt., 68, 1, t. 2, s. 101: „Równocześnie zaklinam cię, byś ułomności cielesnej, jaką znosisz, nie przypisywał swym grzechom [...]”.

dręczeni poprzez choroby i nędzę: „Iluż bowiem widzimy pogan, żydów, heretyków i ludzi różnych sekt tarzających się w błocie pożądliwości, ociekających krwią, przewyższających dzikością wilki, a drapieżnością rekiny, a mimo to nie przybliży się bicz do ich przybytku, ani nie są na równi z innymi ludźmi biczowani i dlatego podnoszą się pychą przeciw Bogu, a usta ich sięgają aż do nieba. A z drugiej strony wiemy, że mężowie święci trapieni są chorobami, nędzą, ubóstwem i może mówią: »Więc na próżno uświęciłem duszę moją i obmyłem między niewinnymi ręce moje« (Ps 72, 13), lecz sami się ganią i dodają natychmiast: »Jeśli tak będę opowiadał, oto potępiłem rodzaj synów twoich« (72, 15)»<sup>8</sup>. W ten sposób Hieronim stara się w sposób stanowczy odrzucić metafizyczne pytanie Kastrucjusza o sens cierpienia, jakie wpisuje on w swoją skargę. Hieronim w tym przypadku jednak nie tylko burzy świat przeżyć Kastrucjusza w obliczu Bożego doświadczenia, ale stara się budować pozytywne wartości i przeżycia na gruzach jego duchowych doznań. Czyni to, opierając się na tekstach biblijnych, w sposób szczególny podkreśla słowa: „Bowiek karci Pan, kogo miłuje” (Prz 3, 12). Tę biblijną argumentację Hieronim wzmacnia wyrażonym przekonaniem, że dla grzesznika nie ma żadnej nagrody, lecz o wiele większa kara, kiedy nie dotyka go gniew Boga. Rzeczywistość jest więc zupełnie inna niż ta, do której był przekonany Kastrucjusz. Kto cieszy się wsparciem Boga, ten jest doświadczany: „Tego tylko kształci ojciec, kogo kocha; nauczyciel karze tylko tego ucznia, u którego widzi większe zdolności; jeśli lekarz przestaje leczyć, znaczy to, że stracił nadzieję wyleczenia”<sup>9</sup>. Przykłady: ślepotą Izaaka, męczeńska śmierć Apostołów Piotra i Pawła, wreszcie cierpienie Chrystusa, który wziął na siebie krzyż, wspierają tę tezę. Oczywiście staje się teza, że w chorobie i cierpieniu objawia się dzieło Boże. Hieronim wiąże z tym nadzieję, że Kastrucjusz będzie mógł, jak Łazarz zaakceptować swoją chorobę, aby osiągnąć wieczną szczęśliwość: „Odpowiedz więc raczej tak: Jak Łazarz (Łk 16, 25) odebrał w życiu swoim wiele złego, tak i ja chętnie wycierpię męczarnie, by mi zachowana była przyszła chwała; bo nie będzie Pan dwa razy brał pomsty za to samo (Nah 1, 9)”. To wszystko wskazuje na oczywisty duszpasterski cel, jaki stawia sobie Hieronim, który listem postanowił spotkać się z Kastrucjuszem. Choroby nie należy interpretować ani jako następstwa grzechu, ani jako wrogiej życiu siły (gniew Boga), ale jako umożliwienie przeżycia nowego doświadczenia Bożego. Kastrucjusz powinien przyjąć swoje cierpienie i zrozumieć je jako łaskawe doświadczenie ze strony Boga. W celu umocnienia go w tym postanowieniu oraz po utracie wzroku przenieść sposób wartościowania Kastrucjusza z płaszczyzny fizycznej na duchową, Hieronim dzieli się z nim treścią epizodu, który związany był ze spotkaniem dwóch znanych osobistości Kościoła egipskiego w IV w., a mianowicie św. Antoniego Pu-

---

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.



stelnika i znanego egzegety i teologa aleksandryjskiego Dydyma Ślepca<sup>10</sup>. Z owego epizodu Hieronim wyciąga następującą puentę: „Z tego poznajesz, że o wiele lepiej jest widzieć duchem niż ciałem i posiadać oczy, w które nie może wpaść źdźbło grzechu”<sup>11</sup>.

W 384 r. Hieronim skierował do Marceli jeden z listów. Jego początek nawiązuje do sytuacji, w jakiej znalazła się w tym okresie adresatka. Hieronim bardzo dokładnie opisuje atmosferę porannej liturgii godzin, podczas której wraz z rzymskim kręgiem ascetów rozważał Księgę Psalmów. Oczom czytelnika jawi się obraz wspólnego życia tej grupy<sup>12</sup>. To spotkanie przerywa nagle wiadomość o śmierci Lei, jednej z wybitniejszych wdów, która przyłączyła się do ascetycznego kręgu i została przełożoną żeńskiego klasztoru. Szczególnie zmieszała się tą wiadomością Marcela, wielka przyjaciółka Lei. Hieronim w swoim opisie pozwala poznać, że on rozumie i sam odczuwa ból adresatki. Zresztą Hieronim dokonuje pewnego przesunięcia akcentu, gdy odnosi żal Marceli nie do faktu śmierci, ale do tego, że nie mogła ona uczestniczyć w uroczystości pogrzebowej<sup>13</sup>.

Hieronim śmierć wspólnie drogiej im osoby wykorzystuje, by jako duszpasterz umacniać i rozbudzać wiarę Marceli oraz wskazywać, w jaki sposób może ona rozwijać w sobie potrzebne do doskonałego życia chrześcijańskiego cnoty. Czyni to w dwu kierunkach. Po pierwsze, ujmuje ich smutek od strony teologicznej. Hieronim przypomina Marceli, czym dla chrześcijanina jest śmierć. Jest ona przewyciężeniem ziemskiego życia i osiągnięciem korony chwały. Dlatego ci, których ta śmierć poruszyła, nie powinni się smucić. Po odbyciu pokuty Lea doznaje wiecznej szczęśliwości na łonie Abrahama. Tę rzeczywistość Hieronim

<sup>10</sup> Tamże, 68, 2, t. 2, s. 102: „Gdy błogosławiony Antoni został zaproszony do Aleksandrii przez biskupa św. Atanazego w celu odparcia zarzutów heretyków, przyszedł doń Didym, mąż bardzo wykształcony, a niewidomy; ponieważ wśród rozmów na temat Pisma św. Antoni podziwiał jego talent i chwalił bystrość umysłu, zapytał go z ciekawości: »Czy nie jesteś smutny, że nie masz wzroku zmysłowego?«. Gdy tamten milczał ze wstydu, zapytał go po raz drugi i trzeci, i wydobył z niego wreszcie szczerze wyznanie, iż się w duszy smuci z tego. Na to mówi mu Antoni: »Dziwię się, że mąż roztropny boleje nad utratą tego, co mają mrówki, muchy i komary, a nie cieszy się z posiadania tego, na co zasłużyli jedynie święci i Apostołowie«”.

<sup>11</sup> Tamże, s. 102–103.

<sup>12</sup> Tamże, 23, 1, t. 1, s. 162: „O godzinie trzeciej dnia dzisiejszego zacząłem, czytać siedemdziesiąty drugi psalm, tj. początek księgi trzeciej, i usiłowałem wykazać, że część jego tytułu należy do końca księgi drugiej, a część do początku księgi trzeciej – a mianowicie słowa: Skończyły się pieśni Dawida syna Jessego, są zakończeniem pierwszej, a zaś Psalm Asajowy początkiem drugiej. Gdy doszedłem do tego miejsca, gdzie sprawiedliwy mówi: »Mówiłem, jeśli opowiadać będę tak, to rodzaj synów twoich źle brałem w obronę«, co w kodeksach łacińskich inaczej mamy wyrażone [...]”.

<sup>13</sup> Tamże, s. 162–163: „Zauważyłem wtedy, żeś tak pobladła, jakby niewiele albo wcale nie było w tobie życia, które bez smutku wyrывa się po rozbiciu naczynia glinianego. A ty nie dlatego ubolewałaś, żebyś nie była pewna jej przyszłości, lecz że nie mogłaś oddać smutnej przysługi uczestnicząc w pogrzebie. Bo w czasie rozmowy dowiedzieliśmy się, że szczątki jej zostały już przewiezione do Ostii”.

kontrastuje z niedawnym wydarzeniem, nagłą śmiercią dopiero co obwołanego konsula, który w tej sytuacji został skazany na wieczne potępienie. Z tego zestawienia wynika, że wpływ na przyszłą chwałę u Boga mają spełniane podczas ziemskiego życia czyny<sup>14</sup>. Z faktu śmierci przyjaciółki dla Marceliny wynika parrenetyczny wniosek. Hieronim wzywa Marcelę, aby wnikliwie zastanowiła się nad swoim życiem. Nie powinna go dzielić pomiędzy Chrystusem a światem, ale powinna się zwrócić od dóbr przemijających do wiecznego szczęścia<sup>15</sup>. W ostateczności wspólny smutek po nieoczekiwanej śmierci Lei i związany z tym rozumiały ból Marceli; pocieszenie w smutku, ukazanie wiecznej szczęśliwości prowadzi Hieronima do poważnej parenezy, aby dłużej nie pozostawać w więzach świata, ale opowiedzieć się za Chrystusem.

Hieronim do pasterskiego prowadzenia życia duchowego Marceli wykorzystuje także inne doświadczenie z jej życia. Pokazuje to list Hieronima do Marceli napisany również w 384 r. Wówczas wielotygodniowa choroba dotknęła Blezyłę, córkę Pauli, jedną z członkiń ascetycznego kręgu rzymskiego. Pod wpływem choroby życie Blezyli, dotychczas nastawione na zażywanie przyjemności, uległo zasadniczej przemianie. Na tę przemianę mogła mieć także wpływ nagła śmierć jej męża. Znaczny wpływ na nawrócenie Blezyli miała także Marcela, co naraziło ją na ostrą krytykę ze strony otoczenia<sup>16</sup>. Marcela, szukając pomocy, zwróciła się o nią do św. Hieronima. W odpowiedzi Hieronim stara się wzmocnić jej wiarę, a wykorzystuje do tego oba zaistniałe wówczas doświadczenia, jakie były dziełem Boga, czyli chorobę Blezyli oraz niezасłużoną krytykę, jaka spotkała Marcelę. Hieronim przytacza kilka tekstów biblijnych: ofiarę Izaaka, uprowadzenie Józefa, groźbę bliskiej śmierci króla Ezechiasza, zaparcie się Piotra i prześladowanie Pawła<sup>17</sup>. Bliższy zamysł nad tymi tekstami pozwala zrozumieć, że chodzi w nich o doświadczenia od Boga i ich zbawienne skutki. W ten sposób Hieronim zwraca uwagę Marceli, że Bóg od zawsze wystawiał ludzi na próbę, kiedy chciał działać na rzecz ich zbawienia. To co z ludzkiego punktu widzenia wydawało się ciemną doliną, dzięki działaniu Boga stawało się drogą do pełni zbawczego celu. Owe teksty biblijne stanowią z kolei jakby pomost do ukazania teologicznego wymiaru choroby Blezyli. W żadnym razie nie była ona czymś przypadkowym: „Blezyła prawie przez trzydzieści dni bez przerwy trawiona była gorączką, by poznała, że należy odrzucić rozkosze ciała, które wkrótce stanie się pastwą robactwa. Przy-

<sup>14</sup> Por. tamże, 23, 2, t. 1, s. 163.

<sup>15</sup> Tamże, 23, 4, t. 1, s. 164: „Przeto ostrzegam i z płaczem oraz wzdychaniem błagam, byśmy dopóki bieżymy drogą tego świata, nie odziewali się w dwie tuniki, tj. w podwójną wiarę, nie obciążali się skórzonym obuwem, tj. uczynkami martwymi, byśmy nie szukali różeg, tj. podpory w świeckiej władzy, byśmy nie chcieli równocześnie posiadać Chrystusa i świata. Niech za to po tym, co krótkie i znikome, nastąpią rzeczy wieczne i gdy codziennie – mówię o ciele – umieramy, nie uważajmy się w innych rzeczach za wiecznych, byśmy wieczni być mogli”.

<sup>16</sup> Por. tamże, 38, 2, t. 1, s. 222–223.

<sup>17</sup> Por. tamże, 38, 1, t. 1, s. 222.

szedł i do niej Pan Jezus i dotknął ręki jej, a ona wstawszy posługuje mu. Było w niej coś niedbałego i, chustami bogactwa obwiązana, leżała w grobie świata, ale Jezus rozrzewnił się i, wzruszony w duchu, zawołał mówiąc: Blezylo, wynijdź z grobu. Ona, wezwana, powstała, a wyszedłszy ucztuje z Panem<sup>18</sup>. Choroba jest więc zainicjowanym przez Boga procesem edukacyjnym, który powinien prowadzić Blezylę do pokuty i nawrócenia. Hieronim duszpasterz pozwala także, aby Marcela wyciągnęła dla siebie wniosek, który ożywi jej wiarę i jej duszpasterskie zaangażowanie. Co prawda Marcela stała u boku chorej, aby udzielać rad i napominać ją, ale w rzeczywistości to sam Bóg, który przez Jezusa Chrystusa nadał znaczenie zbawczemu prawu, dokonał dzieła uzdrowienia Blezyli, przede wszystkim w zakresie życia duchowego. Blezyła została wyrwana sądowi i powołana do nowego życia, które zostało opisane w obrazie zmartwychwstania. Pełne zaangażowania przemówienie w obronie stanu wdowieństwa, jakie Hieronim przedstawia w drugiej części listu, wynika z tego sposobu myślenia w sposób samorzutny. Blezyła, która po wyzdrowieniu odrzuciła ponowne małżeństwo, jest w swojej łagodnej postawie, w przyjmowaniu prostego pokarmu i postawie żarliwego życia modlitwy prawdziwym wzorem chrześcijańskiego życia<sup>19</sup>. Kto ją krytykuje, zwraca się przeciwko sobie samemu. Dochodzi tutaj do głosu zdecydowany sposób argumentacji, podjęty w celu umocnienia Marceli i ostrzeżenia przed nieusprawiedliwioną krytyką.

Hieronim był duszpasterzem, który w imię miłości chrześcijańskiej starał się oddziaływać na stosunki społeczne. Przykładem tego jest list Hieronima do Kastoryny, jego ciotki, który napisał około 375 r. Powodem napisania listu był trwający pomiędzy nimi przez dłuższy czas konflikt, na którego temat nie mamy żadnych bliższych danych, a który doprowadził do głębokiego podziału między nimi. Hieronim – jak zaznacza to w liście – próbował doprowadzić do pojednania przed rokiem, ale jego działanie nie przyniosło skutku<sup>20</sup>. Analizowany przez nas list świadczy o podjęciu ponownie próby. W tym liście także punktem wyjścia jest argumentacja zakorzeniona w Piśmie Świętym, tym razem w słowach św. Jana Apostoła i Ewangelisty: „Kto nienawidzi swego brata jest mordercą” (1 J 3, 15). Tymi słowami o bardzo poważnej wymowie rozpoczyna Hieronim swój list do ciotki. Cytowane dalej inne teksty ze Starego i Nowego Testamentu wzmacniają tylko tę treść<sup>21</sup> i pozwalają stwierdzić, że Hieronim odczuwa istniejącą sytuację jako morderstwo. I nie chodzi tutaj tylko o stosunki międzyludzkie. Zaistniały

<sup>18</sup> Tamże, 38, 2, t. 1, s. 222.

<sup>19</sup> Por. tamże, 38, 3, t. 1, s. 223.

<sup>20</sup> Tamże, 13, t. 1, s. 33: „Proszę przeto, tak jak i w poprzednim liście sprzed roku, by był między nami pokój, jaki nam Pan zostawił [...]”. Niestety ten list nie zachował się do naszych czasów.

<sup>21</sup> Ps 4, 5: „Gniewajcie się, a nie grzeszcie”; Ef 4, 26: „Niechaj słońce nie zachodzi nad zagniewaniem waszym”; Mt 5, 23: „Jeśli poniesiesz dar twój do ołtarza, a tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostawże tam dar twój przed ołtarzem, a idź pojednać się pierwej z bratem twoim. A potem przyjdiesz i złożysz dar twój”.

pomiędzy nimi stan zagraża ich relacjom względem Boga: „W jaki sposób w codziennej modlitwie mówiliśmy: »Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom«, gdy usposobienie kłóci się ze słowami, a modlitwa nie zgadza się z uczynkami?»<sup>22</sup>. Poprzez dobór odpowiednich cytatów biblijnych Hieronim zdaje się zmierzać do jednej puenty: sposób postępowania Kastoryny wskazuje wyraźnie, że chrześcijaństwo w przypadku konkretnych konfliktów musi okazać się czymś innym od dotychczasowej postawy. Pojednanie jest niezbędne, ponieważ chodzi w nim o nic innego, jak tylko o zachowanie prawdziwego pokoju, który pozostawił Chrystus. List kończy Hieronim wskazaniem na konsekwencje, jakie pociągnie za sobą zaniechanie pojednania? Czyni to w ukazaniu nadchodzącego sądu: „Wkrótce przed trybunałem Jego zawarta albo zerwana zgoda otrzyma nagrodę albo karę. Jeśli ty – nie daj Boże – nie zechcesz tego, ja będę usprawiedliwiony. Ten mój list, gdy zostanie przeczytany, rozgrzeszy mnie”<sup>23</sup>. Te słowa wyrażają przekonanie Hieronima o nieuniknionym zdaniu rachunku przez Bogiem – jest to myśl, która nie tylko przewija się w tym liście, ale Hieronim odwołuje się do niej wielokrotnie w swoim duszpasterstwie. Duszpasterstwo Hieronima zawiera więc swoją perspektywę eschatologiczną, także – jak wykazuje powyższy list – na scenie stosunków międzyludzkich.

Przykład duszpasterstwa św. Hieronima odnośnie do kształtowania stosunków międzyludzkich znajdujemy także w liście do Lety, jednej z żyjących w Rzymie chrześcijanek, pochodzących z patrycjuszowskiego rodu. Właściwym powodem tego powstałego w 401 r. listu jest pouczenie Lety co do wychowania córki Pauli, która już przed przyjściem na świat została poświęcona Bogu. Jednak na początku listu Hieronim, motywowany duszpasterską troską porusza całkiem inny problem. Wyraża swoją troskę o zbawienie duszy ojca Lety, Albinosa, który odrzucał nie tylko przystosowanie się do zasad wiary chrześcijańskiej, lecz także jako pogański kapłan trwał przy swojej starej religii. Hieronim rozpoczyna z Letą rozmowę na ten temat od przypomnienia słów Apostoła Pawła z 1 Kor 7, 13–14 (przywilej Pawłowy): „Podobnie jeśli jakaś żona ma niewierzącego męża i ten chce razem z nią mieszkać, niech się z nim nie rozstaje! Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie, podobnie jak świętość osiągnie niewierząca żona przez »brata«. W przeciwnym wypadku dzieci wasze byłyby nieczyste, teraz zaś są święte”. W ten sposób Hieronim przypomina adresatce, w jakich okolicznościach można rozwiązać małżeństwo zawarte pomiędzy stroną chrześcijańską a niechrześcijańską. Jednak według Hieronima taka sytuacja ma daleko bardziej idące znaczenie i pozwala się odnieść także do sytuacji Lety. W kolejnych słowach tego listu Hieronim wskazuje na dalej idące rozumienie słów Apostoła Pawła: „Jeśli dotychczas zdawało się może komuś, że więzy karności zostały zbyt rozluźnione i pobłażliwość nauczyciela jest niebezpieczna, niech się zastanowi

<sup>22</sup> Hieronim, dz.cyt., 13, t. 1, s. 33.

<sup>23</sup> Tamże.

nad domem ojca twego, męża wprawdzie bardzo znakomitego i bardzo wykształconego, ale jeszcze błądzącego w ciemnościach, a zrozumie, iż to rada Apostoła sprawiła, że gorycz korzenia wynagrodzona jest słodyczą owoców, a mdłe latorośle drogocenne wydają balsamy. Ty urodziłaś się z nierównego małżeństwa; od ciebie i mego Toksocjusza pochodzi Paula. Któż by uwierzył, że wnuczka kapłana Albina narodzi się z obietnicy matki, że w obecności dziadka i ku jego uciesze niezdamy jeszcze język maleństwa będzie nucił Chrystusowe »alleluja«, a starzec piastować będzie na swym łonie Bożą dziewicę? Dobre i szczęśliwe były nasze oczekiwania. Święty i wierny dom uświęca jednego niewiernego<sup>24</sup>. Hieronim przez taką interpretację słów św. Pawła Apostoła jakby relatywizuje dogmatyczny problem pogańskiej religijności ojca Lety, Albinosa, jaki wynika ze starochrześcijańskiego rozumienia chrztu jako wcielenia do Ciała Chrystusa, przy jednoczesnym poglądzie, że świadome wyparcie się wiary chrześcijańskiej stanowi o utracie wiecznego zbawienia, a o takim świadomym wyparciu się wiary można mówić w przypadku Albinosa, otoczonego chrześcijańskimi już krewnymi. Na tym tle Hieronim ukazuje problem i cel duszpasterskiego działania. „Już jest kandydatem wiary ten, którego otacza tłum wierzących synów i wnuków. Ja sądzę, że nawet w młodości mógłby on być uwierzyć w Chrystusa, gdyby takich miał krewnych. Może on pluć na mój list i szydzić z niego, a mnie ogłaszać głupim albo szalonym; bo czynił to i zięć jego, zanim uwierzył. Chrześcijanie stają się, nie rodzą się. Pleśnią pokrywa się złoty Kapitol, sadzą i pajęczyną pokryły się wszystkie świątynie Romy, miasto drży w posadach i fala ludu płynie przed na poły zawalonymi świątyniami do grobów męczenników<sup>25</sup>. Hieronim przez te słowa zdaje się uświadamiać Lecie, jak miałby zginąć ktoś, kogo, jak w przypadku domu Lety, otacza wierząca rodzina. Hieronim postrzega Albinosa jako kandydata do wiary, który w pewien sposób znajduje się jakby na dziedzińcu chrześcijaństwa. Przez takie podejście do problemu Hieronim zdaje się tworzyć teologię duszpasterskiego oddziaływania w społeczności zróżnicowanej światopoglądowo, co jeszcze na początku V w. wyrażało się w problemie wspólnego życia pomiędzy poganami i chrześcijanami. W tych słowach Hieronim duszpasterz stara się także uspokajać Letę zatroskaną o zbawienie ojca. Ona powinna bez obaw oczekiwać przyszłości swojego ojca. W słowach, że nikt nie rodzi się chrześcijaninem, ale do chrześcijaństwa musi dojrzewać, w żaden sposób nie zwalnia chrześcijańskich członków rodziny od ich obowiązków wobec niechrześcijan. Stawanie się chrześcijaninem jest dla Hieronima procesem dojrzewania, na który nigdy nie jest za późno, ale proces ten wymaga impulsu i wzorców ze strony chrześcijańskich członków społeczności. Dlatego wzywa on adresatkę, by w małoduszny sposób nie ukrywała wiary chrześcijańskiej, lecz występowała z nią otwarcie wobec pogańskiego ojca. Bóg uczyni swoje, gdy dostrzeże szczere wy-

<sup>24</sup> Tamże, 107, 1, t. 2, s. 401.

<sup>25</sup> Tamże.

znanie. Jak wywodzi Hieronim za pomocą biblijnych przykładów, nawrócenie Łotra na krzyżu wyraźnie wskazuje, że u Boga możliwe jest to, co u ludzi wydaje się niemożliwe. „Niech te słowa moje, Leto, świętobliva córko w Chrystusie, usuną twoje rozpaczliwe zwątpienie o zbawieniu rodzica, niech sprawią, byś przez tę samą wiarę, przez którą zasłużyłaś na córkę, odzyskała i ojca i cieszyła się błogosławieństwem całego domu, świadoma obietnicy Pana: „Co niemożliwe jest u ludzi, możliwe jest u Boga”. Nawrócenie nigdy nie jest zbyt późne. Łotr z krzyża przechodzi do raju; Nabuchodonozor, król babiloński, zdziczały na sercu i na ciele, żył jak zwierzę na pustyni, a potem odzyskuje ludzki umysł<sup>26</sup>. Kwestię duszpasterskiego podchodzenia do braci o innym światopoglądzie religijnym Hieronim kończy więc słowami, które stanowią zachętę do budowania na zbawczym działaniu Boga.

Święty Hieronim nie wypracował żadnej systematycznej nauki o duszpasterstwie, nie napisał też pisma, które dotyczyłoby duszpasterstwa samego w sobie, czy też wskazywałoby na zadania duszpasterstwa. Duszpasterstwo znamionuje jednak jego kościelną działalność. Jest ono bardzo widoczne w jego korespondencji, która jak powiedziano, była dla niego rodzajem spotkania i rozmowy, dialogu z ludźmi, którzy bardzo często zwracali się do niego z problemami dotyczącymi życia wiarą w codziennej rzeczywistości. Wiele jego listów jest odpowiedzią na owe pytania i prośby, listy zawierają szczegółowe wskazówki dotyczące zachowania życia wiary w konkretnych egzystencjalnych sytuacjach. Hieronim nadawał swoim listom charakter okólny, stąd daje nam on przykład duszpasterstwa o bardziej powszechnym zasięgu za pośrednictwem korespondencji.

Z listów, które poddaliśmy analizie, wynika, że Hieronim odnosił się z duszpasterskim namysłem do określonych sytuacji. Podejmuje on prośby, pytania, troski albo skargi adresatów, rozważa je i reflektuje, zwykle na początku listu albo w dalszej jego części. Przez to Hieronim sygnalizuje swoją gotowość do zrozumienia i empatii wobec adresatów. Jako duszpasterz Hieronim nie rości sobie pretensji do tego, by obdarzać go jakimś szczególnym autorytetem. Obce są mu smutek, zwątpienie i kontestacja. Jawi się on jako przyjazny doradca, który wczuwa się w sytuację adresata. Z drugiej strony widać wyraźne zainteresowanie, aby temu kto go prosi, udzielić, jak to tylko możliwe, konkretnej rady adekwatnej do sytuacji.

Naturalnie Hieronim jako duszpasterz nie ogranicza się do opisu sytuacji. Zawsze stara się być jej komentatorem i pogłębia ją w kontekście biblijnym. Słowa Piśmna Świętego, które przytacza na początku listu albo po opisanu sytuacji, dobrze pasują do sytuacji adresatów i stanowią jednocześnie miarę jej naświetlenia Słowem Bożym. Biblia stanowi dla Hieronima podstawę duszpasterskiej argumentacji. Słowo Boże jest prawdą, którą Hieronim przedstawia swoim adresatom. Na nim zasadza on swoje pocieszenie oraz etyczne wymagania, które mają wymiar soterio-

---

<sup>26</sup> Tamże, 107, 2, t. 2, s. 402.

logiczny. Stąd celem duszpasterstwa, jaki stawia sobie św. Hieronim, jest pewna o charakterze parenetycznym dyrektywa. Hieronim pozwala, aby jego listy miały wpływ na określone wyzwania, wyciąga ze słów Pisma Świętego konsekwencje i rozstrzyga o świętości życia w świecie. Często przedstawia apel, w którym przypomina o przyszłym sądzie Bożym, który dokona wypłaty za czyny wykonywane na ziemi. Ta pareneza o eschatologicznym ukierunkowaniu ma u Hieronima charakter zadania, jakie stawia on adresatom: ona powinna pomóc człowiekowi do tego, aby wyznał swoje winy, przyjął chorobę i śmierć, wytrzymał próby doświadczeń i stał się odpowiedzialny za swoich bliźnich. To wszystko świadczy, że duszpasterstwo, jakie praktykuje św. Hieronim, zakorzenione jest mocno w życiu zarówno Hieronima jako duszpasterza, jak i tych, na których za pośrednictwem wymiany korespondencji stara się oddziaływać.

**Nota o Autorze:** ks. prof. UKSW 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.

**Słowa kluczowe:** św. Hieronim, patrologia, wczesnochrześcijańska literatura łacińska, epistolografia, duszpasterstwo.

KS. STANISŁAW SZMIDT SDB

LOSY POLSKIEJ MISJI SALEZJAŃSKIEJ  
NAD GÓRNYM ORINOKO  
NA PODSTAWIE KORESPONDENCJI  
KS. WOJCIECHA STANISŁAWA PASZENDY

Ksiądz Wojciech Stanisław Paszenda SDB (1931–1998) po ukończeniu normalnej drogi salezjańskiej do kapłaństwa, uwieńczonej święceniami 23 czerwca 1957 r. w Katowicach i studiach języków klasycznych w Poznaniu w latach 1961–1965, pracował krótko jako nauczyciel języków klasycznych w seminarium i w szkole w Oświęcimiu<sup>1</sup>. W 1968 r. zrodziła się myśl wyjazdu na misję: „Dlaczego pojechałem do Wenezueli? Po prostu dlatego, że dostałem paszport [...] Zaczęło się pewnego wiosennego dnia 1968 roku. Ni stąd ni zowąd uświadomiłem sobie ze zgrozą, że się starzeję [...]. Mijał trzydziesty siódmy rok życia. Lata zwyczajne, łatwe i mało warte. Wbrew doświadczeniu, które poucza, że umierają zawsze inni, a nigdy ja, nie miałem wątpliwości, że kiedyś także na mnie przyjdzie kolej zdać sprawę z włodarstwa przed Panem Bogiem. I kto wie, może już niedługo? Muszę więc coś jeszcze w życiu zrobić. I to zaraz, póki jeszcze nie jest za późno. Postanowiłem pojechać na misję. W nadziei, że tam łatwiej będzie zarobić na niebo. I pojechałem. Nie, żeby szukać przygód, bo na to już jest em za stary. Ale żeby dać z siebie maksimum wysiłku, złożyć pełną ofiarę i odrobić zaległości minionych lat. [...]”<sup>2</sup>.

Pierwsze dwa lata (1969–1971) spędził ks. Wojciech w Los Teques, pogłębił znajomość języka hiszpańskiego i równocześnie uczył w gimnazjum, a potem w małym seminarium łaciny i historii. Był też bibliotekarzem. Pisał do najbliższych: „Nie jestem w dżungli. Zanim dotarłem do Wenezueli, zostałem przeznaczony do Los Teques. Są tu trzy zakłady salezjańskie: Niższe Seminarium, Kolegium (czyli

<sup>1</sup> Por. Karta personalna w Domu Generalnym – Anagrafica Salesiana Centrale – 51B120 P oraz dane personalne w Archiwum Inspektorialnym w Krakowie (brak oznaczeń).

<sup>2</sup> Por. ks. W. Paszenda, *Świat nie jest aż taki wielki* (masz.), Los Teques 1970 r. s. 1. Wszystkie listy zawdzięczam rodzeństwu ks. Wojciecha.



ostatnie klasy szkoły podstawowej i niższe szkoły średniej) oraz Liceum (ostatnie trzy klasy przed maturą). W Seminarium jest ks. Parciak, w Kolegium – ks. Smaruj, a w Liceum jeszcze nie było Polaka, więc mnie tu przydzielono. Mam uczyć łaciny<sup>3</sup>.

Praca ta zaowocowała wprawdzie bogatą korespondencją do rodziny, drukowaną też częściowo w „Gościu Niedzielnym” i „Nostrze”, ale nie dawała mu satysfakcji misyjnej. Po staraniach u przełożonych znalazł się ks. Wojciech na prawdziwych misjach nad Górnym Orinoko.

„Od 15-go sierpnia 1971 roku jestem w dżungli. Najpierw posłano mnie na miesiąc na zastępstwo, polecając mi nic nie zabierać ze sobą. Dżunglą to nawet i tu, w Wenezueli straszą. Że klimat zabójczy, że serce, że wątroba, że malaria, żmije, moskity, przymieranie głodem, obrzydliwi Indianie itd. Koledzy mówili mi: coś ty? Na miesiąc? Ty ani dwóch tygodni nie wytrzymasz. Ale pojechałem. Bo już przedtem straciłem wiarę w ludzkie gadanie. Tak się złożyło, że ten miesiąc przeciągnął się do dwóch z hakiem, a tymczasem posłałem podanie o pozostawienie mnie na stałe w dżungli. Zaakceptowano. Pojechałem tylko po moje »ubóstwo« i siedzę tu do dzisiaj. Daj Boże, by mnie tu zostawiono dłużej.

Jestem na samym południu Wenezueli, jakieś tysiąc km od stolicy, w dżungli zwanej Amazonas, blisko granicy brazylijskiej. I oczywiście nad Orinoko. Ta część dżungli amazońskiej, która leży w granicach Wenezueli, stanowi Wikariat Apostolski, o powierzchni prawie jak pół Polski, obsługiwany przez samych Salezjanów.

Indianie są tu różnych ras i języków, o subkulturach całkowicie różniących się od siebie nawzajem. Większość grup etnicznych już oswoiła się z cywilizacją. Pozostają na samym południu Indianie chlubiący się nazwą Yanomaö, co w ich języku znaczy „ludzie”. Zdaniem niektórych nie-Indian są oni *incivilizabiles* (nie cywilizowalni). Osobiście tego zdania nie podzielam. Owszem, są oni mocno odmienni od swych sąsiadów i mało podatni na jakiegokolwiek oddziaływanie z zewnątrz. Nie mają organizacji państwowej ani rodowej. Są absolutnie wolni. Nawet dziecko nie musi słuchać ojca. Kacyk znaczy tyle, ile warta jest jego osobowość.

Usiłują praktykować wielożeństwo, ale bezwstydnny los sprawia, że rodzi się więcej chłopców niż dziewczynek. Stąd ich wojny [...] Nie noszą szyszaków z piór. I wcale nie są czerwonoskórzy. Owszem, malują się na czerwono, czasem całe ciało. Bez względu na wiek i płeć mają wygoloną autentycznie mniszą tonzurę.

Chodzą kompletnie nago [...] Nam nudyzm kojarzy się z niemoralnością. Im nie! Ale aniołami nie są. Żyją po kilkadziesiąt osób w okrągłym (najczęściej) sziabono z grubej warstwy liści palmowych. Jest to wysoka, pochyla ściana. Środek otwarty (plac pod gołym niebem).Wszyscy się nawzajem widzą. Brudno to u nich jest, trudno zaprzeczyć. Są na półkoczownikami. Niektórzy uprawiają plata-

<sup>3</sup> Por. *List okólny*, Los Teques, 30 X 1969 r.

ny. Ale co to za uprawa! Pożal się Boże! Rzeczą codzienną wśród nich jest rozwalanie sobie głów [...].

Życie Indian nie jest zbyt rozkoszne, ale oni są szczęśliwi, pełni humoru, beztroscy. Chyba że trafi się choroba, na którą nie skutkują zaklęcia czarownika. Wówczas misja okazuje się przydatna. Zdarza się, że sam czarownik przychodzi prosić o zastrzyk. Zmarłych palą. Kości tłuką na proszek i jedzą je z platanami na stypie pogrzebowej. Kobiety przez szereg miesięcy noszą żałobę na twarzy. Są to łzy posypane popiołem. Dzieci są takie same jak w Polsce. Tyle, że w Polsce trudno byłoby znaleźć tak rozkoszny uśmiech i tak figlarne oczy.

Klimat jest tu mokry. Pierwszej nocy po moim przyjeździe w ciągu 4 godzin napadało 95 ml. Sześć takich deszczyków i mamy przeciętną całorocznych opadów w Polsce. Luty i marzec to pora sucha. Tak zwana. W tej chwili jest luty i w najlepsze leje. Ale było już parę dni bez deszczu.

[...] Marzę o tym, by zostać misjonarzem. Takim prawdziwym, który nawracałby na wiarę chrześcijańską. Bo tu nawracamy bezpośrednio z tradycyjnego pogaństwa na neopoganizm. Zawdzięczamy to turystom z Wenezueli i z całego świata, którzy przybywają tu ciekawi, jak wygląda człowiek taki, »jak go Pan Bóg stworzył«. Będzie tych ciekawskich coraz więcej, bo sprzysiężone z diabłem Ministerstwo Robót Publicznych buduje przy naszej misji plac startowy dla samolotów. Mojemu towarzyszowi i szefowi, sangwiniicznemu Hiszpanowi, marzy się tu wielkie, wzorowe osiedle. Entuzjazmuje się przeto lotniskiem.

Ja marzę o tym, by zostać misjonarzem. Udać się do dżungli niedostępnej dla cywilizacji.

Podobno jakieś sto kilkadziesiąt kilometrów w górę Orinoco jest wodospad, który uniemożliwia dalszą żeglugę. A dalej też żyją Indianie, ci tak sympatyczni, choć trudni, Yanomamö<sup>4</sup>. Gdybym tam mógł osiąść! Ale na to potrzebuję przede wszystkim motoru do kanoy. O wiosłach najwyżej zdołam przepłynąć rzekę w poprzek. A benzyna, którą w Caracas dostaje się za grosze, tu w dżungli, jest sprzedawana na wagę złota. Jaka szkoda, że polskie złotówki tu się nie liczą<sup>5</sup>.

Misje te założył salezjanin ks. Ligi Cocco (1910–1980), który w 1957 r. nawiązał kontakt z Janomami i zamieszkał wśród nich, tworząc Santa Maria de los Guaicas<sup>6</sup>, pierwszą placówkę misyjną nad Górnym Orinoko. Gdy przybył tam ks. Paszenda, salezjanie prowadzili nad Orinoko trzy placówki: „Mamy wśród nich trzy misje: Okamo, Mavaka i Platanal w odległości mniej więcej po 50 km. Wszystkie nad Orinoco [...].

Poznałem te trzy misje. W Okamo spędziłem kilka dni, a Mavaka kilka tygodni, a w końcu zostałem przeznaczony na stałe do Platanal. Jest to placówka naj-

<sup>4</sup> Zachowano pisownię ks. Paszendy, choć w literaturze polskojęzycznej używa się „Janomami”.

<sup>5</sup> Ks. W. Paszenda, *Muzy nie docierają za ocean*, „Gość Niedzielny”, 41, 1972, nr 17, s. 131–132.

<sup>6</sup> Por. L. Coco, *Parima, dove la terra non accoglie i morti*, Roma 1975 r., por. też: ks. B. Rozmus, *Wśród szczepu Yanomami*, Warszawa 1985 r.; S. Szmidt, *Salezjanie w Wenezueli*, w: „Collectanea Theologica”, 66 (1996), nr 4, s. 196–199.

bardziej posunięta w górę Orinoco. Do równika stąd niedaleko. Do Caracas natomiast mamy tak, jak z Warszawy do Paryża. W Okamo jest już lotnisko, jeśli tak można nazwać wykarczowany i wyrównany teren dżungli. Przy sprzyjających warunkach atmosferycznych mogą tam lądować samoloty. Brak jednak stałej komunikacji samolotowej. Jedyne raz po raz przylatuje samolot dowożący prowiant dla obsługi punktów meteorologicznych. Jeśli pilot ma humor i miejsce w samolocie, może zabrać misjonarza lub przywieźć jakiś bagaż. Przewozi też nasze listy i zdarza się, że nieraz nawet nie zapomni ich wysłać<sup>7</sup>.

O nawracaniu tych właśnie Indian – jak sam pisze – na razie nie ma mowy. Trzeba odczekać jedno lub dwa pokolenia, aż się trochę ucywilizują. Co zatem robi ks. Paszenda?

„Całe przedpołudnie naprawialiśmy lodówkę (naftopędną)”<sup>8</sup>. „Dzisiejsze przedpołudnie stawiłem na malowaniu drzwi frontowych na kolor czerwony. W poprzednich dniach pomalowałem na czerwono parę stolików i krzeseł. Dlaczego na czerwono? Bo taką farbę przywieziono w ostatnim transporcie, choć prosiliśmy o inną. Tę właściwą może dostarczy nam następny transport za jakiś miesiąc lub dwa. Jeszcze dawniej otrzymaliśmy farbę bezbarwną. Malowałem więc drewniane sufity w całym domu [...] A jeszcze dawniej, parałem się zajęciem hydraulika. Ciąłem rury, wyrzynałem gwinty, smarowałem, skręcałem, rozkręcałem i kłamałem na sedesy, kurki i natryski. Mój szef, to mu uznaję, dokonał chwalebного dzieła sprowadzając wodę z pobliskiego wzgórza. Jest prawie jak źródłana, leci sama, gratis i nigdy jej nie brakuje. [...] Byłoby jednak błędem podejrzewać, że nie wypuszczam z ręki pędzla i klucza francuskiego.

Raczej muszę przyznać, że na zajęcia misjonarza budowlanego niezbyt wiele pozostaje mi czasu. Od rana do nocy nie milknie wołanie: Pale Masiejtaaaa!!! (tak pewne dziecko wymawia »padre Paszenda« i ta forma dosyć ogółowi odpowiada). O co chodzi? Na ogół świat się jeszcze nie wali, tylko ten potrzebuje kawałek drutu, tamten chce pożyczyć obciążki, ów prosi o parę gwoździ, inny przynosi patyczki do krzesania ognia i pragnie wymienić je na cywilizowane zapalki, jeszcze inny (Yanomamö to urodzeni aktorzy) wciąga głęboko brzuch i konającym głosem skamle »ja ochi« (że niby głodny). W takich wypadkach udaję Greka i, wykorzystując grę słów, pytam »Kache mochi?« (Jesteś leniem?).

Są też tacy, co pracują przy budowie lotniska za parę nędznych boliwarów i przychodzą kupić za to Bóg wie co i ile. A wszystko z misjonarzem, bo kogo innego nie ma. Druga kategoria to chorzy. Tego pogryzła cziwakoa (stworzonko niedostrzegalne gołym okiem, ale jakże złośliwe – sam doświadczyłem) i trzeba mu natrzeć tylek spirytusem, ten skaleczył się siekierą, ów ma grypę, zakaszlały i zasmarkany, to znów dzieciak z biegunką (gdybym nie wierzył, zostawi dowód rzeczowy w infirmerii), temu trzeba wlepić zastrzyk penicyliny, tamtej w pora-

<sup>7</sup> Por. *List okólny*, Platanal, 4 XI 1971.

<sup>8</sup> Por. List do ks. Zdzisława Paszendy, Platanal, 5 XI 1971 r.

chunkach rodzinnych małżonek rozwalil łepetynę, i »da capo al fine«. Może dałoby się jakoś tych Indian przyzwyczaić do poszanowania cudzego czasu i przestrzegania jakichś norm i porządku dnia. Nie wiem”<sup>9</sup>.

Do ks. inspektora Dziędziela w Krakowie pisze: „My też pracujemy, jak możemy, ale nie jest nam dane poszczycić się tak wspaniałymi wynikami. – Gleba tu nieurodzajna i klimat liberalizmu kapitalistycznego nie sprzyja pracy duszpasterskiej.

Na zewnątrz wygląda pięknie: buduje się Kościoły, prowadzi prywatne szkoły katolickie, organizuje zebrania. Ale wewnątrz próchno pogaństwa. Podobnie na niektórych misjach. Misjonarze torują drogę przez dżungłę, a za nimi wciśka się współczesny indyferentyzm religijny, wyposażony w potężne środki oddziaływania na człowieka. Przykro pomyśleć, że nawracamy Indian bezpośrednio z pogaństwa tradycyjnego na nowoczesne. Ale świadomość, że nad tym wszystkim jest jeszcze Pan Bóg dodaje chęci do pracy.

O naszej pracy, zwłaszcza o Indianach, w Polsce nikt nie ma właściwego pojęcia. Nie ma się czasu dla siebie. Jeśli potrzeba kawałka sznurka czy drutu, to kto ma to poszukać, tylko misjonarz! Do najbliższego sklepu mamy stąd dobrych 800 kilometrów. Nie ma ani autobusu, ani samolotu, ani nawet drogi”<sup>10</sup>.

„Dzień 1 maja był dla mnie świętem. Tego dnia, pod wieczór zjawił się w Platanalu dawno oczekiwany transport [...]. Nie dostarczono wielu zamówionych, nawet to, że nie przywieziono specjalnej karmy dla kur. A nasze kury są kapryśne. Gdy nie da im się owej »ponariny« nie składają jajek. Będziemy musieli obejść się bez tego podstawowego dla mojej egzystencji wiktuału przez jakieś dwa miesiące.

Ażeby czegoś dokonać na misjach, oprócz zdrowia, sił, upoważnienia przełożonych i sprzyjających okoliczności potrzeba także środków materialnych. Jestem więc wdzięczny na pierwszym miejscu Tobie, Zdzisławie, za chętnie pośrednicstwo, organizowanie pomocy dla naszej misji, finansowanie szeregu moich potrzeb, jak za życzliwe dzielenie się moimi listami z innymi [...].

Lekarstwa pewnie już nadeszły, choć nie mam jeszcze na ten temat wiadomości. Nie orientowałem się, że także na wysyłkę leków nakłada się cło. W Wenezueli jest bardzo wysokie cło na lekarstwa przysyłane (100% wartości według niesłychanie wysokich cen wenezuelskich). Ambasador PRL obiecał mi załatwić zwolnienie z cła.

Dwie książki z zakresu medycyny: *Chirurgia dla pielęgniarek* i *Zarys chorób wewnętrznych* otrzymałem [...]. Obie książki wraz z dwiema broszurkami, jakie mam w języku hiszpańskim, obejmują chyba wszystko, co powinienem wiedzieć. Potrzeba mi jeszcze praktyki i dyplomu pielęgniarza, który może uda mi się uzyskać w czasie wakacji na jakimś kursie.

<sup>9</sup> Por. ks. W. Paszenda, *Muzy nie docierają...*

<sup>10</sup> List do ks. inspektora A. Dziędziela, Platanal, styczeń, 1972 r., „Nostra”, 27 (1972), nr 3, s. 14–15.

Prosiłem Cię o jakieś pomoce z dydaktyki. Chodziło mi o to, że nie mam wprawy w uczeniu dzieci, bo prawie przez całe życie miałem do czynienia z klerykami. Dzieci indiańskie nie są wcale mniej inteligentne od innych, ale przyswajanie przez nich podstawowych wiadomości szkolnych jest trudniejsze ze względu na to, że od razu uczą się w obcym języku, a po drugie, że w swoim środowisku nie spotykają się ani z książką czy jakimkolwiek choćby najprymitywniejszym sposobem zapisywania czegoś, ani też z pojęciem liczby, bo Yanomamö liczą tylko do dwóch, a reszta to »dużo« [...]

Nasze misje istnieją już od 12-tu lat i co w tym czasie zrobiono? Ja też doznałem rozczarowania. Podobne pytania stawiałem przed wyjazdem do dżungli. Chciałem wiedzieć, co tam mam robić, do jakiej konkretnej pracy muszę być przygotowany. Mówiono mi: przede wszystkim nauczyć się języka hiszpańskiego. W rzeczywistości nikt nie znał odpowiedzi na moje pytania, nikt mi nie potrafił na nie odpowiedzieć. Nie ma żadnego absolutnie planu naszej pracy misyjnej. Każdy misjonarz próbuje na własną rękę, według własnych możliwości i umiejętności. Ksiądz biskup nie daje żadnych wytycznych. Nie zna tutejszych Indian (tych Yanomamö), a reguły odnoszące się do pracy wśród innych grup etnicznych naszych misji, tutaj się nie sprawdzają. Gdyby zapytać każdego z misjonarzy, czego dotąd dokonał, pewnie pokazałby najpierw, co wybudował. Są to w rzeczywistości przeważnie rudery, ale trzeba przyznać, że powstawanie ich kosztowało niemało wysiłku, wzięwszy pod uwagę, że misjonarze byli pozostawieni własnym siłom, nie mieli pomocy wykwalifikowanych robotników, nie mówiąc już o jakimś budowniczym, a ponadto na paczkę gwoździ trzeba nieraz czekać całe miesiące i robota stoi. Ale widać też inne ślady pracy misjonarzy. Wielu Indian rozumie już jako tako hiszpański i niektórzy potrafią nawet sklecić dosyć karykaturalne zdania. Mają zaufanie do lekarstw, a nawet sami proszą czasem o zastrzyk. Przyzwyczaili się do używania niektórych rekwizytów ze świata cywilizowanego, jak siekiery, noże, garnki, latarki, zapalniczki itp. Wielu nauczyło się polować z broni palnej. Umieją już łowić ryby na wędkę. Czasem się nawet ubierają, a niektórzy, zwłaszcza młodzież męska, już stale noszą przynajmniej coś, co można by nazwać mini – mini-kalesonami. Tam, gdzie systematycznie od paru lat prowadzi się szkołę, szereg dzieci umie czytać, pisać i liczyć. Powoli także wsiąkają w ich umysły wiadomości religijne, choć to idzie znacznie oporniej. Trudno się dziwić: wpajają im pojęcia, o których nigdy „nie mieli pojęcia” i do tego w obcym języku. Na zupełne przeobrażenie tych ludzi trzeba jednak czekać ze dwa pokolenia. Może, gdyby praca misyjna była lepiej zorganizowana, wyniki byłyby już bardziej dostrzegalne.

Wiele jednak rzeczy mnie samemu się nie podoba. Zwłaszcza różnię się z ks. Gonzalezem w poglądach na sprawę misji. Jego zdaniem misje wśród Yanomamö to syzyfowa praca. Przyszedł tu niezbyt chętnie, tylko z posłuszeństwa przełożonego. Uważa, że jedynym sposobem cywilizowania i chrystianizowania tutejszych Indian jest zbudowanie wśród nich osiedli dla ludzi już cywilizowa-

nych, tak by Indianie zmieszali się z nimi i stopniowo zatracili swoją odrębność. Stąd też ks. Gonzalez całe serce wkłada w lotnisko przygotowane przez Ministerstwo Robót Publicznych, bo w tym widzi przyszłość misji. Chce dalej karczować dżunglę, budować chaty, sprowadzać ludzi. Moim zdaniem jest to przekreślenie misji. Przybysze wraz z cywilizacją sprowadzą demoralizację. Odbiorą Indianom środki do życia. Zwierzyzny i ryb nie jest zbyt wiele. Odbiorą im też możliwość zarobku, bo pracy, zwłaszcza dla rąk niekwalifikowanych, prawie nie ma. Indianie z władców dżungli staną się pogardzanym proletariatem. Chrystianizacja w takich warunkach będzie znacznie trudniejsza niż obecnie. Do inwazji świata cywilizowanego na teren dżungli i tak kiedyś dojdzie, może nawet niedługo. Uważam, że misjonarze nie powinni tego przyspieszać, ale przygotować Indian na ten szok, by w momencie frontального zderzenia się z cywilizacją byli równorzędnymi partnerami. I jeśli przedtem nie staną się chrześcijanami, to potem już chyba nigdy.

Płynąc w górę Orinoko można dotrzeć do szeregu osad indiańskich. Jedni mieli już pewne kontakty z misją (ci bliżsi), bo misjonarze tam czasem zjawiali się. Odwiedzali ich również turyści. Ale im dalej, tym większy prymityw. Ja, niestety, dotąd niezbyt daleko mogłem się udać, bo nie dysponuję łodzią z motorem. Zaproponowałem jednak przełożonym, by mnie przeznaczono do pracy dla tych właśnie Indian, którzy dotąd żyją poza wpływami misji. Przypuszczam, że było by tych Indian dobrze ponad tysiąc osób. (Nasze 3 misje obejmują łącznie jakieś pół tysiąca). Trasa wynosiłaby gdzieś do 200 km. Uniknąłbym zużywania energii na ciągle budowy, gdyż musiałbym być nieustannie w podróży, odwiedzając osadę po osadzie. Mieszkałbym w pirodzie, a spał w hamaku: między dwoma drzewami. Ale przede wszystkim muszę mieć tę pirogę (łódź wyciosana z jednego pnia) i dwa motory. Dwa, bo po drodze nie ma nigdzie warsztatu ślusarskiego i gdy motor się zepsuje, trzeba by szereg dni wiosłować, by dopłynąć do misji. Koszt tego środka lokomocji wynosiłby co najmniej 1300 dolarów. Ksiądz biskup na moją propozycję zastawiał się brakiem personelu, że niby jestem potrzebny gdzie indziej. Ale pewnie nie chce też partycypować w kosztach, bo właśnie zaczyna się budowa drugiego internatu dla indiańskich chłopców. Jeżeli zdobęde jakimś cudem półtora tysiąca dolarów, mogę marzyć o zrealizowaniu moich planów. Ale jeśli nie, to nic z tego nie będzie”<sup>11</sup>.

Z niezadowolenia z dotychczasowej pracy misyjnej zrodził się pomysł utworzenia „polskiej misji salezjańskiej” wśród Janomami. Od pomysłu przeszedł ks. Wojciech do czynu. W liście z 27 listopada 1972 r. pisał do Krakowa o rozpoczęciu na razie samodzielnej pracy wśród Janomami:

„Nie usiedzialem w El Platanal, gdzie miałem dach nad głową, »wikt i opie-runek«. Wniosłem podanie o pozwolenie mi na pracę wśród Indian Yanomamö, żyjących poza zasięgiem naszych misji. Wbrew prognozom mój plan został zatwierdzony.

---

<sup>11</sup> List do ks. Zdzisława Paszendy, Platnal, 14 V 1972.

Odbyłem więc kurs pielęgniarski w Achaguas w stanie Apure, a następnie praktykę w szpitalu w Puerto Ayacucho. Obecnie, od paru tygodni, »kompletuję« to, co niezbędne do wyprawy w dżunglę. Zamiast »kompletuję«, powinienem powiedzieć »żebrzę«. Beznadziejność sytuacji wyraża pytanie, jakie postawił mi pewien emigrant z Kuby. Dlaczego Pan Bóg daje zamożność tylko skąpcom?

[...] Szukam teraz samolotu, który by zawiózł mnie z moim ciężkim ekwipunkiem do dżungli. Dotąd nie mam na to żadnych widoków, ale wierzę, że i ten cud się stanie. Gdybym dysponował sumą 900 (dziewięćset) dolarów, mógłbym wynająć lot do Okamo.

Zrozumienie dla moich planów misyjnych napotkałem w Ambasadzie PRL w Caracas. Sam Pan Ambasador, prof. dr Witold Jurasz, osobistą interwencją w Ministerstwie Spraw Zagranicznych Wenezueli uzyskał dla mnie zwolnienie od cła przesyłek przychodzących z Polski na rzecz misji. Załączam kopie odnośnych pism. Zapewnił też, że postara się o ułatwienia w kraju. [...]

A oto program mojej pracy: Bazę wypadową będę miał w El Platanal, najbardziej na południowy wschód wysuniętej wenezuelskiej placówki misyjnej wśród Indian Yanomamö. Stamtąd będę odbywał podróże w górę Orinoco, Jeśli uda mi się pokonać niezeglowne odcinki rzeki, moja trasa osiągnie może jakieś 200 km długości. Jedna wyprawa potrwa do dwóch tygodni. Na noc zawieszę hamak między drzewami, karczując uprzednio zarośla i apelując do honoru jaguarom, żmijom i szczirom, by miały respekt dla misjonarza. Będę odwiedzał dostępne osady indiańskie, starając się nawiązać pokojowe kontakty z poszczególnymi szczepami. Niektórzy z tamtejszych Yanomamö pewnie znają ludzi cywilizowanych tylko ze słyszenia. Prace zacznę od pomagania czarownikom w wypędzaniu z chorych »złych duchów«. Uzbierałem już sporo lekarstw. Następnie będę starał się przekonywać, że »złe duchy« na ogół stronią od mydła i wody, że za nadwyżkę z uprawy bananów można uzyskać nóż czy siekiere, że kto umie liczyć, tego tak łatwo nie oszukają turyści itp.

W miarę przyswajania sobie języka yanomamö będę próbował korygować i uzupełniać ich wierzenia. Chrzcic jednak nie będę, chociaż, wody jest w Orinoko pod dostatkiem, a Yanomamö pozwoliliby się chrzcic trzy razy na dobę (zwłaszcza za garść manioko). Nie podzielał bowiem dosyć powszechnego w dzisiejszych czasach przekonania, że chrześcijaninem jest ten, kto – naturalnie – jest ochrzczony i »lubi chodzić do kościoła«. Zanim Yanomamö staną się rzeczywiście chrześcijanami, musi upłynąć bardzo wiele wody w »Wielkiej Rzece«. Będą chrzcic nasi następcy. W XX czy w XXI wieku? Nie zaglądamy Panu Bogu do kalendarza.

W dalszych planach mam założenie nowej stałej placówki misyjnej na terenach, jakie zamierzam obsługiwać. Na to jednak potrzeba będzie wiele środków ekonomicznych, o których dzisiaj nie mogę marzyć nawet we śnie. Będę potrzebował również dwóch, podobnie jak ja, szalonych współpracowników, bo ostatnia Kapituła tutejszej Prowincji zabroniła otwierania placówek misyjnych z jednym

misjonarzem. Na takiej misji ma być trzech salezjanów. W Wenezueli jest to mało realne. Liczę na to, że w Polsce znajdzie się dwóch ochotników, »szalonych«, jak się wyraziłem, bo w naszej pracy misyjnej nie będziemy dysponowali niczym, prócz pozwolenia Przełożonych i tego, czym nas Opatrzność obdarzy. Ale Pan Bóg przecież nie jest skąpy»<sup>12</sup>.

„Do ks. Inspektora – pisał do Krakowa – mam jeszcze jedną prośbę. Mianowicie, by zechciał odstąpić mi dwóch Współbraci o duchu misyjnym. Mam obietnicę tutejszego Inspektora, ks. Velasco, że jeśli sprowadzę z Polski nowych misjonarzy, misja w górnym odcinku Orinoko będzie powierzona wyłącznie Polakom. Będzie to misja bardzo trudna, tak ze względu na to, że chodzi o Indian zupełnie obcych cywilizacji i niezbyt skłonnych do zmiany trybu życia, jak i z powodu odległości od świata cywilizowanego i braku komunikacji. Nie mówię już o tym, że – jak na razie – misja będzie zdana na własne siły, jeśli chodzi o sprawy materialne. Myślę jednak, że wśród polskich Współbraci znajdą się tacy, którym napotykanne trudności dodają energii do działania, i którzy gotowi są na całkowite poświęcenie.

Obiecał mi też ks. Velasco, że kto przyjedzie do współpracy ze mną, od razu, bez kwarantanny językowej, będzie mógł udać się do dżungli. Gdyby okazało się, że warunki nie odpowiadają, można zawsze uzyskać przeniesienie do Inspektorii do pracy w jakimś Zakładzie [...]»<sup>13</sup>.

Misja musiała być niezależna finansowo. Temu służyła akcja informacyjna w Polsce, organizowana przez ks. Zdzisława Paszendę, proboszcza w Orzegowie w diecezji katowickiej, dokąd ks. Wojciech przesyłał swoje „Wieści znad Orinoko”. Tam były powielane w 200 egzemplarzach i rozsyłane zainteresowanym. W 1973 r. ukazało się pięć numerów „Wieści”, w 1974 r. tylko dwa<sup>14</sup>. W Orzegowie już wcześniej powstała „centrala” zbiórek pieniędzy, leków i materiałów potrzebnych misjom, oraz wysyłania ich do Wenezueli poprzez konsulat w Caracas.

Ksiądz Wojciech zorganizował też kwestę w Caracas wśród Polonii i w różnych urzędach. Zawiódł się mocno. Jedyne pozytywne oddźwięk znalazł w polskiej ambasadzie i u biskupa w Puerto Ayacucho.

„A oto podsumowanie ostatecznych wyników. Ksiądz Biskup Wikariatu Apostolskiego, któremu podlegają nasze misje, zapłacił mi równowartość motoru do kanoy (dał mi też stary kielich do Mszy św., żebyśmy nie konsekrował w szklance, jak to zapowiadałem). Podobną kwotę zebrałem w Kolegiach Salezjańskich, w ogromnej większości w Niższym Seminarium Duchownym, gdzie poprzednio pracowałem, choć i ono ma problemy bytowe. Tyle samo darował mi też najbo-

<sup>12</sup> *List okólny*, 27 XI 1972, „Nostra”, 28 (1973), nr 1, s. 18–21.

<sup>13</sup> List do ks. inspektora Augustyna Dziędziela, listopad 1972, „Nostra”, 28 (1973), nr 1, s. 17–18

<sup>14</sup> 1/73 – Okamo, 27 I; 2/73 – Platanal, 1 IV; 3/73 – Los Teques, 25 VII; 4/73 – El Platanal, 20 IX; 5/73 – El Platanal, 6 XI; 1/74 – El Platanal, 5 II; 2/74 – El Platanal, 15 III.



gatszy Polak w Wenezueli. Reszta ofiar od Polonii starczyła mi na »por puesto« (zastępuje ono w Wenezueli tramwaj).

Do Orzegowa posłałem wstępne »zapotrzebowanie«. Najbardziej potrzebne są nam maczety i siekiery. Maczet (noże wielkości szabli) w Polsce się nie używa, a siekiery ze względu na ciężar nie nadają się do tak dalekiego transportu. Wybrałem więc następujące artykuły, kierując się głównie różnicą w cenach: 1. Noże (nie stołowe). 2. Igły. 3. Nici. 4. Lusterka. 5. Mydło do prania. 6. Zapalki. 7. Łyżki. 8. Paciorki do robienia koralu (jak najdrobniejsze). 9. Czerwony materiał na „guayuco” (opaski na biodra). 10. Mocny materiał do wyrobu hamaków. Wszystko w dużych ilościach (setki lub tysiące sztuk). O inne artykuły, których ceny w Wenezueli nie są zbyt wygórowane, będę starał się na miejscu”<sup>15</sup>.

„W sam dzień św. Jana Bosko 31 stycznia dokonałem w Okamo wraz z ks. Aleksandrem Bisem otwarcia trzech wielkich skrzyń, jakie nadeszły z Polski dla naszych misji za pośrednictwem Ambasady PRL w Caracas.

W Orzegowie przygotowywano już następny transport. Zawartością otrzymanego transportu jestem zachwycony. Martwiłem się, gdy transport długo nie nadchodził. Ale teraz cieszę się z tej zwłoki. Gdybym otrzymał tę przesyłkę przed pół rokiem, pewnie już by mi z niej nic nie zostało. A właśnie teraz będą mi te rzeczy najbardziej potrzebne. Zaraz wytłumaczę rzecz.

Po roku pobytu w dżungli uzyskałem zezwolenie przełożonych na samodzielną pracę wśród Indian żyjących poza naszymi placówkami misyjnymi. Ale samym zezwoleniem niczego się nie zdziała. Przygotowania rozpocząłem od kursu medycznego, praktyki w szpitalu i upokarzającej zebrany w Caracas. O tym było w „Wieściach” nr 1/73. Zajęło mi to pół roku: od lipca do końca grudnia 1972. Przez pierwsze miesiące roku 1973 wyglądałem chmurki na niebie. Była susza, która objęła wiele krajów Ameryki Południowej, a nam unieruchomiła niemal całkowicie żeglugę po górnym Orinoko. Dokonałem tylko jednego: nauczyłem się, a raczej odważyłem się na prowadzenie motoru (łodzi z doczepionym motorem). Prowadzenie motoru jest bajecznie łatwe, bez porównania łatwiejsze niż jazda motocyklem, można by je zaliczyć do kategorii prowadzenia wózków dziecięcych. Cała sztuka polega na tym, by wiedzieć, którądy płynąć, by odgadnąć, gdzie pod powierzchnią nieprzejrzystej brązowawej wody znajduje się mielizna, gdzie głaz, gdzie pień lub gałąź zwalonego drzewa, niesionego z prądem. Dlatego misjonarze nie kwapią się do steru. Wśród księży pracujących na terytorium yanomamö przede mną tylko ks. Cocco nauczył się tej sztuki i w ciągu kilkunastu lat praktyki doszedł do znacznej perfekcji.

Wreszcie w maju wybrałem się na pierwszą próbną wyprawę zakończoną malarią i odstawieniem mnie do Caracas. („Wieści” 3/73) Po wylizaniu się z malarii odbyłem najdalszą, jak dotąd, wyprawę. Rezultat: wywrotka na rzece i powrót do domu bez portek. („Wieści” 4/73) Trzeba było znowu jechać do stolicy, by skom-

<sup>15</sup> Por. „Wieści znad Orinoko”, Okamo, 27 I 1973.

pletować wyposażenie. Potem parę mniejszych wypraw, z których jedną z siostrami, opisałem we „Wieściach” 5/73. (Przy okazji oświadczam, że w ubiegłym roku wypociłem 5 numerów „Wieści”). Cel tych wypraw? Zapoznanie się z terenem. Dokonałem tego jak na tutejsze warunki, szybko, zwłaszcza, że los niezbyt mi sprzyjał. Geografię mam więc z grubsza opanowaną. Teraz zacznie się historia.

Umyśliłem sobie zacząć ją od postawienia sobie dachu nad głową w tych stronach, w których chcę pracować. Celowo nie wybrałem żadnej osady indiańskiej. Gdybym osiedlił się przy jakimś „szlabono”, moja postawa byłaby tym samym jednoznacznie określona: przyjaciel tych, wśród których mieszka, a nieprzyjaciel ich wrogów. Wybrałem miejsce niezamieszkałe, ale znajdujące się w centrum kilku osad. Tam postawię sobie domek, bym miał gdzie złożyć swoje »manatki«, i stamtąd będę udawał się do osad indiańskich. Dla mnie ogromne ułatwienie: będę zabierał jadąc do Indian, tylko to, co w tej chwili konieczne.

Wybrałem miejsce nie tylko strategiczne ze względu na osady indiańskie, ale ponadto urocze i praktyczne. Leży nad dopływem Orinoko, zwanym Orinokito. Orinokito wpływa do Orinoko blisko tak zwanego Penascal (zapory naturalnej, umożliwiającej dalszą żeglugę, o czym już tyle razy pisałem). Przez Indian Yanomamö jest zwane Machekodo-u i jest uważane za główną rzekę. Przebycie stu kilkudziesięciu kilometrów z Platanalu do Orinokito zajęło nam dwa dni.

Indianie Yanomamo nie umieją budować domów zamkniętych (o ich budownictwie napiszę innym razem.) Wziąłem więc sobie do pomocy człowieka nazwiskiem Payua, który od paru miesięcy mieszka w Platanalu wraz z ojcem, żoną i sześciorgiem dzieci. Wywodzi się z Indian Baniwa znad Rio Negro, prawie zupełnie wytępionych przez naszą cywilizację. Payua jest pracowity i zręczny. Doskonale orientuje się na rzece i pewną ręką prowadzi motor. Zna się też dobrze na tutejszym systemie budownictwa.

W ciągu pięciu dni pracy wykarczowaliśmy teren pod budowę i doprowadziliśmy do końca stawianie więźby. (Cała wyprawa zajęła 10 dni; 2 dni podróży tam i 1 dzień z powrotem, 1 dzień przeprowadzania Indian, 1 niedziela). Indianie sprawowali się dobrze. Byli zadowoleni z otrzymanego wynagrodzenia w postaci siekier, maczet, garnków aluminiowych z pałąkiem, noży, nożyczek, zapalek, lusterek, grzebieni, paciorków, guayuko, mydła itp. Każdy wybierał to, na co miał ochotę, ale w ograniczonej ilości. Nikt nie zgłaszał pretensji do mojej interpretacji zasady »każdemu według pracy« [...].

Co ja właściwie robię na tych misjach? Dotąd zajmowałem się poznawaniem okolicy, czyli zrobiłem geografię terenu między Platanalem a Penascalem. W tym roku rozpocząłem realizację planu, którego ramy przedstawiają się następująco:

1. Pozyskanie zaufania Indian – czas: 1 pokolenie czyli 25 lat. Ksiądz Cocco pracował nieprzerwanie 15 lat w tej samej osadzie. Owszem, mieszkańcy Okamo darzą go zaufaniem. Ale jeszcze przed półtora rokiem Indianie z innej osady odwiedzanej często przez ks. Cocco chcieli go zabić. Ja zamierzam pozyskać zaufanie Indian nie podarunkami, ale daniem im pracy i tym samym możliwo-

ści nabycia przedmiotów ułatwiających im życie. Nie będę dostarczał im żadnych artykułów żywnościowych, bo te można uzyskać uprawiając ziemię. Inaczej przeobraziliby się w proletariat, którego kraje kapitalistyczne mają już i tak nadmiar.

2. Oduczenie Indian używania pięciu podstawowych czasowników: ja ochi (jestem głodny), ja puchi (ja chcę), ja chani (ja nie mam, a potrzebuję), a także chiyu (daj mi), namaicha (podaruj) i zastąpienie ich jednym wyrazem ja ochatomapo (chcę pracować) – 2 pokolenia, czyli 50 lat.
3. Przyzwyczajenie Indian do racjonalnego zażywania leków i stosowania się do wskazań lekarza (pielęgniarka) – 2 pokolenia, czyli 50 lat.
4. Nauczanie Indian higieny osobistej – 3 pokolenia, czyli 75 lat.
5. Poszerzenie kultury rolnej o nowe rośliny uprawne – 2 pokolenia, czyli 50 lat.
6. Wprowadzenie powszechnego nauczania w zakresie szkoły podstawowej (choćby 4 letniej) – 4 pokolenia, czyli 100 lat.
7. Wykorzenie zabobonów i wpojenie zasad religii chrześcijańskiej – 6 pokoleń czyli 150 lat.

Resztę zostawię moim następcom. Jestem optymistą, bo chcę dokonać tyle w ciągu zaledwie 500 lat, choć do Polski przybywali misjonarze przed tysiącleciem, a jeszcze zachowały się zabobony, wiara jest powierzchowna, do niedawna zaś notowano analfabetyzm. Co więcej, optymistycznie twierdzą, że cykl pracy da się w pewnym stopniu skrócić np. wprowadzając uprawę kukurydzy i równocześnie ucząc tabliczki mnożenia. Co niecierpliwi mogą już za jakieś 50 lat pytać mnie o pierwsze wyniki pracy<sup>16</sup>.

Entuzjazm pracy i realizację planów pokrzyżowała malaria. Zachorował na nią nie pierwszy raz. Jeszcze w początkach pracy nad Orinoko pisał do krewnych: „Gdyby mój towarzysz, padre Gonzalez, pisał ten list, zaraz na wstępie skarżyłby na mnie, że nie jem. Jest to, rzecz jasna, gruba przesada. Jak można żyć bez jedzenia? Ale prawdą jest, że na to, co i ile zjadam, to stanowczo zbyt dobrze się czuję. Padre Gonzalez i inni straszą mnie malarią, a pewnie nie wiedzą, że ja już od dawna zaniechałem profilaktycznego zażywania pastylek przeciw malarii. Te pastylki to silna trucizna. Misjonarz z Mavaka opowiadał mi, że jedną dawką 4-ech pastylek otruł psa. Po co truć się i niszczyć organizm w imię uniknięcia ewentualnej choroby? Zwłaszcza, że chorują nawet ci, którzy twierdzą, że regularnie zażywają pastylki [...] Niedawno, indagowany przez ks. biskupa, przyznałem się, że już od pół roku nie miałem w ustach leku przeciw malarii, ale mnie nie ekskomunikował<sup>17</sup>”.

<sup>16</sup> „Wieści znad Orinoko”, El Platanal, 5 II 1974 r.

<sup>17</sup> *List okólny*, El Platnal, 14 V 1972 r.

Kończąc w marcu 1974 r. ostatnie już „Wieści znad Orinoko” (2/74) na pytanie, czy mogłyby być krótsze a częstsze, odpowiedział: – „Już są niezaprzeczalnie krótsze. A byłyby napisane wcześniej, gdyby nie znowu ta malaria”<sup>18</sup>.

To szarżowanie skończyło się tragicznie. Odwieziono go do szpitala w Caracas a potem na dalsze leczenie i wypoczynek musiał pojechać do Polski. Po powrocie z dłuższego urlopu w ojczyźnie pisał do ks. inspektora Dziędziela:

„Gdy zęgnalem Polskę (9 XI 1974 r.), wracając po urlopie do Wenezueli, nie wiedziałem, że również będę musiał pożegnać Orinoko [...].

Naprzykrzały mi się wspomnienia licznych dyskusji na temat, czy jest sens pracować wśród Indian Yanomamö, skoro chrzcic ich jeszcze nie można, i czy nie należałoby raczej udać się tam, gdzie wśród chrześcijan brak kapłanów do posługi duchowej? Ja jestem mocno przekonany o sensowności poświęcenia się dla Yanomamö. Byłem jednak zadowolony, gdy ks. biskup polecił mi spędzić okres Bożego Narodzenia w Maroa, pozbawionej duszpasterza osadzie nad Rio Negro. Spodziewałem się, że tam odżyję psychicznie. A po świątach udam się z nowym zapalem nad Orinoko.

[...] Gdy zdawałem ks. biskupowi sprawę z sytuacji w Maroa, dowiedziałem się, że obsadzenie tej placówki jest już postanowione. To właśnie ja mam się tam udać. Posmutniałem na myśl, że będę musiał rozstać się z moimi Yanomamö, że trzeba będzie pożegnać Orinoko. Przykro jest rezygnować z planów, którymi się żyło. Ale nie ma wątpliwości: w Maroa jestem bardziej potrzebny. Na moje miejsce nad Orinoko nikt nie pójdzie. Brak personelu. Założenie nowej misji wśród Yanomamö trzeba powierzyć dalszej przyszłości.

W Maroa czeka mnie zupełnie inna praca niż nad Orinoko, podobna raczej do pracy w bardzo a bardzo zaniedbanej parafii [...] <sup>19</sup>.

Po czterech latach pracy nad Rio Negro ks. Wojciech wrócił jeszcze nad Orinoko do La Esmeralda (1978–1980), gdzie salezjanie stworzyli szkołę i internat początkowo dla dzieci Janomami, z czasem zaczęto przyjmować także dzieci z różnych szczepów indiańskich z Amazonii Wenezuelskiej. Od lat pracuje tam starszy już ks. Aleksander Bis. Nad Rio Negro, tym razem do stolicy Amazonii, do Puerto Ayacucho wrócił ks. Wojciech w 1981 r., skąd w 1984 r., przeniesiono go do Domu Generalnego w Rzymie. Po dwóch latach wrócił jeszcze do Wenezueli, ale do ukochanych Janomami nie wrócił już nigdy. Schorowany powrócił w 1996 r. do Polski, gdzie w 1998 r. zmarł w Oświęcimiu. Jego pracę nad Orinoko kontynuuje ks. Dariusz Łodziana, który od trzech lat samotnie pracuje wśród Janomami nad Orinoko w Mavakita koło El Platanal<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> „Wieści znad Orinoko”, El Platanal, 15 III 1974 r.

<sup>19</sup> „List z Wenezueli”, Caracas, 6 III 1975, „Nostra”, 30 (1975), nr 4, s. 62–68.

<sup>20</sup> Por. List do ks. S. Szmida z 16 I 2003 r.

**Nota o Autorze:** ks. mgr **STANISŁAW SZMIDT SDB** – wykładowca języków klasycznych w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi. Autor licznych publikacji popularyzujących salezjańskie misje zagraniczne.

**Słowa kluczowe:** Orinoko; misje zagraniczne; salezjanie; Wojciech S. Paszenda; Janomami.

KS. JAN PIETRZYKOWSKI SDB

## POLSCY WOJSKOWI KAPELANI SALEZJAŃSCY W OKRESIE DRUGIEJ WOJNY ŚWIATOWEJ

### WSTĘP

W okresie międzywojennym salezjanie polscy z różnych przyczyn nie angażowali się w duszpasterstwo wojskowe. Jednak potrzeba tego rodzaju posługi była już aktualna w momencie odzyskania niepodległości przez Polskę w 1918 r. Polski Komitet Narodowy zwracał się kilkakrotnie z prośbą do domu generalnego w Turynie o kapelanów dla organizujących się Polskich Sił Zbrojnych we Francji. Niestety, z nieznanym nam bliżej przyczyn odpowiedzi były wymijające lub negatywne<sup>1</sup>.

Działalność salezjanów wśród żołnierzy polskich w czasie drugiej wojny światowej ograniczała się w większości do inicjatywy prywatnej i nie miała charakteru akcji zorganizowanej z tego względu, że jedynie nieliczna grupa księży znalazła się za granicą. Niniejsze opracowanie obejmuje sześć lat – od czerwca 1939 do sierpnia 1945 r. Uwzględniono tylko tych salezjanów, którzy we wspomnianym okresie zostali oddelegowani przez przełożonych zakonnych do duszpasterstwa wojskowego lub zostali zaangażowani przez biskupa polowego. Dlatego też pominięto kapelanów szpitali wojskowych, zmobilizowanych w późniejszym okresie. Konsekwentnie nie uwzględniono także duszpasterzy (zasadniczo byłych więźniów) obozów przejściowych dla Polaków, zorganizowanych na terytorium pokonanych Niemiec. Biogramy salezjanów przedstawiono w porządku chronologicznym, biorąc pod uwagę datę i miejsce powołania do polskich sił zbrojnych w kraju, jak i na obczyźnie.

---

<sup>1</sup> Archivio Salesiano Centrale (ASC), E 999 Polonia Generica. Comitato Nazionale Polacco do ks. Generała M. Rua, Roma 30 XI 1918, 23 XII 1918, 20 I 1919.

## ZMOBILIZOWANI W KRAJU

Do pierwszych salezjanów polskich powołanych do duszpasterstwa polowego należał ks. WŁADYSŁAW DEC<sup>2</sup>. Był kapłanem Wojska Polskiego, SZP, ZWZ, AK. Młodemu księdzu pracującemu w Przemyślu biskup połowy Józef Gawlina zlecił w czerwcu 1939 r. obowiązki kapelana junaków w Lipowicy. Po wybuchu drugiej wojny światowej ks. Dec razem z 22. Dywizją Piechoty Górskiej dotarł w trakcie walk do tzw. Przyczółka Rumuńskiego w rejonie Kołomyjki. Pod koniec września tego roku wrócił do domu rodzinnego w Daszawie i razem z porucznikiem Edmundem Krzyżem nawiązał kontakt z SZP we Lwowie i tu zaczął organizować oddział SZP. W Daszawie w grudniu 1939 r. został zaprzysiężony<sup>3</sup>. Ksiądz Dec w działalności konspiracyjnej posługiwał się pseudonimami „Skorupka” i „Brat Celestyn”. W sierpniu 1941 r. wrócił do Przemyśla i pracował jako katecheta w szkole im. Jana Kantego. Po przekształceniu ZWZ w AK ks. Dec otrzymał przydział do Komendy Obwodu Przemyśl-Zasanie i pełnił funkcję kapelana w oddziale kapitana Gołębiowskiego. Od stycznia 1942 do maja 1944 r. organizował w terenie grupy do odbioru zrzutów oraz prowadził działalność wywiadowczą. Zagrożony aresztowaniem wiosną 1944 r. opuścił Przemyśl i zameldował się w Komendzie Obwodu Lwów. Na nowym miejscu został oddelegowany do oddziału partyzanckiego „Pasieki” pod dowództwem kapitana Draza (Sotyrowicza), który działał w rejonie Lwów-Daszawa. Jurysdykcję do duszpasterskiej posługi otrzymał od biskupa Eugeniusza Baziaka. Do Przemyśla ks. Dec wrócił we wrześniu 1944 r., już po wkroczeniu wojsk sowieckich. Zaangażował się czynnie w szkolnictwo i harcerstwo.

W 1990 r. otrzymał awans na stopień podpułkownika. Został odznaczony Krzyżem Zasługi z Mieczami, Krzyżem AK, Krzyżem Partyzanckim, Medalem Wojska Polskiego, Krzyżem zasługi dla ZHP z rozetą<sup>4</sup>.

Pod koniec sierpnia 1939 r. został zmobilizowany w Ostrzeszowie ks. ALOJZY GOLUBSKI<sup>5</sup>, z rozkazem stawienia się w Lublinie. Ksiądz inspektor

---

<sup>2</sup> Ur. 26 I 1907 r. w Daszawie pow. Stryj, syn rolników: Antoniego i Tekli z d. Serafin. Do szkoły średniej uczęszczał w Krakowie i w Marszałkach i tam zdał maturę. Nowicjat odbył w Czerwińsku, na którego zakończenie 15 VIII 1926 r. złożył pierwszą profesję zakonną. Filozofię studiował w Marszałkach, a teologię w Krakowie, gdzie 29 VI 1938 r. przyjął święcenia kapłańskie. W 1939 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie uzyskał tytuł magistra teologii. W latach 1990–1997 był kapłanem 14. Brygady Pancerniej w Przemyślu. Zmarł 12 XI 1999 r., został pochowany na zasańskim cmentarzu. Por. Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Krakowskiej (ASIK), Teczka Personalna, Dyplom Magistra Teologii L.253/1939; *Poświęcił się Bogu i Ojczyźnie*. „Pogranicze” 16 XI 1999, s. 1–2.

<sup>3</sup> ASIK, Teczka Personalna, Zaświadczenie Weryfikacyjne. Koło Byłych Żołnierzy Armii Krajowej, Londyn 15 X 1981.

<sup>4</sup> ASIK, Teczka Personalna, Legitymacje, Pisma urzędowe: *Na wieczną wartę*. „Życie Podkarpackie” 17 XI 1999, s. 12.

Adam Cieślak sankcjonował to listem posłuszeństwa, przeznaczając ks. Golubskiego do Tudorowa na Wołyniu, aby tam zorganizował opiekę duszpasterską nad opuszczoną młodzieżą i pogranicznymi oddziałami Wojska Polskiego<sup>6</sup>. Nocą z 31 sierpnia na 1 września ks. Alojzy wyjechał pociągiem z Ostrzeszowa do miejsca przeznaczenia i dopiero wieczorem 16 września dotarł do Równego na Wołyniu. Następnego dnia – w niedzielę – miasto to zajęły wojska radzieckie. 12 października, po uzyskaniu cywilnego ubrania i przepustki, wyjechał pociągiem do Lwowa. W Kurii Metropolitalnej Obrządku Łacińskiego we Lwowie otrzymał przydział placówki duszpasterskiej w Worochcie (dekanat stanisławowski), znajdującej we wschodnich Karpatach nad granicą węgierską. 26 grudnia 1939 r. w towarzystwie dwóch oficerów polskich udał się na Węgry<sup>7</sup>. Po zarejestrowaniu się w punkcie zbornym dotarł do konsulatu polskiego w Budapeszcie i 29 grudnia oddał się do dyspozycji biskupa Karola Radońskiego<sup>8</sup>. Z węgierskiej Kurii Polowej otrzymał ks. Golubski jurysdykcję do sprawowania duszpasterstwa w obozach dla Polaków. Pierwszym miejscem pracy kapelana była misja Csaroda koło Beregszász, gdzie znajdował się obóz dla internowanych ok. 300 żołnierzy i kilku oficerów. Systematyczne ucieczki internowanych do organizujących się Polskich Sił Zbrojnych we Francji przyczyniły się do zlikwidowania tej placówki po Wielkanocy 1940 r.<sup>9</sup> Kolejnym etapem pracy ks. Golubskiego był obóz dla około 100 oficerów polskich internowanych w Lengyeloti blisko Balatonu. Przebywał tam tylko od czerwca do września 1940 r. Na własną prośbę przeniesiono go do podobnej placówki znajdującej się w miejscowości Eger, gdzie przebywało wtedy około 80 oficerów w randze od kapitana do pułkownika<sup>10</sup>. Kapelan zamieszkał gościnnie u francisz-

---

<sup>5</sup> Ur. 16 III 1894 r. we Wlewsku pow. brodnicki na Pomorzu, syn Walentego i Marianny. Gimnazjum klasyczne ukończył w Oświęcimiu i w Radnej na Słowenii. W latach 1914–1915 odbył nowicjat w Radnej i tam uczył się filozofii. Przez kilka miesięcy przebywał na froncie francuskim. Teologię studiował w Foglizzo, a 27 VII 1923 r. przyjął święcenia kapłańskie w Krakowie z rąk biskupa A. Nowaka. Po święceniach był socjuszem nowicjatu w Kleczy Dolnej i w Czerwińsku. W 1927 r. został dyrektorem sierocińca w Ciechanowie, a w latach 1929–1932 dyrektorem w Wilnie. Następnie pracował w Warszawie, Kielcach i w Lublinie. Zmarł 5 XI 1984 r. w Rydułtowach Szpital, został pochowany w Ostrzeszowie. ASIK, Teczka Personalna, Życiorys 1929; Karta personalna.

<sup>6</sup> A. Golubski, *Jeśli chcesz żyć – idź na Węgry*, w: *Historia prowincji świętego Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, red. J. Ślósarczyk, t. 4, Pogrzebień 1966, s. 178 (masz.).

<sup>7</sup> Tamże, s. 187–209; Do pierwszych dni października 1939 r. granicę węgierską przekroczyło 40 382 żołnierzy, w tym 5400 oficerów oraz ponad 15 000 uciekinierów cywilnych. Por. J. Draus *Oświata i nauka polska na Bliskim i Środkowym Wschodzie 1939–1950*, Lublin 1983, s. 12.

<sup>8</sup> Bp K. Radoński przekroczył 16 IX 1939 r. granicę rumuńską. Zatrzymał się w klasztorze Paulinów w Budzie. Przy pomocy polskich księży zorganizował duszpasterstwo polskie dla rodaków wojskowych i cywilnych przebywających na Węgrzech i w Rumunii. Por. Z. Karpus, *Radoński Karol Mieczysław*, w: *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce, R–Ż*, Lublin 1995, s. 2.

<sup>9</sup> A. Golubski, art.cyt., s. 218–222, 409.

<sup>10</sup> Początkowo w obozie przebywało ok. 800 żołnierzy i oficerów. Miasto Eger, położone małowniczo na wzgórzach Bukk nad potokiem, liczyło 40 tys. mieszkańców. Obóz znajdował się w



kanów. W tym obozie ks. Golubski, pracował najdłużej, tj. od września 1940 do kwietnia 1943 r. Następnie został skierowany do Magyarovar nad granicą austriacką, gdzie w hucie aluminium pracowało kilkudziesięciu polskich szeregowych i podoficerów. Tutaj przeżył między innymi naloty i bombardowania samolotów alianckich. Placówkę tę opuścił sam w połowie lipca 1944 r. i w domu salezjańskim w Szombathely doczekał zakończenia wojny<sup>11</sup>. Do końca pobytu na Węgrzech pobierał żołd kapelana. W sierpniu 1945 r. otrzymał dokumenty upoważniające go do wyjazdu z Szombathely do Budapesztu, a w połowie tego miesiąca wrócił specjalnym pociągiem do Polski<sup>12</sup>.

W Warszawie, już od października 1939 r., w ruchu oporu działał ks. STANISŁAW JANIK, pseudonim „Kruk”<sup>13</sup>. Po święceniach w 1937 r. podjął pracę w charakterze prefekta na Powiślu przy ul. Lipowej. Działała tutaj szkoła graficzna i drukarnia, a dla zamieszcowych chłopców internat. Na początku wojny ks. Janik był kapelanem ZWZ, a od 1942 r. AK w Batalionie im. W. Łukasińskiego. Współpracował z „piątkami dywersyjno-wywiadowczymi” i „piątkami dywersyjno-sabotażowymi”. Jako kapelan zaprzysięgał nowo wstępujących żołnierzy AK, współpracował z opieką społeczną i dzięki temu kontaktował się z dr. J. Korczakiem i odbierał od niego z getta starszych chłopców żydowskich, których następnie umieszczał w salezjańskim internacie przy ul. Lipowej na Powiślu. Ponadto gromadził środki opatrunkowe i lekarstwa, przechowywał broń i amunicję, angażował się w montowanie drukarni, wyrabianie kenkart, dowodów osobistych i metryk chrztu. Ksiądz Janik pełnił także rolę skrzynki kontaktowej dla kurierów z

---

byłych koszarach wojskowych usytuowanych w dawnym zamku wzniesionym na dość wysokiej górze i otoczonym murem. Por. Por. ASIK. Teczka Personalna, ks. A. Golubski do ks. A. Cieslara, Eger 12 XII 1940; 2 IV 1941; *Wspomnienia polskich uchodźców na Węgrzech w latach 1939–1945*, red. J. Stolarski, Warszawa 1999, s. 177, 181.

<sup>11</sup> A. Golubski, art.cyt., s. 420–423.

<sup>12</sup> Tamże, s. 436–439.

<sup>13</sup> Ur. w miejscowości Rutkowszczyzna 15 III 1909 r. z rodziców Ignacego i Anny z d. Misiewicz. Gimnazjum salezjańskie ukończył w Różanymstoku, a nowicjat odbył w Czerwińsku, na zakończenie którego złożył 28 VII 1927 r. okresowe śluby zakonne. Filozofię i teologię studiował w Krakowie i tam 24 VI 1937 r. przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1937–1944 był prefektem w Warszawie. Po wojnie pracował w Sokołowie Podlaskim, Kutnie-Woźniakowie oraz w Łodzi przy ul. Wodnej. W 1952 r. obronił pracę magisterską z pedagogiki społecznej, którą studiował na Uniwersytecie Łódzkim i Uniwersytecie Warszawskim. Przez długie lata skutecznie bronił szkoły salezjańskiej w Łodzi przed jej zlikwidowaniem. 28 V 1961 r. został aresztowany za przechowywanie książek J. Sheena, *Czy warto żyć i Droga do szczęśliwości*. Skazany na 3 lata więzienia i 4 tys. grzywny, po odsiedzeniu części kary 25 I 1963 r. wyszedł na wolność. Następnie pracował w duszpasterstwie parafialnym w: Rumi (św. Krzyż), Chruścielu, Dubeninkach, Łęczu, Pogroździu, Stobnie. Por. Postanowienie o tymczasowym aresztowaniu, sygn. Akt II Ds. 92/61; Karta zwolnienia 25 I 1963 (zbiory ks. Janika), J. Pietrzykowski, *Szkoła salezjańska w Łodzi 1922–1992*, „Seminare”, 10 (1994), s. 235–238; J. Dzierżak, *Działalność salezjanów w „Ośrodku fromborskim” w latach 1946–1981*, Łąd–Lublin 1996, s. 140–142 (masz.); ks. S. Janik do ks. J. Pietrzykowskiego, Rumia 22 II 2001.

Wilna i z Lwowa. W 1942 r. rozkazem nr 88 został wyróżniony za „Wyjątkowo ofiarną pracę w służbie POZ i AK”<sup>14</sup>.

Tak aktywna i szeroka działalność nie uszła uwadze gestapo. 7 lutego 1944 r. Niemcy aresztowali dziesięciu starszych wychowanków internatu oraz 26 salezjanów (13 księży i 13 koadiutorów) z domu przy ul. Lipowej i z inspektoratu przy ul. ks. Siemca. Kapelan „Kruk” razem z innymi znalazł się na Pawiaku, a następnie w obozie w Gross-Rosen. Rok później, tj. 7 lutego 1945 r., został przeniesiony do miejscowości Dora do pracy w fabryce wyrzutni V2. Następnie po kilku tygodniach przetransportowano go do miejscowości Osterode. W kwietniu wyszedł w grupie więźniów do obozu w Beren-Belsen i w drodze 11 kwietnia został uwolniony przez Amerykanów<sup>15</sup>.

Nowe pole pracy otwarło się dla ks. Janika na terenie byłej III Rzeszy. W pierwszych tygodniach wolności został wcielony do służby wojskowej przy Polskim Dowództwie z siedzibą w Brunzshwiku. Organizował w tym rejonie duszpasterstwo wojskowe i cywilne, zakładał szkoły oraz drukował podręczniki szkolne. Dodatkowo pełnił obowiązki kapelana naczelnego III Brytyjskiej Dywizji Renu. Jurysdykcję na to stanowisko otrzymał od biskupa z Hildenheim. W lipcu 1946 r. ks. Janik wrócił do Polski, a 2 grudnia 1972 r. został odznaczony Krzyżem Armii Krajowej. Od 1988 r. jest spowiednikiem przy parafii Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych w Rumi<sup>16</sup>.

Ze wspólnoty zakonnej na Powiślu w działalność narodowowyzwoleńczą zaangażował się jeszcze jeden salezjanin, ks. JAN CYBULSKI<sup>17</sup>. Po święceniach ka-

<sup>14</sup> B. Ziółkowski, *Batalion Armii Krajowej „Łukasński”*, Warszawa 1998, s. 73.

<sup>15</sup> Por. W. Jacewicz, *Męczeństwo salezjanów polskich w czasie okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, w: *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga Pamiątkowa*, red. R. Popowski, S. Wilk, M. Lewko, Łódź–Kraków 1974, s. 245; Relacja ks. S. Janika spisana na drodze wywiadu, Rumia 25 VIII 2000 r.

<sup>16</sup> 5 VI 1945 r. papież Pius XII mianował biskupa polowego Józefa Gawlinę ordynariuszem Polaków na terenie dawnej III Rzeszy. Por. „Wiadomości Urzędowe Biskupa Ordynariusza dla Polaków w Niemczech”, (Preisann–Monachium), 1(1945) nr 1 s. 1; Legitymacja Krzyża Armii Krajowej Nr 11232 (zbiory ks. Janika); J. Dzierżak, dz.cyt., s. 140–142; B. Ziółkowski, dz.cyt., s. 73.

<sup>17</sup> Ur. 8 VII 1910 r. w Polubiczch w powiecie włodawskim. Rodzicami jego byli Eliaszk i Marcela z d. Szuborczyk. W latach 1924–1927 uczył się w małym seminarium w Łądzie nad Wartą, a następnie wstąpił do salezjańskiego nowicjatu w Czerwińsku nad Wisłą, który ukończył 24 VII 1928 r. złożeniem trzyletnich ślubów zakonnych. Praktykę pedagogiczną odbył w szkołach salezjańskich w Łodzi, Ostrzeszowie i Aleksandrowie Kujawskim. Maturę i studia filozoficzne ukończył w Salezjańskim Studentacie Filozoficznym w Krakowie, a teologię studiował w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku. Tam też 11 VI 1938 r. abp A. J. Nowowiejski udzielił mu święceń kapłańskich. Następnie pracował w Różanymstoku i w Warszawie. Po powrocie z Niemiec w 1946 r. przez trzy lata był administratorem domu i szkoły w Łodzi. Skierowany do duszpasterstwa przez 15 lat pełnił obowiązki proboszcza parafii i dyrektora domu w Rumi (św. Krzyż), a przez kolejne dziewięć lat dyrektora domu i proboszcza parafii Świętej Rodziny w Pile. Ponadto był długoletnim dziekanem dekanatu piłskiego. Od 1980 r. jako spowiednik przebywał w Rumi. Zmarł 22 IV 2000 r. w szpitalu w Wejherowie, został pochowany w Rumi

ślańskich (1938 r.) pracował w Różanymstoku, a od kwietnia 1940 r. w Zakładzie Salezjańskim im. ks. Siemca przy ul. Lipowej w Warszawie, gdzie był nauczycielem w szkole, wychowawcą w internacie i administratorem domu. Ponadto na tajnych kompletach przygotowywał młodzież warszawską do egzaminu dojrzałości. Trudno dokładnie określić kiedy ks. Cybulski wstąpił do ZWZ. Jako kapelan AK został włączony do Zgrupowania „Radwan” (Okręg Warszawa, Batalionu im. W. Łukasiewskiego) i posługiwał się pseudonimami „Czachar” i „Wrona”. Brał udział w odprawach i przysięgach, które odbierał w różnych lokalach na terenie stolicy<sup>18</sup>.

Został aresztowany 7 lutego 1944 r. razem z innymi salezjanami. Męczeńską drogę przeszedł wspólnie z ks. S. Janikiem, a wiodła ona przez Pawiak, obóz koncentracyjny w Gross Rosen, obozy w Dora i Osterode oraz wyzwolenie 11 kwietnia 1945 r. koło Braunschweigu. Ksiądz Cybulski był jednym z czterech kapłanów, którzy mimo zagrożenia życia, w okresie Bożego Narodzenia 1944 r. w Bloku 17. odprawili dla współwięźniów cztery msze święte. Po wyzwoleniu od maja 1945 r. pracował jako kapelan, nauczyciel i duszpasterz Polaków, głównie w Altewikring koło Brunshwiku przy V Dywizji Brytyjskiej Armii Renu. W tym rejonie zgrupowano około 300 tys. rodaków. Duszpastersko wśród nich zaangażowało się kilku salezjanów polskich. Do kraju ks. Cybulski powrócił pod koniec lipca 1946 r. 29 listopada 1972 r. został odznaczony Krzyżem Armii Krajowej. Ostatnie dwadzieścia lat życia spędził w Rumi (św. Krzyż) w charakterze spowiednika<sup>19</sup>.

#### PRZEZ SYBERIĘ DO II KORPUSU

Dla księży salezjanów: Józefa Czernieckiego, Antoniego Guzika, Jana Kapusty, Franciszka Tomasika – zesłańców syberyjskich, duszpasterstwo w organizowanej armii polskiej na terytorium Związku Radzieckiego było równocześnie szansą odzyskania wolności.

Najmniej szczęścia z nich miał ks. JAN KAPUSTA<sup>20</sup>. Aresztowany 27 listopada 1939 r. w Dworcu, 15 miesięcy przesiedział w więzieniach w Słonimie i w Mińsku,

---

na cmentarzu parafialnym. Por. Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Pilskiej (ASIP), Teczka Personalna. W. Jaworski, *Wspomnienie pośmiertne o ks. Janie Cybulskim SDB*, s. 1–3 (masz.).

<sup>18</sup> ASIP, Teczka Personalna. Życiorys ks. J. Cybulskiego, Rumia 25 V 1996; B. Ziółkowski, dz.cyt., s. 72.

<sup>19</sup> ASIP, Teczka Personalna. Zaświadczenie Centrali Szkolnictwa Polskiego w Niemczech. Hennewer–Ledeburg 7 V 1946; Por. J. Rykała, *Więźniowie heftlingi emigranc.*, Warszawa 1972, s. 174; W. Jacewicz. J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, z. 5, Warszawa 1981. s. 134; *Elenco Generale*.

<sup>20</sup> Ks. J. Kapusta, syn Józefa i Tekli z d. Wesołowskiej, ur. 13 VIII 1894 r. w Witowie pow. Pińczów. Nowicjat odbył w Pleszowie 1917/1918. Filozofię studiował w Krakowie, a teologię w Oświęcimiu i w Turynie, gdzie 8 VII 1928 r. przyjął święcenia kapłańskie. Po powrocie do kraju pracował w Wilnie, Przemyślu, Warszawie. W 1937 r. został dyrektorem w Dworcu (woj. nowogrodzkie) i tam zastał go wybuch drugiej wojny światowej. Aresztowany 27 XI 1939 r., do końca

a następnie trafił do obozu w Karelofińskiej oblasti. Zwolniony na mocy amnestii, udał się do Buzuluku do formującej się armii polskiej. Dziekan duszpasterzy przeznaczył ks. Kapustę do pracy wśród polskich wysiedleńców w Kazachstanie (Aktiubińska oblast). Przebywał tam od 17 listopada 1941 do 10 maja 1942 r. Następnie został skierowany na kapelana junaczek do Karszy w Uzbekistanie. 15 sierpnia 1942 r. na granicy, podczas ewakuacji II Korpusu do Iranu, władze sowieckie ponownie aresztowały ks. Kapustę, tym razem pod zarzutem szpiegostwa. Przez 17 miesięcy przebywał w więzieniach moskiewskich na Łubiance i Butyrkach. Został skazany zaocznie na 10 lat łagru w Workucie<sup>21</sup>.

Ksiądz JÓZEF CZERNIECKI<sup>22</sup> w momencie wybuchu drugiej wojny światowej przebywał we Lwowie na Łyczakowie przy kościele Matki Boskiej Ostrobramskiej. Został aresztowany przez NKWD w lutym 1940 r. Decyzję tę uzasadniano troską władzy sowieckiej o bezpieczeństwo Polaków zagrożonych przez Ukraińców. Podczas transportu do stacji Lwówek eskortujący żołnierz zaproponował salezjaninowi ucieczkę, z czego ks. Czerniecki nie skorzystał, lecz pojechał na Syberię, ponieważ nie chciał zostawić rodaków. W punkcie zbornym w Guzach zgłosił się 2 lutego 1942 r. na kapelana i otrzymał przydział do V Dywizji<sup>23</sup>. W sierpniu 1942 r. przybył do Isfahanu w Persji, a już od lutego 1943 r. przez rok pracował jako katecheta i kierownik ośrodka dla polskich chłopców znajdujących się w Afryce Południowej. Następnie z polecenia władz kościelnych przybył do Włoch i został kapelanem II Batalionu 4. Brygady Wołyńskiej. Towarzyszył batalionowi w jego bitwach, koniec drugiej wojny światowej zastał go w Bolonii. W 1946 r. przybył do Anglii i do 1956 r. przebywał w obozach i w hotelu robotniczym. Przez kolejne cztery lata prowadził „duszpasterstwo objazdowe”, a w 1960 r. przeniósł się na stałe do Frowbrudge, gdzie do 1992 r. w kościele katolickim (angielskim) pracował wśród pozostałych po wojnie Polaków. Ostatnie lata życia spędził w Lublinie. Zmarł 11 sierpnia 1996 r. w Mirocinie i tam został pochowany<sup>24</sup>.

---

grudnia 1955 r. przebywał w więzieniach i łagrach sowieckich. Do kraju wrócił 30 XII 1955 r. i pracował w Płocku, Łodzi i w Łądzie, gdzie zmarł 5 II 1962 r. Por. W. Żurek, „*Jeńcy na wolności*”. *Salezjanie na terenach byłego ZSRR po drugiej wojnie światowej*, Kraków 1998, s. 121–127.

<sup>21</sup> Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej (ASIW). T. Dworzec. Ks. W. Rybicki o Dworcu i o sobie; Archiwum Katedry Polowej WP w Warszawie (dalej AKP). Księża pracujący aktualnie wśród rodzin wojskowych (b.d. m.w.); W. Żurek, dz.cyt., s. 125.

<sup>22</sup> Ks. J. Czerniecki, ur. 19 X 1909 r. w Mirocinie k. Przeworska, pierwsze śluby złożył 24 VII 1928 r. w Czerwińsku na zakończenie nowicjatu, święcenia kapłańskie przyjął 29 V 1938 r. w Krakowie. Por. L. Kaliński, *Rodzina salezjańska w Polsce*, Warszawa 1988, s. 96.

<sup>23</sup> ASIK, Teczka Personalna. Pamiętnik, s. 5–9 (rękopis), Ks. J. Gryb, *Wspomnienie pośmiertne*, Lublin 1998, s. 1–3 (masz.); AKP. Depesza Szyfr Tajne. Naczelny Wódz do Biskupa Polowego, 28 VII 1942, prośba o mianowanie wymienionych księży (J. Czerniecki, A. Guzik) kapelanami na czas wojny.

<sup>24</sup> J. Pietrzykowski, *Działalność salezjanów polskich wśród emigracji*, „Biuletyn Polonijny (47) Collectanea Theologica”, 68 (1998), nr 3, s. 154; ASIW. T. Personalna

Ksiądz FRANCISZEK TOMASIK<sup>25</sup> – pierwszy dyrektor domu zakonnego i sierocińca w Supraślu koło Białegostoku, z powodu szykan władz sowieckich postanowił przedostać się do Generalnej Guberni. Na początku kwietnia 1940 r. podczas nocnej przeprawy kajakiem przez Bug w okolicach Siemiatycz wpadł w ręce radzieckiej straży granicznej. Po półrocznym więzieniu w Białymstoku i w Brześciu nad Bugiem został wywieziony nad Morze Białe, gdzie miał spędzić osiem lat. Dzięki amnestii, od października 1941 r. do lutego następnego roku znajdował się w wojsku polskim na południu Związku Radzieckiego. W drugą rocznicę swojego aresztowania, tj. 4 kwietnia 1942 r., znalazł się w Iranie<sup>26</sup>. W Teheranie spotkał się z biskupem polowym Józefem Gawliną, który zaproponował mu kapelanię wśród polskich sierot w Isfahanie. Ksiądz Tomasik przyjął to z radością, gdyż bardziej odpowiadała mu praca z młodzieżą niż „włóczenie się za wojskiem”. Ponieważ władze wojskowe nie chciały pozbywać się swojego kapelana, dlatego też sprawę rozstrzygnął delegat apostolski w Teheranie, arcybiskup A. Marina<sup>27</sup>.

Na polu szkolno-wychowawczym ks. Tomasik pracował owocnie i ofiarnie. W ciągu trzech miesięcy założył w Isfahanie 20 różnych szkół dla ponad 2000 dzieci i młodzieży i zaangażował w to 150 nauczycieli. Przemęczenie było powodem paraliżu, i musiał więc ograniczać swoją działalność<sup>28</sup>. Pod koniec 1945 r. nastąpiła ewakuacja Polaków z Iranu do Libanu. W Zouku Mikael był nauczycielem, inspektorem nauki religii, a od 1949 r. dyrektorem dwóch liceów i trzech gimnazjów. Na przełomie 1947 i 1948 r. większości polskich ośrodków w Libanie uległo likwidacji. Ksiądz Tomasik pozostał na miejscu z „resztą” rodaków. Jednak ze względu na stan zdrowia, za zgodą wyższych przełożonych

<sup>25</sup> Ks. F. Tomasik, syn Jana i Anny z d. Dziuban, ur. 26 VII 1899 r. w miejscowości Jaworzycze k. Wieliczki. Nowicjat odbył w Kleczy Dolnej w 1920/1921 r., a 30 VII 1924 r. złożył śluby wieczyste. Filozofię studiował w Krakowie, a teologię w Rzymie i tam uzyskał doktorat na Uniwersytecie Gregoriańskim. Świecenia kapłańskie przyjął 3 VIII 1930 r. w Krakowie z rąk abpa A. S. Sapięhy. Następnie w latach 1932–1936 pracował w Zakładzie im. Ks. Siemca w Warszawie. Był pierwszym dyrektorem w Supraślu (1939–1940). Po aresztowaniu, więzieniu, Syberii, służbie w II Korpusie został na Bliskim Wschodzie. Z powodu słabego zdrowia wycofał się z życia czynnego i w 1950 r. zamieszkał w domu salezjańskim w Betlejem. Chorym ks. Tomasikiem zaopiekował się dr Conti, który zabrał go do włoskiego szpitala w Damaszku. Tam zmarł 18 III 1961 r. Por. ASIW, Teczka Personalna; *Elenco Generale Societa di S. Francesco di Sales 1931–1939*; J. Knoth, *Niedaleko Damaszku*, w: *Naokoło świata*, Warszawa 1961, s. 179–182.

<sup>26</sup> Por. J. Ślósarczyk, dz.cyt., t. 7, Pogrzebień 1969, s. 986–987.

<sup>27</sup> ASIW, Teczka Personalna. Ks. F. Tomasik do ks. inspektora S. Rokity, 19 XI 1947 Zouk-Mikael.

<sup>28</sup> ASIW, Teczka Personalna. Ks. F. Tomasik do ks. S. Rokity. 2 I 1948 Zouk Mikael; J. Ślósarczyk, dz.cyt., s. 989–990; „Bp Gawlina wizytując Isfahan, nie mógł dość nachwalić się ks. F. Tomasika za pracę, zdolności organizacyjne i wprost fanatyczną jego gorliwość w pracy nad duszami powierzonej mu młodzieży”, Polskie duszpasterstwo zagranicą. Persja i Afryka Brytyjska w latach 1942–1950, s. 17 (b.a.r.m.w); J. Draus, *Oświata i nauka*, s. 68, 135; „Okolo 1600 dzieci zostało przez delegaturę rządu umieszczonych w zakładach dawnej stolicy Persji w Isfahanie”, *Polacy w Iranie 1942–1945*, t. 1, *Antologia*, red. A. K. Kunert, Warszawa 2002, s. 118.

z Turynu, w 1950 r. przeniósł się do Betlejem. Z zachowanej korespondencji wynika, że ks. Tomasik lepiej czuł się jednak w Damaszku i tam przebywał od początku 1953 r.<sup>29</sup>

Podobnie, męczeński, tułaczy i patriotyczny szlak przeszedł ks. ANTONI GUZIK<sup>30</sup>. W 1937 r. został dyrektorem domu i rektorem kościoła MB Ostrobramskiej we Lwowie na Łyczakowie. Podczas jego przygotowań do kolejnego wyjazdu do USA wybuchła druga wojna światowa. Po aresztowaniu 23 kwietnia 1940 r. rok spędził we lwowskich więzieniach. Pod koniec kwietnia 1941 r. wyjechał pociągiem „w nieznanie”. Po krótkich postojach w obozach nad rzekami Peczorą i Ussą zawieziono ks. Guzika do Workuty pod biegunem północnym<sup>31</sup>. Na mocy amnestii otrzymał „wolność” i 11 września 1941 r., przez Ural dotarł do Azji nad rzekę Amur-Darie. Ochotnikom do polskiego wojska konwojenci wytłumaczyli, że w punkcie koncentracyjnym w Bazałuku brak miejsc i transport skierowano na roboty do kolchozów w Uzbekistanie blisko Morza Aralskiego. Dopiero przed Popielcem (18 II) 1942 r. ks. Guzik otrzymał wezwanie do wojska. Zameldował się w dowództwie w Jangijuku i po odpoczynku otrzymał nominację na kapelana 9. Dywizji w Taszłuku w pobliżu granicy chińsko-afgańskiej. Dywizja ta wkrótce została wysłana przez Morze Kaspijskie, Iran i Irak do Palestyny. Ksiądz Guzik był początkowo kapelanem regularnych oddziałów żołnierzy, a później kobiet pełniących przy wojsku służbę pomocniczą. W 1943 r. na własną prośbę odkomenderowano go do obozu polskiej młodzieży junackiej w Nazarecie<sup>32</sup>. Oprócz posługi kapelana był nauczycielem III Junackiej Szkoły Mechanicznej w Kiriat-Motzkin. Dla polskiej młodzieży organizował pielgrzymki i wycieczki do miejsc świętych. Zgodnie z decyzją władz brytyjskich w lipcu 1947 r. szkoły junackie razem z kadrą ewakuowano do Anglii. Ksiądz Guzik, za zgodą przełożonych z Turynu, z Wielkiej Brytanii udał się do Stanów Zjednoczonych i zamieszkał w domu salezjańskim dla Polaków w Ramsey<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> ASIW, Teczka Personalna. Ks. F. Tomasik do ks. S. Rokity, 21 III 1953 Damaszek.

<sup>30</sup> Ks. A. Guzik ur. 25 VII 1892 r. we wsi Osielec pow. Myślenice, syn Józefa i Anny z d. Sołowski. Razem ze starszym bratem Wilhelmem wstąpił do nowicjatu w Radnej (Słowenia) w 1909/10 r. i tam ukończył filozofię, a teologię studiował w Foglizzo (Włochy), natomiast święcenia kapłańskie przyjął 5 X 1919 r. w Przemyślu. Tam też pracował jako katecheta, a później był prefektem w Krakowie na Łosiówce i w Oświęcimiu. W latach 1926–1933 pełnił obowiązki dyrektora domu i proboszcza parafii w Kielcach. Następnie wyjechał na 3 lata do USA. W 1947 r. przeniósł się na stałe do Stanów Zjednoczonych. Zmarł 3 II 1966 r. w szpitalu katolickim w Suffern N.Y. ASIW, Teczka Personalna. J. Tymiński, *Wspomnienie o śp. ks. A. Guziku*, Ramsey 1966.

<sup>31</sup> Por. A. Guzik, *Ze Lwowa przez Sybir – do Palestyny*, w: *Historia Prowincji. św. Jacka*, t. 3, Pogrzebień 1966, s. 406–407; S. Rozner, W. Żurek, *Salezjanie we Lwowie 1934–1945*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 68 (1997), s. 400.

<sup>32</sup> Por. J. Ślósarczyk, dz.cyt., t. 6, Pogrzebień 1969, s. 150–152.

<sup>33</sup> ASIW, Teczka Personalna; AKP. Ks. S. Pietruszka do ks. A. Guzika, Jerozolima 24 VIII 1946; J. Draus, dz.cyt., s. 156, 173.

## ZMOBILIZOWANI WE WŁOSZECH

Na starym kontynencie podczas drugiej wojny światowej najliczniejsza grupa – oczywiście poza krajem – salezjanów polskich „na wolności” przebywała we Włoszech. Na zaproszenie katechety generalnego ks. Piotra Tirone w styczniu 1940 r. przedostało się na Półwysep Apeniński 10 młodych księży, 26 kleryków i 1 koadiutor. Alumni kontynuowali formację podstawową we włoskich lub hiszpańskich studentatach, natomiast księża studiowali na uniwersytetach lub byli zaangażowani w domach salezjańskich. Utrzymywali oni kontakt z polskimi partyzantami – oficerami w mundurach alianckich, działającymi na tyłach wojsk niemieckich w północnych Włoszech<sup>34</sup>.

5 czerwca 1944 r. alianci wkroczyli do Rzymu, a wśród nich także oddziały polskie z 2 Korpusu. Po trzech miesiącach przybył biskup polowy JÓZEF GAWLINA i zwołał polskich księży przebywających w Wiecznym Mieście na konferencję do sióstr nazaretanek. Zaproponował duchownym podjęcie duszpasterstwa polowego. Ksiądz Tirone do dyspozycji władz wojskowych przeznaczył dwóch księży: Artura Słomkę i Andrzeja Świdę. Na ochotnika zgłosił się i został przyjęty ks. Henryk Boryński. Do grupy salezjańskich kapelanów dołączył później ks. Józef Dryżałowski. Można jeszcze wymienić także księży: Józefa Łobacza i Leopolda Kasperlika<sup>35</sup>.

W styczniu 1940 r. do Rzymu przyjechał legalnie ks. HENRYK BORYŃSKI<sup>36</sup>. Na początku zatrzymał się w domu salezjańskim *Sacro Cuore* i zgłosił się do biskupa Gawliny z prośbą o przyjęcie go na kapelana formujących się oddziałów Wojska Polskiego we Francji. Wobec odmowy, oddał się do dyspozycji przełożonych zakonnych, którzy skierowali go do Palermo na Sycylii. Z powodu niebezpieczeństwa inwazji aliantów na południowe Włochy, ks. Boryński uciekł w 1943 r. na północ i zatrzymał się koło Mediolanu, a później we Florencji. Latem 1944 r. przedostał się do Rzymu i został zaangażowany do duszpasterstwa polowego. Z ramienia katolickiej organizacji amerykańskiej MCWC otrzymał za zadanie kontrolę rozdzielania ofiar i darów na rzecz potrzebujących. Z racji tej funkcji jeździł urzędowo i przy okazji zwiedzał włoskie mia-

<sup>34</sup> Por. J. Ślósarczyk, dz.cyt., t. 3, s. 345–350.

<sup>35</sup> AKP. Księża Kapelani wojskowi 2. Korpusu (spis); Por. A. Słomka, *Na włoskiej ziemi*, w: *Udział kapelanów wojskowych w drugiej wojnie światowej*, red. J. Humeński, Warszawa 1984, s. 225–226; J. Pietrzykowski. *Un secolo di presenza di salesiani Polacchi fra gli emigranti. Cenni storici*, „Ricerche Storiche Salesiane”, 18 (1999), nr 1 (34), s. 168–169.

<sup>36</sup> Ks. H. Boryński, syn Jana i Anny z d. Kryńskiej, ur. 8 X 1910 r. w Zatorze k. Krakowa. Na zakończenie nowicjatu w Czerwińsku złożył 24 VII 1928 r. trzyletnie śluby zakonne. Studia filozoficzne i teologiczne odbył w Marszałkach i w Krakowie. Wyświęcony na kapłana 29 VI 1938 r. przez bpa S. Rosponda przez rok pracował w Łodzi przy ul. Wodnej. Po przyjeździe do Rzymu miał zamiar na stałe zatrzymać się we Włoszech. ASIW, Teczka Personalna. *Elenco Generale*.

sta<sup>37</sup>. Dalsze losy ks. Boryńskiego były związane z sytuacją polskich żołnierzy. W 1946 r. przybył do Anglii i pełnił obowiązki kapelana wojskowego w obozie Mona Camp. Po przekształceniu II Korpusu w kadry robotnicze pozostał wśród polskich powojennych emigrantów. W 1952 r. zatrzymał się na stałe w Bradford i tam zorganizował ośrodek duszpasterski. Nocą 13 lipca 1953 r., wezwany telefonicznie do chorego, zginął w tajemniczych okolicznościach<sup>38</sup>.

Cały okres drugiej wojny światowej spędził we Włoszech ks. ARTUR SŁOMKA<sup>39</sup>. Jako student historii na Uniwersytecie Warszawskim wyjechał w połowie sierpnia 1939 r. do Rzymu w celu przeprowadzenia kwerendy w Archiwach Watykańskich. Sytuacja życiowa zmusiła go do pozostania we Włoszech. Od października 1939 r. podjął studia na Wydziale Historii Kościoła Uniwersytetu Gregoriańskiego, które ukończył w 1943 r. i uzyskał stopień doktora. Współpracował z prymasem kard. Augustem Hlondem na rzecz polskich uchodźców. Ponadto rozwinął działalność charytatywną wśród Polaków w Rzymie oraz zorganizował wysyłkę paczek żywnościowych dla dzieci w Krakowie i Warszawie<sup>40</sup>. Z powodu tak szerokiej działalności zainteresowała się nim tajna policja włoska. Uniknął jednak aresztowania i przez rok (1943/44) ukrywał się w klasztorze Sióstr Klarysek w Rzymie<sup>41</sup>. Po zajęciu Wiecznego Miasta przez aliantów, tj. od czerwca 1944 r., z ramienia polskiej ambasady przy Stolicy Apostolskiej i za zgodą gen. Władysława Andersa objął kierownictwo oprowadzania grup żołnierzy polskich po Watykanie i Rzymie. Program zwiedzania zabytków miał charakter kościelno-religijny, łącznie z audiencją u papieża Piusa XII. W październiku 1944 r. ks. Słomka został powołany w randze

---

<sup>37</sup> Por. ASIW, Teczka Personalna. A. Słomka, *Wspomnienia. U salezjanów w Sacro Cuore*, Ramsey 1967, s. 8 (masz.); S. Kosiński, *Polscy salezjanie w służbie emigracji 1893–1974*, w: *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, red. J. Bakalarz, Lublin 1982, s. 322.

<sup>38</sup> W 1951 r. w Elenco Generale figurował jako „Cappellano per emigranti Polacchi”. W kazaniach demaskował polskich komunistów i prawdopodobnie przez nich został zamordowany. Policja nie znalazła ciała. Być może zostało ono spalone w opuszczonej cegielni. Por. F. Bresler, *In was the cold war era of spies and traitors*. „Sunday Express”, 6 VI 1975, s. 8–9; Relacja ustna ks. T. Bartnika, Warszawa 8 XI 2002.

<sup>39</sup> A. Słomka urodził się w Tymbarku (pow. limanowski) 1 X 1906 r. z rodziców Rafała i Anny z d. Kowalowka. Ukończył gimnazjum salezjańskie w Oświęcimiu i w 1921 r. wstąpił do nowicjatu w Kleczy Dolnej, który zakończył 2 X 1922 r. złożeniem okresowych ślubów zakonnych. Filozofię studiował w Krakowie na Łosiówce, a teologię w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu i w tamtejszej katedrze 25 VI 1933 r. przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1933–1936 pracował w Gimnazjum Męskim Księży Salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim, a następnie podjął studia historyczne. Por. ASIW, Teczka Personalna; S. Wilk, *Słomka Artur (1906–1991), salezjanin, kapelan wojskowy, działacz polonijny w USA*, w: *Polski słownik biograficzny*, 38 (1997), z. 156, s. 654–655.

<sup>40</sup> Pięć wagonów paczek (daru gwiazdkowego) opłaconych przez Stolicę Apostolską wysłał do inspektoratów salezjańskich i kurii archidiecezjalnych w Krakowie i w Warszawie. Por. A. Słomka, *Wspomnienia...*, s. 17–19 (masz.).

<sup>41</sup> Dyrektor domu ks. L. Colombo dwa razy otrzymał zlecenie z Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej, aby ostrzec ks. Słomkę przed niebezpieczeństwem aresztowania, tamże, s. 24.



rotmistrza na kapelana wojskowego. Po dwutygodniowym pobycie w strefie frontowej pod Faenzą został pierwszym kapelanem odtwarzanego 25. Pułku Ułanów Wielkopolskich w Magila (południowe Włochy). Z jednostką tą przebywał kolejno na zgrupowaniach w Ascoli Piceno (Marchia), Cesena, Badrio k. Bolonii. W 1947 r. przez Neapol został ewakuowany do Wielkiej Brytanii. Wszędzie, gdzie pułk stacjonował, ks. Słomka zyskiwał życzliwość, sympatię i popularność u żołnierzy i okolicznych mieszkańców. W Anglii do demobilizacji II Korpusu w 1949 r. był nadal kapelanem i dodatkowo sekretarzem Kurii Biskupa Polowego Wojsk Polskich w Londynie. W marcu 1949 r. za zgodą inspektora udał się do zakładu salezjańskiego w Ramsey w charakterze nauczyciela muzyki i języka polskiego oraz duszpasterza Polonii w USA. Do kraju powrócił w 1987 r. i zamieszkał w Warszawie, gdzie zmarł 7 września 1991 r. Pochowany został w grobowcu salezjańskim na cmentarzu w Czerwińsku nad Wisłą<sup>42</sup>.

Ksiądz ANDRZEJ ŚWIDA za zgodą przełożonych w styczniu 1940 r. wyjechał z 25 klerykami do Włoch z zamiarem udania się na misje do Indii. Przełożeni ze względu na jego wykształcenie zatrzymali go w Italii. Od roku szkolnego 1940/41 pracował przez 4 lata jako nauczyciel chemii i fizyki w Lanuvio i w Rzymie<sup>43</sup>. Oddelegowany do duszpasterstwa polowego, 1 listopada 1944 r. otrzymał nominację na kapelana Wojska Polskiego na czas wojny, w stopniu kapitana. Ze względu na stan zdrowia został mianowany kapelanem szpitala polowego i nauczycielem żołnierzy w Komendzie Kursów Maturalnych nr 1 zorganizowanych w bazie Korpusu. Dopiero 11 stycznia 1945 r. skierowano go do Alessano (południowe Włochy) i przeznaczono do prowadzenia kursów maturalnych dla żołnierzy i młodszych oficerów. Przez trzy semestry przygotowano tam trzy matury. W lipcu 1946 r. nastąpiła likwidacja bazy wojskowej, w połowie sierpnia oficerowie polscy okrętem przyплыły do Anglii i zostali umieszczeni w obozie Cannon Hall. Na nowym miejscu, podczas turnusu letnio-jesiennego, ks. Świda uczestniczył w przygotowaniu żołnierzy do egzaminu dojrzałości. Wobec zapowiedzianej demobilizacji II Korpusu w lutym 1947 r. na wezwanie inspektora wrócił do Polski, narażając się na miano

---

<sup>42</sup> Por. A. Słomka, *Na ziemi włoskiej*, s. 227–234; W. Lasocki, *Złoty jubileusz ułańskiego kapelana*, „Przegląd Kawalerii i Broni Pancерnej”, 15 (1984), nr 113; Z. Malinowski, *Śp. ks. dr Artur Słomka SDB (list pośmiertny)*, Warszawa 1991, s. 1–4 (masz.).

<sup>43</sup> Ks. A. Świda ur. 23 III 1905 r. w miejscowości Malecz koło Prużan na Polesiu w rodzinie właściciela ziemskiego i handlowca, syn Tadeusza i Julii z Zawadzkich. Uczył się w gimnazjum w Wilnie i w Bydgoszczy, a chemię studiował na UJ w Krakowie i UAM w Poznaniu. Absolutorium z chemii uzyskał w 1929 r., a magisterium w 1938. W latach 1926–1929 dodatkowo studiował w Prywatnym Instytucie Sztuk Pięknych w Poznaniu oraz przerabiał kurs fotografii. W 1929 r. rozpoczął nowicjat w Czerwińsku, który ukończył 16 VII następnego roku złożeniem okresowych ślubów zakonnych. Podczas trzyletniej praktyki pedagogicznej w małym Seminarium Duchownym w Łądzie nad Wartą prywatnie studiował filozofię, a teologię skończył w Salezjańskim Instytucie Teologicznym w Krakowie i 24 VI 1937 r. przyjął święcenia kapłańskie. Pracował w Poznaniu i w Schronisku im. Lubomirskiego w Krakowie. Por. ASIW, Tezka Personalna.

zdrajcy w oczach dowódców. Ksiądz Świda został odznaczony Gwiazdą za wojnę 1939–1945, Gwiazdą Italii oraz medalem brytyjskim<sup>44</sup>.

Po powrocie do kraju pracował na ważnych i odpowiedzialnych stanowiskach. Był kolejno nauczycielem w Twardogórze, proboszczem i dziekanem w Lubiniu Legnickim, dyrektorem Studentatu Filozoficznego w Oświęcimiu, magistrem nowicjatu w Kopcu, inspektorem w Łodzi oraz wykładowcą w Prymasowskim Studium Życia Wewnętrznego przy Metropolitalnym WSD i wizytatorem dwóch polskich eremów kamedulskich. Od 1972 r. w zamieszkał inspektoracie w Łodzi, a od 1986 r. w Warszawie. Pracował jako archiwista inspektorialny oraz poświęcił się pracy pisarskiej z zakresu ascetyki i historii salezjanów w Polsce. Zmarł 19 lutego 1995 r. w Warszawie, pochowany na cmentarzu bródnowskim<sup>45</sup>.

W grupie salezjanów, którym w styczniu 1940 r. udało się przedostać do Włoch, znalazł się także ks. JÓZEF DRYŻAŁOWSKI<sup>46</sup>. Po przyjeździe do Turynu ks. P. Tirone skierował go do miasteczka Amalia w Umbrii. W istniejącym tam zakładzie salezjańskim przebywała grupa 27 uchodźców – chłopców polskich, których koszty utrzymania pokrywała Stolica Apostolska. Na początku 1945 r. dowództwo Bazy II Korpusu zorganizowało w Matino, w pobliżu Alessano, Kursy Maturalne nr 2, a 1 lutego 1945 r. kapelanem tej instytucji mianowano ks. Dryżałowskiego. Jako zapalony harcerz i instruktor czuł się dobrze na tym odcinku duszpasterstwa. W Matino zorganizował chór, sodalicję mariańską, harcerstwo oraz dobrze zaopatrzoną świetlicę. Razem z żołnierzami został ewakuowany do Neapolu, a w lipcu 1946 r. przybył do Anglii. Wspólnie z ks. Świdą przygotował kaplicę polową w Cannon Hall i nadał pełnił tam obowiązki kapelana kursów maturalnych<sup>47</sup>. Gdy II Korpus przekształcono w kadry kierownicze, ks. Dryżałowski samowolnie pozostał w Anglii do obsługi emigrantów, byłych żołnierzy. W 1948 r. przybył do Huddersfield i przy parafii św. Patryka zaczął gromadzić Polonię. Zorganizował tam Polski Katolicki Ośrodek oraz zbudował dom parafialny i piękny kościół w stylu go-

---

<sup>44</sup> ASIW. Teczka Personalna. Ojciec J. Bocheński do ks. A. Świdy, Rzym 20 X 1944; Książeczka Uposażenia Oficera 1 II 1945; Celebret z 1945 r. wystawiony przez bpa polowego J. Gawlinę; A. Świda, *Okruchy własnych wspomnień*, Łódź 1985, s. 46–60 (masz.); AKP. Służba wojskowa ks. A. Świdy kapelana 331/III w II Korpusie PSZ poza krajem (sprawozdanie).

<sup>45</sup> Por. A. Świda, *Synowie chwałą ojca. Inspektorzy polskich prowincji salezjańskich*, cz. 4, Warszawa 1991, s. 26–30.

<sup>46</sup> Ks. J. Dryżałowski, ur. 14 III 1908 r. w Białej Podlaskiej, syn Władysława i Józefy z d. Kokańskiej. Nowicjat odbył w Czerwińsku, gdzie 24 VII 1928 r. złożył pierwszą profesję zakonną. Trzyletnią praktykę pedagogiczno-duszpasterską odbył w Daszawie. Studia filozoficzne i teologiczne skończył w Krakowie na Łosiówce i tam 29 V 1938 r. przyjął święcenia kapłańskie. Jako młody ksiądz pracował tylko w Oświęcimiu. Por. ASIW, Teczka Personalna; Elenco Generale.

<sup>47</sup> *Pamiętka uroczystości srebrnego jubileuszu ks. Józefa Dryżałowskiego 1938–1963*, Roma 1963, s. 1–5; A. Świda, *Okruchy...*, s. 53–60.

tycko-nadwiślańskim. Zmarł 27 września 1968 r. w Huddersfield, został pochowany na miejscowym cmentarzu<sup>48</sup>.

Posługę kapłańską wśród żołnierzy przypłacił życiem ks. JÓZEF ŁOBACZ<sup>49</sup>. Wybuch drugiej wojny światowej zastał go w Ostrzeszowie. Przez Węgry i Jugosławię dostał się do Włoch i został skierowany do zakładu salezjańskiego w Foglizzo koło Turynu, gdzie uczył fizyki. Przedstawiciele ruchu oporu z górzystych terenów Piemontu poprosili w 1944 r. przełożonych z Turynu o kapelana znającego także język polski. Chodziło im o posługę kapłańską wśród partyzantów i okolicznych mieszkańców. Co więcej, kapelan miał nawiązać kontakt ze Ślązaki służącymi w formacjach niemieckich i powstrzymać ich od znęcania się nad miejscową ludnością. Ksiądz Łobacz chętnie zgłosił się do tej ryzykownej misji i 6 października 1944 r. pojechał pociągiem do Vicoforte nad granicę francuską, gdzie przebywali Ślązacy. Już następnego dnia udało się księdzu skontaktować z nimi i jedną noc spędził wśród żołnierzy. Ponieważ w tym czasie kilku Ślązaków zdezerterowało z niemieckiego wojska, żandarmeria, szukając zbiegów, znalazła w sanktuarium w Vicoforte ks. Łobacza. Nie miał on pozwolenia na przebywanie w pasie przygranicznym, dlatego został aresztowany. Zmarł 3 maja 1945 r. w Mathausen w przeddzień wyzwolenia obozu<sup>50</sup>.

Przez kilka miesięcy duszpasterstwo wśród żołnierzy polskich pełnił we Włoszech ks. LEOPOLD KASPERLIK<sup>51</sup>. Wyjechał z Polski w styczniu 1940 r. razem z grupą młodych księży i kleryków. Przełożeni z Turynu przeznaczili go na nauczyciela fizyki w Salezjańskiej Szkole Rolniczo-Misyjnej w Gumiana. W październiku 1944 r. został przeniesiony do Foglizzo, aby zastąpić aresztowanego ks. Łobacza. Po kapitulacji armii niemieckiej we Włoszech, wojska alianckie wkroczyły do Turynu. Polacy utworzyli własną Misję Wojskową w stolicy Piemontu i poprosili salezjanów o przydzielenie księdza, który spełniał-

---

<sup>48</sup> ASIK. T. Korespondencja Misjonarzy. Ks. J. Dryżałowski do ks. J. Ślósarczyka, Hddersfield 29 IV 1949; Acta Hlondiana, t. 4, cz. 6, s. 222, kard. A. Hlond do ks. J. Ślósarczyka. Liestkard 14 VI 1948 (w sprawie odwołania z Anglii polskich salezjanów); J. Żurawiński, *Śp. ks. dziekan Józef Leon Dryżałowski*, „Gazeta Niedzielną”, Londyn 27 X 1968.

<sup>49</sup> Ks. J. Łobacz ur. 31 X 1892 r. w Pawlukach koło Włodawy. Nowicjat odbył w Pleszowie koło Krakowa zakończony 24 VII 1917 r. złożeniem trzyletnich ślubów zakonnych. Filozofię studiował w Krakowie, a teologię w Rzymie. Tam też uzyskał doktorat, 31 VII 1927 r. przyjął święcenia kapłańskie. Był cenionym nauczycielem matematyki i fizyki w liceach salezjańskich. W 1938 r. za pracę młodzieżową władze państwowe odznały go Złotym Krzyżem Zasługi. Por. E. Hortas, *Don Giuseppe Łobacz SDB*. Foglizzo 1945, s. 1–3 (wspomnienie pośmiertne); Nekrolog salezjanów polskich 1891–1976, s. 141, 143.

<sup>50</sup> Por. W. Jacewicz, J. Woś, dz.cyt., s. 144; J. Gierowski, *Historia Włoch*, Warszawa 1985, s. 627–630.

<sup>51</sup> Ks. L. Kasperlik ur. 12 XI 1905 r. w Budapeszcie, syn Feliksa i Marianny z d. Lisieckiej, Salezjańską drogę rozpoczął nowicjatem w Kleczy Dolnej i tam 9 VIII 1923 r. złożył okresowe śluby zakonne. Święcenia kapłańskie przyjął 17 VI 1934 r. w Poznaniu. Od święceń do drugiej wojny światowej pracował w Studentacie Filozoficznym w Marszałkach. Zmarł 24 VII 1981 r. w Krakowie. Por. ASIK. Karta Personalna

by wśród nich posługę kapłańską, szczególnie w niedziele i święta. Przełożeni wyznaczyli do tego zadania ks. Kasperlika. Do końca roku szkolnego 1944/45 dojeżdżał on z Foglizzo do Turynu, odległość tę, 21 km, pokonywał rowerem lub wyjątkowo pociągiem. Po rozpoczęciu nowego roku szkolnego 1945/46 zastąpił go inny salezjanin – ks. Jan Grabowski, a ks. Kasperlik tylko sporadycznie dojeżdżał z Foglizzo do studentów, polskich żołnierzy. W sierpniu 1946 r. wyjechał do obozu repatriacyjnego w Cinecitta koło Rzymu i ostatniego dnia tego miesiąca wsiadł do pociągu do Polski<sup>52</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Podczas drugiej wojny światowej salezjanie podzielili los zniewolonych rodaków. Praca młodzieżowa została zawieszona, a tylko w niektórych przypadkach ograniczała się do prowadzenia domów dziecka. Nic dziwnego, że niektórzy młodzi księża i klerycy chętnie skorzystali z wyjazdu do Włoch, aby tam kontynuować studia lub pełnić posłannictwo salezjańskie. W nowym środowisku tęsknili za Ojczyzną i pragnęli coś zrobić dla rodaków. Wyrazem tego były kontakty listowe z internowanymi w Rumunii i na Węgrzech, tłumaczenie na język polski *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, akcja charytatywna dla uchodźców w Rzymie, organizowanie harcerstwa w Bollengo i w Amali, kontakty z Polakami, którzy znaleźli się na tyłach wojsk niemieckich w partyzantce alianckiej. Znaczącym wyrazem postawy patriotycznej był udział salezjanów polskich w duszpasterstwie polowym.

**Nota o Autorze:** ks. dr JAN PIETRZYKOWSKI SDB – dyrektor Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej i wykładowca historii Kościoła w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi i w Łądzie n. Wartą. Zajmuje się dziejami Towarzystwa Salezjańskiego na ziemiach polskich.

**Słowa kluczowe:** kapelani wojskowi, druga wojna światowa, duszpasterstwo wojskowe, salezjanie.

---

<sup>52</sup> Ks. L. Kasperlik, *Divio di Gumiana*, w: *Historia prowincji*, red. J. Ślósarczyk, t. 4, Pogrzebień 1966, s. 473–488.

KS. MAREK T. CHMIELEWSKI SDB

## MAŁE SEMINARIUM DUCHOWNE KSIĘŻY SALEZJANÓW W ŁĄDZIE NAD WARTĄ (1921–1952)

### WPROWADZENIE

Powiew wolności, jaki ogarnął Polskę w 1989 r., przyniósł ze sobą przemiany, w których klimacie możliwa stała się normalizacja życia Polaków. W tej perspektywie należy widzieć powrót salezjanów do pracy wychowawczej w szkołach. W okresie ostatnich kilkunastu lat wznowili oni pracę wychowawczą w kilkudziesięciu szkołach różnych typów. Wiąże się to z pokonaniem szeregu piętrzących się wyzwań. Salezjanom nie brak w tym względzie aktualnych wskazówek ze strony władz oświatowych, Kościoła i zarządu Zgromadzenia. W zabieganiu o nadanie szkole właściwego oblicza mogą odwołać się także do tradycji salezjańskiej, w tym do historycznych dokonań salezjanów na polu oświaty. Okazuje się bowiem, że współcześnie salezjanie przeżywają podobne trudności do tych po 1918 r., kiedy podjęli trud otwarcia nowych szkół w niepodległej Ojczyźnie. Obok kilkudziesięciu powstałych wtedy placówek zainicjowali działalność kilku niższych seminariów duchownych. Wśród tych ostatnich znalazło się także Małe Seminarium Duchowne w Łądzie nad Wartą (w pobliżu Konina), które działało w latach 1921–1952. Jego dzieje – nie pozbawione trudności, sukcesów i porażek – widziane z perspektywy sentencji *historia magistra vitae est*, mogą stać się źródłem inspiracji i motywem „pokrzepienia serc” współczesnych salezjanów.

## 1. GENEZA POWSTANIA I DZIEJE SEMINARIUM

### Początki działalności salezjanów w Łądzie

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. przedstawiciele Kościoła włocławskiego rozpoczęli poszukiwania gospodarza, który zdołałby zabezpieczyć przed dewastacją i podjąłby się restauracji pocysterskiego zespołu klasztornego w Łądzie. Po nieudanej próbie benedyktynów, którzy w 1920 r. nie zdołali uruchomić szkoły rolniczej<sup>1</sup>, biskup Stanisław Zdzitowiecki, za namową dziekana słupeckiego ks. Franciszka Szczygłowskiego, na początku 1921 r. zaproponował salezjanom przejęcie obiektu<sup>2</sup>. 16 marca 1921 r. ks. inspektor Piotr Tirone odbył wizję lokalną zabudowań pocysterskich, w której wyniku wyraził zgodę na przyjęcie kościoła i klasztoru<sup>3</sup>. Już 18 kwietnia do Łądu przybyli pierwsi salezjanie: ks. Wojciech Śmiłowski, mianowany proboszczem, jego pomocnik ks. Jan Romanowicz<sup>4</sup> i koadiutor Józef Trącik<sup>5</sup>. Ksiądz Śmiłowski, zniechęcony stanem mocno zdewastowanych zabudowań, przyjął postawę wyczekiwania i nie podjął żadnych prac w celu ich ratowania. W związku z tym, w sierpniu tego samego roku, został odwołany przez władze zakonne z pełnionego stanowiska<sup>6</sup>. Jego miejsce zajął ks. Piotr Wiertelak<sup>7</sup>.

### Utworzenie Małego Seminarium

Salezjanie rozpoczęli działalność oświatowo-wychowawczą z początkiem roku szkolnego 1921/22. Nie zainicjowali jednak szkoły gospodarczej, jak proponował we wstępnych rozmowach biskup Zdzitowiecki, ale w myśl wskazań ks. Tirone, utworzyli małe seminarium dla tzw. Synów Maryi<sup>8</sup>. W tradycji salezjańskiej takim mianem określa się młodzieńców bez wykształcenia średniego, którzy rozeznali

<sup>1</sup> Por. Archiwum Diecezjalne Włocławskie [odtąd: ADWł], zak. I, 2, *Akta domu benedyktynów-oliwetanów w Łądzie, 1919/1920*, list J. Heuricha do Głównego Urzędu Ziemskiego, 8 X 1920 r. oraz list o. M. Świeczkowskiego do Kurii Biskupiej we Włocławku, [b. m.] 20 X 1920 r.

<sup>2</sup> Por. ADWł, pers. 338, *Akta ks. Franciszka Szczygłowskiego, curriculum vitae* ks. F. Szczygłowskiego spisane w Słupcy w 1922 r.; oraz [b.a.], *Wspomnienie pośmiertne o ks. Pralacie F. Szczygłowskim*, „Nostra” 3 (1947), s. 12–13.

<sup>3</sup> Por. *Dwudziestopięciolecie działalności salezjańskiej w Polsce*, Mikołów 1923, s. 68–71.

<sup>4</sup> Por. ADWł, par. 121: *Akta parafii w Łądzie*, listy ks. Tirone do bpa Zdzitowieckiego, Oświęcim, 1 IV 1921 r. oraz 24 IV 1921 r.

<sup>5</sup> Por. A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, Kraków 1984, s. 103.

<sup>6</sup> Por. tenże, *Wielki jubileusz obchodzi również Łąd*, „Nostra” 6 (1971), s. 8.

<sup>7</sup> Por. ADWł, par. 121, *Akta parafii w Łądzie*, list ks. Tirone do bpa Zdzitowieckiego, Oświęcim, 9 VIII 1921 r.

<sup>8</sup> Por. A. Świda, *Pięćdziesięciolecie działalności salezjanów w Łądzie*, masz., Łąd 1971, s. 8.

powołanie kapłańskie w starszym wieku i z powodu zaawansowania w latach nie mogli uzupełnić wykształcenia w szkołach publicznych<sup>9</sup>. Za małe seminarium uważa się placówkę oświatowo-wychowawczą, w której uczniowie mają możliwość zdobycia wiedzy na poziomie szkoły średniej i otrzymują równocześnie formację duchową, ukierunkowaną na dojrzewanie w powołaniu kapłańskim bądź zakonnym<sup>10</sup>. W przypadku Łądu średnia wieku wychowanków wahała się zwykle między 14 a 22 rokiem życia, choć zdarzali się uczniowie, którzy przekroczyli nawet trzydziestkę. Przez cały okres istnienia Małego Seminarium w Łądzie średni wiek jego wychowanków zawsze znacznie przekraczał granice dopuszczane w niższych seminariach prowadzonych przez diecezje i inne zakony, a także w publicznych szkołach średnich<sup>11</sup>.

W 1921 r. po wstępnych przygotowaniach udało się salezjanom łądzkim przyjąć 34 małoseminarzystów, którzy tworzyli tzw. kurs przygotowawczy i uzupełniali wiadomości z I, II, III klasy gimnazjalnej<sup>12</sup>. Aby uzyskać poparcie państwa dla swej działalności zarząd Małego Seminarium wystąpił 12 sierpnia 1922 roku do Kuratorium Okręgu Szkolnego Łódzkiego z prośbą o przyznanie placówce koncesji na prowadzenie szkoły średniej. Starania te zostały uwieńczone połowicznym sukcesem. Dzieło otrzymało prawa szkoły prywatnej na prawach państwowych, ale kuratorium zabroniło zarządowi wydawania świadectw<sup>13</sup>.

### Dzieje Małego Seminarium do 1952 roku

Rozpoczęcie zajęć szkolnych w Małym Seminarium nie oznaczało w żadnym razie rozwiązania wszystkich problemów, przed jakimi stanęła nowa placówka. Pomimo trudności związanych z jej rozruchem, salezjanie przyjęli pod swój dach grupę 20 sierot, repatriantów z Rosji<sup>14</sup>. Dla nich utworzono szkołę krawiecką pod kierownictwem Wincentego Rogi. Działała ona do 1927 r., kiedy to wyzwolono ostatnich dwóch czeladników<sup>15</sup>.

Najwięcej trudności sprawiały salezjanom nieustanne remonty kościoła i klasztoru, modernizacja istniejącego gospodarstwa, a także prace adaptacyjne

---

<sup>9</sup> Por. E. Valentini, *D. Bosco e le vocazioni tardive*, (= *Biblioteca del «Salesianum»*, 60), Turyn 1960, s. 8–9.

<sup>10</sup> Por. M. Pirożyński, *Małe Seminarium Duchowne w Polsce*, Warszawa 1932, s. 5.

<sup>11</sup> Por. Archiwum Domu Salezjańskiego w Łądzie [odtąd: ADL], t. *Pisma Gimnazjum Klasycznego* [odtąd: PGK], formularze statystyk szkolnych za lata 1926–1927, 1933–1937; oraz *Roczne spisy wychowanków Małego Seminarium w Łądzie* [b.r.]; a także M. Pęcherski, M. Świątek, *Organizacja oświaty w Polsce w latach 1917–1977. Podstawowe akty prawne*, Warszawa 1978, s. 37, 43, 73.

<sup>12</sup> Por. A. Świda, *Pięćdziesięciolecie działalności...*, dz.cyt., s. 8.

<sup>13</sup> Por. ADL, t. PGK, odpis listu Kuratorium Okręgu Łódzkiego do Zarządu Zgromadzenia Księży Salezjanów w Oświęcimiu, Łódź, 28 VIII 1922 r.

<sup>14</sup> Por. *Dwudziestopięciolecie działalności...*, s. 71.

<sup>15</sup> Por. ADL, *Kronika Domu Łądzkiego 1923–1937* [odtąd: KDL], s. 74.

prowadzone w celu dostosowania obiektu do potrzeb szkoły i internatu. W latach 1923–1935 m.in. naprawiono dach kościoła, odwodniono teren, wybrukowano plac przed kościołem, przygotowano klasy i sypialnie, założono wodociąg, uruchomiono agregat prądowłóczy, przebudowano kuchnię, zbudowano salę teatralną, uruchomiono natryski, założono agencję pocztową, zmodernizowano refektarz, wymalowano wszystkie pomieszczenia. Zburzono stare drewniane zabudowania gospodarcze i rozpoczęto murowanie nowych, dzięki czemu w szybkim tempie oddano do użytku rzeźnię, stodołę i cieplarnię<sup>16</sup>.

Drugim poważnym problemem były sprawy szkolne, a ściślej, dążenia zarządu seminarium, mające na celu uzyskanie przez placówkę praw szkoły prywatnej o prawach państwowych. To zaś wiązało się z możliwością wydawania przez szkołę świadectw, które byłyby honorowane we wszystkich instytucjach państwowych i kościelnych. Tego typu starania podjęto po raz pierwszy w 1922 r. i uzyskano koncesję dla czterech klas szkoły średniej, bez prawa wydawania świadectw. Małe Seminarium przyjęło wtedy nazwę Zakład Wychowawczy Księżych Salezjanów<sup>17</sup>.

W 1924 r. pojawiły się problemy z przedłużeniem koncesji. W wyniku przeprowadzonych wizytacji władze oświatowe stwierdziły, że zakład w Łądzie nie może być zaliczony do grupy szkół średnich z prawami państwowymi. Nauczycielom brakowało bowiem pełnych kwalifikacji uniwersyteckich, nie przestrzegano wieku gimnazjalnego uczniów, niewystarczający był też stan pomocy naukowych. W wyniku odwołań i ponownych starań, salezjanom polecono zabiegać o koncesję na prowadzenie kursów gimnazjalnych, z zaznaczeniem, że służyć one mają tylko na potrzeby Małego Seminarium, a nie regularnego kształcenia uczniów<sup>18</sup>. Jednak takie działania nie doprowadziły do uzyskania upragnionej koncesji. Władze oświatowe, dążąc do podwyższania poziomu nauczania w niepodległej Polsce, wciąż podkreślały, że głównym powodem wstrzymywania koncesji dla Seminarium był brak odpowiednio przygotowanego personelu nauczycielskiego. Sytuacja nie zmieniła się także w 1925 r., kiedy starano się o prawa dla szkoły, wykorzystując zmianę organizacji szkolnej. Pozwoliła ona na zrównanie niektórych klas gimnazjum w Łądzie do poziomu szkoły powszechnej i ubieganie się o zatwierdzenie swoich nauczycieli właśnie dla tego typu szkoły<sup>19</sup>. W

---

<sup>16</sup> Por. ADWł, *Acta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej*, par. 121: list ks. P. Liszki do bpa K. Ra-  
dońskiego, Łąd, 13 X 1932 r.; ADL, *KDL*; *Statystyki Gimnazjum Klasycznego* [odtąd: *SGK*], formu-  
larze statystyk za lata 1922–1923; A. Świda, *Pięćdziesięciolecie działalności...*, dz.cyt., s. 17.

<sup>17</sup> Por. ADL, *SGK*, formularze statystyk za lata 1922–1923.

<sup>18</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 30.

<sup>19</sup> Por. ADL, t. *PGK*, sprawozdanie z wizyty ks. A. Hlonda i ks. T. Kurpisa u ministra T. Ło-  
puszańskiego z 16 IX 1925 r.; oraz odpis Listu Inspektora Zgromadzenia Księżych Salezjanów do  
Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie, Oświęcim, 16 IX 1925 r.;  
a także list Kuratorium Okręgu Szkolnego Łódzkiego do Dyrektora 6-klasowego Gimnazjum Kla-  
sycznego Księżych Salezjanów w Łądzie, Łódź, 14 XII 1925 r.



1926 r., zarząd zakładu, zniechęcony ciągłymi odmowami ze strony władz oświatowych, nie podjął starań o koncesję. Sporo zdziwienia wywołało więc pismo łódzkiego Kuratorium Oświaty, które przyznawało szkole niepełne prawa gimnazjum państwowego na rok szkolny 1926/27<sup>20</sup>. Na polecenie władz szkolnych dzieło przyjęło nazwę Gimnazjum Męskie Księża Salezjanów w Łądzie<sup>21</sup>. Niestety już w następnym roku salezianie nie mogli sprostać wymaganiom władz oświatowych, które domagały się obsadzenia stanowisk nauczycielskich fachowymi siłami, dlatego zmuszeni byli zrezygnować z udzielonej koncesji. Dzieło przyjęło wtedy urzędową nazwę Małe Seminarium Duchowne Księża Salezjanów w Łądzie<sup>22</sup>. Pozostało przy niej aż do 1938 r. W tym okresie jego wychowankowie, chcąc uzyskać świadectwa ukończenia gimnazjum, musieli zdawać egzaminy przed komisjami państwowymi<sup>23</sup>.

Rok 1939 przyniósł Polsce początek wojny i hitlerowskiej okupacji. Małe Seminarium zawiesiło swoje działanie, a jego zabudowania Niemcy wykorzystali od 7 stycznia 1940 do października 1941 roku na obóz przejściowy dla duchownych katolickich, a w późniejszym okresie na szkołę dla Hitlerjugend<sup>24</sup>.

Po przejściu ofensywy radzieckiej, salezianie powrócili do klasztoru. W lutym 1945 r. przybyli tu ks. Marian Kamiński i ks. Czesław Urbaniak<sup>25</sup>. Dołączyli oni do brata Andrzeja Wiercigrocha, który całą okupację spędził w Łądzie nierozpoznany jako salezjanin<sup>26</sup>. Sytuacja, jaką zastali, przypominała pionierskie początki czasów ks. Śmiłowskiego: dom, ogród, kościół i gospodarstwo były zdewastowane. W klasztorze do października 1945 roku mieściła się szkoła podstawowa i koszary wojskowe<sup>27</sup>. Powoli jednak salezianie przygotowywali się do ponownego otwarcia Małego Seminarium. Jak się szybko okazało, w nowej sytuacji społeczno-politycznej była to jedyna możliwość pracy wychowawczej, gdyż na prowadzenie szkoły średniej salezianie, przy braku odpowiednie-

<sup>20</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 70.

<sup>21</sup> Por. ADL, t. *PGK*, pismo Kuratorium Okręgu Szkolnego Łódzkiego do Dyrektora 6-klasowego Gimnazjum Klasycznego Księża Salezjanów w Łądzie, Łódź, 1 XII 1926 r.

<sup>22</sup> Por. ADL, t. *PGK*, pismo Kuratorium Okręgu Szkolnego Łódzkiego do Dyrektora Księża Salezjanów w Łądzie, Łódź, 19 IX 1927 r. oraz Pismo Gimnazjum Księża Salezjanów do P.T. Kuratora Okręgu Szkolnego Łódzkiego, Łądz, 6 XII 1927 r.; a także *KDL*, s. 86; i *SGK*, formularz z lat 1930–1938.

<sup>23</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 330, a ściślej znajdujący się na tej stronie odpis listu Kuratorium Okręgu Szkolnego Warszawskiego do Dyrektora Małego Seminarium Księża Salezjanów w Łądzie, Warszawa, 24 V 1937 r.

<sup>24</sup> Por. J. Wąsowicz, *Łądzcy męczennicy. Obóz dla duchowieństwa w Łądzie n.Wartą. Styczeń 1940–październik 1941*, Piła–Łądz 2000, s. 104.

<sup>25</sup> Por. J. Ślósarczyk, *Historia Prowincji św. Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t. 3, Pogrzebień 1966, masz., s. 100–101.

<sup>26</sup> Por. Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego w Warszawie [odtąd: ArTSW], t. *Łądz, 1945–1956*, list ks. W. Balawajdra do ks. J. Romanowicza, Zielone, 19 III 1945 r.

<sup>27</sup> Por. ADL, *Kronika Domu Łądzkiego. Okres powojenny*, oraz lata 1969–1980 [odtąd: *KDLp*], Wyciąg z *Kroniki Łądy 1939–1945*.

go personelu, nie mogli liczyć. Małe Seminarium, jako dzieło prywatne i wewnętrzne Zgromadzenia Salezjańskiego, nie wymagało żadnego potwierdzenia ze strony władz oświatowych<sup>28</sup>.

W roku szkolnym 1945/46 przyjęto 20 uczniów, z których pięciu zamieszkało w internacie, a pozostali dojeżdżali z okolicy<sup>29</sup>. Po dwóch latach, w roku szkolnym 1947/48, gdy zabudowania klasztorne doprowadzono do względnego porządku, liczba alumnów zwiększyła się do 70 internistów i 20 eksternistów<sup>30</sup>. W okresie powojennym, w związku z sytuacją polityczną w Polsce, na wyraźne polecenie ks. inspektora Wojciecha Balawajdra zarząd Małego Seminarium nie podjął żadnych starań o prawa państwowe dla szkoły<sup>31</sup>. Wychowankowie, którzy chcieli uzyskać świadectwa dojrzałości, musieli zdawać egzaminy przed komisjami państwowymi<sup>32</sup>.

### Likwidacja Małego Seminarium przez władze PRL

Atmosfera lat pięćdziesiątych nie sprzyjała rozwojowi szkolnictwa zakonnego. Także salezjanie i małoseminarzyści z Łądu doświadczyli tej bolesnej prawdy. 20 marca 1950 roku weszła w życie „ustawa o przejściu przez państwo dóbr martwej ręki”. W związku z jej realizacją 13 kwietnia 1950 roku przybyła do Łądu komisja, która zajęła na rzecz państwa całe gospodarstwo seminaryjne wraz z inwentarzem żywym i martwym. Tymczasowy zarząd przejętych dóbr powierzony został dyrektorowi placówki ks. Stanisławowi Wilkoszowi<sup>33</sup>. W październiku tegoż roku doszło do przesłuchań salezjanów przez pracowników Urzędu Bezpieczeństwa w Koninie<sup>34</sup>. W ich rezultacie 10 stycznia 1951 roku większość inwentarza żywego i martwego wraz z ziemią przekazano Spółdzielni Produkcyjnej w Łądku. Salezjanom obiecano wydzielić z zagarniętej ziemi 5-hektarowe beneficjum na rzecz łądzkiego proboszcza. Zezwolono też Seminarium na prowadzenie własnej chlewni i przydzielono salezjanom i ich wychowankom kartki na żywność z Powiatowego Referatu Handlu w Koninie<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> Por. ArTSW, t. *Łąd, 1945–1956*, list ks. J. Romanowicza do ks. W. Balawajdra, Łąd, 29 IV 1945 r.

<sup>29</sup> Por. ArTSW, t. *Łąd, 1945–1956*, list ks. S. Chomiuka do ks. W. Balawajdra, Łąd, 1 III 1945 r.

<sup>30</sup> Por. ADL, *KDLp*, wyciąg z *Kroniki Łądu 1939–1945*.

<sup>31</sup> Por. ArTSW, t. *Protokoły posiedzeń Rady Inspektorialnej 1944–1950* [odtąd: *PPRI*], protokół rady odbytej w Łodzi w dniach 28–30 V 1946 r.

<sup>32</sup> Jak np. w Rumi w maju 1949 r., kiedy maturę zdawało 19 wychowanków z Łądu. Por. ADL, *KDLp*, wyciąg z *Kroniki Łądu*, 29 V 1949 r.

<sup>33</sup> Por. ADL, *Kronika Zakładu Salezjańskiego* [odtąd: *KZS*], s. 93.

<sup>34</sup> Tamże, s. 106.

<sup>35</sup> ArTSW, t. *Księga wizytacji inspektorialnych* [odtąd: *KWI*], protokół powizytacyjny ks. S. Rokity, Łąd, 1 III 1951 r.; t. *Łąd, 1945–1956*, Kopia listu ks. S. Rokity do ministra A. Bidy, Łódź, 6 III 1951; ADL, *KZS*, s. 115.

Do kolejnego ataku na Małe Seminarium doszło 19 i 20 lutego 1952 roku, kiedy do Łądu przybyła komisja delegowana przez Wojewódzką Radę Narodową w Poznaniu „w celu gruntownego zbadania sytuacji w zakładzie”. Wizytatorzy obejrzeli internat i bibliotekę i przysłuchiwali się prowadzonym lekcjom. W wyniku wizytacji Małe Seminarium pozbawiono przydziałów żywności z Wydziału Handlu i zakazano uboju tuczników z własnej chlewni<sup>36</sup>. Decyzję tę, po osobistej interwencji ks. inspektora Stanisława Rokity u ministra do spraw Wyznań w Warszawie, cofnięto jednak już w marcu<sup>37</sup>.

Ostatni etap likwidacji Małego Seminarium nastąpił w lecie 1952 r. Podczas wakacji letnich, kiedy wychowankowie spędzali wakacje w domach rodzinnych, w Łądzie kurs katechetyczny odbywali klerycy salezjańscy: studenci teologii z Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie, asystenci z różnych parafii na terenie Polski oraz studenci 2. roku filozofii z Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Kutnie. 3 lipca 1952 roku do Łądu przybyła Komisja Likwidacyjna Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Poznaniu, z zadaniem wdrożenia w życie decyzji Wydziału Oświaty o likwidacji szkoły w Łądzie, uznanej za nielegalną. Mimo protestu salezjanów, Komisja zapieczętowała teczkę kandydatów, dokumenty uczniowskie, dzienniki szkolne, katalogi główne oraz książki z biblioteki seminaryjnej<sup>38</sup>.

Na zaistniałą sytuację bardzo szybko zareagował ks. inspektor Rokita, przełożony Inspektorii (prowincji) św. Stanisława Kostki z siedzibą w Warszawie, który 4 lipca 1952 roku polecił ks. Wilkoszowi, dyrektorowi dzieła w Łądzie, powiadomić uczniów o zamknięciu szkoły i zadbać o ich przeniesienie do innych szkół bądź do nowicjatu salezjańskiego<sup>39</sup>. Do swoich dyspozycji dołączył dekret, którym – wykorzystując wakacyjną obecność kleryków w łądzkich murach – erygował 4 lipca 1952 roku Wyższe Seminarium Duchowne – Wydział Filozofii<sup>40</sup> w domu zakonnym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie. W ten sposób dom łądzki stał się filią seminarium salezjańskiego z Kutna-Woźniakowa i jako taki nie potrzebował osobnego zatwierdzenia ze strony władz państwowych<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Por. ADL, KZS, s. 150.

<sup>37</sup> Por. ArTSW, t. *KWI*, protokół powizytacyjny ks. S. Rokity, Łąd, 13 III 1952 r.; ADL, KZS, s. 153.

<sup>38</sup> Por. ArTSW, t. *Lqd, 1945–1956*, protokół zajęcia w Niższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie pow. Konin, woj. Poznańskie, Łódź, 8 VII 1952 r.; odpis Protokołu zabezpieczenia dóbr martwej ręki w Małym Seminarium Duchownym, Łąd, 4 VII 1952 r.; kopia protokołu zeznań świadków zamknięcia Małego Seminarium Duchownego w Łądzie, Łąd, 5 VIII 1952 r.

<sup>39</sup> Por. ArTSW, t. *Lqd, 1945–1956*, list ks. S. Rokity do ks. S. Wilkosza, Łódź, 4 VII 1952 r.

<sup>40</sup> Por. ArTSW, t. *Lqd, 1945–1956*, Dekret erekcyjny Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie, Łódź, 4 VII 1952 r.

<sup>41</sup> Por. ArTSW, t. *Lqd, 1945–1956*, list ks. S. Rokity do Urzędu do Spraw Wyznań, Łódź, 22 X 1952 r.

## 2. ZARZĄD I PERSONEL

## Kierownictwo Małego Seminarium

Odpowiedzialnym za całość zarządzania Małym Seminarium był każdorazowy dyrektor placówki<sup>42</sup>, mający do pomocy Kapitułę Domową, czyli zespół współbraci, kierujących poszczególnymi działami życia szkoły i internatu<sup>43</sup>. Dyrektor, będący zawsze kapłanem, kierował dziełem w sprawach duchowych i materialnych, przyjmował chłopców i decydował o ich wydaleniu z Seminarium, czuwał nad ich wychowaniem, pouczał nauczycieli i wychowawców o zasadach systemu pedagogicznego ks. Bosko, prowadził rachunkowość, kronikę domową i dbał o archiwum<sup>44</sup>. Obowiązki dyrektora w Małym Seminarium w Łądzie pełnili księża: Piotr Wiertelak 1921–1924, Walenty Żydek 1924–1927, ponownie Piotr Wiertelak 1927–1930, Paweł Liszka 1930–1936, Franciszek Miśka 1936–1939, Stanisław Chomiuk 1945–1946, Jan Domino 1946–1949, Stanisław Wilkosz 1949–1952<sup>45</sup>.

Zarządzanie i animacja Małym Seminarium odbywały się w dwóch pionach: oświatowo-wychowawczym i administracyjnym. W pierwszym z nich dyrektorowi podlegali: radca szkolny i katecheta. Radca szkolny był kapłanem, z urzędu wchodził w skład Kapituły Domowej, odpowiadał za całość nauczania, kierował nauczycielami, ustalał plany lekcji, starał się o podręczniki i inne pomoce szkolne oraz czuwał nad teatrem szkolnym i akademiami<sup>46</sup>. Radcami szkolnymi w Małym Seminarium w Łądzie byli księża: Józef Bara 1921–1924, Kazimierz Matuszak 1924–1927, Franciszek Malorny 1927–1929, Jan Woś 1929–1937, Marian Kubrycht 1937–1938, Józef Padurek 1938–1939, Jan Bartecki 1945–1947, Stanisław Wojwódzki 1947–1949, Roman Skrzelowski 1950–1952, Mieczysław Rodak w 1952 r.<sup>47</sup>.

Także katecheta był kapłanem, który z racji pełnionego urzędu wchodził w skład Kapituły Domowej. Czuwał on nad życiem religijnym wychowanków, dbał o należyty wygląd kościoła i kaplicy oraz o właściwy przebieg ceremonii liturgicznych. Jemu też powierzana była troska o zdrowie mieszkańców domu<sup>48</sup>. Do grupy katechetów łądzkich należeli księża: Jan Romanowicz 1921–1923 i 1925–1926, Jakub Łęgosz 1923–1925, Ludwik Golubski 1926–1927, Jan Kurdziel

---

<sup>42</sup> W Łądzie dyrektor Małego Seminarium był też zawsze przełożonym lokalnej wspólnoty zakonnej, według tradycji salezjańskiej nazywanym dyrektorem wspólnoty.

<sup>43</sup> Por. *Ustawy i regulaminy Towarzystwa Św. Franciszka Salezego*, Warszawa 1925, art. 110–113 *Ustaw* i 156 *Regulaminów*.

<sup>44</sup> Por. tamże, art. 152–173.

<sup>45</sup> Por. ADL, KDL, KZS; oraz A. Świda, *Pięćdziesięciolecie działalności...*, dz.cyt., s. 8–35.

<sup>46</sup> Por. *Ustawy i Regulaminy...*, art. 191–197.

<sup>47</sup> Por. ADL, KDL, KZS; oraz A. Świda, *Pięćdziesięciolecie działalności...*, dz.cyt., s. 8–35.

<sup>48</sup> Por. *Ustawy i Regulaminy...*, art. 186–190.

1927–1930, Stanisław Rokita 1930–1931, Jan Domino 1932–1934, Jan Błaszczak 1934–1935, Wojciech Krzyżanowski 1935–1937, Jan Fortuna 1937–1939, Edward Bańdo 1945–1946, Leon Walaszek 1946–1949, Jan Gabiś 1949–1951, Jan Bieńkowski 1950–1952<sup>49</sup>.

Za funkcjonowanie pionu administracyjnego zarządzania Seminarium odpowiedzialny był prefekt, który bezpośrednio podlegał dyrektorowi. W Łądzie był nim zawsze kapłan, któremu powierzano całość spraw finansowych i socjalnych zakładu. W jego gestii leżało zaopatrzenie w żywność, opał oraz wyposażenie domu w meble i inne potrzebne sprzęty. Czuwał także nad budowami i remontami. Z urzędu wchodził do Kapituły Domowej<sup>50</sup>. Obowiązki prefekta pełnili w Łądzie księża: Józef Pach 1921–1925, Wiktor Stefanowski 1925–1930, Paweł Liszka 1930–1931, Jan Domino 1931–1932, Karol Chrapla 1931–1933 i 1938–1939, Paweł Cyranek 1934–1938, Edward Bańdo 1946–1947, Józef Jeszke 1947–1950, Władysław Bajon 1950–1952.

### Nauczyciele i wychowawcy

W Małym Seminarium w Łądzie nauczycielami byli przede wszystkim salezjanie: księża, klerycy i bracia zakonnicy, nazywani koadiutorami. Świeccy natomiast zatrudniani byli sporadycznie. Na przestrzeni istnienia placówki liczba nauczycieli w ciągu roku wahała się zwykle od 8 do 12 osób. Wyjątkowo tylko w pierwszym roku działalności było ich tylko siedmiu. Podobna sytuacja miała miejsce w trudnych chwilach powojennego wznowienia funkcjonowania dzieła w Łądzie. Wtedy, z racji braku personelu i niewielkiej liczby wychowanków, w Łądzie było zaledwie trzech, potem pięciu i siedmiu salezjanów. Przez wszystkie lata działania Małego Seminarium w nauczanie było zaangażowanych łącznie 47 kapłanów, 59 kleryków, 2 koadiutorów i 4 nauczycieli świeckich<sup>51</sup>.

Większość kadry nauczycielskiej kierowanej do Łądu nie miała przygotowania do pracy szkole. Księża legitymowali się ukończeniem studiów filozoficzno-teologicznych w seminariach duchownych. Brakowało im jednak wykształcenia specjalistycznego w zakresie wykładanego przedmiotu. Poza nielicznymi wyjątkami<sup>52</sup>, nie mieli też wymaganych przez władze oświatowe kwalifikacji pedago-

<sup>49</sup> Por. ADL, KDL, KZS; oraz A. Świda, *Pięćdziesięciolecie działalności...*, dz.cyt., s. 8–35.

<sup>50</sup> Por. *Ustawy i Regulaminy...*, art. 174–185.

<sup>51</sup> Por. ADL, KDL, KZS; oraz A. Świda, *Pięćdziesięciolecie działalności...*, dz.cyt., s. 8–35.

<sup>52</sup> Np. ks. Kazimierz Matuszak miał dyplom nauczyciela szkół średnich i seminariów nauczycielskich w zakresie łaciny: por. ArTSW, t. *ks. Kazimierz Matuszak*; ks. Wojciech Krzyżanowski studiował grekę, łacinę i historię na Uniwersytecie Warszawskim: ArTSW, t. *ks. Wojciech Krzyżanowski*; ks. Stanisław Chomiuk w latach 1928–1930 uczęszczał na Uniwersytet Warszawski, a w 1936 r. ukończył kursy dokształcające dla wychowawców: ArTSW, t. *ks. Stanisław Chomiuk*; ks. Roman Skrzelowski był absolwentem Liceum Pedagogicznego w Grodzisku: ArTSW, t. *ks. Roman Skrzelowski*.

gicznych. Wykształcenie nauczycieli ograniczało się generalnie do matury i części studiów seminaryjnych<sup>53</sup>. Braki w przygotowaniu łódzkiego personelu powodowały, że Małe Seminarium nigdy nie uzyskało pełnych praw szkoły państwowej. Tym samym jednak jego zarząd nie był ściśle zobowiązany do przestrzegania wymagań ustawodawstwa państwowego, normującego kwestię kwalifikacji zatrudnionego personelu. Także przełożeni prowincji salezjańskiej, mając właśnie to na uwadze, przysyłali do Łądu kadre słabiej wykwalifikowaną. Nauczyciele z pełnymi kwalifikacjami przeznaczani byli do szkół mających prawa państwowe, takich jak: Różanystok, Aleksandrów Kujawski i Ostrzeszów<sup>54</sup>.

Oprócz nauczania przedmiotów przewidzianych w programie Małego Seminarium<sup>55</sup> salezjanie pełnili funkcje opiekunów i wychowawców klas, nazywanych przed drugą wojną światową „gospodarzami klas”<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Wyjątkiem w tym względzie był kl. Andrzej Świda, który przed wstąpieniem do Zgromadzenia Salezjańskiego studiował chemię na Uniwersytecie Poznańskim. Dyplom magistra uzyskał jednak dopiero w 1938 r., czyli pięć lat po opuszczeniu Łądu: por. relacja ustna ks. A. Świdy, przedwojennego asystenta w Małym Seminarium, spisana przez M. T. Chmielewskiego 3 XII 1987 r. w Warszawie.

<sup>54</sup> Por. ADL, t. *PGK*, listy Kuratorium Okręgu Szkolnego Łódzkiego do Dyrekcji Gimnazjum Księży Salezjanów w Łądzie, Łódź, 25 VIII 1925 r. i 23 VI 1926 r.; oraz *KDL*, s. 86.

<sup>55</sup> Wiele trudności przysparza dziś sporządzenie wyczerpującego zestawienia nauczycieli według nauczanych przez nich przedmiotów. Dostępne dokumenty pozwoliły jedynie na fragmentaryczne potraktowanie tego zagadnienia. I tak nauczycielami religii byli m.in.: księża A. Piechura, F. Pradela, P. Wiertelak, J. Woś, P. Liszka, W. Krzyżanowski, F. Miśka, S. Wojewódzki, S. Wilkosz, T. Robakowski. Języka polskiego nauczali księża: L. Golubski, K. Matuszak, J. Romanowicz, J. Kurdziel, W. Krzyżanowski, J. Łęgosz, W. Dębski; klerycy: W. Skrzelowski, S. Karwowski, B. Lenart, A. Cyronek, M. Winiarz oraz K. Łukomski, nauczyciel świecki. Język niemiecki wykładali księża: F. Malorny, J. Woś, P. Cyranek; klerycy: R. Ligacz i W. Dłucik oraz koadiutor A. Skrzypczak. Kleryk J. Odyniec uczył j. angielskiego i francuskiego, a księża J. Gabiś i I. Iwański j. francuskiego. Łaciny i greki nauczali księża: K. Matuszak, F. Malorny, J. Woś, J. Domino, P. Cyronek, W. Krzyżanowski, J. Łęgosz, J. Bartecki, S. Rokita oraz klerycy: P. Śliwiński, T. Repich, K. Dębski, M. Winiarz, F. Tomasiak, J. Fortuna, F. Fic. Lekcje historii prowadzili księża: L. Golubski, J. Romanowicz, F. Malorny, J. Woś, J. Heintzel, W. Krzyżanowski, J. Bartecki, J. Domino, I. Iwański, T. Robakowski; klerycy: F. Ganasiniński, B. Lenart, M. Mielczarek, T. Repich, A. Świada. Do grupy matematyków należeli księża: J. Kurdziel, J. Padurek, J. Bartecki, Z. Kęsy, M. Błoński; oraz klerycy: F. Tomasiak, K. Wojciechowski, W. Dłucik, B. Lenart. A. Świda, D. Barowski, K. Dębski, J. Duchatkiewicz, Z. Kęsy, J. Odyniec. Lekcje biologii prowadzili księża: J. Heintzel, J. Łęgosz, Z. Kęsy, L. Waloszek, J. Gabiś; klerycy: F. Ganasiniński, F. Tomasiak, S. Domino, E. Pogorzelski, A. Świda, J. Mojsiewicz, S. Tkacz, I. Wojwods. Za lekcje fizyki odpowiadali księża: J. Bartecki, M. Błoński, S. Wojewódzki; klerycy: F. Tomasiak i L. Koźlik. Geografii nauczali księża: J. Woś, J. Heintzel, J. Łęgosz, Z. Kęsy, J. Bartecki; klerycy: F. Ganasiniński, S. Domino, W. Waloszek, B. Lenart, M. Mielczarek, A. Świda, W. Kostek, W. Zaleski, S. Tkocz, I. Vajwods, J. Odyniec. Zajęcia z chemii prowadzili: ks. J. Bartecki i klerycy F. Tomasiak, L. Koźlik, J. Odyniec i A. Świda. Zajęcia z gimnastyki podejmowali księża: J. Domino, J. Gabiś, S. Wojewódzki oraz klerycy: K. Wojciechowski, B. Lenart, T. Repich, J. Fortuna, J. Duchatkiewicz, M. Winiarz i L. Koźlik, a także nauczyciele świeccy: K. Łukomski, Wolniakowski i Frankiewicz. Zajęcia z muzyki mieli księża: A. Piechura, J. Padurek, Z. Kęsy, L. Waloszek oraz klerycy: K. Wojciechowski,

Innym polem działalności wychowawczej łądzkich salezjanów były Rady Pedagogiczne. W ich skład wchodziłi wszyscy nauczyciele. Zebrania tego gremium odbywały się z racji rozpoczęcia roku szkolnego, w celu dokonania podziału obowiązków i zaplanowania pracy. Okazją do spotkań Rady były też okresowe podsumowania wyników nauczania oraz omówienia lekcji pokazowych przeprowadzanych przez nauczycieli<sup>57</sup>.

Najbliższy codzienny kontakt z wychowankami mieli salezjanie klerycy. Pełnili oni bowiem, oprócz funkcji nauczyciela, także obowiązki asystentów, czyli bezpośrednich opiekunów Synów Maryi podczas studium, praktyk pobożności, w refektarzu, w umywalni, przy pracy i w sypialni<sup>58</sup>.

Ważną rolę formacyjną mieli do wypełnienia spowiednicy. Z tej też racji co-rocennie wśród personelu znajdował się jeden lub dwóch stałych spowiedników. Funkcję tę pełnili kolejno księża: Franciszek Haładyn 1921–1923, Franciszek Pradella 1923–1925, Antoni Piechura 1925–1926, Józef Wybraniec 1926–1928, Jan Bujar 1928–1929, Józef Heintzel 1929–1939, Jakub Łęgosz 1936–1939, Wojciech Krzyżanowski 1945–1952, Mieczysław Bujalski 1950–1951, Adam Cyronek 1951–1952<sup>59</sup>.

### Personel administracyjny

Nieodłączną pomoc prefektów Małego Seminarium w sprawowaniu administracji stanowili bracia koadiutorzy. Na przestrzeni działalności zakładu łądzkiego 18 braci pełniło obowiązki piekarzy, ogrodników, gospodarzy, kościelnych, elektromonterów, sekretarzy, krawców, introligatorów, mechaników i sanitariuszy. Należeli do nich: Tadeusz Banaś 1927–1928, Antoni Bizjak 1921–1937, Eugeniusz Boguś 1945–1948, Bogusław Brzosko 1951–1952, Franciszek Bujwid 1946–1948, Feliks Cedro 1932–1935, Józef Czyłak 1921, Franciszek Dereziński 1921–1922, Konstanty Gil 1946–1947, Ignacy Janiak 1928–1931, Ignacy Jaro-

---

M. Winiarz, Z Kęsy oraz koadiutor A. Skrzypczak. Kaligrafii i rysunku uczyli: ks. T. Robakowski oraz klerycy: L. Ligacz, W. Wałoszek, B. Lenart, A. Świda, J. Mojsiewicz oraz koad. P. Chroboczek: por. ADL, *KDL*, *KZS*, *Spis nauczycieli w Gimnazjum Klasycznym w Łądzie za rok 1926–1927*, *SGK 1930–1931*, t. *Protokoły posiedzeń Rady Pedagogicznej* [odtąd: *PPRP*] 1947–1949.

<sup>56</sup> Funkcję tę w latach 1932/33 i 1933/34 pełnili np. klerycy: A. Świda, W. Kostek, T. Repich, A. Cyronek, a także koadiutor A. Skrzypczak. Po wojnie w latach 1947/48 podobną rolę pełnili klerycy L. Wałoszek, I. Iwański i księża W. Krzyżanowski i S. Wojewódzki: por. ADL, *KDL*, s. 216, 245; t. *PPRP 1947–1948*, protokół z 10 IX 1948 r.

<sup>57</sup> Por. ADL, *Księgi obserwacyjne 1922–1927, 1937–1939, 1950–1951*; dzienniki lekcyjne z lat 1947–1949, 1950–1951; t. *PPRP 1947–1950*.

<sup>58</sup> Przykładowo przedstawiamy miejsca asystowania kleryków w roku szkolnym 1933/34: kl. A. Cyronek – studium małe, kl. K. Dębski – jadalnia, studium wielkie, szpitalik, oratorium parafialne, kl. J. Duchatkiewicz – studium wielkie, kl. F. Fic – studium wielkie, kl. J. Mojsiewicz – studium małe, kl. W. Zaleski – studium małe: por. ADL, *KDL*, s. 189.

<sup>59</sup> Por. A. Świda, *Pięćdziesiątolecie działalności...*, dz.cyt., s. 8–35.

szewicz 1947–1952, Jan Kulesza 1948–1952, Paweł Prokopowicz 1931–1937, Antoni Skwarkowski 1923–1929, Jan Starczewski 1950–1952, Piotr Śmietanka 1924, Józef Trącik 1921, Andrzej Wiercigroch 1937–1946<sup>60</sup>.

W celu sprawnego funkcjonowania sektora administracyjnego prefekci angażowali do wielu prac osoby świeckie. Ciągłego wsparcia personelu świeckiego potrzebowały kuchnia, szwalnia, gospodarstwo, ogród i internat. Nie zachowały się niestety prawie żadne dokumenty dotyczące personelu świeckiego od 1921 do 1939 r. Natomiast z zachowanych materiałów źródłowych z okresu późniejszego wynika, że w latach 1947–1952 w Małym Seminarium zatrudniano w różnych okresach 34 osoby<sup>61</sup>.

Dopelnienie personelu Małego Seminarium w Łądzie stanowili lekarze. W latach 1921–1934 lekarzem zakładowym był doktor Hugo Breede z Zagórowa<sup>62</sup>. W 1934 r. obowiązki te przejął doktor Litmanowski<sup>63</sup>. Po wojnie wychowanków leczyl doktor Sławek z Zagórowa i doktor Będziński z Ciężenia<sup>64</sup>.

### 3. WYCHOWANKOWIE

#### Rekrutacja

Od młodzieńca, pragnącego przed wojną wstąpić do Małego Seminarium Łądzie, wymagano, oprócz pragnienia poświęcenia się pracy kapłańskiej i odpowiedniego wieku, ukończenia przynajmniej pięciu klas szkoły powszechnej, dobrego zdrowia i pilności. Kandydat musiał przedstawić też: metrykę, świadectwa moralności, zdrowia i szczepień ochronnych<sup>65</sup>. Po wojnie, na wyraźne polecenie ks. inspektora Rokity, dyrekcja Małego Seminarium wymagała od zgłaszających się kandydatów pisemnej deklaracji o wstąpieniu do stanu duchownego po zakończeniu szkoły. Taka procedura miała stanowić formę deklaracji ich dobrowolności i świadomości co do wyboru i kontynuowania nauki w Łądzie, niezbędnej na wypadek interwencji władz państwowych, które uznawały seminarium w Łądzie za nielegalne<sup>66</sup>. Po przedstawieniu dokumentów kandydat był wzywany przez zarząd szkoły do złożenia egzaminów wstępnych<sup>67</sup>.

---

<sup>60</sup> Por. ADWł, zak. I, 19, ADL, *KDL*, s. 20, oraz A. Świda, *Pięćdziesięciolecie działalności...*, dz.cyt., s. 6–7.

<sup>61</sup> Por. ADL, t. *Wykazy 1948–1954*.

<sup>62</sup> Por. ADL, *SGK*, formularze statystyk z lat 1930–1931.

<sup>63</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 271.

<sup>64</sup> Por. ADL, *KZS*, s. 46, 136.

<sup>65</sup> Por. „Pokłosie Salezjańskie” 6 (1931), ogłoszenie na okładce.

<sup>66</sup> Por. ArTSW, t. *Łąd, 1945–1956*, list ks. S. Rokity do ks. S. Wilkosza, Łódź, 16 VI 1950 r.

<sup>67</sup> Por. ADL, t. *Roczne spisy wychowanków Małego Seminarium w Łądzie*, niepełna lista wychowanków z roku 1927/28; lista uczniów składających egzamin wstępny w roku 1951/52.



Większość kandydatów zgłaszała się do Łądu po ukończeniu szkoły powszechnej. Zdarzało się jednak, że przyjmowano chłopców, którzy ukończyli jedynie cztery jej oddziały. Drugą grupę stanowili młodzieńcy, którzy zdobyli część wykształcenia średniego w toku nauczania domowego, trzecią zaś ci, którzy uczęszczali do średnich szkół ogólnokształcących. Specyfiką Małego Seminarium w Łądzie było przyjmowanie kandydatów nie tylko do klasy pierwszej, ale do wszystkich działających aktualnie oddziałów<sup>68</sup>.

### Pochodzenie terytorialne i społeczne

Od 1921 do 1939 r. wśród łądzkich wychowanków najwięcej było młodzieńców pochodzących z województwa łódzkiego (130), na którego terenie znajdował się Łąd. Przy czym z bezpośrednich okolic Małego Seminarium, tzn. z Łądu, Łądku, Sługocina, Zagórowa, Ciężenia, Jaroszyna, Policka, Kowalewa, Słupcy i Konina pochodziło aż 52 młodzieńców. Drugą co do wielkości grupę stanowili chłopcy pochodzący z województwa poznańskiego (114), trzecią wywodzący się z terenów województwa warszawskiego (97). 50 z nich pochodziło z kieleckiego, 46 z katowickiego, 40 z lubelskiego, 19 z krakowskiego, 11 z białostockiego, 5 z lwowskiego, 4 z łuckiego, 3 z wileńskiego i po 1 z nowogródzkiego, brzeskiego i stanisławowskiego<sup>69</sup>.

Po 1945 r. największa grupa wychowanków pochodziła z województwa poznańskiego (105), w którego granicach Łąd znalazł się po wojnie. Z powiatów wrzesińskiego, konińskiego, kleczewskiego, znajdujących się w bezpośredniej bliskości Łądu, wywodziło się aż 94 alumnów. 71 wychowanków pochodziło z województwa warszawskiego, 46 z łódzkiego, 31 z białostockiego, 27 z kieleckiego, 22 z lubelskiego, 15 z rzeszowskiego, z bydgoskiego 10, z gdańskiego 8, z koszalińskiego 5, 4 ze szczecińskiego, 3 z katowickiego, 2 z krakowskiego i po 1 z olsztyńskiego, wrocławskiego i opolskiego<sup>70</sup>.

W okresie przedwojennym największa liczba wychowanków pochodziła z rodzin chłopskich posiadających do 5 ha ziemi, drugą grupą byli chłopcy wywodzący się z rodzin robotników rolnych, handlowych, fabrycznych, kolejowych, komunalnych i chałupników. Trzecią co do wielkości grupę stanowili synowie rzemieślników, urzędników, właścicieli majątków ziemskich i gospodarstw rolnych powyżej 15 ha, handlowców i przemysłowców. Najmniej liczną grupę tworzyli młodzieńcy z rodzin, których ojcowie pracowali w wolnych zawodach<sup>71</sup>.

Podobnie w okresie powojennym przedstawiała się struktura pochodzenia społecznego Synów Maryi z Łądu. Ze spisu hufca Służby Polsce w Łądzie z lat

<sup>68</sup> Por. ADL, SGK, formularze statystyk z lat 1924–1938.

<sup>69</sup> Por. ADL, *Katalogi Główne 1925–1930, 1932–1933, 1936–1937*.

<sup>70</sup> Por. ADL, t. *Spisy roczne wychowanków Małego Seminarium w Łądzie*.

<sup>71</sup> Por. ADL, SGK, formularze statystyk z lat 1922–1927, 1935–1939.

1949–1950 wynika, że na 73 członków 51 pochodziło z rodzin rolników, 12 z rzemieślników, 8 z rodzin robotniczych, po 1 z rodziny urzędniczej i leśników<sup>72</sup>.

### Liczba wychowanków

Przez 25 lat istnienia Małe Seminarium w Łądzie przyjęło w swe mury 1839 wychowanków, w tym do rozpoczęcia wojny 1240, a 599<sup>73</sup> po wznowieniu działalności w 1945 r. Największą liczbę wychowanków, tj. 217, zakład osiągnął w roku szkolnym 1938/39. Najmniejszą zaś 20 lub – według innych źródeł – nawet 17 w 1945 r. W okresie największej prosperity Seminarium – czyli w latach 1925–1937 – średnia liczba małoseminarzystów wynosiła ok. 170 rocznie<sup>74</sup>.

### Byli wychowankowie

Termin „byli wychowankowie” – trwale obecny w tradycji salezjańskiej – oznacza tych, którzy zetknęli się z dziełem salezjańskim jako alumni i opuścili go jako absolwenci lub odeszli przed ukończeniem nauki. Odchodzących z Łądu podzielić można na dwie grupy: tych, którzy rezygnowali z pobytu w seminarium i tych, którzy byli z niego wydaleny przez jego zarząd. Odejścia na własną prośbę następowały po rozeznaniu przez młodzieńca braku powołania do kapłaństwa i do życia zakonnego, powodowane były też niemożliwością przystosowania się do stylu życia w domu salezjańskim, a w niektórych przypadkach, także trudnościami w nauce<sup>75</sup>. Wydalenia wychowanków miały miejsce w wypadku stwierdzenia u chłopca trwałych problemów zdrowotnych, braku zadowalających wyników w nauce albo z racji niesubordynacji i gorszącego zachowania<sup>76</sup>.

Bez wątplenia najliczniejszą grupę „byłych wychowanków” stanowili absolwenci, którzy pomyślnie ukończyli naukę. Późniejsze ich dzieje są niestety w większości nieznane. Już bowiem w 1948 r. salezjanie z Łądu nie znali ich dalszych losów. Ksiądz dyrektor Domino tak pisał na ten temat do ks. Władysława Szulejki, sekretarza inspektorialnego: „Kontakt bliższego nie utrzymujemy z nimi. Od czasu do czasu odzywają się listownie, czasem któryś zaglądnie do Łądu. Zawsze wyrażają się jak najlepiej o zakładzie, są wdzięczni za wychowanie; z rozmowy z nimi lub z listów dowiadujemy się, że są praktykującymi katolikami”<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> Por. ADL, t. *Spisy roczne wychowanków Małego Seminarium w Łądzie*.

<sup>73</sup> Por. A. Świda, *Pięćdziesięciolecie działalności...*, dz.cyt., s. 38.

<sup>74</sup> Por. tamże, s. 8–35; oraz ArTSW, t. *Łąd 1945–1956*, sprawozdanie powizytacyjne ks. prokuratora L. Gostylli, Łąd, 12 IV 1946 r.

<sup>75</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 45, 20, 148.

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 18, 21, 26, 30, 41, 85, 118, 127, 234, 274–274.

<sup>77</sup> ArTSW, t. *Łąd, 1945–1956*, Łąd, 9 IV 1948 r.

Najłatwiej jest nam dzisiaj ustalić liczbę i dane personalne absolwentów Małego Seminarium, którzy wstąpili do Zgromadzenia Salezjańskiego. Było ich łącznie 282<sup>78</sup>. Według obliczeń ks. Świdy do nowicjatów salezjańskich trafiło 15,6% wychowanków. Przed wojną stanowiło to 14,8%, a po wojnie 16,5% ogólnej liczby uczniów<sup>79</sup>.

#### 4. KSZTAŁCENIE I WYCHOWANIE

##### Program nauczania i jego realizacja

Zasadniczym celem Małego Seminarium było przygotowanie kandydatów do stanu duchownego. W jego programie obok pielęgnowania powołania i wychowania religijnego pierwszorzędne miejsce zajmowała troska o rozwój intelektualny i wykształcenie wychowanków. Z tego też względu w Łądzie, mimo braku odpowiedniej kadry, starano się o realizację programu zajęć na poziomie szkoły średniej. Podstawą tej działalności były państwowe programy oświatowe, które w latach 1921–1952 uległy kilku zasadniczym zmianom. I tak, od chwili założenia Małego Seminarium do 1932 r. realizowano program gimnazjum klasycznego, w którym oprócz innych przedmiotów nauczano łaciny i greki<sup>80</sup>. Po reformie szkolnictwa z 1932 r. aż do 1939 r. w Seminarium obowiązywał program gimnazjum nowego typu, w którym oprócz innych materii wykładano dodatkowo tylko łacinę<sup>81</sup>. Po wojnie aż do 1948 r. obowiązywał w Łądzie – podobnie jak w całej Polsce – *Tymczasowy program nauczania*, do którego salezjanie wprowadzili lekcje łaciny<sup>82</sup>. W 1948 roku, kiedy szkoły polskie zostały zobowiązane do realizacji programu 11-letniej szkoły ogólnokształcącej, w Łądzie przyjęto jego nieco zmodyfikowaną formę: wprowadzono łacinę i zrezygnowano z przedmiotu nauka o społeczeństwie i wiedza o Polsce i świecie współczesnym<sup>83</sup>.

Ramy czasowe, w jakich realizowano założenia programów nauczania, wyznaczał rok szkolny. Rozpoczynało go uroczyste triduum odprawiane na początku września, a pierwszy dzień zajęć ubogacony był akademią, występem teatru, orkie-

---

<sup>78</sup> Por. A. Świda, *Pięćdziesięciolecie działalności...*, dz.cyt., s. 97. Ks. Stanisław Kosiński podaje natomiast, że z Małego Seminarium w Łądzie wyszło 289 nowicjuszy, por. S. Kosiński, *Pół wieku działalności synów Księdza Bosko w Łądzie*, „Nostra” 5 (1973), s. 3.

<sup>79</sup> Por. A. Świda, *Pięćdziesięciolecie działalności...*, dz.cyt., s. 91–97.

<sup>80</sup> Por. ADL, *Katalogi Główne 1925–1933*; a także t. PGK, list Kuratora Okręgu Szkolnego Łódzkiego do Zarządu Zakładu Wychowawczego Księży Salezjanów w Łądzie, Łódź, 31 XII 1932 r.

<sup>81</sup> Por. ADL, *Katalog Główny 1936–1937*.

<sup>82</sup> Por. ADL, *PPRP 1947–1949; Katalogi główne 1946–1948; Katalogi Okresowe 1946–1948*.

<sup>83</sup> Por. ADL, *Katalogi Główne 1948–1950; Katalogi Okresowe 1948–1951*.

stry i ślubowaniem pierwszoklasistów<sup>84</sup>. Podobnie uroczystą oprawę miało zakończenie roku szkolnego, odbywające się zwykle w drugiej połowie czerwca<sup>85</sup>.

W roku szkolnym wykorzystanie czasu i przeznaczenie go na poszczególne zajęcia regulowane było przez program dnia. Do 1930 r. zajęcia szkolne trwały od godz. 9<sup>00</sup> do 16<sup>00</sup><sup>86</sup>. Od roku szkolnego 1931/32 wszystkie lekcje odbywały się w godzinach rannych, poprzedzały obiad<sup>87</sup>. Przed wojną dzień w Seminarium łódzkim rozpoczynano o godz. 5<sup>30</sup>, a po wojnie o 6<sup>00</sup>. Na spoczynek udawano się odpowiednio o godz. 20<sup>30</sup> i o 21<sup>00</sup>. Oprócz pięciu przedpołudniowych lekcji wychowankowie mieli czas na naukę własną podczas tzw. „studium” porannego, popołudniowego i wieczornego. Mieli też czas wolny na rekreacji poobiedniej i wieczornej. Od rozkładu dnia codziennego odbiegł program świąteczny, który przewidywał późniejsze wstanie, dwie msze święte, przechadzkę i czas na spotkania „towarzystw religijnych”<sup>88</sup>.

Rozkład poszczególnych przedmiotów w każdej z klas i przeznaczone na jego realizację godziny były określane i regulowane planem zajęć<sup>89</sup>. Lekcje odbywały się w salach lekcyjnych na stałe przydzielonych konkretnej klasie<sup>90</sup>. Wyjątek stanowiły gabinety przedmiotowe do nauczania przyrody, fizyki, chemii i śpiewu, pomieszczenie przystosowane do lekcji gimnastyki oraz boisko szkolne<sup>91</sup>.

Uczniowie i nauczyciele mogli też korzystać z zasobów biblioteki seminaryjnej, która w 1938 r. posiadała prawie 4300 woluminów<sup>92</sup>.

Okresowej oceny nauczania dokonywała Rada Pedagogiczna na posiedzeniach w listopadzie, grudniu lub styczniu, w kwietniu i w czerwcu<sup>93</sup>. Najważniejszym sprawdzianem wiadomości zdobytych w Małym Seminarium były egzaminy zdawane przed komisjami państwowymi. Zachowane dokumenty podają wiadomości o dwóch takich weryfikacjach. Pierwsza z nich odbyła się w maju 1937 r. w Warszawie. Dopuszczono wtedy do egzaminów końcowych z zakresu gimnazjum ogólnokształcącego 41 uczniów, w charakterze eksternistów. W rze-

---

<sup>84</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 16; oraz „Pokłosie Salezjańskie” 12 (1935), s. 257, 6 (1938), s. 156; „Pierwiosnek” 6 (1933), s. 16.

<sup>85</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 66, 78; oraz „Pierwiosnek” 5 (1933), s. 9.

<sup>86</sup> Por. ADL, t. *SGK*, formularze statystyk z lat 1922–1927.

<sup>87</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 131; oraz t. *Zebrania Kapituły Domowej*, protokół z 30 V 1949 r.

<sup>88</sup> Por. ADL, *KDL*, program dnia codziennego i świątecznego spisany na karcie wklejonej między s. 315 i 316. „Towarzystwa” to grupy chłopców o podobnych zainteresowaniach czy upodobaniach duchowych, które łączyły się wokół świętej postaci lub pobożnej idei. Miały swój własny regulamin i poddawane były pod opiekę jednego z przełożonych.

<sup>89</sup> Por. ADL, t. *Roczne spisy wychowanków Małego Seminarium*, przechowywany w tejsze teczce tygodniowy plan lekcji z roku szkolnego 1947/48.

<sup>90</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 119, 246.

<sup>91</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 43, 61, 116, 131, 221, 236, 247, 290; oraz *SGK*, formularze statystyk z lat 1922–1936.

<sup>92</sup> Por. ADL, *SGK*, formularze statystyk z lat 1922–1938.

<sup>93</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 126, 173, 181, 251; oraz *KZS*, s. 49, 66; a także *Katalogi Głównie 1925–1930*.

czywistości na egzamin stawilo się tylko 36 uczniów, a tylko 15 zdało egzamin z wynikiem pozytywnym<sup>94</sup>. O wiele lepiej zaprezentowali się wychowankowie powojenni, którzy w maju 1948 r. przystąpili do tzw. małej matury w Rumi. Wszyscy zdający (13), uzyskali na egzaminie wynik pozytywny<sup>95</sup>.

### Wychowanie religijne

Małe Seminarium roztaczało również opiekę nad życiem religijnym wychowanków i nad rozwojem powołania, dawało im – w duchu systemu wychowawczego ks. Bosko – podstawy solidnej formacji chrześcijańskiej. Opierając się na tych zasadach propagowano nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu. Świadczą o tym codzienne Msze Święte z możliwością przystąpienia do Komunii św. oraz wieczorne nabożeństwa połączone z błogosławieństwem eucharystycznym. Często Komuniom św. sprzyjała ciągła obecność spowiedników. Początek roku szkolnego wiązał się z Komunią św. generalną, a jego zakończenie z uroczystością Bożego Ciała<sup>96</sup>. Żywe były wśród łądzkich alumnów inne formy nabożeństwa do Chrystusa Pana, jak choćby obchody ku czci Chrystusa Króla, nabożeństwa do Serca Pana Jezusa<sup>97</sup> i Nowenna do Bożego Narodzenia<sup>98</sup>.

W Łądzie kultywowano także nabożeństwo do Matki Bożej. W grudniu odprawiano nowennę do Niepokalanej, każdego 24 dnia miesiąca obchodzono wspomnienie Matki Bożej Wspomożycielki, a w maju poświęconym Maryi Panie organizowano akademie i specjalne modlitwy w kościele<sup>99</sup>.

Wśród małoseminarzystów szerzył się także kult św. Józefa<sup>100</sup>. Stopniowo rozwijało się nabożeństwo do św. Jana Bosko, zwłaszcza po jego beatyfikacji (1929 r.) i kanonizacji (1935 r.)<sup>101</sup>. Wśród alumnów żywa była znajomość świętych patronów młodzieży: Stanisława Kostki i Dominika Savio<sup>102</sup>, oraz św. Franciszka Salezego, patrona salezjanów<sup>103</sup>. Zgodnie z duchem tradycji salezjańskiej

<sup>94</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 331.

<sup>95</sup> Por. ArTSW, t. *Lqd 1945–1956*, list ks. Domino do ks. Rokity, Łądz, 5 VII 1948 r.

<sup>96</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 189.

<sup>97</sup> Por. ADL, *KZS*, s. 111; oraz „Pokłosie Salezjańskie” 12 (1935), s. 257.

<sup>98</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 196; *KZS*, s. 112.

<sup>99</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 261, 303; *KZS*, s. 70; „Pierwiosnek” 4 (1933), s. 9.

<sup>100</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 1, 134; *KZS*, 156; ArTSW, t. *Lqd, 1945–1956*, list ks. Wilkosza do ks. Rokity, Łądz, 18 marca 1952 r.

<sup>101</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 105, 108, 142–147; *KZS*, 27, 88, 146; ArTSW, t. *Lqd 1945–1956*, list ks. Walaszka do ks. Rokity, Łądz, 16 II 1948 r. oraz „Pokłosie Salezjańskie” 8 (1934), s. 168–169.

<sup>102</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 18, 98; *KZS*, s. 49, 91, 98, 118–119, 141; ArTSW, t. *Lqd, 1945–1956*, list ks. Rokity do ks. Wilkosza, Łądz, 16 VI 1950 r.

<sup>103</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 18.

oddawano cześć św. Cecylii, patronce muzyki kościelnej<sup>104</sup>, a czczono św. Urszulę z racji przechowywanych w Łądzie jej relikwii<sup>105</sup>.

Ważny wpływ na życie duchowe wychowanków miały praktyki pobożności i ćwiczenia duchowe, do których obok codziennych modlitw należały doroczne rekolekcje, odprawiane zwykle w Wielkim Poście<sup>106</sup> i comiesięczne dni skupienia, zwane w tradycji salezjańskiej „ćwiczeniami dobrej śmierci”, przeprowadzane zwykle w pierwszy piątek miesiąca<sup>107</sup>.

Formowaniu ducha wychowanków służyły także cotygodniowe konferencje ascetyczne, które głosili dyrektorzy lub katecheci<sup>108</sup>. Nie brakło elementów oddziaływania formacyjnego typowych dla ducha salezjańskiego, takich jak „słówko wieczorne”<sup>109</sup> i wspomniane uprzednio „towarzystwa religijne”, zwane też „stowarzyszeniami”. Na przestrzeni działalności Małego Seminarium w Łądzie działały towarzystwa: Niepokalanej, św. Stanisława Kostki, św. Franciszka Ksawerego (Misyjne), Najświętszego Sakramentu i Małego Kleru (ministranci)<sup>110</sup>.

### Organizacja wolnego czasu

Oprócz czasu poświęconego na naukę i praktyki pobożności, wychowankom Małego Seminarium pozostawiano spory margines czasu wolnego. W ciągu roku szkolnego do takich wolnych chwil należały rekreacja poobiednia i wieczorna. Oprócz ferii świątecznych i wakacji letnich w kalendarium przewidziane były także dni wolne z racji świąt, wyjazdów, wycieczek i występów artystycznych.

Salezjański system wychowawczy przewiduje wiele sposobów spędzania wolnego czasu. Seminarium w Łądzie było świetną tego ilustracją. Miejscem rekreacji poobiedniej i wieczornej było boisko, najpierw to przyklasztorne, a od 1933 r. inne, urządzone przez ks. Jana Fortunę na ziemi darowanej przez łądzkiego dziedzica<sup>111</sup>. Na tych boiskach rozgrywano coroczne olimpiady sportowe<sup>112</sup>. W

<sup>104</sup> Por. tamże, s. 166.

<sup>105</sup> Por. tamże, s. 169.

<sup>106</sup> Por. tamże, s. 97, 102, 158, 174, 190, 208; oraz *KZS*, s. 30.

<sup>107</sup> Por. *ADL*, *KDL*, s. 121, 174; *KZS*, s. 94.

<sup>108</sup> Por. *ADL*, *KDL*, s. 114, 126, 176.

<sup>109</sup> Por. *ArTSW*, t. *Ląd, 1945–1956*, list ks. Domino do ks. Balawajdra, Łąd, 12 XII 1946 r. „Słówko wieczorne” sięga swymi korzeniami czasów ks. Bosko. Założyciel salezjanów w krótkim wystąpieniu po modlitwach wieczornych podejmował jakiś ważny temat ascetyczny i podsumowywał kończący się dzień. W Seminarium w Łądzie odpowiedzialnym za głoszenia słówka był każdorazowy dyrektor wspólnoty, czasem zlecał to zadanie innemu salezjaninowi.

<sup>110</sup> Por. *ADL*, *KDL*, s. 18, 66, 113, 114, 120, 129, 156, 295; *KZS*, s. 33; *SGK*, formularze statystyk z lat 1930–1931; t. *Towarzystwo św. Stanisława Kostki*; *ArTSW*, t. *Ląd, 1945–1956*, list ks. Domino do ks. Balawajdra, Łąd, 12 XII 1946 r.; t. *KWI*, protokół powizytacyjny ks. inspektora S. Rokity, Łąd, 22 VI 1949 r.; „Pokłosie Salezjańskie” 6 (1938), s. 155–156; „Młodzież Misyjna” 6 (1937), s. 136.

<sup>111</sup> Por. „Pokłosie Salezjańskie” 9 (1932), s. 230, 6 (1938), s. 156.

dni deszczowe czy podczas wieczornych rekreacji wychowankowie gromadzili się w świetlicy, gdzie organizowano wspólne zabawy, loterie i pogodne wieczory<sup>113</sup>. Zimą powodzeniem cieszyły się sanki i łyżwy<sup>114</sup>.

Inną formą wspólnego spędzania czasu były wycieczki. Najpopularniejsze były te odbywane w niedzielne popołudnia pod okiem asystentów. Najwięcej radości dawały jednak całodniowe wyprawy do okolicznych lasów i miejscowości<sup>115</sup> oraz wyjazdy do Gniezna, Poznania, Częstochowy, a nawet do Oświęcimia<sup>116</sup>.

Kolejną możliwość dobrego spędzenia wolnego czasu dawał teatr zakładowy. Grano głównie dramaty, komedie i farsy, jasełka, Misterium „Męki Pańskiej”. W latach trzydziestych XX w. pokuszono się nawet o przygotowanie operetki. Jak wynika z dostępnych źródeł od 1923 do 1952 r. wystawiono około 130 różnych przedstawień teatralnych<sup>117</sup>.

Rozwojowi osobistych zainteresowań muzycznych służyły także orkiestry seminaryjne. Od 1923 r. istniała w Łądzie orkiestra dęta<sup>118</sup>, a w 1932 r. koadiutor Arkadiusz Skrzypczak powołał do życia orkiestrę symfoniczną. Utalentowani muzycznie wychowankowie uczestniczyli w zajęciach koła pianistów i chóru seminaryjnego<sup>119</sup>.

Wychowankom uzdolnionym literacko umożliwiano rozwijanie własnych talentów w Towarzystwie Polonistycznym „Sława”, które w 1933 r. wydawało własne piśmko zatytułowane „Pierwiosnek”<sup>120</sup>.

Alumnów, którzy przejawiali zainteresowania sportowe, skupiała założona w 1925 r. drużyna gimnastyczna „Sokół”<sup>121</sup>. W 1936 r. powstała w Łądzie drużyna harcerska, która już w 1938 r. liczyła blisko 40 druhow<sup>122</sup>. W zakładzie istniał także Hufiec Przynsposobienia Wojskowego, mający opinię najlepszego i najsprawniejszego w okolicy<sup>123</sup>.

---

<sup>112</sup> Por. „Pierwiosnek” 3 (1933), s. 9.

<sup>113</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 83; *KZS*, s. 79, 149; *ArTSW*, t. *Łądz, 1945–1956*, list ks. Domino do ks. Rokity, Łądz, 21 III 1941 r.

<sup>114</sup> Por. ADL, *KZS*, s. 88; „Pokłosie Salezjańskie” 9 (1932), s. 230.

<sup>115</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 3, 30, 50, 139, 163, 206, 282.

<sup>116</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 15, 108, 179; „Pokłosie Salezjańskie” 6 (1938), s. 156.

<sup>117</sup> Por. ADL, *KDL*, *KZS*.

<sup>118</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 2, 110, 132, 223; *KZS*, s. 16; „Pokłosie Salezjańskie” 10 (1948), s. 217.

<sup>119</sup> Por. „Pokłosie Salezjańskie” 9 (1932), s. 232.

<sup>120</sup> Por. „Pierwiosnek” 2–6 (1933).

<sup>121</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 256–257.

<sup>122</sup> Por. ADL, *KDL*, s. 328; „Pokłosie Salezjańskie” 6 (1938), s. 156.

<sup>123</sup> Por. „Pokłosie Salezjańskie” 6 (1938), s. 156; T. Różycki, *Szkola średnia a potęga państwa*, w: *Pamiętnik II-go Powszechnego Zjazdu Dyrektorów Polskich Szkół Średnich Prywatnych i Samorządowych*, Warszawa 1938, s. 24.

## ZAKOŃCZENIE

Przejęcie przez salezjanów w 1921 r. podupadłego kompleksu pocysterskiego w Łądzie było odpowiedzią na potrzeby Kościoła włocławskiego. W łądzkich zabudowaniach duchowi synowie ks. Bosko utworzyli Małe Seminarium dla Synów Maryi, przyjmując na swoje barki ogromny wysiłek zaadaptowania starych pomieszczeń klasztornych do nowych potrzeb. Wśród wielu trudności, które towarzyszyły im w okresie początkowym, w czasie kryzysu gospodarczego, podczas odbudowy powojennej i na poszczególnych etapach likwidacji zakładu, czynili wszystko, by zapewnić małoseminarzystom wychowanie, rozeznanie powołania, wykształcenie, mieszkanie i wyżywienie oraz godziwą rozrywkę. Po 25 latach działalności Małe Seminarium mogło poszczycić się liczbą ponad 1800 wychowanków, spośród których prawie 300 wstąpiło do nowicjatów Zgromadzenia Salezjańskiego. Wielu zasililo szeregi kleru diecezjalnego i zakonnego, inni obrali drogę powołania świeckiego.

Salezjanie nie zdołali zapewnić swemu dziełu wysokiego poziomu nauczania. Brak w pełni wykwalifikowanego personelu stał się powodem utraty praw państwowych, co zmuszało absolwentów do zdawania dodatkowych egzaminów przed komisjami państwowymi. Niemniej Małe Seminarium w trudnej sytuacji Polski odrodzonej, stworzyło wielu chłopcom i młodzieńcom, zarówno z odległych dzielnic kraju, jak i z Łądu i bezpośrednich okolic, możliwość kontynuowania nauki na poziomie szkoły średniej. W ten sposób spełniło nadzieje, jakie pokładali w nim biskupi włocławscy, władze lokalne, miejscowa ludność i sami salezjanie.

Seminarium łądzkie, jako dzieło dla Synów Maryi, przyjmowało w swe podwoje wielu starszych młodzieńców (nawet do 35 roku życia), którzy z racji wieku nie mogli uczyć się w szkołach publicznych. Alumni w przeważającej części pochodzili z rodzin chłopskich i robotniczych. O ile nie byli to chłopcy najubożsi, to na pewno wywodzili się z rodzin średniozamożnych. Niektórzy z nich korzystali ze znacznych zniżek, inni nie płacili nic. Przez kilka lat w Łądzie przebywała grupa repatriantów – sierot z ZSRR, dla których zorganizowano szkołę krawiecką. Działania te stanowiły odpowiedź salezjanów na potrzeby młodzieży starszej, średniozamożnej i ubogiej. Dzięki tej otwartości charyzmat ks. Bosko na stałe wpisał się w rzeczywistość Kościoła na terenach odrodzonej Polski.

W warunkach ciasnoty i wielu braków powodowanych zamieszkaniem w starych pomieszczeniach klasztornych, udawało się salezjanom realizować zasady systemu prewencyjnego. Sprzyjała temu z całą pewnością obecność elementów właściwych tworzeniu chrześcijańskiego środowiska wychowawczego oraz typowego dla instytucji ks. Bosko ducha rodzinnego: postawa asystentów, centralne miejsce pobożności eucharystycznej i maryjnej, stała możliwość korzystania z sakramentu pojednania i dobra organizacja czasu wolnego.



---

**Nota o Autorze:** ks. dr **MAREK T. CHMIELEWSKI SDB** – rektor i wykładowca WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, absolwent Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie, doktor teologii (specjalność teologia duchowości). Obszar zainteresowań naukowych to duchowość i historia salezjańska oraz salezjańska duchowość młodzieżowa.

**Słowa kluczowe:** salezjanie; szkolnictwo salezjańskie; małe seminarium.

SEMINARE

20 \* 2004 \* s. 517–534

KS. MAREK BABICZ SDB

OŚRODEK DUSZPASTERSTWA AKADEMICKIEGO „PŁOMIENŃ”  
PRZY PARAFII ŚWIĘTEJ RODZINY I ŚW. JUDY TADEUSZA  
W SŁUPSKU W LATACH 1974–1987

*Z wyrazami życzliwości i podziękowania za wszelką pomoc  
Założycielowi i wszystkim uczestnikom – dedykuje autor*

WSTĘP

W październiku 1995 r., z inicjatywy osób tworzących Ośrodek Duszpasterstwa Młodzieży Akademickiej i Pracującej „Płomień” została odprawiona uroczysta Eucharystia z podwójnej okazji. Pierwszą był doroczny odpust parafialny ku czci św. Szymona i Judy Tadeusza, drugą 20-lecie powołania ODA. W koncelebrze uczestniczyli m.in. ks. proboszcz parafii Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza – ks. A. Przybyła oraz ówczesny duszpasterz młodzieży ks. J. Czaja. Przewodniczył ks. Ireneusz Trzeszczak. Było to szczególne świadectwo trwania głębszych więzi między uczestnikami duszpasterstwa młodzieżowego lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w Słupsku. Dało ono okazję do wspomnień z dawnych lat, a także przyczyniło się do tego, że zaczęto zbierać materiały dokumentujące działalność Ośrodka. Wpływ na powstanie artykułu ma także, zbliżająca się 30. rocznica rozpoczęcia spotkań młodzieży akademickiej i pracującej. Niniejszy artykuł jest pierwszą próbą podsumowania 14-letniego funkcjonowania ODA „Płomień”.

## I. GENEZA DUSZPASTERSTWA MŁODZIEŻY AKADEMICKIEJ I PRACUJĄCEJ W SŁUPSKU DO 1974 r.

Początki duszpasterstwa młodzieży akademickiej i pracującej w Słupsku wiążą się ściśle z powstaniem Wyższej Szkoły Pedagogicznej. W 1969 r. utworzono Wyższą Szkołę Nauczycielską w Słupsku<sup>1</sup>, przekształconą w 1974 r. w Wyższą Szkołę Pedagogiczną<sup>2</sup>. Duży wpływ na rozpoczęcie tego typu katechizacji miało także powstanie nowych zakładów pracy, a także rozbudowa i modernizacja już istniejących<sup>3</sup>.

W obrębie terytorium Parafii Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza istniało na początku lat siedemdziesiątych 13 szkół: dwie podstawowe i 11 średnich<sup>4</sup>. Do 1974 r. salezjanie katechizowali całą młodzież uczącą się na terenie parafii, a także część młodzieży, która mieszkała na terenie parafii, a uczęszczała do innych szkół w Słupsku<sup>5</sup>. Młodzież, która z różnych względów nie mogła uczestniczyć w katechezie w ciągu tygodnia, miała więc swoje spotkania w niedzielne przedpołudnie w salce katechetycznej. Sytuacja zmieniła się z chwilą powstania pierwszej słupskiej wyższej uczelni. Z danych, którymi dysponuje autor, wynika, że w latach 1969–1974 duszpasterstwo młodzieży akademickiej i pracującej praktycznie nie istniało. Katechezę, czy też spotkania dla młodzieży studiującej w WSP rozpoczęli księża pracujący w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa oraz salezjanie pracujący w Parafii Świętej Rodziny<sup>6</sup>. Okazyjne duszpasterstwo organizo-

<sup>1</sup> Rozporządzenie Rady Ministrów z 19 VI 1969 r. w sprawie utworzenia Wyższych Szkół Nauczycielskich w Bydgoszczy, Kielcach, Olsztynie i Słupsku, Dz. U. 1969 r., nr 18, poz. 134.

<sup>2</sup> Rozporządzenie Rady Ministrów z 20 VIII 1974 r. w sprawie przekształcenia Wyższych Szkół Nauczycielskich w Bydgoszczy, Częstochowie, Olsztynie, Siedlech i Słupsku w Wyższe Szkoły Pedagogiczne, Dz. U. 1974 r., nr 30, poz. 177.

<sup>3</sup> M.in. powstały wtedy Zakłady Przemysłu Skórzanego „Alka” i Komunalne Przedsiębiorstwo Naprawy Autobusów „Kapena”. Rozbudowane i zmodernizowane zostały Zakłady Sprzętu Okrętowego „Sezamor”, Fabryka Maszyn Rolniczych „Famarol”, Zakłady Przemysłu Cukierniczego „Pomorzanek” i inne, zob. T. Machura, *W Polsce Ludowej (1945–1980)*, w: *Dzieje Słupska*, [aut.] J. Lindmajer [i in.], Słupsk 1986, s. 279–406.

<sup>4</sup> Szkoły Podstawowe nr 4 i 8, szkoły średnie: Technikum Elektryczne, przy nim Zasadnicza Szkoła Międzyzakładowa, Zasadnicza Szkoła Elektryczna, Szkoła Wieczorowa dla Pracujących; Technikum Rolnicze i Szkoła Ogrodnicza; Technikum Skórzane i Zasadnicza Szkoła Skórzana; Technikum Budowlane i Zasadnicza Szkoła Budowlana dla Pracujących; Zasadnicza Szkoła Kolejowa, zob. T. Machura, dz.cyt., s. 368–369.

<sup>5</sup> K. Nestoruk podaje, że w 1973 r. salezjanie katechizowali 3006 dzieci i 739 osób młodzieży, a w 1976 r. odpowiednio 2414 i 738. Zob. K. Nestoruk, *Salezjańska Parafia Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w latach 1949–1977*, mps, Lublin 1999, s. 106. Od tego miejsca termin „Parafia Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza” będzie cytowany jako „Parafia Świętej Rodziny”.

<sup>6</sup> W ogłoszeniach duszpasterskich Parafii Świętej Rodziny z 28 IX 1974 r. znalazły się dwie informacje – zaproszenia: 1) Inauguracja roku akademickiego dla studentów Słupska rozpocznie się 6 X 1974 r. o godz. 16<sup>00</sup> w Duszpasterstwie Akademickim przy Kościele Serca Jezusowego, ul. Findera 23. Duszpasterz akademicki ks. Edward Kołodziejczyk, 2) Młodzież akademicka i pracującą [z Parafii Świętej Rodziny] zapraszamy na spotkanie w piątek [3 X 1974 r.] o godz. 20<sup>00</sup>.

wane było w połowie lat siedemdziesiątych w Parafii Najświętszej Maryi Panny – Królowej Różańca Świętego<sup>7</sup>. Nieco później, bo od września 1976 r. młodzież szkół średnich oraz studentów zaczęła gromadzić ks. J. Gariatowicz<sup>8</sup>.

## II. HISTORIA I OKOLICZNOŚCI DZIAŁANIA OŚRODKA DUSZPASTERSTWA AKADEMICKIEGO „PŁOMIEŃ”

### 1. Miejsce i duszpasterze

Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego „Płomień” swoją działalnością obejmował młodzież zamieszkałą na całym, bardzo rozległym terytorium Parafii Świętej Rodziny w Słupsku. Dekret erekcyjny parafii z 1 czerwca 1948 r. określał następująco jej granice: „od wschodu tor kolejowy Gdańsk – Szczecinek, na północy aż do zbiegu tegoż toru z torem kolejowym Słupsk – Ustka; środkiem tegoż toru kolejowego aż do północnych granic miasta; na zachód granicami miasta; na południe środkiem toru kolejowego Gdańsk – Szczecinek aż do południowych granic miasta”<sup>9</sup>. Wypada w tym miejscu dodać, że niektórzy wierni, aby móc uczestniczyć w niedzielnej Eucharystii, musieli przebyć w jedną stronę odległość ok. 2,5 km. Dlatego też od początków lat siedemdziesiątych trwały starania, przede wszystkim miejscowych władz kościelnych oraz Kurii Biskupiej w Koszalinie, o wydanie pozwolenia i wyrażenie zgody na budowę nowego kościoła. Pozytywna odpowiedź nadeszła z Warszawy do Kurii Biskupiej w połowie lat siedemdziesiątych<sup>10</sup>. Ordynariusz diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, biskup Ignacy Jeż, wydał 16 kwietnia 1977 r. dekret, mówiący o wydzieleniu z terenu Parafii Świętej Rodziny nowej Parafii bł. Maksymiliana Kolbego<sup>11</sup>. Wmurowanie kamienia węgielnego pod nowy kościół nastąpiło 26 czerwca 1977 r. Wśród licznie zaproszo-

<sup>7</sup> Od 29 września do 24 listopada 1975 r. po wieczornej Mszy św. odbywał się cykl wykładów *Elementy religijne w twórczości literackiej*. Zob. ogłoszenia duszpasterskie Parafii Świętej Rodziny w Słupsku, wrzesień 1975 r.

<sup>8</sup> Ks. Jan Gariatowicz, urodził się 18 lipca 1938 r. w miejscowości Smele (Litwa). Świecenia kapłańskie przyjął 16 czerwca 1966 r. W Parafii NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku pracował od 31 maja 1976 r. Ustanowiony proboszczem Parafii św. Jacka 24 czerwca 1981 r., już od września 1976 r. organizował duszpasterstwo parafialne i młodzieżowe. Początkowo były to Msze św. gitarowe, następnie spotkania dyskusyjne, pielgrzymki na Jasną Górę, a od 1982 r. spotkania modlitewne. W tym środowisku kształtowało się powołanie przyszłych księży diecezjalnych ( m.in. ks. D. Jastrzębia ) oraz salezjanów (ks. J. Oleksiuka i ks. A. Michalskiego). Zob. *Schematyzm diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Rok 1977*, Koszalin 1977, s. 242; *Schematyzm diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Rok 1992*, Koszalin 1992, s. 177; Relacje pisemne ks. D. Jastrzębia z listopada 2002 r., i Z. Żynisa z grudnia 2002 r. w posiadaniu autora.

<sup>9</sup> K. Nestoruk, dz.cyt., s. 36.

<sup>10</sup> J. Mizera, *Na dobry początek*, „Maksymilian. Pismo Parafii św. Maksymiliana Marii Kolbe w Słupsku”, 7 (2002), s. 2–3.

<sup>11</sup> *Schematyzm diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Rok 1977...*, s. 246–247.

nych gości byli obecni na tej uroczystości m.in. prymas Polski Stefan kard. Wyszyński i metropolita krakowski arcybiskup Karol Wojtyła.

Do czasu wybudowania własnego kościoła (co nastąpiło pod koniec 1978 r.)<sup>12</sup>, biskup I. Jeż ustanowił dla mieszkańców nowej parafii kościół pw. św. Jacka kościołem proparafialnym. Fakty te są o tyle ważne, że po 1979 r. część młodzieży studiującej i pracującej, mieszkającej na terenie parafii bł. M. Kolbego, nadal brała udział w działalności Ośrodka Duszpasterstwa Akademickiego „Płomień” przy Parafii Świętej Rodziny.

Działalnością duszpasterstwa młodzieżowego żywo byli zainteresowani księża proboszczowie. W omawianym czasie Parafią Świętej Rodziny kierowali: ks. S. Jezierski (1974–1980), ks. S. Jankowiak (1980–1986) i ks. S. Metrycki (1986–1991). W ciągu roku wielokrotnie brali udział w różnych wydarzeniach i inicjatywach promowanych przez osoby zaangażowane w działalność Ośrodka.

W lipcu 1974 r. proboszczem Parafii Świętej Rodziny w Słupsku został ks. Stanisław Jezierski. To on zlecił młodemu ks. Ireneuszowi Trzeszczakowi założenie i prowadzenie duszpasterstwa młodzieży akademickiej i pracującej. Ksiądz Trzeszczak urodził się w 1936 r. w Pabianicach koło Łodzi. Tam uczęszczał do szkoły podstawowej i średniej. Po zdaniu matury wstąpił w 1956 r. do Towarzystwa św. Franciszka Salezego i 2 sierpnia 1957 r. złożył pierwsze śluby zakonne. Na praktykę duszpasterską został skierowany najpierw do Warszawy, później do Sokołowa Podlaskiego. Studia filozoficzne odbył w latach 1959–1961 w Kutnie–Woźniakowie, a teologiczne w latach 1962–1966 w Łądzie n. Wartą. Świecenia kapłańskie otrzymał 12 lutego 1966 r. z rąk biskupa J. Zaręby. Po święceniach kapłańskich został skierowany na dalsze studia do Warszawy (Studium Życia Wewnętrznego). Zaangażowanie w pracę duszpasterską w Zielonem (1966–1967) i w Warszawie (1967–1968) – do 40 godz. katechezy tygodniowo – spowodowało, że przerwał studia i oddał się pracy duszpasterskiej. Od 1968 do 1974 r. pracował jako duszpasterz młodzieżowy w Parafii pw. św. Wojciecha w Rumi, a w latach 1974–1987 w Parafii Świętej Rodziny w Słupsku<sup>13</sup>.

W prowadzonej i inspirowanej przez ks. Ireneusza Trzeszczaka działalności sporadycznie pomagali i służyli radą księża pracujący w tym czasie w parafii: odprawiali Eucharystię, głosili homilie i konferencje, spowiadali, a także uczestniczyli w spotkaniach<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Kościół dolny został poświęcony 31 XII 1978 r., zob. P. Mielczarek, *Nowe kościoły, kaplice, domy i salki katechetyczne oraz plebanie wybudowane w piętnastoleciu istnienia diecezji (1972–1987)*, „Koszalińsko-Koło-brzeskie Wiadomości Diecezjalne” 15 (1987), nr 5–6, s. 153.

<sup>13</sup> M. Sieńkowski, *Biogramy alumnów Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Kutnie – Woźniakowie z lat 1949–1965, 1980–1988*, mps, Kutno 1988, s. 201; Teczka personalna ks. Ireneusza Trzeszczaka – Archiwum Inspektorii pw. św. Wojciecha w Pile, bez sygn.

<sup>14</sup> W latach 1974–1987 w Parafii Świętej Rodziny pracowali następujący księża: E. Bańdo (1974–1976), S. Boguski (1974–1978), P. Paziński (1974–1976), M. Zajkowski (1974–1977), J. Walawski (1976–1978), J. Wittbrot (1976–1978), Z. Bajon (1978–1980), A. Słowik (1979–1980),

## 2. Formy działania

Jak już wspomniano, spotkania młodzieży studiującej i pracującej rozpoczęły się w październiku 1974 r. Była to grupa kilkunastu osób, spotykająca się raz w tygodniu na katechezie i spotkaniach dyskusyjnych.

Do właściwego utworzenia Ośrodka Duszpasterstwa Akademickiego doszło w październiku 1975 r. Poprzedziła go w kwietniu tegoż roku (pierwsza w historii Parafii Świętej Rodziny) matura z religii dla tej młodzieży, która kończyła katechezę na poziomie szkoły średniej. Egzamin polegał na pisemnym wykazaniu swojej wiedzy religijnej w powiązaniu z problemami współczesnego świata. Pierwszych absolwentów ks. Trzeszczak zaprosił na spotkanie po wakacjach. Rozwojowi duszpasterstwa sprzyjała też sytuacja lokalowa: młodzież akademicka i pracująca zbierała się w nowej, wybudowanej na początku lat siedemdziesiątych salce.

Jednym z przejawów działalności duszpasterstwa było założenie w 1975 r. *Kroniki Duszpasterstwa Akademickiego*. Ośrodkowi nadano nazwę „Promień”, którą po dwóch latach pracy, dyskusji, spotkań zmieniono w październiku 1977 r. na „Płomień”. Zdaniem ks. Ireneusza druga nazwa lepiej ukazywała oddziaływanie Ośrodka Duszpasterstwa Akademickiego.

Ksiądz I. Trzeszczak w wieloraki sposób zachęcał do uczestnictwa w duszpasterstwie młodzieżowym. W pierwszym tomie *Kroniki ODA*, a także w prywatnych zbiorach uczestników, zachował się wzór listu do młodego człowieka – kandydata do „Płomienia”. Jest w nim zachęta do tego, by na serio zaangażować się: w formację duchową i intelektualną, pracę społeczną dla drugich i w pracę samokształceniową. Mówiąc krótko: chodziło o pogłębienie życia chrześcijańskiego, o budowę wspólnoty Kościoła, o przemianę świata opartą na Dekalogu. Takie zaproszenie otrzymało przez kilka lat bardzo wielu młodych ludzi.

Innym sposobem były ustne zachęty czy to na zbiórkach ministranckich, czy też w domach rodzinnych podczas wizyt kołędowych. Byli też tacy, których pociągnęły słowa uczestników ODA albo usłyszeli, że warto tam przyjść. Skutek był taki, że duszpasterstwo gromadziło i przyciągało coraz więcej młodych ludzi – nie tylko zamieszkałych na terenie Parafii Świętej Rodziny.

### A. Konferencje, spotkania, dyskusje

W 1975 r. spotkania rozpoczęły się „mocnym uderzeniem”. Na początku października ks. Ireneusz przekonał jednego z mieszkańców Parafii Świętej Rodziny, pana Stanisława Ćwika, do powtórzenia w salce młodzieżowej nagrodzonego w

---

A. Pastwa (1980–1983), A. Niebrzydowski (1981–1987), E. Jacek (1983–1987), S. Odziemczyk (1985–1987), J. Granatowski (1986–1987). Zob. *Elenco Generale della Societa di S. Francesco di Sales 1974–1976; Wykaz placówek i współpracowników polskiej prowincji Towarzystwa Salezjańskiego 1976–1987*.

Zgorzelcu spektaklu *Posłuchajcie ludkowie*<sup>15</sup>. To prawie godzinne przedstawienie zostało zagrane 15 października przy ok. 40-osobowej młodej widowni. Było w nim i trochę prowokacji, i trochę spojrzenia na świat „przymrużonym okiem”. Odtwórca głównej roli wykorzystał w nim szeroki wachlarz swoich aktorskich zdolności. Myślą przewodnią spektaklu było wywołanie głębokiej refleksji nad problemami nurtującymi życie człowieka. Przedstawienie wzbudziło żywe dyskusje. Byli tacy, którzy nie do końca zgadzali się z jego uniwersalnym przesłaniem i polemizowali.

Wiele przeżyć i doznań przyniosły popołudnie i wieczór 19 grudnia. Wigilia Bożego Narodzenia. Jakże cisnęły się na usta słowa pastorałki Czerwonych Gitar: „Jest taki dzień, bardzo ciepły, choć grudniowy”<sup>16</sup>. Najpierw przygotowanie świątecznego wystroju salki, różnorodnych potraw, wigilijnego opłatka, a gdy przyszła godzina 19<sup>00</sup> – nastąpiła kulminacja wieczoru: Ośrodkowe przeżywanie i świętowanie Wigilii Uroczystości Bożego Narodzenia: czytanie fragmentu Ewangelii wg św. Łukasza, życzenia ks. Ireneusza, łamanie się opłatkiem, wieczerza, wspólnotowy śpiew kolęd, długo trwające rozmowy, zapach świeżej, świerkowej choinki. Te wszystkie elementy złożyły się na niepowtarzalną atmosferę wieczoru.

Do znanych z domu rodzinnego tradycji ubogacających uroczystość Bożego Narodzenia należało też spotkanie z Mikołajem. Zostały na jeden z pierwszych dni stycznia 1976 r. zaproszone dzieci, które nie miały własnego, prawdziwego domu, dzieci z Państwowego Domu Dziecka w Słupsku. Warunek uczestnictwa był jeden: każdy z małych uczestników musiał coś zaśpiewać lub powiedzieć wiersz. Prezenty ufundowała sama młodzież. Były zabawki, słodycze, owoce. Pomogli księża z parafii. Spotkaniu towarzyszyło wiele uśmiechów, radości i satysfakcji z udanej imprezy.

Spotkania katechetyczne, prelekcje, wykłady prowadzone przez ks. Ireneusza były na czasie: mówiły o wierze młodego człowieka, o problemach wiary, o zagrożeniach płynących ze strony świata, o modlitwie, a także o odpowiedzialności za swoje życie. Nie była to tylko teoria – od czasu do czasu były przytaczane autentyczne przykłady z życia. Zdarzały się pytania prowokujące: co dla mnie jest najważniejsze w życiu? Kim dla mnie jest Jezus Chrystus?

Przez kolejne lata spotkania były kontynuowane. Do dawnych, tradycyjnych dochodziły nowe. Z ważniejszych konferencji, wydarzeń, spotkań do początku lat osiemdziesiątych godnymi wspomnienia są:

1. Dwie konferencje prof. Z. Ziółkowskiego z Warszawy. Pierwsza odbyła się 20 listopada 1976 r. Tematem było pogłębienie informacji na temat Pisma Świętego. Profesor Ziółkowski odwołał się do słów św. Hieronima, który powiedział, że „kto zna Pismo Święte ten zna Chrystusa, a kto nie zna Pisma Świętego nie zna też Chrystusa”. Drugie spotkanie odbyło się 27 kwietnia 1978 r. i było

<sup>15</sup> Szerzej o spektaklu – zob. rozdział II artykułu: Punkt D: Kultura, podpunkt: Teatr religijny.

<sup>16</sup> Słowa: K. Dzikowski, T. Bielski, muzyka: S. Krajewski.

poświęcone relikwii chrześcijaństwa – Całunowi Turyńskiemu. Konferencja była ilustrowana slajdami.

2. Spotkanie 28 maja 1976 r. z biskupem Ignacym Jeżem, ordynariuszem diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. W czasie konferencji dokonał on głębokiej refleksji nad problemami nurtującymi młodego człowieka. Warto dodać, że Biskup często zaglądał do salezjanów – sam lubił przebywać z młodzieżą, w tym z ministrantami, a także obserwował, jak młodych wychowują inni.

3. Jak głębiej, inaczej przeżyć czas Wielkiego Postu? Jedną z odpowiedzi był wielkopostny wieczór poezji religijnej 26 lutego 1977 r., w całości przygotowany przez młodzież, na który zostali zaproszeni księża z parafii. W centrum salki podświetlony krzyż, a na nim Chrystus. Przygaszone światła, kilka palących się świec i poezja. Były mówione i czytane wiersze A. Asnyka, J. Tuwima, R. Brandstaettera oraz innych poetów. Na twarzach wszystkich powaga, skupienie. Panował nastrój modlitwy. Całą imprezę uświetnił zespół muzyczny prowadzony przez J. Nosewicz.

4. Inny charakter miało spotkanie 16 grudnia 1977 r. Ksiądz Ireneusz, korzystając z obecności w parafii wybitnego historyka, ks. prof. S. Kosińskiego z WSD TS w Łądzie n. Wartą, głoszącego rekolekcje adwentowe, człowieka, którego pasją była postać Prymasa Polski kard. A. Hłonda, zaprosił go na spotkanie z młodzieżą. Ksiądz Profesor wygłosił pogadankę na temat *Historia Kościoła w życiu młodego chrześcijanina*.

5. Wielkopostny wieczór 24 marca 1978 r. Wielki Piątek – adoracja. Jako szczególne „memento” tamtego wieczoru pozostał w *Kronice* wiersz: *Misterium przez krzyż*. Wiersz o krzyżu, który dźwiga każdy człowiek, o codziennym krzyżu choroby, pracy, niezrozumienia, o krzyżu, który niósł Chrystus, dając wzór do naśladowania.

6. Pod koniec lat siedemdziesiątych 1 listopada wieczorem młodzież wraz ze swoim duszpasterzem nawiedzała słupecki cmentarz. Każdy uczestnik prowadził do miejsc, gdzie spoczywali jego bliscy (rodzice, krewni, koledzy). Często wędrowka przeciągała się do późnych godzin nocnych, wyciskała niejedną łzę z oczu i pozostawała głęboko w pamięci<sup>17</sup>.

Spotkaniom i dyskusjom zawsze towarzyszyła piosenka religijna. Jednymi z częściej śpiewanych utworów w tym czasie, wyrażającym styl życia, tęsknoty i pragnienia młodzieży były pieśni „przeboje”: *W naszej braterskiej gromadzie, Ktoś zbudował dom na skale*<sup>18</sup> oraz pieśń bardzo popularna w kręgach młodzieży amerykańskiej, przeszczepiona w latach siedemdziesiątych na grunt polski *Przez ile dróg musi przejść każdy z nas, by mógł człowiekiem się stać?*<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> W okresie późniejszym takim szczególnym miejscem, gdzie wielu młodych ludzi wędrowało, był grób Reginy Bieńkowskiej (urodziła się 27 XI 1957 r.). Była pielęgniarką. Przez wiele lat aktywnie uczestniczyła w życiu Ośrodka, w tym kilka razy wędrowała w Słupeckiej Pieszej Pielgrzymce na Jasną Górę. Zmarła (prawdopodobnie na malarię) 12 XI 1988 r.

<sup>18</sup> Autor muzyki i tekstu nieznan.

<sup>19</sup> Autor muzyki i tekstu Bob Dylan.



Wpływ na to, co działo się w Ośrodku, miały wydarzenia w kraju. Atmosfera społeczna w Polsce zaczęła się zmieniać od końca lat siedemdziesiątych – kiedy na Stolicę Piotrową w Watykanie wybrano 16 października 1978 r. kardynała Karola Wojtyłę, a jeszcze bardziej od czerwca 1979 r., kiedy swoją Ojczyznę odwiedził Pielgrzym w białej sutannie, Ojciec Święty Jan Paweł II. Powiało duchem zmian i wolności. Rok 1980 przyniósł Polsce strajki i – po raz pierwszy od II wojny światowej – wolne związki zawodowe „Solidarność”. Kolejne doświadczenia przyniosły najbliższe miesiące. 13 maja 1981 r. – zamach na Ojca Świętego. Świat zamarł z przerażenia. Nikt nie wstydził się łez. Polskie – i nie tylko – świątynie wypełniły się modlącymi się ludźmi. Wśród tłumów – dużo młodzieży.

Po kilkunastu dniach nowe doświadczenie dla polskiego narodu: 28 maja 1981 r. śmierć Stefana kard. Wyszyńskiego, Prymasa Tysiąclecia. Wielu osobom stanęły przed oczami słowa z Jego testamentu: „Kościołowi w Polsce służyłem według najlepszego mojego zrozumienia jego sytuacji i potrzeb. Chciałem obronić Kościół przed zaprogramowaną ateizacją i przed »fałszywymi braćmi«, którzy na własną rękę uprawiali nieuczciwą politykę kościelną w dziedzinie państwowej, przed nienawiścią społeczną doktrynalnie zachwalaną, przed rozwiązłością, której odgórnie patronowano [...]. Uważam sobie za łaskę, że mogłem dać świadectwo Prawdzie jako więzień polityczny przez trzyletnie więzienie i że uchroniłem się przed nienawiścią do moich Rodaków, sprawujących władzę w Państwie. Świadom wyrządzonych mi krzywd, przebaczam im z serca wszystkie oszczerstwa, którymi mnie zaszczycali.”<sup>20</sup>

Ogólnego społecznego przygnębienia dopełniło wprowadzenie przez Wojskową Radę Ocalenia Narodowego 13 grudnia 1981 r. stanu wojennego. Do tych chwil nawiązuje – umieszczony w *Kronice ODA* – wiersz Cz. Miłosza: *Który skrzywdziłeś człowieka prostego*<sup>21</sup>.

Jedną z form reakcji na zaistniałą sytuację, a także rozwój duszpasterstwa młodzieży akademickiej i pracującej w innych parafiach miasta Słupska było wprowadzenie od października 1981 r. w każdy piątek Eucharystii. Prelekcje, spotkania dyskusyjne odtąd odbywały się we wtorki.

Na początku lat osiemdziesiątych w ramach duszpasterstwa akademickiego były prowadzone wykłady i spotkania dla tych, którzy zamierzali zawrzeć sakramentalny związek małżeński. Obejmowały one następujące zagadnienia i przedmioty: Pismo Święte, teologię dogmatyczną i moralną, naukę Soboru Watykańskiego II, kościelne prawo małżeńskie, przygotowanie do życia w małżeństwie i w rodzinie chrześcijańskiej. Oprócz księży pracujących na terenie miasta Słupska, wykłady prowadziły osoby świeckie, m.in. dr Kazimierz Frąckowski oraz Eleonora i Zygmunt Łodziewscy. Doktor Frąckowski w wystąpieniach często nawiązy-

<sup>20</sup> Zob. Testament Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” (63) 1981, nr 6–7, s. 210–212.

<sup>21</sup> Zob. Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 1, Kraków 1984, s. 261.

wał do czasów II wojny światowej i do swoich doświadczeń obozowych, natomiast Państwo Łodziewscy, którzy byli rejonowymi instruktorami poradnictwa rodzinnego w Słupsku, mówili m.in. o szacunku dla nowego życia<sup>22</sup>. Na koniec wykładów były wystawiane stosowne zaświadczenia.

Zdarzały się też szczególne wydarzenia, np.:

- na Mszy św. pielgrzymkowej, w ramach modlitwy wiernych pojawiały się m.in. takie wezwania: „Módlmy się za tych, którzy są wśród nas nie z potrzeby serca, ale z urzędu”,

- 11–18 października 1987 r. V Tydzień Kultury Chrześcijańskiej w Słupsku *Ku wartościom chrześcijańskim* z udziałem biskupa Ignacego Jeża.

Takie szczególne „momenty” kształtowały poczucie odpowiedzialności za Ośrodek, a także za to, co dla mnie, jakie sprawy, wartości, doświadczenia i dla czego są najważniejsze.

## B. Życie liturgiczne

### *Eucharystia i nabożeństwa*

Istotnym elementem spotkań młodzieży Ośrodka Duszpasterstwa Akademickiego była Msza św. Jej częstotliwość w ciągu lat zmieniała się. Początkowo była odprowadzana w każdy pierwszy piątek miesiąca, a w pozostałe piątki były spotkania, konferencje i dyskusje w salce. Jak już wspomniano od października 1981 r. Msza św. była sprawowana w każdy piątek.

Głównym celebransem był najczęściej ks. Trzeszczak, który od czasu do czasu proponował innym kapłanom jej przewodniczenie. Nie była to zwykła, parafialna Msza św. – od końca lat siedemdziesiątych była ubogacana w elementy rzadko stosowane na codziennej Bezkrwawej Ofierze.

Już sam początek Mszy skłaniał do głębszej refleksji. Wchodząc do kościoła, można było zobaczyć kapłana w konfesjonale przyjmującego penitentów. Ołtarz, stojący w prezbiterium, był wcześniej znoszony przez kilku ministrantów niżej, na poziom, gdzie znajdowali się uczestnicy. Była też możliwość osobistego włożenia do cyborium komunikantu, który stawał się Ciałem Chrystusa.

We wstępie, po słowach zapowiadających intencję sprawowanej Eucharystii, była chwila ciszy, aby każdy mógł się zastanowić nad swoją intencją prywatną. Akt pokuty był rozbudowany. Często miał formę szczegółowego rachunku sumienia: co zaniedbałem, jaka była moja chrześcijańska postawa – na uczelni, w pracy, w szkole, w domu rodzinnym.

---

<sup>22</sup> Pan Z. Łodziewski zmarł 25 grudnia 1994 r. w Słupsku. Za swoją oddaną pracę na rzecz rodziny został odznaczony orderami *Bene merenti* przez Ojca Świętego Pawła VI oraz *Pro Ecclesia et Pontifice* przez Ojca Świętego Jana Pawła II. Zob.: Śp. Zygmunt Łodziewski [*Nekrolog*], „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne”, 1994 nr 10–12, s. 54–55.

Liturgię Słowa zawsze czytał lektor. Psalm responsoryjny śpiewał kantor z towarzyszeniem zespołu muzycznego. Od czasu do czasu była śpiewana pieśń religijna.

W homilii, która nawiązywała do liturgii słowa, częste były odniesienia do polskiej rzeczywistości, do problemów wiary młodego człowieka, do tego jak żyć, aby się zbawić. Modlitwa wiernych najczęściej była spontaniczna, choć zdarzało się, że główny celebrans wcześniej przygotował teksty i rozdał uczestnikom.

Od czasu do czasu dary ofiarne: hostie, komunikanty, wino, czasem także kwiaty, Pismo Święte, owoce przynosiła do ołtarza sama młodzież. W czasie liturgii eucharystycznej, po słowach „Dzięki składamy Panu Bogu naszemu – godne to i sprawiedliwe” była możliwość dziękczynienia przez poszczególnych uczestników Mszy św. (zgodnie z treścią prefacji).

W czasie modlitwy *Ojciec nasz* było praktykowane wspólne wzniesienie rąk, tak, jak to czyni kapłan, i utworzenie jednego wspólnego modlitewnego kręgu. Po zakończeniu Modlitwy Pańskiej każdy pozostawał na tym samym miejscu – aż do słów: „Przeżycie sobie znak pokoju”.

Do Komunii św., kilka razy w roku udzielanej pod dwoma postaciami, podchodziło się parami. Przed przyjęciem Ciała i Krwi Pańskiej było przyklęnięcie. Uwielbienie po Komunii św. wykonywał zespół. Po ogłoszeniach i błogosławieństwie końcowym, prawie zawsze był śpiewany *Apel Jasnogórski*.

Zdarzały się Msze św. sprawowane w mieszkaniach rodzin, z których pochodzili uczestnicy ODA, np. na początku lat osiemdziesiątych Eucharystia była odprawiona u Państwa Rogińskich przy łóżku chorej nestorki rodu.

Dopełnieniem życia liturgicznego były nabożeństwa. W Wielkim Poście była to Droga krzyżowa wewnątrz kościoła, w maju modlono się Litanią Loretańską, a w miesiącu października była odmawiana modlitwa różańcowa.

Młodzież angażowała się nie tylko we Mszy św. Księdzu Ireneuszowi często zlecano przygotowanie okolicznościowej dekoracji na Boże Narodzenie, jak również Grobu Pańskiego i ciemnicy na uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego. Zawsze mógł liczyć na pomoc młodych ludzi.

### *Słupski Krzyż*<sup>23</sup>

Obraz duszpasterstwa i życia liturgicznego młodzieży akademickiej i pracującej nie tylko z ODA „Płomień”, lecz także z innych parafii nie byłby pełen, bez uwzględnienia Słupskiego Krzyża. Pogłębianie wiary, jakie On wzbudził w mieszkańcach Słupska, dotyczyło także wielu młodych ludzi.

W centrum Słupska stoi od XV w. kościół parafialny pod wezwaniem Matki Bożej Królowej Różańca Świętego. Przy jego bocznych drzwiach – na pamiątkę Misji Świętych – został postawiony we wrześniu 1951 r. Krzyż misyjny. Po

<sup>23</sup> Por. R. Król, T. Kunda, *Znak na słupskim Krzyżu*, Warszawa 2001.

wprowadzeniu 13 grudnia 1981 r. stanu wojennego atmosfera w kraju nie była wesoła. Zawiedzione nadzieje narodu, więzienia zapełnione internowanymi i aresztowanymi, smutek i powaga dominowały na twarzach mieszkańców całej Polski, także i Słupska.

12 marca 1982 r., w drugi piątek Wielkiego Postu, idąc spowiadać do kościoła, ówczesny proboszcz parafii ks. Ryszard Król skierował swój wzrok na misyjną relikwię i – jak sam stwierdza „Oczom moim ukazał się niespotykany widok, który spowodował mrowienie ciała [...]. Z wysokości około czterech metrów od fundamentu, na czołowej stronie Krzyża widniała wydobywająca się struga czerwono-brunatnej cieczy, która spływając krzepła w drodze, nie spływając na beton. W lot pomyślałem, że jest to nadzwyczajne zjawisko – *znak!* Skosztowałem [...] przypominał słodko-słony smak krwi! Odczułem przyspieszony rytm serca [...]”<sup>24</sup>. Znak dany od Boga – taka była opinia nie tylko księży pracujących w tej parafii, ale bardzo wielu mieszkańców Słupska. Wiadomość o tym znaku lotem błyskawicy obiegła nie tylko przez całe miasto, okoliczne miasta i wioski, ale całą Polskę. Od pierwszego dnia Krzyż był nawiedzany przez bardzo wielu ludzi i – często ze łzami w oczach – adorowany. Wielu składało pocałunki na świętym drzewie, inni pograżali się w modlitewnej zadumie. Po kilku dniach przestrzeń naokoło Krzyża została wypełniona morzem kwiatów oraz palącymi się świecami i zniczami.

Wiadomość o słupskim Krzyżu szybko dotarła do Kurii Biskupiej w Koszalinie, a także do Ojca Świętego Jana Pawła II. 1 lipca 1982 r. w uroczystość Najdroższej Krwi Chrystusa, cały Krzyż z przodu był zakrwawiony. Biskup T. Werno, który był tego dnia pod Krzyżem, oświadczył: „Robi to wrażenie jakby ktoś na tym Krzyżu był ukrzyżowany i zdjęty z tego Krzyża”. Ojciec Święty Jan Paweł II, kiedy rozmawiał 11 października 1982 r. z ks. R. Królem, oświadczył: „To Pan Jezus krwawi”. Krzyż Misyjny w Słupsku krwawił od 12 marca 1982 do 30 marca 1986 r.

Od początku wśród ludzi adorujących Krzyż misyjny były dzieci, młodzież i studenci – przyznający się do swojej wiary w Boga, jak też wąpiący i poszukujący. Stałą porą, w której gromadzili się studenci i młodzież pracująca, uczęszczający na spotkania ODA „Płomień” przy Parafii Świętej Rodziny, jak też z Parafii św. Jacka, była niedziela, godz. 15<sup>00</sup>. Formy nabożeństwa przy Krzyżu w ciągu miesięcy i lat zmieniały się. Początkowo był to różaniec, później Koronka do Bożego Miłosierdzia, a po zamontowaniu i poświęceniu Drogi krzyżowej 18 czerwca 1982 r. także rozważanie Męki Jezusa Chrystusa. Pani T. Samelska stwierdziła, że „w niedzielę, a czasem w dni powszednie młodzi ludzie z zespołu muzycznego dawali wyraz swojej wiary, śpiewając pieśni religijne. Były to piękne koncerty”<sup>25</sup>.

Początek lat osiemdziesiątych był czasem, kiedy w Polsce obowiązywała ustawa z 27 kwietnia 1956 r. *O warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*.

<sup>24</sup> Tamże, s. 25.

<sup>25</sup> Tamże, s. 88.

Wśród różnych modlitw wypowiedzianych pod Krzyżem były też i takie, które mówiły o szacunku dla każdego życia, w tym tego, które już było pod sercem matki i groziło mu śmiertelne niebezpieczeństwo.

### C. Pielgrzymki

#### *Autokarowe i kolejowe*

Początki organizacji pielgrzymek w szczególne miejsca naszej Ojczyzny z Parafii Świętej Rodziny sięgają początku lat siedemdziesiątych. Wtedy to duszpasterze wyszli z inicjatywą do parafian zorganizowania wyjazdu pociągiem do Sanktuarium Narodu Polskiego na Jasnej Górze. Jeden z nich odbył się na niedzielę 23 września 1973 r.

Młodzież z ODA „Płomień” po raz pierwszy pojechała do Częstochowy pociągiem przez Gdynię na dwa dni: 8 i 9 maja 1976 r. Przewodnikiem był ks. Trzeszczak. Oprócz Eucharystii, uczestnictwa w Apelu Jasnogórskim, nocnego czuwania był czas na zwiedzenie klasztoru, posiłek i chwilę osobistej zadumy. Wśród uczestników byli też tacy, którzy o tym szczególnym miejscu tylko słyszeli lub czytali.

W Częstochowie młodzież z Ośrodka bywała wielokrotnie, m.in. 2–3 maja 1981 r., 17–18 maja 1983 r. w ramach pielgrzymki Rodziny Salezjańskiej, w czasie pielgrzymki Ojca Świętego 18–19 czerwca 1983 r. Z czasem dla wielu stało się tradycją i potrzebą serca być każdego roku u stóp Czarnej Madonny.

Innym miejscem, z uwagi na odległość, dość często odwiedzanym była Piaśnica koło Wejherowa – miejsce męczeństwa ludności kaszubskiej oraz duchowieństwa z diecezji chełmińskiej jesienią 1939 r. Anonimowy kronikarz w 1977 r. zanotował ideę, motyw przewodni pielgrzymki: „3 razy M: Modlitwa. Milczenie. Miłość. Na czele Krzyż. Pytanie: dlaczego!?”. Młodzież wraz ze swoim duszpasterzem w milczeniu kontemplowała miejsce, słowa i płynący czas.

#### *Słupska Piesza Pielgrzymka na Jasną Górę*

Idea zorganizowania Słupskiej Piesznej Pielgrzymki na Jasną Górę powstała na początku lat osiemdziesiątych. Pierwotnie miała pójść po raz pierwszy w 1982 r., ale wprowadzenie stanu wojennego 13 grudnia 1981 r. stanęło temu na przeszkodzie. Motywem głównym pielgrzymki było uczczenie Jubileuszu 600-lecia obecności Obrazu Matki Bożej na Jasnej Górze. Impulsu organizatorom dodało wypowiedziane anonimowe, spontaniczne hasło: 600 km na 600-lecie oraz znak, jakim był Słupski Krzyż.

Pierwsza pielgrzymka trwała od 6 do 26 sierpnia 1983 r., samo wejście na Jasną Górę nastąpiło 24 sierpnia. Kierownikiem i głównym organizatorem przed-

sięwzięcia był ks. I. Trzeszczak. Jediną osobą zakonną była siostra Joanna z Zakonu Sióstr Ubogich Klarysek od Wieczystej Adoracji<sup>26</sup>. Trasę pielgrzymki wytyczono najpierw na mapie tak, aby ze Słupska do Częstochowy dojść jak najkrótszą drogą. Wzięto pod uwagę także dwie inne sprawy: wybrano do pielgrzymowania drogi jak najniższej kategorii, aby zbytnio nie utrudniać ruchu samochodowego i by nie było większych trudności z uzyskaniem stosownych pozwoleń, oraz wędrowano tak, aby po drodze nawiedzać kościoły i sanktuaria, które były pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny. W maju dokonano objazdu całej trasy i poinformowano księży proboszczów o pielgrzymce. Trasa wiodła przez następujące miejscowości: ze Słupska przez Kołczygłowy (diecezja koszalińsko-kołobrzewska), Kramarzyny, Konarzyny, Chojnice, Sławęcín (diecezja pelplińska), Sośno, Mrocze, Chrzóstowo, Nakło nad Notecią, Szubin, Łabiszyn, Pakość, Strzelno (archidiecezja gnieźnieńska), Ślesin, Grąblin, Licheń, Konin, Tuliszków, Grzymiszew, Turek, Głuchów, Bartochów, Charłupię Małą, Sieradz, Stoczki, Burzenin (diecezja wrocławska), Szynkielów, Siemkowice, Działoszyn, Popów, Miedźno, Kamyk, Białą do Częstochowy i Jasnej Góry (diecezja częstochowska)<sup>27</sup>. Ze Słupska wyszło ok. 150 osób. W drodze na Jasną Górę pątnicy z różnych miejscowości dołączali się, stąd do bazyliki jasnogórskiej weszło ok. 200 pielgrzymów. Intencją ogólną – hasłem pielgrzymki były słowa: „Niesiemy pomoc Ojcu Świętemu i Ojczyźnie”. Z czasem ważnym momentem stał się 18 dzień wędrówki, kiedy to na trasie Siemkowice – Kamyk pielgrzymi dochodzili do „przepróśnej górki” i łączyli się z Pielgrzymką Skrzatuską. Wspólna Eucharystia pod przewodnictwem jednego z księży biskupów z Koszalina jednoczyła pielgrzymów wędrujących znad Bałtyku. Charakterystyczny był także nocleg tego dnia – ostatni postój przed Częstochową – Kamyk i salezjańska Parafia pw. Matki Bożej Wspomożenia Wiernych.

Od 1985 r. (w 1984 r. pieszej pielgrzymki nie było) zmodyfikowano nieco z różnych względów trasę i termin wędrówki. Druga pielgrzymka (i kolejne) wychodziły ze Słupska 26 lipca i wchodziły na Jasną Górę 13 sierpnia. Przez kilka lat drugim kapłanem, wędrującym w pielgrzymce był ks. J. Stadnik, początkowo pracujący w Uście, a następnie w Parsęku.

Każda pielgrzymka miała hasło przewodnie – intencję wędrowania i ofiarowania trudu w konkretnej sprawie. Trzecia (1986) – hasłem były słowa „Trud pielgrzymi ofiarujemy za Ojca Świętego i z prośbą o pokój dla świata”.

Czwarta (1987) rozpoczęła się 26 lipca, wejście na Jasną Górę nastąpiło 13 sierpnia, a zakończenie 15 sierpnia. Hasłem były słowa „Do końca ich umiłowal”. Wędrowało kilku kleryków z WSD w Koszalinie, z WSD TS w Kutnie-

<sup>26</sup> Siostra Joanna wędrowała w Słupskiej Pieszej Pielgrzymce 9 razy.

<sup>27</sup> Zob. Księga ogłoszeń parafialnych 1980–1986, brak liczbowania, pierwsza niedziela sierpnia 1983 r. Nazwy diecezji podano na podstawie: B. Kumor, *Metropolie i diecezje w Polsce w 1973 r.* (stan z 1 IX 1973), w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. II, 1764–1945, cz. 2, 1918–1945, Poznań 1979 (mapa).

Woźniakowie i z Łądu n. Wartą, m.in. M. Babicz, A. Jaczewski, R. Kaleta. Pielgrzymkę ukończyło ok. 200 patników.

W czasie pielgrzymki była prowadzona urozmaicona formacja pastoralna. W zależności od długości trasy każdego dnia była Eucharystia z homilią, jedna lub dwie konferencje, modlitwy poranne i wieczorne, Różaniec. Śpiewano także Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny i wykorzystywano śpiewnik pielgrzymkowy *Skrzatuska Pani*.

Po zakończonej pielgrzymce, we wrześniu lub październiku, były organizowane spotkania popielgrzymkowe. Przychodziła na te spotkania młodzież z całego Słupska. Oprócz uczestniczenia w Eucharystii dzielono się na nich doświadczeniami i wrażeniami z pielgrzymki.

Pisząc o owocach pielgrzymki, można stwierdzić, że uczestnictwo w niej prowadziło do ożywienia wiary, wielu osobom pozwoliło dojrzeć wewnątrz, pojednać się z Bogiem, wyprostować kręte drogi życia. Nowe metody duszpasterskie, których przejawem była także pielgrzymka, mobilizowały religijnie nie tylko młodych ludzi ze Słupska, ale także z pobliskich wiosek i miejscowości. Modlitwa, połączona z trudem i ofiarą, także ze spowiedzią, pomagała w przezwyciężaniu różnych trudności i kryzysów zarówno wewnętrznych, jak i przeciwności zewnętrznych pojawiających się w życiu młodego człowieka. Warto dodać, że Słupska Piesza Pielgrzymka przecierała szlak: większa część trasy wiodła przez wioski i miasta, które nie doświadczyły takiego sposobu pogłębiania wiary<sup>28</sup>.

## D. Kultura

### *Teatr religijny*

Początki działalności grupy teatralnej przy ODA „Płomień” łączą się ściśle z osobą pana Stanisława Ćwika. Ukończył on w 1966 r. Technikum Przemysłu Drzewnego dla Pracujących w Słupsku, a następnie w 1982 r. obronił pracę magisterską napisaną pod kierunkiem doc. dra K. Toeplitza w Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych w Gdańsku *Treści uniwersalne konfliktów moralnych na wybranym przykładzie*. Przez ponad 20 lat był nauczycielem w Zespole Szkół Drzewnych w Słupsku<sup>29</sup>. Był pasjonatem teatru. Założył i przez krótki czas prowadził amatorskie koło teatralne przy szkole. Głównym jego sukcesem było zajęcie ex-aequo z panem J. Kaźmierczakiem (*Diabły i strachy wielkopolskie*) I miejsca w V Ogólnopolskich Spotkaniach Teatralnych Osatja w Zgorzelcu. Przedsta-

---

<sup>28</sup> Słupska Piesza Pielgrzymka na Jasną Górę wędrowała z miasta nad Słupią do Jasnogórskiego Sanktuarium od 1983 do 1996 r. Autor artykułu planuje w przyszłości napisanie artykułu dotyczącego wszystkich słupskich pieszych pielgrzymek. Obecnie jest na etapie zbierania materiałów.

<sup>29</sup> Zespół Szkół Drzewnych w Słupsku 1947–1997, kom. red. A. Bonat, W. Tetlak, T. Witkowski, Słupsk 1997.

wił spektakl – poezję śpiewaną *Posłuchajcie ludkowie*<sup>30</sup>. Powtórzył go, jak już wspomnieliśmy, 15 października 1975 r., zaadaptowany do miejsca i widowni, w salce katechetycznej dla młodzieży z Duszpasterstwa Akademickiego spektakl trwał prawie godzinę, po czym rozgorzała dyskusja. Byli tacy, którzy nie zgadzali się z przesłaniem zawartym w sztuce. Jednym z owoców tego wydarzenia było spotkanie kilku osób, które chciały pracować i rozwijać swoje talenty teatralne. Między innymi w końcu lat siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych w tej grupie znajdowały się następujący młodzi ludzie: H. Miszczak, M. Barejko, R. Czarnecki, D. Jastrząb, R. Pruski, Z. Strzelecki. W grudniu 1977 i styczniu 1978 r. wystawili kilka razy w Parafii Świętej Rodziny w Słupsku, a także w kościele pw. Najświętszego Zbawiciela w Ustce, misterium Bożonarodzeniowe *Jaselka*. Głównym reżyserem był S. Ćwik. W planach grupy w 1982 r. były duże, 3-częściowe *Jaselka*, lecz z uwagi na niewystarczającą liczbę aktorów – ich realizacja nie doszła do skutku.

Skład grupy zmieniał się. W pierwszej połowie lat osiemdziesiątych trzon grupy stanowili: H. Ciszewicz, M. Babicz, M. Ćwik, L. Kwiatkowski, P. Staszewski, M. Szczepański. Grupa ta, w której składzie był także S. Pelutis, miała swój występ 28 października 1984 r. Przypadał wtedy doroczny parafialny odpust ku czci św. Judy Tadeusza. Tego dnia uczczono 50. rocznicę kanonizacji św. Jana Bosko i jubileusz 25-lecia święceń kapłańskich ks. S. Jankowiaka, proboszcza Parafii Świętej Rodziny. Grupa teatralna przygotowała na tę uroczystość specjalny program, który został przedstawiony pod koniec Mszy św.

Ten sam 30-minutowy spektakl został przedstawiony 5 maja 1985 r. podczas VIII Festiwalu Piosenki Maryjnej Mariasong w Łądzie n. Wartą. Wśród zespołów wokально-instrumentalnych zajął I miejsce. Jak powiedziała w wywiadzie przed występem H. Ciszewicz: „prezentowany montaż słowno-muzyczny powstał w oparciu o poezję A. Mickiewicza, J. Słowackiego, T. Różewicza, M. Piechala i K. Iłakowiczówny. Jest to poezja wykonywana z potrzeby serca i z głębi duszy. Prezentowane słowa, gesty, muzyka mają słuchacza nie głaskać, ale uderzać. Słowo – jest pociskiem zmuszającym do myślenia. Wykonywany program winien inspirować do odpowiedzi na pytanie: Jakim jestem teraz katolikiem? Na ile Bóg kieruje moim życiem? Co jest dla mnie najważniejsze?”<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> O jego występie T. Burzyński napisał: „Stanisław Ćwik zaprezentował balzakowską przypowieść o ludziach małej i wielkiej wiary, pogłos przypowieści biblijnej, tu ponadczasowej i ponadreligijnej. Kwestionuje ona potocznie uznawane systemy hierarchii i wartości. Sprawdzają się one, weryfikują w sytuacjach krańcowych, a może także codziennie w życiu, jednak nie umiemy tego zobaczyć? Posłuchajcie kramarza, który o handlu zapomniał i stał się misjonarzem humanizmu [...]. *Posłuchajcie ludkowie* to mądry, przemyślany spektakl, zrealizowany sprawnie i pomysłowo”, „Scena” 1976, nr 1, s. 15–17.

<sup>31</sup> Archiwum WSD TS w Łądzie n. Wartą, taśma magnetofonowa nr 10.



### *Biblioteka parafialna*

Chętni, w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych mogli poszerzać swoją wiedzę, korzystając z biblioteki parafialnej, liczącej około 350 książek. Dominowały książki o tematyce religijnej, teologicznej i historycznej. Znajdowały się też w niej lektury szkolne. Z inicjatywy ks. proboszcza S. Jankowiaka istniejący księgozbiór uporządkował i do 1985 r. bibliotekę prowadził M. Babicz. Po nim opiekę nad zbiorami przejął J. Kozłowski. Korzystali z niej nie tylko młodzi ludzie z ODA „Płomień”, ale również z „Ruchu Światło-Życie”.

### *Zabawy, wycieczki, wakacje*

Stałym punktem spotkań młodzieży ODA były organizowane kilka razy w ciągu roku „potańcówki”. Pierwsza tego typu „impreza” odbyła się 30 listopada 1975 r. Każda z osób, która wyraziła chęć udziału w zabawie andrzejkowej miała coś przygotować: albo ciasto, albo dowcip, ciekawy strój, lub też inny „moment humorystyczny”. Między poszczególnymi tańcami nie zabrakło tradycyjnego lania wosku, posiłku przy obficie zastawionym stole, żartów i dowcipów wywołujących radość. Oprócz andrzejków odbywały się kilka razy tradycyjne zabawy sylwestrowe z 31 grudnia na 1 stycznia (z tym że o godz. 24<sup>00</sup> była okolicznościowa Eucharystia), potańcówki w czasie karnawału i na koniec roku akademickiego. Pozwalały one na lepsze poznanie, prowadziły do przyjaźni, a nade wszystko dawały szansę krótkiego oderwania się od otaczającej rzeczywistości. W ramach tych zabaw kilka razy był bal przebierańców. Zdarzało się, że czasem nie można było konkretnej osoby rozpoznać.

Od 1976 r. kilka razy ks. Ireneusz organizował wakacyjny dwutygodniowy wyjazd nad morze na Półwysep Helski, do Pucka, Rumi i okolic. Zawsze zebrało się kilkanaście osób. Pierwsze wspólne wakacje trwały od 14 do 29 lipca 1976 r. Kilka razy udało się zorganizować zimowy kulig (m.in. 20 stycznia 1979 r.), a latem wyjazd do Ustki. W codziennych sytuacjach nie brakowało radości, uśmiechu i zabawy. Od 1982 r. kilka razy wspólnotowe wakacje odbywały się w okolicach Zakopanego.

### **3. Owoce Duszpasterstwa Akademickiego „Płomień”**

Wspólne spotkania, dyskusje, zabawy z czasem przeradzały się w przyjaźnię, a nawet kończyły się zawarciem sakramentalnego związku małżeńskiego. Tak zwanych „małżeństw ośrodkowych” powstało kilkanaście, m.in. M. i T. Wiechowscy, A. i J. Grzybowscy, H. i J. Jaroszewiczowie, M. i W. Jaroszewiczowie, M. i F. Somionkowie oraz wiele innych.

Kilku młodych ludzi, w wyniku doświadczeń zdobytych w Ośrodku, odkryło w sobie powołanie zakonne lub kapłańskie (J. Gardulski, D. Jastrząb, M. Barejko, M. Babicz, S. Kantowski i in.). Owocem pieszej pielgrzymki były powołania zakonne: do Zgromadzenia Córek Świętego Pawła (paulistek), do Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika (paulinów), do Towarzystwa Świętego Pawła (paulistów), do Towarzystwa Świętego Franciszka Salezego (salezjanów) oraz do diecezjalnych seminariów duchownych.

Uczestnictwo w życiu i działalności Ośrodka dla wielu osób było okazją do pogłębienia swojej wiary, wykazania inicjatywy, rozwijania zdolności i talentów, poznania charyzmatu życia salezjańskiego. „Motorem” nakręcającym całość spraw był ks. Ireneusz Trzeszczak. Jako salezjanin znał dobrze życie i działalność św. Jana Bosko. Choć nie mówił tego wprost, to w Ośrodku dało się odczuć ducha tego, żyjącego w XIX wieku kapłana. Można w skrócie powiedzieć, że przewodnią idea życia ks. Bosko zamknięta była w dwóch zdaniach, w dwóch myślach:

- *Da mihi animas, caetera tolle* – Daj mi dusze, resztę zabierz;
- Ksiądz Bosko chciał wychować młodych ludzi na „uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan”.

#### ZAKOŃCZENIE

Ślady działalności „Płomienia” są widoczne do dziś. Duszpasterstwo tam prowadzone wywarło niezatarte piętno na dziesiątkach, jeżeli nie na setkach młodych ludzi w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, na stylu ich chrześcijańskiego życia. Dawało alternatywę innego stylu życia: nie alkohol, papierosy, używki, ale życie według Dekalogu. Ośrodek uczył odpowiedzialności za swoje osobiste powołanie. Znajomości i przyjaźnie tam zawarte często prowadziły do głębszych związków w codziennym życiu. Była możliwość korzystania z biblioteki parafialnej. Jak już wspomniano, z grona młodych ludzi uczęszczających na spotkania zawarto kilkanaście małżeństw. Wiadomości tam zdobyte, wiedza religijna, atmosfera, dyskusje pomogły wielu osobom i małżeństwom w osobistym, lub też rodzinnym pogłębieniu wiary, w kształtowaniu chrześcijańskiego stylu życia. Między innymi w pracy zbiorowej *Papież rzuca słowa na wiatr*<sup>32</sup> wśród ilustracji widać Pawła, syna M. i W. Jaroszewiczów, długoletnich uczestników spotkań ODA Płomień. Jak już wspomniano, niektórzy uczestnicy spotkań obrali drogę życia kapłańskiego lub zakonnego.

Ośrodek promieniował nie tylko na Słupsk, ale także na okoliczne wioski i miasta. W jego życiu uczestniczyli młodzi ludzie, którzy uczyli się w słupskich szkołach, mieszkali w internatach lub na stancjach, a pochodzili z innych miej-

<sup>32</sup> *Papież rzuca słowa na wiatr...* pr. zbior. pod red. J. Sabat, Słupsk, 2000.

scowości. Z czasem w życiu Ośrodka brały udział także osoby uczące się w szkole średniej<sup>33</sup>.

Ksiądz Ireneusz Trzeszczak pracował w Parafii Świętej Rodziny w Słupsku do sierpnia 1987 r. Wraz z jego przejściem do pracy w Parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Rumi zaczął się nowy etap duszpasterstwa młodzieży akademickiej i pracującej w Słupsku. Owoce spotkań tamtych lat trwają do dziś.

**Nota o Autorze:** ks. mgr **MAREK BABICZ** SDB, bibliotekarz w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą. Publikował m.in. w „Seminare”, „Biuletynie Salezjańskim”, w półroczniku „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” [w skrócie ABiMK]. Autor kilku artykułów z zakresu historii książki.

**Słowa kluczowe:** duszpasterstwo akademickie, Słupsk, Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego „Płomień”.

---

<sup>33</sup> O duszpasterstwie akademickim w Polsce zob. też m.in.: A. Przybecki, *Między poczuciem zagrożenia a potrzebą obecności. Koncepcja duszpasterstwa akademickiego w Polsce po przełomie 1989 r.*, Poznań 1999. W pierwszej części autor omawia historię duszpasterstwa akademickiego w Polsce po II wojnie światowej.

# R E C E N Z J E I S P R A W O Z D A N I A

SEMINARE

20 \* 2004 \* s. 535–581

Daive Mussone, *L'Eucaristia nel codice di diritto canonico. Commento ai can. 897–958*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, ss. VIII + 209.

Eucharystia jest przedmiotem wielu gałęzi nauk kościelnych. Jedną z nich jest nauka prawa kanonicznego. Z zadowoleniem należy odnotować opracowanie w aspekcie prawnym zagadnień związanych z Eucharystią. Jest to przecież sakrament najbardziej czcigodny – jak czytamy w kan. 897. W niej sam Chrystus Pan jest obecny, ofiaruje się oraz jest spożywany i dzięki niej Kościół ustawicznie żyje i wzrasta. Ofiara eucharystyczna, pamiętka śmierci i zmartwychwstania Pana, w której uwiecznia się Ofiara Krzyża, jest szczytem i źródłem całego kultu oraz życia chrześcijańskiego. Oznacza ona i sprawia jedność Ludu Bożego, przez nią buduje się Ciało Chrystusa. Pozostałe zaś sakramenty i wszystkie kościelne dzieła apostołatu mają związek z Najświętszą Eucharystią i ku niej są ukierunkowane. To stwierdzenie teologiczne i prawne zarazem uzasadnia i umiejscawia tę problematykę w centrum zagadnień. Z tego też względu wszyscy wierni winni się interesować Eucharystią, coraz głębiej ją poznawać i adorować. Obowiązkiem zaś duszpasterzy pozostaje systematyczne wykładanie wiernym nauki o tym Sakramencie oraz stosowne pouczenie o obowiązku oddawania mu należytej czci (por. kan. 898).

W taki klimat szacunku i wiary wobec Eucharystii, potrzeby jej poznania i animacji duszpasterskiej wpisuje się pozycja naukowa Davide Mussone traktująca o wyżej wspomnianym sakramencie. Zasadniczo jest ona komentarzem do norm KPK z 1983 roku w tej materii, chociaż nie brakuje też odniesień do poprzedniego kodeksu i innych wytycznych Stolicy Apostolskiej. Autor jest wierny podziałowi kodeksowemu na rozdziały i kanony, dlatego rozdziały publikacji pokrywają się z nimi, a poszczególne tytuły punktów rozdziału odpowiadają treściom kolejnych kanonów. Każdy rozdział zawiera syntetyczne podsumowanie. Można skonstatować, że struktura opracowania jest przejrzysta, chociaż mało kreatywna.

Rozprawa składa się z ośmiu rozdziałów oraz wykazu źródeł i literatury. Na końcu został zamieszczony indeks cytowanych autorów. Już sama objętość wykazu źródeł i literatury (15 stron) wskazuje, że jest to praca solidna, ukazująca prawie kompletny obraz prawny Eucharystii. Całość rozważań poprzedza piękna przedmowa autorstwa abp. Tarcisio Bertone SDB – ówczesnego Sekretarza Kongregacji Nauki Wiary, a aktualnie kardynała i ordynariusza metropolii w Genui. Trudno w krótkiej recenzji wyeksponować wszystkie ważne treści i nowe elementy, będące owocem przemyśleń i dociekań naukowych Autora. Niektóre jednak z nich są godne wyeksponowania.

Rozdział I zatytułowany *Aspekty teologiczne i prawne (kan. 897–898)* Eucharystii wyjaśnia jej pojęcie, naturę i istotę oraz uczestnictwo i znaczenie Najświętszej Eucharystii

w życiu wiernych. Autor przedstawiając nazwy Eucharystii w różnych językach i tradycji zauważa, że one się wzajemnie dopełniają, a każda z nich akcentuje pewien wymiar tej rzeczywistości. Uderza obszerna i wielopłaszczyznowa interpretacja natury i istoty Eucharystii, zwłaszcza w kontekście życia wiernych, dla których winna ona stanowić źródło łask i mocy, ale też przedmiot pobożności i adoracji. Czynne zaś uczestnictwo we Mszy świętej i częste przyjmowanie Eucharystii są wyrazami zrozumienia jej istoty. Autor w końcowej części rozdziału odwołuje się do kan. 1367, który stanowi o karach za naruszenie świętości Eucharystii poprzez profanację. Jest to bardzo trafne przywołanie prawa karnego w tej materii.

Rozdział II pracy poświęcono sprawowaniu Eucharystii (kan. 899), akcentując rolę celebransa i innych wiernych, a także poruszając w nim kwestię owoców Mszy świętej, które to treści odpowiadają trzem paragrafom analizowanego kanonu. Udział Chrystusa i Kościoła, przez posługę kapłana przy sprawowaniu Eucharystii jest wyraźnie zaznaczony §1. Nadto podkreśla się, że we Mszy świętej Pan jest obecny substancjalnie pod postaciami chleba i wina. Z kolei w §2 istotne jest uwydatnienie udziału biskupa czy kapłana *in persona Christi* we Mszy świętej podczas zgromadzenia liturgicznego, gdy inni wierni uczestniczą w niej odpowiednio dla święceń i zadań. Słusznie zaznacza się o różnych możliwych formach i grupach wiernych tworzących zgromadzenie liturgiczne, także bez kapłana. Ta ostanta kwestia domagałaby się szerszego potraktowania, natomiast dość wnikliwie są przedstawione owoce Mszy świętej.

Rozdział III, dotyczący szafarza (kan. 900–911), podzielano na 12 punktów. Kolejno omawia się sprawę ważności i godziwości sprawowania Mszy świętej; aplikowania jej za żywych i zmarłych; koncelebry; dopuszczania do odprawiania kapłana nieznanego; częstotliwości sprawowania ofiary eucharystycznej; sprawowania jednej lub więcej w ciągu dnia; udziału wiernych; funkcji liturgicznych zastrzeżonych kapłanowi; zakazu koncelebracji z szafarzami akatolickimi; przygotowania kapłana do sprawowania Mszy świętej; szafarza zwyczajnego i nadzwyczajnego Komunii świętej; a także szafarza zwyczajnego i nadzwyczajnego Wiatyku. Przy lekturze tej części warto odnieść się do komentarza dotyczącego kan. 905, który traktuje o możliwościach wielokrotnego (binacja lub trynacja) odprawienia Mszy świętej w ciągu jednego dnia. Jest on zbyt krótki, tylko sygnalizuje problemy, a nawet nie odróżnia binacji lub trynacji z prawa od binacji lub trynacji z upoważnienia ordynariusza miejsca. Odesłanie do kan. 902 nie jest wystarczające. Podobnie powierzchownie jest opracowany ważny współcześnie problem zakazu koncelebry kapłanom z szafarzami akatolickimi (kan. 908), podkreślono bowiem w nim tylko motywy teologiczne i praktyczne. Natomiast słusznie się zaznacza, że norma ta jest rygorystyczna. Można też sugerować, by kan. 908 połączyć z komentarzem do wspomnianego wyżej kan. 902, bo łączą się one treściowo.

Przyjmowanie Eucharystii (kan. 912–923) to temat IV rozdziału recenzowanej książki. Autor poruszył kwestię możliwości i powinności przystępowania do Komunii świętej ochrzczonego, warunków dopuszczenia dzieci oraz ich przygotowania do I Komunii świętej, wykluczenia przyjmowania Eucharystii przez ekskomunikowanych i obłożonych interdyktem, sprawę ustalenia tego, kto jest w stanie grzechu ciężkiego i nie powinien sprawować i przyjmować Eucharystię? Obok tego przedstawiono zagadnienie przyjmowania Komunii świętej po raz drugi tego samego dnia, przyjmowania jej w czasie i poza Mszą świętą oraz postu eucharystycznego. Wreszcie omawia się obowiązki Komunii wielkonocej, przyjmowania Wiatyku i czasie jego udzielenia oraz warunków przyjmowania Eucharystii w jakimkolwiek obrządku katolickim. Na uwagę zasługuje dobrze przestawiona kwestia wykluczenia od Eucharystii ekskomunikowanych (po popełnieniu prze-

stępstwa herezji, schizmy, apostazji), ale niewłaściwa jest terminologia, bo stosuje się określenia podmiotowe – heretyk, schizmatyk i apostata (s. 81). Zaznacza się też, że osoby będące w separacji lub rozwiedzione, ale żyjące samotnie, mogą korzystać z sakramentów świętych. Można jednak postawić pytanie: czy tzw. separacja na własną rękę, bez formalnego orzeczenia, pozwala także na przyjmowanie Komunii świętej?, albo czy można zakazać korzystania z sakramentów (pokuty i Eucharystii) w przypadku nieuregulowania sprawy separacji dekretem biskupa lub sądowym orzeczeniem? W związku z komentarzem do kan. 916 Autor zatytułował punkt: *Chi è in stato di peccato grave?* Tak sformułowany tytuł sugeruje rozważania o treści dotyczącej zastanawiania się nad tym, kto jest w stanie grzechu ciężkiego? Albo czy w ogóle może ktoś w takim stanie się znajdować? – pytając w kontekście zachodnich tendencji – tj. *bezgrzeszność* ze względu na brak poczucia grzechu. Tymczasem Autor nie odnosi się do sugerowanych treści, tylko wyjaśnia sytuację, gdy kapłan po wzbudzeniu aktu żalu doskonałego może celebrować Mszę świętą, a wierny przystąpić do Komunii świętej, z poważnych racji i niemożności wypowiedzenia się. Z kolei przy analizie kan. 917 szkoda, że nie omawia się wyjątków o ponownym przyjęciu Komunii świętej poza Mszą świętą, ale odsyła do innej części. Wydaje się, iż całościowe przybliżenie tej kwestii w jednym miejscu byłoby korzystniejsze dla czytelnika.

Rozdział V jest zatytułowany *Obrzędy i ceremonie (kan. 924–930)* – można dopowiedzieć – sprawowania Eucharystii. Elementy i znaki sakramentu, Komunia święta pod dwiema postaciami, użycie chleba przaśnego oraz konsekracja chleba i wina stanowią przedmiot wyjściowy rozważań tej części. W dalszej kolejności przybliży się język i strój liturgiczny, a rozdział zamyka problematyka sprawowania Mszy świętej przez kapłanów chorych i niewidomych. Ważne są ustalenia odnośnie do jakości chleba i wina jako materii Mszy świętej w kontekście dzisiejszej komercjalizacji. Wino mszalne to wino gronowe, naturalne i czyste, czyli bez jakichkolwiek obcych substancji, niezepsute. Nie każde wino gronowe może być zatem uznane jako mszalne. Należy jednak odróżnić warunki ważności Mszy świętej od godziwości jej ze względu na użyte wino. Nadto cenne jest odwołanie się do dokumentu Kongregacji Nauki Wiary dotyczącego problemu celebrowania Mszy świętej przez uzależnionych od alkoholu (s.109–110).

Bardzo krótki rozdział VI dotyczy czasu i miejsca (kan. 931–933) celebrowania Mszy świętej, w tym celebracji w świątyni niekatolickiej. W odniesieniu do tej ostatniej kwestii wyraźnie się wymienia trzy warunki: zgodę na celebrowanie Mszy świętej w świątyni braci odłączonych, nie mających pełnej jedności z Kościołem katolickim, wyrażoną przez ordynariusz miejsca, w którym Eucharystia ma być sprawowana; istnieje słuszna przyczyna; jest przewidywany brak zgorszenia. Nie przeprowadza się jednak żadnej analizy tych warunków, a zasługują na nią, zwłaszcza że mogą się rodzić wątpliwości. Autor nadmienia natomiast o możliwej analogii, tj. sytuacji celebracji w kościele katolickim przez ministra niekatolickiego przy zachowaniu wymienionych warunków. Problem ten wykracza, jak się wydaje, poza treść kan. 933.

Dość obszerny rozdział VII skupia się na przechowywaniu i kulcie Eucharystii (kan. 934–944). W ramach problematyki przechowywania Najświętszego Sakramentu Autor omawia miejsca (kościół, kaplica – także prywatna, domy zakonne i inne pobożne zakłady) oraz warunki przechowywania. Podkreśla się również normy dotyczące tabernakulum, puszki i wiecznej lampki. W odniesieniu do kultu eucharystycznego uwypatnia się wystawienie zwykle i uroczyste oraz ich szafarza, a także procesje eucharystyczne. Ciekawie jest przedstawiona sprawa wiecznej lampki, sygnalizuje bowiem się jej cel i historię, a także wspomina o konopeum, które również wskazywało na obecność Chrystusa. Co do szafarza wystawienia i błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem słusznie odróżnia

się duchownych od nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej lub innych upoważnionych świeckich, oni bowiem nie mogą błogosławić. Zapewne przy pisaniu o potrzebie spożycia konsekrowanych hostii cenna byłaby wzmianka o tradycyjnych terminach, przy wystawieniu zaś Eucharystii anons o przybliżonej liczbie wiernych, by udział był odpowiedni zgodnie z kan. 942.

*Ofiary mszalne złożone z okazji sprawowania Mszy świętej* to problematyka ostatniego VIII rozdziału. Autor zajmuje się najpierw godziwością ofiar mszalnych, ich celem i zakazem handlowania nimi. Następnie przybliża się zakaz łączenia intencji i ofiar mszalnych przyjętych oddzielnie, kwestię zaginięcia ofiar mszalnych i brak określenia ilości Mszy świętych do odprawienia. Ważnymi zagadnieniami była także liczba celebracji w ciągu dnia w kontekście przyjęcia stypendium mszalnego, wysokość ofiar, liczba intencji przyjętych przez kapłana w ciągu roku i ich nadwyżka. Wreszcie omawia się przekazywanie intencji innym kapłanom i ordynariuszom miejsca lub przełożonym zakonnym, którzy z kolei mają czuwać nad wypełnieniem zobowiązań mszalnych i ich rejestracją. Opracowanie tej części zasługuje na podkreślenie, gdyż Autor porusza szczegółowe kwestie i logicznie je tłumaczy. Jasno też wyjaśnia kan. 951 §§1–2, dotyczący ofiar mszalnych możliwych do przyjęcia w ciągu jednego dnia, w powiązaniu ze sprawą Mszy świętej za parafian. Przy binacji lub trynacji odróżnia proboszcza i wikarego zakonnego od innych kapłanów zakonnych, innemu bowiem ordynariuszowi należy odesłać ofiarę mszalną (s. 170). Wydaje się, że w tym kontekście celowa byłaby wzmianka o możliwych rozwiązaniach w partykularnych kościołach i o indultach Stolicy Apostolskiej. Trafna jest natomiast wzmianka, że w §2 kan. 951 chodzi o koncelebrę, a nie o celebrę.

Podsumowując należy stwierdzić, że recenzowana praca jest udaną próbą opracowania problematyki związanej z Eucharystią w aspekcie prawnym. Jest to ujęcie syntetyczne i zasadniczo całościowe, może tylko w niektórych partiach zbyt szczupłe. Czytelnik znajduje odpowiedzi na współcześnie nurtujące pytania i to w wielu wypadkach w kontekście dawnego kodeksu, co daje także możliwość śledzenia ewolucji przepisów. Także warto wspomnieć, że Autor wymienia w przypisie wcześniejsze dokumenty, które są cytowane z krytycznego i źródłowego wydania CIC, a odnoszą się do komentowanego kanonu. Należy również zauważyć, że po każdym rozdziale zostały zamieszczone cenne wnioski zawierające istotę omawianych w nich kwestii. Autor wykorzystał nadto dobrze źródła i wielojęzyczną literaturę przedmiotu, ale bez polskich publikacji. Szkoda że ich brak, bo np. opracowanie ks. prof. M. Pastuszki jest znakomitym i obszernym komentarzem w tej dziedzinie i mogłoby ubogacić recenzowaną publikację. Sądzę jednak, że prezentacja niektórych interesujących fragmentów komentarza wystarczająco przekonuje, że pracę Davide Mussone można uznać za dobrą i polecić nie tylko kanonistom, ale również tym, którzy interesują się zagadnieniami Eucharystii w ogóle.

ks. Henryk Stawniak SDB

Giorgio Bonaccorso, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, ss. 400.

W znanej watykańskiej serii wydawniczej, *Monumenta Studia Instrumenta Liturgica*, pod nr 13, ukazała się książka benedyktyna, o. prof. Giorgio Bonaccorso, dyrektora Instytutu Liturgiczno-Pastoralnego w Padwie, pt. *Ryt i inny (Ten, tamci). Liturgia jako czas,*

*język i czynności (liturgiczne)*. W wyrażeniu „inny” trzeba tu odczytać dwie strony dialogujące ze sobą w liturgii, Chrystusa i celebrujący lud. Potwierdza to prof. Manlio Sodi, który wraz ze zmarłym w ubiegłym roku prof. A. M. Triaccą, był kuratorem książki. Przedstawiając ją czytelnikom, stwierdził, że pozycja ta ukazuje charakterystyczny, posoborowy dialog między Bogiem i swoim ludem, w myśl treści dwóch art. *Sacrosanctum concilium* (33 i 34). W nich m.in. czytamy: „W liturgii bowiem Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą [...]. Znaki widzialne, których używa święta liturgia dla oznaczenia niewidzialnych spraw Bożych, zostały wybrane przez Chrystusa lub przez Kościół [...]. Dlatego [...] gdy Kościół modli się, śpiewa lub działa, wiara uczestników wzrasta, a dusze wznoszą się ku Bogu, aby Mu oddać duchowy hołd i otrzymać obfitszą łaskę”.

Autor ujmuje materiał swojej książki w trzech częściach, podzielonych na 19 rozdziałów, które są szeroką panoramą Jego naukowych poszukiwań. Ukazywały się już częściowo w różnych czasopismach naukowych, a zwłaszcza w „Rivista Liturgica”. Część I G. Bonaccorso poświęca liturgii jako czasowi zbawienia. Najogólniej mówiąc, Autorowi chodzi o uchwycenie w przestrzeni boskiej i ludzkiej niepowtarzalnego dialogu, jaki zachodzi w celebracji liturgicznej. W tym celu w rozdziale I, najpierw podaje się podstawy do refleksji nt. świętości i rytu, uwzględniając przede wszystkim Ruch Liturgiczny i takich znaczących liturgistów jak O. Casel czy R. Guardini. Następnie, w rozdziale II, przechodzi do studium doświadczenia czasu i kultu. Zauważa m.in., że liturgia daje możliwość celebracji w czasie misterium zbawienia, a jednocześnie pozwala, ciągle na nowo „otwierać się” na transcendentnego Boga i zapatrzzonego w przeszłość człowieka. Rozdział III Autor poświęca refleksji nad świętem i rytym, a w kolejnym rozdziale zatrzymuje myśl czytelnika przy Ojcu i liturgii, która jest nieustanną drogą do Niego w różnych wymiarach czasu i przestrzeni. Ostatni rozdział części I o. Bonaccorso zatytułował: *Świątynia jako metafora wspólnoty celebrującej w czasie*. Interesujący jest tu przede wszystkim problem relacji między świątynią a czasem oraz działania w czasie Kościoła jako wspólnoty, a także wskazania przestrzenne dla kościoła jako budowli.

Drugą część książki o. G. Bonaccorso zatytułował: *Liturgia jako złożoność języków, by wyrazić wiarę*. Skupia On uwagę czytelnika na czynnościach rytualnych, w których krzyżują się różne języki do wyrażenia w konkretnym czasie i miejscu, niewidzialnej rzeczywistości. Po rozdziale I, części II, a szóstym w kolejności, można powiedzieć w pewnym sensie fenomenologicznym, Autor przechodzi najpierw do skonfrontowania liturgii z językiem słownym, wypowiedzianym czy zapisanym, a także nie mniej bogatym, językiem gestów, symboli i znaków (rozd. VII). Dopiero wtedy (w rozdz. VIII), poddaje studium na podstawie gestów kultu, przymierze między Bogiem i człowiekiem, wyrażane zarówno w sposób słowny, jak i symboliczny. Podobnie jak przy sprawowaniu sakramentów świętych, staranny akcent kładzie Autor na to, by „celebrować i czuć”, jak Kościół (rozd. IX) oraz tak kontemplować słowo w liturgicznej ciszy, by niejako włączać się w życie Syna Bożego, a przez Niego w życie Ojca (rozd. X). Wśród trzech kolejnych rozdziałów warto zwrócić szczególną uwagę na rozdz. XII, poświęcony tekstom i czynnościom liturgicznym. Chodzi tu o cały kulturowy kontekst tłumaczonych tekstów liturgicznych, ich przekaz i komunikację, o dobrze rozumianą inkulturację, z której wynikają określone konsekwencje dla liturgii.

Godna uwagi jest również trzecia część książki. Profesor Bonaccorso zatytułował ją: *Liturgia jako symboliczna czynność tajemnicy*. Otwiera ją rozdz. XIV, poświęcony rytowi jako czynności symbolicznej. Najpierw Autor podaje tu charakterystyki różnych czynności symbolicznych, a następnie przechodzi do wielorakich programów rytualnych tych



czynności. Nie bez znaczenia, w kolejnym rozdziale ukazuje On liturgię między „porządkiem” rytualnym i „nieporządkiem” symbolicznym. Jest zdania, że czasem trzeba nawet trochę nieporządku, aby doświadczyć, czym jest porządek, by nauczyć się prawdziwej nadziei, by otworzyć się na działanie Boże. Wydaje mi się, że wśród pozostałych rozdziałów na szczególną uwagę zasługują jeszcze dwa. Rozdział XVII i XVIII. Pierwszy z nich ukazuje liturgię i jej charakter inicjacyjny w stosunku do człowieka. Autor bada najpierw sam fenomen inicjacji ludzkiej w ogólności, a także inicjacje jako fenomen religijny, wraz z elementami rytów inicjacyjnych i całym dynamizmem, gdzie protagonistą celebracji jest cała Trójca Święta. Rozdział XVIII jest jakby kontynuacją treści rozdziału poprzedniego. Celebracja Eucharystii jest przecież koroną wtajemniczenia chrześcijańskiego. Celebrując Eucharystię, wspólnota wierzących najbardziej doświadcza Boga, dotyka Daru Bożego i uczestniczy w „świętowaniu”, wyśpiewując Bogu hymn uwielbienia.

Książka prof. Giorgio Bonaccorso jest przebogata, naukową i przystępnie ukazaną mozaiką tematów z zakresu teologii liturgii. Zasługuje więc na uwagę wielu ludzi, nie tylko liturgistów. Mam na myśli tych wszystkich, którzy z posoborowym wejrzeniem, pragną doświadczyć głębi odnowionego rytu i języka liturgicznego w celebracjach liturgicznych. Dzięki temu łatwiej będą mogli dotknąć niewidzialnych, Boskich rzeczywistości. Wprawdzie część tego materiału była już publikowana wcześniej, Autorowi udało się jednak przedstawić zwłaszcza „klasyczne” tematy teologii liturgii w nowym świetle, typowym dla współczesnych studiów i dzisiejszej kultury. Niektóre tematy można by pominąć. Nie wiemy jednak, kto w rzeczywistości będzie korzystał z tego materiału.

Zachęcam naukowców i duszpasterzy, by zechcieli sięgnąć do treści tej pozycji i dzięki niej ubogacić celebracje liturgiczne Kościoła. Postuluję też przetłumaczenie książki o. G. Bonaccorso i dla pożytku wszystkich, opublikowanie jej w całości.

ks. Adam Durak SDB

Innocenzo III, *Il sacrosanto mistero dell'altare. (De sacro Altaris Mystero)*, Stanislao Fioramonti (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, ss. 431.

Papież Innocenty III bez wątpienia należy do największych papieży Średniowiecza. Wybrany na następcę św. Piotra 8 stycznia 1198, rządzi Kościołem ponad 18 lat. Jego pontyfikat charakteryzują w życiu Kościoła znaczące wydarzenia, z Soborem Laterańskim IV włącznie (1215 r.). Jako że był papieżem szeroko patrzącym, energicznym w działaniu, sprawiedliwym i politycznie rozważnym doczekał się już od współcześnie żyjących określenia: *stupor e lux mundi!*

Innocenty III, wcześniej kard. Lotario, ukończył studia teologiczne i prawo w Paryżu i Bolonii. Jako młody kardynał stał się ekspertem do spraw Kurii Rzymskiej, a przez osiem lat w sposób szczególny zajął się opracowywaniem mniej czy bardziej obszernych traktatów teologicznych. Wśród licznych dzieł, powstało również *De sacro Altaris Mystero*, które wraz z innymi pismami Papieża, znajduje się w 217 tomie *Patrologia Latina* Migne'a. Ostatnio, dzieło to ukazało się w osobnej, łacińsko-włoskiej pozycji książkowej. Widać więc, jak szczególne zainteresowanie się młodego Lotario Eucharystią, rozwinęło się w latach jego pontyfikatu i zaowocowało podkreśleniem poprawnej wizji Eucharystii

celebrowanej w Kościele oraz ukazało wielką troskę Kościoła o formację liturgiczną wiernych w celu zrozumienia poszczególnych „części” celebracji eucharystycznej. Omawiana książka jest wymownym tego przykładem.

Stanislaw Fioramonti, który zajął się przygotowaniem tekstów Papieża do druku, przedstawia czytelnikowi sześć ksiąg Innocentego III, Biskupa Rzymu, o posłudze ewangelicznej prawa i o sakramencie Eucharystii. Są one, najogólniej mówiąc, komentarzem do ceremonii i rozwijającej się liturgii tzw. mszy papieskiej. Tak szczegółowo opracowane zagadnienia nie sposób w recenzji omawiać, chociaż jest to materiał bardzo interesujący i nie tylko dla naukowców pouczający. Zaznacza to wyraźnie dr S. Fioramonti we *Wprowadzeniu* do książki, ukazując tam cały rozwój dzieła teologiczno-eucharystycznego Innocentego III, na tle epok kulturowych, od II do XIII w.

Sięgając do omawianego dzieła, czytelnik może przede wszystkim zbliżyć się do *Ordo Missae*, jakie istniało na początku XIII wieku. Przechodząc do poszczególnych Ksiąg, zwracać należy uwagę na nadane im przez S. Fioramontiego tytuły. Ukierunkowują one czytelnika na treści, z jakimi spotyka się w każdej Księdze. Tak więc Księga pierwsza (*Libro Primo*), przybliży studiującym książkę, problematykę związaną ze wszystkimi „szczeblami” posługujących w liturgii Kościoła, począwszy od kleryków, przez kantorów, akolitów, subdiakonów, diakonów, kapłanów, biskupów, a kończąc na papieżu. Rozróżnia się tu szczegółowo „stopnie” władzy, przynależność odpowiednich szat liturgicznych, według dnia i przewidzianych kolorów oraz tłumaczy ich znaczenie w liturgii. Księga druga, opisuje w szczegółach celebrację Liturgii słowa oraz liturgię składania darów aż do prefacji włącznie. Odkrywa się tu wiele szczegółów liturgii, które w obecnym *Ordo Missae* zostały pominięte. Księga trzecia poświęcona jest komentarzowi pierwszej części Kanonu rzymskiego. Księga czwarta omawia i tłumaczy słowa konsekracji eucharystycznej. Nie trudno domyślić się, że Księga piąta jest komentarzem do drugiej części Kanonu rzymskiego. Jest ona także komentarzem do modlitwy *Ojcze nasz*, po której następowało zamierzone milczenie (liturgiczna cisza). W ostatniej, Księdze szóstej, znajdujemy komentarz Innocentego III do rytów Komunii i Rozesłania.

Przedstawione tu dzieło papieża Innocentego III, *De sacro Altaris Misterio* nie sposób oceniać jak każdą inną książkę teologiczną. Niewątpliwie mamy do czynienia z ogromnie cennym materiałem teologiczno-liturgicznym Średniowiecza, poświęconym celebracji Eucharystii. Jest to doskonale źródło wiedzy dla liturgistów, dogmatyków i innych, szukających uzasadnienia rozwoju liturgii w tamtych czasach. Dlatego naprawdę warto się tym dziełem zainteresować. Komentarze Innocentego III są też bez wątpienia twórczym wkładem w poznanie i komentowanie również obrzędów nam współczesnych.

Tekst łacińsko-włoski pozwala łatwo porównać poprawność treści i zachęca mniej odważnych do sięgania w badaniach do tekstów oryginalnych.

Na koniec pozwolę sobie na osobiste zdanie. Przez kilka lat wykładałem w UKSW *historię liturgii w epokach kulturowych*. Nigdy dotąd jednak, nie doznałem w tekstach Innocentego III tak szczególnej liturgiczno-duchowej głębi. Wydaje się, że większa znajomość dzieł teologicznych tego Papieża, pozwoliłaby widzieć w Nim mniej zaangażowanego polityka czy teokratę, a bardziej duchowego sternika Kościoła.

ks. Adam Durak SDB

Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich, Konferencja Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych, *Idziemy naprzód z nadzieją. Życie konsekrowane w Polsce na początku nowego tysiąclecia*, Wydawnictwo Zmartwychwstańców „Alleluja”, Kraków 2003, ss. 108.

Wiosną 2003 r. do rąk czytelników trafił oczekiwany od kilku lat dokument Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych zatytułowany *Idziemy naprzód z nadzieją. Życie konsekrowane w Polsce na początku nowego tysiąclecia*. Publikacji tekstu podjęło się krakowskie Wydawnictwo Zmartwychwstańców „Alleluja”, które dzięki cennym inicjatywom wydawniczym ostatnich lat, oscylującym wokół problematyki życia konsekrowanego, zdobyło sobie wielu wiernych odbiorców. Opracowania i redakcji tekstu dokonał ks. Kazimierz Wójtowicz, dyrektor Wydawnictwa i redaktor naczelny czasopisma „Via consecrata”.

Dokument składa się z trzech zasadniczych części, poprzedzonych wstępem i zwięzłym zakończeniem. Z lektury krótkiego i przejrzystego wstępu czytelnik dowiaduje się, jaka była geneza powstania tekstu (inicjatywa Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Konferencji Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych z 1998 r.) i jaki jest jego cel (przybliżenie masowemu odbiorcy, czym w swej istocie jest życie konsekrowane). Część pierwsza, która jest próbą zdefiniowania życia konsekrowanego, koncentruje się wokół trzech zagadnień: tajemnicy życia konsekrowanego (powołanie, konsekracja, charyzmat), życia wspólnego i posłannictwa. Druga część, poświęcona historii życia konsekrowanego w Polsce, ukazuje najważniejsze okresy jego rozwoju: średniowiecze, czasy nowożytne, lata niewoli narodowej, okres II Rzeczypospolitej, PRL-u i czasy najnowsze. Część trzecia kreśli priorytetowe zadania stojące przed osobami konsekrowanymi w najbliższej przyszłości: troska o życie duchowe, świadectwo życia braterskiego, duszpasterstwo powołaniowe, formacja ciągła konsekrowanych, gotowość dawania siebie drugiemu człowiekowi (miłosierdzie), duszpasterstwo parafialne, posługa w sanktuariach, misje ludowe i *ad gentes*, współpraca ze świeckimi, zaangażowanie na polu edukacji, mediów, w służbę życia oraz odważne podejmowanie dialogu ze współczesną kulturą. Zakończenie dokumentu skupia się na syntetycznym podsumowaniu jego treści i zwięzłone jest apelem do osób konsekrowanych o wierność, entuzjazm i odwagę w pełnieniu powierzonej im misji. Ubogacenie dokumentu stanowią tabele statystyczne, umieszczone w apendyksie, w których czytelnik znajdzie szereg informacji na temat męskich (tabela pierwsza) i żeńskich (tabela druga) instytutów zakonnych.

Pomimo tego, że dokument *Idziemy naprzód z nadzieją* niesie z sobą znaczny ładunek teologii życia konsekrowanego – między innymi odwołuje się do poważnych źródeł: dokumenty *Vaticanum II*, adhortacja *Vita consecrata*, list apostolski Jana Pawła II *Nuovo millennio inneunte* – oraz prezentuje syntetyczny szkic historii życia konsekrowanego w Polsce, to nie powinien być on traktowany jako wyczerpujący i jedyny wykład z tego zakresu. Wiele zagadnień zostało przecież potraktowanych szczegółowo i w sposób systematyczny w publikacjach na temat życia konsekrowanego, które po 1989 r. na stałe pojawiły się na polskim rynku wydawniczym. Wśród nich warto wspomnieć takie inicjatywy wydawnicze, jak choćby karmelikańska seria *Formacja zakonna* (siedem tomów w latach 1995–2002), drugie już wydanie dokumentów Kościoła na temat życia konsekrowanego (*Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła*, red. Ks. B. Hylla, Wyd. Alleluja, 1998 i 2003) podręcznik *Dar życia konsekrowanego. Hasłowy zarys teologii* wydany w 2001 r. staraniem Komisji Episkopatu Polski ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i

Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, różnorodne publikacje autorów rodzimych i tłumaczenia wydawnictw zagranicznych, wydawnictwa ukazujące historię poszczególnych instytutów, oraz bogata propozycja czasopism poświęconych życiu konsekrowanemu (np. „Karmel”, „Via Consecrata”, „Życie konsekrowane”). Niemniej właśnie w tym kontekście dokument wypromowany przez Konferencję Przełożonych Wyższych, zajmuje szczególne miejsce. Jego oryginalność polega na tym, że jest on oficjalnym, urzędowym głosem kompetentnego gremium w dyskusji nad życiem konsekrowanym zapoczątkowanej przez Jana Pawła II w *Vita consecrata*, nr 13. Znacząca w tym względzie jest zwłaszcza trzecia część dokumentu, która wskazując na priorytetowe zadania stojące przed osobami konsekrowanymi w Polsce, spieszy z odpowiedzią na wezwanie tego samego papieża, który w *Nuovo millennio inneunte*, nr 31 zachęca Kościół do wypracowania programu duszpasterskiego adekwatnego do potrzeb Trzeciego Tysiąclecia.

Chociaż dokument adresowany jest do odbiorcy masowego, to w pierwszym rzędzie stanowi ważne wydarzenie w życiu instytutów życia konsekrowanego w Polsce. Po okresie PRL-u, powracając do pracy zgodnej z duchem własnego charyzmatu, z wielkim zapałem i zaangażowaniem podjęły one wysiłek otwarcia nowych szkół, uczelni, szpitali, hospicjów, domów dziecka, rozgłośni radiowych i telewizyjnych, drukarni i księgarni. Wydawało się, że tak rozbudzony entuzjazm wystarczy na długo i wraz z nowymi dziełami pozwoli konsekrowanym sprostać oczekiwaniom Kościoła i świata. Z upływem czasu zaczęli oni jednak coraz bardziej przekonywać się, że skuteczność apostolska ich działań tylko w części zależy od ilości i wielkości dzieł. Trudno podawać w wątpliwość fakt, że dzięki ich zaangażowaniu dzieci i młodzież chodzą do dobrych szkół, chorzy mają opiekę osób gotowych do poświęceń i nie muszą umierać w opuszczeniu i samotności. Niepokoi natomiast brak świadomości tych samych odbiorców osób konsekrowanych, co do najgłębszych motywacji, z jakich podejmują one swoje posłannictwo. Niestety dla wielu zakonnik nauczający w szkole pozostaje jedynie oddanym nauczycielem, zakonnica w szpitalu jest tylko dobrą pielęgniarką, a brat zakonny w hospicjum okazuje się wyłącznie poświęconym wolontariuszem. Tymczasem konsekrowanym chodzi o to, aby ich obecność była dla ludzi okazją do spotkania z Bogiem, do postawienia sobie pytania o sens życia, do rachunku sumienia z wierności wyznawanym wartościom. Dokument *Idziemy naprzód z nadzieją* zdaje się wychodzić naprzeciw tym właśnie oczekiwaniom osób konsekrowanych. Bardzo wyraźnie – począwszy od słowa wstępnego arcybiskupa Józefa Kowalczyka, a na zakończeniu skończywszy – z dokumentu wybrzmiewa prawda o tym, że pierwszym zadaniem osób konsekrowanych jest nie tyle „działać apostolsko”, ile „być” znakiem Chrystusa (por. Jan Paweł II, *Redemptoris donum*).

*Idziemy naprzód z nadzieją* jest tekstem ze wszech miar pomocnym w prowadzeniu rzetelnej refleksji nad tożsamością życia konsekrowanego i stylem posłannictwa pełnionego przez osoby konsekrowane. Zadania tego powinni podjąć się nie tylko konsekrowani, ale także biskupi, kapłani i osoby świeckie, choćby z tego względu, że epoka PRL-u pozostawiła spore spustoszenie – także w tym, co odnosi się do życia konsekrowanego – nie tylko w zakonnikach, ale w świadomości zdecydowanej większości wierzących Polaków. Kiedy Kościół w okresie *Vaticanium II* podejmował ważne zagadnienia dotyczące miejsca i roli życia konsekrowanego i potrzeby jego przystosowanej odnowy, zakonnicy polscy pozostawali w izolacji. Do Polski z trudem docierały publikacje książkowe i czasopisma będące owocem odnowionej refleksji nad życiem konsekrowanym. Bardzo ograniczone były kontakty polskich prowincji zakonnych z ich zarządami generalnymi poza granicami ojczyzny. Wyobcowaniu zakonników sprzyjało także pozbawienie ich przez władze komunistyczne typowych dla nich dzieł i – będące tego konsekwencją – skoncen-

trowanie się na pracy apostołskiej w duszpasterstwie parafialnym, właściwej kapłanom diecezjalnym. W rezultacie nie tylko osoby konsekrowane napotykały na trudności w określeniu swej własnej tożsamości i właściwych dla niej zadań, ale często – nie wspominając o świeckich – biskupi i kapłani nie do końca zdawali sobie sprawę z miejsca osób konsekrowanych w Kościele. Dobrze że coraz częściej mamy tego świadomość. Czego wyrazem jest choćby fakt, że w *Ratio pro Polonia* z 2000 r. znalazła się propozycja podjęcia wykładów fakultatywnych z zakresu teologii życia konsekrowanego w seminariach duchownych. Dokument *Idziemy naprzód z nadzieją* stanowić może cenny materiał dla wykładowców i ich słuchaczy także w seminariach diecezjalnych.

Tekst zaproponowany przez Konferencję Wyższych Przełożonych nie ustrzegł się pewnych niedociągnięć, które jednak nie przekreślają intencji przyświecających jego powstawaniu. W pewnym stopniu można je usprawiedliwić, odwołując się do racji przedstawionych we wstępie dokumentu: trudności w znalezieniu punktu odniesienia tak szeroko zakrojonej refleksji i braku realnych możliwości podjęcia pracy nad dokumentem przez gremia tak liczne i złożone jak Konferencje Przełożonych Wyższych. Zważywszy jednak na rangę dokumentu, jaką nadano propozycji tekstu, warto chyba było jednak poświęcić jej więcej krytycznej uwagi, a redaktorowi – który podjął się trudnego i pionierskiego dzieła – stworzyć możliwość dalszej pracy nad jego udoskonaleniem.

Wydaje się, że zwłaszcza pierwsza część dokumentu – szczególnie rozdział *Tajemnica życia konsekrowanego* – mogłaby być zredagowana w sposób bardziej przejrzysty i spójny, wychodząc choćby od struktury Kościoła, umieszczając w niej życie konsekrowane i omawiając jego zasadnicze elementy. Innym rozwiązaniem mogłoby być osadzenie rozważań o tajemnicy życia konsekrowanego w kontekście konsekracji zakonnej. Jakby nie było, obecna struktura tekstu sprawia na czytelniku wrażenie, że ma co prawda do czynienia z ważkimi zagadnieniami, jednak niespójnymi między sobą.

Pewne obawy budzi także nierównomierne we wszystkich częściach dokumentu odwoływanie się do źródeł i opracowań. O ile w pierwszej jego części odwołania takie są częste, o tyle w pozostałych dwóch – historycznej i wskazujące aktualne priorytety – prawie ich nie ma. Ilość zaprezentowanych tutaj informacji wprost domaga się oddania sprawiedliwości autorom opracowań z zakresu historii życia konsekrowanego. Natomiast doniosłość wyzwań, którym pragną sprostać konsekrowani w Polsce, z pewnością nabralaby jaśniejszego wyrazu, gdyby znalazła swe oparcie wprost w aktualnych wskazaniach Kościoła.

Uporządkowania i ujednolicenia domagają się przypisy zastosowane w dokumencie. W tekście znajdujemy najprzeróżniejsze formy cytowania źródeł i opracowań: w jednym miejscu znajdujemy tytuł dokumentu po polsku i po łacinie (s. 11, przypis [odtąd: p.] 3), w innym tylko po łacinie (s. 16, p. 2); najczęściej brak wskazania autora dokumentu (pomijając dokumenty soborowe i znane wszystkim dokumenty Jana Pawła II, w wypadku innych warto przywołać np. właściwego papieża lub odpowiednią kongregację, np. przy okazji dokumentów: *Evangelica testificatio* s. 21, p. 15, *Mutue relationes*, s. 25, p. 27 i *Życie braterskie we wspólnocie* s. 29, p. 16). W przypisach pojawiają się skróty lub skrócone formy tytułów dokumentów, których nikt nigdzie nie wyjaśnia np. kan. i par. (s. 20, p. 13). Znaleźć też można skrót wprowadzony na 16 s., którego próżno szukać w dalszej części dokumentu. Z drugiej strony redaktor tekstu nie dowołuje się do powszechnie używanych łacińskich lub polskich skrótów tytułów dokumentów soborowych. Pewną dowolność zaobserwować można w cytowaniu *Kodeksu Prawa Kanonicznego* np. kan. 573, par 1 (s. 20, p. 13) i na kolejnej – 21 stronie – *KPK* 663, par. 4 (p. 17). Choćby zasadniczo przypisy umieszczone są u dołu strony, to czasem z niewiadomych powodów odwo-

łanie do źródeł pojawia się w tekście (np. s. 10). Prawdopodobnie spis skrótów i choćby skrócona bibliografia źródeł i opracowań, do których odwołują się autorzy dokumentu, pozwoliłyby uniknąć niepotrzebnego zamieszania w przypisach.

Warto – przy okazji kolejnej edycji dokumentu – dopracować nieco jego język, rezygnując z niektórych wyrażen włącz kolokwialnych, które być może niezłe brzmią podczas głoszenia konferencji, ale zdecydowanie drażnią w trakcie lektury oficjalnego dokumentu. Aby nie być gołosłownym, przytoczę kilka z nich: „W Polsce stan dziewic występuje dziś w postaci śladowej” (s. 19); „Zresztą każda wspólnota zakonna ciągnęła za sobą [...] ‘ogon’ świeckich uczestniczących w jej duchowości i misji” (s. 29); „Wezwanie do życia konsekrowanego skierowane jest nie tylko pod osobisty adres powołanego, ale równocześnie – niejako jego duplikat – idzie pod adres konkretnej wspólnoty” (s. 29); „Kościół niejako doceniając troskę o ‘dialogowość’ życia braterskiego, zaprosił nas do szczególnego dialogu ekumenicznego” (s. 37); „Ukazując (w I części) specyfikę życia konsekrowanego dziś, ‘roztrząsaliśmy’ jego tajemnicę” (s. 91).

Cenne informacje zawarte w tabelach umieszczonych w apendyksie należy bez wątpienia uzupełnić pełną oficjalną nazwą każdego z instytutów. Być może, ze względu na brak miejsca, można by zrezygnować z rubryki „hasło”, w której redaktor umieścił motto lub zawołania każdego z instytutów.

Pomimo uwag, które rodzą się podczas lektury tekstu, dokument *Idziemy naprzód z nadzieją. Życie konsekrowane w Polsce na początku nowego tysiąclecia*, pozostaje w Kościele polskim ważnym głosem na temat życia konsekrowanego. Jego pomysłodawcom i redaktorowi należą się wyrazy uznania i wdzięczności za podjętą inicjatywę i trud niełatwej pionierskiej pracy.

ks. Marek T. Chmielewski SDB

J. Robert Adams, *Prospects for Immortality. A Sensible Search for Life after Death*, Baywood Publishing Company, Amityville 2003, ss. 170.

Książka Roberta Adamsa pt. *Prospects for Immortality* podejmuje zagadnienie życia po śmierci. Podczas gdy większość naukowych publikacji na ten temat wyraża sceptycyzm w tym względzie, twierdząc, iż nie ma racjonalnych argumentów na potwierdzenie takiego stanowiska, Adams jest odmiennego zdania. Autor jest emerytowanym lekarzem i uczonym, który przez wiele lat prowadził doświadczenia w Department of Gerontology w Baltimore. Z racji prowadzonych badań nad starzeniem się organizmów, śmierć i to, co po niej następuje leży w kręgu jego zainteresowań, nie tylko jako człowieka, ale także jako uczonego. Obecna książka jest kontynuacją jego refleksji nad tym zagadnieniem. Wcześniejsze wyniki swych badań przedstawił w wydanej w 1997 r. książce *Surviving Death: Eternal Consciousness and the Self-Perpetuating Universe*. Zainteresowania Autora nie obejmują jedynie zagadnienia śmierci, w 2003 r. Academic Press wydało jego książkę zatytułowaną *Sobolev Spaces*.

Książka *Prospects for Immortality* składa się z dziesięciu rozdziałów: 1) *Z perspektywy lotu ptaka*, 2) *Osobowe życie po śmierci*, 3) *Spotkanie ze śmiercią*, 4) *Odwlekanie śmierci*, 5) *Eliminacja śmierci*, 6) *Co, gdzie, dlaczego?*, 7) *Jak przyszedłem na świat? Kim jestem?*, 8) *Gdzie jestem? Czym jest to, co nazywamy światem?*, 9) *Dlaczego nikt nie pytał mnie o zdanie? Gdzie jest ten, który o tym decydował?*, 10) *Pogawędka z Kierkegaardem*.

Ponadto Autor dołącza wykaz dodatkowej bibliografii poszerzającej tematykę podjętą w książce, 6 dodatków prezentujących zagadnienia szczegółowe oraz indeks osób i rzeczy.

W rozdziale pierwszym *Z perspektywy lotu ptaka (A Bird's-eye View)* Autor wprowadza w treść książki oraz przedstawia jej cel. Chce pomóc czytelnikowi w oswojeniu się ze śmiercią poprzez analizę śmierci i jej konsekwencji. Przedstawia również perspektywy losu człowieka po śmierci, wskazując, że egzystencja człowieka nie musi się kończyć wraz ze śmiercią ciała.

W rozdziale drugim *Osobowe życie po śmierci (Personal Survival after Death)* Adams prezentuje swój stosunek do śmierci. Jest przekonany, że śmierć nie kończy ludzkiej egzystencji. Wierzy, że pomimo śmierci ciała, istnieje możliwość przetrwania świadomości i pamięci osoby. Rozdział ten wprowadza kluczową dla całej książki „hipotezę ocalonej świadomości” (*The Saved Consciousness Hypothesis*).

Rozdział trzeci *Spotkanie ze śmiercią (Meet the Grim Reaper)* traktuje o zjawisku śmierci. Autor ukazuje, jak śmierć pozbawia człowieka życia i jak mu je zwraca. Przedstawia takie zagadnienia, jak śmierć czasowa, czas śmierci, transplantacja organów, lęk przed śmiercią oraz odkładanie śmierci poprzez hibernację.

W rozdziale czwartym *Odwlekanie śmierci (Postponing Death)* Adams stawia pytania i dzieli się z czytelnikiem swoimi odpowiedziami. Czy śmierć może być trzymana na dystans? – Tak. Jak długo? – w nieskończoność. Jak to możliwe? – można to osiągnąć przez zatrzymanie procesu starzenia się komórek, zamrażanie, operacje na genach, a nawet podróże w przestrzeni kosmicznej.

Rozdział piąty *Eliminacja śmierci (The Elimination of Death)* przedstawia możliwości uniknięcia śmierci w świetle osiągnięć współczesnej fizyki i neurologii. W swych analizach Autor powołuje się na odkrycia wybitnych uczonych z tych dziedzin.

Rozdział szósty *Co, gdzie, dlaczego? (What, Where, Why?)* to przedstawienie pytań postawionych przez Kierkegaarda w odniesieniu do ludzkiej egzystencji: Gdzie jestem? Kim jestem? Jak się tu znalazłem? Czym jest świat? Jak to się stało, że przyszedłem na świat? Dlaczego nie pytano mnie o zdanie? Gdzie jest ten, kto o tym decydował? Pytania te, stanowią tytuły trzech kolejnych rozdziałów książki.

Rozdział siódmy *Jak przyszedłem na świat? Kim jestem? (How Did I Come into the World? Who Am I?)* jest próbą odpowiedzi na pytania Kierkegaarda, opierając się na analizie źródeł życia na ziemi, szczególnie uwzględniając badania nad rolą DNA w procesie życia. W rozdziale tym Autor wzajemnie przeciwstawia „co” ciała i „kto” świadomości.

Rozdział ósmy *Gdzie jestem? Czym jest to, co nazywamy światem? (Where Am I? What is This Thing Called the World?)* analizuje pytania Kierkegaarda o naturę świata. Autor prezentuje zarys najnowszych hipotez na temat wielkiego wybuchu, gwiazd, czerwonych olbrzymów, białych karłów, gwiazd neutronowych i czarnych dziur.

Rozdział dziewiąty *Dlaczego nikt nie pytał mnie o zdanie? Gdzie jest ten, kto o tym decydował? (Why Was I Not Consulted? Where is the Manager?)* dotyczy Boga i Jego ponadnaturalnej władzy nad życiem. W pytaniach Kierkegaarda Autor dostrzega pytanie o Boga. W rozdziale tym Adams wskazuje jak poszczególne religie różnią się w kwestii wiary w Boga i życia po śmierci. Porównuje odpowiedzi religii z tym, co proponuje jego „hipoteza ocalonej świadomości”. Prezentuje poglądy takich religii, jak judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm i islam. W sposób szczególnie akcentuje poglądy tych religii na zagadnienie reinkarnacji, duszy, życia po śmierci, ewentualnej nagrody lub kary, możliwość przetrwania jaźni, a także samo pojęcie Boga.

Rozdział dziesiąty *Pogawędka z Kierkegaardem (A Chat with Kierkegaard)* przedstawia wymaginowane spotkanie Autora z Kierkegaardem, w którym Adams odpowiada na jego wątpliwości związane z „hipotezą ocalonej świadomości”.

Zwykle z zagadnieniem życia wiecznego łączy się pojęcie duszy. Adams odchodzi jednak od tego terminu, pozostawiając badania nad duszą filozofom i teologom. Przedmiotem jego zainteresowań jest pamięć i świadomość, w których ocaleniu upatruje szansę na kontynuację życia.

Autor wielokrotnie podkreśla, że „hipoteza ocalonej świadomości” jest jedynie spekulacją (*guesswork*). Jakkolwiek jest to spekulacja oparta na solidnych przesłankach merytorycznych. Nie ukrywa, iż sam jest przekonany i ma nadzieję na życie po śmierci ciała. Książka ta jest próbą spojrzenia na to zagadnienie z perspektywy praw przyrody odkrytych przez współczesną naukę. Adams chce w ten sposób dostarczyć naukowych argumentów świadczących o możliwości życia po śmierci i wesprzeć swą hipotezę argumenty religijne.

„Hipoteza ocalonej świadomości” przyjmuje trzy podstawowe założenia: 1) istnieje teoretyczna możliwość zabezpieczenia i przeniesienia pamięci i świadomości z mózgu w jakieś miejsce od niego niezależne; 2) miejsce to znajduje się w przestrzeni subatomowej; 3) zawartość pamięci i strumień świadomości są automatycznie zapisywane, począwszy od dnia narodzin aż do momentu śmierci oraz mogą być uaktywnione i odtworzone po śmierci (s. 22).

Jaźń – według Adamsa – jest w sposób nierozzerwalny połączona z pamięcią i świadomością. Jest trwającym bytem zbudowanym ze zdarzeń, których doświadczamy w każdym momencie życia. Pamięć – w jego opinii – jest to system złożony z miliardów komórek i bilionów połączeń obecnych w mózgu. Synapsy zapewniają możliwość przeskoków impulsów nerwowych między komórkami w pewien uporządkowany sposób. Ta sieć nerwów i ich połączeń jest tym, co przechowuje informacje, a co określa się jako pamięć. Dana informacja jest zapamiętana wówczas, gdy te same synapsy połączą się w takiej samej konstelacji, jak dokonało się to przy zaistnieniu danego wydarzenia. Pamięć ma więc charakter fizyczny (sieć komórek nerwowych). Adams twierdzi, że jeśli pamięć ma charakter fizyczny, istnieje teoretyczna możliwość przekazania układu połączeń komórek nerwowych (nie zaś samych komórek) z mózgu na zewnątrz. I chociaż nigdy tego nie dokonano, to jest to teoretycznie możliwe. Stanowi to główne założenie jego hipotezy, ponieważ dzięki temu pamięć może być przeniesiona i przechowywana w miejscu niezależnym od mózgu. Jest to podstawowy krok w kierunku nieśmiertelności pamięci i świadomości. Jeśli mózg nie jest niezbędny, by podtrzymać pamięć i świadomość, wówczas pamięć i świadomość nie muszą umrzeć wraz z mózgiem. Na pozór wydaje się to niedorzeczne. Przekazanie takich informacji z mózgu na zewnątrz jest jednak analogiczne do transferu informacji, który jest dziś czymś zupełnie normalnym. Przykładem takiego zjawiska jest chociażby nagrywanie programu telewizyjnego czy muzyki. Możliwe jest następnie odtworzenie nagrania zarówno bezpośrednio po tej czynności, jak i znacznie później i w zupełnie innym miejscu. Podobnie możemy sobie wyobrazić „przegranie” stanu pamięci. Dziś wydaje się to niewykonalne ale w przyszłości... Adams jest przekonany, że taki transfer otwiera drogę do nieśmiertelności.

Kwestia świadomości jest znacznie bardziej skomplikowana. Inaczej niż zwrócona ku przeszłości statyczna pamięć, świadomość jest procesem dynamicznym. Jest elektryczną aktywnością w mózgu, która wydobywa informacje z pamięci. Ponadto świadomość czerpie informacje ze zmysłów. Adams utożsamiał świadomość z wartościami impulsów elektrycznych fal mózgowych – „wierzę, że świadomość, podobnie jak życie po



śmierci, ma charakter impulsów elektrycznych. Świadomość jest elektrycznością” (s. 62). Autor założył więc, że podobnie jak pamięć, świadomość również może być zapisana, a następnie odtworzona bez udziału samego mózgu. Istnieje więc teoretyczna możliwość trwania świadomości pomimo rozkładu mózgu.

Pojawia się jednak pytanie o miejsce i czas transferu pamięci i świadomości. Adams sugeruje, że miejscem, gdzie znajdują się przetransferowane informacje, jest subatomowa struktura materii. Powołując się na Freemana Dysona, stwierdza, że przestrzeń kwantowa ma w tym względzie nieograniczone możliwości. Zapisane informacje mogą być przechowywane w nas, wokół nas i poza nami w odległych gwiazdach. W trakcie życia mózg pokonuje bowiem miliardy kilometrów, poruszając się w przestrzeni kosmicznej wraz z ziemią, układem słonecznym i galaktyką. Pracujący mózg pozostawia „śląd” świadomości w przestrzeni subatomowej (s. 65). Mówiąc natomiast o czasie „nagrywania”, Autor stwierdza, że proces ten przebiega automatycznie i nieustannie, począwszy od narodzin aż do śmierci mózgu.

Przedstawiając swoją hipotezę, Adams odrzuca możliwość ocalenia ciała, uważa jednak, że jego koncepcja pozwala zachować przeszłe doznania cielesne zapisane w pamięci i świadomości oraz ponownie je przeżyć pomimo braku ciała. Doznania te będą możliwe dzięki obecności w przestrzeni kwantowej, której przypisuje się jedenaście wymiarów, podczas gdy człowiek żyje w rzeczywistości czterowymiarowej (s. 23).

Używając analogii do nagrywania dźwięku lub obrazu, Adams przyrównał mózg do niezmiernie skomplikowanego miksera, który łączy w sobie dane napływające zarówno ze zmysłów, jak i świadomości. Mikser przetwarza i zapisuje napływające dane w postaci jednego sygnału elektrycznego. Podstawą hipotezy Adamsa jest przekonanie, że we wszechświecie istnieje „odtwarcacz” impulsów, który ma inną budowę i strukturę niż mózg, ale działa analogicznie i jest w stanie odtworzyć zapis świadomości (s. 66).

Autor wielokrotnie podkreśla, że po śmierci możliwe jest odtworzenie wcześniejszego życia. Retransmisja taka nie jest jednak podobna do oglądania filmu z kompletnym nagraniem tego wszystkiego (i tylko tego), co miało miejsce w trakcie życia. Jest to pełne przeżywanie wszystkich doznań, które towarzyszyły żyjącej jednostce (s. 136, 20).

„Hipoteza ocalonej świadomości” przedstawiona przez Roberta Adamsa wydaje się wielce kontrowersyjna. Pojawiają się w niej niekonsekwencje i pytania, na które Autor nie udziela odpowiedzi. Wątpliwość budzi proponowana przez Adamsa definicja świadomości. Wydaje się, że utożsamienie świadomości z wartościami pola elektrycznego mózgu jest zbytnim i nieuprawnionym uproszczeniem, które nie tylko nie przybliży nas do zrozumienia tego zjawiska, ale nas od tego oddala. Podobne wątpliwości budzi sposób, w jaki rozumie on życie. W myśl jego hipotezy warunkiem życia jest jedynie aktywność świadomości i zdolność przywoływania z pamięci faktów. Hibernacja organizmu powoduje utratę świadomości. Zgodnie z „hipotezą ocalonej świadomości” pełna hibernacja organizmu powinna być uznana za śmierć, podczas gdy Adams wyraźnie określa ją jako wstrzymanie życia (s. 30–31). Zgodnie z koncepcją Adamsa, jako życie można określić każde „odtworzenie” zapisanych danych świadomości i pamięci. Kłóci się to z intuicjami człowieka na temat życia, które jest pojmowane jako wyjątkowe i niepowtarzalne. Propozycja nieśmiertelności, jaką zaproponował Adams, wydaje się mało atrakcyjna. Nie obejmuje ona bowiem twórczej kontynuacji egzystencji ludzkiego „ja” lecz jedynie utrwalenie i nieustanne odtwarzanie wcześniejszych przeżyć. Co z kolei prowokuje kolejne pytania.

Jeśli możliwy jest pełny zapis świadomości i pamięci danego człowieka poza jego mózgiem, to oczywista jest także nieograniczona możliwość duplikacji tych zapisów. Sugeruje to możliwość równoczesnego istnienia wielu tych samych „ja”, które w danym

momencie odtwarzają jakiś fragment życia danej osoby. Sytuacja komplikuje się w momencie, gdy przyjmie się, że „ja” przeżywające po raz kolejny te same doświadczenia może je zmieniać, dokonując innych wyborów (s. 23). Drugim wariantem zmiany wcześniejszych „nagrań” może być tajemniczy operator miksera, który odpowiednio modyfikuje sygnał świadomości (s. 160). W obu wypadkach mamy do czynienia z „rozwarstwieniem się” „ja”. Każde poszczególne „ja” zaczynają „żyć” swym własnym życiem. Które z tych „ja” jest prawdziwym, indywidualnym „ja” osoby żyjącej niegdyś w czterowymiarowej czasoprzestrzeni? Żeby jeszcze bardziej skomplikować tę sytuację, możemy sobie wyobrazić, że proces „odtworzenia” może mieć miejsce jeszcze za życia człowieka. W takim przypadku równocześnie istnieją przynajmniej dwa egzemplarze „ja” – jeden żyjący w sposób „naturalny”, a drugi – „utrwalony” w subatomowej przestrzeni. Taka sytuacja może przyprawić o ból głowy nawet najlepszych znawców osobowości wielorakich. Hipoteza ocalonej świadomości prowadzi do rozmycia indywidualnego „ja” osoby, choć u podstaw tej koncepcji leży obrona tożsamości osoby ludzkiej.

Poważne wątpliwości budzi także samo istnienie „odtworzacza” oraz jego operatora. Kim jest ten, który zaprogramował „nagrywanie”, a następnie „odtworza” wcześniejsze zapisy. Autor sugeruje jakoby to właśnie „ja” dokonywało wyboru, który fragment minionego życia powinien być w danym momencie odtworzony (s. 68). Zgodnie z jego hipotezą, taka sytuacja nie mogła jednak mieć miejsca za życia „ja”, więc nie mogła być „nagrana”. Pojawia się więc jakieś tajemnicze „meta-ja”, które jest inne zarówno od „ja” „żyjącego naturalnie”, jak i „ja” „odtworzanego”. Adams broni się przed jasnym zadeklarowaniem wiary w osobowego Boga. Twierdzi, że przyroda mogłaby wytworzyć „odtworzacza” (s. 138). Trudno sobie jednak wyobrazić, żeby przyroda wytworzyła taką tendencję, która w zależności od potrzeby w danym momencie będzie odtwarzała dany fragment życia. Łączy się to bowiem już nie tylko z pewnym ogólnym celem zapisanym w przyrodzie, ale z wolnością wyborów przysługującą osobie.

Adams zdaje sobie sprawę, że przy uważnej analizie jego hipotezy może pojawić się wiele pytań. Na wiele z nich nie ma on zadowalającej odpowiedzi. Do takich pytań zalicza m.in.: jak się to dzieje, że „nagranie” świadomości trafia do odtwarzacza i jest odtwarzane? Kto włącza „odtworzacza” i dlaczego czeka aż do momentu śmierci? Dlaczego nie można odtwarzać nagranej świadomości jeszcze wówczas, gdy człowiek żyje? Aktywność mózgu to znacznie więcej niż tylko świadomość, dlaczego tylko te impulsy elektryczne są nagrywane, a pozostałe nie? (s. 69–70).

Wydaje się, że „hipoteza ocalonej świadomości” domaga się istnienia osobowego Boga, który zaprogramował zapisywanie świadomości, skonstruował odtwarzacz i jest jego operatorem. Jeśli jednak zakłada się istnienie Boga, to koncepcja ta staje się bezprzedmiotowym tworem, który niewiele wnosi. Autor chce bowiem dostarczyć naukowych argumentów na potwierdzenie tezy o nieśmiertelności, opierając się na wierze. Jeśli przyjmie się wiarę w istnienie Boga, wówczas zarysowana przez Adama perspektywa *post mortem* wydaje się mało atrakcyjna w stosunku do wielu koncepcji religijnych. Hipoteza Adama jest też niezgodna z koncepcjami religijnymi, które zwykle uzależniają jakość życia po śmierci od jakości życia doczesnego. U Adama natomiast życie przyszłe ma być wierną kopią życia doczesnego. Można zauważyć u niego także pewne tendencje do synkretyzmu religijnego tak wyraźnie obecne we współczesnym New Age.

Książka *Prospects for Immortality* jest interesującą próbą uzgodnienia zdobyczy współczesnej nauki z możliwością życia osoby pomimo śmierci ciała. Książka jest tym bardziej interesująca, iż zwykle argumenty naukowe są wysuwane przeciwko takiej możliwości. Wydaje się jednak, że J. R. Adams dużo więcej obiecuje, niż oferuje. Słowem,

które przewija się przez całą książkę, jest „spekulacja”. Może powinno się ono pojawić w tytule książki, wówczas tytuł lepiej odzwierciedlałby jej treść. Pomimo krytycznych uwag należy podkreślić, że Autor podejmuje ważne zagadnienia, przed którymi musi stanąć każdy człowiek żyjący refleksyjnie. We właściwy sobie, dowcipny sposób ilustruje skomplikowane hipotezy nauk szczegółowych. Zwraca uwagę na trudności, przed jakimi staje każdy, kto chce zmierzyć się z pytaniem o to, co jest poza granicą śmierci. Książka z całą pewnością może być inspiracją do dalszych poszukiwań i przemyśleń w tym względzie.

ks. Ryszard F. Sadowski SDB

Maria Nowacka, *Etyka a transplantacje*, PWN, Warszawa 2003, ss. 247.

Od kilkadziesiąt lat niezmienną popularnością w literaturze bioetycznej cieszy się temat przeszczepiania komórek, tkanek i narządów. Autorzy podejmują zagadnienie transplantacji jako całości lub rozważają poszczególne elementy tej terapii. Rosnąca liczba zabiegów, stały brak materiału do przeszczepiania, nowe osiągnięcia medycyny i wciąż żywe w wielu kręgach wątpliwości co do oceny tego sposobu leczenia sprawiają, że temat moralnego aspektu transplantacji jest wciąż aktualny i potrzebny.

W książce *Etyka a transplantacje* Maria Nowacka podejmuje zasadnicze zagadnienia związane z terapią transplantacyjną. Wyróżniając trzy typy zabiegów (przeszczepianie ze zwłok, od dawcy żyjącego oraz od zwierzęcia), rozważa charakterystyczne dla nich problemy. Autorka deklaruje jednocześnie, że opowiada się „po stronie tych, którzy widzą sensowność uprawiania bioetyki jedynie jako dyscypliny pragmatycznej, nie zaś spekulatywnej. [...] nie jest możliwe ciągłe przejście od metafizycznej i spekulatywnej etyki do praktycznej i społecznie przydatnej bioetyki” (s. 13). Programowe odrzucenie badań metafizycznych nie oznacza rezygnacji z dokonywania oceny praktyki medycznej, ale zagadnienie to ustępuje próbie jej zrozumienia w celu spożytkowania w życiu jednostki i społeczeństwa.

Pierwsza część pracy poświęcona została problemowi wykorzystaniu zwłok ludzkich jako materiału do przeszczepienia. Autorka wyróżniła trzy odrębne, choć związane ze sobą punkty widzenia: społeczny, prawny i filozoficzny. Ich analiza prowadzić ma do znalezienia słuszych zasad postępowania w zmienionych warunkach. Tradycyjnie bowiem zwłoki człowieka były oddawane naturze (poprzez pogrzeb, kremację, zatopienie lub zjedzenie przez dzikie zwierzęta), obecnie zaś możliwe stało się ich wykorzystanie na potrzeby żyjących, co więcej, takie wykorzystanie wydaje się bardzo pożądane. Wobec tego w społeczeństwie pojawiły się dwie tendencje: pierwsza, związana z tradycją, akcentuje szacunek dla zwłok człowieka i sprzeciwia się ich utylizacji w jakiegokolwiek formie, druga, żywa zwłaszcza w środowiskach medycznych, wskazuje na konieczność leczenia chorych wszelkimi sposobami, a więc również za pomocą materiału pochodzenia ludzkiego. W tej sytuacji Autorka poszukuje zarówno teoretycznego uzasadnienia możliwości pobierania przeszczepów ze zwłok, jak i sposobu postępowania, który przyniosłby zmniejszenie oporu części osób wobec tej metody leczenia.

Ukazuje więc trzy różne filozoficzne koncepcje człowieka, a ściślej – miejsca ciała w strukturze bytu ludzkiego. Żadna z nich: ani Platońska myśl o ciele – więzieniu duszy, ani Arystotelesowskie pojęcie materii ożywianej formą substancjalną (duszą), ani wreszcie Kartezjańska teoria dwóch całkowicie odrębnych substancji w człowieku, nie dają pod-

staw do wykluczenia korzystania ze zwłok jako środka leczniczego. We wszystkich nich bowiem ciało po śmierci staje się czymś nie-ludzkim, przedmiotem „opuszczonym” przez duszę – więźnia, formę lub mieszkańca.

Wydaje się, że podobnie ująć można myśl leżącą u fundamentów obowiązującego prawa. Analizując przepisy, Autorka dochodzi do wniosku, że zwłoki i ich części są rzeczą. Choć jest to rzecz szczególnego rodzaju, można ją jednak pod pewnymi warunkami wprowadzić do obrotu prawnego. Kontrowersje budzi tu sposób pozyskania przeszczepu: uwzględnianie w różnym stopniu woli zmarłego i członków jego rodziny, a także komercjalizacja części ludzkiego ciała.

Stwierdzenie, że brak filozoficznych (antropologicznych i filozoficznoprawnych) podstaw do zakwestionowania transplantacji, pozwala na poszukiwanie takiego sposobu postępowania, który byłby akceptowany przez szerokie kręgi społeczeństwa. Dotyczy to zwłaszcza propagowania dobrowolnego pośmiertnego dawstwa przeszczepów, z położeniem nacisku na szacunek dla wolności człowieka i altruizmu, z którego zgoda na ewentualne pobranie ma pochodzić.

Dotychczasowa prezentacja zdaje się wskazywać – wbrew założeniom postawionym przez M. Nowacką – że szukając praktycznych wskazówek co do postępowania w medycynie, nie można uciec od spekulacji filozoficznej, zwłaszcza antropologicznej. Choć bowiem nie można wyprowadzać norm z tez metafizyki, to jednak wyniki jej badań uzasadniają przyjęte na mocy np. intuicji moralnej zasady. „Praktyczna i społecznie przydatna bioetyka” potrzebuje więc metafizyki jako swego zaplecza i nie może od niej uciekać – wręcz przeciwnie, szukać powinna uzasadnienia swych wskazań w analizie rzeczywistości takiej, jaka ona jest.

Drugi rozdział książki również poświęcony jest problemowi przeszczepów ze zwłok. Pośmiertne pobranie narządów jest to obecnie najczęściej stosowana metoda pozyskania materiału do transplantacji. Mimo jednak jej wieloletniej obecności w praktyce medycznej wciąż stawia się pytania dotyczące jej dopuszczalności. Autorka już w pierwszej części książki rozstrzyga ten problem: nie ma filozoficznych podstaw do kwestionowania utylizacji zwłok. Lecz pytanie powraca w związku z dwoma problemami: czy przeszczep ze zwłok jest formą kanibalizmu i czy można go tak zaakceptować oraz czy potencjalny biorca narządu nie jest postawiony w sytuacji oczekiwania, lub wręcz pragnienia czyjejś śmierci.

Obecny w niektórych kulturach kanibalizm jest praktyką znajdującą swoje uzasadnienie na gruncie religii i psychologii. Jednak w kręgu kultury europejskiej jest powszechnie odrzucany jako coś odrażającego. Niektórzy myśliciele wskazują na daleko idącą analogię między kanibalizmem a transplantacją i nie odrzucając terapii przeszczepami podkreślają głębokie zmiany, jakie dokonują się w mentalności ludzi Zachodu. M. Nowacka analizuje wszechstronnie podobieństwa i różnice między kanibalizmem i transplantacją i dochodzi do wniosku, że istotne elementy obu zjawisk odpowiadają sobie. Uzasadnia to nazwanie przeszczepiania „neokanibalizmem” i zmusza do przemyślenia zmian, jakie zachodzą w naszej kulturze, zwłaszcza w moralności.

Inna zmiana w mentalności ludzi Zachodu związana z transplantacją zachodzi w myśleniu czy przeżywaniu terapii przez potencjalnego biorcę, jego rodzinę i lekarzy. Chory, zgadzając się na ewentualne przyjęcie przeszczepu, zgadza się na czerpanie korzyści ze zła – z czyjejś śmierci – co więcej, może tego zła pragnąć jako koniecznego warunku leczenia. Jednak interpretacja „pragnienia”, „oczekiwania” czy „nadziei” związanych z przygotowaniem do zabiegu nie jest jednoznaczna. Autorka relacjonuje dyskusję z pogranicza filozofii i teologii, ukazując różne punkty widzenia. Wydaje się, że podtrzymując

wątpliwości co do moralnej wartości postawy chorego oczekującego na przeszczep, nie odrzuca jednak przez to transplantacji jako metody leczenia, wskazuje tylko na konieczność świadomego przyjęcia zmian, jakie dokonują się w tradycyjnej moralności: pewne zło zostaje usprawiedliwione przez dobry cel.

Spśród wielu szczegółowych problemów związanych z przeszczepianiem części zwłok M. Nowacka omawia tylko jeden – stwierdzenie śmierci potencjalnego dawcy. Spotykają się tu dwie koncepcje: filozoficzno-teologiczna śmierci jako momentu i biomedyczna śmierci jako procesu. Lekarze szukają w przebiegu owego procesu punktu przełomowego, który jest końcem umierania, a początkiem rozkładu. Chyba nie do końca można się tu zgodzić z twierdzeniem, że ustalenie tej chwili potrzebne jest przede wszystkim transplantologom: rozwój technik resuscytacyjnych sprawił bowiem, że konieczne jest określenie kryterium zaniechania intensywnej terapii umierających czy osób w utrwalonym stanie wegetatywnym (PVS). Przyznać należy jednak, że ważna jest odpowiedź na pytanie, czy nacisk potencjalnych biorców i środowisk medycznych nie powoduje przesuwania prawnej granicy życia i śmierci na czas zbyt wczesny. Odpowiedź na to pytanie – ocena konkretnych rozwiązań medyczno-prawnych – domaga się pogłębionej analizy antropologicznej, zwłaszcza dotyczącej miejsca ciała i roli świadomości i czynności poznawczych w strukturze bytu ludzkiego. Jak widać więc minimalistyczny program rezygnacji z badań filozofii teoretycznej okazuje się niewystarczający nawet do zrozumienia zjawisk, nie mówiąc już o właściwej ich ocenie.

Trzecia część książki poświęcona została problemowi przeszczepów od osób żyjących. Autorka omawia zagadnienia wiążące się z udziałem w zabiegach poszczególnych osób. Pierwszą z nich jest lekarz, przed którym staje istotny ze względu na naturę jego misji problem: czy może okaleczyć jednego człowieka, lecząc innego? M. Nowacka usprawiedliwienie działania lekarza widzi w zgodzie dawcy, który według przyjętej przez siebie hierarchii, ofiarowując organ, osiąga pewną wysoką wartość, odkrywaną w życiu psychicznym. Dlatego nie można uprawomocnić pobrania przez lekarza tkanek ofiarowanych w zamian za korzyść majątkową (wartość niższego rzędu). Warto zaznaczyć, że nie są tu wspomniane wartości duchowe, czy też wzrost człowieka jako duchowo-cieleśnej całości, lecz jedynie „stan psychiczny” (s. 168). Dopiero w następnym punkcie, poświęconym osobie dawcy, mowa jest o „całości moralnej” i „dobru całej osoby [...], a nie tylko [...] organizmu” (s. 175). Jednocześnie podkreślone zostało, że charakter daru z części ciała wyklucza jakiegokolwiek przymus.

Bardziej podstawowym zagadnieniem dotyczącym dawcy jest możliwość dysponowania jego własnym ciałem. M. Nowacka stwierdza, że nie ma jednoznacznego rozstrzygnięcia między dwiema przeciwnymi postawami etycznymi: przyznaniem całkowitej wolności w duchu laickiego liberalizmu a religijnym uznaniem Boga jako jedynego dawcy życia i dysponenta ludzkiego ciała. Stwierdza jednak, że dotychczasowy rozwój poglądów moralnych wskazuje na przyszłą dominację myśli liberalnej aż do dopuszczenia dawstwa samobójczego włącznie.

Wydaje się, że problematyka związana z osobą biorcy przeszczepu została w pracy omówiona raczej od strony psychologicznej – jego przeżyć jako obdarowanego – niż związanych z tym norm. Istotnie, pacjent otrzymujący narząd doświadacza wielu trudności, związanych zwłaszcza z jego odniesieniem do dawcy. Stwierdzeniom faktów nie towarzyszy jednak ani ocena, ani propozycja jakichś unormowań, choćby takich, jak istniejący w prawodawstwie wielu państw zakaz ujawniania danych osobowych uczestników zabiegu transplantacji.

Ksenotransplantacja, której poświęcona jest ostatnia część książki, nie należy jeszcze do standardowych procedur medycznych. Dlatego też mówić o niej można jako o eksperymencie – stosując odpowiednie dla eksperymentu kryteria oceny lub hipotetycznie jako o uznanym sposobie leczenia, projektując normy, którymi winni się kierować stosujący go. M. Nowacka wskazuje na liczne trudności natury biomedycznej stojące jeszcze przed badaczami i idzie raczej drugim śladem, pytając o dopuszczalność wykorzystania zwierząt, zwłaszcza naczelnych, jako dawców. Wciąż bowiem żywy jest spór między utilitarystami a przedstawicielami etyki tradycyjnej dotyczący wzajemnych relacji człowieka i świata pozaludzkiego, spór w istocie antropologiczny, gdyż istotnym jego punktem jest uznanie jakościowej lub ilościowej tylko różnicy między ludźmi i pozostałymi bytami. Etyka zakładająca istotną równość obu światów zakazuje wykorzystywania zwierząt, tak jak zakazuje się wykorzystywania ludzi; w pewnych sytuacjach stawia nawet wartość konkretnego zwierzęcia ponad wartość konkretnego człowieka. Autorka zauważa, że pomimo wzrostu znaczenia poglądów biocentrycznych w praktyce medycznej zwyciężył pewien pragmatyzm: jeśli ksenotransplantacja okaże się terapią skuteczną, nie nie zdoła zatrzymać jej stosowania.

Obecnie jednak przeszczep odzwierzęcy jest jeszcze w fazie eksperymentów, co stawia ludzkiego biorcę w specyficznej sytuacji moralnej. Ani bowiem on, ani lekarz nie potrafią przewidzieć wszystkich skutków zabiegu, zgoda na operację jest zgodą na niewiadome. Zagrożone są tu więc dotychczasowe standardy prowadzenia badań biomedycznych, a prawdopodobne obciążenia pacjenta znacznie większe. Autorka zwraca uwagę na jeszcze jeden, raczej psychiczny niż moralny problem: wpływ przeszczepu na mentalność biorcy, jego „odczłowieczenie”. Wydaje się jednak, że właściwy poziom wiedzy dotyczącej natury terapii i zasad funkcjonowania organizmu powinien odsunąć niebezpieczeństwo powstania zmian w psychice pacjenta.

Podsumowując, należy powiedzieć, że książka M. Nowackiej jest pozycją wartościową, ukazującą różnorodność problemów związanych z wciąż rozwijającą się dziedziną medycyny. Poszczególne zagadnienia naświetlono z wielu stron, prezentując różne odpowiedzi na pojawiające się pytania. Jednocześnie wydaje się, że praca pokazuje – wbrew zamierzeniom Autorki – że trudno jest uprawiać bioetykę w oderwaniu od filozofii spekulatywnej, zwłaszcza antropologii. Wskazówki, których dostarczać ma bioetyka, winny być bowiem oparte na jak najpełniejszym rozumieniu zjawisk, rozumieniu przekraczającym sferę zmysłowych jakości, a sięgającym istoty rzeczy. Dopiero bowiem poznanie natury pozwala na wybór postępowania w pełni z nią zgodnego.

ks. Jacek Meller

Pietro Braido, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, (=Istituto Storico Salesiano – Roma. Studi – 20, 21), t. I–II, LAS, Rzym 2003, ss. 609 + 736.

Na początku 2003 r. Rodzina Salezjańska z radością przyjęła pojawienie się na rynku wydawniczym najnowszej biografii ks. Jana Bosko autorstwa Pietro Braido pt. *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*. Dwutomowe, bardzo obszerne dzieło (łącznie ponad 1300 stron) ukazało się w serii wydawniczej *Studi (Studia)*, którą od ponad dwu-

dzieściu lat promuje Salezjański Instytut Historyczny (Istituto Storico Salesiano) w Rzymie. Wydania biografii podjęło się Wydawnictwo Uniwersytetu Salezjańskiego (Libreria Ateneo Salesiano – LAS) w Rzymie.

Publikacja biografii znanej osobistości nigdy nie jest łatwa. Jej Autor, gdy podchodzi uczciwie do swego zadania, musi uporać się z dostępnymi mu źródłami, uwolnić się od potocznych opinii i sądów na temat swego bohatera, poznać dogłębnie jego czasy, przestudiować wydarzenia z jego życia i zebrać w całość pozostawiony przez niego dorobek. Odpowiedzialność Autora rośnie jeszcze bardziej, gdy przedmiotem biografii staje się osoba świętego. Święty – jak podkreśla Luigi Giussani – jest przeciwieństwem „pedagogicznym paradygmatem w dążeniu do autentycznej relacji z Tajemnicą” i „przewodnikiem, bez którego obecności, podążanie w kierunku miłości Bożej wydaje się niemożliwe” (wprowadzenie do C. Martindale, *Santi*, Mediolan 1992, s. 25). Zważywszy na tę prawdę, Autor biografii świętego, powinien stać się w pewnej mierze jego hagiografem, który odwołując się do faktów historycznych z jego życia, stara się przedstawić czytelnikowi jego osobiste „spotkanie z Bogiem” (C. Leonardi, *Presentazione*, w: *Il grande libro dei santi*, t. I, Cinisello Balsamo 1998, s. VII). Takie potraktowanie sprawy budzi zrozumiałą opór w rasowym historyku, który – świadom możliwości i ograniczeń własnej metody – nie czuje się kompetentny do zajęcia stanowiska w tej delikatnej materii. I nie sposób odmówić mu racji.

Zważywszy jednak, że istnieje pewien rodzaj doświadczenia i poznania ludzkiego, który wymyka się krytycznej analizie rozumu, postawienie pewnych pytań osobistym losom świętego wydaje się uzasadnione. Do takiego potraktowania ks. Bosko i jego dziejów zachęcał salezjanów ks. Juan Edmundo Vecchi, ich przełożony generalny w latach 1990–2002. W 1999 r. w Krakowie, głosząc rekolekcje na temat duchowości salezjańskiej, stwierdził: „Można poznać jakąś duchowość za pośrednictwem biografii kogoś, kto przeżył ją w prosty i pełny sposób. [...] W przypadku duchowości salezjańskiej biografia, w której możemy ją coraz bardziej kontemplować, to biografia Księdza Bosko. [...] Każdy salezjanin nosi w sobie obraz Księdza Bosko, jaki stworzył sobie przez lata w oparciu o doświadczenie, lekturę, rozmyślanie i wybory. Czasami te osobiste obrazy wyolbrzymiają ponad miarę jakiś szczegół zależnie od własnych preferencji, a inne potwierdzone przez historię, pozostawiają w cieniu. [...] Relacja pomiędzy tymi dwoma obrazami, obiektywnym i osobistym, jest dynamiczna – wzajemnie się ubogacają i korygują. Prawdziwy jest ten obraz, który nosimy w środku, ponieważ kształtuje się w pewnej życiowej relacji do Księdza Bosko. Ona zaś ubogaca się, koryguje i uzupełnia również w oparciu o opracowania udokumentowane historycznie” (*Duchowość Salezjańska. Poglębianie głównych tematów*, Warszawa 1999, s. 22–23).

Współczesny biograf ks. Bosko podejmuje się więc zadania niezwykle trudnego i odpowiedzialnego, wymagającego odpowiedniego przygotowania, pogłębionych studiów i poszerzonej znajomości problematyki. To wszystko jest udziałem ks. prof. Braidó. W kręgu Rodziny Salezjańskiej – chociaż nie tylko – jest on od wielu dziesiątków lat znany ze swych wykładów, studiów i publikacji na temat ks. Bosko. W szczególnie sposób zapisał się jako Autor cennych publikacji na temat systemu prewencyjnego ks. Bosko (*L'esperienza pedagogica i Prevenire e non reprimere*), krytycznych wydań wielu pism założyciela salezjanów (np. *Scritti pedagogici e spirituali*, Rzym 1997), redaktor wielu publikacji z zakresu pedagogiki i historii salezjańskiej (np. *Esperienza pedagogica cristiana nella storia*, t. I–II, Rzym 1981; *Don Bosco nella Chiesa a servizio dell'umanità*, Rzym 1987) organizator konferencji i sympozjów poświęconych wychowaniu, historii i duchowości salezjańskiej. W 1972 r. zapoczątkował działalność Salezjańskiego Instytutu Historycznego w Rzymie i aż do początku lat dziewięćdziesiątych kierował jego pracami, będąc między innymi redaktorem

naczelnym czasopisma naukowego „Ricerche Storiche Salesiane”. Dla ogromnej rzeszy studentów Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego (wcześniej Papieskiego Ateneum Salezjańskiego) w Rzymie pozostanie na zawsze niezapomnianym i kompetentnym wykładowcą, na którego zajęcia czekało się z niecierpliwością.

Z wielu względów – jak choćby wspomniane uprzednio oczekiwania Rodziny Salezjańskiej wobec biografii ks. Bosko – zadanie, którego podjął się ks. Braido nie było łatwe. Wydawać by się mogło, że o założycielu salezjanów powiedziano już wszystko. Pierwsze jego biografie ukazały się przecież jeszcze za jego życia. Powstaniu innych, wydanych już po jego śmierci – np. *Memorie Biografiche* – świadomie przysłużył się sam święty, przygotowując i formując ich autorów. Jeszcze inne biografie ujrzały światło dzienne dzięki wiedzy i doświadczeniu autorów znających osobiście ks. Bosko lub jego bezpośrednich współpracowników (np. *Annali della Società Salesiana*). Na temat życia ks. Bosko zabierało głos wielu biografów, spośród których na specjalną uwagę zasługują autorzy najwyższej klasy i naukowego autorytetu, jakimi są Pietro Stella i Francis Desramaut. Pierwszy z nich w latach 1979–1988 opublikował biografię ks. Bosko zatytułowaną *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, której trzy tomy poświęcone są odpowiednio życiu, mentalności i duchowości świętego. Drugi w biografii pt. *Don Bosco en son temps (1815–1888)* z 1996 r., inaczej niż Stella, poszukujący całościowego profilu osobowości ks. Bosko, skupił się raczej na możliwie precyzyjnym opowiedzeniu kroniki jego życia.

Aby jeszcze bardziej uzmysłowić czytelnikowi rozmiar trudności, jakie stanęły przed Braido, warto nadmienić, że na początku lat dziewięćdziesiątych Salezjański Instytut Historyczny w Rzymie uznał, że życie ks. Bosko i jego dzieło są na obecnym etapie dostatecznie przebadane i udokumentowane. W konsekwencji Instytut zmienił nawet swą politykę badawczą, przesuwając swe zainteresowania z ks. Bosko na okres rozwoju dzieła salezjańskiego, przypadającego po jego śmierci.

Pewien wpływ na spotęgowanie trudności, jaki napotyka współczesny biograf ks. Bosko, ma także wciąż obecny wśród salezjanów „spór” o sposób postrzegania osoby ich założyciela i jego życia. Znalazło to zresztą miejsce w cytowanej uprzednio wypowiedzi ks. Vecchi. Dla wielu salezjanów, zwłaszcza starszych, ks. Bosko był – w mniejszej mierze pozostaje nadal – bohaterem legendarnym i mitycznym, w którym pozostają bez reszty rozkochani. Ich wiedza o nim opiera się głównie na przekazach ustnych, tradycji i biografiach, mających na celu rozpropagowanie postaci świętego. Choć znają jego życiorys i specyfikę czasów, w których przyszło mu oddziaływać, to najchętniej odwołują się do obecnych w jego życiu wydarzeń o charakterze nadzwyczajnym. Wszystko to – przyjmowane zresztą w dobrej wierze – ma służyć w wytrwaniu w powołaniu, w wierności charyzmatowi; ma także sprzyjać fascynacji ks. Bosko, zwłaszcza ze strony ludzi młodych.

Istnieje też w Zgromadzeniu Salezjańskim nurt osób rozmiłowanych w ks. Bosko, który szukając prawdy o nim, dążą do jego demitologizacji. Jego przedstawiciele, na podstawie źródeł, przywołują jedynie fakty udokumentowane z jego życia. Milczą natomiast na temat „nadzwyczajności”, anegdot i przypadłości, albo też starają się znaleźć dla nich jakieś w miarę racjonalne wytłumaczenie. Ich studia przyczyniły się do powrotu do korzeni zgromadzenia, co było ważne zwłaszcza w epoce nasilonych prac związanych z odnową posoborową. Niemniej pozostawanie jedynie przy suchych faktach, chociaż w żaden sposób nie ujmuje wielkości ks. Bosko, to – aspirując do wyłączności w wypowiedzi na jego temat – może okazać się pożywką zbyt jałową do fascynacji osobą świętego i nawiązania z nim swego rodzaju uczuciowego związku, a co za tym idzie wyboru powo-



łaniowego i życia w duchu salezjańskim. Ksiądz Vecchi natomiast wyraźnie podkreśla, że dla życia duchowego ważna jest osobista wizja świętego, która winna być korygowana na podstawie wyników badań historyka.

Aby sprostać wyzwaniu, Braidó, pisząc biografią ks. Bosko, przyjmuje pewne założenie metodologiczne, którym pozostaje wierny. Pragnie przedstawić czytelnikowi, jak w konfrontacji z wydarzeniami zewnętrznymi dojrzewała osobowość turyńskiego wychowawcy. Kluczem do zrozumienia ks. Bosko jest według Braidó pogłębione poznanie mentalności świętego. To ona bowiem nadaje dynamizm całemu życiu ks. Bosko, gdyż odpowiedzi, jakich udziela znakom czasu właściwym swej epoce, zależą od jego wiary i najgłębszych przekonań osobistych. Z tej właśnie racji Braidó buduje biografię ks. Bosko, która jest syntezą zasadniczych wydarzeń z jego życia, działań na rzecz własnych instytucji wychowawczych i zakonnych, jego przesłania – nie sposób oderwać od dzieł – i świadomości świętego, którą wyrażają jego zachowania, wypowiedzi i pisma. Koncepcję tę bardzo wyraźnie oddaje struktura poszczególnych trzydziestu pięciu rozdziałów książki. Dwa pierwsze w sposób ogólny ilustrują sytuację społeczną, polityczną i religijną okresu *Restauracji i Risorgimento* w Piemontcie, pozostałe są zbudowane według przyjętych na wstępie założeń zmierzających do uchwycenia biografii ks. Bosko w sposób syntetyczny. Biografia oparta na takiej syntezie jest w stanie zadowolić czytelnika poszukującego informacji na temat faktów, ich przyczyn i skutków oraz tego, który chciałby odnaleźć w niej inspiracje życia duchowego wpisane gdzieś między przekonania, słowa, gesty, reakcje, kryzysy, porażki i zwycięstwa ks. Bosko.

Braidó, zdając sobie sprawę z rozmachu swego studium i nie chcąc przestraszyć swego czytelnika wielością informacji, dąży do przedstawienia swej syntezy biograficznej w przejrzysty sposób. W praktyce, na każdym etapie swoich rozważań poszukuje odpowiedzi na dwa pytania. Po pierwsze: kim ks. Bosko jest na poszczególnych etapach swego życia? Po drugie: kim ks. Bosko jest na tle swoich czasów? W poszukiwaniu odpowiedzi na pierwsze pytanie koncentruje się na odtworzeniu osobowości świętego, interesuje się jego temperamentem, charakterem, możliwościami, słabościami (np. rozdz. 3, 4, 5, 6, 17, 35); dokonuje oceny samoświadomości ks. Bosko w odniesieniu do własnej misji (np. rozdz. 6, 7, 20, 23, 24): kapłan, apostoł, dobrodziej młodych, wychowawca, pionier, inicjator, zakonodawca (np. rozdz. 8, 10, 11, 13, 14, 19, 24, 25); zbiera w jedną całość jego przesłanie: duchowość, wychowanie młodzieży, przesłanie pedagogiczne (np. rozdz. 8, 9, 10, 11, 15, 16, 17, 22, 26, 30–35). W odpowiedzi na drugie pytanie, stara się pokazać, co ks. Bosko otrzymał od swoich czasów: np. formację, kulturę, stosunek do wolności (rozdz. 1, 2, 3–5, 8, 11, 16, 21); co im dał: np. system wychowawczy, humanizację i ubóstwienie wychowania (np. rozdz. 17, 21, 35); pyta o to, co ks. Bosko otrzymał od Kościoła i od świata: np. wiarę, tradycję, postęp techniczny, ideę prewencji; oraz co wniósł jako obywatel i kapłan: np. odnowiony styl wychowania, przykład dialogu Kościoła z rządem (np. rozdz. 1–5, 8, 13, 17, 34, 35). Takie potraktowanie zagadnienia sprawia, że mamy do czynienia z biografią solidną pod względem faktograficznym i stanowiącą kopalnię wiedzy i inspiracji duchowych i profesjonalnych dla wychowawców, pedagogów, katechetów, rodziców, osób konsekrowanych i duchownych.

Przejrzystości biografii dodaje zastosowana przez Braidó periodyzacja życia ks. Bosko. Jest ona owocem przyjętego na wstępie studium założenia co do ewolucyjnego charakteru biografii świętego. Istnieje w świecie salezjańskim pewna – skądinąd nieuzasadniona – tendencja do traktowania ks. Bosko wyłącznie jako gotowego, ostatecznie zdefiniowanego i nieskazitelnego ideału salezjanina, wychowawcy, przełożonego zakonnego i świętego. Tymczasem ks. Bosko musiał dojrzeć do każdej z tych ról. Jest zatem o wiele

bardziej interesujące – zwłaszcza dla osób poszukujących inspiracji duchowych – podpatrywanie go, podczas gdy dorasta do nowych zadań, nabiera nowych przekonań, konsoliduje się w nowej roli. Braidó, podchodząc do ks. Bosko w ten właśnie sposób, ukazuje go nie tylko jako chłopca, młodzieńca i kleryka, ale – z czego rzadko zdajemy sobie sprawę – kapłana diecezjalnego, wychowawcę nabierającego doświadczenia, założyciela zgromadzenia, który sam uczy się życia zakonnego, przełożonego zakonnego, który powoli i stopniowo dojrzewa do swej roli. Braidó opierając się na tak ewolucyjnym potraktowaniu życia ks. Bosko, dokonuje periodyzacji jego biografii, która znajduje swe odbicie w książce. Składa się ona z trzech części: pierwsza (rozdz. 1–2) prezentuje kontekst historyczny życia ks. Bosko, druga (rozdz. 3–11) ukazuje ks. Bosko jako kapłana diecezji turyńskiej (w tym także jego dzieciństwo i okres formacji), który poświęca się dla dobra młodzieży; trzecia (rozdz. 12–35) poświęcona jest ks. Bosko jako założycielowi zakonów, który swą troską duszpasterską ogarnia młodzież w Europie i Ameryce Łacińskiej. Trzecią część, najobszerniejszą, Autor podzielił na trzy sekcje: w pierwszej (rozdz. 12–17) prezentuje działalność ks. Bosko w latach 1859–1870, w drugiej (rozdz. 18–28) – czas najbardziej nasilonej działalności apostołskiej – czyli lata 1870–1882, a w trzeciej (rozdz. 29–35) – okres dojrzałości i żywotności dzieł ks. Bosko oraz syntezy jego przesłania – lata 1879–1888.

W swym studium Braidó pozostaje wierny poczynionym na wstępie założeniom dotyczącym oceny i rekonstrukcji faktów z życia ks. Bosko. Zależy mu na tym, aby dokonywać ich oceny i wskazywać na ich znaczenie wyłącznie na podstawie znajomości kontekstu, w którym miały miejsce. Autor świadomie uwalnia się w ten sposób od częstej u biografów świętego tendencji do postrzegania faktów z jego życia w perspektywie późniejszych wydarzeń i sukcesów apostołskich. Szczególnie pierwsze generacje salezjanów uważały ks. Bosko za osobę wybraną, naznaczoną, za genialnego wychowawcę od pierwszych chwil życia, za urodzonego założyciela zakonów i świętego. Biografii z tamtych czasów są pełne tego właśnie przeświadczenia. Wierność faktom domaga się w tym względzie od Braidó poddania krytyce źródeł (szerzej powiemy o nich nieco później) pochodzących od samego ks. Bosko (pisma, listy, publikacje, wypowiedzi). Ten zaś, jak wiemy, z racji wychowawczych lub propagandowych zwykł opowiadać o swym życiu w kategoriach nadzwyczajności i nieustannych, specjalnych interwencji Bożych (por. *Memorie dell'Oratorio* i *Cronache 1858–1862*). Z troską Braidó w tym względzie dobrze oddaje apendyks – pt. *La pluriforme origine dell'oratorio e il giovane simbolo degli ospiti* – umieszczony na końcu pierwszego tomu publikacji. Autor konfrontuje w nim kilka różnych źródeł, które podają nie do końca zgodne ze sobą informacje dotyczące początku oratorium ks. Bosko na Valdocco i osoby Bartłomieja Garelii, pierwszego wychowawca. Czytelnik ma w tym momencie nie tylko możliwość lepszego poznania początków oratorium, ale może zdać sobie sprawę z trudności, jakie napotyka historyk, dokonując krytyki źródeł.

Także na polu krytyki źródeł Braidó jawi się jako rasowy historyk. Z bibliografii, umieszczonej na końcu drugiego tomu publikacji, wynika, że większość źródeł, którymi się posługuje, pochodzi z okresu działalności wychowawczej i zakonodawczej ks. Bosko. Braidó poddaje je krytyce według bardzo przejrzystych reguł. Jak to miało już miejsce w wypadku wcześniejszych, licznych wydań krytycznych źródeł do historii salezjańskiej nie poprzestaje wyłącznie na udokumentowaniu ich autentyczności, ale interesuje się genezą ich powstania, pyta o cel ich powstania, bada prawdziwość zawartych w nich faktów, osób i miejsc. Oprócz tego bierze pod uwagę osobę ich autora, jego osobowość, czas i miejsce powstania dokumentu oraz jego odbiorców. Książd Bosko uważa za „problema-

tycznego świadka samego siebie” (t. 1, s. 15), gdyż często zobligowanego do „manipulowania” faktami i przedstawiania ich w taki sposób, aby służyły umoralnieniu odbiorców. Z tej też racji jest skłonny ufać mu bardziej, gdy jedynie przywołuje fakty niż wtedy, gdy okrasza je komentarzem lub wiąże z jakimś ważnym dla niego przesłaniem. W rezultacie chętniej niż inni biografowie sięga do *Cenni storici*, pozostawiając często na boku używane powszechnie przez swych poprzedników *Memorie dell’Oratorio* i *Cronache*. Bardzo wysoko ceni sobie listy ks. Bosko, gdyż jego zdaniem tam właśnie jest on najbardziej realistyczny. Świadectwa współczesnych o ks. Bosko traktuje z dużą ostrożnością, gdyż jak uważa, ciąży na nich zbyt idealistyczne zapatrzenie w turyńskiego wychowawcę. Chętnie odwołuje się do dokumentów spoza kręgu salezjańskiego (nie są bowiem one w stanie powiedzieć wszystkiego), zwłaszcza do uznanych opinioistów z czasów życia świętego i do pism osób nie zawsze mu przychylnych. Być może kiedyś bulwersowały czytelników i dla wielu były powodem przykrości, dzisiaj pomagają nadać ks. Bosko właściwy mu wymiar.

Braido odwołuje się także do istniejących już opracowań na temat ks. Bosko. Także w tym względzie jest bardzo ostrożny, czerpiąc przede wszystkim z tych prac, które są oparte na rzetelnych źródłach. Wśród nich poczytne miejsce znajduje cytowana uprzednio biografia ks. Bosko pióra P. Stelli i publikacja źródeł pod redakcją J. M. Prellezzo, *Valdocco nell’Ottocento tra reale e ideale. Documenti e testimonianze*, LAS 1992.

O rzetelności i rozmachu studium Braido świadczy licząca 25 stron bibliografia, w której czytelnik znajdzie włosko- i niemieckojęzyczne bibliografie dotyczące ks. Bosko i jego dzieła, listę cytowanych przez Autora pism ks. Bosko, spis innych źródeł: manuskryptów kronik, pozostałych źródeł niepublikowanych, źródła publikowane, literaturę specyficzną odnoszącą się wprost do ks. Bosko i opracowania komplementarne, służące odtworzeniu kontekstu życia i działalności świętego.

Publikację zamyka bez mała dwudziestostronicowy alfabetyczny indeks nazwisk i imion występujących w tekście.

Walory biografii ks. Bosko w wydaniu Braido są więc niezaprzeczalne. Zaświadcza o tym także zainteresowanie czytelników. Na rynku wydawniczym jest już drugie wydanie jego książki. Pierwszy, pięcioletni jej nakład rozszedł się z półek księgarski w niespełna miesiąc od dnia publikacji. W tym kontekście cieszy wieść, jak dotąd nieoficjalna, że polską edycję życiowego dzieła Braido przygotowuje Wydawnictwo Salezjańskie z Warszawy. Gratulacje!

ks. Marek T. Chmielewski SDB

Franciszek Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, ss. 227.

Rodzina stanowi niepodważalne znaczenie dla jednostki, jak i dla całego społeczeństwa. Fakt ten potwierdza zainteresowanie rodziną przez różne dyscypliny naukowe. Do nich należy historia i etnologia, które studiują formy rozwojowe instytucji małżeństwa i rodziny, jej kulturę, zwyczaje, moralność. Psychologia zajmuje się procesem doboru partnerów, przebiegiem rozwoju osobowości rodziców i dzieci, sukcesami i konfliktami rodzinnymi. Medycyna, korzystając z osiągnięć psychologii, bada przyczyny niedostosowania małżonków, zaburzeń w sferze intymnej, uczy metod kierowania płodnością. Nauki

ekonomiczne zajmują się aspektem materialnym rodziny, mechanizmami konsumpcji, kosztami utrzymania. Prawo rodzinne studiuje małżeństwo i rodzinę w procesie ich powstawania, mechanizmy funkcjonowania, a także przyczyny rozpadu, określa normy prawne, które regulują życie małżeńskie i rodzinne. Rodziną zajmuje się także Kościół poprzez teologię i prawo kościelne. Dla wspólnoty wierzących rodzina jest „społecznością zbawienia”.

Jedną z dyscyplin naukowych, która ma długą tradycję interesowania się rodziną jest socjologia. Prowadzi ona badania wielopłaszczyznowe nad tą jednostką społeczną. Wyróżnia więc płaszczyznę teoretyczno-analityczną i opisowo-badawczą. Socjologia studiuje istotę rodziny, dokonuje opisu wewnętrznych przeobrażeń i mechanizmów, określa funkcje pełnione przez rodzinę, ukazuje czynniki, które wpływają na kurczenie lub poszerzanie wewnętrznej spójności rodziny. Badania socjologiczne poza wkładem w sferę badawczo-teoretyczną o rodzinie, przysparzają wiele wiedzy o społeczeństwie, która jest przydatna dla polityki państwa.

Rodzina jest soczewką, która odzwierciedla życie całego społeczeństwa danego kraju. Stąd wskazane jest sięgnięcie po socjologiczną wiedzę przez przedstawicieli innych dyscyplin naukowych, jak chociażby przez pedagogów. Rodzina stanowi bowiem podstawowe środowisko wychowawcze. Jej kondycja wpływa w sposób zasadniczy na obraz i przebieg całego procesu wychowania.

Cześć pierwsza publikacji omawia instytucję małżeństwa i rodziny w wymiarze indywidualnym i społecznym. Małżeństwo w każdej kulturze jest instytucją o szczególnym znaczeniu. Związek, który łączy mężczyznę i kobietę ma zawsze charakter publiczny, wykracza poza sferę prywatności, niesie konsekwencje społeczne. Cechami istotnymi małżeństwa jest trwałość, a jego celem jest przysparzanie społeczeństwu nowych członków. W wielu kulturach małżeństwo ma wymiar sakralny. Osoby wchodzące w związek małżeński nabywają nowe uprawnienia, jak np. dziedziczenie majątku czy uprawnienia seksualne.

Zagadnieniem następnym poruszonym przez Autora jest rodzina jako podstawowa komórka społeczna. Jej doniosłość opiera się na następujących przesłankach: rodzina jako grupa pierwotna, instytucjonalny wymiar rodziny, rodzina wspólnotą i zrzeszeniem. W dalszej kolejności Autor przedstawia strukturę i funkcję, jakie pełni rodzina.

Rozwój teorii rodziny dokonywał się bardzo powoli. Racje są następujące: nie starano się wyjaśnić fenomenu życia rodzinnego, a zasób wiedzy i baza empiryczna dotycząca małżeństwa i rodziny była niewystarczająca, z racji braku odpowiednich metod badawczych. Głębszą myśl teoretyczną do studiów nad rodziną wniósł A. Comte, a następnie Coley, E. Durkheim i R. MacIver. Pewien wkład dała szkoła marksowska i kierunki: ewolucjonistyczny, funkcjonalizm i strukturalizm.

Cześć druga książki przedstawia małżeństwo i rodzinę w różnych kulturach. Pierwszym omówionym środowiskiem są kultury przedchrześcijańskie i pozachrześcijańskie. Do nich Autor zaliczył kulturę chińską, w której rodzina charakteryzowała się następującymi cechami: kult przodków, genealogia, autorytet głowy rodziny, nierówna pozycja kobiety, system własności rodzinnej. Następnie przedstawiony jest model rodziny w Kraju Wschodzącego Słońca, która stanowiła szeroką grupę pokrewieństwa i zasadzała się na społeczno-moralnej tradycji i prawie rodzinnym. System filozofii życiowej wpływa na obraz rodziny i jej strukturę na subkontynencie indyjskim. Małżeństwo jest drogą do szczęścia pozaziemskiego, a familio-centryzm staje się wiodącą zasadą życia członków rodziny. Niemalą rolę odrywa w Indiach kastowość. Rodzina w świecie arabskim kierująca się zasadami *Koranu* jest typową instytucją tej cywilizacji i różni się bardzo od innych

systemów kulturowych. Fakt ten jest spowodowany oddziaływaniem islamu na wszystkie struktury życia społecznego.

Koncepcja małżeństwa i rodziny u Izraelitów wyrastała z głębokich tradycji koczowniczych ludów Bliskiego Wschodu. Zasadniczą jednak formę rodziny wypracowano pod wpływem religii i prawa starotestamentowego. Rodzina w kulturze greckiej nie miała jednolitego oblicza strukturalnego. Była to rodzina typu patriarchalnego. Podobny typ rodziny panował w kulturze rzymskiej.

Obraz rodziny w Cesarstwie Rzymskim, kształtowanym przez wieki i obyczajami, zmieniło chrześcijaństwo. Stworzyło ono nową organizację i struktury życia rodzinnego. Podniosło przede wszystkim rangę społeczną małżeństwa, nadało mu charakter sakralny i nierozzerwalny, dziecko zaś uznało za najwyższą wartość w małżeństwie. Kobieta otrzymała szczególną rolę i godność w rodzinie. Z biegiem czasu rodzina otrzymała status „Kościoła domowego”. Nieco inny obraz rodziny wprowadził Kościół protestancki. Wiek XIX, a w sposób szczególny filozofia marksistowsko-leninowska, zaczęła promować laicki model małżeństwa i rodziny.

W części trzeciej Autor przedstawia rodzinę w procesie przemian. Do nich zalicza zmiany dokonujące się w makrostrukturach społecznych, które dokonywały się w życiu społeczeństw na przestrzeni 150–200 lat. Zjawisko tych przemian ujawnia niespotykane dotychczas potrzeby człowieka i możliwości ich zaspokojenia dzięki postępowi technicznemu. Zjawiska te to industrializacja i urbanizacja. Procesy te charakteryzują się podziałem pracy, ruchliwością społeczną, mechanizacją pracy, automatyzacją produkcji, odkryciem nowych źródeł energii, wykorzystaniem nowych surowców, wzrostem wydajności pracy, zwiększeniem dochodu narodowego i powstaniem wielkich aglomeracji miejsko-przemysłowych. Na proces przemian rodziny miały wpływ nowe ideologie społeczne i polityczne, a w sposób szczególny idee emancypacyjne i feministyczne.

Wskutek powyższych przeobrażeń, nastąpiły zmiany funkcji rodziny. Autor do nich zaliczył: funkcję ekonomiczną, religijną, funkcje wyznaczania pozycji społecznej. Rodzina oddała społeczeństwu niektóre funkcje. Zachowała dla siebie jedynie funkcje osobowe. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera funkcja socjalizacyjna i funkcja miłości. Zmieniła się struktura zewnętrzna rodziny (problem rodziny nuklearnej i malejąca dzietność rodziny). Dokonały się także zmiany w wewnętrznej strukturze rodziny (zmiana ról małżonków, rosnąca pozycja dziecka, indywidualizacja rodziny i autonomizacja jednostki w rodzinie, internalizacja wartości rodzinnych).

Autor kończy swoje rozważania, przedstawiając sytuację małżeństwa i rodziny w Polsce i kierunki przeobrażeń na przestrzeni drugiej połowy XX w. Wychodzi od modelu rodziny tradycyjnej. Na jej funkcjonowanie miały wpływ procesy industrializacji i urbanizacji, a po 1945 r. także nowy kontekst społeczno-ustrojowy. Najczęściej występujące zjawiska to: silna laicyzacja, rozwody, modele dzietności, model kobiety zamężnej (praca zawodowa), sytuacja materialna rodziny, nowa pozycja dziecka w rodzinie.

Omawiana publikacja powstała na bazie książki *Socjologia małżeństwa i rodziny*, którą Autor wydał drukiem w 1982 r., a wznowił w 1984 r. Jest to więc wydanie trzecie poszerzone i uzupełnione. Niewątpliwie jest zapotrzebowanie na podręcznik tego rodzaju.

Kilka lat temu do programu dydaktycznego w polskich szkołach wprowadzono przedmiot *przygotowanie do życia w rodzinie*, a w zakresie szkolnictwa wyższego stworzono nowy kierunek studiów *studia nad rodziną*. Ze względu na problemy wychowawcze dużym zainteresowaniem cieszą się poradnie psychologiczno-pedagogiczne specjalizujące się w problematyce małżeńskiej, rodzinnej i młodzieżowej. Z całą pewnością można stwierdzić, że niniejsza publikacja spełnia wymogi dobrego podręcznika i może odpowie-

dzień na zapotrzebowanie polskiego społeczeństwa. Przedstawiony w książce materiał o charakterze teoretycznym, historycznym, a także empirycznym, może być pomocny dla wielu osób pracujących w sposób bezpośredni z rodziną i młodzieżą. Doświadczenia płynące z lektury poprzez zapoznanie się z różnymi modelami małżeństwa i rodziny, z pewnością ułatwi pracę na rzecz dobra małżonków i ich dzieci. Na szczególną uwagę zasługuje nauka Kościoła katolickiego na temat małżeństwa i rodziny, przedstawiona przez Autora w sposób jasny i jednoznaczny.

ks. Jan Niewęglowski SDB

*Wokół wychowania*, red. Dionizjusz Czubała, Grzegorz Grzybek, Wydawnictwo ATM, Bielsko-Biała 2003, ss. 152.

Powyższa pozycja powstała jako inicjatywa pracowników Katedry Pedagogiki i Psychologii Wydziału Humanistyczno-Społecznego Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku Białej, a także osób reprezentujących inne środowiska akademickie.

Autorzy artykułów podejmują zagadnienia i problemy szeroko dyskutowane we współczesnej humanistyce, wynikające z szybkich zmian w polskiej rzeczywistości, a które stawiają młodego człowieka w nowej sytuacji edukacyjnej. Tematyka artykułów jest dość szeroka. Książka jest podzielona na cztery części. Ukazuje człowieka w perspektywie filozoficznej, psychologicznej, antropologii kulturowej i socjologicznej.

Pierwsza część przedstawia fundamentalne zagadnienia aksjologiczne, będące podstawą każdego wychowania. W powyższą tematykę wprowadza artykuł Grzegorza Grzybka, *Kryzys wychowania moralnego a norma etyczna*. Autor rozważa wychowanie w czasach PRL-u, które było nacechowane ideologią marksistowsko-leninowską. Propagowano wtedy moralność komunistyczną. Odrzucono perspektywę pozaziemskiego życia człowieka. Szkoła była instrumentem wychowania socjalistycznego. Ocenie moralnej poddawano jedynie stosunek jednostki do społeczeństwa. Problemem następnym jest próba określenia etyki, jako fundamentu wychowania moralnego, Autor przedstawia teorie różnych osób: Kunowskiego, Wołoszyna, Olbrychta, Lewowickiego. W swoich rozważaniach dochodzi do następującego wniosku: kwestie norm moralnych w wychowaniu należy poddać refleksji filozoficznej i sprecyzować pojęcie osoby.

Na szczególną uwagę zasługuje artykuł Stanisława Michałowskiego, który przedstawia personalistyczno-aksjologiczną koncepcję człowieka. Prezentuje przy tym liczne źródła naukowe i koncepcje personalizmu wychowawczego na tle globalizacji i nowych sytuacji, w których znalazł się dzisiejszy człowiek. Nadzieją dla współczesnego wychowania jest pedagogia personalistyczna, która wychodząc naprzeciw poszukiwaniu wizji edukacji, stara się połączyć refleksję nad wychowaniem, z wizją pełnego rozwoju człowieka. Autor ukazuje także różne wizje osoby i jej definicje. Wychowanie powinno prowadzić człowieka ku jego pełni w osiąganiu dojrzałości osobowej poprzez uczenie umiejętności życia, odpowiedzialności, podejmowania rozsądnych decyzji i szacunku do dziedzictwa ojców. Tak rozumiane wychowanie powinno skłonić do refleksji nad człowiekiem, a także do budowania cywilizacji ducha miłości.

Podobną tematykę eksponuje Jadwiga Lach-Rosocha. Na tle globalizacji i idei regionalnej Autorka widzi potrzebę odniesienia się do kulturowych korzeni w pracy wychowawczej. Pedagog winien posiadać „wiedzę o regionie”, która ułatwi mu pracę wycho-

wawczą z młodzieżą. W sposób szczególny Autorka koncentruje się na pedagogice kultury i na jej roli w procesie wychowania. Ten ostatni powinien nie tylko przygotowywać do percepcji wartości kulturowych, ale także kształtować przyszłego twórcę kultury.

Część druga omawianej publikacji poświęcona jest dydaktyce i metodologii. Zawiera dwa referaty. Pierwszy z nich to tekst Jerzego Stochmiałka, *Akademickie kształcenie pedagogów w obszarze zainteresowań dydaktyki szkoły wyższej*. Autor dokonuje refleksji nad zjawiskiem powstawania w Polsce nowych uczelni i powoływaniem nowych kierunków studiów, nad ich rozwojem i doskonaleniem. Dokonuje w tym celu diagnozy stanu i opracowania projektów praktycznych. Dochodzi do tego poprzez przedstawienie tendencji przemian w obszarze dydaktyki współczesnych szkół wyższych, poszukiwania koncepcji akademickiego kształcenia studentów pedagogiki i jakości edukacji. Artykuł kończy przedstawienie badań sondażowych i opinii studentów.

Część drugą kończy artykuł Marka Studenckiego dotyczący sondażu diagnostycznego służącego w pracy pedagogicznej. Według Autora nie można skutecznie wychowywać bez uprzedniego dobrego poznania sytuacji wychowanka, problemów, jakie przeżywa i środowiska, w którym mieszka. Przedstawiając metodę sondażu diagnostycznego, omawia trzy techniki z nim związane: technikę obserwacji, badania ankietowe i wywiad.

Część trzecia pozycji przedstawia kulturę współczesną i pojawiające się problemy wychowawcze związane z jej rozwojem. Iwona Samborska, pisząc o „wizualizacji współczesnej kultury”, dotyka ważnego problemu, z którym musi zmierzyć się pedagog. Autorka podkreśla gwałtowność przemian w zakresie kultury, które przejawiają się przede wszystkim jako ikonizacja języka, idąca za coraz nowszymi formami medialnymi. Autorka słusznie broni słowa, apeluje o szczególne miejsce dla niego, poświęcenie mu należytej uwagi i zadbanie o wartość języka mówionego i pisanego w świecie mediów. Nie można bowiem zapomnieć o wypracowanym bogactwie kultur oralnych i o krytycznym potencjale intelektualnym powstałym na „kulturze druku”.

Artykuł Justyny Wojciechowskiej dotyczy problemu kształtowania osobowości podczas animacji społeczno-kulturalnej. Pedagogika nie może funkcjonować samodzielnie. Ze względu na cel swojej działalności, powiązana jest ona z innymi naukami społecznymi i oddziałują na nią inicjatywy społeczne np. teatr.

Dorota Krzyżowska omawia inicjatywę wychowawczą Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Wychowanie personalistyczne zakłada kształcenie wszystkich sfer: duchowej, cielesnej i fizycznej. Wychowanie to spotkanie osób: mistrza i ucznia. Przedstawione są także zasady systemu wychowawczego Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia.

Krystyna Koziołek zajmuje się literaturą i jej nauczaniem w kluczu odpowiedzialności. Literatura, jako słowo pisane i czytane, zawiera w sobie wielkie znaczenie. Proces nauczania literatury powinien przygotować wychowanka do konfrontacji jego mocy poznawczej i moralnej z czytaną opowieścią.

Część czwarta książki jest poświęcona roli sztuki i psychologii w wychowaniu. Adam Adamski zajmuje się muzyką, która była dla człowieka od dawnych czasów źródłem radości, smutku, refleksji i środkiem leczniczym. Według Autora muzyka odgrywa ważną funkcję w wychowaniu dziecka.

Ostatni artykuł, Witolda Adamczyka, opisuje działalność artystów plastyków i ich motywacje przy wyborze profesji. Poziom funkcjonowania u artystów zależny jest od rodzaju przesłanek, które decydują o wyborze zawodu. Ważna jest motywacja osobowa i długotrwała aktywność plastyczna.

Przedstawiona publikacja ma charakter interdyscyplinarny. Jest to ważne do właściwego zrozumienia nauki, jaką stanowi pedagogika. Proces wychowania ze względu

na swoją złożoność, chętnie korzysta z osiągnięć innych dyscyplin naukowych. W większości wystąpień dominuje chrześcijański system wartości, a także personalistyczna koncepcja osoby. Z pewnością podjęte tematy mogą dostarczyć solidnej wiedzy do pracy wychowawczej.

*ks. Jan Niewęglowski SDB*

Bronisław Urbana, *Zachowania dewiacyjne młodzieży*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, ss. 226.

Od kilku lat polskie społeczeństwo dotkliwie odczuwa skutki przestępczości. Irracjonalne akty przemocy, agresja młodzieży, wandalizm i patologie bulwersują kręgi wielu środowisk. Przedstawiciele świata naukowego wraz ze środowiskiem profesjonalnie zobowiązany do walki z patologią i jej ograniczeniem prowadzą intensywne dyskusje dotyczące istoty współczesnej przestępczości, przeprowadzają w tym celu szereg badań, jak również poszukują środków profilaktyczno-resocjalizacyjnych. Duże zainteresowanie powyższą problematyką wykazują studenci, którzy przygotowują się do zawodu, umożliwiającego rozwiązywanie problemów patologii i dewiacyjnych postaw młodzieży. Wielu z nich interesuje szeroko rozumiana pomoc społeczna, wychowanie, profilaktyka, terapia i resocjalizacja jednostek i całych grup z pogranicza.

Zrozumienie istoty dewiacji nie jest łatwe. Wskazane są w tym względzie: wnikliwa obserwacja, empiryczne badania i właściwa ich interpretacja, spełniająca założenia metodologiczne badań naukowych, jak również ogólne teorie człowieka. Uzyskane w wyniku badań refleksje i wyniki mogą dostarczyć kryteriów do zobiektyzowanych ocen zachowań młodzieży, która poprzez dewiacyjne postawy rodzi ofiary i szkody społeczne, jak również argumentów co do wyboru metod pracy i środków zapobiegawczych. Zauważa się, że powstałe opracowania, podejmujące kwestie patologii, dewiacji, terapii, resocjalizacji i profilaktyki, spotykają się z dużym zainteresowaniem społecznym.

Niniejsza pozycja powstała właśnie z zamysłem zwrócenia uwagi na współczesne dewiacje młodzieży, możliwości ich zapobiegania, jak również zintensyfikowanie dyskusji na powyższy temat. Autor w tym celu przeprowadził badania empiryczne ograniczające się do odpowiednich granic przestrzennych i czasowych (województwa krakowskie i zielonogórskie przez 10 lat). Jednym z ważniejszych zamiarów Autora było ukazanie kierunków działań profilaktyki w środowisku lokalnym.

Omawiana publikacja składa się z trzech części. Część pierwsza przedstawia współczesne interpretacje zachowań dewiacyjnych młodzieży. Na tle ewolucji systemów ograniczania przestępczości młodzieży w rozdziale pierwszym Autor omawia genezę praw dziecka w starożytności i średniowieczu, jak również przedstawia idee pedagogiczne na tle problemów karania nieletnich przestępców. Rozdział drugi to próby przedstawienia zjawiska przestępczości młodzieży w świetle współczesnych teorii. Wyjaśnia termin przestępczość, przedstawia teorie biologiczne, psychologiczne, socjologiczne, teorie neutralizacji i koncepcje kontroli społecznej. Rozdział trzeci poświęcony jest przestępczości na tle procesu dorastania młodego człowieka, funkcjonowania rodziny i grup rówieśniczych.

Część druga książki zajmuje się rozmiarami i dynamiką zachowań dewiacyjnych młodzieży. Problematyka przedstawiona jest w czterech kolejnych rozdziałach. Pierw-



szy dokonuje ogólnej charakterystyki i dominujących przejawów przestępczości współczesnej młodzieży. Omawia trendy w skali globalnej, następnie przestępczość występującą w latach 1986–1990 i rodzaje przestępczości współczesnej młodzieży. Rozdział następny omawia zjawisko, rozmiary i rodzaje przestępczości młodzieży w środowiskach wielkomiejskich, na przykładzie województw krakowskiego i zielonogórskiego. W celu porównania Autor przytacza rozmiary przestępczości w skali ogólnopolskiej. Rozdział trzeci poświęcony jest problemowi uzależnienia młodzieży od alkoholu i narkotyków w szkołach krakowskich. Najwyższe rozmiary narkomanii zauważa się wśród uczniów szkół zawodowych. Rozdział ostatni analizuje zjawisko zaburzeń w zachowaniu i niedostosowaniu społecznym młodzieży. Autor cytuje tutaj typologię autorstwa D. H. Stotta, T. M. Achenbacha.

Część trzecia omawianej publikacji poświęcona jest profilaktyce w środowisku lokalnym i alternatywnym systemom ograniczania dewiacji młodzieży. Rozdział pierwszy dokonuje krytyki współczesnej resocjalizacji w warunkach izolacji, przytaczając argumenty penitencjarystów i psychologów. Rozdział następny przedstawia perspektywę w zakresie stosowania kary ograniczania wolności według zaleceń ONZ. Przytacza w tym miejscu doświadczenia polityki kryminalnej w Niemczech i problem zapobiegania przestępczości w kryminologii polskiej. Ważny wydaje się rozdział trzeci. Zagadnienie profilaktyki i terapii ukazane jest w świetle badań i doświadczeń psychiatrycznych, których głównym celem jest wyjaśnianie zaburzeń osobowych. Problematyka rozdziału czwartego to środowisko lokalne i stosowanie w nim profilaktyki. Autor wyjaśnia pojęcie społeczności lokalnej, a następnie omawia doświadczenie trzech lokalnych systemów ograniczania przestępczości młodzieży. Są to doświadczenia amerykańskie: Chicago – *Chicago Area Project*, Boston – *Control Project* (walka z gangami); doświadczenia niemieckie: *Neumuenster* (promocja społeczna), *Pforzkeim* (ochrona młodzieży znajdującej się na granicy ryzyka), *Hannover* – Projekt Ograniczania Przestępczości i Pomocy Społecznej, Projekt *Bruecke*; doświadczenia argentyńskie: Buenos Aires – *Casa de los Ninos*.

Rozdział kończący część trzecią książki przedstawia teoretyczne podstawy profilaktyki. Omawiając to zagadnienie, Autor koncentruje się na aksjologii, na założeniach pedagogiki humanistycznej, na dialogu i spotkaniu, na holistycznym ujęciu genezy przestępczości, strukturze profilaktyki, metodzie diagnozy i selekcji, roli nauczyciela i wychowawcy.

Na szczególną uwagę zasługuje działalność nauczyciela w szkole. Jego postawa wyrażająca się na udzielaniu pomocy w nauce, pomocy materialnej, w rozwiązywaniu problemów, w działaniu na rzecz stabilizacji życiowej ucznia, owocuje poprawą zachowania i spadkiem zachowań przestępczych wśród młodzieży.

Przedstawione przez Autora projekty i rozwiązania profilaktyczne z wielu względów nie mogą być powtórzone i zastosowane w każdym kontekście społecznym. Z ogólnych opisów można jednak próbować formułować pewne zasady, które mogą ułatwić rozwiązania konkretne w środowiskach lokalnych. Cały system profilaktyki ograniczony jest ze względu na środki finansowe. Kompetentne osoby, jak również odpowiedzialne podmioty muszą przekonać się, że inwestowanie w profilaktykę jest o wiele bardziej opłacalne niż utrzymywanie całych struktur więziennictwa.

Omówiona pozycja, jako studium teoretyczno-empiryczne, uwzględniające współczesne teorie psychologiczne, socjologiczne, pedagogiczne oraz wyniki badań nad dewiacjami młodego pokolenia, może być przydatna dla nauczycieli, wychowawców, pracowników socjalnych i wszystkich osób pracujących z młodzieżą sprawującą

trudności. Wydaje się, że wielką szkodą dla niniejszej publikacji jest pominięcie znaczenia i roli rodziny zarówno w wychowaniu, jak i pracy profilaktycznej

Drobne błędy drukarskie, można mieć nadzieję, będą usunięte w wydaniu następnym.

ks. Jan Niewęglowski SDB

ks. Waldemar Witold Żurek SDB, *Salezjańscy męczennicy Wschodu*, Wydawnictwo „Jedność”, Lublin 2003, ss. 286.

Zniesienie cenzury państwowej i otwarcie granic na Wschód umożliwiło w znacznym stopniu opracowywanie i publikowanie zagadnień dotyczących losów Kościoła katolickiego na terenach wschodnich II Rzeczypospolitej, które po 1945 r. znalazły się w granicach Związku Radzieckiego. Zachętę do podjęcia prac nad „martyrologium Wschodu” kierował kilkakrotnie do badaczy i historyków polskich papież Jan Paweł II.

Książkę Waldemar Żurek nie po raz pierwszy podejmuje tematykę męczeństwa i chrześcijańskiego świadectwa składanego w minionym stuleciu. W 1998 r. ukazała się jego książka przedstawiająca losy salezjanów – duszpasterzy na Wschodzie (*Jeńcy na wolności. Salezianie na terenach byłego ZSRR po II wojnie światowej*). Osobną publikację poświęcił ks. Władysławowi Wieczorkowi, rozstrzelanemu przez Niemców (*Salezjański męczennik z Berezwecza ksiądz Władysław Wieczorek 1903–1942*, Lublin 2002).

Książkę *Salezjańscy męczennicy Wschodu* Autor dedykował zmarłemu przedwcześnie w 2000 r. ks. Romanowi Markowi SDB, budowniczemu kościoła w Rzeszowie i pierwszemu proboszczowi tej parafii. Pozycja książkowa została wydana w formacie B5, na dobrym papierze i w pięknej szacie graficznej. Przedmowę do niej napisał bp Antoni Dziemiątko – sufragan grodzieński, sekretarz Konferencji Biskupów Katolickich Białorusi i rektor WSD w Grodnie. Autor nie zaniedbał niczego, co powinno znajdować się w opracowaniu historycznym, a więc wykazu skrótów, wstępu, zakończenia, streszczenia w języku włoskim i białoruskim, bibliografii, indeksu osobowego, indeksu nazw geograficznych, obszernego aneksu (s. I–XCVI) obejmującego 186 fotografii dotyczących przeszłości i teraźniejszości, związanych ze środowiskiem rodzinnym, formacją podstawową i działalnością męczenników salezjańskich. Zdjęcia zamieszczono według kolejności zaprezentowanych biogramów.

Opublikowana praca dotyczy salezjanów (księży, kleryków, koadiutorów – braci zakonnych), którzy cierpieli i zginęli z rąk Rosjan, Ukraińców i Białorusinów. Szkoda, że tytuł nie precyzuje zarówno cenzury czasowej, jak i narodowości oprawców. O tym dowiaduje się czytelnik dopiero po lekturze wstępu. Ponieważ wschodnie tereny II Rzeczypospolitej miały kolejno dwóch okupantów: sowieków (1939–1941) i hitlerowców (1941–1944), dlatego też do tej grupy męczenników należało dołączyć księży zamęczonych przez Niemców: Władysława Wieczorka i Jana Bujara. Listę ofiar mógł powiększyć o dwóch salezjanów: ks. Jana Dolatę i koad. Ludwika Cięciałę, zastrzelonych 30 maja 1945 r. w Przemyślu przez żołnierzy sowieckich. Być może Autor pominął ich dlatego, że dom salezjański na Zasaniu przez całą okupację należał do Generalnej Guberni. Trudno zrozumieć, dlaczego w tej książce znaleźli się klerycy z innego okresu: Emmanuel Bujar (1893–1918) i Wojciech Anastazy Gancek (1885–1904).

Zasadniczą treść swojej pracy ks. Żurek przedstawił jakby w dwóch częściach. Pierwszą poświęcił drugiej wojnie światowej (s. 19–40) na wschodnich terenach II Rze-

czypospolitej. Korzystając z opracowań historyków krajowych i emigracyjnych, ukazał w sposób syntetyczny agresję sowiecką na Polskę, deportacje obywateli polskich w głąb ZSRR, organizację i rozmieszczenie obozów, program dnia w obozie, salezjanów pod okupacją sowiecką. Jednak co do liczby deportowanych Polaków Autor uwzględnił głównie dane szacunkowe badaczy działających na zachodzie Europy. Szkoda, że ks. Żurek nie zauważył i nie ustosunkował się do dysertacji Albina Głowackiego, *Sowieci wobec Polaków na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej 1939–1941*, Łódź 1998. Praca ta została napisana z wykorzystaniem pilnie strzeżonych i dobrze zachowanych cennych archiwaliów moskiewskich. Ze względu na młodego czytelnika Autor mógł też podać adresy internetowe, jak [http://www.index.karta.org.pl/represje\\_sowieckie\\_1.html](http://www.index.karta.org.pl/represje_sowieckie_1.html)

Druga część zatytułowana *Biogramy* (s. 41–249) ukazuje w układzie alfabetycznym sylwetki jedenastu salezjańskich męczenników Wschodu z lat 1939–1942 (trzech księży, czterech koadiutorów, czterech kleryków). W celu uzyskania przejrzystości tekstu Autor w podrozdziałach opisał poszczególne etapy życia salezjanów. Liczba paragrafów uzależniona jest od wielkości zebranego materiału oraz wieku poszczególnych współbraci (dzieciństwo, szkoła, nowicjat, studia seminaryjne i asystencja, ucieczka wojenna i śmierć, losy wojenne oraz poszukiwania przez rodziny i przełożonych itp.). Każdy życiorys, z wyjątkiem kl. Edwarda Józefa Pohla, jest na pierwszej stronie ubogacony zdjęciem. Natomiast do biogramów: koad. Antoniego Leniarka, ks. Izydora Marciniaka, ks. Romana Niewiteckiego i koad. Józefa Sulika dołączył ks. Żurek także ciekawe listy lub zebrane opinie.

Tułacze i męczeńskie losy jedenastu salezjanów, choć zróżnicowane, to jednak w kilku przypadkach okazały się bardzo podobne. Wrześniowa psychoza ucieczki Polaków przed Niemcami na wschód opanowała także salezjanów. Podczas tej wędrówki 25 września 1939 r. na terenie parafii Dub koło Tomaszowa Lubelskiego zostali zamordowani przez żołnierzy sowieckich i członków ukraińskich band komunistycznych dwaj klerycy: Stefan Fabiański i Mikołaj Kapuściński. Losy dwóch innych współbraci, kl. E. J. Pohla i koad. Piotra Robakowskiego do dziś nie są wyjaśnione. Nie wrócili z wojennego exodusu i wszelki ślad po nich zaginął. W 1939 r. na Wołyn dotarł koad. Stanisław Franciszek Sikora. Prawdopodobnie wywieziony w głąb Związku Radzieckiego, później razem z II Korpusem znalazł się we Włoszech. Ciężko ranny pod Monte Cassino, po wojnie nie wrócił do Towarzystwa Salezjańskiego, tylko pozostał na zachodzie Europy.

Razem ze swoimi rodzinami zostali wywiezieni na Syberię: koad. Antoni Leniark i kl. Józef Maj, którzy zmarli lub zostali zgładzeni w drodze do organizujących się oddziałów polskich na terytorium Związku Radzieckiego. Dyrektor z Daszawy ks. Roman Niewitecki, aresztowany przez NKWD, zmarł w obozie nr 7 koło jeziora Omega.

Dwóch neoprezbiterów: Izydor Marciniak i Jan Pawelec, którzy 20 kwietnia 1941 r. otrzymali święcenia kapłańskie w Wilnie, zgłosili się do duszpasterstwa na wschodnich terenach archidiecezji wileńskiej. Pracowali także wśród ludności katolickiej na terenie archidiecezji mohylewskiej i diecezji mińskiej. Ponieważ posługa tych księży nie podobała się zarówno Niemcom, jak i nacjonalistom białoruskim, dlatego obaj zginęli.

Koadiator Józef Sulik, przymusowo wcielony do Armii Czerwonej, za brak „bojowego zapału” 20 lipca 1941 r. pod Smoleńskiem został okrutnie zamordowany przez żołnierzy sowieckich.

Autor, publikując biogramy męczenników salezjańskich, podał sporo informacji o ich rodzinach, pochodzeniu społecznym, statusie majątkowym, losach wojennych itd. Z życiorysu koad. A. Leniarka dowiadujemy się, że jego szwagier Tadeusz Krzywoń, pracował w piekarni na Syberii, ukradł bochenek chleba i za to został skazany na dwa lata więzienia. Natomiast siostrzenicę Anielę Krzywoń (córkę Tadeusza) za heroiczną postawę

pod Lenino odznaczono pośmiertnie Złotym Krzyżem *Virtuti Militari* i tytułem Bohaterki Związku Radzieckiego. Piszący recenzję był w 1969 r. świadkiem nadania jej imienia Szkole Podstawowej w Sterdyni (pow. Sokołów Podlaski). W biogramie koad. J. Sulika znalazł się też życiorys jego krewnego, generała Nikodema Sulika. Te dodatkowe dane o wybitnych członkach jego rodziny wcale nie zaciemniają biografii męczenników salezjańskich, lecz w pewnym stopniu nobilitują środowisko, z których się wywodzili.

Z wieloma informacjami czytelnik spotyka się po raz pierwszy. Niektóre z nich, jak np. opłata za nowicjat, wymaga dodatkowego wyjaśnienia. Z zachowanej korespondencji Józefa Pohla (ojca kl. Edwarda) z inspektorem ks. Tomaszem Koppą dowiadujemy się o zniżce do 15 zł. Powstaje pytanie, ile wynosiło chesne? Przebywający w nowicjacie w Czerwińsku w roku 1935/36 ks. Feliks Cieplik oraz w 1936/37 – ks. Czesław Lauferski pierwszy raz dowiedzieli się o tym z lektury książki ks. Żurka. Wnioskuje, że płacili tylko nowicjusze przynależący do inspektorii krakowskiej.

Autor poszerzył „bazę danych” o salezjanów zmarłych podczas II wojny światowej. Podczas kwerendy dotarł do akt i materiałów przechowywanych w archiwach diecezjalnych, dekanalnych i parafialnych oraz salezjańskich na szczeblu centralnym, inspektorialnym i lokalnym. Poza Syberią odwiedził miejsca związane z życiem i działalnością „męczenników” i ich rodzin. Potwierdzają to relacje ustne i pisemne oraz wykonane zdjęcia. Praca ta została doceniona i zaznaczona w przedmowie, że ks. Żurek do wielu źródeł „dotarł dzięki możliwościom znanym tylko jemu”.

Szkoda, że Autor nie przeprowadził wywiadów z księżmi, którzy razem z „męczennikami” odbywali formację podstawową: Janem Barteckim – współnowicjuszem S. Fabiańskiego i M. Kapuścińskiego; Cz. Lauferskim i T. Malawskim – współnowicjuszami A. Leniarka, E. Pohla, P. Robakowskiego. Z ks. F. Cieplikiem nowicjat odbywał koad. J. Sulik, a do matury w Marszałkach przygotowywał się z I. Marciniakiem i J. Pawelcem. O ostatnim dyrektorze w Daszawie ks. R. Niewiteckim, z wyrazami szacunku i wdzięczności wyrażał się ks. Jan Sposób, alumn przedwojennego małego seminarium.

Książd Żurek, redakcja i wydawca nie ustrzegli się od błędów i niedociągnięć. Zauważa się brak precyzji przy podaniu daty znalezienia zwłok kleryków: S. Fabiańskiego i M. Kapuścińskiego – 25 listopada 1939 (s. 51,) 15 listopada (s. 71). W 1963 r. ks. Augustyn Dziędziel był sekretarzem, a nie inspektorem (s. 90). Kilka razy nie zachowano odstępów między wyrazami np.: „informacji znajduje” (s. 157). Autor zmienił imię ks. Szymańskiego z Bronisława na Władysława (s. 185). Nie jest prawdą, że kl. J. Pawelec w trybie przyspieszonym przyjmował kolejno posługi i święcenia (s. 196). W latach 1940–1942 były tylko święcenia niższe i wyższe, a posługi wprowadzono dopiero po Soborze Watykańskim II.

Zestaw tych kilku błędów wcale nie pomniejsza walorów książki ks. Żurka. Ukazał on piękne postacie, które świadczyły o Bogu i Ojczyźnie. Salezjanie powinni być wdzięczni Autorowi, że przybliżył tak szlachetne, a prawie nieznanne osoby. Księdzu Żurkowi należy życzyć nie tylko kolejnej książki o salezjanach na Wschodzie, ale i gruntownej syntezy obejmującej losy współbraci pod okupacją sowiecką.

ks. Jan Pietrzykowski SDB

## XIX ŁĄDZKIE SYMPOZJUM LITURGICZNE *POBOŻNOŚĆ LUDOWA I LITURGIA*

(Łąd n. Wartą, 17 października 2003 r.)

W Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salezjanów w Łądzie n. Wartą już po raz dziewiętnasty zorganizowane zostało przez ks. prof. dra hab. Adama Duraka sympozjum liturgiczne. Temat tegorocznego sympozjum brzmiał: *Pobożność ludowa i liturgia*. Sympozjum było jednocześnie jednym z akordów kończących obchody jubileuszu 50-lecia działalności tego Seminarium Duchownego. Tak jak w poprzednich latach i tym razem sympozjum liturgiczne zgromadziło ponad stu dwudziestu uczestników, dla których była to okazja, aby zapoznać się bliżej z zasadami i wskazaniem, jakie podaje Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii i jak odczytać i wykorzystać ten dokument w naszej polskiej rzeczywistości. Dużą grupę uczestników stanowili już tradycyjnie księża salezjanie, dla których udział w sympozjum był jednym z punktów zorganizowanego dla nich spotkania formacyjnego. Nie zabrakło także przedstawicieli ościennych seminariów zarówno diecezjalnych, jak i zakonnych. Wśród nich wymienić można delegację z seminariów z Włocławka i z Gniezna, kleryków ze Zgromadzenia Misjonarzy św. Rodziny z Kazimierza Biskupiego, kleryków z seminariów salezjańskich z Łodzi i Krakowa. Obecny był też przedstawiciel z Seminarium Ojców Redemptorystów z Tuchowa. Na sympozjum przybyli również przedstawiciele studentów z UKSW w Warszawie.

Otwarcia sympozjum dokonał Rektor seminarium w Łądzie ks. dr Marek Chmielewski, który mówił o zasługach Łądzkich Sympozjów Liturgicznych w procesie formacyjnym, naukowym i kulturotwórczym całego seminarium i środowiska. Ksiądz Rektor, nawiązując do tematu sympozjum, stwierdził, że temat ten nabiera jeszcze innego wyrazu w tym szczególnym miejscu, jakim jest klasztor w Łądzie, gdzie wzajemnie przenikanie się liturgii i pobożności ludowej dostrzec można na każdym niemalże kroku. Podczas słowa otwierającego sympozjum Ksiądz Rektor przywitał prelegentów i zaprosił wszystkich, by dobrze czuli się w gościnnych murach łądzkiego seminarium.

Słowo wstępne wygłosił organizator sympozjum ks. prof. dr hab. Adam Durak, który podziękował poszczególnym prelegentom za wyrażenie zgody na udział w sympozjum i wygłoszenie referatów. Przywitał przybyłych gości i zapoznał zebranych z poszczególnymi punktami sympozjum.

Na pierwszej sesji wygłoszono trzy referaty. Ojciec dr Stanisław Madeja CSSR (WSD CSSR w Tuchowie i Mistrz Nowicjatu) w swoim referacie zatytułowanym *Główne linie teologiczne „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”* ukazał w sposób bardzo syntetyczny układ dokumentu. Następnie przedstawił bogaty kontekst historyczny kształtowania się pobożności ludowej i jej powolne odchodzenie od liturgii. Jako jedną z przyczyn przechodzenia ludzi do nabożeństw i odnajdywanie się w pobożności ludowej była zbytnia klerykalizacja liturgii i wprowadzenie gestów i znaków całkowicie niezrozumiałych dla zwykłego człowieka tak, że stawał się on tylko widzem, a nie uczestnikiem liturgii. Ksiądz dr Madeja podał za *Dyrektorium* 10 zasad odnowy i kształtowania właściwej pobożności ludowej. Dokument Kongregacji powinien być ważnym czynnikiem pomagającym weryfikować przejawy i formy pobożności ludowej, by miały one podstawy biblijne, liturgiczne, eklesjalne i nie odciągały człowieka wierzącego od liturgii, ale go do niej prowadziły.

Jako drugi usłyszeliśmy referat ks. prof. dra hab. Jan Przybyłowski (UKSW, WSD Kalisz), który swoje wystąpienie zatytułował *Duszpasterskie wyzwania „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”*. Autor ukazał biskupów jako tych, którzy wraz ze swoimi współpracownikami, prezbiterami, diakonami są pierwszymi odpowiedzialnymi za rozwój i właściwy kształt pobożności ludowej w diecezji. Ważnymi współpracownikami biskupa w dziele rozwoju pobożności ludowej w *Dyrektorium* wymienieni są również kustosze sanktuariów i przełożeni męskich i żeńskich zgromadzeń zakonnych, które zawsze były kolebką rozwoju pobożności szerokich mas ludowych. Prelegent dokonał ciekawego rozróżnienia między tym, co jest religijnością a tym co kościelnością. Mamy tego obraz podczas migracji ludności, wówczas najlepiej dostrzega się ten brak pogłębienia i zakorzenienia wiary w życiu. Problemem rozwoju autentycznej, pogłębionej i odnowionej pobożności ludowej jest również niedostateczne przygotowanie i otwartość samych duszpasterzy. Podmiotem pobożności ludowej jest każdy chrześcijanin. Dlatego potrzeba, by rozwój religijności poparty był zdobyczami innych dziedzin wiedzy takimi, jak: antropologia, socjologia, pedagogika, historia. Autor za *Dyrektorium* podaje jako bardzo ważny element pogłębiania pobożności ludowej jej ewangelizację i troskę duszpasterzy o niemieszanie jej z nabożeństwami liturgicznymi. Chronić należy pobożność ludową od wpływów magii, zabobonów, spirytyzmu, dążenia do zemsty i konotacji seksualnych. Książę Profesor podkreślił, że nie należy oddzielać pobożności ludowej od liturgii, ale ukazywać ich wzajemne relacje.

Książę dr Stanisław Araszczuk (WSD Legnica) przedstawił trzeci referat *Język i formy pobożności ludowej*. Swoje wystąpienie zawarł w punktach, które przedstawiały relację odnowy liturgicznej i pobożności ludowej, historyczny rozwój języka i pobożności ludowej, pobożności ludowej w tradycyjnym układzie roku liturgicznego, kult błogosławionych i świętych, modlitwy wstawiennicze za zmarłych, sanktuaria i pielgrzymki jako szczególne formy pobożności ludowej. We wnioskach pastoralnych mogliśmy usłyszeć, że formy pobożności ludowej powinny czerpać z Pisma Świętego, z liturgii, Ojców Kościoła. Pobożność ta powinna zachować swój prosty język, ale wystrzegać się banalności i improwizacji. Odpowiedzialność za formy pobożności ludowej spoczywa na ordynariuszu miejsca.

Po trzecim referacie sprawowana była uroczysta Eucharystia, której przewodniczył i homilię wygłosił ks. dr Zenon Klawikowski, wikariusz inspektorialny Prowincji Piłskiej.

Na sesji popołudniowej dyskutowano nad wygłoszonymi referatami. Następnie referat wygłosił ks. dr Waldemar Pierożek SDB (dyrektor Gimnazjum i LO Towarzystwa Salezjańskiego w Bydgoszczy). Jego wystąpienie było zatytułowane *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii a duszpasterstwo młodzieżowe*. Na początku swojego wystąpienia opisał sytuację młodzieży i jej postawy religijne. Ukazał również próby pomocy młodzieży w lepszym przeżywaniu swojej wiary, w czym w sposób wydatny ma pomóc duszpasterstwo młodzieżowe, które ze swej natury powinno się posiłkować pobożnością ludową, czyli naturalną pobożnością młodego człowieka. Pobożność ludowa odnowiona według zasad *Dyrektorium* stanowi ważną pomoc dla młodzieży w odkrywaniu własnego człowieczeństwa i godności chrześcijańskiej. Pobożność ludowa otwiera nowe formy wyrażania swojej osobowości, swojej relacji do Boga i do drugiego człowieka tak bardzo ważnej dla młodych ludzi.

Drugi referat sesji popołudniowej przedstawił ks. dr Mateusz Matuszewski (WSD Warszawa-Praga) na temat: *Udział wiernych świeckich w nabożeństwach ludowych*. W swoim wystąpieniu podkreślał wzajemną zależność liturgii i pobożności ludowej od samych początków historii chrześcijaństwa, które zawsze było związane z kulturą regionu,

w jakim się rozwijało. Pobożność ludowa rozwijała się niejako równoległe z liturgią i nie stanowiła konkurencji, ale bardziej chęć jej dopełnienia. Szczególny wpływ miała klerykalizacja liturgii, niezrozumiały język, skomplikowana struktura, która utrudniała osobom niewtajemniczonym, czyli zwykłym świeckim, wyrażanie swojej wiary. Szukano nowych form wyrazu i tak powstała pobożność ludowa. Wzajemne przenikanie obu tych nurtów zauważamy w przejmowaniu przez liturgię elementów pobożności ludowej, jak chociażby adoracji krzyża w Wielki Piątek, czy błogosławienia ognia podczas Wigilii Paschalnej oraz kult świętych. Zdarzały się konflikty między pobożnością ludową a liturgią, np. w czasach Oświecenia czy na początku XX w., ale wynikały one raczej z niezrozumienia istoty pobożności ludowej. Już na Soborze Watykańskim II dowartościowano pobożność ludową jako pochodzącą z tego samego źródła co liturgia. Wiek XX jest czasem obudzenia zmysłów, ciała, człowiek odczuwa bardziej niż kiedykolwiek potrzebę wyrażenia się przez gesty, znaki, symbole, pobożne czyny. Pobożność daje człowiekowi poczucie głębokiego uczestnictwa w kulcie poprzez dotknięcie, poniesienie świętego przedmiotu, pocałunek, taniec, procesję. Pobożność ludowa pozwala modlić się całym sobą, całym ciałem, wszystkimi zmysłami. Zarówno po tym referacie, jak i po innych odbyły się bardzo ciekawe i pogłębiające dyskusje, choć ze względu na ograniczenia czasowe nie sposób było na wszystkie pytania szczegółowo odpowiedzieć.

Podsumowania obrad XIX Łądzkiego Sympozjum Liturgicznego dokonał ks. prof. Adam Durak. Dziękując prelegentom i uczestnikom, wskazał na dużą wartość, jaką daje udział w tym sympozjum. Warto w tym miejscu także wspomnieć, że historia Łądzkich Sympozjów Liturgicznych dostępna jest na stronie internetowej <http://republika.pl/adurak>

*ks. Zbigniew Adamiak SDB*

## XV MIĘDZYNARODOWY FESTIWAL MUZYKI RELIGIJNEJ IM. KS. STANISŁAWA ORMIŃSKIEGO

(Rumia, 23–25 października 2003 r.)

W ostatnich latach coraz bardziej dostrzeganą imprezą artystyczną w Polsce jest Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej w Polsce im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi. Od 23 do 25 października 2003 r. odbywała się jubileuszowa, bo już XV edycja tegoż Festiwalu. Impreza, której patronują m.in. Ministerstwo Kultury, Zgromadzenie Salezjanów ks. Bosko (prowincja św. Wojciecha), Kuria Metropolitarna w Gdańsku, Urząd Marszałkowski Województwa Pomorskiego oraz Urząd Miasta Rumi, wpisuje się w historię wydarzeń muzycznych nie tylko samego Wybrzeża, ale zatacza coraz szersze kręgi uwagi, także poza granicą Polski. Od samego początku gospodarzem tego wielkiego święta muzyki jest Zgromadzenie Salezjańskie, parafia pw. NMP Wspomożycielki Wiernych w Rumi, gdzie przez ostatnie lata swego życia pracował jego patron, ks. Stanisław Ormiński. Specyfiką Festiwalu jest to, że przeprowadza on zwykle kilka konkursów. W dotychczasowej historii rumskiej imprezy wystąpiło 345 zespołów chóralnych, 175 młodych organistów oraz 30 orkiestr dętych. Przed dwoma laty organizatorzy odstepili jednak od konkursu orkiestr z uwagi na zbyt małe zainteresowanie zespołów. W tym roku przeprowadzono trzy konkursy: muzyki organowej, zespołów chóralnych oraz kompozytorski.

## Konkurs muzyki organowej

Pierwsze dwa dni Festiwalu wypełniły przesłuchania konkursowe muzyki organowej. Młodzi artyści koncertowali na wspaniałym 52-głosowym instrumencie, zdobiącym i wypełniającym dźwiękiem wybudowaną w latach osiemdziesiątych świątynię. Do I etapu konkursu, w pierwszym dniu Festiwalu, przystąpiło 13 młodych organistów, reprezentujących Akademię Muzyczną i Szkoły Muzyczne z różnych ośrodków w Polsce. Program konkursu stanowiły następujące dzieła wielkich mistrzów:

- Johann Gottfried Walther – do wyboru: *Koncert h-moll nr 8 del Sign. Giuseppe Meck*; *Koncert a-moll nr 14 del Sign. Giuseppe Torelli*; *Koncert h-moll nr 15 del Sign. Vivaldi*; *Koncert F-dur nr 126 el Sign. Tomasso Albinoni*; *Koncert c-moll nr 11 del Sign. G. P. Telemann*; *Koncert B-dur del Sign. Taglietti*,
- Jan Sebastian Bach – dwa utwory: *Preludium chorałowe „Der Tag, der ist so freudereich”* BMV 605; *Preludium i fuga C-dur* BWV 531,
- Cesar Franck: *Pastorale E-dur*.

Po swoich wystąpieniach młodzi wirtuozi z niecierpliwością oczekiwali na werdykt jury w składzie: prof. Mirosław Pietkiewicz (Akademia Muzyczna w Łodzi), prof. Józef Serafin (Akademia Muzyczna w Warszawie), prof. Andrzej Chorościński (Akademia Muzyczna w Warszawie), prof. Roman Perucki (Akademia Muzyczna w Gdańsku), ks. dr Maciej Szczepankiewicz (Zgromadzenie Salezjańskie), ks. mgr Mariusz Kowalski (sekretarz). Decyzja jurorów nie była zapewne łatwa. W protokole obrad czytamy, iż do II etapu konkursu zakwalifikowano 5 wykonawców.

Występy finałowej piątki uczestników odbyły się następnego dnia Festiwalu (24 X) w godzinach przedpołudniowych. II etap konkursu wypełnił następujący program:

- Girolamo Frescobaldi – do wyboru: *Messa della Madonna, nr 43 Canzona dopo l'Epistola*; *Messa della Domenica, nr 14 Canzona dopo l'Epistola*; *Messa delli Apostoli, nr 35 Canzona quarti toni dopo il postcommunio*.
- Jan Sebastian Bach: *Partita c-moll „O Gott, du frommer Gott”* BWV 767.
- Romuald Twardowski: *Toccata i chorał* – utwór napisany przez kompozytora specjalnie na tegoroczny festiwal w Rumi.

I miejsce i nagrodę pieniężną jury przyznało Janowi Mroczkowi z Akademii Muzycznej w Krakowie, z klasy organów prof. Józefa Serafina. Miejsce II i kolejną nagrodę pieniężną otrzymał Fabian Stanisz z Akademii Muzycznej w Gdańsku, z klasy prof. Romana Peruckiego. III miejsce wraz z nagrodą pieniężną przypadło Stanisławowi Pielczykowi z Akademii Muzycznej w Katowicach, z klasy prof. Juliana Gembalskiego. Pozostali uczestnicy II etapu, tj. Maciej Bator z Zespołu Szkół Muzycznych w Wałbrzychu, z klasy prof. Marka Mikonowicza, oraz Anna Jasnowska z Akademii Muzycznej w Warszawie, z klasy prof. Józefa Serafina, otrzymali dyplomy finalistów konkursu organowego.

Członkowie jury podkreślali znakomity poziom konkursu organowego oraz doskonałe przygotowanie organizacyjne. Przesłuchania konkursowe organistów zakończył recital organowy prof. Andrzeja Chorościńskiego z Warszawy.

## Konkurs zespołów chórальных

W sobotnie przedpołudnie odbył się przegląd zespołów chórальных w kategoriach: „A” (o większym poziomie artystycznym) i „B” (o średnim poziomie artystycznym).



Przesłuchania zespołów rozpoczęły występy chórów z kategorii „B”. Z dziesięciu zakwalifikowanych do konkursu chórów przystąpiło dziewięć, w tym dwa zza granicy. Następnie, po krótkiej przerwie, swoje programy konkursowe wykonało sześć (z ośmiu zakwalifikowanych) zespołów z kategorii „A”, w tym jeden zza granicy. Jak każdego roku prezentacje zespołów chóralnych cieszyły się wielkim zainteresowaniem publiczności.

Jury w składzie: prof. Grzegorz Rubin (Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy – przewodniczący), prof. Sylwester Matczak (Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy), prof. Janusz Dzieciół (Akademia Muzyczna w Poznaniu), ks. dr Stanisław Zięba (Kuria Metropolitarna w Gdańsku), ks. dr Krzysztof Niegowski (UKSW – Warszawa, Zgromadzenie Salezjańskie), mgr Jerzy Stachurski (Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie), ks. mgr Mariusz Kowalski (sekretarz), w swoim protokole konkursowym podkreślili wysoki, wyrównany poziom artystyczny zespołów oraz znakomite przeprowadzenie konkursu od strony organizacyjnej.

Na mocy uchwały jury przyznano następujące nagrody i wyróżnienia w kategorii „B”: I miejsce i nagrodę pieniężną ufundowaną przez Arcybiskupa Metropolite Gdańskiego – Gimnazjalnemu Chórowi Dziecięcemu *Minties* z Wilna pod dyrekcją Ireny Stanevičiene; II miejsce i nagrodę pieniężną Marszałka Województwa Pomorskiego – Chórowi Kameralnemu *Con Brio* z Obornik pod dyrekcją Andrzeja Warguły; III miejsce i nagrodę pieniężną ufundowaną przez Prezydenta Miasta Wejherowa – Chórowi Pieśni Cerkiewnej z miejscowości Jantarnyj w Rosji, pod dyrekcją Euły Agadżanowej. Ponadto jury przyznało wyróżnienia chórowi *Schola Cantorum Maximilianum* z Józefowa pod dyrekcją Zbigniewa Siekierzyńskiego oraz chórowi *Dominanta* z Mścic pod dyrekcją Bożeny Ciekankowskiej i Magdaleny Błąkały.

W kategorii „A” I miejsce i nagrodę pieniężną Burmistrza Miasta Rumi przyznano chórowi *Camerata* z Iławy pod dyrekcją Honoraty Cybuli. II miejsce i nagroda pieniężna ufundowana przez PKP Szybką Kolej Miejską w Trójmieście przypadły Chórowi *Szkolnemu Bazyliki Agłońskiej* w Aglonie z Łotwy pod dyrekcją Ewy Łazdane. Miejsce III i nagrodę pieniężną otrzymał *Chór Akademii Medycznej im. L. Rydygiera* z Bydgoszczy pod dyrekcją Janusza Staneckiego. Jury przyznało także nagrodę specjalną ufundowaną przez Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie za najlepsze wykonanie pieśni kaszubskiej, którą otrzymał *Chór Państwowej Szkoły Muzycznej I st. im. F. Chopina* z Wejherowa. Wyróżnienie przyznano także chórowi żeńskiemu *Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej II st. im. F. Nowowiejskiego – Cantilena* z Gdańska pod dyrekcją Waldemara Górskiego.

## Konkurs kompozytorski

Z inicjatywą idei konkursu wystąpił metropolita gdański arcybiskup Tadeusz Głowski. Pomyśl ten podjęli z entuzjazmem organizatorzy Festiwalu, rozpisując już w styczniu 2003 r. konkurs na utwór muzyczny a cappella lub z towarzyszeniem organów na chór mieszany, żeński lub męski. Tekst utworu miał dotyczyć Matki Bożej. Trzeci już w historii rumskiej imprezy konkurs kompozytorski zatytułowany został *Maria Auxilium Christianorum* i stanowi wotum wdzięczności Maryi Wspomożycielce Wiernych za 15 lat trwania i rozwoju Festiwalu Muzyki Religijnej, który od początku odbywa się w świątyni poświęconej Jej Imieniu.

Do konkursu zgłoszono 36 dzieł autorów z całej Polski. W maju 2003 r. członkowie jury, w ramach I etapu konkursu, wyłonili 9 kompozycji finałowych. Dzieła te zostały zaprezentowane po raz pierwszy i ocenione przez jury drugiego dnia Festiwalu (w piątek)

w bazylice św. Brygidy w Gdańsku o godz. 19<sup>30</sup>. Uczestnicy mogli wysłuchać również tychże utworów na zakończenie Festiwalu w ramach tzw. koncertu finałowego (w sobotę o godz. 16<sup>00</sup>). Wykonawcą kompozycji finałowych był jeden z najlepszych chórów katedralnych w Europie – *Schola Cantorum Gedanensis* pod dyrekcją Jana Łukaszewskiego. Koncert spotkał się z niezwykle zainteresowaniem publiczności, która gromkimi brałymi nagradzała każdą premierową kompozycję. Zapewne członkowie jury mieli nielatte zadanie wyłonienia spośród tylu znakomych utworów zwycięzcy. Skład jury przedstawiał się następująco: prof. Józef Świder (przewodniczący), prof. Eugeniusz Głowski, prof. Grzegorz Rubin, ks. dr Maciej Szczepankiewicz, ks. dr Stanisław Zięba oraz Daniel Ptach (sekretarz).

Nagrodę główną w wysokości 5000 PLN, ufundowaną przez metropolitę gdańskiego arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego i inspektora Salezjańskiej Prowincji św. Wojciecha ks. Jerzego Worka, przyznano Jakubowi Kawalewskiemu (godło *Profundis* 22) z Łodzi za kompozycję *Ave Maria* na chór mieszany. Ponadto wyróżnione zostały jeszcze trzy kompozycje w następującej kolejności: I wyróżnienie – utwór *Salve Regina* na chór mieszany, kompozytor – Bohdan Riemer z Bydgoszczy (godło *Juniperus*); II wyróżnienie – kompozycja *Angelus Domini* na chór mieszany, kompozytor – Michał Ossowski z Torunia; III wyróżnienie – utwór *Błagam! Weź mnie za rękę...* na chór mieszany, kompozytor – Radosław Janaszczak z Kalisza (godło *Timon*). Organizatorzy zapewnili, że w najbliższym czasie wszystkie utwory finałowe zostaną wydane drukiem wraz z płytą CD.

XV Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego zakończyła w sobotę wieczorem uroczysta msza św., której przewodniczył oraz wygłosił okolicznościową homilię metropolita archidiecezji gdańskiej arcybiskup Tadeusz Gocłowski. W liturgii brał również udział inspektor Salezjańskiej Prowincji św. Wojciecha, ks. Jerzy Worek, który wraz z arcybiskupem Metropolitą Gdańskim, obok innych wspomnianych wyżej instytucji, patronuje tej artystycznej imprezie. Po mszy św. odbyło się oficjalne ogłoszenie wyników wszystkich konkursów, rozdanie nagród i dyplomów uczestnictwa oraz tradycyjny koncert laureatów.

Zarówno członkowie jury, wykonawcy, goście oraz publiczność bardzo wysoko ocenili XV edycję Festiwalu, podkreślając doskonałą organizację trzydniowej imprezy oraz klimat serdeczności i gościnności gospodarzy – księży salezjanów – na czele z proboszczem parafii i dyrektorem wspólnoty zakonnej, ks. Januszem Zdolskim.

ks. Krzysztof Niegowski SDB

## ŚWIATOWE POLONIJNE SPOTKANIE INTELEKTUALISTÓW, LUDZI KULTURY I SZTUKI

(Monachium, 24–28 października 2003 r.)

Kolejne, Trzecie Światowe Polonijne Spotkanie Intelktualistów, Ludzi Kultury i Sztuki od 24 do 28 października 2003 r., tym razem, po Cannes i Barcelonie, odbyło się w stolicy Bawarii – Monachium. Organizatorem spotkań jest Instytut Badań nad Kulturą Polonijną (IBNKP), prowadzony przez ks. Czesława Nowaka, mający swoje przedstawicielstwa w Augsburgu, Paryżu i Sztokholmie. Temat spotkania: *Polacy w świecie i ich*

*dziela* był ukłonem wobec naszych rodaków, którzy znalazłszy się z różnych przyczyn poza granicami ojczyzny, potrafili realizować życiowe plany, osiągając szczególne miejsce w środowiskach i kulturach pobytu. Spotkanie w Monachium, będące także hołdem wobec Jana Pawła II w 25. rocznicę jego pontyfikatu, można podzielić na cztery nurty „splatające” się nawzajem: naukowy, kulturalny, religijny i towarzyski.

Sesja naukowa rozpoczęła się w sobotę (godz. 9<sup>30</sup>–12<sup>00</sup>). Uroczystego jej otwarcia dokonał dyrektor IBNKP ks. Czesław Nowak. O przewodniczenie pierwszej sesji został poproszony prof. dr hab. Adam Dobroński. Tematyka referatów w pierwszej części sesji była następująca: ks. dr Ryszard Iwan, IBNKP – Augsburg, *Wizja integracji Europy w nauczaniu Jana Pawła II. Perspektywy i zagrożenia*, ks. dr Władysław Zarębczan, Instytut Badań Biograficznych – Watykan, *Polscy duchowni i świeccy u boku Jana Pawła II*, prof. dr Mieczysław Tłaga – Brazylia, *Polacy w rejonie Cidade Ocidental*, bp Stanisław Padewski, ordynariusz charkowsko-zaporoski – Ukraina, *Oddziaływanie duchowieństwa na rozwój kultury chrześcijańskiej i tradycji polskich na terenach postsowieckich*, prof. dr hab. Hanna Rusek, Uniwersytet Śląski, czeski Cieszyn, Zaolzie – Czechy, *Polacy na Zaolziu i ich kultura artystyczna*, prof. dr hab. Bernard Woltman, Instytut Kultury Fizycznej w Gorzowie Wlkp., *Rozwój organizacyjny sokolstwa polonijnego w latach 1887–1939 (najstarszego i najbardziej powszechnego polskiego ruchu gimnastycznego na obczyźnie)*, ks. dr Józef Grzywaczewski, Seminarium Polskie w Paryżu, *Działalność Polaków we Francji w zakresie nauk kościelnych*. Kowalski, Milik, Woliński, ks. dr Mariusz Chamarczuk SDB, PMK, IBNKP – Sztokholm, *Główne nurty życia społecznego i kulturalnego współczesnej Polonii szwedzkiej i jej wybitne osobowości*. Pierwszą sesję zakończył komunikat Prezesa Kongresu Polonii Kanadyjskiej z Alberty – Kanada, dr Jarosława Nowinki.

Druga sesja odbyła się w godz. 12<sup>30</sup>–15<sup>00</sup>, przewodniczyła obradom prof. Halina Rusek. Tematyka była następująca: bp prof. dr hab. Jan Kopiec – Opole, *Opolanin w służbie Ewangelii dla świata arabskiego*, dr hab. Tomasz Jurek, Instytut Kultury Fizycznej w Gorzowie Wlkp., *Światowe Sejmiki Działaczy Polonijnych Polskiego Komitetu Olimpijskiego (1969–2001)*, mgr Jerzy Drożdż, naczelnik Wydziału Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej MSZ, *Dr Ludwigo Biskupski. Adam polanin, uczony, profesor akademicki, wybitny przedstawiciel Polonii nad Bosforem*, dr Małgorzata Okupnik, Wyższa Szkoła Umiejętności Społecznych – Poznań, *Polacy poza Polską we wspomnieniach żeglarki Krystyny Chojnowskiej-Liskiewicz*, ks. dr Stanisław Zimniak SDB, Archiwum Generalne Towarzystwa Salezjańskiego – Rzym, *Wkład prymasa Agusta Hlonda w rozwój salezjanów w Europie środkowej (1900–1922)*, dr Maria Kalczyńska, Instytut Śląski – Opole, *Wilnianie w Niemczech. Ich działalność twórcza i naukowa*, mgr Aleksy Suchomłynow, Berdiańsk – Ukraina, *Działalność polskich organizacji na Wschodzie w kontekście odrodzenia religijnego*, ks. dr Adam Romejko, Uniwersytet w Innsbrucku, *Ksiądz Józef Niewiadomski: współtwórca teologii dramatycznej na uniwersytecie w Innsbrucku*. Drugą część sesji zakończył dr Wiesław Piechocki z Lichtensteinu, przedstawił komunikat o „Nowym Kurierze” – największym dwutygodniku dla Polonii w Kanadzie, a zwięzłego podsumowania sesji dokonał prof. dr hab. Tadeusz Radzik z UMCS w Lublinie.

Dalszy ciąg naukowego nurtu spotkania odbył się w poniedziałek 27 października, w godz. 9<sup>30</sup>–14<sup>00</sup>, prowadzony był przez prof. dr hab. Reginę Rentz i obejmował następujące referaty: dr hab. Leonarda Nowaka, Instytut Kultury Fizycznej w Gorzowie Wlkp, *Polonijne igrzyska sportowe 1934–2003*, ks. prof. dr Herkulana Wróbla, Polska Misja Katolicka – Argentyna, *Ksiądz Andrzej Gawędzki i o. Andrzej Smoleń OFM*, prof. dr hab. Elżbiety Anny Treli-Mazur – Belgia, *Prasa katolicka w Belgii w okresie powojennym*, dr Elżbie-

ty Michalik, UMCS – Lublin, *Adam Heymowski i Czesław Ślania*, ks. mgr Henryka Krużewskiego, Polska Misja Katolicka – Luksemburg, *Polonia w Luksemburgu w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej – ich sukcesy i pytania*, dr Joanny Leskiej-Słęzak – Holandia, *Polacy w Holandii. Przeszłość i teraźniejszość*, mgr Iwony Małeckiej – Barcelona, *Polacy w Katalonii*, mgr Grażyny Opińskiej – Saragossa, *Polacy w Hiszpanii*.

Drugą część ostatniej sesji naukowej stanowiły prezentacje publikacji. Sesji tej przewodniczyła dr Maria Kalczyńska. Prezentowano następujące pozycje: mjr pilot Stanisław Wujastyk, Malta-Monachium – własne publikacje, dr Jadwiga Dąbrowska, Paryż – Wydawnictwa Editions „Casimir le Grand” oraz miesięcznik „Teczka”, Agata Kalinowska-Bouvy, prezes APAJTE, Paryż – Działalność Stowarzyszenia APAJTE w Paryżu, prof.dr hab Jan Lewandowski, UMCS – Lublin, *Historia Estonii*, red. Ewa Prządka, Polskie Radio – Warszawa, „Testimonianze – Świadectwa I–II” (Rzym 2002), prof. dr hab. Edward Olszewski, UMCS – Lublin, *Polonia Skandynawska* – książki, mgr inż. Jan Łosowski, Paryż – własne projekty w TVP.

Naukowy charakter spotkania ubogacony został wyjątkowym wydarzeniem kulturalnym w sobotę 25 października. W auli Uniwersytetu Monachijskiego o godz. 19<sup>00</sup> odbył się koncert dedykowany Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II z okazji jubileuszu 25-lecia pontyfikatu. Podczas koncertu złożono podziękowanie arcybiskupowi Szczepanowi Wesołemu, opiekunowi Polskiego Wychodźstwa, za jego wieloletnią posługę na rzecz Polonii oraz złożono na jego ręce, po raz pierwszy, odznaczenie-statuetę „Złoty Laur Polonii”. Koncert prowadziła prezenterka TV Polonia Agata Konarska. Program był następujący: Małgorzata Zygmianiak (Barcelona) – śpiew, Jan Sebastian Bach – *Pfingstkantate*, Karol Szymanowski: *Król Roger*, *Pieśń Roksany* z II aktu, Giacomo Puccini: *Jaskółka* i *Canzone di Doretta*, Johann Strauss: *Zemsta nietoperza* – *Czardasz Rozalindy* z II aktu; Joanna Liberadzka (Monachium) – harfa i Łukasz Długosz (Freiburg) – flet, J. S. Bach, *Sonata C-dur*, BWV 1033, Mariusz Borowiec (Salzburg) – fortepian, I. J. Paderewski, *Krakowiak fantastyczny H-dur*, op. 14 nr 6, *Legenda*, op. 16 nr 1, *Menuet*, op. 14 nr 1, *Barkarola*, op. 10 nr 4, *Polonez H-dur*, Łukasz Długosz – flet, Francois Borne, *Fantazja „Carmen”*, Torn Takemitsu – *Voice*, Mariusz Borowiec – fortepian i Łukasz Długosz – flet, Francis Poulenc, *Sonata na flet i fortepian*, części: *Allegro malinconico*, *Cantilena*, *Presto giocoso*.

Po przerwie: Adam Krużel (Ratyżbona) – śpiew, G. Verdi – Aria ojca Germont z opery *Traviata*, S. Moniuszko – *O Władco świata*, ks. Zukowski (do słów J. Słowackiego) – *Modlitwa Bogu-Rodzica*, G. Verdi – *Arioso Rodrigo* z opery *Don Carlo*, Justyna Piękoś, Maria Etsuko (Neuss) – fortepian, C. Debussy – *La soiree dans Grenada* z cyklu *Estampes*, F. Chopin – *Barcarolle Fis-dur* op. 60 scherzo, Justyna Piękoś, Maria Etsuko – skrzypce i Wiesław Piękoś (Neuss) – fortepian, H. Wieniawski – *Legende* op. 17, Wiesław Piękoś – fortepian, J. Zarębski – *Grande Polonaise Fis-dur* op. 6, I. J. Paderewski – *Nocturn w B-Dur* op. 16 nr 4, F. Chopin – *Polonais As-dur* op. 53.

Ponieważ spotkanie miało także charakter religijny, nie mogło zabraknąć w niedzielę mszy świętej w intencji Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji jubileuszu 25-lecia pontyfikatu. Uroczysta liturgia sprawowana była w kościele św. Barbary przez obecnych na spotkaniu biskupów i księży, pod przewodnictwem arcybiskupa Szczepana Wesołego, z udziałem licznie zebranej miejscowej Polonii. Następnie chętni mieli okazję zwiedzenia Monachium.

Niedzielę zakończyło spotkanie w Polskim Centrum Kultury o godz. 17<sup>30</sup>, gdzie prezentowana była wystawa pt.: *Pielgrzymki Ojca Świętego do Polski, skrótna dokumentacja filatelistyczna i wybrane obiekty pamiątkowe* (ze zbiorów Krystyny i Jana Olszówków z Monachium).

Spotkania organizowane przez Instytut Badań nad Kulturą Polonijną w Monachium wpisują się ważną kartą w wydarzenia naukowe i kulturalne w Europie, ukazują bogactwo osób i wydarzeń w życiu Polaków poza granicami rodzinnego kraju. Są miejscem poszukiwań naukowych, prezentacji owoców badań, ubogacając kulturalnie i budując nowy pomost między cennymi osobowościami emigracji polskiej.

ks. Mariusz Chamarczuk SDB

*Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu*, Lublin, 24–26 września 2002 r., red. S. Wilk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, ss. 652.

Książka *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej* pod redakcją ks. Stanisława Wilka SDB wydana w Lublinie 2003 r. stanowi dokumentację Międzynarodowego Kongresu, który odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim od 24 do 26 września 2002 r. Była to już kolejna naukowa inicjatywa lubelskiej uczelni dotycząca analizy procesów narodowych, kulturowych, społecznych i religijnych na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej oraz szerzej w Europie Środkowowschodniej<sup>1</sup>. Wrześniowy Kongres zgromadził specjalistów z wielu dziedzin i krajów. Obecni byli historycy, filozofowie, teologowie, filologowie, socjologowie i historycy sztuki z Polski, Rosji, Litwy, Białorusi, Ukrainy, Słowacji, Izraela, Stanów Zjednoczonych i Kanady. Zgromadzeni pragnęli wydobyc z kart polskiej historii doświadczenie spotkania i dialogu wielu religii, narodów i kultur współżyjących w ramach jednego organizmu państwa polskiego. Nie ograniczało się to jedynie do tolerancyjnego współlistnienia, co wobec religijnych konfliktów nowożytnej Europy Zachodniej nie pozostawało bez znaczenia i jest godne podkreślenia, ale owocowało zaangażowaniem we współtworzenie polskiej republiki – Ojczyzny wielu narodów. Polską rzeczywistość społeczno-polityczną, gospodarczą i kulturalną tworzyli katolicy, prawosławni, protestanci, żydzi i mahometanie, by wspomnieć tylko o najważniejszych grupach wyznaniowych, co ukazuje złożoność religijną i jednocześnie bogactwo ziem Rzeczypospolitej. Zamiarem zaproszonych prelegentów nie było przedstawienie polskiej rzeczywistości w idyllicznych barwach. W duchu historycznej rzetelności nie unikano poruszania spraw trudnych, mówiono więc o konfliktach i wzajemnych nieporozumieniach, ale jednocześnie zauważano, iż żaden skrawek europejskiego kontynentu nie był świadkiem tylu pojedynczych dążeń i unii. Polskie doświadczenie dialogu kultur jest z pewnością oryginalnym i specyficznym wkładem w dziedzictwo chrześcijańskiej Europy. Wyrosło ono z pełnego autentyzmu odczytania i wcielania w praktykę życia nie tylko

---

<sup>1</sup> W 1991 r. odbył się w Lublinie Międzynarodowy Kongres Teologiczny Europy Środkowo-Wschodniej. Dokumentację tego wydarzenia stanowi publikacja: *Świadectwa Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej. Księga Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej*, red. J. Nagórny, Lublin 1994. W 2000 r. miał miejsce Międzynarodowy Kongres Kultury Chrześcijańskiej, którego dokumentacja została opublikowana w tomie: *Sacrum i kultura: chrześcijańskie korzenie przyszłości. Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej*, red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin 2000. W maju 2002 r. zorganizowano II Międzynarodową Konferencję nt. *Więksi i mniejsi prorocy Europy Środkowo-Wschodniej XX w.*

osobistego, ale także społecznego i politycznego, Ewangelii Chrystusa, w której sercu znajduje się miłość do Boga i człowieka.

Bogata problematyka poruszana przez uczestników Kongresu została zgrupowana wokół trzech podstawowych tematów, które wyznaczyły porządek dni spotkania i stały się również schematem układu prezentowanej książki. Pierwszego dnia skupiono się wokół kwestii współistnienia religii i wyznań. Drugi dzień poświęcony został zagadnieniu koegzystencji narodowości. Trzeciego i ostatniego dnia uwagę uczestników zwróciła problematyka wspólnoty kultur. Trudnym zadaniem jest zaprezentowanie bogactwa myśli, które wylania się z uważnej lektury poszczególnych konferencji i wypowiedzi licznie zgromadzonych znawców poruszanych problemów. Niniejsze omówienie jest próbą zasygnalizowania niektórych zagadnień, w celu wskazania pewnych punktów odniesienia, których nie można już pominąć w badaniach nad dziejami Rzeczypospolitej oraz narodów wyrosłych z jej dziedzictwa. Układ poszczególnych rozdziałów, odwzorowujący program dni kongresowych, zamyka się w następującym schemacie: konferencje tematycznie odpowiadające problematyce danego dnia oraz utrwalone na piśmie wypowiedzi biorących udział w dyskusjach panelowych.

Referat wprowadzający w tematykę współistnienia religii i wyznań wygłosił J. Gierowski *Przestrzeń etniczno-geograficzna Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej*. Przestrzeń geograficzna rozległego organizmu państwa polskiego – dokonując pewnego koniecznego uproszczenia – zamykała się w granicach trzech rozległych prowincji: Wielkopolski, Małopolski i Litwy, zamieszkałych przez ludność polską, litewską, ruską, żydowską i niemiecką. Uderzającym zjawiskiem w dziejach I Rzeczypospolitej była wieloreligijność i wielowyznaniowość. Autor słowem maluje religijny obraz ziem Rzeczypospolitej w skali ogólnopaństwowej i na poszczególnych szczeblach prowincji. Stają przed nami katolicy, prawosławni, protestanci, Ormianie, unicy, żydzi i mahometanie a także poganie. W artykule znajdziemy charakterystykę każdej z grup, ich liczebność, struktury organizacyjne oraz zarys dziejów. Daje nam to niezwykle obraz różnorodności i bogactwa na ziemiach, które stały się miejscem jednego w swoim rodzaju spotkania i dialogu kultury Zachodu i Wschodu. W następnym referacie J. Tazbir poruszył niezwykle aktualny temat tolerancji, która nie była odkryciem Europy Zachodniej, lecz praktyką stosunków polskich pomiędzy wyznawcami różnych konfesji i religii, określającą także zasady postępowania wobec pogan. Polska doktryna stosunku do innowierców potępiała przemoc oraz przymusowe szerzenie wiary. Czas polskiej tolerancji w państwie bez inkwizycji i stosów zaowocował konfederacją warszawską w 1573 r. Był to ewenement na skalę całej Europy, która wyżej ceniła wówczas siłę miecza niż siłę pokojowej ugody. Niestety w ostatnich latach zauważono edykt nantejski, a pominięto w europejskiej historiografii znaczenie warszawskiej konfederacji i wcześniejszej o trzy lata ugody sandomierskiej. W artykule odnaleźć można przedstawienie stanu badań nad dziejami polskiej tolerancji religijnej. Utrwalony na kartach omawianej publikacji odczyt biskupa S. Wielgusa, *Filozofie w Rzeczypospolitej*, stanowi zwięzłe kompendium wiedzy na temat rozwoju różnorodnych kierunków filozoficznych w Polsce od X do XX w. Autor przedstawia rodzime ośrodki naukowe, sylwetki filozofów, ich poglądy i dzieła oraz podaje informacje bibliograficzne. Wśród wielu polskich filozofów prelegent z uznaniem odnosi się do twórcy najobszerniejszego w czasach nowo-

żytnych podręcznika metafizyki – o. Andrzeja Kochanowskiego OCD<sup>2</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje referat H. Wojtyśki CP noszący intrygujący tytuł: *Teologia pogranicza w Rzeczypospolitej Szlacheckiej*. Jaka jest definicja teologii pogranicza? To przede wszystkim – zdaniem Autora – *theologia bellicosa*, kontrowersyjna i polemiczna, tak bardzo związana z Lublinem. Wpływ na powstanie i rozwój tego właśnie kierunku teologicznego miały szerzenie się protestantyzmu i arianizmu oraz utworzenie w 1578 r. Trybunału Koronnego dla Małopolski w Lublinie, co czyniło to miasto miejscem szczególnej wymiany dóbr i myśli, miejscem regulowania wielorakich spraw i sporów, łącznie z religijnymi. Narzędziem pracy przedstawicieli teologii kontrowersyjnej były odbywane w latach 1543–1620 publiczne dysputy strony katolickiej z innowiercami. Wśród katolickich teologów słynęli dominikanie, karmelici bosy<sup>3</sup> i jezuita. W artykule znajdziemy bogate wskazówki bibliograficzne dla pragnących pogłębiania problematyki teologii pogranicza.

Dyskusje panelowe, których wierny i niejednokrotnie poszerzony zapis, odnajdziemy na kartach omawianej pozycji, toczyły się wokół trzech zasadniczych tematów: fenomenu wielowyznaniowości i wielokulturowości, myśli filozoficznej i teologicznej oraz religia a tożsamość narodowa. W pierwszej grupie tematycznej znalazły swe właściwe miejsce następujące kwestie: postawa zakonów wobec różnorodności wyznaniowej i etnicznej dawnej Rzeczypospolitej (H. Gapski); działalność nuncjusza apostolskiego Juliusza Piazy w latach 1706–08 na ziemiach polskich i jego spojrzenie na wielowyznaniowość Rzeczypospolitej (bp J. Kopiec); panorama wyznaniowa Gdańska w XVI–XVIII wieku (E. Kizik); kształtowanie się, rozwój oraz upadek i odnowa sieci parafialnej (S. Litak); problemy i konflikty wielowyznaniowego Królestwa Polskiego (H. Łaszkiwicz); sytuacja wyznawców prawosławia w państwie polsko-litewskim (A. Mironowicz). Z wymienionych wyżej kwestii należy zwrócić uwagę na opracowanie E. Kizika, który przedstawił panoramę wyznaniową Gdańska, miasta sprostestantyzowanego, w którym jednak – oczywiście nie bez problemów – odnajdywali swoje miejsce katolicy, żydzi oraz mało znani polskiej historiografii mennonici. Wyznaniowa grupa mennonitów wyłoniła się w połowie XVI w. z ruchu anabaptystycznego. Organizator podstaw pokojowego anabaptyzmu Menno Simons (1496–1561) przyjął jako zasadnicze następujące elementy doktrynalne: antypedobaptyzm, zakaz składania przysięgi, uznanie Nowego Testamentu za regułę postępowania, dodał ponadto bezwzględny pacyfizm oraz propozycję tworzenia modelowych organizacji gminnych, w których ramach nie istniał wyodrębniony i jasno określony stan kapłański. Mennonityzm objął masy ludowo-plebejskie północnych Niemiec oraz

---

<sup>2</sup> Andrzej Kochanowski (1618–1667), noszący w zakonie imię Aleksander od Dzieciątka Jezus, po ukończeniu studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim wstąpił do zakonu karmelitów bosych. Zastąpił jako wybitny kaznodzieja i wykładowca filozofii w karmelitańskim kolegium filozoficznym w Lublinie. Jego podręcznik metafizyki ukazał się pośmiertnie drukiem: *Metaphysica iuxta genuinam Divi Thomae Aquinatis...mentem*, [b. dr.], Cracoviae 1679. Szerzej na temat: F. Bielak, *Andrzej Kochanowski*, PSB XIII, s. 180–181; J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 210–217; Cz. Gil OCD, *Karmelici bosy w Polsce 1605–1655*, „Nasza Przeszłość” 48 (1977), s. 224–230.

<sup>3</sup> W tekście zauważalna jest pomyłka w dacie przybycia karmelitów bosych do Lublina. Autor wyznacza to wydarzenie na 1616 r. (s. 119). Należy tę datę cofnąć o sześć lat do 1610 r. Zob. Cz. Gil OCD, *Historia Karmelu Terezańskiego*, Kraków 2002, s. 83. Dysputy teologiczne z arianami rakowskimi przeprowadzili lubelscy karmelici bosy dwukrotnie w 1616 i 1620 r. Więcej informacji na temat wraz z omówieniem poruszanych zagadnień: Cz. Gil OCD, *Karmelici bosy...*, s. 196–204.

ziemie niderlandzkie. To właśnie stamtąd przybyły grupy mennonitów na ziemie polskie, osiedlając się i tworząc wyizolowane gminy w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach. Nie stworzyli nigdy licznej wyznaniowo grupy (ok. 3% populacji Prus Królewskich). Mimo to chronił ich wydany w 1642 r. królewski przywilej. Artykuł został ubogacony obszerną bibliografią przedmiotową.

W tej samej grupie dyskusyjnej z referatu prof. Mironowicza wyłania się jeszcze jeden interesujący wątek, który stanowić może swego rodzaju historyczną ciekawostkę. Spotkanie Kościołów rzymskokatolickiego i prawosławnego, i co się z tym wiąże, dwóch wielkich tradycji: łacińskiej i bizantyjsko-ruskiej, dokonało się w państwie polskim już za czasów Kazimierza Wielkiego wskutek wcielenia do Korony ziem Rusi Halickiej. Pod koniec XVI w. książę Konstanty Ostrogski, wojewoda kijowski, wysunął bardzo ambitny projekt przeniesienia rezydencji patriarchatu konstantynopolańskiego do wołyńskiego Ostroga i stworzenia w jego rodowej posiadłości centrum prawosławia. Oczywiście, plan nie został zrealizowany, lecz sam fakt narodzenia się podobnej idei świadczy o dobrych warunkach rozwoju, jakie Rzeczpospolita stwarzała wyznawcom prawosławia. Celowe wydaje się przytoczenie z referatu tegoż Autora fragmentu zawierającego myśl, która pojawiała się w wypowiedziach wielu uczestników Kongresu: *Wielowyznaniowa Rzeczpospolita [...] stanowiła dla wielu narodów miejsce kształtowania się ich kulturowej tożsamości, gdzie tolerancja była jednym z jej podstawowych elementów. Ukształtowana pod wpływem zróżnicowania wyznaniowego i narodowego kultura, zakorzeniła się we wszystkich formach życia ludności innych obszarów państwa. Brak radykalnych konfliktów wyznaniowych, które mają miejsce w innych regionach Europy Środkowo-Wschodniej, stanowi dobry przykład oddziaływania tradycji historycznej dawnej Rzeczypospolitej, odczytany dla wielu narodów i wielu wyznań* (s. 219).

W następnej grupie tematycznej odnajdziemy dokumentację dyskusji skupionej wokół zagadnienia kształtującej się na ziemiach Rzeczypospolitej myśli filozoficznej i teologicznej. We wprowadzającym referacie o. S. Napiórkowski OFMConv. przedstawia stan badań nad dziejami polskiej teologii. W kolejnych artykułach ks. J. Misiurka i ks. M. Zahajkiewicz zapoznają się z zarysem historii polskiej teologii, począwszy od średniowiecza aż po XVIII w. Ksiądz Misiurek wywołał z dziejów teologii uprawianej na ziemiach Rzeczypospolitej m.in. temat Bożej Opatrzności, przedstawiając go jako charakterystyczny i oryginalny dla rodzimych polskich teologów czasów poprzedzających rozbiory. Ksiądz Zahajkiewicz podkreślił szczególną rolę ośrodka krakowskiego w kształtowaniu się myśli teologicznej Polski średniowiecznej. Przypomniał poglądy Pawła Włodkowica i Stanisława ze Skarbimierza, którzy w latach sporów polsko-krzyżackich i krytyki metod stosowanych przez zakon wobec pogan, mocno trzymali się zasady św. Augustyna: *Wiara jest kwestią wyboru, a nie przymusu (Fides res est voluntaria non necessaria)*. Ważny przyczynek w tej grupie dyskusyjnej wniosły również wypowiedzi ks. Cz. Bartnika o teologii narodu, uwagi ks. I. Adrianowa o prawosławnej filozofii religijnej, ks. J. Buxakowskiego o polskim wkładzie do dialogu kultur w XX w. i ks. F. Greniuka na temat roli teologii moralnej w dialogu kulturowym. Ostatnią grupę dyskusyjną pierwszego dnia Kongresu tworzyli badacze, którzy podjęli kwestię wpływu religii na rodzenie się i kształtowanie tożsamości narodów zamieszkujących rozległe obszary dawnej Rzeczypospolitej. Wpływ ten był znaczący, czego świadectwem są istniejące do dnia dzisiejszego stereotypy: „Polak-katolik”, „Niemiec-protestant”, „Rosjanin-prawosławny”, „Rusin-unita”. Swój wkład w zgłębienie i pełniejsze zrozumienie tej problematyki włożyli: T. Stegner (*Więź wyznaniowa a narodowa*), H. Dylągowa (*Męczennicy uniccy z Pratulina – Rusini czy Polacy?*), zmarły w miesiąc po zakończeniu Kongresu ks. B. Kumor (*Początki prawo-*



sławnego biskupstwa w Warszawie), ks. D. Olszewski (*Kościół a tożsamość narodowa na ziemiach Rzeczypospolitej w XIX wieku*), S. Stępień (*Życie religijne a tożsamość narodowa Ukraińców w XIX i XX w.*) oraz M. Wieliczko (*Religia a tożsamość narodowa XIX i XX w.*).

Problematyka drugiego dnia Kongresu, a tym samym druga część omawianej pozycji, skierowała uwagę uczestników na kwestię koegzystencji narodowości na ziemiach dawnopolskich. Konferencję wprowadzającą nt. *Kształtowanie się świadomości narodowej i państwowej* wygłosił W. Serczyk, zatrzymał się w niej nad samym pojęciem narodu. Czym jest naród i ojczyzna? Jakie czynniki wpływają na kształtowanie się narodowej świadomości? Wśród tych ostatnich wymienił znaczącą rolę Kościoła, który bardziej niż inne instytucje jednoczy ludzką wspólnotę i rozbudowuje w niej sferę duchowości, tworząc tym samym duchowe bogactwo życia narodowego. W kolejnym artykule *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego w poszukiwaniu sposobu współistnienia* odnajdziemy refleksje J. Kiaūpienė nad kulturowym dialogiem, który toczył się na przestrzeni sześciu wieków na ziemiach Księstwa Litewskiego. Temat ten – jak słusznie zauważa Autorka – nie cieszył się do tej pory zbyt dużym zainteresowaniem naukowców. Bardziej zwracano uwagę na procesy integracyjne państwa litewskiego z Koroną polską. Należałoby odkryć tajemnice wieloetnicznego, wielojęzykowego i wielowyznaniowego narodu Wielkiego Księstwa Litewskiego. Warto pamiętać, iż państwo litewskie pod władzą pogańskiej dynastii jednoczyło ogromną przestrzeń ziem schryścianizowanych już od kilku wieków. Czy był to efekt podbojów wojennych, czy też owoc integracji państwowej i politycznej? E. Niebelski w artykule *Polskie idee współistnienia narodów dawnej Rzeczypospolitej w XIX i XX w.* przedstawia dzieje polskiej myśli politycznej odnośnie do problemu ułożenia na nowo stosunków między narodem polskim a budzącymi się do narodowej świadomości ludów Litwy, Białorusi i Ukrainy. Wystarczy odwołać się do koncepcji Rządu Narodowego z czasów powstania styczniowego (uznanie Litwy i Rusi za części równe z Koroną i tworzące z nią jeden organizm państwowy), czy też federacyjnych projektów J. Piłsudskiego. W brutalny sposób problemy sąsiedztwa wspomnianych narodów układał Stalin, o czym także wspomina Autor.

Dyskusje panelowe toczyły się wokół trzech zasadniczych tematów. Dokumentację pierwszej grupy dyskusyjnej (*Małe Ojczyzny*) stanowią rozważania prelegentów z Polski (W. Osadczy), Ukrainy (W. Pohrebennyk) oraz Litwy (A. Prašmantaitė). Z toczonych dyskusji nt. *Kościół a państwo* opublikowane zostały artykuły: R. Dzwonkowskiego, *Kościół katolicki obrządku łacińskiego na byłych ziemiach I i II RP w okresie komunizmu (1918–1991)*, J. Pietrzaka, *Stosunki państwo – Kościół w zaborze pruskim 1815–1918*, M. Radwana, *Cerkiew prawosławna i Kościół katolicki w Rosji w przededniu rewolucji 1917 r.* oraz S. Rimskiego, *Stosunki między Cerkwią a państwem w Rosji w XIX w.* Zapisanym świadectwem refleksji nad rolą edukacji we wspólnocie narodów dawnej Rzeczypospolitej są referaty: A. Sękowskiego, M. Iacova, S. Olczaka, W. Serczyka oraz ks. A. Weissa.

Z problematyki trzeciego dnia kongresowego (*Wspólnota kultur*) należy w niniejszym omówieniu zasygnalizować w sposób sumaryczny i hasłowy poruszane kwestie. Wielość podejmowanych wątków i zagadnień problemowych stanowi o niezwykłej wartości tego tomu i jednocześnie sprawia, iż możemy po niego sięgnąć w celu poznania i zgłębienia jednej interesującej nas kwestii, pomijając w danym momencie pozostałe. Wśród wykładów problemowych możemy zapoznać się z referatami: H. Samsonowicza, *Miejsce Polski w dialogu kultur*, J. Wojciechowskiego, *Kultura polska widziana z zewnątrz: jej blaski i cienie*, W. Panasa, *Literatura polska w perspektywie Rzeczypospolitej wielu narodów*, J. Harasimowicza, *Sztuka jako wyzwanie wiary chrześcijańskiej wspólnoty*

*Rzeczypospolitej* (Autor dołącza odpowiednie reprodukcje) i J. Styka, *Kultura ludowa*. W dokumentacji dyskusji panelowej *Kraków, Wilno, Lwów, Gdańsk – miasta wielu kultur* odnajdziemy artykuły: ks. R. Knapińskiego, W. Delugi, ks. M. Janochy, B. Noworyty-Kuklińskiej oraz J. Wrabca. Pisemny zapis kolejnej toczony dyskusji nt. *Przejawy religijności w kulturze ludowej* zawiera wypowiedzi: J. Bartmińskiego, L. Fadeewej, O. Goldberg-Mulkiewicz i O. Lewickiej. Temat dotyczący zagadnienia literatury zaowocował opublikowanymi referatami: M. Hanusiewicz, *Literatura narodowa – literatury narodów*, J. Bilskiego, „*Miesięcznik żydowski*” (1930–1935) jako element dialogu kultur w dwudziestoleciu międzywojennym, M. Ołdakowskiej-Kuflowej, *Wspólnota kultur w przestrzeni literackiej* oraz M. Riabczuk, *(Nie)możliwość dialogu*.

Na ostatnich stronach omawianej pozycji hierarchowie Kościoła, reprezentujący chrześcijańskie wspólnoty ziem, tworzących rzeczywistość historyczną Rzeczypospolitej, wypowiadają się na temat perspektyw chrześcijaństwa w niepodległych państwach dawnego pogranicza państwa polskiego. Głos zabrali: kard. L. Huzar (Lwów), kard. K. Świątek (Mińsk), abp T. Kondrusiewicz (Moskwa), abp W. Ziemba (Białystok), bp A. Dydycz (Drohiczyn) oraz archimandryta o. J. S. Gąjek MIC (Mińsk). Podkreślano rolę kultury chrześcijańskiej jako płaszczyzny spotkania reprezentantów różnych narodowości i wyznań. Konieczny w tym dialogu jest wzajemny szacunek dla narodowych odrębności oraz nade wszystko szacunek wobec Ewangelii i Chrystusowego Krzyża, który głęboko wrósł w ziemię Europy Środkowowschodniej.

Publikacja dokumentująca przebieg wrześniowego Kongresu zawiera również jego program oraz ułatwiający z korzystania indeks osobowy. Lektura tej książki przybliży tematykę Kongresu, zachęca do osobistej refleksji nad problemem zgodnego współistnienia różnych narodów i wyznań nie tylko w odległym *wczoraj*, ale przede wszystkim w pełnym wielu wyzwania *dzisiaj*. Przypomina jednocześnie o głęboko chrześcijańskich korzeniach narodów tworzących wspólnotę współczesnej Europy.

*o. Arkadiusz Smagacz OCD*

## SPIS TREŚCI

ks. Robert Bieleń SDB, <i>Śp. ks. prof. Józef Wilk SDB (1937–2003). Salezjanin w służbie rodziny</i> .....	5
--	---

### Z TEMATYKI TEOLOGICZNEJ

ks. Krzysztof Siwek, <i>Historyczny wymiar „mowy o chlebie życia” (J 6, 22–71)</i> .....	15
ks. Jerzy Kułaczkowski, <i>Specyfika wychowawczej funkcji ojca wobec córki w ujęciu Księgi Syracha</i> .....	31
ks. Sylwester Jędrzejewski SDB, <i>Biblijne podstawy terminu „formacja” w ujęciu „La formazione dei Salesiani di don Bosco”</i> .....	49
ks. Andrzej Postała SDB, <i>Charyzmat życia zakonnego w perspektywie formacji powołanych do Towarzystwa Salezjańskiego</i> .....	61
ks. Janusz Goraj SDB, <i>Chrystologiczna orientacja Objawienia jako podstawa chrystocentryzmu katechetycznego</i> .....	77
ks. Zbigniew Majcher SDB, <i>Jezus Chrystus jako „Mistrz Inicjacji”. Afrykański model chrystologiczny</i> .....	95
ks. Arkadiusz Domaśz SDB, <i>Zdolność wiernych świeckich do przepowiadania słowa Bożego</i> .....	111
o. Stanisław Mądaja CSsR, <i>Główne linie teologiczne „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”</i> .....	135
ks. Jan Przybyłowski, <i>Duszpasterskie wyzwania „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”</i> .....	145
ks. Stanisław Araszczuk, <i>Język i formy pobożności ludowej</i> .....	163
ks. Waldemar Pierożek SDB, <i>„Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii” a duszpa-sterstwo młodzieży</i> .....	181
ks. Mateusz Matusewski, <i>Udział wiernych świeckich w nabożeństwach ludowych</i> .....	195

### Z TEMATYKI FILOZOFICZNEJ

ks. Dominik Kubicki, <i>Rola filozofii, rozróżnionej i autonomicznej w stosunku do teologii, nakreślona w „Une École De Théologie: Le Saulchoir” Marie-Dominique Chenu</i> .....	209
ks. Zbigniew Lepko SDB, <i>Filozoficzna relewancja etologii</i> .....	221

### Z TEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

ks. Enrico dal Covo SDB, <i>Studium Ojców Kościoła dla kultury zjednoczonej Europy</i> ...	239
ks. Mariusz Chamańczyk SDB, <i>Socjologiczne teorie integracyjne a rzeczywistość jednoczącej się Europy</i> .....	245
ks. Jerzy Koperk, <i>Nowe demokracje a kulturowa jedność Europy</i> .....	257
ks. Henryk Skoroński SDB, <i>Samorząd terytorialny źródłem dynamizmu wspólnoty i osoby ludzkiej</i> .....	273
Ireneusz Kraś, <i>Polskie rozwiązania w zakresie rezerw obowiązkowych banków</i> .....	287
Tadeusz Kamiński, <i>O społecznej odpowiedzialności za los bezdomnych</i> .....	295
Andrzej de Lazaari, <i>Polska – Rosja. „Trudne” sąsiedztwo</i> .....	305
ks. Robert Bieleń SDB, <i>Kościół katolicki we współczesnej Polsce w służbie młodzieży. Podstawowe kierunki i zadania, formy i metody duszpasterstwa młodzieży</i> .....	313
ks. Jerzy Gocko SDB, <i>Miejsce i zadania świeckich w urzeczywistnianiu posłannictwa Kościoła w świecie</i> .....	331

ks. Tadeusz B o r u t k a, <i>Spoleczna rola proboszcza w parafii</i> .....	343
ks. Piotr M a r c h w i c k i SDB, <i>Osobowość wieloraka. Kryteria diagnostyczne i modele etiologiczne</i> .....	357
ks. Zbigniew F o r m e l l a SDB, <i>Samobójstwo. Refleksja psychopedagogiczna</i> .....	369
ks. Adam P a s z e k SDB, <i>Źródła ducha rodzinnego w systemie wychowawczym św. Jana Bosko</i> .....	387
ks. Jan N i e w ę g ł o w s k i SDB, <i>Rodzina podstawowym środowiskiem wychowawczym. Perspektywa chrześcijańska</i> .....	399
ks. Bogdan S t a n k o w s k i SDB, <i>Nauczanie religii w środowisku wielokulturowym. Wyniki badań empirycznych w katolickich szkołach gimnazjalnych w Rzymie</i> .....	411

## Z TEMATYKI HISTORYCZNEJ

Paweł W e s o ł o w s k i, <i>Geneza i istota postaci Antychrysta we wczesnochrześcijańskiej literaturze łacińskiej</i> .....	423
Judyta I w a n s k a, „ <i>De mortibus persecutorum</i> ” Laktancjusza. <i>Próba reinterpretacji</i> .....	441
ks. Tadeusz K o ł o s o w s k i SDB, <i>Święty Hieronim jako duszpasterz</i> .....	453
ks. Stanisław S z m i d t SDB, <i>Losy Polskiej Misji Salezjańskiej nad Górnym Orinoko na podstawie korespondencji ks. Wojciecha Stanisława Paszendy</i> .....	465
ks. Jan P i e t r z y k o w s k i SDB, <i>Polscy wojskowi kapelani salezjańscy w okresie drugiej wojny światowej</i> .....	479
ks. Marek T. C h m i e l e w s k i SDB, <i>Małe Seminarium Duchowne Księży Salezjanów w Łądzie nad Wartą (1921–1952)</i> .....	495
ks. Marek B a b i c z SDB, <i>Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego „Plomień” przy Parafii Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku w latach 1974–1987</i> .....	517

## RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Davide Mussone, <i>L'Eucaristia nel codice di diritto canonico. Commento ai can. 897–958</i> , Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, ss. VIII + 209 – ks. Henryk S t a w n i a k SDB	535
Giorgio Bonaccorso, <i>Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione</i> , Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, ss. 400 – ks. Adam D u r a k SDB .....	538
Innocenzo III, <i>Il sacrosanto mistero dell'altare. (De sacro Altaris Mysterio)</i> , Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002, ss. 431 – ks. Adam D u r a k SDB .....	540
Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich, Konferencja Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych, <i>Idziemy naprzód z nadzieją. Życie konsekrowane w Polsce na początku nowego tysiąclecia</i> , Wydawnictwo Zmartwychwstańców „Alleluja”, Kraków 2003, ss. 108 – ks. Marek T. C h m i e l e w s k i SDB .....	542
J. Robert Adams, <i>Prospects for Immortality. A Sensible Search for Life after Death</i> , Baywood Publishing Company, Amityville 2003, ss. 170 – ks. Ryszard F. S a d o w s k i SDB ...	545
Maria Nowacka, <i>Etyka a transplantacje</i> , PWN, Warszawa 2003, ss. 247 – ks. Jacek M e l l e r	550
Pietro Braidò, <i>Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà. (=Istituto Storico Salesiano – Roma. Studi – 20, 21), t. I–II</i> , LAS, Rzym 2003, s. 609 + 736 – ks. Marek T. C h m i e l e w s k i SDB .....	553
Franciszek Adamski, <i>Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, ss. 227 – ks. Jan N i e w ę g ł o w s k i SDB .....	558
<i>Wokół wychowania</i> , red. Dionizjusz Czubała, Grzegorz Grzybek, Wydawnictwo ATM, Bielsko-Biała 2003, ss. 152 – ks. Jan N i e w ę g ł o w s k i SDB .....	561
Bronisław Urban, <i>Zachowania dewiacyjne młodzieży</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, ss. 226 – ks. Jan N i e w ę g ł o w s k i SDB .....	563
ks. Waldemar Witold Żurek SDB, <i>Salezjańscy męczennicy Wschodu</i> , Wydawnictwo „Jedność”, Lublin 2003, ss. 286 – ks. Jan P i e t r z y k o w s k i SDB .....	565
ks. Zbigniew A d a m i a k SDB, <i>XIX Łądzkie Sympozjum Liturgiczne. „Pobożność ludowa i liturgia” (Łądzkie, 17 października 2003 r.)</i> .....	568

---

ks. Krzysztof N i e g o w s k i SDB, <i>XV Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego (Rumia, 23–25 października 2003 r.)</i> .....	570
ks. Mariusz C h a m a r c z u k SDB, <i>Światowe Polonijne Spotkanie Intelektualistów, Ludzi Kultury i Sztuki (Monachium, 24–28 października 2003 r.)</i> .....	573
<i>Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu, Lublin, 24–26 września 2002 r.</i> , red. S. Wilk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, ss. 652 – o. Arkadiusz S m a g a c z O C D .....	576



