

# SEMINARE

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
- 20 – 2004
- 21 – 2005
- 22 – 2005 jubileuszowy
- 23 – 2006

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

**POSZUKIWANIA NAUKOWE**

**Tom 24**

**WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE  
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO  
KRAKÓW-LĄD-LÓDŹ  
2007**

### **Redaguje Zespół**

Robert Bieleń, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego),  
Arkadiusz Domaszk (sekretarz), Jerzy Gocko (sekretarz), Kazimierz Gryzenia,  
Sylwester Jędrzejewski, Ryszard Kempniak, Jarosław Koral, Waldemar Łachut, Piotr Marchwicki,  
Janusz Mączka, Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, Krzysztof Niegowski (sekretarz),  
Jan Niewęglowski, Piotr Przesmycki, Ryszard F. Sadowski (zastępca redaktora naczelnego),  
Henryk Skorowski, Henryk Stawniak (redaktor naczelny), Dariusz Sztuk, Stanisław Wilk

### **Recenzenci tomu**

ks. dr hab. Ignacy Bokwa, ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka, o. dr hab. Andrzej Derdziuk,  
ks. prof. dr hab. Józef Dołęga, dr hab. Wojciech Kaczmarek, ks. dr hab. Bernard Kołodziej,  
ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, o. prof. dr hab. Jerzy Józef Kopeć, ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński,  
ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski, ks. dr hab. Zbigniew Łepko, ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk,  
ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, ks. dr hab. Bronisław Mierzwiński, ks. dr hab. Piotr Morciniec,  
ks. dr hab. Józef Naumowicz, ks. dr hab. Jacek Nowak, ks. dr hab. Marian Nowak,  
ks. dr hab. Sławomir Nowosad, dr hab. Kystyna Ostrowska, ks. prof. dr hab. Jerzy Pikulik,  
dr hab. Jan Piskurewicz, dr hab. Ewa Podrez, dr hab. Maria Ryś, ks. dr hab. Adam Solak,  
prof. dr hab. Wiesław Theiss, o. dr hab. Józef Wroceński, ks. prof. dr hab. Jan Załęski,  
ks. prof. dr hab. Witold Zdaniewicz, ks. dr hab. Andrzej Żądło, ks. dr hab. Wojciech Życiński

### **Adres Redakcji „Seminare”**

05-092 Łomianki, ul. Baczyńskiego 1A, skr. poczt. 26, tel. (0-22) 7327393, fax (0-22) 7327399  
e-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl); [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl)

### **Projekt okładki**

Sławomir Krajewski

### **Redaktor Wydawnictwa**

Maria Barbara Libiszowska

Za zezwoleniem 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

## SŁOWO OD REDAKCJI

Nominacja ks. prof. dra hab. HENRYKA SKOROWSKIEGO na prorektora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie jest nie tylko wyróżnieniem dla Niego osobiście, ale także nobilitacją naszego czasopisma „Seminare. Poszukiwania Naukowe”, którego był wieloletnim redaktorem naczelnym. W związku z tą funkcją, z którą wiążą się zaszczytne oraz poważne i liczne obowiązki, Ksiądz Profesor zrezygnował z przewodniczenia zespołowi redagującemu to czasopismo. To wielka strata dla „Seminare”, chociaż mamy Jego zapewnienie o pozostaniu w redakcji i w miarę możliwości merytorycznej pomocy.

Ksiądz Profesor Skorowski pełnił funkcję redaktora naczelnego w latach 1997–2006. Zatem pod Jego fachową kuratelą powstało 10 tomów „Seminare” i dodatkowy tom Jubileuszowy w 2005 r. W tym czasie czasopismo bardzo zwiększyło swą objętość i jakość. Powiększono zespół redakcyjny i powołano wybitnych uczonych z różnych ośrodków naukowych jako stałych recenzentów poszczególnych tomów „Seminare”. Recenzje specjalistów z tematyki teologicznej, filozoficznej, społeczno-pedagogicznej oraz historycznej przyczyniają się do wzrostu poziomu publikacji. Zwiększyła się również znacznie liczba publikujących autorów z różnych środowisk naukowych i spoza grona salezjańskiego. Ważnym krokiem Redaktora Naczelnego „Seminare” było ubieganie się w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego o ocenę merytoryczną rocznika, by zamieszczono go na punktowanej liście czasopism. Dotychczas sprawa ta nie jest sfinalizowana, ale jak wynika z korespondencji z Ministerstwem, trwają w tej kwestii ustalenia. Należy więc być dobrej myśli.

Cenną inicjatywą redaktora naczelnego były coroczne majowo-czerwcowe zjazdy członków zespołu redakcyjnego, na których, obok spotkania towarzyskiego i integrującego, omawiało się krytycznie nowy tom „Seminare” i planowało przyszłość wydawniczą. Należy również podkreślić, że czasopismo ukazywało się bardzo regularnie w formie drukowanej i elektronicznej, a to znacznie poszerzało krąg czytelników. To tylko niektóre elementy znaczącego wkładu ks. prof. dra hab. Henryka Skorowskiego w rozwój i poziom naszego czasopisma.

Chciałbym w imieniu całego zespołu „Seminare” podziękować bardzo serdecznie za troskę i trud poniesiony przy kształtowaniu czasopisma, za miłą współpracę i odważne patrzenie w przyszłość. Życzymy także owocnej pracy na UKSW oraz dalszych awansów.

*ks. Henryk Stawniak SDB*  
*redaktor naczelny*

KSIĄDZ PROF. DR HAB. ADAM DURAK SDB (1949–2005)  
– WSPOMNIENIE

*Nie proszę o twardy grunt*

*Każ mi przyjść do siebie  
Po wodzie*

*Przez wodę  
Matkę życia  
Żywiół śmierci  
Obmycia*

*Pozwól mi przyjść*

ks. Janusz S. Pasierb, *Każ mi przyjść*



Autor przytoczonych słów, kapłan i poeta, Janusz Pasierb, dobrze rozumiał świat i żyjącego w nim człowieka. Dobrze też znał Tego, który stawia przed człowiekiem zadania na miarę nieskończoności, by pokazać, ile osiągnąć może człowiek, idący za głosem swego Stwórcy. Poeta jednak dobrze wiedział, że piękno i dobro wiele kosztują i nigdy nie przychodzą łatwo. Droga, na którą zaprasza Bóg, jest zawsze ogromnym wyzwaniem, które budzi z letargu codzienności i przygotowuje do tego najważniejszego, ostatniego spotkania u kresu naszych ziemskich wędrówek. Na szczyty nigdy nie wiodą łatwe ścieżki, ku wielkości trzeba się wspinać. Piotrowe kroczenie po wodzie jest najlepszym przykładem tego, że w drodze ku Bogu nigdy nie wolno nam zadawać się przeciętnością. Wiara bowiem wymaga nieustannego dawania świadectwa i niesie w sobie ryzyko. Kwestionuje całe dotychczasowe życie, by rzucić w ten sposób światło na rzeczywistość śmierci i tego, co poza nią.

Słowa Poety ukazują sposób, w jaki przeżywał swe życie i przygotowywał się do spotkania ze Stwórcą ks. Adam Durak, salezjanin, wieloletni profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW) i Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą. Bóg, zapraszając ks. Adama na ścieżki życia, powołał go do przeżywania swej ziemskiej egzystencji w sposób twórczy i owocny. Pochylmy się więc nad jego życiem i w zadumie przypatrzmy się jego owocom.

Ksiądz Adam Durak urodził się 6 sierpnia 1949 r. w Wyrzysku. Po ukończeniu w 1967 r. Liceum Ogólnokształcącego w Pile wstąpił do salezjańskiego nowicjatu w Kutnie. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego (WSD TS) w Czerwińsku i Łądzie. W 1975 r. otrzymał święcenia kapłańskie w Rzymie z rąk Ojca Świętego Pawła VI. W latach 1975–1977 był wikariuszem parafialnym we Fromborku. W 1977 r. wyjechał na studia do Rzymu, gdzie w Papieskim Instytucie Liturgicznym „San Anselmo” zdobył licencjat z liturgiki (1980), a następnie doktorat z teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu św. Urbana (1982). Od 1982 r. był wykładowcą liturgiki w Łądzie. W latach 1982–1987 był katechetą w WSD TS w Łądzie, a przez rok pełnił tam funkcję wikariusza dyrektora. Od 1988 r. należał do wspólnoty salezjańskiej w Łomiankach. Podjął wykłady z liturgiki w Akademii Teologii Katolickiej (ATK). Habilitował się na Wydziale Teologicznym ATK, otrzymując stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii liturgii (1992). W latach 1992–1995 pracował w ATK i pełnił jednocześnie funkcję wikariusza inspektora Salezjańskiej Prowincji św. Wojciecha z siedzibą w Pile. W 1999 r. otrzymał tytuł naukowy profesora nauk teologicznych. Przez trzy kadencje sprawował funkcję prodziekana Wydziału Teologicznego ATK, a później UKSW. W 2000 r. przyjął posługę przełożonego domu zakonnego w Łomiankach. Zmarł 24 czerwca 2005 r.

Ten krótki życiorys kryje w sobie ogrom obowiązków i wyzwań, bogactwo osiągnięć oraz zrealizowanych i niedokończonych zadań. Przedwczesne odejście ks. Adama jest nieopisaną stratą dla Zgromadzenia, rodziny, uczelni i licznych przyjaciół. Przyjrzyjmy się bliżej życiu ks. prof. Adama Duraka, salezjanina, kapłana, naukowca, ale przede wszystkim dobrego człowieka.

SALEZJANIN: ks. Adam Durak urodził się w Wyrzysku, ale niedługo potem rodzina Duraków przeprowadziła się do Piły i zamieszkała na terenie parafii Świętej Rodziny, gdzie od wojny pracują salezjanie. Jako mały chłopiec Adam wstąpił w szeregi ministrantów i parafialnego chóru chłopięcego. Pracujący tam salezjanie zaszczepili mu miłość do Boga, Kościoła i św. Jana Bosko. Założyciel salezjanów zwykł mawiać swoim duchowym synom: *pokochajcie to, co kocha młodzież, wówczas młodzież pokocha to, co kochacie wy*. Życie ks. Adama Duraka w pełni potwierdza prawdziwość słów Świętego Wychowawcy Młodzieży.

Nieprzeciętnie utalentowany chłopiec dostrzegł autentyczną troskę, miłość i wiarę pracujących w Pile salezjanów, którzy, podobnie jak ks. Bosko, nie szczędzili sił, by dla Boga przeżywać swe życie. Odczuwając autentyczną akceptację i rodzinną atmosferę tworzoną przez salezjanów, dorastający Adam odpowiedział miłością na miłość. Kończąc liceum, był na tyle zafascynowany osobą ks. Bosko, że zdecydował się pójść za Bożym głosem i jako salezjanin pracować dla dobra młodzieży. Dramat tamtych trudnych czasów uniemożliwił mu publiczne ogłoszenie swojej decyzji. Wśród kolegów i nauczycieli mówił, że chce wstąpić do szkoły cyrkowej. Osoby znające jego liczne talenty wiedziały, że Adam miał predyspozycje, by przykuwać uwagę i zainteresowanie ludzi. Najbliżsi przeczuwali jednak, co działo się w głębi jego serca. Byli pewni, że szkoła cyrkowa to tylko fortel, mający na celu uniknięcie problemów na egzaminach maturalnych. Adam już wiedział, że chce jak ks. Bosko przeżywać swoje życie wśród młodzieży, będąc dla niej przyjacielem, ojcem i nauczycielem. Po zdaniu matury, w 1967 r., osiemnastoletni Adam Durak wstąpił do nowicjatu Towarzystwa Salezjańskiego w Kutnie i rok później złożył swoje pierwsze śluby, a w 1971 r. profesję wieczystą. Miłość do Zgromadzenia przejawiała się w całym życiu ks. Adama. Wyraźnie uwidaczniało się to już w pierwszym okresie młodzieńczej fascynacji osobą ks. Bosko oraz w czasie formacji seminaryjnej. Jako młody kapłan został skierowany do pracy w parafii, prowadzonej wówczas przez salezjanów, we Fromborku, gdzie przez dwa lata skupiał wokół siebie rzesze dzieci i młodzieży. Zawsze pełen licznych inicjatyw organizował im rozrywkę i naukę, nigdy nie zapominał jednak, że ma to być jedynie wstępem do tego, co najważniejsze – wychowywania do wiary. Ważnym etapem dojrzewania zakonnego był okres studiów we Włoszech. Tam nawiązał przyjaźnie, które przetrwały próbę czasu. Gdy studiował w Rzymie, ks. Adam należał do wspólnoty, która gromadziła salezjanów z najprzeróżniejszych zakątków świata. W kontaktach z nimi dostrzegł realizację marzenia ks. Bosko o pracy dla młodzieży na całym świecie. Po powrocie do Polski służył Zgromadzeniu, podejmując liczne obowiązki. Był wikariuszem inspektora, przez wiele lat radcą inspektorialnym, długoletnim członkiem Komisji ds. Formacji i Studiów oraz przewodniczącym Komisji ds. Kultu Wspomożycielki i Świętych Salezjańskich. Był uczestnikiem sześciu kapituł inspektorialnych, wicedyrektorem wspólnoty zakonnej w Łądzie i Łomiankach oraz dyrektorem łomiankowskiej wspólnoty. Niestety nie doczekał przeprowadzki do nowego domu, w którego budowę był tak bardzo zaangażowany. Ksiądz Adam Durak prowadził również wykłady w WSD TS w Łodzi oraz WSD Ojców Franciszkanów w Łagiewnikach. Bez posądzenia o przesadę można stwierdzić, że kochał Zgromadzenie Salezjańskie. Widać to było bardzo wyraźnie w prowadzonych z nim rozmowach, ale przede wszystkim w jego czynach i podejmowanych z oddaniem obowiązkach.



KAPŁAN: ks. Adam Durak przyjął święcenia kapłańskie w Rzymie w 1975 r. z rąk Ojca Świętego Pawła VI. Miłość do Kościoła, której nauczył się od ks. Bosko, przejawiała się w różnorodny sposób. Najpierw pracował jako duszpasterz Kościoła warmińskiego we Fromborku, następnie przez kilka lat oddawał się posłudze kapłańskiej w rzymskich parafiach. Po powrocie do kraju, jako wychowawca w WSD w Łądzie, służył pomocą okolicznym parafiom i koordynował założoną przez kleryków grupę „Świadek i Twórczość”. Dzięki jego owocnej współpracy z alumunami, grupa ta przez wiele lat gromadziła w łądzkim klasztorze licznych przedstawicieli środowisk pracowników służby zdrowia i oświaty. Ksiądz Adam wygłosił wiele misji i rekolekcji parafialnych. Pracując na uczelni w Warszawie, szybko dał się poznać jako zdolny, ambitny, kompetentny i pracowity specjalista z zakresu liturgiki. Został konsultorem Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski. Ksiądz Adam bardzo sobie cenił kapłaństwo i wielokrotnie dawał temu wyraz. Śmiało można stwierdzić, że miłość do Kościoła i realizacja powołania salezjańskiego w kapłaństwie Chrystusowym miały istotny wpływ na jego życie.

UCZONY: Nieodłączną cechą każdego uczonego jest dążenie do prawdy i naukowa rzetelność w jej odkrywaniu. W sposób szczególny dotyczy to teologów, którzy szukają prawdy o Prawdzie. Ksiądz Adam Durak nie poprzestał na zdobytym w Rzymie tytule doktora nauk teologicznych, pragnął pogłębiać swoje rozumienie Boga i świata. Gdy wrócił do Polski, miał liczne pomysły, z których wiele udało mu się zrealizować. Przeszedł niemal całą drogę naukową: od magisterium, poprzez doktorat i habilitację aż do tytułu profesora. Na kilka tygodni przed śmiercią sporządził dokumentację niezbędną do uzyskania stanowiska profesora zwyczajnego. Nie doczekał jednak tej nominacji. Nie zdążył! Zanim pokonał ostatni szczebel naukowej kariery, Bóg wezwał go do siebie na egzamin najważniejszy. Głęboko wierzymy, że ks. Adam zdał ten egzamin celująco i cieszy się uczestnictwem w liturgii świętych. Z jego bogatego dorobku naukowego należy wspomnieć, że był autorem ośmiu książek i ponad stu sześćdziesięciu artykułów naukowych opublikowanych w wielu czasopismach krajowych i zagranicznych. Był uczestnikiem wielu konferencji i sympozjów naukowych. Swoją pracą i zaangażowaniem wywarł istotny wpływ na kształt Wydziału Teologicznego UKSW, którego był prodziekanem przez trzy kadencje. Pełnił funkcję kierownika jedynej w Polsce Katedry Hermeneutyki Liturgii. Ksiądz Adam był pomysłodawcą i animatorem dwudziestu Łądzkich Sympozjów Liturgicznych, członkiem wielu towarzystw naukowych, długoletnim przewodniczącym Sekcji Wykładowców Liturgiki przy Radzie Naukowej Episkopatu Polski. Jego międzynarodowe kontakty pozwoliły studentom naszego seminarium oraz studentom UKSW zetknąć się z myślą naukową z zakresu liturgiki na najwyższym, światowym poziomie.

Nauka była zawsze dla ks. Adama drogą do poznania prawd objawionych a poprzez to – coraz pełniejszego rozumienia Boga.

CZŁOWIEK: Mówiąc o ks. prof. Adamie Duraku jako o salezjaninie, kapłanie i uczonym, nie sposób nie wspomnieć go jako człowieka. Wydaje się, że pozwoli to wierniej przedstawić jego sylwetkę. Sposób, w jaki przeżywał swoje człowieczeństwo, rzutował na to, jakim był salezjaninem, kapłanem i naukowcem. Człowieczeństwa uczymy się nie na wykładach, lecz w szkole życia. Pierwszym i najważniejszym etapem tej szkoły jest zawsze rodzina. Ksiądz Adam uczył się bycia człowiekiem przede wszystkim od swoich rodziców, rodzeństwa i dalszych krewnych. Liczna i mocno ze sobą związana rodzina nauczyła go, jak ważny jest drugi człowiek i jak bardzo należy się o niego troszczyć. To wśród najbliższych nauczył się, że głębokie rodzinne więzy buduje się poprzez bycie ze sobą zarówno w chwilach radosnych rodzinnych uroczystości, jak i wspólnie przeżywanych niepowodzeń i tragedii. Zebrana wokół stołu rozśpiewana i pogodna rodzina z całą pewnością miała ogromny wpływ na kształtowanie się jego charakteru. Ksiądz Adam był z rodziną mocno związany. Uczestniczył w życiu swoich krewnych, cieszył się ich sukcesami, a gdy trzeba było wspierał i uczestniczył w ich bólu. Rodzinne spotkania na ogół zaczynały się mszą świętą, z której wypływała radość dalszego biesiadowania połączonego z muzyką i radosnym śpiewem. To z głębokiej wiary i wzajemnej miłości, rodzina ks. Adama czerpała radość życia i siłę do pokonywania trudności.

Mówiąc o ks. Adamie, można chyba powiedzieć, że kochał życie i potrafił się nim cieszyć. Doskonale zdawał sobie jednak sprawę z tego, co i kto jest w życiu najważniejszy. Jasna świadomość tego, że znalazło się swoje miejsce w świecie, pozwala przeżywać życie z pogodą ducha nawet wówczas, gdy pojawiają się przeciwności. Młodzieńczy fortel ze szkołą cyrkową świetnie obrazuje jego dowcip i poczucie humoru, które towarzyszyły mu przez całe życie. Radość, pogoda ducha i bycie we wspólnocie, które tak cenił ks. Bosko, bardzo naturalnie towarzyszyły ks. Adamowi. Jego optymizm i zyczliwość to rysy charakteru, które zjednywały mu wielu przyjaciół oraz sprawiały, że ludzie garnęli się do niego i chętnie zwracali się z prośbą o pomoc i radę. Najlepiej wiedzieli to studenci, którzy oblegali dziekanat, kiedy ks. prof. Durak miał swój dyżur. Liczne spotkania i częste telefony studentów były okazją, by na wzór ks. Bosko pomagać młodym ludziom w najróżniejszych sprawach i w ten sposób realizować swoje powołanie do pracy dla młodzieży.

*Tylko tyle choroby  
Żeby zrozumieć  
Żeby łatwiej było się rozstać  
Ale nie zapomnieć*

*Tylko tyle ciemności  
Ile bezwzględnie potrzeba  
Żeby nie zwątpić  
W światło*

*I tyle żalu  
Ile dziękczynienia*

ks. Janusz S. Pasierb, *Modlitwa*

Czas, który dostajemy od Boga, nie jest nieograniczony. Jest to czas dany nam do dojrzewania. Bóg swoimi drogami prowadzi każdego człowieka i pomaga mu dorastać do miary świętości. Choroba, która przez wiele lat trapiła ks. Adama, stopniowo i systematycznie utrudniała codzienne życie, przypominając o tym, że to nie tu jest jego ojczyzna. Ostatnie tygodnie życia były okresem, w którym szczególnie doświadczył ludzkiej bezradności, ale także życzliwości i troski krewnych i współbraci. Wydaje się, że za wierne kroczenie drogą rad ewangelicznych Bóg wysłuchał jego modlitw i oszczędził mu długotrwałych cierpień.

Pięćdziesiąt sześć lat życia to czas, jaki ks. prof. Adam Durak otrzymał na przygotowanie się do egzaminu przed samym Stwórcą. Jak ten czas spożytkował? Czy można było zrobić więcej? Kochać bardziej? Wierzyć mocniej? Służyć gorliwiej? Dobrze wiemy, jakie są odpowiedzi na te trudne pytania. Głęboko jednak wierzymy, że ks. Adam wykorzystał swój czas najlepiej jak potrafił i dziś uczy się Życia, poznając je twarzą w twarz.

Paradoks naszej ziemskiej egzystencji polega na tym, że do jej istoty należy śmierć. Wiara napełnia nas jednak przekonaniem, że śmierć nie jest końcem, lecz początkiem nowego życia. Żeby je jednak osiągnąć, musimy nauczyć się umierać dla siebie, aby bardziej żyć dla Boga. Poeta wyraził to następująco: *Możemy się odrodzić tylko za cenę życia. Jeśli nic w nas nie umrze, nic się nie narodzi.* Ksiądz Adam Durak umiał żyć, umiał też i umierać. Dziś chcemy podziękować Bogu za świadectwo życia i umierania, jakie nam zostawił. Jest to jego ostatni profesorski wykład, w którym przekonuje nas, że nasze życie musi być umiejętnością wybierania rzeczy trudnych, musi być „chodzeniem po wodzie”, bo tylko w ten sposób możemy nauczyć się tak żyć, by zyskać Życie.

*ks. Ryszard Sadowski SDB*

## BIBLIOGRAFIA KS. PROF. DR HAB. ADAMA DURAKA SDB\*

## I. KSIĄŻKI

1. *L'iniziazione cristiana, mistagogia della carita. Studio teologico biblico liturgico e pastorale dell'OICA*, (Estratto dalla Disertazione per conseguire la laurea in Teologia Dogmatica presso Pontificia Università Urbaniana), Roma 1982, ss. 98.
2. *O Mszy świętej dla Ciebie*, Warszawa 1990, ss. 128.
3. *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych drogą do Miłości*, Warszawa 1991, ss. 139.
4. *Treści uczestnictwa we Mszy świętej w świetle formuł eucharystycznych „Mszału Rzymskiego” dla diecezji polskich. (Niedziele Wielkiego Postu i Paschy)*, Piła 1992, ss. 175.
5. *Łądzkie Sympozja Liturgiczne*, pod red. A. Duraka, Kraków 1997, ss. 282.
6. *Liturgia Domus Carissima*, pod red. A. Duraka, Warszawa 1998, ss. 455.
7. *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Analiza hermeneutyczna tekstów celebracji*, Kraków 1999, ss. 234.
8. *Łądzkie Sympozja Liturgiczne II*, pod red. A. Duraka, Kraków 2000, ss. 485.

## II. ARTYKUŁY NAUKOWE

1. *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych, wtajemniczeniem do Miłości*, „Summarum” 11–12 (1982–1983) 149–157.
2. *O Salvatore Marsili nauczyciel odnowy liturgicznej*, RTK 33 (1986), z. 6, ss. 197–203.
3. *Ksiądz Bosko a św. Franciszek Salezy*, „Seminare” 1987–1988, ss. 91–97.
4. *Pokój w świetle Liturgii Eucharystycznej*, w: *Teologia pokoju*, pr.zbior. pod red. C. Napiórkowskiego, Niepokalanów 1988, ss. 85–96.
5. *Wybrane zagadnienia teologiczno-liturgiczne Obrzędów wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych*, „Studia Liturgiczno Pastoralne” Opole 1 (1988) 231–245.
6. *Nowe Modlitwy Eucharystyczne. Struktura i treść*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, pr.zbior. pod red. B. Nadolskiego, Poznań 1989, ss. 101–117.
7. *Duch Święty w celebracji misterium liturgiczno-sakramentalnego*, CT 60 (1990) 67–74.
8. *Antropologia miłości w celebracji „Ordo Initiationis Christianae Adulorum”*, „Homo Meditans” 8 (1993) 137–144.
9. *Święcenia według nowych obrzędów*, CT 61 (1991) 89–90.
10. *Od „Drogi Krzyżowej” do „Drogi Światła”*, CT 61 (1991) 126–129.
11. *Chrześcijańskie wtajemniczenie młodzieży*, „Horyzonty Wiary” 12 (1992) 39–46.
12. *Celebrować dobroć Bożą wspólnie z dziećmi. Sakrament pojednania*, CT 62 (1992), z. I, ss. 109–112.

---

\* Ksiądz prof. Adam Durak na krótko przed śmiercią sporządził bibliografię swoich publikacji, przygotowywał bowiem dokumenty potrzebne do uzyskania tytułu profesora zwyczajnego.

13. *Msza z udziałem dzieci w liturgicznej literaturze francusko-hispańskiej*, CT 62 (1992), z. 1, ss. 112–115.
14. *Rinnovamento liturgico in Polonia. A proposito di sette simposi a Ląd*, „Notitiae” 308 (1992) 229–232.
15. *Teksty eucharystyczne jako źródło teologiczne. Euchologia liturgiczna*, RBL 1 (1994) 32–37.
16. *Tajemnica wielka – sakrament*, w: *Pukam do drzwi Waszych domów i pragnę się z Wami spotkać*, pr.zbior., Warszawa 1994, ss. 113–123.
17. *Natale Domini In carne. Pascha*, „Studia Liturgiczno-Pastoralne”, Opole 2 (1994) 71–86.
18. *Celebrować Słowo Boże w rodzinie*, w: *Nauki o rodzinie*, pr.zbior., Szczecin 1995, ss. 75–81.
19. *Kolekty „Dni powszednich” Wielkiego Postu według Mszału Pawła VI*, RBL 2 (1995) 100–107.
20. *Hasło: Iam Lucis Orto Sidere*, EK KUL, t. 6, kol. 1377.
21. *Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw*, „Seminare” 11 (1995) 21–36.
22. *Inicjacja chrześcijańska dorosłych*, w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, pr.zbior., „Sympozja” 8 (Opole 1995) 51–62.
23. *Sakrament małżeństwa znakiem tajemnicy jedności i miłości*, „Seminare” 12 (1996) 31–37.
24. *Formacja liturgiczna dzieci przez Eucharystię*, „Horyzonty Wiary” 7 (1996) 73–80.
25. *Zbawcza pedagogia nawrócenia w celebracji nabożeństw pokutnych*, RBL 3 (1996) 184–193.
26. *Możliwość zastosowania Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych w przygotowaniu do życia sakramentalnego dzieci i młodzieży*, „Sympozja” 16 (Opole 1996) 21–30.
27. *Treści teologiczne formularza mszalnego z uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa*, w: *Eucharystia. Misterium. Ofiara. Kult*, pr.zbior. pod red. J.J. Kocpia CP, Lublin 1997, ss. 137–158.
28. *Teologia błogosławieństw w ogólności*, „Seminare” 13 (1997) 5–12.
29. *Lądzkie Sympozja Liturgiczne. Zarys historyczny*, w: *Lądzkie Sympozja Liturgiczne*, pod red. A. Duraka, Kraków 1997, ss. 7–56.
30. *Pojęcie uczestnictwa w liturgii Kościoła*, w: *Lądzkie Sympozja Liturgiczne*, pod red. A. Duraka, Kraków 1997, ss. 71–82.
31. *Duch Święty w celebracji zbawczego Misterium liturgiczno-sakramentalnego*, w: *Lądzkie Sympozja Liturgiczne*, pod red. A. Duraka, Kraków 1997, ss. 95–106.
32. *Modlitwy eucharystyczne we Mszy świętej z udziałem dzieci*, w: *Lądzkie Sympozja Liturgiczne*, pod red. A. Duraka, Kraków 1997, ss. 127–134.
33. *Włączeni w kult eucharystyczny Kościoła*, CT 67 (1997) 142–147.
34. *Formacja liturgiczna do kapłaństwa na przykładzie salezjańskich Konstytucji i salezjańskiego Ratio Studiorum*, CT 67 (1997), z. 3, ss. 131–139.
35. *Błogosławieństwo krzyża i jego przedstawień*, RTK XLV (1998), z. 8, ss. 239–247.
36. *Hasło: Implente Munus Debitum*, EK KUL, t. 7, kol. 94.
37. *Modlitwy eucharystyczne o tajemnicy pojednania*, w: *Liturgia Domus Carissima*, red. A. Durak, Warszawa 1998, ss. 164–181.
38. *Chrześcijańska inicjacja dorosłych*, w: *Misterija Liturgii u katechizmi katolickoi Cerkwi*, red. E.J. Kopec, Lwów 1998, ss. 40–48.
39. *Dynamiczny charakter niekończącej się drogi wtajemniczenia chrześcijańskiego*, „Horyzonty Wiary” 10 (1999) 3–11.
40. *Metody hermeneutyczne w twórczości homiletycznej*, „Seminare” 15 (1999) 75–81.
41. *Hermeneutyka liturgii*, RT 46 (1999), z. 8, ss. 131–137.
42. *Chrzest (obowiązkowy i prawa rodziców)*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa–Łomianki 1999, ss. 57–58.
43. *Niedziela w rodzinie*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa–Łomianki 1999, ss. 299.
44. *Rodzice chrzestni*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa–Łomianki 1999, ss. 387–388.
45. *Rok liturgiczny w rodzinie*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa–Łomianki 1999, ss. 404–405.
46. *Liturgia sakramentu małżeństwa*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa–Łomianki 1999, ss. 215–216.
47. *Zarys historyczny Lądzkich Sympozjów Liturgicznych (1995–1999)*, w: *Lądzkie Sympozja Liturgiczne II*, red. A. Durak, Kraków 2000, ss. 7–28.

48. *Metody hermeneutyczne w twórczości homiletycznej*, w: *Lądzkie Sympozja Liturgiczne II*, red. A. Durak, Kraków 2000, ss. 281–289.
49. *Sakrament małżeństwa znakiem tajemnicy jedności i miłości*, w: *Lądzkie Sympozja Liturgiczne II*, red. A. Durak, Kraków 2000, ss. 331–339.
50. *Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw*, w: *Lądzkie Sympozja Liturgiczne II*, red. A. Durak, Kraków 2000, ss. 341–363.
51. *Teologia błogosławieństw w ogólności*, w: *Lądzkie Sympozja Liturgiczne II*, red. A. Durak, Kraków 2000, ss. 365–375.
52. *Błogosławieństwo krzyża i jego przedstawień*, w: *Lądzkie Sympozja Liturgiczne II*, red. A. Durak, Kraków 2000, ss. 431–440.
53. *Maryja, Matka Odkupiciela, Wspomożycielka Trzeciego Millenium (III Międzynarodowy Kongres Maryi Wspomożycielki w Sewilli 27–29 XII 1999)*, „Seminare” 16 (2000) 67–75.
54. *Sakramentalne wymiary kultu „w Duchu i prawdzie” (J 4, 23)*, w: *Ut mysterium paschale vivendo exprimat*, red. T. Dola i R. Pierskała, Opole 2000, ss. 59–66.
55. *Wtajemniczeni w misterium Ciała i Krwi Chrystusa*, STV 38 (2000), nr 2, ss. 175–187.
56. *Symbole, znaki i gesty w celebracji liturgicznej*, „Seminare” 17 (2001) 119–126.
57. *Najświętsza Maryja Panna, Wspomożycielką Wiernych III Tysiąclecia*, w: *Materiały z I Inspektorialnego Kongresu ku czci Najświętszej Maryi Panny Wspomożycielki Wiernych (Rumia 13 maja 2000)*, Rumia 2000, ss. 24–34.
58. *Obrzędy katechumenatu dorosłych podzielonego na stopnie*, w: *Chrzest na nowo odczytany*, red. J. Decyk, Warszawa 2001, ss. 150–172.
59. *Hasło: Hermeneutyka liturgiczna*, EK KUL, t. 10, kol. 1235–1236.
60. *„Przymierze” jako obraz komunii małżeńskiej. Studium hermeneutyczne tekstów „Obrzędów sakramentu małżeństwa”*, w: *Ante Deum stantes*, red. S. Koperek, Kraków 2002, ss. 397–411.
61. *Duchowość eucharystyczna*, w: *Duchowość współczesnego Kościoła. Materiały z sympozjum z okazji 185. rocznicy Wydziału Teologicznego 16 V 2002 roku*, red. S. Urbański (red.), Warszawa 2002, ss. 25–37.
62. *Święty w euchologii Mszału Pawła VI (wspomnienia obowiązkowe i dowolne)*, „Teologia i Człowiek” 2 (2003) 103–113.
63. *Lądzkie Sesje i Sympozja Naukowe*, w: *Księga Jubileuszowa 50 lat Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą (1952–2002)*, red. M.T. Chmielewski, Piła 2002, ss. 187–199.
64. *Ks. prof. Achille Maria Triacca*, „Anamnesis” 32 (2003) 117.
65. *Odszedł po nagrodę do Pana jeden z wielkich liturgistów śp. ks. prof. Achille Maria Triacca SDB (1935–2002)*, „Seminare” 19 (2003) 467–469.
66. *Aktualność „Marialis cultus” dla pobożności ludowej*, w: *„Wspomożycielka nadzieją ludu Bożego”*. III Inspektorialny Kongres ku czci Maryi Panny Wspomożycielki Wiernych (1 maja 2004), red. J. Zdolski, Rumia 2004, ss. 6–14.
67. *Poznać, rozumieć i żyć liturgią*, w: *Ku liturgii nadziei. Księga Jubileuszowa dedykowana ks. dr B. Mariańskiemu*, pod red. R. Biela, Tarnów 2005, ss. 29–39.
68. *Participatio actuosa jako cel reformy liturgicznej*, „Seminare” 20 (2004) 223–232.
69. *Liturgia w świecie symboli i znaków*, w: *W służbie Bogu i ludziom. Księga Pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr hab. Władysławowi Głowię z okazji 65-lecia urodzin i 40-lecia kapłaństwa*, red. H. Słowińska, Lublin 2005, ss. 123–131.
70. *Obraz Trójcy Świętej w „Obrzędach sakramentów chorych”*. (Analiza hermeneutyczna tekstów). (do Księgi Pamiątkowej ku czci ks. prof. J.J. Kopcica CP) (13 s. wydr. komp.).
71. *Człowiek chory, według „Obrzędów sakramentów chorych”*. Studium hermeneutyczne tekstów. (do Księgi Pamiątkowej ku czci ks. prof. J. Stefańskiego) (11 s. wydr. komp.).
72. *Elementy teologiczno-strukturalne Modlitw eucharystycznych* (do książki nt. MR3) (12 s. wydr. komp.).

## III. ATYKUŁY POPULARNONAUKOWE

1. *Celebrować Mszę świętą*, „Msza Święta” 1 (1983) 2.4–5.
2. *Celebrować Mszę świętą*, „Msza Święta” 3 (1983) 65–66.
3. *Od pozdrowienia kapłana do wprowadzenia*, „Msza Święta” 4 (1983) 77.
4. *Akt pokuty*, „Msza Święta” 5 (1983) 113–114.
5. „*Panie, zmiłuj się nad nami*” i „*Chwała na wysokości Bogu*”, „Msza Święta” 6 (1983) 138–139.
6. „*Kolekta*”, „Msza Święta” 7–8 (1983) 174–175.
7. *Liturgia Słowa*, „Msza Święta” 9 (1983) 208–209.
8. *Dać należyłą moc Słowu Bożemu*, „Msza Święta” 12 (1983) 282–283.
9. *Homilia*, „Msza Święta” 2 (1984) 38–39.
10. „*Wierzę w Boga*” i „*Modlitwa wiernych*”, „Msza Święta” 6 (1984) 131–133.
11. *Liturgia Eucharystyczna – przygotowanie darów (1)*, „Msza Święta” 11 (1984) 252–253.
12. *Przygotowanie darów (2)*, „Msza Święta” 12 (1984) 267–268.
13. *Modlitwa Eucharystyczna (1)*, „Msza Święta” 3 (1985) 55.
14. *Modlitwa Eucharystyczna (2–3)*, „Msza Święta” 7–8 (1985) 146–148.
15. *Modlitwa Eucharystyczna (4)*, „Msza Święta” 11 (1985) 237.
16. *Modlitwa Eucharystyczna (5)*, „Msza Święta” 2 (1986) 41.
17. *Modlitwa Eucharystyczna (6)*, „Msza Święta” 6 (1986) 139–140.
18. *Modlitwa Eucharystyczna (7–8)*, „Msza Święta” 2 (1987) 33–35.
19. *Obrzędy Komunii (1)*, „Msza Święta” 5 (1987) 104–105.
20. *Obrzędy Komunii (2)*, „Msza Święta” 1 (1988) 6–7.
21. *Obrzędy Komunii (3)*, „Msza Święta” 6 (1988) 126–128.
22. *Obrzędy Komunii (4)*, „Msza Święta” 11 (1988) 247–249.
23. *Obrzęd zakończenia*, „Msza Święta” 9 (1989) 205–206.
24. *O liturgii Wielkiego Postu*, „Emaus” 29 (2001) 10–11.
25. *Okres zwykły Roku liturgicznego*, „Emaus” 33–34 (2001) 4–5.

## IV. RECENZJE

1. *Caeremoniale Episcoporum, ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1984, RBL 3 (1985) 263–264.
2. *Liturgia Horarum*. Editio Typica Altera, RBL 4 (1986) 369–370.
3. *Collectio Missarum de Maria Virgine, Congregatio pro Cultu Divino*, Editio Typica, Libreria Editrice Vaticana 1987, RBL 3 (1987) 266–267.
4. T. Federici, *Per conoscere Lui e la potenza della Resurrezione di Lui. Per una lettura teologica del lezionario*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, RBL 3 (1987) 267–268.
5. T. Federici, *Per conoscere Lui e la potenza della Resurrezione di Lui. Per una lettura teologica del lezionario. Ciclo B*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, RBL 1 (1989) 78–79.
6. G. Colombo, *Introduzione allo studio della liturgia*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1988, RBL 4 (1989) 324–325.
7. B. Nadolski, *Liturgika. Liturgika fundamentalna*, vol. I, Ediz. Pallotinum, Poznań 1989, RL 77 (1990) 721.
8. A. Cecchinato, *Celebrare la confermazione*, Ediz. Messaggero, Padova 1987, CT 60 (1990), z. IV, 187–188.
9. G. de Courreges – P. Jacob, *Liberi sentieri per celebrare*, Elle Di Ci, Torino 1988, CT 61 (1991), z. I, ss. 177–178.
10. A. Donghi, *La spiritualità della celebrazione eucaristica*, Milano 1987, CT 61 (1991), z. II, s. 204–205.

11. J. Aldazabal, *Simboli e gesti. Significato antropologico biblico*, Elle Di Ci, Torino 1987, CT 61 (1991), z. II, ss. 205–207.
12. Nowe publikacje. Paolińska seria wydawnicza „Comunita celebrante”, gdzie omawiam pozycje: J. Seuffert, *Segni di Vita*; M. Paternoster, *Il ministero del lettore*; A. Kuhne, *Segni e simboli nel culto e nella vita*; C. Carini, *Il servizio liturgico del ministrante*; pr.zbior. pod red. A. Kuhne, *I misteri liturgici della Chiesa*; A. Meneghetti, *I laici fanno liturgia?*, CT 61 (1991) z. I, ss. 97–99.
13. Z nowszych publikacji, gdzie omawiam: *Enchiridion Liturgico. Tutti i testi fondamentali della Liturgia tradotti, annotati e attualizzati*; A. Donghi, *I praenotanda dei nuovi testi liturgici*; R. Berger, *Piccolo dizionario di Liturgia*; C. Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale. Dal Mysterion al Sacramentum*, CT 61 (1991), z. II, ss. 133–134.
14. *Profesor i duszpasterz. Księga pamiątkowa ku czci ks. Wacława Schenka*, red. ks. H. Sobeczko, „Studia Liturgiczno-Pastoralne” (1), RBL 4–6 (1991) 160–161.
15. Ks. B. Nadolski, *Liturgika. Liturgika fundamentalna*, t. I, Pallotinum, Poznań 1989, RBL 4–6 (1991) 158–159.
16. V. Ayala, *Z Maryją na modlitwie. 31 nabożeństw maryjnych*, Warszawa 1989, ss. 251, RBL 4–6 (1991) 161.
17. *Animadores de grupos de fe. Formacion basica, (Animatorzy grup wiary. Formacja podstawowa)*, red. V. de Pablo, M.A. Calavia, t. 1–3, Madrid 1993, „Horyzonty wiary” 22 (1994) 75–77.
18. Z nowszych publikacji, gdzie omawia się trzy pozycje książkowe: *Giovani, liturgia e musica*, red. M. Sodi, Roma 1994, ss. 300; G. Cavallon, *Conoscere e vivere i Sacramenti*, Torino 1994, ss. 200; G. Carnelos, *Io credo... Amen. Schede sul Simbolo Apostolico per Centri di Ascolto e per gruppi di giovani e adulti*, Torino 1994, ss. 96, CT 3 (1995) 163–167.
19. Z nowszych publikacji, gdzie omawiam trzypiętomowe zbiorowe dzieło, *La celebrazione nella Chiesa*, pod red. D. Borobio, Torino (t. 1, 1992; t. 2, 1994; t. 3, 1994), CT 1 (1996) 122–127.
20. Ks. Bogusław Migut, *Znaki Misterium Chrystusa. Historiozbawcze ujęcie sakramentów według Salvatore Marsilego OSB (1910–1983)*, Lublin 1996, ss. 330, „Seminare” 13 (1997) 349–351.
21. *Familia Salesiana in preghiera. Testi per la celebrazione dell'Eucaristia e della Liturgia delle Ore*, Roma 1995, ss. 654, „Seminare” 14 (1998) 297–298.
22. Ks. Wojciech Danielski, *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych*, Lublin 1997, ss. 409, „Seminare” 14 (1998) 299–300.
23. Antonio Mistrorigo, *Guida alfabetica alla liturgia, Enciclopedia di base per la partecipazione attiva, la preghiera e la vita*, Casale Monferrato 1997, ss. 528, „Seminare” 14 (1998) 298–299.
24. *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, t. V, *Tempo e spazio liturgico*, red. A. Chupungco, wyd. Piemme, Casale Monferrato 1989, ss. 467, „Seminare” 15 (1999) 339–400.
25. *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, red. A. Chupungco, wyd. Piemme, Casale Monferrato 1998, t. I–IV, CT 69 (1999), nr 2, ss. 228–234.
26. Jerzy Józef Kopeć CP, *Bogarodzica. W kulturze polskiej XVI wieku*, wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, ss. 501, „Seminare” 15 (1999) 404–405.
27. *Dizionario di omiletica*, M. Sodi – A.M. Triacca (a cura di), Editrice Elledici – Editrice Velar, Torino–Bergamo 1998, ss. 1708, „Seminare” 15 (1999) 406–407.
28. Stefano Rosso, *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale*, LAS – Roma 1999, ss. 396, „Seminare” 17 (2001) 521–522.
29. *L'arte del Celebrare. Atti della XXVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia Brescia, 30 agosto–4 settembre 1998*, A. Pistoia e A.M. Triacca (a cura di), Edizioni Liturgiche, Roma 1999, ss. 239, „Seminare” 17 (2001) 522–523.
30. *Pellegrini alla porta della misericordia*, Manlio Sodi (a cura di), wyd. Messaggero Padova 2000, ss. 283, „Seminare” 17 (2001) 524–525.
31. Giorgio Bonaccorso, *Il Rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Citta' del Vaticano 2001, ss. 400, „Seminare” 20 (2004) 538–539.
32. Innocenzo III, *Il sacrosanto Mistero dell'Altare (De sacro Altaris Mysterio)*, Stanislao Fioramonti (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Citta' del Vaticano 2002, ss. 431, „Seminare” 20 (2004) 540–541.



33. Manlio Sodi – Alessandro Toniolo, *Concordancja et Indices Missalis Romani (Editio typica tertia)*, LEV, Citta' del Vaticano 2002, ss. 1991, RBL 1 (2004) 77–78.
34. Manlio Sodi – Alessandro Toniolo, *Praenotanda Missalis Romani. Textus-Concordantia-Appendices (Editio typica tertia)*, LEV, Citta' del Vaticano 2003, ss. 821, RBL 1 (2004) 78–79.
35. Massimo Palombella, *Actuosa participatio. Indagine circa la sua comprensione ecclesiale. Apporto al. Chiarimento dell'interazione tra lex credendi, lex orandi e lex vivendi nei secoli XVI–XVIII*, LAS (Libreria Ateneo Salesiano), Roma 2002, ss. 240, RBL 1 (2004) 75–77.
36. Stefano Rosso, *Il segno del tempo nella liturgia. Anno liturgico e Liturgia delle ore*, wyd. Elledici, Torino, ss. 496, RBL 2 (2004) 153–155.
37. Manlio Sodi-Juan Javier Flores Arcas (a cura di), *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, LEV, Citta' del Vaticano 2004, ss. 442, RBL 2 (2004) 155–157.
38. *Pastorale giovanile. Sfide, prospettive ed esperienze*, AA. VV. (a cura di), Elledici, Torino 2003, ss. 400 + CD, „Seminare” 21 (2005) 571–572.
39. *L'Eucaristia nel vissuto dei giovani*, Paolo Carlotti – Mario Maritano (a cura di), LAS (Libreria Ateneo Salesiano) Roma 2002, ss. 344 (= Biblioteca di Scienze Religiose – 175), „Seminare” 21 (2005) 572–573.

## V. SPRAWOZDANIA I INNE

1. *Propozycje nowych struktur formacyjnych*, w: *Materiały II Konferencji Inspektorii Polskich*, Lutomiersk 29–31 VIII 1983, ss. 99–102.
2. *Europejskie Sympozjum Salezjańskich Ekspertów i Wykładowców z zakresu liturgiki i muzyki*, BS Nostra 241 (1984) 41–42.
3. Tłumaczenie: *Mysli św. Jana Bosko na każdy dzień*, Piła 1984, ss. 32.
4. *Miłość do rodziców znakiem wierności Bogu*, Bibl. Kazn. 1 (1984) 55–57.
5. *Miłość nie zabija*, Bibl. Kazn. 2–3 (1984) 120–123.
6. *Działalność grupy „Świadectwo i twórczość”*, BS Nostra 259 (1985) 46–47.
7. *XXVI Spotkanie naukowe wykładowców liturgiki*, PO 41 (1990) 4–5.
8. *Il XXVI Convegno di liturgia in Polonia*, „Notitiae” 298 (1990) 511–513.
9. *Il XXVII Convegno dei docenti di liturgia in Polonia*, „Notitiae” 305 (1991) 727–728.
10. *Incontro dei liturgisti a Varsavia*, „Notitiae” 298 (1991) 283–285.
11. *XXVII Spotkanie wykładowców liturgiki*, PO 40 (1991) 9–10.
12. Wstęp do rozpoczynającej się serii „Zeszytów Duchowości Salezjańskiej”, „Zeszyty Duchowości Salezjańskiej”, 1 (1994) 5–6.
13. *XI Sympozjum Liturgiczne (Ląd n. Wartą, 20 X 1995)*, „Liturgia Sacra” 3–4 (1995) 240–242.
14. *XXXI Convegno dei docenti di liturgia in Polonia*, „Notitiae” 12 (1995) 732–735.
15. Słowo wstępne do książki: *Lądskie Sympozja Liturgiczne*, pod. red. A. Duraka, Kraków 1997, ss. 5–6.
16. *XIII Lądskie Sympozjum Liturgiczne*, „Liturgia Sacra” 10 (1977) 110–112.
17. Przedmowa do książki ks. I. Bochyńskiego, *Teologiczne treści błogosławieństw. Sprzętów liturgicznych i przedmiotów kultu religijnego w świetle odnowionych obrzędów błogosławieństw*, Łódź 1998, ss. 8–9.
18. *Lądskie Sympozja Liturgiczne wkładem do odnowy liturgicznej w Polsce*, AK 534 (1998) 295–297.
19. *XV Lądskie Sympozjum Liturgiczne (Ląd n. Wartą, 15 października 1999 r.)*, „Liturgia Sacra” 5 (1999) nr 2, ss. 411–413.
20. *XV Lądskie Sympozjum Liturgiczne, 15 X 1999*, CT 70 (2000) nr 1, ss. 211–214.
21. Przedmowa do książki ks. J. Skorupskiego, *Treści teologiczne w formularzach mszalnych o misjonarzach*, Warszawa 2000, ss. 11–12.

## O NAGRODZIE IMIENIA KS. PROF. ADAMA DURAKA SDB

Dwadzieścia sympozjów liturgicznych, przygotowanych, przeprowadzonych i następnie opublikowanych zwykle w czasopiśmie „Seminare”, to obfity i dojrzały plon pracowitości i mądrości ks. prof. Adama Duraka. Ponadto jeszcze dorobek naukowy, osiągnięcia na polu dydaktycznym i organizacyjnym ks. prof. dra hab. Adama Duraka, pozwalają umieścić Go wśród osób zasłużonych dla nauki i kultury. Po Jego śmierci dość szybko zrodziła się idea nagrody Jego imienia. Regulamin tej nagrody – z zakresu teologii ze szczególnym uwzględnieniem teologii liturgii – stwierdza, że celem nagrody jest *zachowanie pamięci o osobie Profesora jako naukowca, człowieka i salezjanina, a także wspierania kontynuatorów jego naukowych koncepcji.*

W Kapitułę, która przyznaje nagrody, zasiadają szacowne osoby, a wśród nich: Inspektor Prowincji Piłskiej, Przedstawiciel Rektora i Dziekana Wydziału Teologicznego UKSW, Kierownik Sekcji Liturgiki UKSW, Dyrektor domu w Łomiankach, Redaktor i Sekretarze „Seminare” oraz Przedstawiciel Rodziny ks. Adama.

Kapituła, zgodnie z regulaminem, przyznaje nagrody w dwu kategoriach:

- a) praca magisterska, licencjacka lub doktorska,
- b) publikacja.

Na konkurs 2006 r. zgłoszono 3 prace w kategorii prac magisterskich, licencjackich lub doktorskich oraz jedną pracę w kategorii publikacja. Wszystkie prace zostały najpierw ocenione przez Recenzentów – specjalistów w różnych dziedzinach teologicznych. Następnie Kapituła zapoznała się z pracami i opiniami Recenzentów, by po dyskusji nad nimi w głosowaniu wskazać laureata w poszczególnych kategoriach.

Kapituła postanowiła przyznać nagrodę w kategorii *publikacja* ks. Waldemarowi Janowi Pałęckiemu, za pracę pt. *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa. Misterium roku liturgicznego według Odo Casela OSB (1886–1948)*, Lublin 2005, ss. 221. Autor jest kapłanem i zakonnikiem misjonarzem Świętej Rodziny oraz pracownikiem dydaktyczno-naukowym KUL.

Laureatką w kategorii *prac magisterskich, licencjackich lub doktorskich* została pani mgr Aneta Mirosława Rayzacher za pracę magisterską pt. *Poezja w katechezie przedszkolnej*, Warszawa 2005 (masz.), napisanej pod kierunkiem

ks. prof. UKSW dr hab. Kazimierza Misiaszka. Autorka jest absolwentką Wydziału Teologicznego UKSW.

W 2006 r. nagroda z kategorii *publikacja* wynosiła 5 tys. zł, a w kategorii *prac magisterskich, licencjackich lub doktorskich* 2 tys. zł. Pieniądze pochodziły od różnych donatorów.

Nagrody Imienia Księdza Profesora Adama Duraka, zgodnie z art. 11 Regulaminu, zostały wręczone w czasie Łódzkiego Sympozjum Liturgicznego organizowanego w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi. Uroczystość wręczenia dyplomów, medali i gratyfikacji finansowych odbyła się 20 października 2006 r. Warto wspomnieć, że wręczony laureatom pamiątkowy medal zawiera na awersie podobiznę ks. prof. A. Duraka, a na rewersie znajdują się słowa często przez Niego wypowiedziane: „Pan Bóg łaskaw”.

Jako salezjanie jesteśmy wdzięczni wszystkim członkom Kapituły, Recenzentom, a przede wszystkim uczestnikom konkursu oraz donatorom. Pragniemy podziękować tym, którzy zaangażowali się i mieli swój niezastąpiony wkład. Jesteśmy wdzięczni za inicjatywę zachowania w pamięci naszego Współbrata i wspierania kontynuatorów Jego koncepcji. Należy też wyrazić nadzieję, że w przyszłości wzrośnie jeszcze zainteresowanie Nagrodą Imienia ks. prof. Adama Duraka i nie zabraknie na nią środków finansowych.

*ks. Henryk Stawniak SDB*

# SAKRAMENT POKUTY W ŻYCIU KOŚCIOŁA – SYMPOZJUM LITURGICZNE W ŁĄDZIE n. WARTĄ

SEMINARE

24 \* 2007 \* s. 21–37

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB

## PRAKTYKA POKUTNA W STARYM TESTAMENCIE

*Spirito in cui pianger matura  
Quel sanza 'l quale a Dio tornar non possi*  
Dante Alighieri, *Boska Komedia, Czyściec, XIX, 91–92*<sup>1</sup>

### WSTĘP

Punktem wyjścia niniejszej refleksji jest biblijne przeświadczenie, że świat opiera się na harmonijnej koegzystencji ludzi z Bogiem<sup>2</sup>. Wszystko, co Bóg stworzył, *było dobre* i takim miało pozostać. Wizja ta – jak wiadomo – została poważnie zakłócona przez grzech, tak dalece, iż św. Jan nie zawahał się stwierdzić, że *świat leży w mocy Złego* (1 J 5, 19). W następstwie wtargnięcia grzechu w ład stworzenia zaistniała rzeczywistość winy i krzywdy, implikująca konieczność kary dla wino-

---

<sup>1</sup> E. Porębowicz, „Duchu, co łzami kupujesz przymioty, / Bez których nie lza być wam w bożym bycie, / Uspokój dla mnie swej wielkiej zgryzoty”.

<sup>2</sup> Z bogatej problematyki nawrócenia, pojednania i pokuty w Starym Testamencie, zob. chociażby J. Nagórny, *Nawrócenie w ujęciu proroków*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981) z. 3, s. 5–17; tenże, *Obrzęd pokuty i odnowienie przymierza w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37 (1984) s. 476–483; J. Kudasiewicz, *Grzech – pojednanie – pokuta w Piśmie Świętym, Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, Ewangelizacja i nawrócenie. Pomoce duszpasterskie w VI roku nowenny 1995/96*, Katowice 1995, s. 41–52; S. Moysa, *Sakrament Pokuty w dziejach i nauczaniu Kościoła*, w: *Grzech i nawrócenie a Sakrament Pokuty*, Z. Perz (red.), Warszawa 1999, zwł. s. 75–86; J. Szłaga, *Idea pokuty i nawrócenia w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26 (1979) z. 3, s. 119–130; E. Zawiszewski, *Dzień pojednania według przekazów biblijnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12 (1965) z. 1, s. 11–22; T. Zieliński, *Powstanie grzechu w świadomości starożytnej Grecji*, „Przegląd Filozoficzny” 28 (1925) s. 24–58.

wajcy i potrzebę satysfakcji strony pokrzywdzonej. Skoro człowiek nadużył wolności i zaufania Stwórcy, powinien ponieść konsekwencje, powinien za swój czyn „odpokutować”. Naprawa „nowego porządku”, zaistniałego z pojawieniem się grzechu, miała prowadzić przez pokutę. O takich właśnie konsekwencjach mówi sąd nad czynem Adama i jego towarzyszki (zob. Rdz 3, 16–20).

Wezwanie do pokuty wyrasta więc na kanwie grzechu. Ażeby zrozumieć pokutę, należy przedtem zgłębić rzeczywistość grzechu. Biblia przedstawia grzech przede wszystkim jako problem zerwania relacji człowieka z Bogiem, dopiero w drugiej kolejności jako problem moralny. Relację stworzenia do Boga przyjęło się wyrażać za pomocą różnych metafor i porównań, w tym także za pomocą kategorii przestrzeni, stąd wśród licznych konotacji terminu *pokuta* jest i taka, która przedstawia pokutę za pomocą pojęć związanych przemieszczaniem się, obieraniem kierunku, czy wreszcie powrotu na właściwą drogę życia i do życia: «*To jest droga, idźcie nią!*», *gdybyś zбочzył na prawo lub na lewo* (Iz 30, 21)<sup>3</sup>. Jej rozpoznanie i obranie nie jest trudne, jest opatrzona w znaki nazwane przykazaniem. Na antypodach tego tematu dostrzegamy doświadczenie ludzkie: kto nie pomylił kiedyś choć raz drogi, nie pobłądził, nie wsiadł do nie tego pociągu! Prawda, że dziś pomocą służą tablice informacyjne, mapy, atlasy, GPS-y. Te osiągnięcia osłabiają ostrość tematu. Jeszcze niedawno było inaczej! Trzeba było znać samego teren albo korzystać z przewodnika. Na pustyni, podobnie jak w gęstym lesie, bez przewodnika ani rusz! Objawienie poucza, że roli przewodnika przez historię podjął się sam Jahwe. W tej roli prowadził swój naród przez pustynię za pomocą słupa dymu za dnia i słupa ognia w nocy (zob. Wj 13, 21; Ps 78, 14). Chcąc przybliżyć treść pojęcia pokuta, można by się uciec jeszcze do innych porównań. Choćby i takiego: pokuta jest jak łuk oparty jednym filarem na grzechu, a drugim na przebaczeniu i pojednaniu; elementy łuku możemy nazwać praktykami pokutnymi. Przez praktyki pokutne rozumiemy czyny kosztujące cierpienie, wysiłek, ofiarę, podjęte w celu naprawienia zła spowodowanego grzechem, niewiernością, zaniedbaniem. Człowiek w tym, co trudne, od zawsze upatrywał szansę naprawy – przynajmniej w części – naruszonego dobra.

Zanim przejdziemy do rozwinięcia tematu, należy uczynić jeszcze jedną uwagę: w Izraelu świadomość potrzeby pokuty i formy praktyk pokutnych były poddane prawu rozwoju. Kolejne etapy historii i dramatyczne wydarzenia w jego

---

<sup>3</sup> Powrót w znaczeniu m.in. pokuty wyraża hebrajski termin *szub* (rdzeń *szwb* występuje w TM 1075 razy, w tym ok. 120 razy w znaczeniu teologicznym, w pismach qumrańskich 396 razy). Zob. J.A. Thompson, E.A. Martens, *szwb*, # 8740, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, W.A. VanGemeren (General Editor), Carlisle 1996, Vol. 4, s. 55–59. LXX oddaje tę ideę przez *apostropheo*, *epistrepho*, *anastrepho*, podczas gdy Nowy Testament woli termin *metanoeo/metanoia* = zmienić styl myślenia, mentalność, postępowanie. W greckiej literaturze międzytestamentalnej ideę pokuty/nawrócenia oddaje *strephe* i pochodne, zob. H.L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Vierter Band. Zweiter Teil. *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, München 1928, IV, 2, s. 799–815.

dziejach owocowały m.in. właśnie coraz bardziej jasną świadomością dobra i zła, potrzebą wierności Przymierzu z jednej strony, a z drugiej pojawianiem się coraz to nowych praktyk pokutnych, jako odpowiedzi na coraz to nowe przejawy niewierności. Historia tych praktyk w Izraelu to zarazem historia jego sumienia. Jak wyglądało w życiu owo zwracanie się ku Bogu, droga powrotu do wspólnoty z Bogiem? Poszukiwanie odpowiedzi będzie miało cztery etapy: 1. Jak się przedstawiał problem świadomości winy i potrzeby pokuty w świecie pogańskim. 2. Jak świadomość winy i potrzeby pokuty w Starym Testamencie. 3. Praktyki pokutne w Izraelu czasów Starego Testamentu. 4. Wartość starotestamentalnych praktyk pokutnych.

## 1. ŚWIADOMOŚĆ WINY I POTRZEBY POKUTY W ŚWIECIE POGAŃSKIM

Jeżeli mamy mówić o praktykach pokutnych w Starym Testamencie, to należy najpierw skupić się na świadomości grzechu/winy. Stary Testament dowodzi, że Izrael ją miał<sup>4</sup>. Ale czy świadomość winy/grzechu i potrzeby naprawy naruszonego dobra miał tylko Izrael? Otóż starożytnie teksty zawierają pokaźny materiał poświadczający istnienie w poganach świadomości dobra i zła, zasługi i grzechu, winy i kary, tzn. potwierdzają świadomość moralną także u pogan. Niektóre świadectwa są bardzo wymowne. Przytoczmy kilka przykładów z tekstów egipskich. W myśl „instrukcji” *Księgi Zmarłych* na „spowiedzi” przed sądem Ozyrysa zmarły miał wyznać, że nie popełnił żadnego z 42 ciężkich grzechów: „Nie popełniłem grzechów [...]. Nie zrabowałem [...]. Nie przeraziłem [...]. Nie ukradłem [...]. Nie zabiłem podstępnie człowieka [...]. Nie uszczupliłem podstępnie ofiar [...]. Nie uczyniłem szkody [...]. Nie ukradłem majątku boga [...]. Nie skłamałem [...]. Nie zabrałem tego, co należy do kogoś innego [...]. Nie stałem się przyczyną płaczu [...]”<sup>5</sup>. Wymienione są i inne występki: przeciw życiu, ciału, dobru społecznemu itd. Niektóre przypominają zwroty, które można usłyszeć z ust penitentów chrześcijan. Nie wymieniony jest grzech wynikający z zaniedbania dobra. Można przyjąć, że Egipcjanie mieli rozwiniętą świadomość dobra i zła; oczekiwali nagrody za życie bogobojne i obawiali się kary za czyny, które na zacytowanej liście widnieją jako grzechy.

Dla znającego dobrze tekst Biblii, bardzo swojsko brzmią teksty z Mezopotamii: „Zmiłuj się, wysłuchaj mnie, Boże! /Jeśli jesteś moim przyjacielem, / weź mnie mocno za rękę. / Ty jesteś mi ojcem i matką, Boże mój! / Boże mój, nie mam nikogo prócz Ciebie, / zatroszcz się o mnie, jak ojciec! / Wybaw mnie, Boże, zdejmij / krępujące mnie więzy grzechów. / Chwyć mnie za rękę, wyciągnij z grzędzawiska / i zaprowadź w bezpieczne miejsce. / Jestem uwięziony jak łódź

<sup>4</sup> M.A. Gołębiowski, *Pokuta w Starym Testamencie*, „Ateneum Kapłańskie” 89 /411 (1987), s. 3–15.

<sup>5</sup> T. Andrzejewski, *Dusze boga Re*, Warszawa 1967, s. 134–136.

osiadła na mieliźnie. / [...] Nie mam już sił, Boże, nie pozwól, by męczyły mnie / dni i noce pełne bolesnego niepokoju”<sup>6</sup>. Odnosi się wrażenie, jakby trafił w ręce fragment biblijny, niemal ten sam język i duch podobny do psalmów lamentacyjnych Starego Testamentu.

A oto modlitwa-wyznanie z kraju Hetytów: „To prawda: człowiek jest grzesznikiem. / Mój ojciec zgrzeszył / i wzgardził słowem / boga hittita, [...]. / Ale ja nie popełniłem żadnego grzechu. / To prawda: winy ojca spadają na synów; / dlatego grzech mojego ojca / spada na mnie. / Ale teraz wyznałem / wobec boga burzy, mojego Pana, / [...] / to prawda, że zgrzeszyliśmy. / I ponieważ wyznałem grzech mojego ojca, / niech bóg hittita, [...] / i bogowie, [...], / uśmierzą swój gniew! / Niech zachowają przy życiu / tych niewielu, którzy jeszcze zostali, / aby mogli im składać w ofierze poświęcone chleby i wylewać libacje!”<sup>7</sup>.

W Grecji symbolem wyrzutów sumienia za popełnione zło były Erynie – boginie zemsty, personifikacją zaś pokutującego grzesznika – Edyp – ojciec i kazirodca zarazem: syn swojej ofiary i mąż własnej matki. Spowiedź Edypa przed areopagiem w Kolonach należy do arcydzieł greckiej literatury dramatycznej<sup>8</sup>. Wiele innych tekstów w kulturze greckiej i rzymskiej świadczy o żalu za popełnione zło, potrzebie skruchy i poszukiwania sposobów naprawy owego zła, np.: „Kto nie doznaje skruchy, nie może być uleczony”<sup>9</sup>, „W błędach, które się popełnia, najpiękniejsze jest okazywanie skruchy”<sup>10</sup>. Jest też mowa o obrachunku własnego postępowania: „Niech sen nie spocznie na twych zmęczonych powiekach, zanim nie przejdiesz w myślach poszczególnych uczynków dnia minionego: W czym źle postąpiłem? Co wykonałem, a co opuściłem z mych powinności? I tak od początku do końca badaj kolejno wszystkie uczynki, i złych żałuj ze skruchą, a z dobrych się raduj”<sup>11</sup>. Nie tylko wyznanie win miało miejsce, podejmowano także czyny, które można uznać za wyraz pokuty: składanie bogom ofiar, aby uśmierzyć ich gniew, deponowanie w świątyniach wot, pielgrzymki pokutne do centrów kultu danego bóstwa.

Cytowane teksty dostatecznie świadczą, że starożytni poganie mieli poczucie porządku moralnego i doświadczali niepokoju, kiedy ten ład naruszali. Czemu zawdzięczali tę świadomość moralną? Odpowiedź znajdujemy w Liście św. Pawła do Rzymian: *Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub*

<sup>6</sup> Za G. Ravasi, *Modlitwa. Ateista i wierzący przed Bogiem*, Kielce 2005, s. 182n.

<sup>7</sup> Tamże, s. 183n.

<sup>8</sup> Zob. Sofokles, *Edyp w Kolonach*.

<sup>9</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1150a 20.

<sup>10</sup> Strobeusz, *Wypisy sentencji*, w: Focjusz. *Biblioteka*, 113a, za: K. Korus, *Cytaty greckie na każdą okazję*, Kraków 2005, s. 230.

<sup>11</sup> Aureum Pythagoreorum Carmen, L, s. 65–66, za: K. Korus, dz.cyt., s. 214.

*uniewinniające* (Rz 2, 15–16). Sumienie (gr. *syneidesis*) można określić jako wrodzony instynkt rozpoznający, co jest dobre, a co złe, jakieś wyczucie, co należy czynić, a czego się wystrzegać<sup>12</sup>. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Sumienie moralne jest sądem rozumu, przez który osoba ludzka rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu, który zamierza wykonać, którego właśnie dokonuje lub którego dokonała” (nr 1778; por. nr 1796). W Biblii funkcje sumienia pełni serce (*leb*). Psalmista zapewnia, że *serce* napomina go nawet w nocy (zob. Ps 16, 7). Czy Naród Wybrany wyróżniał się czymś szczególnym, gdy chodzi o świadomość dobra i zła.

## 2. ŚWIADOMOŚĆ WINY I POTRZEBY POKUTY W STARYM TESTAMENCIE

Izrael otrzymał Objawienie, aby być sumieniem ludzkości i dawać przykład, co znaczy chodzić drogą wskazaną przez Torę i ponosić konsekwencje za zejście na bezdroża niewierności. Po to właśnie został pouczony głosem z niebios i spośród płomieni ognia, jak powinien postępować (zob. Pwt 4, 32–38). Autor Księgi Powtórzonego Prawa pyta retorycznie: *Czy słyszał jakiś naród głos Boży z ognia, jak ty słyszałeś, i pozostał żywy?* (Pwt 4, 33). Izrael otrzymał Prawo wypisane *na sercu*, aby nie musiał sięgać po nie gdzieś daleko: *Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twoich ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełniać* (Pwt 30, 14; por. Rz 10, 6n). W świetle powyższego również wina i pokuta otrzymują nowy wymiar: są włączone w Objawienie i Przymierze, i tym samym wpisują się na dzieje Narodu wybranego, uchylają zasłony, zza której wyłania się Bóg jako Gwarant, Stróż i Sędzia porządku stworzenia.

Dar Objawienia nie oznacza, że Izraelici mieli od początku jasną świadomość moralnej wartości swoich uczynków<sup>13</sup>. Śledząc historię Żydów, zauważa się, że naród ten chronicznie ulegał idolatrii i przewrotności, popełniał zło w każdej niemal postaci, przy czym nie poruszało to sumień sprawców; nawet można usłyszeć: *Zgrzeszyłem i nic mi się nie stało* (Syr 5, 4).

Upór i zatwardziałość to wielce naganne postawy. U Amosa aż pięć razy występuje zwrot: *aleście do Mnie nie powrócili* (Am 5, 6. 8. 9. 10. 11). Jeszcze bardziej dramatycznie postawę uporu przedstawia Izajasz: *Efraimczycy i mieszkańcy Samarii, w dumie i w hardości swego serca mówiący: «Cegły się rozsypały – odbudujemy z kamienia; sykomory wycięte – cedrami je zastąpimy». Lecz Pan*

<sup>12</sup> Cały artykuł 6 (nr 1776–1802) w dziale pierwszym części trzeciej *Katechizmu* poświęcony jest sumieniu.

<sup>13</sup> Kategoria grzechu obejmuje jeden z najobszerniejszych zasobów słownictwa w hebrajskim Starym Testamencie, około 150 terminów, wyrażających grzeszną mentalność, postawę i czyny; Nowy Testament posługuje się trzynastoma terminami w celu oddania idei grzechu w jego rozlicznych odcieniach semantycznych i przejawach praktycznych, zob. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, J.P. Louw and E.A. Nida, (Editors) New York, 1998, wyd. 2.



wzbudził przeciw niemu wrogów i nieprzyjaciół jego uzbroił: Aramejczyków od wschodu i Filistynów z zachodu, pożerających Izraela całą paszczą. Po tym wszystkim nie uśmierzył się gniew Jego i ręka Jego – nadal wyciągnięta. Ale naród nie nawrócił się do swego Karciciela ani nie szukał Pana Zastępów. Wówczas Pan odciął Izraelowi głowę i ogon, w jednym dniu, palmę i sitowie. Starszy i dostojnik – to głowa; a ogon to prorok i nauczyciel kłamstwa (Iz 9, 8–14). Ale i te wstrząsające apele i obrazy nie przywiodły Izraelitów do nawrócenia. Sto lat później Jeremiasz, piętnując bałwochwalstwo Izraela i krzywdę społeczną, wkłada w usta Boga znamienne słowa: *Mimo to wszystko mówisz: „Jestem niewinna! Jego gniew odwrócił się zapewne ode mnie”. Oto jestem, aby cię osądzić za to, że powiedziałaś: „Nie zgrzeszyłam”* (Jr 2, 35)<sup>14</sup>. Kiedy indziej przywołani są cynicy, którzy kpią z porządku moralnego, dobrze wiedząc, że działają przewrotnie, więcej – w perwersji znajdują satysfakcję i cel swoich działań. Tym przejawom kwalifikowanej grzeszności, złej woli i patologiom moralnym Bóg przeciwstawia słowo prawdy, sądu i potępienie zła. Do istoty misji proroków należało bowiem uświadamianie Izraelowi winy/grzechu, jak również potrzeby nawrócenia. Kształtowanie świadomości moralnej było zadaniem trudnym i niewdzięcznym, ponieważ – jak mówi Bóg do Mojżesza – Izrael był narodem *twardego karku* (Pwt 9, 6. 13). Prorok osiągał cel, gdy adresat orędzia wyznawał: *zgrzeszyłem przeciw Panu* (2 Sm 12, 13n; Ps 51, 5–6; zob. też 1 Krl 18, 28n).

Na szczęście w dziejach Izraela nie brak było budujących odpowiedzi na apel Pana i jego emisariuszy. Ozeasz przytacza wzajemne nawoływanie się Izraelitów do powrotu do Pana: *Chodźcie, powróćmy do Pana! On nas zranił i On też uleczy, On to nas pobił, On ranę zawiąże. Po dwu dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności. Dołożmy starań, aby poznać Pana; Jego przyście jest pewne jak świt poranka, jak wczesny deszcz przychodzi On do nas, i jak deszcz późny, co nasycy ziemię* (Oz 6, 1–3). Pod koniec Starego Testamentu powstała piękna modlitwa Azariasza, który zapewnia Pana: *Teraz zaś postępujemy za Tobą z całego serca, odczuwamy lęk przed Tobą i szukamy Twego oblicza. Nie zawstydzaj nas, lecz postępuj z nami według swej łagodności i według wielkiego swego miłosierdzia. Wybaw nas przez swe cuda i uczyni swe imię sławne, Panie!* (Dn 3, 41–43 = jutrznia z wtorku IV tygodnia).

Izrael przez fakt wybrania nie miał – jak widać – przywileju bezgrzeszności; dzięki Objawieniu miał tylko więcej światła, by wiedzieć, kiedy błądzi i gdzie szukać uzdrowienia. O świadomości winy i potrzebie pokuty zaśwadczało wyznanie grzechu (często miało formę przyznania się do winy w następstwie oskarżenia, lub pytań jak na przewodzie sądowym) i prośba o przebaczenie w słowach

<sup>14</sup> Jak echo tej wypowiedzi Boga brzmią słowa 1 J 1, 8–10: *Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy. Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości. Jeśli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego nauki.*

lub w geście/postawie/zachowaniu. Izrael – jak już było powiedziane wyżej – nie od razu miał klarowną świadomość moralnej wartości swoich czynów. Świadomość moralna (sumienie) wykryształizowywała się powoli w następstwie przeżyć, którym towarzyszyło słowo Boże podawane przez proroków. Właśnie pod wpływem ich nauczania świadomość moralna Izraela stawała się bardziej wyrazista. Z kolei dzięki historii coraz lepiej zdawał sobie sprawę, że złe postępowanie powoduje gniew Boga, że kiedy Jahwe się gniewa, wówczas stają się *wszystkie nasze dobre czyny jak skrwawiona szmata* (Iz 64, 4 LXX). Jeden z współmówców Hioba, Elihu, daje wyraz przekonaniu o wychowawczej funkcji gniewu Boga, który poprzez karcenie i cierpienie chce przywieść błądzącego do nawrócenia: kiedy grzesznik cierpi, wtedy *błaga Boga, a On się lituje, radosne oblicze nań zwraca. Przywrócono mu dawną prawość* (Hi 33, 26). Owo *blaganie Boga o litosć* przybierało formę praktyk pokutnych. Co w *credo* i *ethosie* jest faktem wewnętrznym, uzewnętrznia się za pomocą obrzędów, zachowań i symboli. Nawrócenie bez uzewnętrznienia nie jest pełne. Oto dlaczego praktyki pokutne są tak ważne. Dochodzimy tym samym do istoty naszego tematu, czyli do praktycznych przejawów przeżycia pokutnego, do czynów motywowanych duchem nawrócenia.

### 3. PRAKTYKI POKUTNE W IZRAELU CZASÓW STAREGO TESTAMENTU

Zwykle praktyka idzie w ślad za ideą/myślą – czy to w wymiarze ekonomicznym, społecznym, prawnym, czy wreszcie religijnym. Nie byłoby praktyki pokutnej, gdyby brakowało świadomości zła, gdyby nie uznawano danego czynu za zły (2 Sm 11, 25), albo gdy ktoś sobie wmawia, że nie zgrzeszył (zob. Jr 2, 35). Na wiele sposobów Bóg doprowadzał Żydów do uznania winy i woli nawrócenia. Można wysunąć tezę, że Izrael wyróżniał się nie tyle samą świadomością moralną i potrzebą pokuty, co wyjątkowo dramatycznym przeżywaniem zła, którego czuł się sprawcą i za które musiał ponosić odpowiedzialność, jednocześnie dając świadectwo niespotykanej gdzie indziej ufności w miłosierdzie i przebaczenie swego Boga, Jahwe.

Teksty o tematyce pokutnej Starego Testamentu ukazują różne sytuacje, w których dochodziło do uznania popełnionego grzechu i woli nawrócenia. Czasem aby spojrzeć prawdzie w oczy, potrzebna była interwencja „z zewnątrz”. Tak było w przypadku Dawida, gdy uwiódł Batszebę i spowodował śmierć Uriasza (2 Sm 11–12). Kiedy prorok Natan uświadomił królowi jego podwójny grzech, ten uznał w końcu popełnione zło. Podobną sytuację przedstawia Księga Jonasza. Odpowiedź Niniwitów na apel proroka przysłanego z dalekiego kraju, by wzywać ich do pokuty przerosła jego oczekiwania: pokutował król, naród, a nawet zwierzęta (zob. Jon 3, 7n). Również przyroda współdziałała w dziele nawracania Izraela. Historia buntu na pustyni w Massa, gdzie ojcowie kusili Pana, aczkolwiek widzieli Jego cuda, głęboko musiała zapisać się w pamięci narodu, skoro znalazła

upamiętnienie nawet w modlitwie (Ps 95; zob. Wj 17, 1–7; Lb 20, 1–11; Pwt 6, 16). Także mechanizmy psychiczne ukierunkowują na działania o charakterze pokutnym. Uświadomienie sobie własnego grzechu wywołuje uczucie wstydu, smutku, bólu, żalu, a nawet płacz, które znajdują wyraz tak w przypadku jednostki (Ps 51, zwł. w. 5–7), jak i narodu. Natomiast najbardziej naturalnym środowiskiem przeżyć i manifestacji pokutnych było zgromadzenie liturgiczne, nie powinno przeto dziwić, że w Starym Testamencie nie brak nawet obszerniejszych perykop przedstawiających liturgię pokutną (zob. 1 Krl 8, 46–53; Ezdr 10, 10–17; Ne 9; Da 3, 25–45; 9, 4–19).

Czy można się pokusić o wytropienie początków praktyk pokutnych? Punktem wyjścia mogło być potoczne doświadczenie, które uświadamiało potrzebę naprawienia nadwyrężonych relacji międzyludzkich. Lepiej żyć w dobrych stosunkach z sąsiadami, niż toczyć z nimi wojnę, czy też żyć w bardziej lub mniej otwartym konflikcie. Nie dysponujemy żadnymi przekazami pisemnymi na ten temat. Na gruncie realiów biblijnych za ilustrację mógłby tu posłużyć incydent opisany w 1 Sm 25. Kiedy Nabal, awanturnik z góry Karmel, obraził Dawida, wtedy jego żona, Abigail, pospieszyła przeprosić Dawida. Swój żal wyraziła słowami błagania, przypadając do nóg Dawidowi i hojnym darem starając się uśmierzyć jego gniew. Na tym przykładzie widać też, że „pomiędzy wyznaniem winy, wyrażonym w trybie oznajmującym i stwierdzającym prawdę o popełnionym złu a prośbą o przebaczenie, wyartykułowaną w trybie rozkazującym, zachodzi logiczny związek”<sup>15</sup>. Kiedy się przyjmie za realną analogię między rzeczywistością ziemską i duchową, nie będzie dziwić, że relacje ze światem ducha człowiek postrzegał, opierając się na zasobie doświadczeń międzyludzkich, a zatem pragnienie dobrych stosunków z innymi jakoś rzutowało na zabieganie o przychyłność bogów, w przypadku zaś ich obrazy, usiłowanie uśmierzenia ich gniewu i przywrócenia życzliwości. Gdy chodzi o strukturę aktu pokutnego, niech wystarczy uwaga, że to za mało uznać swoją winę, musi mieć miejsce jej wyznanie. Wyznanie zaś powinno spełniać dwa warunki: powinno być szczere i ponadto wyrażone słowem na podparcie pragnienia pojednania oraz dążeniem do naprawy wyrządzonej szkody (zob. Ps 51, 3–4).

Jak wyglądały te praktyki w rzeczywistości, nie wiemy; możemy się tylko domyślać, gdyż w tekstach biblijnych spotykamy do nich tylko ogólnikowe aluzje. Według G. von Rada wyznanie grzechów miało być podobne do „doksologii sądowej”, przez którą „winny nie tylko uznawał słuszność kary; jego wyznanie miało także bardzo konkretne znaczenie prawnosakralne, gdyż w tym samym momencie kończyło się wytoczone przeciw niemu postępowanie (1Krl 8, 33)”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Z. Pawłowski, *Podstawowe elementy biblijnej idei pojednania*, w: *Ekumenizm – Teologia – Kultura*. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin, K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka (wyd.), Włocławek 2006, s. 219.

<sup>16</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, t. I, s. 281.

Na czym polegała taka „doksologia sądowa”, pomaga zrozumieć *kazus* Akana. Kiedy po klęsce pod Ai wyszło na jaw, że to Akan przywłaszczył sobie przedmioty przeznaczone na herem, Jozue wezwał go do przyznania się do kradzieży: «*Synu mój, daj chwałę Panu, Bogu Izraela, i złóż przed Nim wyznanie. Powiedz mi: Coś uczynił? Nic nie ukrywaj przede mną!*» Odpowiedział Akan Jozuemu: «*Istotnie zgrzeszyłem przeciw Panu, Bogu Izraela* (Joz 7, 19n). Istotą praktyk pokutnych było więc uznanie siebie winnym popełnionego czynu. W takim wyznaniu rozpoznajemy dwa istotne elementy: uznanie, że słusność jest po stronie Boga i że przez grzech ta słusność została zakwestionowana. Jeremiasz tę samą ideę wyraża w słowach: *Uznajemy Panie naszą niegodziwość, / przewrotność naszych przodków, / bo zgrzeszyliśmy przeciw Tobie* (Jr 14, 20).

Pora omówić poszczególne praktyki pokutne spotykane w Starym Testamencie. Wszystkie czyny rodzą się w „sercu”, i dobre i złe, jak również uświadomienie sobie winy, szczerzy żal i wola naprawy relacji, serce jest bowiem według Pisma Świętego siedliskiem i organem pełniącym funkcję sumienia, myślenia, decydowania i osądzania. Jak grzech zrodził się w sercu zbuntowanym, tak prośba o przebaczenie płynie ze skruszonego serca i odwołuje się do serca osoby pokrzywdzonej (zob. Oz 38, 18; Ps 6, 6; 30, 10; 51, 16n; 88, 11–13); szczerze wyznania potwierdza zapewnienie o przyjęciu odpowiedzialności i gotowość poniesienia konsekwencji, byle dostąpić przebaczenia. W sercu rodziły się też „pomysły” na rozliczne formy praktyk pokutnych.

Pierwszą praktyką pokutną w Starym Testamencie była modlitwa. Wiele tekstów zawiera wątek pokutny, m.in. siedem psalmów pokutnych (6; 32; 28; 51; 102; 130; 145). Pokutnik indywidualny lub przedstawiciel szerszej społeczności, a nawet całego narodu, zwraca się do Boga o przebaczenie. Modlitwy pokutne mają dość stały schemat: najpierw ma miejsce zwrócenie się do Boga; modlący się opisuje swoje udręczenie, po czym przywołane są argumenty, mające skłonić Boga do wysłuchania: położenie błagalnika, przypomnienie Bogu Jego dzieł dokonanych w przeszłości, wyznanie niegodności bycia wysłuchanym; z drugiej strony tchnie z tych tekstów niezachwiana ufność, że i tym razem Bóg da się wzruszyć, bo jest miłosierny; w części drugiej modlitw pokutnych na ogół ma miejsce wyliczanie i opis obietnic błagalnika: co uczyni, kiedy zostanie wysłuchany, rozgrzeszony i przywrócony do łask i przyjaźni z Bogiem. Przykładem takiej modlitwy pokutnej może być modlitwa Edzrasza (Ezdr 9)<sup>17</sup>.

Wyznania grzechów, indywidualne, w tym słynne „spowiedzi” (zob. Ps 25, 7; 41, 5; 65, 4; i młodsze teksty Iz 63, 7 – 64, 12; Dn 9, 4–19; Tob 3, 1–6. 11–15; Jdt 9, 1–14; a także w apokryfach Modlitwa Manassesza; 3 Ma 2, 2–20; 6, 2–15); i zbiorowe (Kpł 16, 21; Ezdr 9, 6–15; Neh 1, 6nn; 9, 2nn). Kapłańska tradycja prawna nakazuje wyznanie nawet grzechów nieumyślnych i złożenie należnej

<sup>17</sup> O strukturze modlitw pokutnych, zob. S.J. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.

ofiary (Kpł 5, 1nn; Lb 15, 22–29). Prawo nie przewidywało odpuszczenia grzechów popełnionych „z podniesioną ręką”, czyli z zuchwałością, popełniający taki grzech „Izraelita okazywał się buntownikiem przeciw Bogu, królowi swego narodu, i był winien śmierci”<sup>18</sup>.

Post w kontekście pokutnym „jest wyrazem głębokiego żalu z powodu popełnionego grzechu, podkreśleniem swej całkowitej zależności od Pana”<sup>19</sup> (Sdz 20, 26; 1 Sm 31, 13; 2 Sm 12, 16–23; 1 Krl 21, 27; Neh 1, 4; Jr 36, 6. 9; Jl 2, 15). W Torze nakazany był tylko post z okazji *Jom Kippur* w zwrocie *udręczycie wasze dusze* (Kpł 23, 27, BT – *będziecie pościć*), temat rozwinęli prorocy podczas i po niewoli (Iz 58; Za 7, 3; 8, 19). Post stał się praktyką bardzo popularną w judaizmie poświęconym. Poświęcono mu traktat Miszny (*Ta’anit*). Do celebrowanych uroczyszczeń należy post na pamiątkę zburzenia świątyni i wypędzenia Żydów z Hiszpanii *Teisza be-’Ab* (9 *Ab*)<sup>20</sup>.

Jałmużna to praktyka „własna” Izraela, dość późna, bo pojawiła się prawdopodobnie pod koniec monarchii, rozwinęła podczas niewoli babilońskiej. Geneza jałmużny mogła być następująca: w każdej społeczności znajduje się grupa ludzi, którzy sami sobie pomóc nie są w stanie, są zdani na innych. Wrażliwość społeczna sprawiła, że dobre uczynki i modlitwa stopniowo zaczęły zastępować ofiary (Syr 17, 25; 21, 1; 28, 4; 39, 5; por. Oz 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7), aby pod koniec czasów Starego Testamentu stać się *remedium* na grzech, czyli praktyką pokutną. Syrach (II w. przed Chr.) stwierdził to już bardzo wyraźnie: *Woda gasi płonący ogień, / a jałmużna gładzi grzechy* (Syr 3, 30)<sup>21</sup>. Daniel (II w. przed Chr.) „radzi” Nabuchodonozorowi, aby okupił *swe grzechy uczynkami sprawiedliwymi, a swoje nieprawości miłosierdziem nad ubogimi* (Dn 4, 24). Podobnie nieco wcześniej Tobiasz (III w. przed Chr.): *Jałmużna uwalnia od śmierci i oczyszcza od każdego grzechu* (12, 9). Miłosierdzie wobec biednych i potrzebujących przyzywa miłosierdzie Boga wobec darczyńcy-pokutnika. Powiązanie jałmużny z odpuszczeniem win było więc znaczącym osiągnięciem starotestamentalnej duchowości. Opiera się na sylogizmie: czynić dobrze jest rzeczą sprawiedliwą, jałmużna jest czymś dobrym, sprawiedliwym; grzesznikowi, który odstępuje od grzechu i czyni sprawiedliwość, nie pamięta się już grzechu, grzesznik, czyniąc miłosierdzie, dostępuje darowania grzechów (zob. Ez 18, 24–28).

<sup>18</sup> S. Łach, *Księga Liczb. Wstęp* – przekład z oryginału. Komentarz – Ekskursy [PŚST II, 2], Poznań 1970, s. 260.

<sup>19</sup> *Słownik symboliki biblijnej*, L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. polskiego), Warszawa 2003, s. 749.

<sup>20</sup> Unikano postu w piątek, aby nie zbiegał się z katolicką praktyką pokutną.

<sup>21</sup> Dalszy ciąg wypowiedzi Syracha dotyczy miłosierdzia wobec biednych, ale mają charakter charytatywny, Syr 3, 31 – 4, 10; por. Pwt 15 – wypowiedź o roku szabatowym i zadaniach sprawiedliwości rozdzielczej, chociaż trudno o pewność w niektórych wypadkach, czy chodzi o pożyczkę, czy o jałmużnę (ww. 8 i 10; por. Ps 37, 26; 112, 5).

Szczególną praktyką pokutną była liturgia Dnia Pojednania (*Jom Kippur*, Kpł 16; 23, 26–32; zob. 1 Krl 8, 33–53). *Jom Kippur*, wprowadzone być może jeszcze za monarchii, miało na celu przywołać w celebracji pokutnej zmiłowanie Boga dla całej społeczności Izraela. Nie wykluczone, że dzień ten pojawił się w związku z nadciągającymi zagrożeniami; podejmowano wtedy wzmożony wysiłek modlitwy, której towarzyszył ścisły post, aby Bóg uchylił klęski, jak to potwierdzają liczne aluzje w tekstach Starego Testamentu (zob. 1 Krl 8, 33–36; 2 Krn 20, 3; Za 7, 3. 5; 8, 19). Podczas liturgii pokutnej uciekano się do *sui generis* happeningu, zrzucając winy całego Izraela na kozła przeznaczony „dla Azazela”. Przy tej celebracji kapłan publicznie wyznawał grzechy Narodu wybranego: *Aaron położy obie ręce na głowę żywego kozła, wyzna nad nim wszystkie winy Izraelitów, wszystkie ich przestępstwa dotyczące wszelkich ich grzechów, włoży je na głowę kozła i każe człowiekowi do tego przeznaczonemu wypędzić go na pustynię. W ten sposób kozioł zabierze z sobą wszystkie ich winy do ziemi bezpłodnej. Ów człowiek wypędzi kozła na pustynię* (Kpł 16, 21–22; por. 23, 26–32).

Wreszcie wspomnijmy, że tytułem zadośćuczynienia za popełnione grzech składano także różne ofiary (*'ašam* i *hatta 't*); to złożony skądinąd i obszerny temat, z tej racji tylko sygnalizujemy, odsyłając do licznych opracowań<sup>22</sup>. Ich istotą była funkcja przejednania gniewu Bożego za pośrednictwem składanych ofiar krwawych ze zwierząt. List do Hebrajczyków wykaże później ich nieadekwatność, a tym samym potrzebę jedynej ofiary Jezusa, jako skuteczny sposób zadośćuczynienia za zło wyrządzone przez grzech: *prawie wszystko oczyszcza się krwią według Prawa, a bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia [grzechów]. Przeważnie rzeczy niebieskich w taki sposób musiały być oczyszczone, same zaś rzeczy niebieskie potrzebowały o wiele doskonalszych ofiar od tamtych* (Hbr 9, 22–23). I dalej argumentuje: *Prawo bowiem, posiadając tylko cień przyszłych dóbr, a nie sam obraz rzeczy, przez te same ofiary, corocznie ciągle składane, nie może nigdy udoskonalić tych, którzy się zbliżają. Czyż bowiem nie przestano by ich składać, gdyby składający je raz na zawsze oczyszczeni nie mieli już żadnej świadomości grzechów? Ale przez nie każdego roku [odbywa się] przypomnienie grzechów. Niemożliwe jest bowiem, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy. [...] Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze. Wprawdzie każdy kapłan staje codziennie do wykonywania swej służby, wiele razy te same składając ofiary, które żadną miarą nie mogą zgładzić grzechów. Ten przeciwnie, złożony raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga, [...]. Jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni* (Hbr 10, 1–4. 10–14).

<sup>22</sup> Jak rozumieć obie te ofiary, czym one się różnią, w jakich warunkach powinny być składane, ten problem nęka egzegetów od bardzo dawna, zob. S. Łach, *Księga Kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – Ekskursy* [PŚST II, 1], Poznań 1970, s. 313–326; A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału – komentarz* [Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, III], Częstochowa 2006, s. 110–122.

Obok modlitwy i ofiar ważną rolę w praktykach pokutnych pełniła sama postawa. W Starym Testamencie napotykamy na sceny i sytuacje, które można odczytać jako wydarzenia pokutne. Teatralna oprawa wielu z nich wyraża styl bycia ludzi Wschodu, ma dodać siły wyrazu przeprowadzanym „akcjom” pokutnym. Oto najczęstsze i najbardziej charakterystyczne:

- upaść na twarz – wśród licznych znaczeń prostracja była traktowana jako akt szczególnego uniżenia, pokory, wyznania zależności (zob. 1 Sm 25, 23n; 2Sm 19, 19; Jdt 4, 11);
- głęboką wymowę symboliczną miało rozdarcie szat<sup>23</sup>. Spośród ok. 30 wzmianek o rozdarciu szat, wyłaniają się motywy tego gestu: smutek lub żaloba na wieść o stracie kogoś lub czegoś, lęk w obliczu zagrożenia, gniew lub rozczarowanie, wreszcie żal za grzech, a więc jako gest pokutny (Ezdr 9, 3; Jon 3, 5–8). Czyn ten nie tylko miał świadczyć o szczerości uczuć i zapewnić o żalu, ale nadto, a może przede wszystkim, że „w osobie winowajcy dokonuje się wewnętrzna przemiana, która polega na jego jednoznaczny odwróceniu się od zła”<sup>24</sup>.
- 1 Sm 7, 6 wspomina, że Izraelici podczas aktu pokutnego w Mispa rozlewali wodę. Nie znamy dokładnie znaczenia tego gestu; w świetle 2 Sm 14, 14, gdzie czytamy: *jesteśmy jak woda rozlana po ziemi, której już zebrać niepodobna* i Lam 2, 19: *wylewaj swe serce jak wodę przed Pańskim oblaczem*, możemy domyślać się pewnego *hepeningu*: grzech unicestwienia człowieka, jak ziemia wchłania rozlaną wodę.

Inne praktyki:

- płacz (Ezdr 10, 1; Ne 1, 4), ale pokutujący powinien mieć twarz pogodną (Mt 6, 16–18);
- noszenie wora pokutnego/włosiennicy (Ps 30, 12; 35, 13; 42, 10; 109, 24; Iz 3, 24; 58, 3; 2S, 3, 31; 1Krl 21, 27; Joel 1, 8; 2, 12; Ne 9, 1; Za 7, 3; Hi 16, 15; Iz 15, 3; Joel 3, 5.8);
- sypanie głowy popiołem (Iz 58, 5; Neh 9, 1; Dn 9, 3 Est 4, 3; Jdt 4, 11n); siedzenie w prochu/popiele (Hi 2, 13; Iz 58, 5; Jon 3, 6);
- golenie głowy i brody, wyrywanie włosów (2 Sm 12, 16; 1 Krl 21, 27;; Ezdr 9, 3; Neh 9, 1; Jdt 9, 1; Syr 34, 26; Dn 9, 3; Jl 1, 13n; 2, 15. 17 itd.);
- nacinania ciała (Oz 7, 14; 1 Krl 18, 28);
- obmycia (szczególnie praktykowane w Qumran), a także w ostatniej fazie judaizmu Drugiej świątyni i w judaizmie poświęconym<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Zob. E. Haulotte, *Szata*, w: *Słownik teologii biblijnej*, X. Léon-Dufour (red.), Poznań 1973, s. 926–930; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 442–446; *Słownik symboliki biblijnej*, L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. polskiego), Warszawa 2003, s. 1039–1042.

<sup>24</sup> Z. Pawłowski, art.cyt., s. 220.

<sup>25</sup> B. Poniży, *Drugorzędne akty kultu*, w: *Życie religijne w Biblii*, G. Witaszek (red.), Lublin 1999, 239–253; F. Józwiak, *Obmycia w Qumran a chrzest Jana Chrzciciela*, „Ateneum Kapłańskie”

Mówiąc o praktykach pokutnych jako świadectwie nawrócenia, nie można pominąć faktu, że w środowisku starotestamentalnym nie brakowało Izraelitów opornych, obojętnych i bezdusznych. Jeremiasz bolał nad ludźmi, którzy nie okazywali pokuty: *Skamieniało ich oblicze bardziej niż skała, i nie nawrócili się* (Jr 5, 3). Już wcześniej Izajasz przypominał, że kult bez duchowego pokrycia, czyli bez wiary i prawdziwej pobożności jest Bogu wstrętny (Iz 1, 11–15). Procy stale piętnowali sformalizowanie zewnętrznych znaków pokuty (Iz 58; por. Mt 6, 16–18). Byli ruchem formatorów autentycznej duchowości, nie mogli nie brać pod uwagę więc także praktyk pokutnych. Jak oceniać praktyki pokutne w Izraelu w świetle teologii Starego Testamentu i w oparciu o jakie kryteria? Czyli jak powinno wyglądać autentyczne nawrócenie?

#### 4. WARTOŚĆ STAROTESTAMENTALNYCH PRAKTYK POKUTNYCH

Na wstępie należy podkreślić, że pokuta w Starym Testamencie miała wielką wartość w oczach Boga, ponieważ ma On *upodobanie w ukrytej prawdzie* (Ps 51, 8). Nic dziwnego przeto, że postawa człowieka stojącego w prawdzie wobec Pana i Sędziego była ukazywana jako ze wszech miar właściwa. W pokucie, jak zresztą w każdego rodzaju relacji do Boga, prawda znajduje uprzywilejowane środowisko, pełni kluczową rolę, bez prawdy nie może być mowy o rzeczywistym nawróceniu. W prawdzie ujawnia się wyzwająca siła w myśl Chrystusowego: *Prawda was wyzwoli* (J 8, 32)<sup>26</sup>. Pokuta jest aktem wewnętrznym opowiedzenia się po stronie prawdy, czynem ducha miłującego prawdę, uzewnętrznia się zaś poprzez czyny, potwierdzające i uzewnętrzniające prawdę, czyli praktyki pokutne.

Podstawową wartość teologiczną pokuty odsłania już samo następstwo wydarzeń w dziejach grzechu i pojednania. U początku historii grzechu była nieszczęsna inicjatywa człowieka (pozostawiamy na boku udział złego ducha w sprawczości grzechu), u początku procesu nawrócenia widzimy zbawczą inicjatywę Boga. I właśnie – ofiarowane przez Boga przebaczenie to absolutna oryginalność Starego Testamentu w porównaniu z pogańską świadomością winy i potrzebą jej naprawy. Bogowie pogańscy – „stworzeni na obraz i podobieństwo człowieka” – nie byli zdolni do podobnej inicjatywy, ponieważ człowiek sam nie jest skłonny do przebaczenia, przychodzi mu ono z niezmierną trudnością! Jahwe, Bóg Izraela, przedstawia się jako Bóg miłosierny, *przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania* (Wj 34, 6n); pierwszy wyciąga rękę na znak pojednania, wzywa, zaklina; jeżeli grozi lub karze, to tylko dlatego, aby przywieść

---

t. 68, z. 3 (338) (1965), s. 137–151; S. Szamota, *Życie liturgiczne w Qumran*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22 (1969) nr 2–3, s. 134–144.

<sup>26</sup> Wypowiadając te słowa, Chrystus miał pewnie na myśli również kontekst pokutny, bo prawda to *conditio sine qua non* nawrócenia, kryterium szczerości woli do zmiany życia.



grzesznika do nawrócenia. Gotowość i zapewnienie o przebaczeniu ze strony Boga zobowiązuje człowieka do dania Bogu odpowiedzi właśnie w postaci nawrócenia.

W Starym Testamencie spotykamy wiele świadectw ukazujących Boga przebacającego: jak chociażby wspomniana już historia Dawida (2 Sm 11–12). Z jednej strony pada surowe pytanie: *Dlaczego wzgardziłeś słowem Pana, popełniając to, co złe w Jego oczach?* (2 Sm 12, 9), które brutalnie odsłania istotę grzechu: jest nią pogarda dla prawa, prawdy, ładu, sprawiedliwości i bezpieczeństwa, ustanowionych przez Boga. Tych to wartości słowo Boże jest źródłem, zwiastunem, przekątnikiem i stróżem. Na przykładzie Dawida tekst święty uwrażliwia sumienie właśnie na te wartości, stanowiące jednocześnie fundament życia społecznego ludu Jahwe; Uriasz poganin, przez służbę u Dawida był objęty tym samym parasolem ochrony prawnej, co każdy Izraelita w tamtym czasie. Z drugiej strony w tej historii Dawida uderza znamieny szczegół: uznanie i wyznanie przez Dawida winy, przynosi natychmiastowe zapewnienie przebaczenia. Kiedy Dawid uznał i wyznał, że zgrzeszył, niezwłocznie usłyszał: *Także Pan odpuścił ci twój grzech* (2 Sm 12, 13). Bóg tylko czeka, żeby człowiek uznał swój grzech, aby zaraz okazać mu miłosierdzie! Pokuta podjęta przez króla (post i modlitwa, mimo że po ludzku nie wysłuchana, dziecko bowiem umarło) przywróciła właściwą relację Dawida z Bogiem, ale też uzdrowiła jego relację z Batszebą – ta kobieta przestała być tylko przedmiotem pożądania i użycia, bezimienną rzeczą; dzięki nawróceniu król mógł się zdobyć na wyższe uczucia, okazać jej „współczucie”. Chodziło o tak cenione przez każdą kobietę oznaki czułości i uczucia, tym bardziej kiedy straciła dziecko. Dzięki nawróceniu Dawid dojrzał emocjonalnie! Stał się bardziej człowiekiem. Podobnie miała się sytuacja z królem Achabem, który pod wpływem słów proroka Eliasza przeżył głęboki wstrząs, a swoje nawrócenie potwierdził praktykami pokutnymi (1 Krl 21, 27–29). Za to przykładem nieszczerych intencji co do zmiany postępowania może być faraon wobec Izraela (Wj 9, 27n) czy król Saul wobec Dawida (1 Sm 18–26).

Pokuta, podobnie jak grzech, ma nie tylko charakter czynu indywidualnego, prywatnego, ma także znaczenie społeczne. Nie tylko jednostkę więc, ale i zbiorowość Izraela obejmowało wezwanie do pokuty. Naród izraelski wywodził się od wspólnego antenata, jako wspólnota został wybawiony z Egiptu, jako wspólnota został stroną Przymierza, oznacza to, że w oczach Boga stanowi jeden organizm zarówno w wymiarze przestrzennym, jak i czasowym. Konsekwentnie więc czyny jednostki, dobre czy złe, znajdowały odbicie w stanie duchowym, moralnym i prawnym w całej społeczności. Nic dziwnego przeto, że nauczanie o pokucie społecznej stanowi kwintesencję biblijnej teologii pojednania. Oto przykład: *jeśli upokorzy się mój lud, nad którym zostało wezwane moje Imię, i będą błagać, i będą szukać mego oblicza, a odwrócą się od swoich złych dróg, Ja z nieba wysłucham i przebaczę im grzechy, a kraj ich ocalę* (2 Krn 7, 13n). Naród izraelski mógł zawsze liczyć na miłosierdzie i przebaczenie swego Boga, kiedy jego synowie i córki czynili pokutę.

W Izraelu wszak, jak na tyłu odcinkach życia religijnego, także w praktykowaniu pokuty nie brakowało wynaturzeń. Formalizm i bezdusność były niestety zjawiskiem pospolicym; idolatria, traktowanie religii jak magii, niedostrzeganie nieładu moralnego w przeświadczeniu, że kiedy się czegoś nie widzi, problem po prostu nie istnieje, było na porządku dziennym. Prorocy, piętnując te deformacje, niestrudzenie nawoływali do właściwej postawy pokutnej, świadczą o tym liczne wypowiedzi (zob. 1 Sm 15, 22n; Iz 1, 10–17; 29, 13; 58; Jr 7, 14; Oz 6, 6; 7, 14; Jl 2, 13; Za 7, 5n; por. Mt 9, 13; 12, 7; Mk 12, 13). Z tych wypowiedzi wynika istotny postulat, że pokuta musi się uzewnętrznić w szczerze podejmowanych praktykach. Trafnie formułuje ten postulat M. Gołębiowski: jeśli „zewnątrzna forma pokuty oddzielona zostanie od tego, co ma oznaczać, staje się ona wtedy rodzajem magii”<sup>27</sup>, to oznacza, że zewnętrzne praktyki pokutne muszą być motywowane wewnętrznym przeświadczeniem inspirowanym wiarą religijną. W konsekwencji błędnego pojmowania istoty praktyk pokutnych przez Izraelitów, Jahwe, gwarant i stróż ładu moralnego, stawał się niejako zakładnikiem. Dla dobra człowieka nie mógł do czegoś takiego dopuścić! Przykład: sprowadzenie Arki Przymierza na pole bitwy z Filistynami, podczas gdy życie moralne rodziny Helego pozostawiało wiele do życzenia (zob. 1 Sm 2–4), było właśnie próbą wymuszenia na Bogu zwycięstwa, a więc podporządkowania sobie Boga. Izraelici rozumowali dość poprawnie: Pan nie może dopuścić, aby „podnózek Jego stóp” stał się trofeum nieczystych pogan, musi więc interweniować, aby Jego naród odniósł zwycięstwo. Stało się jednak inaczej, Izraelici otrzymali gorzką przestrożę, lekcję, że życie musi być koherentne z treściami wyznawanej przez nich religii. Ten sam błąd, a więc przekonanie, że wystarczy zawołać trzy razy *Świątynia Pańska*, aby wszystko wróciło do dawnego porządku, piętnował Jeremiasz (Jr 7, 4); wspominał też obłudne zapewnienia narodu-oblubienicy Jahwe: ... *wolałaś do Mnie „Mój Ojczy! Tyś przyjacielem mojej młodości! Czy będziesz się gniewał na wieki, albo na zawsze żywił urazę?” Tak mówiłaś, a popełniałaś przewrotności i udawałaś się tobie* (Jr 3, 4–5). Przypomnijmy na zakończenie tego paragrafu prawdę wiary przekazaną przez tradycję judaistyczną, że wśród siedmiu prastworzeń, czyli dzieł Boga podjętych przed stworzeniem świata, znalazła się Pokuta (*T<sup>e</sup>szuwa*), co podkreśla jej kluczowe znaczenie w teologicznej refleksji rabinackiej, dlatego akty pokuty są tak cenne w oczach Pana, kiedy grzesznik je podejmuje ze szczerą wolą nawrócenia. Bóg wiedział, że człowiek zgrzeszy, dlatego uprzedził ten fakt w swoim miłosierdziu, stwarzając możliwość nawrócenia. Dopiero szczerze podjęte czyny pokutne przynoszą błogosławione owoce pojednania. W pokucie bowiem chodzi nie o kosmetykę zewnętrznych symptomów nieładu moralnego, ale o usunięcie grzechu jako korzenia wszelkiego zła.

<sup>27</sup> M. Gołębiowski, art.cyt., s. 7.

## ZAKOŃCZENIE

Istnieje wiele dróg odchodzenia od Boga, droga powrotu jest jedna. O ile odejście oznacza błądzenie po bezdrożach wiodących donikąd, to droga powrotu jest możliwa z każdego punktu tych bezdroży, ponieważ Pan jest miłosierny i przebaczący, jak Go sugestywnie przedstawił Ozeasz: *A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem; oni zaś nie rozumieli, że troszczyłem się o nich. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go... akże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? Jakże cię mogę równać z Admą i uczynić podobnym do Seboim? Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać* (Oz 11, 3–4. 8–9). W centrum starotestamentalnej nauki o nawróceniu rozpoznajemy autentyczną skrucę, dzięki której grzesznik dostępuje świadectwa miłości absolutnie darmowej, przeczącej logice i ludzkim oczekiwaniom; ta miłość ma na imię *rahamim* – miłosierdzie. Oznacza to, że przebaczenie jest owocem najdogłębniej żywionej przez Boga czułości do człowieka, i dlatego może być zawsze przedmiotem ufności i nadziei grzesznika. Modlitwy-wyznania i inne praktyki pokutników Starego Testamentu, których w Nowym Testamencie przedstawicielem jest syn marnotrawny (Łk 15, 11–31), uzewnętrzniają te fundamentalne prawdy wielokrotnie i na różne sposoby.

Praktyki pokutne w Starym Testamencie obejmują szerokie spektrum okoliczności życia i ludzkiej kondycji: z jednej strony pielęgnowany jest formalizm, polegający na skrupulatnym wypełnianiu wymogów pokuty, przywiązanie do szczegółów podejmowanych aktów pokutnych, który można zinterpretować też pozytywnie: wierność w szczegółach nakazom Prawa może być potwierdzeniem posłuszeństwa woli Jahwe, nie mniej przypowieść Chrystusa o faryzeuszu i celniku pozostaje zawsze aktualna i wiążąca (zob. Łk 18, 9–14); z drugiej strony obszerny wykład o przebaczeniu, jako absolutnie wolnym darze Boga, stawia tę księgę będącą pomnikiem dziejów duchowości Izraela, na wyżynach dążeń człowieka do doskonałości, którą odczytujemy jako urzeczywistnioną w Jezusie Chrystusie.

Tak więc gdy chodzi o praktyki pokutne w Starym Testamencie, konkluzje można sformułować następująco: 1) odsłaniają przestrzeń dla miłosierdzia Boga, przewyższającego sprawiedliwość (zob. Wj 32–34; por. Jk 2, 13); 2) są ważnym świadectwem duchowego rozwoju narodu wybranego; 3) niektóre praktyki pomagają lepiej zrozumieć, jak *nie należy* traktować pokuty; 4) stanowią dydaktyczne odniesienie dla Nowego Testamentu o sposobach przeżywania pokuty i pielęgnowania jej ducha, dzięki czemu chrześcijanie wezwani do ciągłego nawracania się, znajdują w Starym Testamencie bardzo cenne światło, jak praktykować wezwanie *Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię* (Mk 1, 15).

## LE PRATICHE PENITENZIALI NELL'ANTICO TESTAMENTO

## Riassunto

Il testo sacro parte dalla constatazione che l'uomo in quanto peccatore ha bisogno della conversione ossia è chiamato a riconoscere di aver bisogno del perdono per le mancanze, imperfezioni, infedeltà e cioè per i peccati commessi. La conversione è questione della verità e dell'onestà. Non è poi da trascurare il fatto dell'universalità della coscienza umana in cerca del perdono e della riconciliazione con la divinità. I testi egizi, mesopotamici, ugaritici, greci e romani confermano in misura notevole quel desiderio innato della pace con il Divino e quindi del perdono dei propri torti.

Più della civiltà naturale, quella rivelata ne dà non solo testimonianza ma anche le ragioni teologiche: Dio d'Israele è non solo un Essere Assoluto, ma anche una Persona santa e morale, quindi dalle creature fatte a Sua immagine e somiglianza esige un comportarsi conforme al Suo agire. Per il fatto che Israele è stato scelto Suo popolo eletto, rimane soggetto alla debolezza e alla infedeltà, ma è proprio per questa circostanza chiamato alla conversione continua e in seguito darne un esempio di speranza e garanzia di esito per gli altri popoli.

Le pratiche penitenziali, gli atti di conversione nell'Antico Testamento sono sparsi lungo il testo intero, vuol dire che la conversione accompagna tutte le tappe della storia della salvezza, e non può essere diversamente. Dio continuamente chiama il Suo popolo a convertirsi per bocca dei profeti, per mezzo della Parola di Dio che manda ai figli diletto ma così spesso ribelli. Il popolo e i suoi singoli membri rispondono in spirito di ubbidienza e di riconoscenza della verità „tutti abbiamo peccato, ci siamo comportati da sciocchi” (cfr Ger 14, 20; Dn 3, 29). Il rito penitenziale sia quello privato che comunitario nell'AT risulta molto sviluppato e ricco. Le principali manifestazioni sono: preghiera, confessione dei peccati, digiuno, elemosina, il Giorno della Riconciliazione (*Yom Kippur*), diversi sacrifici cruenti, gesti, vestiti, pianto, cospargersi con la cenere, abluzioni (praticate specialmente dai farisei e a Qumran). Non di rado i profeti accusano il formalismo di quelle pratiche d'altronde impressionanti e ricche di significato.

Quale valore hanno avuto quelle pratiche in quel tempo quando non c'era ancora il sacramento della riconciliazione? Soprattutto il valore della verità stessa: l'uomo in quanto tale è peccatore il che in lingua biblica vuol dire che ha bisogno di Dio per vivere, per esistere e per agire in conformità con il Suo disegno; poi vuol dire riconoscere Dio quale giudice delle proprie azioni dell'uomo; in terzo luogo vuol dire che le pratiche penitenziali anticostamentarie dimostrano l'altissimo livello della spiritualità d'Israele. Infine vuol dire riconoscere Dio in quanto misericordioso, buono e giusto, generoso nel perdonare e pronto nel riconciliarsi con gli uomini – figli ribelli mandando loro il Suo Figlio Unigenito in quanto Agnello immolato e Testimone della misericordia del Padre.

trad. St. Jankowski SDB

**Nota o Autorze:** ks. STANISŁAW JANKOWSKI, salezjanin, (1944), adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, wykładowca Starego Testamentu na tymże Wydziale oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Łądzie nad Wartą. Autor kilkunastu artykułów z zakresu teologii i pedagogii biblijnej oraz *Przewodnika po Ziemi Świętej*, niebawem ukaze się *Geografia biblijna* jego pióra.

**Słowa kluczowe:** grzech, pokuta, nawrócenie, ofiary, wychowanie do prawdy, wiara, historia przeżycia religijnego, oczyszczenie, pojednanie, sumienie, objawienie, prorocy, słowo boże, sąd, dzień pojednania, modlitwa, wyznanie grzechów, post, jałmużna, gesty pokutne, miłosierdzie

KS. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB

## NAWRÓCENIE I WYZNANIE GRZECHÓW JAKO ISTOTNE ELEMENTY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ POKUTY W MYŚLI KOŚCIOŁA STAROŻYTNEGO

Od samego początku istotnym elementem chrześcijańskiej pokuty było w Kościele wyznanie grzechów. Już jeden z pierwszych dokumentów wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, jakim jest *Didache*, stwierdza: „W dniu Pana, w niedzielę, gromadźcie się razem, by łamać chleb i składać dziękczynienie, a wyznawajcie ponadto wasze przewinienia, aby ofiara wasza była czysta”<sup>1</sup>. Słowa te mówią wyraźnie o wyznaniu grzechów (ε)χομολο/γησιφ) podczas niedzielnego zgromadzenia eucharystycznego. To wyznanie grzechów miało na celu oczyszczenie uczestników zgromadzenia z ich przewinień (παραπτω↓ματα), aby eucharystyczną ofiarę składać czystym sercem. Ten sam dokument mówi bowiem wyraźnie o świętości składanej na niedzielnym zgromadzeniu ofiary: „Kto święty, niech przystąpi, kto nim nie jest, niech czyni pokutę”<sup>2</sup>. Eucharystia wymaga więc świętości, ponieważ Bóg obecny w Eucharystii jest święty, a skoro Eucharystia jest ofiarą całej wspólnoty chrześcijańskiej, nie może jej profanować grzech jakiegokolwiek członka zgromadzonej wspólnoty. Taka osoba, jak mówi *Didache*, ma czynić pokutę. Chodzi tu o postawę wyrażoną przez greckie słowo μετα/νοια, czyli o zmianę usposobienia, któremu towarzyszy żal i skrucha za popełnione występki. Czyste uczestnictwo w Eucharystii wymaga więc postawy nieustannego nawracania. Znajduje to swój wyraz w publicznym i wspólnotowym wyznaniu grzechów na początku Eucharystii, co do dzisiaj praktykuje Kościół w akcie spowiedzi powszechnej. Niewątpliwie *Nauka Dwunastu Apostołów* stanowi o początkach praktyki penitencjarnej Kościoła, jakkolwiek nie ma ona jeszcze charakteru instytucjonalnego, a wyznanie przewinień ε)χομολο/γησιφ stanowi istotną, integralną część tej praktyki.

---

<sup>1</sup> *Nauka Dwunastu Apostołów* 14, 1, tłum. A. Świderkówna, w: *Ojcowie Apostolscy*, Warszawa 1990, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 45.

<sup>2</sup> Tamże 10, 6.

W *Pasterzu* Hermasa, dziele powstałym około 150 r., praktyka pokutna Kościoła wydaje się, że ma charakter instytucjonalny. Niemal wyłącznie tematem tego apokaliptycznego utworu jest problem pokuty za grzechy popełnione po chrzcie świętym. W tradycji antycznej Kościoła człowiek otrzymuje odpuszczenie wszystkich popełnionych grzechów w obmyciu chrzcielnym. Można powiedzieć, że jest to pierwsza pokuta w życiu chrześcijanina – *paenitentia prima*. W okresie kiedy Hermas pisał swoje dzieło, z całą otwartością stanął już w Kościele problem *paenitentia secunda*. Liczebny wzrost wyznawców Chrystusa pociągał za sobą obniżenie jakości bycia chrześcijaninem, a ciężkie grzechy, choćby apostazja podczas mających tu i ówdzie miejsce prześladowań chrześcijaństwa, stawiała problem, czy i jaka jest możliwość odpuszczenia ciężkich grzechów popełnionych po chrzcie (*paenitentia prima*). By odpowiedzieć na ten problem, Hermas chwycił za pióro. Miał ku temu zresztą bardzo osobiste powody. Jego dzieci podczas jednego z prześladowań dopuściły się apostazji<sup>3</sup>. Zdaniem Hermasa możliwa jest *paenitentia secunda*. Może ją podjąć każdy osobiście lub w wyniku interwencji Kościoła. Na jakich istotnych elementach zasadza się pokuta w ujęciu Hermasa? Punktem wyjścia jest μετανοια. Tylko pod tym warunkiem człowiek może doznać odpuszczenia wszystkich grzechów<sup>4</sup>. To odpuszczenie powinna poprzedzać składana Bogu w modlitwie prośba. W pierwszym widzeniu, ukazujący się pod postacią kobiety o imieniu Rode, Kościół zwraca się do Hermasa w następujących słowach: „Ty natomiast módl się do Boga, a On uleczy grzechy twoje i całego twojego domu”<sup>5</sup>. To odpuszczenie grzechów jest poprzedzone przede wszystkim wyznaniem grzechów. Sam Hermas na początku *Pasterza* następująco określa swoją postawę w tym względzie: „Kiedy przepłynąłem się tam przez rzekę i znalazłem się na równinie, upadłem na kolana i zacząłem się modlić do Pana, wyznając swoje grzechy”<sup>6</sup>. Tym, którzy wyznają swoje grzechy, Bóg nie pamięta wyrządzonego zła i okazuje łaskę<sup>7</sup>.

Kolejnym pisarzem wczesnochrześcijańskim, pierwszym piszącym po łacinie, który jedno ze swoich wielu dzieł poświęcił w całości zagadnieniu pokuty, jest Tertulian. Traktat *De paenitentia* uznaje w pewnym sensie kondycję grzeszników w Kościele za coś zupełnie normalnego, poświadczają bowiem wyraźnie o istnieniu w Kościele oprócz katechumenów *ordo paenitentium*, czyli stanu pokutników. W myśli Tertuliana wyznanie grzechów odgrywa istotną konieczną rolę w procesie pokutnym chrześcijanina. Według Kartagińczyka to właśnie wyznanie (*confessio*) usuwa grzech<sup>8</sup>. Terminem *confessio* wyraża Tertulian, a za

<sup>3</sup> Por. Hermas, *Pasterz* 3, 3, 1, w: *Ojcowie Apostolscy...*, s. 137.

<sup>4</sup> Por. tamże 6, 2, 4, s. 139; 11, 3, 2, s. 143; 13, 5, 5, s. 144; 21, 13, 4, s. 150 i in.

<sup>5</sup> Por. tamże 1, 9, s. 136.

<sup>6</sup> Tamże 1, 1, 3: ... και εχομολογεισθαι μου τα φαρμακα. Por. także 9, 1, 6, s. 141.

<sup>7</sup> Por. tamże 100, 23, 4, s. 205.

<sup>8</sup> Tertulian, *De paenitentia* 8, in: Quinti Septimi Florentis Tertulliani, *Opera*, Turnholt 1954, s. 333, Corpus Christianorum. Series Latina, t. 1: *Tantum relevat confessio delictum* [...] (tekst polski

nim czynić to będzie wielu pisarzy łacińskich, grecki termin ε)χομολο/γησιφ<sup>9</sup>. Według Tertuliana ε)χομολο/γησιφ jest zewnętrznym aktem grzesznika, który przygotowuje i rozpoczyna pokutę. „Jest to spowiedź, w której grzechy nasze Panu wyznajemy, nie dlatego jakoby o nich nie wiedział, lecz by przygotować przez wyznanie zadośćuczynienie; bo z wyznania rodzi się pokuta, a pokuta czyni Boga łagodnym”<sup>10</sup>. Nasz autor wskazuje także na postawę, jaka powinna towarzyszyć wyznaniu grzechów i rozpoczęciu pokuty. Jest to postawa pokory (*humilitas*). Wyznanie, jakiego dokonuje grzesznik, ma być także wyrazem zmiany sposobu życia (*conversatio*)<sup>11</sup>. Według Tertuliana bez bojaźni Bożej i poprawy życia nie ma pokuty<sup>12</sup>. Oskarżenie zawarte w wyznaniu ma charakter publiczny. Według Tertuliana *confessio* ma charakter *publicatio*<sup>13</sup>, czyli publicznego wyjawienia grzechów. Ten wymóg publicznego wyznania grzechów, o którym mówi Tertulian, sprawiał, że niektórzy grzesznicy w gminie kartagińskiej mieli wewnętrzny opór przeciwko rozpoczynaniu w ten sposób procesu penitencjarnego. Tę negatywną postawę Tertulian oddaje w następujących słowach: „Wielu jednak tej sprawy publicznego oskarżenia albo unika, albo odkłada ją z dnia na dzień. Przypuszczam, że więcej pamiętają o własnym zawstydzeniu aniżeli zbawieniu. Ci stają się podobni do tych, którzy nabawili się choroby na wstydlivych częściach ciała i wstydzą się lekarzy, i w ten sposób giną jako ofiary nierozumnej swej wstydlivosti”<sup>14</sup>. Nieco dalej Tertulian w następujący sposób wprost zwraca się do tego typu ludzi: „Doskonały jesteś z tym wstydem, gdy grzeszysz, potrafisz wysoko trzymać głowę, tylko gdy przepraszasz tracisz tupet”<sup>15</sup>. Sam Tertulian w tym miejscu zdaje sobie sprawę, że tego typu wyznanie jest trudną próbą, wręcz przykrą. Stąd rodzi się problem zatajenia grzechu podczas wyznania. Tertulian z pewną ironią mówi, że oczywiście zatajenie grzechu mogłoby przynieść wielkie korzyści dla honoru człowieka. W tym kontekście Kartagińczyk stawia jednak pytanie: „Czy korzystniej być w ukryciu potępionym niż wobec wszystkich rozgrzeszonym?”<sup>16</sup>. Wszelki ból powinna łagodzić świadomość, że przystąpienie do pokuty jest sięgnięciem po środek, który umożliwia grzesznikowi zbawienie. „Jeśli zatem wiesz, że przeciw piekłu, oprócz chrztu pańskiego, owej pierwszej bariery, istnieje jeszcze drugi ratunek w spowiedzi, to dlaczego zwlekasz z przy-

w: Tertulian, *Wybór pism*, tłum. E. Stanula, Warszawa 1970, s. 188, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 5).

<sup>9</sup> Tamże 9: Is actus, qui magis graeco uocabulo et exprimitur et frequentatur, exomologesis [...].

<sup>10</sup> Tamże: exomologesis est qua delictum nostrum domino confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia deus mitigatur.

<sup>11</sup> Por. tamże.

<sup>12</sup> Por. tamże 2.

<sup>13</sup> Tamże 10: [...] hoc opus ut publicationem sui [...].

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

stąpieniem do tego, co wiesz, że może ci przynieść zbawienie?”<sup>17</sup> – pyta Tertulian.

Mniej więcej w tym samym czasie na Wschodzie Orygenes w 2 homilii do Księgi Kapłańskiej wśród siedmiu sposobów, jakimi można uzyskać odpuszczenie grzechów popełnionych po chrzcie świętym wymienia siódmy ostatni sposób, który, jak zaznacza, jest twarde i trudny, mianowicie jest to pokuta połączona z oskarżeniem się z grzechów przed kapłanem Pańskim, a wyznaniu temu powinien towarzyszyć szczery żal z powodu popełnionych grzechów: „Istnieje jeszcze siódmy sposób na uzyskanie odpuszczenia grzechów, a jest on twarde i trudny – mianowicie przez pokutę, kiedy to grzesznik »łzami omywa swoje łożo, a łzy są dla niego chlebem we dnie i w nocy«” (Ps 6, 7; 42, 4), gdy nie wstydzi się wyznać grzechu swego kapłanowi Pańskiemu i szukać lekarstwa, tak jak ten, który rzekł: »Powiedziałem: *Wyznam nieprawość moją wobec Pana*, a Ty odpuściłeś grzech mego serca« (Ps 32, 5)”<sup>18</sup>. W tym przypadku zwraca naszą uwagę konkretne wskazanie przez Orygenesego świadka dokonywanego przez grzesznika wyznania. Jest nim *sacerdos Domini* – kapłan Kościoła, z pewnością biskup bądź prezbiter. Taką interpretację uzasadnia wyraźnie powołanie się w tym kontekście przez Orygenesego na słowa św. Jakuba Apostoła: „Jeśli zaś ktoś choruje, niechaj zawezwie kapłanów Kościoła, aby w imieniu Pana włożyli na niego ręce namaszczone olejem. Modlitwa pełna wiary ocali chorego, a jeśli by popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (Jk 5, 14–15). W tej samej homilii Orygenes wskazuje także na postawę, jaka powinna towarzyszyć temu pokutnemu wyznaniu grzeszników: „Jeśli zaś będziesz gorzko płakał, jeśli będziesz znękany przez łzy i zawrota, jeśli ujarzmisz swe ciało oraz przez posty i wielką wstrzeźliwość wysuszysz je i powiesz: »Kości moje zostały wypalone jak patelnia« (Ps 102, 4)”<sup>19</sup>.

Bardzo ważnym świadkiem co do konkretnego wskazania świadka wyznania grzechów przez penitentów jest św. Cyprian z Kartaginy. W liście z 250 r. z wygnania, spowodowanego prześladowaniami za cesarza Decjusza, a skierowanym do duchownych diecezji kartagińskiej w sprawie grzeszników, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci, Cyprian pisze: „Jeśli spotka ich jakieś nieszczęście lub niebezpieczna choroba, to nie czekając na nasze przebycie, mogą przed jakimkolwiek tam obecnym prezbiterem, lub gdyby w niebezpieczeństwie śmierci prezbitera

<sup>17</sup> Tamże 12: igitur cum scias aduersus gehennam post prima illa intinctionis dominicae munimenta esse adhuc in exomologesi secunda subsidia, cur salutem tuam deseris, cur cessas adgredi quod scias mederi tibi?

<sup>18</sup> Origenes secundum translationem quam fecit Rufinus, In Leviticum Homiliae 2,4: Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator 'in lacrimis stratum' suum et fiunt ei 'lacrimae' suae 'panes die ac nocte', cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum et quaerere medicinam, secundum eum, qui ait: "dixi: pronuntiabo aduersum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei", (tekst polski w: Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1984, s. 19, Pisma Staro-chrześcijańskich Pisarzy, t. 31, z. 2.

<sup>19</sup> Tamże.



nie można było znaleźć przed diakonem, wyznać swą winę. Niech po włożeniu na nich rąk na znak pokuty, odejdą w pokoju do Pana”<sup>20</sup>.

Bardzo ciekawą i dogłębną wykładnię co do miejsca *confessio peccati* w procesie pokutnym chrześcijanina znajdujemy w piśmiennictwie egzegetycznym św. Hilarego z Poitiers. Chciałbym po pierwsze przedstawić i zanalizować ważną w tym temacie wypowiedź Biskupa Poitiers, która pochodzi z dzieła egzegetycznego *Tractatus super Psalmos*. Można powiedzieć stanowi ona o dość dokładnej definicji *confessio peccati*: *Sed confessio est, rei scilicet eius quae ignorabatur professa cognitio, ex alterius iudicii opinione in alterius intelligentiae proficiens sententiam*<sup>21</sup>. W przekładzie polskim brzmi ona następująco: „Spowiedź jest jawnym rozpoznaniem sprawy dotychczas nie znanej, pochodzącym z wyznania osoby spowiadającej się, dokonany jako oskarżenie się w tym celu, by druga osoba, rozpatrzywszy tę sprawę, wydała wyrok”. Nieco wcześniej Hilary czyni zastrzeżenie, co według niego nie jest spowiedzią: „Nie jest bowiem spowiedzią wyznać Bogu to, co się zrobiło, w formie czystego opowiadania. Takiego ujawnienia Bóg nie potrzebuje. Bo On wszystko najdoskonalej wie. Dla Jego wiedzy nic nie jest zakryte; On ma dostęp do wszystkiego; Jego Wszchemoc wszystko ogarnia; poza Nim żadne miejsce nie istnieje”<sup>22</sup>. Spróbujmy bliżej wniknąć w sens hilariańskiej definicji. *Confessio* nie może być swoistego rodzaju narracją wobec Boga na temat swoich grzechów. Bóg zna doskonale rzeczywistość, w jakiej żyje grzesznik. Jak wynika z wyżej przedstawionej definicji, za wyznaniem człowieka podczas spowiedzi musi iść jego umysł i dokonujące się w nim zamyślenie (*cognitio*), którego owocem będzie rozpoznanie swojej sytuacji względem Boga, poznanie swojej grzeszności i rzeczywiste oskarżenie się z niej przed Bogiem. Według Biskupa Poitiers spowiedź sakramentalna zasadza się na tym, aby grzesznik rozpoznał i uznał, że popełnił grzech i wyznał to jako grzech<sup>23</sup>. Poznaniu i rozpoznaniu grzechów musi towarzyszyć przyznanie się do winy. Jest to konieczny warunek uzyskania przebaczenia grzechów<sup>24</sup>.

Jakie miejsce w praktyce pokutnej chrześcijanina zajmuje *confessio peccati* w myśli św. Ambrożego z Mediolanu? Dla Ambrożego jest to fundamentalny element chrześcijańskiej pokuty. W traktacie *De paenitentia* pisze wprost: „Jeśli chcesz zostać usprawiedliwiony, wyznaj swój grzech”<sup>25</sup>. Wszelki zły postępek, grzech jest jadem

<sup>20</sup> Cyprian, *Listy* 18, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 71, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 1.

<sup>21</sup> Hilary, *Tractatus super Psalmos* 135,3, ed. A. Zingerle, Vienna 1891, s. 714–715, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 22.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Por. T. Kołosowski, *Wyznanie grzechów (confessio peccatorum) w nauczaniu św. Hilarego z Poitiers*, „Seminare” 23(2006), s. 424.

<sup>24</sup> Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 118, gimel, 19, s. 388–389.

<sup>25</sup> Ambrosius Mediolanensis, *De paenitentia* 2, 6, ed. R. Gryson, Paris 1971, *Sources Chrétiennes*, t. 179: *si vis iustificari, fatere delictum tuum*.

(*venenum*). Podstawowym zaś lekarstwem (*remedium*) dla wnętrza chrześcijańskiego organizmu jest *confessio sui criminis*<sup>26</sup>. Dla Ambrożego *confessio peccatorum* jest zgodnym z prawem źródłem usprawiedliwienia<sup>27</sup>. Dla Ambrożego *confessio* jest aktem, w którym grzesznik oskarża samego siebie, także i z tego względu, by uprzędzić działanie ewentualnego oskarżyciela<sup>28</sup>. Tym oskarżycielem może być przede wszystkim Bóg<sup>29</sup>. W przypadku popełnienia grzechów ciężkich (*crimina*), *confessio* ma charakter jawny (*manifesta*)<sup>30</sup>. Wyznanie grzechu powinno być wyrazem wysiłku grzesznika na rzecz poprawy życia i umiłowania cnoty<sup>31</sup>. Procesowi nawrócenia zaś musi towarzyszyć świadoma pamięć o darowaniu grzechu: „Za dobrego uznajmy Pana, który chce darować wszystkim, który wezwał ciebie przez proroka, mówiąc: *Ja jestem tym, który niszczy twoje niegodziwości i nie będę o nich pamiętać*. Ty zaś pamiętaj, że podlegamy sądowi. »Ja«, rzecze, *nie będę pamiętać, ty zaś pamiętaj, to znaczy, nie odnawiaj tych wszystkich grzechów, które darowałem ci, niech zostaną pokryte jakby zapomnieniem, ty zaś o tym pamiętaj*. »Ja« – rzecze – *nie będę pamiętać ze względu na łaskę, ty pamiętaj ze względu na poprawę, pamiętaj ze świadomością darowanego grzechu, nie byś się chwalił niewinnością i abyś usprawiedliwiając się nie popadł w jeszcze cięższe grzechy*”<sup>32</sup>.

Również dla św. Augustyna wyznanie grzechów jest aktem oskarżenia samego siebie<sup>33</sup>. *Confessio peccatorum* inicjuje penitencjarny proces usprawiedliwienia człowieka<sup>34</sup>. Tak rozumiane wyznanie grzechów jest przyzywaniem lekarza<sup>35</sup>. Augustyn, głównie w przepowiadaniu na ambonie, mówi o różnych stopniach pokuty w zależności od ciężkości popełnionego grzechu. Szczególnie ciężka i smutna jest ta pokuta, do której Kościół wzywa cudzołóżników, zabójców bądź świętokradców. Za swoje winy są oni usunięci od uczestnictwa w sakramencie ołtarza, są jakby umarli leżący od kilku dni w grobie. To daje biskupowi Hippony okazję do pewnego alegorycznego porównania procesu penitencjarnego takich grzeszników z ewangelicznym

<sup>26</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio psalmorum XII*, 37, 11, ed. M. Petschenig, Vienna 1919, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. 64.

<sup>27</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio psalmi CXVIII* 10, 47, ed. M. Petschenig, Vienna 1913, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. 62.

<sup>28</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *De interpellatione Iob et David*, 1, 6, 20, ed. C. Schenkl, Vienna 1897, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. 32, 2.

<sup>29</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio psalmorum XII*, 37, 12, ed. M. Petschenig, Vienna 1919, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. 64.

<sup>30</sup> Ambrosius Mediolanensis, *De paenitentia* 2, 3,

<sup>31</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio psalmi CXVIII* 18, 33.

<sup>32</sup> Ambrosius Mediolanensis, *De paenitentia* 2, 6, ed. R. Gryson, Paris 1971, Sources Chrétiennes, t. 179.

<sup>33</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermones* 67, Patrologia Latina, vol. 38, col. 433: *in accusatione tui ipsius quare confiteris* [...].

<sup>34</sup> Augustinus Hipponensis, *In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus* 4, ed. W. Mountain, Corpus Christianorum. Series Latina, t. 37: *initium iustitiae nostrae confessio peccatorum*.

<sup>35</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermones* 67, Patrologia Latina, vol. 38, col. 434.

wskrzeszeniem Łazarza przez Jezusa. *Confessio* grzeszników Augustyn porównuje w tym przypadku do wyjścia Łazarza na zewnątrz grobu. W jednym z kazań Augustyn wyjaśnia: „Czymże jest zaś wyjście na zewnątrz jak nie przedstawienie na zewnątrz tego, co było ukryte. Kto wyznaje wyjawia na zewnątrz”<sup>36</sup>. Samo wyznanie jest więc wyprowadzeniem na zewnątrz tego, co ukryte<sup>37</sup>. Dalej komentując tekst wskrzeszenia Łazarza, biskup Hippony podkreśla jeszcze jedną ważną rzecz, mianowicie funkcję Kościoła podczas pokutnego wyznania penitenta. Chociaż – jak podkreśla Augustyn w tym samym kazaniu – grzesznik – wyznawca wskrzeszony słowem Pana wyszedł na zewnątrz, to jednak wyszedł z więzami. Również grzesznik, który w wyznaniu grzechów czyni pokutę, jest jeszcze związany<sup>38</sup>. Augustyn dochodzi do następującej konkluzji co do roli Kościoła: „Cóż więc czyni Kościół, do którego powiedziano, co rozwiążecie, będzie rozwiązane; czy Pan nie mówi ciągle do uczniów, rozwiążcie go i pozwólcie mu odejść?”<sup>39</sup>. Reszty dokonuje więc w tym przypadku posługa Kościoła<sup>40</sup>. Augustyn, podobnie jak Hilary z Poitiers dostrzega w wyznaniu grzechów coś więcej niż tylko wyjawienie na zewnątrz swoich win. Dla biskupa Hippony *confessio peccati* dokonuje się nie tyle ustami, ile przede wszystkim w sercu. Takiemu wyznaniu musi towarzyszyć rozpoznanie swojej grzeszności. Komentując słowa Ps 32, 5: „Wyznam nieprawość moją wobec Pana, a Tyś darował winę mego grzechu”, Augustyn stwierdza: „Jeszcze nie wyznaje, obiecuje wyznać, a on już odpuścił. Uważajcie, bracia, co to wielka rzecz. Powiedział: »Wyznam«. Nie powiedział: wyznałem, a ty odpuściłeś. Powiedział: »wyznam, a ty odpuściłeś«, ponieważ przez to samo, że powiedział: »wyznam« wskazał, że jeszcze ustami nie wyznał, lecz wyznał tylko sercem. To samo jest mówić: »wyznam«, co i »wyznać«. Dlatego też »ty odpuściłeś nieprawość mego serca«. Moje więc wyznanie jeszcze nie wpłynęło na usta; albowiem powiedziałem: »Wyznam przeciwko sobie«, ale Bóg już usłyszał głos mego serca. Głos jeszcze nie był na ustach, ale ucho Boże już było w sercu. »Ty odpuściłeś nieprawość mego serca«, ponieważ powiedziałem: »Wyznam»<sup>41</sup>. Wyznanie grzesznika musi być poprzedzone świadomością popełnionego grzechu. Grzesznik nie powinien szukać żadnych wymówek i powodów do usprawiedliwiania się. Według świadectwa Augustyna w jego wspólnocie byli ludzie, którzy takie, poza sobą, ze-

<sup>36</sup> Tamże: quid est autem foras prodire, nisi quod occultum erat foras prodere? qui confitetur, foras prodit.

<sup>37</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermones* 352, Patrologia Latina, vol. 39, col. 1558: *ipsum confiteri, ab occulto et a tenebroso procedere est.*

<sup>38</sup> Tamże: eleuatus est lazarus, processit de tumulo: et ligatus erat, sicut sunt homines in confessione peccati agentes poenitentiam.

<sup>39</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermo* 67, Patrologia Latina, vol. 38, col. 434: quid ergo facit ecclesia, cui dictum est, quae solueritis, soluta erunt; nisi quod ait dominus continuo ad discipulos, soluite illum, et sinite abire?

<sup>40</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermo* 352, Patrologia Latina, vol. 39, col. 1558: *iam caetera implet ecclesiae ministerium [...].*

<sup>41</sup> Augustyn, *Objaśnienia* Psalmów 31, 2, 15, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 283–284, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 37.

wewnętrzne powody popełniania grzechów. Według częstego wyliczania, jakie czyni biskup Hippony, były to: diabeł, los i przeznaczenie<sup>42</sup>. Wyznaniu grzechu musi towarzyszyć poznanie zła i wstręt do grzechu. Prawdziwemu wyznaniu człowieka towarzyszy Duch Święty. Komentując słowa Psalmu 51, 13: „Nie odrzucaj mnie od swego oblicza i nie odbieraj mi świętego ducha swego!” Augustyn głosi: „Albowiem w wyznającym jest Duch święty. Należy to do darów Ducha świętego, że zbrzydło ci to, co uczyniłeś. Grzechy sprawiają, upodobanie duchowi nieczystemu. Duchowi świętemu grzechy nie podobają się. [...] Bez udziału Ducha świętego człowiek nie gniewa się na siebie samego i nie podoba się sobie samemu z powodu grzechu”<sup>43</sup>. W dziele *De continentia* Augustyn, mając na myśli wyznanie, jakiego dokonuje grzesznik, bardzo mocno przeciwstawia *fallax defensio* (kłamliwą obronę) *verax confessio peccatorum*, czyli wyznaniu grzechów rozumianym jako postawienie się grzesznika w całej prawdzie<sup>44</sup>. Na temat relacji między wyznaniem grzechów a prawdą wypowiedział się Augustyn także w komentarzu do Ps 85, 12: „Prawda z ziemi wyrośnie, a sprawiedliwość wychyli się z nieba”. W kontekście tego wersetu Augustyn w następujących słowach zwraca się do słuchaczy: „W jaki sposób wyrośnie z ciebie prawda, skoro jesteś grzesznikiem, jesteś niegodziwym? Wyznaj swoje grzechy, a wyrośnie z ciebie prawda, albowiem będąc niegodziwym, kiedy nazywałeś się sprawiedliwym, w jaki sposób z ciebie wyrośnie prawda? A będąc niegodziwym, kiedy takim się nazwiesz, »prawda wyrosła z ziemi« [...] Ażebyście wiedzieli, że prawda polega na wyznaniu grzechów, Jan Ewangelista powiada: »Gdybyśmy powiedzieli, że nie mamy grzechu, zwodzimy samych siebie i nie ma w nas prawdy«”<sup>45</sup>. Wyznanie grzechów w całej prawdzie zakłada ponadto ze strony grzesznika cnotę pokory<sup>46</sup>.

Ciekawą refleksję co do istoty wyznania grzechów czyni Fulgencjusz, biskup Ruspe, w dziele *Ad Euthymium de remissione peccatorum libri II*. Porównuje on postawę dwóch królów izraelskich, którzy wyznawali swój grzech, Saula i Dawida. Jeden i drugi określili swoją sytuację słowem „zgrzeszyłem”. Jednak tylko wyznanie Dawida zasługiwało na odpuszczenie grzechu. Dlaczego? Fulgencjusz udziela następującej odpowiedzi: „Ponieważ w podobnym wyznaniu Bóg widział odmienną wolę, i nie zwracał uwagi na brzmienie mowy, lecz na oskarżenie płynące z serca i w obu tych przypadkach dokonał rozgraniczenia. Jeden bowiem nawrócony od grzechu odrzucił natychmiast pożądanie i pokutując sam ukarał swój występki; drugi natomiast przedstawił

<sup>42</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermones de Vetere Testamento* 29, ed. C. Lambot, Corpus Christianorum. Series Latina, t. 41.

<sup>43</sup> Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 50, 16, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 284, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 38.

<sup>44</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De continentia* 5, 13, ed. J. Zycha, Vienna 1900, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. 41.

<sup>45</sup> Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 84, 14, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 84–85, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 40.

<sup>46</sup> Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 93, 15, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 238–239, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 40.

językiem swój grzech, lecz trwając w zamięłowaniu do grzechu, nie wyrzucił grzechu z serca. Wtedy więc wyznanie grzechu przynosi korzyść, jeśli grzesznik, wyznawszy, co złego uczynił, ponadto rzeczywiście nie będzie już tego czynił i ma zamiar wysiłkiem na rzecz czynienia dobrych uczynków przewyższyć winę wynikającą z dawnych zbrodni, stosownie do słów apostoła, gdzie miał miejsce grzech, jeszcze bardziej wystąpiła łaska<sup>47</sup>. Wartość ma tylko takie wyznanie, którego dokonuje się w sercu i które prowadzi do nawrócenia.

Święty Grzegorz Wielki w swoim nauczaniu na temat pokuty, mówiąc o wyznaniu grzechów, odwołuje się do przedstawionej myśli augustyńskiej wyprowadzającej myśl dotyczącą wyznania grzechów z opisu wskrzeszenia Łazarza. Pogłębia on jednak w swojej wykładni kwestię posługi Kościoła w dziele odpuszczenia przez Boga grzechów na skutek wyznania ich przez grzesznika. Komentując cud wskrzeszenia Łazarza, Grzegorz zauważa, że: „uczniowie rozwiązują go, kiedy już żyje – po tym, jak martwego wskrzesił go Mistrz<sup>48</sup>. Z tej myśli Grzegorz wyciąga dalej wniosek co do sposobu, w jaki pasterze Kościoła powinni używać władzy wiązania i rozwiązania. Kościół powinien odpuszczać przez władzę rozwiązania grzechy tym grzesznikom, co do których zauważył, że zostali już ogarnięci łaską Pana, która wskrzesza ich do nowego życia. Grzegorz wskazuje pasterzom na konieczność dogłębnego rozeznania sytuacji grzesznika, czy dokonał wyznania grzechów z całego serca połączonego z silną wolą nawrócenia. Myśl tę ilustrują następujące słowa papieża: „Z rozważania tego zrozumieć trzeba, że my władzą pasterską powinniśmy rozwiązywać tych, po których poznajemy, że ich Nasz Twórca ożywia przez wskrzeszającą łaskę. Ożywienie zaś to poznaje się niewątpliwie jeszcze przed działaniem dobra, w samym wyznaniu grzechu. [...] Każdy wszak grzesznik, kiedy skrywa swoją winę wewnątrz sumienia, maskuje się w środku, zasłania się w swoich zakamarkach. Ale martwy wychodzi na zewnątrz, kiedy grzesznik z własnej woli wyznaje swoje nieprawości. Łazarzowi mówi się zatem: *Wyjdź na zewnątrz*. Jakby każdemu martwemu w grzechu otwarcie mówiono: Czemu skrywasz swoją przewinę wewnątrz sumienia? Wychodź zaraz na zewnątrz przez wyznanie – ty, co przez wypieranie się wewnątrznie się w sobie maskujesz. Niech przeto martwy wyjdzie na zewnątrz – to jest, niech grzesznik wyzna winę. Kiedy zaś wychodzi na zewnątrz – niech go uczniowie rozwiązują: bo pasterze Kościoła powinni oddalić od niego karę, na jaką zasłużył, skoro się nie zawstydył wyznać tego, co uczynił. [...] Pasterz zatem niech się boi rozwiązywać i wiązać bez ścisłego rozważenia<sup>49</sup>. W wypowiedzi tej papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu chodzi więc o to, by wyznaniu grzechu towarzyszyło wewnętrzne przekonanie woli i nawrócenie, a zadanie rozpoznania u penitenta tego

<sup>47</sup> Fulgentius Ruspensis, *Ad Euthymium de remissione peccatorum libri II* 2, 15, ed. J. Fraipont, Turnholi 1968, Corpus Christianorum. Series Latina, t. 91A.

<sup>48</sup> Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie II*, 26, 6, Warszawa 1998, s. 229–230.

<sup>49</sup> Tamże, s. 230.

stanu rzeczy przynależy do kapłana Kościoła, który pośredniczy w dziele odpuszczenia grzechów przez Boga.

Dokonana pod kątem miejsca i roli wyznania grzechu w praktyce penitencjarnej chrześcijanina analiza wybranych dzieł i tekstów greckich i łacińskich autorów wczesnochrześcijańskich skłania do określonych konkluzji. *Confessio peccati* stanowi istotny element w praktyce pokutnej Kościoła, niejako inicjuje cały ten proces. Przyzywa łaskę i miłosierdzie Boga. W myśli Kościoła starożytnego wyznanie nie tyle jest zewnętrznym narracyjnym aktem, jaki wykonuje grzesznik w obliczu Boga i Kościoła, ile przede wszystkim wewnętrzną duchową pracą, jakiej podejmuje się on nad samym sobą. Wyznaniu grzesznika musi towarzyszyć rozpoznanie swojej grzeszności i rzeczywiste uznanie w sobie takiego właśnie stanu i stawienie się przy asystencji Ducha Świętego wobec rzeczywistości Boga i Kościoła w całej prawdzie. W akt ten musi być w rzeczywisty sposób zaangażowana wola grzesznego człowieka, by swoje życiowe akty odwrócić od zła, a skierować w stronę dobra. Wyznaniu grzechów musi w istotny sposób towarzyszyć rzeczywista opcja zmiany sposobu życia (*μετανοια, conversio*) i do takiej postawy docelowo prowadzić. Wówczas grzesznik rzeczywiście zasługuje na łaskę odpuszczenia przez posługę Kościoła grzechów od Boga.

#### CONVERSION AND THE CONFESSION OF SINS AS THE ESSENTIAL ELEMENTS OF CHRISTIAN PENITENCE IN THE THOUGHT OF THE ANCIENT CHURCH

##### Summary

The author analyses Greek and Latin Fathers Church writings under the aspect of place and the part of the confession of sins in the Christian penitential practice. *Confessio peccati* is in early Christians writers thought the essential element in the penitential practice of the Church. The confession of the sin initiates the whole process of the Christian penitence. The confession calls grace and the God mercy. *Confessio peccati* is the first of all internal spiritual work over oneself. During the confession the Holy Spirit accompanies the sinner. The sinner should recognize his sinful in the confession and stand up in the face of God and Church in the whole truth. The sinner should confess sins from the own will. The confession has to direct to the conversion. The sinner then really merit on the mercy of the remission of sins.

**Nota o Autorze:** ks. prof. UKSW dr hab. **TADEUSZ KOŁOSOWSKI** SDB historyk literatury wczesnochrześcijańskiej, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych, kierownik Katedry Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Łacińskiej. W Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą wykładowca patrologii i języka łacińskiego.

**Słowa kluczowe:** patrologia, literatura wczesnochrześcijańska, Ojcowie Kościoła, spowiedź, pokuta

KS. DARIUSZ BUJSIK SDB

SAKRAMENT PRZEBACZENIA I POJEDNANIA:  
ROLA SPOWIEDNIKA I PENITENTA NA DRODZE  
KU DOJRZAŁOŚCI RELIGIJNEJ I OSOBOWOŚCIOWEJ

WPROWADZENIE

Sakrament pojednania jest indywidualnym spotkaniem oraz intymnym dialogiem człowieka-grzesznika z Bogiem jako Ojcem. W sakramencie tym przenikają się wzajemnie elementy transcendentalne (tj. łaska) z ludzkimi (tj. psychologiczne, pedagogiczne). Spowiednik w tym akcie staje się „świadkiem” wspomagającym to spotkanie. Dla penitenta spotkanie to jest trudne i bolesne, ponieważ ukazuje jego osobiste porażki, ujawniające się w każdym grzechu, ale też uobecnia to, co najpiękniejsze, czyli radosne przeżycie przebaczenia i pojednania. W spowiedzi grzesznik odstawia swoją ludzką słabość i ułomność. Grzechy są wyrazem życiowego niepowodzenia, upadku i ucieczki. Nie jest łatwo ukazywać przed drugim człowiekiem negatywne strony własnego życia, ale dopiero to otwarcie prowadzi do wewnętrznego spokoju i radości życia.

Sakrament pojednania, jako droga do dojrzałego rozwoju siebie oraz wiara w przebaczącą rolę Boga-Ojca, przechodzi w powszechnym przekonaniu jakiś kryzys. Współczesny człowiek zadaje sobie pytania, po co się spowiadać i w czym pomaga sakrament pojednania. Jaki sens ma wyznawanie ciągle tych samych grzechów, oskarżanie siebie, a często i innych, jeśli jest się przekonany, że w najbliższym czasie może zdarzyć się okazja do ich kolejnego popełnienia? Dlaczego spowiedź przynosi tyle bólu i wewnętrznych lęków?<sup>1</sup>

Niniejsze opracowanie ukazuje sakrament pojednania w wymiarze teologicznym, psychologicznym oraz pedagogicznym. Prezentuje rolę i kompetencje spowiednika oraz trudności, które mogą pojawić się ze strony penitenta w całym

---

<sup>1</sup> Zob. Barry, W.A., Connolly, W.J. (1992). *Kierownictwo duchowe w praktyce*. Kraków: Wyd. MAM; Szentmartoni, M. (1995). *Psychologia pastoralna*. Kraków: Wyd. WAM; Rostworowski, P. (1997). *Kierownictwo duchowe*. Kraków: Wyd. Benedyktynów; Squarise, C. (2005). *Istota spowiedzi*, w: Augustyn, J., Cyran, S. (red.). *Sztuka spowiadania*. Kraków: Wyd. WAM, s. 73–84.

procesie pojednania. Artykuł sygnalizuje, że sakrament przebaczenia i pojednania może i powinien stać się drogą do dojrzałego przeżywania religijności i budowania dojrzałości osobowej.

## 1. SAKRAMENT PRZEBACZENIA I POJEDNANIA

Podejmując zagadnienie sakramentu pojednania, z całą pewnością musimy wyakcentować w nim wymiar teologiczny jako indywidualne spotkanie z Bogiem-Ojcem oraz wymiar psychologiczny, czy też pedagogiczny. Każdy z tych wymiarów jest istotny, gdyż każdy człowiek jako istota psychiczno-duchowa ma za zadanie wzrastać do pełni swego istnienia zarówno w sferze biologicznej i psychicznej, jak i duchowej.

### A. Wymiar teologiczny sakramentu pojednania

Pokuta i pojednanie należą do istotnych zagadnień Kościoła katolickiego. Sakrament pokuty jest przekonaniem Kościoła, że Bóg w Jezusie Chrystusie pojednał grzeszną ludzkość ze sobą i to dzieło pojednania trwa i przedłuża się przez posługę Kościoła. Sam Jezus swoją publiczną działalność rozpoczął od wezwania do nawrócenia „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1, 15), a w licznych przypowieściach nauczał, że Bóg jest miłosierny i przebacza człowiekowi jego grzechy. Sakrament pojednania w nauczaniu Kościoła jest ukazywany na tle dziejów zbawienia. Pojednanie grzesznego człowieka z Bogiem jest centralnym wydarzeniem w historii zbawienia.

Sakrament pojednania i pokuty jest dziełem Boga, który łączy ludzi między sobą i z Nim samym przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa. Tę posługę pojednania zlecił Chrystus Kościołowi: „Wszystko zaś pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa [...]. W Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując naukę pojednania” (2 Kor 5, 18–19). Wyrażenie pojednanie sugeruje istotę sakramentu przebaczenia grzechów, które jest darem miłosiernego Boga dla upadłego po chrzcie człowieka. Nazwa „pokuta” nawiązuje do czynów penitenta, które są nieodzowne, aby nastąpiło pojednanie z Bogiem i Kościołem. W Kościele podkreśla się pojednanie z Bogiem jako przywrócenie relacji z miłosiernym Ojcem oraz z Kościołem, czyli wspólnotą osób wierzących. Aby do tego doszło, potrzeba ze strony penitenta wiary w obecność łaski Bożej, która może przemienić wewnętrznie i umocnić człowieka do głębszego budowania więzi z Bogiem i z drugim człowiekiem. W tak rozumianym przebaczeniu i pojednaniu nie ma miejsca na wymiar psycholo-



giczny, społeczny, czy też tak dzisiaj narzucane spojrzenie „relatywnie indywidualistyczne” jako wydarzenia pomiędzy penitentem a spowiednikiem<sup>2</sup>.

W teologicznym rozumieniu w sakramencie pojednania fundamentalnym elementem jest „grzech”. Grzech jest pojęciem religijnym, ponieważ u podstaw tego pojęcia leży relacja człowieka do Boga Stwórcy. Bez świadomości grzechu i jego zrozumienia trudno zrozumieć prawdę wiary. We współczesnym świecie jest mało zrozumienie grzechu, a nawet tworzy się atmosferę, w której ludzie mają nikłe poczucie grzechu. A zatem niewielką możliwość zrozumienia elementu transcendentalnego w sakramencie pojednania. Duży wpływ na to ma psychologia, której udało się nakłonić człowieka do tego, że powinien siebie akceptować. Nawet w rzeczywistości, kiedy nie jest z siebie zadowolony, to powinno być inaczej. Natomiast nawet wtedy, kiedy ludzie czują się winni, są przekonani, że to tylko jakieś neurotyczne poczucie winy: coś, co wymaga nie pokuty, przemiany, odcięcia się od tego, lecz wyjaśnienia<sup>3</sup>.

Takie spojrzenie wydaje się niebezpieczne dla człowieka, gdyż to nie pozwala mu rozwijać się, a jedynie zamyka lub oddala na później problemy, które męczą go wymiarze psychicznym. Wielu chce też widzieć w grzechu jedynie zjawisko społeczne, kiedy penitent usprawiedliwia się okolicznościami współczesnego życia albo że danym czynem nie szkodzi się drugiej osobie, czy też grupie społecznej. Takie ujmowanie kwestii grzechu świadczy, że człowiek przeżywa go jedynie bardzo powierzchownie bez odnajdywania jego głębi.

Innym elementem istotnym do sakramentu pojednania, a wykraczającym poza rozumienie psychologiczne, jest pojęcie „łaski”. Łaska jest rzeczywistością nadprzyrodzoną, pozaempiryczną i dlatego niedostępną do badań stosowanych w psychologii. Na temat łaski wymownie pisze Peck Scott: „Nie możemy jej dotknąć. Nie mamy sposobu, żeby ją zmierzyć. Jednak ona istnieje, jest realna”<sup>4</sup>. Łaska jest to wewnętrzny stan w człowieku przeciwstawny stanowi grzechu. Jest to dar Bożej rzeczywistości, dar Boga zniżającego się do człowieka. To rzeczywistość, przez którą człowiek dotyka świata nadprzyrodzonego<sup>5</sup>. W sakramencie przebaczenia i pojednania trzeba nieustannie przypominać sobie, że jest to spotkanie z przebaczącym Bogiem, który napelnienia swoją łaską i darem oczyszczenia z grzechów.

---

<sup>2</sup> Zob. Piegsa, J. (2002). *Człowiek – istota moralna. Teologia moralna fundamentalna*. Tom I. Opole: Wyd. Uniwersytetu Opolskiego; Płatek, J.S. (2001). *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*. Częstochowa: Wyd. Paulinianum; Olejnik, S. (1999). *Teologia moralna życia osobistego*. Włocławek: Wyd. Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.

<sup>3</sup> Zob. Kilpatrick, W.K. (1997). *Psychologiczne uwiedzenie*. Poznań: Wyd. „W drodze”.

<sup>4</sup> Peck, S. (1994). *Bezłitosna łaska*. (s. 264). Warszawa: Wyd. SIAK.

<sup>5</sup> Zob. Misiniec, S. (1998). *Dar nawrócenia*. Kraków: Wyd. św. Stanisława BM; Wolicki, M. (2006). *Psychologiczna interpretacja form życia religijnego. Doświadczenie Łaski*, w: Głaz, S. (red.). *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Kraków: Wyd. WAM.

## B. Wymiar psychologiczny sakramentu pojednania

Z psychologicznego punktu widzenia sakrament pojednania można określić jako uznanie własnej odpowiedzialności. Osoba (penitent), analizując swoje czyny, uświadamia sobie popełnione błędy i słabości i stara się wziąć za nie odpowiedzialność. Przystępując do psychologicznej analizy sakramentu pojednania (spowiedzi), lub też jakiegokolwiek innej rzeczywistości religijnej, psycholog staje przed dwojakim ryzykiem związanym z niewłaściwą interpretacją tego zjawiska. Pierwsze polega na założeniu, że wszystkie zjawiska religijne można po prostu sprowadzić do zjawisk psychologicznych. W przypadku spowiedzi będzie to przekonanie, że jest to metoda uwolnienia się od poczucia winy. Przejawia się to w rozumowaniu, że osoby niewierzące idą do psychologa, a wierzące do spowiednika. W takim rozumieniu może zrodzić się przekonanie, że nie ma różnicy między tymi zjawiskami. Jest to uproszczone i nieuprawnione myślenie. Drugim rodzajem niebezpieczeństwa jest przyjęcie, że spowiedź jest zjawiskiem transcendentnym i dlatego nie ma nic wspólnego z psychologią, a psychologowie nie powinni dokonywać analizy tego zjawiska. Należy zaznaczyć i zgodzić się z twierdzeniem, że spowiedź rzeczywiście zawiera element transcendentny, wymykający się wszelkim analizom psychologicznym, przykładowo jest nim rozgrzeszenie sakramentalne. Natomiast należy również przyjąć, że wiele elementów spowiedzi, jak: rachunek sumienia, uświadomienie sobie grzechów i ich wyznanie, żal za grzechy, oskarżanie siebie, powstałe poczucie winy w człowieku przychodzącym do sakramentu, autentyczne postanowienie o zmianie postępowania, może być przedmiotem analizy psychologicznej<sup>6</sup>.

Na rolę i znaczenie psychologii w budowaniu dojrzałej osobowości poprzez sakrament pojednania wskazał Jan Paweł II w przemówieniu do Penitencjarni Apostolskiej: *Sakrament pokuty nie jest i nie powinien stać się techniką psychoanalityczną czy psychoterapeutyczną. Tym niemniej, dobre przygotowanie psychologiczne i znajomość nauk o człowieku w ogóle z pewnością ułatwią spowiednikowi poznanie tajników sumienia oraz dokonywanie rozróżnień, – co nie zawsze jest łatwe – między czynami prawdziwie <ludzkimi>, (czyli takimi, za które ponosi się odpowiedzialność moralną) a czynami <człowieka>. Te ostatnie bywają uwarunkowane mechanizmami psychologicznymi (patologicznymi lub powstałymi wskutek zadawnionych przyzwyczajzeń), które zwalniają z odpowiedzialności albo ją ograniczają. Sami penitenci często nie uświadamiają sobie różnic dzielących te dwie sytuacje wewnętrzne<sup>7</sup>.*

Sakrament pojednania jako wyznanie grzechów i win ma istotne znaczenie w rozwoju religijnym, duchowym i psychicznym człowieka. Psychologiczne spojrzenie na ten sakrament pozwala odkryć źródła i mechanizmy wewnętrznej prze-

<sup>6</sup> Por. Szentmarconi, M. (1995). *Psychologia pastoralna*. Kraków: Wyd. WAM.

<sup>7</sup> Jan Paweł II. (1993). „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 5–6 (153), s. 44.

miany człowieka prowadzące do budowania dojrzałej religijności i osobowości. Przebaczenie i pojednanie jest pewnego rodzaju szansą rozwoju, szansą kształtowania swojej osobowości, drogą prowadzącą do równowagi psychicznej. Równowaga psychiczna jest bardzo delikatną i kruchą materią. Nikt z nas nie może powiedzieć ze stuprocentową pewnością: „mnie zaburzenia zdrowia psychicznego, utrata równowagi psychicznej nigdy dotyczyć nie będą”. Nie znamy własnej przyszłości, na wiele spraw po prostu nie mamy wpływu, a nawet jeśli mamy, to jest on często bardzo ograniczony przez warunki zewnętrzne oraz nasze możliwości. Aby jednak zwiększyć własne szanse na długotrwałe, oparte na solidnych podstawach zdrowie psychiczne, konieczne jest podejmowanie regularnych działań z zakresu ochrony własnej psychiki. Właściwa higiena psychiczna to działania zmierzające do ochrony zdrowia psychicznego, rozumianego jako wewnętrzna równowaga, brak zaburzeń emocjonalnych, harmonijne współżycie z otoczeniem, zdolność i umiejętność przystosowywania się do zmieniających się warunków życia. To z jednej strony profilaktyka, chroniąca nas przed obniżeniem nastroju, nadmiernym stresem, które mogą prowadzić do bardzo poważnych skutków, m.in. utraty sensu życia. Z drugiej strony to sprawne, efektywne radzenie sobie z występującymi w naszym życiu trudnościami<sup>8</sup>.

Dlatego też, aby nie doszło do zaburzenia psychicznej równowagi, konieczna jest umiejętność przebaczenia, nie tylko z racji teologicznych czy społecznych, ale także z racji psychologicznych. Jest to, jak się wydaje, warunek konieczny do prawidłowego i dojrzałego rozwoju osoby ludzkiej. „Jeżeli człowiek nie zdecyduje się na proces przebaczenia, utrwala się w nim postawy rozgoryczenia. Jego uczucia i myśli pozostają zafiksowane na doznanej krzywdzie i nie jest w stanie dokonać postępu na drodze rozwoju psychoduchowego”<sup>9</sup>. Człowiek nieumiejący przebaczyć nie tylko, że się nie rozwija, ale utrwala w swojej psychice przekonanie skrzywdzenia. Mellibruda wymienia trzy zasadnicze zjawiska utrwalające poczucie skrzywdzenia, są to: przede wszystkim znieczulenie i nadwrażliwość w sferze emocjonalnej, bezsilność oraz zburzenie porządku<sup>10</sup>. Dlatego też bardzo istotna jest umiejętność przebaczenia jako budowanie nowej rzeczywistości wewnętrznej. Pewnego rodzaju porządkowanie tych uczuć i odniesień, które zostały zaburzone doświadczeniem krzywdy. To nieustanne uwalnianie się od złych doświadczeń. Przebaczenie jest jednym z istotnych elementów uzdrowienia wewnętrznego<sup>11</sup>. Bez umiejętności przebaczenia nie ma prawidłowego rozwoju i

<sup>8</sup> Zob. Parusiński, K. *Depresja i stany obniżenia nastroju*,: [www.zdrowie.com.pl](http://www.zdrowie.com.pl).

<sup>9</sup> Jaworski, R. (2002). *Przebaczenie szansa rozwoju*, s. 151–170, w: Jaworski, R. *Rozwój zintegrowany*. Płock. Wyd. Płocki Instytut Wydawniczy.

<sup>10</sup> Zob. Mellibruda, J. (1977). *Pułapka nieprzebaczonej krzywdy w aspekcie psychologicznym*, s. 9–38, w: Huk, T., Foltńska, A. (red.). *Krzywdy i przebaczenie*. Kraków: Wyd. „M”.

<sup>11</sup> Zob. Jaworski, R. (2002). *Przebaczenie szansa rozwoju*, s. 151–170, w: Jaworski, R. *Rozwój zintegrowany*. Płock. Wyd. Płocki Instytut Wydawniczy; Wolicki, M. (2006). *Psychologiczna*

kształtowania swojej osobowości. Dlatego też spowiednik powinien ukierunkować penitenta na umiejętność przebaczenia nie tylko samemu sobie, ale także na przebaczeniu osobie, przez którą mógł być skrzywdzony.

Doprowadzenie penitenta do psychicznej równowagi dokonuje się nie tylko poprzez przebaczenie, ale również przez pojednanie. Pojednanie z samym sobą, jakby z wewnętrznym przekonaniem siebie, jako osoby „dobrej”, ze światem oraz z drugim człowiekiem. Z punktu widzenia psychologii pojednanie określa się jako uznanie własnej odpowiedzialności. Człowiek, analizując siebie oraz swoje postępowanie, uświadamia sobie popełnione błędy i bierze za nie całkowitą odpowiedzialność. Pojednanie oparte na wyznaniu grzechów i win ma istotne znaczenie w rozwoju duchowym i psychicznym człowieka. Brak tej praktyki bardzo często może prowadzić do wewnętrznej pustki i moralnej izolacji<sup>12</sup>. Psychologiczne spojrzenie na pojednanie może pokazać człowiekowi jego lęki, problemy religijne i moralne, a także odsłonić funkcjonowanie sumienia. Pokazuje konieczność kształtowania sumienia jako instancji regulującej jego prawidłowe funkcjonowanie zarówno w relacji do siebie, jak i innych oraz otaczającego świata. Psychologiczna wartość pojednania leży w przezwyciężaniu moralnej izolacji i osamotnienia, które zostało spowodowane popełnieniem niewłaściwych, a często bolesnych czynów. W pojednaniu odkrywamy dwa jego wymiary, wymiar indywidualny i społeczny. Indywidualny wymiar odnosi się do funkcjonowania osobowości na płaszczyźnie wewnętrznych konfliktów i win. Społeczny wymiar dotyczy sfery interakcji społecznych. W bardzo wielu wypadkach możemy zauważyć, że oba te wymiary wzajemnie się uzupełniają w procesie pojednania. Przykładowo uznanie własnych win i odkrycie prawdy o sobie samym prowadzi do odrzucenia negatywnych myśli i uczuć a w konsekwencji przyczynia się do bardziej dojrzałych i konstruktywnych relacji z innymi ludźmi<sup>13</sup>.

W psychologicznych publikacjach wyraźnie odnajdujemy przekonanie, że sakrament pojednania jest istotnym i ważnym czynnikiem w kształtowaniu osobowości i osobistym rozwoju człowieka. Badania psychologiczne ukazały, że osoby charakteryzujące się dojrzałą religijnością doświadczają większego poczucia winy, a co za tym idzie są bardziej skłonne do wyznania przewinień i wybaczenie sobie samym niż osoby o religijności niedojrzałej. Osoby o głębokim poczuciu winy są bardziej skłonne do wyznania swoich złych czynów, przystąpienia do spowiedzi i następnie osobistego wybaczenia. Czyli pojednanie w

---

*interpretacja form życia religijnego. Doświadczenia przebaczenia*, s. 322–326, w: Głaz, S. (red.). *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Kraków: wyd. WAM.

<sup>12</sup> Zob. Todd, E. (1985). *The value of confession and forgiveness according to Jung*. „Journal of Religion and Health”, 24, 1, s. 39–48.

<sup>13</sup> Por. Krok, D. (2006). *Psychologiczna interpretacja form życia religijnego. Pojednanie*, s. 327–333, w: Głaz, S. (red.). *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Kraków: wyd. WAM.

sakramencie spowiedzi zależy z jednej strony od dojrzałej osobowości, a z drugiej prowadzi do jej ukształtowania<sup>14</sup>.

### C. Aspekt pedagogiczny sakramentu pojednania

Sakrament pojednania może również stać się szansą rozwoju dojrzałej religijności, a co za tym idzie dojrzałej osobowości. Dojrzałą religijność, w ujęciu Z. Chlewińskiego<sup>15</sup>, można zasadniczo sprowadzić do pięciu kryteriów: 1) autonomii motywacji religijnej, 2) obrazu Boga, 3) umiejętności rozróżniania w religii elementów istotnych i związanych z nią przypadkowo, 4) umiejętności pozytywnego przezwycięzania kryzysów religijnych, 5) autentyczności przekonań religijnych.

Natomiast w ostatnich czasach szczególnego znaczenia nabrała typologia wyróżniająca religijność personalną i apersonalną. Te dwa typy religijności stanowią krańce tego samego kontinuum, a konkretna osoba może być określana jako mniej lub bardziej personalnie nastawiona w swych postawach religijnych. Religijność personalną charakteryzują następujące cechy: 1. Aktywność i zaangażowanie, które wynika z wewnętrznego poczucia więzi z Bogiem. 2. Spontaniczność i twórczość, dzięki czemu osoby szybko przyswajają sobie pozytywne wartości. 3. Otwartość, czyli gotowość do pozytywnego kontaktu z innymi prądami myślowymi i postawami. Ludzie tak wierzący nie izolują życia religijnego od pozostałych sfer egzystencji. Mamy tu do czynienia z podwójną otwartością, tj. otwartością samej religijności na inne dziedziny życia i samego życia na taki, a nie inny sposób funkcjonowania religii (integracja religii w osobowości). 4. Autonomiczność zachowania religijnego, co oznacza, że przekonania religijne osoba uważa za wynik wewnętrznego i wolnego wyboru, a nie za skutek narzucenia ich siłą. 5. Poczucie wolności i odpowiedzialności, czyli świadome otwarcie się na wartości, jakie niesie ze sobą religia (wolność „do”). 6. Świadomość celowości własnej egzystencji, tj. dostrzeganie w wydarzeniach życia jakiegoś celu i łączenie go z religią spełniającą wówczas rolę jednoczącej filozofii życia. 7. Allocentryzm, czyli stawianie w centrum nie siebie, lecz Boga i określone wskazania dotyczące życia człowieka. 8. Stabilność, tj. trwałość podstawowych przekonań, uczuć, motywów i zachowań religijnych. Przeżywane kryzysy nie rozbijają życia religijnego jednostki, lecz mogą je ubogacić. Paralelnie do wyżej wymienionych cech religijności personalnej można mówić o niektórych cechach obrazu Boga, jaki w niej funkcjonuje. Najogólniej rzecz ujmując,

<sup>14</sup> Por. Krok, D. (2006). *Psychologiczna interpretacja form życia religijnego. Pojednanie*, s. 327–333, w: Głaz, S. (red.). *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Kraków: wyd. WAM; Krzyszczyk, H. (1998). *Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi*. Katowice: Wyd. „Powiernik Rodzin”; Buksik, D. (2003). *Wrażliwość sumienia. Studium psychologiczne*. Warszawa: Wyd. CMPPP.

<sup>15</sup> Por. Chlewiński, Z. (1989). *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*. Lublin: Wyd. KUL.

jest to Bóg osobowy, stanowiący wartość naczelną, a nie instrumentalną. Między Bogiem i człowiekiem istnieje dialog i obustronna bezpośrednia relacja. Przeciwnie cechy należy przypisywać typowej religijności apersonalnej<sup>16</sup>.

Wydaje się, że dojrzała religijność stwarza jednostce szansę aktualizacji możliwości twórczych, pełny rozwój osobowy oparty na wolności i odpowiedzialności, realizowania własnej osobowości w zakresie jej stosunku do Boga, do innych osób oraz do całego otaczającego świata. To w sakramencie pojednania można wskazać na istotne elementy dojrzałości religijnej, które, pogłębiane i urzeczywistniane w indywidualnym życiu, pozwalają penitentowi dorastać do dojrzałego funkcjonowania. Dojrzewanie i rozwój ma odbywać się na drodze odrzucania dawnych, niefunkcjonalnych już struktur myślenia, wartościowania, postępowania oraz na ich nowej organizacji. To dojrzewanie to również gotowość do przyjmowania nowych doświadczeń oraz gotowość do odczytywania znaków obecności i działania Boga w życiu penitenta. Sakrament pojednania może stać się także szansą na rozwój osoby w kierunku dojrzałego rozumienia miłości Boga i człowieka.

## 2. ROLA I KOMPETENCJE SPOWIEDNIKA

Spowiednik nieustannie musi sobie uświadamiać, że w sakramencie pojednania jest narzędziem samego Boga (wymiar teologiczny), ale również istotną rolę odgrywają jego cechy osobowe, umiejętność kontaktu, osobista przyjaźń z Chrystusem i kompetencje w kształtowaniu osobowości penitenta. Kościół zachęca spowiedników do pogłębiania swojej osobowości oraz do korzystania z dorobku różnych nauk o człowieku: „...winno się uznawać i w wystarczającym zakresie stosować nie tylko zasady teologii, lecz także zdobyte nauki świeckich, zwłaszcza psychologii czy socjologii...”<sup>17</sup>.

### A. Osobowościowe cechy spowiednika

Spowiednika powinna cechować umiejętność budowania relacji, która powinna przyjąć formę „spotkania” między dwoma podmiotami (osobami), w której dzięki autentyczności i wzajemnej akceptacji dochodzi się do porozumienia. Dobrą formą takiej komunikacji jest umiejętne prowadzenie dialogu. J. Tarnowski uważa, iż „[...] dialog to sposób komunikacji, w którym podmioty dążą do wza-

<sup>16</sup> Por. Jaworski, R. (1989). *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin: Wyd. KUL; Uchnast, Z. (1977). *Psychologiczne aspekty motywacji religijnego zachowania*. „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 5, s. 328–331; Pastuszka, J. (1958). *Religijność zewnętrzna i wewnętrzna*. *Homo Dei*, 2, s. 195–199

<sup>17</sup> Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym – *Gaudium et spes*, nr 62, s. 577. (2002), w: *Sobór Watykański drugi. Konstytucje, Dekrety i Deklaracje*. Poznań: Wyd. Pallottinum.

jemnego zrozumienia, zbliżenia się i współdziałania”<sup>18</sup>. Dialog przybiera najczęściej postać rozmowy w toku, której osiągnięcie porozumienia ma zasadnicze znaczenie. Konstruktywnym atrybutem dialogu jest wzajemne otwarcie się spowiednika i penitenta na przekazywanie szczerych informacji o odczuciach, przeżyciach i myślach, dotyczących siebie i innych osób. Otwartość na wzajemne komunikowanie się uzależniona jest od wielu czynników. W grupie czynników wewnętrznych dialog zależy w dużej mierze od wiedzy i doświadczeń spowiedników, ich cech osobowościowych i postaw, wzajemnych nastawień emocjonalnych, a także sukcesów i porażek w życiu osobistym. Wśród czynników zewnętrznych istotny wpływ na komunikację mają wcześniejsze doświadczenia z osobami znaczącymi, szczególnie możliwość otwartej komunikacji lub jej brak w rodzinie, w wychowaniu i różnych grupach odniesień<sup>19</sup>.

Ważną cechą spowiednika, mogącą mieć pozytywny wpływ na relacje z penitentem, jest empatia, akceptacja, szacunek i autentyczność<sup>20</sup>. Empatia – to zdolność wczucia się w przeżycia drugiej osoby, zdolność zrozumienia, jakie znaczenie mają te przeżycia dla niej. A są to często przeżycia lęku, zakłopotania, wstydu, czy też niezrozumienia swojego własnego zachowania w wielu sytuacjach życiowych. Autentyczność (kongruencja) – to szczerść w kontakcie, rzeczywiste przeżywanie tych uczuć, które manifestuje się na zewnątrz, zgodność głoszonych przekonań z rzeczywistym postępowaniem. Akceptacja każdego człowieka jako osoby i szacunek dla niego to kolejna ważna cecha, która sprzyja dobrej i otwartej relacji w sakramencie pojednania.

Istotną i jakże ważną cechą spowiednika powinna być miłość. Miłość jest pewnego rodzaju stanem szczególnego zaangażowania emocjonalnego i „uczestnictwa w egzystencji drugiego człowieka, o którego się troszczyć”<sup>21</sup>. Penitent jest osobą, o którą należy się troszczyć w tym krótkim, intensywnym i wymagającym dialogu. To spotkanie to relacja miłości, która pozwala na odkrycie w drugim człowieku tego, co w nim złożone, co potencjalne, co jest rzeczywistością, choć jeszcze nie zrealizowaną możliwością<sup>22</sup>. Miłość charakteryzuje się możliwością

<sup>18</sup> Zob. Tarnowski, J. (1992). *Pedagogika dialogu*, w: Śliwerski, B. (red.). *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, s. 148. Kraków: Wyd. Oficyna Wydawnicza IMPULS.

<sup>19</sup> Zob. Grzesiuk L., Trzebińska, E. (1978). *Jak ludzie porozumiewają się?* Warszawa: Wyd. Nasza Księgarnia

<sup>20</sup> Por. Łaguna, M. Gałkowska, A. (1994) *Umiejętności społeczne i ich znaczenie w pracy nauczyciela*, w: Gała, A. (red.), *Wybrane zagadnienie z psychologii wychowawczej*, Wrocław: Wyd. św. Antoniego; Krzysteczko, H. (1998). *Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi. Studium teologiczno-pastoralne*. Katowice: Wyd. „Powiernik Rodzin”.

<sup>21</sup> Por. Luijpen W.A. (1972) *Fenomenologia egzystencjalna*. Warszawa: Wyd. PAX. s. 176–177.

<sup>22</sup> Por. Buber M. (1992) *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa: Wyd. s. 148; Luijpen W.A. (1972) *Fenomenologia egzystencjalna*. Warszawa: Wyd. PAX. s.176–178; Opoczyńska, M. (1999). *Psychologia egzystencjalna wobec pytań i możliwości i granice poznania drugiego człowieka*. s. 163–192W: Opoczyńska M. (red.). *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

otwarcia się osób na siebie, pozwalając przez to na wzajemne poznanie. Drugi człowiek bowiem otworzy się przed kimś drugim, gdy doświadczy, że nie jest sam. Kiedy będzie w nim przekonanie, że jest przy nim ktoś mu bliski, życzliwy, ktoś, kto o niego się troszczy, kto daleki jest od uprzedmiotawiania i oceniania go ktoś, kto „pozwoli mu być”<sup>23</sup>. Jednocześnie pozwala wejść w subiektywny świat przeżyć drugiego człowieka, odkrywając w nim to, co czyni go niepowtarzalnym i jedynym<sup>24</sup>.

Spowiednik jest w pewnym zakresie nadawcą kształtującym i zmieniającym postawy osób przychodzących do spowiedzi. Stąd też powinien kształtować umiejętność wyrażania swoich myśli i zdolność słuchania tego, co mówi drugi człowiek. Stąd też komunikacja powinna być oparta na spokoju, rzetelności wypowiedzi i ciepłe, ale również, jak zaistnieje taka potrzeba, na konkretnym zwróceniu uwagi. Zdolność słuchania tego, co mówi drugi człowiek, to zdolność „usłyszenia”. Istnieje jednak kilka zjawisk ograniczających zdolność rozumienia tego, co mówi o sobie drugi człowiek. Są to zjawiska, od których spowiednik powinien się uwalniać, a przynajmniej zwrócić na nie baczną uwagę. Do takich zjawisk należy tendencja do interpretowania z własnej perspektywy i według własnych potrzeb tego, o czym informuje nas rozmówca. Słyszymy i rozumiemy tylko tyle i w taki sposób, w jaki chcemy słyszeć i rozumieć. Z innej strony istnieje pokusa, by osądzać to, co słyszy się i zająć postawę wobec rozmówcy (np. wyrażając sprzeciw lub zdziwienie), zanim pozwolimy się do końca wypowiedzieć. W słuchaniu drugiej osoby bywa również tak, że nie jest się skupionym na rozmówcy, ale pozostaje się skupionym na własnych przeżyciach, doświadczeniach lub reakcjach. Wówczas bardziej jest się zainteresowanym sobą niż wnętrzem drugiej osoby<sup>25</sup>.

Spowiednik powinien dystansować się od własnych sposobów myślenia i przeżywania oraz reagowania w określonych sytuacjach. Takie dystansowanie się jest trudne, ale możliwe. Może dokonać się wówczas, gdy słuchający jest dojrzały psychicznie, czyli umiejący rozróżnić świat rozmówcy od swojego świata myśli, pragnień i odniesień.

Istotną i jakże bardzo ważną cechą prawidłowej relacji jest równowaga i dojrzałość osobowa spowiednika. Przejawem braku równowagi i niedojrzałości jest niepewność oraz ciągłe wątpliwości w różnych dziedzinach życia. Ta niepewność może przejawiać się w wewnętrznym chaosie, który nie sprzyja kształtowaniu osobowości penitenta przez spowiednika. Niepewność może również przejawiać

---

<sup>23</sup> Zob. Luijpen, W.A. (1972). *Fenomenologia egzystencjalna*. Warszawa: Wyd. PAX. s. 177; Kępiński, A. (1989). *Poznanie chorego*. Warszawa: Wyd. PZWL; Maslow A.H. (1986). *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa: Wyd. PAX; Marcel, G. (1986). *Być i mieć*. Warszawa: Wyd. PAX; May, R. (1989). *Psychologia i dylemat ludzki*. Warszawa: Wyd. PAX.

<sup>24</sup> Zob. Opczyńska, M. (red.), *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*. Kraków 1999, s. 176.

<sup>25</sup> Por. Dziewiecki, M. (2000). *Psychologia porozumiewania się*. Kielce: Wyd. „Jedność”.



się w postaci niepodważalnych przekonań, bezkrytycznych uprzedzeń, fałszywych stereotypów myślenia, a także niebezpiecznych uproszczeń w spostrzeganiu siebie i świata. Takie zachowanie może zmierzać do zniekształcenia nie tylko relacji z penitentem, ale jego osobowości tego, co już jest w nim prawidłowo i dojrzałe ukształtowane.

Ostatecznie niebezpieczne jest patrzeć ze strony spowiednika na relacje z perspektywy niektórych tylko problemów penitenta. Opieranie się bardzo często na problemach natury psychoseksualnej czy komunikacji interpersonalnej. Taka relacja jest uboga i często nie prowadzi do rozwoju. Należy ubogacić relacje w sakramencie pojednania do bogatszego świata uczuć, pragnień, wrażliwości penitenta, poszukiwania odpowiedzialności za swoje życie i innych, czy też otwartości na nowe problemy społeczne. Uczyc penitenta zrozumienia siebie i swoich zachowań<sup>26</sup>.

## B. Umiejętność interpersonalnej komunikacji

Przyjmuje się dzisiaj, że większość zachowań ludzkich jest nabywana, w pewnym stopniu wyuczona. Oznacza to, że zachowania powstają jako konsekwencja interakcji osób z własnym środowiskiem społecznym. Uczymy się zachowań od innych, ale też innych uczymy zachowań, które sami nabyliśmy. To, jacy jesteśmy i jacy będziemy, zależy w dużym stopniu od osób, które spotkaliśmy i spotykac będziemy w naszym życiu<sup>27</sup>. Każdy człowiek nieustannie tworzy „obraz siebie” poprzez kontakt z innymi osobami. Obraz, który wytwarzamy o nas samych, w szczególny sposób determinuje nasze zachowania i określa wszystkie nasze reakcje w kontaktach międzyosobowych. Ten obraz siebie poprzez kontakt z innymi może stawać się bogatszy, ale i też uboższy<sup>28</sup>.

Wzajemna interakcja ma doprowadzić, lub bardziej wywołać określone skutki wychowawcze, poznawcze (lepsze zrozumienie problemów, z którymi penitent przychodzi do spowiednika), osobowościowe czy też społeczne (w rodzinie, w pracy). W interakcji zachodzi zjawisko postrzegania się osób i wzajemnie komunikowanie się. Postrzeganie oznacza sposób, w jaki jednostka za pomocą własnych receptorów zdobywa informacje o środowisku. Charakteryzuje się ono następującymi cechami: jest natychmiastowe, ma swoją strukturę, charakteryzuje się pewną stałością, jest zawsze związane z procesem wartościowania oraz jest selektywne<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Por. Dziewiecki, M. (2000). *Psychologia porozumiewania się*. Kielce: Wyd. „Jedność”.

<sup>27</sup> Zob. Koziński, J. (1986). *Psychologiczna teoria samowiedzy*. Warszawa: Wyd. PWN.

<sup>28</sup> Zob. Pomianowski, R. (1989). *Interakcje międzyosobowe a wychowanie i rozwój człowieka*, w: Chlewiński, Z. (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej* (s. 41–67). Lublin: RW KUL.

<sup>29</sup> Zob. Jagiełło, A. (1990). *Człowiek w procesie poznania*, w: Makselon, J. (red.) *Psychologia dla teologów*, s. 109–146. Kraków: Wyd. PAT.

Porozumiewanie się, czyli komunikacja, to przesyłanie informacji. Termin „komunikacja” wywodzi się z łaciny od słowa *communicatio* i oznacza łączność, wymianę, rozmowę. W relacji między ludźmi komunikacja to przekaz pewnej informacji (komunikatu) i zdolność do odbioru i rozumienia tego przekazu. Często pojęcie to utożsamia się również ze sposobem przekazywania informacji (komunikatów) oraz z relacjami, jakie zachodzą podczas ich wymiany. Porozumiewanie się polega na słownym bądź bezsłownym przesyłaniu informacji i kształtuje relacje między ludźmi. Umiejętność porozumiewania się jest podstawą dobrych kontaktów koleżeńskich, małżeńskich, rodzinnych i innych. Brak takich umiejętności może prowadzić do samotności i poczucia bezsilności, niezadowolenia z pracy i rozczarowań w życiu osobistym. O doskonałym procesie komunikacji międzyludzkiej powiemy wówczas, gdy w efekcie tego procesu w umyśle odbiorcy powstanie identyczny obraz jak ten, który powstał w umyśle nadawcy lub gdy komunikat odebrany przez odbiorcę będzie miał takie samo znaczenie, jak komunikat wysłany przez nadawcę. To właśnie spowiednik ma doprowadzić do sytuacji, w której ma dojść do zrozumienia i zaakceptowania wysłanego komunikatu do penitenta. Potrzeba do tego nie tylko otwartego umysłu spowiednika umiejącego słuchać, ale również czasu i wewnętrznego opanowania w trakcie kontaktu w sakramencie pojednania.

Każdy przekaz informacji zawiera w sobie pewne elementy, wspólne właściwości. Jest nadawca i odbiorca oraz treść wiadomości i forma przekazu. Każdy z tych elementów jest istotny w interakcji osobowej pomiędzy spowiednikiem a penitentem. Pierwszym nadawcą zawsze będzie penitent, który przychodzi do sakramentu pojednania w przekonaniu własnej słabości, ale również chęci budowania nowego obrazu siebie. Penitent przekazuje wiadomości, które nie zawsze są miłe dla niego samego. Dlatego też informacje, które przekazuje mogą być dla niego samego emocjonalnie trudne. W nim samym dokonuje się, już w samym akcie przyścia do tego sakramentu, walka strony emocjonalnej ze stroną racjonalną. Może pojawić się bunt, gniew, wstręt, niechęć do wyznania wszystkiego, czy też oburzenie, że ktoś inny (w tym wypadku spowiednik) chce wiedzieć coś więcej. Odbiorca to spowiednik, który najpierw wysłuchuje nadawcy, a dopiero potem staje się poniekąd nadawcą pragnącym wskazać drogi wyjścia z różnych sytuacji penitentowi. Spowiednik powinien odbierać przekaz penitenta nie tylko w płaszczyźnie racjonalnej, ale również emocjonalnej, a jakże często w płaszczyźnie gestów: m.in. płacz, cisza, smutek widoczny na twarzy, gestykulacja wyrażająca gniew, czy też emocjonalne zaangażowanie w element treściowy przekazu penitenta. Te wszystkie sygnały odbiorca (spowiednik) powinien zaakceptować, uszanować i zobaczyć. Oczywiście ma także prawo zwrócić uwagę, że niektóre reakcje są niewłaściwe, czy też w tym momencie nie adekwatne do sytuacji, w której się znaleźli partnerzy interakcji. Należy również uświadomić sobie, że nie zawsze odbiorca (spowiednik lub penitent) odczytują przekazany komunikat w takim samym znaczeniu, w jakim on został przekazany. Powiemy

wówczas, iż w procesie komunikacji wystąpiły pewne zakłócenia. Odebrany komunikat na wyjściu jest różny od podanego na wejściu. Przyczyny takiej sytuacji mogą być różne. Nadawca mógł swoje myśli, zamiary, uczucia wyrazić w sposób niezbyt jasny lub niezrozumiały dla odbiorcy i w ten sposób pełne porozumienie się oraz skomunikowanie stało się utrudnione, lub nawet niemożliwe. Taki stan rzeczy nie tylko utrudnia porozumienie między ludźmi, ale również powoduje znaczne zniekształcenie celów, których dany komunikat dotyczy. Należy poszukiwać jak najgłębszego zrozumienia przekazu z dozą delikatności, a nie nachalności i zdobycia niepotrzebnej wiedzy. Treść przekazu to krótka i jasna informacja, która w czasie rozmowy może być rozwinięta i ubogacona wspólnymi spostrzeżeniami. Natomiast forma przekazu jest już określona, czyli jest to przekaz ustny, dyskretny i otwarty na dialog z partnerem interakcji.

Bardzo ważna w kontakcie z penitentem jest dbałość o informację zwrotną. Spowiednik powinien umieć przysłuchiwać się temu, co mówi penitent, by odebrane informacje uwzględniać w swoim pouczeniu. W komunikacji spowiednik – penitent interesujące oraz ważne jest to, jak ją oceni sam penitent. Każdy człowiek wykazuje dużą wrażliwość w tym zakresie. Odczuwa potrzebę formułowania swoich poglądów, wątpliwości czy problemów. Ważne jest to, że jeżeli spowiednik ułatwi penitentowi możliwość sformułowania poglądów i konfrontacji ich z innymi, to zwiększy się motywacja do przemiany siebie, czy też ukształtowania zainteresowania poznawczego w tym, jak zmieniać siebie poprzez ten sakrament<sup>30</sup>.

### C. Świętość życia – autentyczność

Sakrament pojednania jest miejscem, w którym człowiek w największym stopniu otwiera się przed Bogiem, ale w konsekwencji również przed spowiednikiem. Czasem otwiera się bardziej niż przed samym sobą i to w sprawach dotyczących jego najbardziej intymnych przeżyć, czy też zachowań. Człowiek ukazuje przed kimś drugim swoje ograniczenia, słabości, zniewolenia, lęki, wszystko, co trudne w jego życiu, i co tak naprawdę chciałoby się zachować tylko dla siebie.

Stąd też ważnym elementem odgrywającym istotną rolę w płaszczyźnie spotkania penitenta ze spowiednikiem jest osobista wiara kapłana i jego ludzka postawa. Penitent w posłudze kapłana powinien doświadczyć nie tylko łaski samego sakramentu, ale również owoców osobistej świętości kapłana. Świętość spowiednika ma sprawić, że penitent poprzez jego gesty, słowa i całą osobowość dostrzeże miłosierdzie samego Boga.

---

<sup>30</sup> Por. Włodarski, Z. (1994). *Pożądane cechy nauczyciela i związane z nimi interakcje*, w: Przetacznik-Gierowska, M., Włodarski, Z. (red.). *Psychologia wychowawcza*. T. 1., s. 297–313. Warszawa: Wyd. PWN.

Zgodnie z teorią komunikacji należy również pamiętać, że spowiednik, jako nadawca informacji zwrotnej, powinien być przede wszystkim wiarygodny, czyli autentyczny. Nadawca wiarygodny to taki, którego penitent spostrzega jako kompetentnego w dziedzinie, której dotyczy dany przekaz jako człowieka, który umie przekazywać treści związane z daną kwestią, między innymi posługuje się językiem wskazującym na wysoki poziom kompetencji i wreszcie, którego intencje są spostrzegane pozytywnie. Intencje nadawcy, w tym wypadku spowiednika, są wtedy pozytywnie oceniane przez odbiorcę, gdy spostrzega on, że nadawca chce mu przyjść z pomocą, a nie uzyskać w przekonaniu odbiorcy jakiejś własnej korzyści. Nadawca niewiarygodny to ten, który nie jest spostrzegany jako znawca sprawy, której dotyczy przekaz, który nie ma odpowiednich umiejętności przekonywania, nie posługuje się właściwym językiem i którego intencje są podejrzane, a więc próbuje on coś uzyskać w wyniku przekazu, chce wiedzieć więcej niż penitent pragnie przekazać. Nadawca wiarygodny wywołuje w postawach odbiorcy zmiany w pożądanym przez siebie kierunku, natomiast nadawca niewiarygodny nie wywołuje takich zmian, lecz wywołuje zmiany w kierunku przeciwnym niż zamierzonym (efekt bumerangowy).

Spowiednik autentyczny to taki, które umiejętnie tworzy klimat bezpieczeństwa w sakramencie, pomaga w przeżyciu wstydu i bólu, jest otwarty na dialog z penitentem, a przede wszystkim jest delikatny, cierpliwy, szanujący wolność osoby i pełen wewnętrznej pogody ducha. Autentyczność przejawia się również w świadomości własnej grzeszności.

### 3. TRUDNOŚCI PŁYNĄCE OD PENITENTA

Każdy moment ukazania siebie w niewłaściwym świetle rodzi różnego rodzaju trudności i wewnętrzne rozterki. Nie inaczej jest w sakramencie pojednania, gdzie penitent, chcąc zostawić to, co bolesne poza sobą, musi się otworzyć i czasami przyjąć nawet trudne pouczenie spowiednika do pełniejszego rozwoju swojej religijności czy osobowości.

#### A. Motywy korzystania z sakramentu przebaczenia i pojednania

Przez motyw rozumiemy to, co pobudza organizm do działania lub podtrzymuje to działanie i nadaje mu kierunek. Istnieją dwa główne aspekty motywowanego zachowania: aspekt pobudzenia (źródła energii) i aspekt kierunku działania. Przez pobudzenie rozumiemy przejście od snu do czuwania, od odprężenia do napięcia, od stanowiska, które możemy określić „jakoś to będzie”, do włożenia wszystkich swych sił w jakąś czynność. Pobudzenie motywacyjne stwarza stan gotowości do działania. Wzbudzony motyw nie tylko stwarza stan gotowości do działania, lecz na ogół wyznacza kierunek działania. Poszczególne jednostki

różnią się pod względem swych dyspozycji motywacyjnych, pomimo że należą do tego samego gatunku. Sprawność ludzkiego działania zależy od wielu czynników. Wśród nich możemy wymienić jasne sformułowanie celu, do którego chcemy dążyć, wystarczająco wysokie aspiracje, pewien zasób wiedzy o celu i sposobach dojścia do niego, pewien zasób sił fizycznych i psychicznych, aby dane działanie przeprowadzić, a ostatecznie musimy mieć silną motywację do działania. Motyw to racja, na podstawie której zapada decyzja o podjęciu działania<sup>31</sup>, to pragnienie powstałe pod wpływem wewnętrznych stanów lub zewnętrznych sytuacji, wyrażające się w czynnym dążeniu do wykonywania określonego działania do realizacji jakiegoś celu<sup>32</sup>. Najogólniej można powiedzieć, że motywem działania są wszystkie te czynniki, które je powodują oraz kształtują się one w zależności od celów i zadań, jakie człowiek pragnie realizować.

Motywacja korzystania z sakramentu pojednania jest istotnym elementem w prawidłowym jego przeżyciu. Wśród motywów przystąpienia do spowiedzi, z badań przeprowadzonych przez H. Krzysteczko<sup>33</sup> nad psychologiczno-religijnymi korelatami postaw penitentów wobec spowiedzi, wymienia się motywy natury religijnej, pedagogicznej oraz emocjonalnej. Wśród motywów religijnych odnajdujemy: odkrycie znaczenia sakramentu pojednania i pokuty dla indywidualnego rozwoju, pragnienie pozostawienia za sobą tego, co trudne (grzechów) oraz chęć wewnętrznej przemiany, pragnienie rozpoczęcia czegoś od nowa, chęć oraz potrzeba naśladowania Boga. Wśród motywacji pedagogicznej możemy wymienić: wychowanie w rodzinie, w której praktykowano sakrament pojednania, przyzwyczajenie, potrzebę wypowiedzenia się, potrzebę dążenia do doskonałości. Natomiast na motywy natury emocjonalnej wskazuje: strach przed karą piekła, doświadczenie winy, zakłopotanie i nieprzyjemne uczucia w czasie spowiedzi, uczucia obowiązku, ulgi i wątpliwości po spowiedzi, reakcje fizjologiczne towarzyszące spowiedzi.

Motywacja rzeczywiście może być zróżnicowana i czasami trudna do uchwycenia. To jednak niezależnie od motywacji sakrament ten powinien stworzyć wewnętrzne bezpieczeństwo dla penitenta, aby ten otworzył się do końca i znalazł nie tylko ulgę w samym wyznaniu grzechów, ale również przyjął ten swój krok, jako dobry kierunek rozwoju swojej religijności i osobowości.

## B. Poczucie winy i potrzeba przebaczenia sobie

Istotnym elementem sakramentu pojednania jest poczucie winy. Pojęcie poczucia winy kojarzy się z następującymi terminami: wina, sumienie, superego,

<sup>31</sup> Por. Obuchowski, K. *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1983, s. 26.

<sup>32</sup> Por. Niebrzydowski, L. *Wpływ motywacji na uczenie się*, Warszawa 1972, s. 24.

<sup>33</sup> Zob. Krzysteczko, H. (1998). *Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi. Studium teologiczno-pastoralne*. Katowice: Wyd. „Powiernik Rodzin”.

odpowiedzialność, obowiązek, wolność, niepokój. Zwraca się także uwagę na związek między pojęciami „wina” i „dług”<sup>34</sup>. Jeszcze inni mówią o poczuciu krzywdy<sup>35</sup>. Poczucie winy najczęściej rozumiane jest jako zespół specyficznych reakcji obejmujących głównie wstyd, żal, złość na siebie, niepokój, negatywną samoocenę powstałą na skutek zachowań niezgodnych z regułami etycznymi, jakie jednostka uznaje. Zachowanie niezgodne z tymi regułami jest zazwyczaj rozumiane jako uleganie jakimś własnym popędom, które moralność jednostki nakazuje tłumić. Istnieją kontrowersje na temat tego, czy poczucie winy polega głównie na przeżywaniu reakcji lęku, gniewu na siebie i niskiej samooceny czy raczej żalu połączonego z niską samooceną<sup>36</sup>.

W przeżywaniu poczucia winy wyróżnia się cztery komponenty: element emocjonalny, komponent treściowy, czynnik czasu oraz kontrolę woli. Jedną z najważniejszych ról w strukturze poczucia winy odgrywają *elementy emocjonalne*. Mc Kenzie zalicza do nich przede wszystkim poczucie, że robi się coś złego, potępienie samego siebie za pogwałcenie norm moralnych, a także wrażenie alienacji od samego siebie, od rodziny, od Boga, uświadomienie sobie odpowiedzialności za zakłócenie stosunków z Bogiem oraz świadomość zasłużenia na karę potępienia. Jako komponenty emocjonalne wymienia się też konflikt, napięcie, niepokój, depresję, wyrzuty sumienia. Często też spotykane jest odczucie niższości, małości i słabości. Bardzo ważne miejsce w strukturze poczucia winy odgrywa *komponent treściowy*. Jest on określany jako obecność w osobowości wartości i norm, które zostały zinternalizowane. Niezbędnym warunkiem racjonalnego poczucia winy jest ocena intelektualna oparta na analizie okoliczności czynu i intencji aktu, gdyż może wystąpić nie tylko świadome zafałszowanie, ale mogą zadziałać tu także mechanizmy obronne. Człowiek, który czuje się winny, może usprawiedliwiać się przed sobą, stosując mechanizmy racjonalizacji. Kolejnym komponentem istotnym w poruszanej problematyce jest *czynnik czasu*, który jest odpowiedzialny za synchronizację działania bodźca oraz zachowania podmiotu i związane z tym zachowaniem osądu moralnego. *Kontrola woli*, jako czwarty element strukturalny poczucia winy, odpowiada za jego autentyczność. Aby zaistniał jakiś błąd moralny, konieczne jest poznanie prawa wraz z jego zakazami i sankcjami, wolny wybór jak również odpowiedzialność za dokonany wybór. W autentycznym poczuciu winy wolny wybór jest warunkiem koniecznym, a ele-

---

<sup>34</sup> Zob. Kuczkowski, S. (1974a). *Poczucie winy w literaturze psychologicznej*. „Collectanea Theologica”, 44(1), s. 65–75; Stern, K. (1954). *The Third Revolution. A Study of Psychiatry and Religion*. London.

<sup>35</sup> Zob. Poznaniak, W. (1982). *Zaburzenia w społecznieniu u przestępców. Analiza niektórych mechanizmów psychologicznych*. Poznań: Wyd. UAM; Schwartz, S. (1976). *Aktywizacja osobistych standardów normatywnych a zachowanie prospołeczne*. „Studia Psychologiczne”, 15, s. 5–32.

<sup>36</sup> Zob. Grochowska, A. (1993). *Wybrane metody badania poczucia winy, poczucia kontroli, poczucia sensu życia, sympatii, empatii*, : Siek, S. (red.). *Wybrane metody badania osobowości* (s. 423–464). Warszawa: Wyd. ATK.

menty wolitywne istotnym czynnikiem. W patologii poczucia winy mamy do czynienia z mało istotnymi elementami decyzji i wyboru<sup>37</sup>.

Religijne poczucie winy pojawia się wówczas, kiedy przeżywane jest jako osobista wina przed Bogiem. Dzisiaj wielu niewierzących przejawia niechęć wobec religijnego poczucia winy. Zakłopotania natomiast doświadczają osoby wierzące wobec wyznawania na spowiedzi niemal tych samych grzechów. Religijne poczucie winy jest skierowane ze swej natury ku przyszłości. Spojrzenie w przyszłość ma na celu podjęcie problemów aż do ich przewyciężenia i ukształtowania nowych struktur swojej osobowości.

W procesie pojednania poczucie winy ma pozytywne znaczenie do wypracowania obiektywnego obrazu samego siebie i dostrzeżenia swoich zalet i wad. Czasami jednak, w niektórych przypadkach, może mieć charakter destrukcyjny, doświadczany boleśnie<sup>38</sup>. Inaczej możemy powiedzieć, że normalne poczucie winy jest pozytywnym czynnikiem kształującym życie moralne i religijne. Pozwala odkryć prawdziwy obraz „ja”, uzyskać prawidłowy wgląd w siebie i uświadomić sobie źródło konfliktów psychicznych. Biegunowo inny charakter ma patologiczne poczucie winy, które jest irracjonalne, niezdolne do wglądu w siebie, nieustannie przepelnione strachem<sup>39</sup>.

Ciekawe i interesujące badania przeprowadzili K. Meek, K. Albright i M. McMinn nad związkami religijności, poczucia winy, spowiedzi i wybaczenia. Otrzymane rezultaty pokazały, że osoby charakteryzujące się dojrzałością religijną doświadczały większego poczucia winy, były bardziej skłonne do wyznawania win, wybaczenia sobie samym niż osoby o religijności niedojrzałej. Istotne znaczenie w procesie spowiedzi odgrywało poczucie winy. Osoby, które odczuwały winę, były bardziej skłonne do wyznania swoich nieuczciwych czynów, przystąpienia do spowiedzi i następnie osobistego wybaczenia<sup>40</sup>.

### C. Lęk przed karą i potrzeba bezpieczeństwa

Poczucie lęku należy do fundamentalnych doświadczeń ludzkiej egzystencji. Towarzyszy on człowiekowi przez całe jego życie. Łączy się on z troską o zaspokojenie potrzeb materialnych, może też dotyczyć najgłębszych pragnień psy-

---

<sup>37</sup> Zob. Kuczkowski, S. (1974c). *Poczucie winy w literaturze psychologicznej*. „Collectanea Theologica”, 44(1), s. 65–75; Kuczkowski, S. (1974b). *Struktura i dynamika poczucia winy*. „Collectanea Theologica”, 44(3), s. 41–52; Grochowska, A. (1993). *Wybrane metody badania poczucia winy, poczucia kontroli, poczucia sensu życia, sympatii, empatii*, w: Siek, S. (red.), *Wybrane metody badania osobowości* (s. 423–464). Warszawa: Wyd. ATK.

<sup>38</sup> Por. Kuczkowski, S. (1993). *Psychologia religii*. Kraków: Wyd. WF TJ.

<sup>39</sup> Por. Krok, D. (2006). *Psychologiczna interpretacja form życia religijnego. Pojednanie*, s. 327–333, w: Głaz, S. (red.). *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Kraków: wyd. WAM.

<sup>40</sup> Zob. Meek, K., Albright, J., McMinn, M. (1995). *Religious orientation, guilt, confession, and forgiveness*. „Journal of Psychology and Theology”, 23, 3, s. 190–197.

chicznych i duchowych. Często mówi się o lęku przed śmiercią, alienacją, karą, odrzuceniem, odpowiedzialnością czy też zawierzeniem sobie lub innym. Lęk przybiera różne postacie i różne jest jego nasilenie. A. Kępiński, analizując zjawisko lęku, zwraca uwagę na genezę lęku: „wydaje się słuszne rozbicie przeżyć lękowych pod względem genetycznym na cztery grupy: lęk biologiczny, lęk społeczny, lęk moralny i lęk dezintegracyjny. Wszystkie te cztery rodzaje lęku można sprowadzić do lęku zasadniczego, mianowicie do lęku przed śmiercią”<sup>41</sup>. Natomiast N.H. Wright uważa, że silniej niż strach przed śmiercią poraża lęk przed życiem. „Lęk przed życiem to obawa, że zostaniemy zranieni, że inni nas odrzucają, że popadniemy w błąd, że ujawnimy naszą niedoskonałość czy zawiedzimy jako ludzie”<sup>42</sup>.

Lęk może paraliżować, rodzić brak zaufania, uniemożliwiać wejście w głębokie relacje z innymi, a także rezygnację z własnego rozwoju. Stąd też sposób spowiadania powinien wyprowadzić penitenta z jego lęku, przez który to lęk człowiek (penitent) czuje się kruchy, niepewny i przez to nieufnie, a nawet wrogo nastawiony do otoczenia, w tym także do spowiednika. Człowiek żyjący w lęku, żyje w postawie obronnej, która niejednokrotnie przybiera postawę zachowania agresywnego. Im więcej lęku, tym więcej agresji. Człowiek zamyka się w sobie, widzi tylko swoje zranienia, błędy, upadki. Lęk w konsekwencji zamyka człowieka na Boga i na prawdę o sobie, czyli nie pozwala rozwijać się ku pełniejszej dojrzałości religijnej i osobowościowej. Należy pomóc zobaczyć penitentowi, że ukrywanie się za lękiem, przyjmowanie postawy obronnej, zrzucanie odpowiedzialności z siebie nie leczy, a wręcz przeciwnie pogłębia lęk i poczucie winy.

Dlatego też spowiednik powinien tworzyć w relacji z penitentem postawę bezpieczeństwa, klimat zrozumienia grzechu i własnej słabości. Poczucie bezpieczeństwa to więcej niż tylko poczucie dyskrecji ze strony spowiednika. Postawa bezpieczeństwa powinna opierać się na cierpliwości, życzliwości, zachowaniu wewnętrznego spokoju, tworzenia ze strony spowiednika klimatu przyjęcia Bożej miłości, która przebacza i przemienia. Taka postawa ze strony spowiednika i absolutna dyskrecja rodzi poczucie bezpieczeństwa i usuwa lęk o to, co ludzkie, o to, co sam spowiednik może sobie pomyśleć na jego temat. Dojrzały spowiednik to taki, który zrodzi taką postawę bezpieczeństwa, w której penitent będzie się czuł bezpieczniej niż z samym sobą. Dopiero wówczas, konsekwentnie do postawy pozbycia się lęku i zrodzenia postawy bezpieczeństwa, może nastąpić chęć budowania postawy przemiany i dojrzałości religijnej<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Kępiński, A. (1987). *Lęk*. Warszawa: Wyd. PZWL, s. 247.

<sup>42</sup> Wright, N.H. (1989). *Jak pokonać lęk*. Warszawa: Wyd. „Rodzinny Krąg”, s. 36.

<sup>43</sup> Por. Dziewiecki, M. (2005). *Kompetencje spowiednika w rozumieniu penitenta*, w: Augustyn, J., Cyran, St. (red.). *Sztuka spowiadania*. Kraków: Wyd. WAM, s. 137–145; Wons, K. (2005). *Jak spotykać się z penitentem? Od przyjęcia prawdy o grzechu do przyjęcia przebaczenia i pokoju*, w: Augustyn, J., Cyran, St. (red.). *Sztuka spowiadania*, Kraków: Wyd. WAM, s. 147–170.



Konkludując całość rozważań, trzeba zaznaczyć, że w procesie rozwoju religijnego, zmierzania ku jego dojrzałości, istotną rolę odgrywają nie tylko motyw religijny czy doświadczenie religijne, ale również osobisty rozwój dokonujący się przez różne formy życia religijnego. Formami tymi z punktu widzenia rozwoju religijnego, a w których uczestniczy człowiek, są modlitwa, eucharystia, medytacja, kontemplacja, asceza oraz omawiany w tym opracowaniu w sposób szerszy sakrament pojednania.

THE SACRAMENT OF FORGIVENESS AND RECONCILIATION:  
THE CONFESSOR'S AND THE PENITENT'S ROLE TOWARDS THE RELIGIOUS  
AND INDIVIDUALISTIC MATURITY

### Summary

The following study shows the sacrament of reconciliation in the theological, psychological and pedagogical dimension. It depicts the priest's role and his competences. According to the study a priest (confessor) should be endowed with the ability to the dialogue; empathy; acceptance of the penitent, respect, authenticity and the interpersonal communication skills. The article also indicates the possible difficulties which could arise on the penitent's part in the whole process of reconciliation such as: the feeling of guilt or fear of punishment. The aim sacrament of reconciliation is to enable the penitent himself to remit all the bad deeds committed and to regain the comfort. The whole of interaction between the penitent and the priest (confessor) in the sacrament of forgiveness and reconciliation aims at bringing the former to experience the religiosity maturely and achieving the inner personal accomplishment.

**Nota o Autorze:** ks. dr **DARIUSZ BUKSIK** SDB – adiunkt na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie przy Katedrze Psychologii Religii. Wykładowca w WSD Towarzystwa Salezjańskiego. Członek Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich. W psychologii podejmuje zagadnienia osobowości, religii i moralności.

**Kluczowe słowa:** przebaczenie i pojednanie, poczucie winy, dojrzałość religijna i osobowościowa, lęk, poczucie bezpieczeństwa, motyw postępowania

KS. HENRYK STAWNIAK SDB

## WYBRANE FUNKCJE SZAFARZA SAKRAMENTU POKUTY – ASPEKT PRAWNY

### WSTĘP

Temat określony w tytule opracowania będzie próbą przybliżenia i zanalizowania norm dotyczących funkcji kapłana jako spowiednika w sakramencie pokuty. Zostaną przedstawione jednak tylko niektóre kwestie w tej materii. Zaakcentujemy najpierw to, że spowiednik działa *in persona Christi*, opierając się na Magisterium Kościoła i w zgodzie z nim (1). Następnie skupimy się na tym, co wynika z tej naczelnej zasady i jakie są inne funkcje spowiednika? Przedmiotem dalszej uwagi będą więc zagadnienia: stawianie pytań podczas spowiedzi (2), odłożenie (3) lub odmowa absencji sakramentalnej (4), postępowanie spowiednika w przypadku cenzur kościelnych (5) oraz udzielenie rozgrzeszenia (6). Wymienione pytania-problemy, w takiej właśnie kolejności, wyznaczają strukturę niniejszego studium.

### 1. MAGISTERIUM KOŚCIOŁA PODSTAWĄ ZACHOWAŃ KAPŁANA-SPOWIEDNIKA

Warto przypomnieć, że Kościół od dawna ma świadomość, że głównym i pierwszorzędnym szafarzem sakramentu, w tym sakramentu pokuty i pojednania, jest sam Chrystus Pan. Prezbiterzy zaś – jak nauczali Ojcowie soborowi – są naznaczeni szczególnym znamieniem i wskutek tego upodabniają się do Chrystusa Kapłana, tak iż mogą działać w osobie Chrystusa Głowy (*in persona Christi Capitis*)<sup>1</sup>. Rzeczywiście kapłan-spowiednik działa w sakramencie pokuty jako

---

<sup>1</sup> Por. Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* nr 2, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum Poznań 2002; Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 10, w: tamże; por. także *Kodeks prawa kanonicznego* (kpk), kan. 1008.

narzędzie samego Chrystusa, wypełniając posługę Dobrego Pasterza, który szuka zagubionej owcy; posługę dobrego Samarytanina, który opatruje rany; Ojca, który czeka na syna marnotrawnego i przyjmuje go, gdy powraca; sprawiedliwego Sędziego, który nie ma względu na osobę i którego sąd jest sprawiedliwy, a równocześnie miłosierny<sup>2</sup>. Spowiednik nie jest zatem panem w konfesjonale, lecz sługą Bożego przebaczenia, który działa *in persona Christi* w miłości miłosiernej.

Przed laty kard. Joseph Ratzinger snuł na ten temat takie refleksje: *Niektórzy księży wolą przekształcić spowiedź w rozmowę, w rodzaj terapeutycznej autoanalizy, w której biorą udział dwie osoby na tym samym poziomie. Wydaje się im, że jest to bardziej ludzkie, bardziej osobiste i że bardziej odpowiada dzisiejszemu człowiekowi. Ale spowiedzi tego rodzaju grozi, że będzie ona miała niewiele wspólnego z katolicką ideą sakramentu, według której nie liczą się tak bardzo ani pomoc, ani zdolności księdza. Jeżeli ten sakrament pojmuje się właściwie – ksiądz powinien ustawić się na drugim planie, ustąpić miejsca Chrystusowi, bo tylko On może odpuścić winy. Należy zatem powrócić do autentycznej koncepcji sakramentu, w którym spotykają się misterium i człowiek. Trzeba należycie zrozumieć sens tej właściwie szokującej formuły: ja cię rozgrzeszam z twoich grzechów. W tym momencie – [...] – ksiądz nie czyni tego na zasadzie przyzwolenia większości członków Kościoła, ale na mocy władzy danej mu bezpośrednio przez samego Chrystusa. Owo ja, które mówi – ciebie rozgrzeszam, nie jest ja danego księdza, ale bezpośrednio JA samego Pana*<sup>3</sup>.

Krótko mówiąc, kapłan jest znakiem i narzędziem miłości Boga względem grzesznika, który winien też wziąć pod uwagę szacunek należny osobie penitenta oraz delikatność relacji w tym sakramencie, a także charakter i wielkość posługi.

Spowiednik, pełniąc rolę sędziego, sprawiedliwego i miłosiernego, winien być także lekarzem duszy, by dopomóc choremu odzyskać zdrowie, a zwłaszcza nadprzyrodzone. Ten terapeutyczny charakter funkcji spowiednika i samego sakramentu jest podkreślany w wielu dokumentach<sup>4</sup>. Również w kan. 978 §1 określa się, że spowiednik jest ustanowionym przez Boga szafarzem boskiej sprawiedliwości i miłosierdzia, ażeby przyczynić się do czci Bożej i zbawienia dusz, dlatego występuje równocześnie w charakterze sędziego i lekarza.

<sup>2</sup> Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum 1994, nr 1465.

<sup>3</sup> *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków–Warszawa 1986, s. 48; por. także M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1999, s.175; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, przekład i opracowanie L. Balter, Pallotinum–Poznań 1998, s.242. Warto dodać, że w tradycji wschodniej zachowała się forma deprekatoryjna, czyli błagalna.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, Encyklika o Bożym Miłosierdziu *Dives in misericordia*, tekst i komentarz, Kraków 1981, nr 13, s. 40–42; Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie *Reconciliatio et Paenitentia*, Libreria Editrice Vaticana 1984, nr 31, s.110; kpk, kan. 978 §1; por. także, M. Pastuszko, *Sakrament...*, s. 260–272; S. Witek, *Sakrament pojednania*, Poznań–Warszawa 1979, s. 104–106; Z. Sareło, *Kapłan jako spowiednik*, „Collectanea Theologica” 58 (1988) fasc. 1, s. 44.

Z kolei w kan. 965 kpk z 1983 r. zaznacza się wyraźnie, że tylko kapłan jest szafarzem sakramentu pokuty. Należy w tym miejscu zaakcentować, że przy rzeczowniku *kapłan* prawodawca zamieścił jego bliższe określenie: *solus* – sam. W ten sposób tekst prawa jasno oznajmia, że przyjęcie wyznania grzechów i udzielenie rozgrzeszenia to funkcje, które jedynie kapłan może spełniać<sup>5</sup>. Nie wystarczy jednak tylko kapłaństwo, spowiadać bowiem ważnie może ten kapłan, który uzyskał specjalne uprawnienie do wykonywania takiej posługi albo na mocy samego prawa<sup>6</sup>, albo wraz z urzędem<sup>7</sup>, albo udzielenia dokonanego przez kompetentną władzę<sup>8</sup>. Innymi słowy, sama władza święceń kapłańskich nie wystarczy, aby można było ważnie spowiadać. Jeśli kapłan usiłuje spowiadać bez upoważnienia, to może być sprawcą przestępstwa uzurpowania władzy spowiednika po myśli kan. 1378 §2, nr 2<sup>9</sup>.

Kapłan obdarzony łaską prezbiteratu i upoważnieniem do spowiadania staje się szafarzem Kościoła. Dlatego przy sprawowaniu sakramentu pojednania grzesznika z Bogiem i Kościołem winien wiernie stosować się do nauki Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i norm wydanych przez kompetentną władzę. **Magisterium Kościoła** więc stanowi, i ten fakt należy zaakcentować, podstawę działania i zachowania spowiednika.

Urząd Nauczycielski Kościoła wyróżnia to, że nauczanie opiera się na mandacie apostoelskim i jest jemu zapewniona szczególna asystencja Ducha Świętego. Funkcja tego Urzędu polega na wypełnieniu zleconej całemu Kościołowi misji strzeżenia jedyne go *depozytu wiary*, czyli Pisma Świętego i Tradycji, a przede wszystkim na wyłącznym zadaniu autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane go czy przekazane go przez Tradycję<sup>10</sup>. Ten Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym – tak uczył Sobór Watykański II – lecz jemu służy, nauczając jedynie tego, co zostało przekazane. Jest też oczywiste, że święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła według mądrego Bożego postanowienia tak ściśle łączą się ze sobą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie razem, każde na swój sposób, pod wpływem jednego Ducha Świętego skutecznie przyczyniają się do zbawienia dusz<sup>11</sup>. Tę posługę oficjalnego i autorytatywnego nauczania w Kościele sprawuje papież i kolegium biskupie wraz z następcą Piotra, ogłaszając w sposób definitywny obowiązującą naukę w spra-

<sup>5</sup> Por. M. Pastuszko, dz.cyt., s. 175–176.

<sup>6</sup> Por. kpk, kan. 967.

<sup>7</sup> Por. tamże, kan. 968.

<sup>8</sup> Por. tamże, kan. 969.

<sup>9</sup> Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2003, s. 105–106.

<sup>10</sup> Por. F. Arduoso, *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, przekład. M. Stebart, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 147–163.

<sup>11</sup> Por. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 10; także interesujące wywody na temat współczesnego rozumienia Magisterium zawiera pozycja: B. Sesbouè, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, przekład P. Rak, red. nauk. T. Dzidek, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003.

wach wiary i obyczajów (kan. 749), towarzyszy im specjalny dar, czyli „charyzmat nieomyślności”. Nauczanie samego papieża lub w łączności z nim kolegium biskupów albo na soborze powszechnym, albo kiedy rozproszeni po świecie, wyrażają jednomyślność w sprawach wiary i obyczajów należy przyjąć za nieomyślne, gdy to zostało wyraźnie stwierdzone. Zwykle wypełnianie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie jest jako takie nieomyślne<sup>12</sup>. Istnieją więc różne stopnie odpowiedzialności, odmienne przyjęcie tych prawd, tj. aktem wiary lub religijnego posłuszeństwa.

Zgodnie z kan. 750 §1 aktem wiary należy przyjąć prawdy podane do wizerzenia lub przedstawione jako te, w które należy wierzyć wiarą boską i katolicką, bo należą do depozytu wiary. Takim samym aktem wiary należy przyjąć inne prawdy (§2 kan. 750), które są konieczne do zachowania depozytu wiary, chociaż nie zostały przedstawione przez Urząd Nauczycielski Kościoła jako formalnie objawione. Prawdy tak definiowane w sposób konieczny są związane z objawieniem lub mają z nim racje historyczne<sup>13</sup>. Wprawdzie nie aktem wiary, ale jednak religijne posłuszeństwo rozumu i woli należy okazywać nauce, którą głosi papież lub kolegium biskupów w sprawach wiary i obyczajów, gdy autentycznie nauczają, chociaż nie zamierzają przedstawić jej w sposób definitywny (kan. 752).

Spowiednik winien odróżnić naukę Magisterium Kościoła w sprawach wiary i obyczajów dotyczącą sakramentu pokuty od trendów czasu, od opinii teologów czy zachowań innych szafarzy tego misterium. Fakt bowiem, że niektórzy szafarze i wierzący nie stosują się w swoim postępowaniu do pouczeń Magisterium, lub też błędnie uważają, że są moralnie poprawne pewne działania, nie usprawiedliwia tej postawy. Także nieprzyjmowanie tego, co Pasterze uznali za sprzeczne z prawem Bożym, nie może stanowić uzasadnienia do odrzucenia prawdziwości norm moralnych nauczanych przez Urząd Nauczycielski Kościoła<sup>14</sup>. W tym miejscu warto przypomnieć, że niektóre rozwiązania dopuszczające wiernych żyjących w powtórnych związkach do Komunii św., gdy w sumieniu są przekonani o nieważności pierwszego małżeństwa, nigdy nie stanowiły powszechnej nauki Kościoła, ani nie znalazły się w jego dyscyplinie<sup>15</sup>. Jeśli spowiednik stosuje się do nauki Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, to może być pewien, że uczy on prawdy. Wiemy zaś z

<sup>12</sup> Por. F. Arduzzo, dz.cyt., s. 175–177.

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, Motu proprio Dla obrony wiary *Ad tuendam fidem* (1998), AAS 90 (1998), s. 457–461, tekst polski Wydawnictwo św. Tomasza z Akwenu, Warszawa 1998, nr 4, s. 13; por. także *Wyjaśnienie doktrynalne Kongregacji Nauki Wiary z 29 VI 1998*, KAI nr 27 (330) z 7 lipca 1998, s. 27–30. Przykładem doktryny, która nie jest formalnie objawiona, a w sposób konieczny i historyczny wynika z niego, jest nauka o święceniach kapłańskich jako zarezerwowanych tylko mężczyznom. Por. także B. Sesboue, dz.cyt., s.264–276. J. Syryjczyk, dz.cyt., s. 68–73.

<sup>14</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritas splendor* (1993), Libreria Editrice Vaticana (1993) nr 110, s. 165.

<sup>15</sup> Por. M.F. Pompedda, *Kwestie dopuszczania do sakramentu osób rozwiedzionych, które powtórnie zawarły związek cywilny. Uwagi na marginesie kilku artykułów prasowych*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 11 (1993), s. 51–54; M. Pastuszko, dz.cyt., s. 273n.

kan. 841, że tylko do najwyższej władzy w Kościele należy zatwierdzanie lub określanie tego, co jest wymagane do ważności sakramentów, które należą do depozytu wiary, w tym sakrament pokuty i pojednania. Też do Stolicy Apostolskiej oraz konferencji episkopatów i poszczególnych biskupów diecezjalnych, zgodnie z kan. 838 §3 i §4, należy określenie tego, co dotyczy godziwego sprawowania sakramentów, ich udzielania i przyjmowania, jak również obrzędów przy ich sprawowaniu. Wytyczne Stolicy Apostolskiej, czyli papieża i poszczególnych dykasterii, normy konferencji episkopatu czy biskupa diecezjalnego stanowią dla spowiednika podstawę do właściwego i zgodnego z prawdą postępowania<sup>16</sup>.

W podsumowaniu można stwierdzić, że aby wypełnić ważnie, godziwie i skutecznie posługę spowiednika, kapłan winien kierować się nauką zawartą w Magisterium Kościoła i koniecznie posiadać takie ludzkie przymioty jak: roztropność, dyskrecję, umiejętność rozeznania, stanowczość, przy tym łagodność i dobroć. Wymienione przymioty są istotne nie tylko w momencie przyjmowania wyznania grzechów, ale również w dialogu między spowiednikiem i penitentem, który niejednokrotnie rozpoczyna się od pytań.

## 2. STAWIANIE PYTAŃ PODCZAS SPRAWOWANIA SAKRAMENTU POKUTY

Powyżej stwierdzono, że spowiednik zasiada w konfesjonale jako sędzia i lekarz. Ten ostatni winien postawić właściwą diagnozę i przedstawić środki, które byłyby skutecznym lekarstwem. W kontekście zadań szafarza i spowiedzi jako takiej pojawia się kwestia stawiania pytań penitentowi. Najpierw sensowne jest z punktu widzenia prawa ogólne pytanie: czy spowiednik ma obowiązek pytać penitenta? Współczesne przepisy prawa, jak i dawne prawo, zakładają istnienie takiego obowiązku, ale same go nie określają. Kanon 979 wspomina o możliwości i czasem powinności stawiania pytań, ale o obowiązku w tym względzie nie mówi. Jest to logiczne. Profesor M. Pastuszko, komentując wymieniony kanon, stwierdza: *Penitent, wyznając swoje grzechy, powinien powiedzieć wszystko to, w czym zawinił, to znaczy podać rodzaj i liczbę grzechów (teraz już nie musi wyznawać koniecznych okoliczności tych grzechów), stwierdzając przy tym, iż za wyznane grzechy żałuje i postanawia się poprawić. Jeśli penitent to uczyni, spowiednik nie musi go o nic pytać. Konfesjonał bowiem nie jest miejscem, w którym spowiednik mógłby zaspokoić swoją ciekawość*<sup>17</sup>. Zatem nie w każdym przypadku spowiedzi trzeba pytać, natomiast ów obowiązek istnieje odnośnie do szczegółów, które są konieczne do osiągnięcia integralności wyznania win, jak i do tych spraw, których

<sup>16</sup> Przykładem może być *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego* wydane przez Papieską Radę ds. Rodziny w 1997 r. tekst polski, Łomianki 1997.

<sup>17</sup> M. Pastuszko, dz.cyt., s. 284.

znajomość jest konieczna do wyrobienia sobie sądu o dyspozycji penitenta oraz jego duchowego dobra.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że wspomniany kan. 979 główny akcent kładzie na postawie spowiednika, a nie na samych pytaniach. Prawodawca stanowi: *Kapłan w stawianiu pytań powinien postępować roztropnie i dyskretnie, uwzględniając stan i wiek penitenta oraz powinien powstrzymać się od pytania o nazwisko współnika w grzechu.*

Zacytowana norma domaga się od spowiednika roztropności, która nie jest wiedzą specjalistyczną lub czysto teoretyczną, ale sięga głębiej, dotyczy strony moralnej człowieka, jest cnotą kardynalną, czyli sprawnością chrześcijańską. Dyskrecja z kolei oznacza powściągliwość w interesowaniu się cudzym życiem. Pytanie, ile razy penitent popełnił grzech śmiertelny, nie jest wcale niedyskrecją i nieroztropnością ze strony szafarza, ale pytaniem o to, co spowiadający sam powinien wyznać. Spowiednik ma prawo pytać o *stan i wiek* penitenta, skoro przy pytaniach ma uwzględnić te sprawy. Racja pierwszego pytania tkwi w tym, że szafarzowi łatwiej ocenić stan duszy penitenta, jeśli wie, czy jest to osoba wolna, czy też związana małżeństwem, celibatem lub ślubami zakonnymi (zakonnica, zakonnik). Pytanie o wiek pomaga rozeznaczyć o materii grzechu i skutecznemu zaradzeniu złu, są bowiem inne problemy dzieci, młodzieży i osób dorosłych, np. wiernych oskarżających się o zdradę małżeńską można zapytać, od kiedy żyje w małżeństwie, ile ma dzieci i w jakim wieku są te dzieci<sup>18</sup>.

Prawo kanoniczne, określając postawę spowiednika w kan. 979, zakazuje stawiania pytania o nazwisko współnika grzechu. Jest to sprawa, która była również zakazana przez poprzedni kodeks. Warto dodać, że CIC z 1917 w kan. 888 §2<sup>19</sup>, obok zakazu dochodzenia nazwiska współnika grzechu, stanowił, że spowiednik winien się strzec pytań stawianych z ciekawości, zwłaszcza dotyczących VI przykazania Bożego, a przede wszystkim nie pytać małoletnich o rzeczy, których nie wiedzą. Z kan. 979 wolno wnioskować, iż prawodawca pozostawia teologom moralistom, ustalenie tego, o co pytać podczas spowiedzi<sup>20</sup>, a akcentuje tylko postawę spowiednika przy pytaniu, wymieniając pytanie o stan i wiek oraz zakazując pytania o nazwisko współnika grzechu.

<sup>18</sup> Por. kpk, kan. 988 §1; M. Pastuszko, dz.cyt., s. 283–284; S. Witek, dz.cyt., s. 199–211.

<sup>19</sup> *Cavaet omnino ne complicis nomen inquirat, ne curiosis aut inutilibus questionibus, maxime circa sextum Dekalogi praeceptum, quemquam detineat, et praesertim ne iuniores de iis quae ignorant imprudenter interroget.*

<sup>20</sup> Należy dopowiedzieć, że w 1943 r. ukazała się Instrukcja Kongregacji św. Oficjum dotycząca sposobu stawiania pytań i postępowania spowiednika w materii VI przykazania. Por. *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae, collegit digessit notisque ornavit X. Ochoa*, vol II, *Leges annis 1942–1958 editae*, Roma 1969, col. 2174–2175. Jakimś wyznacznikiem postawy spowiednika względem małżonków pośrednio była też encyklika Piusa XI *Casti Connubii* z 1930 r. Gdy chodzi o pytania sformułowane od strony teologa moralisty to można skorzystać z opracowania np. S. Witka, dz.cyt., s. 203–211.

Pytania szafarza sakramentu pojednania wynikają przede wszystkim z troski o jego ważność. To zaś zależy głównie od tego, czy jest w ogóle materia spowiedzi i czy spowiedź jest integralna. Jeśli są wątpliwości co do pierwszej kwestii, kapłan może zapytać o grzechy wyznane na poprzednich spowiedziach, bo mimo iż są odpuszczone, to stanowią dowolną materię sakramentu i można drugi raz je odpuścić, ale nie można rozgrzeszać z niczego, czyli z żadnego grzechu<sup>21</sup>. Natomiast wątpliwości co do integralności spowiedzi winny być usunięte stosownymi pytaniami, gdyż jeśli penitent zatai chociażby jeden ciężki grzech, to cała spowiedź będzie nieważna<sup>22</sup>. Z tego, co dotychczas powiedziano na temat stawiania pytań podczas spowiedzi, wynika jednoznacznie, że zależy to od postawy penitenta.

### 3. ODŁOŻENIE ROZGRZESZENIA I JEGO PRZYCZYNY

Wśród istotnych aktów penitenta w sakramencie pokuty i pojednania, obok integralnego wyznania grzechów, są: żal za grzechy, postanowienie poprawy i zadośćuczynienie. Wymienione elementy składają się na dyspozycję penitenta. Brak dyspozycji lub wątpliwości o jej wystarczalności zobowiązują spowiednika do zajęcia określonej postawy. W tym przypadku może wchodzić w grę albo odmowa rozgrzeszenia lub jego odłożenie, które będzie stanowiło przedmiot poniższej refleksji.

Interesujący nas w tej materii kan. 980 stanowi, że nie należy odkładać rozgrzeszenia, gdy penitent o nie prosi i spowiednik nie ma wątpliwości o dyspozycji spowiadającego się. Wymieniona norma przewiduje wśród możliwości (obok udzielenia rozgrzeszenia lub jego odmowy) także odłożenie rozgrzeszenia z powodu określonych przyczyn. Może ono nastąpić z dwu różnych przyczyn tj. albo ze względu na ważność spowiedzi, albo ze względu na dobro penitenta.

Odłożenie rozgrzeszenia ze względu na **ważność spowiedzi** wynika z braku lub niedostatecznej dyspozycji penitenta. Zanim spowiednik tak postąpi, powinien podjąć starania, by penitent zdobył się na istotne elementy jego aktu sakramentalnego. Kolejnym krokiem może być próba udzielenia rozgrzeszenia warunkowego, by nie pozbawić penitenta absolucji, a zarazem nie narażać sakramentu na nieważność. Wśród przyczyn, ze względu na które należy udzielić *wątpliwie dysponowanemu warunkowego rozgrzeszenia*, moralisci i kanoniści wymieniają następujące: 1) zagrożenie niebezpieczeństwa śmierci penitentowi; 2) obawa zniesławienia; 3) jest sytuacja, że penitent musiałby powtórzyć całą spowiedź u innego spowiednika; 4) obawa zniechęcenia się penitenta do tego sakramentu; 5)

<sup>21</sup> Por. KKK nr 1497; M. Pastuszko, dz.cyt., s. 287–288.

<sup>22</sup> Por. *Wskazania dla Spowiedników w zakresie spowiedzi małżonków zalecane przez Episkopat Polski*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, opr. C. Krakowiak i L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 101–119; S. Witek, dz.cyt., s. 202; A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 1992, s. 79–80.



jest to spowiedź doroczna i poprzedzająca Komunię świętą wielkanocną; 6) jest to spowiedź przedślubna i penitent wkrótce zawiera małżeństwo; 7) jest to spowiedź wiernych duchowo zaniedbanych i rzadko z niej korzystających<sup>23</sup>. W konkretnym przypadku wystarczy, by istniała jedna z wyżej wymienionych przyczyn, a spowiednik może warunkowo rozgrzeszyć.

Drugą przyczyną odłożenia absolucji jest prawdopodobne **dobro penitenta**. Spowiednik winien być przekonany o tym, że z odłożenia wyniknie dobro i na to zgadza się penitent. Zatem korzyści dla penitenta i jego zgoda to dwa warunki, które muszą się spełnić w każdym przypadku odłożenia rozgrzeszenia. Zdaniem znanego moralisty Witka penitent odniesie korzyść z odłożenia mu rozgrzeszenia, gdy wskutek tego lepiej pozna on wielkość swej winy, wzrośnie intensywność jego żalu, łatwiej dokonana restytucji, intensywniej popracuje na poprawę swego życia, zerwie z bliską okazją do grzechu oraz pogłębi ducha pokuty. Praktyka odłożenia wydaje się stosowna w przypadku penitentów, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie grzechu i nie starających się zmienić swojej sytuacji, wykazujących obojętność na wielkie wykroczenia oraz recydywistów. Ten sam uczyony dodaje, że odłożenie absolucji można zastosować tylko w przypadku, gdy chodzi o szczególną duchowość osoby penitenta i przy stałym kierownictwie jego życia wewnętrznego<sup>24</sup>.

Odłożenie rozgrzeszenia czy to z uwagi na ważność sakramentu pojednania, czy ze względu na dobro penitenta, nie może być *dlugotrwałe*. Mówi się o paru dniach, najwyżej tygodniu czasu lub dwu.

#### 4. ODMOWA UDZIELENIA ROZGRZESZENIA

Kanon 980 przewiduje możliwość odmowy absolucji. Dzieje się to w sytuacji, gdy zgłaszający się do spowiedzi jest w ogóle niezdolny do przyjęcia tego sakramentu lub brak mu dyspozycji.

Chrzest jest bramą sakramentów (kan. 849), dlatego ci, którzy nie są ochrzczeni, nie mogą ważnie przyjąć innych sakramentów (kan. 842 – **są niezdolni**), wobec powyższego także misterium pokuty i pojednania. Również niezdolnymi do korzystania z niego są ochrzczeni, którzy nie osiągnęli stanu używania rozumu lub mają stały brak używania władz umysłowych lub przejściowy brak (np. upojenie alkoholowe, odurzenie narkotyczne). Sakramentu pojednania nie może przyjąć w zwyczajnych warunkach osoba, która zaciągnęła karę ekskomuniki lub interdyktu, gdyż kary te nie pozwalają na przyjmowanie jakichkolwiek sakramentów<sup>25</sup>. Gdy nie zagraża niebezpieczeństwo śmierci lub nie zachodzi inna konieczność, wierni

<sup>23</sup> Znany moralista zaznacza, że tylko w skrajnym przypadku uciekamy się do rozgrzeszenia warunkowego, a warunek musiałby dotyczyć przeszłości lub terażniejszości. Por. A. Marcol, dz.cyt., s. 108; także por. S. Witek, dz.cyt., s. 162–163; M. Pastuszko, dz.cyt., s. 297.

<sup>24</sup> Por. S. Witek, dz.cyt., s. 104 i 164; M. Pastuszko, dz.cyt., s. 298.

<sup>25</sup> Por. kpk, kan. 1331 §1 nr 2 i 1332.

należący do wschodnich lub zachodnich wspólnot eklezjalnych, które nie mają pełnej jedności z Kościołem katolickim, nie mogą korzystać również z posługi szafarza katolickiego. Ten ostatni fakt należy mocno podkreślić, ponieważ bywają źle pojmowane i interpretowane przepisy Kościoła w tym względzie. Zarówno kan. 844 §4<sup>26</sup>, jak i Dyrektorium ekumeniczne<sup>27</sup> z 1993 r. oraz Instrukcja *Redemptionis sacramentum*<sup>28</sup> zawierają jasne przepisy o możliwości korzystania z sakramentów pokuty, eucharystii i namaszczenia chorych. Podobnie wygląda sprawa korzystania z tych sakramentów u szafarza niekatolickiego. Gdyby się zdarzył któryś z wymienionych przypadków, spowiednik musi wyjaśnić penitentowi, że nie może on otrzymać rozgrzeszenia z tego, a tego powodu<sup>29</sup>.

Drugą przyczyną, która może spowodować odmówienie rozgrzeszenia jest **brak odpowiedniej dyspozycji** po stronie penitenta, czyli brak oznak prawdziwego nawrócenia, lekkomyślność, upór i pycha, uporczywe trwanie w grzechu ciężkim, nieuznawanie się za grzesznika, recydywa, do spowiedzi przychodzi on tylko z racji zewnętrznych, (np. uroczystości rodzinne, dziecko do I Komunii, zawieranie małżeństwa, pogrzeb itd.), a nie żeby się nawrócić. Także przynależność do niektórych organizacji może być przyczyną odmówienia rozgrzeszenia (np. stowarzyszenia masońskie). Przykładowo podane przyczyny powodujące brak dyspozycji stanowią podstawę odmówienia absencji. Odmowa rozgrzeszenia może nastąpić tylko wtedy, jeśli penitent nie chce się poprawić, mimo próśb, zachęt wobec napomnień spowiednika, czyli brak dyspozycji musi być pewny, a nie tylko wątpliwy<sup>30</sup>.

Z kolei penitent, któremu odmawia się absencji, winien zrozumieć, że to on jest przeszkodą otrzymania Bożego przebaczenia. Nie uznaje bowiem swej winy i nie chce się poprawić, a to jest przyczyną jego niedyspozycji sakramentalnej. W tej sytuacji udzielenie rozgrzeszenia byłoby działaniem nieważnym i niegodzi-

---

<sup>26</sup> „Jeśli istnieje niebezpieczeństwo śmierci albo przynagła inna poważna konieczność, uznana przez biskupa diecezjalnego lub Konferencję Episkopatu, szafarze katolicy mogą godziwie udzielać wymienionych sakramentów także pozostałym chrześcijanom, nie mającym pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, którzy nie mogą się udać do szafarza swojej wspólnoty i sami o nie proszą, jeśli odnośnie do tych sakramentów wyrażają wiarę katolicką i do ich przyjęcia są odpowiednio przygotowani”, kpk, kan. 844 §4.

<sup>27</sup> Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, „Communio” nr 2 (80) 1994, nr 129–131.

<sup>28</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja o sakramencie zbawienia *Redemptionis sacramentum* (2004) nr 85  
<http://www.vatican.va/romancuria/congregationis/ccdds/documents/rc-con-ccdds-d z dnia 23 X 2006>.

<sup>29</sup> Por. J.S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Paulinianum 1996, s. 290–292; M. Pastuszko, dz.cyt., s. 300.

<sup>30</sup> Przypadek powtórzenia grzechów antykoncepcji, nie jest powodem, samym w sobie wystarczającym, do odmówienia rozgrzeszenia; należy go jednak odmówić, jeżeli brakuje dostatecznej skruchy albo postanowienia poprawy wykluczających ponowny upadek. Por. *Vademecum dla spowiedników...*, 13–14.; także por. M. Pastuszko, dz.cyt., 301.

wym, także ze szkodą dla penitenta. Może on jednak udać się do innego szafarza, odmowa absencji nie zamyka bowiem drogi do następnej spowiedzi. W takim przypadku będzie musiał ponownie wyznać swoje grzechy i zaznaczyć o fakcie i powodzie odmówienia rozgrzeszenia<sup>31</sup>. Penitent ma do tego pełne prawo i nie można mu tego odradzać, z kolei drugi spowiednik może rozgrzeszyć, byleby osoba była odpowiednio dysponowana.

## 5. SPOWIEDNIK WOBEC CENZUR KOŚCIELNYCH

Kolejnym zagadnieniem wchodzącym w aspekt prawny funkcji spowiednika jest pytanie-kwestia: jak winien postąpić spowiednik w sytuacji spowiedzi penitenta z grzechów, które są równocześnie przestępstwami karanymi cenzurami kościelnymi? Czy może rozgrzeszyć? Kiedy winien odmówić absencji lub ją odłożyć?

Z przepisów prawa wynika, że są cenzury zastrzeżone Stolicy Apostolskiej (S.A.) *latae sentantiae*<sup>32</sup> oraz niezastrzeżone tej władzy. W zwyczajnych warunkach w przypadku spowiedzi z grzechów, będących przestępstwami, za które jest przewidziana kara *latae sentantiae* zastrzeżona S.A. uwalnia z nich ta właśnie władza i ci, którym na to S.A. zezwala. Natomiast od kar *latae sentantiae* niezastrzeżonych S.A. zwalniają: oprócz S.A., także ordynariusze miejsca, każdy biskup, kanonik penitencjarz – katedralny lub kolegiacki, kapłani mający uprawnienia od S.A. lub od ordynariusza. Zatem ogólnie mówiąc, władza spowiednika w tych okolicznościach jest ograniczona.

W tym kontekście refleksji warto przypomnieć, że S.A. zastrzega sobie sześć następujących ekskomunik *latae sentantiae*:

- 1) użycie siły fizycznej wobec osoby papieża (kan. 1370 §1);
- 2) znieważenie konsekrowanych postaci eucharystycznych, jak też zabieranie ich i zatrzymywanie do celów świętokradczych (kan. 1367);
- 3) udzielenie rozgrzeszenia współnikowi grzechu przeciwko VI przykazaniu Bożemu (kan. 1378 §1);
- 4) naruszenie wprost tajemnicy spowiedzi przez spowiednika (kan. 983 §2 i 1388 §1);
- 5) nagrywanie lub posłuchiwanie, spisywanie i publikowanie prawdziwych lub zmyślonych spowiedzi<sup>33</sup>;

<sup>31</sup> Por. S. Witek, dz.cyt., s. 166.

<sup>32</sup> W studium nie porusza się zagadnienia kar *faerendae sentantiae*, gdyż te kary zwykle zdejmują przełożeni, którzy wymierzili kary.

<sup>33</sup> Por. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decretum*, AAS 80 (1988), s. 1367. Ochrona karna jest związane ze spowiedzią bez względu na to czy jest ona prawdziwa, czy fikcyjna. Staje się ono dokonane z chwilą zapisania spowiedzi w całości lub części. Do istoty innej postaci tego przestępstwa należy rozpowszechnianie treści tej spowiedzi w mediach. Por. J. Syryjczyk, dz.cyt., s. 133–134.

- 6) udzielenie komuś sakry biskupiej lub jej przyjęcie bez specjalnego upoważnienia S.A. (kan. 1382).

Z kolei innym źródłem ograniczenia władzy spowiednika są kary *latae sentantiae* nie zastrzeżone S.A.: dwie ekskomuniki i sześć interdyktów (względnie suspens, jeśli przestępcą jest duchownym). Wspomnianymi karami ekskomuniki są karane takie przestępstwa:

- 1) apostazja od wiary, herezji lub schizmy (kan. 1364 §1);
- 2) spędzenie płodu, gdy nastąpił skutek (kan. 1398)<sup>34</sup>.

Natomiast karami interdyktu, względnie suspensy, są karane przestępstwa:

- 1) zastosowanie siły fizycznej wobec biskupa (kan. 1370 §2);
- 2) usiłowanie liturgicznego sprawowania Mszy świętej przez nie mającego święceń kapłańskich (kan. 1378 §2, nr 1);
- 3) usiłowanie udzielenia sakramentalnego rozgrzeszenia lub słuchanie spowiedzi przez kogoś, kto nie może tego czynić ważnie (kan. 1378 §2, nr 2)<sup>35</sup>;
- 4) fałszywe doniesienie o przestępstwie solicytacji do przełożonego kościelnego (kan. 1390);
- 5) usiłowanie lub zawarcie choćby tylko cywilnego małżeństwa przez duchownego (kan. 1394 §1);
- 6) usiłowanie lub zawarcie choćby tylko cywilnego małżeństwa przez zakonnik lub zakonnice po ślubach wieczystych (kan. 1394 §2).

W kontekście wymienionych kar *latae sentantiae* interdyktu lub suspensy należy zwrócić uwagę na rzekomą solicytację, czyli fałszywie oskarżenie spowiednika o nakłanianie penitenta do grzechu przeciwko VI przykazaniu Bożemu podczas spowiedzi, z okazji spowiedzi lub pod pozorem spowiedzi. Spowiednik nie może udzielić penitentowi rozgrzeszenia, zanim sprawca nie zostanie uwolniony od cenzury w zakresie zewnętrznym. Zgodnie z kan. 982 dokonujący takiego doniesienia nie może być rozgrzeszony dopóki formalnie nie odwoła fałszywego doniesienia i nie wyrazi gotowości naprawienia szkód, jeżeli takie wynikły. W tym przypadku musi nastąpić **odmowa** udzielenia absolucji nie tyle ze względu na brak kompetencji, ale na sytuację penitenta, który winien zadośćuczynić za wyrządzone szkody moralne i ewentualnie materialne.<sup>36</sup> W tym kontekście warto nadmienić, że w

---

<sup>34</sup> Władzę zwalniania z kar ekskomuniki *latae sentantiae* za aborcję należy rozpatrywać według dekretów poszczególnych biskupów diecezjalnych, dla których punktem wyjściowym były postanowienia Konferencji plenarnej Episkopatu Polski z 29 III 1984. Sama Konferencja nie miała uprawnienia do zwolnienia z kar kościelnych i ustanowienia jakichkolwiek norm w tej materii, jedynie chciała w Polsce ujednoczyć praktykę rozgrzeszenia z ekskomuniki *latae sentantiae* z kan. 1398). Należy także zaznaczyć, że władzę rozgrzeszenia z ekskomuniki *latae sentantiae* z aborcji mają spowiednicy należący do zakonów żebraczych lub do niektórych zgromadzeń zakonnych.

<sup>35</sup> Przestępstwo z kan. 1378 §2, nr 2 może popełnić kapłan, który słucha spowiedzi, jeśli nie ma prawnie wymaganego upoważnienia do rozgrzeszania wiernych, por. kan. 966 §1.

<sup>36</sup> Por. W. Góralski, *Władza spowiednika w zakresie odpuszczania grzechów i kar według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 27 (1984), nr 3–4, s. 82–4; M. Pastuszko, dz.cyt., s. 292; J. Syryjczyk, dz.cyt., s. 140–147.

2001 r. Kongregacja Nauki Wiary zaliczyła fałszywą solicytację oraz rozgrzeszenie współnika grzechu i bezpośrednie naruszenie tajemnicy sakramentalnej do cięższych przestępstw przeciwko sakramentowi pojednania i je sobie zarezerwowała<sup>37</sup>.

Wymienione powyżej wszystkie przypadki nie pozwalają spowiednikowi w zwyczajnych warunkach zwolnić penitenta z kar i udzielić abszolucji. Prawodawca kościelny i w takiej sytuacji daje możliwość rozgrzeszenia zwykłemu kapłanowi, gdy penitentowi trudno byłoby pozostać w grzechu ciężkim przez czas konieczny do tego, aby od cenzury zwolnił kompetentny przełożony. Pozwala na to kan. 1357 §1 mówiący o tzw. wypadku nagłym w łączności z kan. 980, w których myśl to norm, spowiednik upoważniony jest do uwolnienia penitenta, w ramach sakramentalnej spowiedzi, od kar *latae sententiae* ekskomuniki oraz interdyktu, dotąd nie orzeczonych wyrokiem sądowym lub dekretem administracyjnym. Chodzi więc o 13 możliwych kar wiążących mocą samego prawa zarówno zastrzeżonych S.A, jak i tych, od których może uwolnić ordynariusz miejsca i biskup. Penitencjaria Apostolska w 1990 r. zaznaczała, że można skorzystać z kan. 1357, jeśli penitent jest dysponowany do uzyskania abszolucji, natomiast należy **odłożyć ją**, jeżeli istnieje słuszna obawa, iż przez łatwe udzielenie rozgrzeszenia nie zrozumie on ciężkości przestępstwa lub nie skłoni go to do poprawy życia. Gdy spowiednik udziela zwolnienia od cenzur w zakresie wewnętrznym sakramentalnym i rozgrzesza, to zobowiązuje penitenta, aby pod groźbą ponownego popadnięcia w karę, w ciągu miesiąca odwołał się po zlecenia do kompetentnego przełożonego, który ma władzę uwolnienia od kar, względnie do kapłana mającego odpowiednią władzę od kar w zakresie zewnętrznym. Tego odniesienia po zleceniu może dokonać także spowiednik w imieniu penitenta (kan. 1357 §2)<sup>38</sup>. Jednocześnie spowiednik zobowiązany jest nałożyć penitentowi stosowną pokutę i polecić naprawienie zgorzenia i szkód.

Spowiednik nie może jednak uwolnić w omawianych okolicznościach (wypadek nagły) od suspensy, a także od ekskomuniki lub interdyktu już orzeczonych. Może to tylko uczynić w niebezpieczeństwie śmierci penitenta, na mocy bowiem kan. 976 każdy spowiednik może w tej sytuacji rozgrzeszyć od wszystkich jego grzechów i od wszystkich cenzur przez niego zaciągniętych, tak *latae*, jak i *ferendae sententiae*, zastrzeżonych i niezastrzeżonych. W myśl tej normy nie tylko spowiednik, lecz każdy kapłan, nie mający nawet upoważnienia do słuchania spowiedzi, może ważne i godziwie rozgrzeszyć. Zwalniając zagrożonego śmiercią penitenta od kary, kan. 1357 §3 nakłada na kapłana powinność nałożenia

---

<sup>37</sup> Por. Jan Paweł II, List apostolski motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*, <http://www.opoka.com.pl/biblioteka/W/WP/j> z 24 II 2002, s. 2 z. 3; Presentazione della Lettera Apostolica in forma di 'motu proprio Misericordia Dei su alcuni aspetti della celebrazione del sacramento della Penitenza. Intervento di. S.E. Mons. Julian Herranz. <http://vatican.va/roman-cu.../rc> z dnia 24 XI 2002, s. 2, z. 3.

<sup>38</sup> Por. Penitencjaria Apostolska, Instrukcja zawierająca niektóre wskazania o rozwiązywaniu przypadków dotyczących kanonu 1357 CIC, nr A i B punkt 1–7, 11 (niepublikowana).

pokuty, a także zwrócenia się penitenta w ciągu 30 dni od wyzdrowienia po mandaty osobiście lub przez spowiednika, do kompetentnej władzy lub kapłana posiadającego potrzebne uprawnienia<sup>39</sup>.

## 6. UDZIELENIE ROZGRZESZENIA AKTEM MIŁOSIERDZIA W SPRAWIEDLIWOŚCI

Udzielenie rozgrzeszenia penitentowi właściwie dysponowanemu jest konsekwencją sprawowanego sakramentu pokuty i pojednania. Normalnie i zasadniczo na mocy sprawiedliwości i pod grzechem ciężkim trzeba udzielić rozgrzeszenia penitentowi należycie usposobionemu. Dochodzi zatem jakby do umowy między penitentem a spowiednikiem: penitent wyznaje spowiednikowi swoje grzechy, spowiednik zaś działając *in persona Christi* uwalnia penitenta od jego grzechów. Spowiednik jako nauczyciel, sędzia i lekarz ogłasza zbawczą moc Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, że miłosierdzie mocniejsze jest od winy i zniewagi. A zatem rozgrzeszenie, którego kapłan jako szafarz przebaczenia, chociaż sam grzeszny, udziela penitentowi, jest skutecznym znakiem interwencji Boga Trójjedynego w każdej absolucji, i znakiem „zmartwychwstania” ze „śmierci duchowej”. Tylko wiara może dać pewność, że w tym momencie każdy grzech zostaje odpuszczony i zgładzony poprzez tajemnicze działanie Zbawiciela przez posługę Kościoła w osobie spowiednika<sup>40</sup>. W świetle tej samej wiary możemy zaakcentować nie tyle sprawiedliwość w sakramencie pojednania, ile miłość miłosierną. Miłosierdzie odpowiada nie tylko najgłębszej prawdzie o miłości Boga do grzesznika. Miłosierdzie samo w sobie – jak nauczał Jan Paweł II<sup>41</sup> – najwspanialszy przymiot Stwórcy i Odkupiciela, jako doskonałość nieskończonego Boga, jest również nieskończone. Nieskończona więc i niewyczerpana jest też gotowość ojca w przyjmowaniu synów marnotrawnych wracających do jego domu. Jedynie brak dobrej woli człowieka, brak gotowości nawrócenia, czyli pokuty, trwanie w oporze i sprzeciwie wobec łaski i prawdy, może ograniczyć gotowość i moc przebaczenia.

## ZAKOŃCZENIE

Spowiednik jako szafarz winien mieć świadomość bycia sługą i narzędziem Chrystusa w posłannictwie Kościoła. Realizuje jego misję uświęcania w sakramencie pokuty, kierując się przepisami wynikającymi z depozytu wiary. One też określają postawę kapłana wobec penitenta co do stosowności stawiania pytań, zobowiązują do odłożenia, odmowy lub udzielenia absolucji. Kapłańska wierność

<sup>39</sup> Por. W. Góralski, dz.cyt., s. 86; M. Pastuszko, dz.cyt., s. 296.

<sup>40</sup> Por. *Reconciliatio et Paenitentia* nr 31 III, s.114–115.

<sup>41</sup> Por. *Dives in misericordia* . nr. 13, s.42–43.

wytycznym Urzędu Nauczycielskiego Kościoła chroni sakrament przed nieważnością i świętokradztwem oraz przyczynia się do rozwoju duchowego wiernych i ładu wynikającego z dyscypliny.

Trzeba koniecznie przezwyciężyć wszelkie uprzedzenia do kościelnych przepisów oraz pokonać lęk i kompleksy, które powstają, kiedy się na nie powołujemy, czy też domagamy ich przestrzegania. Tam, gdzie szanowane są normy i zasady, unika się napięć mogących udaremnić misję ewangelizacji<sup>42</sup>.

Przejrzystość postaw spowiedników wzbudza zaufanie penitentów i daje argument, że wymagania stawiane przy sprawowaniu tego sakramentu nie zmieniają się w zależności od osoby kapłana, jego wyrozumiałości i kultury. Każdy spowiednik postępuje bowiem według przepisów Magisterium Kościoła, a nie według własnych reguł i subiektywnej wrażliwości.

#### FONCTIONS CHOISIES DU MINISTRE DU SACRAMENT DE LA RÉCONCILIATION – ASPECT CANONIQUE

#### Résumé

Le thème tracé en titre de l'article sera un essai de l'approchement et de l'analyse des normes de la loi canonique concernant la fonction du prêtre comme confesseur dans le sacrement de pénitence.

Nous ne présenterons que certains aspects dans cette matière. Nous soulignerons que le confesseur agit in persona Christi en appui du Ministère de l'Eglise et en accord avec lui (1). Ensuite nous nous concentrons sur ce que résulte de ce principe et quelles sont d'autres fonctions du confesseur. Puis nous aurons en vue les questions suivantes: interrogation durant la confession (2), remise (3) ou refus de l'absolution sacramentelle (4), agissement du confesseur en cas des censures ecclésiastiques (5) et donation de l'absolution comme acte de la justice en l'amour miséricordieux (6).

Les questions-problèmes suivants, dans cet ordre, sont présentés en notre étude.

**Nota o Autorze:** ks. prof. UKSW dr hab. **HENRYK STAWNIAK SDB** – prawnik, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, prodziekan, kierownik Katedry Posługi Nauczania w Kościele, wykładowca WSD w Łądzie. W badaniach podejmuje aspekty prawne małżeństwa i innych sakramentów, nauczania oraz problematyki procesowej.

**Słowa kluczowe:** prawo, szafarz spowiedzi, pytania, odłożenie – odmowa – udzielenie absolucji

---

<sup>42</sup> Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Pallottinum 2002, nr 15, s. 23–24.

KS. PIOTR ŁABUDA

## JEZUSA JAKO KRÓL W CZWARTEJ EWANGELII „TO TY POWIEDZIAŁEŚ, ŻE JESTEM KRÓLEM” (J 18, 37)

### 1. KRÓL I KRÓLOWANIE W BIBLI

Termin „król – królestwo” występuje wielokrotnie na kartach Nowego i Starego Testamentu<sup>1</sup>. Jeśli uwzględnimy określenia synonimiczne, jakimi w wielu przypadkach są określenia *władca*, *pan*, *namaszczony* i inne pokrewne, to można twierdzić, iż pojęcie to jest jednym z częściej używanych w Biblii. Warto zatem prześledzić, szczególnie czytając opis męki i śmierci Jezusa w czwartej Ewangelii, jak św. Jan ukazuje królewskość Mistrza z Nazaretu.

Pierwsze wzmianki w Biblii hebrajskiej o postaciach królewskich, znajdujemy w Księdze Rodzaju, gdzie autor wymienia królów, *którzy panowali w kraju Edomu, zanim Izraelici mieli króla* (Rdz 36, 31). W narodzie izraelskim dopiero około 1030 r. przed Chr., zostaje wybrany i namaszczony król, którym został Saul (zob. 1 Sm 9, 1–10, 16)<sup>2</sup>. Z czasem, począwszy od króla Dawida, następują kolejni, którzy są wierni Bogu, inni zaś sprzeniewierzają się. Następuje podział na

---

<sup>1</sup> Samo określenie *król* i terminy pokrewne (*królowanie*, *królestwo* itp.) występują w Biblii prawie 4 tysiące razy.

<sup>2</sup> Ustanowienie monarchii w Izraelu relacjonują dwa opowiadania w Księdze Samuela. Jedno z nich nastawione jest do tego wydarzenia pozytywnie (zob. 1 Sm 9, 1–10, 16; 11, 1–11.15), natomiast drugie jest przeciwne ustanowieniu króla (zob. 1 Sm 8, 1–22; 10, 18–25), gdyż jedynie Bóg jest królem Izraela. Na temat króla i królestwa w Izraelu zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I, Poznań 2004, s. 102nn.; J. Wright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 191nn.; H. Witczyk, *Narodziny i dzieje państwa w dawnym Izraelu*, s. 69n.; w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997.



królestwo Izraela i Judy. Wszystko to sprawia, iż Naród Wybrany zaczął oczekiwać Mesjasza (od hbr. *māšīah*, gr. *christos*).

W Biblii hebrajskiej terminu tego używa się najczęściej jako określenie królów, którym nadawano władzę poprzez namaszczenie oliwą (zob. Sdz 9, 8–15; 2 Sm 5, 3; 1 Krl 1, 39) i przyznawano tytuł *Pomazańca Pańskiego* (zob. 1 Sm 2, 10; 2 Sm 23, 1; Ps 2, 2). Można więc powiedzieć, iż to określenie w pierwotnym biblijnym znaczeniu było synonimem słowa *król*. Z czasem jednak, jako że królowie coraz bardziej oddalali się od Bożego Prawa i wierności (zob. 1 Krl 11, 6; 2 Krl 16, 1–4), zaczęto oczekiwać przyszłego Mesjasza – Króla, którego panowanie będzie charakteryzowało się wieczną sprawiedliwością, bezpieczeństwem i pokojem (zob. Iz 11, 1–5; Jr 33, 14–26; Ez 37, 24–28). Według wielu Izraelitów oczekiwany Mesjasz – Król, miał być podobny do Dawida, który zbrojnie pokona siły zła, nastanie wtedy ostateczne i wieczne Królestwo Boga (zob. Rdz 49, 10; Ps 2, 9.45; 72; 110).

Królestwo mesjańskie, zakorzenione głęboko w świadomości Izraela i opierające się na obietnicach prorockich, w pismach nowotestamentalnych służy do ukazania Jezusa jako twórcy prawdziwego Królestwa. Jednak jest to Królestwo całkowicie inne od tego, którego oczekiwali Izraelici – całkowicie pozbawione wszelkich elementów politycznych.

Mistrz z Nazaretu właściwie nigdy nie pretendował do tytułu *król*. Patrząc na Jego postawę, można powiedzieć, iż nie przeciwstawiał się, jako „konkurentowi do władzy”, Herodowi (zob. Łk 13, 31n.; 9, 7n.) ani zarządzeniom cesarza rzymskiego (por. Mk 12, 13–17 par.) Nie przeczył, co prawda, kiedy Natanael nazywa Go królem: *Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś królem Izraela*. Jednakże słysząc to mesjańskie wyznanie wiary, kieruje rozmowę ku zagadnieniu paruzji Syna Człowieczego (zob. J 1, 51). Zatem, odwracając uwagę słuchaczy od spraw doczesnych i materialnych, jakie często łączyły się z pojęciem króla, zwraca ją ku wieczności.

W czasie działalności Mistrza z Nazaretu na szczególną uwagę zasługuje zachowanie ludzi, którzy zostali nakarmieni chlebem. Chcieli oni nadać Chrystusowi tytuł królewski. Jednak, gdy Jezus *poznał, że zamierzają przyjść i pochwyć Go, aby obwołać królem, oddał się ponownie w góry sam jeden* (J 6, 15). Królewski tytuł przypisywały Chrystusowi rozentuzjasmowane tłumy, uroczyście prowadzące Go do Jerozolimy. Wołano *Błogosławiony, Ten który ma przyjść w imię Pańskie, król Izraela* (J 12, 13). Jest rzeczą znamienne, iż Jezus nic nie mówi w czasie tego królewskiego powitania. Jan jedynie wspomina przepowiednie proroka Zachariasza: *Nie bój się Córko Syjonu, oto Król twój przybywa siedzący na osiołku*” (zob. J 12, 14; Zach 9, 9)<sup>3</sup>.

W sposób szczególny jednak obraz Jezusa jako króla ukazuje autor czwartej Ewangelii w opisie męki Mistrza z Nazaretu<sup>4</sup>. Święty Jan pisze o królewskim tytule Chrystusa przede wszystkim w relacji z przesłuchania Go przez Piłata, męce na Gol-

<sup>3</sup> Zob. C.H. Dodd, *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1960, s. 87n.

<sup>4</sup> Zob. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 12–13.

gocie, jak również w opisie wydarzeń następujących po śmierci. Zbadanie treści tych relacji pozwoli ukazać znaczenie królewskiego tytułu Jezusa, w czym św. Jan widział królewski charakter Jezusa, oraz na czym polegała Jego królewska działalność.

## 2. JEZUS PRZED PIŁATEM

Opis męki Chrystusa, całość wydarzeń procesu Chrystusa przed Piłatem, rozgrywa się w pałacu prokuratora rzymskiego. Opis wydarzeń w pałacu Piłata poprzedza krótka informacja o przesłuchaniu Jezusa przed Annaszem i Kajfaszem (J 18, 24–28). Stamtąd akcja przenosi się do rezydencji prokuratora Piłata. Cały proces możemy podzielić na siedem zasadniczych scen, w które dzieją się wewnątrz, w pretorium, bądź na zewnątrz przed zgromadzonymi tłumami. Paralelny układ scen, podkreśla struktura koncentryczna, której centrum stanowi ukoronowanie cierniem oraz pozdrowienie *Witaj Królu żydowski* (J 19, 1–3).

- A. (na zewnątrz) Piłat i Żydzi, pierwszy dialog (J 18, 28–32)
- B. (w pałacu) Piłat i Jezus, godność królewska Jezusa (J 18, 33–38)
- C. (na zewnątrz) Piłat i Żydzi, Barabasz (J 18, 38–40)
- D. Cierniem Ukoronowanie (J 19, 1–3)
- C'. (na zewnątrz) Piłat i Żydzi, *Oto Człowiek* (J 19, 4–7)
- B'. (w pałacu) Piłat i Jezus, władza Piłata (J 19, 8–12)
- A'. (na zewnątrz) Piłat i Żydzi, *Oto król wasz* (J 19, 13–16)

Autor czwartej Ewangelii zaraz na początku opisu męki notuje, iż Jezusa przyprawiono do Piłata wczesnym rankiem (zob. J 18, 28). To zdarzenie, pamiętając o wadze, jaką św. Jan przywiązuje do wszelkich szczegółów, jest ważnym wskazaniem. Ów *ranek* wydaje się, według niektórych komentatorów nawiązywać do poranka zmartwychwstania (zob. J 20, 1), czy też do poranka, kiedy Jezus ukazuje się swoim uczniom nad brzegiem jeziora (zob. J 21, 4). Niektórzy również, jak np. Orygenes, widzą w tym określeniu nawiązanie do ofiary w krainie Moria, kiedy to Abraham wstał rano, aby złożyć ofiarę ze swojego syna (zob. Rdz 21,34)<sup>5</sup>. Wszystkie te obrazy, poprzez odniesienie się do poranka, wschodu słońca, ukazują pewną nowość, która wraz ze wschodem się rozpoczyna. Można powiedzieć, iż poranek, o którym mówi Jan, w chwili, gdy upokorzony Jezus jest oddany w ręce Piłata, jest zapowiedzią wydarzeń „całkowicie i niezwykle nowych”, wydarzeń, które dadzą człowiekowi nowy porządek, nowe poznanie.

Przychodzący do Piłata Żydzi żądają, aby Jezus poniósł śmierć krzyżową<sup>6</sup>. Po krótkim dialogu z nimi, Piłat wraca do pretorium. Przesłuchanie Chrystusa rozpoczy-

<sup>5</sup> Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej*, tł. S. Kalinowski, Warszawa 1984, s. 92–93.

<sup>6</sup> Żydom wolno było wykonywać karę śmierci, ale tylko przez ukamienowanie (zob. Dz 7, 54–60). Wyrok skazujący na śmierć przez ukrzyżowanie mogli wydać jedynie Rzymianie; zob. I. de la Potterie, dz.cyt., s. 80.

na się od zasadniczego pytania Piłata: *Czy Ty jesteś Królem Żydowskim* (J 18, 33)<sup>7</sup>. Pytanie to nawiązuje do skargi, jaką przedstawiciele Sanhedrynu wnieśli do Piłata przeciwko Chrystusowi. Jezus nie odpowiada wprost na pytanie Piłata. Pyta jedynie namiestnika: *Czy to mówisz od siebie, czy też inni powiedzieli ci o Mnie*” (J 18, 34). Jezus, w relacji Janowej, zdaje się pytać Piłata: *co znaczy dla ciebie tytuł król?*

Pamiętać należy, iż tytuł *Król Żydowski* może mieć różne znaczenie. Dla Piłata, będącego reprezentantem imperium rzymskiego, tytuł ten ma konotację wyłącznie polityczną. Jezus więc, będąc Królem Żydowskim, może być więc zagrożeniem dla samego cesarza. Wydaje się, iż Żydzi, oskarżając Jezusa, właśnie do takiego toku myślenia Piłata nawiązują. Stąd też wołają: *Poza Cezarem nie mamy króla* (J 19,15). Rzecz jasna, że dla Żydów tytuł *Król Żydowski* oznaczał oczekiwanego Mesjasza, oczekiwanego od czasów Dawida, obdarzonego misją polityczno-religijną. Tu jednak, chcąc wystawić Piłata na próbę i zmusić go do działania, Żydzi nawiązują do Cezara. Natomiast dla Jezusa tytuł *Król* ma całkiem inne znaczenie. Wydaje się, iż św. Jan postawił sobie za zadanie ukazać, co dla Chrystusa oznacza być królem. I właśnie w opisie przesłuchania, a później w czasie męki i wydarzeń po niej następujących można odkrywać co oznacza dla Chrystusa tytuł *król*. Stąd też na pytanie Piłata, Jezus odpowiada pytaniem: *Mówisz to od siebie? Czy może inni ci to powiedzieli o Mnie*. Jednak Piłata nie obchodzą tytuły, czy też wierzenia żydowskie, stąd też pyta *Czy ja jestem Żydem? Naród Twój i arcykapłani wydali mi Ciebie coś uczynił?* (J 18, 35).

Odpowiedź Jezusa jest równie tajemnicza, co zmusza Piłata do głębokiego zastanowienia: *Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, służyłby mi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd* (J 18, 36).

Dla autora Czwartej Ewangelii odpowiedź Jezusa, jest sposobnością do podkreślenia bardzo ważnej prawdy, która mówi wszystko o królestwie Jezusa. Następuje niejako proklamacja królestwa Mistrza z Nazaretu. Przede wszystkim, królestwo to jest Jezusowe. Chrystus, według św. Jana w J 18, 36, użyje aż trzy razy stwierdzenia „*królestwo moje*” (h` basilei, a h` evmh.). Zaimiek dzierżawczy *mój* określa rzeczownik, przyporządkowując go wyłącznie Chrystusowi. Wydaje się, iż Jan celowo na początku, w środku i na końcu tej wypowiedzi Jezusa podkreśla, iż to Jezus jest posiadającym to królestwo, aby podkreślić, iż to posiadanie ma charakter absolutny i niezmienny. Podobny zabieg zostaje zastosowany w podkreśleniu pozaziemskiego charakteru królestwa Chrystusa. Jezus powie, iż *królestwo moje nie jest stąd* (J 18, 36). Również ten zwrot jest użyty trzykrotnie. Na początku i na końcu tego wersetu Jezus mówi wprost, iż królestwo to nie jest stąd (ouvκ e;stin evnteu/qen). Natomiast w środku wersetu J 18, 36, zostaje wprowadzona przez partykułę „*jeśli*” (eiv) sytuacja hipotetyczna, mówiąca o tym,

<sup>7</sup> Józef Flawiusz przedstawia Piłata, jako człowieka twardego i zasadniczego; zob. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Warszawa 1994, 18, 55nn.

że gdyby królestwo Jezusa było z tego świata, wtedy w czasie pojmania wystąpiliby liczni słudzy aby bronić swojego pana. Termin słudzy (οἱ ὑφηρεταί) określa tu sługi, którzy ślepo i w sposób niewolniczy zawsze służą swojemu panu. Jednak w czasie pojmania i sądu Chrystusa (nie licząc porywczego zachowania Piotra) nikt nie wystąpił w obronie Proroka z Nazaretu. Stąd też potwierdzają się słowa Chrystusa, iż Jego królestwo nie jest z tego świata.

Powyższe słowa Chrystusa mogą stanowić potwierdzenie odrzucenia przez Jezusa pokusy mesjanizmu ziemskiego. Jezus wyraźnie potwierdza, iż królestwo Jego nie jest z tego świata. A tłumacząc dosłownie tekst grecki, można powiedzieć, iż Jezus podkreśla, iż „*Królestwo moje nie pochodzi z tego świata*”. Chrystus więc nie ma nic wspólnego z wszelką władzą wywodzącą się, czy też pochodzącą z tego świata.

Czytając dialog między Jezusem i Piłatem, można wyczuć klimat zniecierpliwienia prokuratora, który chce się ostatecznie dowiedzieć, czy Jezus jest królem. Szuka on jedynie potwierdzenia, bądź też zaprzeczenia w określeniu: czy Jezus jest królem. Stąd też ponownie pyta, przymuszając Jezusa do odpowiedzi: *A więc jesteś królem* (J 18, 37). Na to ponaglące pytanie Jezus odpowiada w sposób niezwykle zagadkowy. Jezus mówi: „To ty sam mówisz, że Ja jestem królem” (J 18, 37). Werset ten jest często komentowany przez egzegetów<sup>8</sup>. Polskie tłumaczenia całkowicie niesłusznie tłumaczą ten fragment, jako twierdząca odpowiedź Chrystusa. Tak Biblia Tysiąclecia, jak i Biblia poznańska ma *Tak, Ja jestem królem*. Natomiast w materiale greckim mamy wyraźnie „su. le, geij o[ti basileu, j eivmi” – to ty (sam) mówisz, że jestem królem. Wydaje się iż takie tłumaczenie, które zamieszcza również najnowszy przekład Edycji św. Pawła, o wiele trafniej oddaje odpowiedź Jezusa. Według aparatu krytycznego zamieszczonego w *The greek New Testament*<sup>9</sup> jest to lekcja pewna i nie budząca poważniejszych wątpliwości. Również w *Novum Testamentum Graece*<sup>10</sup> tekst ten jest lekcją pewną, poświadczoną przez P<sup>60vid</sup>, a, B, D<sup>s</sup>, L, W, Y, f<sup>d,13</sup>, 0250, 33, 565 i inne. Należy odnotować też kodeksy P<sup>60vid</sup>, L, W, G, D, Y, które omijają cały ten fragment. Istnieje również kilka kodeksów (A, Q, 0109, 0250), które poświadczają lekcję mówiącą, iż Jezus potwierdził, iż faktycznie jest królem.

Na podstawie więc analizy aparatu krytycznego, jak również pamiętając o myśli teologicznej św. Jana, można przyjąć, iż Jezus faktycznie zwraca się do Piłata: *To ty sam mówisz, że jestem królem*. Można powiedzieć, iż Jezus, nie potwierdzając, że jest królem, odsyła Piłata do jego sumienia. Zdaje się mówić: *Ty mówisz, że jestem królem, więc to twój problem*. Bezpośrednio po tych słowach, Jezus zaznacza, iż przyszedł po to, aby dać świadectwo prawdzie. Prawdą

<sup>8</sup> Zob. I. de la Potterie, *Le Vérité dans saint Jean*, t. I: *Le Christ et la Vérité. L'Esprit et la Vérité*, Roma 1977, s. 100.

<sup>9</sup> *The Greek New Testament*, eds. Aland B., Aland K., Karavidopoulos J., Martini C.M., Metzger B.M., Stuttgart 1993<sup>4</sup>.

<sup>10</sup> *Novum Testamentum Graece*, hrsg. Nestle E.E. – Aland B.K., Stuttgart 1993<sup>27</sup>.

w znaczeniu biblijnym, jest to wszystko, co Bóg przez Jezusa Chrystusa zamierzył przekazać człowiekowi. Prawda przekazana więc przez Jezusa jest ostatecznym objawieniem się Boga przez swojego Syna i w swoim Synu (zob. J 1, 14–18; 14, 9)<sup>11</sup>. Świadczenie zaś o prawdzie podkreśla królewski charakter Chrystusa, który na to się narodził, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy zaś, kto jest z prawdy, słucha królewskiego głosu Chrystusa (zob. J 18, 37)<sup>12</sup>. Nie mogąc znaleźć w Chrystusie żadnej winy, Piłat stawia Żydów przed wyborem: mogą uwolnić złoczyńcę Barabasza bądź Chrystusa, którego nazywa królem. Wynik wyboru jest tragiczny: Żydzi odrzucają króla, prawdziwego Mesjasza, wybierają zaś zbrodniarza, być może fałszywego mesjasza. Pełnia tego odrzucenia następuje w końcowej części sądu Piłata<sup>13</sup>.

Po uwolnieniu Barabasza, następuje centralny opis przesłuchania: ukoronowanie Chrystusa cierniem i okrycie purpurowym płaszczem. O ile synoptycy informują, że żołnierze pluli Jezusowi w twarz, bili Go po głowie trzcina, po czym ubrali Go w Jego własne szaty, to Jan mówi jedynie o spoliczkowaniu Jezusa (zob. J 19, 2–3; por. Mt 27, 27–30; Mk 15, 16–19). Dzieje się tak, gdyż w Ewangelii Jana wszystkie szczegóły mają za cel ukazać Jezusa jako króla. Stąd też korona cierniowa i płaszcz są atrybutami w pełni królewskimi. Może też dlatego Jan nic nie wspomina, iż później Jezus został ich pozbawiony. Wydaje się, iż skoro autor nic o nich nie mówi, to Jezus wejdzie na Golgotę w koronie cierniowej i odziany w purpurę, gdzie znajduje się Jego tron – krzyż.

Cały hołd królewski ma jasną strukturę koncentryczną, skupioną na ukazaniu Chrystusa jako króla:

- A. Biczowanie Jezusa
- B. Ukoronowanie cierniem Jezusa
- C. Nałożenie płaszcza purpurowego
- B' *Witaj Królu Żydowski*
- A'. *Policzkowali Go*

W tym opisie, jak się wydaje, całkowicie celowo zostają opuszczone bądź możliwie jak najbardziej wyciszone, wszystkie wydarzenia przedstawiające cierpienia i poniżenie Chrystusa. Nie ma więc w Janowym opisie upokorzenia Jezusa przed Sanhedrynem, czy też wyszydzenia przez Heroda Antypasa. Również ukoronowanie cierniem, nałożenie płaszcza i to wszystko co działo się na podwórzu pretorium, zostaje przedstawione w sposób niezwykle spokojny. Zostaje pominięty fakt zwołania całej kohorty, Jan nie wspomina, o żołnierzach klękających aby szydzić z Chrystusa. Autor czwartej Ewangelii pisze tylko, iż *podchodzili do niego i mówili słowa pozdrowienia* (zob. J 19, 3). Nie wspomina

<sup>11</sup> I. de la Potterie, *Le Vérité...*, t. I, s. 31.

<sup>12</sup> F. Gryglewicz, *Chrystus król w Ewangelii św. Jana*, ZN KUL 37(1967), z. 1., s. 12–13.

<sup>13</sup> I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa...*, s. 92.

również o opluwaniu, a zamiast o biciu trzcina po głowie mówi, że żołnierze *policzkowali Go* (J 19, 3), czy też jak niektórzy tłumaczą *dawali Mu policzki*.

Kolejnym etapem Chrystusowej męki jest wyprowadzenie Chrystusa przed czekający na zewnątrz tłum i przedstawienie Go: *Oto Człowiek* (J 19, 5). Ukazanie Mistrza z Nazaretu poprzedza kolejne stwierdzenie Piłata, iż nie znajduje w Nim żadnej winy. Po tym wyznaniu Piłata następuje niejako objawienie Chrystusa. Jak sugeruje św. Jan, Jezus zostaje wyprowadzony w koronie cierniowej i płaszczu purpurowym (choć w obrazie synoptycznym podkreślone zostaje, iż płaszcz został Mu zabrany, zob. Mk 15, 20; Mt 27, 31)<sup>14</sup>. Można powiedzieć, iż następuje odsłonięcie prawdy. Dla wielu komentatorów ogłoszenie *Oto Człowiek* jest nawiązaniem do Księgi Daniela i proroctwa o Synu Człowieczym (zob. Dn 7, 13–14). Według innych jest tu nawiązanie do całej czwartej Ewangelii, gdzie w prologu czytamy, że Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami (zob. J 1, 14), a Samarytanka mówi, iż spotkała człowieka, który jest Mesjaszem (zob. J 4, 19). Inni jeszcze komentatorzy wskazują tu na zamierzone podobieństwo względem rytuału koronacyjnego. Oto wybrany władca wychodzi przed naród i zostaje ogłoszony – przedstawiony: *Oto król wasz!* (zob. J 19, 14)<sup>15</sup>.

Przedstawienie Jezusa jako króla jeszcze dobitniej uwidacznia się w ostatnim wyprowadzeniu Mistrza z Nazaretu z pretorium przed tłum i wydaniem wyroku skazującego. Święty Jan pisze, iż Piłat *wyprowadził Jezusa na zewnątrz i zasiadł na trybunale, na miejscu zwanym Lithostrotos, po hebrajsku Gabbata* (J 19, 13). Takie tłumaczenie tekstu jest najczęstsze i dość powszechne (np. Biblia Tysiąclecia, Poznańska). Warto jednak bliżej spojrzeć na werset J 19, 13, który wcale nie jest tak jednoznaczny. W tekście greckim użyto bowiem czasownik *καθί, zw.* (tu w aoryście *evka, qisen*), który można tłumaczyć w formie przechodniej lub nieprzechodniej, czyli: *usiąść*, ale też *posadzić*<sup>16</sup>. Zatem *Piłat wyprowadził Jezusa na zewnątrz i usiadł na trybunale*, albo *Piłat wyprowadził Jezusa na zewnątrz i posadził Go (kazał Mu siąść) na trybunale*.

Idąc za myślą I. de la Potterie, w całym tym wersecie można wskazać dwa czasowniki, które wyrażają ruch. Otóż tak czynność wyprowadzenia (*h; gagen*) jak i siedzenia, czy też posadzenia (*evka, qisen*) łączą się z dopełnieniem *eivj to, pon lego, menon liqo, strwton* (do miejsca zwanego Lithostrotos). Tak więc oba czasowniki są ukierunkowane do trybunału, stąd też winny odnosić się do jednego człowieka. Piłat więc wyprowadził i

<sup>14</sup> Zob. F.M. Braun, *Jean le théologien*, Paris 1964, t. 2, s. 99.

<sup>15</sup> Zob. R. Schackenburg, *Der Menschensohn im Johannesevangelium*, NTS 11(1964–65), s. 123n.; J. Blank, *Die Verhandlung vor Pilatus (J 18,28–19,16) im Lichte johanneischer Theologie*, BZ 72(1959), 3, z. 34n.

<sup>16</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997<sup>3</sup>, s. 307.

posadził Jezusa na trybunale, miejscu, gdzie zwykle zasiadają prokuratorzy, aby odbywać sąd. Tak więc, chociaż historycznie sąd nad Jezusem odbył Piłat i to on wydał na Niego wyrok skazujący, to autor czwartej Ewangelii, chce pokazać, że prawdziwie osobą, która odbywała sąd był Jezus – Król Żydowski<sup>17</sup>. Chcąc podkreślić królewskość Jezusa, św. Jan bardzo precyzyjnie opisuje miejsce, na którym zasiadł Jezus, oraz czas, w którym się to wydarzenie odbyło: *na trybunale, na miejscu zwanym Lithostrotos, po hebrajsku Gabbata. Był to dzień Przygotowania Paschy, około godziny szóstej* (J 19, 13–14). Całość tego opisu wyraźnie nawiązuje i przenosi czytelnika na wzgórze Golgoty. Wydaje się, iż właśnie dlatego Jan tłumaczy nazwę Lithostrotos na hebrajskie Gabbata, aby już przez samo podobieństwo słownikowe słuchający kojarzyli Gabbata z Golgotą. Podobnie podanie takich szczegółów, że był to dzień przygotowania, około godziny szóstej – wszystko to skłania do kojarzenia tronu królewskiego, na którym Jezus został posadzony, z tronem, który już za niedługo obejmie Chrystus na Golgocie – tronem, którym będzie krzyż. W czasie gdy w świątyni rozpoczynano składani ofiar z baranków paschalnych, tu w pretorium rozpoczęła się największa ofiara Chrystusa, który jako baranek paschalny pragnie zglądzić grzechy całego świata<sup>18</sup>.

Jezus zostaje więc uroczystie przez Piłata promulgowany Królem<sup>19</sup>. Chociaż historycznie zostaje skazany, to teologicznie autor czwartej Ewangelii ukazuje właśnie Jego, jak prawdziwego sędziego. W oczach zebranych, potwierdzają to królewskie insygnia: korona i purpurowy płaszcz, jak również miejsce – trybunał, które zajmuje Mistrz z Nazaretu.

Scena w pretorium kończy się stwierdzeniem, iż Piłat *wtedy wydał Go im, aby Go ukrzyżowano. Zabrali zatem Jezusa* (J 19, 16). Całość więc procesu nie kończy się wyraźnym wyrokiem skazującym Chrystusa na śmierć. Jezus nie zostaje skazany na śmierć. To Żydzi stają się odpowiedzialni za wszystkie następujące kolejno wydarzenia. Oni prowadzą Jezusa na ukrzyżowanie.

### 3. JEZUS NA GOLGOCIE

Chcąc ponownie nawiązać do wydarzeń, które właśnie zakończyły się w pretorium, Jan buduje opis skazania i męki paralelnie do opisu wydarzeń, które rozegrały się przed Piłatem:

<sup>17</sup> Zob. I. De la Potterie, *Jésus roi et juge d'après Jean 19,13*, Bib 41 (1960), s. 217nn.

<sup>18</sup> J. Blank, dz.cyt., s. 66.

<sup>19</sup> Zob. H. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1959, s. 230–232; K.L. Schmidt, *Basileus*, j, TWNT t. I, s. 577n.

## GABBATA (J 19, 13–16)

Piłat wyprowadził Jezusa  
Na miejsce zwane Lithostrotos,  
A po hebrajsku Gabbata  
Piłat posadził Jezusa  
Na trybunale

Piłat rzekł do Żydów:  
*Oto król wasz!*

A oni krzyczeli:  
*Precz! Precz!*

## GOLGOTA (J 19, 17–22)

Jezus wyszedł z miasta  
Na miejsce zwane Miejscem Czaszki,  
Które po hebrajsku nazywa się Golgota  
Tam Go ukrzyżowano,  
pośrodku zaś Jezusa

Wypisał też Piłat tytuł winy:  
*Król żydowski*

A oni mówili do Piłata:  
*Nie pisz król, ale że On mówił...*

Jest znamienne, iż św. Jan podaje bardzo niewiele szczegółów z drogi krzyżowej Chrystusa. Synoptycy piszą o Weronice, przymuszonym do dźwignia krzyża Szymonie z Cyreny, płaczących niewiastach, wspominają upadki pod krzyżem. Tymczasem Jan pisze tylko, iż *On sam dźwigając krzyż wyszedł na miejsce zwane Miejscem Czaszki, które po hebrajsku nazywa się Golgota* (J 19,17). Pisząc o dźwigniu krzyża, autor czwartej Ewangelii używa zwrotu „*kai. basta, zwn e`autw/| to.n stauro.n*” (J 19,17). Biblia Tysiąclecia tłumaczy to, jako: „*On sam dźwigając krzyż*”. Jednak biorąc pod uwagę zastosowanie przez Jana formy celownikowej *e`autw/|* bardziej poprawne wydaje się tłumaczenie zgodne z duchem formy celownika, tzw. *dativus commodo* (celownik sposobu). Tak więc otrzymalibyśmy, iż, Jezus *niósł krzyż dla samego siebie*. Wyrażenie takie ukazuje Chrystusa, jako niosącego krzyż, który ma dla Niego niezwykłą wartość. Nie niesie więc On krzyża – narzędzia swojej karni, jak skazany na śmierć, ale jak ktoś, kto zna wartość i ważność niesionego narzędzia, które jest wręcz znakiem triumfu i władzy. Ojcowie komentujący to wydarzenie napiszą, iż *Chrystus niesie krzyż jak król berło, na znak chwały, jaką jest powszechne panowanie nad wszystkimi rzeczami. Niesie krzyż jak zwycięzca trofeum swojego zwycięstwa*<sup>20</sup>.

Również wydarzenia na Golgocie stają się dla św. Jana sposobnością do pokazania Chrystusa jako prawdziwego króla. Czwarta Ewangelia poda, iż *ukrzyżowano z Nim dwóch innych, z jednej i drugiej strony, pośrodku zaś Jezusa* (J 19, 18). U Mateusza i Marka, zostają oni nazwani *lotrami*, natomiast u Łukasza *złoczyńcami*. Jan pomija nazwanie ich, wspomina zaś ich obecność jedynie po to, aby już u początku wydarzeń na Golgocie ukazać w centrum osobę Chrystusa. Cały opis ma skoncentrować słuchacza na osobie Jezusa, który jest pośrodku. Krzyż jest więc tronem *na którym Jezus jest ogłoszony królem*<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tł. T. Bartoś, Kęty 2002, s. 1108.

<sup>21</sup> A. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, Paris 1903, s. 873.



Podkreśleniu królewskości Chrystusa służy także napis, który Piłat nakazał umieścić na krzyżu. Łukasz poświęca temu wydarzeniu jedno zdanie *Był także nad Nim napis w języku greckim, łacińskim i hebrajskim: „To jest Król Żydowski”* (Łk 23, 38). Jan natomiast podaje treść napisu, jak również historię jego powstania. Ów napis staje się niejako pieczęcią i potwierdzeniem tytułu Chrystusa. Osobą potwierdzającą jest Piłat – najwyższa uznawana na tym terenie władza. Jego stwierdzenie: *Quo scripsi scripsi (Com napisał, napisałem)*, można określić mianem uroczystego ratyfikowania i potwierdzenia panowania Jezusa nad całym światem. Autor używa tu formy czasownikowej (ge, grafa – perfectum), która wskazuje na czynność przeszłą, której konsekwencje trwają do teraz. Wyrażenie to można więc przetłumaczyć *pozostaje napisane*. Forma ta podkreśla ogłoszenie Jezusa królem, jako wydarzenie ostateczne i niezmienne. Potwierdzenie to zostaje napisane w trzech językach: *w języku hebrajskim, łacińskim i greckim* (J 19, 20). Piłat używa trzech języków, które były znane w całym ówczesnym świecie, aby wskazać, iż Chrystus jest królem wszystkich ludzi. Wszyscy także mogą i powinni rozpoznać w Nim króla. Poprzez to królewskość Jezusa została ogłoszona tak, żeby nikt nie mógł powiedzieć, iż nie słyszał, czy nie rozumiał tego<sup>22</sup>.

Nie tylko napis wskazuje na powszechną możliwość poznania Jezusa jako króla. Ewangelista napisze, iż *napis czytało wielu Żydów, ponieważ miejsce, gdzie ukrzyżowano Jezusa, było blisko miasta* (J 19, 20). Każdy więc mógł zobaczyć i przeczytać napis. Można wręcz odnieść wrażenie, że Jan celowo pisze o wielości przechodzących obok krzyża oraz o tym, że miejsce to leżało blisko miasta. Nikt więc, nawet jeśli pozostawał w mieście, nie może powiedzieć, że nie wie i nie widział napisu i samego króla<sup>23</sup>.

Kolejne sceny także potwierdzają i podkreślają prawdę o Chrystusie królu. W pierwszej kolejności Jan ukazuje scenę związaną z podziałem szat. Wprowadzenie rozróżnienia ubioru na szaty i tunikę, służy autorowi czwartej Ewangelii do podkreślenia wypełnienia się prorocтва. Mesjański Psalm 22 mówi: *moje szaty dzielą między siebie i los rzucają o moją suknię* (Ps 22, 19). Następuje wypełnienie się prorocтва, co Jan potwierdza słowami: *Tak miały się wypełnić słowa Pisma* (J 19, 24). Również kolejne słowo umierającego Mistrza z Nazaretu *Pragnę* (J 19, 28) służy ukazaniu prawdy, iż w Chrystusie następuje wypełnienie się wszystkich Pism. Po uświadomieniu, iż wszystko się dokonało, Jan kończy Mękę Chrystusa opisem: *I skłoniwszy głowę oddał ducha* (J 19, 30). Jak się wydaje, do tego oddania ducha odnosi się poprzedzający werset, w którym Jezus mówi *pragnę*. Autor czwartej Ewangelii ukazuje niezrozumienie przez stojących pod krzyżem pragnienia Jezusa. Myślano, że Chrystus jest spragniony napoju. Tymcza-

<sup>22</sup> Zob. A. Loisy, dz.cyt., s. 484; B. Schwank, *Der erhöhte König: Jo 19,16b–22*, „Sein und Sendung” 29 (1964), s. 244nn.

<sup>23</sup> Zob. I. Gargano, *Lectio Divina do Ewangelii Męki Pańskiej. Męka Pana Jezusa według Jana*, Kraków 2002, s. 130–131.

sem, na podstawie analizy literackiej można powiedzieć, iż pragnienie Jezusa dotyczy nie tyle napoju, co raczej dawania – przekazania ducha. Twierdzenie to obrazuje wyraźnie struktura tych wersetów:

- A. Jezus  
 a. świadom, że już wszystko się dokonało  
 b. Jezus rzekł: *Pragnę*  
     B. (nie nazwani ludzie)  
         Stało tam naczynie pełne octu  
         Nałożono więc na hizop gąbkę  
         Pełną octu i do ust Mu podano
- A'. Jezus  
 a'. Jezus rzekł: *Wykonało się*  
 b'. I skłoniwszy głowę oddał ducha.

W powyższym schemacie widzimy wyraźny paralelizm A i A', oraz a i a', b i b'. Zachowanie nienazwanych tu ludzi służy jedynie do podkreślenia, jak się wydaje, niezrozumienia pragnienia Chrystusa, który, pozornie prosząc, sam staje się podmiotem, który z własnego pragnienia – własnej chęci – daje światu Ducha<sup>24</sup>. Po raz kolejny więc Jezus ukazany jest jako prawdziwy król, który – inaczej niż u synoptyków – jest przedstawiony, jako ten, który z własnej woli majestatycznie oddaje (przekazuje) swojego ducha<sup>25</sup>. Całość Janowego opisu kończy się ponownym nawiązaniem do symboliki baranka (J 19, 36), który gdy jest składany, jako ofiara paschalna, nie ma łamanych kości (zob. Wj 12, 46). Dla Jana więc Jezus jest prawdziwym barankiem paschalnym Nowego Przymierza.

Opowiadanie o pogrzebie Jezusa (J 19, 38–42), jest ponownym wskazaniem na Chrystusa jako króla. Ewangelista wydaje się niezwykle długo opisywać pogrzeb, który najprawdopodobniej był pogrzebem bardzo pospiesznym. Pośpiech ten był spowodowany rozpoczynającym się świętem (Łk 23, 54 n.). Pogrzeb Chrystusa jest w czwartej Ewangelii ukazany niezwykle dostojnie i uroczyście. Szczególnie królewskość tego pogrzebu zostaje podkreślona niewiarygodnie wielką ilością wonności mirry i aloesu. Kolejny więc raz, niejako na zakończenie całego opisu, Jan ukazuje Chrystusa, jako prawdziwego króla.

Kończąc Ewangelię, św. Jan podaje, że *wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego* (J 21, 30–31 czy są takie wiersze, w Biblii Tysiąclecia jest tylko do 25).

<sup>24</sup> Zob. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa...*, s. 145n.

<sup>25</sup> Twierdzenie to jest uzasadnione, gdyż wyrażenie „oddać ducha” w znaczeniu „umierać” nie występuje w starożytnej grece, ani łacinie. Można więc przyjąć, iż u końca swojej misji Jezus wyraził pragnienie, aby przyszedł Ten, który będzie kontynuował Jego misję. W chwili śmierci Jezusa rozpoczyna się czas Ducha Świętego. Potwierdzeniem tego jest dalszy opis Jana (zob. J 19, 31–37), który możemy nazwać rozpoczęciem czasu Ducha Świętego i Kościoła.

Celem układu redakcyjnego czwartej Ewangelii, jest podtrzymanie i umocnienie wiary Kościoła. Przedmiotem tej wiary jest Chrystus i Jego wieczne królestwo. Opis Męki według św. Jana w sposób szczególny podkreśla królewskość Chrystusa. Jednak, ukazując Chrystusa jako króla, Jan równocześnie wyraźnie zaznacza, iż królestwo Mistrza z Nazaretu nie jest z tego świata. Szczególnym potwierdzeniem tego królestwa jest opis św. Jana oraz opis Męki według św. Łukasza. Właśnie w Ewangelii Łukasza znajduje się prośba złoczyńcy: *mnh, sqhti, mou o[ta]n e;lqh|j eivj th.n basilei,an sou*, która wyraża prośbę, aby Jezus wspomniął (*mnh, sqhti*), co pochodzi od *mimnh|, skomai* i oznacza pamiętanie, wspomnianie czy przypominanie sobie o kimś<sup>26</sup>. Złoczyńca zwraca się więc z prośbą do Jezusa aby Ten zabrał Go ze sobą do Królestwa. Stąd też, kolejni uczniowie Chrystusa, z wiarą i nadzieją mogą patrzeć na Chrystusa, który wszystkich wiernych przyjmie do swojego królestwa.

Chcąc uzupełnić i pogłębić temat królowania Chrystusa, należałoby wskazać jeszcze na królewską godność Chrystusa zmartwychwstałego, a także Chrystusa króla, powracającego w momencie paruzji. Przekracza to jednak ramy niniejszego opracowania, z konieczności też tematy te zostały pominięte, jako, że o wiele bardziej łączą się one listami Pawłowymi i katolickimi oraz Apokalipsą.

JESUS AS A KING IN THE GOSPEL ACCORDING TO SAINT JOHN.  
„YOU SAID YOU WERE A KING”

### Summary

In this article the author tries to look at Jesus Christ as a king. The term „king” appears on pages of the New and the Old Testament many times. Having that in mind the author analyzes the portrait of Jesus as a king in the Gospel according to St John. He does that particularly in the description of the suffering of the Master from Nazareth. St John mentions Christ's royal title mainly in the account of Jesus being questioned by Pilate, his suffering on Golgotha as well as in the description of events that take place after his death. The analysis of these facts will reveal the significance of Jesus's royal title as well as in what St John saw the royal nature of Jesus and finally what his royal activity was based on.

**Nota o Autorze:** ks. dr PIOTR ŁABUDA, kapłan diecezji tarnowskiej, adiunkt PAT Sekcja w Tarnowie, wykładowca Nowego Testamentu w WSD w Tarnowie, moderator Działa Biblijnego im. Jana Pawła II, redaktor naczelny kwartalnika „Krağ Biblijny”, dyrektor Wydawnictwa Biblos.

**Słowa kluczowe:** król, królowanie, królestwo, Mesjasz

---

<sup>26</sup> Zob. F. Méndez-Moratalla, *The Paradigm of Conversion in Luke*, London–New York 2004, s. 191.

KS. JERZY KUŁACZKOWSKI

## NADPRZYRODZONA MOTYWACJA PODDANIA ŻONY MĘŻOWI W ŚWIETLE EF 5, 21–24

### WPROWADZENIE

Jednym z ważniejszych dokumentów Kościoła, opublikowanym w ostatnim czasie jest wydany przez Kongregację Nauki Wiary list do biskupów Kościoła Katolickiego *O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*<sup>1</sup>. Kongregacja wskazuje w nim, wobec współczesnego zagubienia prawidłowego sposobu rozumienia relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą, na konieczność badania biblijnych podstaw tej relacji, zwłaszcza w odniesieniu do małżeństwa, które jest jedną ze szczególnych form takiej relacji. W obliczu dającego się współcześnie zauważyć sprowadzania małżeństwa do wymiaru jedynie doczesnego, pojawia się usilna potrzeba zwrócenia większej uwagi na jego wymiar nadprzyrodzony.

Dlatego zadaniem tego artykułu będzie zbadanie nadprzyrodzonej motywacji poddania żony mężowi, w świetle jednego z ważniejszych tekstów biblijnych odnoszących się do tego zagadnienia, jakim jest List do Efezjan, rozdz. 5<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, Kraków 2004.

<sup>2</sup> List do Efezjan wraz z Flp, Kol, Flm, zaliczany jest do grupy listów określanych jako „więzienne” (A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan. Wstęp i przekład z oryginału wraz z komentarzem*, Poznań 1962), ponieważ Paweł mówi w nich o swoich „więzach” (J. Szlaga, *Teologiczne przesłanie Listów więziennych*, „Inspiracje” 8 (1999), s. 12–13; A. Urban, *Listy więzienne*, w: PSB, k. 670. Wyrażenie to oznacza pobyt Pawła w więzieniu. Zarówno Dzieje Apostolskie, jak i niektóre listy Pawła, mówią o wielokrotnym jego uwięzieniu (Dz 21, 33–23, 30; 23, 31–26, 32; 28, 11n; 2 Kor 6, 5; 11, 23). Wydaje się, że list ten był napisany podczas uwięzienia św. Pawła w Rzymie w latach 61–63. W Ef widoczna jest już bardziej rozwinięta niż w innych listach myśl teologiczna (K. Romaniuk, *Zbawcza inicjatywa Boga (według Ef 1, 3–14)*, RBL 18 (1965), nr 6, s. 328–346; A. E. Klich, *Dary wywyższonego Chrystusa (Ef 4, 11)*, SS 3 (1999), nr 3, s. 169–177). Brak w nim pozdrowień, co pozwala przypuszczać, że list ten nie jest przeznaczony do konkretnych adresatów (w tym przypadku do Kościoła w Efezie), lecz miał on raczej charakter listu okólnikowego, przeznaczonego do odczytania w wielu Kościo-

## 1. PODDANIE SPOSOBEM SPEŁNIANIA POWOŁANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Najważniejsze prawdy o relacji żony do męża, w ujęciu św. Pawła, zawiera Ef 5, 21–24:

- 21 *Bądźcie podlegli sobie nawzajem w bojaźni Chrystusowej*  
 22 *żony swoim mężom jak Panu,*  
 23 *gdyż mąż jest dla żony głową, jak Chrystus jest Głową dla Kościoła, On,*  
*Zbawiciel Ciała.*  
 24 *Jak Kościół podległy Chrystusowi, tak niech żony będą podległe we*  
*wszystkim mężom.*

Już w wierszu 21 zawarte jest kluczowe stwierdzenie: „Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej”. W tekście greckim występuje w tym wyrażeniu wyraz  $\text{u}^{\text{`}}\text{potasso, meno}^{\text{`}}\text{i}$ <sup>3</sup>. Jest on pochodny od czasownika  $\text{u}^{\text{`}}\text{potáσσω}$ , który dosłownie można przetłumaczyć jako „podporządkowywać, poddawać coś komuś, uzależniać coś od kogoś”<sup>4</sup>. W formie biernej, w jakiej występuje to wyrażenie w Ef 5, 21, można go tłumaczyć jako „być podporządkowanym, być poddawanym komuś, być posłusznym komuś, być uległym wobec kogoś, być umieszczonym, podporządkowywać się, poddawać się, ulegać”<sup>5</sup>. Jednakże rdzeń tego czasownika jest pochodny od innego wyrazu greckiego, którym jest słowo  $\text{τάσσω}$ . Ten wyraz można z kolei przetłumaczyć jako „ustawiać w szyku bojowym, umieszczać na pozycji, umieszczać kogoś na stanowisku, na pozycji, ustawić na posterunku, wyznaczać do czegoś, ustanawiać coś, przydziałać, mianować, wyznaczać, polecać, umieścić w ustalonym porządku”<sup>6</sup>. W formie

---

łach Azji Mniejszej, w tym także w Efezie (H. Langkammer, *Problemy literackie Listu do Efezjan, jego aspekty teologiczne i jego eklezjologia*, RTK 27 (1980), z. 1, s. 93–102). Wskazuje na to także bardzo dojrzała nauka o Kościele, jako Ciele Mistycznym Chrystusa (A. Suski, *Tajemnica jedności Kościoła w świetle Ef 2, 11–22*, StPł 11 (1983), s. 13–38; S. Chłąd, *Chrystus i Kościół według Ef 4, 7–16*, CzST 19–20 (1991–1992), s. 7–21). Centralnym tematem jest Jezus Chrystus, wypełniający dzieło zbawienia poprzez Kościół jako wspólnotę wierzących (S. Mędała, *Tajemnica Bożej ekonomii zbawienia (List do Efezjan)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997 (*Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych*, red. J. Frankowski, t. 9), s. 448–485; R.A. Sikora, *Kościół jako Ciało Chrystusa w Kol i Ef*, RTK 44 (1997), z. 1, s. 129–1380). Przedstawione są tu również zobowiązania moralne chrześcijan, które wynikają z przynależności do Chrystusa.

<sup>3</sup> *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 922.

<sup>4</sup> R. Popowski,  $\text{u}^{\text{`}}\text{potáσσω}$ , w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997, s. 630–631.

<sup>5</sup> P.C. Bosak,  $\text{u}^{\text{`}}\text{potáσσω}$ , w: *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, Pelplin 2001, s. 594.

<sup>6</sup> R. Popowski,  $\text{τάσσω}$ , w: *Wielki słownik grecko-polski...*, s. 595; O. Jurewicz,  $\text{ταττω}$ , w: *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 2001, s. 383.

bierniej czasownik ten należy tłumaczyć jako „być wyznaczonym, być postawionym, być przydzielonym do czegoś, mieć stanowisko, być wybranym, być mianowanym, otrzymać rozkaz, być polecanym, być zobowiązany do czegoś”<sup>7</sup>. Wynika zatem z powyższego, iż czasownik *u`potasso, meno i* użyty w Ef 5, 21 na oznaczenie poddania, ma bardzo szerokie rozumienie i nie wiąże się ściśle z wymiarem religijnym<sup>8</sup>. Wywodzi się on raczej ze świeckiej terminologii, gdzie używany on był nie tyle na określenie relacji rodzinnych, ile wojskowych. Chodzi tu o zajęcie odpowiedniego miejsca, podjęcia wyznaczonego zadania jako następstwo poddania się czyjemuś poleceniu.

Jednakże znaczenie chrześcijańskie tego czasownika zakłada nieco inną interpretację. Wskazuje na nią użyty w tym wierszu grecki wyraz *avllh, loij* (gen. plur. zaimka wzajemności), będący pochodnym od *avllh, lwn* i oznaczającym tyle, ile „jeden, drugiego, nawzajem, wzajemnie, naprzemian”<sup>9</sup>. Zaimek ten zakłada wzajemną równość osób wobec siebie. Swoją treścią wskazuje on też na jedną z ważnych cech człowieka, jaką jest jego zorientowanie na drugiego człowieka. Jest to poniekąd sytuacja właściwa ludzkiej egzystencji jako specyficznemu stworzeniu Bożemu. Ponadto tryb rozkazujący, użyty w tym wierszu, potwierdza, że wezwanie do „poddania” dotyczy obojga małżonków, męża i żony. Nie ma tu dominacji jednej strony nad drugą, jak to jest w kontekście relacji wojskowej, w jakiej występuje czasownik *u`potássō* w znaczeniu świeckim. „Poddanie”, o jakim wspomina analizowany wiersz, musi mieć cechę dobrowolności, bez charakteru przymusowego, czy wręcz niewolniczego. Winno ono wypływać z własnego przekonania. Nie ma ono cech przymusu ani w żadnym wypadku nie jest to poddanie niższego w godności wyższemu, który nie ma prawa do własnej decyzji. Fakt ten pozwala wnioskować, że tak naprawdę wyraz *u`potasso, meno i* występujący w Ef 5, 21 należałoby nie tyle rozumieć jako „poddanie”, ile raczej „zajęcie swojego miejsca w porządku małżeńskim, wypełnienie powierzonego zadania, zobowiązania, wobec współmałżonka, wypełnienie swojej roli”.

Widać wyraźnie, że potoczne skojarzenie tego czasownika nie w pełni odpowiada jego znaczeniom nowotestamentalnym. Chociaż Nowy Testament zna sytuacje „poddania”, odpowiadającą niemal zniewoleniu, gdy poniżony i ubezwłasnowolniony człowiek staje się biernym narzędziem w ręku zniewalającego, niezależnie od tego, czy jest nim osoba, czy określona siła (Rz 6, 12; Ga 3, 22; 2 Kor 4, 8.16), to jednak naczelną zasadą „poddania” jest postulat określonego ładu społecznego. Ład ten zakłada pewną szansę skorzystania z ludzkich możliwości samosta-

<sup>7</sup> P.C. Bosak, *τάασσω*, w: *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu...*, s. 565; R. Popowski, *τάασσω*, w: *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 330.

<sup>8</sup> Rz 8, 7.20; 13, 1; 1 Kor 14, 32.

<sup>9</sup> R. Popowski, *avllh, lwn*, w: *Wielki słownik grecko-polski...*, s. 24; O. Jurewicz, *avllh, lwn*, w: *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2000, s. 30.

nowienia dla dobra wspólnotowego, czyli równocześnie dobra własnego i innych. Jest to równocześnie wezwanie do podjęcia odpowiedzialności przez człowieka za określone konsekwencje i zawierzenia swojego egzystencjalnego losu<sup>10</sup>.

## 2. PODDANIE FORMĄ SŁUŻBY CHRYSZTUSOWI

Takie rozumienie użytego w tym wierszu czasownika *u`potasso, meno i* jeszcze bardziej zdaje się potwierdzać przedstawiony tu motyw tego zobowiązania. Jest nim „bojaźń Chrystusowa” (grec. φοβω| Cristou/). Grecki wyraz φόβος oznacza dosłownie „lęk, strach, przerażenie, trwogę”<sup>11</sup>. Jednakże w znaczeniu religijnym ma on szersze rozumienie, gdyż może także określać „szacunek, poważanie, cześć”<sup>12</sup>. Na takie jego znaczenie w analizowanej sentencji wskazuje przedmiot tej czci i szacunku, określony w języku greckim jako *Cristou/*. Słowo to jest odpowiednikiem hebrajskiego terminu *x;yvim'*, co dosłownie można tłumaczyć jako „namaszczone, pomazany”<sup>13</sup>. W transkrypcji greckiej ma on takie samo znaczenie<sup>14</sup>. Termin ten wywodzi się od czynności „namaszczenia”. Samo namaszczenie polegało na dotknięciu ciała lub przedmiotu oliwą lub maścią<sup>15</sup>. Na Starożytnym Wschodzie używano pachnących olejków jako kosmetyków do nacierania ciała, zazwyczaj po kąpielach, co było oznaką luksusu lub świętowania. Później namaszczenie zostało przyjęte w praktyce medycznej jako zabieg leczniczy oraz w praktyce religijnej jako znak poświęcenia czegoś lub kogoś na wyłączną własność Boga<sup>16</sup>.

W Starym Testamencie takiemu obrzędowi byli poddawani głównie królowie, którym nadawano władzę właśnie w obrzędzie namaszczenia oliwą (Sdz 9, 8–15; 2 Sm 5, 3; 1 Krl 1, 39; Ps 98, 21; Syr 43, 13). Namaszczenie w takim ujęciu, to sposób nadawania szczególnych uprawnień w formie władzy. Równocześnie przyznawano tytuł „Pomazańców Pańskich”, po hebrajsku *x;yvim'* (1 Sm 2,

<sup>10</sup> B. Widła, *Poddawać się, poddać, poddany*, w: *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 187–188.

<sup>11</sup> O. Jurewicz, φόβος, w: *Słownik grecko-polski...*, t. 2, s. 484.

<sup>12</sup> R. Popowski, φόβος, w: *Wielki słownik grecko-polski...*, s. 642–643.

<sup>13</sup> J.S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, s. 7; P. Briks, *x;yvim'*, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 214.

<sup>14</sup> O. Jurewicz, Χριστός, w: *Słownik grecko-polski...*, t. 2, s. 522.

<sup>15</sup> L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Namaszczenie*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 560.

<sup>16</sup> K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s. 101; J.W. Rosłon, *Co oznacza obrzęd namaszczenia i jakie są biblijne podstawy tej praktyki*, CT 45 (1975), nr 1, s. 109–114; J.B. Szlaga, *Namaszczenie chorych w przekazie biblijnym*, MDPelp 4 (1995), z. 2, s. 91–97; S. Laws, *Namaszczać*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1999, s. 545–546.

10; 12, 3; 2 Sm 23, 1; Ps 2, 2; Lm 4, 20), gdyż obrzęd ten dawał namaszczoneму moc Ducha Bożego<sup>17</sup>. Ta pierwotna inspiracja tytułu z instytucją króla bardzo mocno sugerowała aspiracje polityczne. Stąd też słowo *x;yvim'* było początkowo synonimem króla. Stopniowo, zwłaszcza w okresie powygnaniowym, kiedy nie było już króla, termin ten był używany w odniesieniu do arcykapłana (Kpł 4, 3.5.16; 6, 22). Ponieważ namaszczenie było znakiem szczególnej więzi człowieka z Bogiem, dlatego „pomazańca” (*x;yvim'*) zaczęto traktować jako pośrednika pomiędzy Bogiem a ludem, czyli mającego do spełnienia szczególną misję zleconą mu właśnie przez Boga. W okresie rzymskim część Żydów zaczęła żywić nadzieje na przywrócenie im na nowo instytucji królestwa. Podstawą tego było przekonanie, że Bóg interweniuje w historię, zsyłając zbawiciela, aby wybawił Jego naród od cierpienia i niesprawiedliwości<sup>18</sup>. Dlatego właśnie nadzieja ta przybrała kształt oczekiwania na „pomazańca”, czyli „mesjasza”.

W Nowym Testamencie odpowiednikiem hebrajskiego wyrazu *x;yvim'* jest grecki termin *Χριστός*. Jest on odnoszony do Jezusa, Syna Bożego, obiecanego przez Boga, Zbawiciela, stając się Jego drugim imieniem (Mt 11, 2–6; Łk 7, 18–23; 1 Tes 1, 1; Ga 1, 1; 1 Kor 1, 1)<sup>19</sup>. Wskazuje na to utożsamienie tego tytułu z Synem Bożym. Przez to zdecydowanie zostaje nadane mu znaczenie religijne, a nie polityczne. Jest to szczególnie widoczne w listach św. Pawła<sup>20</sup>. Zadaniem Jezusa Chrystusa, czyli Mesjasza, było wyzwolenie ludzi z niewoli grzechu, czyli odkupienie, a nie cokolwiek innego (Dz 10, 38)<sup>21</sup>. Chrystus jest Tym, którego oczekiwano, jako mającego naprawić stosunki pomiędzy Bogiem i człowiekiem, co będzie decydującym czynnem zbawczym (Ef 3, 12; Rz 5, 11; 1 Tm 2, 5)<sup>22</sup>. W

<sup>17</sup> J. Łach, *Namaszczenie na króla*, w: J. Łach, *Księgi Samuela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań, Warszawa 1973, (*Katolicki Uniwersytet Lubelski; Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, t. 4, cz. 1), s. 526–530; M. Filipiak, *Mesjanizm królewski w Psalmie 2*, CT 43 (1973), nr 3, s. 49–65.

<sup>18</sup> J. Łach, *Mesjanizm starotestamentalny w świetle dokumentów qumrańskich (W XXX-lecie odkryć nad Morzem Martwym)*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła. Księga Pamiątkowa na dwudziestopięciolecie Akademii Teologii Katolickiej*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 339–350; J.F.A. Sawyer, *Mesjasz*, w: *Słownik wiedzy biblijnej...*, s. 512–513.

<sup>19</sup> R. Tomczak, *Godność mesjańska Jezusa na podstawie perykopy poselstwa Jana Chrzciciela (Mt 11, 2–6 i Łk 7, 18–23). Analiza historyczno-literacka*, SPar 5 (1995), s. 151–180; K. Romaniuk, *Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego? (Mt 16, 13); Co sądzą o Mesjaszu? (Mt 22, 42)*, WST 9 (1996), s. 43–48.

<sup>20</sup> J. Czerski, *Centralne tematy teologiczne Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, SS 6 (2002), nr 6, s. 155–172.

<sup>21</sup> W. Cyran, *Namaszczenie Jezusa Duchem Świętym i Mocą (Dz 10, 38)*, RTK 42 (1995), z. 1, s. 95–101; S. Włodarczyk, *Jezus namaszczony Duchem Świętym według Ewangelii św. Łukasza*, CzST 26 (1998), s. 9–14.

<sup>22</sup> H. Langkammer, *Jezus Chrystus – centrum Ewangelii Pawłowej*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 233–241.



Nim ludzie na nowo mają możliwość korzystania z wszelkich dóbr Bożych (J 1, 17; Rz 1, 7; 2 Kor 1, 2)<sup>23</sup>.

Dlatego też, w pewnym sensie Autor Ef mówi o „bojaźni Chrystusowej” w podobnym znaczeniu, w jakim w Piśmie Świętym mówi się o „bogobojności”. W Starym Testamencie, szczególnie w Księgach Mądrościowych, często występuje termin „bojaźń Pana”. W Nowym Testamencie wyrażenie to występuje rzadziej. Pojawia się tu zagadnienie prawidłowego sposobu rozumienia tego terminu. Wyraz φόβος, określający „bojaźń”, miał różne znaczenia. Oznaczał zarówno strach, szacunek, jak i obawę przed czymś. Na kartach Starego Testamentu „bojaźń Boga” odznaczała się szczególnym zabarwieniem. Wynikała nie tyle z postawy obronnej, wynikającej z zagrożenia jakimś złem, ile głównie z postawy poszanowania wobec szczególnej wartości, można by nawet stwierdzić, że z czci wobec świętości Boga (Ps 103, 11; Prz 1, 7; 23, 17; Syr 1, 11–16). Taka właśnie cześć, zrodzona ze świadomości tego, co dla każdego chrześcijanina dokonał Syn Boży, Jezus Chrystus, ma stać się podstawą wzajemnych relacji małżonków. Wzajemne odniesienie męża i żony ma wypływać z ich obopólnego odniesienia do Chrystusa. Wyrażenie „w bojaźni Chrystusowej” jest jedynym w swoim rodzaju z racji osoby Chrystusa jako obiektu bojaźni. Pełniejsze światło na charakter tych relacji daje fakt, że Chrystus jest normą postępowania chrześcijańskiego (J 13, 14; Ga 5, 13; Rz 12, 16; Flp 2, 3). Potwierdza tę tezę także szerszy kontekst Listu do Efezjan (Ef 4, 2). Chodzi tu o wzajemne przyporządkowanie, wyrażające się w postawie służby drugiemu, a nie despotacji jednego człowieka nad drugim<sup>24</sup>.

Nasuwa się wniosek, że wspólnota i jedność, jaką z racji małżeństwa mają stanowić, urzeczywistnia się poprzez wzajemne poddanie, które ma swój wyraz we wzajemnym oddaniu. Chrystus jest wzorem i źródłem tego poddania. Myśl ta jest rewelacyjna w kulturze, która głosi wyższość i panowanie męża nad żoną<sup>25</sup>. Dopiero tak nakreślona norma stanowi tło kształtowania się wzajemnych odniesień małżonków, które Autor Ef rozbudowuje w kolejnych wierszach.

Dalsze wiersze tej perykopy precyzują jeszcze bardziej sposób i zasady relacji żony do męża. W wierszu 22 św. Paweł kieruje napomnienie do żon, „aby były poddane swym mężom jak Panu”. Poddanie to jest oddane tym samym wyrazem co i w wierszu 21. Nie wynika ono z posłuszeństwa, ponieważ nie występuje tu wyraz υπακούειν, który w innych miejscach Nowego Testamentu zakłada właśnie niewolnicze posłuszeństwo. A zatem poddanie żon mężom, nie oznacza serwilizmu niewolnika (Ef 6, 5), ani też infantylizmu dziecka (Ef 6, 1). Motyw takiego poddania to „Pan”. Tekst grecki na określenie „Pan”, używa terminu Κύριος. Jest on odniesiony w Starym Testamencie (LXX) nie do męża, ale był

<sup>23</sup> J. Homerski, *Misja Jezusa w planie zbawienia*, AK 84 (1992), t. 118, z. 3 (449), s. 417–431; B. Widła, *Chrystus*, w: *Słownik antropologii...*, s. 27–28.

<sup>24</sup> S. Bielecki, *Biblijny ideał małżeństwa i rodziny*, KPD 69 (1993), nr 2, s. 491 (484–493).

<sup>25</sup> Przykładem mogą być poglądy głoszone przez takich filozofów, jak Arystoteles i Plutarch.

zarezerwowany wyłącznie jako określenie Boga. Również w Nowym Testamencie termin ten nie odnosi się do męża<sup>26</sup>. „Pan” oznacza tu, wyłącznie Chrystusa<sup>27</sup>. Jest tu wezwanie do żon, by były poddane mężom jak Panu, czyli w ten sposób, jak się to realizuje wśród tych, którzy wierzą w Pana. Motywy postawy żon nie mają wynikać z jakichś zewnętrznych okoliczności, ale mają mieć swoje racje duchowe, religijne. Ta wewnętrzna, duchowa postawa sprawia, że poddanie staje się służbą samemu Chrystusowi. Przez to nie może być tu mowy o poczuciu niższości względem męża. Na motyw takiego postępowania wskazuje także partykuła *ἡ ἵε* – „*hos*” (jak), która nie ma tu znaczenia porównawczego, lecz motywujące.

Jeszcze wyraźniej prawda ta jest oddana w Kol 3, 18: „Żony bądźcie poddane mężom, jak przysłało w Panu”<sup>28</sup>. Wyrażenie określające motyw poddania to *εὐνκῆρι, ὡς*. A więc, tak jak przystoi wierzącym w Pana, a nie z jakichkolwiek innych motywów. Skoro nie chodzi tu o poddanie wynikające z niewolnictwa, to należy je rozumieć jako uznanie różnicy ról w sensie podporządkowania jednej

<sup>26</sup> Wyjątek stanowi 1 P 3,6. F. Montagnini, *Lettera gli Efesini. Introduzione-Traduzione e Commento*, Brescia 1994, s. 343n.

<sup>27</sup> J. Czerski, art.cyt., s. 156–158.

<sup>28</sup> Kolosy było małym miastem, usytuowanym nad rzeką Likos w południowo-zachodniej części Frygii. Dzieliła je odległość kilkunastu kilometrów od Laodycei i Hierapolis (R.A. Wild, *Kolosy*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 528). Miało ono rozwinięty przemysł tkacki, dzięki urodzajnej glebie i bogatej hodowli owiec. Rozwinięty był także handel wełną, ponieważ Kolosy położone było także przy drodze handlowej z Efezu do Tarsu. Z czasem, pod panowaniem Seleucydów, znaczenie i dobrobyt miasta zaczęły spadać na rzecz sąsiednich miast. Od II w. Frygię zaczęli rządzić królowie Pergamonu, z których ostatni, Attakos III, zapisał w spadku swe państwo Rzymianom (E. Szymanek, *Wykład Pisma świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 379). Z listów Pawłowych wynika, że to nie św. Paweł założył ten Kościół, lecz Epafras, uczeń Pawła, pochodzący z Kolosów (Kol 1, 7; 4, 12). Prawdopodobnie Grek z pochodzenia, nawrócony przez Pawła i wydelegowany do ewangelizowania tych właśnie okolic frygijskich. Z Kol wynika, że Paweł w czasie jego pisania przebywa w więzieniu (1, 24; 4, 3.10.18) w Rzymie. Do napisania listu skłoniła Pawła niebezpieczna sytuacja wewnątrz Kościoła w Kolosach. Dowiedział się on od Epafrasa, który dobrowolnie zgodził się przebywać z Pawłem w więzieniu (Flm 23), że gminie zagrażają pewne błędy. Chodziło o poglądy filozoficzne, w myśl których zaprzeczano Chrystusowej roli, jako jedyne go pośrednika i Zbawcy człowieka. Dlatego centralne miejsce w liście jest poświęcone godności i roli Chrystusa jako jedyne go zbawiciela, w którym jest pełnia bóstwa (J. Łach, *Hymn o pierwszeństwie Chrystusa (Kol 1, 15–20)*, w: *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga Pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 294–306). W Nim Bóg objawił się całkowicie (L. Mattern, *List do Kolosan*, w: PSB, k. 657). To przez Niego objawiła się tajemnica, czyli zbawczy zamiar Boga wobec człowieka. Każdy człowiek został wezwany do uczestnictwa w zbawieniu (J. Łach, *Tajemnica odkupienia i jej reperkusje w życiu chrześcijanina w świetle hymnu o pierwszeństwie Chrystusa (Kol 1, 15–20)*, w: *Tajemnica odkupienia*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Poznań 1997, s. 307–324). Chrześcijanie, którzy przez chrzest uczestniczą w życiu Chrystusa, jako Jego Ciało, są wezwani do porzucenia „starego” sposobu życia, wynikającego z grzechu, a życia wedle „nowego” człowieka, na wzór Chrystusa (T. Michalski, *„Nowy człowiek” na podstawie Listu do Kolosan (3, 10–15)*, *StWł 1* (1998), s. 94–104). To z kolei, pociąga za sobą konieczność kultywowania szeregu cnót, z których miłość zapewniająca jedność, jest najważniejsza.

roli drugiej, która jest inna. Nie wyklucza to własnej autonomii i nie poniża godności osoby. Poddanie kobiety nie umniejsza jej ani nie poniża, lecz sytuuje ją w określonej roli społecznej. Żona nie powinna się wstydzić zajmowania przeznaczonej dla niej miejsca<sup>29</sup>. Różnorodność ról nie oznacza degradacji w godności ludzkiej i chrześcijańskiej.

### 3. ZNACZENIE MEŻA JAKO „GŁOWY” ŻONY

Powyższe prawdy uzasadnia i rozbudowuje św. Paweł w następnym wierszu: „bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus – Głową Kościoła; On Zbawca Ciała”. Następuje tu przeniesienie relacji małżeńskich na relację Chrystus – Kościół jako wzoru właściwych odniesień w małżeństwie. Słowo „głowa” (grec. κεφαλή) ma w języku biblijnym szerokie znaczenie<sup>30</sup>. Bezpośrednio może on określać, od strony anatomicznej, najwyżej położoną część ludzkiego ciała. Będąc siedliskiem życia, jak uważali autorzy biblijni, głowa jest symbolem istnienia pojedynczego człowieka, jego życia<sup>31</sup>. Dlatego pozbawienie kogoś życia, oznaczało utratę głowy (Rdz 3, 15; 1 Sm 17, 46; 1 Krn 10, 9–10; Mk 6, 24–28)<sup>32</sup>. Obcięta głowa oznaczała zdecydowaną klęskę. Ponieważ głowa oznaczała całą osobę, Biblia opisuje szereg symbolicznych i rytualnych czynności, które mają z nią związek. Przykładem może tu być namaszczenie głowy jako wyraz poświęcenia całego człowieka samemu Bogu (Kpł 8, 12), golenie głowy jako wyraz żałoby i pokuty (Hi 1, 20), położenie rąk na głowę jako wyraz błogosławieństwa (Rdz 48, 14). Ważny jest też język gestów i znaczenie ruchów głowy. Na przykład czynność poruszania głową może wyrażać pogardę lub szyderstwo (Ps 109, 25; Mk 15, 29), czyli stan duchowy całego człowieka. Głowa podniesiona do góry to symbol radości i pewności siebie (Ps 110, 7).

Z kolei, pośrednio, czyli metaforycznie, będąc najważniejszą częścią organizmu i funkcji, jaką spełnia wobec niego, wyraz „głowa” może oznaczać to, co pierwsze (początek drogi, roku, fasada budynku), najważniejsze, to, co znajduje się na samym szczycie (wierzchołek drzewa, szczyt górski, najwyższy fragment pomnika) lub to, co znajduje się na przedzie. Stąd też, głowa jest symbolem przywództwa i władzy. Dlatego „głową” Biblia określa np. przywódcę rodu (Joz 22, 14) lub prowincji (Ne 11, 3). Głowa ponadto określała nie tylko osobę

<sup>29</sup> J.J. Allmen, *Maris et femmes d'après saint Paul*, Neuchâtel–Paris 1951, s. 34n; R. Penna, *La Lettera agli Efesini*, Bologna 1988, s. 231.

<sup>30</sup> J. Lust, E. Eynikiel, K. Hauspie, κεφαλή, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, part II, Stuttgart 1996, s. 254; R. Popowski, κεφαλή, w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz.cyt., s. 336–337; R. Popowski, κεφαλή, w: *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 178; P.C. Bosak, κεφαλή, w: *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu...*, s. 341.

<sup>31</sup> B. Widła, *Głowa*, w: *Słownik antropologii...*, s. 74.

<sup>32</sup> M. Lurker, *Głowa*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 58.

sprawującą władzę, lecz także miejsce z nią związane (Iz 7, 8). Wydaje się, że rozumienie symbolu „głowy” jako oznaki władzy i przywództwa, zostało szczególnie przejęte w Nowym Testamencie przez św. Pawła. Ponadto termin ten w ujęciu św. Pawła wyraża ideę źródła chronologicznego pierwszeństwa w istnieniu<sup>33</sup>. Widać to w jego listach apostołskich, gdzie termin „głowa” odnosi do samego Jezusa Chrystusa (1 Kor 11, 3)<sup>34</sup>. Posłużył się on symbolicznym związkiem łączącym głowę i ciało, tworząc obraz więzi Chrystusa i Kościoła (Kol 1, 18; 2, 19; Ef 4, 15; 5, 23)<sup>35</sup>. Paweł przedstawia dwojake znaczenie Chrystusa jako „głowy” wobec Kościoła. Najpierw chodzi o przywództwo Chrystusa wobec Kościoła<sup>36</sup>. Następnie o to, że Chrystus jest źródłem zaopatrzenia, czyli odżywia Kościół jako swoje Ciało, czyli dostarcza mu wszystkiego, co potrzebne do wzrostu i rozwoju (Kol 2, 19; Ef 5, 23)<sup>37</sup>.

W całości tych analiz, pojawia się potrzeba wyjaśnienia pojęcia „Kościół”. Występujący tu wyraz grecki *evkklhsi*, a określający Kościół, należy dosłownie tłumaczyć jako „społeczność wywołanych, wezwanych”. Chodzi tu o zgromadzenie ludzi, zebranie<sup>38</sup>. W świecie greckim określenie to stosowano do oznaczenia grupy obywateli „wywołanych”, aby zebrali się w celu omówienia spraw politycznych<sup>39</sup>.

W Septuagincie słowo *evkklhsi*, a jest używane zamiennie ze słowem *συναγωγή*, będącym hebrajskim określeniem zgromadzenia Ludu Bożego, najczęściej w celu kultycznym<sup>40</sup>. Z kolei w Nowym Testamencie termin *evkklhsi*, a oznacza grupę wierzących w Jezusa Chrystusa, którzy zostali zwołani i tłumaczy się go jako „kościół”. Jest to zatem wspólnota religijna i o takie właśnie znaczenie wyrazu chodzi w tym fragmencie. Święty Paweł w swoich listach regularnie stosuje określenie „kościół” (*evkklhsi*, a), zwracając się do poszczególnych wspólnot wierzących (Rz 16, 1; 1 Kor 1, 2; 2 Kor 1, 1; 2 Tes 1, 1)<sup>41</sup>. Używając takiej formy, akcentował, że zgromadzenie Boże jest zlokalizowane w tym

<sup>33</sup> H. Schilier, *Kephale*, w: TWNT V, s. 263–386.

<sup>34</sup> J.A. Fitzmyer, *Another Look at KEPHAL-E in 1 Corinthians 11,3*, NTS 35 (1989), s. 503–511.

<sup>35</sup> Takie wyobrażenie więzi głowy z ciałem było wówczas powszechne w dziełach poświęconych medycynie.

<sup>36</sup> J.P. Sampley, *And the Two Become One Flesh. A Study of Traditions in Ephesians 5, 21–33*, Cambridge 1971, s. 123n.

<sup>37</sup> C.E. Arnold, *Jesus Christ: Head of the Church*, w: *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, red. M.M.B. Turner, J.B. Green, Grand Rapids 1994, s. 346–366.

<sup>38</sup> O. Jurewicz, *evkklhsi*, a, w: *Słownik grecko-polski...*, t. 1, s. 273.

<sup>39</sup> J. Czerski, dz.cyt., s. 162; D.N. Schowalter, *Kościół*, w: *Słownik wiedzy biblijnej...*, s. 318.

<sup>40</sup> E. Best, *Kościół*, w: *Encyklopedia biblijna...*, s. 537.

<sup>41</sup> H. Langkammer, *Eklezjalne określenia chrześcijan w listach św. Pawła*, CS 25 (1994), s. 199–207.

konkretnym miejscu, czyli wskazywał wielość owych lokalizacji<sup>42</sup>. Nie stosował on tego określenia w sensie instytucji<sup>43</sup>. Jednak należy przypuszczać, iż *evk-klhsi*, a w Ef 5, 23 określa Kościół powszechny, czyli wspólnotę wierzących o uniwersalnym zasięgu<sup>44</sup>. Wspólnota ta ma swojego Założyciela, którym jest Jezus Chrystus, Syn Boży, czas powstania i etapy rozwojowe<sup>45</sup>. Ponadto ma ona dwie cechy. Pierwszą z nich jest bycie zgromadzeniem ukonstytuowanym na zasadzie wybrania, powołania i wezwania, pochodzącego z inicjatywy Boga. Drugą jest swoista jedność ducha tego zgromadzenia. Dlatego Kościół, będąc społecznością, mającą szczególny związek z Bogiem, nie może być sprowadzony do rangi zwykłego organizmu społecznego.

Stosunek pomiędzy Chrystusem i Kościołem jest objawieniem i zarazem urzeczywistnieniem w czasie zbawienia, czyli wybrania z miłości. Jest widoczny, w tych zaślubinach, rys miłości oblubieńczej w stosunku Chrystusa do Kościoła<sup>46</sup>. Dlatego też te zaślubiny Chrystusa z Kościołem są zobowiązującą normą małżeństw chrześcijańskich. Można wysnuć wniosek, że małżeństwo tylko wówczas odpowiada powołaniu chrześcijan, jeżeli odzwierciedla się w nim owa miłość, jaką Chrystus-Oblubieniec obdarza Kościół-Oblubienicę i jaką Kościół stara się odwzajemnić Chrystusowi<sup>47</sup>. W samej istocie małżeństwa odzwierciedla się i urzeczywistnia coś z tego, co zachodzi pomiędzy Chrystusem i Kościołem. I tylko z takiej perspektywy można prawidłowo zrozumieć stwierdzenie, że „mąż jest głową żony, jak i Chrystus Głową Kościoła”.

Ideę Chrystusa jako Głowy Kościoła nie należy rozumieć w sensie fizjologicznym. Chrystus jako Głowa Kościoła jest rozumiany jako Ten, który ukształtował Kościół jako swoje Ciało i stale go kształtuje<sup>48</sup>. Dokonało się to przez oddanie Chrystusa z miłości do Kościoła. W ten sposób stał się Zbawcą Kościoła, czyli swego Ciała. W tym momencie miłość odkupieńcza przechodzi w miłość oblubieńczą. Chrystus, wydając siebie samego za Kościół, tym samym czynem odkupieńczym związał się raz na zawsze z Kościołem, jak oblubieniec z oblubienicą, jak małżonek z małżonką. Cały zbawczy dar odkupienia przenika w Kościół jako w Ciało tej Głowy i stale kształtuje najgłębszą, istotną substancję jego życia<sup>49</sup>. Rozu-

<sup>42</sup> W. Szubzda, *Kościół a kościoły według doktryny świętego Pawła*, RBL 15 (1962), nr 6, s. 330–336; X. Leon-Dufour, *Kościół*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1998, s. 350.

<sup>43</sup> H. Langkammer, *Nauka św. Pawła o Kościele*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 6, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1983, s. 81–109.

<sup>44</sup> R. Popowski, *evkklhsi*, a, w: *Wielki słownik grecko-polski...*, s. 183.

<sup>45</sup> L. Balter, *Jezus budowniczy Kościoła*, AK 84 (1992), t. 119, z. 1 (500), s. 42–54.

<sup>46</sup> A. Jankowski, *Kościół Ciałem i Oblubienicą Chrystusa*, w: *Listy więzienne świętego Pawła...*, t. 8, s. 562–576.

<sup>47</sup> J. Szlaga, *Kościół jako Oblubienica Chrystusa*, MDPelp 5 (1996), z. 2, s. 83–90.

<sup>48</sup> A. Jankowski, *Kościół Ciałem Chrystusa*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. Grzybek, cz. 4, Kraków 1991, s. 211–224.

<sup>49</sup> R. Pindel, *O model rozwoju idei Ciała Chrystusa u świętego Pawła*, RBL 47 (1994), nr 3, s. 188–196.

mienie Chrystusa jako Głowy, należy traktować w płaszczyźnie władzy, która wynika wyłącznie z miłości<sup>50</sup>. W Ef 5, 23 termin „Głowa” w odniesieniu do Chrystusa oznacza ideę przewodzenia, pierwszeństwa<sup>51</sup>. Idea Chrystusa jako Głowy zaczerpnięta jest ze Starego Testamentu (Sdz 10, 18; 11, 8.11; PS 18, 44)<sup>52</sup>. Choć Chrystus jest innym podmiotem niż Kościół, to jednak mocą szczególnego odniesienia łączy się z nim, jakby w organicznej jedności głowy i ciała. Kościół tak bardzo jest sobą przez Chrystusa, że można go nazwać Ciałem Chrystusa.

Ta analogia zostaje przeniesiona na relacje małżeńskie, gdzie również mąż jest „głową żony”, a żona „ciałem męża” w taki sposób, jakby małżonkowie stanowili jedność organiczną, jaka zachodzi pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Ta jedność ma swoje oparcie w tekście Księgi Rodzaju, gdzie jedność pomiędzy mężczyzną i kobietą jest określona jako „jedno ciało”. Jeśli Autor Listu do Efezjan widzi również analogię jedności głowy i ciała w małżeństwie, to analogia ta zdaje się niejako przechodzić na małżeństwo z obrazu tej jedności, jaką stanowi Chrystus z Kościołem, a Kościół z Chrystusem. Analogia dotyczy przede wszystkim samego małżeństwa (Ef 5, 31; Rdz 2, 24)<sup>53</sup>. Tak więc, odniesienie tytułu „głowy” do męża nie tylko oznacza jego pierwszeństwo i panowanie w stosunku do żony, ale również jego wysiłek i troskę o jedność i spójność małżeństwa.

Dopełnieniem prawidłowego rozumienia Chrystusa jako Głowy Kościoła jest termin określający Syna Bożego jako Zbawcę. Występujący tu grecki wyraz σωτήρ, służący na określenie „zbawcy”, można rozumieć także jako „wybawca, wybawiciel, oswobodziciel, ocalający, zachowujący od czegoś”<sup>54</sup>. Słowo to występuje stosunkowo rzadko w Nowym Testamencie, gdyż tylko 24 razy, z czego 8 razy odnosi się do Boga, a 16 razy do Jezusa Chrystusa. W samych Ewangeliach słowo to pojawia się tylko raz w odniesieniu do Jezusa i to w zapowiedzi Jego narodzin (Łk 2, 11)<sup>55</sup>. Dlatego można wnioskować, iż w rozumieniu Nowego Testamentu, tytuł „Zbawiciel” jest właściwie przypisany Jezusowi Chrystusowi<sup>56</sup>. Jednakże sam termin nie jest czymś specyficznym dla Nowego Testamentu.

Już Stary Testament używa odpowiedniego słowa hebrajskiego znaczącego „zbawiciel” w odniesieniu do sędziów i innych przywódców, których Bóg wzbudzał w czasach kryzysów narodowych, aby wybawili Jego lud z nieszczęść

<sup>50</sup> M. Kołodziejczyk, *Cel wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa w świetle Pisma św.*, RBL 15 (1962), nr 2, s. 91–101.

<sup>51</sup> J. Kudasiewicz, *Pieśń nad Pieśniami chrześcijańskiego małżeństwa (Ef 5, 21–33)*, w: *U źródeł mądrości*, red. S. Haręzga, Rzeszów 1997, s. 211–246.

<sup>52</sup> J. Kudasiewicz, *Głowa (NT)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1995, k. 1140n.

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1986, s. 352.

<sup>54</sup> R. Popowski, σωτήρ, w: *Wielki słownik grecko-polski...*, s. 591; O. Jurewicz, σωτήρ, w: *Słownik grecko-polski...*, t. 2, s. 377.

<sup>55</sup> H. Langkammer, *Ewangelia Łukasza. Ewangelia o Zbawicielu i o powszechnym zbawieniu*, RTK 36 (1989), z. 1, s. 43–59; L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Jezus*, w: *Słownik symboliki...*, s. 274.

<sup>56</sup> S. Włodarczyk, *Chrystus Zbawiciel i Ewangelizator (Łk 1, 1–44)*, CzST 25 (1997), s. 12–22.

(Ne 9, 27)<sup>57</sup>. Było ono także używane w odniesieniu do samego Boga, który posługiwał się owymi wybawicielami, jako wykonawcami swoich zamierzeń (Iz 43, 3). Biorąc pod uwagę początkowy charakter sytuacji, z których Bóg wybawia człowieka, należy zauważyć, że są one w zasadzie różnymi przeciwnościami, niebezpieczeństwami oraz utratą wolnej przestrzeni koniecznej do rozwoju człowieka czy społeczności. Może to być także utrata pomyślności oraz dobrobytu<sup>58</sup>. W takim ujęciu, naczelną ideą zbawienia jest ustrzeżenie lub wyrwanie kogoś z jakiegoś grożącego mu niebezpieczeństwa. Na takie znaczenie wybawienia wskazują także znaczenia hebrajskich słów tego terminu, które dosłownie należałoby tłumaczyć jako „rozszerzenie” czy „powiększenie”<sup>59</sup>. Chodziło zatem o stwarzanie we wspólnocie przestrzeni do życia i postępowania. To znaczenie wybawienia zostało stopniowo poszerzone na tyle, że zaczęło oznaczać także uwolnienie od innych form przeciwności, zwłaszcza w stosunkach ludu Bożego z Bogiem<sup>60</sup>. Nie chodziło już tylko o aspekt militarny czy polityczny, ale i o aspekt religijny<sup>61</sup>. Dlatego z terminem „zbawienie” zaczęto łączyć takie pojęcia, jak: „odkupienie, przejednanie Boga, pojednanie, przebaczenie, zadośćuczynienie za grzech”<sup>62</sup>. Celem tego uwolnienia jest ustanowienie rządów Boga wśród Jego ludu i innych narodów świata (Iz 49, 25–26; 52, 6–10; Jr 31, 31–34; Ez 36, 22–32). W ten sposób powstaje oczekiwanie, które znajduje szczególny wyraz w pismach apokaliptycznych, na nastanie rządów Boga (Iz 24–27).

Nowy Testament przejmuje taką właśnie, dopracowaną już, ideę zbawienia, zawierającą w sobie te dwie prawdy. Pierwsza, w której świetle Bóg jest ocalającym, czyli w krytycznej dla człowieka sytuacji, spieszy mu z pomocą i ratuje, oddalając nieszczęście, zwyciężając wroga bądź ingerując w inny, zbawienny dla człowieka sposób. Druga, że tym, który dokona ostatecznego ocalenia, czyli przyniesie człowiekowi diametralną zmianę jego losu, przynosząc w wymiarze doczesnym i wiecznym pomyślność, trwałe szczęście i pokój, mocą Bożą dokona całkowitego zwycięstwa, jest Mesjasz.<sup>63</sup> Pisarze Nowego Testamentu, ten Boży

<sup>57</sup> R.H. Fuller, *Zbawiciel*, w: *Encyklopedia biblijna...*, s. 1368.

<sup>58</sup> J.E. Alsup, *Zbawienie*, w: *Encyklopedia biblijna...*, s. 1368.

<sup>59</sup> A. Tronina, „Zbawienie/odkupienie” w świetle onomastyki hebrajskiej, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 41–51; M.D. Coogan, *Zbawienie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej...*, s. 816.

<sup>60</sup> M. Filipiak, *Bóg Starego Testamentu – Zbawca i Stwórca*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 99–109.

<sup>61</sup> A. Kubik, *Terminologia soteriologiczna w Starym Testamencie*, RBL 18 (1965), nr 6, s. 321–328; J. Garcia, *Bóg Wyzwoliciel*, w: *Tajemnica odkupienia...*, (*Kolekcja Communio*, t. 11), s. 37–53.

<sup>62</sup> A. Rebić, *Obietnica i przygotowanie zbawienia w Starym Testamencie*, w: *Tajemnica odkupienia...*, s. 29–36; J. W. Rosłon, *Zbawienie – życie w Starym Testamencie w świetle metafor zbawczych*, CT 36 (1966), nr 1–4, s. 157–176.

<sup>63</sup> B. Widła, *Zbawienie, zbawić, zbawiciel*, w: *Słownik antropologii...*, s. 329.

zamiar utożsamiają z osobą i posługą Jezusa z Nazaretu (Łk 19, 10; Mt 10, 6–8)<sup>64</sup>. Wskazywać na to może samo imię „Jezus”, które wywodzi się z rdzenia hebrajskiego, oznaczającego „Jahwe zbawia”<sup>65</sup>. Dlatego Bóg-Zbawca ze Starego Testamentu i Jezus-Zbawca z Nowego Testamentu zostają nierozdzielnie z sobą związani i utożsamieni (Mt 1, 21; Łk 2, 11; J 4, 42; Dz 5, 31; Flp 3, 20; 2 Tm 1, 10; Tt 1, 4; 2 Pt 1, 1; 1 J 4, 14). Sam termin „ewangelia” oznacza istotę zbawienia (Rz 1, 16–17). Tradycje ewangeliczne zawierają przecież opis czynów Jezusa, mocą których wyzwala on ludzi z różnych form niewoli fizycznej, psychicznej czy duchowej, przywracając im stan utraconej pełni (Mk 1, 40–45; 2, 1–12; 5, 1–20; Łk 7, 50; 17, 19; J 9; 12, 3–7). Życie „zbawione” jest postrzegane w kontekście życia „odkupionego” w relacji do Boga, samego siebie i innych osób w społeczności. W świetle Nowego Testamentu, centralnym i zarazem ostatecznym momentem nastania czasu zbawienia jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa (1 Kor 15)<sup>66</sup>. Zmartwychwstanie wskazuje nie tylko na swe znaczenie teraźniejsze (Rz 13, 11–14; 1 Kor 15, 1–2), lecz także na przyszłe wybawienie od nadciągającego gniewu i sądu Bożego (Mk 13; 1 Tes 1, 9–10; Flp 3, 20; Tt 2, 13)<sup>67</sup>. Jednak śmierć Jezusa ma realne znaczenie tylko dla tych, którzy przyjmują ją w wierze jako dar łaski (Mk 10, 45; Ef 2, 5; 1 Tm 2, 6; Tt 2, 14)<sup>68</sup>. Faktycznie, dopełnienie się zbawienia przekracza ludzkie możliwości pojmowania (1 Kor 2, 9–10).

Chrystus jest Zbawcą Kościoła, czyli swojego Ciała, ponieważ wyzwolił go z grzechów (Ef 1, 7.24 n). Nabył on tytuł „Głowy” właśnie dlatego, że zbawił Kościół, ofiarując się za niego (Ef 5, 3). Kościół zawdzięcza Chrystusowi swą egzystencję. To właśnie z racji stworzenia i zbawienia, Kościół poddany jest Chrystusowi.

Powyżej przedstawiona rola Chrystusa jako Zbawcy wobec Kościoła ma za zadanie zachęcić żony do „poddania się” swoim mężom. Jest to główny motyw postępowania dla żon. Jednakże może się to stać tylko wówczas, kiedy mąż upodobni się do Chrystusa. To upodobnienie powinno wyrażać się w gorliwości i zaangażowaniu w funkcję, jaką ma mąż do spełnienia wobec swojej żony. Chodzi tu o troskę i opiekę wobec jego małżonki. Jeśli mąż nie spełniłby tej roli w sposób prawidłowy, wówczas wydaje się słuszne wyciągnięcie wniosku, że żona nie ma obowiązku „poddania się” mężowi we właściwym tego słowa znaczeniu.

<sup>64</sup> H. Langkammer, *Świadomość zbawczego posłannictwa Jezusa Chrystusa*, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 129–142.

<sup>65</sup> X. Leon-Dufour, *Jezus Chrystus*, w: *Słownik Nowego Testamentu...*, s. 314.

<sup>66</sup> T. Dola, *Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa pełnią wydarzeń zbawczych*, AK 84 (1992), t. 119, z. 1 (500), s. 28–41.

<sup>67</sup> J.W. Roston, *Zbawienie w nauce św. Pawła*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 175–187; H. Ordon, *Dzieło odkupienia w nauczaniu św. Pawła*, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 177–185.

<sup>68</sup> M. Figura, *Wiara w Jezusa Chrystusa początkiem zbawienia*, Com 17 (1997), nr 2 (98), s. 66–78.



Ściśle z pojęciem „Zbawiciel”, powiązany jest w analizowanym tekście, termin „ciało”. Grecki wyraz *sw/ma*, użyty tutaj na określenie „ciała”, ma jednak znacznie szerszy kontekst niż jedynie aspekt fizycznej struktury, jaką jest właśnie „ciało”<sup>69</sup>. Jednak na jego właściwe rozumienie w tym fragmencie tekstu biblijnego nie wskazuje sama dosłowność tego wyrazu, ale raczej kontekst, w jakim on tutaj występuje. Kontekstem tym jest „Zbawiciel”, czyli sam Jezus Chrystus, Syn Boży. Chodzi tu o „ciało” Jezusa Chrystusa. Pojawia się jednak zasadnicze pytanie o rodzaj Jego „ciała”. Analizując dokładnie teksty Nowego Testamentu, można zauważyć, iż termin „ciało” odnoszony jest do Jezusa Chrystusa w trojakim znaczeniu. Pierwsze i zarazem podstawowe znaczenie pokrywa się z antropologiczną treścią tego pojęcia, przejętą głównie ze Starego Testamentu. Dotyczy ona ciała człowieka jako jednego z jego głównych elementów ontologiczno-strukturalnych, o charakterze materialnym, ale wyrażającym całego człowieka i tym samym będący środkiem komunikacji i tworzenia relacji z innymi ludźmi<sup>70</sup>. W takim ujęciu chodziłoby o element życia doczesnego Jezusa, Jego indywidualne ciało podczas Jego ziemskiego etapu (Rz 1, 3; Ga 4, 4). Jednakże analizowana perykopa nie zawiera nic, co mogłoby wskazywać na taki kontekst „ciała” Jezusa w tym wierszu.

Drugie znaczenie „ciała” Jezusa dotyczy jego charakteru sakramentalnego, czyli postaci eucharystycznej jako pokarm dla wierzących w Niego (Mt 26, 26; Mk 14, 24; Łk 22, 19). Jezus ustanowił specjalny obrzęd, by przedłużyć pod postacią widzialnych znaków, obecność ziemską swego złożonego w ofierze ciała. Powtarzany w Kościele ten sam obrzęd jest pamiątką śmierci Chrystusa i każdorazowym uobecnieniem Jego ciała fizycznego (1 Kor 11, 24). Jednakże i w takim ujęciu w analizowanej perykopie nie ma żadnych przesłanek do takiego rozumienia „ciała” w tym wierszu. Ostatnim sposobem rozumienia „ciała” Jezusa w Nowym Testamencie jest odniesienie go do całej społeczności ochrzczonych i wierzących w Chrystusa, czyli do Kościoła (Rz 12, 5; 1 Kor 10, 17; Ef 1, 23; 2, 16; 4, 4.12.16; Kol 1, 18.24). Uwzględniając kontekst analizowanych wersetów z Ef, gdzie pojawia się wyraz „Kościół” (grec. *evkklhsi, a*), wydaje się, że właśnie w takim rozumieniu użyte jest tu słowo „ciało”. Na takie ujęcie wskazuje ponadto fakt, że św. Paweł w swoich listach, często przyrównywał wiernych do poszczególnych członków, które Chrystus zorganizował w pewną całość jednego ciała (Rz 12, 4; 1 Kor 12, 12–27, Gal 3, 7; Ef 1, 22; 3, 6). Każdy spośród wiernych był przy tym częścią organizmu Chrystusa (1 Kor 6, 15)<sup>71</sup>. Schemat ten nawiązywał do semickiego sposobu myślenia, które w przeciwieństwie do hellenizmu nie od-

<sup>69</sup> R. Popowski, *sw/ma*, w: *Wielki słownik grecko-polski...*, s. 591; P.C. Bosak, *sw/ma*, w: *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu...*, s. 560; O. Jurewicz, *sw/ma*, w: *Słownik grecko-polski...*, t. 2, s. 376.

<sup>70</sup> B. Widła, *Ciało*, w: *Słownik antropologii...*, s. 32.

<sup>71</sup> X. Leon-Dufour, *Ciało Chrystusa*, w: *Słownik Nowego Testamentu...*, s. 194.

dzielało wyraźnie duszy od ciała<sup>72</sup>. Z tego wynika szczególna natura Kościoła. Chodzi tu o aspekt jedności i służby. Chrystus jest zasadą jedności swojego „ciała” i poprzez Niego wszyscy należący do tego „ciała” tworzą jedność z Nim i pomiędzy sobą (Kol 3, 15). Jedność ta nie jest formalna i nie wynika z samego tylko członkostwa, ale jest gwarantowana przez Głowę. Ponadto służebna postawa Chrystusa wobec członków Jego „ciała” jest tu wskazówką postawy wzajemnej służby członków „ciała” wobec siebie i wobec Głowy.

Wielkość Chrystusa jako Głowy mierzy się wielkością Jego służby. Jego panowanie w związku z tym nie jest uciążliwe, lecz pełne miłości i przebaczenia. Taki model panowania, gdzie ukazany jest nowy typ zwierzchności i przeniesienie go na relacje mąż-żona, niespotykany dotychczas, pozwala św. Pawłowi wysunąć bardzo odważny wniosek: „aby żony były poddane mężom we wszystkim”. Zdanie to zawiera ważne sprecyzowanie specyfiki „poddania się” żony swojemu mężowi. Określa ją występujący w nim grecki termin *εν παντί*. Pochodzi od słowa *pa/j pa/ja, pa/nto.j*<sup>73</sup>. W wyrażeniu „we wszystkim” chodzi o podkreślenie jedności i całości tego, co jest. Stąd też, skoro wyrażenie to jest tu użyte w odniesieniu do „poddania” żony mężowi, chodzi w nim o całkowitą postawę żony wobec swojego męża, w której skład wchodzi jakiegokolwiek elementy ją tworzące<sup>74</sup>.

W świetle powyższych analiz wynika, że ważnym aspektem relacji małżeńskiej jest „poddanie” żony mężowi. Jednak poddanie to nie może być rozumiane jako forma niewolnictwa, ale jako sposób realizacji powołania chrześcijańskiego, w którym chodzi o zbawienie. Nadrzędnym motywem takiego odnoszenia się żony do męża, powinna być świadomość tego, że jest ono służbą samemu Chrystusowi. Mąż w małżeństwie chrześcijańskim powinien być dla żony „głową”, jak jest nią Chrystus dla Kościoła. Oznacza to nie tyle dominację, ile raczej troskę o wszechstronny rozwój, która jest wyrazem miłości. Na ile mąż realizuje to powołanie i naśladuje w tym Chrystusa, jest już oddzielnym zagadnieniem do dalszych refleksji teologicznych.

<sup>72</sup> L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Ciało*, w: *Słownik symboliki...*, s. 104.

<sup>73</sup> R. Popowski. *pa/j pa/ja, pa/nto.j*, w: *Wielki słownik grecko-polski...*, s. 472–473.

<sup>74</sup> Zalecenie „poddania się” żony swojemu mężowi, występuje również w 1 P 3,1. W wierszu tym użyty jest także grecki wyraz *υποτασσόμεναι*, czyli ten sam jak i w Ef 5,21–33. Jednakże motyw takiego „poddania” według 1 P jest nieco odmienny niż w Ef. Chodzi tu bowiem o nienaganne i przykładowe życie (*avnastrofh/j*) żony, będącej chrześcijanką, które ma skłonić męża, będącego poganinem (*avpeiqou/sin tw/l lo,gwl* – dosłownie „nie ulegają Słowu”), do pozyskania (*kerdhqh, sontai*) go do przyjęcia wiary chrześcijańskiej.

---

SUPERNATURAL MOTIVATION OF WIFE'S SUBMISSION TO HER HUSBAND  
IN THE LIGHT OF EPH 5, 21–24

### Summary

One of the most important biblical texts about marriage are included in Ef 5. This fragment analyzes various aspects of the relationship between husband and wife. According to this, a special attribute of Christian marriage is sacramentality, consisting in participation of spouses, as personal communion, in salvation mystery understood as a deep bond of Christ with Church, thanks to which the marriage of Christians assumes a preternatural dimension. Moreover, Christ's bond with Church is an example of mutual relations between spouses. A detailed mutual relation of husband and wife is stressed here, and especially the fact of wife's submission to her husband, that can not be understood as any sort of slavery, but rather as a form of Christian's calling and the serve to Christ. As Christ is a head of the Church and takes care about the full development of it, especially in salvation, the same should be a husband for his wife.

**Nota o Autorze:** ks. dr hab. **JERZY KUŁACZKOWSKI** – adiunkt na Wydziale Zamiejscowym Nauk o Społeczeństwie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, autor 47 artykułów naukowych i 13 publikacji książkowych.

**Słowa kluczowe:** małżeństwo, poddaństwo, powołanie chrześcijańskie, mąż, żona, Chrystus, Zbawca, Kościół

KS. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

## PESZER JAKO METODA EGZEGETYCZNA

### WPROWADZENIE

Przedmiotem tego opracowania, zgodnie z jego tytułem, będą unikatowe w literaturze judaistycznej dokumenty, których nazwa brzmi: peszery (l.p. peszer). Należy zatem zdefiniować najpierw samo środowisko ich powstania, tzn. judaizm, w sensie ogólnym. Bliższe określenie środowiska polegać będzie na przedstawieniu tych grup judaizmu, które, jak się przypuszcza, stworzyły ten typ literatury, bądź też tych, które posługiwały się taką literaturą. Następnie należy zdefiniować termin peszer, poprzez ukazanie jego pola semantycznego, a na podstawie adekwatnej do celu artykułu analizy – spróbować przedstawić charakterystykę peszeru w jego różnych wymiarach: jako dzieła literackiego i metody egzegetycznej.

Judaizm zwykle oznacza w sensie historycznym okres w dziejach społeczności Izraela, który rozpoczął się wraz z powrotem do ojczyzny tych, którzy sami doświadczyli deportacji babilońskiej, bądź byli potomkami deportowanych. O umownym momencie inicjacji judaizmu mówimy też jako o momencie rozpoczęcia przez Ezdrasza nowej fazy restauracji podeportacyjnego Izraela (Neh 8). W późniejszym czasie judaizm postępował w swoim rozwoju, ale też charakteryzował się ów rozwój brakiem jednolitości, co w efekcie doprowadziło do jego wielu postaci. Proces historycznego rozwoju judaizmu charakteryzuje wielopostaciowość doktrynalna oraz złożoność polegająca na różnej metodologii stosowanej w podejściu do tekstów biblijnych uznawanych za święte. Obraz judaizmu kształtowały różne czynniki: nie tylko religijne, ale też historyczne, społeczne i kulturowe. Trudno zatem mówić o jakimś zasadniczym, normatywnym kształcie judaizmu. Znany z Nowego Testamentu kształt judaizmu, w którym dominują grupy faryzejskie i saducejskie oraz pochodzący z różnych szkół ‘znawcy Prawa’, także nie wyczerpują obrazu judaizmu tego okresu. J. Flawiusz i Filon z Aleksandrii dokładają nieco do tej zło-

zoności, pisząc o esseńczykach i innych grupach<sup>1</sup>. Wśród takiego, podzielonego judaizmu mieści się środowisko, które zrodziło peszery.

#### CO TO JEST PESZER?

Jakie jest pole semantyczne terminu פֶּשֶׁר? Źródłostów występuje już w klinowym akadyjskim i grupie języków aramejskich<sup>2</sup>. W Biblii hebrajskiej, z wyjątkiem aramejskich fragmentów Księgi Daniela, nie występuje. Z czasem w języku aramejskim przybrał znaczenie ‘wyjaśnienia-interpretacji’, a פִּשְׂרָא (piš'ra) oznacza w nim tłumacza, interpretatora<sup>3</sup>. Biblia hebrajska używa terminu פִּתְר (Rdz 40, 16; Targum przekłada przez פֶּשֶׁר) w odniesieniu do wytłumaczenia przez Józefa snu faraona. Dn 4, 3 zamiar wytłumaczenia snu oddaje przez: דִּי-פֶּשֶׁר הִלְמָא. Dn 5, 15 stosuje na oznaczenie sensu snu, którego mieliby dociec wróżbici i wykładacze snów – פִּשְׂרָה. W Dn 5, 26 oznacza samą najgłębszą, symboliczną interpretację snu: פִּשְׂר-מִלְחָא. Koh 8, 1 stosuje go w sensie mądrościowym jako istotę rzeczy, jej najgłębszy sens: *Kto jest jak mędrzec i kto poznał sens dzieła?* (פֶּשֶׁר דְּבַר).

Bardzo często używają go aramejskie Targumy, jakkolwiek znaczenie jego jest wielorakie. Oznacza on nie tylko jak w Biblii, interpretację i wykładnię, ale także w sensie czasownikowym odnosi się do czynności przeżuwania, głównie przez zwierzęta. Mielibyśmy tutaj do czynienia z analogią do innego terminu hebrajskiego: daraś – דַּרַשׁ, który w syryjskiej odmianie języka aramejskiego oznacza, m.in. młockę. Od daraś wywodzi się zaś inna forma judaistycznej interpretacji i jej literacki twór – midrasz.

Peszery jest zjawiskiem literackim zarówno w jego postaci ustnej, jak i pisemnej charakterystycznym szczególnie dla hermeneutycznej działalności wspólnoty z Qumran<sup>4</sup>. Znamy go z literatury qumrańskiej w dwóch formach: *peszer continuus* i *peszer thematicus*<sup>5</sup>. W ten sposób odzwierciedla dwie hermeneutyczne formy interpretacji Pisma Świętego: czytanie ciągle wraz z komentarzem oraz czytanie, w którego centrum znajduje się jakieś jedno zagadnienie, jeden temat. W tym drugim przypadku można mówić o monograficznym traktowaniu tekstów świętych. Oba sposoby mają jednak motyw praktyczny, tzn.: przywołanie, reinterpretację i identy-

<sup>1</sup> Zob. szerzej M.E. Stone, *Three Transformations in Judaism: Scripture, History, and Redemption*, „Numen” 32 (1985) nr 2, 218–235.

<sup>2</sup> Zob. szerzej Z. Małecki, *Peszery do Księgi Izajasza*, Katowice 2004, 45–49.

<sup>3</sup> Rdz 40, 16; 41, 12; Koh 8, 1; Dn 4, 3; 5, 15.26.

<sup>4</sup> Klasyczne dzieło o peszerze zob. szerzej dysertację doktorską w Fordham University M.P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, Washington 1979 i inne: J.H. Charlesworth, *The Pesharim and Qumran History: Chaos or Consensus?* Eerdmans 2002; T.H. Lim, *Pesharim*, Sheffield 2002; *Biblical Interpretation at Qumran*. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, M. Henze (red.), Eerdmans 2004; obszerniejsza publikacja w j. polskim: Z. Małecki, dz.cyt.

<sup>5</sup> Zob. szerzej S. Mędrala, *Peszery qumrańskie i midrasze judaizmu*, „Collectanea Theologica” 63 (1993) nr 3, 28–38.

fikację współczesną osób, wydarzeń i teologicznych pojęć, oraz akomodację do konkretnych realiów życia. Są drogą poszukiwania Boga, przeważnie w świetle biblijnych wypowiedzi prorockich, swoistym określeniem etosu wspólnoty, w którym zaznacza się charakterystyczne, eschatologizujące myślenie o dziejach. W ten sposób peszer staje się konstrukcją literacką, w której można poznać nie tylko poglądy autorów, ale też sposoby ich myślenia, metody hermeneutyczne oraz źródła inspiracji takiego tworu. Nie bez znaczenia jest też przebijające z tekstów peszerów przekonanie o szczególnej iluminacji jako źródle inspiracji<sup>6</sup>. Działalność autora peszeru przebiega na dwóch poziomach: jest on w pełni literatem, a jednocześnie uważa się za pisarza przekazującego treść ujawnioną przez charyzmatycznego przywódcę wspólnoty, tajemniczego Nauczyciela Sprawiedliwości. Charyzmat ten ma polegać na szczególnej łasce poprawnego, pełnego i definitywnego znaczenia wcześniejszych wypowiedzi, zwłaszcza wypowiedzi proroków biblijnych: 'Bóg powiedział Habakukowi, aby spisał to, co ma spaść na ostatnie pokolenie, lecz końca okresu nie dał mu poznać. I jak mówi: aby można było szybko przeczytać ją, wyjaśnienie tego odnosi się do Nauczyciela Sprawiedliwości, któremu Bóg dał poznać wszystkie sekrety słów jego sług, proroków' (1QpHab 7, 1–5). Takie przekonanie w sposób oczywisty aspirowało do wyłączności egzegetycznej oraz do żądania posłuchu tej egzegezie. Samoświadomość szczególnego oświecenia przybliżyła peszer bardziej do hermeneutycznej tradycji obecnej w apokaliptyce niż do innej tradycji judaizmu. Zazwyczaj uważa się, że peszer odnosi się do tekstów nieprawdopodobnych<sup>7</sup>. O ile pogląd ten w zasadzie słuszny jest w odniesieniu do pism z Qumran, o tyle identyfikacja podobnej do peszeru metody w Nowym Testamencie pokazuje także tę swoistą egzegezę stosowaną do tekstów o charakterze normatywnym.

#### QUMRAŃSKIE ŚRODOWISKO PESZERU

Jako właściwe środowisko rodzenia się peszerów rozpoznano apokaliptyczną wspólnotę, której literackie twory odnaleziono w latach 1947–1956 w jedenastu grotach skalnych w pobliżu Qumran, na pustyni blisko Morza Martwego. Pozwalała ona nie tylko na pogłębienie wiedzy o ówczesnym judaizmie, ale też odkrywają wiele informacji odnoszących się do Pisma Świętego, jego tekstu, form literackich, relacji do Nowego Testamentu oraz zagadnień hermeneutycznych. Dokumenty z Qumran zawierają różne formy interpretacji: parafrazy, testimonia, halacha (w formach niglot, nistarot, peruszim, midraszim), zbiory tematyczne, peszery i inne<sup>8</sup>.

Aby zrozumieć zjawisko peszeru, jako sposobu interpretacji Biblii, konieczne jest, przynajmniej w najważniejszych punktach, pokazać charakterystykę grupy qu-

<sup>6</sup> E. Jucci, *Il 'Peshet'. Un ponte fra il Passato e il Futuro*, „Henoch” 8 (1986), 321–337.

<sup>7</sup> J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002, 153.

<sup>8</sup> S. Mędrala, *Formy interpretacji Biblii w judaizmie okresu międzytestamentalnego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 39 (1986) nr 3, 229.

mrańskiej, identyfikowanej przez większość badaczy z grupą esseńską, w jej odniesieniu do traktowania Pisma Świętego. Jasne wskazanie na jej początki jest bardzo trudne. Zwykle lokuje się ją w latach: 150 przed Chr. – 68 po Chr. Jej powstanie wiąże się z kontestacją judaizmu w jego kształcie machabejskim. Niektórzy badacze widzą ją jako różną od znanego z dokumentów essenizmu. Niewątpliwie, wspólnotę qumrańską należy postrzegać jako grupę o poglądach apokaliptycznych. Jej apokaliptykę cechuje jednak odmienność zarówno w stosunku tych grup judaistycznych, które stworzyły typowe pisma o charakterze apokaliptycznym obecne w Starym Testamencie (biblijna Księga Daniela), jak i do tych środowisk, które określa się w literaturze, jako judaizm typu henochicznego (pisma wchodzące w skład Corpus Henochicum).

Pisma qumrańskie pokazują wspólnotę jako grupę stosującą szczególną egzegezę Biblii, co sprawia, że oprócz doktryny i praktyki, także na tej płaszczyźnie można mówić o jej konflikcie z judaizmem świątynnym, prezentowanym w tym okresie przez grupy i osoby uznawane za wiodące. Różnice widać choćby w rozbieżnościach tekstów biblijnych odnalezionych w Qumran (1QIsa<sup>a-b</sup>). Ponadto o własnej egzegezie mówi Targum, parafrazujący komentarz do Księgi Rodzaju, nadający mu cechy apokryfu (1QapGn). Szczególnie osobliwość interpretacyjna widoczna jest w pismach organizacyjnych wspólnoty, które opierając się na Biblii jako źródle, korzystają z niej w sposób dość dowolny, akomodując do własnej doktryny i praktyki (1QS, 1QM; 1QH; CD). Wspólnota posługuje się także metodą harmonizującą, co znajduje swój wyraz w Zwoju Świątynnym (11QT)<sup>9</sup>. Wśród pism qumrańskich znajdują się też Targumy, aramejskie przekłady Biblii<sup>10</sup>. Odmienność hermeneutyczną reprezentują zwłaszcza pisma o charakterze komentarza ciągłego, spośród których jedno jest niewątpliwie – Peszer do Habakuka (1QpHab). Nie wysuwa się on jednak na czoło; jest jednym z wielu, mających charakter reinterpretacyjny i akomodujący. Już to pokazuje, że Biblia w jej ówczesnym kształcie traktowana była jako żywe, ciągle dynamiczne słowo Boga. Sam sposób podejścia do tekstów biblijnych zdaje się mieć w pismach qumrańskich charakter ewolucyjny, koherentny z rozwojem charakteru wspólnoty, a przejawia się w coraz bardziej dominującym podkreśleniu elementu obietnicy Boga wobec Izraela.

Wspólnota używa wielu postaci tekstu biblijnego. Jedne z nich bliskie są wersji hebrajskiej, przyjętej po zburzeniu świątyni za autorytatywną, inne zaś odzwierciedlają hebrajskie źródło greckiej Septuaginty, czy też Pięcioksięgu Samarytańskiego. Jeszcze inne mają charakter mieszany, co zdaje się wskazywać na pewien utylitaryzm w traktowaniu Biblii<sup>11</sup>. Utylitaryzm i pragmatyka znajdują swoje potwierdzenie w qumrańskiej metodzie peszeru.

<sup>9</sup> 11QT jest harmonizacją prawa Izraela, zawartą w biblijnych księgach Wj, Kpł, Lb i Pwt i zwany bywa „Nową Torą”.

<sup>10</sup> Targumy qumrańskie charakteryzują się sporą dowolnością przekładu – 1QapGen; 4QtgLev; 4QtgJob; 11QtgJob.

<sup>11</sup> P. Sacchi, *Le opere scoperte a Qumràn*, w: *Tra giudaismo e cristianesimo*, red. A. Strus, Roma 1995, 61–86.

## PESZER W RĘKOPISACH Z QUMRAN

Peszer generalnie charakteryzuje się dominującą cechą, którą jest charakter wyjaśniający i aplikujący tekst biblijny. Peszer przyjmuje w ten sposób rolę tekstu komentującego. Metoda polega na przytoczeniu bądź wyraźnym przywołaniu niewielkiego tekstu biblijnego, a następnie na przystosowaniu go do współczesnych komentatorowi faktów z aktualnej rzeczywistości, po czym następuje aplikacja do osoby, wydarzeń, zjawisk bądź tematu teologicznego. Zbiór biblijny może tworzyć jeden tekst bądź kilka tekstów, których związek między sobą wynika z intencji autora peszeru, tworząc peszer tematyczny (zob. 11Q13 = 11Qmelch; 4Q175 = 4QTest). Znane są także inne, na wzór Peszeru do Habakuka (1QpHab), peszery do pojedynczych ksiąg. Są one często fragmentaryczne, jakkolwiek mogły dotyczyć pewnych fragmentów, większych części bądź całych komentowanych ksiąg<sup>12</sup>. Wydaje się, że można tu mówić o peszerze jako o protoplaście rabinackiego midraszu<sup>13</sup>.

Teksty qumrańskie o charakterze egzegetycznym, mające cechy peszeru, z wyjątkiem Peszer do Habakuka (1QpHab), zachowały się w postaci niewielkich fragmentów. Niezależnie od różnych opinii badaczy, zazwyczaj za takie uważa się:

Peszer do Habakuka (1QpHab); Peszer do księgi Micheasza (1Q14 = 1QpMic); Peszer do księgi Sofoniasza (1Q15 = 1QpZeph); Peszer do księgi Psalmów (1Q16 = 1QpPs); Peszer do księgi Izajasza (3Q4 = 3QpIs); Peszer do księgi Ozeasza (4Q166 = 4QpHos<sup>a</sup>); Peszer do księgi Nahuma (4Q169 = 4QpNah); Peszer Dotyczący Okresów (4Q180 = 4QagesCreat); Peszer do księgi Rodzaju (4Q252 = 4QpGen); Peszer do księgi Malachiasza (4Q253a = 4QpMal; 5Q10 = 5QpMal); Testimonia (4Q175 = 4Qtest); Tanchumim (4Q176 = 4Qtanh); Melchizedek (11Q13 = 11Qmelch)<sup>14</sup>.

Różne rękopisy qumrańskie nader często używają określenia pišrô al. Zazwyczaj ma to miejsce we wprowadzeniu do następującej później wykładni tekstu biblijnego. Pišrô – ‘jego interpretacja; wykładnia’ jest tutaj z jednej strony informacją, że następujący później wykład jest interpretacją Nauczyciela Sprawiedliwości, z drugiej zaś strony zdaje się być pełnym atencji podkreśleniem autorytetu przywódcy i mistrza, jakim cieszył się w społeczności qumrańskiej Nauczyciel Sprawiedliwości<sup>15</sup>. Pišrô występuje nie tylko w typowym peszerze, jak 1QpHab, ale również w innych pismach. Szczególnie ważne jest to, że z jego użyciem mamy do czynienia w pismach organizacyjnych wspólnoty. Powołują się one z jednej strony na teksty biblijne w określeniu swej identyfikacji, swojego etosu, z drugiej zaś strony przyjmują normy i praktyki z tej identyfikacji płynące. Najogólniej mówiąc, identyfikują się z tymi tekstami biblijnymi, które mają charakter wypowiedzi eschatologicznych, a z eschatologii tej wyprowadzają nader rygorystyczne wnioski odnoszące się do zasad życia religijnego, kultycznego i społecznego własnej wspólnoty. Głównie jednak

<sup>12</sup> J.C. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006, 178–179.

<sup>13</sup> P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio*, Torino 2002<sup>6</sup>, 287.

<sup>14</sup> Kwalifikacje jako peszery zob. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000, 129–164.

<sup>15</sup> M.P. Horgan, dz.cyt., 243.



peszer qumrański jawi się jako „system wyjaśniający”<sup>16</sup>. Identyfikuje on osobę Nauczyciela Sprawiedliwości i jego wspólnotę, w świetle tekstów ST. Wykorzystane są do tego głównie teksty profetyczne Starego Testamentu, choć pisma qumrańskie zawierają także referencje do legislacyjnych fragmentów biblijnych. Peszerowa reinterpretacja tych tekstów ma charakter mesjańsko-eschatologiczny.

#### PRZYKŁADY PESZERU W TEKSTACH Z QUMRAN

A. Zwój Reguły Wspólnoty (bądź Zrzeszenia) (1QS = 1Q28), tekst o charakterze kompilacyjnym<sup>17</sup>, zawiera typowy dla pism qumrańskich peszer. Jest on na tyle ważny, wręcz fundamentalny w identyfikacji tożsamości wspólnoty, że warto go przywołać (1QS 8, 13–15). Pokazuje charakterystyczny sposób utylitarystycznej interpretacji Biblii.

Iz 40, 3: „*Głos wołający: «Na pustyni przygotujcie drogę Jahwe, wyrównajcie na stepie gości-niec dla Boga naszego!»*”.

1QS 8, 13–15: Gdy ci będą należeć do zrzeszenia w Izraelu, zgodnie z tym porządkiem, zostaną wyłączeni z siedliska ludzi bezprawia, aby pójść na pustynię, by przygotować tam Jego drogę, jak napisano: Przygotujcie na pustyni drogę..., prostujcie na stepie szlak dla naszego Boga<sup>18</sup>.

P. Sachci jest zdania, że w tym przypadku mamy do czynienia z peszerem, w którym tekst biblijny nie służy do wyjaśnienia historii, ale jest użyty, aby zalegalizować i uzasadnić zaistniałe fakty i rzeczywistość. Chodzi tutaj o utożsamienie istnienia i autorytetu rady zrzeszenia, z ludźmi, którzy na pustyni przygotowują drogę Jahwe. Jej autorytet podnoszą, w rozumieniu autora peszerowej interpretacji, przydane jej określenia: ‘wieczna plantacja’, ‘święty dom Izraela’, ‘najświętsza rada dla Aarona’, ‘świadkowie prawdy na sąd’, ‘wybrańcy woli Bożej’, ‘najświętszy przybytek dla Aarona’, ‘dom doskonałości i prawdy w Izraelu’ (1QS 8, 5–9). Mielibyśmy do czynienia z negatywnym zjawiskiem, gdzie nie szuka się wyjaśnienia, lecz tworzy się historię, uzasadniając rzeczywistość poprzez wykorzystanie tekstów biblijnych<sup>19</sup>.

B. Fragment 1QpHab 2, 1–15 jest wyjęty z peszeru o charakterze ciągłym.

Hab 1, 5: „*Spójrzcie na ludy wokół, a patrzcie pełni zdumienia i trwogi: gdyż Ja dokonuję za dni waszych dzieła – nie dacie wiary, gdy wieść o nim przyjdzie. Oto powołam Chaldejczyków, lud dziki a gwałtowny, który przemierza ziemie rozległe, aby zagarnąć siedziby nie swoje*”.

1QpHab 2, 1–15: [Wyjaśnienie tego słowa odnosi się] zdrajców będących z Człowiekiem Kłamstwa, którzy nie słuchali słów Nauczyciela Sprawiedliwości z ust Bożych, i do zdrajców nowego

<sup>16</sup> B. Nitzan, *The pesher and other methods of instruction*, w: Mogilany 1989. Papers on the Dead Sea Scrolls offered in memory of Jean Carmignac. The Teacher of Righteousness, cz. II, ed. Z. Kapera, Kraków 1991, 219.

<sup>17</sup> P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000, 62.

<sup>18</sup> Tekst za P. Muchowski, *Rękopisy...*, 33.

<sup>19</sup> P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 254.

przymierza, którzy nie uwierzyli w przymierze Boże i znieważyli jego święte imię. I tak samo, wyjaśnienie tego słowa odnosi się do wszystkich zdrajców w dniach ostatecznych. Oni są sprzymierzonymi mocarzami, którzy nie wierzą, gdy słyszą o wszystkim, co ma spaść na ostatnie pokolenie, z ust kapłana, którego serce Bóg obdarzył rozumieniem, aby wyjaśniał wszystkie słowa jego sług, proroków, przez których przepowiedział wszystko, co ma spaść na jego lud i jego kraj. Gdyż oto ja ustanowię Chaldejczyków, naród srogi i porywczy. Wyjaśnienie tego odnosi się do Kittim, którzy są szybcy i mężni w walce i doprowadzają do zguby licznych. Cały świat dostanie się we władzę Kittim. Wezmą w posiadanie liczne kraje, lecz nie uwierzą w ustawy Boże<sup>20</sup>.

Związek między tekstem Habakuka i rzeczywistością autora peszeru jest oczywisty. Z tekstu biblijnego autor peszeru wywodzi opowiadanie o historii współczesnej. Obcy naród, Kittim (generalnie oznacza najeźdźców), panuje nad Izraelem. Z drugiej strony sami żydzi jerozolimscy są skłonni do pogaństwa, ponieważ do nich odnosi się tekst: „Patrzycie na obce narody”. Główną ich winą jest to, że nie wierzą w przepowiadanie Mistrza Sprawiedliwości, który głosi swoje orędzie nie w autorytecie proroka, ale interpretatora proroków, naturalnie z przekonaniem o Bożym autorytecie swoich słów. Kittim interpretuje się jako Seleucydów, bądź też Rzymian. Zatem nie musi tu chodzić o już jasną sytuację, o fakty, ale o rzeczywistość, która nadejdzie, jest oczekiwana i oczywista według Mistrza Sprawiedliwości. Celem peszeru, jak widać, nie jest opowiadanie o faktach, ale zamiar przejawia się w przekonaniu do przyjęcia orędzia i autorytetu uciśnionego ‘sprawiedliwego’, który – jak to rozumie autor peszeru – przemawia w imię Boże<sup>21</sup>.

C. 4QFlor (4Q174) to pismo o charakterze zarówno peszerowym jak i midraszycznym, zwany też, „Midraszem Dotyczącym Czasów Ostatecznych”. Wyjaśnienie odnosi się do identyfikacji wspólnoty.

2 Sm 7,11: „*Od czasu, kiedy ustanowilem sędziów nad ludem moim izraelskim, obdarzyłem cię pokojem ze wszystkimi wrogami. Tobie też Pan zapowiedział, że ci zbuduje dom*”.

4Q174, 6–9: I powiedział, aby wybudować mu świątynię ludzką, aby ofiarowywano mu w niej, przed nim, czyny nakazane przez Prawo. I jak powiedział do Dawida: Dam ci wytechnienie od wszystkich twoich nieprzyjaciół – da im wytechnienie od wszystkich synów Beliala, zastawiających pułapki na nich, aby ich zniszczyć, gdyż przybyli z zamysłu Beliala, aby wciągnąć w pułapkę Synów Światłości i knuć przeciw nim nieczne plany, by zostali pochwyteni dla Beliala przez ich obciążający winą błąd.

Peszerowa interpretacja 2 Sm 7, 11 jest jakby dwuwarstwowa. Pierwszy poziom, jak się wydaje znajduje się w 1 Krn 17, 12–14: „*On zbuduje Mi dom, a Ja utwierdzę tron jego na wieki. Osadzę go w moim domu i w moim królestwie na zawsze, a tron jego będzie utwierdzony na wieki. Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem; łaskawości mojej nie cofnę od niego, jak cofnąłem od tego, który był przed tobą*». Tradycja kronikarska, idealizując Dawida i jego pokolenie, dokonując relektury 2 Sm 7 dokonuje zmiany wykorzystywanego źródła. Zmienia ביתך – dom twój, tj. Dawida, na בבית – dom mój, czyli Jahwe. 4Q174, 6–9 zdaje się od-

<sup>20</sup> Tekst za P. Muchowski, *Rękopisy...*, 3.

<sup>21</sup> P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio*, Torino 2002<sup>6</sup>, 289.

nosić do tej późniejszej, kronikarskiej tradycji, jako że nawiązuje do świątyni Jahwe. W takim domu bezpieczne miejsce znaleźć mają Synowie Światłości, czyli członkowie społeczności qumrańskiej. Peszer służy tutaj do wskazania na identyfikację wspólnoty, która utożsamia się z domem Dawida, społecznością dzieciącą obietnicę z 2 Sm 7. Ponieważ na razie wspólnota znajduje się w opozycji do świątyni w Jerozolimie, niemożliwe jest aktualne w niej wytnienie. Czy można przypuścić o istnieniu takiego miejsca kultycznego w Qumran, które mogłoby zrealizować aspiracje grupy qumrańskiej i jednocześnie byłoby alternatywną świątynią? Raczej trzeba wypowiedź tę odnieść do nadziei eschatologicznej.

D. 4Q 174, 10–13 jest dalszym ciągiem poprzedniego midraszu, ale stanowi nowy, zamknięty w sobie peszer, który identyfikuje konkretną osobę.

2 Sm 7, 12–14: *Kiedy wypełnią się twoje dni i spoczniesz obok swych przodków, wtedy wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utwierdzą jego królestwo. On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdzą tron jego królestwa na wieki. Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem, a jeżeli zawini, będę go karcil różgą ludzi i ciosami synów ludzkich.*

Am 9, 11: *W tym dniu podniosę szalaz Dawidowy, który upada, zamuruję jego szczeliny, ruiny jego podźwignę i jak za dawnych dni go zbuduję.*

4Q174, 10–13: I mówi ci Jahwe, że wybuduje ci dom. Wyniosę twoje potomstwo po tobie i ustanowię twój królewski tron na zawsze. Będę ojcem dla niego, a ono będzie dla mnie synem. Odnosi się to do odrośli Dawida, która nastanie wraz z Wyjaśniającym Prawo, który stanie na Syjonie w dniach ostatecznych, jak zostało napisane: Podniosę szalaz Dawida, który upadł, który stanie, aby wybawić Izrael.

Na eschatologiczny wymiar nadziei z 4Q174, 6–9 wskazuje dalsza część rękopisu: „...Jahwe wybuduje ci dom. [...] Odnosi się to do odrośli Dawida, która nastanie wraz z Wyjaśniającym Prawo, który stanie na Syjonie w dniach ostatecznych”. Istnieje pokusa, aby uznać tę interpretację za wręcz chrześcijańską. Kim jest tajemniczy ‘Wyjaśniający Prawo’? Sądząc po atencji, jaką darzony jest Nauczyciel Sprawiedliwości, pretendujący do autentycznej wykładni Prawa, musi tutaj chodzić o niego samego. Ponieważ wspólnota istnieje już jakiś czas, można przypuścić, że nie jest to pierwszy jej przywódca, autorytet w dziedzinie eksplikacji Pism. Eschatologia byłaby tutaj niewątpliwa, ale raczej historyczna. Niecierpliwość oczekiwania spotkania się tego, co zapowiedziane w 2 Sm 7, 11: *Jahwe zbuduje ci dom*, z tym, co czytamy w 2 Sm 7, 13: *On zbuduje dom imieniu memu*, postuluje nadzieję szybkiego czasu eschatologicznego spełnienia. Czy można uznać, że ‘Wyjaśniający Prawo’, w peszerowej interpretacji judaizmu qumrańskiego, rozumiany być może jako aspirujący do bycia odpowiednikiem Mesjasza judaizmu uwidocznionego w Biblii?

E. 4Q174, 14–19 jest przykładem peszeru obficie wykorzystującego teksty biblijne zarówno prorockie, jak i liturgiczne.

Ps 1, 1–2: *Szczęśliwy mąż, który nie idzie za radą występnych, nie wchodzi na drogę grzeszników i nie siada w kole szyderców, lecz ma upodobanie w Prawie Pana, nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą.*

Iz 8, 11: *Zaiste, tak wyrzekł Pan do mnie, gdy Jego ręka mocno mnie ujęła, by mnie odwrócić od postępowania drogą tego ludu.*

Ez 37, 23: *I już nie będą się kalać swymi bożkami i wstrętnymi kultami, i wszelkimi odstępstwami. Uwolnię ich od wszystkich ich wiarołomstw, którymi zgrzeszyli, oczyszczę ich i będą moim ludem. Ja zaś będę ich Bogiem.*

Ps 2, 1–2: *Dlaczego narody się buntują, czemu ludy knują daremne zamysły? Królowie ziemi powstają i władcy spiskują wraz z nimi przeciw Panu i przeciw Jego Pomazańcowi.*

4Q174, 14–19: Midrasz „Szczęśliwy mąż, który nie idzie za radą bezbożnych”. Wyjaśnienie słowa: Wszyscy oni są tymi, którzy zesli z drogi niegodziwości, jak zostało napisane w księdze Izajasza proroka, odnośnie dni ostatecznych: I stało się, że chwyciwszy za rękę odwiódł mnie od chodzenia drogą tego ludu. Odnosi się to do tych, o których zostało napisane w księdze Ezechiela proroka, że nie powinni się więcej kalać ich bałwanami. Odnosi się to do synów Sadoka i ludzi ich rady [...], którzy przyjdą po nich do rady zrzeczenia. Dlaczego burzą się narody i ludy mówią puste słowa? Królowie ziemscy stawiają się i władcy zmawiają się wspólnie przeciw Jahwe i przeciw jego pomazańcowi. Wyjaśnienie słowa: królowie narodów i [...] przeciw wybranym Izraela w dniach ostatecznych.

Mamy tutaj do czynienia z przypadkiem szczególnym, który określić można jako egzegezę intertekstualną<sup>22</sup>. Pojęcie wzięte z teorii literatury definiowane jest jako: aspekt ogółu własności i relacji tekstu, który wskazuje na to, iż tekst odzwierciedla zależność od innych tekstów. Badania biblijne odzwierciedlają pewien proces: przywołanie autorytatywnych referencji – reinterpretacja – wyjaśnienie – identyfikacja – wskazująca adaptacja do aktualnej rzeczywistości. Metoda ta bywa też nazywana ‘egzegezą antologiczną’ lub ‘comparative midrash’. 4Q174 jest zarówno peszerem, jak też midraszem. Niektórzy egzegeci proponują w odniesieniu do 4Q174 także inne określenie, odzwierciedlające ten gatunek: „midrasz peszer” (W.H. Brownlee), lub „Qumran midrasz”<sup>23</sup>. Zestawienie tekstów biblijnych (stąd nazwa: Florilegium) ma charakter midraszycki, ich interpretacja zaś jest peszerem. Niemniej, nie mamy tutaj do czynienia z typowym midra-

<sup>22</sup> Pojęcie wzięte z teorii literatury, definiowane jako: aspekt ogółu własności i relacji tekstu, który wskazuje na uzależnienie jego wytwarzania i odbioru od innych tekstów; M. Fishbane zaproponował własną nazwę na takie zjawisko, widząc je także w samej Biblii: Inner-biblical Exegesis i opracował to szeroko – zob. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985; proces ten postępuje następująco: ‘przywołanie autorytatywnych referencji (Stary Testament) – reinterpretacja – wyjaśnienie – wskazująca adaptacja do aktualnej rzeczywistości’; proces ten przebiega jednak z zachowaniem szacunku dla religijnej wartości źródeł – M. Fishbane, dz.cyt., pisze na s. 67: „...theological changes underscore the fact that those persons most responsible for maintaining the orthography of the texts tampered with their wording so as to preserve the religious dignity of these documents according to contemporary theological tastes”; określenie przyjęło się i jest dziś używane powszechnie – zob. np. C.D. Crawford, *Ancient Exegesis and Study of Scripture*, Provo 2004 z wyjaśnieniem, że jest to ‘typologiczna adaptacja’; inni nazywają to zjawisko ‘egzegezą antologiczną’, – zob. D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, Missoula 1975, 172; w środowiskach egzegetów protestanckich używa się też określenia: ‘comparative midrash’.

<sup>23</sup> G.J. Brooke, „Florilegium”, w: *Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, t. 2, New York 1992, 817.

szem późniejszego, rabinackiego judaizmu, taki ma bowiem jeszcze inne cechy. Tę sekcję rozpoczyna określenie מדרש – midrasz, które inicjuje także tekst Ps 1, 1–2. Co prawda jest to nowa sekcja, ale w rzeczywistości jest ona kontynuacją poprzedzającego ją tekstu. Dlaczego? Otóż, jeśli uznać za poprawny wniosek z poprzedniej sekcji (4Q174, 10–13), o identyfikacji ‘Wyjaśniającego Prawo’ z eschatologicznym Nauczycielem Sprawiedliwości, to teraz następuje w peszerowy sposób uzasadnienie tego wniosku. Autor dokonuje interpretacji, identyfikując Nauczyciela Sprawiedliwości, eschatologicznego ‘Wyjaśniającego Prawo’ z synem Sadoka. Własną społeczność zaś wyprowadza od Sadoka: ‘Odnosi się to do synów Sadoka i ludzi ich rady’. Nie ogranicza przy tym swej grupy do czasu obecnego, ale wybiega w przyszłość eschatologiczną: ‘...którzy przyjdą po nich do rady zrzeszenia’. Interpretacji tej dokonuje na sposób proto-midraszycki, posługując się w argumentacji odniesieniami do tekstów biblijnych: Ps 1, 1–2; Iz 8, 11; Ez 37, 23; Ps 2, 1–2. Ten ‘łańcuszek’ przywołań biblijnych wprowadza każdorazowo termin פשר: ‘interpretacja odnosi się do’. Jest to wyjaśnienie, które jednocześnie staje się interpretacją – tzn. peszerem. Zatem wewnątrz proto-midraszu, mamy do czynienia z peszerem. Kolejna sekcja – rozpoczęta wersetem 18: „Dlaczego burzą się narody...” – jest dalszym ciągiem tego ‘midraszyckiego peszeru’. Punktem wyjścia jest Ps 2, 1–2. Sądzić można, że następuje kolejny etap, uzasadniający wnioskowanie z sekcji poprzedzającej. Jeśli któryś z Nauczycieli Sprawiedliwości zrzeszenia będzie eschatologicznym ‘Wyjaśniającym Prawo’ i chroni go sam Bóg przed błędem (‘...chwyciwszy za rękę odwiódł mnie’), to niezrozumiałe i próżne są bunty i spiski ziemskich władców przeciw niemu i jego współnocie (‘przeciw wybranym Izraela’). Ostatecznie on zwycięży w czasie eschatologicznym (‘w dniach ostatecznych’), kiedy zniszczeni zostaną synowie Beliala, a wierni Prawu Synowie Światłości (Synowie Sadoka, wybrani) powrócą na Syjon, gdzie Bóg da im wytchnienie od wszystkich nieprzyjaciół.

F. CD 7, 12–21 jest ciekawym przykładem peszeru z tego powodu, że zawiera istotne różnice w stosunku do innych tekstów z Qumran. Dokument Damasceński (CD) to jedyne pismo qumrańskie znane z dwóch średniowiecznych odpisów, wcześniej odkrytych w genizie kairskiej (Cairo Damascus–A i Cairo Damascus–B). Chodzi o CD 7, 12–21 interpretujący tekst Am 5, 25–27; Am 9, 11 i Lb 24, 17.

*Am 5, 25–27: Czyż nie składaliście Mi żertw i ofiar pokarmowych na pustyni przez czterdzieści lat, domu Izraela, a zarazem obnosiliście Sikkuta, waszego króla, i Kijjuna, wasze bożki, gwiazdę waszego boga, któreście sobie uczynili? Dlatego przesiedlę was poza Damaszek, mówi Pan, Bóg Zastępów – to imię Jego.*

*Am 9, 11: W tym dniu podniosę szalaz Dawidowy, który upada, zamuruję jego szczeliny, ruiny jego podźwignę i jak za dawnych dni go zbuduję.*

*Lb 24, 17: Widzę go, lecz jeszcze nie teraz, dostrzegam go, ale nie z bliska: wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło. Ono to zmiażdży skronie Moabu, a także czaszki wszystkich synów Seta.*

CD 7, 12–21: Gdy rozdzieliły się dwa domy Izraela, Efraim odstąpił od Judy, wszyscy odstępcy zostali wydani pod miecz, zaś ci, którzy przetrwali, uciekli do północnego kraju, tak jak powiedział: Wygnam sikkut waszego króla i kijjun waszych obrazów z mego namiotu do Damaszku. Księgi Prawa to sikkat króla, tak jak powiedział: Wzniosę upadły szałas (sukkat) Dawida. Król to zbiorowość. Zaś podstawa (kijjun) obrazów to Księgi Proroków, których słowami Izrael wzgardził. Gwiazda to ten, który wyjaśnia Prawo, który przybył do Damaszku, jak jest napisane: Wyszła gwiazda z Jakuba i powstało berło z Izraela. Berło to księżę całego zgromadzenia.

Podobnie jak w 4Q174, 10–13 mamy do czynienia z peszerem, którego zamiarem jest jednoznaczna identyfikacja przywódcy wspólnoty, która przebywa gdzieś na północy. „Damaszek” nie musi tu oznaczać miasta w sensie ścisłym i zapewne nie oznacza. Prawdopodobnie chodzi o jakieś miejsce na terytorium Syrii. Przyczyną zamieszkania tam bądź przesiedlenia budzi różne interpretacje, z których żadna nie jest przekonująca. Ten stan rzeczy uzasadnia autor CD głębszym sensem skutków secesji północnej części narodu. Wspólnotę uznającą się za prawowiernych spadkobierców obietnicy Boga, identyfikuje autor poprzez metaforę króla. Wraz z wygnaniem tej grupy wiernych Bogu przymierza, Izrael został pozbawiony Ksiąg Prawa, metaforycznie porównanych do szałas (sukka). Mamy tutaj do czynienia z grą słów: Sikkut – król tych, którzy zdradzili, według interpretacji tekstów qumrańskich, Boga przymierza oraz sukka – namiot. Może tutaj chodzić o kontrowersje wokół rozbudowanego po deportacji rytu pielgrzymkowego święta Sukkot. Jego pierwotną wersję znajdujemy w Kpł 23, 33–34 i jest ona odzwierciedleniem pierwotnego znaczenia tego święta, znanego już z Sdz 9, 26–29 i Wj 23, 10–19. Znacznego rozszerzenia i uszczegółowienia pierwotnego rytu dokonało podeportacyjne środowisko kapłańskie, odzwierciedlone w Kpł 23, 47–43, powołując się na autorytet samego Mojżesza. Ten fakt mógł wzbudzić kontrowersje u tych, którzy odrzucili autorytet kapłaństwa Drugiej Świątyni. Dlatego odwołują się w peszerowej interpretacji do Am 5, 25–27 jako do tekstu pokazującego analogiczną sytuację już znacznie wcześniej, w czasach wędrówki przez pustynię po wyjściu z Egiptu, których pamiątkę odzwierciedla święto Sukkot. Kijjun to astralne bóstwo z panteonu asyryjskiego, którego kult pozbawił Izraela ksiąg prorockich. Aspiracje do ich autorytatywnej interpretacji przez środowisko CD zdają się jasne. Kapłaństwo świątynne, w ten sposób zostało uznane za hołdujące obyczajom obcym.

Zapewne uznawano w Qumran autorytetologów środowiska deuteronomistycznego, którzy w swoim kalendarzu zapisali święto Sukkot w jego teologicznym rozumieniu, ale bez obszernego rytu (Pwt 16, 13–17). W ten sposób CD dokonuje interpretacji, w której ‘sukkot króla’ oznacza wspólnotę tworzącą CD, jako wiernych stróżów tradycji teologicznej wyjścia, wędrówki i przymierza. Grupa ta pojmuje siebie jako dziedzica obietnicy danej Dawidowi w 2 Sm 7. Do tej obietnicy odnosi się tekst Am 9, 11 o powstaniu na nowo „szałas Dawida”. Nieprzypadkowo, jak sądzić można, użyty został tekst zawierający termin „sukka” – szałas. Wspólnota, która stworzyła CD, identyfikuje się więc z „szałasem Dawida” i do niej ma odnosić się owo prorocstwo, spełniające w jakimś nieokreślonym bliżej, eschatologicznym czasie. Na eschatologię ma wskazać odwołanie się do jednej z najstarszych biblijnych wy-

powiedzi o charakterze prorockim, do wyroczni Bileama z Lb 24, 15–24 z bezpośrednim przywołaniem w. 27: *Wyszła gwiazda z Jakuba i powstało berło z Izraela*. Dalszy wywód autora CD to ścisły peszer. Brak jest, co prawda jakiegoś typowego dla peszeru z Qumran zwrotu (np. pišrô). W roli interpretatora występuje sam autor CD. Jego interpretacja jest jednak zagadkowa. Gwiazdę z Lb 24, 17 identyfikuje z osobą, która ma autorytet interpretatora Prawa. Zapewne chodzi o znanego z innych peszerów i dokumentów qumrańskich Nauczyciela Sprawiedliwości (4Q174). Zapewne miał godność kapłańską, właściwą interpretacji Prawa. Być może w tle pobrzmiewa gdzieś tutaj kontrowersja z ówczesnym w tym czasie w świątyni w Jerozolimie kapłaństwem. Zdumienie budzi jednak dalszy element peszeru. Oto bowiem „berło” z Lb 24, 17 wyjaśnia autor CD jako: „książę całego zgromadzenia”, zapewne przywódca wspólnoty. Czy chodzi tutaj o tę samą osobę, skupiającą w sobie władzę kapłańską i władzę zarządu, czy też o dwie różne osoby? Problem sprokurował wiele publikacji, tym bardziej że teksty biblijne, użyte w peszerowym dowodzie, uznawane są w egzegezie za mające charakter mesjański.

Peszer ten ma na celu identyfikację przywódcy wspólnoty oraz określenie tożsamości grupy. Odzwierciedla też własną interpretację dziejów Izraela<sup>24</sup>, poprzez negację świątynnego kapłaństwa i specyficzne jej uzasadnienie.

#### PESZEROWA METODA WYKŁADU W NOWYM TESTAMENCIE

Z peszerem mamy do czynienia także w przepowiadaniu Jezusa, uwidocznionym w środowisku chrześcijańskim, które przekazało je w pismach nowotestamentowych. Jest to drugie środowisko posługujące się peszerowym sposobem interpretacji Biblii, jakkolwiek czyni to w sobie właściwy sposób. W Nowym Testamencie znajdujemy wiele tekstów, które noszą pewne cechy peszeru bądź tylko zachowują jego styl. Przykładem takiej peszerowej interpretacji tekstów starotestamentowych jest np. cykl przypowieści u Mk 12. Metoda jest szczegółna. Najpierw następuje przypowieść, ilustrująca temat, który Jezus wyjaśnia. Nie wyprowadza z niej wniosków, a na pewno nie stawia ich wprost. Potem w celu wprowadzenia słuchaczy na właściwy tok myślenia, przywołuje wprost albo czyni aluzje do autorytetu pism uznawanych za święte, głównie spośród Tory i Proroków. Nie dokonuje sam klasycznego peszeru, ale oczekuje go od słuchaczy. Chce, aby uczyli to samodzielnie.

A. Tak jest w tekście Mk 12, 1–8 w przypowieści o przewrotnych rolnikach. Werset 9a stawia retoryczne pytanie: *Cóż uczyni właściciel winnicy?* Następuje oczywista odpowiedź: *Przyjdzie i wytraci rolników, a winnicę odda innym* (w. 9b).

<sup>24</sup> Zob. L.H. Schiffman, *Origin and Early History of the Qumran Sect*, w: *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, red. L.H. Schiffman, Philadelphia–Jerusalem 1994, 92.

I teraz ma miejsce przywołanie tekstu Ps 118, 22: *Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym*, poprzedzone wprowadzeniem: *Czy nie czytaliście tych słów w Piśmie?* Cel jest tutaj jednak inny niż peszeru qumrańskiego. Jezus w oczywisty sposób wskazuje tu na siebie samego, w wyjaśnieniu nieeksplikując żadnych wniosków. One były oczywiste dla Jego słuchaczy, którymi byli arcykapłani, uczeni w Piśmie i starsi (Mk 11, 27). Dlatego *...starali się Go ująć, lecz bali się tłumy* (Mk 12, 12).

B. Nieco inny przykład peszerowej metody znajduje się u Mk 12, 18–27 (par. Mt 22, 23–33). Ma on charakter peszeru tematycznego w sprawie zmartwychwstania. Rozpoczyna się pytaniem saduceuszy, istotnie w tej kwestii różniących się od faryzeuszy i zainteresowanych zanegowaniem przez Jezusa wiary w zmartwychwstanie. Pytanie oparte jest na przywołanym dosłownie argumente z Pisma (Pwt 25, 5), stanowiącego o prawie lewiratu. Następnie ma miejsce hipotetyczny i abstrakcyjny przykład o siedmiokrotnie zamężnej kobiecie. I wreszcie podchwytliwe pytanie: *Czyją będzie żoną po zmartwychwstaniu?* Odpowiedź Jezusa jest wielowątkowa. Jej pierwsza część (w. 24), jest retoryczną konkluzją w formie pytania, zawierającego w sobie oczywistą odpowiedź: *...nie rozumiecie Pisma*. W ten sposób Jezus pretenduje nie tylko do znawcy Pisma, ale i jego autentycznego, w mocy Bożej, interpretatora. Następnie używa swego autorytetu, wygłaszając własną opinię: *Gdy bowiem powstaną z martwych, nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić* (w. 25ab – w formie negatywnej) oraz w formie pozytywnej: *...ale będą jak aniołowie w niebie* (w. 25c). Ta opinia zapewne nie budziła kontrowersji, ponieważ w zróżnicowanym judaizmie, zwłaszcza w nurtach apokaliptycznych, panowało takie przekonanie<sup>25</sup>. W judaizmie typu henochicznego nagrodą ludzi ma być radość równa radości aniołów w niebie: *‘Ufajcie i nie porzucajcie nadziei, albowiem otrzymacie wielką radość jak aniołowie w niebie’* (Henet 104, 4). Rzecz ta zapewne była znana powszechnie, nawet jeśli różnie te opinie traktowano. Jezus wykorzystuje więc w swoim peszerze argument z judaistycznej tradycji interpretacyjnej, zupełnie nieortodoksyjnej według poglądów saducejskich. I teraz następuje argument zasadniczy – przywołanie fundamentalnego dla religii Izraela tekstu, opisującego równie fundamentalne wydarzenie: objawienie się Boga Ojców: *Ja jestem Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba* (Wj 3, 6). Jezusowa egzegeza tych słów wyjaśnia kwestię zmartwychwstania. Ten peszer wykorzystuje zarówno argumenty z tekstów świętych, jak i z uprawnionej – jak wynika z ich akceptacji przez Jezusa –

<sup>25</sup> Henochiczny pogląd o zmartwychwstaniu w judaizmie typu henochicznego w konsekwencji rozwinął się w eschatologiczną doktrynę o piekle i o niebie jako miejscu szczęśliwości sprawiedliwych (!) znacznie wcześniej niż w chrześcijaństwie; zachowuje on jednak, zwłaszcza w swej wczesnej fazie element determinizmu – zob. P. Sacchi, *La teologia dell' enochismo antico e l' apocalittica*, w: *Atti del Convegno XV Internazionale dell' AISG*, red. P. Capelli-M. Perani. Gabicce Mare 2001, 10; 4 Ezd 4, 8 – współczesna ostatnim pismom NT (powstała ok. 100 r. po Chr., najprawdopodobniej w judaistycznym środowisku rzymskim), zawiera zagadkową informację o trzech miejscach eschatologicznych: Szeolu, niebie i raj; w 4 Ezd 7, 36 'raj radości' jest przeciwstawiony Gehennie.



egzegezy grup judaizmu. Ten jednak rodzaj argumentów zdaje się Jezus rezerwować w celu wyrażenia zupełnie pobocznego tematu.

C. Kolejny przykład z Ewangelii wg św. Marka znajdujemy w krótkiej prezentacji peszerowego sposobu dowiedzenia, kim jest Mesjasz w relacji do Dawida (Mk 12, 35–37). W tym celu postawione jest pytanie retoryczne, kwestionujące wiedzę i poglądy synagogałnych i świątynnych autorytetów: *Jak mogą twierdzić...?* Przywołany zostaje najwyższy autorytet samego Boga, wyrażając niekwestionowaną wiarę w to, że, w Ps 110 natchniony Dawid mówi ...w *Duchu Świętym*: „*Rzekł Pan do Pana mego*” (Ps 110, 1 w wersji LXX w Mk 12, 36). I znów Jezus nie daje odpowiedzi, ale zawiera ją w pytaniu, na które słuchacze mają odpowiedzieć sobie sami. Wnioski bowiem są oczywiste. Rzecz by można, że poprzez ten sposób peszerowej egzegezy, tworzy własny, Jezusowy model quasi-peszeru<sup>26</sup>, nawet jeśli mamy z nim do czynienia na poziomie tradycji czy redakcji ewangelii.

D. Bardzo podobny przykład, choć z rozwiniętym elementem wskazania na własny autorytet w peszerowej egzegezie, znajduje się w tekście Ewangelii wg św. Łukasza 4, 16–22. Peszerowy sposób wykładu włączony jest w obszerniejsze opowiadanie o wydarzeniu w synagodze w Nazarecie.

Iz 61, 1–2: *Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę; aby obwieszczać rok łaski Pańskiej, i dzień pomsty naszego Boga; aby pocieszać wszystkich zasmuconych....*

Łk 4, 16–22: „Przyszedł również do Nazaretu, gdzie się wychował. W dzień szabatu udał się swoim zwyczajem do synagogi i powstał, aby czytać. Podano Mu księgę proroka Izajasza. Rozwinąwszy księgę, natrafił na miejsce, gdzie było napisane: *Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana*. Zwinąwszy księgę oddał słudze i usiadł; a oczy wszystkich w synagodze były w Nim utkwione. Począł więc mówić do nich: «Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli». A wszyscy przyświadczały Mu i dziwili się pełnym wdzięku słowom, które płynęły z ust Jego. I mówili: «Czy nie jest to syn Józefa?» Wtedy rzekł do nich: «Z pewnością powiecie Mi to przysłowie: *Lekarzu, ulecz samego siebie; dokonajże i tu w swojej ojczyźnie tego, co wydarzyło się, jak słyszeliśmy, w Kafarnaum*». I dodał: «Zaprawdę, powiadam wam: *zaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie*».

W Łk 4, 18–22 czytamy o wydarzeniu w synagodze w Nazarecie. Jezus odczytuje tekst Iz 61, 1–2 i aplikuje go do siebie. Jest to Jego własna egzegeza: *Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli*. Mamy tutaj do czynienia, jak w typowym peszerze, z własną reлектurą tekstu Starego Testamentu, ale egzegeza ma charakter typologiczny. Jezus także, jak w qumrańskim peszerze, domaga się wiary w swoją egzegezę. Zresztą wątpliwości zebranych na nabożeństwie w synagodze, które tekst Łk odzwierciedla, dobitnie o tym świadczą. On także chce –

<sup>26</sup> W literaturze hermeneutycznej, w odniesieniu do NT przyjmuje się używanie określenia ‘midrasz peszer’.

bo taka jest Jego misja – tworzyć historię z własnym udziałem w jej centrum. On także występuje w roli i w poczuciu swojej misji i swego autorytetu: *Duch Pański nade Mną*. Nikt Mu nie wierzy, dlatego przywołuje jeszcze inne, autorytatywne teksty Starego Testamentu, z Eliaszem w centrum. Ten sposób dyskursu zawiera w sobie także coś z typowego dyskursu synagogałnego. Jezus prowadził przecież dyskusje, jak wynika z tekstów ewangelii – z przygotowanymi do nich faryzeuszami i saduceuszami oraz absolwentami szkół synagogałnych. Z własną egzegezą wchodził w ich świat hermeneutyczny. Czy mógł mieć też do czynienia ze znającymi metodę qumrańskiego peszeru? Być może, sądząc po spolaryzowaniu judaizmu. Jednakże różnice między egzegezą peszeru qumrańskiego i egzegezą quasi-peszeru Jezusa, w ich historycznych i teologicznych konsekwencjach, są oczywiste<sup>27</sup>. Nade wszystko Jezus nie używa w żaden sposób typowego dla peszeru qumrańskiego wprowadzenia: pišrô bądź jakiegoś jego odpowiednika. Nie potrzebuje czyjś świadectwa o swojej interpretacji. On sam jest jej świadkiem. W całej Jego egzegezie dominuje 1 os.: „A Ja wam powiadam”.

#### PODSUMOWANIE

Peszer jako sposób wykładni tekstów biblijnych jawi się w całej swojej pragmatyce. Charakteryzuje go przede wszystkim używanie jako źródła tekstów biblijnych Starego Testamentu, ma więc bazę biblijną. Z tekstów peszerowych wynika przekonanie, że interpretacja dokonuje się w aureoli specjalnego charyzmatu (Qumran) lub rzeczywiście jest taką autentyczną wykładnią, z akcentem na autorytet własny (Jezus). Metoda peszerowa odzwierciedla charakterystyczny sposób myślenia, w którym kolejne elementy argumentacyjne z użyciem bądź odwołaniem się do Biblii rozświetlają zasadniczy problem. Czynią to zazwyczaj w sposób prosty i zwięzły. Nie jest peszer antologią tekstów biblijnych i nie ma jakiegoś zakresu tematycznego. Celem peszeru jest uzasadnienie istniejącej rzeczywistości (peszery qumrańskie), identyfikacja osób, miejsc bądź wydarzeń lub wyjaśnienie kwestii o charakterze doktrynalnym (teksty z Qumran i w specyficznym sposób Nowy Testament). Widoczny jest zamiar autora: przekonanie adresatów do swojej egzegezy i jej wykładni. Egzegeza ta jest formą relektury, a jej owoc jest następnie akomodowany do osób, wspólnoty bądź doktryny grupy qumrańskiej. Widać przemożną chęć apologii własnych poglądów, którym nadaje się charakter objawienia. Wyjaśniająca treść peszeru ma aspiracje bycia autorytatywną wykładnią orędzia Biblii, zwłaszcza w odniesieniu do orędzia proroków. Aspiruje tym samym do wykładu typu profetycznego. Wnioskowanie peszeru

<sup>27</sup> W opracowaniach o relacji peszeru z Qumran do NT spotyka się nawet takie daleko idące określenia znamionujące pewne teksty nowotestamentowe, jak: ‘peshar attitude’, ‘peshar flavor’, ‘peshar understanding’, ‘peshar force’ – zob. R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Eerdmans 1999, 99–101.

wybiega poza aktualia i jest ukierunkowane eschatologicznie. Nie jest więc tekstem eschatologicznym, ale historycznym wyjaśnieniem eschatologii. Owa eschatologia już się realizuje poprzez wspólnotę qumrańską. Peszer przez swoje tendencje alegoryzujące (alegoreza), bliski jest albo zdaje się poprzedzać chrześcijańską, patrystyczną interpretację typologiczną. Inne jego elementy mają cechy rabinackiego midraszu z okresu postbiblijnego. Peszer jest metodą egzegetycznego myślenia, a jej efekt staje się specyficznym rodzajem literackim.

#### PESZER AS AN EXEGETIC METHOD

##### Summary

The peshet uses the texts of the Old Testament as a source of its proof. It reflects a classic way of thinking, where the elements of arguments, based on the Bible, show the principal problem in order to explain the reality. The peshet exegesis is a specific relecture of the Old Testament in order to accommodate it to people, communities or doctrines. The explanation is to fulfill the authoritative message of the Bible, which is focused on historical modernization of eschatology. The peshet has an allegoric tendency, hence it is close to patristic typological interpretation. This method precedes rabbinical Midrash.

**Nota o autorze:** ks. dr SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB, adiunkt w Katedrze Hermeneutyki i Judaistyki WT PAT w Krakowie, wykładowca Starego Testamentu w WSD Towarzystwa Salezjańskiego. Zajmuje się zagadnieniami judaizmu okresu biblijnego i literaturą międzytestamentalną.

**Słowa kluczowe:** peszer, interpretation of Bible, relecture, Judaism, Qumran, Jezus

KS. GRZEGORZ DZIEWULSKI

## OBJAWIENIE JAKO KRYTERIUM OKREŚLENIA RELACJI MIĘDZY RELIGIAMI

### WPROWADZENIE

Do wyzwań, przed którymi stoją dziś chrześcijanie, należy także konieczność pogłębionego spojrzenia na określenie relacji chrześcijaństwa do religii. Zagadnienie to w istotnym zakresie dotyka także kwestii wyjątkowości chrześcijaństwa<sup>1</sup>. Zagadnienie to, będące przedmiotem badań teologii religii, tradycyjnie sprowadzono do kwestii soteriologicznej: czy, a jeśli „tak”, to w jaki sposób niechrześcijan może się zbawić? Spektrum opinii rozciągało się między dwoma rozwiązaniami. Jedni, opierając się na interpretacji, a właściwie nadinterpretacji słów Cypriana *extra Ecclesiam salus nulla* odmawiali niechrześcijanom możliwości zbawienia, jeśli nie przyjmą chrztu (eklezjocentryzm, ekskluzywizm soteriologiczny)<sup>2</sup>. Drudzy dopuszczali możliwość zbawienia niechrześcijan w ramach wła-

---

<sup>1</sup> Odnośnie do tematyki wyjątkowości chrześcijaństwa zob.: L. Scheffczyk, *Absolutny charakter chrześcijaństwa*, w: *Tajemnica odkupienia*, red. L. Balter i in., Poznań 1997, s. 477–490; I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia.*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin–Warszawa 1999, s. 80–100; H. Waldenfels, *Chrystus a religie*, Kraków 2004, s. 10–26. Warto nadmienić, że C. Geffré określa jedyność (absolutność) chrześcijaństwa w stosunku do innych religii na sposób relacyjny, tzn. jako relatywną względem wszystkiego, co jest prawdziwe w innych religiach, przy czym nie jest to jedyność wywyższająca czy integrująca. Wzorem określania relacji chrześcijaństwo a inne religie ma być odniesienie: chrześcijaństwo – judaizm oraz chrześcijaństwo – religie pogańskie. Oznacza to, że analogicznie jak Izrael zachowuje swoje miejsce w historii zbawienia, a Kościół, przyjmując Stary Testament, nie zajmuje miejsca Izraela, tak i chrześcijaństwo (zgodnie z paradygmatem teologii wypełnienia) może zachować swoją jedyność, nie kwestionując wartości innych religii, C. Geffré, „Znak” 48 (1996), z. 8, s. 21–25.

<sup>2</sup> ChR 9–10. O równoległej, choć różnej pod względem intensywności, obecności w nauczaniu Kościoła poglądów, zarówno negujących, jak i potwierdzających możliwość zbawienia niechrześcijan: ChR 31, 33; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2000, s. 488–493; A. Bronk, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, w: *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 32. O historii interpreta-

nych religii, wiążąc je jednak z łaską Chrystusa (chrystocentryzm, inkluzywizm). Zwolennicy tego ostatniego, wyrażającego także współczesne stanowisko Magisterium Kościoła, wyjaśniali możliwości zbawcze innych religii w odniesieniu do zbawienia Chrystusowego, przedstawiając różne szczegółowe sposoby rozwiązania<sup>3</sup>. Współcześnie coraz częściej można spotkać relatywistyczne przekonanie, które zrównuje chrześcijaństwo z innymi religiami w aspekcie ich skuteczności zbawczej oraz przyznaje im status przynajmniej nadzwyczajnych dróg zbawienia (teocentryzm, egalitaryzm zbawczy)<sup>4</sup>. Te trzy perspektywy (paradygmaty), a w konsekwencji trzy modele relacji chrześcijaństwa do religii, są pochodnymi sposobu zharmonizowania dwóch fundamentalnych prawd wiary: jedności zbawczego pośrednictwa Chrystusa i Jego konieczności do zbawienia i (Dz 4, 12) oraz powszechnej woli zbawczej Boga (1 Tm 2, 3–5)<sup>5</sup>.

Teologia religii, oparta na przesłankach trynitarno-eklezjologicznych (por. ChR 4–7.27–79), poszukując kryteriów wzajemnych odniesień i oceny religii, jest świadoma ograniczeń kryteriów religioznawczych oraz konieczności formułowania kryteriów natury teologicznej<sup>6</sup>. W niniejszym artykule zostanie najpierw za-

---

cji formuły *extra Ecclesiam salus nulla*: J. Kracik, „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. *Historia pojmowania formuły*, „Znak” 46 (1994), z. 5, s. 22–32; I.S. Ledwoń, *Kościół a zbawienie w religiach*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 129–135; K. Kucha, *Zasada „extra Ecclesiam salus nulla” w świetle dokumentu „Chrześcijaństwo a religie”*, w: *Chrześcijaństwo a religie...*, s. 147–155.

<sup>3</sup> KDK 22, 45; RMis 10; ChR 10, 32–49; DI 13–15. Różne sposoby powiązania zbawienia chrystusowego z możliwościami religii przedstawia I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter...*, s. 83–86; Z. Kubacki, *Spór między Bogiem a Jezusem*, „Przegląd Powszechny” (1999), z. 6, s. 308–311.

<sup>4</sup> ChR 12. Okolicznościami sprzyjającymi upowszechnianiu się relatywistycznego pluralizmu są: coraz szersza świadomość istnienia innych religii oraz możliwość spotkania z nimi, powszechność przekonania o konieczności tolerancji, dzięki której pluralizm religii nie będzie zagrażał pokojowi, upowszechnianie się myśli postmodernistycznej z jej zwątpieniem w istnienie obiektywnej prawdy oraz kryteriów jej poznania, a wreszcie sprzyjająca zachowaniu religii jej życiowa użyteczność – J. Wojtysiak, *Wobec wielości religii: w obronie inkluzywizmu religijnego*, w: *Pluralizm religijny: moda czy konieczność?*, red. M. Bała, Pelplin 2005, s. 29–30. Obszerniejszą analizę potencjalnych stanowisk między religiami podaje A. Bronk, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, w: *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2004, s. 307–311. O rozwoju tych stanowisk: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 119nn.

<sup>5</sup> RMis 5. 10; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005, s. 41–62. Warto nadmienić, że wśród teologów i filozofów protestanckich nadal znajdują się zwolennicy postawy ekskluzywistycznej, którzy racjonalnie uzasadniają słuszność swojego stanowiska np. H. Kreamer (uczeń K. Bartha), filozofowie analityczni powiniencji kalwińskiej jak A. Platinga, P. van Inwagen, W.P. Alston, D. Basinger, K.J. Clarke, H.A. Netland, B.M. Winter; wśród teologów katolickich można wskazać np. H. Van Straelen – za K. Kondrat, *O egalitaryzmie soteriologicznym i równości religii*, „Collectanea Theologica” 73 (2003), 2, s. 68–72; J. Dupuis, dz.cyt., s. 120; G. Chrzanowski, dz.cyt., s. 279–281.

<sup>6</sup> ChR 6–7. Por. I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter...*, s. 518–525; tenże, *Pelnia i ostateczność...*, s. 67; *Teologia fundamentalna*, t. 2, *Religie świata a chrześcijaństwo*, red. T. Dzidek i in., Kraków 1998, s. 117–121, 132–133.

prezentowana i poddana ocenie tzw. relatywistyczna teologia pluralizmu religijnego, której stanowisko wobec wielości religii oraz miejsca chrześcijaństwa wpośród nich wymaga krytycznej oceny<sup>7</sup>. Następnie przedstawiona zostanie objawieniowa (filozoficzno-teologiczna) hipoteza genezy religii, teologicznie ujmowanej jako życiowy związek człowieka z Bogiem<sup>8</sup>.

## 1. RELATYWISTYCZNA TEOLOGIA PLURALIZMU RELIGIJNEGO I JEJ OCENA

### 1.1 Pojęcie relatywistycznej teologii pluralizmu religijnego

Soteriologiczny egalitaryzm, stojący u podstaw pluralistycznej teologii religii, względnie relatywistycznej teologii pluralizmu religijnego, znajduje przychylną ocenę zarówno wśród teologów, jak i wśród chrześcijan<sup>9</sup>. Wydaje się, że pozostaje on w związku z postmodernistycznym sprzeciwem wobec idei istnienia jednej, powszechnej i zobowiązującej prawdy oraz z negatywną teologią religii azjatyckich<sup>10</sup>.

Stanowisko zwolenników pluralistycznej teologii religii opiera się na wprowadzonym przez I. Kanta rozróżnieniu: *noumen* i *fenomen*, wyrażającym przekonanie, że poznanie rzeczywistości nie osiąga jej samej, lecz jedynie kulturowo uwarunkowane kategorie, obrazy i pojęcia<sup>11</sup>. Zwolennicy pluralistycznej teologii

---

<sup>7</sup> Znaczenie tego nurtu teologicznego ilustruje pojawienie się poświęconego mu dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie* (1996). J. Ratzinger przyrównuje oddziaływanie pluralistycznej teologii religii do roli odegranej niegdyś przez teologię wyzwolenia – J. Ratzinger, *Wiara – Prawda – Tolerancja*, Kielce 2004, s. 96.

<sup>8</sup> Odnośnie do pojęcia i definiowania religii zob.: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, W. Kern, H.J. Pottmeyer, H. Seckler (hrsg.), Freiburg im Breisgau 2000<sup>2</sup>, Bd. 1, s. 26–28, 33–46, 131–148; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, s. 25–38; U. Berne, *Religia*, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee. Z inicjatywy Franza Königa przy współpracy wielu uczonych wydał Hans Waldenfels.*, Warszawa 1997, s. 392–393; Z. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2001, s. 53–69; H. Seweryniak, *Rozumienie religii*, w: *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, red. M. Skierkowski, Warszawa 2003, s. 7–26.

<sup>9</sup> Należy rozróżniać wielość religii, traktowaną jako zjawisko historyczne (pluralizm *de facto*) od wielości religii interpretowanej jako zmierzona przez Boga wielość różnych, jednakowo skutecznych dróg do zbawienia (pluralizm *de jure*).

<sup>10</sup> Zwolennikami pluralistycznej teologii religii są tacy teolodzy protestanccy, jak Stanley Samartha, Wilfred Cantwell Smith, Alan Race, Keith Ward i Schubert Ogden, a wśród teologów katolickich Paul Knitter, Raymundo Pannikar, Perry Schmidt-Leukel; w jakimś stopniu można zaliczyć także Jacques'a Dupuis. K. Kondrat, badając związek terminu „pluralizm religijny” z różnymi aspektami religii i Transcendencji, podaje sześć jego znaczeń: *de facto*, psychologiczno-pragmatyczny, epistemologiczny, metodologiczny, soteriologiczny oraz teologiczny, K. Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000, s. 14–28.

<sup>11</sup> ChR 10. Krytykę posługiwania się przez J. Hicka kantowskim rozróżnieniem *noumen* – *fenomen* podaje G. Chrzanowski, dz.cyt., s. 195–197, 319–322.

religii stoją na stanowisku jedności rzeczywistości transcendentnej (ang. *The Real, noumenal Real, Eternal one, Ultimate Reality*; Rzeczywistość *an sich*) oraz wielości i różności sposobów jej manifestacji, widząc potwierdzenie swoich przekonań w istnieniu wielu tradycji religijnych, ich założycieli i instytucji religijnych, w soteriologicznym uniwersalizmie wielu doktryn religijnych oraz w autentyczności przeżywania własnej religijności, potwierdzanej osobami świętymi i męczenników. Owa rzeczywistość, będąca nieogarnioną i niewysłowioną tajemnicą, jedynie częściowo jest osiągnięta i wyrażana przez poszczególne religie, co metaforycznie wyraża buddyjska opowieść o grupie ślepców próbujących za pomocą dotyku opisać słonia.

Obok powyższego rozróżnienia na *noumen* i *fenomen* pluraliści odwołują się do kartezjańskiego dualizmu, orzekającego o niepoznawalności i niewyraźności relacji transcendentnego Boga i świata. Konsekwencją tego dualizmu jest wyłączenie z badań naukowych twierdzeń religijnych, gdyż ich przyjęcie i afirmacja możliwe są jedynie w wierze. Koncepcja pluralistów przejęła też pojmowaną w duchu obiektywnego panteizmu B. Spinozy idei substancji, według której różnorodność poznawanych przejawów bytu w istocie jest jedynie pozorna, gdyż są one objawem jednorodnej substancji. Przekonanie o „fenomenologicznej” równości religii prowadzi do interpretacji wielości religii jako alternatywnych sposobów doświadczania i ujmowania rzeczywistości transcendentnej, a w konsekwencji określenia ich jako równorzędnych (a więc i alternatywnych) dróg zbawienia. Egalitaryzm soteriologiczny relatywistów wyraża buddyjskie porównanie, mówiące, że w celu przepłynięcia na drugi brzeg rzeki można wybrać sobie jedną z wielu łodzi zacumowanych przy brzegu. Kulturowe uwarunkowanie postaci każdej religii redukuje je do jedynie historycznych i niekompletnych odpowiedzi na objawiające i zbawcze działanie Boga. Konsekwentnie zatem roszczenie którejkolwiek z nich, a nade wszystko chrześcijaństwa, do nadrzędności czy absolutności w stosunku do pozostałych jest bezzasadne i szkodliwe, gdyż prowadzi do napięć, wzajemnego izolowania oraz narusza relacje w obrębie wspólnoty ludzkiej. Dla chrześcijaństwa oznacza to, że rdzeń jego orędzia, którym jest darowanie mu w Chrystusie zobowiązującej prawdy wraz z jej trwaniem w wierze Kościoła, uznane jest za zagrażający wolności i tolerancji fundamentalizm, hamujący współpracę i integrację między religiami. Zakwestionowany zostaje też „Bóg [który] jest Miłością” (por. 1 J 4, 8), która – wskutek tożsamości miłości i prawdy – jest przecież najwyższą gwarancją tolerancji wobec innych religii<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> ChR 14; G. Chrzanowski, *John Hick – teolog religijnego pluralizmu*, „Analecta Cracoviensia” 29 (1997), s. 118–120; P. Kaznowski, dz.cyt., s. 114–117; J. Ratzinger, dz.cyt., s. 96–98. Prezentując deklarację *Dominus Jesus*, J. Ratzinger wskazał na 8 filozoficznych i teologicznych uwarunkowań leżących u podstaw teorii relatywistycznych mających usprawiedliwić paradygmat pluralistycznej teologii religii o wielości religii jako zamierzonej przez Boga (*de jure*) (DI 4) – J. Ratzinger, *Kościół pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 190. J.S. O’Leary uważa historyczne uwarunkowania kształtowania się religii, a zwłaszcza procesu dogmatyzowania prawd oraz złożo-

Negacja „ekskluzywnych” roszczeń chrześcijaństwa jest konsekwencją tezy o nieuniknionym ograniczeniu uniwersalizmu „wydarzenia Chrystusa” uwarunkowaniami społecznymi i kulturowymi. Przyjęcie przez pluralistów nadrzędności paradygmatu teocentrycznego, stawiającego w centrum religii Boga, domaga się konsekwentnie ograniczenia „jedyności i powszechności” zbawczego pośrednictwa Chrystusa wyłącznie do chrześcijan. Ponieważ, przynajmniej z racji ograniczeń niesionych przez naturę ludzką, rzeczywistość absolutna nie może się objawić w historii w sposób pełny i ostateczny, nie można zatem mówić o tożsamości jednorazowej postaci Jezusa z Nazaretu z rzeczywistością samego Boga. „Historyczna partykularność Jezusa” (J. Dupuis) określa Go jedną z wielu manifestacji Boga, analogicznie jak Kryszna dla Hindusów, Budda dla buddystów czy Allah dla wyznawców islamu<sup>13</sup>. Redukcja Chrystusa do jednego spośród wielu zbawczych pośredników ma swoje teologiczne podstawy także w metaforycznej interpretacji Wcielenia, ujmowanego ontologicznie jako puste i pozbawione wewnętrznej zawartości pojęcie. Szczegółność Jezusa zostaje sprowadzona do bycia przezeń najdoskonalszym znakiem wyrażającym zbawczą miłość Boga do człowieka oraz „wzorcem” pośrednictwa (tzw. chrystologia nienormatywna)<sup>14</sup>. Ci ze zwolenników pluralistycznej teologii religii, którzy wychodzą z założenia o niepojętości i transcendencji Boga, odrzucają zarówno samą możliwość wydawania sądów o planach Boga za pomocą naszych kategorii (agnostycyzm transcendentálny), jak i możliwość zestawiania ze sobą systemów religijnych, w konsekwencji odmawiając Chrystusowi nawet statusu wzorca pośrednika<sup>15</sup>.

---

ność empirycznych źródeł za wystarczające uzasadnienie tezy o relatywistycznym pluralizmie religijnym. Uzasadnienie tej tezy widzi w analizie dogmatu chrystologicznego, w której odwołuje się także do kategorii „pustki” buddyjskiej. Wydaje się jednak, że uwarunkowania te nie są wystarczające do zakwestionowania wartości ujęć dogmatycznych – wszak przed skostnieniem i izolacją chroni je reinterpretacja, uwzględniająca powyższe determinanty, a także wielość typów uprawianej teologii, J.S. O’Leary, *Dogmat a spotkanie religii*, „Znak” 48 (1996), z. 8, s. 33–44.

<sup>13</sup> J. Ratzinger, *Kościół pielgrzymująca wspólnota...*, s. 190; K. Kondrat, art.cyt. s. 61–65; Z. Kubacki, art.cyt., s. 312–317; R. Panikkar, *The Jordan, the Tiber and the Ganges*, w: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, J. Hick, P.F. Knitter, (wyd.) Maryknoll 1987, s. 91–92 – podają za K. Kondrat, art.cyt., s. 63. Zwolennikami Chrystusa „normatywnego” są E. Troeltsch, P. Tillich, J.B. Cobb czy S.M. Ogden. J. Dupuis, dz.cyt., s. 122.

<sup>14</sup> ChR 12, 20; G. Chrzanowski, *John Hick...*, s. 121–122, na przykład S.J. Samartha uważa że Nowy Testament nie pozwala na stwierdzenie tożsamości (ang. *identical*) czy współ-równości (ang. *co-equal*) Jezusa z Bogiem Stwórcą: stwierdzenie, że Jezus jest boski (ang. *divinity*) nie jest równoznaczne z prawdą, że jest On Bogiem (ang. *deity*). Prawda o Bogu jako niezgłębionej Tajemnicy pozwala na potraktowanie dogmatu o Trójcy Świętej jako równoległej wypowiedzi do hinduskiego stwierdzenia *Brahman jest sat-cit-ananda* (byt-świadomość-szczęśliwość) – S.J. Samartha, *One Christ – Many Religions. Toward a Revised Christology*, Maryknoll 1991, s. 83, 92, 118 – podają za Z. Kubacki, art.cyt., s. 315–316.

<sup>15</sup> Według dokumentu *Chrześcijaństwo a religie* najradykałniejszą postacią teocentryzmu jest „soteriocentryzm”, który pragmatycznie i immanentystycznie przedkłada ortopraksję nad ortodoksję i redukuje rolę religii do krzewienia Królestwa, zbawienia i dobrobytu (ChR 12). W odniesieniu do religii chińskich i buddyzmu termin „soteriocentryzm” oznacza ich koncentrację na zbawieniu,



J. Hick, protestancki filozof i teolog, prekursor i popularyzator teologii pluralizmu religijnego (ur. 1922 r.), w trwałym podtrzymywaniu przekonania o wyłączności zbawienia w Chrystusie widzi przejaw arbitralnej i niedialogicznej postawy religijnej. Wiązanie zbawienia z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa interpretuje on jako ślady dawnego religijnego imperializmu chrześcijaństwa, które nie dopuszcza uznania innych tradycji religijnych za prawomocne i alternatywne drogi zbawienia, wyzwolenia czy spełnienia. Według niego religie są równe zarówno pod względem prawdziwości posiadanego objawienia i skuteczności zbawczej, jak i oddziaływania na kulturę i historię. Potwierdzenie swojej tezy o równorzędności Jezusa w stosunku do innych założycieli religii oraz o partykularyzmie Jego zbawczego pośrednictwa widzi on w opinii Tomasza z Akwinu, który nie wykluczył możliwości wcieleń Ojca i Ducha Świętego ani możliwości innych wcieleń Jezusa Chrystusa (*Summa theologiae*, III, q. 3, a. 5. 7). Znaczenie propagowanego przez siebie modelu teocentrycznego wraz z relatywistyczną równością między religiami porównuje on do kopernikańskiego przewrotu w astronomii<sup>16</sup>.

Łagodniejszą postać relatywistycznego pluralizmu reprezentuje były kapłan katolicki P.F. Knitter. Prawdę o wyjątkowości objawienia i zbawienia w Chrystusie sytuuje on, analogicznie jak J. Hick, w kontekście faktycznej wielości religii. Wychodząc z założenia, że dogmat chrystologiczny i Wcielenie nie oznaczają tożsamości (identyczności) Jezusa z Nazaretu i drugiej osoby Trójcy Świętej – wszak żaden człowiek nie jest zdolny „pomieścić” w sobie Boga (bóstwa, Nie skończonego) – uważa on, że boski *Logos*, jako druga osoba Trójcy Świętej rzeczywiście przyjęła naturę ludzką, ale nie odwrotnie. Skutkiem tego możliwe, a nawet pewne są inne historyczne wcielenia *Logosu*, a obecność i działanie Ducha Świętego w świecie potwierdzają możliwość istnienia innych objawień Bożych. Wypowiedzi Nowego Testamentu o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa interpretuje on jako wypowiedzi metaforyczno-symboliczne pełniące funkcję performatywną, np. z przyzwolenia i przychylności Jezusa wobec czyniących cuda w Jego imię, a nienależących do grona Jego uczniów (Mk 9, 38–41) wnioskuje on, że sam Jezus uważał się za jednego z wielu (ang. *one among many*). Zrozumiałe więc, że pośrednictwo Jezusa jako Zbawiciela nie oznacza wyłączo-

---

ponieważ brak tam Boga jako punktu odniesienia (ChR 12). J. Hick uważa, że możliwa jest ocena i hierarchizacja zjawisk religijnych, jak np. rytuały, przekonania religijne czy postawy moralne, jednak nie dotyczy to wielkich religii jako całości, a jeśliby nawet któraś z religii mogła bardziej niż inne ułatwiać osiągnięcie zbawienia, to nie jest to oczywiste, J. Hick, *O hierarchizacji religii*, „Znak” 48 (1996), z. 8, s. 79.

<sup>16</sup> J. Dupuis, dz.cyt., s. 122–124; K. Kaucha, „*I nie ma w innym zbawienia [...]*”. *Współczesne interpretacje jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście wielu religii*, w: *Wokół deklaracji...*, s. 150–151. Por. J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, w: *The Myth of Christian Uniqueness...*, s. 22; tenże, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London 1989, s. 32–54, 299–303 – za K. Kondrat, art.cyt., s. 64. Krytykę konieczności „przewrotu kopernikańskiego” podaje G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 181–187, 274–290.

ści. Wyjątkowość chrześcijaństwa wyraża się w sferze ortopraksji, tzn. w dziełach sprawiedliwości i miłości jako konsekwencji przymierza zawartego w Jezusie z najmniejszymi tego świata, a rolą religii jest stawanie się widzialnymi znakami Królestwa Bożego w historii<sup>17</sup>.

## 1.2. Ocena relatywistycznej teologii pluralizmu religijnego

Jakkolwiek hipoteza pluralistyczna jest zasadniczo filozoficzną próbą wyjaśnienia faktu wielości religii, to zawiera ona liczne odniesienia teologiczne. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie* (1996) wskazuje trzy zasadnicze błędy w stanowisku relatywistów: na płaszczyźnie historycznej zakładają oni pluralizm jako jedyną poprawną postawę wobec religii; na płaszczyźnie epistemologicznej ograniczają i kwestionują zdolność poznania prawdy teologicznej, a nawet suponują jej eliminację jako mitu; wreszcie na płaszczyźnie teologicznej wskazują podstawę jedności w równej godności religii, co prowadzi do modyfikacji, a nawet redukcji treści wiary, zwłaszcza w zakresie chrystologii (ChR 98). Problematyczność twierdzeń pluralistycznej teologii religii dotyczy więc najpierw zasadności zrównywania i ujednolicania religii według apriorycznych założeń, tzn. bez liczenia się z ich własną historią, odrębnością i indywidualnością, które w wielu przypadkach są niemożliwe do uzgodnienia czy porównania<sup>18</sup>. Doty-

---

<sup>17</sup> Por. K. Kaucha, art.cyt., s. 154; J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 99–100; J. Dupuis, dz.cyt., s. 125–126. J. Dupuis, określa swoje stanowisko mianem inkluzywego pluralizmu i usprawiedliwia przyjęcie tezy o zamierzonym przez Boga pluralizmie religijnym w planie zbawienia ludzkości przez wskazanie na rozpoczęcie historii zbawienia wraz ze stworzeniem i objawianiem się Boga w historii ludzkości, z którą Bóg zawierał przymierza: kosmiczne w akcie stworzenia, przymierze wieczne z Noem, symbolizujące przymierza z ludami w ich kulturach i religiach, przymierze synaityckie oraz definitywne przymierze Jezusa z całą ludzkością. Skutkiem tego „drogi zbawienia zaproponowane przez inne tradycje religijne mają, w relacji do wydarzenia Chrystusa, walor zbawczy dla ich członków, przewidziany i zamierzony przez Boga”. Tajemnica zbawienia w Jezusie Chrystusie dociera do członków innych religii przez ich tradycje – instytucje i praktyki społeczne tych tradycji zawierają komponenty naznaczone wpływem łaski (ślady spotkań z łaską), a obecność Boga urzeczywistnia się dla ich wyznawców w praktykowaniu religii i ma charakter ukryty (implicit), J. Dupuis, *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18–21 września 2001*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 727, 729, 739, 741. Relację między chrześcijaństwem a innymi religiami określa jako „wzajemną asymetryczną komplementarność i zbieżność”, a jedność Chrystusa interpretuje relacyjnie (nie relatywnie!) wobec całego planu zbawienia, P. Plata, *Jacques Dupuis i teologiczne znaczenie pluralizmu religijnego*, „Przegląd Powszechny” (2004), z. 4, s. 44–46.

<sup>18</sup> H. Waldenfels, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, Warszawa 1987, s. 79–80; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 292–299; tenże, *John Hick...*, art.cyt., s. 122–123; H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga: problem różnych religii*, Poznań 1998, s. 199–203. Niektóre idee transcendentalnej hipotezy pluralistycznej, jak: poznawcza niejednoznaczność wszechświata, ludzka wolność poznawcza, wiara jako interpretacja, racjonalność zaufa-

czy to także własnych roszczeń poszczególnych religii w stosunku do innych. Taka egalitaryzacja religii pozbawia ich przekonania doktrynalnego ważności, oryginalności i odrębności oraz alienuje je z ich kontekstu. Poza tym przez zestawianie zewnętrznych podobieństw pomniejsza ich walor, a sprowadzanie różnorodności religii do czynników pozareligijnych, jak: język, kultura, stosunki społeczne, staje się nową, swoistą zarozumiałością i doktrynalnym imperializmem<sup>19</sup>.

Nie bez znaczenia pozostaje również fakt ogromnego zróżnicowania obrazu Boga w poszczególnych religiach: osobowy Bóg trzech wielkich tradycji monoteistycznych nieporównywalny jest z nieosobową „Absolutną Rzeczywistością” religii mistycznych Azji, a przecież w obu tych nurtach istnieje także własne wewnętrzne zróżnicowanie obrazu Boga<sup>20</sup>. Nieuzasadnione jest także jednakowe waloryzowanie różnorodnych doktryn soteriologicznych, wyrażających radykalnie heterogeniczne rozumienie zbawienia w poszczególnych religiach, np. w chrześcijaństwie jest ono spełnieniem się osoby we wspólnocie życia z Bogiem i z innymi ludźmi wraz z odnowieniem świata; według buddyzmu zbawienie polega na wyzwoleniu z pragnień i cierpienia (*nirwana*); hinduizm widzi je w wybawieniu z kołowrotu narodzin (*sansara*) i stopieniu się z bezosobowym *brahmanem*; dla konfucjanisty zbawienie to zdrowie, długie życie, dobrobyt i dobra sława po śmierci, dla taoisty – osiągnięcie harmonii z *Tao*, a dla muzułmanina – życie w przyszłym raju. Redukcjonizmem jest także sprowadzanie rzeczywistości zbawienia do ocalenia od potępienia i wiecznej zguby, albo tylko do życia po śmierci. Redukcji to jest instrumentalizacją życia doczesnego do roli wysłużenia sobie szczęśliwej wieczności oraz pozbawia go jego własnej wartości – przestaje być ono miejscem urzeczywistniania się zbawienia (*hic et nunc*), obejmującego także jego rozwój wraz ze stawaniem się bardziej ludzkim i bardziej Bożym. Poszczególne religie nie są też zgodne co do znaczenia rzeczywistości doczesnej w kontekście zbawienia, np. buddyzm negatywnie odnosi się do życia ziemskiego (*maya*), to chrześcijaństwo je afirmuje i ceni. Istotne zróżnicowanie religii obejmuje także kwestię partycypacji doczesnej egzystencji w rzeczywistości zbawienia, np. w judaizmie zbawienie obejmuje także pomyślność Izraela, w chrześcijaństwie – *metanoię*, w hinduizmie jest wyzwoleniem się ze świata materialnego. Doktryny poszczególnych religii różnie też określają zakres potencjalnych

---

nia wobec własnego doświadczenia mogą być pożyteczne w wyjaśnieniu pluralizmu religii *de facto*, G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 272, 329.

<sup>19</sup> J. Hick posługuje się konsensualnym pojęciem prawdy i odrzuca jej klasyczne ujęcie (definicję korespondencyjną), które w teologii oznacza odkrywanie objawionej przez Boga prawdy – w ten sposób narzuca on własny, amerykański punkt widzenia innym obszarom kulturowym i jako relatywista przestaje być odpowiedzialnym partnerem dialogu, K. Kaucha, *art.cyt.*, s. 152; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 291–309.

<sup>20</sup> ChR 107–108. Por. hasło *Bóg*, w: *Leksykon religii...*, s. 23–38. Kwestię objawienia Bożego w różnych religiach i pytania o identyczność czczonych w nich Boga analizuje J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 170–181.

uczestników zbawienia, który rozciąga się od partykularyzmu religii etnicznych przez partykularno-universalny judaizm aż do uniwersalizmu chrześcijaństwa<sup>21</sup>.

Różnice między religiami obejmują także proponowane przez nie moce sprawcze i drogi wiodące do zbawienia oraz przekonania, co do skuteczności działania człowieka i sfery nadprzyrodzonej, np. w buddyzmie hinajany i taoizmie do osiągnięcia zbawienia wystarcza indywidualny wysiłek, w hinduizmie jest to wiedza traktowana jako mistyczne oświecenie (*widia*), asceza albo mistyczna miłość do osobowego bóstwa *bhakti*, w neokonfucjanizmie – wiedza o tym, co właściwe i ćwiczenie się w tym, w islamie – poddanie się woli Boga i wypełnianie koranicznych przepisów *szari'a*, a w chrześcijaństwie – współpraca z łaską (synergizm)<sup>22</sup>. Powyższe spostrzeżenia pozwalają na określenie tezy o egalitaryzmie religii jako twierdzeniu o charakterze światopoglądowym i empirycznie nie uprawomocnialnym.

Z punktu widzenia teologii katolickiej podstawowym zarzutem kierowanym do pluralistów jest nieuprawnione modyfikowanie doktryny chrześcijańskiej i posługiwanie się taką zdeformowaną postacią w komparatystyce religii<sup>23</sup>. Ekstremalną postacią tej redukcji jest zanegowanie dogmatu chrystologicznego, który jako sama istota chrześcijaństwa musi zachować swoją tożsamość niezależnie od językowej i kulturowej formy jego wyrażenia<sup>24</sup>. Przyjmowane przez pluralistów założenie o niezdolności natury ludzkiej (samej z siebie) do „pomieszczenia” w sobie bóstwa nie oznacza niemożliwości urzeczywistnienia Wcielenia przez akt Stwórcy, zwłaszcza że teologia podkreśla pierwotność inicjatywy Boga oraz misteryjny charakter tego wydarzenia. W wewnętrzną tożsamość i jedność tajemnicy Chrystusa godzi też wprowadzanie rozdziału między Słowo (*Logos*) i Jezusa, oddzielanie „Jezusa historii” („Jezusa z Nazaretu”) od „Chrystusa wiary”, wprowadzanie dwóch różnych ekonomii jak „ekonomii Słowa wiecznego” i „ekonomii Słowa wcielonego” albo

<sup>21</sup> ChR 109–110. K. Kondrat, art.cyt., s. 74–78; H. Dalmais, *Wiara chrześcijańska wśród religii świata*, Warszawa 1991, s. 16; C.J. Godwin, *Ewangelizacja a antropologia*, w: *Ewangelizacja – dialog – rozwój. Wybrane Dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej. Nagpur (Indie) 1971 r.*, red. M. Dhavamony, Warszawa 1986, s. 395. Por. *Zbawienie*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam*, red. A. Th. Khoury, Warszawa 1998, kol. 1220–1228; *Zbawienie*, w: *Leksykon religii...*, dz.cyt., s. 541–550; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 93–102; J. Bolewski, *Kim jest Bóg* (cz. 1), „Przegląd Powszechny” (1996), nr 10, s. 46–57. H. Waldenfels podkreśla potrzebę dostrzeżenia różności celów religii: „...czy wszyscy zawodnicy na bieżni mają ten sam cel przed oczami? Chodzi o cel naszego życia, lecz także cel historii ludzkości i świata, w którym żyjemy”, H. Waldenfels, dz.cyt., s. 10–26.

<sup>22</sup> Por. *Zbawienie*, w: *Leksykon religii...*, s. 541–550.

<sup>23</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 299–303.

<sup>24</sup> ChR 18–21. 103; G. Chrzanowski, *John Hick...*, s. 123–125; tenże, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 214–226, 305–309; J. Kracik, *Gdyby Justyn miał następców wcześniej*, „Znak” 48 (1996), z 8, s. 12–13. H. Waldenfels, przedstawiając istotę chrześcijaństwa w kontekście innych religii, przypomina o prymacie i centralnym miejscu osoby Jezusa Chrystusa w chrześcijaństwie, czego przypomnienie stało u podstaw ogłoszenia Deklaracji *Dominus Iesus* w Roku Wielkiego Jubileuszu 2000. Ostatecznie bowiem chodzi nie tyle o określenie stosunku chrześcijaństwa do innych religii, lecz określenie stosunku innych religii do Chrystusa, H. Waldenfels, dz.cyt., s. 64–71.

wprowadzanie teorii uniwersalnej ekonomii zbawczej Ducha Świętego szerszej od ekonomii wcielonego Słowa. Zarówno niedocenywanie, jak i przeakcentowanie historycznego wymiaru objawienia zagraża jego integralności i zrozumiałości. Nieuniknionym następstwem „chrystologii nienormatywnej” jest także zakwestionowanie historyczno-misteryjnego związku Jezusa z Kościołem, a w dalszej mierze także roli Kościoła w przekazie zbawienia<sup>25</sup>.

Inną, ważką konsekwencją tezy relatywistycznej jest niemożność odróżnienia istoty religii od jej zaprzeczenia, a więc ustalenia kryterium rozgraniczenia pozytywnych fenomenów i elementów religii od zabobonu, błędu, fałszu czy wprost zła. Wyklucza to nie tylko możliwość pozytywnego rozstrzygnięcia problematyki prawdziwości (wzgl. prawdziwej) religii, ale także pozbawia szacunku do nich i deprecjonuje kwestię tego, co w religii jest naprawdę ważne. A przecież nie wszystko w religiach jest dobre i nie wszystko można uznać za *preparatio evangelica* – wszak istnieją chore formy i przejawy religii, jak np. składanie ofiar z ludzi czy sankcjonowanie niewolnictwa, palenie wdów i struktura kastowa, przyzwalanie religii na przemoc czy dyskryminacja kobiet. Religie różnią się między sobą nie tylko treścią prawd doktrynalnych, ale zawierają także nie dające się pogodzić przeciwieństwa i sprzeczności, wobec których postawa tolerancji czy egalitaryzmu prowadzą do realnego zagrożenia jednostki i społeczności. Niedopuszczalne jest tak po prostu, bez dokonania rozróżnień między doktrynami i praktykami religii, także w obrębie nich samych religii uznać, że każda religia jest równie drogą człowieka do Boga. Problemu religii nie można oddzielać od kwestii zbawienia, ale nie można też nie odnosić się do prawdy – zastępowanie pytania o prawdę pytaniem o zbawienie traci istotę religii<sup>26</sup>. Jeśli uznać, że pierwotnie (ontologicznie) prawda oznacza to, co jest, co jest stałe, solidne i na czym można bazować (hebr. *emeth*), a dopiero wtórnie odnosi się do poznania – jako jego

<sup>25</sup> KK 1; RMis 6. 9; ChR 62–79, 95–96; DI 9–12, 20; Z. Kubacki, art.cyt., s. 310; I.S. Ledwoń, *Kościół a zbawienie...*, s. 127–142. Konieczność Kościoła do zbawienia wyraża jego funkcję pośrednika, tzn. bycie w „Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1), a zatem chodzi o konieczność na sposób funkcji, a nie sprawcy zbawienia. Funkcję powszechnego sakramentu zbawienia (sakramentu Królestwa Bożego) Kościół spełnia przez *martyria*, *leiturgia* i *diakonia* (ChR 62–79).

<sup>26</sup> Por. RMis 55; DI 21; ChR 96; J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 44, 60–62, 162–163; tenże, *Kościół pielgrzymująca wspólnota...*, s. 192–193; A. Bronk, *Pluralizm religijny...*, s. 305–306, 311. H. Waldenfels zauważa, że skoro w historii chrześcijaństwa są obecne ludzkie błędy, a ich oficjalnym uznaniem jest wypowiedź Jana Pawła II podczas audiencji generalnej 1 IX 1999 r. oraz modlitwa powszechna z pierwszej niedzieli Wielkiego Postu (12 III 2000 r.) z wyznaniem win i prośbą o przebaczenie, to należy prawo do błędu przyznać również innym religiom, H. Waldenfels, dz.cyt., s. 48–49, 113. Wydaje się jednak konieczne rozróżnienie obecności w religiach elementów ciemności, błędu i zła wpisanych w ich strukturę czy doktrynę (np. kastowość w hinduizmie) od czynów poszczególnych wyznawców, będących wynikiem słabości, uwikłania czy nawet złej woli (np. inkwizycja), czego nie dostrzega np. J. Hick, art.cyt., s. 77–78. Takie rozróżnienie nie usprawiedliwia samego zła, ale pozwala dostrzec, że wartość religii nie jest prostym przełożeniem postaw moralnych ich wyznawców.

przedmiot lub potwierdzenie jego zgodności z rzeczywistością (gr. *aletheia*) – teologia religii nie może nie odnieść się do doktrynalnej zawartości religii, a więc do objawienia jako zbawczej prawdy<sup>27</sup>.

Do punktów krytycznych w stanowisku pluralistów, zwłaszcza J. Hicka i P. Knittera, należy także egzegeza mająca uzasadniać przekonanie, że sam Jezus jedynie z czasem pozwolił się tak nazywać swoim zwolennikom Synem Bożym, pierwotnie jednak nie uważał się za takiego. Stanowisko to jest jednak pochodną przyjętych uprzednio filozoficznych założeń metody egzegetycznej, które wykluczają bóstwo Chrystusa i z takim nastawieniem dokonują hermeneutyki tekstu biblijnego. Sama metoda historyczno-krytyczna nie wystarcza do miarodajnego określenia tożsamości Jezusa, ponieważ w swoim „historycznym” podejściu do tekstu Biblii, bada przeszłość jako przeszłość i wprowadza rozdział Biblii z teraźniejszością. Takie nastawienie neutralizuje lekturę Biblii – pozbawia ją egzystencjalnego potencjału, a czytelnika stawia wobec licznych, lingwistycznie ograniczonych i wzajemnie konkurencyjnych wariantów interpretacyjnych. Dostrzegalne jest tu wprowadzenie założeń epistemologii E. Kanta o niemożności poznania pierwiastka absolutnego w historii, które wyklucza sferę metafizyki z zakresu poznania<sup>28</sup>.

Krytyczne spojrzenie na stanowisko pluralistów domaga się też wskazania na zastępowanie przez nich tradycyjnego przewodnictwa i autorytetu w sferze religijnej jakimś enigmatycznym i bezkształtnym doświadczeniem religijnym. Doświadczenie to jest zbieżne z bezosobową identyfikacją „Ja to Ty” czy „Ty jesteś tym” właściwej mistyce hinduizmu czy buddyzmu i pozostaje obce chrześcijańskiemu oddaniu się Bogu w mistycznym „Jestem Twój”. Ta relatywizacja wypowiedzi religii i absolutyzacja owego nieartykułowanego doświadczenia duchowego definiuje myśl pluralistów jako teologię spirytualistycznej mistyki, która jedynie pozornie otwarta jest na wszelkie doświadczenie religijne, traktowane tożsamo w wszystkich religiach – w istocie ona sama staje się absolutyzacją relatywizmu między religiami i absolutyzacją nieokreślonych doznań<sup>29</sup>. W porównaniu z

---

<sup>27</sup> Takie rozróżnienie pojęcia prawdy nie jest obce religiom – por. *Prawda*, w: *Leksykon religii...*, s. 354–355; *Prawda*, w: *Leksykon podstawowych pojęć...*, kol. 783–787. Filozofia średniowieczna w formule *adaequatio intellectus et rei* łączyła oba aspekty – ontologiczny i epistemologiczny, sytuując uzasadnienie i gwarancję prawdy w pojęciu Boga jako Stwórcy. W. Stróżewski uważa, że najbardziej pierwotnym rozumieniem prawdy jest prawda jako odsłonięcie *veritas ut manifestato*, która wydaje się, zawierać oba te aspekty. Ujawnia ona byt „w tym, czym on jest i w tym, że jest”, W. Stróżewski, *Tak – tak, nie – nie. Kilka uwag o prawdzie*, w: *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 76–86.

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 106, 149–150. Przed takim błędem przestrzega Jan Paweł II, gdy przypomina, że rozumienie słowa Bożego nie może bez końca odsyłać czytelnika od jednej interpretacji do drugiej (FeR 84).

<sup>29</sup> M. Bała, analizując pojęcie mistyki i jego typów, wskazuje na istnienie w religiach zasadniczych różnic w pojmowaniu przeżycia mistycznego. Przeciw tezie pluralistów (np. W. Johnson, A. Gentili) o jedności doświadczenia mistycznego i różnicach na poziomie jedynie jego werbalizacji

chrześcijańskim przekonaniem o byciu religią prawdziwą – stanowisko pluralistów – z racji swoich licznych aprioryzmów oraz roszczenia do bycia „wiedzą wyższą”, dyskwalifikującą inne wyjaśnienia – stawia rozum wobec jeszcze większych trudności niż roszczenie chrześcijańskie<sup>30</sup>.

Stanowisko pluralistów wydaje się echem postmodernistycznej niewiary w istnienie obiektywnej prawdy, która – wraz z ideą względności i niepojmowalności objawień boskości, przejętą z negatywnej teologii Azji – *a priori* deprecjonuje prawdziwość i wartość każdej doktryny religii<sup>31</sup>. Spirytualistyczna mistyka, będąca owocem tych wpływów, przynosi jednak poważne trudności w przeżywaniu aktów religijnych – jeśli bowiem nie istnieje fundamentalna różnica między Bogiem osobowym i nieosobowym, to niemożliwa jest też modlitwa jako akt osoby albo forma dialogu. Nieosobowy bóg nie jest ani bliski, ani odległy, nie widzi ani nie słyszy, nie ma osobistego odniesienia do życia wyznawcy. Taki bóg nie ma też własnej woli, czego następstwem jest relatywizacja problemu zła w całej jego powadze, kwestionowanie istnienia ostatecznego kryterium odróżniania dobra od zła, czy uznanie zła jako dialektycznej strony bytu, która przekształca aksjologiczną sprzeczność „dobro – zło” we wzajemnie uzupełniające się przeciwieństwa<sup>32</sup>. Akt nawrócenia nie jest już zwróceniem się ku prawdziwemu Bogu i po-

---

w konkretnej religii przemawia radykalne zróżnicowanie przedmiotu przeżycia mistycznego tzn. pojmowania boga: w mistyce typu ekstatycznego (np. buddyzm) w zjednoczeniu z kosmosem i naturą dokonuje się zatracenie „ja”; w mistyce typu instatycznego (np. joga) celem zjednoczenia, a w konsekwencji ubóstwienia staje się sama dusza; w mistyce typu dialogicznego (np. chrześcijaństwo) mistyk doświadcza jedności z osobowym Bogiem. Podobieństwo niektórych elementów wystarczająco wyjaśnia wspólna natura ludzka z jej ukierunkowaniem na transcendencję. Rozstrzygające jest stwierdzenie obecności objawienia, na które konkretna religia jest odpowiedzią człowieka, M. Bała, *Wielość religii – jedność mistyki?*, w: *Pluralizm religijny...*, s. 45–54.

<sup>30</sup> J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 25–29, 101–102; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 291. Analogicznej absolutyzacji dokonuje oświecenie w stosunku do racjonalnego poznania naukowego, uznając w nim jedyny i wystarczający sposób poznania świata, które jednak w miarę rozwoju nauk przyrodniczych coraz bardziej ujawnia własne ograniczenia.

<sup>31</sup> Mistyce Wschodu i „negatywnej teologii” religii przypisuje J. Ratzinger znaczny wpływ na mentalność i kulturę euroatlantycką, rozróżnia on jednak religie mistyczne i teistyczne, podkreślając zrywanie tych pierwszych z pytaniem o prawdę, np. przez zawieszenie roszczeń poznawczych, obojętność na personalizizm sacrum, oderwanie świata materialnego (historii) od sacrum i zbawienia – zob. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004, s. 96–112. K. Kondrat przedstawia pojęcie rzeczywistości Transcendentnej w ujęciu pluralistów, K. Kondrat, dz.cyt., s. 149–171.

<sup>32</sup> Por. ChR 17. G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 198–208. Ilustracją powagi tej trudności jest problem modlitwy międzyreligijnej, np. podczas spotkania w Asyżu 1986 i 2002 r. (różnej od wieloreligijnej), w której wyznawcy „są razem”, modlą się jednak „osobno” (por. RMis 29); *Nieoczekiwane spotkania z Bogiem. O dialogu międzyreligijnym i teologii religii niechrześcijańskich z prof. Terrence Merriganem rozmawia Przemysław Plata OSA*, „Przegląd Powszechny” (2004), z. 9, s. 316–318; G. Chrzanowski, *John Hick...*, s. 125–127. W tym kontekście J. Ratzinger pyta, czy wobec tak różnego pojmowania „bóstwa” i sposobów modlitwy w poszczególnych religiach „akt wspólnej modlitwy” nie jest relatywizacją znaczenia wiary i nie dewaluuje istoty modlitwy jako takiej? Wszak chodzi nie tyle o przewyżczenie drugorzędnych różnic, jak np. miejsce czy

wierzeniem się Mu jako miłującej osobie – staje się on jedynie przełomem na drodze duchowej czy zmianą religii. Efektem wpływu spirytualistycznej mistyki jest też zakwestionowanie ostateczności uzasadnienia godności człowieka, zakorzenionej w pojmowaniu Boga jako osoby<sup>33</sup>.

Nie można też nie zauważyć, że pluralistyczna koncepcja dialogu między religiami, określająca go jako zestawianie przekonań religijnych w celu intensyfikacji wzajemnej współpracy, raczej wyklucza go niż pogłębia. Nie tylko samemu rezygnuje się z własnej tożsamości i prawdy, ale prawa do niej odmawia się też partnerowi. Wynikająca z jednakowej godności równość partnerów nie może oznaczać równowartości ich przekonań, a tym bardziej uprawomocnić raczej każdego z nich, czy pozwalać na swobodne i dowolne rozstrzygnięcie o prawdzie. Dialog i spotkanie religii nie jest rezygnacją z prawdy swoich przekonań, lecz wspólnym i pogłębionym jej poszukiwaniem, otwartym również na krytykę w stosunku do własnej religii<sup>34</sup>.

Krytyczne spojrzenie na teologię pluralistyczną ukazało słabość jej wyjaśnień, polegającą na przyjęciu *a priori* założenia o wyłącznej słuszności swojego stanowiska, odmawianiu możliwości i zdolności poznania prawdy, nieuprawnionym ujednoczeniu religii i nieliczeniu się z różnicami między nimi w kwestii obrazu boga, pojmowania zbawienia, proponowanych dróg i środków zbawczych. Błędne jest też zastępowanie problematyki prawdziwości przez soteriologię oraz wprowadzanie elementów negatywnej teologii i mistyki religii Azji. W stosunku do chrześcijaństwa wadliwość dotyczy przede wszystkim redukcji dogmatu chryzologicznego i posługiwania się zniekształconą jego postacią, wprowadzania rozdziału między Słowo a Jezusa Chrystusa oraz między ekonomią Słowa i ekonomią Ducha czy uproszczoną koncepcją dialogu. Radykalizm pluralistów staje się nowym ekskluzywizmem religijnym, któremu przeciwieństwo się sprzeciwia, konsekwentne zaś potraktowanie zasady relatywizmu prowadzi do uznania ich stanowiska jako niezobowiązującej, a nawet zbędnej teorii.

---

pora modlitwy, ale o samą jej istotę, za którą stoją ostateczne rozstrzygnięcia i postawy życiowe, kryteria dobra i godziwości czynów, J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 39–41, 86–89.

<sup>33</sup> J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 83–86, 98–99. Teza o pokojowej wymiennosci bogów, do której sięgała religijna polityka Cesarstwa Rzymskiego, wyrosła z przekonania o istnieniu ich odpowiedników w politeistycznym panteonie religii, nie znajduje jednak potwierdzenia w historii politeizmu, tamże, s. 173–174.

<sup>34</sup> ChR 99–113. Por. J. Ratzinger, dz.cyt., s. 113–115; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 36–41; H. Waldenfels, dz.cyt., s. 98–118. Pożyteczne uwagi na temat napięcia „tolerancja – religia” w kontekście życia społecznego oraz w odniesieniu do natury religii podaje S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003, s. 144–151.



## 2. OBJAWIENIE ZNAJDUJĄCE SIĘ U PODSTAW RELIGII JAKO KRYTERIUM OKREŚLANIA RELACJI MIĘDZY NIMI

Podjęcie kwestii genezy religii wynika z potrzeby wskazania takiego sposobu odnoszenia się do niej, który uwzględni jej istotę, tj. nadprzyrodzoną więź człowieka z Bogiem, którą to więź – na podstawie odpowiedzi człowieka na Jego objawienie – może ustanawiać jedynie sam Bóg. Kryterium to powinno też harmonizować z danymi klasycznej filozofii religii i nauk religioznawczych. Ponieważ teologia religii widzi to kryterium w rzeczywistości objawienia, należy zatem pogłębić wzajemny związek objawienia, zbawienia i religii. Rozróżnienie w religii wymiaru kulturowego oraz objawienia w postaci elementów nadprzyrodzonej prawdy, dobra i świętości, każe uznać, że możliwości zbawcze religii mają u swoich podstaw działanie Boga, a nie aktywność człowieka. To nie tyle religie jako takie udzielają zbawienia, ile zawarte w nich nadprzyrodzone objawienie, będące owocem działania w nich Ducha (por. RMis 28–29). Określenie istoty religii jedynie w ramach skuteczności soteriologicznej zapoznaje rolę objawienia.

Niewystarczalność i wadliwość naturalistycznych (redukcjonistycznych) wyjaśnień genezy religii wynika z ujmowania religii jako rzeczywistości wyłącznie kulturowej i wywodzenia jej z deifikacji jednego z jej składników czy aspektów, np. z poszukiwań zabezpieczenia przed zagrożeniami ze strony przyrody (wyjaśnienie przyrodniczo-gnozeologiczne, D. Hume, F. Nietzsche) albo z psychicznych dynamizmów i potrzeb człowieka (hipoteza psychologiczna, L. Feuerbach, S. Freud, C.G. Jung), z potrzeb życia społecznego (stanowisko socjologiczne, Th. Hobbes, E. Durkheim, marksiści) czy z ewolucjonizmu przyrodniczego i kulturowego (stanowisko ewolucjonistyczne, M. Mueller, J. Lubbock, E.B. Taylor, H. Spencer, A. Frazer, E.O. Wilson, R. Dawkins)<sup>35</sup>.

Filozofia religii uprawiana na gruncie filozofii klasycznej (realistycznej) w swoich wyjaśnieniach wskazuje na naturalne, tj. podmiotowe, uwarunkowania genezy religii, którymi są egzystencjalna i bytowa przygodność człowieka korelująca z jego otwartością na to, co absolutne wraz z przedfilozoficznym i filozoficznym poznaniem Boga. Samo jednak racjonalne poznanie Boga nie wykracza poza rozpoznanie w nim Pierwszej Przyczyny oraz afirmacji spełnienia w Nim egzystencjalnych pragnień człowieka, jak np. dążenie do trwałej relacji z inną osobą, poznanie pełnej prawdy, zjednoczenie się z najwyższym dobrem, nasycenie się najdoskonalszym pięknem czy doskonałe urzeczywistnienie wolności. Istotnym

---

<sup>35</sup> *Handbuch der Fundamentaltheologie...*, Bd. 1, s. 11–24; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 161–187; H. Seweryniak, *Doświadczenie u źródeł religii*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 34 (1996), nr 2, s. 29–39; S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, s. 11–54; *Encyklopedia religii świata*, red. F. Lenoir, Y. Tardan–Masquelier, Warszawa 2002, t. 2, s. 1417–1420. I.S. Ledwoń w rozstrzygnięciu kwestii genezy religii widzi wyjaśnienie wyjątkowości chrześcijaństwa oraz kryterium jego stosunku do innych religii, I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter...*, s. 98–100.

ograniczeniem roli filozoficznego poznania Boga jest niemożność ustanowienia nadprzyrodzonej więzi z Nim (wiary) – jedynie Bóg, jako dawca łaski, jest jej inicjatorem<sup>36</sup>.

Chrześcijańska teologia religii stoi na stanowisku, że u podstaw religii znajduje się objawienie Boga, na które człowiek udziela odpowiedzi wiary. Chrześcijaństwo, judaizm oraz islam (w stopniu, w jakim przyswoił on objawienie biblijne) swoje początki mają w rozpoznaniu i akceptacji historycznego objawienia się Boga, u podstaw zaś pozostałych religii stoi objawienie się Boga w stworzeniu i przez stworzenie, a także objawienie pierwotne (dane wszystkim ludziom na początku dziejów), prorockie i transcendentalne (oświecenie człowieka łaską działającą we wnętrzu lub w umyśle człowieka)<sup>37</sup>. Przyjęcie fundamentalnej „otwartości człowieka na Boga” (*capax Dei* – Syr 17,1; Mdr 13, 1–5; Rz 1, 19n) ma u swoich podstaw takie doświadczenia jak rozpoznanie stworzonego charakteru świata, dostrzeżenie wyjątkowej godności człowieka w świecie stworzeń, zdolność tworzenia kultury, głos sumienia, pragnienie szczęścia ostatecznego, spełnienia się i sprawiedliwości (por. KKK 27–49). Doświadczenia te są epifaniami Boga. Ich rozpoznanie to nie tyle filozoficzne poznanie Boga, wynikające z umiejętności abstrakcji, ile sposób przeżywania świata naznaczony doświadczeniem Boga. Dostrzegalne między religiami podobieństwa są pochodną samej natury religii, która musi zawierać prawdy o istnieniu bóstwa i jego charakterze, idee objawienia, cudu, winy i zadośćuczynienia, istnienia świata duchów czy przekonania o życiu wiecznym. Różnice między religiami, polegające na wielości interpretacji prawd czy odmiennych praktykach i instytucjach religijnych wynikają różnego stopnia dostępności, rozpoznania i odczytania objawienia w stworzeniu i objawienia historycznego. Obecne w religiach niechrześcijańskich elementy prawdy, dobra i łaski postrzegane są jako „zarodki Słowa” (Justyn, Klemens Aleksandryjski)<sup>38</sup>. Możliwości zbawcze religii pochodzą więc z obecności w nich objawienia.

---

<sup>36</sup> P. Moskal, *Problem genezy religii*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Religia – natura – łaska*, Lublin 2003, s. 9–19; Z. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 60–66; I.S. Ledwoń, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 863–864.

<sup>37</sup> RMis 28–29; I.S. Ledwoń, *Pluralizm religii...*, s. 924; tenże, *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Vaticanum II*, „Roczniki Teologiczne”, Teologia fundamentalna i religiologia, 47 (2000), z. 9, s. 67–89. J. Ratzinger akcentuje, że zewnętrzny i historyczny charakter rzeczywistości stojącej u początków chrześcijaństwa (poznanie, prawda), obecny jest już np. w nakazie opuszczenia przez Abrahama ziemi rodzinnej, w wydarzeniu *Exodus*, ale nade wszystko w wydarzeniu Wcielenia oraz w spotkaniach z Jezusem z Nazaretu, choć oczywiście owa zewnętrzność nie abstrahuje od wewnętrznego doświadczenia. Ta historyczność radykalnie odróżnia chrześcijaństwo od religii typu mistycznego, uformowanych w oparciu o wewnętrzne poznanie i „oświecenie”, co ustanawia je „produktem” doświadczeń człowieka, J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 67, 72–74.

<sup>38</sup> DWR 2; RMis 28; ChR 40–48. M. Rusecki, dz.cyt., s. 198–221, 259–266; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens...*, s. 77–86; tamże, *Doświadczenie u źródeł...*, s. 59–49; I.S. Ledwoń, *Pelnia*

Stanowisko takie zgodne jest z regułą „gdzie objawienie, tam zbawienie”<sup>39</sup>, jak i nie wprowadza równości religii czy jednakowej skuteczności zbawczej. Wszak w religiach niechrześcijańskich objawienie występuje w niejednakowym stopniu (w różnej „ilości” i „intensywności”) i zmieszane jest z „brakami, niedostatkami i błędami” dotyczącymi podstawowych prawd o Bogu, człowieku i świecie<sup>40</sup>. Określenie wzajemnej relacji „chrześcijaństwo a religie” powinno uwzględniać chrześcijańskie przekonanie o pełni i ostateczności objawienia w Jezusie Chrystusie oraz uznanie obecności elementów objawienia (względnie oświecenia) w innych religiach w postaci pierwiastków uświęcenia i prawdy. Miano tekstów natchnionych zastrzeżone zostaje dla ksiąg kanonicznych Pisma Świętego<sup>41</sup>.

\*

Podsumowując, należy wskazać, że przedstawiona powyżej analiza stanowiska przedstawicieli relatywistycznej teologii pluralizmu religijnego wykazała niewystarczalność, a nawet błędność ujmowania przez nich religii i określenia wzajemnych relacji między religiami. Teologia religii, która opiera się na trynitarno-eklezyjalnych założeniach i opowiada się za objawieniową genezą religii, wskazuje objawienie jako adekwatne kryterium określenia i badania religii. Wielość i złożoność okoliczności towarzyszących formowaniu się konkretnej religii, polegającej istotnie na rozpoznaniu i odczytaniu objawienia zawartego w stworzeniu i wydarzającego się w historii, wyjaśnia różny zakres obecności objawienia w religiach. Przyjęcie objawienia jako kryterium uwzględnia postulat metodologiczny teologicznego charakteru i uniwersalności, będący pochodną teologicznego pojęcia religii i jej genezy. Pozwala ono pytać o prawdziwość religii i badać ich soteriologiczne możliwości, doktryny religijne w ich złożoności, rozwoju i

---

*i ostateczność objawienia...*, s. 68–69; Por. K. McNamara, *Czy istnieje objawienie niechrześcijańskie*, w: *Ewangelizacja...*, s. 176–185.

<sup>39</sup> M. Rusecki, *Uniwersalizm zbawienia...*, s. 55–60, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum Tarnów–Kraków*, 14–15 kwietnia 1999 r., red. S. Budzik, Z. Kijas, Tarnów 2000.

<sup>40</sup> Zob. F. Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*, Kraków 2005, s. 223–251; M. Rusecki, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Religia w świecie współczesnym...*, s. 531–562 (tam też obszerniejsze uwagi nt obecności w innych religiach nie tylko elementów, ale i wręcz struktur zbawczych). Na temat „pełni objawienia w Chrystusie” w kontekście innych religii zob.: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie...*, s. 185–195 oraz I.S. Ledwoń, *Pełnia i ostateczność...*, s. 57–71. *Komentarz do „Noty” Kongregacji Nauki Wiary na temat książki Jacques’a Dupuis, „L’Osservatore Romano” 2001, nr 5, s. 47 (edycja polska).*

<sup>41</sup> ChR 91–92; DI 6, 8, KO 11. J. Dupuis, podnosząc konieczność unikania „zbyt sztywnej interpretacji pojęć” oraz „uwzględniając w wystarczający sposób kosmiczny wpływ Ducha Świętego”, wyraża przekonanie, że „osobiste doświadczenie Ducha przez widzających, o ile stanowi, z woli Bożej, osobiste otwarcie Boga na narody i, o ile zostało poświadczane w sposób autentyczny w ich Świętych Księgach, jest osobistym Słowem Boga, które skierował On do nich przez pośredników”, J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 185.

wymieszaniu elementów objawienia z elementami naturalnymi oraz wyjaśniać wzajemne podobieństwa i różnice między nimi.

#### REVELATION AS A CRITERION FOR DEFINING OF THE RELATIONSHIP BETWEEN CHRISTIANITY AND RELIGIONS

##### Summary

The subject of the foregoing article is a problem of an adequate criterion for the research religions in their multiplicity and diversity. The analysis of the standpoint of the relative pluralism indicates insufficiency and even faultiness of this kind of attitude towards religions and mutual relations between them. Theology of religion that is based on the premises of trinity and ecclesiology and that accept the revelation as the explanation the origin of religion, recognizes this criterion in the revelation. Religion is comprehended as vital relation to God which is the consequence of recognizing and accepting the revelation which is included in creation and takes part in history. Revelation as a criterion and grounds for defining of relations between religions makes the research into genuinity of religions possible and enables, their adequate comparison and explanation of their savoir possibility. This criterion respects the methodological postulate of theological character and universality which is the result of the concept of religion and its origins in generality. The recognition of multiplicity of circumstance which accompany the forming of a concrete religion seems to sufficiently explain the different degrees of existence of revelation in religions and its mix with natural elements, complexity and development of doctrine and similarity and differences between them.

**Nota o Autorze:** ks. dr **GRZEGORZ DZIEWULSKI**, ur. 1965 r. Wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi oraz teologii fundamentalnej w Seminarium Ojców Franciszkanów i Księży Salezjanów w Łodzi. Zainteresowania dotyczą obszaru eklezjologii fundamentalnej.

**Słowa kluczowe:** objawienie, teologia religii, pluralistyczna teologia religii, komparatystyka religii

MAGDALENA ŻAKOWSKA

## PRAWOSŁAWNE WIDZENIE DOGMATU O TRÓJCY ŚWIĘTEJ FILIOQUE

Dogmat o Trójcy Świętej stanowi jedną z najbardziej niepojętych zagadek chrześcijaństwa. Trudno jest bowiem pogodzić wiarę w jednego Boga z istnieniem trzech istot boskich (niezależnie, czy będą one zwane, jak w katolicyzmie, osobami, czy jak w prawosławiu, hipostazami lub substancjami), wyodrębnić je od siebie, podkreślając ich jedność i ustalić relacje między nimi tak, by powstała hierarchiczna równość. Katolicyzm w wyjaśnianiu jej tajemnic posłużył się głównie prostotą i logiką, prawosławie zaś – mistyką i sercem.

Prawosławna doktryna o Trójcy Świętej opiera się na przekazach biblijnych, usystematyzowanych w kanonach siedmiu soborów powszechnych (od 325 do 787 r.) i w komentarzach Ojców Kościoła.

W pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa jedynym bezspornym dogmatem dotyczącym Trójcy Świętej była, zaczerpnięta z judaizmu, wiara w jednego Boga. Kwestia trzech istot wchodzących w Jego skład była już mniej oczywista. Spośród trzech boskich hipostaz najbardziej wyraziście rysował się Bóg-Ojciec, utożsamiany ze stwórcy – Jahwe, czczonym przez Żydów. W kwestii Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, odkupiciela świata, spierano się, czy uznać go za Boga równego Ojcu, czy też, jak chciał Ariusz (III w.), przyjąć, że był on tylko wysłanym przez Boga człowiekiem. W sposób jeszcze bardziej niejasny rysowała się sprawa tożsamości Ducha Świętego jako „tchnienia” Boga-Ojca.

Pierwszą kontrowersją, którą rozwikłano, było ustalenie, że Chrystus jest „współistotny Ojcu”, w związku z czym nauki Ariusza są herezją<sup>1</sup>. Zgodnie z postanowieniem I Soboru Nicejskiego z 20 maja 325 r. religia chrześcijan opierała się na wierze „w jednego Boga Ojca Wszchemogącego, Stwórcę wszystkich rzeczy, widzialnych i niewidzialnych, i w jednego, jednorodzonego Boga, Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, to jest z istoty (*ousia*) Ojca jako Bóg z Boga, światłość ze światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego,

---

<sup>1</sup> J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. I, Opole 1959, s. 187.

zrodzonego, a nie stworzonego, współistotnego (*homoousion*) Ojcu, przez którego wszystko się stało, tak w niebie, jak i na ziemi, który dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i przybrał ciało i stał się człowiekiem i wycierpiał mękę i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił na niebiosa i przyjdzie sądzić żywych i umarłych”. Chrystus uznany został za Bogo-człowieka, jednorodzonego i równorzędnego Syna Boga-Ojca. Na Soborze Nicejskim I potwierdzono też ogólnikowo wiarę w Ducha Świętego<sup>2</sup>.

Ten ostatni dogmat rozwinięty został na II soborze powszechnym w Konstantynopolu w 381 r., w odpowiedzi na wysuniętą wcześniej doktrynę pneumatomachizmu (macedonianizmu), zakładającą, że Duch Święty nie jest bóstwem, lecz tylko stworzeniem Bożym, stojącym na czele duchów. Zgodnie z uzupełnionym *Credo*, Duch Święty jest „panem i ożywicielem, który od Ojca pochodzi i wraz z Ojcem i Synem czczony jest i wielbiony”<sup>3</sup>.

Podczas dwóch kolejnych soborów sprecyzowane zostały poglądy dotyczące osoby Jezusa. Sobór Efeski z 431 r. potępił mianowicie naukę Nestoriusza, głoszącą, że Chrystus miał tylko jedną, ludzką, naturę, stwierdzając, że miał on dwie natury – zarówno boską, jak i ludzką, istniejące łącznie i niezależnie od siebie. Sobór Chalcedoński zaś z 451 r., polemizując z herezją monofizytów, którzy uznawali, że Chrystus jest wyłącznie Bogiem, i monoteletów, którzy uważali, że ma on tylko jedną wolę, potwierdzał naukę o dwóch naturach istniejących w Jezusie, dodając, że Chrystus ma też, analogicznie, dwie – boską i ludzką – wole<sup>4</sup>. Ostatnie sformułowania teologiczne dotyczące Trójcy Świętej zawarte zostały w postanowieniach VII soboru powszechnego w Nicei w 787 r. Ustalono wtedy, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna, a także, że osoby boskie, choć niemożliwe do ogarnięcia wzrokiem ni umysłem, mogą być przedstawiane za pomocą symboli na obrazach (ikonach).

Najobszerniejsza prawosławna wykładnia dogmatu o trójjedynym Bogu powstała w IV w. jako dzieło Ojców Kapadockich: św. Bazylego Wielkiego, biskupa Cezarei Kapadockiej (ok. 329–379), jego brata, św. Grzegorza z Nyssy (335–395) i św. Grzegorza z Nazjanzu (329–391)<sup>5</sup>.

Zgodnie z ich nauką Bóg jest z natury swej niepoznawalny, ponieważ jednak można ogarnąć go intuicyjnie, w wyniku przeżycia religijnego. Prawda o Trójcy Świętej jest bowiem prawie bez reszty prawdą dogmatyczną, skrytą w głębi biblijnych znaczeń, możliwą do objęcia wyłącznie drogą pozarozumową i do wyrażenia tylko w formie symbolicznej.

Teologia prawosławna jest milcząca, apofatyczna (gr. „negatywna”, „przecząca”) i paradoksalna. Boga wyraża się w niej najczęściej przez przeczenia, ukrywa-

<sup>2</sup> K. Armstrong, *Historia Boga. 4 000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 1998, s. 131–132.

<sup>3</sup> J. Umiński, dz.cyt., s. 193.

<sup>4</sup> E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2000, s. 70.

<sup>5</sup> K. Armstrong, dz.cyt., s. 134.

jące to, co naprawdę ma się do przekazania. Bóg bowiem jest, zgodnie ze słowami Pseudo-Dionizego, „tajemniczym bytowaniem ponad wszystkim”, przekracza on nasze kategorie myślenia, jest ponad wszelkimi nazwami i wszelkim bytem. Także czytając Biblię, nie odkrywamy faktów dotyczących Boga, lecz zamieniamy kerigmat (prawdę głoszoną publicznie) w skrywającą drugie dno prawdę dogmatyczną. Tylko dzięki bożej mocy, teurgii, pozwalającej nam oduczyć się myślenia, jesteśmy w stanie wznieść się ku Bogu i osiągnąć z Nim ekstatyczną jedność.

Taki też cel – ubóstwienie nas samych – jest naturalnym stanem możliwym do osiągnięcia przez każdego człowieka, tym bardziej że Bóg, pozostając w swej odwiecznej tajemnicy, jest zarazem całkowicie zanurzony w stworzeniu<sup>6</sup>.

Bazyli, a przed nim Filon, dokonał rozróżnienia pomiędzy boską istotą (*ousia*), która jest niepoznawalna, a jej działaniami (*energeiai* – energiami), przez które Bóg nam się objawia<sup>7</sup>. Określić je można jako Miłość Bożą, której jednym z przejawów jest miłość bliźniego i możliwość dostąpienia wizji światłości Bożej. Teologia prawosławna mówi zresztą o Bogu głównie w relacji do człowieka, właśnie bowiem od ludzkich decyzji zależy wszystko to, co dzieje się w Bożym planie. Uznając transcendentny charakter istoty Boga, teologia prawosławna jednocześnie kieruje człowieka ku szukaniu Boga w samym sobie, gdyż jesteśmy stworzeni „na obraz i podobieństwo Boże” i właśnie kondycja człowieka jest kluczem do „tajemnicy teologii”<sup>8</sup>.

Zgodnie z nauką Ojców Kapadockich, Bóg ma jedną istotę, która jest dla nas niezrozumiała, i trzy wyrazy (*hypostases*<sup>9</sup>), dzięki którym możemy Go poznać. Ludzkiemu, ograniczonemu rozumowi, przedstawiają się one pod postaciami Ojca, Syna i Ducha Świętego. Odrzucając możliwość rozumowego poznania jednostkowej istoty Trójcy Świętej, prawosławni teologowie tym skrupulatniej starają się doznać Boga przez rozważanie Jego trzech hipostaz.

Trójcy Świętej nie należy postrzegać jako dosłownego faktu, a jako paradygmat, odpowiadający prawdziwym faktom w ukrytym życiu Boga. Wykracza ona poza pojęcia rozumowe i zasady logiki, w związku z czym może być poznana jedynie przez doświadczenie mistyczne, doznane przez kontemplację (*theoria*), przekracza również wszelkie kategorie ludzkie, wobec czego człowiek nie ma prawa przypisywać jej cech i słabości, które odnoszą się do niego samego. Doktryna prawosławna różni się w tej kwestii od teologii katolickiej, która zakłada, że Boga, Jego istotę i działania, można zrozumieć, posługując się prostą logiką i psychologią<sup>10</sup>.

Trójca Święta, zgodnie ze słowami Grzegorza z Nyssy (z listu *Do Alabiusza o tym, że nie ma trzech Bogów*), stanowi jedność w wielości, dając całkowity i

<sup>6</sup> Tamże, s. 148–72.

<sup>7</sup> Tamże, s. 136.

<sup>8</sup> E. Przybył, dz.cyt., s. 89–90.

<sup>9</sup> Hipostaza – przedmiot postrzegany z zewnątrz; też jako *prosopon* – zewnętrzny wyraz czyjejś wewnętrznej natury; K. Armstrong, dz.cyt., s. 136–7.

<sup>10</sup> Tamże, s.138–9.

absolutny wyraz swej istoty w każdym z trzech przejawów. Grzegorz z Nazjanzu (Teolog) pisał: „Nie mogę wpierw pomyśleć jedności, bym nie był oświecony przez wszystkie trzy osoby, nie zdołam rozdzielić trzech osób, bym nie przeniósł się myślą do jedności. Gdy jedną z trzech osób sobie wyobrażę, uważam ją za całość, mam tego pełne oczy, a nawet większa część uchodzi mego wzroku”<sup>11</sup>.

Przedstawianie Trójjedynego w sztuce (ikony) nastęcało jeszcze większe trudności. Ostatecznie, choć św. Jan z Damaszku orzekł, że Bóg może być przedstawiany w ciele tylko w osobie Jezusa, zwołany w 1551 r. w Moskwie Sobór Stu Rozdziałów postanowił, że Trójęcę należy przedstawiać symbolicznie, tak, jak to czynił Andriej Rublow, pod postacią trzech jednakowych aniołów<sup>12</sup>.

W prawosławnej koncepcji Boga-Ojca akcentuje się Jego „monarchię” nad pozostałymi hipostazami, podkreślając, że zarówno Syn, jak i Duch Święty właśnie od Niego pochodzą. Stąd ustalenie porządku Ojciec – Syn – Duch Święty – i przyjęcie, zaczerpniętych z Biblii, formuł odnoszących się do Ducha Świętego, jako Tego, który, w pierwszej kolejności, „pochodzi od Ojca”, choć „otrzymuje od Syna” lub „spoczywa na Synu”, a w kompromisowej z katolikami formule Jana z Damaszku, pochodzi „od Ojca przez Syna”<sup>13</sup>. Bóg-Ojciec jest jednak nie-materialny, stąd Jego obraz nie może być nam dany inaczej, jak tylko przez Syna<sup>14</sup>.

Chrystus z kolei, określanym jest przez prawosławnych, słowami św. Maksyma Wyznawcy (ok. 580–622), jako ubóstwiony człowiek, jako wzór człowieczeństwa, do którego mamy dążyć i które właśnie dzięki Jezusowi możemy osiągnąć. Ludzie mają boski potencjał i osiągną pełne człowieczeństwo wówczas, gdy zostanie on zrealizowany. Człowieczeństwo Jezusa ukazało ubóstwiony los człowieczy, ku któremu wszyscy mamy zmierzać. Słowo stało się ciałem, by „całość ludzkiej istoty stała się Bogiem”. Przeciwnie niż katolicy, prawosławni nie akcentują więc ułomności natury ludzkiej i nie podkreślają, że główną misją Jezusa było wyrwanie nas z otchłani grzechu, Chrystus zaś zniżył się do ludzkiego poziomu tylko dlatego, że ponieważ zawinił człowiek, to Odkupiciel również musi być człowiekiem<sup>15</sup>.

Mówiąc o relacjach łączących hipostazy Trójcy, można stwierdzić, cytując św. Bazylego Wielkiego, że „Syn jest obrazem Ojca” tak jak „Duch – obrazem Syna”, jest współistotny Ojcu i zasiada po Jego prawicy, a także jest kamieniem węgielnym, ponieważ na własnym ciele buduje swój Kościół.

Ostatnia hipostaza – Duch Święty – jest tchnieniem pochodzącym od Ojca (przez Syna), przez które ten przychodzi do ludzi, daje o sobie świadectwo, przynosi natchnienie, pociesza i uświęca<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Tamże, s. 137; por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, Warszawa 1998, s. 96.

<sup>12</sup> I. Jazykowa, dz.cyt., s. 98.

<sup>13</sup> *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bienkowski, P. Hempter, S. Kamiński, J. Misiurk, K. Stawecka, A. Stępień, A. Szafranski, J. Szlaga, A. Weiss, Lublin 1989, s. 196.

<sup>14</sup> I. Jazykowa, dz.cyt., s. 95.

<sup>15</sup> K. Armstrong, dz.cyt., s. 149–50.

<sup>16</sup> I. Jazykowa, dz.cyt., s. 94–5.



Właśnie wokół Ducha Świętego, a konkretnie wokół jego pochodzenia, wybuchł między prawosławiem a katolicyzmem najbardziej zawzięty spór w historii teologii chrześcijańskiej, zwany powszechnie sporem o *filioque*.

W 1014 r. Kościół zachodni „doprecyzował” dogmat o Trójcy Świętej, dodając do *Credo* jedno słowo. Zgodnie z formułą *filioque* (łac. „i «od» syna”), bo o niej tu mowa, Duch Święty pochodzi nie, jak dotychczas ustalono, wyłącznie od Ojca (lub w wersji kompromisowej – od Ojca **przez** Syna), lecz w równym stopniu od Ojca, jak i od Syna. Novum to miało w przyszłości stać się kością niezgody między obu wyznaniem<sup>17</sup>.

Sformułowanie *a Patre Filioque* („od Ojca i Syna”) zostało ułożone w IV w. przez św. Ambrożego, Hilarego z Poitiers i św. Augustyna, w czasach, gdy doktryna chrześcijańska dopiero zaczynała się kształtować, a Kościół nie potępiał drobnych odstępstw od oficjalnego wyznania wiary. Choć nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary głosiło, że Duch Święty pochodzi jedynie od Ojca, po cichu zgadzano się zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie, że ma on swe źródło również w Synu. Jedyna różnica polegała na tym, że Wschód preferował wyrażenie *a Patre per Filium* („od Ojca przez Syna”), a Zachód *Filioque*. Owo doprecyzowanie dogmatu służyć miało – na Zachodzie – skuteczniejszej walce z arianizmem<sup>18</sup> – miało podkreślać, że Trójca Święta jest jedną współwymienialną hipostazą.

Tezę tę można było wybronić, powołując się na teksty biblijne. Jak stwierdził św. Augustyn, Syn przez zrodzenie otrzymuje od Ojca Jego boską naturę, wobec czego Ojciec i Syn wspólnie stanowią zasadę pochodzenia Ducha Świętego<sup>19</sup>. Chrystus mówi: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem, że z mojego bierze i wam objawi” (J 16, 25). Ponieważ Chrystus otrzymuje swą wiedzę przez odwieczne uczestnictwo w naturze boskiej drogą rodzenia z Ojca, wyrażenie „z mego weźmie” oznacza, że Duch Święty pochodzi, przez spirację<sup>20</sup>, równocześnie od Ojca i Syna<sup>21</sup>. W Biblii pochodzenie wieczne i misja w czasie występują zawsze razem (J 15, 26) i nie wykluczają nauki o *filioque*, która oznacza, że Duch Święty objawia i uobecnia Ojca i Syna, nie jest dany niezależnie od Syna.

Około poł. VI w. *filioque* pojawiło się w liturgii mozarabskiej w Hiszpanii<sup>22</sup>, na fali dysput toczonych przez katolickich hierarchów (arcybiskupi Sewilli – św. Leander i jego brat, św. Izydor<sup>23</sup>) z rządzącymi tym krajem od V w. ariańskimi Wizygotami (na katolicyzm przeszedł dopiero panujący w latach 585–601 król

<sup>17</sup> *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, Kielce 2001, s. 217.

<sup>18</sup> Który negował boską naturę Chrystusa i uznawał wiarę w Trójcę Świętą za przejaw politeizmu.

<sup>19</sup> *Encyklopedia Katolicka*, s. 196.

<sup>20</sup> Tchnienie; przy założeniu, śladem św. Augustyna, że istnieje zbieżność działania w tchnieniu i w stworzeniu; Tamże, s. 196.

<sup>21</sup> M. Nowodworski, *Encyklopedia kościelna*, Warszawa 1907, s. 130.

<sup>22</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s.196.

<sup>23</sup> J. Umiński, dz. cyt, s. 159.

Rekkared) i ich zwolennikami<sup>24</sup>. Formuła *filioque* znalazła się też w atanazjańskim (ok. VI–VII w.) i tolekańskim (589 r.) symbolu wiary<sup>25</sup>. *Filioque* pojawia się również w hiszpańskiej wersji wyznania wiary Soboru Nicejskiego II (787 r.)<sup>26</sup>, w miejsce stwierdzenia, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna<sup>27</sup>. Kariera tezy o *filioque* rozpoczęła się jednak dopiero z chwilą, gdy trafiła ona na dwór Karolingów, gdzie znalazła swojego głównego promotora w osobie Karola Wielkiego (768–814)<sup>28</sup>. Nabożeństwa z udziałem *filioque* odprawiane były w cesarskiej kaplicy pałacowej, a także m.in. wśród mnichów frankońskich, również przebywających na Wschodzie (Góra Oliwna w Jerozolimie). Gdy zaś praktyki owe posądzono zostały przez Greków o herezję, Karol zwoływał kolejne synody: we Frankfurcie nad Menem (794 r.), Friuli (796 r.) i w Akwizgranie (809 r.)<sup>29</sup>, które poparły jego punkt widzenia. Na jego też zlecenie dość nieudolnego uzasadnienia *filioque* – ze względu na słabą znajomość greki – podjął się również w 809 r. biskup Orleanu Teodulf, w dziele *De Spiritu Sancto*<sup>30</sup>.

W IX w. *filioque* zostało rozpropagowane przez Karolingów na terenie Niemiec, Lotaryngii, a także w wielu kościołach we Francji (co ciekawe, do Paryża zawitało dopiero w XI w.), przez niemieckie duchowieństwo zaczęło ono również przenikać do Rzymu<sup>31</sup>. Choć dwór frankoński należał na papieży, by ci zalegalizowali nową formułę, Stolica Apostolska, choć nie widziała w niej specjalnych odstępstw od oficjalnej doktryny, wzdragała się przed jej samowolnym przyjęciem, bez konsultacji z całym Kościołem (Grekami)<sup>32</sup>. Przykładem lawirowania w kwestiach doktrynalnych było postępowanie papieża Leona III (795–816), który wobec posłów cesarskich uznał prawowierność nauki *filioque*, ale nie zgodził się na włączenie go do liturgicznych tekstów rzymskich; Mikołaja I Wielkiego (858–867), który choć oficjalnie nie zaakceptował *filioque*, to zgodził się, by nowa wersja *Credo* służyła za podstawę chrystianizacji Bułgarii (866)<sup>33</sup> przez katolickiego biskupa Formozusa (przyszłego papieża 891–896)<sup>34</sup>; a także Jana VIII (872–882), który uznał dyskusję w sprawie *filioque* za luźny spór między teologami na temat, który nie został jeszcze zdefiniowany jako akt wiary<sup>35</sup>. Dopiero od końca X w., wraz ze wzrostem w Rzymie wpływów niemieckich, papieństwo było skłonne oficjalnie zatwierdzić powszechną w chrześcijaństwie zachodnim praktykę używania

<sup>24</sup> Tamże, s. 158; S. Runciman, *Schizma wschodnia*, Warszawa 1963, s. 41.

<sup>25</sup> M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. II, Warszawa 1988, s. 106.

<sup>26</sup> S. Runciman, dz.cyt., s. 42.

<sup>27</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s. 196.

<sup>28</sup> S. Runciman, dz.cyt., 42.

<sup>29</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s. 196.

<sup>30</sup> J. Umiński, dz.cyt., s. 321; M. Nowodworski., dz.cyt., t. XXVII, s. 341.

<sup>31</sup> S. Runciman, dz.cyt., s. 43.

<sup>32</sup> J. Umiński, dz.cyt., s. 321.

<sup>33</sup> M.D. Knowles, D. Obolensky, dz.cyt., s. 81.

<sup>34</sup> J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997, s. 200.

<sup>35</sup> F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, Warszawa, 1985, s. 13.

*filioque*. Stosował je już papież Grzegorz V (996–999), krewny cesarza Ottona III, jednak oficjalnie do rzymskiej mszy weszło ono w 1014 r., wprowadzone przez papieża Benedykta VIII (1012–1024) na osobistą prośbę cesarza Henryka II<sup>36</sup>, stając się dogmatem, którego w katolicyzmie już nie negowano.

Inny wpływ miała za to kwestia *filioque* na charakter stosunków między katolicyzmem a prawosławiem. Wzajemne niezrozumienie i zła wola, podsycane konfliktami politycznymi, panującymi między Bizancjum a Zachodem, przyczyniły się do rozdmuchania, drugorzędnego w gruncie rzeczy, sporu dogmatycznego i zasiania wielowiekowej nienawiści między obu wyznaniem.

Po raz pierwszy polemikę wokół *filioque* rozbudził w 867 r. Focjusz, patriarcha Konstantynopola (858–870, 878–886), po tym, jak zgodnie z jego formułą papieństwo rozpoczęło chrystianizację Bułgarii (866 r.)<sup>37</sup>. Zdaniem Focjusza dodatek do *Credo* trącił albo manicheizmem, ponieważ dzielił na 2 istotę Stwórcy, albo neoplatonizmem, bo ustawił drabinę boskich istot<sup>38</sup>. Formuła *filioque* sugeruje fałszywą opinię o istnieniu dwóch źródeł, dwóch przyczyn i dwóch zasad w samym bóstwie. Zdaniem Focjusza jedynie słusznym sformułowaniem była formuła *a Patre solo*, zgodnie z którą Duch Święty pochodzi wyłącznie od Ojca, choć nigdy nie wprowadza nas we wspólnotę z Nim bez wprowadzenia we wspólnotę z Synem. Ojciec jest *anarchos* (bez początku) i jako osoba przyczyną pochodzenia Syna i Ducha Świętego, którym przekazuje swą istotę. Opozycje relacji nie są fundamentem hipostaz, lecz Trójca Święta istnieje od razu jako trzy centra hipostatyczne trójjedynego podmiotu. Zgodnie z prawosławną nauką o „monarchii” Ojca, jest on podmiotem objawienia, gdyż zapewnia jedność, współistotność i doskonałą równość osób bożych – jako źródło oraz zasada bożego życia. *Filioque* tymczasem, przenosząc zasadę jedności trynitarną z hipostazy Ojca na jego naturę, burzy równowagę między absolutną jednością istoty i różnością trzech osób. Ojciec i Syn, jednocząc się w jednej wspólnej naturze, tworzyliby jedną zasadę tchnienia, co przekształcałoby dwie osoby w jedno nieosobowe i substancjonalne źródło tchnienia. W monadzie Trójcy utworzyłyby się dwie diady: Ojca i Syna oraz Ojca-Syna i Ducha Świętego, przez co istota Boża zostałaby zniekształcona, stając się abstrakcyjną ideą Bóstwa<sup>39</sup>.

Można przypuszczać, że konflikt dogmatyczny miał w dużej mierze swe źródło w nieporozumieniach językowych, abstrahując od faktu, że Focjuszem w chwili, gdy zarzucał papieżowi herezję, powodowały bardziej względy natury politycznej niż wyznaniowej.

Wyolbrzymienie różnic między oficjalną nauką a doktryną o *filioque* wynikać mogło z rozbieżności językowych między greką a łaciną – wyrazy *ek* i *ex* nie po-

<sup>36</sup> J.N.D. Kelly, dz.cyt., s. 196

<sup>37</sup> J. Wierusz-Kowalski, *Reformatorzy chrześcijaństwa*, Warszawa 1970, s. 93.

<sup>38</sup> S. Runciman, dz.cyt., s. 44.

<sup>39</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s. 196.

krywają się ze sobą (przez co np.: tłumaczona z łaciny formuła *ek monu tu Patros* stanowi antytezę *filioque*), zaś jedno łacińskie słowo *procedere* (pochodzić) może doczekać się po grecku aż 4 tłumaczeń<sup>40</sup>. Wbrew temu, co twierdzili Grecy, łacinnicy nie uważali bynajmniej, że Syn jest przyczyną czy początkiem Ducha Świętego, ale że Duch Święty pochodzi jednakowo od Ojca, jak Syna, tzn. pod pewnym względem pochodzi od Syna, pod pewnym zaś od niego nie pochodzi<sup>41</sup>, przez co formuła *filioque* była prawie identyczna z tą, przyjętą oficjalnie przez Kościół<sup>42</sup>.

W sporze dogmatycznym najważniejszą rolę odegrał jednak aspekt formalno-prawny i polityczny. Choć Kościół prawosławny zgodnie z zasadą ekonomii (miłosierdzia) zwykł okazywać wyrozumiałość wobec chrześcijan wyznających inne doktryny, nie potępione wyraźnie jako heretyckie, to ponieważ tekst *Credo* ułożony został przez sobór powszechny, uznany na Wschodzie za jedyną, natchnioną przez Ducha Świętego, władzę, uprawnioną do rozstrzygania spraw wiary, tylko nowy sobór powszechny miał prawo wyjaśnić i uzupełnić jego uchwały, zaś zmiany w *Credo* dokonywane w inny sposób stawały się automatycznie herezją<sup>43</sup>.

Focjusz, występując przeciw Mikołajowi, starał się jednak przede wszystkim zapobiec ekspansji papieżstwa na wschód i z tego właśnie powodu oskarżył je o herezję (oprócz *filioque* chodziło również o przymusowy celibat księży i przesadną dyscyplinę postu)<sup>44</sup>.

Gdy sprawa chrystianizacji Bałkanów została rozwiązana po myśli Bizancjum, dyskusje wokół *filioque* ucichły właściwie aż do czasów wypraw krzyżowych (I wyprawa – 1096–1099).

Sprawa *filioque* odegrała jedynie marginalną rolę w wywołaniu tzw. schizmy wschodniej<sup>45</sup>. Zaistniały w 1054 r. spór między papieżem Leonem IX a patriarchą Konstantynopola Michałem Cerulariuszem, zakończony wzajemną ekskomuniką obu zwierzchników, choć werbalnie dotyczył kwestii doktrynalno-liturgicznych, w praktyce sprowadzał się do rywalizacji o władzę w Kościele<sup>46</sup>. Nawet jednak wśród spraw doktrynalnych problem *filioque* poruszony został jakby mimochodem i, co dziwnejsze, przez stronę katolicką. Cerulariusz ani słowem nie wspomniał o *filioque* formułując listę zarzutów przeciw katolikom (należało do nich m.in.: używanie azymów, tj. praśnego chleba, w Eucharystii, sobotnie posty, jedzenie mięsa

<sup>40</sup> S. Runciman, dz.cyt., s. 93.

<sup>41</sup> F. Dvornik, dz.cyt., s. 12.

<sup>42</sup> Bardziej ortodoksyjni teolodzy prawosławni i tak podkreślali i podkreślają jednak, że jedno odmienne słowo potrafi przeinaczyć cały sens nauki o Trójcy Świętej. Podczas bowiem, gdy chrześcijaństwo zachodnie główny nacisk kładzie na jedność Bóstwa (1 substancja), mniejszą wagę przywiązując do relacji zachodzących między jej trzema Osobami, Kościół wschodni przeciwnie – na pierwszym miejscu skupia się na trzech Osobach (substancjach), posiadających odrębne właściwości, w dalszym zaś planie – na wiążącym je związku hipostatycznym, S. Runciman, dz.cyt., s. 44.

<sup>43</sup> Tamże, s. 45.

<sup>44</sup> J. Wierusz-Kowalski, dz.cyt., s. 93–6.

<sup>45</sup> F. Dvornik, dz.cyt., s. 13.

<sup>46</sup> J. Wierusz-Kowalski, *Poczet papieży*, Warszawa 1985, s. 83–84.

duszonych zwierząt, nieśpiewanie alleluja po Siedemdziesiąticy)<sup>47</sup>. Z kolei wysłannik Leona IX, kardynał Humbert, dopiero w swojej pośpiesznie i nieuważnie skompilowanej odpowiedzi na zarzuty patriarchy, oskarżył Kościół prawosławny o opuszczenie jednego z artykułów *Credo* (!), co było tylko jednym z wielu cechujących jego bullę anachronizmów i przeinaczeń (wśród innych zarzutów znalazło się też: oskarżenie hierarchii prawosławnej o symonię, popieranie kastracji; wymaganie powtórnego chrztu dla łacinników; pozwolenie na małżeństwo księży; chrzczenie kobiet w połogu i konających; odrzucenie prawa Mojżeszowego; odmowa komunii świętej mężczyznom z ogolonymi brodami)<sup>48</sup>.

Już jednak od XII w., na fali ferworu religijno-militarnego związanego z wyprawami krzyżowymi, polemiki doktrynalne stały się częstsze, zaś najsilniejszą bronią w ich arsenale zostało właśnie *filioque*.

Do największych dysput teologicznych dotyczących *filioque* w owym czasie zaliczyć można nawiązaną w 1112 r. polemikę między arcybiskupem Mediolanu Piotrem Grossolanusem, członkiem poselstwa papieża Paschalisa II do Konstantynopola w sprawie sojuszu z cesarzem Aleksym I Komnenem, a Eutymiuszem Zigabenussem, autorem *Panopia dogmatica*; a także odbytą w Konstantynopolu w 1135 r. dyskusję między Anzelmem, biskupem Havelbergu, a Nicetasem z Nikomedii.

Całkowite usztywnienie stanowisk doktrynalnych między obu wyznaniem nastąpiło po 1204 r., tj. po zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców i utworzeniu przez nich Cesarstwa Łacińskiego. Choć samo cesarstwo rozpadło się po kilkudziesięciu latach (w 1261 r.), jednak krzywdy wyrządzone przez katolików długo nie zostały wybaczone i zapomniane. W ich to wyniku drugorzędny spór dogmatyczny nabrał rangi konfliktu polityczno-narodowego i na długie stulecia uniemożliwił szczere porozumienie między obu wyznaniem<sup>49</sup>.

Wprawdzie prawosławne Bizancjum, słabe i zagrożone – kolejno przez Turków, przez krzyżowców, a po upadku ruchu krucjatowego (1270 r. – ostatnia krucjata, 1291 r. – oddanie ostatniej twierdzy na Bliskim Wschodzie przez krzyżowców) znowu przez Turków – zdecydowało się dwukrotnie zawrzeć unię kościelną z Rzymem, jednak porozumienia te były wyłącznie koniunkturalne i krótkotrwałe.

Zgodnie z postanowieniami soboru lyońskiego II, zwołanego w 1274 r. przez papieża Grzegorza X, Kościół wschodni zaakceptował naukę o prymacie papieskim, o siedmiu sakramentach oraz formułę *filioque*<sup>50</sup>. Pod presją cesarza bizantyjskiego kilku przedstawicieli Kościoła wschodniego zgodziło się nawet odśpiewać wspólnie z papieżem *Credo*. Do istotnego pojednania jednak nie doszło. Ogłoszona bulla miała charakter czysto formalny i spotkała się z burzliwą opoży-

<sup>47</sup> S. Runciman, dz.cyt., s. 57.

<sup>48</sup> Tamże, s. 64.

<sup>49</sup> F. Dvornik, dz.cyt., s. 13.

<sup>50</sup> J. Umiński, dz.cyt., s. 413.

cją ważniejszych metropolii chrześcijaństwa wschodniego<sup>51</sup>, a także ogółu wiernych, wkrótce też została przez prawosławnych zerwana.

Podobny los spotkał zawartą 6 VII 1439 r. za pontyfikatu Eugeniusza IV unię florencką, skleconą naprędce, pod presją organizowanej właśnie krucjaty przeciw Turkom. Jak poprzednia, przewidywała ona m.in. prymat papieski i wspólne wyznanie wiary, zawierające *filioque*<sup>52</sup>, z zastrzeżeniem jednak, że choć formuła *filioque* ma pierwszeństwo, dopuszczalne jest też używanie zwrotu *a Patre per Filium*<sup>53</sup>. Również ta unia nie spotkała się wśród prawosławnych z przychylnym odzewem, zaś jej postanowienia pozostały tylko na papierze, choć oficjalnie zerwana została przez Kościół wschodni dopiero w 1485 r., w 32 lata po zdobyciu przez Turków Konstantynopola<sup>54</sup>.

Od tej pory uzależniony od Turków patriarchat konstantynopolitański stracił ochotę do zawierania porozumień z katolikami. Chęci takich nie przejawiał również prężnie rozwijający się od 1589 r. jego „spadkobierca” – patriarchat moskiewski, który ze szczególnym upodobaniem starał się tępić katolików i ich herezje. Nie bez racji obawiał się, że łacinnicy będą walczyć z nim o jurysdykcję, o wpływy polityczne i o wiernych.

Zmiany status quo na korzyść katolicyzmu następowały rzadko i wymuszane były przez rację stanu.

Stolicy Apostolskiej (Klemensowi VIII) udało się mianowicie doprowadzić do zawarcia w 1596 unii brzeskiej, zgodnie z postanowieniami której część duchownych i wyznawców prawosławia w Polsce, w zamian za szeroką autonomię administracyjną, zachowanie własnej liturgii, małżeństw księży i – niespełnioną zresztą – obietnicę równouprawnienia nowo powstałego Kościoła unickiego z hierarchią katolicką, uznała papieża za głowę swego Kościoła i przyjęła wszystkie dogmaty katolickie według ustaleń unii florenckiej<sup>55</sup>.

150 lat później papież Benedykt XIV (1740–1758) potwierdził, że wschodnie Kościoły katolickie, choć zobowiązane są przyjąć dogmat *filioque*, nie muszą jednak włączać go do symbolu<sup>56</sup>.

Od końca czasów nowożytnych Kościół katolicki staje się w sprawach dogmatycznych coraz bardziej ugodowy i szuka możliwości dialogu z innymi wyznaniem. Przykładem ustępstwa na rzecz prawosławia było m.in. opuszczenie w 1973 r. przez hierarchię katolicką w Grecji w symbolu w języku greckim słowa *filioque*<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> J. Wierusz-Kowalski, *Poczet...*, s. 106.

<sup>52</sup> J. Umiński, dz.cyt., s. 582–3; J. Wierusz-Kowalski, *Poczet...*, s. 127.

<sup>53</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s. 196.

<sup>54</sup> E. Przybył, dz.cyt., s. 196.

<sup>55</sup> *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. I, Warszawa 1995, s. 582–3.

<sup>56</sup> J. Wierusz-Kowalski, *Poczet...*, s. 155–6.

<sup>57</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s. 197.

Stanowisko prawosławia w kwestii *filioque* również ewoluuje. Choć istnieją ortodoksi (Lossky) opowiadający się za focjuszowską formułą *a Patre solo*, potępiający *filioque* jako samowolny, niekanoniczny dodatek, który burzy równowagę zachodzącą między trzema hipostazami Trójcy Świętej<sup>58</sup>, pojawiają się opinie (N.W. Bołotow, S.M. Bułgakow), wysuwane też u samego zarania konfliktu<sup>59</sup>, że *filioque* można uznać za prawdę, która choć nie stała się dogmatem, nie jest sprzeczna z oficjalną wykładnią Kościoła<sup>60</sup>.

## THE ORTHODOX CONCEPTS OF TRINITY. FILIOQUE

### Summary

The purpose of the article is to present the dogmatic controversies between Orthodox and Roman Catholic Church, particularly these, related with the way of comprehending of the dogma of Trinity and the formula of filioque. It describes the historical basis of the dispute, the way it had evolved during the centuries, the reasons and the aspects of the escalations of the conflict as well as the attempts to prevent them and ecumenical attempts reconcile both Churches in last decades. The article devotes particular attention to the question of instrumental taking advantage of theological dispute to secular purposes, related with the fight for power and primacy upon the Christian world. It presents the way in that the political competition between both Churches had found its indirect expression in strictly theological discussions and through formulating the succeeding dogmas in credo. It describes as well the influence of the widely understated extratheological, "external" factors on the process formulating of particular dogmas. The article presents also how in ground insignificant dogmatic aspects divide both Churches and how great importance in their mutual relations play the historical animosities and politic-prestigious reasons.

**Nota o Autorze:** mgr **MAGDALENA ŻAKOWSKA**, doktorantka w Studium Nauk Humanistycznych UŁ, pracownik Katedry Europy Środkowej i Wschodniej Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego; sekretarz redakcji leksykonu rosyjsko-polsko-angielskiego *Idee w Rosji*, t. VI–VII; pole zainteresowań: historia i kultura Rosji, „zaprogramowanie kulturowe” narodów i grup społecznych, dzieje Niemców rosyjskich w Rosji i w RFN.

**Słowa kluczowe:** prawosławie, katolicyzm, spory dogmatyczne, Trójca Święta, *filioque*

<sup>58</sup> Zgodnie z doktryną o energiach niestworzonych (palamizm) porządek trynitarny obowiązuje w tym, co dotyczy zewnętrznej manifestacji Boga, nie istnieje jednak w wewnętrznej płaszczyźnie życia Bożego, w związku z czym nie istnieje również więź między misją a pochodzeniem; *Encyklopedia katolicka...*, s. 197.

<sup>59</sup> Św. Maksym Wyznawca (580–622), arcybiskup Teofilakt (1090); F. Dvornik, dz.cyt., s. 12; S.W. Runciman, dz.cyt., s. 93.

<sup>60</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s. 197.

KS. STANISŁAW ZIMNIAK SDB

„ZWYCIĘSTWO MARYI”.  
PRÓBA ZDEFINIOWANIA ZNACZENIA „PROROCTWA”  
AUGUSTA KARD. HLONDA O ZWYCIĘSTWIE MARYI  
W KONTEKŚCIE POSŁUGI APOSTOLSKIEJ  
PRYMASA TYSIĄCLECIA STEFANA KARD. WYSZYŃSKIEGO

WPROWADZENIE

Miniony rok 2006 zaznaczył się w życiu Kościoła katolickiego doniosłymi rocznicami, związanymi z dziełem dwóch wielkich prymasów Polski: Augusta kard. Hlonda (1881–1948)<sup>1</sup> oraz Stefana kard. Wyszyńskiego (1903–1981)<sup>2</sup>. Obaj są już sługami Bożymi. Przypomnienie wydarzeń stwarza możliwość, aby choć pokrótce zwrócić uwagę na powiązania ideowe i duchowe pomiędzy nimi. Chodzi mi zasadniczo o Dziedzictwo Maryjne prymasa Polski Augusta kard. Hlonda w posłudze jego następcy – Prymasa Tysiąclecia. Ujęcie tej problematyki w sposób

---

<sup>1</sup> Osobie Hlonda zostały poświęcone stosunkowo liczne studia monograficzne. Brak jednak biografii uwzględniającej zarówno jego bardzo bogatą działalność zarówno salezjańską, jak i pasterską na stolicy biskupiej w Katowicach i następnie na stolicy prymasów Polski. Dużo cennych danych biograficznych zawierają następujące publikacje: W. Malej, *Kardynał August Hlond Prymas Polski (1881–1948)*, Rzym 1965; S. Kosiński, *August Hlond*, w: *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i w Poznaniu. Szkice o prymasach Polski w okresie niewoli narodowej i w II Rzeczypospolitej*, red. F. Lenort, Poznań 1982, s. 319–370; J. Lis, *August Hlond 1881–1948 Prymas Polski, kardynał, działacz społeczny, pisarz*, Katowice 1987. Ponadto odsyła się do haseł encyklopedycznych: S. Kosiński, *HLOND August SDB*, w: EK VI 1088–1090; S. Zimniak, *Hlond Augusto Giuseppe*, w: *Bibliotheca Sanctorum*. Seconda Appendice, Roma 2000, kol. 667–673; ID., *HLOND, August Josef*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Verlag Traugott Bautz – Internet [www.buatz.de](http://www.buatz.de)

<sup>2</sup> Sługa Boży Stefan kard. Wyszyński nie doczekał się jeszcze naukowo opracowanego życiorysu. Wprawdzie ukazały się liczne publikacje, to jednak ich naukowa wartość jest różnej wagi. W naszym przypadku wystarczy przytoczyć następujące pozycje: P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 1–3, Londyn 1979, 1986, 1988; tenże, *Droga na Stolicę Prymasowską*, Warszawa 1993; *Prymas Tysiąclecia*, Paryż 1982.



całościowy wydaje się jeszcze przedwczesne, wymaga bowiem dodatkowych poszukiwań badawczych.

Poruszenie prezentowanej tematyki zdaje się istotne także z innego powodu. Dzisiaj bowiem bardzo często podkreśla się oddziaływanie prymasa Wyszyńskiego na Jana Pawła II, pomijając przy tym istotny wymiar maryjny kard. Hlonda. Dotyczy to tak badaczy dziejów Kościoła w Polsce, jak i publicystów. Nie jest przez to możliwa kompletna wykładnia niezmiernie dynamicznej działalności apostołskiej oraz realnego wpływu Hlonda na życie kościelne na ziemiach polskich w minionym XX wieku. Warto na początku wspomnieć, że sam Prymas Tysiąclecia wielokrotnie wyznawał, iż czerpał inspirację z bogatego dziedzictwa Hlondowego.

Istotnym znakiem owego połączenia są – co nie jest dziełem przypadku – symboliczne witraże w Sanktuarium Jasnogórskim przedstawiające postaci Hlonda, Wyszyńskiego i Wojtyły. Kustosze Sanktuarium Maryjnego, ojcowie paulini, ufundowali witraże nad wejściem do kaplicy Cudownej Ikony, są bowiem przekonani o wzajemnym przenikaniu się owej Trójki Duchowych Siłaczy. Witraż środkowy przedstawia papieża Jana Pawła II; po lewej stronie kard. Wyszyńskiego, a po prawej kard. Hlonda. Na witrażu tego ostatniego zostały umieszczone wymowne słowa: *Zwycięstwo, jeśli przyjdzie, będzie zwycięstwem Maryi*. Prymas Tysiąclecia bardzo często odwoływał się do tych słów w swojej posłudze pasterskiej, a wielokrotnie przywoływał w swoim nauczaniu Jan Paweł II. Ową Trójkę uznaje Kościół sługami Bożymi. Fakt bardzo wymowny.

Pierwszą rocznicą, którą chcę tutaj przywołać, jest 60-lecie poświęcenia Narodu Polskiego Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny na Jasnej Górze, dokładnie 8 września 1946 r. Był to pierwszy akt tego rodzaju w dziejach Kościoła katolickiego w Polsce. Prymas Hlond nawiązał w nim wprawdzie do sławnych ślubów króla Rzeczypospolitej Obojga Narodów Jana Kazimierza<sup>3</sup>, złożonych w katedrze lwowskiej w 1656 r., po odparciu „potopu” szwedzkiego. To jednak nie w nich należy szukać źródła i genezy zawierzenia Hlonda, lecz w akcie, którego dokonał Pius XII. Papież, w czasie wstrząsającej światem zawieruchy wojennej, poświęcił całą ludzkość Niepokalanemu Sercu Maryi. Prologiem do zawierzenia rodzaju ludzkiego Niepokalanemu Sercu Maryi było przemówienie radiowe Piusa XII do wierznych Portugalii, wygłoszone w październiku 1942 r. Natomiast uroczysty akt poświęcenia ludzkości Niepokalanemu Sercu Maryi miał miejsce 8 grudnia tegoż roku<sup>4</sup> w Rzymie, w Bazylice św. Piotra. Można przypuścić, że prymas Hlond nie chciał tak zwyczajnie naśladować Biskupa Rzymu. Jego decyzja (podobnie jak

<sup>3</sup> W prologu aktu Hlonda rzeczywiście czytamy: „Niepokalana Dziewico! Matko Boga Przeczysta! Jak ongiś po szwedzkim najeździe król Jan Kazimierz Ciebie za Patronkę i Królową Państwa obrał i Rzeczypospolitą Twojej szczególnej opiece i obronie polecił, tak w tę dziejową chwilę my dzieci narodu polskiego stajemy przed Twym tronem z hołdem miłości, czci serdecznej i wdzięczności”. *Pamiętka poświęcenia się Niepokalanemu Sercu Najśw. Maryi Panny*, Kraków 1946.

<sup>4</sup> „L'Osservatore Romano”, 9–10 Dicembre, 287/82 (1942), s. 1.

Piusa XII) była, jeśli można tak powiedzieć, podyktowana oceną powagi dziejów. Zdawał sobie w pełni sprawę z tego, iż w Polsce powojennej rozegra się walka o przyszły ideologiczny kształt nie tylko Rzeczypospolitej, ale i całej Europy. Hlond oddał więc Naród w opiekę Maryi<sup>5</sup>, mając przed oczami nadchodzącą „dziejową walkę” o władanie nad duszą człowieka nie tylko na polskiej ziemi, ale na całym „okręgu Ziemi”. Komunistyczne jarzmo i sowiecki kierat dały się wyraźnie odczuć po 1944 r., a właściwie częściowo już po 17 września 1939 r.

Świadkiem pamiętnego aktu poświęcenia Narodu Polskiego był Stefan Wyszyński. Już jako następca Hlonda kontynuował tradycję powierzania Kościoła i naszego Narodu Pani Jasnogórskiej – o czym świadczą słynne Śluby Jasnogórskie, od których złożenia minęło 50 lat. Jest to druga rocznica, która zainspirowała mnie do napisania niniejszego przyczynku.

Ukazanie zatem związku duchowego pomiędzy prymasem Hlondem a prymasem Wyszyńskim, koncentracja na aspekcie maryjnym, skądinąd fundamentalnym dla pasterskiego posługiwania kard. Wyszyńskiego<sup>6</sup> – to w gruncie rzeczy *idea fixe* pracy, której się podjąłem. Nieodzowne jest również to, aby wspomnieć o uznaniu i czci, jakie żywił Prymas Tysiąclecia wobec wielkiego poprzednika. Wskażę ponadto na biblijne podłoże pobożności maryjnej u Hlonda. Warto przede wszystkim wyartykułować „reminiscencje” Hlondowskiej wizji Maryi Zwycięskiej w posłudze Jana Pawła II.

## 1. ODDZIAŁYWANIE OSOBOWOŚCI HLONDA NA WYSZYŃSKIEGO

Dziedzictwo Maryjne w życiu Wyszyńskiego zostało przeniknięte promieniowaniem i oddziaływaniem niezwyklej osobowości Hlonda, przede wszystkim zaś owocnością dokonanych czynów. Hlond był osobistością, która pociągała i emanowała niezwykłą energią pastoralną już w czasie salezjańskiej działalności apostołskiej. Jego postawą zakonnika-wychowawcy zachwycała się młodzież z salezjańskich ośrodków wychowawczych w Oświęcimiu, Przemyślu oraz Wiedniu<sup>7</sup>. Jeden z jego wychowanków wiedeńskich, Lois Weinberger (1902–1961), zaangażowany działacz społeczny, wiceburmistrz Wiednia w latach 1946–1959 i minister w rządzie Rennera, tak zdefiniował osobowość Hlonda: „Cudowny kapłan i wspinały człowiek. [...] był rzeczywiście jednym z nas. Jego przemowie-

<sup>5</sup> O kontekście historycznym tego wydarzenia traktuje artykuł: B. Kołodziej, *Ślubowania Narodowe (1946) pod patronatem Kardynała Augusta Hlonda Prymasa Polski*, wygłoszony na sesji naukowej *Królowa Korony Polskiej od ślubów króla Jana Kazimierza do Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. Artykuł ten został wygłoszony podczas sesji naukowej, która się odbyła 9–10 czerwca 2006 r. na Jasnej Górze. Artykuł w druku.

<sup>6</sup> Zob. Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980.

<sup>7</sup> Szerzej o jego salezjańskiej działalności zob. S. Zimniak, „Dusza wybrana”. *Salezjański rodowód kardynała Augusta Hlonda Prymasa Polski*, red. D.P. Klimczak, Warszawa–Rzym 2003<sup>2</sup>.

nia, te przed snaniem [tzw. „słówko na dobranoc” – przyp. aut.], były pełne ludzkiej mądrości i takiej wiary, jaka może przenieść naprawdę góry<sup>8</sup>. Nie sposób omówić wszystkich dokonań Hlonda (choćby z okresu posługi pasterskiej na Śląsku, skądinąd fundamentalnego dla diecezji katowickiej), wymienię zatem niektóre z okresu prymasowskiego.

Zasługą Hlonda było przeprowadzenie I Polskiego Synodu Plenarnego w dziejach Kościoła katolickiego w Polsce, który się odbył (po długofalowych i niełatwych pracach przygotowawczych) na Jasnej Górze 25 i 26 sierpnia 1936 r.<sup>9</sup>. Prymas Hlond przeorganizował radykalnie duszpasterstwo dla Polaków rozproszonych po całym świecie (po otrzymaniu nominacji od Piusa XI 26 maja 1931 r. na światowego protektora emigracji polskiej). Trzeba wspomnieć, że Hlond założył w 1932 r. specjalne zgromadzenie zakonne dla wychodźców: Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej<sup>10</sup>. Niewątpliwie, rozkwit Akcji Katolickiej w Polsce był w decydującej mierze owocem jego osobistego zaangażowania i poświęcenia<sup>11</sup>. Ów Syn Ziemi Śląskiej był niezłomnym obrońcą praw Rzeczypospolitej w czasie drugiej wojny światowej zarówno w Watykanie, jak i poza jego murami<sup>12</sup>. Wspomnijmy wreszcie o utworzeniu przez Hlonda w 1945 r. polskich struktur kościelnych na Ziemiach Zachodnich i Północnych, które powierzył mianowanym przez siebie administratorom apostolskim<sup>13</sup>. Ten nadzwyczaj odważny i dalekosiężny czyn Hlonda zapewnił Kościołowi w Polsce stabilność strukturalną oraz przyczynił się do scalenia wokół biskupów duchowieństwa, którego stan liczbowy tragicznie nadwątlili mordy dokonane przez niemieckich nazistów<sup>14</sup> i komunistów utrwalających „władzę ludową”. Owego barbarzyństwa nie znała do

<sup>8</sup> *Tatsachen, Begegnungen und Gespräche. Ein Buch um Österreich*, Wien 1948, s. 21–22.

<sup>9</sup> Zob. *Pierwszy Synod Biskupów Katolickich w Polsce Odrodzonej*, Jasna Góra 1936; S. Wilk, *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1992, s. 188nn; A. Dzięga, *L'azione del cardinale August Hlond nell'opera del Primo Sinodo Plenarico in Polonia*, w: *Il cardinale August J. Hlond, Primate di Polonia (1881–1948). Note sul suo operato apostolico*. Atti della serata di studio: Roma 20 maggio 1999, red. S. Zimniak, Roma 1999, s. 43–51.

<sup>10</sup> Zob. B. Kołodziej, *Opieka duszpasterska nad Wychodźcami Polskimi do roku 1939*, Poznań 2003. Aspekt troski apostolskiej Hlonda przedstawił autor w drugim paragrafie trzeciego rozdziału: *Założenie specjalnego zgromadzenia zakonnego dla emigracji – Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców*, s. 125–144.

<sup>11</sup> Zob. S. Wilk, dz.cyt., s. 251nn.

<sup>12</sup> Zob. A. Duczkowski, S. Zimniak, *Missione del cardinale August Hlond a Roma, pratiche per il ritorno a Poznań nel 1939 e denuncia al mondo delle atrocità compiute dai nazisti*, w: *Il cardinale August J. Hlond, Primate di Polonia...*, s. 63–73.

<sup>13</sup> Zob. J. Pietrzak, *Działalność kard. Augusta Hlonda jako wysłannika papieskiego na Ziemiach Odzyskanych w 1945 r.*, „Nasza Przeszłość” XLII (1974), s. 195–249; S. Wilk, *Watykan, Rząd i Kościół w Polsce w latach 1945–1948*, „Słowo” (Berlin) 1995 nr 30, s. 17–26; J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce w latach (1945–1950)*, Warszawa 1997; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, s. 30–55.

<sup>14</sup> Zob. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, Warszawa 1977.

tej pory historia Kościoła na ziemiach polskich. Akt reorganizacji struktur kościelnych oraz formacja duchowieństwa katolickiego, szczególnie na Ziemiach Zachodnich i Północnych, były w jakiejś mierze przygotowaniem do odparcia nowej batalii z komunistycznym oprawcą. Dokonania prymasa Hlonda są tak wielkie, że można śmiało zaliczyć jego osobę w poczet najwybitniejszych prymasów Polski<sup>15</sup>.

Następca Hlonda – Prymas Tysiąclecia był pod urokiem otwartości oraz perspektyw, które prezentował Hlond w swojej posłudze duszpasterskiej, na długo przed rozpoczęciem współpracy w Episkopacie. Trudno rzeczywiście znaleźć drugą osobę w ówczesnym Episkopacie Polski<sup>16</sup>, która byłaby tak znana i podziwiana poza granicami własnego kraju, jak właśnie ówczesny prymas Hlond. Na potwierdzenie pozwolę sobie przytoczyć urywek z tajnego raportu policji faszystowskich Włoch z 1938 r. Czytamy, m.in.: „Prymas Polski jest niewątpliwie najbardziej wpływowym Kardynałem (w Kurii Rzymskiej) pośród obcokrajowców. I gdyby jutro miałby być wybrany Papież pochodzenia nie włoskiego, z pewnością na Niego padłby wybór. Wywodzi się z Pobożnego Towarzystwa Księdza Bosco i cała jego niezmiernie bogata kultura jest czysto rzymska albo łacińska. Salezjanie są dumni z tego wielkiego Wychowanka i Opiekuna, ponieważ jest powszechnie znany jego wpływ w całej Europie”<sup>17</sup>. Nie miejsce tu, aby się rozpisywać nad zasięgiem popularności Hlonda. Wystarczy przytoczyć niektóre wypowiedzi Wyszyńskiego, które dobitnie ukazują przekonanie o wielkości swego poprzednika. Można przyjąć, że opinia Wyszyńskiego wynikała z oceny, iż czyni, nauczanie Hlondowskie nie tylko przeniknęły duszę polską, ale miały poważny udział w formacji moralnej i intelektualnej społeczeństwa. Przeto posłanie jego życia stanowiło dla Wyszyńskiego stały punkt oparcia. Jednocześnie Wyszyński wytyczył program działalności Kościoła w duchu dziedzictwa Hlonda.

Syntezę pierwotnego uznania Wyszyńskiego znajdujemy poniekąd w liście pasterskim, opublikowanym z okazji ingresu 6 stycznia 1949 r., w którym czytamy: „Przedwczesna, a tak budująca i kapłańska śmierć prymasa Polski, śp. Kardynała Augusta Hlonda, pozbawiła nie tylko zaślubione sobie archidiecezje paster-

---

<sup>15</sup> Zaraz po śmierci był określany jako wielki Prymas Polski. Zob. S. Stroński – *Wielki Prymas*, w: *Bożemu nauczycielowi narodu, Wielkiemu Prymasowi Polski ks. Augustowi Hlondowi 5.07.1881 – 22.10.1948 w pośmiertnym hołdzie Polska Misja Katolicka w Anglii i Walii*, London 1948, s. 29–31; H. Glas, *W pracy i walce. Życiorysy szesnastu wybitnych Polaków XX wieku*, Londyn 1979, s. 39–54; *Kardynał August Hlond, Prymas Polski, współcześni wspominają Sługę Bożego kard. Augusta Hlonda*, oprac. W. Necel TChr, Poznań 1993.

<sup>16</sup> Pozycję Hlonda w Episkopacie i Kościele polskim w okresie międzywojennym ukazuje lektura studium: S. Wilk, *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1992. Nowe oblicze pozycji i znaczenia prymasa Hlonda w polskim społeczeństwie przybliży opracowanie monograficzne T. Serwatki, *Koncepcje społeczno-polityczne Prymasa Polski Augusta Hlonda (1926–1948)*, Poznań 2006.

<sup>17</sup> Archivio Centrale dello Stato – Roma, fondo: Polizia Politica, Fascicoli personali Hlond, Rapporto – Roma 2 luglio 1938.

rza, ale i naród cały – widzialnego symbolu jedności religijnej. [...]. Zwłaszcza, gdy zabrakło nam tak wspaniałego wodza, jakim był Kardynał Prymas Hlond, niepokój ogarnął społeczeństwo katolickie. Ten syn ziemi śląskiej, wracającej po wiekach rozłąki do wspólnoty ojczyznej, posłany do Gniezna przez Opatrzność, był żywym wyrazem niespożytych sił więzi religijnej narodu, który nie dał się uśmiercić, krzepiony mocą jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła. Głos tego wielkiego syna odrodzonego narodu i niezwalzonego Kościoła nappełnił cały okrąg ziemi. Jesteśmy pod wrażeniem wielkiego żywota i potężnych czynów tej historycznej postaci, człowieka, który przysporzył chwały Kościołowi i rozgłosu Polsce. Gdy w dniach naszej żałoby świat cały chylił swe czoło przed wielkim synem Kościoła, wielbił w nim jego niezachwianą wiarę, niezłomne męstwo, miłość ofiarną, pracowitość niewyczerpaną i tyle cnót, którymi dobrze zasłużył się Najwyższemu Ojcu narodów – Bogu, i katolickiej ziemi polskiej. Składamy dziś należny hołd czci i uwielbienia, pragniemy, by wielkie życie zmarłego Prymasa było dla nas wzorem i promieniem przewodnim w drodze”<sup>18</sup>.

Zaznaczmy, że nie było to wyznanie okolicznościowe i odosobnione, uwarunkowane chwilą wstrząsającej śmierci prymasa Hlonda. Wypowiedź Wyszyńskiego znalazła bowiem potwierdzenie w ocenach wielu czołowych osobistości ówczesnego życia kościelnego i cywilnego. Wieść o śmierci Hlonda obiegła cały ówczesny katolicki świat i poruszyła także kręgi społeczno-polityczne, nie tylko europejskie<sup>19</sup>. Uznanie uniwersalności dzieła i postaci Hlonda odnajdujemy w wypowiedzi Bernarda kard. Griffina, arcybiskupa Westminsteru: „Polska straciła jednego z największych synów, jakich zna historia; świat – natchnionego Przewodnika; Kościół – wiernego sługę i wielkiego kapłana”<sup>20</sup>.

Z czasem u Wyszyńskiego pogłębiało się uznanie dla nieprzeciętnej osobowości poprzednika. Innymi słowy, Prymas Tysiąclecia stał się formalnie wielkim i żarliwym promotorem dziedzictwa Hlondowskiego. Jako potwierdzenie warto tu przywołać fragment kazania wygłoszonego w Rzymie w 16. rocznicę śmierci Hlonda, podczas Soboru Watykańskiego II. Wyszyński przypomniał Rodakom, zgromadzonym w kościele św. Stanisława Biskupa i Męczennika, o tym, że pamięć o Hlondzie jest wciąż żywa: „Wdzięczna Polska katolicka postawiła zmarłemu Kardynałowi Prymasowi trzy pomniki. Pierwszy w katedrze prymasowskiej w Gnieźnie, gdzie spoczywa jego serce, w kaplicy bł. Bogumiła. Drugi w bazyli-

<sup>18</sup> *List pasterski na ingres do Gniezna i Warszawy*, w: „...z głęboką perspektywą w dal”. *Przemówienia, kazania i wspomnienia Sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski, o Słudze Bożym kard. Augustynie Hlondzie, Prymasie Polski*, oprac. W. Necel TChr we współpracy z Instytutem Prymasowskim Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Szczecin 1998, s. 12.

<sup>19</sup> Echo tego uznania rejestruje dość dobrze okolicznościowa broszurka: *Bożemu nauczycielowi Narodu, Wielkiemu Prymasowi Polski ks. Augustowi Hlondowi 5.07.1881 – 22.10.1948 w pośmiertnym holdzie Polska Misja Katolicka w Anglii i Walii*, London 1948.

<sup>20</sup> Cyt. za: P. Ricaldone, *Sua Eminenza Reverendissima il Card. Augusto Hlond*. Lettera mortuaria, w: Archivio Salesiano Centrale (Roma), B713.

ce archikatedralnej św. Jana w Warszawie, gdzie jest jak gdyby jeden obraz duszy Kardynała. W szatach liturgicznych spokojnie patrzący przed siebie, jak gdyby władał czasami, które się stają, niesie nad czołem swoim napis: »Syn Ziemi Śląskiej«. Takim był, majestatyczny, nakazujący szacunek. I trzeci pomnik, niedawno odsłonięty w bazylice archikatedralnej poznańskiej. Ten sam człowiek, ta sama postać, ale też tym razem w kornej modlitwie człowieka o twarzy przedziwnie młodej, jak gdyby znak, że są takie postacie, które się nie starzeją. Nie zestarzał się w naszej pamięci, w naszych uczuciach i w naszej wdzięczności sługa Boga, Kościoła i narodu, który przed szesnastu laty zamknął swoje oczy na ten świat. *In memoria aeterna erit iustus*»<sup>21</sup>.

Przytoczenie tylko tych dwóch wypowiedzi Wyszyńskiego świadczy o tym, jak wciąż żywa była postać Hlonda. Innymi słowy, dziedzictwo kard. Hlonda w znacznej mierze kształtowało posługę duszpasterską Prymasa Tysiąclecia.

## 2. POBOŻNOŚĆ MARYJNA HLONDA

Pobożność maryjną Hlonda należy raczej usytuować w nurcie stosowanej i praktykowanej mariologii. Hlond żywił się myślą wielkich teologów oraz mariologów, którzy Matce Jezusa poświęcili traktaty, zawierające systematyczną refleksję nad Jej rolą w Bożej ekonomii zbawienia ludzkości<sup>22</sup>. Hlond jednak sam nie dedykował Matce Jezusa Chrystusa ani żadnego studium, ani jednego listu pasterskiego<sup>23</sup>. Pozostawił natomiast kilka aktów oddania, zawierzenia się Bożej Rodzicielce o różnej wartości mariologicznej. Jego listy pasterskie są wybitnie chrystocentryczne i eklezjologiczne, soteriologiczne i pneumatologiczne. Maryja pojawia się w nich niejako na „marginesie”. Nawet w niektórych aktach oddania się Bogurodzicy górują, o dziwo, wspomniane wymiary. To raczej świadczyłoby o tym, jak poprawna teologicznie jest „Hlondowska cześć maryjna”. Świadczy to o biblijnym wymiarze maryjności Hlonda. W centrum bowiem Nowego Testamentu znajduje się Jezus Chrystus, Syn Boży i założony przez Niego Nowy Lud Boży, czyli Kościół. I choć dostrzega się w pismach nowotestamentalnych obecność Maryi, to jest Ona ukazana w perspektywie chrystocentrycznej, eklezjolo-

<sup>21</sup> „*In memoria aeterna erit iustus...*”. W 16. rocznicę śmierci Kardynała Prymasa Augusta Hlonda. (Rzym, 22 październik 1964), w: „...z głęboką perspektywą w dal”..., s. 67.

<sup>22</sup> Współczesne oficjalne nauczanie Kościoła o roli Maryi w Bożej ekonomii zbawienia znajdziemy przede wszystkim w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris Mater*, La beata vergine Maria nella vita della Chiesa in cammino, 25 marca 1987 r. Ponadto polecam lekturę artykułu Josepha Ratzingera *Il segno della donna*. Introduzione all'enciclica «Redemptoris Mater», w: *Maria Chiesa Nascente*, Milano 1998, s. 29–50.

<sup>23</sup> Z okresu salezyjańskiego należy wymienić jego dwa artykuły redaktorskie, choć o charakterze dewocyjnym, to jednak zdradzają już obecną w nim głęboko wiarę w pośrednictwo Maryi. [A. Hlond], *Maryja Wspomożenie Wiernych*, „Wiadomości Salezyjańskie” 5/9 (1905), s. 117–120; tenże, *Wniebowzięcie Najśw. Maryji Panny*, „Wiadomości Salezyjańskie” 8/9 (1905), s. 197–198.

gicznej, soteriologicznej i pneumatologicznej. Ponad wszystko jednak, w przekazach ewangelicznych została podkreślona wiara Maryi we wszechmoc Boga, objawiająca się we wcieleniu Syna Ojca Przedwiecznego, którego poczęła w swoim łonie mocą Ducha Świętego. Prymas Hlond w swoich bardzo licznych pismach przywoływał Maryję – niemalże zawsze na końcu. Zdaje się, że czynił to, aby odwołać się do wiary Służebnicy Pańskiej<sup>24</sup>.

O Hlondzie można mówić, iż był całkowicie pochłonięty Maryją „biblijną”, czyli postawą Jej totalnej wiary w Boga, który uczynił wielkie rzeczy dla całej ludzkości, obdarzając największym skarbem, czyli swoim Pierworodnym Synem, Jezusem Chrystusem. Prymas Hlond znajdował w takiej postawie Dziewicy z Nazaretu nieustanną inspirację i moc posługi duszpasterskiej. Co więcej, Maryja była dla niego osobą, która szukała tylko i wyłącznie panowania Królestwa Bożego w ludzkich sercach. Maryja bowiem była dla Hlonda Ikoną Jedyną, której kontemplacja prowadziła niezawodnie do Jezusa Chrystusa i otwierała na bogactwo obecności Ducha Świętego w życiu personalnym bądź wspólnotowym ludzi każdej epoki i każdego czasu.

Znany mariolog salezjanin ks. Wojciech Życiński w swoim studium *Maryjny wymiar duszpasterskiej posługi Sługi Bożego kardynała Augusta Hlonda* twierdzi, że marijność Hlonda ma wymiar chrystotypiczny i eklezjotypiczny, przyznając jednocześnie przewagę pierwszego aspektu nad drugim<sup>25</sup>. „Z eklezjotypicznego ujęcia mariologii – twierdzi Życiński – wynika też szczególny rodzaj pobożności maryjnej, określanej mianem pobożności z Maryją. W pobożności tej chodzi nie tyle o wiarę w Maryję, ile o wiarę taką, jaką odznaczała się Maryja, o wiarę taką, jak pobożna była Maryja. Na pierwszy plan zatem w mariologii eklezjotypicznej wysuwa się aspekt słuchania i naśladowania Matki i Nauczycielki, jaką była Matka Chrystusa. Kardynał August Hlond wielokrotnie, choć nie tak często jak w przypadku mariologii chrystotypicznej, dawał temu wyraz w swych listach pasterskich, jak i licznych przemówieniach i konkretnych działaniach”<sup>26</sup>.

Dualizm pobożności maryjnej kard. Hlonda można przedstawić zarówno w aspekcie soteriotypicznym, jak i pneumatotypicznym. Chodzi o to, że Maryja – według Hlonda – nieprzerwanie uczestniczy w aktualizacji dzieła zbawienia ludzkości, dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Matka Jezusa jest stale „zatroskana” o realizację czynu zbawczego Syna w dziejach ludzkości. Maryja jest jakby nieustannie obecna w „Wieczerniku” Kościoła każdych czasów. Przekazywanie Maryi jest poniekąd obowiązkiem każdego ochrzczonego, a już niewątpliwie zadaniem tych, którym została powierzona misja pasterska. A to dlatego, że modli-

<sup>24</sup> Jak głęboko była przeniknięta posługa prymasowska Hlonda duchowością maryjną analizują studia: M. Włosek, *Maryjny wymiar duszpasterskiej posługi kardynała Augusta Hlonda*, Kraków 2004; W. Życiński, *Maryjny wymiar duszpasterskiej posługi Sługi Bożego kardynała Augusta Hlonda*, „Seminare” 23 (2006), s. 97–107.

<sup>25</sup> „Seminare” 23 (2006), s. 99–105.

<sup>26</sup> W. Życiński, dz.cyt., s. 103.

twą do Maryi jest właściwie modlitwą z Maryją o pełne urzeczywistnienie woli zbawczej Boga Wszechmogącego!

Traktując o pobożności maryjnej Hlonda, nie można pominąć wpływu „szkoły maryjnej” założyciela salezjanów św. Jana Bosco (1815–1888), którego maryjność została w dużej mierze ukształtowana dziełami św. Alfonsa Marii de’ Liguoriego (1696–1787) i św. Luigiego M. Grigniona de Montfort (1673–1716)<sup>27</sup>. Dzieła tego ostatniego wielkiego czciciela Matki Bożej (m.in. *Traktat o prawdziwej pobożności do świętej Dziewicy* oraz *Sekret Maryi*) stały się lekturą obowiązkową w salezjańskich domach formacyjnych<sup>28</sup>. Oczywiście jest, że Hlond czytał wymienione lektury.

Badając dzieje i dokonania tak świętych, jak i wielkich chrześcijan – stajemy zdumieni przed ich heroiczną wiarą, która wyrastała z zachwyty nad „Niewiastą obleczoną w słońce i księżyc pod jej stopami” (Ap 12, 1). Podobnie było w życiu Sługi Bożego Augusta kard. Hlonda.

O tym, że „Hlondowska” pobożność oraz duchowość maryjna wyrastają z biblijnego obrazu Maryi, przekonuje analiza pisma, niestety do dzisiaj mało znanego i nie cytowanego przez zainteresowanych tematyką badaczy. Mam na myśli *Akt ofiarowania Wielkopolskiej Akcji Katolickiej w opiekę Maryi Królowej Apostołów podczas Zjazdu Katolickiego w Borku*, jaki miał miejsce 6 i 7 lipca 1935 r.<sup>29</sup>. Z punktu widzenia pobożności maryjnej Hlonda jest to tekst bardzo teologicznie dojrzały i niezwykle biblijny. Maryję przedstawiono jako Niewiastę obiecaną już w Raju (Rdz 3, 15). Tekst zawiera odwołanie się do *Fiat* Maryi, traktowanego jako „jutrzienka zbawienia” (Łk 1, 26–38). Maryja ukazana jest zatem jako absolutnie „pierwsza pomocnica apostołska”, która dzieli się radosną nowiną z innymi (Łk 1, 39–45). Matka jest wierna w radości i cierpieniu Syna (J 2, 1–12). To właśnie Maryi Zbawiciel powierza symbolicznie w godzinie swej męki i śmierci cały rodzaj ludzki reprezentowany przez Jana Ewangelistę (J 19, 26–27).

*Akt ofiarowania...* (w drugiej części) zawiera kilka wezwań błagalnych skierowanych do Maryi. Prymas Hlond wyraża głębokie przekonanie, że nie kto inny, ale Maryja, może wierzącym ubłagać łaskę wcielenia nauki zawartej w *Biblii*. Warto w tym miejscu przytoczyć dwa charakterystyczne wezwania błagalne. „O Matko pięknej miłości! Wyproś nam wielką miłość Boga i bezinteresowne ukochanie bliźnich, nade wszystko biednych zbłąkanych braci i sióstr”<sup>30</sup>. Wypukła się tu gorąca prośba o to, aby wierni nie tylko nie szukali własnych korzyści,

<sup>27</sup> Luigi M. Grignion de Montfort był żarliwym propagatorem poświęcenia się Jezusowi, Mądrości Wcielonej, przez Maryję. Zob. S. De Fiores, *Luigi Maria Grignion de Montfort*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, red. Guerrino Pelliccia i Giancarlo Rocca, Edizione Paoline, Roma 1974, t. V, kol. 755.

<sup>28</sup> Por. S. Zimniak, *Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della provincia Austro-Ungarica della Società di S. Francesco di Sales (1868 ca.–1919)*, Roma 1997, s. 303.

<sup>29</sup> „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej” 7–8/50 (1935), s. 242–243.

<sup>30</sup> Tamże.



ale obrali za priorytet – pomoc bliźniemu i bliźnim. Przykładem godnym naśladowania jest po wsze czasy Maryja, która dała temu wyraz w *Magnificat* (Łk 1, 16–56). Drugie wezwanie brzmi: „Najświętsza Panienco! Natchnij nas duchem pokory, abyśmy poznali, że w Królestwie Bożym jesteśmy sługami nieużytecznymi i nic uczynić nie możemy bez pomocy zwyż. Daj nam zrozumienie prawdy, że daremnie trudzić się będziemy, jeżeli Pan domu nie zbuduje”<sup>31</sup>. Zasadniczo, treść powyższego wezwania jest nadzwyczaj biblijnie bogata. Widać tutaj odwołanie najpierw do słów Jezusa Chrystusa, które nakazują przyjąć postawę pokory w jakiegokolwiek posłudze drugiemu i uważać się zawsze za sługę nieużytecznego (Łk 17, 7–10). Kolejnym ważkim kontekstem są słowa Mistrza, które ukazują Go jako „winny krzew”, wiernych zaś jako „latorośle”. Wierni bez Jezusa nie są w mocy niczego uczynić, co miałoby wartość zbawienną (J 15, 5). W końcu wezwania przebijają kontekst z *Psalmu 127* [Ps 127 (126), 1–2], który przedstawia Boga jako prawdziwego Budowniczego swego Kościoła.

Tekst ten, ze względu na ładunek biblijny (tak istotny do zrozumienia i zakotwiczenia pobożności maryjnej Hlonda w *Biblii*), według mojego skromnego zdania, wymaga osobnej, pogłębionej egzegezy.

Innymi słowy, należy wyraźnie stwierdzić, iż „maryjność Hlondowska” ma bogate podglebie biblijne. Jest ona wybitnie przesiąknięta medytacją tekstów *Pisma Świętego* odnoszących się do „Córy Syjonu”.

### 3. TŁO SPOŁECZNO-POLITYCZNE HLONDOWSKIEJ „WIZJI O ZWYCIEŚTWIE PRZEZ MARYJĘ”

Myśli i poczynania prymasa Hlonda wzbudzają podziw ze względu na dalekość i duchowe bogactwo. Uderza celność i klarowność wykładni. Hlond był głęboko przekonany, że nowe czasy będą wymagały nowych ludzi odrodzonych mocą wartości ewangelicznych. Według Prymasa owocna konfrontacja z nowymi dziejowymi wyzwaniem, przed którymi miała stanąć Polska powojenna, zakładała zasadniczą odnowę moralną i duchową. W maju 1942 r., podczas pobytu w Lourdes, w piśmie o charakterze programowym *Problem religijny jutrzejszego świata*, Hlond – z myślą już o przygotowaniu się do Millennium Chrztu Polski – wskazywał jednoznacznie na nieodzowność „przeorania” duszy polskiej. „Nasze odrodzenie religijne – pisał – to nowy chrzest wspólnej duszy polskiej w imię Przenajświętszej Trójcy i katolicki start narodu do drugiego tysiąclecia dziejów”<sup>32</sup>.

W podobnym tonie przemawiał Prymas na pl. Wolności w Poznaniu 28 października 1945 r., w niecałe cztery miesiące po powrocie do Ojczyzny, którą zastał już okupowaną przez komunistów. Hlond stawiał sprawę odnowy

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> *Problem religijny jutrzejszego świata*. Lourdes w maju 1942, „Wiadomości Polskiej Misji Katolickiej w Londynie” 4/10 (1942).

moralnej i duchowej jako niezbędny warunek, aby pokonać nowe niebezpieczeństwa, które zaciążyły nad umęczonym narodem polskim. Zwróćmy uwagę na wymowne słowa: „W imię Boże, pod znakiem Chrystusa Króla, ruszamy na tę świętą i pokojową wyprawę apostołską. Włóżmy zbroję wiary. Dopelnijmy w duszach nadprzyrodzonego życia. Dostojnością moralną uświęćmy każdy krok. Miłością poszerzmy serca. Śmiało i ofiarnie idźmy na apostołstwo prawdy, by Polskę uzdolnić do wielkości i przewodniczenia w wykuwaniu ducha powojennego świata”<sup>33</sup>.

Postawa Hlonda jest wielowarstwowa i wielowymiarowa. Z jednej strony, w celu zapewnienia swobody pracy ewangelizacyjnej Kościołowi, prymas zachowywał się jak prawdziwy mąż stanu, zdolny do zimnej kalkulacji i kompromisów, gotów do przemyślenia nowych układów z narzuconymi przez Moskwę władzami komunistycznymi. Z drugiej zaś strony, Hlond mobilizował katolików do nadchodzącej „rozprawy dziejowej”, czyli walki ideologicznej z marksizmem. Z upływem czasu – zasiadając na stolicy prymasowskiej, ów Syn Ziemi Śląskiej przekonał się, że nadeszły rzeczywiście niewyobrażalnie trudne czasy dla wolności i przyszłości Kościoła w Polsce. Prymas ocenił zaistniałą sytuację społeczno-polityczną w kraju jako wyjątkową i nieporównywalną z żadną inną. To znaczy, był przekonany, że pozycja Kościoła będzie z każdym miesiącem coraz trudniejsza<sup>34</sup>. Taka ocena prowadziła Hlonda do przekonania, że nadszedł już czas, aby sięgnąć po inną „broń” w walce o wolność Kościoła i Narodu, a mianowicie po „narzędzia nadprzyrodzone”. Tutaj tkwi jedna z podstaw poświęcenia Narodu Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny na Jasnej Górze 8 września 1946 r. Zespolenie Polaków wokół Pani Jasnogórskiej było znakiem symbolicznym. Hlond chciał uświadomić Polakom, że oto Rzeczpospolitą znów zalewa potop. I tylko przylgnięcie polskiej społeczności katolickiej do Maryi – co oznaczało radykalną przemianę stylu życia opartą na ewangelii Jej Syna – gwarantuje zwycięstwo.

Przekonanie o nieodzowności i konieczności owych „duchowo-moralnych” rozwiązań wykrystalizowało się w duchowości Hlonda ostatecznie na przełomie lat 1946 i 1947. Był to czas radykalnego zwrotu władz PRL-u w podejściu do Kościoła, w wyniku zwycięskiego czerwcowego referendum z 1946 r. i wyborów ze stycznia roku następnego<sup>35</sup>. Niezależnie od dokonanego przez komunistów fałszerstwa, reżim antykościelny czuł się w posiadaniu władzy. Dlatego poczęto realizować otwarcie program dechrystianizacji katolickiego społeczeństwa<sup>36</sup>. Władza komunistyczna przechodziła po prostu do, świetnie taktycznie opracowa-

<sup>33</sup> *Kościół Katolicki w Polsce wobec zagadnień chwili*. Przemówienie wygłoszone na akademii ku czci Chrystusa Króla w Poznaniu na placu Wolności 28 X 1945, Poznań 1946.

<sup>34</sup> Zob. *Posłannictwo Polski*, w: *Z notatnika Kardynała Augusta Hlonda*, oprac. W. Necel TChr, Poznań 1995, s. 341–351.

<sup>35</sup> Zob. Z. Zieliński, dz.cyt., s. 65–67.

<sup>36</sup> Zob. T. Serwatka, dz.cyt., s. 199–282.

nej, walki z chrześcijaństwem, zawłaszczając, nie zdobytą dotychczas, wolność obywatelską.

To, co się działo wówczas w duszy prymasa Hlonda, odzwierciedlają zwięzłe słowa jego listu do biskupa Giuseppe Cognata (1885–1972), pasterza diecezji Rovereto (Włochy), z 10 stycznia 1948 r. Hlond dziękuje w liście biskupowi za modlitwy w intencji Polski, która się stała areną szczególnej walki ze strony narzuconego reżimu komunistycznego, wrogiego wartościom chrześcijańskim. Jednocześnie Hlond prosił biskupa Rovereto o dalszą modlitwę do „Nieśmiertelnego Króla wieków i Jego wszechpotężnej Matki, słodkiej Wspomożycielki Chrześcijan. Zobaczymy wydarzenia większe od tych, które miały miejsce pod Lepanto i Wiedniem”<sup>37</sup>. Powyższe słowa wskazują jednoznacznie, że Hlond był przekonany o nadejściu nieuniknionej epokowej rozprawy, która miała przerosnąć rozmiarem legendarne batalie pod Lepanto i Wiedniem. Ponadto wyrażają niezachwianą wiarę Hlonda w to, że społeczność katolicka wyjdzie z „bitew o duszę” – niepokonana. Warunkiem jednak zwycięstwa miała być bezwarunkowa wiara Ludu Bożego w skuteczne pośrednictwo Bożej Rodzicielki, Wspomożycielki Chrześcijan i podjęcie gruntownej odnowy obyczajów w oparciu o naukę Jezusa Chrystusa.

Dokładnie na miesiąc przed nieoczekiwaną śmiercią, Hlond złożył bardzo wymowne świadectwo dotyczące zawierzenia Dziewicy z Nazaretu. W treści jest ono bardzo radykalne, aby nie rzec: kontrowersyjne. Okazją złożenia świadectwa było poświęcenie statuy Najświętszej Maryi Panny we Wrocławiu przed leżącą jeszcze w gruzach katedrą pw. św. Jana Chrzciciela. Akt poświęcenia miał miejsce podczas obrad Konferencji Episkopatu Polski 22 września 1948 r. Scenariusz ceremonii zarówno w wymiarze lokalnym, jak i narodowym wskazuje jednoznacznie na wymowną symbolikę. Hlond nawiązał do tego w swoim przemówieniu. „W tej świątyni – wśród poszarpanych murów, zniszczonych gmachów – przed tą katedrą czcigodną, która czeka na swoje zmartwychwstanie, zebraliśmy się po raz pierwszy my polscy Biskupi i Wy kapłani z całego kraju i Wy mieszkańcy Wrocławia, przemieszczeni ze wszystkich polskich zakątków na wspólną modlitwę. Na wspólną modlitwę do Królowej naszej i Królowej całego świata”<sup>38</sup>. Następnie wezwał zebranych do modlitwy różańcowej. I zakończył słowami, które mogą brzmieć zaskakująco dla współczesnej mariologii: „Bo tej Matki potrzebujemy, bo ta przyszłość idzie, a ta przyszłość będzie lepsza, bo wykrzesana tą Wszechmocą, którą Bóg w naszych czasach w ręce Matki Najświętszej składa. Ona tę wszechmoc wieczną dzierży w swym ręku. Ona kierunki nadawać będzie światu. Ona narody poprowadzi tą Wszechmocą Bożą, której staje się na lata najbliższe szafarką”<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Archivio Salesiano Centrale (Roma), B441.

<sup>38</sup> „Wiadomości Kościelne”. Organ Administracji Apostolskiej Dolnego Śląska, 3/10–12 (1948), s. 284–286.

<sup>39</sup> Tamże, s. 284–286.

Ów wątek złożenia „Wszechmocy Bożej” w ręce Maryi pojawił się już w epilogu przemówienia na otwarciu bazyliki gnieźnieńskiej, które wygłosił Hlond 25 listopada 1945 r.: „Niech Wniebowzięta Pani i Królowa, pod której chwalebny wezwaniem bazylika ta przeżyła wieki świetności i noc ponizenia, z obfitości swego Niepokalanego Serca darzy naród polski bogactwem łask, których jest władną szafarką i niech Polskę na drogach do Królestwa Bożego otacza tą wszechmocą, która z przywileju Stwórcy spoczywa dziś w jej macierzystych rękach. Amen”<sup>40</sup>.

W wypowiedziach prymasa Hlonda widać pewną określoną strategię apostołską mobilizacji duchowieństwa i świeckich katolików, aby moralnie i religijnie przygotować ich do kolejnej i (według Hlonda nieuniknionej) dziejowej konfrontacji z wrogiem ideologicznym. Tym razem była to walka bardziej bolesna niż z okupantem niemieckim, bo „wrogiem” ideowym był rodak i, ponadto, w kraju, który został opuszczony przez sojuszników zachodnich, a więc skazanym na bezprawie Stalina.

Miesiąc później Hlond ponowił swoją nieugiętą wiarę w skuteczne pośrednictwo Maryi. Uczynił to w momencie najbardziej dramatycznym dla siebie, a mianowicie na łożu śmierci. Wtedy, kiedy zwykle ogarnia człowieka przerażenie, lęk – kardynał Hlond pokazał dojrzałość swojej wiary. Nie myślał o sobie, lecz o tych, za których Syn Boży oddał życie, wskazując Kościołowi w Polsce „Jutrzenkę Poranną”, Niewiastę z Nazaretu, na czas rozprawy z komunistycznym reżimem. August kard. Hlond w przeddzień śmierci (zgon nastąpił 22 października 1948 r. w święto Matki Bożej Dobrej Śmierci) – powierzył Lud Boży w Polsce Maryi, wzywając Naród do totalnego zawierzenia Jej i wytrwałości w pracy apostołskiej. Życzeniem konającego prymasa Hlonda było, aby katolicy w nadchodzącej epokowej zawierusze szukali oparcia u Matki Chrystusa. Sługa Boży kard. Hlond był przekonany, że tak postępując, osiągną zwycięstwo prawd ewangelicznych i będzie to „zwycięstwo Maryi”.

#### 4. WIZJA KARD. HLONDA W POSŁUDZE PRYMASOWSKIEJ KARD. WYSZYŃSKIEGO

Wezwanie Prymasa Hlonda do tego, aby u Maryi Bogurodzicy szukać światła na nadchodzące trudne czasy, znalazło podatny grunt w osobie jego następcy na stolicy prymasów Polski – Stefana kard. Wyszyńskiego, który przeszedł do historii Rzeczypospolitej jako „Prymas Tysiąclecia”. Na wybór Wyszyńskiego wskazał nie kto inny, jak sam sługa Boży August kard. Hlond. On też konsekrował Wyszyńskiego na biskupa w sanktuarium Jasnogórskim, 12 maja 1946 r. W niecałe trzy

<sup>40</sup> Przemówienie *Na otwarciu Bazyliki Gnieźnieńskiej*. Gniezno, dnia 25 listopada 1945 r., w: KARDYNAŁ AUGUST HLOND PRYMAS POLSKI, *Na straży sumienia narodu. Wybór pism i przemówień*, red. A. Słomka, Don Bosco – Ramsey, N.J. (U.S.A.) 1950, s. 276 nn.

miesiące po nieoczekiwanej śmierci Hlonda jego następca wydał znamienne świadectwo hołdu i uznania wielkości poprzednika. Uczynił to w cytowanym już powyżej liście, opublikowanym 6 stycznia 1948 r., z okazji ingresu. Wyszyński, jak wspomniałem, wskazał na Hlonda jako wzór i przewodnika przyszłości<sup>41</sup>.

Wskazania Hlonda stały się programem posługi nie tylko dla Prymasa Tysiąclecia. W stolicy chrześcijaństwa, w Rzymie, gdzie obradował Sobór Watykański II, Wyszyński wyznał doniosłość Dziedzictwa Maryjnego prymasa Hlonda w działaniach całego Episkopatu Polski<sup>42</sup>. Uczynił to w homilii wygłoszonej 22 października 1962 r.: „Umierający w Warszawie Kardynał [Hlond – dop. aut.] zapowiedział, że zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Matki Najświętszej. Powiedział, że do Tysiąclecia Chrztu trzeba Polskę prowadzić ze śpiewem *Bogurodzico Dziewico, Bogiem sławiona Maryjo*.... Biskupi polscy uznali to wyzwanie gasnącego Kardynała Prymasa za swój program, za swój obowiązek. I dlatego, wczuwając się w te myśli i pragnienia odeszłego Pasterza, my biskupi polscy prowadzimy ojczyznę naszą w bramy Tysiąclecia za Maryją Jasnogóorską i Królową Polski. Głęboko wierzymy, że zwycięstwo przyjdzie! Jak odeszły do Boga Kardynał Prymas, wszyscy biskupi w Polsce wierzą, że gdy ono przyjdzie, będzie to zwycięstwo Matki Najświętszej! Amen”<sup>43</sup>.

Jednym z najistotniejszych punktów programu przygotowania do Millennium Chrztu świętego Polski była decyzja Prymasa Tysiąclecia o peregrynacji kopii obrazu Matki Bożej Jasnogóorskiej we wszystkich diecezjach. Nawiedzenie Pani Jasnogóorskiej zaczęło się w 1957 r. Poruszenie było tak wielkie, że władze komunistyczne podjęły radykalny krok, niespotykany nigdzie indziej, a w 1966 r. mianowicie „zaaresztowano” kopię ikony Jasnogóorskiej<sup>44</sup>. Wędrowanie „pustych ram” przyjęło jednak formę wyjątkowego symbolu, poprzez który Kościół trafiał bardziej przekonująco do świadomości obywateli, ukazując zarazem realia społeczno-politycznego upodlenia Narodu, dla którego zabrakło świętości oraz gwarancji spontanicznego i wolnego manifestowania własnych przekonań religijnych i narodowych.

Kiedy w całej Polsce Kościół poprzez Wielką Nowennę przygotowywał Naród na świętowanie Tysiąclecia Chrztu świętego i kiedy ówczesne władze reżimu komunistycznego robiły wszystko, aby zniweczyć owe duchowe odrodzenie Pol-

<sup>41</sup> *List pasterski na ingres...*, s. 12.

<sup>42</sup> Uznany historyk Kościoła Zygmunt Zieliński przyjmuje: *Wielka Nowenna z wątkami maryjnymi wydaje się także jakąś częścią testamentu Hlonda, który moralną odnowę narodu stawiał jak warunek jego przetrwania* (Z. Zieliński, dz.cyt., s. 181).

<sup>43</sup> *W 14. rocznicę śmierci Kardynała Prymasa Augusta Hlonda. Rzym 22 październik 1962, w: „...z głęboką perspektywą w dal...”*, s. 52.

<sup>44</sup> Zob. P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 2: *Lata 1960–74*, Poznań 1995, s. 381–382.

ski katolickiej<sup>45</sup>, prymas Wyszyński wyznał kolejny raz z całym przekonaniem, gdzie się zrodziło jego przekonanie o zwycięstwie poprzez Maryję. Okazją stało się poświęcenie w 1964 r. pomnika dedykowanego prymasowi Hlondowi: „My dzisiaj prowadzimy naród w »wiary nowe tysiąclecie«, za przewodem Matki Bożej Jasnogórskiej. Ale nie myślcie, drodzy moi, że to czyniąc – ja i wszyscy biskupi polscy – wypełniamy tylko nasze zamiary. Przeczytałem słowa umierającego Kardynała, który mówi: »Ja odejdę, przyjdą inni, będą moje dzieło prowadzili«. Oświadczam wam, dzieci najmilsze, że zawsze uważam – ja, niegodny jego następcą na stolicy prymasowskiej – że nie swoje, ale jego dzieło prowadzę dalej, jego programy i plany wykonuję. Uważam się za wykonawcę jego duchowego testamentu. Zapewne, w odmiennych warunkach! Wypadnie może niejedno zmienić, z niejednym cierpliwie poczekać, ale myśli przewodnie pracy, przygotowującej naród na Tysiąclecie Chrztu, wzięte są z serca umierającego Kardynała Augusta Hlonda. [...]. Pragnę was zapewnić, umiłowani bracia kapłani i najmilsze dzieci Boże, że ja i biskupi polscy, prowadzimy dalej jego dzieło. Dlatego idziemy w bramy nowego tysiąclecia za Panią Najświętszą!”<sup>46</sup>.

Owoce posiewu Wielkiej Nowenny były dostrzegane długie lata po jej zakończeniu. Postrzegali je nie tylko ludzie wierzący, lecz także sympatyzujący z apostołską pracą Kościoła. Wielka Nowenna odrodziła moralnie Naród, wnosząc w Jego ducha poczucie wolności i niezależności. Stąd też reżim komunistyczny nie ustępował i nasilał swoje działania w celu zbrukania moralnej odnowy Narodu. Tego jednak nie udało się zniszczyć, zasiew Wielkiej Nowenny zapuścił bowiem stosunkowo głębokie korzenie w polskich sercach. Prymas Tysiąclecia nie ukrywał radości na widok duchowych przemian Polaków. Nie przypisywał sobie owych nieopisanych przemian w polskich duszach, lecz właśnie słudze Bożemu Augustowi kard. Hlondowi. W kazaniu, wygłoszonym w październiku 1972 r., ujął to następująco: „Dzisiaj po dwudziestu czterech latach od chwili, gdy słowa te, niemal prorocze, były wypowiedziane przez Kardynała Prymasa Hlonda, widzimy, że Bóg na swój sposób w ojczyźnie naszej zwycięża; że zwycięstwa tego dokonuje przez Maryję, Służebnicę Pańską, Wspomożycielkę wiernych, Panią Jasnogórską i Królowę Polski. Taka jest Jego wola. Dlatego też dwadzieścia cztery lata pracy Episkopatu Polski były właściwie wykonaniem testamentu zmarłego Prymasa, który zapowiedział: „Walczcie i pracujcie pod patronatem Błogosławionej Maryi Dziewicy. Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Najświętszej Maryi Dziewicy! To się już dokonało. Jesteśmy świadkami, że zwycięstwo, które przychodzi, jest zwycięstwem Maryi. Kościół Boży w ojczyźnie naszej, pomimo trudnych warunków pracy, nie poniósł większego uszczerbku; po-

<sup>45</sup> Zwięzłe ujęcie atmosfery związanej z Wielką Nowenną znajdujemy w rozdziale *Inicjatywy kościelne: Wielka Nowenna i list do biskupów niemieckich*, w: Z. Zieliński, dz.cyt., s. 174–190.

<sup>46</sup> *Drogowskaz ku nowej Polsce. Po poświęceniu pomnika Kardynała Prymasa Augusta Hlonda* (Poznań, 23 kwietnia 1964 r.), w: „...z głęboką perspektywą w dal”..., s. 60–61.

został w swojej organizacji kościelnej, owszem, nawet ją ubogacił. Niesłyszana przecież jest rzeczą w naszej sytuacji powstanie nowych polskich diecezji<sup>47</sup>.

W pewnym sensie „zwieńczeniem” wizji prymasa Hlonda o zwycięskiej Maryi w życiu wierzących Polaków oraz w dziejach uniwersalnego Kościoła Chrystusowego – jest fakt wyboru metropolity krakowskiego Karola kard. Wojtyły na następcę św. Piotra – co dostrzegł właśnie prymas Wyszyński. W swojej homilii *Prorocza wizja Niewiasty Zwycięskiej*, wygłoszonej 21 października 1978 r. w Rzymie, powiedział: „Trzydzieści lat mija od apokaliptycznej wizji, oglądanej oczyma umierającego w Warszawie Augusta kardynała Hlonda, Prymasa Polski. W proroczym widzeniu mówił on: »Walczcie pod opieką Najświętszej Maryi Panny. Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Matki Najświętszej«. W trzydzieści lat później, tego samego dnia, w rocznicę jego śmierci, oddawać będziemy Bogu i Kościołowi Syna polskiej ziemi, który został Namiestnikiem Chrystusa i Następcą świętego Piotra. Na tle wyniosłej elewacji Bazyliki Piotrowej odbędzie się uroczystość inauguracji rządów i posługiwania Jana Pawła II, dotychczasowego Karola kardynała Wojtyły, arcybiskupa krakowskiego”<sup>48</sup>.

Na potwierdzenie tego, co powyżej zostało powiedziane, warto przytoczyć fragmenty wywiadu, którego w czerwcu 1979 r. udzielił Prymas Tysiąclecia zasłużonemu działaczowi społeczno-politycznemu i wybitnemu dziennikarzowi Janowi Nowakowi-Jeziorańskiemu: „Eminencjo – zapytał były dyrektor Rozgłośni Polskiej Radia Wolna Europa – oglądałem [...] transmisję telewizyjną papieskiej Mszy Świętej w Warszawie. W pewnej chwili kamery telewizyjne pokazały Księdza Prymasa z bliska. Eminencja siedział podparty ręką, z twarzą tak kamienną i nieruchomą, że zastanawiałem się, o czym też Ksiądz Kardynał może myśleć w tak wielkiej chwili? [...]. Kardynał S. Wyszyński odparł: W tym momencie nie mogłem ani myśleć, ani się modlić. Skupiłem się tylko na jednym: jak opanować wzruszenie, bo uprzytomniłem sobie, że spełnia się na moich oczach proroctwo Augusta Hlonda, wypowiedziane przez niego na łożu śmierci, że przez Matkę Bożą przyjdzie zwycięstwo. A my tu jesteśmy w miejscu, które komuniści nazwali placem Zwycięstwa i na tym placu pod ich rządami, przed krzyżem, który oni sami wzniesli, polski papież odprawia Świętą Ofiarę”<sup>49</sup>.

##### 5. REMINISCENCJA HLONDOWSKIEJ WIZJI MARYI ZWYCIĘSKIEJ W PONTYFIKACIE JANA PAWŁA II

Osobnym rozdziałem jest oddziaływanie „proroczej wizji zwycięstwa Maryi” na posługę apostolską Jana Pawła II. Wydaje się, że jest to „materia” godna po-

<sup>47</sup> *Zwycięstwo Najświętszej Dziewicy. W 24. rocznicę śmierci Kardynała Augusta Hlonda* (Warszawa, 22 październik 1972 r.), w: „...z głęboką perspektywą w dal”..., s. 136.

<sup>48</sup> Stefan Kardynał Wyszyński, *O polskim papieżu z Krakowa*, Poznań 1979, s. 32.

<sup>49</sup> J. Nowak-Jeziorański, *Polska z oddali*, Kraków 1996, s.196.

głębień. Tutaj pragnę jedynie ją zasygnalizować. Nie ma żadnej bowiem wątpliwości, że taki wpływ istniał. Przypomnijmy przede wszystkim, że to przecież Wojtyła słuchał osobiście homilii Prymasa Tysiąclecia, w których „wątek hlondowski”, wbrew upływowi czasu, powracał ze wzmożoną intensywnością. Biskup, a później kardynał Wojtyła brał też udział w poświęceniach pomników oraz innych uroczystościach dedykowanych Hlondowi. Nie do pominięcia jest też fakt, że Wojtyła znał osobiście zasłużonego sekretarza prymasa Hlonda, pasterza archidiecezji poznańskiej, abpa Antoniego Baraniaka (1904–1977). Od niego mógł też usłyszeć o zwycięskiej wizji Maryi – Wspomożenia Wiernych w misji prorockiej Hlonda.

Pozostaje wymowne, że idea zawierzenia Maryi znalazła miejsce w prologu pierwszej encykliki Jana Pawła II (*Redemptor hominis*): „Do tego więc Chrystusa-Odkupiciela zwróciły się moje myśli i serce w dniu 16 października, gdy po kanonicznie dokonanym wyborze postawiono mi pytanie: »Czy przyjmujesz?«. Odpowiedziałem wówczas: »W posłuszeństwie wiary wobec Chrystusa, mojego Pana, zawierając Matce Chrystusa i Kościoła – świadom wielkich trudności – przyjmuję«<sup>50</sup>.

Podczas apostolskich pielgrzymek do Ojczyzny Jan Paweł II kilkakrotnie powołał się na Hlondowską wizję zwycięskiej Maryi. Uczynił to na Jasnej Górze i w wielu innych miejscach. Przypominał o tym, przytaczając akty zawierzenia swoich krakowskich diecezjan, szczególnie ruchu młodzieżowego Oaza. I ciekawe, że niemalże zawsze, kiedy mówił o Hlondzie, używał określenia: „Wielki Prymas Polski”<sup>51</sup>. Niezbitym dowodem wpływu jest także przywołanie profetycznej wizji Hlonda w testamencie. Jan Paweł II zanotował: „Zwycięstwo, kiedy przyjdzie, będzie to zwycięstwo przez Maryję – zwykły był powtarzać Prymas Tysiąclecia słowa swego Poprzednika kard. Augusta Hlonda”<sup>52</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Przytoczone w niniejszym opracowaniu słowa sługi Bożego Augusta kard. Hlonda z listu do biskupa Giuseppe Cognata, z 10 stycznia 1948 r., wskazywały bez niedomówień, gdzie – ów Niezłomny Syn Ziemi Śląskiej – szukał inspiracji dla swoich tak dalekosiężnych poczynąń. Mocny wiarą w obecność Maryi w ta-

<sup>50</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 2.

<sup>51</sup> Zob. Giovanni Paolo II, *Affido a Te, o Maria, tutto ciò che è mio: questa terra, questa gente, questo patrimonio*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. VI/1 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana 1983, s. 1600; tenże, *Dipenderà dalla nostra fede e dal nostro amore se il Vangelo porterà frutti simili a quelli portati dai nostri martiri*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. XX/1, 1997 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana 1997, s. 1456–1457.

<sup>52</sup> Cytuję za *Testamento di Giovanni Paolo II «Totus tuus ego sum»*, „L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano, venerdì 8 aprile 2005, s. 2–3.



jemnicy Kościoła niósł przekonanie abrahamowe o tym, że wyzwanie dziejowe, które „spadło” nieoczekiwanie na wykrwawiony Naród polski po tragedii okupacji Niemiec nazistowskich, czyli sowiecki komunizm, będzie można pokonać. Dziś możemy powiedzieć bez jakiegokolwiek przesady, że jego wizja Zwycięskiej Maryi spełniła się. Wielokrotnie wspominałem, iż: „Rozpad systemu komunistycznego można określić jako jedyne w swoim rodzaju wydarzenie w znanej nam historii ludzkości. Bez wątpienia przerasta ono w swoich rozmiarach te spod Lepanto (1571) i Wiednia (1683). Różni je przede wszystkim, jeśli można to tak ująć, »metoda walki«. Tym razem bowiem nie siła »oręża zbrojnego« zdecydowała o zwycięstwie nad komunizmem, lecz potęga ducha opartego na wartościach ewangelicznych i ogólnoludzkich, które sowiecki bolszewizm postanowił wykorzystać z serca człowieka”<sup>53</sup>. Możemy przyjąć, że słudzy Boży August kard. Hlond, Stefan kard. Wyszyński oraz Jan Paweł II mieli swój specyficzny udział w epokowych przełomach historii ludzkości. Przełom dotyczy bardziej sfery duchowej, a przez to jest bardziej realny, gdyż moc Ducha zwycięża materię i przenosi się daleko poza czas i historię.

Odwołując się do wypowiedzi Prymasa Tysiąclecia, wykazałem, że był on przekonany nie tylko o wielkości swego poprzednika – kard. Hlonda, ale żywił wobec niego uczucia szczerego hołdu i szacunku. Uczucia te wspomagały i współkształtowały interpretacje Hlondowskiego testamentu i orędzia o niezawodnym orędownictwie Maryi. Testament Hlonda miał donośny wpływ na kształt posługi pasterskiej Wyszyńskiego. Wielka Nowenna zrodziła się – jak sam to Wyszyński określił – w sercu Hlonda, czego obecnie wielu nie chce przyjąć do wiadomości. Przybliżyłem tło, w jakim się zrodziła wizja Hlonda o zwycięstwie poprzez wstawiennictwo Maryi nad ateistycznym systemem totalitarnym. Maryja była odpowiedzią wiary na konkretną sytuację społeczną, polityczną i kulturalną, w której się znalazł Naród ze swoim prymasem jako duchowym przewodnikiem. Prymasi odczuwali więc epokową odpowiedzialność za przyszły kształt ideologiczny i moralny Polaków.

W wielu kwestiach udało się rzucić nowe światło, choćby na samą genezę maryjności Hlonda, która się okazuje owocem pogłębionej refleksji nad biblijnymi tekstami maryjnymi. Zostaje odparte więc, wielokrotnie powielane przekonanie, jakoby maryjność Hlonda żywiła się niemalże wyłącznie tradycyjną, ludową czcią do Dziewicy z Nazaretu, wyniesionej z domu rodzinnego i otoczenia.

Pojawiły się zatem nowe motywacje przebadania spuścizny „Wielkiej Trójki Maryjnej”, rodząc pytania, na które trzeba będzie w przyszłości odpowiedzieć, przeprowadzając dodatkowe kwerendy źródłowe czy nowe dociekania mariologiczno-eklezjologiczne. Ważkie pytanie, jakie się pojawia w tym momencie brzmi: Czy propagowana pobożność maryjna Hlonda i Wyszyńskiego byłaby pojęta przez nich jako „dodatek” do ewangelizacji, rzekomo pomijający wezwa-

---

<sup>53</sup> S. Zimniak, „*Dusza wybrana*”..., s. 10.

nie do przemiany życia w oparciu o przesłanie Chrystusa? Dodatkowo warto uściślić, czy owa pobożność byłaby przez nich rozumiana jako integralna część i motor nowej ewangelizacji: przeniknięcia duchem Chrysusowym wszystkich przestrzeni życia świeckiego i religijnego?

Kolejne zagadnienie, na które zbrakło miejsca w niniejszej pracy może zostać sformułowane następująco: Czy maryjność obu sług Bożych miałaby promować emocjonalną, typowo polską, maryjność, bez zakotwiczenia w chrystologię i eklezjologię?

Niebagatelną sprawą – dość istotną dla przedstawionej tu problematyki – jest przebadanie okresu krakowskiego Jana Pawła II, ówczesnego kard. Karola Wojtyły, w odniesieniu do maryjności prymasów Polski. Jaka była zatem percepcja maryjności Hlonda i Wyszyńskiego w posługiwaniu pasterskim na stolicy biskupiej św. Stanisława Biskupa i Męczennika i dalej na stolicy św. Piotra – Wielkiego Papieża?

Powyższe wskazania niech będą zaczynem twórczej pracy, objawiającej przebogate pokłady duchowości maryjnej wielkich mężów stanu, Sług Bożych XX wieku – z nadzieją, iż wiek następny nie oszczędzi ludzkości jednostek wybitnych.

“MARY’S VICTORY”.

AN ATTEMPT TO DEFINE THE SIGNIFICANCE OF THE VISION  
OF CARD. AUGUSTO HLOND CONCERNING THE VICTORY  
OF MARY IN THE CONTEXT OF THE PASTORAL MINISTRY  
OF THE PRIMATE OF THE MILLENNIUM CARD. STEFANO WYSZYŃSKI

### Summary

In the year 2006 the Polish Catholic Church recalled two historical events of supreme importance for the life of the faithful in post-war Poland liberated from Nazism, but then finding herself under the Communist regime, irremediably determined to introduce there the Marxist vision of society, so destroying the Christian presence. They were the Act of Consecration to the Immaculate Heart of Mary of the Polish Nation (8 September 1946), carried out by the Primate, the Servant of God Card. Augusto Hlond, and the Solemn Vow to the Black Madonna of Jasna Góra (26 August 1956), by the Servant of God Card. Stefano Wyszyński.

These two anniversaries provide an opportunity to examine the significance of the vision of the Victory of Mary over the atheistic communist political system, witnessed by Card. Hlond before he died (22 October 1948). To understand it more correctly, we shall examine the kind of Marian devotion Hlond had; the socio-political circumstances of the birth of this vision; its extraordinary influence on the pastoral activity of Card. Wyszyński and the Polish hierarchy. Wyszyński recognised, in fact, the unusual creative force of the vision of Mary the Victorious in planning and implementing an extremely effective pastoral programme for the moral renewal and the evangelisation of Polish society, especially in view of the preparation of the Polish Nation for the Millennium of its Baptism (1966), by means of the Great Novena to the Madonna.

This Marian style of pastoral activity – which, despite the criticisms, was all centred on Christ – contributed decisely, even according to the opinion of the non Catholics, to the defence of the

freedom of Polish citizens, with a positive reaction outside Poland. In addition reference is made to the perception of this Marian vision in the Petrine ministry of John Paul II, who on not a few occasions spoke about this victorious vision of Mary by Card. Hlond. Even though it is not explicitly mentioned, nevertheless the existence can be seen of a thread linking Hlond, Wyszyński and John Paul II: a particular Marian dimension of their pastoral activity.

**Nota o Autorze:** ks. dr **STANISŁAW ZIMNIAK** SDB – pracownik naukowy Salezjańskiego Instytutu Historycznego w Rzymie; sekretarz i skarbnik Międzynarodowego Stowarzyszenia Historyków Salezjańskich; członek Stowarzyszenia Współpracy Zakonnych Instytutów Historycznych; autor książek i artykułów z zakresu historii salezjanów; jego zainteresowania naukowe obejmują badania nad działalnością i rozwojem salezjanów w północno-środkowej Europie.

**Słowa kluczowe:** Maryja, Millennium, Chrzest Polski, Wielka Novenna, kard. August Hlond, kard. Stefan Wyszyński, Jan Paweł II

MICHAŁ RYCHERT

## SPOŁECZNO-HISTORYCZNY WYMIAR KRÓLESTWA BOŻEGO W TEOLOGII GERHARDA LOHFINKA

Odnowa eschatologiczna przełomu XIX i XX w. przywróciła pojęcie „królestwa Bożego” teologii współczesnej w nowym wymiarze, nie tylko, aby wyrazić dobre samopoczucie Kościoła utożsamiającego się z królestwem Bożym, jak to miało miejsce do Soboru Watykańskiego II, ale przede wszystkim aby lepiej odczytać i zrozumieć orędzie Jezusa. Mimo że królestwo Boże, na co dzień kojarzy się z ornamentem homiletycznym, który ma za zadanie odesłać w nieznaną przyszłość najgłębsze pragnienia człowieka, to jednak należy pamiętać, że orędzie o królestwie Bożym stanowi centralny temat przepowiadania Jezusa Chrystusa, a dla wielu egzegetów stanowi podstawowe kryterium hermeneutyczne i klucz do odczytania Nowego Testamentu. R. Schnackenburg powie, że nie istnieje w przepowiadaniu Jezusa, żadne kazanie czy przypowieść, napomnienie czy reguła życia, która nie byłaby podporządkowana jednemu celowi. „Wszystko jest w relacji do orędzia o *Basilei* i w odniesieniu do tajemnicy Jego [Jezusa] osoby”<sup>1</sup>. Problematyka królestwa Bożego widziana jako przewodnia idea orędzia ewangelicznego znajduje się również w centrum zainteresowań Gerharda Lohfinka.

W tym roku na rynku polskim ukazało się jedno z najważniejszych dzieł podsumowujące refleksje eklezjologiczną G. Lohfinka *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, a za nim dwa następne, które wydawnictwo *W drodze* ofiarowało polskiemu czytelnikowi: *Czy Jezus głosił utopię?* oraz *Ostatni dzień Jezusa*. W ten sposób egzegeta niemiecki, egzegeta Nowego Testamentu na Uniwersytecie w Tübingen,

---

<sup>1</sup> R. Schnackenburg, *Signoria e regno di Dio – uno studio di teologia biblica*, Bologne 1990, s. 76, zob. także: H. Schürmann, *Regno di Dio e destino di Gesù*, Milano 1986, s. 32; H. Küng, *Quale è il messaggio cristiano?*, w: *L'avvenire della Chiesa. Bruxelles 1970. Il libro del congresso*, Brescia 1970, s. 116.

obecnie związany ze wspólnotą integracyjną w Monachium<sup>2</sup>, znany z licznych przekładów swoich dzieł w całej Europie, w Polsce dotychczas znany tylko wąskiej elicie teologów<sup>3</sup>, staje się dostępny szerokiej rzeszy pragnących przybliżyć sobie treść orędzia ewangelicznego.

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie idei królestwa Bożego i Kościoła w myśli teologicznej G. Lohfinka. Ograniczone ramy tej prezentacji nie pozwalają na wyczerpujące przedstawienie tematu. Skoncentrujemy się zatem na trzech aspektach idei królestwa Bożego w ujęciu niemieckiego egzegety. 1. Umieszczenie teologii królestwa Bożego na tle innych modeli eschatologicznych<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> W 1987 r. G. Lohfink rezygnuje z kariery uniwersyteckiej, by swoje życie i posługę kapłańską związać ze wspólnotą (gminą) Katholische Integrierte Gemeinde (Katolicka Gmina Zintegrowana) działającą od lat w Monachium.

<sup>3</sup> G. Lohfink jest cytowany między innymi przez: (wykaz alfabetyczny) J. Flis, *Modele Kościoła w pismach narracyjnych Nowego Testamentu*, Lublin 1999, (cyt. s. 212); B. Górka, *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, (cyt. s. 147); K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, (cyt. s. 272); M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, (cyt. s. 122); J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 2006, (cyt. s. 230, 264); H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, (cyt. s. 21, 22, 24); tenże, *Pytanie o przedpaschalne powstanie Kościoła*, „Roczniki Teologiczne”, 44 (1997) 1, s. 139–146; J. Łach, „Konstytucja” Królestwa Bożego (Mt 5–7; Łk 6,20–49), w: *Ksiądz Rektor Jan Łach Kapłan i Bibliista*, red. R. Bartnicki, Warszawa 2004, s. 65–435, (cyt.: s. 88, 93, 102, 353, 354); M. Machinek, *Kazanie na górze. Profetyczna prowokacja czy program życiowy?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 2 (1998), s. 87–101, (cyt. s. 88, 100.); J. Neumann, *Idea zbawcza Królestwa Bożego*, Warszawa 2000, (cyt. s. 39, 40); A. Nowicki, *Kościół w horyzoncie królestwa Bożego*, Wrocław 1995, (cyt. s. 139); A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, t. 1, cz.1, Częstochowa 2005r (bibliografia); H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, (cyt. s. 27, 28, 32); tenże, *Świadek i sens*, Płock 2005, (cyt. s. 408); M. Skierkowski, „A swoi Go nie przyjęli” (J 1, 11), Warszawa 2006. (bibliografia); *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997, (cyt. s. 32, 34, 35, 63, 79).

<sup>4</sup> A. Zuberbier wymienia następujące modele eschatologiczne: eschatologia konsekwentna (J. Weiss, A. Schweitzer), zrealizowana (Ch.H. Dodd), eschatologia „już i jeszcze nie”, (O. Cullmann, H. Küng, K. Rahner, E. Schillebeeckx). Por. tenże, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: *Człowiek we wspólnotie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 449–461. W. Kasper, przyjmując kryterium personalistyczne, wymienia następujące modele eschatologiczne: apokaliptyczny (J. Weiss, A. Schweitzer), teologiczny (K. Barth, R. Bultmann, K. Rahner, U.H. Von Balthasar), profetyczny (G. Greshake, J. Moltmann). Eschatologia profetyczna, w odróżnieniu od eschatologii apokaliptycznej uwzględnia działanie Boże i ludzką wolność. O ile w apokaliptyka zna tylko jeden podmiot historii – Boga – to w ujęciu prorockim historia tworzy się we współdziałaniu Bożej i ludzkiej wolności. Te dwie wolności nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie i nie można ich traktować jednakowo. Boża wolność jest uprzednia i wszystko przewyższająca, to jednak ludzka wolność nie pozostaje bez znaczenia na kształt i przebieg historii zbawienia. Boża wolność i Boże działanie nie ogranicza i nie tłumi, ale uwalnia i inspiruje działanie człowieka. Człowiek w swojej wolności jest podatny również na zło. Historia jest więc całkowicie otwarta. Bóg oddaje sprawę nadejścia swojego panowania w ręce człowieka. Tylko tam, gdzie w wierzy zostaje przyjęte i potwierdzone panowanie Boga, tam Jego królestwo wchodzi do historii. Tym samym historia jest traktowana poważnie, ujawnia się w niej dramaturgia wolności i wyborów ludzkich. Jeżeli historia

2. Wskazanie na kontekst religijno-kulturowy. 3. Omówienie aspektu społecznego, który stanowi serce idei królestwa Bożego w teologii G. Lohfinka. 4. Wnioski. Omówienie tych podstawowych kwestii pozwoli nam również na wskazanie kryteriów egzegetycznych, które stanowią klucz ułatwiający czytanie dzieł niemieckiego egzegety.

1. Jezus przepowiadał bezpośrednią bliskość panowania Bożego, w tym sensie, że panowanie to objawi się już teraz i zaistnieje definitywnie już w pokoleniu swoich słuchaczy. „To, że królestwo Boże ujawnia się teraz w historii jako zwycięskie, stanowi właśnie ową radosną nowinę”<sup>5</sup>. Dla Lohfinka jest jasne, że z Jezusem wchodzi w historię w sposób ostateczny, nieodwołalny i całkowity królestwo Boże. W odróżnieniu od eschatologii zrealizowanej panowanie Boga nie kończy się wraz ze śmiercią Jezusa, ale wręcz przeciwnie Jego Pascha jest koniecznym wydarzeniem umożliwiającym jego zaistnienie<sup>6</sup>. Miejscem jego realizacji ma być Kościół. Nie oznacza to jednak tryumfalnego utożsamienia królestwa Bożego z Kościołem, właściwego dla eklezjologii przedsoborowej. Napięcie eschatologiczne między „już”, historycznie obecnym królestwem Bożym realizującym się we wspólnocie Kościoła, a „jeszcze nie”, otrzymaną pełnią zbawienia, jest obecne w teologii Lohfinka w całej rozciągłości. W odróżnieniu jednak od dominujących tendencji w teologii napięcie eschatologiczne nie wyraża się u Lohfinka pomiędzy dwoma eonami, teraźniejszym, który jest czasem wzrastania a przyszłym identyfikowanym z pełnią królestwa Bożego. Nie dokonuje też dywagacji na temat struktury czasu<sup>7</sup>. Znakiem napięcia eschatologicznego w ewangelii jest relacja pomiędzy wspólnotą uczniów, która „już” poszła za Jezusem a resztą ludu, która „jeszcze nie” podjęła decyzji na apel Jezusa. To napięcie escha-

---

jest rozumiana jako współdziałanie Boga i człowieka, to nadejście „eschatonu” nie może nastąpić według z góry przewidzianego planu, w sposób deterministyczny, zgodnie z odwiecznymi planami Boga. Wieczność rozstrzyga się w historii. Tenże, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 147–153; R.E. Rogowski, wymienia eschatologię paradoksalną między „już” a „jeszcze nie” (K. Rahner, H. Küng, O. Cullmann, E. Schillebeeckx, J.B. Metz i w pewnym stopniu W. Panenberg), oraz profetyczną (G. Greshake, E. Jüngel oraz W. Kasper). Por. tenże, *Tendencje współczesnej eschatologii*, s. 27, „Ateneum Kapłańskie” 1 (1982) 438 s. 16–32.

<sup>5</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, Poznań 2006, s. 200.

<sup>6</sup> Tamże, s. 306. Na definitywne wejście królestwa Bożego wraz z przyjściem Jezusa i Kościoła jako miejsce jego realizacji wskazuje również H. Langkammer, „*Przyjdź królestwo Twoje!*”, s. 80, „Roczniki Teologiczne”, 39 (1991–1992), 1, s. 75–83.

<sup>7</sup> O. Cullmann wymienia w ramach swojej eschatologii antycypowanej czas od stworzenia do przyjścia Jezusa, czas Jezusa, który jest centrum historii oraz czas Kościoła – „międzyczas” liczony od śmierci Chrystusa do paruzji, zawierający w sobie przyszłość – królestwo Boże. Por. tenże, *Zarys historii Nowego Testamentu*, Warszawa 1968, s. 13–134. E. Schillebeeckx wyróżnia w strukturze czasu zbawienia przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, która w Chrystusie jest wewnętrznym wymiarem teraźniejszości. Por. tenże, *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, s. 39, „Concilium”, 1–5 (1969), s. 31–41; A. Jankowski mówi, że realizacja tego ostatecznego etapu historii zbawienia dokonuje się w dwóch aktach. Najpierw objawia się królestwo Chrystusowe, realizujące się w sensie szerszym w Kościele. Drugi akt ma charakter ściśle eschatologiczny, jest to królestwo Chrystusa przekazane Ojcu. Por. tenże, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Niepokalanów 1992, s. 66.

tologiczne towarzyszy nieustannie Kościołowi ze względu na wolność człowieka, grzech i słabość całej społeczności. Znakiem tego napięcia pozostaje również Izrael, który nie przyjął Jezusa jako Mesjasza.

Dotychczasowa refleksja egzegetyczno-teologiczna nad królestwem Bożym sprowadzała się początkowo do skrajnych pozycji eschatologii konsekwentnej<sup>8</sup> a zrealizowanej<sup>9</sup>. W następstwie wypracowano eschatologię napięcia, jakie zostało wydobyte w przepowiadaniu Jezusa między „już” obecnym królestwem a „jeszcze nie” pełną jego manifestacją<sup>10</sup>. W odróżnieniu od innych egzegetów problem napięcia eschatologicznego nie tylko, że nie stoi w centrum egzegetycznych zawłołości ani nie jest nicią przewodnią jego dzieł, nie rozstrzyga się również na płaszczyźnie egzegezy odpowiednio pogrupowanych tekstów biblijnych ilustrujących każdą z opcji, ale na płaszczyźnie historio-zbawczej. Zagadnienie ostatecznego czasu przyjścia królestwa Bożego G. Lohfink sprowadza do stwierdzenia, według którego, jeżeli królestwo Boże „jeszcze nie” jest w pełni obecne, to jest to wyłącznie skutek odrzucenia ze strony człowieka. Ze strony Boga można mówić tylko o „już” zrealizowanym królestwie<sup>11</sup>. Tym samym mamy jasno określoną pozycję dotyczącą napięcia eschatologicznego między „już”, które jest czasem Boga ofiarującego swoją propozycję zbawienia a „jeszcze nie”, które nie znajduje określenia w kategoriach czasu, ale wolności i nieposłuszeństwa Bogu. Kryterium eschatologicznym jest więc wolność człowieka, wyrażająca się w decyzji na apel Jezusa. Chociaż element decyzji egzystencjalnej odgrywa w teologii królestwa Bożego G. Lohfinka ważną rolę, to jednak w przeciwieństwie do Bultmanna<sup>12</sup> nie sprowadza się do niej. Decyzja, wobec której stoi człowiek i od której zależy „już” obecność królestwa Bożego nie ma się dokonać wobec tego, co Bultmann

<sup>8</sup> A. Schweitzer, *Reich Gottes und Christentum*, Tübingen 1967.

<sup>9</sup> Ch.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935, (tłum. *Przypowieści o Królestwie*, Warszawa 1981).

<sup>10</sup> Chodzi o przedstawicieli eschatologii napięcia, którzy interpretują królestwo Boże jako już obecne i wciąż oczekiwane, kładąc akcent na ostateczną realizację królestwa Bożego w czasowo nie określonej przyszłości związanej z paruzją i końcem świata: O. Culmann, *Heils als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1967<sup>2</sup>; J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973; R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1990; H. Merklein, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*, Brescia 1994; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 2006, s. 282–284. To stanowisko określane jest jako katolicki punkt spojrzenia na eschatologię. Sobór Watykański II zrezygnował z utożsamiania królestwa Bożego z Kościołem i wprowadził element napięcia eschatologicznego. Królestwo, którego oczekujemy, obecne jest w tajemnicy, jego zaś pełnia zostanie objawiona wraz z przyjściem Pana (por. KDK 39).

<sup>11</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 216.

<sup>12</sup> Przepowiadanie Jezusa dokonywane w sposób mityczny winno być interpretowane w sposób egzystencjalny. Jezus poprzez swoje przepowiadanie chce zobrazować prawdę o tym, że człowiek został postawiony wobec ostatecznej decyzji, aby opowiedzieć się po stronie Boga. R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985, s. 19.

nazwał mitem<sup>13</sup>, ale wobec precyzyjnie określonego projektu zbawczego, którym jest królestwo Boże. G. Lohfink koncentruje się zasadniczo na „już” królestwa Bożego, stąd chcąc umieścić go na mapie dotychczas nakreślonych modeli eschatologii i teologii królestwa należy stwierdzić, że jest to eschatologia terażniejsza<sup>14</sup>. Tym samym eschatologia G. Lohfinka wpisuje się w nurt eschatologii profetycznej<sup>15</sup>. W odróżnieniu od eschatologii apokaliptycznej znajduje ona miejsce na współdziałaniu człowieka w realizacji królestwa Bożego. Tam bowiem, gdzie przez wiarę zostanie przyjęta i potwierdzona władza Boga, tam następuje objawienie Jego panowania<sup>16</sup>. Tybińczyk odrzuca wszystkie eschatologie, które przyjęcie królestwa Bożego rozciągają w czasie, dzielą na etapy, pozbawiają miejsca realizacji, a człowieka współdziałaniu w jego realizacji lub odsyłają w eschatologiczną bliżej nieznaną przyszłość<sup>17</sup> lub transcendencję głosząc eschatologię napięcia<sup>18</sup>. (2) U podstaw wizji teologicznej królestwa Bożego G. Lohfinka jest konfrontacja ze współczesnymi postawami i teoriami, które prowadzą do odsunięcia orędzia Jezusa, o wypełnieniu się proroctw Starego Testamentu poza kontekst historii i własnego życia. Są to „teorie porzucenia”<sup>19</sup>, które wpływają na selektywny sposób pojmowania orędzia biblijnego o królestwie Bożym a ostatecznie przekształcają je, odsuwają w przyszłość lub łagodzą jego radykalizm. Każda z nich odsyła orędzie Jezusa z przestrzeni mu właściwej w jakiś inny, wymiar ponadczasowy, wewnętrzny, subiektywny lub indywidualny. Możemy za Norbertem Lohfinkiem wyróżnić trzy teorie porzucenia<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> Kiedy więc synoptycy mówią o bliskiej transformacji świata, wówczas posługują się wyobrażeniami mitologicznymi, które „nie mają znaczenia w ich reprezentacjach obiektywnych, stąd muszą być interpretowane w sensie egzystencjalnym zob. R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 2005<sup>7</sup>, s. 24.

<sup>14</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 214, zob. tenże, *Gesù e la Chiesa*, s. 78, w: *Corso di teologia fondamentale*, red. W. Kern, H.J. Pottmayer, M. Seckler, t. 3, Trattato sulla Chiesa, Brescia 1990.

<sup>15</sup> R.E. Rogowski, art.cyt., s. 27–28.

<sup>16</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 150.

<sup>17</sup> Faktycznie, podkreśla się, że określenie „eschatyczny” nie oznacza tego, co przyszłe, nie należy do kategorii czasu i nie należy go odczytywać w sensie chronologicznym. W swojej istocie oznacza to, co Boskie, definitywne, ostateczne a nie ostatnie i przyszłe. Por. A. Zuberbier, art.cyt. s. 459. Nie można się jednak oprzeć wrażeniu, że właśnie aspekt czasu staje się, zwłaszcza w eschatologii napięcia, dominujący. Zob. R. Schanackenburg, *Presente e futuro. Aspetti attuali della teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1972, s. 11–25. Na tych stronach R. Schnackenburg omawia co należy z eschatologicznego orędzia Jezusa do terażniejszości, a co odnosi się do przyszłości.

<sup>18</sup> G. Lohfink, *Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu*, „Theologische Quartalschrift”, 168 (1988) 1, s. 1–15.

<sup>19</sup> N. Lohfink, *Sogni sulla Chiesa*, Torino 1986, s. 17–27. O współpracy między braćmi Norbertem Lohfinkiem prof. egzegezy Starego Testamentu również w Tübingen i Gerhardem prof. egzegezy Nowego Testamentu mówią oni sami. Idee – proroctwa starotestamentalne interpretowane przez Norberta znajdują swoje rozwinięcie w dziełach Gerharda na polu egzegezy Nowego Testamentu. Zob. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 15.

<sup>20</sup> N. Lohfink, *Sogni sulla Chiesa*, Torino 1986, s. 19–27.



Pierwsza z nich to teoria odsuwająca wypełnienie się czasu zbawienia w zaświaty wskazuje, że wszystko wypełni się na końcu świata lub po naszej śmierci. Ironizując, „pokój mesjański” nie jest możliwy do realizacji w tej historii, ale jest „wiecznym pokojem”, który może zostać osiągnięty tylko w przyszłym świecie. Tym samym Lohfink unika chronologicznej interpretacji napięcia eschatologicznego między królestwem „już” obecnym a „jeszcze nie” zrealizowanym. Konsekwencją tak rozumianej eschatologii jest bowiem pozbawienie Jezusa mesjańskiej wyjątkowości. „Kto dokonuje selekcji w Jezusowej eschatologii teraźniejszości, temu grozi niebezpieczeństwo pomniejszenia tajemnicy osoby Jezusa”<sup>21</sup>. W konsekwencji Jezus nie odróżniałby się, przynajmniej w określeniu czasu eschatologicznego, od proroków Starego Testamentu, którzy przed nim w Izraelu zapowiedzieli przyście królestwa Bożego i wypełnienie się obietnic mesjańskich<sup>22</sup>.

Teorią, porzucenia, która bardzo wcześnie zagrażała właściwemu pojmowaniu ewangelii była gnoza, która we wszystkich epokach przyjmuje nową formę, a jej istotą jest odesłanie prawdy Bożej do wnętrza człowieka jako jedynej przestrzeni, w której ma się dokonywać zbawienie poprzez oświecenie i wiedzę<sup>23</sup>. Orędzie biblijne zostaje tym samym pozbawione wymiaru społecznego i przeniesione na płaszczyznę wnętrza, pokój mesjański będzie tu pojmowany jako wewnętrzny stan ducha.

Wreszcie prywatyzacja religijności lub religijność prywatno-mieszczańska, jest przejawem „porzucenia” i jako taka przeszkodą we właściwym rozumieniu orędzia o królestwie. Jest to z jednej strony odmiana religijności wnętrza a z drugiej strony przeniesieniem doktryny protestanckiej o dwóch królestwach na pole religijności indywidualnej. Teoria ta mówi, że obietnice prorockie nie odnoszą się do całej rzeczywistości ludzkiej i społecznej, ale jedynie do poszczególnych religijnych ludzi. Przestrzenią realizacji życia religijnego jest życie prywatne. Inne sektory życia, jak ekonomia, polityka relacje społeczne należą do „drugiego królestwa”, które rządzi się swoimi prawami. Wspólnym mianownikiem tych teorii jest indywidualizm i spirytualizm, który G. Lohfink poddaje totalnej krytyce zwłaszcza w osobie A. von Harnacka<sup>24</sup>, wywarł on, bowiem duży wpływ na religijność współczesną szczególnie protestancką, ale nie tylko. Chociaż indywidualizm we współczesnej eklezjologii tak protestanckiej jak i katolickiej nie znajdu-

<sup>21</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 214.

<sup>22</sup> Tamże, s. 209. Określenie „blisko jest królestwo Boże” wskazuje z pewnością na „jeszcze nie”, które jednak nie można przypisać Bogu, ale odpowiedzi Izraela na apel Jezusa.

<sup>23</sup> W gnozie wiedza, nie tylko jest instrumentem zbawienia, ale sama stanowi tę właśnie formę, w której zostaje osiągnięty cel zbawienia. Zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, Kraków 1994, s. 51.

<sup>24</sup> G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 11–16. Adolf von Harnack (1875–1930). W jego wizji królestwo Boże, to moc boża, działająca w sercach ludzi, na płaszczyźnie indywidualnej. Wyraża się ono w wewnętrznej jedności duszy człowieka z Bogiem, i realizuje się poprzez miłość. Królestwo to przyjdzie, na tyle na ile stanie się udziałem poszczególnych ludzi. Zob. A. Von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1992, s. 98–101.

je dziś uznania, to jednak jest wciąż obecny i oddziałuje nieustannie na świadomość i postawy wierzących. Prywatyzacja religijności redukuje miejsce i czas oddziaływania i realizacji królestwa Bożego do zacisza domowego. Człowiekowi jest nie w smak, że Bóg pragnie, w jego życiu, stać się kimś tak konkretnym. Rozumie, że wraz z wejściem Boga w historię wiele musi ulec zmianie stąd ciągle powraca argument, że nie w tym czasie i nie w tym miejscu i nie tak konkretnie<sup>25</sup>.

(3) Kluczem hermeneutycznym do zrozumienia królestwa Bożego w teologii G. Lohfinka jest eschatologia, terażniejsza realizująca się w wymiarze społecznym. Królestwo Boże zakłada w sposób oczywisty wspólnotę, lud, nad którym Bóg objawi swoje panowanie<sup>26</sup>. Przekonanie to dzieli z J. Jeremiasem i R. Schnackenburgiem<sup>27</sup>, choć znajduje dla niego inne właściwe sobie rozwinięcie. Lohfink nie tylko wskazuje na wspólnotę jako konieczną formę objawienia się królestwa Bożego, ale ponad to z wymiaru wspólnotowego, socjologiczno-historycznego czyni kryterium hermeneutyczne w świetle, którego odczytuje orędzie o królestwie Bożym.

W bardziej przejrzysty sposób podstawowe założenia hermeneutyczne uwiadaczniają się w egzegezie przypowieści o wroście, poprzez które wielu egzegetów upodobało sobie nakreślenie głównych rysów królestwa Bożego w nauczaniu Jezusa<sup>28</sup>. W przypowieści o ziarnku gorczycy (Mk 4, 30–32) zwraca uwagę nieproporcjonalność użytych środków do końcowego efektu, jakim jest krzew, w którym może się gnieździć wiele ptaków. Jednakże dla właściwego zrozumienia przypowieści Lohfink zaleca, aby królestwa Bożego nie porównywać tylko do samego ziarna, ale do całego procesu, w którym z małego ziarna rodzi się duży krzew. Królestwo jest rzeczywistością dynamiczną a nie statyczną, należy więc mówić o sposobie jego realizacji<sup>29</sup>. Nieco inną wymowę Lohfink przypisuje przypowieści o zaczynie (Łk 13, 20n). W niej też uderza dysproporcja pomiędzy niewielką ilością zaczynu a wielką ilością zakwaszonego ciasta. Jednakże myślą przewodnią jest przede wszystkim siła transformacji, jaką posiada zaczyn, zmieniając ciasto i nadając mu właściwy smak. Królestwo Boże na początku niepozorne w środkach, osta-

<sup>25</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 211.

<sup>26</sup> G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 45.

<sup>27</sup> J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1976, s. 266; R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1990, s. 218. H. Langkammer, art.cyt., s. 77–78. Pomimo że, autorzy ci wskazują na relację królestwa Bożego do społeczności ludu, jako miejsca realizacji królestwa, to jednak relacja ta nie znajduje żadnego rozwinięcia, co więcej realizację etyki królestwa Bożego, zwłaszcza w jego najradykałniejszej formie tzw. „rad ewangelicznych”, R. Schnackenburg pozostawia indywidualnym osobom, które otrzymały specjalne powołanie. Por. R. Schanackenburg, *L'essenza cristiana secondo il Nuovo Testamento*, s. 129–130.

<sup>28</sup> Ch.H. Dodd, *Le parabole del regno*, Brescia 1976<sup>2</sup>, s. 166–167; J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973<sup>3</sup> s. 177; R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio*, s. 163; Są to przypowieści o siewcy (Mt, 13, 1–9), o chwaście (Mt 13, 24–30), o ziarnku gorczycy (Mt 13, 31–32), o zaczynie (Mt 31 33), o sieci (Mt 13, 47–50), których paralele znajdziemy u pozostałych synoptyków.

<sup>29</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 73.56.

tecnie jest powołane, aby przekształcić cały świat<sup>30</sup>. Kryterium socjologiczne uwidacznia się w egzegezie przypowieści o siewcy. W odróżnieniu od poprzednich przypowieści dynamika przypowieści jest zdominowana stratami, jakie ponosi Bóg siejąc słowo. Tylko część ziarna przyniesie obfity plon. Przypowieść w swoim ogólnym kształcie mówi o tym, jak Bóg buduje swoje królestwo, opisuje w sposób symboliczny, jakie napotyka trudności. Istotne jest, że przypowieść wskazuje na bardzo określony rezultat. W tej przypowieści królestwo Boże nie zamyka się ani w obrazie słowa, które jak ziarno zostało rozsiane ani w obrazie obfitego zbioru. Takie porównanie dawałoby możliwość interpretacji zbyt spirytualistycznej, według której zapoczątkowane królestwo jest słowem, które ma przynieść duchowy owoc a dopiero na koniec świata miejsce słowa zajęłoby królestwo w całej swojej rzeczywistości. W wyjaśnieniu do przypowieści w ewangelii Marka (4, 13–20) ziarno porównane jest do ludzi, którzy zostają posiani. Właściwe znaczenie przypowieści wymaga zachowania tych dwóch znaczeń ziarnem jest słowo i ludzie. W tej perspektywie znaczenie przypowieści osiąga swój rys socjologiczny. Ziarno ewangelii jest rozsiane jako nowe słowo stwórcze, które ma przynieść plon w postaci eschatologicznego ludu Bożego – Izraela, który wzrasta na przekór przeciwnościom<sup>31</sup>. Jeżeli ziarnem są ludzie, powołani do utworzenia eschatologicznej wspólnoty ludu Bożego, to wspomniane przeszkody i powolny czas wzrostu wskazują na inny jeszcze aspekt królestwa Bożego a mianowicie na wolność człowieka wobec Boga i jego apelu. Nie da się zrozumieć dynamiki królestwa Bożego nie biorąc pod uwagę kryterium wolności człowieka wpisanej w ekonomię zbawienia. Tym samym staje się oczywiste, że wspólny dla przypowieści o wzroście temat rozwoju od nikłego początku do efektywnego końca nie wyraża naiwnej wiary w postęp, ale jest wyrazem różnorodności postaw i wolności człowieka, która jest wpisana w ekonomię królestwa Bożego. Zbawczy plan zbawienia realizuje się poprzez ludzi i ich wolność w takim stopniu, w jakim zostaną pociągnięci i zafascynowani poprzez przyciągającą, jak drogocenna perła siłę królestwa Bożego i w takiej mierze, w jakiej w swojej pełnej wolności, uznając piękno propozycji Boga odpowiedzą na Jego wolę<sup>32</sup>. Propozycja Boga złożona przez Jezusa, stała się widoczna i osiągalna jak drogocenna perła, którą można nie tylko odnaleźć i podziwiać, ale również dotknąć i pozyskać.

Wymiar społeczny królestwa Bożego realizuje się stopniowo, jak to ukazuje przypowieść o siewcy. Pierwszym elementem mającym dać początek panowaniu Boga jest głoszenie dobrej Nowiny o królestwie, które Jezus kieruje wyłącznie do Izraela<sup>33</sup>. W ten właśnie sposób staje się czytelna Jego misja, którą było eschato-

<sup>30</sup> Tamże, s. 75.

<sup>31</sup> Tamże, s. 78.

<sup>32</sup> Tamże, s. 81–82, szerzej ten temat omawia w punkcie zatytułowanym: „Bóg ryzykuje historię grzechu”, w którym poddaje szczegółowej analizie zagadnienie wolności człowieka w historii zbawienia, tamże, s. 34–43.

<sup>33</sup> G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 32.

logiczne zgromadzenie ludu Bożego<sup>34</sup>. Cel ten był realizowany poprzez odnowienie, które dokonało się na skutek oddzielenia i sądu, wewnątrz samego Izraela. Kryterium odnowy jest przyjęcie Dobrej Nowiny o bliskości królestwa Bożego<sup>35</sup>. Łukasz ideę tę wyraża w opisie Izraela zgromadzonego w Jerozolimie w dzień Pięćdziesiątnicy, która zgromadziła „pobożnych Żydów ze wszystkich narodów pod słońcem” (Łk 2, 5). Celem tego opisu jest ukazanie, że cały Izrael został, skonfrontowany z przepowiadaniem apostołskim<sup>36</sup>.

Jeżeli Kościół pierwotny mówi częściej o obecności Ducha Świętego niż o królestwie Bożym oznacza to, że nastąpiła zmiana w terminologii pod wpływem doświadczeń po-paschalnych<sup>37</sup>. Fundamentalna linia orędzia Jezusa nie uległa zmianie i trwa nadal – zbawienie eschatologiczne jest już zainicjowane, królestwo Boże posiada swoją manifestację w Kościele.

W tę logikę eschatologicznego zgromadzenia ludu Bożego wpisuje się powołanie Dwunastu, jako symbolicznego znaku odnowionego Izraela<sup>38</sup>, cudowne uzdrowienia chorych, które mają ich przywrócić do społeczności, ponieważ czas mesjański jest zgromadzeniem całego Izraela<sup>39</sup>, a także modlitwa „Ojcze nasz”, w której uczniowie nie tylko mają prosić o przyjście królestwa, ale również, aby Bóg uświęcił swoje imię<sup>40</sup>. Lohfink koncentruje się właśnie na tej prośbie modlitwy „święć się imię Twoje”, ponieważ jej realizacja nie tylko, że jest wypełnieniem prorocत्व mesjańskich (zob. Ez 36, 22–24), ale również wskazuje na funkcję Izraela końca czasów, to właśnie odnowiony lud Boży jest chwałą Boga, która gromadzi wszystkie ludy wokół Syjonu (zob. Iz 2, 1–3). Jest to więc prośba realizująca się w ścisłej łączności z prośbą o przyjście królestwa. Odnowiony eschatologiczny Izrael – Kościół ma spełnić wobec świata posługę misyjną przyciągając do siebie pogan, nie poprzez wysiłek misyjny, ale świadectwo nowego życia, które ma być światłem dla świata widzialnym znakiem działania i świętości Boga, znakiem, że już przyszło Jego królestwo<sup>41</sup>. W ten sposób również poganie zostają włączeni w eschatologiczny lud Boży, co było szczególnym znakiem mesjańskim

<sup>34</sup> G. Lohfink, *La raccolta d'Israele. Una ricerca sull'ecclesiologia lucana*, Casale Monferrato, 1993, tenże, *Gesù come voleva la sua comunità? La Chiesa quale dovrebbe essere*, s. 11–100.

<sup>35</sup> Tamże, s. 36.

<sup>36</sup> G. Lohfink, *La raccolta d'Israele*, s. 60.

<sup>37</sup> J. Jeremias uważa, że w pierwotnym Kościele wyrażenia pochodzenia kościelnego, które mówią o królestwie są innego rodzaju, bowiem terminologia eschatologiczna została zmodyfikowana na potrzeby misyjne, w język misyjny. Zob. J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, s. 47.

<sup>38</sup> G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 23, tak samo X.L. Dufour, *I vangeli e la storia di Gesù*, Cnisello Balsamo 1986, s. 611.

<sup>39</sup> G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 28.

<sup>40</sup> Tamże, s. 30. Lohfink, nie przypisuje samej modlitwie, ze względu na jej nowość funkcji socjologicznej, wyrazu odrębności czy zwornika wspólnoty, ale wskazuje na znaczenie historyczno-zbawcze modlitwy a szczególnie prośby „święć się imię Twoje”. Na znaczenie socjologiczne wskazuje J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, s. 197.

<sup>41</sup> G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 94; tenże, *Czy Jezus głosił utopię?*, s. 76–86.

wypełnienia się proroctw starotestamentalnych. Ludy pogańskie uzyskają zbawienie na tyle na ile stają się częścią Izraela<sup>42</sup>. Eschatologiczny Izrael, zatem nie stanowi społeczności o charakterze narodowym, ale historyczno-zbawczym<sup>43</sup>.

Nowym Izraelem jest Kościół zrodzony jako jego kontynuacja i w wyniku decyzji Izraela wobec konieczności opowiedzenia się na apel Jezusa. We wspólnocie, która wyznaje Jezusa jako Mesjasza realizuje się obiecany, ostateczny Izrael nawet, jeżeli wymiar eschatologiczny nie jest w pełni obecny a przez to wspólnota Jezusowa nie jest Izraelem w pełni zrealizowanym, to jednak jest wspólnotą czasu ostatecznego, choć jej zbawienie nie osiągnęło jeszcze swojej pełni<sup>44</sup>. Proces rodzenia się Kościoła jest procesem historyczno-zbawczym nie ma historycznie uchwytnego początku<sup>45</sup>, w pewnym też sensie nie ma też końca, Kościół nieustannie się gromadzi<sup>46</sup>, a jednocześnie Kościół ten jest wezwany, aby w historii być widzialnym znakiem panowania Bożego. Jest to rzeczywistość dynamiczna, narażona na niewierność jednakże w tej historii Panem zawsze okazuje się Bóg, który dochowuje wiary.

Królestwo Boże, to nie idea, duchowa więź z Bogiem, czy moralność, to przede wszystkim społeczność, którą kieruje Bóg. Nowy Izrael – Kościół, to wspólnota funkcjonująca na kształt rodziny braci i sióstr, poddanej Ojcu niebieskiemu<sup>47</sup>. Jeżeli bowiem dla królestwa Bożego człowiek odetnie się od więzów krwi jako najważniejszego kryterium przynależności, „otrzyma stokroć więcej teraz, w tym czasie, domów, braci, sióstr, matek, dzieci” (Mk 10, 30) ale nie ojców. G. Lohfink wskazuje w kontekście powyższej perykopy na dwie prawdy zawarte w wymaganiu Jezusa do radykalnego naśladowania. Po pierwsze Jezus relatywizuje więzy krwi, przynależność do rodziny, klanu, narodu ze względu na przynależność do nowej rodziny, królestwa Bożego<sup>48</sup>. Po drugie Jezus pragnie wskazać, że fundamentem nowej rodziny jest szczególna więź z Bogiem, którego wierzący niejako pozyskują w jego królestwie-rodzinie w sposób nowy i radykalny jako Ojca<sup>49</sup>. Część opisującą to zagadnienie Lohfink w sposób sugestywny tytułuje „koniec ojców”. Jeżeli bowiem nowa rodzina braci i sióstr nie ma być

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 35.

<sup>43</sup> G. Lohfink, *La raccolta d'Israele*, s. 33–34.

<sup>44</sup> Tamże, s. 34.

<sup>45</sup> G. Lohfink twierdzi, że nie można mówić w sensie klasycznym o założeniu Kościoła, „Kościół nie miał potrzeby być powoływany do istnienia, ponieważ stał się nim Izrael”, który przyjął orędzie Jezusa, tamże s. 36; Łukasz w swojej Ewangelii nie tyle stawia sobie za zadanie ukazać jak powstał Kościół, ale wskazać na historię zbawienia. Jeżeli chciałoby się mimo wszystko wskazać na początek Kościoła, to Lohfink wskazuje na wydarzenie Zesłania Ducha Świętego z zastrzeżeniem, że nie będzie się go traktowało statycznie, ale dynamicznie jako element procesu historyczno-zbawczego, tamże s. 118.

<sup>46</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 315.

<sup>47</sup> G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 73.

<sup>48</sup> Tamże, s. 64.

<sup>49</sup> Tamże, s. 72.

tylko mitem, normą normującą, lub przerywnikiem homiletycznym, ale historycznie weryfikowalnym znakiem nowej jakości życia to może być to osiągnięte tylko w wymiarze społeczno – historycznym na drodze przezwyciężenia podziałów społecznych. Królestwo Boże nie toleruje żadnych klas<sup>50</sup>. Jest to teologiczna konsekwencja braterstwa opartego na jedynym ojcostwie i panowaniu Boga. Nową jakość więzów społecznych wyraził w sposób niezwykle sugestywny św. Paweł w liście do Galatów (3, 26–29). „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi [...]. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety”.

W nowej społeczności chodzi o coś więcej niż o wspólnotę realizującą się poprzez relację nauczyciel – uczeń. Nie chodzi też o wspólnotę dóbr, ale o „wspólnotę życia” i „wspólnotę przeznaczenia” wynikającą z woli dzielenia jednego losu z Chrystusem<sup>51</sup>. Wspólnota ta odznacza się etosem, powierzonym na równi każdemu<sup>52</sup>. W sposób szczególny wspólnota, która poddaje się panowaniu Boga jest wezwana do praktykowania bezwarunkowej miłości i przebaczenia. Przykazanie miłości jest normą organizująca życie wewnętrzne wspólnoty. G. Lohfinka, zwraca uwagę, że Nowy Testament, dla odróżnienia postawy wobec tych, którzy są spoza wspólnoty, nie używa określeń *agapé* – *agapan* (miłość – miłować), ale innych formuł. Dla przykładu w 1 P 2, 17 czytamy: „Wszystkich szanujcie, braci miłujcie, Boga się bójcie, czcujcie króla”. Podobnie w liście do Rzymian (12, 10 i 14n) św. Paweł wyraźnie rozróżnia między postawą miłości wobec braci ze wspólnoty, a dobroczynnością i zgodą – jeśli jest możliwa – wobec wszystkich innych. Tak więc „bliźni” u św. Pawła oznacza nie kogo innego jak tylko brata w wierze (zob. Ef 4, 25; Jk 2, 8; 4, 12) Paweł poprzez „braci w wierze” niewątpliwie rozumie chrześcijan, którzy żyją we wspólnocie na wzór rodziny. Miłość zakłada bowiem pewną przestrzeń bliskości i wzajemności, a więc wspólnotę<sup>53</sup>. Nie oznacza to zamknięcie się na innych, będących poza wspólnotą. Jezus relatywizuje koncepcję bliźniego opartą na przynależności narodowej lub religijnej wskazując, że bliżnim jest każdy potrzebujący. Jednakże opatrnie rozumie się naukę Jezusa o miłości bliźniego, jeżeli nadaje się jej charakter miłości uniwersalnej wobec całej ludzkości. Wspólnota wierzących tworzy nowe braterstwo oddzielone od niewierzących<sup>54</sup>. Jest to warunek konieczny, aby przykazanie miłości nie stało się utopią lub pustym sloganem.

G. Lohfink zwraca szczególną uwagę na te wartości, które w sposób szczególnie dobitny podkreślają społeczny charakter wspólnoty wierzących jak, prze-

<sup>50</sup> Tamże, s. 122.

<sup>51</sup> Tamże, s. 53.

<sup>52</sup> G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna?*, s. 38. W tym dziele Lohfink, jak sam tytuł wskazuje, „Kogo dotyczy kazanie na górze?” podejmuje zagadnienie adresatów kazania na górze odrzucając wszelkie interpretacje ekskluzywistyczne, zob. tamże, s. 13–16.

<sup>53</sup> G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità*, s. 154–155.

<sup>54</sup> Tamże, s. 149; por. także J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, Kraków 2007, s. 37.

zwycięzenie podziałów społecznych, praktyka sprawiedliwości społecznej, wyzbycie się przemocy we wzajemnych relacjach<sup>55</sup>. Porządek społeczny i moralność zadana wspólnocie ludu Bożego ma na celu (1) tworzyć i formować wspólnotę. Królestwo Boże wyraża się we wspólnocie a ta bez programu bez prawa bez porządku społecznego nie może istnieć<sup>56</sup>. (2) Porządek społeczny i moralność są środkami, które mają sprawić, aby środowisko życia było przekształcone w świetle wiary<sup>57</sup>. Radykalne przyjęcie orędzia królestwa Bożego jako projektu życia ma wyróżniać tę wspólnotę spośród innych czyniąc z niej wspólnotę alternatywną. Alternatywność nie jest wynikiem ekscentryzmu, ale Boskiego pochodzenia – królestwa Bożego. Poprzez swój alternatywny charakter – inność – (3) wspólnota realizuje swoje misyjne posłannictwo, jest bowiem jak miasto położone na górze, które przyciąga do siebie ludy ze wszystkich stron świata.

Wspólnota alternatywna<sup>58</sup> jest oryginalnym określeniem, którego używa G. Lohfink dla określenia społeczności królestwa Bożego. Pojęcie to wyraża, że w społeczności chcianej przez Jezusa obowiązują zasady i relacje społeczne inne od tych obowiązujących w różnych wspólnotach czysto ludzkich. Nie ma podziałów społecznych, usunięte zostają struktury panowania, obowiązek przebaczenia i miłości nieprzyjaciół, dają możliwość alternatywnego sposobu bytowania. Etos Jezusa ukierunkowany jest nie na wyizolowaną jednostkę, ale na lud Boży, na wspólnotę. Człowiek wyizolowany, pozbawiony wymiaru teologicznego panowania Boga nie jest w stanie realizować etosu królestwa Bożego<sup>59</sup>. Etos ten nie jest moralizowaniem ani wezwaniem do heroizmu, jego realizacja nie dokonuje się na skutek wysiłków ludzkich.. Jednakże siłą wyzwalamą do podjęcia tego „brzemienia” jest królestwo Boże. Człowiek sam z siebie nie jest w stanie podjąć brzemienia panowania Boga, to jednak, co jest niemożliwe dla człowieka jest

<sup>55</sup> G. Lohfink, tamże, s. 120–165; tenże, *Per chi vale il discorso della montagna?*, s. 46–47. Pokoju mesjańskiego Lohfink nie traktuje jako figury retorycznej, ale jako realną formę współżycia społecznego. Realizm jego podejścia wyraża się we wskazaniu, że norma rezygnacji z przemocy jest adresowana dla wierzących, jest wynikiem zbawienia, wymaga wsparcia wspólnoty, nie jest pacyfizmem, w tym sensie, że nie jest elementem ruchu społeczno-politycznego, ale elementem etosu wspólnoty religijnej w tym sensie jest wyrazem wiary. Bardzo podobne stanowisko odnośnie do zasady wyrzeczenia się przemocy możemy odnaleźć u J.-M. Mullera, zob. tenże, *Il vangelo della non violenza*, Genova 1977.

<sup>56</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 122.

<sup>57</sup> Tamże, s. 127.

<sup>58</sup> Królestwo Boże jako wspólnota „alternatywna” jest oryginalnym terminem użytym przez G. Lohfinka na płaszczyźnie teologii Nowego Testamentu i jest jedynym egzegetom, który, posługuje się tym terminem dla określenia wspólnoty królestwa Bożego. Po raz pierwszy użył tego terminu w swoim referacie pt.: „Powołanie Kościoła aby być społecznością alternatywną” wygłoszonym podczas sympozjum zorganizowanym przez Akademię diecezji Rottenburg i Sztuttgart w Hohenheim zatytułowanym: „Kirchenträume – Kirche als Kontrastgesellschaft”. Wcześniej tego terminu użył jego brat Norbert Lohfink, na terenie egzegezy Starego Testamentu w swojej dziele: *Die Messianische Alternative*, Freiburg im Breisgau, 1981<sup>2</sup>.

<sup>59</sup> G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 101.

możliwe dla Boga (por. Mt 19, 26). Dlatego tam, gdzie urzeczywistnia się etos królestwa Bożego, gdzie człowiek całkowicie powierza się Bogu, tam dokonuje się cud możliwy tylko dla Boga<sup>60</sup>. Protagonistami tej dynamicznej rzeczywistości jest Bóg i człowiek, środowiskiem w którym to się objawia jest królestwo Boże – wspólnota ludu poddana Bogu.

G. Lohfink w sposób szczególnie dobitny podkreśla wymiar społeczny i historyczny wspólnoty królestwa Bożego w konfrontacji do indywidualizmu, uniwersalizmu<sup>61</sup>, i spirytualizmu<sup>62</sup>. Jezus nie chciał, aby lud Boży, był wspólnotą czysto duchową „wspólnotą serc”, tak jak naśladowanie Jezusa, jego działalność i śmierć na krzyżu nie były czysto duchowe. Wszystko, co działo się wokół Jezusa, apostołowie, którzy mu towarzyszyli lud, który gromadził się wokół niego, to fenomen bardzo widzialny, konkretny, historyczno-społeczny<sup>63</sup>. Stąd według Lohfinka idea królestwa Bożego nie może mieć innego charakteru jak tylko historyczno-społeczny stąd przyjmuje postać nowego projektu społecznego<sup>64</sup> z zachowaniem całej konkretności tego terminu.

Wymiar historyczny i społeczny królestwa, o którym mówi G. Lohfink, wskazuje na sposób interpretacji tekstu biblijnego, która dokonuje się w oparciu o pryncypium wcielenia<sup>65</sup>. Odrzuca tym samym wszelkie próby, sprowadzenia wiary, życia chrześcijańskiego, królestwa Bożego do wymiaru duchowego czy indywidualnego. Przyjęcie wiary zakłada wolę dzielenia się nią z innymi. To zaś wymaga realnej przestrzeni, w której wiara może przyjąć realny, widzialny, namacalny kształt. Dzielenie się wiarą nie jest rozumiane jako wymiana duchowa, ale jako dzielenie nowego sposobu życia w środowisku wiary, to jest we wspólnocie poddanej królowaniu Boga. Obcą dla G. Lohfinka jest opinia, według której Jezus myślałby o jakiejś pozaczasowej formie panowania Bożego. Rzeczywistość im bardziej duchowa, tym bardziej jest odczytywana w sposób konkretny, historyczny i społeczny. Podkreśla się w ten sposób rolę żywego świadectwa w życiu wspólnoty królestwa Bożego. Kościół tylko o tyle jest znakiem i realizacją królestwa o ile daje świadectwo nowego życia, które samo przez się wzbudza podziw i przyciąga własną siłą.

(4) Aby podsumować tę refleksję nad teologią królestwa Bożego niemieckiego egzegety należy stwierdzić, że eschatologia teraźniejsza oparta na kryterium wolności człowieka wpisuje się w eschatologię napięcia. Chodzi tu o napięcie o charakterze egzystencjalnym. Jednakże właściwym jej kontekstem jest eschatologia profetyczna.

<sup>60</sup> G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna?*, s. 76.

<sup>61</sup> Uniwersalizm nie jest koncepcją odrzuconą przez G. Lohfinka, ale uporządkowaną zob. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, s. 32 i 35.

<sup>62</sup> Tamże, s. 45.

<sup>63</sup> Tamże, s. 46.

<sup>64</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 116..

<sup>65</sup> Tamże, s. 394.



Główny akcent w idei królestwa Bożego zostaje złożony na wymiarze społeczno-historycznym i jest próbą ukazania panowania Boga jako alternatywnego projektu społecznego.

Społeczny wymiar teologii realizuje się w ostrej opozycji wobec tzw. religijności mieszczańskiej, indywidualizmu, i teorii porzucenia, które zdaniem Lohfinka оголаcają orędzie Jezusa z właściwego wymiaru społeczno-historycznego.

Projekt teologiczno społeczny zawarty w teologii królestwa Bożego i Kościoła, choć wyrasta w dużej mierze z doświadczeń osobistych autora, to nie jest gotową propozycją pastoralną dla małych wspólnot ani gotowym, alternatywnym projektem eklezjologicznym. Natomiast może być doskonałym materiałem do refleksji praktyczno-pastoralnej, ale również podstawą do zbudowania eklezjologii opartej na pryncypium królestwa Bożego.

Wreszcie, G. Lohfink orędzie o królestwie Bożym odczytuje w kluczu eklezjologicznym koncentrując się na wydobyciu z orędzia o królestwie cech prawdziwego Kościoła, jakiego chciał Chrystus. Cechom tym nadaje wyraźny – historyczno-socjologiczny kształt tak, że nabierają one znamienia *notarum*. W tym sensie prace G. Lohfinka mogą stać się podstawą do studium teologiczno-fundamentalnego, gdyż problem prawdziwego Kościoła tradycyjnie znajduje miejsce w centrum teologii fundamentalnej.

#### LA DIMENSIONE SOCIALE-STORICA DEL REGNO DI DIO NALLA TEOLOGIA DI GERHARD LOHFINK

##### Sommario

Nell centro della teologia di G. Lohfink sta il regno di Dio. L'escatologia del presente laborata da lui prevede la tensione tra "già" e "non ancora", che si manifesta nei diversi modi. Soprattutto nella debolezza e peccato del uomo ma anche nella storia della Chiesa come una società e nell rifiuto di Israele, che non ha accolto nell suo insieme Gesù come Messia. Dal punto di vista di Dio si può parlare solo del "già". Il "non ancora" del regno di Dio dipende esclusivamente dal rifiuto del uomo. Il concetto del regno di Dio secondo G. Lohfink si contrapone all individualismo et esclusivismo. Il regno di Dio é un progetto sociale aperto a tutti coloro accolgono il messaggio di Gesù. L'ethos di Gesù non si rivolge all'individuo preso isolato perché non é in grado di realizzare questo giogo ma punta a una del popolo di Dio e chiede una dimensione sociale: la comunità i la comunione di vita e di destini. La realizzazione di questo progetto fa che si rivela la santità di Dio e diventa un segno di salvezza per tutti i popoli.

**Nota o Autorze:** MICHAŁ RYCHERT – absolwent ATK. 1995 – licencjat z teologii fundamentalnej, 1995–1997 kurs doktorancki na ATK i na Pontificia Università Gregoriana w Rzymie.

**Słowa kluczowe:** Królestwo Boże, Kościół, eschatologia, wspólnota, etos, Gerhard Lohfink

KS. GINTER DZIERŻON

## INTERPRETACJA AUTENTYCZNA USTAW KOŚCIELNYCH

### WSTĘP

R. Sobański, zastanawiając się nad funkcjonowaniem systemu prawnego, stwierdził: „Prawo stanowi się po to, było przestrzegane i stosowane. W jednym i drugim przypadku wymaga to zrozumienia tekstów normatywnych, czyli przepisów; w pierwszym przypadku, aby adresat prawa znał obowiązujące reguły zachowania (normy), w drugim, by je zastosować w konkretnej sytuacji wymagającej podjęcia decyzji. Do zrozumienia tekstów prawa ma prowadzić ich wykładnia (interpretacja)”<sup>1</sup>.

W porządku kanonicznym funkcjonuje specyficzna kategoria wykładni, jaką jest interpretacja autentyczna. Rozwiązania normatywne tej materii zostały ujęte w kan. 16 §§ 1–3 KPK. Stąd też problematyka ta będzie przedmiotem naszej uwagi w tym opracowaniu.

Podjmując analizę tej kwestii, na wstępie należy zauważyć, iż występujące w ujęciu normatywnym pojęcie *a u t e n t y c z n y* nie odpowiada w pełni desygnatom tego terminu, funkcjonującym we współczesnym języku polskim. Według bowiem *Słownika języka polskiego* przymiotnik ten ma następujące znaczenia: ‘prawdziwy, zgodny z rzeczywistością, niewątpliwy, względny, będący oryginałem’<sup>2</sup>

Kanoniści, zastanawiający się nad jurydycznym desygnatem terminu interpretacja autentyczna, podkreślają, iż w tym przypadku powinniśmy przede wszystkim odwołać się do znaczenia etymologicznego pojęcia autentyczny. Otóż etymologicznie pochodzi ono od greckiego słowa *authentikos*. W języku greckim z jednej strony oznaczało ono tego, który miał władzę (*auctoritate vel potestate*

---

<sup>1</sup> Zob. R. Sobański, *Metodologia prawa kanonicznego*, Katowice 2004, s. 61.

<sup>2</sup> Por. Pojęcie *autentyczny*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, Warszawa 2004 (wersja CD wydana przez „Gazetę Wyborczą”).

*pollens*) i był niezależny od innego (*ab alio independens*)<sup>3</sup>; z drugiej zaś określenie to wiązano z autorem, którego decyzji nikt nie mógł się sprzeciwić<sup>4</sup>.

Zdaniem G. Michielsa etymologicznemu rozumieniu pojęcia autentyczny odpowiada jego sens jurydyczny<sup>5</sup>. R. Castillo Lara podkreślił, iż w przypadku interpretacji autentycznej idzie o wykładnię pochodzącą od tego, który ma władzę w tej materii<sup>6</sup>.

Trafnie zatem zauważył T. Dröbner, iż określenia interpretacja autentyczna oraz interpretacja nieautentyczna nie są pryncypialnym oraz ekskluzywnym przeciwieństwem. Albowiem dyferencja między nimi wynika z różnicy prawnych kompetencji autora interpretacji<sup>7</sup>.

Prawda ta znalazła swoje odzwierciedlenie w dyspozycji zawartej w kan. 16 § 1 KPK. W kanonie tym bowiem Ustawodawca określił podmioty kompetentne do podjęcia takiej wykładni. W następnych zaś paragrafach tej normy zawarł on rozwiązania szczegółowe w tej materii, a mianowicie: zagadnienie interpretacji autentycznej dokonanej w formie ustawy, problematykę retroaktywności poszczególnych form interpretacji autentycznej oraz kwestię waloru wykładni dokonanej w formie wyroku sądowego lub aktu administracyjnego (kan. 16 §§ 2–3 KPK).

## 1. PODMIOTY AUTENTYCZNEJ INTERPRETACJI USTAW

Ustawodawca w kan. 16 § 1 KPK stwierdził, iż w sposób autentyczny ustawy interpretuje prawodawca oraz ten, komu on zlecił dokonanie interpretacji autentycznej.

Z treści przytoczonej regulacji wynika, iż w systemie kanonicznym w pierwszym rzędzie autorem wykładni autentycznej jest sam prawodawca<sup>8</sup>. Takie ujęcie normatywne wynika z założenia, iż ustawodawca jest naturalnym interpretatorem ustawy<sup>9</sup>. Do tego wątku nawiązał papież Jan Paweł II w swej Alokucji do Roty

---

<sup>3</sup> Zob. R. Castillo Lara, *De iuris canonici authentica interpretatione in auctositate pontificiae commissionis adimplenda*, „Communicationes” 20 (1988), s. 267.

<sup>4</sup> Zob. G. Michiels, *Normae generales iuris canonici*, t. 1, Lublin 1929, s. 383.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> R. Castillo Lara, dz.cyt., s. 267.

<sup>7</sup> Zob. T. Dröbner, *Bemerkungen zur Intepretationstheorie des CIC/183*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 153 (1984), s. 6. Autor ten stwierdził: „Authentische oder nicht – autenhische Intepretation stehen zueinander nich in einem principiellen, exclusiven Gegensatz. Das Begriffspaar drückt hauptsächlich eine kompetenzrechtliche Unterscheidung aufgrund der Urheberschaft eines bestimmte Intepretationsprodukts mit geltungstheoretischer Wirkung aus”.

<sup>8</sup> Zob. R. Sobański, *Komentarz do kan. 16*, w: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, Poznań 2003, s. 68.

<sup>9</sup> Zob. P.V. Pinto, *De normis generalibus*, w: *Commento al Codice di diritto canonico*, pod red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 18.

Rzymskiej, ogłoszonej 26 stycznia 1984 r.<sup>10</sup>. Otóż w przemówieniu tym przywołał on średniowieczną zasadę, w myśl której *unde ius procedit, interpretatio quoque procedat*<sup>11</sup>. Reguła ta koresponduje z innym pryncypium występującym w Dekrecie Gracjana, zgodnie z którym *ipsi namque soli canones valent interpretari, qui ius condendi eos habet*<sup>12</sup>.

Z treści kan. 16 § 1 KPK wynika ponadto, iż sam prawodawca może zlecić władzę autentycznego interpretowania innemu autorytetowi.

### 1.1. Prawodawca

Występujące w kan. 16 § 1 KPK określenie prawodawca posiada charakter generalny. Otóż, ogólnie rzecz biorąc, oznacza ono tego, który posiada władzę ustawodawczą. Wydaje się jednak, iż ujęcie normatywne tej kwestii występujące w Kodeksie z 1917 r. było precyzyjniejsze. Albowiem Ustawodawca w kan. 17 § 1 KPK podkreślił, iż uprawnienia co do autentycznej interpretacji mają również następcy prawodawcy.

Badania przeprowadzone przez A. Stankiewicza wykazują, iż w systemie kanonicznym takie koncepcyjne ujęcie zostało wypracowane w przeszłości. W praktyce bowiem ustawy papieskie podlegały wykładni nie tylko ze strony ich autorów, lecz również były dokonywane przez ich prawnych następców. Rozwiązanie to opierało się na założeniu, w myśl którego kompetencji tej nie należało łączyć z osobą, lecz z urzędem, który ona sprawowała<sup>13</sup>.

Zdaniem autora, pominięcie w kan. 16 § 1 KPK zwrotu legislator *eiusve successor* nie wynika z przeoczenia, lecz jest rezultatem celowej decyzji Ustawodawcy. Uważa on, iż we współczesnej doktrynie nie ma wątpliwości co do tego, iż autentycznie ustawy mogą interpretować nie tylko prawodawcy piastujący urząd, lecz również ich sukcesorzy<sup>14</sup>.

Powracając do przerwane go wątku, tzn. do refleksji na normatywnym znaczeniu pojęcia prawodawca występującym w kan. 16 § 1 KPK, należy zauważyć, iż termin ten nie został dookreślony.

Oznacza to zatem, iż w tym przypadku idzie zarówno o ustawodawcę o charakterze uniwersalnym, jak również o ustawodawcę o charakterze partykularnym<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> Por. Giovanni Paolo II, *Allocuzione – 26. 01. 1984*, w: *Le allocuzioni dei Sommi Pontifici alla Rota Romana*, pod red. G. Erlebacha, Città del Vaticano 2004, s. 196.

<sup>11</sup> Por. X, V, 39, 31; Giovanni Paolo II, *Allocuzione – 26. 01. 1984*, dz.cyt., s. 196.

<sup>12</sup> Por. c. 6, C. XXV, q. 1

<sup>13</sup> Zob. A. Stankiewicz, *Interpretazione della legge con riferimento alle funzioni della potestà ecclesiastica*, „Apollinaris” 52 (1979), s. 425.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Zob. J. García Martín, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1999, s. 108.

Należy jednocześnie przypomnieć, iż w kanonicznym porządku prawnym Prawodawcą Najwyższym jest papież (kan. 331 KPK), a także Kolegium Biskupów w łączności z papieżem (kan. 336 KPK)<sup>16</sup>.

Autorami natomiast ustaw o charakterze partykularnym, oprócz Papieża oraz Kolegium Biskupów, mogą być: 1) Konferencja biskupów w sytuacjach określonych prawem powszechnym, bądź też szczególnym postanowieniem Stolicy Apostolskiej (kan. 455 KPK); 2) synody partykularne (kan. 439–440 KPK); 3) biskupi diecezjalni, podejmujący decyzje zarówno na synodach diecezjalnych, jak również poza nimi (kann. 381 § 1, 466 KPK), a także wszyscy ci, którzy prawnie są z nimi zrównani (kann. 368, 381 § 2 KPK); 4) wyżsi przełożeni oraz kapituły generalne kleryckich instytutów zakonnych i kleryckich stowarzyszeń życia apostołskiego na prawie papieskim, zgodnie z własnymi konstytucjami (kan. 114 § 1, 586 § 1, 593, 596 KPK)<sup>17</sup>.

W doktrynie rodzą się jednak wątpliwości co do tego: czy Prawodawca Najwyższy może interpretować ustawy prawodawców niższego stopnia jurysdykcyjnego?

Generalnie rzecz biorąc, w tej materii występują dwa przeciwstawne stanowiska.

Otóż zwolennicy pierwszego z nich wskazują, iż Ustawodawca Najwyższy mógłby wprawdzie uchylić, lub też zmienić ustawę wydaną przez ustawodawcę niższego. Ich zdaniem, nie jest on jednak uprawniony do dokonania interpretacji autentycznej tego aktu prawnego. W myśl ich opinii, tak pojęta interwencja w konsekwencji doprowadziłaby przecież do powstania nowego prawa<sup>18</sup>.

Przedstawiciele drugiego nurtu w swych dociekaniach nawiązują do przesłanek instytucjonalnych. Uważają oni, iż pojęcia prawodawca nie należy łączyć z jednostką ludzką sprawującą urząd, lecz z samym urzędem. Otóż z obszarem władzy ustawodawczej łączy się ściśle kompetencja dotycząca autentycznej interpretacji ustaw. Wyrażają oni pogląd, iż ustawodawca wyższy może podjąć autentyczną wykładnię ustawy wydanej przez ustawodawcę mu podległego. Przyjęte stanowisko opierają oni na przesłance, zgodnie z którą do podjęcia takiej ingerencji wystarcza, aby urząd ten posiadał kompetencję co do recepcji oraz troski o ustawodawstwo niższego stopnia jurysdykcyjnego<sup>19</sup>. W swych argumentacjach

<sup>16</sup> Tamże, s. 109.

<sup>17</sup> Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1, Olsztyn s. 219.

<sup>18</sup> Zob. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, t. 1, Paderborn–München–Wien–Zürich 1991, s. 180. Czytamy tutaj: „Über das Gesetz eines untergeordneten Gesetzgebers (z. B. des Diözesanbischofs) hat in der Regel der übergeordnete Gesetzgebers (z. B. der Papst) Gewalt, denn er kann es aufheben oder abändern. Er kann aber nicht authentisch interpretieren, denn die authentische Interpretation kann nur den Willen jenes Gesetzgebers zum Ausdruck bringen, der das Gesetz erlassen hat oder in dessen Autorität es weiterhin in Geltung steht. Der Eingriff des übergeordneten Gesetzgebers bedeutet stest die Schaffung eines neuen Gesetzes [...]”; H. Socha, *Allgemeine Normen: kirchliche Gesetze*, w: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, t. 1, Essen 1985, ad 16 nr 4.

<sup>19</sup> Zob. J. Otaduy, *Comentario al can. 16*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, pod red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 3, Pamplona 1996, s. 353. Czytamy

powołują się oni ponadto na zasadę wypracowaną przez F. Suareza, w myśl której *quod melius potest per iurisdictionem superiorem facere, quam per aequalem*<sup>20</sup>.

## 1.2. Inne autorytety

Generalnie rzecz biorąc, na mocy kan. 16 § 1 KPK kompetentny do dokonania interpretacji autentycznej jest sam prawodawca. Przytoczona zasada nie ma jednak charakteru bezwzględnego. Albowiem zgodnie z dyspozycją zawartą w tym kanonie ustawodawca może również zlecić tę władzę innemu autorytetowi.

A zatem taką decyzję mogliby więc podjąć zarówno Prawodawca Najwyższy, jak również prawodawcy niższego stopnia jurysdykcyjnego.

Trafnie zauważył J. Otaduy, iż ów transfer władzy powinien dokonać się na mocy konkretnego aktu. W praktyce zaś zlecenie to zmierza do powołania konkretnego organu odpowiedzialnego za wykonanie tego zadania<sup>21</sup>.

W obowiązującym porządku prawnym funkcję taką pełni przede wszystkim Papieska Komisja do Spraw Interpretacji Tekstów Legislatywnych, powołana przez papieża Jana Pawła II na mocy motu proprio *Recognito iuris canonici*<sup>22</sup>. Zakres jej kompetencji w interesującej nas materii został określony w art. 155 PB. Otóż w myśl tej regulacji, jedno podstawowych zadań tej Komisji sprowadza się do dokonywania autentycznej interpretacji ustaw powszechnych, po zatwierdzeniu Najwyższego Ustawodawcy<sup>23</sup>.

Dostrzegamy więc, iż gremium to jest uprawnione do wypełniania tej funkcji nie tylko w odniesieniu do prawa kodeksowego zawartego w dwóch obowiązujących kodyfikacjach, tzn. w Kodeksie z 1983 r. oraz w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r., lecz także w odniesieniu do ustaw pozakodeksowych o charakterze uniwersalnym<sup>24</sup>.

---

tutaj: „Todos los oficios que tienen en el ordinamiento canónico potestad legislativa son interpretes de sus propias leyes. Este modo institucional de configurar la competencia interpretativa ayuda también a comprender que quien tiene potestad legislativa superior es competente para interpretar auténticamente la ley emanada de un oficio inferior, siempre que le esté en efecto subordinado. No es necesario que el oficio interpretativo sea individualmente solidario con el oficio legislativo; que sea la misma «mens et sensus» de la persona física la que debe responder de la dación y de la interpretación de la ley. Basta con que el oficio que interpreta tenga competencia sobre la recepción y la custodia de la ley dada [...]”.

<sup>20</sup> Zob. F. Suarez, *Tractatus de legibus a Deo legislatore*, 1, VI, Commbricæ 1612, s. 624.

<sup>21</sup> J. Otaduy, dz.cyt., s. 354.

<sup>22</sup> Por. Joannes Paulus II, Motu proprio *Recognito iuris canonici* – 2. 02. 1984, AAS 76 (1984), s. 433–434.

<sup>23</sup> Szerzej na ten temat zob. P.V. Pinto, *Commento al art. 155 PB*, w: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, pod red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 224.

<sup>24</sup> J. Otaduy, dz.cyt., s. 354; J. Herranz, *La interpretación auténtica: el Consejo Pontificio para la interpretación del los textos legislativos*, „Ius Canonicum” 35 (1995), s. 508.

Należy jednocześnie dodać, iż Papieska Komisja nie posiada takiej kompetencji w sferze ustawodawstwa partykularnego. Została ona bowiem wyposażona jedynie w uprawnienia wiążące się z ustalaniem zgodności ustaw partykularnych oraz dekretów generalnych z ustawodawstwem powszechnym (art. 158 PB)<sup>25</sup>.

## 2. INTERPRETACJA AUTENTYCZNA DOKONANA W FORMIE USTAWY

W kan. 16 § 2 KPK Prawodawca postanowił, iż interpretacja autentyczna, dokonana w formie ustawy, posiada taką samą moc co ustawa i wymaga promulgacji [...].

W analizie tego wątku przedstawimy najpierw założenia generalne, po czym zaś zaprezentujemy rozwiązania szczegółowe w tej materii.

### 2.1. Założenia generalne

Podejmując analizę treści kan. 16 § 2 KPK, na wstępie należy stwierdzić, iż uwydatniony w tej regulacji sposób dokonania wykładni, jakim jest interpretacja autentyczna w formie ustawy, nie posiada charakteru wyłącznego. Popierając tę tezę, J. Otaduy podkreślił, iż Ustawodawca w kan. 16 § 2 KPK nie stwierdził wyraźnie, iż wykładnia autentyczna koniecznie powinna zostać dokonana w formie ustawy<sup>26</sup>.

W doktrynie rozróżnia się między interpretacją autentyczną w znaczeniu ścisłym, a więc dokonaną w formie ustawy oraz interpretacją autentyczną w sensie szerokim. Przy czym tę ostatnią określa się również mianem interpretacji nieustawowej, lub też interpretacji szczególnej (*intrepretazione particolare*)<sup>27</sup>.

Otóż podkreśla się, iż taki charakter może posiadać m.in. interpretacja niektórych norm kodeksowych podjęta przez papieża na mocy posługi nauczania, jak również na mocy władzy rządzenia<sup>28</sup>. Z takim sposobem wykładni możemy spotkać się m.in. w tradycyjnych przemówieniach papieskich do Roty Rzymskiej. Przykładowo, Ojciec Święty Jan Paweł II w alokucjach wygłoszonych w 1987 r. oraz 1988 r. skoncentrował swą uwagę na interpretacji kan. 1095 KPK<sup>29</sup>.

Wracając do zasadniczego wątku zawartego w kan. 16 § 2 KPK, tzn. do kwestii interpretacji autentycznej dokonanej w formie ustawy, należy stwierdzić, iż w doktrynie nie ma zgodności w tym, czy tworzy ona prawo nowe, czy też nie prowadzi ona do powstania takich następstw?

<sup>25</sup> J. Otaduy, dz.cyt., s. 355.

<sup>26</sup> Tamże, s. 353.

<sup>27</sup> J. García Martín, dz.cyt., s. 110.

<sup>28</sup> J. Otaduy, dz.cyt., s. 353.

<sup>29</sup> Por. Giovanni Paolo II, *Alocuzione – 5. 02. 1987*, AAS 79 (1987), s. 1453–1459; tenże, *Alocuzione – 25. 01. 1988*, AAS 80 (1988), s. 1178–1185.

H. Socha uważa, iż dokonanie interpretacji w tej formie nie oznacza, iż następstwem tego procesu jest nowa ustawa. Albowiem autentyczna interpretacja ustawy pozostaje w ścisłej łączności z samą ustawą<sup>30</sup>.

Z poglądem tym nie zgadza się P.V. Pinto. Jest on przekonany, iż konsekwencją podjętego działania jest prawo nowe<sup>31</sup>.

Wydaje się jednak, iż za zasadnością ostatniego z przytoczonych stanowisk przemawia ujęcie normatywne występujące w kan. 16 § 2 KPK, w myśl którego interpretacja autentyczna dokonana w formie ustawy ma taką samą moc co ustawa (*eandem vim habet ac lex ipsa*).

H. Socha natomiast uważa, iż wprowadzenie tego stwierdzenia za zwykłe nieporozumienie<sup>32</sup>. W tym miejscu należy jednak zauważyć, iż krytyczne podejście tego autora jest koherentne z przyjętą przez niego opcją interpretacyjną. Albowiem, jeśli interpretacja autentyczna nie kreowałaby nowej ustawy, to tym samym ujęcie normatywne *eandem vim habet ac lex ipsa* byłoby zupełnie zbyteczne.

Abstrahując od zaprezentowanej dyskusji, faktem bezsprzecznym pozostaje twierdzenie, w myśl którego interpretacja autentyczna dokonana w formie ustawy ma walor ustawy.

Takie ujęcie niesie za sobą dalsze konsekwencje. A zatem, jeśli taki sposób wykładni jest ustawą, to w takim przypadku znajdą swą aplikację pewne rozwiązania charakterystyczne dla tej kategorii aktów. Odzwierciedlenie tej prawdy znajdujemy w analizowanym kan. 16 § 2 KPK. Ustawodawca bowiem w normie tej postanowił, iż interpretacja dokonana w formie ustawy wymaga promulgacji (kan. 7 KPK). Innymi słowy, w tej sytuacji konieczne jest jej ogłoszenie wspólnocie dla której został wydana<sup>33</sup>.

Na marginesie należy dodać, iż zgodnie dyspozycjami zawartymi w Kodeksie z 1917 r. promulgacji nie wymagała jedynie interpretacja dokonana w formie deklaratywnej. Ogłoszenie podjętej decyzji było natomiast konieczne w przypadku wystąpienia zarówno interpretacji eksplikatywnej, jak również interpretacji poszerzającej lub zawężającej (kan. 17 § 2 KPK).

J. Otaduy uważa, iż o rezygnacji z takiego rozwiązania zdecydowały zapewne występujące w doktrynie trudności wiążące się ustaleniem kryteriów różnicujących pomiędzy interpretacją deklaratywną oraz interpretacją eksplikatywną<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> H. Socha, dz.cyt., ad 16 nr 7.

<sup>31</sup> P. Pinto, *De normis generalibus...*, s 18.

<sup>32</sup> H. Socha, dz.cyt., ad 16 nr 7.

<sup>33</sup> J. Otaduy, dz.cyt., s. 356; J. García Martín, dz.cyt., s. 110.

<sup>34</sup> J. Otaduy, dz.cyt., s. 356.



## 2.2. Rozwiązania szczegółowe

Dyspozycja skodyfikowana w kan. 16 § 2 KPK posiada charakter generalny oraz abstrakcyjny. Wydaje się, iż jest ona logiczną konsekwencją ujęć zawartych w regulacji poprzedniej, tzn. kan. 16 § 1 KPK. Albowiem kompetentnymi do podjęcia wykładni autentycznej są prawodawcy oraz ci, którzy otrzymali takie uprawnienie na mocy decyzji ustawodawców. Prześledzenie szczegółowych ustaleń w tej materii w obszarze ustawodawstwa partykularnego przekracza zakres niniejszego opracowania. Wydaje się jednak zasadna prezentacja takich rozwiązań w sferze ustawodawstwa powszechnego.

Przypomnijmy, na mocy art. 155 PB kompetencję do dokonywania interpretacji autentycznej posiada Papieska Komisja do Spraw Interpretacji Tekstów Legislacyjnych. W zasadzie swoje uprawnienia w tym zakresie wykonuje ona poprzez wydawanie odpowiedzi co do powstałych wątpliwości. Zazwyczaj podjęte przez nią decyzje mają charakter niezłożony. Wyrażane są one w postaci odpowiedzi twierdzących lub przeczących (*affirmative, negative*). Niejednokrotnie towarzyszy im krótka nota wyjaśniająca (*mens*)<sup>35</sup>

Należy jednocześnie dodać, iż rozstrzygnięcia te wymagają zatwierdzenia Najwyższego Prawodawcy (art. 155 PB). Dlatego tego też zwykle zostają one poprzedzone formułą typu: *Summus Pontifex in audientia [...] de super dicta decisione certior factus, eam confirmavit et promulgari iussit*<sup>36</sup>.

Z drugiej strony należy skonstatować, iż charakteru ustawy nie posiadają noty eksplikatywne wydawane przez tę Komisję. Zdaniem J. Otaduy, w tym przypadku kompetencja tego organu nie wynika z przytoczonego przed chwilą art. 155 PB, lecz wypływa ona z dyspozycji zawartej w regulacji poprzedzającej, tzn. art. 154 PB. Noty te, w przeciwieństwie do uprzednio prezentowanych decyzji, nie wymagają aprobaty papieskiej<sup>37</sup>.

Wreszcie należy dodać, iż uprawnień co do autentycznej interpretacji w formie ustawy nie mają inne dykasterie Kurii Rzymskiej. Prawodawca bowiem organom tym nie zlecił takiej władzy (kan. 16 § 1 KPK)<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> J. García Martín, dz.cyt., s. 109–110.

<sup>36</sup> J. Herranz, dz.cyt., s. 508.

<sup>37</sup> Zob. J. Otaduy, *Sobre las «notas explicativas» del Consejo pontificio para interpretación de los textos legislativos*, w: J. Otaduy, *Funetes, interpretación, personas*, Navarra 2002, s. 318–319.

<sup>38</sup> J. Otaduy, dz.cyt., s. 355.

### 3. PROBLEMATYKA RETROKATYWNOŚCI INTERPRETACJI AUTENTYCZNEJ DOKONANEJ W FORMIE USTAWY

W drugiej części kan. 16 § 2 KPK Prawodawca skoncentrował przede wszystkim swą uwagę na kwestii retroaktywności (nieretroaktywności) poszczególnych form interpretacji autentycznej.

W kanonie tym bowiem stwierdził, [...] jeśli (interpretacja autentyczna dokonana w formie ustawy) tylko wyjaśnia słowa ustawy same w sobie pewne, wtedy działa wstecz. Gdy zaś ustawę zawęża lub poszerza albo tłumaczy wątpliwą, nie działa wstecz.

Podjmując szczegółową analizę treści przytoczonej normy na początku, należy zauważyć, iż Ustawodawca w jej dyspozycji wyszczególnił cztery typy wykładni autentycznej, tzn. interpretację deklaratywną, interpretację zawężającą, interpretację poszerzającą, a także interpretację eksplikatywną.

Należy jednocześnie podkreślić, iż zgodnie z rozwiązaniami ujętymi w tej regulacji istnieje wyraźne zróżnicowanie w sferze skuteczności między pierwszym formą wykładni a trzema następnymi. To znaczy, interpretacja o charakterze deklaratywnym działa wstecz, pozostałe natomiast trzy sposoby interpretacji nie mają charakteru retroaktywnego.

W tym kontekście rodzi się zatem zasadnicze pytanie: jakie racje przemawiają za takimi ustaleniami? Pytanie to rodzi następne: czy ujęcie normatywne zawarte w kan. 16 § 2 KPK wynika wyłącznie z decyzji Prawodawcy?

Wydaje się, iż udzielenie odpowiedzi na to pytanie byłoby niemożliwe bez uprzedniej prezentacji mechanizmów funkcjonowania poszczególnych typów wykładni. Dlatego też spróbujemy przedstawić je.

Otóż ujęta w kan. 16 § 2 KPK interpretacja deklaratywna, wyjaśniająca słowa same w sobie pewne nie wiąże się z obiektywnymi wątpliwościami co do rozumienia tekstu prawnego. W tym przypadku bowiem subiektywnie u adresatów jego zawartość treściowa wydaje się niejasna<sup>39</sup>. Interpretacja ta zatem nie godzi substancję ustawy, tzn. w treść aktu prawnego. Tym sposobem więc ustawa pozostaje niezmieniona. Innymi słowy, podjęty sposób wyjaśniania ustawy nie prowadzi do powstania nowego prawa<sup>40</sup>. Stąd też w pełni zrozumiała w tym przypadku staje się decyzja Prawodawcy co do retroaktywnego charakteru tej postaci interpretacji autentycznej.

J. García Martín, analizując treść kan. 16 § 2 KPK, rozróżnił między interpretacją deklaratywną co do słów ustawy samych w sobie pewnych oraz interpretacją deklaratywną w sensie właściwym, dotyczącą ustawy wątpliwej<sup>41</sup>. W doktrynie ta ostatnia określana jest również mianem interpretacji eksplikatywnej.

<sup>39</sup> R. Castillo Lara, dz.cyt., s. 278; H. Socha, dz.cyt., ad 16 nr 8.

<sup>40</sup> J. García Martín, dz.cyt., s. 110.

<sup>41</sup> Tamże.

Podejmując zamysł na tym typem wykładni, należy zauważyć, iż w myśl reguł zawartych w kan. 14 KPK, w przypadku pojawienia się wątpliwości prawnej nie obowiązują zarówno ustawy unieważniające, jak i ustawy uniezdalniające. A zatem kluczowym zadaniem tego sposobu interpretacji staje się wyeliminowanie zaistniałej wątpliwości. J. Otaduy określił ten mechanizm jako konwalidację skuteczności legalnej (*convalidando la fuerza legal*). Wykładnia ta więc staje się skutecznym środkiem pozwalającym na stworzenie zobowiązań uprzednio nieistniejących<sup>42</sup>. Jej prawnym następstwem jednak staje się prawo nowe.

Następny typ wykładni, tzn. interpretacja zawężająca, w doktrynie określana jest mianem interpretacji modyfikującej lub korygującej (*investigazione modificatrice o corretrice*)<sup>43</sup>. Takie pojmowanie należy uznać za w pełni zasadne, zważywszy na fakt, iż tak rozumiana wykładnia ingeruje w zawartość ustawy. Zdaniem J. García Martína, z jednej strony zmierza ona wprawdzie do deklaracji sensu logicznego oraz racjonalnego myśli prawodawcy, z drugiej zaś dąży do redukcji wachlarza przypadków zawartych w sensie literalnym aktu prawnego<sup>44</sup>. Tym sposobem więc powstaje prawo nowe.

Przeciwieństwem interpretacji zawężającej jest interpretacja rozszerzająca. Albowiem ten typ wykładni zmierza do poszerzenia rozumienia ustawy. Przeciwnicy takiego sposobu interpretacji wskazują, iż interpretacja rozszerzająca jest niczym innym jak zamachem na sens ustawy. Uważają, iż analizowana forma nie jest właściwą interpretacją. Nie uwzględnia się przecież w niej myśli ustawodawcy. W konsekwencji prowadzi do aplikacji ustawy do przypadków nieprzewidzianych w tym akcie<sup>45</sup>. W następstwie czego dochodzi do rozszerzenia mocy obowiązującej ustawy<sup>46</sup>, a w konsekwencji do powstania nowego prawa.

W tym miejscu należy dodać, iż niektórzy kanoniści różnią między interpretacją o charakterze konstytutywnym oraz interpretacją o charakterze niekonstytutywnym. Otóż pierwsza z wymienionych kategorii wykładni występuje wówczas, gdy na skutek interpretacji dochodzi do powstania prawa nowego. Interpretacja niekonstytutywna natomiast nie zmienia ustawy<sup>47</sup>.

Konstytutywnymi zatem typami wykładni są: interpretacja eksplikatywna, interpretacja zawężająca oraz interpretacja poszerzająca. Niekonstytutywny charakter natomiast ma interpretacja deklaratywna.

---

<sup>42</sup> Zob. J. Otaduy, *Naturaleza y función de la comisión pontificia para la interpretación del Código*, w: J. Otaduy, *Funetes, interpretación, personas*, Navarra 2002, s. 249.

<sup>43</sup> J. García Martín, dz.cyt., s. 110.

<sup>44</sup> Tamże. Autor ten stwierdził: „Questa interpretazione entra nel contenuto della legge, non solo in quello delle parole. Dichiara il senso logico e razionale secondo la mente del legislatore e restringe il contenuto dei casi, compresi nel senso letterale delle parole, ma non la volontà del legislatore”.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> R. Castillo Lara, dz.cyt., s. 267.

<sup>47</sup> H. Socha, dz.cyt., ad 16 nr 8.

Jeśli zatem następstwem konstytutywnych form wykładni jest nowe prawo, to tym samym zasadna wydaje się decyzja Prawodawcy, iż nie posiadają one charakteru retroaktywnego. I przeciwnie, jeśli interpretacja niekonstytutywna nie zmienia ustawy, to działa wstecz.

Trafnie zauważył A. Stankiewicz, iż rozwiązanie zawarte w systemie kanonicznym opiera się na pryncypialnym założeniu, w myśl którego retroaktywność należy łączyć z normami zinterpretowanymi w sposób deklaratywny. Podczas gdy takiego charakteru nie ma interpretacja o charakterze konstytutywnym<sup>48</sup>.

Należy jednocześnie dodać, iż pojawienie się ustawy nowej wiąże się jeszcze z jednym wymogiem. W tym bowiem przypadku powinny znaleźć swą aplikację rozwiązania zawarte w kan. 8 KPK, dotyczące promulgacji oraz czasu nieobowiązywalności<sup>49</sup>.

#### 4. ZNACZENIE INTERPRETACJI DOKONANEJ W FORMIE WYROKU SĄDOWEGO LUB AKTU ADMINISTRACYJNEGO

W doktrynie toczy się polemika co do waloru interpretacji dokonanej w formie wyroku sądowego, bądź też aktu administracyjnego. Wątpliwości kanonistów pozostają w ścisłym związku z ujęciem normatywnym, zawartym w kan. 16 § 3 KPK. Przypomnijmy, w regulacji tej Prawodawca postanowił, Interpretacja zaś dokonana w formie wyroku sądowego lub aktu administracyjnego nie ma mocy ustawy i wiąże jedynie osoby oraz dotyczy spraw, dla których została wydana.

Podsumowując stan badań w tej materii, R. Sobański stwierdził spór o to, czy interpretację, o której mowa w § 3, należy zaliczyć do autentycznej, wydaje się nie do rozstrzygnięcia [...] <sup>50</sup>.

We współczesnej kanonistyce rzeczywiście występuje szeroki wachlarz opinii w tej materii. Otóż niektórzy kanoniści w analizie tej problematyki nie zajmują stanowiska<sup>51</sup>. Nieliczni autorzy nie przyznają waloru interpretacji autentycznej tym formom wykładni. Większość natomiast wyraża pogląd, iż w pewnych okolicznościach interpretacja dokonana w postaci wyroku sądowego lub aktu administracyjnego może zostać uznana za interpretację autentyczną.

L. Gerosa uważa, iż interpretacja naprawdę autentyczna to ta, której podjął się sam ustawodawca w formie ustawy. W konsekwencji więc wykładnia dokonana na mocy wyroku sądowego lub aktu administracyjnego nie ma takiego charakteru. Popierając swą tezę, powołał się on na stwierdzenie normatywne, zawarte w kan. 16 § 3 KPK, Interpretacja zaś dokonana w formie wyroku sądowego lub

<sup>48</sup> A. Stankiewicz, dz.cyt., s. 429.

<sup>49</sup> Zob. V. De Paolis. A. Montan, *Il Libro I del Codice: Norme generali 9can. 1–203*), w: *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, t. 1, Roma 1988, s. 266.

<sup>50</sup> R. Sobański, *Komentarz do kan.... 16*, s. 67.

<sup>51</sup> J. García Martín, dz.cyt., s. 112–113.

aktu administracyjnego (*Interpretatio autem per modum sententiae iudicialis aut actus administrativi*). Otóż w zdaniu tym Prawodawca posiłkował się spójnikiem zaś (autem), który jest spójnikiem łączącym zdania przeciwstawne. Oznacza to zatem, iż przytoczone stwierdzenie jest przeciwstawne do tych, które występują w kan. 16 §§ 1–2 KPK. A zatem w tym przypadku nie można mówić o interpretacji autentycznej<sup>52</sup>.

Większość natomiast kanonistów postacie wykładni ujęte w kan. 16 § 3 KPK uznaje za interpretację autentyczną. Swe argumentacje opierają oni na różnorodnych przesłankach.

Otóż V. De Paolis oraz A. Montan, opowiadając się za takim stanowiskiem, wskazują, iż interpretacja dokonana w formie wyroku sądowego lub aktu administracyjnego nie posiada charakteru ustawy, ponieważ autorytety wydające te akty nie dysponują władzą ustawodawczą. W tym przypadku jednak zarówno sędzia dysponujący władzą sadowiczą, a także przełożony posiadający władzę wykonawczą dokonują interpretacji ustawy w przypadku konkretnym. Otóż w myśl ich opinii, wykładnię tę jednak należy uznać za autentyczną, ponieważ wymienione autorytety dokonują jej na mocy zlecenia prawodawcy<sup>53</sup>.

R. Sobański natomiast podkreślił, iż w przypadku gdyby wyrok lub akt administracyjny nie został wydany przez prawodawcę, to wówczas nie należałoby tych decyzji pojmować jako interpretacji autentycznej. Zaistniała sytuacja uległaby jednak zmianie, gdyby autorem wymienionych w normie aktów stał się sam ustawodawca. Zdaniem autora, w tym przypadku jednak powinien on wyraźnie zaznaczyć, iż dokonywana przez niego wykładnia ma charakter autentyczny<sup>54</sup>.

P.V. Pinto zaś uważa, iż interpretację dokonaną za pomocą aktów, o których mowa w kan. 16 § 3 KPK, należy uznać za autentyczną w specyficznym znaczeniu. Albowiem wiąże się ona z wąskim kręgiem adresatów, tzn. dotyczy ona bądź to osób lub spraw, co do których zostały wydane te akty<sup>55</sup>.

Wreszcie J. Otaduy stwierdził, iż wykładnia dokonana w poszczególnej sprawie może przybrać dwie zasadnicze formy, tzn. 1) formalnie może stać się ona odpowiedzią interpretatywną udzieloną w poszczególnym przypadku, bądź też 2) wymienione w normie akty prawne mogą być interpretacją samej ustawy<sup>56</sup>. Ta ostatnia postać wykładni może mieć znacznie o charakterze generalnym zarówno poprzez jurysprudencję, jak i praktykę Kurii Rzymskiej (kan. 19 KPK)<sup>57</sup>.

Podsumowując ten passus, należy stwierdzić, iż w myśl kan. 17 ustawy należy rozumieć według własnego znaczenia słów rozważanego w tekście i kontek-

<sup>52</sup> Zob. L. Gerosa, *Interpretacja prawa w Kościele*, tłum. K. Kubis, A. Porębski, Kraków 2003, s. 147.

<sup>53</sup> V. De Paolis, A. Montan, dz.cyt., s. 266.

<sup>54</sup> R. Sobański, *Komentarz do kan. 16...*, s. 69.

<sup>55</sup> P. Pinto, *De normis generalibus...*, s. 19.

<sup>56</sup> J. Otaduy, *Comentario al can. 16...*, s. 357.

<sup>57</sup> Tamże, s. 358.

ście. Zasygnalizowaliśmy już, iż Prawodawca w stwierdzeniu normatywnym Interpretacja zaś dokonana w formie wyroku sądowego lub aktu administracyjnego (kan. 16 § 3 KPK) użył spójnika zaś (autem), który jest spójnikiem łączącym zdania przeciwstawne. Dyspozycję więc zawartą w kan. 16 § 3 KPK należałoby uznać za przeciwstawną w odniesieniu do tych, które zostały zawarte w kan. 16 §§ 1–2 KPK. A zatem generalnie rzecz biorąc, interpretacji dokonanych na mocy wyroku sądowego lub aktu administracyjnego nie należałoby uznać za interpretację autentyczną. Od tej zasady generalnej istnieją wyjątki. Otóż wydaje się, iż w sytuacji gdyby akty te sporządził sam prawodawca, to wówczas miałyby one walor wykładni autentycznej.

#### ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych dociekań wynika, iż w kanonicznym porządku prawnym funkcjonuje specyficzna, a zarazem ważka forma wykładni, jaką jest interpretacja autentyczna. Otóż w tym przypadku idzie o interpretację dokonaną przez prawodawcę, czyli autora ustawy, bądź też przez inny autorytet, któremu ustawodawca zlecił takie uprawnienie. Koncepcja tego sposobu wykładni opiera się na założeniu, zgodnie z którym, to właśnie sam prawodawca jest naturalnym interpretatorem ustawy.

Generalnie rzecz biorąc, wykładnia ta posiada walor ustawy. W konsekwencji więc – w przeciwieństwie do interpretacji prywatnej – posiada ona taką samą moc zobowiązującą jak ustawa. Niektórzy autorzy podkreślają, iż należy traktować ją jako wykładnię bardziej autoryzowaną (*más autorizada*)<sup>58</sup>.

W tym kontekście rodzi się pytanie; o znaczenie interpretacji autentycznej dokonywanej w sposób szczególny. Wiąże się ona m.in. z wypełnianiem przez prawodawcę posługi nauczania. Wydaje się, iż należy ją traktować jako przykład stosowania prawa przez samego ustawodawcę.

Wreszcie należy dodać, iż ogólnie rzecz biorąc, interpretacja dokonana w formie wyroku sądowego lub aktu administracyjnego nie ma waloru wykładni autentycznej. W sytuacji jednak, gdy została ona dokonana przez samego prawodawcę, należałoby ją traktować jako interpretację autentyczną o charakterze szczególnym.

---

<sup>58</sup> Zob. D. Cenalmor, J. Miras, *El derecho de la Iglesia. Curso básico de derecho canónico*, Pamplona 2004, s. 123.

## INTERPRETAZIONE AUTENTICA DELLE LEGGI DELLA CHIESA

## Riassunto

In questo studio l'Autore ha centrato l'attenzione sull'analisi dettagliata delle situazioni contenute nel can. 16 §§ 1–3 CIC, ovvero sulla questione dei soggetti abilitati a compiere l'interpretazione autentica a modo di legge e sugli effetti retroattivi o meno delle sue singole forme, nonché sulla problematica della rilevanza dell'interpretazione fatta a modo di sentenza giudiziale o di atto amministrativo.

Dall'analisi condotta risulta che la forma specifica dell'interpretazione dipende soprattutto dal suo autore. In conformità ai principi fondamentali dell'ordinamento canonico, l'interpretazione autentica compete esclusivamente al legislatore o a chi il legislatore l'ha delegata.

In linea di massima tale interpretazione ha valore di legge.

Invece l'interpretazione fatta a modo di sentenza giudiziale o di atto amministrativo non è riconosciuto come interpretazione autentica. Potrebbe avere tuttavia tale valore nel caso della decisione emessa dallo stesso legislatore.

**Nota o Autore:** ks. **GINTER DZIERŻON**, prof. UKSW, dr hab., kierownik Katedry Norm Ogólnych Prawa Kościelnego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała S. Wyszyńskiego w Warszawie, a także kierownik Katedry Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; autor ponad 40 prac z zakresu prawa małżeńskiego, norm ogólnych oraz teorii prawa.

**Słowa kluczowe:** interpretacja, ustawa, autentyczny

KS. ARKADIUSZ DOMASZK SDB

## UDZIAŁ KOADIUTORÓW – BRACI ZAKONNYCH W NAUCZYCIELSKIM ZADANIU KOŚCIOŁA

### WSTĘP

Zakonnicy, tak jak wszyscy inni wierni, od momentu chrztu stają się uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa<sup>1</sup>. Uczestnictwo osób zakonnych w prorockiej misji Kościoła łączy się z obowiązkiem i wrodzonym prawem Kościoła do przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom<sup>2</sup>. Towarzystwo św. Franciszka Salezego włącza się w różnorodne kościelne zadania nauczycielskie. Towarzystwo jest w Kościele instytutem zakonnym kleryckim na prawie papieskim, oddającym się dziełom apostołskim<sup>3</sup>. Członkami Instytutu (inaczej salezjanami) są duchowni i laicy<sup>4</sup>. Ci ostatni, bracia zakonni, zwani są w tradycji salezjańskiej koadiutorami.

---

<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), kan. 204 § 1.

<sup>2</sup> Por. KPK 1983, kan. 747 § 1. Zagadnienie ewangelizacji por. Paweł VI, Adhortacja *Evangeliæ nuntiandi*, 8 XII 1975, AAS 68 (1976), s. 5–76, nr 69. Problematyka ta łączy się z nową ewangelizacją, czyli z nowymi formami głoszenia Ewangelii, por. Jan Paweł II, Adhortacja posynodalna o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie *Vita consecrata*, 25 III 1996, AAS 88 (1996) s. 377–486, nr 81.

<sup>3</sup> Por. *Konstytucje i regulaminy ogólne Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986, Konst. nr 4; prawo własne salezjanów składa się z dwóch zbiorów, przy odniesieniach do Konstytucji używam skrótu Konst., przy cytacjach Regulaminów ogólnych stosuję skrót Reg.Og. Zamiennie z pełną nazwą „Towarzystwo św. Franciszka Salezego” używam nazwy skróconej „Towarzystwo Salezjańskie”. O formie prawnej Towarzystwa Salezjańskiego, por. także KPK 1983, kan. 588, 589, 675 § 1.

<sup>4</sup> Por. Konst. nr 4.



„Życie zakonne laickie, zarówno dla mężczyzn, jak i dla kobiet, stanowi w całej pełni stan profesji rad ewangelicznych”<sup>5</sup>. Zatem powołanie zakonne jest pełne i niezależne od sakramentu święceń<sup>6</sup>. Zasadnicza równość zakonna nie przeszkadza w rozróżnianiu duchownych zakonnych od braci zakonnych<sup>7</sup>. Udział w nauczycielskim zadaniu Kościoła w poniższym opracowaniu zostanie odniesiony do koadiutorów, którzy nie są naznaczeni sakramentem święceń.

Celem artykułu jest zgłębienie zagadnienia, czy koadiutorzy mogą i czy powinni podejmować misję nauczycielską Kościoła w wielorakich jej postaciach. Kwestia ta zostanie rozważona w odniesieniu do treści księgi trzeciej Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Poszukiwanie możliwości udziału salezjańskich braci zakonnych w zadaniu nauczycielskim obejmie głównie: posługę słowa Bożego, działalność misyjną Kościoła, wychowanie katolickie oraz oddziaływanie przez współczesne środki społecznego przekazu.

### 1. POSŁUGA SŁOWA BOŻEGO

Pośród różnych form szerzenia orędzia chrześcijańskiego prawodawca kościelny wskazuje najpierw na posługę słowa Bożego, którą stanowią głównie kaznodziejskie głoszenie słowa (przepowiadanie) oraz nauczanie katechetyczne. W gronie osób współodpowiedzialnych za te zadania znajdują się osoby konsekrowane. Kanon 758 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. stanowi: „Członkowie instytutów życia konsekrowanego, na mocy własnego poświęcenia się Bogu, w sposób szczególny dają świadectwo Ewangelii i są w odpowiedni sposób powoływani przez biskupa do świadczenia pomocy w głoszeniu Ewangelii”. Przytoczony kanon wskazuje przede wszystkim na konsekrację, która prowadzi do dawania świadectwa, do bycia znakiem Boga i Królestwa Bożego<sup>8</sup>.

Pierwszoplanowy wymiar świadectwa rozszerza możliwość dodatkowego zaangażowania braci zakonnych przez biskupa. Może on powołać i posłać ich do określonych zadań posługi słowa. Można mówić o ich obowiązku świadczenia o Ewangelii, ale bez akceptacji biskupa wszelka zewnętrzna aktywność nie jest ich własnym uprawnieniem, inaczej niż u duchownych<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, 28 X 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst polski, Poznań 2002, s. 264–275, nr 10. O stanie zakonnym, por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 XI 1965, w: *Sobór Watykański II...*, s. 105–170, nr 43. Por. także KPK 1983, kan. 588.

<sup>6</sup> Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1988, s. 250nn.

<sup>7</sup> O odrębności braci zakonnych, por., *Vita consecrata*, nr 60.

<sup>8</sup> Por. KPK 1983, kan 573 § 1.

<sup>9</sup> Por. *Commento al Codice di Diritto Canonico*, a cura di P.V. Pinto, Roma 1985, s. 477.

### 1.1. Przepowiadanie słowa Bożego

Prawodawca kościelny nie zdefiniował terminu „przepowiadania”. Pojęcie to można scharakteryzować jako ustny przekaz żywego słowa Bożego<sup>10</sup>. Dotyczy więc głoszenia kaznodziejskiego. Na relacje braci zakonnych wobec funkcji kaznodziejskich wskazują głównie kanony: 765–767 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.

W pierwszym z nich, tj. 765, prawo ujmuje jeden tylko aspekt. Jeśli przepowiadanie ma miejsce w kościołach i kaplicach zakonników, to wymagana jest zgoda przełożonego zakonnego, właściwego według konstytucji<sup>11</sup>. Norma ta nie wskazuje na aktywną rolę braci zakonnych w przepowiadaniu. Dotyczy ona zakonników jako odbiorców głoszonego słowa.

Na pozytywny i zarazem czynny udział laików-zakonników w przepowiadaniu słowa Bożego wskazuje kan. 766 Kodeksu z 1983 r.: „Świeckich można dopuścić do przepowiadania w kościele lub kaplicy, jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność, albo gdy to w szczególnych wypadkach zaleca pożytek, zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu i z zachowaniem przepisu kan. 767 § 1”. Należy stwierdzić, że koadiutorzy salezjańscy mogą być dopuszczeni do przepowiadania w kościołach i kaplicach. Pozytywne wskazanie kan. 766 jest istotną nowością na polu kanonicznym, której nie pomniejsza obwarowanie określonymi warunkami<sup>12</sup>.

Dyskusja wokół tego kanonu prowadzi do wniosku, że możliwość przepowiadania przez braci zakonnych różni się istotnie od prawa biskupów oraz uprawnień prezbiterów i diakonów. Aktywne przepowiadanie słowa Bożego przez braci zakonnych jest udziałem w misji kościelnej. Ponieważ nie jest to ich „zwyczajna” posługa, dlatego domaga się umocowania prawnego. Wymaga akceptacji ze strony władzy kościelnej. Prawodawca kościelny w kan. 766 stanowi, że świeckich można dopuścić do przepowiadania. Owo dopuszczenie oddaje słowo „możliwość” lub „możność”<sup>13</sup>. Wydaje się, że jest to zwykle pozwolenie lub zgoda odpowiedniego przedstawiciela władzy kościelnej<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Por. Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 95.

<sup>11</sup> Brak wyraźnego odniesienia się w Konstytucjach salezjańskich do tej kwestii sugeruje, że odnośną osobą jest przełożony lokalny, tzw. dyrektor domu.

<sup>12</sup> Por. 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. 107–108.

<sup>13</sup> 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. 35; T. Vanzetto, *Predicazione dei laici nelle chiese e negli oratori. Commento alle delibere CEI*, QDE 3 (1990) nr 1, s. 132; E. Zanetti, *I laici possono predicare e insegnare nella Chiesa?*, QDE 2 (1989) nr 1, s. 268–270; G. Feliciani, *La prédication des laïcs dans le code*, AC 31 (1988), s. 125–127.

<sup>14</sup> Por. J.A. Fuentes, dz.cyt., s. 89. 110–111; J. Dyduch, *Udział świeckich w misji prorockiej Chrystusa i Kościoła*, RTK 35 (1988) z. 5, s. 12. O naturze tej „misji”, por. także E. Signorile, *La*

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>15</sup>. Na bazie ogólnej zdolności do podjęcia przepowiadania opiera się konkretne pozwolenie władzy kościelnej, ale nie jest to prawo własne laikatu<sup>16</sup>. Przepowiadanie braci zakonnych w kościołach i kaplicach nie może być postrzegane jako nauczanie prywatne – nie przemawiają tylko we własnym imieniu<sup>17</sup>. Omawiane pozwolenie może pośrednio wynikać z nadania urzędu w Kościele albo być bezpośrednio udzielone do określonych wydarzeń, być terminowe lub bezterminowe<sup>18</sup>.

Przepowiadanie, o którym mówi kan. 766 Kodeksu z 1983 r., odnosi się do określonych miejsc świętych. Gdy dokonuje się w kościołach i kaplicach, nabiera oficjalnego i publicznego charakteru<sup>19</sup>. Również ten aspekt wskazuje na wymóg akceptacji ze strony osób sprawujących władzę w Kościele. Analizowany kanon nie odnosi się do możliwości przepowiadania osób zakonnych poza miejscami świętymi. Poza nimi mogłaby zaistnieć posługa słowa w wykonaniu koadiutorów<sup>20</sup>, np. w domach prywatnych podczas spotkań modlitewnych, w trakcie procesji religijnych na placach i ulicach, Drodze krzyżowej, ludowych nabożeństwach maryjnych itd.<sup>21</sup>. Na mocy kan. 772 § 1 Kodeksu z 1983 r. wydanie dokładniejszych norm dotyczących przepowiadania świeckich (braci zakonnych) poza kościołami i kaplicami leży w kompetencji biskupa diecezjalnego. Wymagana jest także zgoda duszpasterza, który kieruje daną parafią czy grupą wiernych<sup>22</sup>.

Biskup diecezjalny daje przyzwolenie braciom zakonnym na przepowiadanie. Kanon 766 Kodeksu z 1983 r. odnosi pozwolenie (biskupa) do norm wydanych przez Konferencję Episkopatu. „Kan. 766 stanowi ponadto, że należy zawsze po-

---

*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>15</sup> Dokument międzydykasterialny, *Ecclesiae de mysterio*, 15 VIII 1997, „L'Osservatore Romano” 12 (1998), art. 2 § 3.

<sup>16</sup> Por. J.A. Fuentes, dz.cyt., s. 108–109; F. Coccopalmerio, *Il ministero del parroco nel nuovo Codice*, OP 33 (1985) nr 5, s. 30; G. Feliciani, *La predicazione dei laici nel Codice del 1983*, w: *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, Madrid 1989, s. 887–889. Por. także L. Gerosa, *Prawo Kościoła. Podręczniki teologii katolickiej* (Amateca), t. 12, Poznań 1999, s. 118.

<sup>17</sup> Por. E. Zanetti, *I laici possono predicare...*, s. 270.

<sup>18</sup> 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. 927.

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> Por. J.A. Fuentes, dz.cyt., 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>21</sup> Por. T. Vanzetto, dz.cyt., s. 131.

<sup>22</sup> Por. tamże, 131–132; G. Feliciani, *La predicazione dei laici...*, s. 885.

stępować *iuxta Episcoporum conferentiae praescripta*. W tej ostatniej klauzuli cytowany kanon wskazuje zasadniczą podstawę, na jakiej ma się opierać rozeznanie rzeczywistej »konieczności« lub »użyteczności« w konkretnych przypadkach, jako że wspomniane przepisy Konferencji Episkopatu, które muszą uzyskać *recognitio* Stolicy Apostolskiej, winny wymieniać stosowne kryteria rozeznania, aby dopomóc biskupowi diecezjalnemu w podejmowaniu właściwych decyzji duszpasterskich, związanych z samą naturą urzędu biskupiego»<sup>23</sup>.

Dopuszczenie braci zakonnych do przepowiadania warunkuje konieczność albo w szczególnych przypadkach pożytek. Oba warunki podkreślają wyjątkowość udzielenia pozwolenia na głoszenie Ewangelii – w myśl kan. 766 Kodeksu z 1983 r.<sup>24</sup>. Pierwszy z nich – konieczność – łączy się zwłaszcza z brakiem szafarzy<sup>25</sup>, a tym samym ze stratami duchowymi po stronie wiernych. Kolejny wymóg – pożytek, dotyczy szczególnych przypadków, jest sytuacją okazyjną. Jest to przepowiadanie pomocnicze z okazji np. szczególnych rocznic w społeczności, wizyty misjonarzy świeckich (koadiutorów) we wspólnocie, czy też reprezentantów (koadiutorów) różnych form apostołstwa, ćwiczeń duchowych, rewizji życia religijnego, wieczorów modlitewnych, itd.<sup>26</sup>.

Przyzwolenie na przepowiadanie braci zakonnych w kościołach i kaplicach wyklucza głoszenie homilii, która jest zarezerwowana dla kapłanów i diakonów. Świeccy, na mocy kan. 767 § 1 Kodeksu z 1983 r., nie mogą głosić homilii. Przepowiadanie świeckich (koadiutorów) przed lub po Mszy św. albo w innym kontekście liturgicznym (sprawowanie sakramentów czy sakramentaliów, nabożeństwa liturgii Słowa, Liturgia Godzin) jest dopuszczalne, ale nie może mieć miejsca w trakcie liturgii eucharystycznej<sup>27</sup>. Rezerwację 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>28</sup>.

Dyspozycja kan. 767 § 1 w Kodeksie z 1983 r. rodziła problemy interpretacyjne. Dlatego skierowano do Papieskiej Komisji Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego pytanie: „Czy biskup diecezjalny może dyspensować

<sup>23</sup> *Ecclesiae de mysterio...*, art. 2 § 3. Zestawienie przepisów wydanych przez różne Konferencje Episkopatu, które odnoszą się do kan 766, por. J.T. Martin De Agar, *Note sul diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, „*Jus Ecclesiae*” 2 (1990) nr 2, s. 602–603. Na terenie Polski, por. *Wskazania Episkopatu Polski w sprawie udziału katolików świeckich w wykonywaniu posługi słowa*, „*Miesięcznik Pastorski Płocki*” 72 (1987) nr 6–8, s. 247–248.

<sup>24</sup> Por. *Ecclesiae de mysterio...*, art. 2 § 3.

<sup>25</sup> Por. KPK 1983, kan 230 § 3; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. II, Roma 1996, s. 18; G. Feliciani, *La predicazione dei laici...*, s. 886–887.

<sup>26</sup> Por. J.A. Coriden, dz.cyt., s. 928; P. Urso, dz.cyt., s. 35–36; E. Zanetti, *I laici possono predicare...*, s. 270; H. Stawniak, *Udział małżonków-rodziców w kościelnej posłudze nauczania*, PK 37 (1994) nr 1–2, s. 167; D. Bourgeois, *Duszpasterstwo Kościoła*, Poznań 2001, s. 373–374.

<sup>27</sup> Por. L. Gerosa, dz.cyt., s. 117; *Wskazania Episkopatu Polski...*, nr 4.

<sup>28</sup> *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 206.

od przepisu kan. 767 § 1, który rezerwuje głoszenie homilii kapłanowi lub diakonowi?”. Odpowiedź Komisji była bardzo krótka i negatywna<sup>29</sup>. Wydaje się, że nie dopuszcza ona żadnych wyjątków w odniesieniu do głoszenia homilii przez nieduchownych podczas Mszy św.

Niemożność dyspensowania od zarezerwowania homilii dla kapłanów i diakonów potwierdza *Instrukcja o współpracy świeckich w posłudze kapłanów* z 1997 r. Dokument wnosi nowość interpretacyjną, ponieważ wskazuje na inną płaszczyznę rozumienia tego prawa. „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>30</sup>. Fakt przyjęcia święceń uprawnia do połączonych funkcji nauczania i uświęcania w Kościele. Kapłan lub diakon, w konkretnym odniesieniu liturgicznym, obrazują osobę Chrystusa nauczającego w zgromadzeniu<sup>31</sup>.

Przepowiadanie może wyrażać się w formie dialogowanej. „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>32</sup>. Do kapłana należy głoszenie homilii, również w formie dialogu.

Nie wyklucza się innych wystąpień koadiutorów w trakcie Mszy św. Po krótkiej homilii świętego szafarza dopuszczalne jest zabranie głosu przez zakonnik, który daje swoje świadectwo wiary w relacji do tekstów świętych czy niektórych specyficznych problemów<sup>33</sup>. „Dopuszczalne jest wprowadzenie do liturgii krótkiego komentarza, pozwalającego ją lepiej zrozumieć, a także – w wyjątkowych przypadkach – ewentualnych świadectw, które powinny być zawsze dostosowane

<sup>29</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>30</sup> *Ecclesiae de mysterio...*, art. 3 § 1. Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, 19 III 1999, Tarnów 1999, s. 32; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, 4 VIII 2002, Poznań 2002, nr 20. Przekroczenie zastrzeżenia głoszenia homilii dla prezbiterów i diakonów może nosić znamiona przestępstwa nielegalnego sprawowania zadania kapłańskiego lub innej świętej posługi, por. KPK 1983, kan 1384.

<sup>31</sup> Por. G. Siwek, *Czym ma być homilia?*, „Tygodnik Powszechny” 29 (1999), s. 11; *Instrukcja Kapłan...*, nr 9.

<sup>32</sup> Por. *Ecclesiae de mysterio*, dz.cyt., art. 3 § 3. Por. także M. Rivella, *La riserva dell’omelia ai ministri ordinati. Senso ed estensione del disposto del can. 767 § 1*, QDE 11 (1998), s. 380–381. O homilii dialogowanej w liturgii, por. także A. Meneghetti, *I laici fanno liturgia?*, Torino 1989, s. 48–51.

<sup>33</sup> Por. L. Chiappetta, dz.cyt., t. II, s. 20.

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 celebransa. Te komentarze i świadectwa nie powinny przybierać takiej formy, która zatarłaby różnicę między nimi a homilią<sup>34</sup>. Jeszcze bardziej wskazanym terminem na tego rodzaju przepowiadanie jest koniec Eucharystii, przed rozesłaniem wiernych<sup>35</sup> albo przygotowanie do Mszy św., tj. przed rozpoczęciem liturgii.

Na skutek braku duchownych albo innych poważnych utrudnień wierni nie zawsze mogą uczestniczyć w Eucharystii. Dlatego w przypadku nieobecności kapłana Kościół dopuszcza możliwość niedzielnych celebracji, które sprawują wierni świeccy, więc również koadiutorzy. Dokument Kongregacji Kultu Bożego *Christi Ecclesia* z 1988 r., określający zasady rządzące tymi nabożeństwami, odnosi się również do homilii<sup>36</sup>. W trakcie celebracji słowa Bożego przewodniczący, brat zakonny, może podać uczestnikom spotkania wyjaśnienia dotyczące odczytanych lektur. Dyrektorium *Christi Ecclesia*, 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>37</sup>.

Oprócz homilii należy wskazać inne formy przepowiadania, takie 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>38</sup>. Czasem wskazanym na rekolekcje są „pewne okresy”, przez co należy rozumieć przede wszystkim Adwent i Wielki Post<sup>39</sup>.

Forma rekolekcyjna czy misyjna w dużej mierze opiera się na posłudze obcych duchownych. Czy jest to jedyna grupa osób podejmujących takie zadanie duszpasterskie? Wydaje się, że byłoby to zbyt dużym uproszczeniem. Raczej należy tu mówić o zadaniu, jakie powinien podjąć cały rekolekcyjny (misyjny) zespół osób, składający się również z osób konsekrowanych, alumnów seminarium i osób świeckich<sup>40</sup>. Zatem inne formy przepowiadania, które nie łączą się z Eucha-

<sup>34</sup> *Ecclesiae de mysterio...*, art. 3 § 2.

<sup>35</sup> Por. L. Chiappetta, dz.cyt., t. II, s. 20.

<sup>36</sup> Congregatio pro Cultu Divino, *Christi Ecclesia*, 2 VI 1988 r., w: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede 1988–1989*, t. 11, Bologna 1992, s. 442–469.

<sup>37</sup> Por. tamże, nr 43. O zaleceniu liturgii słowa, gdy nie można uczestniczyć we Mszy św., por. KPK 1983, kan 1248 § 2.

<sup>38</sup> KPK 1983, kan 770.

<sup>39</sup> Por. E. Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 32.

<sup>40</sup> Por. G. Siwek, *Misje ludowe w teorii i praktyce Kościoła*, Kraków 1999, s. 191–200.

rystią, mogą być głoszone przez koadiutorów. Szczegóły powinno regulować prawo partykularne<sup>41</sup>.

Prawo własne Towarzystwa św. Franciszka Salezego nie stanowi norm dotyczących przepowiadania w wydaniu koadiutorów. Na równi z kapłanami-salezjanami, uczestniczą w misji ewangelizacyjnej Towarzystwa Salezjańskiego, skierowanej zwłaszcza do młodzieży<sup>42</sup>. Koadiutorzy mogą uczestniczyć we wszystkich posługach (*ministeriach*), które są otwarte w Kościele dla osób świeckich<sup>43</sup>. Tym samym salezjańscy bracia zakonni nie są wykluczeni od przepowiadania, jeśli są takie potrzeby.

## 1.2. NAUCZANIE KATECHETYCZNE

Posługa słowa Bożego obejmuje dwie zasadnicze formy: przepowiadanie i nauczanie katechetyczne. O odrębności katechezy stanowi jej cel i forma. To katecheza ma sprawiać, by wiara chrześcijan stawała się żywa, wyraźna i czynna<sup>44</sup>. Katecheza jest systematycznym i całościowym wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych<sup>45</sup>. Forma katechetyczna nie jest głoszeniem misyjnym, homiletycznym czy teologicznym<sup>46</sup>.

Prawodawca kościelny wskazuje, że systematyczny i całościowy przekaz wiary jest obowiązkiem wszystkich wiernych: duszpasterzy, osób konsekrowanych i świeckich; jest to odpowiedzialność całego Ludu Bożego. Kan. 774 § 1 Kodeksu z 1983 r. stanowi: „Troska o katechezę, pod kierownictwem prawowitej władzy kościelnej, należy do wszystkich członków Kościoła, w części każdemu właściwej”.

Cytowany kanon łączy katechezę z zaangażowaniem całej wspólnoty chrześcijańskiej, ale „w części każdemu właściwej”. Oznacza to, że obowiązek katechizowania w różnym stopniu spoczywa na wiernych: „poszczególne jednak członkowie Kościoła mają zróżnicowane obowiązki, wypływające z powołania

---

<sup>41</sup> 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...*, dz.cyt., nr 5.

<sup>42</sup> Por. Konst. nr 26, 34, 41.

<sup>43</sup> Por. *Il salesiano coadiutore. Storia, identità, pastorale vocazionale e formazione*, Roma 1989, s. 173–175.

<sup>44</sup> Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna instrukcja katechetyczna*, 11 IV 1971, AAS 64 (1972) s. 97–176, nr 17. Osiągnięcie wiary jako żywej, wyraźnej i czynnej, wpisane jest w aktualny Kodeks, por. KPK 1983, kan 773.

<sup>45</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja *Catechesi tradendae*, 16 X 1979, Warszawa 1980, nr 18.

<sup>46</sup> Por. *Ogólna instrukcja katechetyczna...*, nr 17.

każdego z nich<sup>47</sup>. Wspólne, choć zróżnicowane, zaangażowanie w katechezę znajduje swoje odbicie w odnowionych obrzędach sprawowania poszczególnych sakramentów.

Osoby konsekrowane wplatają się w katechetyczną misję całego Kościoła. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. wskazuje na nich jako pomocników proboszcza<sup>48</sup>. Nadmienić można, że w historii Kościoła zakonnicy i zakonnice brali żywy i owocny udział w katechizacji. Wiele rodzin zakonnych powstało specjalnie w celu nauczania chrześcijańskiego młodzieży<sup>49</sup>. Teraźniejszość również wymaga wkładu wspólnot zakonnych, aby „zechciały poświęcić maksimum zdolności i możliwości szczytnemu dziełu katechizacji”<sup>50</sup>.

Oryginalny wkład braci zakonnych wynika z „publicznego świadectwa ich konsekracji”<sup>51</sup>. Ten specyficzny stan jest darem dla całej wspólnoty Kościoła. Zarazem uzdolnia do wielkiej aktywności katechetycznej i to w duchu określonego instytutu czy stowarzyszenia. „Charyzmaty założycielskie nie pozostają na marginesie, jeśli zakonnicy podejmują zadanie katechetyczne. Zachowując nienaruszony własny charakter katechezy, charyzmaty różnych wspólnot zakonnych nadają temu wspólnemu zadaniu własne akcenty, często o wielkiej głębi religijnej, społecznej i pedagogicznej. Historia katechezy pokazuje żywotność, jaką te charyzmaty nadały działalności wychowawczej Kościoła”<sup>52</sup>.

Charyzmat salezjański bardzo wyraźnie łączy się z posługą katechetyczną. „»Towarzystwo to u swego początku było zwykłym katechizmem«. Również i dla nas ewangelizacja i katecheza stanowią podstawowy wymiar naszego posłannictwa”<sup>53</sup>. Wychowanie do wiary, zwłaszcza ludzi młodych i środowisk ludowych, często ma miejsce w parafiach. Salezjanie (kapłani i koadiutorzy), w odpowiedzi na potrzeby kościołów partykularnych, katechizują w środowiskach parafialnych. „Niech docenia (wspólnota zakonna) znaczenie katechezy systematycznej dla wszystkich i dąży do pozyskania tych, którzy stoją z dala”<sup>54</sup>.

Możliwości udziału braci zakonnych w katechizacji nie zamykają się w obrębie parafii. Prawodawca nakłada obowiązki na przełożonych zakonnych. „Przeło-

---

<sup>47</sup> *Catechesi tradendae...*, nr 16. Por. E. Szafranski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, dz.cyt., s. 37; 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. 135.

<sup>48</sup> Por. KPK 1983, kan 776.

<sup>49</sup> Por. *Catechesi tradendae...*, nr 65.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, 15 VIII 1997, Poznań 1998, nr 228.

<sup>52</sup> Tamże, nr 229.

<sup>53</sup> Konst., nr 34.

<sup>54</sup> Reg.Og., nr 26; por. Konst., nr 42. Przygotowanie do pracy katechetycznej jest częścią formacji początkowej koadiutorów, por. Towarzystwo Salezjańskie Inspektoriatu św. Wojciecha, *Dyrektorium Inspektoriatu*, Piła 2005, nr 103.



zeni zakonów i stowarzyszeń życia apostołskiego winni zatroszczyć się o to, ażeby w ich kościołach, szkołach lub w innych zakładach, w jakikolwiek sposób im powierzonych, pilnie prowadzono katechizację<sup>55</sup>. Taka sytuacja otwiera wiele możliwości pracy katechetycznej braci zakonnych opierających się na różnych zakonnych dziełach własnych. „Należy zachęcać, aby wspólnoty zakonne, podejmujące się w naszym kraju różnych dzieł na rzecz młodzieży, zwłaszcza najbardziej opuszczonej, wprowadzały do niej, gdzie tylko to możliwe, elementy katechezy”<sup>56</sup>.

Towarzystwo Salezjańskie podejmuje wychowanie i ewangelizację młodzieży we wszystkich swoich dziełach, często w formie nauczania katechetycznego. Do dzieł salezjańskich należą: oratoria, ośrodki młodzieżowe, szkoły, ośrodki doskonalenia zawodowego, internaty, domy dla młodzieży zagrożonej, domy rekolekcyjne, ośrodki wyspecjalizowane i inne<sup>57</sup>. Odnowienie i wzmocnienie dynamizmem ewangelizacyjnym posługi katechetycznej w tych wszystkich dziełach salezjańskich jest m.in. zadaniem koadiutorów<sup>58</sup>.

Katechizacja powinna być prowadzona także z wykorzystaniem kościołów nieparafialnych, co również stwarza okazję do posługiwania braci zakonnych. Sytuacja taka wymaga uzgodnienia z proboszczem i uwzględnienia przepisów diecezjalnych<sup>59</sup>. Zakonnicy i członkowie stowarzyszeń życia apostołskiego podlegają w sprawach duszpasterskich władzy biskupów<sup>60</sup>. Katechizacja czasem wymaga się obecności koadiutorów w innych jeszcze dziełach. „Posługa na rzecz młodzieży może niekiedy wymagać naszej obecności w instytucjach niesalezjańskich, aby ściślej współdziałać z kościołami partykularnymi w duszpasterstwie młodzieży lub świata pracy oraz w trosce o powołania”<sup>61</sup>.

Praca katechetyczna braci zakonnych jest zróżnicowana i zależna od różnych środowisk oraz odmiennych odbiorców. Można wyróżnić: katechetów w krajach dawniej chrześcijańskich, którzy uzupełniają brak kapłanów; pracujących z dziećmi, młodzieżą lub z dorosłymi; przygotowujących do przyjęcia sakramentów; oddelegowanych do pracy z osobami nieprzystosowanymi lub niepełnosprawnymi, albo też z emigrantami i osobami żyjącymi na marginesie<sup>62</sup>. Pośród różnych typów katechetów wymienić trzeba również katechistów, tj. pracujących na terenach misyjnych<sup>63</sup>.

<sup>55</sup> KPK 1983, kan 778.

<sup>56</sup> Konferencja Episkopatu Polski, Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce, 20 VI 2001, Kraków 2001, nr 131.

<sup>57</sup> Por. Konst., nr 42.

<sup>58</sup> Por. *Il salesiano coadiutore*, dz.cyt., s. 174.

<sup>59</sup> Por. E. Sztáfrowski, dz.cyt., t. 3, s. 40.

<sup>60</sup> Por. KPK 1983, kan 678 § 1, 738 § 2.

<sup>61</sup> Reg.Og., nr 35.

<sup>62</sup> Por. *Dyrektorium ogólne o katechizacji...*, nr 232.

<sup>63</sup> Por. tamże, nr 232; *Catechesi tradendae...*, nr 66.

Różnorodność posługi katechetycznej domaga się odpowiedniego przygotowania. Kodeks z 1983 r. nakłada na ordynariuszy miejsca obowiązek właściwego przygotowania katechetów<sup>64</sup>. Ordynariusze zakonni również winni mieć na uwadze formację katechetyczną braci zakonnych. Przesłanką za tym jest m.in. tematyka formacji katechetycznej, która wielokrotnie pojawia się w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, np. w Ogólnej instrukcji katechetycznej z 1971 r. i Dyrektorium ogólnym o katechizacji z 1997 r.

Posługę katechetyczną braci zakonnych można odczytać nie tylko jako ich obowiązek, ale także jako prawo. Laikat więc i koadiutorzy katechizuje „w porozumieniu i we współpracy z hierarchią, która ze swej strony winna świeckich chętnie angażować do tych zadań, udzielając im misji kanonicznej”<sup>65</sup>. Kodeks z 1983 r. wskazuje na możliwość przekazania świeckim mandatu do nauczania. „Podobnie – zachowując jednak przepisy stawiające wymagania co do zdadności – mogą otrzymać od kompetentnej władzy kościelnej zlecenie nauczania świętej nauki”<sup>66</sup>. Nauczanie katechetyczne nie jest działaniem prywatnym, jest pełnieniem misji Kościoła. Dlatego „winno zawsze pozostawać pod kierownictwem prawowitej władzy kościelnej. Kto katechizuje, działa w imieniu Kościoła i z mandatu Kościoła”<sup>67</sup>.

## 2. MISYJNA DZIAŁALNOŚĆ KOŚCIOŁA

Działalność misyjna Kościoła zwraca się szczególnie ku ewangelizacji osób niewierzących. Wynika ona z natury Kościoła<sup>68</sup>. Celem posługi „jest ewangelizowanie i zaszczepianie Kościoła pośród ludów albo grup, wśród których nie jest on jeszcze zakorzeniony, [...] w ten sposób niech z zasiewu słowa Bożego wzrasta dostatecznie wiele zakładanych na całym świecie rodzimych Kościołów partykularnych, obdarzonych własnymi siłami i dojrzałością”<sup>69</sup>.

W posłudze misyjnej uczestniczą wszyscy wierni. To podstawowe założenie oddaje kan. 781 aktualnego Kodeksu: „Ponieważ cały Kościół jest ze swej natury misyjny, a dzieło ewangelizacji winno być uznane za fundamentalny obowiązek

<sup>64</sup> Por. KPK 1983, kan 780.

<sup>65</sup> J. Dyduch, *Udział świeckich w misji prorockiej...*, s. 12.

<sup>66</sup> KPK 1983, kan 229 § 3.

<sup>67</sup> Dyrektorium katechetyczne..., nr 121. O udzieleniu misji kanonicznej katechetom szkolnym przez biskupa diecezjalnego, por. tamże, nr 82, 90. Termin upoważnienie (*missio canonica*) do nauczania religii występuje w Konkordacie polskim z 28 VII 1993, tekst dokumentu w: W. Góralski, *Konkordat Polski 1993 od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998, art. 12, ust. 3. O mandacie, którego udziela się katechetom, por. także E. Zanetti, *I laici nel munus...*, s. 203–204; tenże, *I laici possono predicare...*, s. 273–274.

<sup>68</sup> Por. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, 7 XII 1965, w: *Sobór Watykański II...*, nr 2.

<sup>69</sup> Tamże, nr 6. Por. Konst., nr 30.

Ludu Bożego, stąd wszyscy wierni, świadomi swojej odpowiedzialności, winni wnosić swój udział w dzieło misyjne”.

W dzieło ewangelizacji w istotny sposób wpisują się bracia zakonnicy. O misyjnej roli instytutów życia konsekrowanego stanowi Kodeks z 1983 r. w kan. 783: „Ponieważ członkowie instytutów życia konsekrowanego na mocy samej konsekracji poświęcają się na służbę Kościołowi, powinni w sposób właściwy ich instytutowi mieć szczególny udział w działalności misyjnej”. Można powiedzieć, że istnieje pełna współzależność między powołaniem misyjnym i powołaniem zakonnym<sup>70</sup>. Konsekracja czyni ich dyspozycyjnymi wobec głoszenia Ewangelii; są także przedsiębiorczy, pomysłowi, oryginalni i wielkoduszni, mimo różnych niebezpieczeństw dla zdrowia i życia<sup>71</sup>. Instytuty życia czynnego pełnią ważną rolę ewangelizacyjną. Na ich zaangażowanie misyjne wskazywał Sobór Watykański II<sup>72</sup>.

Towarzystwo św. Franciszka Salezego podejmuje pracę misyjną, jako jeden z ważnych sektorów swego posłannictwa. „Ludy nieznaną jeszcze Ewangelii stanowią szczególnie przedmiot troski i apostołskiego zapału Księdza Bosko. Nie przestają one pobudzać i podtrzymywać także naszej gorliwości. W pracy misyjnej dostrzegamy bowiem istotny rys naszego Zgromadzenia”<sup>73</sup>.

W pracy misyjnej koadiutorów, wraz ze wszelką ich zewnętrzną aktywnością, powinno uwidaczniać się ich świadectwo. „Najważniejszym przejawem misji nie są bowiem zewnętrzne dzieła, ale przede wszystkim uobecnianie w świecie samego Chrystusa przez osobiste świadectwo”<sup>74</sup>. „Szczególny wkład osób konsekrowanych w ewangelizację polega przede wszystkim na świadectwie życia całkowicie oddanego Bogu i braciom na wzór Zbawiciela [...]”<sup>75</sup>. Świadectwo życia niekiedy stanowi jedyną formę ewangelizacji. „Tam, gdzie uwarunkowania religijne, społeczne lub polityczne nie zezwalają na stosowanie jawnych form ewangelizacji, niech Zgromadzenie podtrzymuje i rozwija obecność misyjną poprzez świadectwo i służbę”<sup>76</sup>.

Doznanie miłości Boga prowadzi do dzielenia się z tymi, którzy Go nie znają. Jest to bodziec do włączenia się osób konsekrowanych w pierwszą ewangelizację, w przepowiadanie Chrystusa wszystkim narodom<sup>77</sup>. Różne są działania misyjne. Obok modlitwy jest miejsce na organizowanie pomocy materialnej i technicznej, zwłaszcza w krajach, które pomagają misjom.

<sup>70</sup> Por. E. Gambari, dz.cyt., s. 522.

<sup>71</sup> Por. *Evangelii nuntiandi*, nr 69.

<sup>72</sup> Por. *Ad gentes*, nr 40; Jan Paweł II, Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio*, 7 XII 1990, AAS 83 (1991), s. 317nn, nr 65–66, 69.

<sup>73</sup> Konst., nr 30.

<sup>74</sup> *Vita consecrata*, nr 72.

<sup>75</sup> Tamże, nr 76. „Apostolstwo wszystkich zakonników polega na świadectwie ich życia konsekrowanego, które winni ożywiać modlitwą i pokutą”, KPK 1983, kan 673.

<sup>76</sup> Reg.Og., nr 22.

<sup>77</sup> Por. *Vita consecrata*, nr 77–80.

Zaangażowanie misyjne wyraża się wreszcie przez aktywną posługę misjonarzy na terenach misyjnych. „Misjonarze, a więc ci, którzy są posyłani przez kompetentną władzę kościelną do podejmowania dzieła misyjnego, mogą być dobie-rani z terenów misyjnych lub spoza nich, spośród [...] członków instytutów życia konsekrowanego, albo stowarzyszeń życia apostołskiego [...]”<sup>78</sup>. Koadiutorzy salezjańscy zgodnie z tą normą mogą być posłani jako misjonarze.

Misjonarze w swojej posłudze winni uwzględnić wymagania inkulturacji i wolności religijnej, na co wskazuje Kodeks w kan. 787: „§ 1. Misjonarze przez świadectwo życia i słowa powinni nawiązać dialog z niewierzącymi w Chrystusa, ażeby w sposób przystosowany do ich mentalności i kultury, otworzyć im drogi, na których mogliby poznać orędzie ewangeliczne. § 2. Mają także zatroszczyć się o to, ażeby ci, których uznają za przygotowanych do przyjęcia orędzia ewangelicznego, pouczyć o prawdach wiary, tak aby, gdy o to poproszą w sposób wolny, zostali dopuszczeni do przyjęcia chrztu”<sup>79</sup>.

Wymagania inkulturacji i dialogu międzyreligijnego przybliża Adhortacja *Vita consecrata*. Jest to proces zbliżania się misjonarzy, braci zakonnych, do innych kultur, do inaczej myślących ludzi. Koniecznymi postawami są tu szacunek, miłość i pokora wobec innych, na wzór Chrystusa<sup>80</sup>.

Koadiutorzy winni jakby „wejść” w miejscową kulturę, by przybliżyć Chrystusa ludom misyjnym. „Za przykładem Syna Bożego, który we wszystkim upodobił się do swoich braci, misjonarz salezjański przyjmuje wartości tych ludów i dzieli z nimi ich troski i nadzieje”<sup>81</sup>. Przygotowanie poprzedzające wyjazd na misje winno się łączyć z dalszym pogłębianiem m.in. znajomości języków miejscowych oraz etnologii i antropologii<sup>82</sup>.

### 3. WYCHOWANIE KATOLICKIE

Kościół w całej pełni włącza się w misję wychowawczą. „Z szczególnej racji prawo i obowiązek wychowania należy do Kościoła, któremu została zlecona przez Boga misja niesienia ludziom pomocy, aby mogli osiągnąć pełnię życia chrześcijańskiego”<sup>83</sup>. Kościół jest świadom, że powinien być obecny na polu edu-

<sup>78</sup> KPK 1983, kan 784.

<sup>79</sup> „W krajach niechrześcijańskich, salezianie, stosując swoją metodę wychowawczo-duszpa-sterską, powinni stwarzać warunki dobrowolnego dojścia do przyjęcia wiary, w poszanowaniu wartości kulturowych i religijnych właściwych środowisku”, Reg.Og., nr 22.

<sup>80</sup> Por. *Vita consecrata*, nr 80.

<sup>81</sup> Konst., nr 30; por. Reg.Og., nr 18.

<sup>82</sup> „Każdy misjonarz niech ma możność uczęszczania do ośrodków organizowanych przez Ko-ścioły partykularne lub przez inspektorie dla swego przygotowania specjalistycznego i przystoso-wanej odnowy. Niech się przykłada do nauki języków i do studiów etnologii i antropologii”, Reg.Og., nr 19.

<sup>83</sup> KPK 1983, kan 794 § 1.

kacji, i że „wychowanie stanowi istotny element jego misji”<sup>84</sup>. Osoby konsekrowane są powołane, aby także na polu edukacyjnym dawać świadectwo o Bogu<sup>85</sup>.

Oddziaływanie wychowawcze obejmuje zarówno wychowanków, jak i całe środowiska wychowawcze. Działanie edukacyjne zakonników oznacza tworzenie miejsc komunii i łaski, wspólnej przestrzeni wiary i życia<sup>86</sup>.

Wiedza i wiara są przekazywane młodym ludziom w miłości. Miłość „jest to jeden z najcenniejszych darów, jakie osoby konsekrowane mogą również dzisiaj ofiarować młodzieży, wychowując i otaczając ją miłością, zgodnie z mądrym zaleceniem św. Jana Bosko: »Młodzi powinni nie tylko być kochani, ale i wiedzieć, że są kochani«”<sup>87</sup>.

W Adhortacji *Vita consecrata* znajduje się wyraźna zachęta, by osoby konsekrowane podejmowały misję wychowawczą poprzez prowadzenie różnego rodzaju szkół, uniwersytetów i uczelni wyższych<sup>88</sup>. Działalność wychowawcza jest ponadto znakiem miłości do ubogich. „Jednym z najbardziej wyrazistych przejawów miłości do ubogich są działania zmierzające do uwolnienia ludzi od tej niezwykle dotkliwej formy ubóstwa, jaką jest brak formacji kulturalnej i religijnej”<sup>89</sup>.

Zgromadzenie Salezjańskie włącza się w misję wychowawczą Kościoła, która jednocześnie jest misją ewangelizacyjną. W pierwszej kolejności odbiorcami posłannictwa salezjańskiego jest młodzież, zwłaszcza uboższa, oraz młodzież świata pracy<sup>90</sup>. Celem wychowania salezjańskiego jest pełny rozwój człowieka obejmujący porządek doczesny a zarazem ukierunkowany na Chrystusa – Człowieka doskonałego<sup>91</sup>. „Jako wychowawcy współpracujemy z młodymi w rozwijaniu ich uzdolnień i postaw aż do pełnej dojrzałości. Zależnie od różnych sytuacji, dzielimy się z nimi chlebem, rozwijamy ich umiejętności zawodowe i formację kulturalną”<sup>92</sup>.

Przedstawione wskazania Kościoła podejmują koadiutorzy salezjańscy. Ich działalność wychowawcza ma miejsce w różnorodnych dziełach własnych Zgromadzenia Salezjańskiego, w tym i szkołach. Wkład wychowawczy koadiutorów wnosi wartości właściwe im jako świeckim, co czyni ich w szczególności sposobem świadkami Boga wobec młodzieży<sup>93</sup>. Poniżej zostanie omówiona ich posługa w szkołach niższego stopnia (podstawowych i średnich) oraz wyższego stopnia, tj. uczelniach wyższych.

---

<sup>84</sup> *Vita consecrata*, nr 96.

<sup>85</sup> Por. tamże.

<sup>86</sup> Por. tamże.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Por. tamże, nr 97.

<sup>89</sup> Tamże.

<sup>90</sup> Por. Konst., nr 26–27.

<sup>91</sup> Por. tamże, nr 31.

<sup>92</sup> Tamże, nr 32.

<sup>93</sup> Por. Konst., nr 45.

### 3.1. Szkoły

Tworzenie i prowadzenie szkół jest zazwyczaj obowiązkiem struktur państwowych. Równoległe ze szkołami państwowymi mogą istnieć szkoły katolickie. Prawodawca kościelny zastrzega sobie prawo ich zakładania<sup>94</sup>. Podobne prawo, za zgodą biskupa diecezjalnego, przysługuje instytutom zakonnym. „Instytuty zakonne, których właściwym zadaniem jest wychowanie, pozostając wierne swojej misji, niech starają się podejmować katolickie wychowanie również poprzez własne szkoły, zakładane za zgodą biskupa diecezjalnego”<sup>95</sup>. Szkoła katolicka, w której są obecni zakonnicy, jest bogatsza o specyficzne bogactwo świadectwa zakonnego życia chrześcijańskiego<sup>96</sup>.

W katolickich szkołach, niezależnie od podmiotu prowadzącego szkołę, jest miejsce dla braci zakonnych. Bez względu na to, czy są nauczycielami, czy wychowawcami, powinni cechować się wysokimi walorami. „W szkole katolickiej nauczanie i wychowanie powinny się opierać na zasadach chrześcijańskiej doktryny. Wykładowcy mają się odznaczać zdrową nauką i prawością życia”<sup>97</sup>. O ich ważności i roli przypomniał posoborowy dokument *Szkoła katolicka*. „Osoby nauczające stanowią najważniejszy czynnik, który nadaje szkole katolickiej jej szczególny charakter przez swe działanie i świadectwo. Trzeba więc zapewnić i popierać ich stałe kształcenie przez odpowiednie duszpasterstwo”<sup>98</sup>. Nauczyciele w szkole katolickiej w pewnej mierze angażują autorytet Kościoła i wspólnoty chrześcijańskiej. Nie występują w szkole i nie nauczają tam jedynie we własnym imieniu<sup>99</sup>.

Obecności osób konsekrowanych w szkole Kongregacja Wychowania Katolickiego poświęciła osobny dokument<sup>100</sup>. Chociaż bracia zakonnicy nie są w nim wyróżnieni, to także do nich odnosi się jego przesłanie. Dokument ten, wychodząc od nakreślenia tożsamości osób konsekrowanych, dochodzi do omówienia ich misji wychowawczej w szkołach różnego rodzaju. Misję tę zakreślają szczególnie trzy przestrzenie. Po pierwsze, wychowanie ściśle łączy się z ewangeliza-

<sup>94</sup> Por. KPK 1983, kan 800 § 1. O prawie do zakładania i prowadzenia szkół katolickich, por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 28 X 1965, w: Sobór Watykański II..., s. 314–324, nr 8.

<sup>95</sup> KPK 1983, kan 801.

<sup>96</sup> Por. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, 15 X 1982, Poznań 1986, nr 43. 46.

<sup>97</sup> KPK 1983, kan 803 § 2. Por. *Gravissimum educationis*, nr 8.

<sup>98</sup> Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Szkoła katolicka*, 19.03.1977, nr 78; apel Kościoła o kontynuowanie misji nauczycielskiej i wychowawczej zakonników w szkołach katolickich, por. tamże, nr 89.

<sup>99</sup> Por. E. Zanetti, *I laici nel munus...*, s. 212.

<sup>100</sup> Por. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Osoby konsekrowane i ich misja w szkole. Refleksje i wskazania*, 28 X 2002, Poznań 2003.

cją<sup>101</sup>; po drugie, wychowawcy towarzyszą młodym ludziom w drodze do Boga<sup>102</sup>; po trzecie, wychowanie kształtuje życie wspólne, otwiera na innych ludzi<sup>103</sup>. Osoby konsekrowane, pomimo różnych przeszkód, są wezwane do podjęcia nowych wyzwań edukacyjnych. Ich obecność w szkole jest służbą dla przyszłości Kościoła i ludzkości<sup>104</sup>.

Towarzystwo św. Franciszka Salezego podejmuje posługę wychowawczą w szkołach. „Szkoła salezjańska troszczy się o integralny rozwój ucznia poprzez przyswajanie przez niego i krytyczne wypracowywanie kultury oraz wychowanie go do wiary w perspektywie chrześcijańskiego przeobrażania społeczeństwa”<sup>105</sup>. Środowisko wychowawcze szkoły w swoim programie łączy formację intelektualną z zawodową, zagospodarowuje czas wolny<sup>106</sup> i jest otwarte na okoliczną ludność<sup>107</sup>. Inną formą posługi, którą Zgromadzenie Salezjańskie podejmuje, są internaty i bursy szkolne<sup>108</sup>. We wszystkich tych instytucjach koadiutorzy pełnią ważne funkcje wychowawcze. Ich posługa może być wychowawcza i nauczycielska, zwłaszcza w szkołach technicznych i zawodowych, lub tylko wychowawcza, gdy wypełniają oni różnorakie posługi, np. ekonomiczne i administracyjne w szkołach<sup>109</sup>.

Oddziaływanie braci zakonnych może być inne we własnych szkołach zakonnych, a inne w szkołach państwowych<sup>110</sup>. W tych drugich, obok funkcji wychowawczych ważnym zadaniem koadiutorów są obowiązki katechetyczne, powyżej przybliżone.

### 3.2. Uniwersytety i fakultety katolickie oraz kościelne

„Równie troskliwą opieką Kościoła otacza szkoły wyższe, zwłaszcza uniwersytety i fakultety”<sup>111</sup>. Misja Kościoła obejmuje uczelnie publiczne i prywatne, a zwłaszcza katolickie lub kościelne. Analogicznie do szkół katolickich, Kościół

---

<sup>101</sup> Por. tamże, nr 30–40.

<sup>102</sup> Por. tamże, nr 41–59.

<sup>103</sup> Por. tamże, nr 60–80.

<sup>104</sup> Por. Z. Grocholewski, *Le persone consacrate e la loro missione nella scuola*, „Seminarium” 43 (2003) nr 3, s. 717.

<sup>105</sup> Reg.Og., nr 13.

<sup>106</sup> Por. tamże.

<sup>107</sup> Por. tamże, nr 14.

<sup>108</sup> Por. tamże, nr 15.

<sup>109</sup> Por. *Il salesiano coadiutore...*, s. 173.

<sup>110</sup> O zadaniach Kościoła w szkołach niekatolickich, por. *Gravissimum educationis*, nr 7.

<sup>111</sup> *Gravissimum educationis*, nr 10.

ma prawo do zakładania i prowadzenia zarówno uniwersytetów czy fakultetów katolickich, jak i kościelnych<sup>112</sup>.

Kościelne zadanie nauczycielskie również wypełniają instytuty zakonne na uczelniach wyższych. „Ze względu na doniosłą rolę, jaką katolickie i kościelne Uniwersytety i Fakultety odgrywają w dziedzinie wychowania i ewangelizacji, Instytuty, które je prowadzą, niech będą świadome swojej odpowiedzialności i niech dbają o to, by nawiązywały one czynny dialog ze współczesną kulturą, ale zarazem zachowywały swój szczególny charakter katolicki w duchu pełnej wierności Magisterium Kościoła”<sup>113</sup>. Katolickie i kościelne uczelnie wyższe są kolejną przestrzenią, na której bracia zakonnicy mogą służyć Kościołowi i młodym ludziom.

Podejmując zadania nauczycielskie, powinni spełniać szczególne kryteria. „Władza kompetentna, zgodnie z postanowieniami statutów, ma obowiązek zatroszczyć się o to, ażeby nauczycielami uniwersytetów katolickich mianować osoby, które obok odpowiednich kwalifikacji naukowych i pedagogicznych, odznaczają się również nieskazitelnością doktryny i dobrymi obyczajami”<sup>114</sup>. Wraz z wysokim poziomem naukowym i wiernością doktrynie katolickiej wykładowcy uczelni katolickich powinni umacniać, a przynajmniej respektować, katolicki charakter uczelni<sup>115</sup>. Na uczelniach kościelnych bracia zakonnicy tylko wtedy mogą podejmować funkcję wykładowcy, gdy uzyskują zgodę własnego ordynariusza lub przełożonego<sup>116</sup>.

Spośród wykładowców uczelni wyższych prawo kanoniczne wyodrębnia wykładowców przedmiotów teologicznych. Obok wyżej wymienionych postulatów, muszą oni uzyskać dodatkowo zlecenie (*mandatum*) od władzy kościelnej<sup>117</sup>. Natura owego mandatu rodzi szereg dyskusji w literaturze kanonistycznej. Mandat im udzielony jest rodzajem publicznego potwierdzenia, że wykładowca pozostaje we wspólnocie Kościoła katolickiego oraz że nauka przez niego wykładana jest zgodna z doktryną tegoż Kościoła<sup>118</sup>.

Rektor uniwersytetu katolickiego lub kościelnego oraz część wykładowców jest zobowiązana do złożenia wyznania wiary. „Przed wielkim kanclerzem, a gdy

<sup>112</sup> Por. KPK 1983, kan 807, kan 815. Instytut zakonny, za zgodą biskupa diecezjalnego, również może erygować uniwersytet katolicki, por. Jan Paweł II, Konstytucja apostolska o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae*, 15 VIII 1990, AAS 82 (1990) s. 1475–1508, art. 3 § 2.

<sup>113</sup> *Vita consecrata*, nr 97. Por. *Ex corde Ecclesiae*, nr 25.

<sup>114</sup> KPK 1983, kan 810 § 1. Takie same wymagania dotyczą uczelni kościelnych, por. tamże, kan 818; Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sapientia christiana* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych, 15 IV 1979, AAS 71 (1979) s. 469–499, art. 22–30.

<sup>115</sup> Por. *Ex corde Ecclesiae*, art. 4 § 1–4.

<sup>116</sup> Por. *Sapientia christiana*, art. 23.

<sup>117</sup> Por. KPK 1983, kan 812, kan 818.

<sup>118</sup> Por. L. Gerosa, dz.cyt., s. 133–134; E. Zanetti, *I laici nel munus...*, s. 213; A. Montan, *L'educazione cattolica*, 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. 90.



takiego nie ma, przed ordynariuszem miejsca albo ich delegatami, rektor uniwersytetu kościelnego lub katolickiego – przy podejmowaniu funkcji; przed rektorem, który jest kapłanem, lub przed ordynariuszem miejsca albo przed ich delegatami – wykładowcy dyscyplin dotyczących wiary lub obyczajów, na jakichkolwiek uniwersytetach – przy podejmowaniu funkcji”<sup>119</sup>.

Część salezjanów pracuje na uczelniach wyższych<sup>120</sup>. Prawo własne Zgromadzenia Salezjańskiego nie stanowi żadnych ograniczeń w posłudze koadiutorów na uniwersytetach katolickich i kościelnych. Salezjańscy bracia zakonni mogą tam realizować zadania nauczycielskie.

Specyficznymi uczelniami kościelnymi są wyższe seminaria duchowne. Cechuje je akademicki charakter studiów, a profesorom seminaryjnym stawia się podobne wymagania do tych na innych uczelniach wyższych<sup>121</sup>. W procesie formacji seminaryjnej jest miejsce na współdziałanie osób świeckich, na pozytywny wpływ duchowości świeckiej w procesie kształtowania<sup>122</sup>. Koadiutorzy nie są wykluczeni ze współdziałania w formacji seminaryjnej, w tym od funkcji nauczycielskich. Polskie *Ratio studiorum* ogranicza tę możliwość w odniesieniu do nauczycieli przedmiotów teologicznych. „Profesorowie nauk teologicznych powinni być kapłanami”<sup>123</sup>.

W adhortacji o życiu konsekrowanym *Vita consecrata* znajduje się zachęta skierowana do zakonników, aby pracowali także na uczelniach, których nie można utożsamiać z Kościołem. „Członkowie tych Instytutów i Stowarzyszeń niech będą gotowi do podjęcia pracy w państwowych strukturach edukacji, jeśli wymagają tego okoliczności”<sup>124</sup>. Dlatego posługa koadiutorów może rozciągnąć się na wszystkie wyższe uczelnie.

#### 4. ŚRODKI SPOŁECZNEGO PRZEKAZU

W dzisiejszym społeczeństwie coraz większą rolę odgrywają środki społecznego przekazu, zwłaszcza: prasa, kino, radio, telewizja i Internet<sup>125</sup>. Stanowią one dla

<sup>119</sup> KPK 1983, kan 833 nr 7.

<sup>120</sup> Obecność salezjanów w środowisku akademickim ilustruje zwłaszcza Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie (Università Pontificia Salesiana), jako dzieło salezjańskie. Polscy salezjanie są obecni zwłaszcza w środowisku Uniwersytetu kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie.

<sup>121</sup> Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, nr 87.

<sup>122</sup> Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 25 III 1992, Wrocław 1992, nr 66.

<sup>123</sup> *Zasady formacji kapłańskiej...*, nr 113.

<sup>124</sup> *Vita consecrata*, nr 97. O pracy salezjanów w strukturach niesalezjańskich, por. Reg.Og., nr 35.

<sup>125</sup> Z wyjątkiem Internetu, który jeszcze nie był wówczas znany, Kościół wypowiedział się na temat środków społecznego przekazu na Soborze Watykańskim II, por. Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, 4 XII 1963, w: Sobór Watykański II..., s.87–95. Internet, jako aktual-

Kościół wręcz „pierwszy areopag” współczesnego świata, który jednoczy ludzkość i czyni z niej „światową wioskę”<sup>126</sup>. Dlatego Kościół przyjmuje je i wykorzystuje w swojej misji ewangelizacyjnej. Głosząc Ewangelię, Kościół uznaje, że „do jego obowiązków należy głoszenie orędzia zbawienia, również za pomocą środków społecznego przekazu, i pouczanie ludzi o właściwym ich wykorzystaniu”<sup>127</sup>.

Tak określone zadanie Kościoła powinni podejmować na miarę możliwości wszyscy wierni. Ciągłe aktualne pozostaje wezwanie Soboru, aby stosownie i rozważnie używać mediów, w zależności od wymogów czasu i okoliczności<sup>128</sup>. Do realizacji tych celów zakonnicy powinni być kształceni, aby umieli wykorzystać te środki do apostołstwa<sup>129</sup>.

Świadczenie braci zakonnych dokonuje się także przez mass media. Poprzez nie bracia zakonnicy mają okazję dać świadectwo Ewangelii. Apostołstwo poprzez media stwarza szerokie pole do inwencji i różnego rodzaju inicjatyw, czasem wręcz śmiałych<sup>130</sup>. Podobnie jak w soborowej Deklaracji *Inter mirifica*, tak i w Adhortacji *Vita consecrata* znajduje się przesłanie do formacji osób konsekrowanych, aby zdobyły one znajomość języka typowego dla mediów<sup>131</sup>.

Środki społecznego przekazu są jednym z ważnych sektorów pracy salezjańskiej. „Pracujemy w dziedzinie przekazu społecznego. Jest to szczególne pole działania, które należy do priorytetowych zadań apostołskich posłannictwa salezjańskiego. [...] Za jego przykładem (ks. Bosko) uznajemy za dary Boże wielkie możliwości, jakie przekaz społeczny stwarza dla wychowania i ewangelizacji”<sup>132</sup>.

Szansa wykorzystania mediów w pracy salezjanów ma odzwierciedlenie w różnorodnych działaniach. Należą do nich praca w niesalezjańskich ośrodkach prasy, kina, radia i telewizji. Ponadto należy tworzyć i umacniać salezjańskie ośrodki wydawnicze czasopism i książek, jak również programów audiowizualnych, radiowych i telewizyjnych<sup>133</sup>.

Środki społecznego przekazu mogą służyć nie tylko dobru. Dlatego też „Odpowiedź Kościoła ma charakter przede wszystkim wychowawczy: stara się uczyć wła-

---

ne wyzwanie współczesnego świata, jest przedmiotem dwóch dokumentów Magisterium Kościoła, por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Kościół a Internet, 22 II 2002, „Wiadomości KAI” – 10 III 2002, s. 31–35 (Kościół a Internet); Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie*, 22 II 2002, Wiadomości KAI – 17 III 2002, s. 31–35 (Etyka w Internecie).

<sup>126</sup> Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o przekazy społeczny *Aetatis novae*, 22 II 1992, „L'Osservatore Romano” 6 (1992), nr 1.

<sup>127</sup> *Inter mirifica*, nr 3.

<sup>128</sup> Tamże, nr 13.

<sup>129</sup> Por. tamże, nr 15.

<sup>130</sup> Por. E. Gambari, *Życie zakonne*, s. 512. Jedną z takich nowości jest rozsyłanie SMS-ów z cytatami biblijnymi.

<sup>131</sup> Por. *Vita consecrata*, nr 99.

<sup>132</sup> Konst., nr 43.

<sup>133</sup> Por. Reg.Og., nr 31.

ściwego rozumienia ukrytych mechanizmów, uważnej oceny etycznej programów, a także kształtować zdrowe nawyki w korzystaniu ze środków przekazu. W tę pracę wychowawczą, mającą kształcić mądrych odbiorców i kompetentnych pracowników środków przekazu, osoby konsekrowane powinny wносить swój wkład [...]”<sup>134</sup>.

„Salezianie niech się troszczą o wychowanie młodzieży do rozumienia języka przekazu społecznego i do wyrabiania zmysłu krytycznego, estetycznego i moralnego. Niech popierają działalność muzyczną i teatralną oraz powstawanie kół czytelnictwa i filmu”<sup>135</sup>.

Ewangelizacyjny i wychowawczy cel wykorzystania tych środków jest obowiązkiem duszpasterzy. Swój współdziałają mają jednakże wszyscy katolicy, na co wskazuje Kodeks z 1983 r. „Wszyscy wierni, w szczególności zaś ci, którzy mają jakiś udział w organizowaniu lub użyciu środków społecznego przekazu, powinni się starać świadczyć pomoc pasterskiej działalności, tak żeby Kościół mógł także poprzez te środki skutecznie wypełniać swoją misję”<sup>136</sup>.

Prawo powszechne nakłada szczególne obowiązki na zakonników, w tym na braci zakonnych. „Członkowie instytutów zakonnych, aby mogli wydawać książki, traktujące o religii lub obyczajach, potrzebują także zezwolenia swojego wyższego przełożonego, zgodnie z konstytucjami”<sup>137</sup>. „Ilekroć prawo wymaga kościelnej cenzury publikacji, powinna ją poprzedzić ocena cenzorów ustanowionych przez inspektora”<sup>138</sup>. Należy również uzyskać licencję od ordynariusza miejsca, gdzie są wydawane książki<sup>139</sup>.

Dalsze normy regulujące wykorzystanie środków społecznego przekazu ustanawiają ordynariusze miejsca lub Konferencje Episkopatu. Dotyczy to m.in. programów radiowych i telewizyjnych. „Do Konferencji Episkopatu należy wydanie przepisów określających warunki, jakie winny być wypełnione, aby duchowni oraz członkowie instytutów zakonnych mogli brać udział w programach radiowych lub telewizyjnych dotyczących nauki katolickiej lub obyczajów”<sup>140</sup>.

W Polsce Kościół posiada własne, kościelne rozgłoszenie oraz prawo emitowania programów w publicznej radiofonii i telewizji. Występ w mediach jest dla wiernych okazją do dania chrześcijańskiego świadectwa, ale też wymaga unormowania. Dlatego Polska Konferencja Episkopatu wydała instrukcję, która regu-

<sup>134</sup> *Vita consecrata*, nr 99.

<sup>135</sup> Reg.Og., nr 32.

<sup>136</sup> KPK 1983, kan 822 § 3. O zadaniach i wyzwaniach związanych ze środkami społecznego przekazu, por. *Aetatis novae*, nr 6–19.

<sup>137</sup> KPK 1983, kan 832.

<sup>138</sup> Reg.Og., nr 34.

<sup>139</sup> Por. KPK 1983, kan 824 § 1.

<sup>140</sup> Tamże, kan 831 § 2.

luje zasady występowania duchownych i osób zakonnych oraz ewangelizacji w audycjach radiowych i telewizyjnych<sup>141</sup>.

Niektóre z norm powyższej instrukcji są szczególnie ważne w odniesieniu do braci zakonnych. Oczekuje się od nich, że podczas występowania w mediach wypowiadać się będą w duchu wierności Ewangelii, ale też w sposób wysoce kompetentny<sup>142</sup>. Wypowiedzi na temat wiary i obyczajów winny być zgodne z doktryną Kościoła, nie zaś z prywatnymi opiniami. Ze względu na możliwość utożsamienia brata zakonnego, który występuje w mediach, z autorytatywnymi wypowiedziami Kościoła, należy wyraźnie oddzielać prywatne osądy na tematy wiary i moralności od publicznego stanowiska Kościoła<sup>143</sup>.

Na podjęcie stałej współpracy z ośrodkiem radiowym czy telewizyjnym potrzebna jest zgoda ordynariusza zakonnego<sup>144</sup>. W programach telewizyjnych oczekuje się od braci zakonnych używania stroju zakonnego<sup>145</sup>. Odpowiednio przygotowani mogą również pełnić zadania doradcze w mediach<sup>146</sup>. Jeszcze inną funkcją, którą mogą podejmować, jeśli są do tego przygotowani, jest komentowanie transmisji celebracji liturgicznych<sup>147</sup>.

W razie poważnych rozbieżności poglądów i postaw prezentowanych przez zakonnik należy zastosować upomnienie lub odpowiednią sankcję. Może się ona łączyć z wezwaniem do naprawienia szkody albo z zakazem wypowiadania się w mediach<sup>148</sup>.

Na osobną uwagę zasługuje Internet. W ostatnim czasie wyrasta on na najpotężniejsze medium, z ogromną siłą oddziaływania<sup>149</sup>. Wykorzystanie go rodzi jednak problemy etyczne – w odniesieniu do których, Kościół nie chce dyktować decyzji i wyborów, ale poprzez wskazanie kryteriów etycznych i moralnych pragnie pomagać wszystkim korzystającym z niego<sup>150</sup>.

Kościół nie lęka się nowych środków społecznego przekazu. Przeciwnie, włącza je w swoją misję. „Ważne jest także, aby ludzie we wszystkich strukturach Kościoła korzystali twórczo z Internetu, wypełniając swe zobowiązania i pomagali wypełniać misję Kościoła”<sup>151</sup>. Jednym z ważniejszych zadań polecanym w dokumencie *Kościół a Internet*, jest wykształcenie medialne. Koadiutorzy winni je

---

<sup>141</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Normy Konferencji Episkopatu Polski dotyczące występowania duchownych i osób zakonnych oraz przekazywania nauki chrześcijańskiej w audycjach radiowych i telewizyjnych*, 9 III 2005, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 10 (2005) nr 1, s. 74–76.

<sup>142</sup> Por. tamże, nr 8.

<sup>143</sup> Por. tamże, nr 9–11.

<sup>144</sup> Por. tamże, nr 13. O listach kościelnych stałych współpracowników w mediach, por. tamże, nr 14.

<sup>145</sup> Por. tamże, nr 15.

<sup>146</sup> Por. tamże, nr 16.

<sup>147</sup> Por. tamże, nr 17.

<sup>148</sup> Por. tamże, nr 21.

<sup>149</sup> Por. *Etyka w Internecie*, nr 2.

<sup>150</sup> Por. tamże, nr 18.

<sup>151</sup> *Kościół a Internet*, nr 10.

zdobywać wraz z umiejętnościami niezbędnymi do korzystania z Internetu. Wiedza ta jest potrzebna im osobiście, ale także do dzielenia się z innymi, w różnych formach apostołstwa<sup>152</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Koadiutorzy salezjańscy mogą uczestniczyć we wszystkich istotnych formach misji nauczycielskiej Kościoła. Z żadnej nie są wyłączeni. Wyjątkowe ograniczenia wynikają z racji teologiczno-prawnych, np. nie mogą oni głosić homilii w trakcie Mszy św. oraz wykładać przedmiotów teologicznych w wyższych seminariach duchownych w Polsce. Fundamentem pozwalającym im na udział w misji nauczycielskiej, jest sakrament chrztu i bierzmowania oraz konsekracja zakonna. Koadiutorzy nie tylko mają prawo do udziału w misji Kościoła, ale także obowiązek. Są wezwani do aktywnego udziału w zadaniach nauczycielskich Kościoła.

Współczesne wymagania kulturowe, religijne i technologiczne stawiają nowe zadania misji nauczycielskiej koadiutorów, m.in. aktywnej obecności w świecie środków społecznego przekazu. Mass media domagają się zintensyfikowanej posługi osób konsekrowanych.

### THE PARTICIPATION OF SALESIAN BROTHERS IN THE TEACHING FUNCTION OF THE CHURCH

#### Summary

The article analyses the active part and assignments of Salesian brothers in the teaching function of the Church. The problem is examined with reference to the third book of the Code of Canon Law 1983 and law of the Society of St. Francis Sales. The author considers assignments of Salesian brothers in the ministry of the divine word, the missionary action of the Church, the Catholic education and instruments of social communication. Salesian brothers can fundamentally participate in all teaching functions. Small limitations, e.g. the prohibition of the predication of the homily during the Holy Mass, are derived from theological or legal reasons.

**Nota o Autorze:** ks. dr **ARKADIUSZ DOMASZK** – absolwent Uniwersytetu kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adiunkt na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym SDB w Łądz. Zainteresowania: prawo posługi nauczania, normy ogólne prawa kanonicznego, prawo wyznaniowe.

**Słowa kluczowe:** prawo kanoniczne, nauczycielskie zadanie Kościoła, koadiutor, brat zakonny

---

<sup>152</sup> Por. tamże, nr 11.

KS. MICHAŁ KALETA SDB

## DZIAŁALNOŚĆ SYNODALNA W ARCHIDIECEZJI LWOWSKIEJ

### WSTĘP

Synody są ważnym czynnikiem kształtującym stosunki prawne lokalnych społeczności kościelnych, a także życie religijno-moralne duchowieństwa i wiernych. Ustawodawstwo synodalne, inspirowane normami prawa powszechnego, rodzimą tradycją kanoniczną oraz potrzebami lokalnymi, stanowi główny nurt prawa partykularnego. Uchwały synodów, nazywane statutami synodalnymi, regulują całokształt spraw życia kościelnego w poszczególnych Kościołach partykularnych<sup>1</sup>. Ustawodawstwo partykularne ma na celu realizację własnych potrzeb duszpasterskich i wprowadzenie w życie przepisów prawa powszechnego. Działalność prawotwórcza Kościoła partykularnego zawsze była uzależniona z jednej strony od działalności papieży i soborów powszechnych, z drugiej zaś od inicjatywy prawodawczej arcybiskupów i biskupów diecezjalnych oraz od ogólnych warunków, w jakich dany Kościół lokalny się znajdował<sup>2</sup>. Instytucja synodów prowincjalnych i diecezjalnych, zwoływanych przez biskupów, znana jest w Kościele powszechnym od najdawniejszych czasów. Obowiązek zwoływania synodów prowincjalnych i diecezjalnych był nakładany przez ustawodawstwo soborowe<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> W. Góralski, *Wprowadzenie do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce*, Lublin 1991, s. 5. S. Tymosz, *Jedność myśli synodalnej w dziejach Kościoła w Polsce*, „Zamojski Informator Diecezjalny” r. X, 3 (2001) s. 320–344.

<sup>2</sup> T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. I, *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 1985, s. 143.

<sup>3</sup> M.in. Sobór Nicejski I (325) postanowił, by synody prowincjalne odbywały się dwa razy do roku, jeden przed postem czterdziestodniowym, drugi jesienią. zob. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych, tekst grecki łaciński, polski*, t. I, Kraków 2005, s. 31; Sobór Konstantynopolitański I (381) zabraniał biskupom należącym do jednej diecezji angażowania się w sprawy Kościołów, które są poza granicami ich okręgów kościelnych, przypominał też, że władza synodu prowincji reguluje wszystkie sprawy tej samej prowincji, tamże, s. 71–73. Sobór Chalcedoński (451) przypominał obowiązek zwoływania synodów prowincjalnych dwa razy w roku i nakazywał upominać biskupów, którzy się nie stawili na synod, tamże s. 243. Sobór Nicejski II (787) postano-

W archidiecezji lwowskiej od czasów jej erygowania<sup>4</sup> podjęto powszechną praktykę zwoływania synodów prowincjalnych i archidiecezjalnych.

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawić przegląd działalności synodalnej w metropolii i archidiecezji lwowskiej. W kolejności przedstawi się synody archidiecezji lwowskiej przedtrydenckie, synody w okresie potrydenckim oraz synody archidiecezjalne XX w., a także kongregacje synodalne.

---

wił, by we wszystkim przestrzegać świętych kanonów [...] nakazanych przez sześć świętych i ekumenicznych soborów, oraz rozporządzeń synodów lokalnych [...], tamże, s. 345. Nakazywał również, by synod lokalny odbywał się tylko raz do roku, tamże, s. 355. Sobór Konstantynopoliński IV (869–870) przypominał o konieczności odbywania synodów prowincjalnych dwa razy w roku, zobowiązywał metropolitów do udziału w synodach zwoływanych przez patriarchów, a także ustalił, że na synodach nie mogą być obecni władcy sprawujący władzę świecką. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. II, Kraków 2004, s. 87–89. Sobór Laterański IV (1215) upominał metropolitów, by nie zaniedbywali odbywania corocznie ze swymi sufraganami synodów prowincjalnych, na których winni z bojaźnią zatroszczyć się o karcenie wykroczeń oraz reformę obyczajów, szczególnie kleru [...] oraz nakładał na nich obowiązek, by przyjęte postanowienia ogłaszali na synodach biskupich, które należało odbywać corocznie w każdej diecezji, tamże, s. 239. Sobór w Bazylei (1431–1437) podczas sesji 15, 26 listopada 1433 r. nakazywał odbywanie synodu w każdej diecezji co najmniej jeden raz w roku, jeśli nie było w zwyczaju dwukrotne odprawienie synodu. Synod miał być odprawiony pod osobistym przewodnictwem biskupa diecezjalnego. Natomiast synod prowincjalny miał być odprawiony w ciągu dwóch lat od zakończenia synodu generalnego, a następnie raz na trzy lata. Umieszczono także liczne przepisy odnośnie do spraw związanych ze zwoływaniem synodów i porządkiem obrad. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. III, Kraków 2003, s. 321–329. Sobór Laterański V (1512–1517) podczas sesji 10, 4 maja 1515 r. polecał odbywać synod prowincjalny co trzy lata. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. IV, Kraków 2005, s. 125. Także Sobór Trydencki (1545–1563) podczas sesji 24, 11 listopada 1563 r. podał szczegółowe przepisy odnośnie do odprawiania synodów prowincjalnych, nakazując sprawowanie ich co trzy lata, i diecezjalnych, które musiały się odbywać co rok, tamże, s. 737–739.

<sup>4</sup> Historia archidiecezji lwowskiej rozpoczęła się decyzją papieża Grzegorza XI (1370–1378), który Bullą *Debitum pastoralis officii* 13 lutego 1375 r. dokonał formalnej erekcji archidiecezji i metropolii halickiej. Na mocy tego dokumentu kościoły parafialne w Haliczu, Przemyślu, Włodzimierzu i Chełmie stały się kościołami katedralnymi. W Haliczu katedrą dla arcybiskupów był kościół św. Marii Magdaleny. Antypapież Jan XXIII bullą *In eminenti specula* 28 sierpnia 1412 r. przeniósł stolicę archidiecezji z Halicza do Lwowa, nadając jej tytuł *lwowska*, a kościół parafialny pw. Wniebowzięcia NMP podniósł do rangi archikatedry. Do metropolii lwowskiej należały wówczas następujące biskupstwa: przemyskie, chełmskie, włodzimierskie, kijowskie i mołdawskie z siedzibą w Serecie. W. Abraham, *Początki arcybiskupstwa łacińskiego we Lwowie*, Lwów 1909, s. 17–31; tenże, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów 1904, s. 268–269; J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986, s. 33–36. B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 21 (1970), s. 328.

## 1. SYNODY W ARCHIDIECEZJI LWOWSKIEJ OKRESU PRZEDTRYDENCKIEGO

Historia synodów prowincjalnych i archidiecezjalnych lwowskich sięga XV w. Na nich kształtowało się prawo partykularne prowincji i archidiecezji, choć ich treść zachowała się tylko fragmentarycznie. Nie mamy kompletnych źródeł dotyczących prawa synodalnego prowincji i archidiecezji lwowskiej ani pierwszych uchwał synodów prowincjalnych i archidiecezjalnych. Za pierwszy synod prowincjalny, który odbył się we Lwowie, uchodzi synod z 1406 r. Prawdopodobnie odbył się on za rządów arcybiskupa Jakuba Strepy (1391–1409). Jak podał Władysław Abraham, wiadomość o nim opiera się raczej na przypuszczeniach, niż na danych źródłowych<sup>5</sup>.

Walenty Wójcik sugeruje, że analiza statutów synodalnych diecezji polskich nasuwa wnioski o synodach w innych diecezjach. W archidiecezji lwowskiej w latach 1415–1417 synody były odprawiane, ich uchwały znalazły się w statutach diecezji poznańskiej około 1420 r.<sup>6</sup>

Kolejne synody prowincjalne archidiecezji lwowskiej odbyły się za rządów arcybiskupa Jana Odrowąża (1436–1450). Jeden między 1437 a 1440 r., drugi 16 sierpnia 1440 r., trzeci w końcu 1441 r. lub na początku 1442 r. i czwarty w drugiej połowie 1447 r. Prowincja lwowska przyjmowała także uchwały synodów z prowincji gnieźnieńskiej, które stawały się podwaliną dyscypliny kościelnej. W ten sposób na synodzie 1440 r. przyjęto kodyfikację kościelnego prawa polskiego, sporządzoną za rządów abpa Mikołaja Trąby na synodzie wieluńsko-kaliskim w 1420 r.<sup>7</sup>

Na synodzie lwowskim m.in. rozpatrywano sprawę ustalenia stosunku Kościoła polskiego do soboru bazylejskiego, rozważano objęcie tronu węgierskiego przez młodego króla Władysława oraz domagano się kontrybucji od kleru. Ponadto za czasów abpa Jana Odrowąża odbył się jeszcze synod archidiecezjalny w 1443 r.<sup>8</sup>

W XVI w. przed Soborem Trydenckim w archidiecezji lwowskiej za rządów abpa Bernarda Wilczka (1505–1540) był odprawiony synod prowincjalny w 1532 r. Wówczas odprawiono również kilka synodów archidiecezjalnych, które odbyły się w 1527, 1528, 1531 i 1532 r.<sup>9</sup> Istnieją też wzmianki o synodzie w 1542 r.

---

<sup>5</sup> W. Abraham, *Kilka szczegółów o synodach lwowskich z XV*, „Gazeta Kościelna” (44) 1908, s. 1–2. S. Szydelski, *Archidiecezja lwowska na synodzie w roku 1641*, Lwów 1910, s. 3. W. Urban, *Szkice z dziejów archidiecezji lwowskiej i jej duszpasterstwa*, Rzym 1984, s. 28–29.

<sup>6</sup> W. Wójcik, *Synody polskie w latach 1918–1968 na tle rozwoju ustawodawstwa synodalnego w Polsce*, „Prawo Kanoniczne” 13 (1970) nr 3–4, s. 128–130.

<sup>7</sup> S. Tymosz, *Synod archidiecezji lwowskiej*, Lublin 1998, s. 60. W. Urban, dz.cyt., s. 127–128. W. Abraham, *Kilka szczegółów...*, s. 522–525, W. Abraham, *Nieznane synody i nieznane statuty*, „Collectanea Theologica Societas Theologorum Polonorum”, 15 (1934), s. 115–128.

<sup>8</sup> W. Abraham, *Kilka szczegółów...*, s. 522–525.

<sup>9</sup> J. Krętosz, dz.cyt., s. 128.



zwołanym przez abpa Piotra Starzechowskiego (1540–1554). Ustawy tych synodów nie są jednak znane<sup>10</sup>.

W XVI w. uczestnicy synodów obradowali m.in. nad liturgią, sprawowaniem sakramentów św., czystością nauki katolickiej, życiem, obyczajami kleru i wiernych, szkolnictwem, szpitalnictwem. Synody lwowskie zajmowały się również czystością wiary katolickiej związanej z reformacją protestancką i katolicką reformą Kościoła. Uchwały synodów zmierzały do zorganizowania życia kościelno-religijnego na terenach prowincji i diecezji, stając się bez wątpienia znaczącym odniesieniem dla duszpasterstwa, administracji i sądownictwa kościelnego. Ponadto wskazywały na potrzebę nie tylko odnowy życia zakonnego i religijnego, ale także poszukiwały nowych metod duszpasterskich i sposobu pogłębienia prawd wiary.

W okresie przedtrydenckim, synody prowincjalne i archidiecezjalne lwowskie XV i XVI w. urzeczywistniały reformę gregoriańską. W znacznym stopniu partycipowały również w ustawodawstwie synodalnym archidiecezji gnieźnieńskiej.

## 2. REFORMISTYCZNE SYNODY LWOWSKIE W OKRESIE POTRYDENCKIM

Sobór Trydencki (1545–1563) odegrał ważną rolę w wielu dziedzinach życia kościelnego, a także w historii prawa kanonicznego. Dekrety soborowe spowodowały dzieło odnowy wewnątrzkościelnej; miały one przede wszystkim charakter reformatorski. Poza uchwałami reformacyjnymi, mającymi duże znaczenie w pracy pastoralnej, np. zakaz kumulacji beneficjów, nakaz rezydencji, zakładanie seminariów duchownych, wprowadzenie obowiązującej formy prawnej zawierania małżeństw oraz reformy życia zakonnego, sobór upowszechnił wiele nowych rozwiązań oraz powołał nowe instytucje kościelne. Przyjęcie ustawodawstwa trydenckiego oznaczało reorganizację pracy duszpasterskiej w Kościele<sup>11</sup>.

Pierwszym synodem prowincjalnym zwołanym we Lwowie po Soborze Trydenckim był synod abpa Pawła Tarły (1561–1565) 8 listopada 1564 r.<sup>12</sup> Na tym synodzie prowincjalnym archidiecezja i metropolia lwowska przyjęła i ogłosiła uchwały Soboru Trydenckiego<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Tamże, s. 128.

<sup>11</sup> W. Góralski, *Reformistyczne synody plockie na przełomie XVI i XVII wieku*, Płock 1983, s. 13. S. Tymosz, *Recepcja reformy trydenckiej w działalności kanoniczno-pastoralnej arcybiskupa Wacława Hieronima Sierakowskiego w latach 1740–1780*, Lublin 2002, s. 19–20.

<sup>12</sup> *Akta synodu prowincjonalnego lwowskiego w roku 1564 odbytego, Z aktów konsystorza metropolitalnego lwowskiego wypisał i wydał ks. Seweryn Morawski kanclerz tegoż konsystorza, Constitutione Synodi Provincialis Celebratae Leopoli, Octava Novembris, Anno Domini Millesimo, Quingentesimo Sexagesimo Quatro*, Lwów 1860, s. 8–9.

<sup>13</sup> S. Szydelski, *Archidiecezja lwowska na synodzie w 1641 r.*, Lwów 1910, s. 1–3. S. Tymosz, *Synod archidiecezji lwowskiej...*, s. 60–61, tenże, *Recepcja reformy trydenckiej...*, s. 18–20. J. Krętosz, dz.cyt., s. 127–128. W. Góralski, *Reformistyczne synody plockie...*, s. 14. S. Szurek, *Ustawy synodów lwowskich z lat 1564, 1641, 1765*, Lwów 1931, s. 4.

W synodzie, obok abpa metropolity P. Tarło, biskupów sufraganów i przedstawicieli duchowieństwa, brał udział legat papieski biskup Jan Franciszek Commendoni, który osobiście nakłaniał zebranych do przyjęcia postanowień Soboru Trydenckiego<sup>14</sup>.

Synod rozpoczęto modlitwą i procesją błagalną w kościele metropolitalnym. Podczas obrad synodalnych rozważano sytuację religijną w metropolii; m.in. zagrożenie herezją, osłabienie dyscypliny kościelnej, upadek obyczajów i życia kleru i wiernych, co powodowało zgorzenie i osłabienie autorytetu Kościoła. Przyjęcie uchwał Soboru Trydenckiego miało wzmocnić dyscyplinę kościelną i zabezpieczyć czystość wiary katolickiej. Zostały odczytane artykuły z 25 sesji Soboru Trydenckiego, które zawierały następujące kwestie: wszystkie herezje potępione przez Sobór Trydencki zostały objęte klątwą (anatemą), zalecono, aby wszyscy ślubowali posłuszeństwo papieżowi oraz nakazano przyjęcie dekretów Soboru Trydenckiego<sup>15</sup>.

Po przyjęciu ustaw Soboru Trydenckiego podjęto dyskusję dotyczącą zakazu kumulacji beneficjów, obowiązku rezydencji i założenia seminarium duchownego<sup>16</sup>. W wydanych aktach tego synodu Seweryn Morawski dodał sprawozdanie z obrad, cytując wypowiedź J.F. Commendoniego z 12 listopada 1564 r., w której m.in. potępiono heretyków i innowierców oraz zwrócono się do Ojca Świętego o dyspensę od kumulacji beneficjów<sup>17</sup>. Następnie synod abpa P. Tarły zajął się wydaniem kilku własnych statutów, uwzględniających postanowienia soborowe. Synod określił sposób postępowania z osobami wracającymi na łono Kościoła. Nakazał pasterzom Kościoła czuwać, by katolicy nie przyjmowali sakramentów świętych w cerkwiach i napominał biskupów, by nie zaniedbywali swojej jurysdykcji nad duchowieństwem. Dalej synod polecił arcybiskupowi wydać nowy rytuał, a także wydać prawo przeciwko nielegalnemu sprzedawaniu i obciążaniu dóbr kościelnych oraz nakazał urządzić archiwum dokumentów. Synod zamieścił także

---

<sup>14</sup> S. Tymosz, *Recepcja reformy trydenckiej...*, s. 54. *Akta synodu prowincjonalnego lwowskiego w roku 1564...*, s. 13.

<sup>15</sup> *Acta synodu prowincjonalnego lwowskiego w roku 1564...*, s. 17–18. *Principio itaque quid in provincialibus Synodis in ipso celebrandi initio Sanctum Concilium requirat et mandet considerans sibi Sancta faciendum proposuit. Articulum itaque Sess. 25 ejusdem Concilii Tridentini legi voce clara praecepit, in quo tria requiri animadvertit. Primum: a qualibet provinciali Synodo immediate post finem Concilii celebranda omnes damnatae haereses a sacris Canonibus et generalibus Conciliis praesertim a Concilio Tridentino anatematisentur, quod sancta praesens Synodus fecit et voce animoque concordia haeresibus sic damnatis dixit: Anathema. Secundo: praecipitur ut omnes obedientiam Summo Pontifici spondeant. Etiam hoc Sancta haec Synodus unanimi voluntatum concordia praestitit. Tertio: jubetur ut Decreta ejusdem generalis Concilii ab omnibus suscipiantur. Quod S. haec Synodus fecit, cumque omni reverentia Decreta suscepit.*

<sup>16</sup> S. Wysocki, *Krótką wiadomość o drukowanych zbiorach ustaw synodalnych prowincji i archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego*, odbitka z *Gazety Kościelnej*, Lwów 1908, s. 4.

<sup>17</sup> *Acta synodu prowincjonalnego lwowskiego w roku 1564...*, s. 5–7. S. Tymosz, *Recepcja reformy trydenckiej...*, s. 55.

przepisy o wybieraniu w diecezjach sędziów synodalnych i penitencjarzy. Przypominał o przestrzeganiu przepisów prawnych w procesach małżeńskich, o składaniu *Wyznania wiary* przed święceniami i objęciem urzędu proboszcza. Zwrócił uwagę proboszczom na książki używane w kościele i szkołach, a także nakazał usuwanie niestosownych obrazów religijnych. Wydano liczne przepisy liturgiczne dotyczące sprawowania mszy św. przez kilku kapłanów równocześnie w tym samym kościele oraz odpowiednie przepisy o spowiedzi publicznej. Synod wystąpił także przeciwko nadużyciom przy udzielaniu chrztu św., odprawianiu mszy św. w domach prywatnych i poza kościołem. W dalszej części obrad synodu dyskutowano nad kwestią o rezydencji i kumulacji beneficjów, uzasadniając je niewystarczającym uposażeniem. Szczupłość majątków kościelnych sprawiała, że beneficjent nie mógł utrzymać się z jednego beneficjum, a posiadając dwa probostwa nie mógł zachować przepisu o rezydencji. Legat papieski zapewniał jednak o udzielaniu dyspensy od tego przepisu prawnego<sup>18</sup>.

Synod abpa P. Tarły zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ przyjęto do realizacji uchwały Soboru Trydenckiego. Wdrażanie uchwał trydenckich w życie Kościoła stanowiło odtąd główne zadanie postawione przed instytucją polskich synodów prowincjalnych, diecezjalnych oraz prawodawców partykularnych jako narzędzie reformy i odnowy religijnej. Ustawodawstwo partykularne zaczęło się rozwijać, opierając się na dekretach trydenckich, kształtowało nową rzeczywistość prawną<sup>19</sup>.

Kolejne lata przyniosły ożywienie ruchu synodalnego w samej diecezji lwowskiej. W okresie rządów arcybiskupa Jana Dymitra Solikowskiego (1539–1603) odbyło się w archidiecezji kilka synodów, z których pewne są tylko dwa: 16 listopada 1583 r.<sup>20</sup> i 14 lutego 1593 r.<sup>21</sup>. Opublikowany został także list pasterski w 1601 r. autorstwa abpa J.D. Solikowskiego zamiast mającego odbyć się synodu. Ponadto w relacji do Rzymu z 1595 r. abp J.D. Solikowski wspomina, że co roku odprawiał synody archidiecezjalne. Ich uchwały nie są jednak znane<sup>22</sup>.

Obydwa wymienione synody zajęły się stosunkami z cerkwią ruską i nadużyciami w udzielaniu sakramentu chrztu, problemem błogosławienia małżeństw łacinników przez duchownych obrządku grekokatolickiego. Synody postanowiły, że nie wolno udzielać chrztu i błogosławić małżeństw w domach prywatnych. Obrady synodów dotyczyły także kwestii dialogu z wiernymi spoza kręgu katolic-

<sup>18</sup> *Acta synodu prowincjonalnego lwowskiego w roku 1564...*, s. 14–34.

<sup>19</sup> S. Tymosz, *Recepcja reformy trydenckiej...*, s. 56–58.

<sup>20</sup> *Acta et constitutiones synodi dioecesanæ leopoliensis anno Domini Millesimo quingentesimo octuagesimo tertio, die decima sexta mensis Novembris celebratae, Cracoviae, in officina Lazarii 1584.*

<sup>21</sup> *Acta et constitutiones synodi dioecesanæ leopoliensis, anno Domini 1593, die XIV, mensis Februarii, quae fuit Dominica Septuagesimae, celebratae Leopoli 1593, Cracoviae, in officina Andreae Petricovii 1594.*

<sup>22</sup> J. Krętosz, dz.cyt., s. 128.

kiego. W 1593 r. synod zadał pytanie o pracę kapłanów nad pojednaniem z Kościołem grekokatolików i prawosławnych. Obydwa synody określiły też przepisy dotyczące skupienia podczas nabożeństw kościelnych. Ponadto podejmowały sprawę założenia seminarium duchownego zgodnie z postanowieniami Soboru Trydenckiego. Podczas obrad synodu w 1593 r. dokonano wyboru egzaminatorów synodalnych. Synod upomniął proboszczów, nakazując rezydencję zgodnie z dekretami trydenckimi<sup>23</sup>. Ponownie została podjęta sprawa kumulacji beneficjum. Synod postanowił, aby w ciągu sześciu miesięcy duchowni posiadający więcej niż jedno beneficjum postarali się o dyspensę Stolicy Apostolskiej<sup>24</sup>. Synod wymienił też obowiązki kapłanów, zalecając m.in. cotygodniową spowiedź, modlitwę brewiarzową i codzienną mszę św. Uchwały przypomniały kapłanom o dawaniu dobrego świadectwa swoim życiem<sup>25</sup>. Na synodach zostały podjęte liczne postanowienia dotyczące sprawowania sakramentów świętych, tj. chrztu, Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych, kapłaństwa i małżeństwa. Jednocześnie na synodzie zamieszczono przepisy dotyczące budowy kościołów, wystroju ołtarzy oraz uregulowano sprawę ogrodzenia cmentarzy i prowadzenia pogrzebów, zawarto dodatkowo przepisy dotyczące czasów świętych, przechowywania i czci Najświętszego Sakramentu oraz oddawania czci świętym.

Ustawy synodalne abpa J.D. Solikowskiego miały na celu intensywniejsze i bardziej rzetelne wprowadzenie w życie postanowień uchwał Soboru Trydenckiego.

Działalność synodalna w archidiecezji lwowskiej w XVII w. ograniczyła się do zwołania tylko jednego synodu archidiecezjalnego w 1641 r. Bieżące problemy rozstrzygane były na częstych posiedzeniach kapituły metropolitalnej lwowskiej<sup>26</sup>.

Arcybiskup Stanisław Grochowski (1633–1645) odprawił synod archidiecezjalny 3–5 lipca 1641 r. we Lwowie<sup>27</sup>. Zwołanie synodu poprzedziła wizytacja kanoniczna parafii w archidiecezji<sup>28</sup>. Obradom synodu przewodniczył osobiście abp S. Grochowski. Podczas wotywniej mszy św. do Ducha Świętego, oficjał generalny ks. Walenty Skrobiszewski wygłosił kazanie o czystości i nieskazitelności życia kapłańskiego, wezwał zebranych do podjęcia potrzebnych reform i przedstawił sytuację religijną w archidiecezji<sup>29</sup>. W synodzie uczestniczyło prawie całe duchowieństwo archidiecezji oraz delegaci klasztorów pracujących w duszpasterstwie. W sumie zgromadzonych było 138 duchownych reprezentujących różne

<sup>23</sup> S. Wysocki, dz.cyt., s. 11. S. Szurek, *Ustawy Synodów Lwowskich...*, s. 13.

<sup>24</sup> S. Wysocki, dz.cyt., s. 12.

<sup>25</sup> S. Szurek, *Ustawy Synodów Lwowskich...*, s. 7–9.

<sup>26</sup> J. Krętosz, dz.cyt., s. 128.

<sup>27</sup> *Synodus Dioecesis Leopoliensis praesidente Illustrissimo ac Reverendissimo Domino, D. Stanislao a Grochowce Grochowski, Dei & Apostolicae Sedis gratia Archiepiscopo Leopoliensi Abbatiae Stiechieviensis perpetuo administratore, in ecclesia metropolitana leopoliensi anno Domini MDCXLI, die 3. mensis Julii inchoata et quinta eiusdem finita, Leopoli, in officina Michaelis Sloska, Archiepiscopalis Typographi, anno Domini 1641.*

<sup>28</sup> S. Szydelski, dz.cyt., s. 173.

<sup>29</sup> Tamże, s. 4–5.

godności i urzędy. Pewna liczba duchownych nie wzięła udziału w synodzie, usprawiedliwiając swoją nieobecność<sup>30</sup>. Problematyka ustaw synodalnych nawiązywała głównie do ustawodawstwa Soboru Trydenckiego, ustawodawstwa prowincjalnego gnieźnieńskiego ze znacznym uwzględnieniem problematyki odnoszącej się szczególnie do terenu archidiecezji lwowskiej<sup>31</sup>. Ustawy synodu z 1641 r., zwołanego przez abpa S. Grochowskiego, zredagowane zostały podobnie jak zbiór postanowień synodów prowincjalnych gnieźnieńskich, sporządzony w 1630 r. z polecenia arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Wężyka<sup>32</sup>. Uchwały tego synodu podzielono na 15 rozdziałów. W pierwszym rozdziale zajmowano się wyborem egzaminatorów przy konkursach proboszczowskich. Synod wybrał stosownie do prawa trydenckiego sześciu egzaminatorów, wykluczył wikariusza generalnego i polecił wpisać do osobnej księgi tych, którzy zostali poddani egzaminowi proboszczowskiemu<sup>33</sup>. Zgodnie z postanowieniami Soboru Trydenckiego zostały również określone wymogi dla kandydatów do święceń wyższych i niższych oraz określono przeszkody do ich przyjęcia. W drugim rozdziale zawarto informację o wyborze sędziów synodalnych. W następnym wyznaczono spowiedników, którzy mieli pełnić swoją posługę w katedrze i określono władzę odpuszczania zastrzeżonych grzechów. W czwartym rozdziale określono sposoby dotyczące wewnętrznego życia duchowieństwa. Synod przypominał o obowiązku ścisłego trzymania się przepisów kościelnych przy sprawowaniu sakramentów świętych. W piątym zawarto przepisy mające na celu zapewnienie odpowiedniej powagi w czasie nabożeństw kościelnych oraz zakazano równoczesnego odprawiania kilku mszy św. i słuchania spowiedzi w zakrystii. Szósty rozdział postanawiał o sposobie zbierania składek i łączeniu beneficjów. Rozdział siódmy dotyczył decyzji o założeniu domu dla księży chorych i starszych oraz określił warunki materialnego utrzymania. W dalszych rozdziałach synod upominał zarządców zakładów dobroczynnych i nakazał wierne wypełnianie ich obowiązków. Synod zajął się także szkołą katedralną i obowiązkami nauczycieli i uczniów, wprowadził cenzurę ksiązek, zamianował nowych dziekanów i określił ich obowiązki, nakazał dziekanom dokładnie wizytować dekanat przynajmniej dwa razy w roku i przekazywać parafiom zarządzenia biskupa. Rozdział trzynasty zawierał przepisy o obowiązkach i prawach proboszczów. Przypominał im obowiązek troski o kościół, zabraniał zakonnikom bez pozwolenia proboszcza wykonywania czynności zastrzeżonych parafiom. Ponadto przypominał zasady udzielania sakramentów św. i kultu maryjnego. W następnym czternastym rozdziale synod nakazał, aby pouczać wiernych z ambony o przeszkodach małżeńskich, informować o dniach

<sup>30</sup> J. Krętosz, dz.cyt., s. 129.

<sup>31</sup> Tamże, s. 131.

<sup>32</sup> Tamże. Zbiór ten był jedynym z podstawowych regulatorów prawnego życia kościelnego w Polsce przez następne stulecia, tj., co najmniej do końca XVIII w., czyli do czasu utraty niepodległości przez Polskę.

<sup>33</sup> S. Szydelski, dz.cyt., s. 11.

świętecznych i postnych oraz znaczeniu rezerwatów i grzechów zastrzeżonych. W ostatnim rozdziale synod polecał gorliwie zachowywać wszystkie ustawy i konstytucje synodalne<sup>34</sup>.

Synod archidiecezjalny z 1641 r. pod przewodnictwem abpa S. Grochowskiego nie tylko dokonał ponownej recepcji postanowień Soboru Trydenckiego, ale także wzmocnił kościelną karność duchowieństwa wieloma szczegółowymi zaleceniami.

W następnym stuleciu w archidiecezji lwowskiej nie odprawiono żadnego synodu. Były niejednokrotnie zamiary zwołania synodu, abp Albert Wojciech Koryciński (1670–1677) chciał zwołać synod w 1676 r., ale synod nie odbył się z powodu ciągłych wojen, oblężenia Lwowa przez Turków i choroby arcybiskupa<sup>35</sup>. Arcybiskup Jan Skarbek (1713–1733) w liście do kapituły 30 marca 1732 r. wyrażał zamiar zwołania synodu, lecz z różnych przyczyn nie został on odprawiony<sup>36</sup>.

Po 124 latach od ostatniego synodu lwowskiego abp Wacław Hieronim Sierakowski (1760–1780) zwołał synod archidiecezjalny 20–22 maja 1765 r. we Lwowie<sup>37</sup>.

Arcybiskup W.H. Sierakowski długo przygotowywał się do zwołania synodu, a jego zamiary hamowała ówczesna sytuacja bezkrólewia w Polsce i trudne położenie archidiecezji, najbardziej wysuniętej na kresach wschodnich<sup>38</sup>. W pierwszym roku rządów abp W.H. Sierakowski wydał list pasterski, który stał się podstawą uchwał synodalnych. Następnie, podczas wizytacji kanonicznej, sprawdzał jego przyjęcie. Dopiero po przeprowadzonej wizytacji całej archidiecezji lwowskiej metropolita zwołał w 1765 r. synod archidiecezjalny<sup>39</sup>. Zwołanie synodu zapowiedział wydany 26 maja 1764 r. list okólny abpa W.H. Sierakowskiego, skierowany do całego duchowieństwa archidiecezjalnego. Wzywał w nim na obrady synodu 6 sierpnia 1764 r. List okólny rozpoczynał się od szerokiej historycznej motywacji skłaniającej arcybiskupa do zwołania synodu archidiecezjalnego. W tej zapowiedzi arcybiskup wspominał, że już apostołowie pouczali słowem i przykładem o obowiązku uroczystego odbywania soborów, na których rozstrzygali ważne sprawy dla Kościoła. Ich następcy biskupi kierowali się tym wzorem, dlatego zwoływali również sobory powszechnie, częściej synody prowincjalne czy

<sup>34</sup> S. Szydelski, dz.cyt., s. 169–171. S. Tymosz, *Recepcja reformy trydenckiej...*, s. 167–464. S. Wysocki, *Krótką wiadomość...*, s. 13–24. S. Szurek, *Ustawy synodów lwowskich...*, s. 7–5.

<sup>35</sup> J. Krętosz, dz.cyt., s. 128.

<sup>36</sup> S. Szurek, *Ustawy synodów lwowskich...*, s. 4.

<sup>37</sup> *Synodus Dioecesis Leopoliensis Sub Celsissimo, ac Reverendissimo Domino, Domino Venceslao Hieronymo De Boguslavice Sierakowski Dei et Apostolicae Sedis Gratia Archiepiscopo Metropolitano Leopoliensi. Anno Domini 1765. Dieb. 9 XX. XXI et XXII Maji. In Ecclesia Metropolitana Leopoliensi Celebrata. Leopoli Typis S. R. M. Academicis, Anno Domini 1765.* Por. S. Tymosz, *Synod archidiecezji lwowskiej...*, dz.cyt., s. 61. J. Krętosz, dz.cyt., s. 129. W. Urban, dz.cyt., s. 29.

<sup>38</sup> S. Tymosz, *Recepcja reformy trydenckiej...*, s. 160.

<sup>39</sup> Tamże, s. 159.

diecezjalne. Arcybiskup powołał się na Sobór Trydencki, który postanowił, aby synody diecezjalne były zwoływane co roku i poprzez ich dekryty odnawiano dyscyplinę kleru, zapobiegano rodzącym się codziennym problemom, reformowano obyczaje wiernych oraz wprowadzano w życie to, co okazuje się korzystne i pożyteczne do życia religijnego duchownych i świeckich. Usprawiedliwiając sytuację, arcybiskup stwierdził, że w archidiecezji zaniedbano odbywania synodów wskutek niesprzyjających okoliczności, złego stanu zdrowia pasterzy, jak też nadmiaru innych zajęć czy krótkiego pobytu pasterzy na stolicy arcybiskupiej. Z powodu trudnej sytuacji w archidiecezji synod został jednak przełożony. Arcybiskup W.H. Sierakowski wydał kolejny okólnik 11 lutego 1765 r. z Obroszyna i wezwał w nim duchowieństwo archidiecezji na synod archidiecezjalny, zaplanowany na 20 maja 1765 r. we Lwowie<sup>40</sup>.

Synod archidiecezjalny rozpoczął się 20 maja 1765 r. w kościele archikatedralnym pw. Najświętszej Maryi Panny we Lwowie. W dostępnych dokumentach synodalnych nie ma żadnej imiennej wzmianki o uczestnikach biorących czynny udział w obradach. Ogólnie wiadomo, że w sesjach synodalnych uczestniczyło 140 duchownych, oprócz arcybiskupa i biskupów lwowskich oraz wielu zakonników, osoby mające niższe święcenia i wierni świeccy. Zostali oni dopuszczeni tylko do słuchania nauki synodalnej<sup>41</sup>. Po mszy św. odprawionej przez arcybiskupa synod otworzył szambelan Łukasz Godurowski, który wyjaśnił znaczenie i cel zgromadzenia, podał rys historyczny dziejów archidiecezji i wspominał o poprzednich synodach oraz trudnościach w częstym ich odprawianiu, spowodowanych niepokojem i zagrożeniami wojennymi. Przedstawił sylwetkę arcybiskupa metropolity, którego roztropność i gorliwość porównał do gorliwości apostołów św. św. Piotra i Pawła. Mówił on o wielkim uznaniu arcybiskupa wśród duchowieństwa i wiernych oraz o jego pracy w poprzednich diecezjach. Po tym przemówieniu abp W.H. Sierakowski wezwał wszystkich do złożenia wyznania wiary<sup>42</sup>.

Prawodawca kościelny podzielił statuty synodalne na trzy części, według treści trzydniowych sesji synodalnych. Ustawy synodalne były rozbudowane i zawierały problematykę odnoszącą się do reform lwowskiej archidiecezji<sup>43</sup>. Sesja pierwsza synodu składała się z dwóch rozdziałów. Pierwszy zawierał wyznanie wiary według formuły Soboru Trydenckiego. Rozdział drugi był powtórzeniem listu pasterskiego abpa W.H. Sierakowskiego wydanego 17 maja 1761 r., który składał się z 21 artykułów<sup>44</sup>. Zawierał on treści odnoszące się do życia i posługi kapłanów, głoszenia słowa Bożego, nauki chrześcijańskiej i nauki katechizmu, sposobu udzielania sakramentów świętych. W następnych punktach obejmował problematykę związaną z miejscami i czasami świętymi, szkolnictwem, semina-

<sup>40</sup> S. Tymosz, *Synod archidiecezji lwowskiej...*, s. 62–63.

<sup>41</sup> Tamże, s. 60–70.

<sup>42</sup> Tamże, s. 71–73.

<sup>43</sup> J. Krętosz, dz.cyt., s. 131.

<sup>44</sup> S. Tymosz, *Recepcja reformy trydenckiej...*, s. 161.

rium duchownym i szkołami parafialnymi. Zawierał także przepisy dotyczące urzędu dziekana. Ponadto synod podjął kilka decyzji o charakterze administracyjnym. Wśród nich było: powołanie grupy sędziów diecezjalnych, ustanowienie egzaminatorów i określenie ich zadań, erekcja nowych archidiaconatów oraz rozgraniczenie dekanatów i podział parafii katedralnej. Zamieszczone zostały także rozporządzenia dotyczące sporządzania inwentarza dóbr kościelnych, rezydencji i zakazu kumulacji beneficjów, warunków dzierżawy dóbr kościelnych, konieczności sporządzania testamentu oraz zakazu uprawiania lichwy. Do uchwał pierwszej sesji synodu dołączono list papieża Benedykta XIV skierowany do Kościoła w Polsce na temat relacji chrześcijan z wyznawcami religii mojżeszowej<sup>45</sup>.

Druga sesja synodu zajęła się dziesięcioma artykułami. Pierwsze trzy poświęcono nowemu podziałowi administracyjnemu archidiecezji. Następne artykuły zawierały normy zobowiązujące zakonników pełniących funkcje proboszczowskie, aby przed podjęciem pracy duszpasterskiej uzyskali aprobatę ordynariusza, który wcześniej powinien zbadać ich kwalifikacje, oraz przypominały polskie ustawodawstwo partykularne i zbiór Jana Wężyka, na których podstawie zreformowano szkolnictwo na terenie archidiecezji. Ponadto statuty polecały dbanie o rzetelną administrację i uczciwy zarząd dobrami kościelnymi, określały zasady współpracy pomiędzy kapitułą metropolitalną a magistratem lwowskim, omawiały sposób obchodzenia świąt nakazanych i zachowania postów, nakładały karę interdymu i wzbraniały pogrzebu katolickiego tym, którzy nie przystąpili do Komunii św. wielkanocnej, a także występowały przeciw wyzyskowi wiernych przez kler przy pobieraniu opłat pogrzebowych<sup>46</sup>.

Podczas trzeciej sesji synodu abp W.H. Sierakowski zamianował sędziów diecezjalnych, egzaminatorów synodalnych i ustanowił cenzorów ksiąg religijnych. Dalsze obrady tej sesji poświęcono usprawnieniu funkcjonowania seminarium duchownych, unormowaniu zarządu szpitalem, usprawnieniu funkcjonowania banku pobożnego oraz stworzeniu funduszu *cathedraticum* na potrzeby restauracji katedry lwowskiej i na wydatki arcybiskupa. Statuty trzeciej sesji synodalnej były zarządzeniami administracyjnymi i zapewniały dobre funkcjonowanie dóbr kościelnych<sup>47</sup>.

Na zakończenie synodu abp W.H. Sierakowski w swoich przemówieniach wygłoszonych do kleru i wiernych świeckich zobowiązał ich, aby normy prawne uchwalone na odprawionym synodzie były przestrzegane w całej archidiecezji<sup>48</sup>.

Synod abpa W.H. Sierakowskiego z 1765 r. stanowił ważny etap w procesie urzeczywistnienia reformy trydenckiej w archidiecezji lwowskiej i pozostał trwałym pomnikiem ustawodawstwa partykularnego<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Tamże, s. 152–156.

<sup>46</sup> S. Tymosz, *Synod archidiecezji lwowskiej...*, s. 158.

<sup>47</sup> S. Tymosz, *Recepcja reformy trydenckiej...*, s. 162.

<sup>48</sup> S. Tymosz, *Synod archidiecezji lwowskiej...*, s. 84–89.

<sup>49</sup> J. Krętosz, dz.cyt., s. 129.



Statuty tego synodu wzbogaciły polskie ustawodawstwo synodalne wieloma normami i postanowieniami, porządkując kościelne prawo partykularne z myślą o konkretnych potrzebach archidiecezjalnych. Jakkolwiek w statutach tych istnieją szerokie wywody i liczne powtórzenia, to cały synod określa się jako reformistyczny, ponieważ konsekwentnie podjął, wyjaśniał i precyzyjnie dokonał recepcji uchwał Soboru Trydenckiego w archidiecezji lwowskiej<sup>50</sup>.

### 3. SYNODY W ARCHIDIECEZJI LWOWSKIEJ XX W.

Z powodu różnych wydarzeń politycznych w archidiecezji lwowskiej nie zwołano żadnego synodu przez 165 lat. W tym czasie podejmowano jednak próbę zwołania synodu prowincjonalnego w 1860 r., ale zamiar ten nie został zrealizowany<sup>51</sup>. Dopiero odzyskanie niepodległości w 1918 r., ustalenie nowych granic Polski oraz transformacje ustrojowe, a także ogłoszenie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego 1917 r., stały się inspiracją do zweryfikowania ustawodawstwa synodalnego. Próbę zwołania synodu diecezjalnego podjął abp Józef Bilczewski (1901–1923) i zapowiedział go nawet na rok 1924, ale jego śmierć uniemożliwiła przeprowadzenie tego zamiaru<sup>52</sup>.

Dopiero abp metropolita lwowski Bolesław Twardowski (1923–1944) zwołał synod archidiecezjalny do Lwowa 23–25 września 1930 r.<sup>53</sup>. Metropolita zapowiedział zwołanie synodu listem pasterskim skierowanym do duchowieństwa całej archidiecezji napisanym w Obroszynie 16 lipca 1930 r.<sup>54</sup>. W liście tym arcybiskup uzasadnił konieczność zwołania synodu po latach niewoli. Wspomnił abpa J. Bilczewskiego, który również pracował nad przygotowaniem synodu diecezjalnego. Arcybiskup zaznaczył, że wzywa na synod biskupa pomocniczego, profesorów i docentów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza, dziekanów i wicedziekanów, proboszczów z miasta Lwowa oraz po jednym proboszczu z każdego dekanatu, członków komisji synodalnych, sekretarzy akcji katolickiej, przedstawicieli katechetów, wikariuszy, kapelanów instytucji dobroczynnych, przełożonych zakonnych z każdego zakonu i kongregacji, które miały domy zakonne w archidiecezji lwowskiej. Wezwani na synod mieli obowiązek osobiście się stawić i w nim uczestniczyć. W następnym liście z 25 sierpnia 1930 r. abp B. Twardowski przedstawił regulamin synodu i zapowiedział porządek obrad<sup>55</sup>. Obrady synodu zostały otwarte dekretem arcybiskupa 23 września 1930 r. i

<sup>50</sup> W. Urban, dz.cyt., s. 28–29.

<sup>51</sup> *Acta synodu prowincjonalnego lwowskiego w roku 1564...*, s. 11. S. Szurek, *Ustawy synodów lwowskich...*, s. 4.

<sup>52</sup> S. Szurek, *Ustawy synodów lwowskich...*, s. 4. W. Urban, dz.cyt., s. 30.

<sup>53</sup> *Lwowski synod archidiecezjalny R.P.1930*, Lwów 1930.

<sup>54</sup> Tamże, s. 5.

<sup>55</sup> Tamże, s. 7.

odbywały się w katedrze lwowskiej pw. Najświętszej Maryi Panny Królowej Korony Polskiej, patronki archidiecezji<sup>56</sup>.

W przemówieniu na rozpoczęcie synodu metropolita lwowski dziękował Panu Bogu, że po 165 latach pozwolił przeprowadzić ten synod. Przypomnił także abpa W.H. Sierakowskiego, który, rozpoczynając swoją pracę w archidiecezji lwowskiej, również zwołał synod, aby przeprowadzić potrzebne reformy<sup>57</sup>. Odwołanie się do wielkich poprzedników: abpa W.H. Sierakowskiego i abpa J. Bilczewskiego wskazywało, że synod ten jest kontynuacją myśli przewodnich i ducha reform rozpoczętych po Soborze Trydenckim oraz recepcji przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Ponadto, synod lwowski z 1930 r. miał na celu, utworzenie harmonijnej pracy duszpasterskiej i wytyczał zadania ożywienia życia religijnego na przyszłość<sup>58</sup>. Problematyka uchwał synodalnych zawierała szczególne przepisy prawne, które w znacznym stopniu przyczyniły się do recepcji kanonów kodeksu z 1917 r. i ujednoliciły posługę nauczania, uświęcania i pasterzowania.

Synod archidiecezjalny z 1930 r. wydał 257 statutów zawartych w 47 rozdziałach, niektóre z nich podzielono na paragrafy. Statuty miały obowiązywać od dnia Zesłania Ducha Świętego, tj. od 24 maja 1931 r.

Rozdział pierwszy zawierał postanowienia ogólne. Prawo diecezjalne, które nie sprzeciwiało się przepisom kodeksu prawa kanonicznego i statutom synodalnym, zachowywało moc prawną i nadal obowiązywało. Rozdział drugi poświęcony był duchownym. Rozdział trzeci zawierał przepisy dotyczące działalności kurii archidiecezjalnej. W kolejnych rozdziałach zamieszczono prawa i obowiązki dotyczące dziekanów, przepisy dotyczące administracji parafii, przeprowadzenia corocznych wizytacji, zwoływania kongregacji dekanalnych, opieki nad chorymi kapłanami, sposobu postępowania po śmierci proboszcza, prowadzenia archiwum. Rozdział następny wyczerpująco przedstawiał funkcje i obowiązki proboszczów. Kolejne uchwały synodalne przedstawiały przepisy dotyczące kooperatorów i ich relacji z proboszczem, wskazując na wspólne i odrębne powinności. Dalsze uchwały odnosiły się do osób zakonnych, bractw i stowarzyszeń religijnych oraz obowiązków wiernych. Następne rozdziały regulowały kwestię sakramentów św. w ogólności<sup>59</sup>.

W dalszych rozdziałach uregulowano kwestię dotyczące kościołów, kaplic, ołtarzy, cmentarzy, prowadzenia pogrzebów oraz uchwały o dniach świątecznych. Ponadto zamieszczono także statuty o służbie Bożej, o czci Najświętszego Sakramentu, o procesjach, o czci świętych, obrazów i relikwii, o paramentach liturgicznych, o ślubach i głoszeniu słowa Bożego. Rozdział kolejny zawierał statuty

<sup>56</sup> Tamże, *Decretum de Synodo incepta*, s. 19–24.

<sup>57</sup> Przemówienie J.E. Ks. Metropolity przy otwarciu synodu, dnia 23 września, w: *Lwowski synod archidiecezjalny...*, s. 33–36.

<sup>58</sup> Tamże, s. 33.

<sup>59</sup> Tamże, s. 89.

o szkołach, nauczaniu religii, katechetach. Następna część statutów dotyczyła majątku kościelnego i dóbr doczesnych Kościoła. Do poszczególnych uchwał dołączono jeszcze szczegółowy aneks w postaci instrukcji, m.in. o kongregacjach i konferencjach dekanalnych<sup>60</sup>.

Problematyka tego synodu była obszerna, obejmowała nie tylko normy i zasady prawne regulujące administrowanie diecezją, ale także szczegółowe obowiązki kleru i wiernych<sup>61</sup>. Nawiązywano w nich do dziedzictwa Soboru Trydencckiego, uchwał wcześniejszych synodów diecezjalnych oraz kodyfikacji M. Trąby, J. Łaskiego, S. Karnkowskiego, J. Wężyka i B. Maciejowskiego, a także do norm Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.

Sytuacja polityczna, w jakiej znalazła się archidiecezja lwowska po II wojnie światowej, uniemożliwiła przeprowadzenie synodu.

Po odzyskaniu niepodległości przez Ukrainę Ojciec Święty Jan Paweł II 16 stycznia 1991 r. restytuował hierarchię Kościoła katolickiego archidiecezji lwowskiej, ustanawiając arcybiskupem metropolitą Mariana Jaworskiego<sup>62</sup>.

Arcybiskup M. Jaworski dostrzegając potrzebę odnowy archidiecezji w duchu Soboru Watykańskiego II (1962–1965), a także dostosowania prawa partykularnego do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. zwołał synod archidiecezjalny do Lwowa, jednocześnie dla archidiecezji lwowskiej i diecezji łuckiej<sup>63</sup>. Synod został zwołany dekretem abp M. Jaworskiego z 1 stycznia 1995 r. na 16 stycznia 1995 r.<sup>64</sup>.

W czwartą rocznicę reaktywowania hierarchii archidiecezji lwowskiej 16 stycznia 1995 r. abp M. Jaworski otworzył dekretem synod archidiecezjalny<sup>65</sup>. W kazaniu na rozpoczęcie synodu arcybiskup wspominał okres, kiedy zamykano świątynie i pozbawiono je kapłanów, spodziewając się, że nie będzie miał już, kto głosić słowa Bożego. Dostrzegł przy tym wielki znak Boży, że w katedrze lwowskiej wierni i kapłani mogą ponownie mieć swojego pasterza. Przypominał 16 stycznia 1991 r., kiedy Ojciec Święty Jan Paweł II restytuował hierarchię Kościoła katolickiego archidiecezji lwowskiej. Dziękował Panu Bogu za nowe powołania kapłańskie, za posługę sióstr zakonnych, jednocześnie podkreślił wielką rolę wiernych świeckich, którzy zawsze trwają przy kapłanie, pracują i zależy im, aby świątynie same sobą głosiły chwałę Bożą. Następnie wyjaśnił znaczenie synodu diecezjalnego, którego zadaniem jest odbudować to wszystko, co było niszc-

<sup>60</sup> Tamże, s. 153–228.

<sup>61</sup> W. Wójcik, *Synody polskie w latach 1918–1968 na tle rozwoju ustawodawstwa synodalnego w Polsce*, „Prawo Kanoniczne” 13 (1970), nr 3–4, s. 151.

<sup>62</sup> <http://wikipedia.org.pl>: Jaworski Marian (ur. 21 VIII 1926 r. we Lwowie) metropolita lwowski obrządku łacińskiego na Ukrainie. Był kapelanem abpa E. Baziaka. Od 24 maja 1984 r. był administratorem apostolskim archidiecezji w Lubaczowie. 16 stycznia 1991 r. mianowany arcybiskupem metropolitą archidiecezji lwowskiej we Lwowie. W 1992 r. został przewodniczącym Konferencji Episkopatu Rzymskokatolickiego Ukrainy.

<sup>63</sup> *Statuty duszpasterskiego synodu archidiecezji lwowskiej i diecezji łuckiej*, Lwów 1998.

<sup>64</sup> Tamże, s. 3.

<sup>65</sup> Tamże, s. 6.

czone przez wiele lat. Arcybiskup M. Jaworski mówił o potrzebie zwołania synodu, wskazując, że ostatni synod archidiecezjalny odbył się w 1930 r. we Lwowie. Minęło od tego czasu 65 lat i w życiu Kościoła wiele się zmieniło; arcybiskup wskazał przy tym na wielkie wydarzenie w życiu Kościoła, jakim był Sobór Watykański II. Sobór stanowił podstawę do odnowy życia Kościoła w czasach współczesnych szczególnie w zakresie prawa kanonicznego. Synod diecezjalny miał za zadanie odnowić wszystko w duchu Soboru Watykańskiego II, a podjęte uchwały, stanowiące prawo diecezjalne, miały przyczynić się do lepszego życia i stanowić zasadę jedności. Arcybiskup zapowiedział powołanie komisji, które miały pracować nad przedłożonymi projektami synodu oraz dokonać redakcji tych uwag i następnie w uroczystych sesjach poddać głosowaniu schematy synodu. Poleciał również księżom proboszczom i dziekanom, aby informowali wiernych o pracach zespołów synodalnych i o dalszym przebiegu działalności synodu. Zapowiedział sesję inauguracyjną synodu, która odbyła się bezpośrednio po Mszy świętej 16 stycznia 1995 r.<sup>66</sup>.

Rozpoczęty synod archidiecezjalny 16 stycznia 1995 r. trwał dwa lata. Łącznie odbyły się 4 sesje robocze synodu: 7 września 1995 r., 20 stycznia 1996 r., 16 czerwca 1996 r. ostatnia sesja 21 stycznia 1997 r., zakończyła synod dekretem abpa M. Jaworskiego<sup>67</sup>.

Arcybiskup Marian Jaworski dekretem promulgującym *Statuty Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Lwowskiej i Diecezji Łuckiej* nakazał, że postanowienia i zarządzenia zawarte w statutach synodalnych z lat 1995–1997 obowiązywać będą po ich publikacji drukiem, od 1 stycznia 1998 r.<sup>68</sup>.

Treść uchwał synodalnych zawarto w 719 statutach, które podzielono na 26 rozdziałów. Cztery pierwsze rozdziały uchwał synodalnych dotyczyły struktury hierarchicznej Kościoła we Lwowie. Rozdział piąty zawierał statuty dotyczące instytutów życia konsekrowanego<sup>69</sup>. Kolejne rozdziały od szóstego do dziesiątego zawierały szczegółowe przepisy dotyczące uczestnictwa świeckich w zbawczej misji Kościoła w archidiecezji i parafii, poruszały problematykę związaną z duszpasterstwem małżeństw i rodzin, duszpasterstwem młodzieży, grup zawodowych, chorych, starszych, samotnych, niepełnosprawnych, duszpasterstwem trzeźwości i turystycznym<sup>70</sup>.

Następne rozdziały odnosiły się do posługi nauczania słowa Bożego, katechizacji i środków społecznego przekazu. W dalszych rozdziałach synod zajął się sprawami misji, ekumenizmu, i stanowiskiem archidiecezji wobec ateizmu, laicyzacji i obojętności religijnej<sup>71</sup>. Kolejny rozdział został poświęcony sakramentom

<sup>66</sup> Tamże, s. 7–9.

<sup>67</sup> Tamże, s. 13.

<sup>68</sup> Tamże, s. 14.

<sup>69</sup> Tamże, s. 58–66.

<sup>70</sup> Tamże, s. 67–118.

<sup>71</sup> Tamże, s. 118–153.

świętym w życiu Kościoła. Statuty zawarte w następnych rozdziałach zostały poświęcone przepisom odnośnie do roku liturgicznego, modlitwie Kościoła, sprawom związanym z pogrzebem chrześcijańskim, a także liturgiczną służbą ołtarza, śpiewem i muzyką sakralną oraz miejscami kultu, sztuce sakralnej i sanktuarium. Przepisy prawne dotyczące dóbr doczesnych w zbawczej misji Kościoła umieszczono w ostatnim rozdziale<sup>72</sup>.

Obszerna problematyka ustaw synodalnych jednoznacznie wskazuje na szczegółowe uporządkowanie prawa partykularnego archidiecezji lwowskiej okresu posoborowego. Ustawy te nie tylko dostarczały aktualnego prawa diecezjalnego dostosowanego do prawa kodeksowego, ale wskazywały szczegółowo na sposób funkcjonowania Kościoła lokalnego w myśl Soboru Watykańskiego II i Kodeksu Prawa Kanonicznego promulgowanego w 1983 r.

#### 4. KONGREGACJE SYNODALNE

Kongregacje synodalne były formą zastępczą lub pośrednią w stosunku do synodów. Odbывały się one pod przewodnictwem ordynariusza, z udziałem dziekanów i kapituły archikatedralnej<sup>73</sup>. Instytucja ta znana była w Polsce już w pierwszej połowie XVIII w. Jakkolwiek *Congregationes decanorum* nie stanowiły oryginalnego dzieła abpa W.H. Sierakowskiego, gdyż znane były m.in. we Włoszech, Francji, Belgii, to stanowiły wzorzec do zwoływania synodu. W archidiecezji lwowskiej zwołano pierwszą kongregację 22 lutego 1768 r. w Dunajowie. Kongregacja miała zastąpić synod przewidziany prawem co trzy lata<sup>74</sup>. Oprócz arcybiskupa uczestniczyli w niej archidiaconi, delegaci kapituły archikatedralnej i po dwóch duchownych z poszczególnych dekanatów. Na kongregacji ogłoszono list pasterski arcybiskupa, przeczytano ustawodawstwo synodu z 1765 r. i przedstawiono sprawozdanie z sondażu przeprowadzonego w terenie, a dotyczącego realizacji jego postanowień oraz uchwalono 23 rozporządzenia, w niektórych przypadkach uzupełniające uchwały synodalne z 1765 r.<sup>75</sup>. Treść tych postanowień dotyczyła obowiązku wizytacji kanonicznych spoczywających na dziekanach i zorganizowania corocznie kongregacji dziekańskich. Dziekanów zobowiązano do troski o budzenie nowych powołań kapłańskich. Przypomniano im obowiązek wizytacji kaplic prywatnych oraz rezydującego przy nich duchowieństwa. Zobowiązano ich do informowania konfratrów o pogrzebie kapłana, a wszystkich księży pracujących w duszpasterstwie do odprawienia mszy św. w intencji zmarłego. Przypomniano obowiązek prowadzenia ksiąg metrykalnych oraz konieczność przeprowadzenia egzaminu przedślubnego. Zostały również

<sup>72</sup> Tamże, s. 155–215.

<sup>73</sup> S. Tymosz, *Recepcja reformy trydenckiej...*, s. 164.

<sup>74</sup> S. Szurek, *Kongregacja synodalna w Dunajowie w 1768 r.*, Lwów 1932, s. 7.

<sup>75</sup> S. Tymosz, *Recepcja reformy trydenckiej...*, s. 164–165.

wydane szczegółowe normy odnośnie do sakramentu pokuty. Przypomniano również proboszczom obowiązek odprawiania mszy świętej za powierzony sobie lud, oraz obowiązek płacenia *cathedricum*. Zwrócono uwagę na konieczność zakładania na terenie parafii szkół oraz przypomniano obowiązek przyjmowania przez proboszczów przysięgi od zatrudnianych w szpitalach położnych<sup>76</sup>.

Arcybiskup B. Twardowski zwołał kongregację do Lwowa 26 kwietnia 1932 r.<sup>77</sup>. Celem jej było omówienie trudności wynikłych z postanowień synodalnych 1930 r., konieczność autorytatywnego wyjaśnienia nasuwających się wątpliwości oraz uzupełnienie statutów synodalnych<sup>78</sup>. Oprócz arcybiskupa na kongregacji byli obecni, biskup pomocniczy, kanonicy kapituły metropolitalnej, i duchowieństwo. Po modlitwie i przemówieniu arcybiskupa sekretarz przedstawił 198 wniosków, które wpłynęły na kongregację. Wnioski dotyczyły następujących spraw: *Subsydium charitativum* na rzecz chorych i starszych kapłanów, ubioru duchownych, utrzymania kooperatora, urządzenia wikarówki, bractw i stowarzyszeń religijnych, domów parafialnych, Nabożeństwa do Najświętszego Sakramentu, egzaminu przedślubnego, porządku nabożeństw, inwentarza oraz testamentu duchownych<sup>79</sup>. Zarządzenia kongregacji ułożono w 34 punkty i przypisano do nich odpowiednie statuty synodu archidiecezjalnego z 1930 r. Postanowienia kongregacji były wyjaśnieniem i uzupełnieniem statutów synodalnych abp B. Twardowskiego<sup>80</sup>.

W archidiecezji lwowskiej odnotowuje się tylko dwie kongregacje synodalne. Jedna przeprowadzona przez abpa W.H. Sierakowskiego, a druga za rządów abpa B. Twardowskiego w 1932 r.

#### ZAKOŃCZENIE

Instytucja synodów prowincjalnych i diecezjalnych, zwoływanych przez biskupów, znana jest w Kościele powszechnym od najdawniejszych czasów. W archidiecezji lwowskiej odprawiano synody, aby dokonywać reformy życia religijnego w archidiecezji. W czasie synodów okresu przedtrydenckiego obradowano nad sprawami liturgii, sakramentów św., czystością nauki katolickiej, bieżącymi sprawami społecznymi, szkolnictwem, szpitalnictwem. Korzystano przy tym z uchwał prowincji gnieźnieńskiej.

W okresie potrydenckim nastąpiło ożywienie i znaczny rozwój życia synodalnego. Na pierwszy plan wysunęły się zagadnienia związane z reformacją protestancką i katolicką reformą Kościoła.

<sup>76</sup> Tamże, s. 164–165, J. Krętosz, dz.cyt., s. 134. S. Szurek, *Kongregacja synodalna...*, s. 1–15.

<sup>77</sup> *Lwowska kongregacja synodalna R.P.1932*, Lwów 1932, s. 6.

<sup>78</sup> Tamże, s. 8–9.

<sup>79</sup> Tamże, s. 10–15.

<sup>80</sup> Tamże, s. 28.

W tym okresie w archidiecezji lwowskiej zwołano jeden synod prowincjalny lwowski i cztery synody archidiecezjalne. Synod prowincjalny lwowski abpa P. Tarły z 1564 r. dokonał recepcji uchwał Soboru Trydenckiego. Synody archidiecezjalne abpa J.D. Solikowskiego z 1583 i 1593 r. zajęły się m.in. stosunkami z cerkwią ruską i szczegółowymi zasadami udzielania sakramentów, prowadzenia seminariów oraz bardziej rzetelnego wprowadzania w życie postanowień Soboru Trydenckiego. Synod archidiecezjalny abpa S. Grochowskiego z 1641 r. kontynuował reformy poprzednich synodów, rozwiązując bieżące problemy Kościoła partykularnego. Wiele szczegółowych uchwał miało na celu wzmocnienie karności kościelnej duchowieństwa. Synod archidiecezjalny abpa W.H. Sierakowskiego z 1765 r. dotyczył także reform wewnątrz lwowskiej archidiecezji w zakresie administracji i kierowania archidiakonatami. Uchwały tego synodu odnosiły się do konkretnych potrzeb archidiecezjalnych.

W XX w. odbyły się dwa lwowskie synody archidiecezjalne. Synod archidiecezjalny abpa B. Twardowskiego z 1930 r. odwoływał się do poprzednich postanowień synodalnych, miał „utworzyć harmonijną syntezę wspólnej pracy i zamierzeń na przyszłość”<sup>81</sup>. Synod archidiecezjalny abpa M. Jaworskiego z 1997 r. dokonał reformy wcześniejszych postanowień i odnowy życia Kościoła w duchu Soboru Watykańskiego II, Kodeksu Prawa Kanonicznego 1983 r. i nauczania Ojca Świętego Jana Pawła II.

W archidiecezji lwowskiej od momentu jej erygowania do czasów współczesnych zwołano w sumie 15 synodów, 6 prowincjalnych i 9 archidiecezjalnych, które przyczyniły się w znacznym stopniu do recepcji prawa powszechnego i uregulowania bieżących potrzeb Kościoła partykularnego metropolii i archidiecezji lwowskiej.

## THE SYNODIC ACTIVITY IN THE LVOV ARCHDIOCESE

### Summary

The scope of this article is to show synodal activity in the metropolis and the archdiocese of Lvov in three historic periods.

The first part of the article presents the synods of 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> century, before the Council of Trent, which implemented the Gregorian Reform. The synods also participated in the synodal legislation of the archdiocese of Gniezno.

In the post Trent period, the synods of the archdiocese of Lvov implemented the Tridentine Legislation. The provincial synod of 1564 was the first synod in Poland, which accepted the resolutions of the Council of Trent.

---

<sup>81</sup> *Przemówienie J.E. Ks. Metropolity przy otwarciu synodu, dnia 23 września, w: Lwowski synod archidiecezjalny...*, s. 33–36.

Two archdiocesan synods were also organized in the 20<sup>th</sup> century. A synod of 1930 adopted regulations of the Code of Canon Law promulgated in 1917 and an archdiocesan synod of 1997 brought in the legislation of the II Vatican Council and the teachings of the Holy Father John Paul II.

The provincial and archdiocesan synods in large measure contributed to the animation of religious life and the adoption of the universal law in the archdiocese of Lvov.

**Nota o Autorze:** ks. **MICHAŁ KALETA** SDB, mgr teologii, mgr i licencjat prawa kanonicznego. Od 1989 r., wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Doktorant Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Instytucie Prawa Kanonicznego, przy katedrze Historii Źródeł Kościelnego Prawa Polskiego. Członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich.

**Słowa kluczowe:** synody, archidiecezja lwowska



KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI

## MIEĆ I BYĆ – ETYKA POSIADANIA W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA

Centralnym zagadnieniem nauczania społecznego Kościoła jest określona koncepcja osoby ludzkiej. Zgodnie z Encykliką *Centesimus annus* jego myśl przewodnią stanowi „poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości, płynącej stąd, że człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”<sup>1</sup>. Pełny humanizm, jaki to nauczanie głosi, obejmuje zarówno cielesny, jak i duchowy wymiar osoby ludzkiej. Nauczanie społeczne Kościoła koncentruje się przede wszystkim na jej wymiarze duchowym. Ma on bowiem istotne znaczenie dla bytowego statusu osoby ludzkiej. Człowiek to *compositum* duszy i ciała, a wymiar duchowy decyduje o osobowym charakterze istoty ludzkiej. Dzięki niemu człowiek przerasta świat natury, innych stworzeń i różnego rodzaju uzależnień wynikających z życia społecznego<sup>2</sup>. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* pojęcie duszy obejmuje „to wszystko, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne i najwartościowsze; to, co sprawia, że człowiek jest w sposób najbardziej szczególny obrazem Boga: »dusza« oznacza *zasadę duchową* w człowieku”<sup>3</sup>. Duchowy wymiar ludzkiej natury decyduje o osobowej godności człowieka. Jednak skupienie na osobowym i duchowym wymiarze ludzkiej natury nie oznacza lekceważenia cielesności i wszystkiego, co jest z nią związane<sup>4</sup>. Nauczając o człowieku jako podmiocie rozumnym i wolnym, Kościół jednocześnie podkreśla, że warunkiem realizacji jego osobowej podmiotowości jest własność prywatna, indywidualna inicjatywa gospodarcza, która zawsze ma pierwszeństwo przed interwencją pań-

---

<sup>1</sup> CA, nr 11.

<sup>2</sup> *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 128.

<sup>3</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 363.

<sup>4</sup> *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 128.

stwa. Warunkiem realizacji wielu praw człowieka jest dobrobyt, do którego jednostki, rodziny i całe społeczeństwo mają prawo dążyć. W nauczaniu społecznym zawarta jest więc integralna wizja człowieka nie pomijająca żadnego wymiaru jego natury. Pełny humanizm uwzględnia zarówno jej duchowy, jak i cielesny wymiar. Z egzystencją człowieka nierozłącznie związana jest więc cała sfera „być”, wyrażająca to, co osobowe i duchowe w człowieku, jak i sfera „mieć”, ucieleśniająca wszystko to, co jest związane z posiadaniem, konsumpcją, własnością prywatną. Celem niniejszego szkicu jest więc ukazanie dynamicznego i pełnego napięcia związku między duchowym i materialnym wymiarem ludzkiej egzystencji. Kolejnymi etapami analizy będą więc kolejno: prezentacja samej kategorii „być” oraz przybliżenie zagadnienia własności prywatnej, dobrobytu oraz zagrożeń wynikających z konsumizmu.

### 1. „BYĆ” – GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

Analizując związek pomiędzy osobowym i materialnym wymiarem ludzkiej natury, należy przybliżyć samą kategorię „być”, wyrażającą wszystko to, co związane jest z jej duchowym wymiarem. Człowiek w nauczaniu społecznym Kościoła jest określany jako podmiot, podstawa i cel wszystkich instytucji społecznych<sup>5</sup>. Sensem i celem ich istnienia jest stworzenie takich warunków, które umożliwią mu pełny rozwój w wymiarze duchowym i materialnym. Jako wartość centralna w życiu społecznym człowiek ma być zawsze jego celem. Nigdy nie może być wykorzystany jako środek w realizacji celów usytuowanych niejako poza nim. Nie można być traktowany instrumentalnie w życiu politycznym, społecznym, gospodarczym lub kulturowym. W każdej z tych sfer osoba stanowi wartość samą w sobie<sup>6</sup>. Według Jana Pawła II, człowieka w kulturze, jak i w całym życiu społecznym, należy widzieć jako „szczególną, samoistną wartość, jako podmiot związany z osobową transcendencją. Trzeba tego człowieka afirmować dla niego samego, nie dla jakichkolwiek innych racji czy względów – jedynie dla niego samego! Trzeba tego człowieka po prostu miłować dlatego, że jest człowiekiem – trzeba wymagać dla niego miłości ze względu na szczególną godność, jaką posiada”<sup>7</sup>. Osoba stanowi więc wartość samoistną, cel społeczeństwa, któremu jest ono podporządkowane<sup>8</sup>. Tak ważne miejsce w strukturze społeczeństwa człowiek zawdzięcza swojej godności, którą można analizować w wymiarze przyrodzonym i nadprzyrodzonym. W wymiarze pierwszym o jego wyjątkowości de-

<sup>5</sup> KDK, nr 25.

<sup>6</sup> Tamże, nr 12. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 133.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO 02. 06. 1980*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, M. Radwan, L. Dyczewski, L. Kamińska, A. Stanowski (red.), Rzym–Lublin 1996, s. 142.

<sup>8</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1929.

cyduje rozumność i wolność. Człowiek jest podmiotem twórczym, dynamicznym i świadomie aktywnym w różnych wymiarach życia społecznego. Jest on istotą przerastającą świat innych stworzeń. Jedynym partnerem, z którym mógłby prowadzić równorzędny dialog, jest tylko drugi człowiek. Biorąc pod uwagę również zasadnicze elementy antropologii teologicznej, można jeszcze wyraźniej ukazać godność osoby ludzkiej. Prezentując godność człowieka w wymiarze nadprzyrodzonym, należy zwrócić uwagę na fakt stworzenia go na obraz i podobieństwo Boga oraz Wcielenie, poprzez które Chrystus zjednoczył się z każdym człowiekiem. Również odkupienie, usynowienie i przeznaczenie do życia wiecznego stanowi o jego wyjątkowej godności. Człowiek ogarnięty miłością Boga jest jedynym stworzeniem, które może podjąć synowski dialog ze swoim Stwórcą<sup>9</sup>. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* „człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność *osoby*: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę jest powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać”<sup>10</sup>. Kategoria „być” jest więc związana z człowieczeństwem, sumieniem, godnością osoby, rozpatrywaną zarówno w wymiarze przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym. Osobowe „być” to wszystko, w czym człowiek przerasta świat innych stworzeń, a jednocześnie dzięki czemu otwarty jest na rzeczywistość przekraczającą jego samego<sup>11</sup>.

Analizując kategorię „być”, należy zwrócić uwagę na jej dynamiczny charakter. Jest ona bowiem związana z urzeczywistnianiem się ludzkiego powołania, kształtem człowieczeństwa, które każdy formuje w sobie w ciągu całego życia. Człowiek jest bowiem powołany do rozwoju. Procesu tego można rozpatrywać jedynie w kategoriach ekonomicznych, technicznych lub cywilizacyjnych. Należy go pojmować również jako pewną kategorię moralną, jako powołanie wpisane w naturę człowieka. Jak stwierdza Paweł VI „każdy człowiek jest powołany do rozwijania samego siebie, gdyż wszelkie życie ludzkie przeznaczone jest przez Boga do jakiegoś zadania. Stąd to każdemu dane są od urodzenia zaczątki zdolności i talentów, które należy rozwijać, aby mogły wydać owoce; pełna zaś ich dojrzałość, jaką człowiek uzyskuje, czy to przez wychowanie w swoim środowisku społecznym, czy też przez własne usiłowania, pozwoli każdemu dążyć do celu wyznaczonego mu przez Stwórcę. Będąc zaś wyposażonym w rozum i wolność, bierze człowiek na siebie odpowiedzialność i za swój rozwój, i za swoje zbawienie. Każdy [...] pozostaje głównym sprawcą swego pomyślnego lub niepomyślnego losu”<sup>12</sup>. Natura ludzka

<sup>9</sup> MM, nr 10.

<sup>10</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 357.

<sup>11</sup> RD, nr 4; *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 130.

<sup>12</sup> PP, nr 15.

jest więc pełna dynamizmu, ruchu, potencjalności domagających się zaktualizowania. Zarówno dzieje ludzkości, jak i dzieje poszczególnych ludzi mają być historią nieustannych dokonań, spełnień, realizacji wyznaczonych celów<sup>13</sup>. Cała sfera „być” jest więc synonimem pełnego, dojrzałego kształtu człowieczeństwa, formowanego w procesie wychowania w rodzinie, szkole, strukturach pośrednich i Kościele. Przemawiając w UNESCO Jan Paweł II zaznacza, że w wychowaniu „chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, ażeby bardziej »był«, a nie tylko więcej »miał« – aby więc poprzez wszystko, co »ma«, co »posiada«, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, ażeby również umiał bardziej »być« nie tylko »z drugim«, ale także i »dla drugich«<sup>14</sup>. Wychowanie w rodzinie oraz w innych instytucjach realizujących zadania formacyjne ma prowadzić do zaktualizowania całej potencjalności, jaka zawarta jest w osobie ludzkiej. Jej celem jest realizacja dojrzałego kształtu ludzkiej osobowości poprzez rozwinięcie wszystkich zdolności, jakie w niej są zawarte. Celem zabiegów wychowawczych jest więc ukształtowanie pełni osobowego „być”.

Człowieczeństwo kształtuje się również w procesie samowychowania podejmowanego przez ludzi świadomie realizujących określone wartości, kształtujących w sobie cnoty, realizujących wybrany ideał osobowości. Tylko mobilizując wszystkie siły umysłu i woli, człowiek może w pełni się rozwijać<sup>15</sup>. Przemawiając na Westerplatte w 1987 r., Papież akcentował konieczność świadomego kształtowania swego człowieczeństwa przez młodych: „musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali. [...] Wbrew wszystkim mirażom ułatwionego życia musicie od siebie wymagać. To znaczy właśnie »więcej być«. [...] Każdy z was, młodzi przyjaciele, znajduje też w życiu jakieś swoje »Westerplatte«. Jakiś wymiar zadań, które musi podjąć i wypełnić. Jakaś słuszną sprawę, o którą nie można nie walczyć. Jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić. [...] Wreszcie – jakiś porządek prawd i wartości, które trzeba »utrzymać« i »obronić«, tak jak to Westerplatte, w sobie i wokół siebie”<sup>16</sup>. Człowieczeństwo domaga się świadomego formowania, wychowania, a później samowychowania. Jego dojrzały kształt można uformować jedynie, mobilizując wszystkie duchowe siły, broniąc i kształtując w sobie hierarchię wartości uznającą pierwszeństwo ducha wobec materii, osoby przed rzeczą i etyki przed techniką. Można to osiągnąć, dokonując świadomych wyborów moralnych, wypełniając powinności związane z realizacją życiowego powołania, realizując cele i zadania wymagające niejednokrotnie wysiłku i wyrzeczenia, ale kształtujące charakter, siłę woli, cnoty i sprawności moralne. Wszystko to składa się na osobowe „być” istoty ludzkiej.

<sup>13</sup> SRS, nr 30.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, dz.cyt., s. 142.

<sup>15</sup> PP, nr 15.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie spotkania z młodzieżą na Westerplatte 12. 06. 1987*, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979, 1983, 1987*, Warszawa 1991, s. 642–643.

## 2. WŁASNOŚĆ PRYWATNA

Prezentując drugi element, zawarty w tytule artykułu, należy podjąć fundamentalne dla analizowanego tematu zagadnienie własności prywatnej. Forma własności ma bowiem istotne znaczenie w relacji człowieka do wartości materialnych. Nauczanie społeczne Kościoła konsekwentnie broni własności prywatnej jako niezbędnego zabezpieczenia życia i autonomii człowieka. Wymaga jej także rozumność, wolność i w konsekwencji potrzeba odpowiedzialnego kształtowania przez niego swej pomyślności. Własność prywatna gwarantuje również zaspokojenie materialnych potrzeb człowieka oraz sprzyja jego duchowemu rozwojowi.

Prawo do posiadania własności prywatnej wynika z podstawowego prawa człowieka do życia. Posiadanie i użytkowanie dóbr materialnych jest niejako konsekwencją tego prawa. W celu podtrzymania i rozwinięcia swego życia człowiek koniecznie potrzebuje dóbr, które posiada na własność. Pozbawienie własności byłoby niemal jednoznaczne z odebraniem mu życia. Każdy człowiek ma więc prawo do własności prywatnej w takim zakresie, w jakim jest ono niezbędne do zachowania jego egzystencji<sup>17</sup>.

Własność prywatna znajduje swoje uzasadnienie również w powołaniu człowieka do wolności. Stanowi ona przedłużenie i warunek autonomii jednostek, rodzin, struktur pośrednich i całego społeczeństwa<sup>18</sup>. Posiadając dobra, mogą one decydować o swoim losie, o tym, co kupują i konsumują, w jaki sposób planują swoje życie. Odebranie im własności byłoby niemal jednoznaczne z odebraniem im wolności. Jak podkreśla Jan Paweł II, „człowiek [...] pozbawiony wszystkiego, co mógłby »nazwać swoim« oraz możliwości zarabiania na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę, co utrudnia mu znacznie zrozumienie swej godności jako osoby i zamyka drogę do tworzenia autentycznie ludzkiej wspólnoty”<sup>19</sup>. Kontrola autorytarnego państwa nad własnością stanowi potężne narzędzie kontroli nad całym społeczeństwem<sup>20</sup>. Dlatego ważnym postulatem nauczania społecznego Kościoła jest upowszechnienie własności, by stała się ona powszechnie dostępnym dobrem społecznym. Tylko dzięki powszechnemu dobrobytowi jednostki, rodziny, struktury pośrednie i całe społeczeństwo zachowają niezbędną do prawidłowego ich funkcjonowania wolność<sup>21</sup>.

Także rozumna natura ludzka i potrzeba samodzielnego kreowania własnej pomyślności, stanowi ważny argument przemawiający za własnością prywatną. Jak

<sup>17</sup> J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 97.

<sup>18</sup> C. Strzeszewski, *Własność zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981, s. 131.

<sup>19</sup> CA, nr 13.

<sup>20</sup> L.O. Kelso, *Karol Marks prawie kapitalista*, w: *Pracownik właścicielem*, K.S. Ludwiniak (red.), Lublin–Paryż 1989, s. 29.

<sup>21</sup> Tamże, s. 30–31.

podkreśla Leon XIII, człowiek może i powinien być dla siebie „rządcą i opatrnością”<sup>22</sup>. Jednak aby w pełni realizować swoje cele, odpowiedzialnie kształtować swoją pomyślność, potrzebuje dóbr, które posiadałby na własność. Dzięki nim może nie tylko troszczyć się o dobra pierwszej potrzeby, ale również planować własną przyszłość oraz kształtować pomyślność swojej rodziny i innych wspólnot i społeczności, do których należy. Własność prywatna odpowiada więc samej rozumnej naturze człowieka, dzięki której może on odkrywać przydatność dla siebie określonych dóbr, może nimi dysponować i wykorzystywać je w celu zaspokojenia swoich potrzeb. Dzięki prywatnemu posiadaniu może ujawnić się cała potencjalność i kreatywność zawarta w rozumnej naturze człowieka<sup>23</sup>.

Uzasadniając potrzebę własności prywatnej do realizacji powołania i pomyślności człowieka, nie należy zapominać o materialnym wymiarze jego natury. Własność jest niezbędna do zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka w sferze fizycznej. Stanowi środek, dzięki któremu może on osiągać swoje cele, rozwijać się w wymiarze materialnym oraz zabezpieczać swoją egzystencję. Prywatne posiadanie umożliwia człowiekowi wypełnienie jego obowiązków życiowych związanych z zabezpieczeniem bytu wspólnoty małżeńskiej, utrzymaniem rodziny, stworzeniem warunków bezpieczeństwa i rozwoju potomstwa<sup>24</sup>. Pozwala wreszcie na wypełnienie obowiązków obywatelskich, wynikających z zaangażowania się w sprawy lokalnej lub regionalnej społeczności, oraz wypełnienie obowiązków związanych z uczestnictwem w szerszej wspólnocie politycznej.

Własność prywatna sprzyja również duchowemu rozwojowi człowieka. Daje bowiem możliwość praktykowania różnych cnót i sprawności moralnych. Posiadając określone dobra, człowiek może ćwiczyć się w hojności, uczyć się odpowiedzialnego korzystania ze swojej wolności, doskonalić się w umiejętności dysponowania, przetwarzania i gospodarowania tymi dobrami. Posiadając dobra materialne, może rozwijać swoją pomysłowość oraz kreatywność. Własność prywatna daje również szansę kształtowania roztropnej relacji do innych osób, stwarza możliwość współpracy, praktykowania miłości bliźniego i sprawiedliwości w kontaktach z innymi ludźmi<sup>25</sup>.

Posiadanie dóbr na własność odpowiada naturze i godności człowieka. Zabezpiecza bowiem jego prawo do życia, stanowi gwarancję zachowania przez jednostki, rodziny i społeczeństwo autonomii niezbędnej do realizacji zadań i funkcji, jakie podmioty chcą realizować. Własność umożliwia człowiekowi rozumną troskę o swój los. Dzięki niej może on być dla siebie „rządcą i opatrnością”. Wreszcie zaspokojenie materialnych potrzeb wymaga posiadania pewnych dóbr na własność. Są one również niezbędne dla duchowego rozwoju

<sup>22</sup> RN, nr 6; C. Strzeszewski, dz.cyt., s. 187.

<sup>23</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 100.

<sup>24</sup> Tamże, dz.cyt., s. 100–101; C. Strzeszewski, dz.cyt., s. 132.

<sup>25</sup> A. Zwoliński, *Etyka bogacenia*, Kraków 2002, s. 168–171.

człowieka, który, gospodarując nimi w sposób dojrzały, może się wewnętrznym doskonaleniem.

### 3. „DOBRODZIEJSTWO DOBROBYTU”

Analizując relację między sferą „mieć” i „być”, należy zaznaczyć, że sama ilość posiadanych dóbr nie ma decydującego znaczenia do moralnej oceny posiadania. Istotne jest tu raczej wewnętrzne nastawienie człowieka do posiadanego dobra. Kiedy więc spotykamy się w nauczaniu społecznym Kościoła z krytyką nadużyć w sferze posiadania i dysponowania dobrami materialnymi, to z pewnością krytyka ta nie zmierza do zanegowania samej instytucji własności prywatnej. Na potępienie zasługuje nie samo posiadanie dóbr, ale ich złe użytkowanie<sup>26</sup>. Jan Paweł II stwierdza, że „zło nie polega na »mieć« jako takim, ale na takim »posiadaniu«, które nie uwzględnia *jakości i uporządkowanej hierarchii* posiadanych dóbr. *Jakości i hierarchii*, które płyną z podporządkowania dóbr i dysponowania nimi »byciu« człowieka i jego prawdziwemu powołaniu”<sup>27</sup>. Niewątpliwie istnieje pewne napięcie między sferą „być” i „mieć”. Nieumiarkowane korzystanie z własności prywatnej może bowiem stanowić dla człowieka przeszkodę w realizacji jego życiowego powołania, a zwłaszcza w osiągnięciu celów duchowych i nadprzyrodzonych. Niebezpieczeństwo tkwi w chciwości, która jest niewątpliwie oznaką niedorozwoju moralnego<sup>28</sup>. Jednak napięcie to nie musi w sposób konieczny prowadzić do antynomii obu tych sfer<sup>29</sup>. Warto więc zatrzymać się nad pozytywnym aspektem „mieć” i odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób może ono przyczynić się do jeszcze pełniejszej realizacji „być”?

Ubóstwo samo w sobie nie jest bowiem stanem, do jakiego jednostki i rodziny powinny dążyć, by bardziej „być”. Wręcz przeciwnie, może ono stanowić przeszkodę w rozwoju osobowości i realizacji życiowego powołania jednostek. Ubóstwo może być wynikiem niesprawiedliwości systemu społeczno-ekonomicznego, grzechu, przestępstw, lenistwa lub zaniedbań. Niedostatek środków materialnych może deprawować człowieka. W jego wyniku może on tracić poczucie własnej godności, znaczenia oraz roli w społeczeństwie. Utrata miejsca pracy i – co za tym idzie – ubóstwo powodują wykluczenie człowieka z innych dziedzin jego aktywności, uniemożliwiają utrzymanie dotychczasowego poziomu konsumpcji, ograniczają możliwości aktywnego uczestniczenia w społeczeństwie obywatelskim. Ubóstwo może niejako zmusić człowieka do porzucenia jego dotychczasowych celów w sferze życia publicznego, i skłonić do koncentracji wyłącznie na sprawach prywatnych. Może ono wreszcie prowadzić do

<sup>26</sup> C. Strzeszewski, dz.cyt., s. 115, 118.

<sup>27</sup> SRS, nr 28.

<sup>28</sup> PP, nr 19.

<sup>29</sup> SRS, nr 28.

różnego rodzaju patologii. Człowiek, żyjący w nędzy lub ubóstwie, w celu zdobycia środków koniecznych do życia, może się uciekać do metod niezgodnych z moralnością i prawem. Może poniżyć swoją godność, naruszać prawa i wolności innych osób lub wzbudzać niepokoje społeczne będące reakcją na poczucie krzywdy i wykluczenia<sup>30</sup>.

Bogactwo natomiast jest stanem, do którego jednostki, rodziny, wspólnoty i całe społeczeństwo może i powinno dążyć<sup>31</sup>. Zdobyte w sposób godziwy może się przyczynić do ochrony godności i realizacji powołania człowieka, czyli sfery, którą określamy jako „być”. Społeczeństwo zamożne stwarza warunki życia społecznego, w których osoba ludzka wszechstronnie się rozwija i realizuje swoje cele<sup>32</sup>. Dzięki dobrobytowi człowiek może zachować poczucie własnej wartości i znaczenia, realizować swoją wolność, pomysłowość, zaspokajając swoje potrzeby oraz zabezpieczać przyszłość i pomyślność swojej rodziny. Zamożność pozwala rodzinie realizować jej cele i zamierzenia, we właściwy sposób wypełniać jej funkcje, stwarza przestrzeń wolności, niezależności, bezpieczeństwa, daje możliwość zapewnienia przyszłości dzieciom. Względny dobrobyt całego społeczeństwa sprzyja również zachowaniu pokoju społecznego oraz realizacji podstawowych praw osoby ludzkiej<sup>33</sup>. Według Jana Pawła II „»być« nie wyklucza »mieć«: kultura materialna winna być środkiem prowadzącym do celu, a jest nim prawdziwe i integralne człowieczeństwo: »mieć« pełni względem »być« i »działać« rolę służebną”<sup>34</sup>. Dzięki zamożności człowiek może oderwać się od nieustannej troski o zaspokojenie swoich podstawowych potrzeb i zwrócić się ku potrzebom duchowym, kulturalnym, czy nawet z większą swobodą zatroszczyć się o rozwój swego życia religijnego<sup>35</sup>. Zamożność stwarza warunki osobowego rozwoju i realizacji podstawowych celów osoby ludzkiej, ochrania jej godność i wolność. Bogacenie się należy postrzegać jako czynnik postępu cywilizacyjnego społeczeństwa sprzyjający rozwojowi jednostek, rodzin oraz całej gospodarki narodowej. Dobrobyt umożliwia również rozwój państwa, które może skuteczniej realizować dobro wspólne<sup>36</sup>.

Zamożność umożliwia człowiekowi odpowiedni poziom konsumpcji, której celem jest podtrzymanie życia oraz rozwój jego osobowości w wymiarze fizycznym, intelektualnym i moralnym<sup>37</sup>. Dlatego nauczanie społeczne Kościoła postuluje upowszechnienie własności prywatnej poprzez ochronę własności małej i

<sup>30</sup> A. Zwoliński, dz.cyt., s. 262.

<sup>31</sup> Tamże, s. 236.

<sup>32</sup> Tamże, s. 244.

<sup>33</sup> Tamże, s. 238, 150.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli intelektualistów chilijskich w Santiago 03. 04. 1987*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym–Lublin 1988, s. 403–404.

<sup>35</sup> PP, nr 41.

<sup>36</sup> C. Strzeszewski, dz.cyt., s. 206.

<sup>37</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 269.



średniej, partycypację robotników we własności przedsiębiorstw dużych, wreszcie takie kształtowanie całego ustroju własności, by własność stawała się dobrodziejstwem, z którego korzystać mógłby każdy członek społeczeństwa.

Kategoria „mieć” z pewnością wpływa na konkretną realizację powołania człowieka, realizację jego życiowych, a zwłaszcza rodzinnych obowiązków. Należy jednak podkreślić, że w żaden sposób nie wpływa na ontologiczny status osoby ludzkiej. Może ułatwiać bądź utrudniać realizację jej powołania, nie może jednak modyfikować jej bytowego statusu. Więcej jest wart człowiek z racji tego, kim jest niż z racji tego, co posiada<sup>38</sup>. Ktoś, kto więcej „ma”, nie „jest” bardziej człowiekiem. Konsekwentnie również każdemu człowiekowi, niezależnie od jego statusu materialnego, należy się poszanowanie jego ludzkiej godności. Człowiek żyjący w ubóstwie lub nędzy ma prawo do szacunku i poważania w takim samym stopniu jak ten, który żyje w dobrobycie lub zbytku. Niejednokrotnie to właśnie charytatywna działalność osób zamożnych umożliwia realizację zasady powszechnego przeznaczenia dóbr i daje szansę na zaspokojenie potrzeb ludzi ubogich. Jednak nie oznacza to, że darczyńcy zasługują na większy szacunek i uznanie niż korzystający z pomocy. Zarówno jedni, jak i drudzy są w tym samym stopniu osobami ludzkimi i przysługuje im ta sama osobowa godność, zatem w takiej samej mierze również prawo do afirmacji i szacunku.

#### 4. ZAGROŻENIA „KONSUMIZMU”

Powszechny dobrobyt stwarza warunki, w których może być chroniona godność człowieka i realizacja całej osobowej sfery „być”. Konsekwentnie więc również bogactwo i bogacenie się uczciwymi sposobami jest etycznie godziwe. Z drugiej jednak strony własność i bogactwo nie mogą być celem samym w sobie. Jest nim bowiem zawsze człowiek, któremu własność powinna służyć. Wszystko, czym człowiek dysponuje, może zostać przez niego użyte dobrze lub źle. Również z własności można robić dobry bądź zły użytek<sup>39</sup>. Jak stwierdza Jan Paweł II, „pragnienie, by żyć lepiej, nie jest niczym złym, ale błędem jest styl życia, który wyżej stawia dążenie do tego, by mieć, aniżeli być, i chce więcej mieć nie po to, by bardziej być, lecz by doznać w życiu jak najwięcej przyjemności”<sup>40</sup>. Własność może więc stwarzać szansę integralnego rozwoju człowieka, może jednak również stanowić zagrożenie rozwoju całej sfery „być”, gdy będzie absolutyzowana i traktowana jako cel ostateczny. Wzrost bogactwa nie musi więc automatycznie przekładać się na wszechstronny rozwój osoby ludzkiej. Samo nagromadzenie dóbr i usług nie doskonali w sposób konieczny

<sup>38</sup> KDK, nr 35.

<sup>39</sup> A. Zwoliński, dz.cyt., s. 238.

<sup>40</sup> CA, nr 36.

ludzkiego podmiotu<sup>41</sup>. Co więcej, według Jana Pawła II, „nadrozwój polegający na *nadmiernej* rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych łatwo przemienia ludzi w niewolników »posiadania« i natychmiastowego zadowolenia, nie widzących innego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stałe zastępowanie ich innymi, jeszcze doskonalszymi. Jest to tak zwana cywilizacja »spożycia« czy konsumizm, który niesie ze sobą tyle »odpadków« i »rzeczy do wyrzucenia«. Posiadany przedmiot, zastąpiony innym, doskonalszym, zostaje odrzucony bez uświadomienia sobie jego ewentualnej trwałej wartości dla nas lub dla kogoś uboższego. Wszyscy z bliska obserwujemy smutne skutki tego ślepego poddania się czystej konsumpcji: przede wszystkim jakiś rażąco materializm, przy równocześnie *radykalnym nienasyceniu*; jest bowiem zrozumiałe, że jeśli się nie jest uodpornionym na wszechobecną reklamę i nieustannie kuszące propozycje nabycia nowych produktów, wówczas im więcej się posiada, tym więcej się pożąda, podczas gdy najgłębsze pragnienia pozostają niezaspokojone, a może nawet zagłuszone”<sup>42</sup>. Więcej „mieć” nie musi więc oznaczać bardziej „być”. Materializmowi wyrażającemu się w nadmiernej koncentracji na wartościach materialnych towarzyszy radykalne nienasycenie w sferze wartości wyższych. Konsumizm nie sprzyja realizacji człowieczeństwa, stanowi dla niego raczej zagrożenie, zamykając je w ciasnym kręgu wartości materialnych.

Kształtowanie się „cywilizacji spożycia”, nacechowanej nadmierną konsumpcją wiąże się z funkcjonowaniem gospodarki wolnorynkowej. Warunkiem dobrej koniunktury podmiotów gospodarczych jest wysoki poziom sprzedaży dóbr i usług. Produkt wyprodukowany musi być natychmiast sprzedany. Tylko w ten sposób będzie przynosił korzyści. Wielkość sprzedaży zależy jednak od popytu, który związany jest z potrzebami społeczeństwa. W celu poprawienia koniunktury, dąży się do jak największego rozszerzenia skali ludzkich potrzeb. To rozszerzenie skali polega na oferowaniu klientowi dóbr, które zaspokajają już nie tylko jego podstawowe potrzeby, ale wiążą się z realizacją jego ambicji, poprawą jego dobrego samopoczucia, są dla niego w jakiś sposób atrakcyjne, lub po prostu przyciągają jego uwagę. Rozszerzenie skali konsumpcji dokonuje się również poprzez oferowanie klientowi dóbr, które wręcz szkodzą jego zdrowiu i zagrażają życiu, marnotrawią jego czas, utrudniają wypełnienie życiowych obowiązków<sup>43</sup>. Chodzi tu o konsumpcję sztucznie wytworzoną, o dobra lub usługi, na które nie ma popytu. W sposób sztuczny kreuje się potrzeby tak, by znaleźć konsumentów na dobra lub usługi, na które nie ma popytu. Jak stwierdza G. Ritzer: „konsumentci zaczęli [...] odgrywać w kapitalizmie zbyt poważną rolę, by można im było pozwolić na podejmowanie samodzielnych decyzji. W

<sup>41</sup> SRS, nr 28; KDK, nr 35.

<sup>42</sup> SRS, nr 28.

<sup>43</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 263.

rezultacie rozwinęła się nowoczesna reklama, mająca »pomóc« ludziom w decydowaniu<sup>44</sup>. Współczesne społeczeństwo spożycia tworzy wręcz nowe środki konsumpcji, które mają sprawić, żeby konsumenci „nie tylko chcieli, ale chcieli coraz więcej”<sup>45</sup>. Wśród tych nowych środków konsumpcji wymienia się bary szybkich dań, sklepy należące do różnego rodzaju sieci handlowych, katalogi sprzedaży wysyłkowej, centra handlowe, elektroniczne centra handlowe, sklepy dyskontowe, supersklepy, statki wycieczkowe, kasyna. Należą do nich również inne miejsca i instytucje, które bezpośrednio nie pełnią roli centrów handlowych, ale powoli zaczynają się do nich upodabniać. Są to nowoczesne obiekty sportowe, zamknięte luksusowe osiedla, obiekty edukacyjne, placówki medyczne i szpitale, muzea oraz organizacje dobroczynne<sup>46</sup>. Nowe środki konsumpcji sprawiają, że ludzie „kupują więcej niż potrzebują, płacą więcej niż trzeba, i wydają więcej niż powinni”<sup>47</sup>. Innym sposobem rozszerzania skali ludzkich potrzeb, a w konsekwencji zwiększania konsumpcji, jest produkcja dóbr i usług, przyczyniających się do zmniejszenia niewygód życia codziennego oraz większego komfortu, umożliwiających wykonywanie codziennych prac i obowiązków bez większego wysiłku lub wyrzeczenia. Proponowane dobra i usługi mają oddalić wszelkie niewygody, cierpienia i wysiłki tak, by życie stało się bardziej przyjemne<sup>48</sup>.

Gospodarka tradycyjnie starała się dostarczyć ludziom tego, czego potrzebowali i chcieli, natomiast współczesny biznes „zaczął kłaść nacisk na zmuszanie konsumentów, by chcieli i »potrzebowali« tego, co produkuje i sprzedaje”<sup>49</sup>. W celu zwiększenia koniunktury rozszerza się skalę ludzkich potrzeb. Niestety skutkiem tego rodzaju zabiegów jest degradacja człowieka, który traktowany jest już nie jako podmiot i cel życia społecznego, ale jako środek i przedmiot, którym się manipuluje, by zrealizować cele, które umiejscowione są poza nim. Zwiększenie konsumpcji osiąga się w dużej mierze dzięki oddziaływaniu środków społecznego przekazu. Tworzą one pewnego rodzaju nacisk konsumpcyjny, wytwarzając u konsumenta społeczną potrzebę konsumpcji najczęściej nie wynikającą z jego realnych potrzeb, ale będącą konsekwencją określonego stylu konsumpcji całego społeczeństwa. W ten sposób tworzy się pewnego rodzaju zjawisko społeczno-kulturowe, w którym konsumpcja urasta do rangi wartości absolutnej. Komfort, wygoda, racjonalizacja życia stają się celem samym w sobie i niejako sposobem realizacji ideałów humanistycznych. Nacisk konsumpcyjny zwiększa również

<sup>44</sup> G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Warszawa 2001, s. 64.

<sup>45</sup> Tamże, s. 66.

<sup>46</sup> Tamże, s. 27–47.

<sup>47</sup> Tamże, s. 112.

<sup>48</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 263, 265.

<sup>49</sup> G. Ritzer, dz.cyt., s. 72.

fakt, że tego rodzaju społeczeństwo uważane jest za ideał, do którego wszyscy winni zmierzać<sup>50</sup>.

W nauczaniu społecznym Kościoła spotykamy jednoznaczną krytykę społeczeństwa konsumpcyjnego. Absolutyzowanie konsumpcji i komfortu utrudnia bowiem człowiekowi rozwój moralny. W wymiarze moralnym prowadzi do odwrócenia hierarchii wartości. W centrum ludzkiego życia stawia to, co stanowić winno jedynie środek w realizacji jego wyższych celów. Alienacja w sferze posiadania i używania dóbr materialnych wyraża się w tym, że człowiek, będący podstawą, podmiotem i celem życia społecznego, staje się zaledwie środkiem w realizacji celów ekonomicznych<sup>51</sup>. Społeczeństwo konsumpcyjne proponuje styl życia, w którym nie ma miejsca na wysiłek, ofiary lub wyrzeczenia. Starając się uwolnić współczesnego człowieka od wszelkich uciążliwych elementów życia, proponuje dobra i usługi, które do ludzkiej egzystencji wprowadzą komfort i wygodę. W ten sposób kształtuje ono człowieka pozbawionego samodyscypliny, całkowicie niezdolnego do wyrzeczeń i ofiar, niezdolnego do podjęcia wewnętrznej walki z wadami czy słabościami. Nadmierna konsumpcja może prowadzić również do egzystencjalnej pustki, nudy życiowej, co skutkuje z kolei poszukiwaniem nowych impulsów, mocnych wrażeń w postaci konsumpcji sztucznej<sup>52</sup>. Społeczeństwo spożycia otacza człowieka wieloma dobrami i usługami mającymi zapewnić mu komfort, ale z drugiej strony obezwładnia go wewnętrznie. Sprawia, że jest coraz mniej odporny na wszechobecną reklamę i skłonny do jeszcze bardziej wyrafinowanej konsumpcji. W tej sytuacji gubić zaczyna właściwe sobie powołanie do panowania nad światem, zwłaszcza nad światem wartości materialnych.

Ponadto brak wysiłku, a nawet ruchu fizycznego uniemożliwia człowiekowi rozwój w sferze fizycznej i jest przyczyną wielu chorób cywilizacyjnych<sup>53</sup>. Konsumpcyjny tryb życia, w którym nie ma miejsca na wysiłek, dyscyplinę, wyrzeczenie, troskę o kulturę fizyczną, prowadzi do wychowania młodych pokoleń niewydolnych fizycznie, pokoleń, dla których sprawność fizyczna pozostaje nieosiągalnym ideałem, a dyscyplina, mająca do niej prowadzić, nieatrakcyjną uciążliwością, której należy za wszelką cenę unikać.

Tak więc cała sfera posiadania musi być podporządkowana człowiekowi jako podmiotowi zdolnemu w sposób odpowiedzialny poruszać się w sferze własności,

---

<sup>50</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 264–265.

<sup>51</sup> Jak pisze G. Marcel: „rzeczy są w stosunku do mnie nie tylko zewnętrzne; pomiędzy nimi a mną zachodzi pewna łączność wewnętrzna; można by powiedzieć, że dosiegają mnie skrycie. I oczywiście jest, że dokładnie w tej mierze, w jakiej jestem do tych rzeczy przywiązany, mają one nade mną władzę, której użycza im samo to przywiązanie i która wraz z nimi wzrasta. [...] O tyle, o ile traktujesz narzędzie jako czyste narzędzie, nie ma ono nad tobą żadnej władzy, to ty nim rozporządzasz, a nie odwrotnie”. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 141–142.

<sup>52</sup> J. Majka, dz.cyt., s. 265.

<sup>53</sup> Tamże.

dobrobytu i konsumpcji. Aby jednak człowiek mógł w sposób wolny i odpowiedzialny poruszać się w sferze konsumpcji wartości materialnych, musi być odpowiednio ukształtowany. Konieczne jest więc wychowanie w dziedzinie konsumpcji, kształtowanie odpowiedzialnych postaw w dziedzinie korzystania z dóbr, które jednostka uznaje za konieczne i niezbędne dla swojej egzystencji<sup>54</sup>. Kształtowanie dojrzałych i odpowiedzialnych postaw w sferze konsumpcji ma dokonywać się przede wszystkim w rodzinie, a następnie w szkole i strukturach pośrednich. Stanowi ono również wyzwanie dla duszpasterskiej działalności Kościoła.

#### PODSUMOWANIE

Podsumowując, należy podkreślić, że posiadanie dóbr materialnych jest nierozzerwalnie związane z naturą człowieka. Odpowiednie korzystanie z nich jest ważnym czynnikiem umożliwiającym realizację wartości osobowych związanych ze sferą „być”. Własność prywatna pozwala człowiekowi być jednostką wolną, odpowiedzialną za swój los oraz za pomyślność swojej rodziny i innych wspólnot do których należy. Pomaga mu w wypełnianiu jego życiowych obowiązków. Tak więc człowiek powinien „mieć” po to, by mógł „być” bardziej hojny, wspaniałomyślny, solidarny, odpowiedzialny za innych. Jednak nieuporządkowanie w sferze konsumpcji utrudnia mu realizację celów duchowych. Podporządkowuje go bowiem wartościom materialnym i czyni przedmiotem manipulacji ze strony rynku, reklamy, społeczeństwa promującego styl życia, w którym konsumpcja staje się wartością najważniejszą. Drogą wyjścia z tej sytuacji jest wychowanie i samowychowanie człowieka. On bowiem jest podmiotem konsumpcji decydującym o jej poziomie, ilości i jakości. Kształtowanie odpowiedzialnego i dojrzałego człowieczeństwa, które nie zapomni o pierwszeństwie ducha przed materią, człowieka przed rzeczą, jest dla współczesnego człowieka gwarancją zachowania przez niego roli podmiotu świadomie poruszającego się w świecie konsumpcji i dobrobytu.

#### TO HAVE AND TO BE – THE ETHICS OF POSSESSION IN THE SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH

##### Summary

Possessing consumer goods is inseparably connected with human nature and that is why adequate benefiting from them is an important factor to realize all noble values connected with the category “to be”. Private ownership helps a man be free, responsible for his fate and the prosperity of his family. It helps a man fulfill his life duties, realize his role and position in the society. There-

---

<sup>54</sup> CA, nr 36.

fore a man should “have” so as to “be” more generous, great-hearted, solidary. The disarrangements of consumption in the form of consumptionism doesn’t help him achieve some goals because it subordinates a man to consumption and makes him the subject of manipulation. There is nothing for it but to educate a man and help him self-educate as a man is the subject of consumption, it is he who decides about its level, quantity and quality. The shaping of responsible and mature humanity, which will not forget about the primacy of ethics over technology, spirit over matter, a man over a good, is the light for a modern man living in the consumer society.

**Nota o Autorze:** ks. **WIESŁAW ŁUŻYŃSKI** – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

**Słowa kluczowe:** godność osoby ludzkiej, własność prywatna, dobrodziejstwo dobrobytu, zagrożenia konsumizmu, wychowanie i samowychowanie, mieć aby bardziej być

MAREK KULESZA

## KLIMAT SZKOŁY A ZACHOWANIA PRZEMOCOWE UCZNIÓW ŚWIETLE WYBRANYCH BADAŃ EMPIRYCZNYCH

Szkoła stanowi niewątpliwie jeden z kluczowych obszarów doświadczeń życiowych dzieci i młodzieży. Jak dowodzą liczne badania to właśnie uwarunkowania wewnątrzszkolne wywierają znaczący wpływ na postawy, zachowania i rozwój osobowości uczniów. W pierwszej linii nie chodzi tu przy tym o szkolne struktury, lecz doznawane i przeżywane procesy interakcyjne i komunikacyjne, o możliwości partycypacji w życiu szkoły, o odbiór procesu nauczania i wychowania, a więc o właściwości środowiska szkolnego, które zwykło się określać zbiorczym terminem *klimat szkoły*<sup>1</sup>.

Zasadniczym założeniem koncepcji klimatu jest uznanie znaczenia nie tyle obiektywnych uwarunkowań, lecz subiektywnego procesu percepcji tych właściwości środowiska szkoły przez uczniów, które oddają trwałe względnie typowe jego cechy. Jak doświadczają i przeżywają uczniowie komunikacje z innymi uczniami i z nauczycielami? Czy mają pozytywne poczucie przynależności do klasy i szkoły, czy też doświadczają wyłączenia, dystansu, osamotnienia? Czy mają wrażenie współkształtowania życia szkoły? Jak odbierają same zajęcia lekcyjne, zaangażowanie nauczycieli, sprawiedliwość, stosowanie kar?

Dość powszechnie przyjmuje się, że właściwości klimatu szkoły, jako społeczne i wychowawcze czynniki kontekstowe środowiska szkoły determinujące

---

<sup>1</sup> Por. przede wszystkim F. Eder, *Schul – und Klassenklima. Ausprägung, Determinanten und Wirkungen des Klimas an höheren Schulen*, Innsbruck–Wien 1996; H. Fend, *Schulklima: Soziale Einflußprozesse in der Schule*, Weinheim–Basel 1977; R.H. Moos, *Evaluating educational environments: measures, procedures, findings and policy implications*, Francisco 1979; M. Rutter, B. Maughan, B. Mortimer, I. Ouston, *Fifteen Thousand Hours*, London, 1979; K.-J. Tillmann, B. Holler-Nowitzki, H.G. Holtappels, U. Meier, U. Popp, *Schülergewalt als Schulproblem. Verursachende Bedingungen, Erscheinungsformen und pädagogische Handlungsperspektiven*. 2 wyd., Weinheim–München, 2000; M. von Saldern, *Sozialklima von Schulklassen. Überlegungen und mehrebenenanalytische Untersuchungen zur subjektiven Wahrnehmung von Lernumwelten*. Europäische Hochschulschriften. Reihe XI, Pädagogik, Frankfurt/Main–Bern–New York 1987.

przebieg procesów nauczania i interakcji w szkole, warunkują także efekty szkolnej socjalizacji. W ten sposób subiektywnie odbierany przez uczniów jako problemowy klimat szkolny, może mieć – jak wykazały badania – istotny wpływ na wykształcenie się, rozwój i utrwalanie trudności w nauce, odczuwalnym poziomie akceptacji, więziach społecznych czy wreszcie konkretnych zachowaniach problemowych – w tym także przemocy<sup>2</sup>.

#### KLIMAT SZKOŁY – ZBLIŻENIE DEFINICYJNE

Termin klimat szkoły stosowany jest często bez uzasadnienia definicyjnego czy empirycznego. Sprzyja to pewnej dowolności w jego użyciu. Jak zauważa znany austriacki badacz fenomenu F. Eder w debacie nad problematyką klimatu szkoły rozróżnić można zasadniczo trzy główne sposoby rozumienia i pojmowania tego pojęcia<sup>3</sup>. W ten sposób klimat szkoły służyć może:

1) charakterystyce emocjonalnej tonacji całościowej atmosfery wychowawczej konkretnej szkoły,

2) charakterystyce panujących w konkretnym środowisku wychowawczym norm i wartości,

3) opisowi subiektywnie odbieranych środowisk nauczania.

Wprawdzie dwa pierwsze podejścia obecne są w różnych opracowaniach pedagogicznych, to wykształcona głównie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku tradycja badawcza koncentruje się w pierwszej linii na subiektywnych doznaniach i przeżyciach uczniów. Innymi słowy klimat szkoły stanowi subiektywną reprezentację obiektywnych uwarunkowań środowiskowych<sup>4</sup>. Jest on w tym ujęciu odzwierciedleniem doświadczanych przez uczniów właściwości szkolnego środowiska, a zatem ich psychologicznej sytuacji.

Niemniej klimat szkoły konstytuuje się nie w wyniku odczuć jednostki, lecz jednostek. W tym kontekście warto dokonać istotnego w dalszych rozważaniach rozróżnienia między klimatami:

*Klimatem psychologicznym*, wyrażającym subiektywne odczucia jednostki i ilustrującym jej sposób percepcji rzeczywistości szkolnej.

---

<sup>2</sup> Zob. np. D. Varbelow, *Schulklima und Schulqualität im Kontext abweichender Verhaltensweisen*, Marburg, 2003; U. Meier, *Aggressionen und Gewalt in der Schule. Zur Dialektik von Schülerpersönlichkeiten, Lernumwelten und schulischem Sozialklima*. Jugendsoziologie, t. 6, Münster 2004; H. Fend, dz.cyt., K.-J. Tillmann i in., dz.cyt., 2000.

<sup>3</sup> F. Eder, dz.cyt., s. 22 nn.

<sup>4</sup> Zob. przede wszystkim H. Dreesmann, *Unterrichtsklima. Wie Schüler den Unterricht wahrnehmen*. Weinheim–Basel, 1982; R. Pekrun, *Schulklima*, w: *Handbuch Schule und Unterricht*, W. Twellmann (red.), Düsseldorf, 1985, s. 524–547; M. von Saldern, dz.cyt., 1987.



*Klimatem agregowanym*, stanowiącym średnie postrzeżenie klimatu przez grupę osób tej samej szkoły. W praktyce chodzi tutaj o utworzenie statystycznej wartości średniej.

*Klimatem kolektywnym*, określającym wspólne postrzeżenie środowiska w danej organizacji przez grupę osób powiązanych ze sobą procesami interakcyjnymi<sup>5</sup>.

W praktyce badawczej klimat szkoły jest czysto hipotetycznym konstruktem, bazującym na wielopłaszczyznowej agregacji subiektywnych procesów percepcji i kognitywnego przetworzenia bodźców sytuacyjnych. Zdaniem niektórych autorów, krytycznie postrzegających analityczne konstruowanie wartości klimatu (np. R. Pekrun, M. von Saldern, H. Dreesmann), o określonym klimacie można mówić jedynie wówczas, gdy mamy do czynienia z podobnym, wspólnym postrzeżeniem właściwości środowiska (klimat kolektywny)<sup>6</sup>. W idealnym przypadku następuje wykształcenie się swego rodzaju kolektywnej świadomości na temat takiego odbioru środowiska przez członków grupy. R. Pekrun używa w tym kontekście pojęcia *metapercepcji* klimatu szkoły, podkreślając, że taki *metaklimat* może wytworzyć się jedynie w ściśle określonych warunkach<sup>7</sup>.

#### ELEMENTY KLIMATU SZKOŁY

Niezależnie od dość dużej heterogeniczności dotychczasowych podejść badawczych do problematyki klimatu szkoły przyjąć można, że – niezależnie od stosowanej przez poszczególnych badaczy terminologii – centralnymi wymiarami środowiska szkoły kształtującymi jej klimat są stosunki pomiędzy nauczycielami i uczniami, stosunki między samymi uczniami oraz różnie definiowane i postrzegane właściwości procesu edukacyjno-wychowawczego. Jak wykazał F. Eder, tym kategoriom dają się z mniejszym lub większym powodzeniem przyporządkować analizowane i stosowane w różnych opracowaniach elementy szkolnego klimatu<sup>8,9</sup>.

---

<sup>5</sup> Efekt powstawania *klimatu kolektywnego* interpretowany może być w różny sposób. Oprócz modelu *interakcyjnego*, podkreślającego znaczenie kontaktów społecznych w kształtowaniu się zbliżonych sposobów percepcji rzeczywistości przytoczyć tu można model podkreślający wpływ tych samych uwarunkowań społecznych, strukturalnych, ekonomicznych i sytuacyjnych na obserwowane podobieństwa w odbierze środowiska. Inną możliwością jest tzw. teoria samoselekcji, wg której wzajemny dobór osób i organizacji prowadzi do tego, że członkowie danej organizacji są do siebie podobniejsi.

<sup>6</sup> H. Dreesmann, *Unterrichtsklima...*; R. Pekrun, *Schulklima*. w: *Handbuch Schule...*, s. 524–547; M. von Saldern, dz.cyt., 1987.

<sup>7</sup> Por. hipotezy na ten temat u R. Pekruna, dz.cyt., 1985.

<sup>8</sup> Por. F. Eder, dz.cyt., s. 22 nn., podobnie także w F. Eder, *Schul – und Klassenklima*, w: *Handwörterbuch Pädagogische Psychologie*, Rost (red.), Weinheim, s. 578–586.

<sup>9</sup> Oczywiście poszczególne opracowania stosują inne, częściowo bardzo różne kategorie zbiorcze. W celu uproszczenia powyższego krótkiego przeglądu używanych elementów klimatu pozostaniemy przy takim, używanym ostatnio przez wielu autorów podziale.

## Stosunki pomiędzy nauczycielami i uczniami

Tradycyjnie stosunki pomiędzy nauczycielami i uczniami uznawane są za główny wymiar klimatyczny. To właśnie one w znacznym stopniu wydają się determinować wiele innych aspektów życia szkoły. W poszczególnych ujęciach badawczych przedmiotem analiz były jednak różne elementy charakteryzujące tę właściwość środowiska szkoły. W rozwiniętym na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. przez grupy badawcze wokół amerykańskich uczonych H. Walberga i G. Andersona kwestionariuszu badania środowiska nauczania (*Learning Environment Inventory – LEI*) badano zatem formalność, postawy i zachowania demokratyczne czy przypadki faworyzowania<sup>10</sup>. Znane i często cytowane prace R. Moosa ujmowały m.in. odbiór wsparcia nauczycieli oraz kontroli z ich strony<sup>11</sup>. Studia H. Fenda nad klimatem szkoły analizowały restrykcyjność działań kontrolnych, zaangażowanie nauczycieli, anonimowość, stosunki społeczne i emocjonalne czy różnego rodzaju możliwości partycypacyjne<sup>12</sup>. W landauskich skalach klimatu społecznego szkoły (LASSO – *Landauer Skalen zum Sozialklima der Schule*) mierzono zadowolenie uczniów z nauczycieli, autorytarny styl kierowania, przypadki faworyzowania i krzywdzenia, agresję wobec nauczycieli czy poziom ich opiekuńczości<sup>13</sup>. Wiedeńskie skale klimatu (*Wiener Klima Skalen*) ujmowały w tym kontekście zaufanie, zaangażowanie nauczycieli, anonimowość, tolerancję, możliwości partycypacyjne<sup>14</sup>. Wiele nowszych prac koncentrujących się na środowiskowych uwarunkowaniach zachowań uczniów, badając stosunki uczniów z nauczycielami, analizuje np. poziom okazywanego zaufania i akceptacji, restrykcyjności działań kontrolno-dyscyplinujących czy współdecydowania<sup>15</sup>, sprawiedliwości, pejoratywnych działań nauczycieli, czy ich zachowań o charakterze agresywnym<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> Por. np. G.J. Anderson, *The assessment of learning environments: A manual for the LEI and MCI*, Halifax, 1973; a także odnośnie do przykładowych wyników badań, H.J. Walberg (1969): *Teacher personality and classroom climate*, „Psychology in the Schools”, 5: 163–169; G.J. Anderson, H.J. Walberg, W.W. Welch, *Curriculum Effects of the Social Climate of Learning: A New Representation of Discriminant Functions*, w: „American Educational Research Journal”, 6 (1969): 315–328.

<sup>11</sup> R.H. Moos, *Evaluating educational environments*, San Francisco, 1979.

<sup>12</sup> H. Fend, *Schulklima...*

<sup>13</sup> Zob. odnośnie do konstrukcji skal: M. Von Saldern, K.E. Littig, *Die Konstruktion der Landauer Skalen zum Sozialklima*, „Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie”, t. XVII, zeszyt 2: 138–149. Uwagi na temat funkcjonowania skal oraz osiągniętych wyników w M. von Saldern, dz.cyt., 1987.

<sup>14</sup> F. Oswald, B. Pfeifer, G. Ritter-Berlach, N. Tanzer, *Schulklima – die Wirkungen der persönlichen Beziehungen in der Schule*, Wiedeń 1989.

<sup>15</sup> Zob. K.-J. Tillmann i in., dz.cyt., 2000, U. Meier, dz.cyt., 2004.

<sup>16</sup> Zob. W. Melzer, M. Mühl, Ch. Ackermann, *Schulkultur und ihre Auswirkung auf Gewalt*, w: *Arbeitsgruppe Schulevaluation: Gewalt als soziales Problem in Schulen. Die Dresdner Studie: Untersuchungsergebnisse und Präventionsstrategien*, Opladen 1998, s. 189–219.

## Stosunki między uczniami

Drugim ważnym wymiarem klimatu szkoły są panujące relacje między samymi uczniami: ilość i jakość więzi koleżeńskich/przyjacielskich, poczucie wspólnoty, „zgrania”, przypadki odrzucenia, izolacji uczniów przez grupę, konkurencja. Odmiennie niż w przypadku relacji pomiędzy uczniami i nauczycielami różnice w poszczególnych podejściach badawczych nie są zbyt duże. Wspominane już prace G. Walberga oraz G. Andersona uwzględniają w tym kontekście poziom apatii, konkurencji, napięć, formowania się grup (klik) oraz wspólnoty<sup>17</sup>. Moos koncentruje się na zachowaniach konkurencyjnych i współzawodnictwie oraz istniejącej wspólnoty<sup>18</sup>. Podobnie H. Dreesmann (*Fragebogen zum Unterrichtsklima – FUK*) mierzy odbierane koleżeństwo oraz konkurencję<sup>19</sup>. Przytaczane już prace M. von Salderna uwzględniają oprócz powyższych elementów także formowanie się grup (klik), gotowość do pomocy, poziom agresji międzyrówieśniczej, przypadki dyskryminacji oraz zadowolenie uczniów<sup>20</sup>. Podobne aspekty znajdujemy u F. Edera. Są to odnoszące się do płaszczyzny klasy poczucie wspólnoty, rywalizacja z innymi oraz formowanie się grup<sup>21</sup>. Nowsze analizy koncentrujące się głównie na wpływie klimatu szkoły na postawy i zachowania uczniów uwzględniają zbliżone elementy stosunków między uczniami: poziom integracji, więzi społecznych, dezintegracji, konkurencji i kohezji w klasie (w tym duchu prowadzone zostały w latach dziewięćdziesiątych prace badawcze Uniwersytetów w Bielefeld oraz Dreźnie)<sup>22</sup> czy dodatkowo skłonność do konfliktów, „trzymanie się razem”, presja konformistyczna<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Zob. przede wszystkim G.J. Anderson, dz.cyt., 1973.

<sup>18</sup> R.H. Moos, *Evaluating educational environments ...* 1979.

<sup>19</sup> Por. na ten temat przede wszystkim H. Dreesmann, *Das Unterrichtsklima als situative Bedingung für kognitive Prozesse und das Leistungsverhalte von Schülern*, Heidelberg 1979, a także H. Dreesmann, dz.cyt., 1982.

<sup>20</sup> M. von Saldern, *Sozialklima von Schulklassen...*, 1987.

<sup>21</sup> Por. na temat sposobu konstruowania LFKK F. Eder, dz.cyt., 1996.

<sup>22</sup> Por. przede wszystkim W. Melzer i in., *Schulkultur und ihre Auswirkung auf Gewalt*, w: Arbeitsgruppe Schulevaluation: *Gewalt als soziales Problem in Schulen. Die Dresdner Studie: Untersuchungsergebnisse und Präventionsstrategien*, Opladen 1998, s. 189–219. K.-J. Tillmann i in., dz.cyt., 2000, U. Meier, dz.cyt., 2004; H.G. Holtappels, *Soziales Schulklima aus Schülersicht – Wohlbefinden im Sozialen Kontext der Schule*, w: *Jahrbuch Jugendforschung*, H. Merckens, J. Zinnecker (red.), 3, Wydanie 2003, Opladen 2003, s. 173–196.

<sup>23</sup> W ten sposób np. u F. Lösela, T. Bliesenera, *Aggression und Delinquenz unter Jugendlichen. Untersuchungen von kognitiven und sozialen Bedingungen*, Polizei + Forschung, 20. München–Neuwied 2003; podobnie także w szwajcarskich badaniach Eisnera i współpracowników, zob. M. Eisner, P. Manzoni, D. Ribeaud, *Gewalterfahrungen von Jugendlichen. Opfererfahrungen und selbst berichtete Gewalt bei Schülerinnen und Schülern im Kanton Zürich*. Pädagogik bei Saarländer, Bd. 31, Aarau 2003.

### Właściwości procesu edukacyjno-wychowawczego

Pod tym zbiorczym i stosunkowo mało precyzyjnym określeniem kryją się nie tylko konkretne cechy zajęć lekcyjnych (jakość nauczania, presja osiągnięć, stopień indywidualnego podejścia i wsparcia uczniów), lecz także ogólne podejście do ucznia w szkole (odbiór szans na odniesienie sukcesu, procesów etykietowania, partycypacji w życiu szkoły, wyobcowaniu), na które wpływ mają zarówno nauczyciele, jak i uczniowie. W zależności od prezentowanego podejścia badawczego mierzono zatem tempo nauczania, orientację na cele, dezorganizację, trudność, zadowolenie i wyposażenie (pomiar właściwości środowiska szkoły G. Andersona oraz G. Walberga)<sup>24</sup>, orientację na cele, porządek i organizację, jasność reguł, innowację (R. Moos)<sup>25</sup>, niezależność, różnicowanie, proces nauczania (B. Fraser)<sup>26</sup> czy presję osiągnięć, presję dyscyplinującą, przebieg zajęć czy dopasowanie się (H. Fend)<sup>27</sup>. Nowsze opracowania koncentrują się, oprócz ujęcia właściwości zajęć lekcyjnych, przede wszystkim na charakterze i sprawiedliwości działań kontrolnych oraz dyscyplinujących (zaliczanych częściowo do kategorii relacji między uczniami i nauczycielami), presji osiągnięć, współdecydowaniu oraz szansach na odniesienie sukcesu<sup>28</sup>. Sporadycznie podejmowane są zagadnienia identyfikacji ze szkołą czy motywacji<sup>29</sup>. W szczególności podejścia badawcze, koncentrujące się na ujęciu zależności pomiędzy klimatem szkoły a manifestowanym poziomem agresji u uczniów, uwzględniają często aspekt etykietowania (naznaczania) uczniów, nawiązują do znanej teorii etykietowania (*labeling approach*)<sup>30</sup>.

Zastosowana przez nas propozycja systematyzacji poszczególnych elementów klimatu szkoły ma, ja wspomniano, charakter dość umowny, służy raczej lepszemu porównaniu analizowanych w poszczególnych podejściach aspektów.

<sup>24</sup> Por. przede wszystkim G.J. Anderson, dz.cyt., 1973; a także H.J. Walberg, (1969): *Teacher personality and classroom climate*, „Psychology in the Schools”, 5: 163–169; G.J. Anderson, H.J. Walberg, W.W. Welch, *Curriculum Effects of the Social Climate of Learning, A New Representation of Discriminant Functions*, „American Educational Research Journal”, 6 (1969), 315–328.

<sup>25</sup> R.H. Moos, dz.cyt., 1979.

<sup>26</sup> B.J. Fraser, *Research on classroom and school climate*, w: *Handbook of Research on Science Teaching and Learning*, D.J. Gabel (red.), New York: Macmillan: 493–541.

<sup>27</sup> H. Fend, dz.cyt., 1977.

<sup>28</sup> W ten sposób zarówno studia nad klimatem szkoły – zob. np. M. von Saldern, dz.cyt., 1987; F. Eder, dz.cyt., 1996, jak i zależności między zachowaniami problemowymi uczniów a właściwościami środowiska szkolnego – zob. np. U. Meier, dz.cyt., 2004; K.-J. Tillmann i in., dz.cyt., 2000; D. Varbelow, dz.cyt., 2003.

<sup>29</sup> M. Janosz, P. Georges, S. Patent, *L'environnement socioéducatif à l'école secondaire: un modèle théorique pour guider l'évaluation du milieu*, „Revue Canadienne de Psycho-Éducation” 1998; 27 (2): 285–306.

<sup>30</sup> Por. przede wszystkim W. Melzer i in., *Schulkultur und ihre Auswirkung auf Gewalt*, w: *Arbeitsgruppe Schulevaluation: Gewalt als soziales Problem in Schulen. Die Dresdner Studie: Untersuchungsergebnisse und Präventionsstrategien*, Opladen 1998, s. 189–219, oraz U. Meier, dz.cyt.

Niemniej pozwala ona na wyrobienie sobie poglądu na temat, co rozumiemy przez pojęcie klimat szkoły, jak jest on postrzegany oraz mierzony.

#### ODDZIAŁYWANIE KLIMATU SZKOŁY

Analizy klimatu szkoły uwzględniają bardzo szerokie spektrum przypisywanych mu oddziaływań. Do najczęściej podejmowanych prób ujęcia zależności panującego w szkole klimatu należą z całą pewnością analizy jego wpływu na osiągnięcia w nauce uczniów, wpływu na osobowość i postawy uczniów, wpływu na określone formy zachowań uczniów (zwłaszcza zachowania dewiacyjne) oraz wpływu na zdrowie uczniów.

Można przyjąć, że psychologiczno-pedagogiczne analizy klimatu szkoły i jego oddziaływania obejmują centralne obszary życia ucznia. Nie bez znaczenia jest przy tym dyskutowana złożoność wzajemnych powiązań: poszczególne zmienne korelują ze sobą (np. osiągnięcia w szkole – zadowolenie – postrzeganie własnej osoby – formy zachowań), a także wywierają wpływ na klimat szkoły, jeśli też w większości studiów analizowany jest raczej jednokierunkowy ciąg kauzalny. W poniższej tabeli zestawione zostały poruszane w badaniach nad klimatem obszary problemowe oraz aspekty (w nawiasach podano wybór przykładowych prac).

Tabela 1. Zestawienie analizowanych zmiennych zależnych od klimatu szkoły w wybranych międzynarodowych badaniach empirycznych<sup>31</sup>

Obszar	Aspekty (przykładowe prace badawcze)
Wyniki w nauce	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Osiągnięcia w nauce (DREESMANN 1979, 1982; WALBERG 1969, 1972; ANDERSON 1973)</li> <li>•Oceny (EDER 1985, VON SALDERN 1987; OSWALD et al. 1989; MOOS 1974)</li> <li>•Trudności w nauce (EDER 1985)</li> <li>•Czas pracy uczniów (FEND 1977)</li> </ul>
Postawy względem szkoły	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Zadowolenie ze szkoły (MOOS 1979; EDER 1985)</li> <li>•Uczestnictwo w życiu szkoły (FEND 1977)</li> <li>•Niezadowolenie ze szkoły (OSWALD i in. 1989; HOLTAPPELS 2003)</li> <li>•Zainteresowanie przedmiotami (WALBERG 1969)</li> </ul>
Zachowanie w szkole i podczas zajęć	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Zachowania dewiacyjne, w tym agresja i przemoc (TILLMANN i in. 1997; HOLTAPPELS 2003; LÖSEL/BLIESENER 2003; VARBELOW 2003, SURZYKIEWICZ 2000)</li> <li>•Dyscyplina, wagarowanie/opuszczanie zajęć (EDER 1984, HOLTAPPELS 1985)</li> <li>•Partycypacja (FEND 1977)</li> <li>•Strategie rozwiązywania konfliktów, pozytywne zachowania społeczne (FEND 1977)</li> </ul>
Postrzeganie własnej osoby	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Poczucie własnej wartości (MOOS 1974; PEKRUN 1985; VON SALDERN 1987)</li> <li>•Postrzeganie własnej osoby (JERUSALEM/SCHWARZER 1991; SATOW 1999)</li> </ul>
Obciążenia psychiczne	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Strach, strach przed egzaminami, strach przed szkołą (HOLTAPPELS 2003; OSWALD i in. 1989; VON SALDERN 1987)</li> <li>•Obciążenia psychiczne związane ze szkołą (BERGMANN 1984; OSWALD et al. 1989)</li> </ul>
Zdrowie	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Somatyczne i psychosomatyczne objawy chorobowe (FREITAG 1997, VUILLE i in. 1998, 2002)</li> <li>•Prewencja, promocja zdrowia (FREITAG 1997, VUILLE i in. 1998, 2002)</li> </ul>
Zainteresowania i motywacje	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Zainteresowania (EDER 1996)</li> <li>•Gotowość do osiągnięć (FEND 1977; VON SALDERN 1987)</li> <li>•Dążenie do samospełnienia (EDER 1985, 1996)</li> </ul>

<sup>31</sup> W celu zachowania przejrzystości powyższego zestawienia oraz ram niniejszego artykułu zrezygnowano w tym miejscu z podania kompletnej bibliografii wymienionych studiów. Znaczna ich część była tu już przytaczana. Dalsze wskazówki bibliograficzne znaleźć można np. w opracowaniach F. Edera: dz.cyt.; D. Varbelowa, dz.cyt., 2003; S. Gruehn, dz.cyt., Münster 2000, oraz po części u J. Surzykiewicza, *Aresja i przemoc w szkole*, Warszawa 2000.

ZALEŻNOŚCI MIĘDZY KLIMATEM SZKOŁY A MANIFESTOWANYMI  
ZACHOWANIAM I PRZEMOCOWYMI UCZNIÓW W ŚWIETLE WYBRANYCH  
BADAŃ EMPIRYCZNYCH

Wpływ właściwości klimatu szkoły na zachowania dewiacyjne uczniów jest tradycyjnie przedmiotem analiz na tym obszarze badawczym. Pogląd, że odpowiednia, korzystna atmosfera nauki i wychowania w szkole, panujący w niej klimat stanowi nie tylko istotny wyznacznik *jakości* tej instytucji, lecz determinuje także w znacznym stopniu postawy i zachowania osób uczestniczących w życiu szkoły wydaje się być stosunkowo rozpowszechniony. Niemniej w krajowej literaturze fachowej trudno jest znaleźć odpowiednio udokumentowane wyniki studiów empirycznych potwierdzających jednoznaczny wpływ tego aspektu życia szkoły na problemowe zachowania uczniów. Jednym z nielicznych opracowań podejmujących to zagadnienie są szeroko zakrojone studia nad agresją i przemocą w szkołach polskich<sup>32</sup>. Przeprowadzone analizy potwierdziły wpływ sposobu percepcji rzeczywistości szkolnej zarówno na poziom przejawiania, jak i podlegania agresji i przemocy przez uczniów. Istotnymi predyktorami okazały się zwłaszcza: *samopoczucie ucznia w szkole* oraz w mniejszym stopniu *konfliktowy klimat klasy* oraz *relacje uczeń-nauczyciel*<sup>33</sup>. Poniżej zestawiamy uzyskane na danych agregowanych (poziom szkół) wartości współczynników korelacji między łącznymi wskaźnikami stosowaniem i podleganiem agresji a elementami uczniowskiej percepcji warunków i klimatu szkoły.

T a b e l a 2. Zależności między poziomem stosowania i doświadczania agresji i przemocy w szkole a percepcją jej warunków i klimatu<sup>34</sup>

Kategorie percepcji środowiska szkolnego	Stosowanie przemocy	Doświadczanie przemocy
Ocena warunków materialno-technicznych szkoły (+)	– ,21	– ,01
(Negatywna) ocena samopoczucia w szkole (–)	,61 **	,41 **
Ocena negatywnego ustosunkowania nauczycieli wobec uczniów (–)	,42 **	,34 **
Konfliktowy klimat klasy (–)	,23 *	– ,23 *

\* $p < .05$ , \*\* $p < .01$

<sup>32</sup> J. Surzykiewicz, dz.cyt., 2000, s. 570 nn.

<sup>33</sup> Uzyskane w tym badaniu wyniki były podstawą przeprowadzenia w badaniach replikacyjnych (zob. K. Ostrowska, J. Surzykiewicz, *Zachowania agresywne w szkole. Badania porównawcze 1997 i 2003*. Warszawa 2005) wnikliwszej analizy zależności między sposobami uczniowskiej percepcji środowiska szkoły a manifestowanymi i doświadczanymi zachowaniami o charakterze agresji i przemocy. Prace nad interpretacją rozszerzonego instrumentu badawczego, umożliwiającego precyzyjniejsze ujęcie sposobu przeżywania i doświadczania środowiska szkoły przez uczniów, są przedmiotem rozprawy doktorskiej autora niniejszego artykułu.

<sup>34</sup> J. Surzykiewicz, *Agresja i przemoc...*, s. 532 n.

Przedstawione powyżej zależności korelacyjne nie pozwalają naturalnie wyciągać zbyt daleko idących wniosków kauzalnych. Niemniej autorowi udało się udokumentować kierunek wpływu wymienionych zmiennych na przemocowe postawy i zachowania uczniów w przeprowadzonych analizach regresyjnych

Znacznie częściej uwzględniają problematykę zależności pomiędzy klimatem szkoły a manifestacją agresji i przemocy przez uczniów studia zagraniczne. Oto wybór wyników wybranych nowszych międzynarodowych (w szczególności niemieckojęzycznych) studiów empirycznych. Także tutaj należy podkreślić, że prezentowane wyniki są efektem różnych podejść teoretycznych i metodycznych.

Istotnie statystycznie powiązania panującego w szkole klimatu a postawami agresywnymi i przemocowymi udokumentował stosunkowo wcześniej H. Fend. Zdaniem autora pozytywny, względnie negatywny klimat znajdują odzwierciedlenie w „[...] różnicach w [przejawianych] zachowaniach dewiacyjnych, w agresji przeciwko nauczycielom, w szczególności jednak przeciwko innym uczniom, w agresji przeciwko rzeczom itd.” (tłum. wł)<sup>35</sup>.

W reprezentacyjnych, norymberskich badaniach nad przemocą w szkole z 1994 r. (Funk i in. 1995) dokonano operacjonalizacji 4 istotnych kategorii klimatu szkoły: relacji między uczniami, relacji między uczniami a nauczycielami, subiektywnej oceny obciążeń szkolnych oraz możliwości partycypacyjnych<sup>36</sup>. W przeprowadzonych analizach korelacyjnych udokumentowano istnienie istotnych statystycznie, choć niezbyt silnych zależności pomiędzy wymienionymi kategoriami a dewiacyjnymi formami zachowań uczniów. Na podstawie tych wyników można podkreślić przede wszystkim znaczenie możliwości partycypacyjnych uczniów (7 z 8 kategorii zachowań dewiacyjnych wykazało tutaj istotne statystycznie zależności, najsilniejsze wandalizm, rzędu  $-0,24$ ) oraz stosunków między uczniami a nauczycielami (6 kategorii istotnych statystycznie, najsilniejsze związki z wandalizmem  $-0,28$ , oraz kłamaniem/obrażaniem  $-0,22$ ).

Socjoekologiczny kontekst szkoły i jego wpływ na zjawisko przemocy w uczniowskiej stanowił jedno z centralnych zagadnień badawczych w przeprowadzonych w 1997 r. przez grupę Uniwersytetu Bielefeld. Przyjęta koncepcja teoretyczno-badawcza zakładała, że właściwości instytucjonalnie uwarunkowanego środowiska szkolnego: jego cechy strukturalno-organizacyjne (wielkość i rodzaj szkoły), panujący klimat społeczny (struktury oczekiwań, wzorce wzajemnych relacji) oraz kultura nauczania (jakość i treść zajęć lekcyjnych) stanowią socjoekologiczny kontekst, w którym w mniejszym lub większym stopniu powstaje, rozwija i manifestuje się zjawisko przemocy<sup>37</sup>. Uzyskane wyniki potwierdzają istnienie zależności między elementami klimatu szkoły a stosowaniem przemocy

<sup>35</sup> H. Fend, *Gute Schulen – schlechte Schulen. Die einzelne Schule als pädagogische Handlungseinheit*, „Die Deutsche Schule”, 78, 1986, s. 288.

<sup>36</sup> Zob. *Nürnberger Schüler-Studie 1994. Gewalt an Schulen*. Theorie und Forschung, W. Funk (red.), Bd. 373, Regensburg 1995.

<sup>37</sup> Zob. K.-J. Tillmann i in., dz.cyt., s. 199.



przez uczniów. W odniesieniu do właściwości klimatu społecznego panującego w szkole szczególne znaczenie wydaje się, że ma w świetle zaprezentowanych rezultatów, restrykcyjność w stosowaniu reguł. Uczniowie, którzy postrzegają nauczycieli jako restrykcyjnych, sami zdecydowanie częściej stosują przemoc (współczynniki korelacji ,36 w stosunku do przemocy psychicznej i ,35 w stosunku do przemocy fizycznej, por. tabela 3). Restrykcyjność nauczycieli wspiera ponadto procesy dezintegracji (,400\*\*\*)<sup>38</sup> oraz zmniejsza akceptację w relacjach uczniów z nauczycielami (-,38\*\*\*). Interesujące jest, że stosunki uczniów i nauczycieli oparte na zaufaniu i (w szczególności) akceptacji korzystnie wpływają na właściwości relacji międzyuczniowskich, zwłaszcza na wartość kohezji grupy [r Pearsona odpowiednio ,27\*\*\* (zaufanie) oraz ,39\*\*\* (akceptacja)]. Podobne wyniki osiągnięto niezależnie od rodzaju szkoły, przy czym w szkołach głównych i realnych efekt tych zależności był najwyższy.

T a b e l a 3. Współzależności między elementami klimatu społecznego w szkole a zachowaniami przemocowymi uczniów<sup>39</sup>

	Elementy klimatu szkoły	Przemoc psychiczna	Przemoc fizyczna
	Współdecydowanie	-,15 ***	-,11 ***
	Restrykcyjność	,36 ***	,35 ***
Relacje uczeń – nauczyciel	zaufanie	-,07 ***	,04 *
	akceptacja	-,25 ***	-,23 ***
Relacje między uczniami	kohezja	-,14 ***	-,15 ***
	konkurencja	,18 ***	,14 ***
	dezintegracja	,25 ***	,27 ***
	więzi społeczne	-,05 ***	-,22 ***

\*p<.05, \*\*p<.01, \*\*\*p<.001

Porównywalne (zarówno w odniesieniu do przyjętych założeń teoretycznych, jak i metodologicznych) do studiów Uniwersytetu Bielefeld były równolegle prowadzone badania Politechniki Dreźnieńskiej (*Technische Universität Dresden*). W ich toku przepytano łącznie 3147 uczniów szkół saksońskich. Przy wykorzystaniu podobnych instrumentów i metod badawczych potwierdzono istnienie zależności między elementami kultury i klimatu szkoły a poziomem podlegania

<sup>38</sup> Gwiazdkami oznaczone zostały poziomy istotności statystycznej. O ile nie zaznaczono inaczej wynoszą one z reguły: \*p<.05, \*\*p<.01, \*\*\*p<.001

<sup>39</sup> Współczynniki korelacji Pearsona, K.-J. Tillmann i in., dz.cyt., 2000, s. 233.

oraz (zwłaszcza) stosowania przemocy w szkole. Ustalono i udokumentowano szczególnie silne związki postaw, zachowań i kompetencji nauczycieli ze sprawstwem agresji i przemocy w szkole i jej otoczeniu. W przypadku doświadczania przemocy (zwłaszcza przemocy interpersonalnej) duże znaczenie odgrywają kontakty między samymi uczniami. Poniżej zestawiamy wybrane wyniki pomiarów zależności korelacyjnych pochodzące z badań w szkołach saksońskich<sup>40</sup>.

Tabela 4. Zależności między wybranymi elementami klimatu szkoły a stosowaniem i doświadczaniem przemocy przez uczniów w badaniach saksońskich (współczynniki korelacji Pearsona)

	Agresja „mięka”	Agresja „twarda”	Podleganie przemocy przeciwko rzeczom	Podleganie przemocy interpersonalnej
Agresywne postawy i zachowania nauczycieli	,68 **	,64 **	,39 **	,15
Etykietowania uczniów przez nauczycieli	,55 **	,60 **	,44 **	,34 **
Pejoratywne działania nauczycieli	,56 **	,48 **	,27 **	,18 *
Sprawiedliwość	– ,45 **	– ,37 **	– ,14	,03
Kohezja w klasie	– ,31 **	– ,30 **	– ,15	– ,14
Konkurencja w klasie	,26 **	,28 **	,21 **	,28 **
Zadowolenie ze szkoły	– ,55 **	– ,49 **	– ,29 **	– ,17 *
Dobre samopoczucie w klasie	– ,33 **	– ,43 **	– ,28 **	– ,39 **

\*p<.05, \*\*p<.01

Warto nadmienić, że oba przytoczone tu projekty badawcze uchodzą w obszarze niemieckojęzycznym za opracowania wzorcowe. Zastosowane w nich teoretyczne i metodyczne podejścia oraz płynące z nich ustalenia i wnioski wykorzystywane zostały w wielu późniejszych studiach. Przykładem mogą być analizy wpływu klimatu i jakości środowiska szkolnego na zachowania dewiacyjne uczniów w szkołach heskich przeprowadzone w 2002 r.<sup>41</sup>. Przedmiotem badań 737 uczniów było przede wszystkim znaczenie instytucji szkoły, szczególnie grona pedagogicznego na społeczne czy dewiacyjne postawy i zachowania uczniów.

<sup>40</sup> W. Melzer i in., *Schulkultur und ihre Auswirkung auf Gewalt*, w: *Arbeitsgruppe Schulevaluation: Gewalt als soziales Problem in Schulen. Dresdner Studie: Untersuchungsergebnisse und Präventionsstrategien*, Opladen 1998, s. 211.

<sup>41</sup> Zob. D. Varbelow, dz.cyt.

Na podstawie uzyskanych wyników autor potwierdził istotność wpływu jakości relacji między uczniami i nauczycielami na postępowanie uczniów w szkole. Decydujące w tym kontekście okazują się postawy i działania samych uczących. Jako przykład posłużyć tu może negatywnie odbierane zaangażowanie nauczycieli. Wpływa ono w bezpośredni sposób na stosowanie przemocy fizycznej oraz wandalizmu, wykazujące statystycznie istotne zależności korelacyjne na poziomie powyżej ,300 (por. tabela 5). W stosunku do niektórych form zachowań społecznych<sup>42</sup> podczas zajęć a kategoriami negatywnie odbieranego postępowania nauczycieli odnotowano statystycznie istotne zależności częściowo przekraczające wartość ,500<sup>43</sup>. Podczas gdy częstszą reakcją chłopców na negatywnie odbieraną postawę nauczycieli jest przemoc fizyczna i wandalizm, dziewczęta raczej skłaniają się do zachowań społecznych podczas zajęć (w szczególności do ich opuszczania).

T a b e l a 5. Zależności korelacyjne pomiędzy negatywnie odbieranym zaangażowaniem nauczycieli a zachowaniami przemocowymi<sup>44</sup>

Grupa	Przemoc psychiczna	Przemoc fizyczna	Wandalizm	Kradzieże	Zachowania społeczne podczas zajęć
Dziewczęta	,144 **	,292 **	,189 **	,098	,368 **
Chłopcy	,015	,394 **	,387 **	,147 **	,250 **
Razem	,096 **	,361 **	,301 **	,136 **	,315 **

\*  $p < 0.05$  / \*\*  $p < 0.01$

Negatywnie odbierane zaangażowanie nauczycieli warunkuje nie tylko bezpośrednio zachowania przemocowe u uczniów, lecz wpływa także negatywnie na ogólne nastawienie uczniów do szkoły ( $(r_{(K)}) = .495^{**}$ ).

D. Varbelow podkreśla także wpływ i znaczenie negatywnej względnie niesprawiedliwej oceny osiągnięć uczniów na zjawisko opuszczania zajęć lekcyjnych, stanowiące nierzadko wstęp na niekorzystną drogę rozwojową.

Reasumując uzyskane wyniki, autor stwierdza: „Im bardziej osobiste, harmonijne i oparte na zaufaniu są relacje pomiędzy nauczycielem a uczniem, tym

<sup>42</sup> Do zachowań takich zaliczone zostało m.in. wagarowanie, przeszkadzanie w lekcji czy odmowa współpracy (Tamże, s. 350 nn.).

<sup>43</sup> Przykładowo zależność korelacyjna między stwierdzeniem „Nauczyciele traktują mnie z góry jako tego, który przeszkadza” a odpowiedzią „Umyślnie przeszkadzałem w lekcji” wyniosła ,579\*\*. Stwierdzenie „Mam wrażenie, że nauczyciele za moimi plecami źle o mnie mówią” wykazało korelacje z różnymi formami zachowań społecznych podczas lekcji rzędu ,488\*\*.

<sup>44</sup> Zob. D. Varbelow, dz.cyt., 2003, s. 328.

niższe jest prawdopodobieństwo wystąpienia zachowań dewiacyjnych u ucznia” (tłum. wł.)<sup>45</sup>.

Równie interesujące wnioski na temat wpływu właściwości środowiska szkolnego na zachowania uczniów referowali F. Lösel i T. Bliesener. Badania przeprowadzono w Norymerdze i Erlangen na próbie przeszło 1100 uczniów w 7. i 8. klasach. Autorzy tych raczej kryminologicznie ukierunkowanych studiów doszli do wniosku, że właściwości strukturalne szkoły takie, jak jej wielkość czy wielkość klasy nie odgrywają znacznej roli w procesie formowania się i utrwalania przemocy w szkole<sup>46</sup>. Decydujące znaczenie wśród czynników wewnątrzszkolnych ma zdaniem autorów doświadczany klimat społeczny. Młodzież odbierająca silniej presję osiągnięć, odczuwająca anonimowość częściej skłonna jest do stosowania przemocy wobec kolegów. Szczególnie silnie zależność udokumentowali autorzy w stosunku do przejawów *bullyingu*. Poniżej prezentujemy wyniki zależności korelacyjnych między tą formą szkolnej agresji i przemocy a użytymi przez badaczy wyznacznikami szkolnego klimatu.

Tabela 6. Zależności korelacyjne między stosowaniem i doświadczaniem przemocy oraz różnymi zachowaniami aspołecznymi w szkole a percepcją poszczególnych elementów klimatu szkoły<sup>47</sup>

	Stosowanie <i>bullyingu</i>	Zaburzenia zachowaniowe	Doświadczanie przemocy
Klimat szkolny			
– dyscyplina	,10 ***	,04	,07 *
– presja osiągnięć	,15 ***	,07 *	,11 ***
– anonimowość	,22 ***	,18 ***	,34 ***
Klimat klasy			
– presja konformistyczna	,15 ***	,08 **	,40 ***
– poziom konkurencji	,15 ***	,08 **	,35 ***
– trzymanie się razem	–,21 ***	–,14 ***	–,31 ***
– skłonność do konfliktów	,31 ***	,22 ***	,36 ***

\* p<0,05; \*\* p<0,01; \*\*\* p<0,001

Potwierdzone w hierarchicznych analizach regresji wyniki dokumentują istnienie wyraźnej i stabilnej zależności między sposobem percepcji przez uczniów

<sup>45</sup> Tamże, s. 351.

<sup>46</sup> F. Lösel, T. Bliesener, dz.cyt., 2003, s. 175.

<sup>47</sup> Tamże, s. 69.

istotnych elementów środowiska szkolnego a stosowaniem – i zwłaszcza – doświadczaniem przez nich agresji i przemocy w szkole

Do podobnych wniosków doszedł Holtappels. Autor udokumentował wyraźne zależności między istotnymi aspektami szkolnego klimatu (partycypacja, restrykcyjność, poziom konkurencji, kohezji i więzi społecznych uczniów klasie, relacje uczniów z nauczycielami) a manifestowanymi zachowaniami dewiacyjnymi. Przeprowadzone analizy regresyjne potwierdziły wyraźny wpływ tych elementów na postawy uczniów. Za szczególnie istotne uznano więzi społeczne oraz jakość kontaktów z nauczycielami<sup>48</sup>.

Ustalenie zależności pomiędzy odbiorem środowiska szkolnego a częstotliwością występowania przemocy stanowiło jeden z aspektów szeroko zakrojonych badań szwajcarskich, obejmujących Kanton i miasto Zurych (Zürich) (przebadano łącznie 2653 uczniów, co stanowiło przeszło 20% całej populacji)<sup>49</sup>. Stwierdzono istnienie wyraźnych powiązań pomiędzy poziomem *bullyingu* w szkole a takimi elementami klimatu szkoły, jak: relacje z nauczycielami (zaufanie, sprawiedliwość uczących), relacje z uczniami (ocena wspólnoty klasowej, konfliktów) oraz ogólnej oceny szkoły (ocena przydatności szkoły, poziomu zadowolenia z niej). Subiektywny odbiór wszystkich wymienionych właściwości środowiska szkolnego okazały istotne znaczenie w obciążeniu szkoły *bullyingiem*<sup>50</sup>.

Modyfikacja (polepszenie) właściwości klimatu szkoły wiąże się z ograniczeniem zjawiska przemocy w szkole. Do takiego wniosku dojść można na podstawie wyników badań ewaluacyjnych programu *Sozialwirksame Schule*<sup>51</sup>. Przeprowadzone po roku trwania programu (1999–2000) badania kontrolne wykazały m.in. wysoce istotne statystycznie polepszenie się zdolności komunikacyjnych u uczniów, poczucia odpowiedzialności i wspólnoty, ograniczenie konkurencji w klasie. Towarzyszyła temu redukcja zachowań agresywnych (zwłaszcza przemocy fizycznej), aktów wandalizmu i przemocy przeciwko rzeczom, jak i werbalnych form przemocy<sup>52</sup>.

## PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Udokumentowanie zależności między właściwościami klimatu szkoły a zachowaniem uczniów, szczególnie manifestacją negatywnych (problemowych) form zachowaniowych, stanowi tradycyjnie jedno z głównych zagadnień badań

<sup>48</sup> H.G. Holtappels, Soziales Schulklima aus Schülersicht – Wohlbefinden im Sozialen Kontext der Schule, w: *Jahrbuch Jugendforschung*, H. Merkens, J. Zinnecker (red.), 2003, s. 189.

<sup>49</sup> Zob. M. Eisner, P. Manzoni, D. Ribeaud, dz.cyt., 2000.

<sup>50</sup> Tamże, s. 97 nn.

<sup>51</sup> W. Hopf, *Sozialwirksame Schule: ein neues Konzept pädagogischer Schulentwicklung (Teil II)*. *Evaluation des Konzepts sozialwirksame Schule*, „Schul Verwaltung” 1/2002: 24–31.

<sup>52</sup> Tamże, s. 24 nn.

nad klimatem szkoły. Poruszane było ono w wielu wczesnych opracowaniach na tym obszarze.

Także prowadzone w ostatnich latach intensywne prace nad dewiacyjnymi i agresywnymi zachowaniami uczniów, w tym szczególnie nad zjawiskiem agresji i przemocy w szkołach, uwzględniają często socjoekologiczną perspektywę badawczą. W ten sposób jednym z centralnych problemów podejmowanych analiz jest współdziałanie i wpływ czynników jednostkowych i środowiskowych na zachowania, a klimat szkoły i jego oddziaływanie jest istotnym aspektem prowadzonych studiów. Tego typu ujęcia problematyki znane są przede wszystkim w obszarze niemieckojęzycznym<sup>53</sup>, choć pojawiły się także w kraju<sup>54</sup>.

Zaprezentowane powyżej wybrane wyniki i wnioski nowszych badań empirycznych dowodzą, że subiektywnie odbierane właściwości środowiska szkoły są ważnym determinantem społecznych, dewiacyjnych czy przemocowych zachowań uczniów. Wprawdzie udokumentowanie jednoznacznych ciągów przyczynowych nie jest w tym wypadku łatwe. Uznać należy raczej, że zjawisko przemocy i klimat szkoły oddziałują na siebie wzajemnie: gorszy klimat w szkole sprzyja częstszemu stosowaniu przemocy, częstsze jej stosowanie negatywnie wpływa na uczniowską percepcję szkoły i środowiska szkolnego. Niemniej – jak dowodzą zestawione powyżej rezultaty wybranych badań nad tą problematyką – kryjąca się pod pojęciem klimatu szkoły doświadczana przez uczniów rzeczywistość szkolna – pozostaje ważnym wyznacznikiem manifestowanych zachowań. Niezależnie od pewnych trudności z transferem wniosków i ustaleń badań nad klimatem na obszar praktyki szkolnej, skłania to do bliższego przyjrzenia się możliwościom pedagogicznych działań prewencyjnych nakierowanych właśnie na poprawę panującego w szkołach klimatu.

#### SCHULKLIMA UND GEWALTTÄTIGES VERHALTEN DER SCHÜLER IM LICHT AUSGEWÄHLTER EMPIRISCHER FORSCHUNG

##### Zusammenfassung

Die zahlreichen empirischen Studien haben gezeigt, dass gerade die von den Schülern *wahrgenommene* Lernumwelt – im Gegensatz zu „objektiv“ erfassten Lernbedingungen – einen wichtigen Beitrag zur Erklärung und zum Verständnis des Schülerverhaltens leisten kann. Diesen Gedanken haben die theoretischen und empirischen Analysen aufgegriffen, die sich mit der Problematik des *Schulklimas* befassen. Auf diese Weise wird die Rolle der Wechselbeziehungen zwischen inner-schulischen Umweltbedingungen und individuellen Personenmerkmalen der Schüler thematisiert.

<sup>53</sup> Por. przytaczane już opracowania grupy badawczej *Schulevaluation* (W. Melzer i in.: dz.cyt., 1998), a także D. Varbelow, dz.cyt., 2003; U. Meier, dz.cyt., 2004.; H.G. Holtappels, dz.cyt., 2003. K.-J. Tillmann i in., dz.cyt., 2000.

<sup>54</sup> Przede wszystkim J. Surzykiewicz, *Agresja i przemoc...*, a także K. Ostrowska, J. Surzykiewicz, *Zachowania agresywne...*

---

Der vorliegende Artikel soll einen Überblick über mögliche und untersuchte Auswirkungen des Schulklimas geben. Im Mittelpunkt dieses Beitrages steht dabei der Versuch, die in vielen Studien gemessenen und nachgewiesenen Zusammenhänge zwischen dem subjektiv erfahrenen Schulklima und unterschiedlichen Gewaltformen aufzuzeigen.

**Nota o Autorze:** MAREK KULESZA, ur. 1974, ukończone studia pedagogiki społecznej (2003), pedagogiki ogólnej oraz języka niemieckiego (DaF) na Katolickim Uniwersytecie Eichstätt (Niemcy/Bawaria); tam także, od listopada 2003 studium doktoranckie na Wydziale Filozoficzno-Pedagogicznym – analiza zależności między stosowaniem i doznawaniem agresji i przemocy w szkole a klimatem szkoły, pod kierunkiem prof. H.-L. Schmidta, następnie prof. J. Surzykiewicza. Zainteresowania badawcze: agresja i przemoc w szkole oraz inne problemowe zachowania uczniów, klimat szkoły i jego oddziaływanie, zarządzanie instytucjami wychowawczymi.

**Słowa kluczowe:** klimat szkoły, środowisko szkoły, agresja i przemoc w szkole

KS. HENRYK SKOROWSKI SDB

### WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE A WARTOŚCI LIBERALNE. ZGODNOŚĆ CZY ROZBIEŻNOŚĆ?

#### WSTĘP

Aksjologia ma istotne znaczenie zarówno dla jakości życia jednostkowego człowieka, jak i jakości życia społecznego. W odniesieniu do człowieka jako jednostki środowisko wartości jest zawsze bezpośrednim światem jego istnienia. Oznacza to, że człowiek nie tylko styka się z nimi, ale także w jakimś sensie otwiera się na nie, a następnie konsekwentnie przyswaja je. W takim sensie należy rozumieć określenie, że wartości oddziałują na człowieka lub często używane stwierdzenie, iż człowiek nasiąka wartościami. Oddziaływanie to idzie w trzech zasadniczych kierunkach.

Przede wszystkim wartości kształtują osobę. Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że wartości tworzą człowieka, doskonałą go, pozwalają mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtują go w sferze „być” i „mieć”. W gruncie rzeczy wszystkie te określenia dotyczą w najgłębszej swej istocie rozwoju człowieka jako osoby<sup>1</sup>. W tym też sensie zrozumiałe i czytelne są słowa Jana Pawła II, że świat wartości jest szkołą dokonującą rzetelnego i uczciwego rozwoju osoby<sup>2</sup>. Chodzi tu o to, co papież na innym miejscu nazwie humanizacją. Tu należy widzieć pierwszy wymiar „użyteczności” wartości w życiu jednostkowego człowieka.

Oddziaływanie wartości na osobę idzie także w drugim kierunku, który określić można pojęciem „wychowanie”. Powszechnie przyjmowany jest pogląd, że „świat wartości w swoim podstawowym wymiarze, to nic innego, jak wychowa-

---

<sup>1</sup> Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, s. 127.

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, Gniezno 1979, s. 41.



nie człowieka<sup>3</sup> lub jak ujmuje to Jan Paweł II: „Pierwszym i zasadniczym zadaniem świata wartości w ogóle i każdego zarazem wartości jest wychowanie<sup>4</sup>. Można powiedzieć, że świat wartości pełni w procesie wychowania osoby funkcję poznawczo-motywową, tzn. pozwala poznać całokształt właściwego zachowania i rację takiego a nie innego postępowania; funkcję modelowo-wzorcową, tzn. dostarcza konkretnych przykładów właściwego bycia w świecie i wspólnocie; a także funkcję wspomagającą, przez co należy rozumieć, że dostarcza konkretnej „pomocy” w kształtowaniu własnego człowieczeństwa<sup>5</sup>. Te właśnie funkcje pozwalają ostatecznie człowiekowi ukształtować właściwą sferę odniesień do otaczającej go rzeczywistości, a także do siebie samego. Jest to zaś nic innego, jak po prostu wychowanie człowieka.

Oddziaływanie wartości w życiu człowieka jednostkowego idzie jednak w jeszcze jednym kierunku. Można go nazwać tworzeniem warunków urzeczywistnienia własnej podmiotowości, co ma także związek z rozwojem i wychowaniem człowieka. Przede wszystkim wartości własnego środowiska umożliwiają człowiekowi poprzez „zakorzenienie” w nich odkrywanie własnej osobowej tożsamości. Dotykamy w tym miejscu jakościowo ważnego problemu, jakim jest problem tzw. „zakorzenienia”. Jednym z największych niebezpieczeństw grożących współczesnemu człowiekowi w dobie wielorakich przemian jest tzw. zagubienie w kulturze masowej i społeczności anonimowej<sup>6</sup>. Człowiek musi zatem mieć poczucie „zakorzenienia”, jeśli chce w pełni być podmiotem, a nie przedmiotem toczących się procesów polityczno-społeczno-gospodarczych. Badania socjologiczne jednoznacznie wskazują zagubienie ludzi we współczesnym świecie, w momencie gdy pozbawieni są oni możliwości identyfikowania się z określonym, bliskim im środowiskiem aksjologicznym.

Aksjologia ma jednak także swoje odniesienie do jakości życia społecznego. Życie społeczne jest nieodzownym środowiskiem bytowania człowieka realizującego swoje osobiste cele i zadania. Ponieważ człowiek z kolei jest podstawowym podmiotem szeroko rozumianego życia społecznego w jego politycznym, gospodarczym i kulturowym wymiarze, cała rzeczywistość społeczna musi być na miarę wielkości i godności tegoż człowieka. Musi to bowiem być rzeczywistość, która nie tylko nie przeszkadza realizacji ludzkich celów, ale je wspomaga i umożliwia. Stworzenie zaś rzeczywistości politycznej, gospodarczej i kulturowej na miarę wielkości człowieka możliwe jest nie tylko poprzez ustanowione prawo, ale także odpowiedni system wartości i zasad etycznych. W tym kontekście wydaje

---

<sup>3</sup> Z. Zdybicka, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 24.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w UNESCO, w: Jan Paweł II, *Wiara...*, p. 11.

<sup>5</sup> Por. Z. Zdybicka, art. cyt., s. 24–25.

<sup>6</sup> L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, „Życie i Myśl” 3–4 (1961), s. 95.

się oczywiste, że cała rzeczywistość społeczna, włącznie z stanowionym prawem, musi mieć swój aksjologiczny wymiar.

Przemawia za tym także fakt, że współczesną rzeczywistość cechuje ogromny dynamizm wielorakich przemian cywilizacyjnych. Ich konsekwencją są liczne pozytywne zjawiska w różnych płaszczyznach codziennego życia: politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturowej. I tak jedynie w celu egzemplifikacji podkreślić należy, iż w płaszczyźnie politycznej jest to przechodzenie od państw typu totalitarnego do państw demokratycznych, od dyktatur do tzw. państwa prawa, od państw programowo ateistycznych do państw neutralnych światopoglądowo. Z kolei do zjawisk pozytywnych w płaszczyźnie społecznej zaliczyć można upodmiotowienie poszczególnych wspólnot i społeczności, a tym samym odkrywania rzeczywistej podmiotowości przez człowieka w ramach życia państwowego, narodowego, regionalnego. Także wiele zjawisk współczesnego życia gospodarczego uznać należy za pozytywne. Wystarczy wspomnieć, iż w wielu krajach powrót do kierowania się gospodarki właściwymi jej prawami stworzył przestrzeń autentycznej ludzkiej aktywności i osobistego zaangażowania. Wreszcie także płaszczyzna kulturowa przyniosła wiele pozytywnych zjawisk, jak chociażby poszerzanie się poczucia wspólnoty dzisiejszego świata, poszanowanie praw mniejszości, a tym samym powszechny dostęp do całości narodowych i etnicznych kultur, zniesienie cenzury w wielu krajach, powszechny dostęp do środków społecznego przekazu. Wszystkie zaakcentowane tu zjawiska stanowią ciągle poszerzający się krąg zjawisk pozytywnych będących konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych.

Konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych są jednak także zjawiska, które coraz częściej niepokoją ludzki umysł i serce. Są to zjawiska, które godzą w jakość życia społecznego, a tym samym w samego człowieka. Można powiedzieć, że współczesność stawia zatem nowe wyzwania, które po prostu trzeba podjąć i dokonać próby ich rozwiązania. Wydaje się sprawą oczywistą, że to właśnie wartości mogą być pomocne przy rozwiązywaniu problemów wynikających ze współczesnych przemian cywilizacyjnych.

W tym kontekście istotne jest pytanie o jakość tych wartości. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w świecie współczesnym trwa dyskusja na temat, jakie wartości najlepiej służyć mogą jakości życia człowieka i jakości samego życia społecznego jako środowiska bytowania człowieka. W polskiej rzeczywistości spór ten często dotyczy relacji pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi: Czy są to wartości zupełnie sprzeczne? Czy trzeba dokonywać diametralnego wyboru pomiędzy jednymi a drugimi? Czy można znaleźć pomiędzy nimi jakąkolwiek styczność?

Wypowiedź niniejsza dotyczy tej właśnie kwestii.

Najogólniej, bez dozy pomyłki, można stwierdzić, że wiele wartości liberalnych bliskich jest wartościom chrześcijańskim. Stwierdzenie to wydaje się nieco szokujące, niemniej, jak stwierdza ks. Piotr Mazurkiewicz, „Nie ma w tym nic

dziwnego, gdyż liberalizm, podobnie do nowożytnej demokracji, wyrósł nie na innym gruncie kulturowym jak właśnie chrześcijański. Nie zmienia tego faktu nawet to, że niekiedy rósł przeciw rzymskiemu katolicyzmowi<sup>7</sup>. Podejmuje także autor trud sporządzenia protokołu zgodności pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi. Zalicza do nich autor: przekonanie o nienaruszalnej godności jednostki (egalitaryzm), umiłowanie wolności, prawo do wolności sumienia i wyznania, neutralność światopoglądową państwa, zasadę pomocniczości, zasadę pluralizmu społecznego, rządy prawa, uznanie dla demokratycznej formy rządów, poszanowanie własności prywatnej, pozytywną rolę zysku (gospodarka wolnorynkowa), sprzeciw wobec państwa opiekuńczego<sup>8</sup>. W świetle tych stwierdzeń wydaje się istnieć stosunkowo szeroka płaszczyzna porozumienia, a nawet zbieżności w zakresie systemu wartości chrześcijańskich i liberalnych. Często jest to jednak porozumienie na płaszczyźnie samej ważności poszczególnych wartości, a nie ich rozumienia.

Spór aksjologiczny pomiędzy chrześcijaństwem a liberalizmem przy całej ich zgodności wydaje się dotyczyć przede wszystkim dwóch kwestii: wartości podstawowej w rozstrzygnięciu współczesnych kwestii i samego rozumienia wolności.

## 1. GODNOŚĆ OSOBY CZY WOLNOŚĆ – SPÓR O WARTOŚĆ PODSTAWOWĄ

W tym miejscu należy postawić fundamentalne pytanie, co jest wartością podstawową w aksjologii chrześcijańskiej i liberalnej? W obu systemach aksjologicznych centralne miejsce zajmują dwie wartości: godność jednostki ludzkiej i wolność. Nie ulega jednak wątpliwości, że w aksjologii chrześcijańskiej wartością podstawową jest godność osoby ludzkiej, w aksjologii liberalnej zaś wolność. Chciejmy przybliżyć ten problem.

Fundamentalną wartością chrześcijańskiej etyki jest godność osobowa człowieka. W tym miejscu należy zatem przypomnieć zasadnicze tezy antropologii głoszonej przez Kościół. W syntetycznej formie można je sprowadzić do trzech zasadniczych tez.

W pierwszej kolejności podkreślić należy, iż człowiek jest dwujednią elementu cielesnego i duchowego, co w praktyce oznacza, że nie jest on jedynie „kawałkiem materii”. Przy tym podkreślić należy, że elementy materialny i duchowy są ze sobą tak ściśle związane, że nie można ich w pełni oddzielić, nie niszcząc jedności bytu ludzkiego. Jest oczywiste, że w konkretnym działaniu jeden z tych elementów może przeważać. Dlatego różne funkcje człowieka można

---

<sup>7</sup> P. Mazurkiewicz, *Nauczanie społeczne Kościoła a „duch” liberalizmu*, „Społeczeństwo” 2 (2006), s. 218. Autor zwraca oczywiście uwagę, na fakt trudności w jednoznacznym zdefiniowaniu liberalizmu. Tym jednak, co łączy wszystkie jego nurty, wydaje się pewien typ wrażliwości, który stawia w centrum specyficzną koncepcję wolności (s. 215).

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 218.

podzielić na cielesne i duchowe. W każdym z tych działań jest jednak obecny cały człowiek<sup>9</sup>. Ta pierwsza teza ma daleko idące konsekwencje w odniesieniu do życia człowieka. Jeśli bowiem jest on nie tylko częścią materii, ale także ducha, to, to wyznacza mu określony sposób postępowania w płaszczyźnie np. moralnych zachowań.

Druga teza wiąże się z pojęciem osoby. Otóż w świetle nauczania społecznego Kościoła ów element duchowy jest elementem stanowiącym o jedności bytu ludzkiego i określającym człowieka jako osobę. To właśnie na tej płaszczyźnie duchowej owej dwujedni dochodzi do głosu jednoczące wszystko „ja” człowieka, które sprawia, że człowiek ma doświadczenie, iż jest sobą, to znaczy osobą. T. Styczeń tak charakteryzuje ten element antropologii: „Nie ulega także wątpliwości, że prawdę o sobie zna każdy najlepiej z własnego doświadczenia. Z własnego doświadczenia znaczy tu z doświadczenia siebie, z bezpośredniego obcowania poznawczego ze swym ja. To przecież dzięki temu doświadczeniu człowiek jawi się i uobecnia sobie przede wszystkim jako podmiot i zarazem przedmiot swego doświadczenia: ktoś, kto doświadcza, i ktoś, kogo doświadcza. Jedynie dzięki temu doświadczeniu człowiek widzi, że jest równocześnie kimś, kto kieruje, i zarazem kimś, kim kieruje. Równocześnie jednak to samo doświadczenie każe mu widzieć w każdym innym człowieku również kogoś, kto doświadcza, i zarazem kogoś kto siebie doświadcza; kogoś, kto kieruje, i zarazem kogoś, kto przez siebie jest kierowany, krótko: samorządnego sprawcę, osobę”<sup>10</sup>. Drugim zatem istotnym elementem chrześcijańskiej antropologii jest pojęcie osoby, które w swej najgłębszej istocie oznacza: samoistność w istnieniu, substancjalną całość cielesno-duchowej natury oraz wolność i odpowiedzialność.

Trzecia teza katolickiej nauki społecznej w zakresie antropologii dotyczy godności osobowej. Otóż tak rozumiany człowiek – osoba przerasta sobą całą otaczającą go rzeczywistość. Jako osoba charakteryzuje się on bowiem posiadaniem siebie, przynależnością do samego siebie, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, iż nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, lecz należy do siebie; nie może być przez żadną inną osobę wykorzystany, ponieważ sam dla siebie jest celem zasadniczym; nie może być przez nikogo reprezentowany w płaszczyźnie moralnej, lecz odpowiada sam za siebie<sup>11</sup>. Biorąc to pod uwagę, katolicka nauka społeczna w odniesieniu do człowieka mówi o jego niepowtarzalnej wartości. Z pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby określanej terminem „godność osobowa”. Tylko w odniesieniu do człowieka jako osoby można mówić o godności.

<sup>9</sup> Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości...*, p. 2.

<sup>10</sup> T. Styczeń, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II, „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Lublin 1982, s. 93.

<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 13, 14.

Pojęcie to zawiera treści aksjologiczne. Wyraża kwalifikacje i ocenę, to znaczy przypisywanie wyjątkowej wartości człowiekowi ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego<sup>12</sup>. Godność osobowa człowieka oznacza zatem wyjątkową, tzn. najwyższą wartość człowieka. Uzasadnienie tak rozumianej godności, czyli wartości człowieka, przebiega nie tylko w płaszczyźnie przyrodzonej, ale przede wszystkim w płaszczyźnie nadprzyrodzonej. W takim ujęciu o niepowtarzalnej wartości człowieka świadczy nie tylko świadomość, wolność i odpowiedzialność, ale świadczy o tym pochodzenie tegoż człowieka od Boga, podobieństwo do Niego, a także dokonane dla człowieka dzieło Wcielenia i Odkupienia<sup>13</sup>. Istotnymi zatem wyznacznikami rzeczywistej wartości, tzn. godności człowieka, w ujęciu nauki społecznej Kościoła są: prawda o jego Bożym pochodzeniu i o wynikającym z faktu odkupienia Bożym usynowieniu. To właśnie z tych faktów wynika, z jednej strony, transcendentna godność człowieka, której nikt nie może go pozbawić, ani on sam nie może się jej zrzec, z drugiej zaś strony równość wszystkich w ich godności.

Tak rozumiany przez katolicką naukę społeczną człowiek stanowi najwyższą wartość w aksjologii chrześcijańskiej. Z niej dopiero wyrastają inne wartości, jak np. personalizm, który określa, definiuje i zabezpiecza takie funkcjonowanie życia społecznego, aby osoba była zawsze uszanowana w swej niepowtarzalnej godności; solidarność, której istotą jest jedność i wspólnotowość; miłość jako jedynie właściwą relację człowieka do człowieka; sprawiedliwość, której istotą jest bezwzględne poszanowanie praw drugiego człowieka, a przede wszystkim wolność jako jedynie właściwy sposób istnienia i bytowania człowieka w świecie. Tych jednak szczegółowych wartości nie zrozumie się bez odwołania się do wartości fundamentalnej, jaką jest sam człowiek w swej godności. Takie stwierdzenie ma daleko idące konsekwencje. Oznacza bowiem, że w świetle katolickiej nauki społecznej wartość człowieka rozstrzygać winna o jakości współczesnego życia społecznego. Chodzi o taką jakość, w której ramach człowiek – wartość będzie uszanowany w swej podmiotowości. Podmiotowość oczywiście uwydatnia pozycję osoby w otaczającej ją rzeczywistości.

W aksjologii liberalizmu człowiek też zajmuje jedną z podstawowych wartości. Nie jest to jednak pozycja taka, jak w aksjologii chrześcijańskiej, chociaż raz jeszcze powtórzmy ważną. Człowiek, a właściwie jego nienaruszalna godność, analizowana jest jednak poprzez perspektywę wolności i to swoiście rozumianej (będzie o tym mowa jeszcze później). Stąd też człowiek widziany jest i definiowany jako podmiot należnych praw, w tym szczególnie praw wolnościowych. Oczywiście chrześcijaństwo także opowiada się za katalogiem należnych osobie praw, ze względu na jej godność, niemniej jest to także katalog praw społecznych i solidarnościowych jako integralnych praw na równi z prawami wolnościowymi i

<sup>12</sup> Por. tamże, nr 13, 14, 15.

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*. Tekst polski, Warszawa 1995, s. 19–20.

to dotyczącym każdego człowieka od momentu poczęcia. Jak stwierdza P. Mazurkiewicz: „Liberalna wrażliwość nie jest w tym punkcie aż tak wrażliwa na los każdego człowieka. Raczej opowiada się ona po stronie ludzi zdrowych i silnych, wspomnianych autonomicznych podmiotów, które prowadzą aktywne życie, napotykać na swojej drodze rozmaite przeszkody. Skupia swoją uwagę na usuwaniu owych przeszkód (uwolnieniu człowieka). Usuwanie z tej drogi ludzi słabych (aborcja, eutanazja) bywa prezentowane jako przejaw miłosierdzia”<sup>14</sup>. Człowiek jako podmiot autonomiczny jest zatem zawsze widziany i analizowany poprzez pryzmat wolności. W takim ujęciu sama wolność staje się wartością fundamentalną w systemie aksjologicznym liberalizmu.

Takie ujęcie problemu nie stawia aksjologii chrześcijańskiej w zupełnej opozycji do aksjologii liberalnej. Inaczej nieco rozłożone są akcenty. Otóż podstawową wartością w aksjologii chrześcijańskiej, rozstrzygającą o wartościowości lub bezwartościowości wszelkich zjawisk społecznych, jest wartość samego człowieka. Z tej wartości wynikają inne wartości, w tym przede wszystkim wartość wolności. Wolność jako wartość jest konsekwencją wartościowości człowieka. Po prostu z koncepcji człowieka jako osoby wynika odpowiedź na pytanie: co człowiekowi wolno?<sup>15</sup> Ze względu na swoją wartościowość bytową człowiekowi bezwzględnie należąca jest wolność. Jest to jednak wolność na miarę wielkości i godności człowieka. Podstawową zaś wartością aksjologii liberalnej jest wolność. Jest ona elementem konstytuującym człowieka jako autonomiczny podmiot: „chodzi o radykalnie rozumiany w liberalizmie indywidualizm, a więc traktowanie jednostki jako luźno jedynie powiązanej, tzn. wyłącznie na mocy własnych decyzji, z innymi osobami”<sup>16</sup>. Istotne jednak jest, że w obu aksjologiach zarówno człowiek w swojej godności, jak i wolność stanowią fundamentalne wartości. To jest istotny protokół zgodności przy zachowaniu jednak protokołu rozbieżności.

## 2. SPÓR O KONCEPCJĘ WOLNOŚCI

Wspomniano powyżej, że zarówno w aksjologii chrześcijańskiej, jak i liberalnej wolność uznaje się za wartość ważną. W aksjologii chrześcijańskiej jest ona konsekwencją ludzkiej godności, w aksjologii zaś liberalnej wyznacza jakość bytu człowieka i tym samym jego godności. I to jest kolejny element protokołu zbieżności między chrześcijaństwem a liberalizmem. Takie ujęcie problemu nie oznacza jednak, że w protokole tym nie ma rozbieżności. Dotyczą one samej koncepcji wolności. Chciejmy zatem nieco przybliżyć ten problem.

<sup>14</sup> P. Mazurkiewicz, art.cyt., s. 218–219.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 221.

<sup>16</sup> Tamże, s. 219.

Wyjdźmy od chrześcijańskiej koncepcji wolności. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „Wolność jest zakorzenioną w rozumie i woli możliwością działania lub nie działania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań”<sup>17</sup>. To dość ogólnikowe stwierdzenie wymaga się interpretacji.

Najogólniej można powiedzieć, że nie da się jednoznacznie zdefiniować samej istoty wolności. Można to jednak uczynić poprzez wyakcentowanie pewnych elementów, które w gruncie rzeczy stanowią o jej istocie.

Niejednokrotnie istotę wolności ujmuje się od strony czysto negatywnej, tzn. jakoby jej podstawową treścią był brak jakiegokolwiek przymusu i konieczności. W świetle katolickiej nauki społecznej główny wymiar wolności jest o wiele głębszy, tzn. brak przymusu i konieczności nie stanowi jeszcze istoty chrześcijańskiego pojęcia wolności, chociaż jest ważny. Najgłębszym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania przez człowieka wyborów, decyzji, określonego działania. To właśnie ten element pojęcia wolności bardzo mocno akcentuje Katechizm w przytoczonej powyżej definicji. Chodzi w gruncie rzeczy o termin „możliwość”, który określa człowieka jako podmiot odpowiedzialności. Niektórzy autorzy mówią tu o możliwości wyboru wartości, inni o samookreśleniu lub autodeterminacji<sup>18</sup>. Akcent zatem położony jest na inicjatywę osoby w formie możliwości decydowania o sobie. Ta też możliwość podejmowania wyborów, decyzji i działania jest podstawowym wymiarem samego pojęcia wolności. Jest to tzw. wolność „do” – wolność w aspekcie pozytywnym. Dopiero drugim wymiarem chrześcijańskiego ujęcia wolności jest jej negatywny wymiar ujmowany i definiowany jako brak przymusu i konieczności. Jest to tzw. wolność „od” – przymusu, konieczności, zniewolenia itp.<sup>19</sup>. Jak stwierdza I. Vigano, ten aspekt wolności co prawda nie jest podstawowym jej wymiarem, ale jest istotny. Uświadamia bowiem, iż człowiek może być wielorako ograniczany przez określone sytuacje<sup>20</sup>. Pierwszym zatem elementem określającym samą istotę ujęcia wolności w katolickiej nauce społecznej jest uświadomienie sobie tych dwóch aspektów: wolności „do” i wolności „od”.

Drugim elementem, który ma fundamentalne znaczenie przy próbie zdefiniowania istoty wolności, jest rozróżnienie na tzw. wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Wolność w aspekcie wewnętrznym to po prostu władza osoby dająca jej możliwość podejmowania wyborów i decyzji w zakresie świata własnych przekonań, poglądów, światopoglądu, a więc tego wszystkiego, co dotyczy świata ludzkiego wnętrza. Najkrócej można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby. Autonomia ta oczy-

<sup>17</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1731.

<sup>18</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 139.

<sup>19</sup> Por. I. Vigano, *Powołani do wolności odkrywamy system uprzedzający, wychowując młodych do prawdziwych wartości*, Kraków 1995, s. 5.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 5.

wiście sama w sobie zakłada wolność zarówno „do” – człowiek jest tu podmiotem decydującym, jak i wolność „od” – wszelkiego rodzaju nacisków i determinacji. Autonomia osoby w płaszczyźnie wewnętrznej stanowi zatem istotny wymiar samego pojęcia wolności. Nie ulega bowiem wątpliwości, że istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka. Tu bowiem tkwi rzeczywista możliwość decydowania człowieka<sup>21</sup>. Drugim aspektem wolności jest aspekt zewnętrzny, czyli tak zwana wolność zewnętrzna lub społeczna. „Rozgrywa” się ona na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji człowieka, jako wybór określonego postępowania, zachowania i działania. Jest to owa „możliwość działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie określonych działań”<sup>22</sup> – o czym w sposób dobitny mówi Katechizm. Ten aspekt wolności rozumiany jest zawsze jako wolność konkretna, urzeczywistniana w konkretnych warunkach przez określoną jednostkę ludzką. Jak stwierdza J. Majka: „Ze względu jednak na nie tylko duchowy, ale i materialny charakter ludzkiej natury, wypełnienie tego zadania (możliwości korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji) przez człowieka jest w dużym stopniu uzależniony od tego, czy nie podlega on uciskom i przymusom zewnętrznym, a więc czy cieszy się możliwością korzystania z wolności społecznej, politycznej, kulturowej. Brak tej możliwości równa się nie tylko pozbawieniu człowieka środków dążenia do swobodnie obranych celów, ale stanowi zagrożenie jego egzystencji”<sup>23</sup>. Jest zrozumiałe, że także ten aspekt wolności zawiera w sobie tak zwaną wolność „do”, jak i wolność „od”.

Trzecim fundamentalnym elementem chrześcijańskiego rozumienia wolności jest dobro. Istotą bowiem wolności nie jest czynienie wszystkiego, co człowiek z samej swej natury może czynić, tzn. czynienie czegokolwiek<sup>24</sup>. Jej rzeczywistą granicę wyznacza dobro. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności”<sup>25</sup>. Z kolei Jan Paweł II w Encyklice *Veritatis splendor* stwierdza: „Jezus objawia tu szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka i prawo Boże nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie – wzajemnie się do siebie odwołują. Uczeń Chrystusa wie, iż jego powołanie jest powołaniem do wolności. *Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności* (Ga 5, 13), woła z radością i dumą Apostoł Paweł. Natychmiast jednak dodaje: *Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie* (tamże). Stanowczość, z jaką Apostoł przeciwstawia się tym, którzy wiążą swoje usprawie-

<sup>21</sup> Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi, szanuj wolność*. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1981. Tekst polski, Warszawa 1981, n. 3.

<sup>22</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1731.

<sup>23</sup> J. Majka, *Etyka społeczna*, Wrocław 1982, s. 240.

<sup>24</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1740.

<sup>25</sup> Tamże, nr 1733.



dliwienie z Prawem, nie ma nic wspólnego z wyzwoleniem człowieka od przykazań, które – przeciwnie – służą praktykowaniu miłości<sup>26</sup>.

Z przytoczonej powyżej wypowiedzi wynika jednoznacznie, że samym rdzeniem chrześcijańskiego rozumienia wolności jest zawsze wybór dobra, nigdy zaś tego, co jest złem. Inaczej mówiąc, dobro poznane przez człowieka wyznacza właściwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór antydobra (zła) jest zawsze anty-wolnością. Wolność człowieka zatem właściwie rozumiana nie jest nigdy wolnością od dobra, ale wolnością do wyboru dobra. Oznacza to, że wolność musi funkcjonować w relacji do dobra. Chodzi o dobro moralne, przez które należy rozumieć system wartości. Nie ma prawdziwej wolności poza systemem wartości moralnych – poza moralnością. Gdyby oderwać wolność od zasad moralnych, mielibyśmy do czynienia z anty-wolnością. Można to zobrazować następującym przykładem: życie ludzkie (jego poszanowanie) jest wartością. Jego afirmacja w jakiegokolwiek formie jest przestrzenią prawdziwej wolności. Jest on zawsze wyborem dobra, tzn. wyborem wartości. Wybór zaś i godzenie w życie, tzn. jego niszczenie nie może być uznane za wolność człowieka. Jest to bowiem wybór antydobra, antywartości, zła. Ten wybór będzie zawsze anty-wolnością. Dobro wyznacza zatem granice tego, co nazwać możemy właściwą i dojrzałą wolnością.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że chrześcijańskie rozumienie wolności to wolność „do” i „od”, mająca swój wewnętrzny i zewnętrzny wymiar. Jej zaś granicą jest zawsze wybór dobra.

Nieco inaczej widzi wolność liberalizm. W jego koncepcji wolności istotne są dwa elementy. Pierwszy dotyczy głównego jej aspektu. Jak wspomniano we wcześniejszych analizach, chrześcijańskie rozumienie wolności akcentuje tzw. aspekt pozytywny, co w praktyce oznacza, że jej istotą jest tzw. wolność „do” – wolność do szerokiego wachlarza decyzji i działania. Człowiek jest autentycznie wolny, kiedy ma możliwość podejmowania decyzji i ich realizacji – kiedy jest podmiotem autentycznie decydującym. Dopiero drugim aspektem jest tzw. wolność negatywna – wolność „od” – szeroko rozumianych nacisków i determinacji. Liberalizm w swojej koncepcji wolności na pierwsze miejsce wysuwa ów aspekt negatywny. W takim ujęciu istotą wolności jest wolność „od”. J. Szacki tak definiuje ten fundamentalny element wolności w ujęciu liberalizmu: „Inaczej niż w doktrynach demokratycznych, miarą wolności nie jest tu stopień, w jakim jednostka wpływa na losy zbiorowości, lecz to, czy wpływ zbiorowości na jej losy został zredukowany do minimum<sup>27</sup>”. W tak ujętej koncepcji istotą wolności nie jest element decydowania i wyboru, ale jak największe uniezależnienie się od wszelkich form nacisku i zależności. Chrześcijaństwo w swojej koncepcji wolności także podkreśla ten aspekt wolności chociaż stawia go zdecydowanie na drugim miejscu. Stąd, jak stwierdza P. Mazurkiewicz: „polemiczne zacięcie sprawia,

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*. Tekst polski, Warszawa 1993, n. 17.

<sup>27</sup> J. Szacki, *Liberalizm*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański, Warszawa 1999, s. 125.

że często umyka nam z pola widzenia fakt, że przekonanie o konieczności zagwarantowania jednostce wolności negatywnej należy również do NSK. Wszak tutaj podobnie do liberalizmu, chodzi o maksymalizację ludzkiej wolności<sup>28</sup>.

Drugi element różnicujący liberalną koncepcję wolności od jej chrześcijańskiego ujęcia dotyczy granicy wolności. Jak wspomniano wcześniej, w chrześcijańskiej koncepcji mocno podkreśla się, że dobro wyznacza rzeczywistą perspektywę i granicę wolności. Wolność jest wolnością do wyboru dobra: „w koncepcji katolickiej wolność o tyle jest autentyczną wolnością, o ile sprowadza dobro” – stwierdza P. Mazurkiewicz<sup>29</sup>. A Jan Paweł II tak to ujmując: „Wolność jest dla miłości. [...] Wolność jest sobą, jest wolnością w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniana przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem<sup>30</sup>. W takim ujęciu dobro nie zniewala człowieka, nie narzuca mu się z absolutną koniecznością, ale jawi się jako przedmiot autentycznego wyboru. Zakłada możliwość jego odrzucenia, tzn. może również rodzić zło<sup>31</sup>. Wtedy jednak staje się antywolnością, jest bowiem wyborem antydobra. W liberalizmie ten element zdecydowanie zanika. Wolność jest zatem w najgłębszej swej istocie czynieniem czegośkolwiek. W tym sensie wolność jest wolnością całkowicie pozbawioną celu, a raczej jej celem jest „wolność dla samej wolności”. W takim ujęciu różnicę pomiędzy wolnością chrześcijańską a liberalną w tym elemencie, można ująć w odpowiedzi na pytanie: czemu ma służyć wolność? Chrześcijaństwo twierdzi, że powinno służyć realizacji dobra. Liberalizm odpowie, że winno służyć człowiekowi. To zaś nie zawsze oznacza dobro<sup>32</sup>.

Takie ujęcie wolności nie stawia w zupełnej opozycji aksjologii chrześcijańskiej do liberalnej. Inaczej nieco znowu rozłożone są akcenty. W chrześcijaństwie fundamentalnym aspektem wolności jest wolność „do” z jednoczesnym uznaniem ważności aspektu wolności „od”. W liberalizmie fundamentalnym aspektem wolności jest wolność „od” z uznaniem także ważności wolności „do”. W chrześcijaństwie istotą wolności jest wybór dobra. Dobro jest zatem celem wolności a tym samym jej granicą. W liberalizmie celem wolności jest sama wolność, w której zaciera się jej granica. W jakimś sensie jest ona zatem czynieniem czegośkolwiek – tego, co człowiek uzna za słuszne. I to jest protokół zbieżności aksjologii chrześcijańskiej i liberalnej przy zachowaniu protokołu rozbieżności.

<sup>28</sup> P. Mazurkiewicz, art.cyt., s. 219.

<sup>29</sup> Tamże, s. 220.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 48.

<sup>31</sup> Por. P. Mazurkiewicz, art.cyt., s. 220.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 220–221.

### 3. WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE I LIBERALNE W ROZSTRZYGANIU WSPÓŁCZESNYCH NIEPOKOJÓW CYWILIZACYJNYCH

Dotychczasowe analizy miały pokazać zbieżność i różnice aksjologii chrześcijańskiej i liberalnej [protokół zbieżności i rozbieżności] w dwóch podstawowych elementach owych aksjologii: wartości fundamentalnej i rozumienia wolności. Oczywiście można te analizy kontynuować, pokazując owe zbieżności i rozbieżności w innych elementach. Trudno jednak w jednej wypowiedzi dokonać całościowego i wyczerpującego omówienia problemu. Na przykład P. Mazurkiewicz po ukazaniu 11 wspólnych wartości (była o tym mowa na początku) zwraca uwagę na 7 kwestii spornych: spór antropologiczny, spór o koncepcję wolności, spór o granice „woli ludu”, spór o granice sfery prywatnej i publicznej, spór o znaczenie religii dla życia publicznego, spór o uniwersalizm<sup>33</sup>. Wydaje się jednak, że przybliżenie dwóch zasadniczych kwestii: sporu o wartość fundamentalną i sporu o rozumienie wolności w sposób dostateczny obrazuje analizowany problem. W tym miejscu warto jednak zobrazować jak praktycznie owe zbieżności i rozbieżności w obu aksjologiach, przekładają się na rozstrzyganie współczesnych problemów cywilizacyjnych.

Współczesne przemiany cywilizacyjne niosą ze sobą wiele pozytywnych zjawisk w płaszczyźnie społecznej. Wystarczy chociażby wspomnieć odchodzenie w świecie współczesnym od państw typu totalitarnego do społeczeństw demokratycznych. W tej płaszczyźnie życia współczesnego ujawniają się jednak także niepokoje, będące konsekwencją tych przemian. I tak podstawowym zagrożeniem w tym wymiarze życia może dziś być źle pojęta i rozumiana demokracja jako ustrój polityczny państwa.

Otóż pojęcie demokracji wiąże się nierozzerwalnie z ideą wolności, która jest wielkim osiągnięciem czasów nowożytnych. Ta idea, jak pokazano wcześniej, stanowi także istotny element aksjologii liberalnej i chrześcijańskiej. Ta idea w sposób jednoznaczny zdominowała myślenie współczesnego człowieka i całego świata, przybierając postać tzw. nowego humanizmu. Oczywiście jest, że demokracja musi stwarzać horyzonty wolności dla człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Człowiek jest bowiem istotą bytowo wolną, tzn. wolną w najgłębszej swej istocie i dlatego musi mieć zabezpieczoną płaszczyznę wolności. Nie ulega zatem wątpliwości, iż każda demokracja musi być związana z wolnością człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Należy bowiem powiedzieć, że idea jest wtedy demokratyczna, gdy daje ludziom możliwie jak największe pole indywidualnej wolności. W tej kwestii istnieje pełna zgodność między aksjologią chrześcijańską a liberalną. W tym miejscu należy jednak stwierdzić jednoznacznie, że jeśli przyjąć ideę wolności jako jedyną i najgłębszą podstawę demokracji, a tak właśnie dziś w wielu wypadkach ujmuje to liberalizm, to trzeba powiedzieć i to, że sama

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 218–228.

wolność, szczególnie w ujęciu liberalnym, jako wolność dla samej wolności, bez uznania jej granicy, którą jest dobro, jak chce aksjologia chrześcijańska, może być niepokojąca. Należy powiedzieć w ten sposób: tam gdzie brak wolności, tam nie ma demokracji, tam jednak gdzie źle pojęta wolność, przewartościowana, tam także trudno mówić o prawdziwej demokracji<sup>34</sup>. To przewartościowanie wolności w kontekście demokracji jest dziś w szczególności sposób widoczny. Wyraża się ono właśnie między innymi w oderwaniu wolności od dobra, czyli chce się ją ujmować poza systemem wartości moralnych. Jest to dążenie do tzw. autonomii całkowitej poza wszelkim dobrem. Człowiek w sferze tak rozumianej i interpretowanej wolności zaczyna wybierać już nie tylko wartości, ale także antywartości jako przedmiot swojego działania. Stąd właśnie niepokój o wolność jako jedyną i najważniejszą podstawę demokracji, jak chce liberalizm. Raz jeszcze należy zatem podkreślić, iż demokracja musi się wiązać z ideą wolności – inaczej bowiem nie byłaby ideą demokratyczną. Nie oznacza to jednak, iż wolność jest najgłębszą podstawą demokracji.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na znaczenie wartości chrześcijańskich w tworzeniu właściwie rozumianej demokracji, która zdominowała myślenie i działanie współczesnego świata. W świetle aksjologii chrześcijańskiej rzeczywistością, fundamentalną ideą demokracji jest godność człowieka jako jednostki i wspólnoty osób<sup>35</sup>. Choć każdy ową godność odczuwa i definiuje na swój sposób: człowieczeństwo, natura ludzka, godność, to jednak, to co podstawowe w tym pojęciu jest wspólne. Oczywiście godności ludzkiej nie podlega dziś dyskusji: „w poczuciu godności odnajduję się dziś wszyscy: robotnicy, chłopci, ludzie kultury i nauki. Nawet wołanie o chleb jest wołaniem o uznanie godności. Dlatego jest ona dziś podstawą naszej demokracji”<sup>36</sup>. To właśnie godność, czyli najwyższa wartość człowieka jako osoby, mówi o potrzebie takiego systemu (rzeczywistości) społecznego i politycznego, który jest nowym i jedynie właściwym typem stosunków międzyludzkich, stosunków opartych na poszanowaniu godności wszystkich ludzi, a tym samym stosunków wyznaczających horyzonty prawdziwej wolności każdego, ale także i odpowiedzialności. I to jest istotne dopowiedzenie. Godność człowieka jako najwyższa wartość rozstrzyga o wolności w ramach demokracji, która jednocześnie musi być odpowiedzialna. Dzięki tej wartości, jaką jest człowiek, zdążanie współczesnego świata ku demokracji może być zdążaniem ku społeczności ludzi wolnych, ale i odpowiedzialnych za poszanowanie godności każdego człowieka.

Tu zatem tkwi zbieżność i różnica aksjologii chrześcijańskiej i liberalnej w kształtowaniu właściwego ujęcia współczesnej demokracji. Zbieżność dotyczy

---

<sup>34</sup> Por. H. Skorowski, *Refleksje nad postawami w społeczeństwie demokratycznym*, „Wojsko i Wychowanie” 1 (1993), s. 22.

<sup>35</sup> Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1982, s. 373–377.

<sup>36</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 50.

ukazania wolności jako zasadniczego elementu demokracji, rozbieżność w ukazaniu fundamentu, na którym demokracja się gruntuje: godność osoby – wolność.

Współczesne przemiany cywilizacyjne mogą nieść ze sobą jeszcze inne niepokojące zjawisko. Jest nim zagrożenie podstawowych praw osoby ludzkiej. W tej kwestii dostrzega się pewien absurd. Z jednej bowiem strony dostrzega się coraz większą świadomość należnych osobie praw, za którą idą określone dokumenty prawne, z drugiej zaś strony, pomimo uświadomienia sobie tego stanu rzeczy, nigdy nie przestały istnieć określone działania człowieka, grup społecznych, a także państw mające charakter godzenia w podstawowe prawa człowieka. Inaczej mówiąc, teoretyczna akceptacja i uznanie tych praw nie zawsze idzie w parze z praktyczną możliwością korzystania z nich poprzez konkretnego człowieka w określonej rzeczywistości polityczno-społecznej. Można nawet powiedzieć, iż współczesna rzeczywistość ujawnia ciągle nowe formy zagrożenia praw ludzkich<sup>37</sup>. Konkretnymi formami łamania tych praw są innymi.in.: dyktatorskie systemy sprawowania władzy, prześladowania ludzi za ich poglądy i przekonania, wszelkie formy zewnętrznego i wewnętrznego zniewalania człowieka, zjawiska nędzy i głodu, wielorakie formy godzenia w życie fizyczne i psychiczne człowieka<sup>38</sup>. Zasygnalizowane tu jedynie zjawiska wydają się stanowić ciągle poszerzający się kontekst współczesnych zagrożeń podstawowych praw człowieka. Zagrożenie tych praw Jan Paweł II określa współczesną formą ubóstwa: „w dzisiejszym świecie istnieją liczne formy ubóstwa. W istocie bowiem, czyż pewne braki lub ograniczenia nie zasługują na to miano? Czy negowanie lub ograniczanie praw ludzkich – na przykład prawa do wolności religijnej, prawa do udziału w budowaniu społeczeństwa, swobody zrzeszania się czy tworzenia związków zawodowych, a także podejmowania inicjatyw w sprawach ekonomicznych – nie zubożają osoby ludzkiej tak samo, jeśli nie bardziej, niż pozbawienie dóbr naturalnych?”<sup>39</sup>. O pozbawieniu człowieka jego naturalnych i niezbywalnych praw jako nowej formie ubóstwa jeszcze wyraźniej i wprost mówi papież w innym miejscu wspomnianej encykliki: „Nie można też w zaangażowaniu na rzecz ubogich pomijać owej szczególnej formy ubóstwa, jaką jest pozbawienie osoby ludzkiej podstawowych praw”<sup>40</sup>.

Zagrożenie podstawowych praw osoby ludzkiej należy zatem także uznać za zjawisko związane ze współczesnymi przemianami cywilizacyjnymi. W tym miejscu należy zatem zapytać, jakie znaczenie w tej kwestii mogą mieć wartości chrześcijańskie i liberalne w swojej zbieżności i rozbieżności?

I tym razem należy zwrócić uwagę i odwołać się do zasadniczej wartości chrześcijańskiej i liberalnej, jaką jest wolność bez względu na różnice w jej rozumieniu. W obu systemach aksjologicznych wolność jest należna człowiekowi

<sup>37</sup> Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1996, s. 155–156.

<sup>38</sup> Por. J. Czajowski, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Rzym 1982, s. 124.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*. Tekst polski, Rzym 1986, nr 15.

<sup>40</sup> Tamże, nr 42.

ze względu na jego godność. W praktyce oznacza to, że oba systemy wartości stoją w służbie zagwarantowania człowiekowi jego praw, których istotą jest przecież wolność. Gdyby jednak pozostać tylko i wyłącznie na płaszczyźnie wolności jako istocie praw osoby ludzkiej, to można stanąć w obliczu zagrożenia praw społecznych jako istotnej kategorii tych praw. To zaś jest w wielu wypadkach faktem we współczesnym świecie. Stąd też chrześcijaństwo problem praw człowieka widzi i analizuje w świetle wartości podstawowej, jaką jest godność osobowa człowieka. W świetle nauczania społecznego Kościoła jest ona podstawą specyficznej koncepcji praw osoby ludzkiej. Powszechnie wiadomo iż wiele współczesnych koncepcji praw osoby ludzkiej odwołuje się do człowieka jako podstawy należnych mu praw. Żadne jednak tak głęboko nie interpretuje ludzkiej wartościowości. Tylko bowiem katolicka nauka społeczna ujmuje wartość człowieka w sferze nie tylko naturalnej, ale także nadprzyrodzonej. Tak też rozumiana wartość człowieka wyznacza samą koncepcję praw osoby ludzkiej. Jest to koncepcja absolutnych praw, a więc koncepcja, która uważa te prawa „za uprzednie w stosunku do państwa, nie czasowo, ale prawnie i w związku z tym również za nadrzędne w stosunku do niego. Państwo, czy jak to współcześnie bywa szerzej rozumiane, każda społeczność, w ramach której człowiek się znajduje, obowiązane są udzielić prawom człowieka ochrony i stwarzać warunki maksymalnie pełnej realizacji. Natomiast tak jak według tej koncepcji nie leży w gestii państwa ani żadnej innej społeczności ustawowe nadanie obywatelom praw człowieka, tak też nie mogą one ustawowo tych praw uchylać, ani nawet zmieniać ich treści”<sup>41</sup>. Wynika to z faktu, że godność człowieka, czyli jego wartość, jako podstawa normatywna praw, nie jest wynikiem umowy społecznej, historycznego rozwoju sił wytwórczych i stosunków społecznych, stanowienia jakiegokolwiek władzy. Stąd też przysługujące człowiekowi prawa są prawami, których istnienie także nie zależy od ustanowienia jakiegokolwiek władzy czy społeczeństwa. W tym właśnie wyraża się koncepcja absolutnych praw. Są to prawa nadrzędne w stosunku społeczeństwa i państwa. Żadna władza nie może ich ustawowo nadać człowiekowi, a tym bardziej ustawowo znieść<sup>42</sup>. Zatem pojęcie absolutności praw, wynikające z wartości człowieka, oznacza, iż przysługujące osobie uprawnienia są nienaruszalne i niezbywalne i przysługują bez wyjątku wszystkim.

W tym miejscu powiedzieć należy jednak więcej, a mianowicie, że godność, czyli wartość człowieka, jest także wyznacznikiem koncepcji integralnych praw. Ten problem jest dla nas istotny w kontekście zagrożenia praw społecznych. Pojęcie integralności oznacza jedność wszystkich praw, a więc zarówno wolnościowych, jak i społecznych, tzn. że są one niepodzielne i tak samo ważne. Jak twierdzi F. Mazurek „zaangażowanie się Kościoła w popieranie i obronę praw czło-

<sup>41</sup> H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w Świecie” 63–64 (1978), s. 25–26.

<sup>42</sup> Por. H. Skorowski, *Problematyka praw...*, s. 23.

wieka wyraża się między innymi przez rozwijanie i głoszenie koncepcji integralnych praw człowieka. Jednostronne bowiem ujmowanie praw człowieka pociąga za sobą jednoaspektowe ich urzeczywistnianie. Położenie akcentu na realizację praw wolnościowych prowadzi do naruszania praw społecznych, a nawet negacji praw społecznych. [...] Wolnościowe, społeczne i solidarnościowe muszą być realizowane łącznie<sup>43</sup>. Liberalizm, eksponując wolność jako wartość podstawową i jedyną w kontekście praw człowieka, może zagubić prawa społeczne. Tę integralność warunkuje właśnie godność człowieka jako najwyższa wartość. Prawa człowieka bowiem nie tylko wynikają z godności osoby, ale mają ją także ochraniać. Mogą zaś to czynić tylko i wyłącznie wtedy, gdy będą wszystkie gwarantowane człowiekowi. „Godność człowieka jest niepodzielna. Nauka o prawach, która uznaje, że wypływają one z godności ludzkiej, musi uznać, że tworzą one jedność mimo zachodzących między nimi różnic, że są niepodzielne”<sup>44</sup>.

Najwyższa wartość chrześcijańska, jaką jest godność osobowa człowieka jest zatem wyznacznikiem specyficznej dziś koncepcji praw. Jest to koncepcja absolutnych, ale także, a może przede wszystkim, integralnych praw. Pojęcie absolutności w tej koncepcji oznacza, że przysługujące osobie uprawnienia są nienaruszalne i niezbywalne i należne są wszystkim ludziom. Pojęcie zaś integralności, co nas szczególnie interesuje, oznacza, iż pomimo różnych generacji praw, wszystkie one stanowią nierozzerwalną jedność i całość, a tym samym wszystkie one w jednakowym stopniu należne są osobie. Jest to tym samym propozycja aksjologii chrześcijańskiej wobec zjawiska współczesnej cywilizacji, jakim jest zagrożenie praw człowieka poprzez zagrożenie praw społecznych. Chrześcijaństwo poprzez ową aksjologię osoby ludzkiej zwraca uwagę, ale także proponuje rozwiązanie kwestii zagrożenia praw poprzez odwołanie się do jej właściwej koncepcji. Ta zaś wyrasta na bazie godności osobowej człowieka.

Dotychczas zobrazowano problem zgodności i rozbieżności aksjologii chrześcijańskiej i liberalnej na przykładzie dwóch zjawisk współczesnej cywilizacji. Można także odwołać się do innych zjawisk, z którymi boryka się współczesny świat. Ich istotą jest po prostu brak i ograniczenie tych dóbr, które winny służyć do zaspokojenia materialno-ekonomicznych potrzeb człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Podstawowy niepokój wiąże się z niewłaściwie rozumianą i realizowaną gospodarką rynkową. Chodzi o oparcie całej gospodarki tylko i wyłącznie na samych prawach rynku z pominięciem zobowiązań moralnych, które w gruncie rzeczy są jednak istotne. Pominięcie zasad etycznych we współczesnej rzeczywistości ekonomicznej, tzn. w gospodarce rynkowej, prowadzi ostatecznie do tego, iż same prawa ekonomii zwracają się ostatecznie przeciw człowiekowi<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> F. Mazurek, *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie” 150 (1986), s. 4.

<sup>44</sup> Tamże, s. 9.

<sup>45</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich w Rzymie 15 stycznia 1993*, WAW 1 (1993).

Taka rzeczywistość ekonomiczna jest dziś faktem w wielu społecznościach państwowych. Dotyczy także naszej polskiej rzeczywistości. Konsekwencją źle rozumianej i realizowanej gospodarki rynkowej jest z kolei brak dostępu człowieka do wielu istotnych i nieodzownych dóbr ekonomiczno-gospodarczych.

W tym miejscu postawić zatem należy pytanie, jak wartości chrześcijańskie i liberalne przyczynić się mogą do rozwiązania tych niepokojących zjawisk?

I tym razem podkreślić należy, że uznanie wolności za istotną wartość w systemach aksjologicznych chrześcijaństwa i liberalizmu jest szansą właściwego funkcjonowania systemu gospodarki określonego państwa. System ten nie może być sztucznie sterowany przez struktury państwa. Byłoby to godzenie w podstawowe prawa ekonomii. Jest jednak faktem, że cały system gospodarczy nie może funkcjonować tylko i wyłącznie, opierając się na wolności. Stać się bowiem może systemem niesprawiedliwym.

Chrześcijaństwo oczywiście nie ma gotowych recept na poprawę sytuacji ekonomicznej, lecz, jak stwierdza Jan Paweł II: „ma zbiór zasad, które są niezbędne dla zbudowania sprawiedliwego systemu społecznego i gospodarczego”<sup>46</sup>. Istotnym dopowiedzeniem do treści wypowiedzi Jana Pawła II jest stwierdzenie Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski: „Postępujący proces przemian gospodarczych nie może odbywać się kosztem człowieka, lecz winien służyć jego dobru”<sup>47</sup>.

Obie zatem wypowiedzi wskazują na wartości moralne, które muszą być uwzględnione w zakresie rozwoju gospodarczego. W tym miejscu należy znowu zwrócić uwagę, iż ową podstawową wartością jest godność człowieka. Takie stwierdzenie ma daleko idące konsekwencje. Oznacza ono, iż w świetle aksjologii chrześcijańskiej w całokształt życia gospodarczego wpisany jest człowiek. Wszystkie zatem procesy gospodarcze mają swoje odniesienie do człowieka. Co więcej nie chodzi tylko i wyłącznie o fakt, że człowiek jest wpisany w życie gospodarcze i że wszystkie zachodzące w nim procesy dotyczą człowieka. Osoba ludzka jest po prostu podmiotem życia gospodarczego. Oznacza to, że cała rzeczywistość gospodarcza, w tym także tzw. gospodarka rynkowa, musi być „tworzona” na miarę wielkości człowieka. Aksjologia w wymiarze rzeczywistości gospodarczej oznacza zatem zespół reguł moralnych dotyczących funkcjonowania samych struktur gospodarczych. Ponieważ jak wspomniano wcześniej, człowiek jest podstawową i fundamentalną wartością w katalogu aksjologicznym chrześcijaństwa, to ostatecznie ta wartość rozstrzyga o rzeczywistości gospodarczej. To wartość człowieka domaga się takiej rzeczywistości gospodarczej, którą określamy jako społeczną gospodarkę rynkową, a więc gospodarkę opartą na zasadach ekonomii, w tym także wolności, ale uwzględniająca także wartość najwyższą,

---

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Ojciec Święty do biskupów polskich w Rzymie. 15 stycznia 1993*, WAW 1 (1993).

<sup>47</sup> *Komunikat z 269. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, Warszawa 29 1994, WAW 3 (1994).



jaką jest człowiek. Odkrycie rzeczywistej wartości człowieka może zatem być szansą stworzenia takiej rzeczywistości gospodarczej, która będzie godna człowieka.

Odkrycie z kolei wartości człowieka rozstrzygającej o jakości życia gospodarczego wskazuje na konieczność zaistnienia w ramach tegoż życia konkretnej wartości, jaką jest wolność godna człowieka.

#### UWAGI KOŃCOWE

Wartości chrześcijańskie i liberalne – sprzeczność czy zbieżność?

Zaprezentowane powyżej przemyślenia można ująć w kilku zasadniczych tezach:

1. Wartości mają istotne znaczenie dla jakości życia człowieka jednostkowego, jak i dla jakości życia społecznego. Człowiekowi stwarzają one szanse właściwego rozwoju, wychowania i realizacji jego twórczej podmiotowości. Życie społeczne z kolei czynią godne i na miarę wielkości człowieka realizującego swoje podstawowe cele jako osoba.

2. Fundamentalne jest pytanie o jakość tych wartości. Nie ulega wątpliwości, że w świecie dzisiejszym, w tym także w polskiej rzeczywistości, istnieje spór, czy winny to być wartości chrześcijańskie, czy jednak liberalne. W tym kontekście w pełni zasadne wydaje się pytanie o relacje między tymi wartościami, ujęte w pytanie zgodność czy totalna sprzeczność?

3. Bezwzględnie należy odrzucić tezę o zupełnej sprzeczności aksjologii chrześcijańskiej i liberalnej. Do wspólnych wartości zaliczyć można: przekonanie o nienaruszalnej godności jednostki, wielkie znaczenie wolności, neutralność światopoglądową państwa, zasadą pomocniczości, zasadą pluralizmu społecznego, rządu prawa, uznanie demokratycznych form rządów, poszanowanie własności prywatnej, gospodarkę wolnorynkową, sprzeciw wobec państwa opiekuńczego. To jest protokół zbieżności.

4. Istota aksjologicznego sporu dotyczy, jak się wydaje, dwóch zasadniczych kwestii: wartości fundamentalnej w całym systemie aksjologii i rozumienia wolności. W aksjologii chrześcijańskiej fundamentalną wartością jest wartość samego człowieka, czyli tzw. godność osobowa. Z kolei w aksjologii liberalizmu fundamentalną wartością jest wolność.

W zakresie rozumienia wolności chrześcijaństwo widzi jej istotę w tzw. wolności „do” – wolności pozytywnej, gdy tymczasem liberalizm w tzw. wolności „od” – wolności negatywnej. Istotne jest także, że celem, a tym samym granicą wolności, w aksjologii chrześcijańskiej jest dobro, gdy tymczasem celem wolności w aksjologii liberalnej jest wolność dla samej wolności.

5. Tak też widziany protokół zgodności i rozbieżności w aksjologiach: chrześcijańskiej i liberalnej rzutuje na analizę, ocenę i możliwość rozwiązywania

współczesnych zjawisk społecznych, takich np. jak właściwe rozumienie demokracji, praw człowieka, gospodarki rynkowej itp.

6. W ostateczności stwierdzić można, że „dystans między tymi dwoma sposobami postrzegania świata nie jest niepokonalny. Wiele między nimi jest wspólnych punktów, a również te, które dzielą, nie muszą dzielić na zawsze, jako że wiele jest twarzy liberalizmu”<sup>48</sup>.

## DES VALEURS CHRETIENNES ET LIBERALES LA CONCORDANCE OÙ LA DIVERGENCE?

### Summary

Actuellement la question de relation entre les valeurs chretiennes et liberale se révèle entièrement justifiée. Il faut absolument rejeter la thèse de contradiction complete d'axiologie chretienne et liberal.

Il existe, en effet, des valeurs communes à ces deux systèmes: l'affirmation de l'inviolabilité de la dignité de la personne, l'importance de la liberté, le principe du pluralisme social, l'état de droit, le respect de la propriété privée et l'économie de libre marché.

Le débat se situe cependant au niveau de deux questions fondamentales, à savoir : quelle est la valeur essentielle pour chacun des deux systèmes et comment doit être compris la notion de liberté.

La valeur fondamentale prônée par l'axiologie chrétienne, c'est l'homme lui-même, autrement dit sa dignité personnelle, tandis que celle prônée par l'axiologie libérale, c'est la liberté.

Dès lors, on comprend que ce positionnement différent des deux systèmes de valeurs ait de fortes répercussions tant sur l'analyse, que sur l'estimation et la possibilité d'explication des événements contemporains.

**Nota o Autorze:** ks. prof. dr hab. **HENRYK SKOROWSKI SDB** – socjolog, politolog, znawca katolickiej nauki społecznej, prorektor 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 ogólnoswiatowa).

**Słowa kluczowe:** wartości, chrześcijaństwo, liberalizm

---

<sup>48</sup> Por. P. Mazurkiewicz, art.cyt., s. 230.

WERONIKA ZAREMBA

## ZDROWOTNE ORAZ SPOŁECZNO- ETYCZNE ASPEKTY SPORTU W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Szkoła sportu od samego początku dążyła do prawdy o człowieku. Jej dewiza znana była już w starożytności: „Poznaj samego siebie” (po grecku: *Gnothi seauton*). Widniała na frontonie świątyni Apollina w Delfach. Odnoszono się do niej z najwyższym respektem.

Wzrost zainteresowań człowiekiem datuje się dopiero od Sokratesa (399 lata przed Chr.) i Platona (347 lat przed Chr.), których filozofia ma charakter wyraźnie antropologiczny. Ciało i duszę uważali oni za dwie kategorie bytu akcydentalnie tylko związane z sobą. Dla Platona prawdziwym człowiekiem był jedynie człowiek wewnętrzny – dusza. Dlatego opisywał człowieka jako duszę, która posługuje się ciałem. Ciało jest jakby więzieniem duszy, w którym oczekuje ona niecierpliwie na swe wyzwolenie z materii.

Inny charakter, bardziej realistyczny, ma antropologia Arystotelesa (322 lata przed Chr.), dla którego człowiek jest połączeniem materialnego ciała i niematerialnej duszy. Połączenie tych elementów miało charakter naturalny, nie było traktowane jako czasowe zło konieczne. Ciało zostało uznane za współelement ludzkiej natury, o charakterze pasywnym. Jest ono formowane i ożywiane przez duszę. Dusza nie jest jeszcze pełnym człowiekiem (jak chciał Platon), nie jest także tworem materii (jak utrzymywał Demokryt), lecz jest formą materialnego ciała. Cała filozofia grecka niezbyt często mówiła o konkretnej osobie, najczęściej zaś interesowała się gatunkiem ludzkim<sup>1</sup>.

W świecie helleńskim pojawia się z czasem pojęcie „osoby”, zwane po grecku *prosopon*. Miano to nadano pierwotnie masce, którą aktor wkładał na twarz podczas występów na scenie. „Osobą” nazywano początkowo tylko ludzi sławnych i bohaterskich, później jednak nazwę tę łączono z każdym człowiekiem jako istotą rozumną i wolną<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 26–27.

<sup>2</sup> Por. tamże.

W większości ksiąg Starego Testamentu człowiek opisywany był jako niepodzielna całość. Koncepcja ta jest zwana monistyczną. Z czasem zaznacza się wpływ kultury helleńskiej i jej dualistyczna koncepcja człowieka. Wpływ ten jest widoczny w ostatnich księgach Starego Testamentu oraz w Nowym Testamencie, gdzie znajdujemy rozróżnienie w ludzkiej naturze dwu elementów: materialnego ciała (*soma*) i duszy (*psyche*)<sup>3</sup>.

Pismo Święte, akcentując duchowy wymiar człowieka, odnosi go zwykle do eschatologicznej przyszłości. Zbawienia oczekuje nie tylko nieśmiertelna dusza, lecz także zmartwychwstałe w przyszłości ciało. Jest to integralny personalizm w wymiarze nadprzyrodzonym. Postawa Chrystusa względem ludzi opisana na kartach Ewangelii wyraża wielki szacunek dla człowieka. Jest to szacunek dla osoby ludzkiej i jej wartości wewnętrznych<sup>4</sup>.

Na kartach Pisma Świętego znajdujemy tezę o stworzeniu człowieka przez Boga na jego obraz i podobieństwo. „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1, 27). W ten sposób już na samym początku podkreślona została godność człowieka, jako stworzenia górującego i mającego panować nad innymi stworzeniami i całym otaczającym go światem. Godność osobowa człowieka jest jego upodobnieniem do Boga, ponieważ został on stworzony na Jego podobieństwo i wyniesiony ponad wszystkie inne byty stworzone. Nade wszystko godność była podkreślana przez teologię i filozofię osoby ludzkiej, natomiast nie była uwzględniana w aspekcie społecznym<sup>5</sup>.

Dopiero Leon XIII, w Encyklice *Rerum novarum* (1891) wystąpił w obronie robotników. Uważał, że są oni przedmiotem ucisku społecznego, dlatego sporą część encykliki poświęcił rozważaniom na temat godności osoby i pracy ludzkiej<sup>6</sup>.

Jeszcze szerszy wymiar zagadnienia godności człowieka w życiu społecznym dostrzegła nauka Kościoła w kolejnych latach.

Nauka o człowieku i o godności osoby ludzkiej jest centralną ideą nauczania Jana Pawła II.

Godność osoby ludzkiej nakazuje, aby człowiek nie był nigdy traktowany jako narzędzie czy rzecz. Wysilek wszystkich ludzi powinien być nakierowany na usunięcia różnych form alienacji człowieka i tego, co go duchowo i fizycznie degeneruje. Człowiek jest psychofizyczną całością złożoną z elementu materialnego i psychicznego. Ciało i dusza wspólnie kształtują i współtworzą osobowość ludzką. Są one organicznie z sobą powiązane, wzajemnie wpływają na siebie, są równie niezbędne dla całości ludzkiego życia. Ciało człowieka jest współgospodarzem jego osobowości, dlatego nie może ono być ignorowane czy poniżane<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 27–28.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 28.

<sup>5</sup> Por. G. Spsychalski, *Osoba ludzka a praca w nauce społecznej*, w: W. Piątkowski, *Mysł społeczna Jana Pawła II*, Warszawa–Łódź 1999, s. 47–48.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 48.

<sup>7</sup> Por. S. Kowalczyk, dz.cyt., s. 36.

Zdrowie jak i sprawność fizyczna w sposób oczywisty warunkują życie. Na straży tych właśnie dóbr tradycyjnie stał sport. Już antyczna Grecja preferowała wychowanie młodzieży w ideale wszechstronności, określanym mianem *kalokagathia* (gr. *kalos* – piękny, *agathos* – dobry). Grecy uwielbiali dobrze zbudowanych sportowców. Piękno oznaczało wysportowanie, sprawność fizyczną oraz harmonię budowy ciała, a ponadto dobro – cechy moralne i umysłowe<sup>8</sup>.

Katechizm Kościoła Katolickiego podaje zaś: „Chociaż moralność wzywa do poszanowania życia fizycznego, nie czyni z niego wartości absolutnej. Sprzeciwia się ona koncepcji neopogańskiej, która zmierza do popierania kultu ciała, do poświęcenia mu wszystkiego, do bałwochwalczego stosunku do sprawności fizycznej i sukcesu sportowego. Z powodu selektywnego wyboru, jakiego dokonuje się między silnym a słabym, koncepcja ta może prowadzić do wypaczenia stosunków międzyludzkich”<sup>9</sup>.

Obecnie ujawniają się pewne zjawiska, które budzą coraz większy niepokój Kościoła. Pojęcie sport używane jest bowiem dla sportu wyczynowego, a nie rekreacyjnego. W dzisiejszej dobie sport nastawiony jest na osiągnięcie maksymalnej sprawności. Chodzi tu o tego rodzaju sport, który tryb życia sportowca podporządkowuje osiągnięciu maksymalnego wytrenowania<sup>10</sup>.

Zwiększa się również liczba dyscyplin sportowych niebezpiecznych dla zdrowia i życia, np. boks, sporty motorowe i samochodowe itp.<sup>11</sup>. W sporcie występuje również brutalizacja i niezdrowa rywalizacja<sup>12</sup>. Zauważa się coraz częściej „podwyższanie” wydolności wysiłkowej, uznanej za doping. Doping stosowany jest we współczesnym sporcie niemal we wszystkich dyscyplinach. Ma on za zadanie przesunąć granicę ludzkich możliwości<sup>13</sup>. Nie zostały tu przytoczone wszystkie aspekty współczesnego sportu, należy jednak podkreślić, że sport wyczynowy może powodować poważne zagrożenie zdrowia, a w konsekwencji i życia człowieka<sup>14</sup>.

W nauczaniu Jana Pawła II ważne miejsce zajmuje sport. W przemówieniu do uczestników 85. Sesji Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego 27 maja 1982 r. powiedział, że Kościół uznaje sport za bardzo ważny czynnik wychowania moralnego i społecznego zarówno na płaszczyźnie osobowej, jak i narodowej oraz międzynarodowej. Jako przejaw ludzkiej działalności powinien sport stawać się autentyczną szkołą i stałą praktyką lojalności, szczerości i tego co się zwie *fair play*; a dalej – ofiarności, odwagi, wytrwałości, solidarności, bezinteresowności

<sup>8</sup> J. Orzech, *Podstawy treningu siły mięśniowej*, Tarnów 1998, s. 23.

<sup>9</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2289.

<sup>10</sup> J. Pajewski, *Etyczne aspekty współczesnego sportu w świetle teologii moralnej*, Warszawa 1989, s. 17–27.

<sup>11</sup> Tamże, s. 40–41.

<sup>12</sup> Tamże, s. 61.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 50–53.

<sup>14</sup> H. Skorowski, *Człowiek, kultura, świat*, Warszawa 2002, s. 147.

oraz poszanowania. Kiedy więc w zawodach sportowych pojawia się niepostrzeżony gwałt, niesprawiedliwość, oszustwo, chęć zysku, naciski ekonomiczne i polityczne lub dyskryminacja – to wtedy sport zostaje poniżony i staje się narzędziem siły i pieniądza<sup>15</sup>.

Jan Paweł II, zwracając się do sportowców 26 marca 1981 r. w Cagliari, powiedział: „Tym, którzy patrzą na was i was podziwiają, winniście oczywiście dawać widowisko rozrywkowe, ale pamiętajcie, że częścią waszego obowiązku jest także dawać przykład praktyk niektórych cnót, typowych dla świata sportowego, które winny stanowić przede wszystkim wasze osobiste dziedzictwo. Umieście dlatego odznaczać się prawością i uczciwością, opanowaniem swojego stanu fizycznego i swoich odruchów, szacunkiem dla osoby i doskonałością duchową”<sup>16</sup>.

Wiara chrześcijańska popiera i ceni sport w jego różnych postaciach. Jan Paweł II w przemówieniu do uczestników XII Igrzysk Młodzieży 2 października 1980 r. zachęcał do dawania zawsze tego, co najlepsze w sporcie. Nie można sportu uważać za cel sam w sobie – lecz raczej za cenny element, który pomoże zapewnić osobie tę pełnię, jaka powstaje z uzupełnienia sprawności fizycznych talentami duchowymi<sup>17</sup>.

Ojciec Święty Jan Paweł II wypowiadał się również na temat sportu kolarskiego. Jeżeli jest on uprawiany z wytrwałością i miłością, jest szkołą wstrzeźliwości, siły woli, ciągłej ofiary – jest to aktywność bardzo twarda i zobowiązująca, która daje zadowolenie tylko temu, kto zdobył się na wyrzeczenie i stałe zaangażowanie<sup>18</sup>.

Sport kolarski uprawiany w formie turystycznej jest okazją do zawierania nowych przyjaźni, do umacniania więzów braterskiej solidarności. Za przykładem najlepszych mistrzów z tej dziedziny należy postępować tak, aby rywalizacja i rajdy były pomocą w życiu wewnętrznym i wypełnianiu obowiązków społecznych, rodzinnych, religijnych<sup>19</sup>.

Sportowiec powinien poznać tajemnice swojego ciała, jego moc i słabości, jego wytrzymałość oraz punkty załamania. Powinien rozwijać przez długie godziny ćwiczeń i wysiłków zdolność do koncentracji i nawyki do dyscypliny, ucząc się, jak utrzymać siłę w rezerwie, by zachować swoją energię na ten istotny

---

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Kościół upatruje w sporcie czynnik wychowania moralnego i społecznego*, Przemówienie do uczestników 85 Sesji Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego, 27 V 1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie V*, 1 (1982). Tekst polski, Poznań 1993, nr 3.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, Pozdrowienie dla kierowników i sportowców z Cagliari 28 III 1981, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie IV*, 1 (1981). Tekst polski, Poznań 1989, s. 387.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, Uzupełniać wartość fizyczną wartościami duchowymi, Przemówienie do uczestników XII Igrzysk Młodzieży, 2 X 1980, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III*, 2 (1980). Tekst polski, Poznań–Warszawa 1986, s. 419–420.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do grupy kolarzy amatorów, 19 X 1980, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III*, 2 (1980). Tekst polski, Poznań–Warszawa 1986, s. 497.

<sup>19</sup> Tamże.

moment, kiedy zwycięstwo zależy od nabrania dużej szybkości czy końcowego przypływu sił.

Te zdolności i talenty są ważne, nie tylko dla zawodów sportowych, ale również w innych dziedzinach życia, ponieważ dojrzałą osobą jest ta, która zna swoje siły i słabości, która przez dyscyplinę i wytrwały wysiłek może wykorzystać talenty w służbie innych<sup>20</sup>.

Zawody piłki nożnej dają w każdym prawie kraju okazję do tłumnych zgromadzeń, gdzie rodziny i ludzie młodzi znajdują zdrową rozrywkę i zainteresowanie wartościami sportowymi. Jan Paweł II powiedział, że z własnego doświadczenia może ocenić przyjemność i zamięłowanie sportem, należy bowiem do tych co popierają sport.

Piłkarz znajduje nie tylko w sferze fizycznej odprężenie, jakiego potrzebuje i zdobywa rozwój sprawności, zręczności, wytrzymałości oraz wzmacnia swe zdrowie, ale również czerpie stąd energię i umacnia ducha współpracy. Zdrowe współzawodnictwo rozwija zmysł zespołowego współdziałania.

Piłka nożna, tak jak i inne sporty może wychowywać człowieka. Istnieją jednak dzisiaj wielkie pokusy, by sportowi odebrać jego ludzką celowość, którą jest optymalny rozwój ciała, a przez to i osoby ludzkiej, we współzawodnictwie wykluczającym wszelką dyskryminację. W sporcie może dojść do zakłócenia prawidłowego przebiegu zawodów sportowych czy do nadużywania sportu do innych celów, z czym się łączy niebezpieczeństwo degeneracji i upadku. Zdaniem Jana Pawła II: „Ci, którzy naprawdę kochają sport, a także cała ludzka społeczność, nie powinna tolerować takich wynaturzeń, które stanowią regres w stosunku do sportowego ideału i postępu ludzkości. Obrona człowieka zasługuje na czujność i szlachetną walkę”<sup>21</sup>. Mistrzostwa powinny odbywać się zawsze w sposób godny, w atmosferze radości, pokoju i przyjaźni. Powinien zawsze zwyciężać lepszy<sup>22</sup>.

Podobnie jak inne sporty piłka nożna przekracza podziały językowe, by stwarzać okazje do wyrażania solidarności i kulturę gry. Ogromne zainteresowanie publiczności tą dziedziną zdrowej rywalizacji ukazuje, jak wiele aspektów wspólnego dobra zależy od przygotowania i organizacji samych zawodów sportowych. Papież życzył sportowcom, aby w kontaktach z graczami i widzami przyświecał im cel służby wspólnocie oraz służby dla bardziej braterskiej Europy. Sport może pogłębiać więzi łączące ludzi, które budzą i wzmacniają poczucie przynależności do miejsca i dzielnicy zamieszkania.

Kościół katolicki przywiązuje dużą wagę do więzi zespalających życie wspólnotowe, gdy nie prowadzą one jednostek do umasowienia, ale jednostkę

<sup>20</sup> Jan Paweł II, Audiencja dla międzynarodowej grupy sportowców, 20 III 1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie V*, 1 (1982). Tekst polski, Poznań 1993, s. 421.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Wartości ludzkie i sportowe zbliżają ludzi, Przemówienie do przedstawicieli Europejskich Federacji Piłki Nożnej*, 20 VI 1980, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III*, 1 (1980). Tekst polski, Poznań–Warszawa 1985, s. 790–791.

<sup>22</sup> Tamże, s. 791.

czynną i wrażliwą na potrzeby bliźniego i skłaniają do wyrównania indywidualnych pragnień i zamierzeń. Papież Jan Paweł II zwrócił się do piłkarzy z serdecznym pozdrowieniem i zarazem z życzeniami, by zawsze dawali zdecydowany przykład tych cnót ludzkich i chrześcijańskich, które powinny być widoczne w ich zachowaniu. Są to: lojalność, poprawność, szczerłość, uczciwość, szacunek dla innych, siła ducha i solidarność<sup>23</sup>.

31 sierpnia 1979 r. Jan Paweł II przemówił do uczestników XXXIII Mistrzostw Narciarstwa Wodnego Europy, Afryki i Krajów Śródziemnomorskich. Zwrócił uwagę na fakt, że jest to najlepsza okazja zbliżenia i zbratania między różnymi narodami. Narciarstwo wodne jest szczególne i przyciągające, ale poza jego aspektami igrzyskowymi, a także estetycznymi, jest też uszlachetnianiem człowieka zarówno w sensie indywidualnym jak i w sensie osobowym. Kiedy sport ten uprawiany jest na poziomie międzynarodowym, wtedy staje się elementem sprzyjającym w przezwyciężaniu barier, także pozwala umacniać jedność rodziny ludzkiej ponad wszelkimi podziałami rasowymi, kulturalnymi, politycznymi i religijnymi<sup>24</sup>.

Ojciec Święty Jan Paweł II 20 stycznia 1979 r. udzielił błogosławieństwa grupie kierowców samochodowych uczestniczących w 47. Rajdzie Monte Carlo. Papież skierował z tej okazji przemówienie, w którym zachęcał do takiego postępowania, aby te zawody sportowe wyróżniały się nie tylko w prawości i uczciwości, lecz były także zobowiązaniem do najprawdziwszych i trwałych osiągnięć, do zwycięstw ducha, który zawsze powinien mieć pierwszeństwo w skali wartości ludzkich zarówno sportowych, jak społecznych i obywatelskich<sup>25</sup>.

W przemówieniu do kierowników, techników oraz sportowców drużyny piłkarskiej Jan Paweł II powiedział, że każdy rodzaj sportu niesie z sobą bogaty skarb wartości, które trzeba sobie uświadomić, aby móc je urzeczywistnić. W sporcie ważne jest ćwiczenie uwagi, odpowiednie zastosowanie swoich sił, wychowanie woli, kontrola wrażliwości, przygotowanie metodyczne, wytrwałość, odporność, znoszenie trudu i niewygód, panowanie nad swoimi zdolnościami, zmysł uczciwości, przyjęcie reguł gry, duch wyrzeczenia i solidarności, wierność obowiązkom, wielkoduszność wobec zwyciężonych, pogoda w porażce, cierpliwość wszystkim. Papież zachęcał sportowców, aby żyli zgodnie z wymaganiami tych wartości, by byli zawsze ludźmi prawymi, uczciwymi, zrównoważonymi, którzy budzą ufność i nadzieję<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Tamże, s. 791–792.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Sport – szkołą autentycznej cnoty ludzkiej*, 31 VIII 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III*, 2 (1979). Tekst polski, Poznań 1992, s. 102.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Do grupy sportowców*, 20 I 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie II*, 2 (1979). Tekst polski, Poznań 1992, s. 39.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Spotkanie z grupą piłkarską*, 13 XII 1980, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III*, 2 (1980). Tekst polski, Poznań–Warszawa 1982, nr 2.



Sport może wnieść cenny i owocny wkład w pokojowe współistnienie wszystkich ludów, idąc dalej aniżeli wszelkie formy dyskryminacji rasowej, językowej czy narodowej. W przemówieniu do sportowców powiedział: „Społeczeństwo patrzy na was z ufnością i jest wam wdzięczne za świadectwo dawane ideałom pokojowego współżycia cywilnego i społecznego, mającego służyć nowej cywilizacji opartej na miłości, solidarności i pokoju”<sup>27</sup>.

Dobrego sportowca cechować musi uczciwość wobec siebie i innych, lojalność, siła moralna, wytrwałość, duch współpracy, wspaniałomyślność, szlachetność, otwartość umysłu i serca, umiejętność współżycia z ludźmi i dzielenia się. Sport jest przede wszystkim uznaniem wartości ciała, wysiłkiem zmierzającym do osiągnięcia najlepszej kondycji fizycznej, która w istotny sposób wpływa na dobrą formę psychiczną. Jest też współzawodnictwem, walką o zdobycie wieńca, pucharu, tytułu, palmy pierwszeństwa.

Sport jest radością życia, zabawą, świętem i jako taki powinien być doceniany, a obecnie także uwolniony od nadmiaru techniki i profesjonalizmu. Dokona się to poprzez przywrócenie mu ducha bezinteresowności, zdolności do tworzenia przyjacielskich więzi, sprzyjania dialogowi i szczerości jednych wobec drugich. Papież zachęcał, aby sportowcy budowali kulturę miłości, żyli jak ludzie, którzy pozostają przyjaciółmi i braćmi również wtedy, gdy stają w zawody, aby zdobyć laur zwycięstwa<sup>28</sup>.

Jan Paweł II przyjął na audyencji 12 maja 1979 r. kierowników i sportowców z Mediolanu, do których powiedział, że „Kościół podziwia, a próbuje sport i zachęca do niego, dostrzegając w nim gimnastykę ciała i ducha, ćwiczenie w stosunkach społecznych opartych na szacunku dla drugiego i dla własnej osoby oraz element spoistości społecznej, która sprzyja także przyjaznym relacjom na polu międzynarodowym [...]. Podnosi się godność sportu, kiedy czerpie on inspirację ze zdrowych zasad i wyklucza wszelkie przesadne ryzyko u sportowca i niezdrową namiętność u publiczności, która się rozpala w czasie zawodów”<sup>29</sup>.

Papież, zwracając się do sportowców, wspominał o roli, jaką mogą spełnić w stosunku do swoich kolegów, którzy są znużeni, mają negatywne doświadczenia, aby byli ich przewodnikami i trenerami nie tylko na polu sportowym, ale także na drogach, które prowadzą do osiągnięcia prawdziwych wartości życia<sup>30</sup>.

Sportowcy w czasie zawodów są w centrum uwagi wielu ludzi. Dobra gra, doskonałość stylu, pomyślne rezultaty zyskują u widzów poklask i podziw. Odpowiednie zaś zachowanie wyrażające lojalność, koleżeńskość, autentyczne braterstwo, poszanowanie drugiego człowieka, wszystko to uszlachetnia i pozwala

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Tak biegnijcie abyście otrzymali nagrodę. Obchody jubileuszowe sportowców, 12 IV 1984*, w: „L'Ossevatore Romano”. Tekst polski, 4 (1984), nr 2.

<sup>28</sup> Tamże, nr 4.

<sup>29</sup> Jan Paweł II, *Sport jako gimnastyka ciała i ducha, 12 V 1979*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie II*, 1 (1979). Tekst polski, Poznań 1990, s. 479.

<sup>30</sup> Tamże.

dostrzec prawdziwą godność człowieka. W ten sposób jak powiedział Jan Paweł II „można się przyczynić do budowy bardziej pokojowego świata”<sup>31</sup>.

Jan Paweł II przyjął na audyencji około 300 uczestników XIII Krajowych Igrzysk Młodzieży. Wyraził on radość ze spotkania z młodymi sportowcami. Sport znajduje w Kościele poparcie i zachęca do tego wszystkiego, co służy harmonijnemu rozwojowi ludzkiego ciała, uważanego za arcydzieło całego stworzenia, nie tylko z powodu swojej proporcji i siły, lecz nade wszystko z tego względu, że Bóg uczynił je mieszkaniem i narzędziem duszy nieśmiertelnej<sup>32</sup>.

Ojciec Święty Jan Paweł II 26 marca 1981 r. przyjął w Sali Konsystorza uczestników spotkania, na którym wręczono nagrodę „Panathlon International”, która co cztery lata przyznawana jest trzem wybitnym promotorom i organizatorom sportu. Przewodniczący Międzynarodowego Panathlonu, Paolo Cappabianca, przyznał nagrodę specjalną – Złotą Pochodnię – także Janowi Pawłowi II za jego stałe świadczenie o wartości sportu. Papież skierował do gości przemówienie, w którym powiedział: „Funkcja wychowawcza sportu jest wam szczególnie znana. Poza swoim charakterem igrzyskowym pociąga on za sobą rzeczywiście jako podkład idealny, kształtowania autentycznych cnót ludzkich, jak prawość, wielkoduszność, twórczość, które splatają się harmonijnie z duchem ofiary, z opanowaniem siebie, ze wstrzemięźliwością, mającym na celu pełną formację osoby, otwartej w ten sposób na szersze horyzonty transcendencji i wiary”<sup>33</sup>.

Jan Paweł II dostrzegał doniosłą rolę sportu ludzi niepełnosprawnych. Wielu z nich bowiem na boisku odnajduje sens życia, wielu dzięki sportowemu treningowi uwierzyło w siebie. Ci ludzie obarczeni niemocą ciała, jego niedoskonałością, podejmują jednak trud walki sportowej, aby ukazać moc swojego ducha.

Sport dla inwalidów nie jest sprawą interesów ekonomicznych. W zawodach sportowych nie biorą udziału, aby ustanawiać rekordy w różnych dyscyplinach sportowych. Już uczestnictwo w sporcie ustanawia rekord, który z różnych względów jest dużo ważniejszy np.: rekord przewycięzania samego siebie<sup>34</sup>.

Zainteresowanie okazywane inwalidom świadczy o tym, że wzrasta coraz bardziej świadomość wartości i godności ludzkiej osoby<sup>35</sup>. Musimy dążyć do położenia kresu dyskryminacji, nie tylko rasowej, ale także dyskryminacji silnych i zdrowych przeciwko słabym i chorym. Chodzi o to, aby niepełnosprawni uzyskali

---

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Sportowa dyscyplina dla integralnej formacji ludzkiej*, 25 V 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie II*, 1 (1979). Tekst polski, Poznań 1990, s. 533.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Uprawianie sportu niech będzie zawsze czynnikiem pokoju*, 11 X 1981, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie IV*, 2 (1981), nr 2, s. 165.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Sport kształtuje cnoty ludzkie*, 26 III 1981, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie IV*, 1 (1981). Tekst polski, Poznań 1989, s. 379.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *Szczególna rola inwalidów w promowaniu wartości ludzkich*, *Przemówienie do uczestników Światowych Igrzysk Inwalidów*, 3 IV 1981, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie IV*, 1 (1981). Tekst polski, Poznań 1989, nr 1, s. 416.

<sup>35</sup> Tamże, nr 3.

miejsce w społeczeństwie we wszystkich dziedzinach i na wszystkich poziomach, o ile na to pozwalają im ich zdolności<sup>36</sup>.

Jest ważną sprawą, ażeby istniejąca większa świadomość i wrażliwość znalazła swój wyraz w odpowiednim prawodawstwie i żeby ci, którzy działają na polach medycyny, psychologii, socjologii i wychowania, zechcieli popierać pełną integrację inwalidów ze społeczeństwem. Ważne jest też to, aby ludzie zechcieli chętnie i po bratersku zaakceptować obecność osób kalekich w szkole, w pracy i w każdym działaniu, wliczając w to i sport<sup>37</sup>.

Osoby kalekie odgrywają dużą rolę w tworzeniu nowej cywilizacji miłości, poprzez usuwanie społecznych barier i wnoszenie nowych wartości nie tyle siły, lecz humanizmu<sup>38</sup>. Jan Paweł powiedział: „W Jezusie Chrystusie znajduje się miejsce na posłannictwo dla wszystkich inwalidów i dla wszystkich tych, którzy służą inwalidom oraz dla społeczeństwa w jego odnoszeniu się do inwalidów”<sup>39</sup>.

Jan Paweł II w przemówieniu do sportowców 2 lutego 1982 r. życzył im, aby z rozgrywek wnosili satysfakcję oraz by zawody przeprowadzali w perspektywie „ascetycznej”, która wychowując do porządku, do prawości, do poszanowania człowieka i praw, rozwija tężyznę fizyczną i elegancję<sup>40</sup>.

Sport powinien służyć rozwojowi ludzkiego ciała oraz wzmacniać zdrowie. Okazuje się jednak, że sport, zwłaszcza wyczynowy, może powodować zagrożenia zdrowia, a nawet życia człowieka. Aby osiągnąć sportowy sukces trzeba na niego ciężko zapracować.

Wielu młodym ludziom brakuje cierpliwości, chcą bardzo szybko i najmniejszym wkładem pracy zdobyć pieniądze, sławę, popularność. Obecnie bardzo niepokojące w sporcie jest zjawisko dopingu. Pojawia się coraz więcej sterydów o działaniu anaboliczno-endogennym. Pomimo zakazu przyjmowania i ograniczonego dostępu do tego typu środków, wielu sportowców zaopatruje się w nie na „czarnym” rynku, dodatkowo ryzykują korzystają bowiem ze specyfików niewiadomego pochodzenia. Wśród najpopularniejszych sterydów wiele jest bardzo niebezpiecznych i szkodliwych dla organizmu<sup>41</sup>.

Chęć osiągnięcia w szybkim tempie efektów przysłania aspekt zdrowotny treningu fizycznego. Bardzo niepokojące jest to, że młodzież sięga po sterydy. Powinna zastanowić się, czy warto osiągać wysokie wyniki sportowe kosztem zdrowia.

Odpowiedzialność za przyszłość sportu spoczywa na wszystkich jego uczestnikach, od organizatorów igrzysk poczynając, a na najmłodszych sportowcach

<sup>36</sup> Tamże, nr 4.

<sup>37</sup> Tamże, nr 5.

<sup>38</sup> Tamże, nr 6.

<sup>39</sup> Tamże, nr 7.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, Pozdrowienie dla sportowców, 6 II 1982, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papie-skie*, V, 1 (1982). Tekst polski, Poznań 1993, s. 153.

<sup>41</sup> S. Kozłowski, *Doping*, Warszawa 1984, s. 108.

kończąc. Jan Paweł II w przemówieniu skierowanym do sportowców, trenerów i działaczy 6 czerwca 1999 r. w Elblągu przypomniał, że „każdy rodzaj sportu niesie ze sobą bogaty skarb wartości, które zawsze trzeba uświadamiać. Ćwiczenie uwagi, wychowania woli, wytrwałość, odpowiedzialność, znoszenie trudu i niewygód, duch wyrzeczeń i solidarności, wierność obowiązkom – to wszystko należy do cnót sportowca”<sup>42</sup>.

Jan Paweł II często i chętnie rozmawiał ze sportowcami i przyjmował ich w Watykanie. Papież przypominał o idei prawdziwego sportu. Zdawał sobie sprawę z tego, że sport jest niezwykłym elementem kultury masowej, skupia bowiem uwagę milionów ludzi na całym świecie. Był przekonany, że Kościół nie powinien rezygnować z oddziaływania duszpasterskiego na ludzi sportu. Z własnego doświadczenia wiedział, że sport dla młodego człowieka jest czymś ciekawym i zawsze będzie stanowić pewną wartość. Niezwykle cenił wychowawczą rolę sportu. Ostrzegał, że sama sportowa rywalizacja to za mało, należy jej nadawać głębszy sens.

Jan Paweł często mówił o depersonalizacji i dehumanizacji sportu na skutek podporządkowania go regułom biznesu, które niekoniecznie przywiązują uwagę do kwestii etycznych. Papież przestrzegał, by ludzie uprawiający sport nie hołowali przesadnie kultowi ciała. Dążenie do dobrej formy jest celem każdego sportowca, lecz nie może być ono celem samym w sobie, celem jedynym. Sport ma być drogą do wszechstronnego rozwoju człowieka. Sportowiec powinien wzrastać w całości, tzn. duchowo, intelektualnie, moralnie i społecznie.

W sierpniu 2004 r. Jan Paweł II utworzył w Watykanie departament sportu jako docenienie roli, jaką ta dziedzina życia odgrywa w dzisiejszym świecie. Papież wyraził nadzieję, że nowy departament będzie pracował na rzecz promocji sportu jako nieodłącznego elementu rozwoju człowieka i współczesnej kultury. Potencjał ukryty w sporcie sprawia, że jest on ważnym elementem integralnego rozwoju człowieka, przydatnym w procesie budowania otwartego społeczeństwa.

#### WHOLESOME AND SOCIAL-ETHICAL ASPECTS OF SPORT IN TO TEACHING OF JOHN PAUL II

#### Summary

John Paul II judged that sport has great meaning in human life. To make sport available among men to teach them the values like: loyalty, persistence, friendship, community whether solidarity. Sport can also offer valuable contribution in peaceful agreement between nations as well as contri-

---

<sup>42</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone do sportowców, trenerów i działaczy 6 V 1999 r. w Elblągu*, w: M. Czekański, *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. III, Kraków 1999, s. 456.

bute to fixation in world of new civilization of love. John Paul II showed also how important is fair play in sport.

Pope John Paul II warned of the dangers in sport. Warned from the obsession of profit and commercialization from the best results in sport cost them their health through doping even whether use of different of prohibited methods.

Athletes especially the most famous become patterns for youth, therefore should remember about this, to they unreeled at me human features also and spiritual stately to imitation. Every sport contests should deliver entertainment and one should eliminate violence which prejudices great traditional sport foundations.

Sport can not be only aim, but it has to be to man's universal development values on attention deserve first of all. Man in sport should grow up spiritually, intellectually, morally and socially. Sport should be able to carry joy and to enrich man in every respect.

**Nota o Autorze:** WERONIKA ZAREMBA – doktor nauk humanistycznych z zakresu socjologii. Pracuje w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Jarosławiu.

**Słowa kluczowe:** godność osobowa człowieka, fair play, doping, wszechstronny rozwój człowieka

KS. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB

## WIELOKULTUROWY IMPERATYW ROZWOJU SPOŁECZNOŚCI KATOLICKIEJ W SZWECJI

### WSTĘP

Kościół katolicki ogarnia swoim zasięgiem ogromne obszary, a jego nauczanie dociera na wszystkie kontynenty, do większości krajów, narodów i grup etnicznych, będących twórcami oraz nośnikami kultur i tradycji. Nie ulega wątpliwości, że w swej całościowej strukturze katolicyzm jest wielokulturowy, ponieważ jest uniwersalny. Tam, gdzie Kościół katolicki nie jest obecny oficjalnie, funkcjonują jego mniejsze cząstki lub istnieją oznaki duchowej przynależności do niego. Jego struktura, działalność i sposób funkcjonowania są oparte na fundamencie uniwersalizmu chrześcijańskiego, zakładającego powszechność dostępu do zbawienia wysłużonego przez cierpienie, śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. W ten sposób służy przekazywaniu prawd wiary i głoszeniu Dobrej Nowiny *w porę i nie w porę* – czyli wciąż na nowo odnajdując swoje miejsce w konkretnej kulturowej rzeczywistości, miejscu i czasie. Uniwersalność eklezjologiczna<sup>1</sup> Kościoła katolickiego realizuje się poprzez systematycznie pogłębianą świadomość jedności w wierze, jedności z Piotrem *Skalą i Opoką* – Sługą Sług Bożych, papieżem, mimo istniejących rozbieżności i odmienności kultur oraz tradycji. Cała wspólnota Kościoła katolickiego w łączności z pasterzami wspólnot lokalnych – biskupami, koncentruje uwagę na zastępcy Chrystusa na ziemi, który jest głównym punktem odniesienia w kwestii współczesnej interpretacji nauczania Chrystusa, a więc także zwornikiem tworzącym całość z różnorodności, na gruncie wiary w Chrystusa. W tym kontekście każdy z osobna jest odpowiedzialny za budowanie oraz utrzymywanie duchowej wzajemnej więzi z innymi, różniącymi się wyznawcami Chrystusa, poprzez własne świadectwo głoszone sło-

---

<sup>1</sup> Por. W. Bołoz, *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej*, Kraków 1992, s. 94–104.

wem i czynem. Do tego zobowiązuje katolicka, eklezjalna zasada rozumienia Kościoła jako wspólnoty wierzących w Chrystusa<sup>2</sup>.

Jedną z mniejszych części Kościoła katolickiego jest wspólnota katolicka w Skandynawii, przez długi czas pozostająca na marginesie, w diasporze, odłączona od Stolicy Piotrowej (symbolu jedności) wskutek przejęcia tej części wspólnoty chrześcijańskiej przez religijno-polityczne prądy Reformacji. Od dwóch wieków sukcesywnie odradza się świadomość i pogłębia potrzeba powrotu do *jedności*, lecz jest to proces bardzo mozolny i jak się wydaje długotrwały. Po całkowitym przejęciu struktury kościelnej w Skandynawii przez ruch reformacyjny, Kościół pozostający w jedności z papieżem przestał praktycznie istnieć. Jednak niedługo potem pojawiły się różne oznaki działalności na rzecz przywrócenia jedności ze Stolicą Apostolską. Aktualnie istnieją struktury Kościoła katolickiego we wszystkich Krajach Północy (Norden), gdzie każdy z krajów tworzących ten region: Dania, Norwegia, Szwecja, Finlandia i Islandia ma własne diecezje, biskupów, kapłanów, zakonnice prowadzące działalność ewangelizacyjną i charytatywną, ruchy religijne rozwinięte w nurcie oraz klimacie nauczania Soboru Watykańskiego II, a także wiernych świadomie praktykujących zasady wiary chrześcijańskiej w formie katolicyzmu. Specyfiką skandynawską w odniesieniu do społeczności katolickiej jest jej wielokulturowy przekrój, a strukturę kościelną tworzy wiele różnych narodów, nacji, kultur, rytów i obrządków, występujących w liczebnie małej społeczności. Istnieje więc problem mądrego budowania jedności, tak aby powstawała nowa całościowa jakość respektująca różnorodną inność, a nie następowała atomizacja i rozproszenie. Skazana na taki twórczy proces pośród dylematów egzystencjalnych wynikających z wielokulturowości<sup>3</sup>, wspólnota Kościoła katolickiego w Szwecji, pozostaje w ciągłym procesie poszukiwania własnej tożsamości. Niniejsze opracowanie podejmuje próbę opisu tej społeczności w kontekście jej najbardziej charakterystycznych cech – wielokulturowości i wieloetniczności oraz próbuje zarysować kierunek jej rozwoju.

## 1. HISTORYCZNE ETAPY ROZWOJU CHRZEŚCIJAŃSTWA

Bogata historia chrześcijaństwa w Szwecji dzieli się na kilka bardzo ważnych etapów związanych z dziejami chrześcijaństwa w Europie oraz przenikaniem prądów cywilizacyjnych z różnych stron świata do Skandynawii. Chrześcijaństwo zachodnie jako dojrzała doktryna i silny nurt myślowo-kulturowy na przełomie VIII i IX w. prowadziło ożywioną działalność misyjną skierowaną na Północ i Wschód Europy. Pierwsi misjonarze dotarli do Szwecji na początku IX w. Wśród

<sup>2</sup> Por. *Eklezjologia*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 192–193.

<sup>3</sup> Por. *Dubbel Utsatthet*, Sveriges Kristna Råd, red. M. Murray-Nyman, Tryckeri „db grafiska” Örebro, Stockholm 2005.

nich św. Ansgar zdobył sobie zaufanie i przyjaźń srogich Wikingów i w latach 829–831 przebywał w jednej z największych osad Svensonów o nazwie Birka, nauczał, tam katechizował i chrzczył pierwsze grupy Wikingów. Po jego wyjeździe osada powróciła do wcześniejszych zwyczajów, czcila znów skandynawskich bogów natury. Chrześcijaństwo „tliło się” w niektórych miejscach, ale jego rozwój został zahamowany na ok. 150 lat. Dopiero w końcowych latach X w. Eryk ówczesny król Szwecji przyjął chrzest i energicznie wprowadzał chrześcijaństwo<sup>4</sup>. Napotkał jednak bardzo silny opór i wrócił w niedługim czasie do wierzeń przodków. Bezspornie chrześcijaństwo i struktury kościelne rozwinęły się w Szwecji na dobre po chrzcie Olafa Skötkununga w 1018 r.<sup>5</sup> (syna Eryka Zwycięskiego i Świętosławy – córki Mieszka I i Dobrawy<sup>6</sup>), a umocnione przez jego synów okrzepło na dobre dzięki rozbudowie struktury kościelnej. Opracowania historyczne podają, że ok. 1100 r. istniało już sześć stolic biskupich w Szwecji (Skara, Sigtuna, Linköping, Eskilstuna, Strängnäs, Västerås)<sup>7</sup>. Chrześcijaństwo rozwijało się pomyślnie, a czas poprzedzający ruchy reformacyjne jest uznawany za epokę świętych, którzy umocnili obecność Kościoła oraz nieśli Ewangelię innym, ponosili męczeńską śmierć, dając świadectwo życia wiarą. Najczęściej wymieniani spośród nich, to św. Dawid (mnich z klasztoru w Cluny), św. Eskil, św. Henryk, św. Zygryd oraz najbardziej znana i zasłużona św. Brygida Szwedzka (1303–1373)<sup>8</sup>.

Kolejny etap to burzliwe czasy pojawienia się nowinek reformatorskich, zdobywających coraz większe poparcie wśród możnowładców i coraz częstsze wykorzystywane ich jako wyraz sprzeciwu wobec papieża oraz hierarchii kościelnej. Trudno znaleźć dokładne ramy czasowe tego okresu, gdyż to „mocowanie się” trwało około pół wieku, ale przyjmijmy jako czasoprzestrzeń tych wydarzeń lata od 1527 r. (król Gustaw Waza podczas obrad Riksdagu w Västerås otrzymał zgodę na przeprowadzenie „reform” kościelnych) do 1593 r. (kiedy to król Karol IX podczas synodu w Uppsali, po trzech tygodniach obrad, wydał dekret stwierdzający, iż Królestwo Szwecji przyjmuje Konfesję Augsburską jako obowiązującą w całym królestwie). Okres ten charakteryzuje się najpierw rekwizycją dóbr kościelnych, wypędzaniem zakonników, plądrowaniem klasztorów, niszczeniem bibliotek i dzieł sztuki, a następnie przetapianiem naczyń liturgicznych i dzwonów

<sup>4</sup> Por. *Kyrkans liv – introduktions till kyrkovetenskapen*, red. S. Borgehammar, „Verbum” Förlag AB, Göteborg 1993, s. 98.

<sup>5</sup> Jest to data umowna wymieniana w niektórych opracowaniach oparta na pisemnym przekazie z 1220 r. cytowanym w 15-tomowej *Den Svenska Historien*, Stockholm 1993, t. 1.

<sup>6</sup> Por. F. Koneczny, *Dzieje Polski*, Wydawnictwo „Antyk”, Reprint wydania z 1922 r., Warszawa 1999, s. 8; J. Próchniewicz, *Współczesny katolicyzm szwedzki – duszpasterstwo w diasporze*, Poznań 1999, s. 28–29; także A. Bereza-Jarociński, *Zarys dziejów Norwegii*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 9; O. Müller, *Święty Olaf – Król Norwegii*, Wyd. „Verbinum”, Warszawa 2000, s. 12.

<sup>7</sup> W. Maciejewski, *Religia w Szwecji*, Katedra Skandynawistyki Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, Filologia Szwedzka, Poznań 1985, s. 6.

<sup>8</sup> Por. J. Iwaszkiewicz, *Macierzyński patronat dla Europy – rzecz o św. Brygidzie Szwedzkiej*, Wydaw. „Apostolicum”, Ząbki 2003.



kościelnych – oraz krwawo tłumionymi buntami chłopskimi<sup>9</sup>. Sytuacja uległa złagodzeniu po objęciu tronu przez Jana III Wazę (1568–1592), którego władanie nosi znamiona prób powrotu do katolicyzmu, zwłaszcza przez ślub z polską księżniczką Katarzyną Jagiellonką. Jednak po jego śmierci w 1592 r. okazało się, że dla części wpływowych i ortodoksyjnych protestantów skupionych wokół Karola Sudermańskiego nie do zaakceptowania było przyjęcie na tron Szwecji prawowitego spadkobiercy władzy królewskiej, syna Jana III Wazy – Sigismunda, katolika, wychowanek jezuitów, króla Polski. Oznaczałoby to niewątpliwą rekatalizację Szwecji<sup>10</sup>. Zdecydowanie nie dopuszczono do tego, zbrojnie przejmując władzę. W ten sposób siłą umacniano reformację, a tendencyjne prawo miało pomóc w jej utrzymaniu i rozwoju. Wybuchające systematycznie bunty i sprzeciwy prostej ludności były krwawo i bezlitośnie tłumione. Moźnowładcy narzucili nowe zasady religijne swoim poddanym, a struktury kościelne wykorzystali do utworzenia struktur królestwa, a następnie państwa.

Kolejny etap obejmuje lata 1593–1952. Był to okres umacniania i skutecznego funkcjonowania luteranckiego Kościoła Szwedzkiego, jego hegemonii w życiu religijnym w pierwszym okresie, przez słabnący wpływ za sprawą dokonujących się procesów laicyzacyjnych wskutek rozwoju idei socjalistycznych i socjaldemokratycznych pod koniec XIX w., aż do wydania dekretu o wolności religijnej po II wojnie światowej.

Charakterystyczne dla tego okresu sytuacje sympatyzowania z uniwersalnym katolicyzmem jako postawą sprzeciwu wobec restrykcyjnego i *zamkniętego* protestantyzmu, owocowały w początkowym etapie spektakularnymi konwersjami – nawet jeśli groziły banicją. Głównym przykładem takiej postawy było przejście na katolicyzm królowej szwedzkiej Krystyny w 1654 r. (nawróconej za sprawą dyskusji i bogatej korespondencji z Kartezjuszem, żywego zainteresowania literaturą jezuicką, kontaktami z ambasadorami Francji i Hiszpanii oraz zachwytem nad dziedzictwem kultury włoskiej<sup>11</sup>). Docierające do Watykanu sygnały o konwersjach oraz stopniowym umacnianiu się jezuitów doprowadziły do powołania w 1688 r. Wikariatu Apostolskiego dla Północy (Norden) z siedzibą w Hildensheim, w Niemczech. Jednak dopiero w 1781 r. król szwedzki Gustaw III wydał edykt zezwalający katolikom innych narodowości przebywającym w Szwecji na spełnianie praktyk religijnych i ceremonii w rycie katolickim. Ważną postacią tego okresu była także księżniczka austriacka Józefina, która w 1823 r. poślubiła króla Karola XIV Jana, w 1844 r. została królową Szwecji i pozostała na tronie przez 53 lata, wspierając wszelkie tendencje i inicjatywy odradzania katolicyzmu. Zna-

<sup>9</sup> Por. W. Maciejewski, dz.cyt., s. 13–14.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 15–17.

<sup>11</sup> Por. K. Wand, *Gustav II Adolf och Jesuitdolkén – Kamp och försoning med den katolska kyrkan i Sverige*, Förlag SMI, Stockholm 2003, s. 114–124; M. Nyman, *Förlorarnas historia – Katolsk liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, „Veritas” Förlag, wyd. II, Malmö 2002, s. 263–271.

ny z historii epizod o towarzyszeniu królowej szwedzkiej banitom w drodze na wygnanie wywołał tak wielki skandal w Europie, że Szwecja była zmuszona znieść karę banicji w 1860 r. – jedną z podstawowych kar państwowych za przejście na katolicyzm. Także za sprawą królowej Józefiny, w 1862 r. jej spowiednik Jakub Studach został pierwszym od czasów reformacji katolickim biskupem w tym kraju. Od tego momentu coraz częściej pojawiały się informacje o działalności *papistów* w Szwecji oraz pogłębiała się i umacniała świadomość obecności katolików w życiu społecznym.

Po II wojnie światowej, z powodu niejednoznacznej postawy Szwecji wobec nazistowskiego hitleryzmu oraz zasłaniania się polityką neutralności, Szwecja, chcąc odbudować swą reputację i uchodzić za kraj opiekuńczy, przyjęła na rekonwalescencję bardzo wielu więźniów niemieckich obozów koncentracyjnych. Większość z nich była katolikami z krajów Europy Środkowej, a wśród nich także kapłani i siostry zakonne. W naturalny sposób wśród przybyłych rozwijały się potrzeby religijne i swoją obecnością wzmocniły funkcjonowanie Administratury Apostolskiej. Rząd szwedzki nie miał wyjścia. W 1953 r. wydano dekret o wolności religijnej. Korzystając z pomyślnego klimatu, papież Pius XII wydał w 1953 r. Bullę *Profecit in Suecia*, którą erygował diecezję sztokholmską dla katolików w całej Szwecji. Państwo szwedzkie budowało nadal zewnętrzne pozory wobec swoich politycznych partnerów i sąsiadów, natomiast wewnętrznie robiło wszystko, aby nie dopuścić do rozwoju Kościoła katolickiego. W niedługim czasie okazało się, że wydany dekret, mający porządkować sprawy religijne, nie traktuje wszystkich według tej samej zasady<sup>12</sup>, a Kościół katolicki owszem, może prowadzić działalność jako fundacja kościelna (*stiftelse*), lecz nie jako wspólnota wyznaniowa (*trossamfund*) mająca szersze uprawnienia. Aby uzyskać taki status w prawie państwowym Kościół katolicki musiał czekać aż do 2000 r., kiedy nastąpił formalny rozdział Kościoła szwedzkiego od państwa, rozdział, który w dużej mierze spowodował znaczne zmniejszenie finansowania Kościoła przez państwo szwedzkie – zapewniając mu jednak ciągle uprzywilejowaną pozycję oraz status pierwszeństwa wobec innych wyznań.

## 2. WIELONARODOWE OBLICZE WSPÓLNOTY KATOLICKIEJ

Analizując dzieje chrześcijaństwa w Szwecji, bardzo łatwo dojść do oczywistego wniosku, że istnieje także w przypadku tego kraju i narodu prawidłowość charakterystyczna dla pedagogii i ekonomii rozprzestrzeniania się Dobrej Nowiny, mówiąc współczesnym językiem – ewangelizacji narodów. Dokonuje się ona

---

<sup>12</sup> Prawie wszystkie wspólnoty religijne obecne wówczas w Szwecji, ze świadkami Jehowy włącznie, otrzymały szersze uprawnienia niż Kościół katolicki, który mógł istnieć jedynie jako stowarzyszenie (*förening, stiftet*). Taki stan rzeczy utrzymywał się do 2000 r.

poprzez działalność ludzi natchnionych, posłanych, misjonarzy bezkompromisowo nauczających, katechizujących i potwierdzających swoim życiem głoszone prawdy. Na początku, czyli na przełomie IX i X w., byli to święci mnisi z Niemiec, Anglii i Francji, od których zasady wiary chrześcijańskiej przejmowali królowie i ich dworzanie, a następnie ich poddani. W późniejszym czasie byli to pojedynczy kapłani, często kapelani dyplomatów podtrzymujący w wierze zastraszone grupki katolików. W latach powojennych zaś rolę tę przyjęli zwykli obywatele innych krajów, emigranci poszukujący pracy, w naturalny, oddolny sposób przenoszący swoją codzienną wiarę do kraju, miasta, zakładu pracy, ludzi z którymi pracowali na co dzień i dzielili z nimi swe wątpliwości, rozterki i trudności. Wielu z nich, przemierzając obrzeża Morza Bałtyckiego, szukało schronienia przed komunizmem<sup>13</sup>, jak np. Rumunii, Polacy czy Węgrzy po 1956 r. W latach sześćdziesiątych XX w. Szwecję nawiedził ekonomiczny *boom* i duża liczba robotników z Hiszpanii, Portugalii i Chorwacji przybyła, aby zdobyć pracę w szybko rozwijających się firmach „Saab” i „Volvo”. Włosi opuszczali swój ciepły i rodzinny kraj i w Szwecji otwierali finezyjne lodziarnie, pizzerie i restauracje. Chociaż kryzys naftowy lat siedemdziesiątych XX w. przyniósł spowolnienie rozwoju ekonomicznego w Szwecji, co też zmniejszyło napływ katolików z krajów Europy Środkowej i Południowej, jednak liczbę tę powiększali uchodźcy polityczni z Południowej i Centralnej Ameryki, z Bliskiego Wschodu oraz Afryki. Liczba katolików sukcesywnie rosła. Było ich w Szwecji w 1940 r. 4000 osób, w 1960 r. 15 000 osób, 1970 r. 70 000 osób, a w 2000 r. 140 000 osób<sup>14</sup>. Wśród tej liczby wymienić należy nie tylko podane wcześniej duże grupy emigracyjne, lecz także mniejsze: Wietnamczyków, Koreańczyków, Filipińczyków, Erytreńczyków, Etiopczyków, Irańczyków, Irakijczyków, Niemców, Chilijczyków, Ekwadorczyków, Słowaków, Słoweńców, Litwinów, Białorusinów, Rosjan, Estończyków, Ormian, Ukraińców-Unitów<sup>15</sup>. Są to oczywiście grupy, które można empirycznie wyszczególnić, uchwycić, natomiast przyjmuje się, że wspólnotę katoliczką w Szwecji tworzy obecnie ok. 70 różnych narodowości. Mimo wprowadzenia w 2000 r. obowiązku rejestracji osób wyznania katolickiego w powiązaniu z obowiązkiem płacenia 1% podatku od rocznych dochodów na funkcjonowanie i utrzymanie Kościoła, istnieje ciągła trudność w oszacowaniu faktycznej, rzeczywistej liczby katolików tworzących tę społeczność. Wiele osób, utożsamiając się z katolicyzmem, z różnych przyczyn nie dokonuje urzędowej rejestracji osobowej w rejestrach kościelnych lub Urzędzie Skarbowym. Tworzy to sytuację, którą najprościej można opisać na przykładzie polskich katolików. Według statystyk

<sup>13</sup> Por. *Leaders of Church and State in Hungary speak on Church and –State Relations in their Country*, Religion in Communist Lands, Keston College „KC” Vol 12 No. 2 Summer 1984, s. 208–211; tamże, *Romanian State Fears Too Much Believers Independents*, s. 2004–206; F. Blachnicki, *A Theology of Liberation – In the Spirit*, s. 157–168.

<sup>14</sup> Por. W. Jabusch, *A Swedish springtime*, „The Tablet” 21 August 1999, s. 1130.

<sup>15</sup> *Stockholms Katolska Stift*, Katolska Biskopsämbetet, Stockholm 1990–2006.

państwowych jest ich w Szwecji 74 000. W porównaniu z liczbą katolików w Szwecji (140 000) statystycznie stanowią oni połowę. Jednak w rejestrze Kościoła katolickiego zgłoszonych jest ok. 20 000 osób polskiego pochodzenia. Dodać należy jakąś część (zwłaszcza kobiet) posiadających szwedzkie nazwisko. Jeśli prawdą jest to, co w ostatnim czasie zauważają socjologowie badający zjawisko nowej, niespotykanej w historii co do ilości emigracji polskiej, którzy twierdzą, iż każdą potencjalną osobę należy pomnożyć przez liczbę 3 oraz przenieść tę metodę na inne narodowości – zwłaszcza z krajów Bliskiego Wschodu, to wynik może być zdecydowanie różny od oficjalnie podawanego. Na podstawie tego przykładu można stwierdzić, że katolików w Szwecji jest ok. 3 razy więcej, niż podają źródła statystyczne, a wielość narodów, nacji, tradycji, rytów i kultur występujących w tak małej społeczności jest prawdziwym wyzwaniem i zmusza do poszukiwania dobrych, właściwych sposobów na budowanie jedności w wielości<sup>16</sup>, w niesprzyszyjającej poprotestanckiej, laickiej kulturze.

### 3. DIALOG NA FUNDAMENCIE EWANGELII GŁÓWNĄ ZASADĄ JEDNOŚCI W RÓŻNORODNOŚCI

Spółeczność katolicka w Szwecji, która w zależności od stopnia sympatii, okoliczności oraz kontekstu spojrzenia, określana i nazywana jest różnie (agenturą Watykanu, papistami, diasporą katolicką na Północy lub zlepkiem emigrantów z krajów katolickich), stoi przed poważnym dylematem ciągłego budowania wewnętrznej jedności. Pośród mentalnościowo nadal silnej dominacji protestantyzmu oraz przy wzrastającym znaczeniu wyznawców islamu, Kościół katolicki jawi się jednak jako doświadczony partner mający nie tylko poważny autorytet moralny oraz znaczenie polityczne na całym świecie, ale przede wszystkim jako świadek wartości stojących na straży pokoju, dialogu i pogłębionej relacji z Bogiem w praktyce codziennego życia. Zapelnione kościoły katolickie w Szwecji są świadectwem żywotności wyznawanej wiary. Małżeństwa i rodziny podejmujące (wbrew wszechobecnej liberalnej propagandzie) wysiłek tworzenia alternatywnej kultury życia i pielęgnujące tradycyjne wartości<sup>17</sup> stają się prawdziwymi *domowymi Kościołami*, podczas gdy parafie protestanckie borykają się z problemem utrzymania budynków, pracowników, ośrodków rekolekcyjnych z powodu topniejącej w zastraszającym tempie liczby wiernych. Z drugiej jednak strony, postrzeganie społeczności katolickiej przez inne grupy wyznaniowe jako niepodzielnej całości staje się całkowicie odmienne, gdy przysłowiowo *zajrzymy do środka*. Widać wówczas bardzo dobitnie, że nie jest to monolit, lecz wielka *mozaika*, „tętniąca życiem kraina, wymagająca ciągłej opieki, pielęgnacji i upra-

<sup>16</sup> Por. E. Janzon, *Flyktingen pekar mot något nyt*, „Katolsk Magazin” 24 maj 2004, nr 5, s. 7.

<sup>17</sup> Por. *Att älska livet*, De nordiska biskoparnas herdabrev om äktenskap och familj, „Veritas Förlag”, Malmö 2005.

wy”. Okazuje się również, że istniejąca mnogość odmienności zastanawia oraz pobudza do refleksji: jak to możliwe, że w tak wielkim bogactwie wręcz skrajnej inności, istnieje względna harmonia i świadomość jedności, mimo różnych, czasami bardzo poważnych problemów, wynikających z istniejących przyzwyczajzeń, poglądów, stanowisk, opinii.

Obecny ordynariusz diecezji sztokholmskiej, tłumacząc powyższe zagadnienie, używając argumentu teologicznego, stwierdza, że jest to Misterium Ducha Świętego<sup>18</sup>. Takie podejście do problemu wskazuje jasno, że tym, co jednoczy oraz cementuje katolików nie może być nic innego, jak tylko obecność we wzajemnych relacjach wartości ewangelicznych oraz wiara w głoszone przez Kościół prawdy, a także systematyczne pogłębianie tożsamości osobowej każdego katolika w kontekście wiary, w konkretnym miejscu i okolicznościach<sup>19</sup>. Uniwersalizm katolicki ma to do siebie, że niezależnie od miejsca wyznawanej wiary, niezależnie od rodzaju kultury, w której dokonuje się proces inkulturacji, wraz z nauczaniem katechizmu, podstawowych prawd wiary, buduje się hierarchiczny związek duchowej jedności między wierzącymi w Chrystusa, niezależnie od tego, na jakim kontynencie się oni znajdują. Wzrastanie w wierze zakłada wzrastanie w świadomości jedności, której gwarantem jest Chrystus, a widzialnym znakiem na ziemi Ojciec Święty – *Opoka*, papież wraz Kolegium Biskupów<sup>20</sup>. Empiryczne, czysto racjonalne podejście do problemu każe jednak stwierdzić, że świadomość eklezjalnej jedności wśród katolików jest raczej intuicyjna i uczuciowa niż świadoma i racjonalna. Ta ostatnia jest cechą części duchowieństwa oraz osób świeckich czynnie zaangażowanych w życie Kościoła i permanentnie pogłębiających o nim wiedzę. Można więc stwierdzić, że skoro tak jest, to wszystko jest zrozumiałe i proste. Problem jednak polega na tym, że opisana powyżej świadomość jest na różnym poziomie obecna w mentalności katolików różnych narodowości i nacji. Nie jest to nigdy ten sam poziom. W momencie, kiedy zauważamy zbyt słabą argumentację religijną, dochodzi do głosu algorytm kultury, czyli budowanie naszych relacji na tym, co nas łączy, a nie na tym, co w przestrzeni społeczności kościelnej, wspólnocie ludzi wierzących, powinno łączyć – czyli intelektualna świadomość i pogłębiona duchowość zasad wiary. Problem ulega pogorszeniu, gdy społeczność o tak wielkim zróżnicowaniu kulturowym, regionalnym, narodowym i etnicznym oraz różnym poziomie świadomości jedności, znajdzie się w innym kraju, z protestancką lub całkowicie zeświecczoną tradycją, np. w małej obcej miejscowości, daleko od rodzinnego kraju, znajomych, przyjaciół, miejsc i musi utworzyć np. parafię katolicką. Na dodatek, *nie czując się u siebie*, wciąż nosi się z zamiarem zmiany miejsca zamieszkania, uzależniając decyzję od znale-

<sup>18</sup> Por. A. Arborelius, *Ensam och tillsammans*, w: *Enhet i mångfald*, „Veritas Förlag”, Malmö 2004, s. 35–38.

<sup>19</sup> Por. tenże, *Katolsk identitet*, w: *Enhet i mångfald*, „Veritas” Förlag, Malmö 2004, s. 9–12.

<sup>20</sup> Por. L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury – nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Wyd. „Verbinum”, Warszawa 1998, s. 86–87, 97.

zienia lepszej pracy. Czyli, już na początku tworzenia jakiejś społeczności lokalnej pojawia się obiektywny problem braku identyfikacji z konkretnym miejscem, ludźmi, środowiskiem. Tymczasowość jest czymś charakterystycznym dla tego zjawiska, ale też jest powodem alienacji kulturowej, jakiej poddawane są osoby znajdujące się w sytuacji wyobcowania<sup>21</sup>.

W kontekście rozważań o wielokulturowości i wieloetniczności istniejącej coraz częściej w krajach Unii Europejskiej<sup>22</sup> używa się dzisiaj różnej argumentacji dotyczącej zjawiska integracji. Termin *integracja* przyjął pozycję słowa kluczowego, skutecznego narzędzia, za pomocą którego próbuje się wyjaśnić i rozwiązać problemy różnic kulturowych społeczeństw oraz tworzących je jednostek spostrzegających i zauważających coraz częściej, że oto *my jesteśmy* diametralnie odmienni od *tych drugich* i nie umiemy żyć razem (podobnie, w ten sam sposób), gdyż oni inaczej myślą, mają inny stosunek do spraw dla nas ważnych, inaczej się ubierają, denerwują nas swoim zachowaniem, brakiem szacunku dla wartości i symboli, które my czcimy i szanujemy. Filozofowie i socjologowie twierdzą, że w dobie globalizacji integracja musi przybierać formę wielopłaszczyznową, wielopoziomową, wieloaspektową, interdyscyplinarną, że istnieją różne kręgi integracji i rodzaje tożsamości<sup>23</sup>. Jest to niewątpliwie poszukiwanie sposobu, właściwej metody, aby odpowiednio opisać problem i właściwie ukierunkować rozwój zjawiska. Jednak, pomimo faktu że propozycje socjologów oraz kulturoznawców są z pewnością cenne i rzucają dużo światła na problematykę wielokulturowości, nie dają one satysfakcjonującej odpowiedzi dotyczącej integracji kultur w ramach Kościoła katolickiego. Dla chrześcijan, katolików żyjących w Szwecji, czysto racjonalne propozycje rozwiązań nie mogą być argumentem wyczerpującym. Istnieje coś więcej, coś ważniejszego niż intelektualne poszukiwanie rozwiązań integracyjnych. Kościół w swoim nauczaniu proponuje *dojrzały dialog na płaszczyźnie wiary* (mocno uogólniając i upraszczając problem) różnych odmienności tworzących wspólnotę Kościoła. Oznacza to, że aby tworzyć faktyczny świat jedności w różnorodności, należy dzielić się różnorodnością, mając na względzie prawa innych do odmienności<sup>24</sup>, w granicach zawartych w przestrzeni między Dekalogiem a Ewangelią. Taki wewnętrzny dialog będzie ubogacał wspólnotę

<sup>21</sup> M. Bieniasz, *Asymilacja, alienacja, integracja*, Materiały sympozjum: *Prawa mniejszości etnicznych w Unii Europejskiej. Standardy i rzeczywistość*, Wyd. „Media Polskie” Skultuna–Sztokholm 2006, s. 7–17.

<sup>22</sup> Por. A. Scola, kard., *Europa jako projekt wielokulturowy*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, V Konferencja z cyklu: *Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, Seminarium 9–11 IX 2005 pt.: *Między religią a kulturą w Europie. Chrześcijaństwo – Islam – Lacyzm*, [www.pat.krakow.pl/konferencja/konferencja.php?id=scola](http://www.pat.krakow.pl/konferencja/konferencja.php?id=scola).

<sup>23</sup> Por. *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości – Polska, Europa, Świat*, red. W. Wesołowski i J. Włodarek, WN „Scholar”, Warszawa 2005, także: *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. E. Budakowska, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, *O zachowanie własnej tożsamości i uznanie tożsamości innych*, Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2005, „L’Osservatore Romano” 3 (2005).

katolicką, uświadamiając tworzone bogactwo kulturowej egzystencji. Z tego też dialogu wyłoni się jakaś wspólna forma bytowania charakterystyczna dla tej konkretnej społeczności. Z kolei wewnętrznie umocniona i scalona, świadoma różnic i obszaru pracy nad zapewnieniem jedności, opisana społeczność może wychodzić ku innym chrześcijanom i prowadzić owocny dialog ekumeniczny, a także w szerszym zakresie uczestniczyć w dialogu międzyreligijnym<sup>25</sup>.

#### 4. STRUKTURA KOŚCIELNA JAKO NIEZBĘDNA FORMA JEDNOŚCI INSTYTUCJONALNEJ

Wypracowany przez całe wieki działalności system administracyjny Kościoła katolickiego sprawdził się w różnych warunkach i sytuacjach dziejowych. W państwie szwedzkim, przejęty całkowicie przez władzę świecką (wraz z całym majątkiem) po ostatecznym wprowadzeniu protestantyzmu w 1593 r.<sup>26</sup>, a następnie odbudowywany z wielkim trudem i ofiarnością duchowieństwa oraz osób świeckich, w obecnych czasach dysponuje sprawną organizacją kościelną, obejmującą obszar całego państwa.

Omówienie struktury Kościoła katolickiego w Szwecji należy rozpocząć od stolicy biskupiej mieszczącej się w stolicy państwa – Sztokholmie. Od niej bierze oficjalną nazwę: diecezja sztokholmska, której ordynariuszem jest bp Anders Arborelius OCD, a biskupem pomocniczym bp William Kenny CP (urzędujący w Göteborgu). Kuria Biskupia (Biskopsämbetet) dzieli się na trzy działy: Administracyjny (Stiftet), Prawny (Officialatet), katechetyczny (Katolska Pedagogiska Nämnden). W skład urzędów Kurii wchodzi również: kościelna organizacja charytatywna „Caritas Sverige”, duszpasterstwo młodzieży „Sveriges Unga Katoliker” oraz wydawnictwo katolickie „Veritas Förlag”. Analizując skład osobowy pracowników Kurii Kościoła katolickiego, w całej rozciągłości odwzorowuje on sytuację społeczności katolickiej we wspólnotach lokalnych. Wśród ok. 40 pracowników wszystkich dykasterii kurialnych 1/3 to Szwedzi, pozostali są katolikami (lub też nie) różnych narodowości. Wśród duchowieństwa tylko biskup ordynariusz jest Szwedem (urodzonym jednak w Szwajcarii) i siostra zakonna Brygidka prowadząca archiwum diecezjalne. Pozostali duchowni to: Anglik, Chorwat, Hiszpan, Ormianin, Polak, Niemiec. Podobna mozaika przenosi się na strukturę parafialną zorganizowaną w ramach sześciu dekanatów (Stockholms dekanat, Göteborg dekanat, Jönköpings dekanat, Malmö dekanat, Örebro dekanat, Norrlands dekanat<sup>27</sup>), obejmujących 41 parafii. Największe z nich znajdują się w głównych

<sup>25</sup> Por. *Vem är jag i mångfalden – tema vid Sveriges Kristna Råd (SKR) årsmöte*, „Katolsk Magazin” 24 maj 2004, nr 5, s. 9.

<sup>26</sup> M. Nyman, *Förlorarnas historia...*, s. 177; *Kyrkans liv – Introduktion till kyrkovetenskapen*, red. S. Borgerhammar, „Verbum” Förlag, Göteborg 2003, s. 101.

<sup>27</sup> *Stockholms Katolska Stift*, Katolska Biskopsämbetet, Stockholm, Februari 2006, s. 26–27.

miastach Szwecji: Sztokholmie, Göteborgu, Malmö, Helsinborgu, Örebro, Västerås, Uppsali, Linköpingu, Jönköpingu. W skład parafii wchodzi katolickie związki regionalne i lokalne skupiające różne grupy społeczne: osoby w podeszłym wieku (emerytów i rencistów), małżeństwa, rodziny, młodzież, niepełnosprawnych, historyków, studentów, grupy teatralne, inicjatywy charytatywne, ekumeniczne, zakonne, kulturalne, taneczne, patriotyczne. Jest ich około 200 w całej katolickiej populacji. Ich wielość i różnorodność jest lustrzanym odbiciem przekroju społeczności lokalnych.

Dodatkowe struktury tworzą duszpasterstwa narodowe funkcjonujące w Szwecji według wypracowanych przez biskupów nordyckich zasad<sup>28</sup>, będących dostosowaniem do warunków szwedzkich wytycznych podanych w najważniejszych obowiązujących dokumentach Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących<sup>29</sup>. Na ich podstawie funkcjonuje w Szwecji 10 struktur duszpasterstw narodowych (*nationella själavården*<sup>30</sup>) nazywanych także Duszpasterstwami Językowymi i Misyjnymi (*Språkliga Själasörjare och Missioner*)<sup>31</sup>. Ich duszpasterstwo jest specjalistyczną opieką duchową nad emigrantami poszczególnych grup narodowych<sup>32</sup>. Są to: Misja Erytrejska i Etiopska, Misja Włoska, Misja Koreańska, Misja Chorwacka, Misja Litewska, Polska Misja Katolicka, Misja Słoweńska, Misja Hiszpańskojęzyczna, Misja Ukraińsko-Unicka, Misja Wietnamska. Kolejną strukturę tworzą Kościoły Wschodnie różnych rytów obecnych w Szwecji takich, jak: ryt armeński, syryjski, maronicki, melchicki. Organizacyjnie podlegają one odpowiednim archidiecezjom lub archimandrytom<sup>33</sup>, zarządzającym w różnych krajach zachodnich, w zależności od liczebności wspólnot praktykujących poszczególne rytę. Natomiast władzę jurysdykcyjną sprawuje nad nimi ordynariusz diecezji sztokholmskiej. Dodatkową strukturę, osobiwą jedność w całości, stanowi Prałatura Personalna „Opus Dei” z bardzo silnym, centralnym ośrodkiem w Sztokholmie.

Podstawowe struktury diecezjalne przenikają się ze strukturami zakonnymi, stworzonymi przez 31 rodzin zakonnych męskich i żeńskich oraz stowarzyszeń życia konsekrowanego i apostolskiego. Są to: siostry assumptioni, siostry benedyktyńki ekumeniczne, siostry benedyktyńki (rzymskie), benedyktyńki z Borghamn, benedyktyńki z Tomelilla, siostry brygidki (staryzakonne), brygidki (rzymskie),

<sup>28</sup> *Riktlinjer för nationella själavården i Sverige*, Katolska Biskopsämbetet, Stockholm 1981 r.

<sup>29</sup> *Instruktio de pastoralis migratorum Cura* – z 1968 r. oraz *Erga migrantes Caritas Christi* – z 2004 r.

<sup>30</sup> *Nationella grupper och nationella missioner: diskussionsunderlag för styrelsemöte den 3 april 2004*, Sveriges Unga Katoliker Arkivet, P. *Styrelsemötena*.

<sup>31</sup> *Stockholms Katolska Stift...*, s. 73.

<sup>32</sup> E. Janson, *Missionerna i fokus på pastoralkonferens*, „Katolsk Magazin”, 23 april 2004, nr 4, s. 11.

<sup>33</sup> Odpowiednik arcybiskupa w kościołach, obrządkach, rytach wschodnich i prawosławnych lub przeor kilku klasztorów w greckiej tradycji prawosławnej.



siostry dominikanki, dominikanie, siostry elżbietanki, małe siostry od Imienia Jezus, siostry józefitki, siostry karmelitanki OCD, siostry karmelitanki CMST, siostry służebniczki Maryi (pleszewskie), siostry służebniczki Maryi (z Osnabrück), siostry Sacre Coeur, siostry misjonarki miłości z Kalkuty, misjonarze św. Pawła MSP, Nisjonarze św. Tomasza Apostoła MST, siostry serafitki, siostry szkolne de Notre Dame, salezjanie, pasjoniści, oblaci, karmelici, jezuita, franciszkanie OFM, franciszkanie konwentualni OFMConv., bracia szarzy franciszkanie TOR, kapucyni OFMCap. (mający w Szwecji własną Kustodie)<sup>34</sup>. Wśród ruchów katolickich, docierających do zlaicyzowanego społeczeństwa szwedzkiego, prowadzących regularne spotkania formacyjne, wymienić należy: Charyzmatyczną Odnowę w Kościele katolickim w Szwecji AKKS, Ruch Ekumeniczny *Cummunione et Liberatione*, Czcieli Adoracji Najświętszego Sakramentu *Cialo Chrystusa*. Poza tym znani są fokolarini, Zakon Maltański – popularny wśród środowisk akademickich, Legion Maryi – propagujący objawienia Matki Bożej w Medjugorje, Droga Neokatechumenalna – ruch popularny głównie w środowisku hiszpańskojęzycznym, Grupa Schönsztacka, „Wiara i Światło” – gromadzący rodziny dotknięte cierpieniem trwałego kalectwa, Koła Przyjaciół Radia Maryja oraz Towarzystwo Przyjaciół Jana Pawła II – popularne w miejscach pobytu Polaków. Podchodząc do obecności członków różnych rodzin zakonnych męskich i żeńskich o ogromnym zróżnicowaniu pochodzeniowym, kulturowym i cywilizacyjnym, w sposób czysto statystyczny, należy stwierdzić, że na liczbę ok. 150 kapłanów (liczbę tę przyjmuje się jako średnią w latach 2000–2005)  $\frac{3}{4}$  to zakonnicy (2002 – 95 os., 2003 – 99 os., 2004 – 93 os., 2005 – 102 os.)<sup>35</sup>, a liczba sióstr zakonnych w roku jubileuszowym 2000 wyniosła 226<sup>36</sup>. Ich duszpasterstwo, poza dbałością o zachowywanie wierności swemu charyzmatowi, jest integralnie wkomponowane w działalność parafii, misji narodowych, ruchów lub stowarzyszeń. Analizując jednak ich różnorodność, nie tylko pochodzeniową, ale także w kontekście powierzonego im przez Kościół posłannictwa charyzmatycznego, widać jak w tym względzie różnorodność ta jest bogata.

#### ZAKOŃCZENIE

W przekazanym przez Jezusa Chrystusa zapewnieniu, że Kościół będzie istniał aż do skończenia świata i „bramy piekielne go nie przemogą”<sup>37</sup> zawiera się wielka nadzieja, lecz także wiara boskiego Założyciela w to, że jego uczniowie uczynią wszystko, żeby tak się stało. Nie ma jednak w tym zapewnieniu podanej

<sup>34</sup> *Stockholms Katolska Stift...*, s. 99–101; także: [www.katolskakyrkan.se/ordnar](http://www.katolskakyrkan.se/ordnar)

<sup>35</sup> Tamże, Stockholm 2002–2005.

<sup>36</sup> *Systrarna i Sverige*, Föreningen Katolska Ordenssystrar (FKO), Stockholm, January 2000, s. 1–37.

<sup>37</sup> Mt 16, 18

gotowej metody pokazującej jak to uczynić, jak na przestrzeni dziejów, w różnych miejscach świata, kulturach, warunkach i okolicznościach rozwijać wspólnotę wierzących i umacniać instytucję Kościoła. Taką metodę i sposób muszą odnaleźć, wypracować lub w niektórych miejscach przyjąć jako oczywistość narzuconą przez zaistniałe warunki, współcześni wyznawcy Chrystusa, chcąc wypełnić Jego wolę. Uważne odczytywanie *znaków czasu* może w tym bardzo pomóc. Zjawisko wielokulturowości współczesnych społeczeństw europejskich staje się coraz bardziej faktem. W Szwecji ten stan rzeczy jest przyjęty od ok. 30 lat jako socjologiczny fenomen oraz wyzwanie dla obywateli w każdym wymiarze ich egzystencji. Kościół katolicki, znajdując się niejako w centrum zjawiska wielokulturowości i wielonarodowości w Szwecji, od dawna zdobywał doświadczenie w tym względzie, gdyż jak starano się wykazać w niniejszym opracowaniu, od początku tworzony był przez przedstawicieli różnych narodów i kultur. Obecnie tworzą go w dużej mierze emigranci z różnych krajów. Poddani imperatywom współżycia w tym samym kraju, chcąc wypełniać wolę Chrystusa w miejscu pobytu, w mieście i parafii muszą, w trosce o rozwój Kościoła, odnaleźć mądry sposób porozumienia, aby ich różnorodność i inność nie były przeszkodą, lecz ubogacały, rozwijały i pobudzały do poważnego oraz odpowiedzialnego dialogu na gruncie wiary. Codziennosc odślania prawdę o tym, że jest to bardzo trudne, ale możliwe, a nawet niezbędne.

#### MULTICULTURAL DEVELOPMENT IMPERATIVE OF THE CATHOLIC POPULATION IN SWEDEN

##### Summary

One of the minor constituents of the Catholic Church which for a considerable amount of time remained at the border, in the Diaspora, and was isolated from the Holy See, due to the overtaking of this particular Christian community by the religious-political currents of the Reformation, is the Catholic community in Scandinavia. Since two centuries ago awareness is reviving successively and a need for a return to unity is growing, still, it is a laborious and, it would seem, a long-term process. After the reformation movement's complete take-over of the Church structure in Scandinavia, a Church remaining in unity with the Pope practically ceased to exist. However, before long, there appeared several signs of activities in favour of restoring the union with the Holy See. For the present, there are Catholic Church structures in all Scandinavia, where the constituting countries: Denmark, Norway, Sweden, Finland and Iceland have their own diocese, bishops, priests and nuns who carry on evangelical and charity activities, their own religious movements that developed out of the currents and the environment of the teachings of the Second Vatican Council and their own believers who consciously practice the principles of the Christian faith. The specifics of Scandinavia in relation to the Catholic population is that its structure is composed of many different nationalities, nations, cultures, rites and customs despite the small number of people. Consequently, there arises a problem of finding a wise way towards unity, so that a new, overall quality respecting the different diversities will emerge. Doomed to this creative process, among the existential dilemmas deriving from cultural diversity, the community of the Catholic Church in Sweden remains in a continuing

process of finding its identity. The following article tries to describe this population in the context of its most characteristic feature – cultural diversity.

*Translated by Magdalena Sjöle*

**Nota o Autorze:** ks. **MARIUSZ CHAMARCZUK SDB**, doktor socjologii, absolwent UKSW w Warszawie, kierownik Salezjańskiego Ośrodka Dokumentacji Duszpasterstwa w Szwecji, współpracownik Instytutu Badań nad Kulturą Polonijną i Polaków za granicą (Monachium-Opole) oraz Katolsk Historisk Förening i Sverige. Prowadzi badania nad zjawiskami integracyjnymi współczesnej Europy, zwłaszcza Skandynawii, oraz nad wpływem Kościoła katolickiego na procesy integracyjne.

**Słowa kluczowe:** Wielokulturowość, integracja, Skandynawia, Szwecja

BEATA SZLUZ

## OSOBY NIEPEŁNOSPRAWNE W UNII EUROPEJSKIEJ – SYTUACJA I PERSPEKTYWY

### WPROWADZENIE

Niepełnosprawność jest jedną z ważniejszych kwestii społecznych. Szacuje się, że liczba osób niepełnosprawnych w Unii Europejskiej stanowi około 10% populacji, co odpowiada około 37 mln osób. Po przyjęciu nowych państw członkowskich, w tym Polski, liczba ta zwiększyła się do około 50 mln osób<sup>1</sup>. Znaczenie pojawiających się problemów wiąże się zatem z rozmiarami i rozpowszechnieniem zjawiska oraz konsekwencjami, jakie wywołuje w sensie indywidualnym i społecznym. Rozmiar występowania stawia przed społeczeństwem obowiązek inicjowania działań zapobiegających jego powstawaniu. Jawi się również w tym obszarze wymiar konsekwencji. Nie ograniczają się one do samych osób niepełnosprawnych i ich rodzin, lecz powodują konieczność podejmowania działań zarówno na poziomie krajowym, jak również Unii Europejskiej.

Osoby niepełnosprawne są grupą szczególnie narażoną na społeczne wykluczenie i ubóstwo. Prowadzą do niego przede wszystkim: negatywne postawy społeczne; utrudniony dostęp do wielu obszarów życia społecznego; niski poziom wykształcenia i zatrudnienia; niewystarczające wsparcie w zakresie edukacji; brak polityki ekonomicznej kompensującej dodatkowe koszty życia związane z niepełnosprawnością; brak właściwych wyspecjalizowanych służb, co w rezultacie powoduje, że osoby te muszą korzystać niejednokrotnie z instytucjonalnych form opieki, np. domów pomocy społecznej. Uznając ten fakt, Unia Europejska i kraje członkowskie włączyły tę grupę osób we wszelkie działania zmierzające do zwalczania społecznej marginalizacji. Na lata 2002–2006 przewidziano realizację

---

<sup>1</sup> *Osoby niepełnosprawne w Unii Europejskiej*, w: *Osoby z niepełnosprawnością w Unii Europejskiej. Szanse i zagrożenia*, red. M. Piasecki, M. Stępnia, Lublin 2003, s. 9.

*Wspólnotowego programu działania przeciwko społecznemu wykluczeniu*<sup>2</sup>. Od 2002 r. w programie uczestniczy również Polska.

W ostatnich dziesięcioleciach można dostrzec istotne zmiany w postrzeganiu osób niepełnosprawnych. Zagwarantowanie tej grupie osób praw człowieka wymaga przeciwdziałania ich dyskryminacji oraz stworzenia mechanizmów wyrównywania szans i warunków korzystania z przysługujących praw. Ponadto osoby te powinny mieć zagwarantowane pewne prawa szczególne, aby w takim samym stopniu mogły korzystać z praw przysługujących wszystkim obywatelom. Polityka społeczna, w której ramach podejmowane są problemy osób niepełnosprawnych, była i jest trudnym i dyskusyjnym obszarem procesu integracji europejskiej. Dotychczasowe funkcjonowanie Unii Europejskiej pokazuje, że Wspólnota przywiązuje coraz większą wagę do tzw. socjalnego wymiaru integracji. Jednak konkretne działania w zakresie polityki społecznej są różne w poszczególnych krajach członkowskich, na poziomie zaś unijnym dba się o ujednoczenie standardów i wyrównywanie różnic w tym zakresie w poszczególnych krajach. W Unii od kilkunastu lat podejmowane są działania na rzecz pełnej integracji społecznej. Upowszechniana jest idea tworzenia społeczeństwa otwartego dla wszystkich, bez względu na indywidualne ograniczenia. Wielość podejmowanych w tym obszarze działań stała się inspiracją niniejszej refleksji, w której podjęto próbę zaprezentowania wybranych założeń polityki społecznej Unii wobec osób niepełnosprawnych.

#### DEFINICJA NIEPEŁNOSPRAWNOŚCI W KRAJACH UNII EUROPEJSKIEJ

W krajach Unii Europejskiej nie została przyjęta jednolita definicja niepełnosprawności, która obowiązywałaby we wszystkich krajach członkowskich. W konsekwencji osoba uznana w jednym z krajów za niepełnosprawną, w innym mogłaby nie otrzymać takiego statusu prawnego. W krajach Wspólnoty funkcjonuje ponadto kilka definicji niepełnosprawności. Są one używane do różnych celów, np. rehabilitacji społecznej, opieki medycznej, edukacji. Od dłuższego czasu trwają starania, aby stworzyć jedną definicję. Myślą przewodnią jest założenie, aby ujmowała ona to pojęcie wystarczająco szeroko, mogła być stosowana globalnie, a jednocześnie zawierałaby opis kontekstu społecznego tego zjawiska. Najważniejszą rolę w porządkowaniu definicji odgrywa Światowa Organizacja Zdrowia (WHO). W 1980 r. WHO pod przewodnictwem P. Wooda sformułowała oficjalną definicję niepełnosprawności (*International Classification of Impairment, Disability and Handicap – ICHD*). Wprowadzone zostało rozróżnienie między uszkodzeniem (*impairment*) powodującym „nienormalne” funkcjonowa-

---

<sup>2</sup> Decision No 50/2002/EC of the European Parliament and of the Council of 7 December 2001 establishing programme of Community action to encourage cooperation between Member States to combat social exclusion.

nie narządu lub części ciała, ograniczeniem (*disability*) oznaczającym ograniczenie codziennej sprawności psychicznej lub fizycznej człowieka jako rezultatu uszkodzenia narządu lub części ciała i upośledzeniem (*handicap*) jako skutek uszkodzenia bądź niepełnosprawności, ograniczenie pełnienia określonych ról społecznych. Ta typologia zakłada istnienie fizycznej i psychicznej „normalności”, niepełnosprawność jest tutaj odstępstwem od obowiązujących norm dotyczących fizycznego i psychicznego funkcjonowania człowieka<sup>3</sup>. Definicji WHO zarzucano, że sprowadzała problemy tej grupy osób do zagadnień medycznych i nie zawierała aspektów społecznych oraz kulturowych związanych z niepełnosprawnością. Prace w tym zakresie, które trwały wiele lat, doprowadziły do powstania w 2001 r. *Międzynarodowej klasyfikacji funkcjonowania, niepełnosprawności i zdrowia (International Classification of Functioning, Disability and Health – ICF)*. Odzwierciedla ona zmianę nastawienia społecznego w stosunku do niepełnosprawności. Model indywidualny (medyczny) został w niej zastąpiony modelem społecznym. W socjologii przyjęto bowiem, iż w rozumieniu niepełnosprawności mamy do czynienia z dwoma różnymi modelami: indywidualnym i społecznym<sup>4</sup>. W pierwszym z nich problemy, na jakie napotyka osoba niepełnosprawna traktowane są jako bezpośrednia konsekwencja choroby lub urazu. Model ten opiera się na założeniu, że niepełnosprawność jest osobistą tragedią danej osoby. Podejmowane wobec niej działania są ukierunkowane na usprawnianie i pomoc w zaakceptowaniu własnych ograniczeń. Z kolei w modelu społecznym niepełnosprawność powstaje na skutek ograniczeń doświadczanych przez osobę nią dotkniętą. Można tu wskazać przykłady: indywidualne uprzedzenia, segregacyjna edukacja, rozwiązania na rynku pracy wyłączające osoby niepełnosprawne, utrudniony dostęp do budownictwa użyteczności publicznej, niedostosowany system transportu. Przyczyn niepełnosprawności nie szuka się w jednostce, wskazuje się na ograniczające środowisko i bariery społeczne, ekonomiczne i fizyczne. Nie postrzega się niepełnosprawności jako zjawiska kategoryzującego ludzi, ale jako uniwersalne ludzkie doświadczenie. Pozwala to dostrzec, że osoby te nie stanowią grupy mniejszościowej.

Konsekwencją braku wspólnej dla krajów Unii Europejskiej definicji jest niejednolity system orzekania o niepełnosprawności. Na przykład we Francji specjalne komisje działające na poziomie departamentów orzekają o trzech stopniach niepełnosprawności: lekkim, umiarkowanym i znacznym. Z kolei w Niemczech stopień niepełnosprawności danej osoby określa się według skali obniżonej sprawności organizmu od 20 do 100%. W Hiszpanii ocenia się zdolność do pracy osoby i ustala stopień jej obniżenia. Przyjmuje się, że za osobę niepełnosprawną

---

<sup>3</sup> Por. J. Martin, H. Meltzer, D. Elliot, *The prevalence of disability among adults*, London 1988, s. 7.

<sup>4</sup> Por. A. Ostrowska, J. Sikorska, *Syndrom niepełnosprawności w Polsce. Bariery integracji*, Warszawa 1996, s. 17–25.

w kontekście zatrudnienia uznaje się tę, której zdolność do pracy została obniżona przynajmniej o 33%<sup>5</sup>.

Należy podkreślić, że niepełnosprawność nie jest już rozumiana tylko jako skutek przebytej choroby czy urazu. Jest ona przede wszystkim rezultatem barier, na jakie napotyka w społeczeństwie osoba niepełnosprawna. Do zadań społeczeństwa należy zatem ich eliminowanie, zmniejszanie lub kompensowanie, tak aby każdej osobie umożliwić korzystanie z dóbr publicznych, respektując jednocześnie jej prawa.

#### STRATEGIA UNII EUROPEJSKIEJ WOBEC OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH

Głównym celem nowej strategii wobec osób niepełnosprawnych jest tworzenie społeczeństwa otwartego i dostępnego dla wszystkich. Odwołuje się ona do praw człowieka i opiera na pojęciu prawa oraz poszanowaniu różnic indywidualnych. Podkreśla się potrzebę nowego podejścia do kwestii niepełnosprawności, które koncentruje się na rozpoznawaniu i usunięciu różnych barier uniemożliwiających tej grupie osób osiągnięcie równych szans we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Odpowiedzialność za politykę wobec niepełnosprawności w Unii Europejskiej spoczywa na poszczególnych państwach członkowskich. Każdy kraj Wspólnoty prowadzi własną politykę społeczną i tworzy różnorodne systemy wsparcia tej grupy osób. Wiąże się to z zasadą pomocniczości, zgodnie z którą to, co może być zrealizowane prawidłowo na poziomie krajowym, powinno być tam wprowadzone w życie. W ostatnich latach wzrosło zainteresowanie tą problematyką, dlatego podejmowane są także działania na poziomie Unii Europejskiej.

Jednocześnie nie oznacza to, że Wspólnota nie interesowała się dotychczas problemami jawiącymi się w tym obszarze. Kwestią tą na poziomie Unii Europejskiej zainteresowano się na początku lat osiemdziesiątych XX w. W ramach Komisji Europejskiej podjęto decyzję o ustanowieniu programów wspólnotowych Helios I (1988–1991) i Helios II (1993–1996), Horizon w ramach inicjatywy Employment (1996–2000), w których ramach zrealizowano szereg przedsięwzięć na rzecz tej grupy osób<sup>6</sup>. W kontekście tych inicjatyw zagadnienie niepełnosprawności wpisało się w ramy polityki społecznej Wspólnoty, która może być w wielu zakresach wzorem dla innych państw świata. Zainicjowała ona szereg działań, które przez wiele lat były inspirowane przede wszystkim przedsięwzięciami dwóch organizacji międzynarodowych: Rady Europy i Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ). Dokumentami Rady Europy adresowanymi bezpośrednio do osób niepełnosprawnych są: *Rezolucja dotycząca spójnej polityki w sprawie*

<sup>5</sup> Na ten temat szerzej zob. Światowa Organizacja Zdrowia, [www3.who.int/icf/](http://www3.who.int/icf/) z dnia 23 VIII 2006 r.

<sup>6</sup> Por. *Osoby niepełnosprawne w Unii Europejskiej...*, s. 9.

*rehabilitacji osób niepełnosprawnych* z 1984 r., zastąpiona w 1992 r. *Zaleceniem w sprawie spójnej polityki wobec osób z niepełnosprawnością*<sup>7</sup>. Zalecenie jest skierowane do członków Rady Europy. Określa ona w kompleksowy sposób ogólne zasady polityki wobec niepełnosprawności, która powinna być prowadzona przy współpracy z osobami niepełnosprawnymi i organizacjami działającymi na ich rzecz. Zalecenie dotyczy wszystkich najważniejszych sfer: profilaktyki i oświaty zdrowotnej, orzekania o niepełnosprawności i rehabilitacji medycznej, edukacji, poradnictwa i szkolenia zawodowego oraz zatrudnienia, integracji społecznej, ochrony socjalnej, ekonomicznej i prawnej, szkolenia osób zaangażowanych w proces rehabilitacji i społecznej integracji, dostępu do informacji, statystyki i badań naukowych. ONZ wywarła ogromny wpływ na sposób prowadzenia polityki i działań na rzecz osób niepełnosprawnych w krajach Unii Europejskiej. *Standardowe zasady wyrównywania szans osób niepełnosprawnych* uchwalone w 1993 r., do dziś są wzorem dla państw Wspólnoty i samej Unii Europejskiej<sup>8</sup>. Oprócz zasad, Zalecenie nr R(92)6 Rady Europy jest niewątpliwie drugim dokumentem, który w największym stopniu wpływa na politykę wobec niepełnosprawności prowadzoną w krajach Unii Europejskiej i w samej Unii.

Pierwszym dokumentem, w którym Wspólnota przedstawiła swoją strategię na rzecz tej grupy osób był Komunikat Komisji Europejskiej z 1996 r. w sprawie równych szans *Nowa strategia Wspólnoty Europejskiej w odniesieniu do osób niepełnosprawnych*<sup>9</sup>, który został wsparty po kilku miesiącach uchwałą Rady<sup>10</sup>. Warto podkreślić, że inspiracją sformułowania komunikatu były wymienione już *Standardowe zasady wyrównywania szans osób niepełnosprawnych*. Istotnym posunięciem w polityce Unii wobec niepełnosprawności było podpisanie w 1997 r. traktatu amsterdamskiego<sup>11</sup>. Wraz z jego wejściem w życie w 1999 r. zwiększyła się możliwość ingerowania Unii w ustawodawstwo socjalne państw członkowskich i rozwijania europejskiej polityki socjalnej. Ważnym krokiem było ustanowienie przez Radę Unii roku 2003 Europejskim Rokiem Osób Niepełnosprawnych. Ogólne ramy działań omówiono w czasie Europejskiego Kongresu na rzecz Osób Niepełnosprawnych, który odbył się 20–24 marca 2002 r. W przyjętej wów-

<sup>7</sup> Por. *Zalecenie nr R(92)6 Komitetu Ministrów w sprawie spójnej polityki wobec osób niepełnosprawnych. Załącznik do zalecenia*, w: *Rada Europy – geneza, struktura, działalność*, Biuletyn Biura Informacji Rady Europy 1(1992), s. 49–82.

<sup>8</sup> Na ten temat szerzej zob. [http://www.mpips.gov.pl/\\_osobyniepełnosprawne.php](http://www.mpips.gov.pl/_osobyniepełnosprawne.php) z dnia 24 VIII 2006 r.

<sup>9</sup> Communication of the Commission on equality of opportunity for people with disabilities. COM (96)406 final of 30 July 1996.

<sup>10</sup> Resolution of the council and of the representatives of the governments of the member states meeting within the council of 20 December 1996 on equality of opportunity for people with disabilities.

<sup>11</sup> Traktat amsterdamski wszedł w życie 1 V 1999 r. po spełnieniu wymogów ratyfikacyjnych. Tekst Traktatu zob.: *Dokumenty Europejskie, Traktat o Unii Europejskiej, Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską w wersji Traktatu Amsterdamskiego*, t. 3, opr. A. Przyborowska-Klimczak i E. Skrzydło-Tefelska, Lublin 1999.



czas deklaracji madryckiej<sup>12</sup> zaakcentowano ponownie, że osobom niepełnosprawnym przysługują takie same prawa jak wszystkim innym obywatelom. Uwypuklono potrzebę tworzenia społeczeństwa dla wszystkich przez usunięcie wszelkich barier. Wskazano na uprzedzenia i stereotypy jako na istotną przeszkodę włączania osób niepełnosprawnych w nurt życia społecznego. Podkreślono, że należy uwzględniać potrzeby tych osób już na etapie planowania działań, tak aby zapewnić ich dostępność każdemu człowiekowi. Na koniec zaapelowano do wszystkich instytucji o zrewidowanie działań i praktyki oraz zaplanowanie ich tak, by umożliwić tej grupie osób korzystanie z tych instytucji i wnoszenie swojego wkładu w ich pracę.

Strategia Wspólnoty skupia się na trzech zagadnieniach: współpracy między Komisją Europejską a krajami członkowskimi, promowaniu pełnego uczestnictwa osób niepełnosprawnych w społeczeństwie, upowszechnianiu problematyki niepełnosprawności we wszystkich unijnych inicjatywach. Obecnie działania poszczególnych państw członkowskich są wspierane przez inicjatywy na poziomie Unii. Obejmują one przede wszystkim: wzmacnianie współpracy między krajami członkowskimi (np. dzięki pracy Grupy Wysokich Rangą Przedstawicieli Państw Członkowskich ds. Niepełnosprawności); zbieranie i wymianę informacji, danych statystycznych i przykładów dobrej praktyki; uwrażliwianie na prawa i potrzeby osób niepełnosprawnych; uwzględnianie kwestii niepełnosprawności we wszystkich pracach legislacyjnych Komisji Europejskiej. Ponadto strategia Unii Europejskiej wobec niepełnosprawności obejmuje wiele dziedzin życia społecznego. Do kluczowych problemów należą: walka z dyskryminacją, budowanie otwartego społeczeństwa i poprawa dostępu do szeroko rozumianego otoczenia oraz przeciwdziałanie społecznej marginalizacji. Działania podejmowane są we wszystkich ważnych sferach życia: edukacji, zatrudnianiu, zabezpieczeniu socjalnym, mieszkalnictwie, dostępie do dóbr, usług, informacji itp.

Jednym z głównych celów Wspólnoty jest zwalczanie dyskryminacji. Prawne podstawy wprowadził w tym obszarze traktat amsterdamski. Unia użyła go jako nowej siły w walce z dyskryminacją tej grupy osób. Pierwszym krokiem w tworzeniu antydyskryminacyjnego ustawodawstwa w Unii Europejskiej, poza dotyczącym równości płci i równego traktowania osób bez względu na pochodzenie społeczne, jest Dyrektywa Rady Unii Europejskiej z 27 listopada 2000 r. w sprawie ustanowienia ogólnych ram równego traktowania w zatrudnieniu i wykonywaniu zawodu (2000/78/WE)<sup>13</sup>. Nowa dyrektywa tworzy możliwość zmiany istniejącej sytuacji. Należy podkreślić, że nie wyposaża ona tej grupy osób w specjalne przywileje, jej

<sup>12</sup> Deklaracja Madrycka, [http://www.isi.idn.org.pl/ue/deklaracja\\_madrycka.html](http://www.isi.idn.org.pl/ue/deklaracja_madrycka.html) z dnia 12 II 2004 r.

<sup>13</sup> Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000 establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation. *Dyrektywa Rady z dnia 27 listopada 2000 r. w sprawie ustanowienia ogólnych ram dla równego traktowania przy zatrudnieniu i wykonywaniu zawodu*, Dz. U. WE nr L 303, 2 XII 2000 r., s. 16–22.

intencją nie jest także pomoc indywidualna w tym zakresie. Nadal obowiązuje zasada, że pracę powinna otrzymać osoba z najlepszymi kwalifikacjami. Wprowadzenie tych przepisów ma zabezpieczać przed sytuacjami, że ktoś nie otrzymuje pracy, tylko dlatego, że jest niepełnosprawny, mimo najwyższych w danym zakresie kwalifikacji<sup>14</sup>. Państwa członkowskie są zobowiązane do przyjęcia przepisów dotyczących dyskryminacji we wszystkich związanych z zatrudnieniem obszarach: dostępie do zatrudnienia, w tym rekrutacji oraz pracy na własny rachunek, poradnictwie, szkoleniu i doskonaleniu zawodowym, warunkach pracy, awansie zawodowym, kwestiach zwolnień z pracy i wynagrodzeń, przynależności do organizacji. Wszelkie inicjatywy mające na celu zwalczanie dyskryminacji, także osób niepełnosprawnych, stały się celem *Wspólnotowego programu działań w celu zwalczania dyskryminacji*<sup>15</sup>, który został ustanowiony decyzją Rady 27 listopada 2000 r. Niezależnie od działań podejmowanych na poziomie Unii, państwa członkowskie tworzą własne rozwiązania prawne w tym zakresie.

W krajach Unii Europejskiej funkcjonują dwa systemy służące zwiększaniu możliwości podejmowania pracy przez osoby niepełnosprawne. Pierwszy z nich oparty jest na prawie do pracy i zakazie dyskryminacji tej grupy osób. Obowiązuje w następujących krajach: Wielkiej Brytanii, Danii, Finlandii, Szwecji, Portugalii. Na przykład w Szwecji pracodawcy zatrudniający osoby z niepełnosprawnością mogą otrzymać dofinansowanie do wynagrodzenia tych pracowników do czterech lat w wysokości 80%, a w przypadku pracowników ze znacznym stopniem niepełnosprawności dofinansowanie to może wynosić nawet 100%. Pracodawcy mogą również otrzymać dotację na adaptację zawodową zatrudnianego pracownika z orzeczoną niepełnosprawnością, która może być przeznaczona na przykład: na przystosowanie stanowiska pracy, zatrudnienie asystenta osobistego (zawodowego) – lektora dla pracownika niewidomego, tłumacza języka migowego. Pracownik z niepełnosprawnością może także liczyć na dofinansowanie kupna samochodu, jeżeli jest on niezbędny do celów zawodowych. Z kolei w Finlan-

---

<sup>14</sup> Dyrektywa odnosi się do trzech rodzajów dyskryminacji: pośredniej, bezpośredniej i molestowania (szykanowania). O dyskryminacji bezpośredniej mówimy wtedy, gdy ktoś jest traktowany w sposób mniej korzystny tylko z powodu swej niepełnosprawności. Dyskryminacja pośrednia zdarza się wówczas, gdy pozornie neutralne postanowienie, kryterium czy praktyka mogłyby spowodować znalezienie się osoby mającej jakiś szczególny rodzaj niepełnosprawności w niekorzystnej sytuacji w porównaniu z innymi osobami. Natomiast molestowanie (szykanowanie), które jest w dyrektywie także rozumiane jako rodzaj dyskryminacji, oznacza każde niepożądane zachowanie, które w zamiarze lub w skutku narusza godność osoby, tworząc zastraszające, wrogie, poniżające, upokarzające lub obraźliwe otoczenie. Por. T. Majewski, *Przegląd polityki zatrudnienia osób niepełnosprawnych w krajach Unii Europejskiej*, „Problemy Rehabilitacji Społecznej i Zawodowej” 3(1999), s. 13.

<sup>15</sup> Council Decision of November 2000 establishing a Community action programme to combat discrimination (2001 to 2006) (2000/750/EC). *Decyzja Rady z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiająca wspólnotowy program działania w zakresie zwalczania dyskryminacji (2001 do 2006)*, (2000/750/WE), Dz. U. L 303, 02/12/2000 P. 0023–0028.

dii dyskryminacja z powodu niepełnosprawności zagrożona jest karą pieniężną lub karą więzienia do 6 miesięcy. W Wielkiej Brytanii za przejaw dyskryminacji w miejscu pracy uważa się m.in. odmowę przyjęcia lub pominięcie oferty składanej przez osobę niepełnosprawną; oferowanie jej gorszych warunków pracy niż pracownikowi pełnosprawnemu, mimo że ma te same kwalifikacje; pomijanie niepełnosprawnego pracownika przy typowaniu na szkolenia; traktowanie w sposób upokarzający; zwalnianie bez uzasadnionej przyczyny. W krajach tych stosuje się także różne mechanizmy zachęt materialnych dla pracodawców. Są to najczęściej dotacje na pokrycie kosztów wynagrodzenia, przystosowanie stanowiska pracy czy zatrudnienie asystenta osobistego pomagającego osobie niepełnosprawnej w pełnej adaptacji zawodowej w nowym miejscu pracy. W pozostałych krajach Wspólnoty istnieją systemy opierające się na interwencji państwa w rynek pracy poprzez prawne ustanowienie obligatoryjnych wskaźników zatrudnienia (tzw. system kwotowy). Pracodawcy są zobowiązani ustawowo do zatrudnienia określonej liczby pracowników niepełnosprawnych w stosunku do ogólnej liczby wszystkich pracowników. W przypadku niespełnienia tego wymogu muszą odprowadzać składkę na specjalnie utworzony fundusz. Na przykład we Francji wszystkie zakłady pracy zatrudniające przynajmniej 20 pracowników obowiązują 6-procentowy wskaźnik zatrudnienia osób z orzeczoną niepełnosprawnością. Pracodawcy, którzy nie mają tego wymaganego wskaźnika, zobowiązani są do wpłat na specjalny fundusz, z którego finansowane są działania zmierzające do wspierania zatrudniania tej grupy osób. W Irlandii i w Belgii obligatoryjne wskaźniki zatrudnienia dotyczą właściwie tylko sektora publicznego. Z kolei w Grecji władze lokalne, zakłady uspołecznione i banki zobowiązane są do zatrudniania osób ze specjalnymi potrzebami przy pracach pomocniczych i porządkowych: recepcjonistów, sprzątaczkę, ogrodników, stróżów nocnych, wartowników oraz telefonistów (zawód zarezerwowany dla osób niewidomych). Podobnie jak w innych krajach pracodawcy zatrudniający osoby niepełnosprawne mogą otrzymać subwencje na tworzenie nowych i adaptację istniejących stanowisk pracy, częściowe pokrycie wynagrodzeń i szkolenia pracowników niepełnosprawnych. We wszystkich krajach Wspólnoty, w których istnieje system kwotowy, pracodawcy zatrudniający osoby niepełnosprawne mogą także korzystać z różnych form finansowego wsparcia. Dotyczy ono najczęściej dofinansowania do wynagrodzenia tych pracowników czy ich ubezpieczenia, dotacji na przystosowanie stanowiska i miejsca pracy bądź pokrycie kosztów transportu pracownika do pracy. W Holandii zakłady pracy zatrudniające więcej osób niepełnosprawnych, niż wynika to z ustalonego wskaźnika, mają prawo do specjalnej premii. Ponadto wszystkie państwa Unii Europejskiej stwarzają tym osobom, które nie mogą sprostać wymaganiom otwartego rynku pracy, możliwość zatrudnienia na szczególnych warunkach w tzw. środowisku chronionym<sup>16</sup>. Na przykład w Grecji istnieją zakłady pracy chronio-

---

<sup>16</sup> J. Koral, *Spoleczne problemy życia międzynarodowego*, w: *Świat u progu XXI wieku*. Wy-

nej, które prowadzą przede wszystkim organizacje rodziców i opiekunów osób niepełnosprawnych intelektualnie oraz Grecki Kościół Ortodoksyjny. W 1996 r. takich organizacji było 50, a szkoliły i zatrudniały w swych placówkach około 2 tys. osób<sup>17</sup>.

Kolejnym bardzo ważnym celem Unii Europejskiej jest usunięcie wszelkich barier, które utrudniają tej grupie osób pełne uczestnictwo w życiu społecznym<sup>18</sup>. Wspólnota oraz jej kraje członkowskie podjęły szereg działań, których celem jest poprawa dostępności do szeroko pojętego otoczenia. Przyjęty został komunikat *Ku Europie bez barier z niepełnosprawnością*, w którym zawarto strategię zmierzającą do likwidacji wszelkich barier<sup>19</sup>. Dotyczą one wszelkiego rodzaju środków transportu, znoszenia barier architektonicznych oraz dostępu do informacji i nowych technologii. Już w 1993 r. Komisja Europejska przyjęła *Wspólnotowy program działań na rzecz dostępności środków transportu*<sup>20</sup>, który skierowany był do osób z niepełnosprawnością ruchową. Następnie zostało przyjęte Zalecenie Rady nr 98/376/EW z 4 czerwca 1998 r. w sprawie karty parkingowej dla osób niepełnosprawnych<sup>21</sup>, którego celem było wprowadzenie wzajemnie uznawanej przez poszczególne państwa karty parkingowej. Mimo że było to tylko zalecenie, karta jest uznawana przez kraje członkowskie. Z kolei w 2001 r. przyjęto dyrektywę dotyczącą specjalnych warunków dla pojazdów używanych do przewozu pasażerów, które zawierają więcej niż osiem miejsc siedzących oprócz miejsca dla kierowcy<sup>22</sup>. Oznacza to, że wszystkie autobusy w Unii Europejskiej mają być dostępne dla osób niepełnosprawnych. Przykład może stanowić ambitny plan wdrażany w Holandii. Przyjęto, że transport kolejowy i lokalny transport autobusowy ma być dostępny w 100% odpowiednio do 2010 i 2030 r. Wzięto pod uwa-

---

*brane zagadnienia z problematyki międzynarodowej. Studium z katolickiej nauki społecznej*, H. Skorowski, J. Koral, J. Gocko, Warszawa–Tyczyn 2006, s. 306–307.

<sup>17</sup> Por. T. Majewski, *Grecja – niepełnosprawni na rynku pracy*, <http://www.niepelnosprawni.info/ledge> z dnia 12.09.2006r.

<sup>18</sup> Ze względu na charakter barier można je podzielić na: fizyczne (bariery architektoniczne), społeczne (negatywne postawy w stosunku do osób niepełnosprawnych), kulturowe (tkwią w oddziaływaniach kulturowych, którym od wczesnych lat życia podlegają dzieci w swoim środowisku – uwrażliwienie na wartość zdrowia i sprawności, negacja choroby i niesprawności) i edukacyjne (tkwią w procesie dydaktycznym tradycyjnej szkoły, w stosowanych przez nauczycieli zabiegach organizacyjno-wychowawczych). Por. A. Maciarz, *Bariera integracji społecznej*, [w:] *Z teorii i badań społecznej integracji dzieci niepełnosprawnych*, red. A. Maciarz, Kraków 1999, s. 40.

<sup>19</sup> Communication of 12 May 2000 from the Commission to the Council, the European Parliament, the Economic and Social Committee and the Committee of the Regions „Towards a Barrier Free Europe for People with Disabilities”. COM(2000) 284 final.

<sup>20</sup> Community Action Programme for Accessible Transport COM(1993) 433 final.

<sup>21</sup> Council Recommendation of 4 June 1998 on a parking card for people with disabilities (98/376/EC).

<sup>22</sup> Directive 2001/85/EC of the European Parliament and of the Council of 20 November 2001 relating to special provisions for vehicles used for the carriage of passengers comprising more than eight seats in addition to the driver's seat, „Official Journal” L 42 z 13 II 2002 r.

gę: tabor kolejowy, dworce, perony, przystanki autobusowe, rozkłady jazdy, kasy i automaty biletowe. Od 2000 r., zgodnie z wprowadzoną ustawą dotyczącą przewozu pasażerów, wszystkie kontrakty zawierane na transport publiczny muszą mieć zapis o dostępności środków transportu dla osób niepełnosprawnych<sup>23</sup>.

Innym ważnym zagadnieniem jest postęp technologii, szczególnie systemów informatycznych, który może wnieść w życie tej grupy społecznej szereg możliwości. Egzemplifikacją działań Wspólnoty w tym zakresie jest inicjatywa „Europa – Społeczeństwo informacyjne dla wszystkich”<sup>24</sup>. Niektóre z podejmowanych działań są skierowane bezpośrednio do osób niepełnosprawnych. Przykładem może być przedsięwzięcie poprawiające dostępność publicznych stron internetowych „Inicjatywy na rzecz przyjaznych stron www”<sup>25</sup>. Z kolei program „eContent” przewiduje finansowanie poprawy dostępności oraz rozszerzenie zakresu wykorzystania informacji sektora publicznego w sieci, wspomaganie produkcji zasobów informacyjnych osadzonych w wielojęzycznym i wielokulturowym środowisku, rozwój rynku informacji w postaci cyfrowej<sup>26</sup>. W ramach „6. Ramowego Programu Badań i Rozwoju” finansowane będą działania „eAccessibility” (eDostępność) na rzecz zniesienia technicznych i prawnych przeszkód ograniczających dostęp osób niepełnosprawnych do społeczeństwa informacyjnego<sup>27</sup>.

Następnym bardzo ważnym obszarem, w którym podejmowane są działania także na poziomie Wspólnoty, jest edukacja. W krajach Unii, podobnie jak we wszystkich krajach świata, osoby niepełnosprawne mają niższy poziom wykształcenia w porównaniu z osobami pełnosprawnymi. Warto podkreślić, że stosunkowo niski poziom wykształcenia w tej grupie jest związany także z tym, że część osób ma trudności w uczeniu się (np. osoby z niepełnosprawnością intelektualną). Jednakże w krajach Unii widoczny jest trend włączania dzieci i młodzieży w powszechny nurt edukacji. Nauka w szkole masowej jest korzystna zarówno dla uczniów niepełnosprawnych i pełnosprawnych, ponieważ pozwala im zrozumieć, że wszyscy mają prawo do pełnego uczestnictwa i równości w społeczeństwie. Nie oznacza to, że nie ma szkolnictwa specjalnego. Do rodziców należy decyzja o wyborze między szkołą integracyjną i specjalną, a szkoły powinny zapewniać właściwą jakość edukacji. Istnieje konieczność reformy systemu edukacji i szkoleń w kierunku ułatwienia osobom niepełnosprawnym partycypacji. Można to

---

<sup>23</sup> Por. E. Wapiennik, R. Piotrowicz, *Niepełnosprawny – pełnoprawny obywatel Europy*, Warszawa 2002, s. 61–62.

<sup>24</sup> eEurope – an Information Society for All. Communication on a Commission Initiative for the Special European Council of Lisbon, 23 and 24 March 2000. Szerzej na ten temat zob. Niepełnosprawni, lecz pełnoprawni w Unii Europejskiej, *Społeczeństwo informacyjne*, <http://www.ue.pl> z dnia 28 VIII 2006 r.

<sup>25</sup> Web Accessibility Initiative – WAI.

<sup>26</sup> Krajowy Punkt Kontaktowy Programu eContent, <http://www.econtent.agh.edu.pl> z dnia 11 II 2004 r.

<sup>27</sup> eAccessibility, <http://www.isi.idn.org.pl/ngo/index.html> z dnia 2 XII 2003 r.

przeprowadzić np. przez: intensyfikację trendu kształcenia dzieci i młodzieży niepełnosprawnej w szkolnictwie powszechnym z zachowaniem zasady wolnego wyboru, równocześnie poprzez utrzymanie wzajemnie korzystnego i integracyjnego continuum między szkolnictwem powszechnym i integracyjnym. Niezbędnym elementem takiej strategii jest zmodyfikowanie programów edukacyjnych pod kątem ich adekwatności do potrzeb rynkowych. Niższy stopień wykształcenia w tej grupie osób istotnie zmniejsza szansę zdobycia kwalifikacji zawodowych poprzez szkolenia, co w konsekwencji utrudnia podjęcie pracy<sup>28</sup>. Wiele państw członkowskich podejmuje działania promujące edukację włączającą. Wielka Brytania poszerzyła o edukację prawo zakazujące dyskryminacji osób niepełnosprawnych. W Holandii dostępna jest pewna kwota pieniędzy, w celu przystosowania szkół na przyjęcie dziecka niepełnosprawnego. Z kolei w Niemczech i w Grecji niepełnosprawni uczniowie mogą uczęszczać do szkół masowych. W zależności od stopnia i rodzaju niepełnosprawności otrzymują oni specjalne wsparcie pedagogiczne. W niektórych krajach Unii wprowadza się specjalne mechanizmy wsparcia młodych osób w okresie między nauką a podjęciem pracy. W Finlandii młode osoby niepełnosprawne do 20. roku życia mają możliwość pobierania zamiast renty inwalidzkiej zasiłku rehabilitacyjnego, tak by mogły korzystać ze szkolenia zawodowego. Z kolei w Austrii tworzy się specjalne grupy wspierające integrację zawodową tej grupy osób, która kończy szkołę<sup>29</sup>.

Rodzi się niepewność i pytanie o zabezpieczenie finansowe osób niepełnosprawnych. Kryteria przyznawania, struktura oraz zakres zasiłków oferowanych w krajach Unii Europejskiej są w poszczególnych państwach różne. Jednakże rozwiązania zorientowane na dochód nie wystarczają, aby zapewnić tym osobom możliwie pełny udział we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Uważa się, że niektóre typy świadczeń dla tej grupy osób mogą powodować bierność i zależność odbiorców. Obserwuje się bowiem wzrost liczby osób, które z powodu niepełnosprawności lub niezdolności do pracy pobierają zasiłki. W związku z tym poszukuje się nowych rozwiązań, które są skierowane na zwiększanie aktywności zawodowej osób niepełnosprawnych<sup>30</sup>. Przykład w tym zakresie może stanowić Szwecja, która zaproponowała zmiany w obecnym systemie rent inwalidzkich. Zostają one zastąpione zasiłkami chorobowymi i włączone w system ubezpieczenia społecznego w miejsce systemu rent. Propozycja ta jest skierowana do młodych osób niepełnosprawnych w wieku poniżej 30 lat, by zachęcać ich do podej-

---

<sup>28</sup> Por. B. Szluz, *Pomoc dzieciom i młodzieży niepełnosprawnym intelektualnie*, Rzeszów 2006, s. 115–131. W państwach Unii Europejskiej około 59% dzieci o specjalnych potrzebach edukacyjnych uczy się w szkołach ogólnodostępnych. Por. B. Stępnik-Świątek, *Działania podejmowane na rzecz osób niepełnosprawnych w zjednoczonej Europie*, „Roczniki Naukowe Caritas” 7 (2003), red. T. Kamiński, A. Czarnocki, D.J. Pol, s. 85.

<sup>29</sup> Por. E. Wapiennik, R. Piotrowicz, dz.cyt., s. 64–66.

<sup>30</sup> Por. B. Szluz, *Problem pracy osób niepełnosprawnych*, „Saeculum Christianum” 2 (2005), s. 216–225.

mowania działalności stosownie do ich możliwości, bez ryzyka w zakresie ich bezpieczeństwa finansowego. Z kolei w Finlandii wspiera się osoby niepełnosprawne w podejmowaniu pracy poprzez umożliwienie im zawieszenia renty na czas zatrudnienia<sup>31</sup>.

Do realizacji idei stworzenia społeczeństwa otwartego na wszystkich, konieczne jest zapewnienie odpowiednich środków finansowych. Znacznych nakładów wymaga: likwidacja istniejących barier architektonicznych, działania legislacyjne, informacyjne, promocja integracyjnego modelu społecznego, edukacja czy wspieranie inicjatyw gospodarczych. Jednym z pierwszych funduszy Unii przeznaczanym na tego typu cele był Europejski Fundusz Społeczny (EFS)<sup>32</sup>. Od początku lat siedemdziesiątych XX w. z EFS finansowano szereg projektów dotyczących między innymi szkolenia i przystosowywania miejsc pracy dla osób niepełnosprawnych. Obecnie w ramach EFS jedną z najważniejszych inicjatyw jest Equal (2000–2006), w której ramach wspierane są projekty na rzecz poprawy szans edukacyjnych i zatrudnienia tej grupy osób oraz wymiana informacji i promowanie tzw. dobrych praktyk. Na lata 2000–2006 budżet EFS wynosi ok. 64 mld euro. W jego ramach wspierane jest między innymi: przeciwdziałanie zjawisku wykluczenia społecznego, rozwój społeczeństwa informacyjnego poprzez podwyższenie poziomu technologicznego oraz podnoszenie umiejętności korzystania z nowoczesnych technik informacyjno-komunikacyjnych. Drugim funduszem strukturalnym jest Europejski Fundusz Rozwoju Regionalnego. W jego ramach w latach 2000–2006 finansowany jest program Urban II, przeznaczony na: renowację budynków; lokalne inicjatywy tworzenia miejsc pracy; wprowadzenie programów edukacyjnych i szkoleń zawodowych dla osób marginalizowanych przez społeczeństwo; promowanie wykorzystania technologii internetowych w życiu gospodarczym, społecznym i ochronie środowiska<sup>33</sup>. Fundusze strukturalne dostępne są jedynie państwom członkowskim Unii Europejskiej. Są one często postrzegane jako zbyt trudne do zdobycia. Wymagania, które się z nimi wiążą, obejmują stworzenie precyzyjnego i interesującego projektu, bezbłędnego przygotowania dokumentacji, a następnie konsekwentnej realizacji. Mimo dużego nakładu pracy nie każdy wniosek jest rozpatrzony pozytywnie. Warto jednak podejmować tego typu wyzwania, zwłaszcza gdy chodzi o bardzo ważne cele.

#### PODSUMOWANIE

Liczne dokumenty, zalecenia i uchwały, komunikaty i rezolucje oraz inne opracowania Unii Europejskiej odnoszą się między innymi do: wyrównywania

<sup>31</sup> Por. E. Wapiennik, R. Piotrowicz, dz.cyt., s. 68.

<sup>32</sup> Europejski Fundusz Społeczny (EFS), <http://www.efs.gov.pl> z dnia 11 II 2004 r.

<sup>33</sup> Serwis informacyjny Ministerstwa Rozwoju Regionalnego, *Urban*, <http://www.fundusze-strukturalne.gov.pl/Urban/> z dnia 18 IX 2006 r.

szans w społeczeństwie, eliminowania barier, zatrudniania osób niepełnosprawnych, pełnego udziału tych osób w życiu społecznym, jednolitej i skoordynowanej polityki dotyczącej rehabilitacji zawodowej i społecznej. Parlament Europejski wspólnie z innymi instytucjami Unii pracuje nad przygotowaniem dla wszystkich państw członkowskich jednolitego prawa dotyczącego między innymi osób niepełnosprawnych. Główne akcenty kładzie się na następujące grupy problemowe: likwidacja różnic w obowiązujących terminologiach niepełnosprawności i wyływających z nich konsekwencji prawnych; tworzenie trwałych procesów integracyjnych, społecznych i zawodowych z jednoczesnym uświadamianiem społeczeństwa o ich znaczeniu dla osób niepełnosprawnych; aktualizacja prawodawstwa oraz nowe rozwiązania legislacyjne dotyczące tych osób, uwzględniające jednocześnie ciągłe przemiany społeczne zachodzące w poszczególnych państwach; tworzenie spójnej polityki społecznej, w której brane są pod uwagę wszystkie problemy związane z niepełnosprawnością.

## BEHINDERTE IN DER EUROPÄISCHEN UNION – SITUATION UND PERSPEKTIVEN

### Zusammenfassung

Behinderte sind eine Gruppe von Menschen, bei denen Ausstoßung aus der Gesellschaft sowie Armut besonders gefährdet sind. Dazu führen vor allem: negative gesellschaftliche Einstellungen; schwierigerer Zugang; niedriger Bildungsstand sowie niedriges Beschäftigungsniveau; ungenügende Unterstützung im Ausbildungsbereich; keine Wirtschaftspolitik, die zusätzliche, mit Behinderung verbundene Kosten kompensiert; keine zuständigen spezialisierten Dienste, was schließlich dazu veranlasst, dass diese Menschen mehrmals institutionelle Fürsorgeformen in Anspruch nehmen müssen. Diese Tatsache anerkennend, haben die Europäische Union und Mitgliedsstaaten diese Menschen in jegliche Handlungen einbezogen, die gesellschaftliche Marginalisierung anstreben. In letzten Jahrzehnten konnte man wesentliche Änderungen in der Wahrnehmung der Behinderten bemerken. Seit einigen zehn Jahren werden in der Union Handlungen zugunsten völliger gesellschaftlicher Integration aufgenommen. Es wird eine Idee der Bildung von Gesellschaft, die offen für alle ist, verbreitet, ohne Rücksicht auf individuelle Einschränkungen. Die Menge der in diesem Bereich aufgenommenen Handlungen wurde Inspiration für vorliegendes Nachdenken, in dem Versuch gemacht worden ist, ausgewählte Grundsätze der Sozialpolitik der EU gegenüber den Behinderten zu vertreten.

**Nota o Autorze:** BEATA SZLUZ – dr socjologii, pedagog, neurologopeda; absolwentka Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie; pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Rzeszowskiego, wykładowca w Instytucie Teologiczno-Pastoralnym im. bł. J.S. Pelczara w Rzeszowie.

**Słowa kluczowe:** polityka społeczna, niepełnosprawność



LIDIA MARSZAŁEK

## SPOŁECZNY KONTEKST NIEPEŁNOSPRAWNOŚCI

### 1. WPROWADZENIE

Współczesny społeczny model niepełnosprawności odchodzi od tradycyjnego rozumienia niepełnosprawności jako osobistego problemu pojedynczego człowieka. Nie zaprzeczając konieczności indywidualnego i podmiotowego traktowania każdej niepełnosprawnej osoby i podejmowania działań rehabilitacyjnych, wspierających ją w likwidowaniu skutków uszkodzenia i dążenia do jak najpełniejszego wykorzystania jej życiowych możliwości, osadza te działania w realiach otoczenia społecznego, w której przyszło osobie niepełnosprawnej żyć i funkcjonować. Niepełnosprawność traktowana jest więc obecnie w dwóch wymiarach – indywidualnym i społecznym, jako problem dotyczący szerokie wspólnoty ludzi, przy czym zdecydowanie silniejszy akcent kładzie się na wymiar społeczny, w którym podkreśla się równość praw osób niepełnosprawnych do satysfakcjonującego życia w społeczeństwie.

Niepodważalny jest fakt, że ludzie niepełnosprawni doświadczają w swoim życiu rozmaitych trudnień i ograniczeń, spowodowanych własną dysfunkcją. Wiele z tych trudnień ma swoje źródła w traktowaniu jeszcze do niedawna tych osób jako marginesu społeczeństwa i stwarzaniu im możliwości życia i funkcjonowania jedynie w wydzielonych fizycznie i architektonicznie strefach, obejmujących głównie instytucje opieki zdrowotnej i społecznej oraz szkolnictwa specjalnego. Rzadko brano pod uwagę możliwość podjęcia przez osoby niepełnosprawne normalnego, pełnego życia w społeczeństwie i świecie ludzi sprawnych, stąd przy konstruowaniu tego świata rzadkością było uwzględnianie potrzeb ludzi niepełnosprawnych. Te osoby niepełnosprawne, które podejmowały dojrzałe, normalne życie, zdane były zazwyczaj na siebie i pomoc osób najbliższych. Zmiany w kierunku znoszenia barier architektonicznych i komunikacyjnych postępują dziś bardzo powoli, lecz systematycznie i obejmują swoim zasięgiem coraz szerszy zakres nowo tworzonej i przebudowywanej infrastruktury – od urzę-

dów i instytucji publicznych, poprzez placówki oświatowe aż do placówek handlowych czy kulturalnych.

Jednak zarówno same osoby niepełnosprawne, jak również badacze, zajmujący się tą problematyką podkreślają, iż przyczyną dotykających ludzi niepełnosprawnych utrudnień i ograniczeń jest nie sam fakt fizycznego uszkodzenia, lecz reakcje otoczenia społecznego na niepełnosprawność. Postrzegane odchylenia od normy, obejmujące ograniczenia sprawności, dysfunkcje i defekty wywołują określone reakcje społeczne, które wyrażają się poprzez tworzenie stereotypów na temat osób niepełnosprawnych i powstawanie negatywnych postaw, będących podstawą uruchamiania procesu reakcji społecznej na niepełnosprawność.

## 2. POSTAWY ŚRODOWISKA SPOŁECZNEGO WOBEC NIEPEŁNOSPRAWNYCH

Istnieją różne podejścia do pojęcia postawy w literaturze przedmiotu. Jednym z nich jest rozumienie tego pojęcia w aspekcie emocjonalnym, nawiązujące do koncepcji postawy w znaczeniu socjologicznym. I tak na przykład dla S. Miki<sup>1</sup> postawa to „pewien względnie stały stosunek emocjonalny lub oceniający do przedmiotu, bądź dyspozycja do występowania takiego stosunku”. Psychologowie określają postawę jako wzór nastawienia psychicznego, który przygotowuje do określonego działania<sup>2</sup>.

Postawy społeczne są bardzo złożone. Mają one trzy aspekty – poznawczy, emocjonalny i motywacyjny. Składnik intelektualny polega na porównywaniu jednostki z przyjętymi standardami, wzorcami i dokonywaniu wartościującej oceny. Składnik emocjonalny ma znak dodatni lub ujemny, łączy się z przyjemnymi lub przykrymi doznaniem. Składnik motywacyjny ukierunkowuje zachowanie „od” lub „do” przedmiotu postawy.

Przyjmuje się, że postawy mogą być przychylne, nieprzychylne lub neutralne, albo też pośrednie – niezdecydowane. Mogą też występować postawy ambiwalentne, dwuwartościowe, które są jednocześnie pozytywne i negatywne<sup>3</sup>.

Postawy wobec niepełnosprawności współokreśla wiedza o jego przyczynach, istocie i konsekwencjach, a także znaczenie przypisywane takim wartościom, jak: zdrowie, harmonia ciała, sprawność umysłowa, piękno fizyczne, itp.<sup>4</sup>. H. Larkowa<sup>5</sup> wymienia dwie skrajne postawy społeczne wobec osób niepełnosprawnych: pozytywną, akceptującą, oraz negatywną, odtrącającą. Autorka zwraca

<sup>1</sup> S. Miki, *Wstęp do psychologii społecznej*, PWN, Warszawa 1972, s. 65.

<sup>2</sup> G.W. Allport, *Personality*, Constable, London 1942, s. 245.

<sup>3</sup> H. Larkowa, *Postawy społeczne wobec osób z odchyleniami od normy*, w: *Pedagogika rewalidacyjna*, A. Hulek (red.), PWN, Warszawa 1988, s.479.

<sup>4</sup> Por. M. Chodkowska, *Kobieta niepełnosprawna. Socjopedagogiczne problemy postaw*, UMCS, Lublin 1993

<sup>5</sup> Por. H. Larkowa, dz.cyt., s. 479.

ca również uwagę na fakt, że publicznie wyrażane postawy są na ogół pozytywne, ponieważ w naszej kulturze negatywny stosunek do niepełnosprawnych uważany jest za pogwałcenie przyjętych norm współżycia społecznego i ogólnie potępiany, jednak głębsze, prywatne, niezwerbalizowane postawy są nieprzychylnie lub wrogie. I. Katz, R.G. Hess i J. Wackenhut w swojej teorii ambiwalencji postaw międzygrupowych stwierdzają, że na stosunek do grup napiętnowanych (np. niepełnosprawnych) składają się jednocześnie awersja i współczucie<sup>6</sup>.

Postawy wobec osób niepełnosprawnych obserwowane są we wszystkich rodzajach środowisk, w których osoby takie żyją – w środowisku rodzinnym, sąsiedzkim, rówieńniczym, środowisku pracy czy przypadkowych styczności. Osoby niepełnosprawne najczęściej podają przykłady zachowań otoczenia, będące wyrazem postaw negatywnych – ok. 75% osób<sup>7</sup>.

Wyniki wielu badań dowodzą, że nie tyle rodzaj uszkodzenia, ile widoczność uszkodzonego ciała, cechy osobowości niepełnosprawnej jednostki, a także stopień jej znajomości odgrywają ważną rolę w powstawaniu określonych postaw wobec niepełnosprawnych. W przypadku widocznego, znacznego naruszenia typowego wyglądu ciała człowieka reakcje innych ludzi na to odchylenie od standardu, mają wartość negatywną. Wpływają na unikanie widoku naruszonego ciała, co za tym idzie – unikania samej osoby.

Postawy wobec osób niepełnosprawnych mają swoje źródła także w innej tendencji, przejawiającej się w narzucaniu osobom niepełnosprawnym określonych sposobów zachowania się, nie pozostawiając im prawa wyboru<sup>8</sup>. Oczekuje się od nich uznania i internalizacji powszechnego w danej kulturze stylu życia i wyznaczających go wartości, stwarzając jednocześnie bariery, utrudniające ich realizację<sup>9</sup>. Społeczeństwo uzurpuje sobie prawo do stanowienia o osobach, które uważa się za słabe i gorsze, przypisywania im tożsamości i wymuszania statusu społecznego.

A. Hulek wyraża przekonanie, że: „Nie stwierdza się (poza skrajnymi przypadkami) korelacji między rodzajem i stopniem upośledzenia a

- cechami osobowościowymi ludzi niepełnosprawnych,
- zdolnością ich adaptacji w różnych sytuacjach życiowych,
- zdolnością do pracy (oczywiście po odpowiednim przygotowaniu i we właściwych warunkach”<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Por. I. Katz, R.G. Hess, J. Wackenhut, *Racial ambivalence, value duality and behaviour*, w: *Prejudice, discrimination and racism*, J.F. Doridio, S.L. Gaertner (red.), Academic Press, New York 1986.

<sup>7</sup> Por. M. Chodkowska, dz.cyt.

<sup>8</sup> Por. H. Larkowa, dz.cyt., s. 21.

<sup>9</sup> Por. K. Błęszyńska, *Niepełnosprawność a struktura identyfikacji społecznych*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2001, s. 101.

<sup>10</sup> A. Hulek, *Człowiek niepełnosprawny we współczesnym świecie*, w: *Człowiek niepełnosprawny w społeczeństwie*, A. Hulek (red.), PZWL, Warszawa 1986, s. 10.

Jednak osoby niepełnosprawne żyją i rozwijają się w specyficznych warunkach. Odmienność wyglądu i sposobu funkcjonowania sprawia, że są postrzegane jako różniące się od typowych przedstawicieli zbiorowości. Postrzegane odchylenia od normy, obejmujące ograniczenia sprawności, dysfunkcje i defekty wywołują określone reakcje społeczne, wyrażające się poprzez postawy, powstawanie stereotypów i stygmatyzowanie osób mających określoną cechę niezgodną z normą.

Reakcje społeczne na niepełnosprawność znajdują swoje odbicie w niektórych teoriach socjologicznych. Z powodu niemożności pełnienia pewnych ról społecznych, osoby niepełnosprawne zaczęto traktować jako dewiantów, a samą niepełnosprawność jako formę dewiacji społecznej<sup>11</sup>.

### 3. TEORIA NAZNACZANIA SPOŁECZNEGO

W naukach społecznych pojęciem dewiacji określa się zwykle zachowanie, które spotyka się z negatywną lub pozytywną oceną, potępieniem lub aprobatą i osądem społecznym, decydującym o tym, czy dane zachowanie jest dewiacyjne. Większość koncepcji, dotyczących dewiacji przyjmuje następujące założenia:

1. Zachowania dewiacyjne są faktem, tradycyjne zaś kategorie dewiantów są oczywiste i nie wymagają uzasadnień.
2. Reakcja społeczna jest czymś naturalnym i całkowicie zrozumiałym wobec faktu dewiacji.
3. Analiz wymagają jedynie przyczyny dewiacji, które mogą być indywidualne lub społeczne.
4. Status dewianta jest osiągnięty, a nie przypisany.
5. Istota dewiacji tkwi w naturze czynu i stosunku dewianta do obowiązujących norm<sup>12</sup>.

Koncepcją, która całkowicie zerwała ze strukturalno-funkcyjnym kierunkiem pojmowania dewiacji jest teoria naznaczania społecznego (*labeling theory*). Prekursor tego kierunku, E. Lemert<sup>13</sup>, twierdzi, że dewiacja jest wynikiem reakcji społecznej, która również określa częstotliwość występowania i charakter dewiacji. Niektóre ze zróżnicowań, którym podlegają ludzie powodują reakcję społeczną w postaci karania, degradacji i izolacji jednostek lub grup, określanych jako „inne”. Dewiacją jest więc zachowanie lub rola negatywnie oceniona przez otoczenie, dewiantem zaś jednostka, która została tak nazwana. Dla teorii naznaczania dewiacja spowodowana jest przez kontrolę społeczną, która determinuje

<sup>11</sup> Por. A. Ostrowska, *Socjologia kalektwa i rehabilitacji. Wybrane problemy*, Kraków 1976.

<sup>12</sup> Por. M. Łoś, *Teorie społeczeństwa a koncepcje dewiacji*, w: *Zagadnienia patologii społecznej*, A. Podgórecki (red.), PWN, Warszawa 1976.

<sup>13</sup> E. Lemert, *Social Pathology. A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior*, McGraw – Hill, New York 1951.

zachowania ludzi, pozbawiając ich prawa do stanowienia o własnym losie. Status dewianta w rozumieniu tej teorii nie jest więc osiągnięty, lecz przypisany.

Cechy „inności” przysługują zarówno zachowaniom, jak i właściwościom psychicznym i fizycznym. E. Lemert nazywa to dewiacją pierwotną. Gdy cechy te spotkają się z karzącą, degradującą i izolującą reakcją społeczną, zachodzi między dewiantem a piętnującym go społeczeństwem kolejny łańcuch interakcji, prowadzący do dewiacji wtórnej. W ten sposób po dewiacji pierwotnej i społecznym ukaraniu następują kolejne zachowania dewiacyjne, połączone z odczuwaniem negatywnych emocji przez dewianta. Prowadzi to do zastosowania silniejszych kar i odrzucenia, po czym następuje formalna akcja przeciwko dewiantowi. Ten ostatni wzmacnia swoje zachowania, traktując je już jako samoobronę przed piętnującymi. Ostatnim zaś etapem tego procesu jest akceptacja statusu społecznego dewianta i podjęcie przez niego wysiłków w celu przystosowania się do nowej roli społecznej. Zjawisko przystosowania się do nowej roli E. Lemert nazywa dewiacją wtórną.

Dewiacja pierwotna nie wiąże się z powstawaniem zmian w postawach wobec siebie i rolach społecznych, natomiast dewiacja wtórna powoduje zorganizowanie życia i tożsamości dewianta oraz jego samookreślenie wokół osi, którą jest fakt dewiacji. Następuje wówczas hipertrofia tożsamości, czyli fiksacja na wybranym, sztywnym statusie.

H. Becker, kontynuator prac E. Lemerta, sformułował o wiele śmielszą tezę – o ile E. Lemert uznawał istnienie dewiacji pierwotnej bez reakcji społecznej, o tyle H. Becker rozwinął koncepcję dewiacji opartej wyłącznie na reakcji społecznej, jako jej jedynej przyczynie. Autor pisze w swojej pracy: „Dewiant jest tym, do którego ta etykieta została z powodzeniem przyklejona. Dewiacja jest to zachowanie, które ludzie tak nazwali”<sup>14</sup>. Argumentację tę opiera H. Becker na spostrzeżeniu, że nie każdy, kto narusza normy, zostaje naznaczony jako dewiant, zależy to od splotu rozmaitych okoliczności, w tym sytuacji społecznej jednostki. Autor podaje również czynniki, od których zależy reakcja naznaczania: widoczność dewiacji, sytuacja społeczna jednostki i pozycja w porównaniu z otoczeniem społecznym, poziom tolerancji środowiska oraz dostępność w kulturze alternatywnych form społecznych reakcji na dewiację, innych niż naznaczanie.

J. Kitsuse<sup>15</sup>, który rozwinął teorię H. Beckera, uważa dewiację za proces, w którym społeczeństwo interpretuje zachowanie jako dewiacyjne, następnie definiuje osobę przejawiającą to zachowanie jako dewianta, aby w końcu poddać ją postępowaniu właściwemu tego rodzaju dewiacji. Ciężar winy w powstawaniu dewiacji przerzucony jest na społeczeństwo, które reaguje negatywnie i stygmatyzująco na określone cechy lub zachowania jednostek.

<sup>14</sup> H. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York 1963, s. 9.

<sup>15</sup> J. Kitsuse, *Societal Reaction to deviant Behavior: Problems of Theory and method*, w: *The Other Side*, H. Becker (red.), New York 1964.

E. Lemert wskazuje, że procesy stygmatyzacji i segregacji wywołują zakłócenie symbolicznego otoczenia jednostki i jej dotychczasowych zasad interakcji z innymi, co wypacza procesy socjalizacyjne. Reakcje na dewiację pierwotną stają się centralnymi faktami dla jednostek, których dotyczą i powodują załamanie zasad komunikacji, identyfikacji siebie i innych, pełnienia dotychczasowych ról itp.

W świetle tej teorii dewiacja to zachowanie lub syndrom osobowościowy, do którego jednostka lub grupa zostaje popchnięta przez społeczeństwo, które nie pozostawia jej szansy wyboru. To, czy zachowanie jest dewiacyjne, określa reakcja społeczna, która przeobraża autentyczne i świadomie wybrane zachowanie w zachowanie obronne, jak również utrwała jednorazowe zachowanie, prowokuje i uogólnia poprzez stereotypizację oczekiwań i sankcji<sup>16</sup>.

#### 4. SPOŁECZNY MODEL NIEPEŁNOSPRAWNOŚCI

W procesie socjalizacji każdy człowiek zostaje w pewnym określonym stopniu przygotowany do podjęcia ważnych życiowo ról społecznych. W ujęciu tym socjalizacja rozumiana jest jako „całokształt procesów wzajemnych oddziaływań jednostki i jej środowiska społeczno-kulturowego, trwających przez całe jej życie”<sup>17</sup>.

Role społeczne związane są z zewnętrznymi wymaganiami społecznymi, stawianymi jednostce. W ujęciu S. Miki rola społeczna oznacza „układ względnie stałych i spójnych zachowań oraz postaw społecznie określanych i oczekiwanych przez daną grupę społeczną od osoby zajmującej daną pozycję społeczną. Z każdą z ról związane są też określone obowiązki i przywileje. Każda ma też określony zakres wyznaczonych przepisami zachowań, będących elementem roli”<sup>18</sup>. M. Przetacznik-Gierowska określa rolę jako „zespół oczekiwań społecznych, odnoszących się do sposobów zachowania jednostki w danej funkcji”<sup>19</sup>. Jednostka może wzorowo pełnić role społeczne, może mieć trudności z ich podjęciem lub pełnieniem, albo też może czasem je porzucić z wyboru lub z konieczności (np. ze względu na chorobę, niepełnosprawność).

Trudności w pełnieniu ról lub podejmowaniu zadań społecznych, wyznaczonych jednostce w procesie socjalizacji i wynikających z jej pozycji i oczekiwań społecznych są określane przez T. Parsonsa<sup>20</sup> jako choroba. Autor uważa również, że uniemożliwienie wypełniania ról społecznych może być czasowe lub trwałe, częściowe lub całkowite. Teoria T. Parsonsa nie uwzględnia jednak faktu, że

<sup>16</sup> E. Lemert, dz.cyt.

<sup>17</sup> J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1972, s. 94.

<sup>18</sup> S. Mika, dz.cyt., s. 238.

<sup>19</sup> M. Przetacznik-Gierowska, *Zasady prawidłowości psychicznego rozwoju człowieka*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, M. Przetacznik-Gierowska, M. Tyszkowa (red.), t. 1, PWN, Warszawa 2002, s. 67.

<sup>20</sup> T. Parsons, *The Social System*, Routledge and Kagan, New York 1951.

trudności w wypełnianiu ról społecznych mogą mieć różne przyczyny, niekoniecznie związane ze zjawiskami chorobowymi. Jednak w socjologicznym pojęciu choroby za jednostkę chorą można uznać kogoś, kto z przyczyn zdrowotnych okazuje się niezdolny do efektywnego pełnienia ról i zadań społecznych, zostaje uznany za chorego, wypada z dotychczasowej roli osoby zdrowej i wchodzi w nową rolę – rolę chorego<sup>21</sup>. Ponadto z rolą chorego związane są przypisane do niej określone zachowania, fizyczne miejsce, w której rola ma być odgrywana i zachowania wymagane od osób reagujących wobec chorego.

W przypadku dewiacji społecznych nie każdy człowiek „obiektywnie” chory (z uwagi na stan zdrowia) staje się chorym w sensie wypadnięcia z pełnionych dotąd ról, podobnie jak nie każdy wypadający z pełnienia ról zostanie uznany za chorego. Uprawnione więc wydaje się analizowanie zjawiska choroby w kategoriach naznaczania społecznego. Reakcja społeczna polega na określeniu jednostki jako chorej, gorszej od innych i zaleceniu usunięcia tego niepożądanego stanu.

W tradycyjnej medycynie somatycznej zjawisko naznaczania ma na ogół charakter przejściowy – jednostka czasowo uznawana jest za mniej zdolną i wydolną. Jedynie trwałe i widoczne defekty zdrowia, np. w postaci niepełnosprawności, mogą spotykać się z potępieniem społecznym, a brak odpowiedzialności za ich powstanie nie łagodzi naznaczającej reakcji społecznej<sup>22</sup>.

Procesy socjalizacji nie dają jasnego obrazu roli społecznej osoby niepełnosprawnej, dlatego zgodnie z tendencją utożsamiania niepełnosprawności z chorobą, treści tej roli często wyprowadzane są z roli osoby chorej. E. Freidson<sup>23</sup> pierwszy rozszerzył definicję choroby jako dewiacyjnej roli społecznej na sytuację niepełnosprawności. Opisał on dwa stany, dotyczące sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek z problemami zdrowotnymi. Pierwszy z tych stanów – biologiczny – dotyczy zmian fizjologicznych, pojawiających się w organizmie człowieka pod wpływem zaistniałej dysfunkcji. Drugi z nich – stan społeczny, obejmuje zmiany w zachowaniu człowieka i jego społecznym funkcjonowaniu oraz przypisywaniu niepełnosprawności znaczeń kulturowych.

W podobny sposób można interpretować koncepcję naznaczania społecznego w ujęciu E. Lemerta w odniesieniu do osób niepełnosprawnych. W jednej ze swoich prac autor zaznacza: „Fizyczne upośledzenie istnieje niezależnie od kultury i możemy się z nim spotkać w całym świecie. Kulturowo zróżnicowany jest natomiast stopień, w jakim to upośledzenie ogranicza możliwości pełnienia ról społecznych”<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Z. Welcz, *Choroba jako dewiacja społeczna. Zastosowanie teorii naznaczania społecznego w rozważaniach nad chorobą*, „Studia Socjologiczne” 3 (74) 1979, s. 151–166.

<sup>22</sup> Z. Welcz, dz.cyt.

<sup>23</sup> E. Freidson, *Profession of Medicine: A Study of Applied Knowledge*, Dodd Mead, New York 1970.

<sup>24</sup> E. Lemert, dz.cyt., s. 29.

W tym ujęciu osoby niepełnosprawne ujmowane są w kategoriach dwóch rodzajów dewiacji, czyli funkcjonowania niezgodnego z przyjętymi w danej zbiorowości normami:

- 1) dewiacją pierwotną jest dysfunkcja biomedyczna, czyli czynniki będące bezpośrednią przyczyną zaburzeń funkcjonowania – zły stan zdrowia,
- 2) dewiacją wtórną jest dysfunkcja społeczna, czyli nieakceptowane społecznie, a utrwalone formy reagowania jednostki na przejawiane wobec niej postawy otoczenia (wyizolowanie, stygmatyzację, dyskryminację). W myśl tej teorii dewiacja wtórna to zaburzenia identyfikacji, ekspresji i komunikowania się, funkcjonowania w standardowych rolach społecznych itp.<sup>25</sup>.

Koncepcja dewiacji społecznej stanowi typową reprezentację społecznego modelu niepełnosprawności, wyjaśniającą jej powstawanie jako konsekwencję reakcji otoczenia. Zgodnie z tym ujęciem niepełnosprawność definiowana jest przez znaczenia, jakie przypisuje się różnym rodzajom dewiacji. Nadawane w ten sposób *etykiety* „włączają osobę w kategorię, która jest wypełniona społecznymi znaczeniami i uprzedzeniami [...]. Osobowość jakby zastyga w postaci upośledzenia”<sup>26</sup>.

Dla koncepcji naznaczania społecznego kluczowym pojęciem jest pojęcie tożsamości. Akt dewiacyjny jest mniej ważny niż naznaczenie go jako dewiacji, co prowadzi do zmiany tożsamości. Tożsamość jednostki zawiera dwie, zintegrowane ze sobą struktury: tożsamość osobistą, zawierającą w sobie stałe i najbardziej specyficzne właściwości podmiotu, dające mu poczucie niepowtarzalności, oraz tożsamość społeczną, czyli znaczące dla jednostki zaszeregowania, określające stopień jej przynależności i stopień identyfikacji z pewnymi grupami<sup>27</sup>. Tożsamość osobista oraz tożsamość społeczna jednostki wchodzi we wzajemne powiązania i stanowią podstawę kształtowania się tożsamości jednostki związanej z pełnionymi przez nią rolami społecznymi<sup>28</sup>. Istotą procesu naznaczania społecznego jest więc redefiniowanie własnej tożsamości jednostki i przekształcanie jej zgodnie z wzorem tożsamości, która została jej przypisana przez otoczenie społeczne. Świadomość społecznej deprecjacji grupy niekorzystnie rzutuje na tożsamość jej członków. Stąd łatwo wyprowadzić wniosek, że w odniesieniu do osoby niepełnosprawnej główną treścią jej tożsamości jest uczucie bezsilności, przykrości istnienia, przekonanie, że jest się gorszym od innych, poczucie braku zalet i

<sup>25</sup> K. Błęszyńska, dz.cyt., s. 107.

<sup>26</sup> A. Gustavsson, E. Zakrzewska-Manterys, *Spoleczny kontekst upośledzenia*, w: *Upośledzenie w społecznym zwierciadle*, A. Gustavsson, E. Zakrzewska-Manterys (red.), Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1997, s. 13.

<sup>27</sup> K. Błęszyńska, dz.cyt., s. 35.

<sup>28</sup> A. Brzezińska, *Spoleczna psychologia rozwoju*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2000, s. 240.



uzdolnień i nieefektywności własnych działań. Tak zdefiniowaną tożsamość określa się mianem tożsamości negatywnej<sup>29</sup>.

A. Ostrowska i J. Sikorska<sup>30</sup> definiują proces naznaczania społecznego w kategorii automarginalizacji. Przez pojęcie owo autorki rozumieją zaakceptowanie przez osobę niepełnosprawną oferowanego jej przez otoczenie obrazu „ja” i towarzyszącego temu obrazowi niskiego statusu społecznego, przyjęcie tożsamości członka grupy zmarginalizowanej. Syndrom automarginalizacji kształtuje się w toku socjalizacji, a szczególnie w nim rolę odgrywają wpajane osobom niepełnosprawnym specyficzne modele osobowe, wzory karier życiowych i sposoby postępowania. Podstawą ich tworzenia są społeczne obrazy osób niepełnosprawnych, kształtujące specyfikę roli osoby niepełnosprawnej.

Syndrom automarginalizacji charakteryzuje poczucie wyizolowania społecznego, braku kontroli nad otoczeniem i własnym życiem, zanik motywacji działania, postawa bierno-rozszczeniowa i ograniczenie aktywności.

Jednostki, którym przypisano rolę osoby niepełnosprawnej nakłaniane są do zgodnego z nią funkcjonowania – nagradzane są za zachowania zgodne ze stereotypowymi wzorami osób niepełnosprawnych i spełnianie oczekiwań społecznych, karane za próby przekroczenia granic określonej roli i porzucenia roli społecznych dewiantów. Wobec osób z dysfunkcjami często wysuwane są oczekiwania, dotyczące ich rezygnacji z podejmowania ról społecznych, uznawanych za wartościowe w odniesieniu do osób pełnosprawnych: na przykład spełnianie ról, związanych z życiem rodzinnym stanowi podstawę oceny społecznej danego człowieka. Zgodnie ze społecznymi oczekiwaniami wypełnianie ról rodzinnych stanowi składnik stereotypu tzw. „porządnego człowieka”. Wynika to niewątpliwie z faktu wysokiej społecznej oceny wartości życia rodzinnego<sup>31</sup>.

Tymczasem specyfika wyglądu i funkcjonowania osób z dysfunkcjami sprawia, że są one spostrzegane jako mniej atrakcyjne fizycznie i mniej zdolne do pełnienia ról związanych z płcią – jak choćby roli partnera w związku małżeńskim lub roli rodzica<sup>32</sup>. W przypadku prób podejmowania roli partnera w związku małżeńskim uruchamiany jest społeczny mechanizm tłumienia płciowości, stwa-

---

<sup>29</sup> Por. H. Malewska-Peyre, *Ja wśród swoich i obcych*, w: *Tożsamość a odmienność kulturowa*, P. Boski, M. Jarymowicz H. Malewska-Peyre (red.), Instytut Psychologii PAN, Warszawa 1992.

<sup>30</sup> A. Ostrowska, J. Sikorska, *Syndrom niepełnosprawności w Polsce. Bariery integracji*, Wydawnictwo IfiS PAN, Warszawa 1996.

<sup>31</sup> Por. M. Trawińska, *Bariery małżeńskiego sukcesu*, KIW, Warszawa 1977, K. Bleszyńska, *Rodzina w życiu dorosłych osób niepełnosprawnych fizycznie*, w: *Człowiek niepełnosprawny w społeczeństwie*, A. Hulek (red.), PZWL, Warszawa 1986, K. Bleszyńska, *Wartość miłości, małżeństwa i rodziny w życiu osób niepełnosprawnych*, Wydawnictwo ŻAK, Warszawa 1994, H. Izdebska, *Miejsce rodziny w hierarchii wartości w wypowiedziach młodzieży*, w: *Przemiany rodziny polskiej*, J. Komorowska (red.), CRZZ, Warszawa 1975, Cz. Matuszewicz, *Psychologia wartości*, PWN, Warszawa 1975.

<sup>32</sup> A. Ostrowska, J. Sikorska, dz.cyt.

rzający nacisk na blokowanie nieakceptowanych zachowań lub kanalizacji ich w kierunku osób o zbliżonych właściwościach<sup>33</sup>.

Osoby niepełnosprawne przez fakt swojej dysfunkcyjności stają w sytuacji, w której jednostka pozbawiona jest prawa wyboru i ograniczenia możliwości. Niepełnosprawność ogranicza jednostkę w zakresie jej funkcjonowania społecznego – nie pozwala na swobodny wybór celów życiowych, zdobycie wykształcenia i kwalifikacji zawodowych adekwatnych do aspiracji, ogranicza swobodę poruszania się z racji barier architektonicznych, dostęp do informacji w przypadku uszkodzenia kanałów informacyjnych, często ze względu na społeczne oczekiwania nie zezwala na dokonanie swobodnego wyboru partnera w związku emocjonalno-seksualnym. Osoby niepełnosprawne nie mogą nawet bronić swoich praw w tak elementarnej sferze jak postępowanie przed sądem, czy organami administracji publicznej, do których dostępu bronią bariery architektoniczne. Ograniczenia te wiążą się więc zarówno z utrudnieniami o charakterze przeszkód fizycznych, jak i barier społecznych.

Osoba niepełnosprawna zdaje sobie sprawę zarówno ze swoich ograniczeń, jak i niewielkich szans na modyfikację swojej sytuacji wyłącznie własnym wysiłkiem. Niepełnosprawni od urodzenia lub wczesnego dzieciństwa, socjalizowani do roli osoby niepełnosprawnej, od najmłodszych lat kształtują w sobie dyspozycje, wyznaczające ich możliwości i umiejętności społecznego funkcjonowania. W toku uspołeczniania „wdrukowuje się” się im modele i wzory postępowania, oparte głównie na biernym poddaniu się oddziaływaniom ekspertów i opiekunów i wycofaniu ze standardowych ról społecznych<sup>34</sup>. Jednostkom tym wpaja się więc przekonanie, że są niezdolne do udziału w życiu społecznym, co w połączeniu z wymuszoną akceptacją narzuconych przez otoczenie ograniczeń wywołuje faktyczne ograniczenie własnej aktywności życiowej osoby niepełnosprawnej, przyzwolenie na wyznaczoną przez innych rolę społecznego outsidera<sup>35</sup>.

Problem ograniczania możliwości wyboru dotyczy również osób, które zostały niepełnosprawne w późniejszym okresie życia – w wyniku choroby lub wypadku. Do bezpośrednich konsekwencji nabycia dysfunkcji, takich jak ból, szok, żal po stracie, zderzenie z fizycznymi barierami, dołącza w późniejszym okresie konieczność przeorganizowania własnego życia ze świadomością utraty większości szans wyboru i kontroli nad własnym życiem.

I. Obuchowska pisze: „Człowiek niepełnosprawny, analogicznie jak sprawny, czuje się szczęśliwy, jeżeli uzyskuje maksimum niezależności, której powinno

<sup>33</sup> M. Sokołowska, A. Ostrowska, *Socjologia kalectwa i rehabilitacji*, Ossolineum, Wrocław 1976.

<sup>34</sup> Por. T. Parsons, dz.cyt.

<sup>35</sup> Por. M. Flanczewska, *Problemy społecznego odbioru osób z upośledzeniem umysłowym*, w: *Kontakty z ludźmi „innymi” jako problem wychowania, opieki i resocjalizacji*, B. Kosek-Nita, D. Raś (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000.

być tyle, ile starcza odpowiedzialności<sup>36</sup>. Tymczasem najbliższe otoczenie osób niepełnosprawnych pozbawia je możliwości dokonywania własnych wyborów, zwiększając stopień uzależnienia – wymóg stałej, zewnętrznej kontroli, pomocy i ochrony, jaki otoczenie uznaje za konieczny w organizowaniu działań na rzecz osoby niepełnosprawnej powoduje zablokowanie jej aktywności<sup>37</sup>. Wszelkie próby uwolnienia się od owej kontroli i ochrony bywają często traktowane w kategoriach niewdzięczności i zachowań świadczących o niezrozumieniu własnego położenia. Wobec osób, przejawiających aktywność i dążenie do autonomii i sprzeciwiających się przyjęciu narzucanego statusu niejednokrotnie stosowane są sankcje społeczne, mające na celu „nawrócenie” jednostki i skierowanie jej w stronę właściwej kariery życiowej, określanej jej stanem zdrowia.

W kontekście ograniczania autonomii osób niepełnosprawnych warto też wspomnieć o koncepcji tzw. instytucji totalnych – czyli dużych i zbiurokratyzowanych instytucji, zajmujących się sprawami osób niepełnosprawnych lub zapewniających im opiekę. Koncepcja ta wskazuje na negatywne i niepożądane konsekwencje wpływów tych instytucji na osobowość i społeczne funkcjonowanie jednostek, które są ich klientami lub podopiecznymi. Przykładem takiej instytucji mogą być chociażby domy pomocy społecznej, które kumulują i potęgują prawie wszystkie trudności i problemy, z jakimi spotykają się ludzie niepełnosprawni: zależność od innych, marginalizacja społeczna, deprivacja wielu doświadczeń i ograniczenia możliwości<sup>38</sup>. Według E. Goffmana<sup>39</sup> charakterystyczną cechą instytucji totalnych jest wysoki stopień uzależnienia mieszkańców, będący pochodną współistnienia w ramach instytucji dwóch światów: mieszkańców i pracowników.

Potrzeby mieszkańców zaspokajane są w sposób instytucjonalny, bez liczenia się ze zdaniem mieszkańców, ważna jest szybkość, sprawność i wygoda personelu – przykładem może być choćby tak drobny szczegół, jak zakup jednakowych piżam czy brak zróżnicowania w wystroju wnętrz, nie uwzględniający upodobań mieszkańców. Życie codzienne mieszkańców ograniczone jest również do pewnej przestrzeni, w której zresztą nie zawsze mogą się poruszać, zważywszy na bariery architektoniczne. Z racji ograniczeń przestrzeni niemożliwe jest zapewnienie mieszkańcom realizacji potrzeby prywatności, co potęguje również charaktery-

---

<sup>36</sup> I. Obuchowska, *Autonomia niepełnosprawnej młodzieży*, w: *Problemy edukacji i integracji osób niepełnosprawnych ze społeczeństwem*, J. Fenczyn, J. Wyczęsany, (red.), t. 3, Materiały pierwszego Europejskiego Kongresu „Niepełnosprawni Bliżej Europy”, Polskie Stowarzyszenie Osób Niepełnosprawnych, Kraków 1994.

<sup>37</sup> Por. M. Flanczewska, dz.cyt.

<sup>38</sup> Por. E. Tarkowska, *Ludzie w instytucji totalnej. Przypadek domów pomocy społecznej w Polsce*, w: *Upośledzenie w społecznym zwierciadle*, A. Gustavsson, E. Zakrzewska-Manterys (red.), Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1997.

<sup>39</sup> E. Goffman, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Anchor Books, New York 1961.

styczny dla tych instytucji kolektywizm, czyli zbiorowe formy zaspokajania potrzeb nawet tych, które w naszej kulturze należą do sfery prywatności (jak choćby zaspokajanie potrzeb fizjologicznych).

Innymi słowy – mieszkańcom tych domów „urządza się” życie, trzeba przyznać, niekiedy bardzo starannie, lecz bez ich udziału. Osoby niepełnosprawne są jedynie obiektem różnych działań i zabiegów. Nie pozostawia się im prawa wyboru i nie zezwala na podejmowanie decyzji, a tym samym wpaja się im przekonanie o braku wpływu na własny los. W efekcie jednostka podejmuje wypełnianie przypisanej sobie roli osoby niepełnosprawnej, akceptuje swój stan i stara się dostosować do społecznych oczekiwań do niej kierowanych. Przyjęcie więc roli osoby niepełnosprawnej oznacza zezwolenie na interwencję i kontrolę zachowań przez inne osoby, czyli ograniczenie własnej autonomii.

## 5. INTEGRACJA CZY STYGMATYZACJA – RZECZYWISTOŚĆ SPOŁECZNA

O skali problemu niepełnosprawności świadczyć mogą statystyki ilościowe – według WHO (World Health Organization) około 25% populacji świata stanowią osoby z różnego rodzaju niepełnosprawnością, a 12% cierpi z powodu stałych defektów, uszkodzeń lub urazów. Wszelkie sytuacje, będące przyczynami powstawania niepełnosprawności u ludzi, dotyczą wielu zbiorowisk ludzkich – w każdym zakątku świata żyją ludzie z różnymi dysfunkcjami i uszkodzeniami, różny jest jedynie poziom ich funkcjonowania.

We współczesnym świecie szeroko porusza się obecnie problem społecznej integracji osób niepełnosprawnych, integracji rozumianej jako tendencji do scalania grup ludzi, łączenia wyodrębnionych przez wiele lat dwóch światów – ludzi sprawnych i niepełnosprawnych. Rzeczywista realizacja idei integracji wymaga nie tylko kształtowania wrażliwości na potrzeby ludzi niepełnosprawnych, organizowania warunków niesienia im instytucjonalnej pomocy i zapewnienia pełni praw obywatelskich, ale przede wszystkim upowszechniania wiedzy na temat specyfiki ich życia i funkcjonowania w otoczeniu fizycznym i społecznym. Wiedza ta musi być bowiem podstawą wszelkich podejmowanych działań w kształtowaniu postaw społecznych wobec osób niepełnosprawnych, jak też ukierunkowania niesionej im pomocy na właściwe sfery ich życia.

Idea społecznej integracji wydaje się dziś szeroko i skutecznie propagowana w różnych kręgach społecznych. Już od lat przedszkolnych niepełnosprawnym dzieciom stwarza się szansę uczestniczenia w procesie edukacji i życiu społecznym na równych prawach i warunkach z dziećmi sprawnymi. Tworzone są integracyjne szkoły i przedszkola, przystosowane architektonicznie na potrzeby osób niepełnosprawnych. Modyfikuje się programy nauczania i zasady organizacyjne szkół, aby umożliwić dzieciom z różnego rodzaju dysfunkcjami w normalnym systemie nauki. Z roku na rok powołuje się kolejne organy rządowe i organizacje

społeczne, zajmujące się problemami osób niepełnosprawnych i podejmujące działania zapewniające im pełne uczestnictwo w życiu społecznym. Problemy związane z osobami niepełnosprawnymi zaistniały w środkach masowego przekazu, organizowanych jest wiele imprez i spotkań integracyjnych, umożliwiających nawiązanie kontaktu między grupami osób sprawnych i niepełnosprawnych i scalenie w jeden tych dwóch, odrębnych dotychczas światów. Osobom niepełnosprawnym zapewnia się możliwość kształcenia na poziomie wyższym, organizuje się zakłady pracy chronionej, gdzie mogą być zatrudniane na miarę możliwości i potrzeb produkcji.

Postronnym obserwatorom tych działań wydawałoby się więc, iż idea integracji znalazła szerokie społeczne poparcie i jest skutecznie realizowana, wpływając na zmianę postaw otoczenia społecznego wobec osób niepełnosprawnych, przyznanie im pełni praw osobistych i obywatelskich i akceptację ich uczestnictwa we wszystkich aspektach życia społecznego.

Tymczasem głębsze wniknięcie w problem stosunku świata ludzi sprawnych do niepełnosprawnych burzy tę optymistyczną wizję społecznej integracji. Rodzi się pytanie, na ile stwarzane osobom niepełnosprawnym możliwości stanowią rzeczywistość jej realizację i zgodę na ich uczestnictwo w normalnym życiu? Bliższe przyjrzenie się szczegółom organizacyjnym działań integrujących rodzi bowiem wątpliwość, czy nie jest prawdą, iż w rzeczywistości dotyczy ona jedynie pewnej wyodrębnionej grupy osób sprawnych – dzieci, uczęszczających do szkół integracyjnych, służb zajmujących się pomocą medyczną i rehabilitacyjną oraz osób aktywnie zaangażowanych w niesienie pomocy osobom niepełnosprawnym? Wydawać się może, iż w przypadku szerokich grup społecznych rzekome ich uczestnictwo w tym procesie polega jedynie na obserwacji tych działań bez aktywnego protestu, lecz przy zachowaniu bezpiecznego dystansu i braku chęci rzeczywistego zaangażowania się w ten proces. Dystansu, umożliwiającego uniknięcie konieczności wysiłku poznawczego i psychicznego, prowadzącego do głębszych refleksji, a w efekcie do zmiany ukształtowanych wcześniej i utrwalo-nych już postaw.

Biorąc pod uwagę skalę zjawiska niepełnosprawności i fakt, że 25% populacji świata stanowią osoby cierpiące z powodu rozmaitych dysfunkcji spodziewać by się można, iż co czwarta spotykana na ulicy osoba powinna należeć do grupy osób niepełnosprawnych. Przyjmując nawet, że część z tych osób ma dysfunkcje organizmu, niewidoczne na pierwszy rzut oka, np. cierpi z powodu przewlekłych chorób, to jednak ogromna ich część to ludzie z niepełnosprawnością np. narządu ruchu, niewidomi bądź głusi, którzy szybko mogą być wyodrębnieni przez obserwatorów jako osoby niepełnosprawne. Tymczasem nadal widok tych osób w miejscach publicznych jest rzadkością, a wiele osób sprawnych nadal nie ma żadnych doświadczeń w zakresie kontaktów z osobami niepełnosprawnymi. Fakty te uzasadniają więc wyciągnięcie niepokojącego wniosku, że osoby niepełnosprawne w rzeczywi-

stości nadal pozostają w swoim zamkniętym świecie, ograniczonym barierami architektonicznymi, komunikacyjnymi i informacyjnymi.

W naszej kulturze, w dobie myśli humanistycznej, kreującej wizję społeczeństwa wrażliwego na potrzeby osób niepełnosprawnych, otwarte prezentowanie negatywnych wobec nich postaw, opartych na uprzedzeniach i stereotypach odbierane jest jako zachowanie prymitywne i godne potępienia. Od członków społeczeństwa oczekuje się postaw akceptacji odmienności, tolerancji i zrozumienia osób słabszych, wspierania ich w rozwoju i osiągnięciu satysfakcji w życiu. Ogromna część społeczeństwa, dostosowując się do tych oczekiwań, stara się prezentować swemu otoczeniu zachowania zgodne z wzorem współczesnego humanisty, uznającego równość praw wszystkich ludzi, niezależnie od ich cech osobowych i stanu sprawności fizycznej. W rzeczywistości zaś prawdziwy stosunek i wewnętrzne, nie zwerbalizowane postawy wobec ludzi niepełnosprawnych są diametralnie odmienne – częstokroć dominuje w nich irracjonalny lęk, awersja i niechęć. Charakterystyczne jest przy tym, że te negatywne postawy w większości prezentują osoby, które nie doświadczyły dotąd bezpośrednich kontaktów z osobami niepełnosprawnymi.

U źródeł negatywnych postaw wydaje się więc leżeć głównie brak informacji i doświadczeń w kontaktach z osobami niepełnosprawnymi. W efekcie osoby sprawne do zachowania spójności konstrukcji swojej wiedzy o świecie zmuszone są do posługiwania się przekazywanymi kulturowo stereotypami na temat osób niepełnosprawnych. Konsekwencją tego faktu najczęściej są zachowania sprzeczne z prezentowanymi publicznie postawami – częstokroć są to praktyki dyskryminacyjne i izolacyjne, jak też działania stygmatyzujące.

Stąd uzasadniony wydaje się wniosek, iż konieczne jest systematyczne poszerzanie wiedzy na temat funkcjonowania osób niepełnosprawnych we wszystkich sferach ich życia. Tego rodzaju praca poznawcza służyć może celom nie tylko stricte naukowym, jak budowanie teorii czy tworzenie nowej dziedziny wiedzy, ale ma ona również ogromne znaczenie praktyczne. Wykorzystanie jej do projektowania działań wspierania w rozwoju osób niepełnosprawnych przez instytucje, zajmujące się ich problemami, pedagogów, działaczy społecznych, a także osoby z bliskiego otoczenia ludzi niepełnosprawnych – rodzinę i grono przyjaciół. Również udostępnienie tej wiedzy szerszemu środowiskom społecznym wpłynąć może na tworzenie nowej świadomości społecznej, sprzyjającej kształtowaniu u osób sprawnych akceptujących postaw wobec ludzi z różnymi dysfunkcjami. Poprzez uświadamianie ludziom sprawnym faktu, iż fizyczna niepełnosprawność nie determinuje wewnętrznej struktury potrzeb, dążeń i pragnień dotkniętych nią osób możliwe staje się uzyskanie akceptacji praw osób niepełnosprawnych do pełnego, zdrowego i satysfakcjonującego rozwoju w społeczeństwie.

## THE SOCIAL CONTEXT OF DISABILITY

## Summary

The conception of the article is based on stigma theory by E. Goffmann. The process of stigmatization concerns the people, who are socially defined as different from the other members of the society. Stereotypical attitudes may cause that disabled people are perceived as physically unattractive, helpless, weak and ill. These people are forced by society to accept and fulfil a definite negative role and also to give up fulfilling of normal social roles. Disabled people face different forms of stigmatization, that occurs within family, institutions and community. Moreover – the direction of their socialization and social reactions to disability are the most important for shaping up the identity of disabled people.

**Nota o autorze:** dr **LIDIA MARSZALEK**, Instytut Pedagogiki im. św. Jana Bosko, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adiunkt. Zainteresowania: pedagogika specjalna, w szczególności kwestie dotyczące psychospołecznego funkcjonowania osób z niepełnosprawnością, pedagogika przedszkolna

**Słowa kluczowe:** niepełnosprawność, stygmatyzacja, postawy społeczne wobec niepełnosprawnych

BEATA GOCKO

## ASPEKT SPOŁECZNO-PRAWNY WOLONTARIATU W III RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

W literaturze można spotkać wiele sformułowań definiujących działalność wolontariusza. *Volontarius* (z łac.) oznacza „dobrowolny”, „ochotniczy”. Wolontariuszem jest osoba, która pomaga innym ludziom, przez co sprawia, że życie tych ludzi jest łatwiejsze i nabiera głębszego sensu<sup>1</sup>. Definicja sformułowana przez Centrum Wolontariatu w Warszawie brzmi: „wolontariat to bezpłatne, świadome, dobrowolne działanie na rzecz innych, wykraczające poza więzi „rodzinno-przyjacielsko-koleżeńskie”<sup>2</sup>. Czasem dodaje się również drugą część tej definicji, która stanowi, że „wolontariuszem może być każdy, w każdej dziedzinie życia społecznego, wszędzie tam, gdzie taka pomoc jest potrzebna, ale nie każdy wolontariusz jest odpowiedni dla każdego rodzaju pracy”<sup>3</sup>. Wyjątkiem są relacje między członkami rodzin, przyjaciółmi i znajomymi. W tej sytuacji pomaganie sobie nawzajem wynika raczej z naszej tradycji i wychowania.

Wolontariat jest także określeniem zjawiska nieodpłatnego, dobrowolnego świadczenia pracy w celu przyuczenia się do zawodu, czy też zdobycia pierwszych praktycznych umiejętności zawodowych<sup>4</sup>. Zgodnie ze *Słownikiem języka polskiego*: „wolontariat to bezpłatna forma stażu w szpitalu lekarza zdobywającego praktykę”<sup>5</sup>. Ten rodzaj wolontariatu nazywany jest wolontariatem pracowniczym<sup>6</sup>. Praca wolontarystyczna to nie tylko praca wykonywana w celu niesienia pomocy innym ludziom. Pojęcie to ma o wiele szerszy kontekst. Powszechna jest

---

<sup>1</sup> D. Piotrowski, M. Maciuła, *Od chaosu do ustawy*, w: *Barwy wolontariatu*, red. M. Maciuła, Warszawa 2002, s. 10.

<sup>2</sup> M. Ochman, P. Jordan, *Jak pracować z wolontariuszami*, Warszawa 1997, s. 15.

<sup>3</sup> Tamże, s. 15.

<sup>4</sup> Zob. A. Gestem, *Wolontariusz zawieszony w próżni. Jak traktować osoby pracujące bezpłatnie celem podwyższenia kwalifikacji*, „Rzeczpospolita”, 19 VI 1996; A. Stefańska, *Uczyć się trzeba przez całe życie*, „Rzeczpospolita” 67 (2002).

<sup>5</sup> *Słownik języka polskiego*, pod red. M. Szymczaka, Warszawa 1981, s. 750.

<sup>6</sup> E. Modzelewska, *Wolontariat pracowniczy*, „Gazeta Prawna” 1 (1998), s. 13.



praca wolontariuszy w instytucjach kultury, rozwijanie przez szkoły klubów wolontariusza, współpraca z ochotnikami w ośrodkach pomocy społecznej, angażowanie ochotników w parkach, ogrodach botanicznych. W przeszłości wolontariatem określało się również zjawisko dobrowolnego i ochotniczego służenia w wojsku<sup>7</sup>. Dziś nie używamy już tego pojęcia w takim kontekście.

Wolontariat charakteryzuje się różnorodnością definicyjną, społeczną i organizacyjną. Opiera się na pewnych wspólnych zasadach: dobrowolności, pomocniczości w stosunku do osób, które nie należą do grupy wolontariuszy, a także brakiem kierowania się zyskiem finansowym jako głównym motywem oraz zasadzie świadczenia pomocy nieodpłatnie<sup>8</sup>. Bezpłatność (darmowość) wykonywania pracy wolontarystycznej można byłoby rozpatrywać w dwóch aspektach. Po pierwsze darmowość ma zastosowanie do wszystkich czynności wykonywanych w ramach pracy wolontarystycznej, za które nie można żądać zapłaty; bezpłatność odnosi się również do kosztów ponoszonych przez wolontariusza przy wykonywaniu pracy (bezpłatność *sensu largo*). Drugi węższy aspekt – pojęcia darmowości (bezpłatności) ma zastosowanie tylko do bezpośrednio wykonywanych czynności, za które wolontariusz nie rości sobie pretensji do wynagrodzenia, natomiast nie ma podstaw do rozszerzania bezpłatności pracy na koszty związane z jej wykonywaniem (przejazdy, obiady, zakup środków czystości, lekarstw itp.). I właśnie ta definicja bezpłatności *sensu stricto* obecnie ma zastosowanie w uregulowaniach prawnych w polskim ustawodawstwie.

W Polsce istniała wieloletnia tradycja pracy społecznej, która wyrażała się pomocą wzajemną i angażowaniem w problemy innych. Osoby działające na tym polu określano mianem społeczników lub altruistów. Nazwy „wolontariusz” nie używano.

We współczesnym znaczeniu działalność nazwana jest wolontariatem od 1920 r., kiedy to Pierre Ceresole zorganizował pierwszy obóz Service Civil Volontaire, będący odzewem na wydarzenia i następstwa I wojny światowej. Jako gorliwy chrześcijanin dostrzegał on konflikt ideałów chrześcijańskiej miłości bliźniego z politycznymi rozgrywkami i okrucieństwem wojny<sup>9</sup>. Zebrał ochotników spośród walczących ze sobą uprzednio krajów, aby odbudować ze zniszczeń wojennych wioskę w pobliżu Verdun. W późniejszym czasie zorganizował kolejne obozy. Był wzorem dla wielu grup i jednostek, które starały się ochotniczą pracą realizować ideał bezinteresownej miłości i pokoju.

Wiele inicjatyw i organizacji międzynarodowych promujących wolontariat powstało po II wojnie światowej. I tak UNESCO powołało do życia instytucję, mającą ułatwić współpracę i koordynację wszystkich organizacji wolontariackich

<sup>7</sup> A. Musiała, *Prawne aspekty wolontariatu*, Warszawa 2003, s. 10.

<sup>8</sup> Zob. E. Wojnowska, *Prawa i obowiązki wolontariusza w świetle ustawy o wolontariacie*, w: *Polski system edukacji po reformie po 1999 r.*, red. R. Pęczkowski, Warszawa 2005, s. 95.

<sup>9</sup> K. Braun, *Pomaganie nakręca mnie. Informator dla wolontariuszy*, Warszawa 2005, s. 4.

CCIVS (Coordinating Committee for International Voluntary Service). W stosunku do idei pierwotnych Ceresole, CCIVS znacznie rozszerzyło swoje pole działalności, tracąc jednocześnie wiele z inspiracji chrześcijańskich. Do głównych sfer ich działalności wolontariackich należą: zachowanie dziedzictwa kulturowego, ochrona środowiska, pomoc w sytuacjach katastrof i zagrożeń naturalnych, rozwój podstawowej infrastruktury w tzw. Trzecim Świecie, edukacja, działalność humanitarna i charytatywna.

W Polsce wolontariat przez wiele lat był utożsamiany z pracami społecznymi masowo wykorzystywanymi w poprzednim ustroju. Wartość prac wolontariackich uległa zdewaluowaniu z powodu ich przymusowego charakteru. Podjęto próby reaktywowania wolontariatu, wykorzystując doświadczenia innych państw. Zaczęły licznie powstawać stowarzyszenia i fundacje. Organizacje te opierały (i opierają do dnia dzisiejszego) swe działania na pracy wolontariuszy. Dużą popularnością zaczęły cieszyć się akcje charytatywne organizowane np. na rzecz uchodźców, Polaków poza granicami kraju, czy pomoc dla dzieci w domach dziecka. Akcje te prowadzone były na szeroką skalę i zaangażowało się w nie bardzo wielu wolontariuszy.

Między Polską a Programem Narodów Zjednoczonych do Spraw Rozwoju (UNDP) w 1984 r. doszło do zawarcia umów, w których mowa jest o usługach członków organizacji Wolontariuszy Narodów Zjednoczonych i o podejmowaniu działań ułatwiających funkcjonowanie UNDP. 1 października 1990 r. powołano Biuro Przedstawiciela Programu Narodów Zjednoczonych do Spraw Rozwoju, które uzyskało rangę ambasady. W 1992 r. między Rządem Polskim a Programem Wolontariuszy ONZ UNV<sup>10</sup> została zawarta umowa. Zgodnie z postanowieniami tej umowy, polscy specjaliści mogą wyjeżdżać jako wolontariusze do krajów rozwijających się. W wyniku promowania przez UNV powstawania narodowych wolontariatów (NUNV) w 1993 r. przy Biurze Obsługi Ruchu Inicjatyw Samopomocowych<sup>11</sup> powstało Centrum Wolontariatu. Obecnie w Polsce w Sieci Centrów Wolontariatu zrzeszonych jest pięć Regionalnych Centrów Wolontariatu oraz 50 Centrów Wolontariatu, działających lokalnie<sup>12</sup>. Oprócz promocji idei wolontariatu zajmują się oni: pośrednictwem ofert między organizacjami

---

<sup>10</sup> United Nations Volunteers jest międzynarodową organizacją administrowaną przez UNDP, która zajmuje się rekrutacją specjalistów do pracy w charakterze wolontariuszy w krajach rozwijających się. M. Kołodziejczyk, *Wolontariat w Polsce, czyli dla każdego coś milego*, w: *Młodzieżowy wolontariat*, Warszawa 2002, s. 6.

<sup>11</sup> Biuro Obsługi Inicjatyw Samopomocowych (BORIS) powstało w Warszawie w maju 1992 r. jako wspólne przedsięwzięcie warszawskiego Wojewódzkiego Zespołu Pomocy Społecznej i pozarządowych organizacji (już obecnie wspierających inne inicjatywy), którymi są: Fundacja „Pomoc Społeczna – SOS”, Bank Informacji o Organizacjach Samopomocy Społecznej KLON, Fundacja dla Polski, Fundacja im. Stefana Batorego.

<sup>12</sup> K. Braun, *Pomaganie nakręca mnie. Informator dla wolontariuszy*, Warszawa 2005, s. 8.

a osobami chcącymi zostać wolontariuszami, a także przygotowaniem obydwu grup do współpracy.

Wolontariat w Polsce był zjawiskiem niejednokrotnie mniej powszechnym niż w krajach zachodnich. Wynikało to zapewne z trzech przyczyn: braku tradycji wolontariatu przekazywanej z pokolenia na pokolenie (przerwa spowodowana okresem PRL); częstego ubóstwa, które powodowało, konieczność zapewnienia bardziej podstawowych potrzeb (np. wyżywienia), a dopiero w drugiej kolejności stawiano potrzeby społeczne; trzecią przyczyną była relatywnie niska świadomość możliwości działania społecznego.

Po zmianach ustrojowych na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. w Polsce zaczęło kształtować się społeczeństwo demokratyczne, które swój dobrobyt i rozwój opierało na trzech elementach: gospodarce wolnorynkowej, reprezentowanej przez sektor biznesu, demokratycznie obieranej władzy publicznej, której przedstawicielami są parlamentarzyści, radni i pracownicy urzędów państwowych oraz na dobrowolnych instytucjach obywatelskich, które tworzą sektor pozarządowy<sup>13</sup>. Zachodzące zmiany ustrojowe przyczyniły się do powstania i rozwoju licznych organizacji pozarządowych i niezależnych inicjatyw społecznych, te z kolei w dużej mierze przyczyniły się do uaktywnienia i przyspieszenia rozwoju wolontariatu.

Organizacje pozarządowe zgodnie z zasadą działalności nie dla zysku (*non profit*) otrzymały zakaz dzielenia wypracowanych środków pomiędzy członków lub założycieli organizacji. Cały zysk z pozyskanych z dobroczynności publicznej funduszy lub z prowadzonej działalności gospodarczej obowiązane są wykorzystywać do realizacji swoich celów statutowych, które są społecznie użyteczne. Dobrowolna i nieodpłatna praca ochotnicza była i jest jednym z podstawowych czynników, które umożliwiają rozwój sektora organizacji pozarządowych. Niekiedy udział wolontariuszy jest niezbędny do samego funkcjonowania i istnienia organizacji, albowiem przeważnie nie zatrudnia ona pracowników etatowych. Organizacje obywatelskie poprzez zaangażowanie w swą działalność wolontariuszy, mogą wytwarzać dobra i świadczyć usługi efektywniej – to znaczy lepszej jakości i niższymi kosztami – niż czynią to organy administracji publicznej<sup>14</sup>. Dzięki temu, że prywatne osoby dobrowolnie i nieodpłatnie poświęcają swój czas i energię na rozwiązywanie problemów innych, wydatki administracji na działania w tym zakresie zmniejszają się<sup>15</sup>. Organizacje pozarządowe, działając przez ludzi dla ludzi, wprowadzają w ich życie fundamentalną zmianę: przywracają im poczucie wartości i użyteczności. Działania organizacji non profit opierają się

<sup>13</sup> Z. Wejman, *Świadczenie usług społecznych. Poradnik dla liderów sektora pozarządowego działaczy samorządowych*, Warszawa 2000, s. 9.

<sup>14</sup> A. Filas, *Typ aspoeczny. Trzech na czterech Polaków nie działa w żadnej organizacji*, Wprost 997 (2002), <http://www.wprost.pl/ar/?O=11943>.

<sup>15</sup> Patrz: M. Juszczynski, *Prawne regulacje działania organizacji pozarządowych*, Warszawa 1999, s. 15.

bowiem na ludziach ze społeczności lokalnej, przede wszystkim wolontariuszy. Ogłoszenie przez ONZ 2001 roku Światowym Rokiem Wolontariatu przyczyniło się do aktywizacji działań w tej dziedzinie. Każdego roku wrasta liczba wolontariuszy. W 2005 r. 23,2%, czyli 6,9 mln dorosłych Polaków zadeklarowało, że świadczyło pomoc na rzecz organizacji pozarządowych, grup, związków, ruchów społecznych i religijnych<sup>16</sup>.

Wraz z rozwojem wolontariatu zachodziła potrzeba stworzenia ustawodawstwa w tym zakresie. Przez wiele lat brak było w Polsce prawnego uregulowania wolontariatu<sup>17</sup>. Centra Wolontariatu otrzymywały zapytania dotyczące przede wszystkim tego, czy wolontariuszowi wolno zwracać koszty poniesione przez niego w trakcie wykonywania pracy wolontarystycznej. Stowarzyszenie na rzecz Forum Inicjatyw Pozarządowych (FIP) i inne organizacje pozarządowe, w tym Centrum Wolontariatu, zabiegały o uchwalenie ustawy regulującej zasady współpracy i finansowania organizacji pozarządowych z budżetu państwa oraz wolontariatu. Pierwsze unormowania pracy wolontarystycznej pojawiły się w ustawie z 29 listopada 1990 r. o pomocy społecznej<sup>18</sup>. Zgodnie z artykułem 33 k<sup>19</sup> ust. 8 tej ustawy w realizacji opieki i wychowania w placówce opiekuńczo-wychowawczej oraz rodzinnej opiece zastępczej można wspierać się pracą wolontariuszy. Kolejny ustęp tego artykułu zawierał upoważnienie dla ministra właściwego do spraw zabezpieczenia społecznego do wydania (w porozumieniu z ministrem właściwym do spraw oświaty i wychowania oraz Ministrem Sprawiedliwości) rozporządzenia określającego m.in. warunki, w jakich można korzystać z pracy wolontariuszy.

Przesłanki korzystania z pracy wolontariuszy w placówkach opiekuńczo-wychowawczych określone zostały w rozporządzeniu ministra pracy i polityki społecznej z 1 września 2000 r. w sprawie placówek opiekuńczo-wychowawczych<sup>20</sup>. W § 22 tego rozporządzenia określone zostały cele pracy wolontarystycznej w tego typu placówkach, a także warunki, które musi spełniać kandydat na wolonta-

---

<sup>16</sup> Dane pochodzą z badania przygotowanego przez Stowarzyszenie Klon/Jawor i Stowarzyszenie Centrum Wolontariatu, a zrealizowanego przez firmę SMG/KRC A Millward Brown Company. Badanie wykonano 7–10 listopada 2005 r. na losowej, reprezentatywnej próbie 1007 dorosłych Polaków. Zostało ono zrealizowane w ramach Programu Trzeci Sektor finansowanego przez Trust for Civil Society in Central & Eastern Europe i Fundację im. Stefana Batorego.

<sup>17</sup> B. Cieszewska, *W krajach zachodnich wolontariusze mają swoje prawa*, „Rzeczpospolita” 1 (2001), <http://arch.rzeczpospolita.pl> oraz K. Sadłowska, *Ułatwić pracę społecznikom*, „Rzeczpospolita”, 44 (2001), <http://arch.rzeczpospolita.pl>.

<sup>18</sup> Dz.U. z 1998 r., nr 64, poz. 414 ze zm.; akt uchylony ustawą z 12 marca 2004 r. – Pomoc społeczna – Dz.U. z 2004 r., nr 64 poz. 593.

<sup>19</sup> Artykuł 33 k ustawy o pomocy społecznej został wprowadzony ustawą z 18 lutego 2000 r. o zmianie ustawy o pomocy społecznej oraz ustawy o emeryturach i rentach z Funduszu Ubezpieczeń Społecznych – Dz.U. z 2000 r., nr 19, poz. 238.

<sup>20</sup> Dz.U. z 2000 r., nr 80, poz. 900; obecnie obowiązuje Rozporządzenie Ministra Polityki Społecznej z dnia 14 lutego 2005 r. w sprawie placówek opiekuńczo-wychowawczych, Dz.U. z 2005 r. nr 37 poz. 331 (§ 21 dotyczy świadczeń wykonywanych przez wolontariusza).

riusza oraz treść zawieranej z nim umowy. Zgodnie z tym rozporządzeniem działalność placówki może być uzupełniana pracą wolontariuszy, których celem jest w szczególności: rozszerzenie zakresu opieki nad dzieckiem w placówce, wsparcie pracy wychowawców poprzez organizowanie kół zainteresowań i rozwijanie indywidualnych zdolności dzieci, zapoznanie środowiska lokalnego z problemami placówek oraz promocja idei wolontariatu. Wolontariusze powinni mieć możliwość działania w każdym przypadku, gdy są w stanie służyć pomocą, a nie jest to sprzeczne z dobrem dziecka i nie przeszkadza osobom zawodowo zajmującym się sprawowaniem opieki i wychowania<sup>21</sup>. Wolontariuszem w placówce opiekuńczo-wychowawczej może być osoba, która jest pełnoletnia i nie była karana. Osoba taka musi zostać poinformowana o specyfice pracy wychowawczej. Dyrektor placówki powinien ubezpieczyć wolontariusza od odpowiedzialności cywilnej za szkody powstałe podczas pracy. Warunki te muszą być spełnione łącznie. Wolontariusz wykonuje w placówce pracę pod nadzorem dyrektora lub wyznaczonego przezeń wychowawcy. Umowa, którą wolontariusz zawiera z dyrektorem placówki, powinna określać zakres zadań, których podejmuje się wolontariusz oraz czas ich trwania. Ponadto porozumienie to winno zawierać zobowiązanie wolontariusza do działania w porozumieniu z dyrektorem placówki lub wyznaczonym przez niego wychowawcą oraz zobowiązanie do zachowania tajemnicy w sprawach dotyczących dzieci znajdujących się w placówce. Wolontariusz pracuje nieodpłatnie na rzecz placówki opiekuńczo-wychowawczej. Na wniosek wolontariusza dyrektor wydaje opinię o jego pracy na rzecz tejże placówki.

Przed wejściem w życie ustawy o organizacjach pożytku publicznego i wolontariacie powyższe unormowania prawne w sposób selektywny określały status osoby nieodpłatnie świadczącej pracę. Nie obejmowały swoim zakresem wszystkich miejsc, w których mogli pracować ochotnicy. Brak kompleksowych uregulowań prawnych był dostrzegalny w takich miejscach, jak np. szpitale, centra kultury, organizacje ekologiczne. Należy pokreślić, że regulacja dotycząca tylko tego wąskiego wycinka pracy wolontarystycznej, jaką stanowi działalność wolontariuszy w placówkach opiekuńczo-wychowawczych, była jedyną, która w ogóle podejmowała próbę unormowania wolontariatu w obowiązującym prawie.

Pierwszą analizą prawną stosunków między wolontariuszem a organizacją zajął się między innymi prawnik Piotr Komosa<sup>22</sup>. Przedmiotem jego badań były przepisy prawa pracy i kodeksu cywilnego. Powstał wtedy pierwszy wzór umowy zlecenia pracy wolontarystycznej<sup>23</sup>.

Analizując poszczególne formy umów (umowę o pracę, umowę zlecenia, umowę o dzieło) i mając na uwadze walory wolontariatu, Piotr Komosa opowie-

<sup>21</sup> R. Krajewski, S. Szymański, *Komentarz do ustawy o pomocy społecznej*, Warszawa 2001, s. 79.

<sup>22</sup> P. Komosa, *Umowa o pracę wolontarystyczną – jaka forma?*, w: *Wolontariat – Nowe spojrzenie na pracę społeczną*, Warszawa 1996, s. 57–58.

<sup>23</sup> Tamże, s. 57–58.

dział się za umową zlecenia jako najbardziej odpowiadającą formą, mogącą mieć zastosowanie do umów z wolontariuszami. Dwa elementy kluczowe przeważały na korzyść umowy zlecenia, po pierwsze możliwość nieodpłatnego charakteru umowy<sup>24</sup>; po drugie obowiązek zleceniodawcy do zwrotu wydatków, jakie zleceniobiorca poczynił w celu wykonania zlecenia<sup>25</sup>. Wolontariusz ma prawo również do zwrotu wydatków poniesionych w związku z wykonywaniem pracy wolontarystycznej. Jeśli według przepisów kodeksu pracy nie można określić konstrukcji prawnej pozwalającej na formalne zatrudnienie wolontariuszy i dokonywanie odpowiednich rozliczeń związanych z kosztami pracy wolontarystycznej, to należy poszukiwać rozwiązań w kodeksie cywilnym, który przewiduje między innymi możliwość jednorazowego lub stałego świadczenia usług na podstawie umowy o dzieło lub umowy zlecenia<sup>26</sup>. Należy jednak pamiętać, iż w umowie zlecenia pracy wolontarystycznej istotny jest element darmowości. A nie każde nieodpłatne wykonanie zlecenia jest tożsame z wykonywaniem pracy wolontariusza. Do doprecyzowania umowy zlecenia jako umowy wykonywanej w ramach pracy wolontariusza, oprócz nieodpłatnego charakteru zlecenia, potrzebna jest tzn. świadomość podejmowania pracy wolontarystycznej, jej dobrowolne podejmowanie. Oprócz tego musi być to praca wykraczająca poza związki rodzinno-koleżeńsko-przyjacielskie.

Od 1996 r. Centrum Wolontariatu w Warszawie, a później pozostałe centra zaczęły upowszechniać umowę zlecenia pracy wolontarystycznej jako najlepszą formę regulacji pracy wolontarystycznej i podstawę zwracania wolontariuszowi poniesionych kosztów<sup>27</sup>.

W 2002 r. pod obrady polskiego parlamentu trafiła ustawa o organizacjach pożytku publicznego i o wolontariacie. 24 kwietnia 2003 r. Sejm uchwalił, po ustosunkowaniu się do poprawek Senatu, dwie ustawy o systemowym znaczeniu dla funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego, a przede wszystkim demokracji w Rzeczypospolitej Polskiej: Ustawę o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie<sup>28</sup> oraz ustawę – Przepisy wprowadzające ustawę o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie<sup>29</sup>, zawierającą również przepisy zmieniające, w celu dostosowania do treści pierwszej z tych ustaw 20 aktów ustawowych. Ustawy, ogłoszone w numerze 96 Dziennika Ustaw z 29 maja 2003 r. – pod pozycjami, od-

---

<sup>24</sup> Art. 735 § 1. Kodeksu cywilnego: „Jeżeli ani z umowy, ani z okoliczności nie wynika, że przyjmujący zlecenie zobowiązał się wykonać je bez wynagrodzenia, za wykonanie zlecenia należy się wynagrodzenie”.

<sup>25</sup> Art. 742 zd. 1 Kodeksu Cywilnego mówi: „Dający zlecenie powinien zwrócić przyjmującemu zlecenie wydatki, które ten poczynił w celu należytego wykonania zlecenia...”.

<sup>26</sup> M. Firiej, *Jak zaangażować wolontariusza? Prawo a polski wolontariat*, Warszawa 2002, s. 4.

<sup>27</sup> D. Piotrowski, M. Maciuła, dz.cyt., s. 10.

<sup>28</sup> Dz.U. z 2003, nr 96, poz. 873.

<sup>29</sup> Dz.U. z 2003, nr 96, poz. 874.

powiednio, 873 i 874 – weszły w życie zasadniczo 29 czerwca 2003 r.<sup>30</sup>. Za ich przyjęciem głosowało aż 377 posłów. Ustawy te zaaprobował Senat RP i nie zawetował ich Prezydent RP. Wiele przepisów wymienionych w art. 1 ustawy – Przepisy wprowadzające, weszło w życie 1 stycznia 2004 r.

W ustawie o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie zawarte są regulacje określające status prawny wolontariusza, dotyczący organizacyjnych i formalnych aspektów jego działania. Dział III ustawy, zawierający przepisy o wolontariacie, stosuje się w przypadku, gdy spraw wolontariuszy nie normują przepisy odrębne. Definicja wolontariusza mieści się w art. 2 pkt 3 powyższej ustawy i według niej jest to osoba, która ochotniczo i bez wynagrodzenia wykonuje świadczenia na zasadach przewidzianych w ustawie.

Wolontariuszem, według ustawy, jest osoba wykonująca świadczenia (odpowiadające świadczeniu pracy) na rzecz organizacji pozarządowych, ale również organów administracji publicznej oraz jednostek podległych, z wyłączeniem prowadzonej przez te ostatnie działalności gospodarczej. Świadczenia te powinny być wykonywane na zasadach określonych w porozumieniu zawartym między wolontariuszem, a korzystającą z jego usług organizacją.

Przepisy ustawy w zakresie wolontariatu nie precyzują, czy wolontariuszem może być wyłącznie osoba fizyczna mająca pełną zdolność do czynności prawnych, czy też mająca ograniczoną zdolność do czynności prawnych<sup>31</sup>. Analizując przepisy prawa cywilnego, należy jednak uznać, iż wolontariuszem może być: osoba fizyczna mająca pełną zdolność do czynności prawnych oraz osoba fizyczna mająca ograniczoną zdolność do czynności prawnych, pod warunkiem że oświadczenie woli tej osoby zostanie potwierdzone przez przedstawiciela ustawowego tej osoby<sup>32</sup>. Organizacje dla swojego bezpieczeństwa powinny żądać tej zgody na piśmie<sup>33</sup>. Zdolności do czynności prawnych nie mają natomiast osoby, które nie ukończyły lat trzynastu oraz osoby ubezwłasnowolnione całkowicie. Czynności dokonane przez osobę niemającą zdolności do czynności prawnych są, co do zasady, nieważne (wyjątek art. 14 § 2 Kodeksu cywilnego). W związku z tym osoby takie nie mogą być podmiotem porozumienia o wykonywaniu usług wolontarystycznych.

Cudzoziemcy również mogą pracować jako wolontariusze, gdyż świadczenie wolontariuszy nie jest traktowane jak świadczenie pracy lub usług. Cudzoziemcy

---

<sup>30</sup> H. Izdebki, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Komentarz*, Warszawa 2003, s. 2.

<sup>31</sup> H. Cioch, *Organizacje pożytku publicznego i wolontariat – nowe regulacje prawne*, Rejent nr 10 (2003), s. 11–26.

<sup>32</sup> S. Dmowski, S. Rudnicki, *Komentarz do kodeksu cywilnego. Księga pierwsza. Część ogólna*, Warszawa 2006, s. 73.

<sup>33</sup> A. Garbarska-Werner, *Co trzeba wiedzieć o wolontariacie*, Pozarządowiec, <http://www.eswip.elblag.pl/poza/site.php?id=259&nr=66>

legalnie przebywający w Polsce nie muszą uzyskiwać pozwolenia na pracę, aby zostać wolontariuszami.

Wolontariuszem może być każdy, bez względu na wiek, płeć, wyznanie, status majątkowy, wykształcenie czy rasę<sup>34</sup>. Każdy, który chce dobrowolnie i bezpłatnie nieść pomoc tam, gdzie jest ona niezbędna – nie tylko w sferze pomocy społecznej, ale w każdej dziedzinie życia społecznego. Wolontariuszem może być ten, kto chce i jest w stanie działać na rzecz innych. Przy czym świadomość ta jest rozumiana jako dobry stan psychiczny, umożliwiający pozytywne działanie na rzecz własnego środowiska. Należy jednak zauważyć, że nie każdy może działać w każdej organizacji, zależy to od potrzeb danego programu i możliwości wolontariuszy.

Wolontariusz nie jest pracownikiem w świetle przepisów prawa pracy, a w związku z tym korzystający nie jest jego pracodawcą. Mimo tego, status wolontariusza w niektórych zakresach przedstawia się analogicznie jak status pracownika<sup>35</sup>. Warunkiem formułowanym w ustawie pod adresem kandydata na wolontariusza (tak jak i pracownika) są kwalifikacje i spełnianie wymagań odpowiednich do rodzaju i zakresu wykonywanych świadczeń – ale tylko wówczas, gdy obowiązek kwalifikacji i spełnienia stosownych wymagań wynika z odrębnych przepisów. Oznacza to, że nie w każdym przypadku chętny, aby zostać wolontariuszem, będzie musiał spełniać konkretne wymagania, np. jeśli świadczenie będzie wykonywane w szpitalu, to opieka medyczna nad chorym będzie świadczona przez osoby wykonujące zawód medyczny, natomiast jeżeli wolontariusz chce pomagać chorym, czytając im książki, rozmawiając z nimi – nie będzie to wymagało kwalifikacji wynikających z uregulowań dotyczących opieki zdrowotnej.

Zajęcia powierzone wolontariuszom, są z reguły wzorowane na rodzajach prac wykonywanych przez zwykłych opłacanych pracowników, jako że wolontariusze postrzegani są przede wszystkim jako pomocnicy lub asystenci<sup>36</sup>. W zadaniach powierzonych wolontariuszowi wykorzystać można szczególne umiejętności ludzkie. Zasób wiedzy pracowników etatowych jest zawężony, gdyż mają oni podobne wykształcenie i zaliczają się do zbliżonych grup wiekowych. Wolontariusze: wprowadzają do pracy korzystny element zróżnicowania; są potrzebni, gdyż mogą wykonywać pracę, która nie jest objęta polityką etatową; tworzą nową grupę ludzi zaangażowanych w misję danej organizacji; dodają więcej wiarygodności działaniom organizacji; pozyskują fundusze; stanowią pewien rodzaj kontroli społecznej uwiarygodniającej działalność wśród społeczności lokalnej.

Praca wolontarystyczna może stać się rzeczywistą szansą rozwoju w kierunku głębokiej specjalizacji czy podniesienia kwalifikacji zawodowej, a także po-

<sup>34</sup> P. Frączak, *Spróbujcie być tak użyteczni*, w: *Wolontariusz Potrzebny*, „Asocjacje” 5 (2000), <http://www.nowy-swiat.pl/dziekuje/aso/archiwum/arch20005.html#Spróbujcie%20być%20tak%20użyteczni>

<sup>35</sup> R. Golał, *Działalność pożytku publicznego i wolontariat. Omówienie. Tekst ustawy*, Warszawa–Jaktorów 2005, s. 95.

<sup>36</sup> B. Kosztyła, *Współczesny wolontariat*, „Głos Wielkopolski” z 27 XII 2000, <http://plus.free.ngo.pl/bbbs/materialy/wspolczesny.htm>



szukiwaniem wartości, które wielokrotnie w naszym życiu są pomijane, tzn. prawdziwy kontakt z innym człowiekiem i świadomość robienia czegoś społecznie potrzebnego.

Wolontariusz ma inny status niż pracownik<sup>37</sup>, dlatego świadczenie wolontariusza nie będzie wpływało na jego przyszłe uprawnienia pracownicze, np. na długość przysługującego mu urlopu wypoczynkowego. Kres wykonywania świadczeń przeciwieństwie charakterze wolontariusza nie ma wpływu na uzyskanie prawa do renty lub emerytury oraz na wysokość tych świadczeń, gdyż nie jest zaliczany do okresów składkowych ani nieskładkowych. Wolontariusz przeciwieństwie do pracownika nie ma prawa do wynagrodzenia.

Świadczenia wolontariuszy są wykonywane w zakresie, w sposób i w czasie określonym w porozumieniu z korzystającym. Z zastrzeżeniem, że jeżeli świadczenie to wykonywane będzie dłużej niż 30 dni, wymagana jest forma pisemna<sup>38</sup>. Gdyby okres ten miałby być krótszy, dozwolona jest forma ustna, aczkolwiek warto zawrzeć je od razu na piśmie, aby uniknąć w przyszłości ewentualnych sporów co do jego treści<sup>39</sup>. W porozumieniu takim należy określić zakres prac, sposób i miejsce ich wykonywania, czas współpracy i warunki rozwiązywania. Dodatkowo można w nim zawrzeć warunki i zasady odpowiedzialności wolontariusza. Na żądanie wolontariusza korzystający jest obowiązany potwierdzić na piśmie treść porozumienia wolontarystycznego, a także wydać pisemne zaświadczenie o wykonaniu świadczeń przez wolontariusza (w tym o zakresie wykonywanych świadczeń). Fakultatywnym obowiązkiem korzystającego jest przedłożenie pisemnej opinii o wykonaniu świadczeń przez wolontariusza na jego prośbę.

Zakres praw i obowiązków stron porozumienia o wykonywaniu świadczeń przez wolontariusza został określony w art. 45–48 ustawy o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Korzystający wolontariusz zobowiązany jest do: zapewnienia mu bezpiecznych i higienicznych warunków wykonywania przez niego świadczeń, w tym do zapewnienia odpowiednich środków ochrony indywidualnej uzależnionych od rodzaju świadczeń i zagrożeń związanych z ich wykonaniem; poinformowania wolontariusza o ryzyku dla zdrowia i bezpieczeństwa związanym z wykonywanymi świadczeniami oraz o zasadach ochrony przed zagrożeniami. Ponadto korzystający zobowiązany jest pokrywać, na dotyczących pracowników zasadach, koszty podróży służbowych i diet. Z obowiązku pokrycia kosztów podróży służbowych i diet wolontariusz może zwolnić korzystającego,

<sup>37</sup> Zob. K. Kołodziej, *Wolontariusz to nie pracownik*, „Rzeczpospolita” 203 (2005), s. 9.

<sup>38</sup> Zastrzeżona tu forma pisemna jest formą do celów dowodowych (*ad probationem*). Oznacza to, iż jej niezachowanie pociąga za sobą nieważność samego porozumienia o wykonywaniu świadczeń przez wolontariusza, a tylko pewne konsekwencje natury procesowej, o których mowa w art. 74 Kodeksu cywilnego.

<sup>39</sup> J. Kopyra, *Ustawa działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Komentarz*, Warszawa 2005, s. 141.

lecz wyłącznie w formie pisemnej pod rygorem nieważności<sup>40</sup>. Korzystający nie ma obowiązku, ale może pokrywać, na dotyczących pracowników zasadach, także inne niezbędne koszty ponoszone przez wolontariusza, związane z wykonywaniem świadczeń na rzecz korzystającego, jak również koszty szkoleń wolontariuszy w zakresie wykonywanych przez niech świadczeń określonych porozumieniem. Korzystający ma również obowiązek poinformować wolontariusza o przysługujących mu prawach i ciążących obowiązkach oraz zapewnić dostępność tych informacji.

Wolontariuszowi przysługuje (na podstawie odrębnych przepisów<sup>41</sup>) zaopatrzenie z tytułu wypadku przy wykonywaniu świadczeń wolontarystycznych, chyba że wykonuje świadczenia nie dłużej niż 30 dni. Wówczas korzystający ma obowiązek zapewnić mu tylko ubezpieczenie od następstw nieszczęśliwych wypadków, a na zasadzie fakultatywności świadczenia zdrowotne przewidziane w przepisach ustawy o powszechnym ubezpieczeniu zdrowotnym<sup>42</sup>.

Stosunek prawny, który łączy korzystającego z wolontariuszem nie jest stosunkiem pracy, lecz stosunkiem cywilnoprawnym. Do spraw nieuregulowanych w porozumieniu wolontariackim i ustawie o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie należy zastosować przepisy kodeksu cywilnego<sup>43</sup>, dotyczące czynności prawnych (art. 56–109 Kodeksu cywilnego) oraz zobowiązań umownych (art. 353–365), w tym także przepisy dotyczących umowy zlecenia (art. 734–751).

Przepisy ustawy dotyczące wolontariatu mogą znaleźć zastosowanie w sektorze władz publicznych oraz w „trzecim sektorze” (organizacjach pozarządowych), przy wyraźnym wyłączeniu sektora przedsiębiorców. W uzasadnieniu projektu ustawy odnotowano, iż „wolontariusze mogą wykonywać świadczenia na rzecz organizacji pozarządowych w zakresie ich działalności pożytku publicznego oraz na rzecz organów administracji publicznej, z wyłączeniem prowadzonej przez nie działalności gospodarczej (art. 39 ust. 1 projektu). Wyłączenie to wynika z faktu, iż w ramach administracji publicznej, istniejące gospodarstwa pomocnicze czy zakłady budżetowe prowadzą działalność gospodarczą polegającą na sprzedaży dóbr i usług na rynku, korzystając ze świadczeń wolontariuszy zakłócałyby równość warunków prowadzenia działalności gospodarczej”<sup>44</sup>. Z tego względu możemy spróbować podzielić wolontariat świadczony na rzecz: organizacji pozarządowych, administracji publicznej oraz organizacji międzynarodowych.

<sup>40</sup> Zgodnie z art. 73 § 1 Kodeksu cywilnego, zastrzeżenie formy pisemnej pod rygorem nieważności (*ad solemnitatem*) powoduje, że czynność dokonana bez jej zachowania jest nieważna.

<sup>41</sup> Ustaw z 30 października 2002 r. o zaopatrzeniu z tytułu wypadków lub chorób zawodowych powstałych w szczególnych okolicznościach, Dz.U. nr 188, poz. 1674 ze zm.

<sup>42</sup> Ustawa z 27 sierpnia 2004 r. o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych, Dz.U. nr 210, poz. 2135 ze zm. Zob.

<sup>43</sup> Dz.U. z 1964, nr 16, poz. 93 ze zm.

<sup>44</sup> Uzasadnienie do rządowego projektu ustawy z 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie.

Wolontariat jako zaplanowana, zorganizowana i kompetentna praca honorowa jest podstawowym aspektem działalności organizacji pozarządowych (NGO's), kierujących się zasadą *non profit*, zawodowych stowarzyszeń, organizacji obywatelskich, a także związków zawodowych. Stanowi alternatywę pracy służb państwowych, ale nie konkurencję. Jest bowiem, uzupełnieniem zawodowej pracy socjalnej.

Wolontariat w instytucji publicznej jest dobrym sposobem na to, aby poznać zasady funkcjonowania państwa. Daje szansę pracy w zespole ludzi o dużym doświadczeniu zawodowym. Chętnych poszukują najrozmaitsze instytucje: od lokalnego ośrodka pomocy społecznej po ministerstwo.

Wolontariusze mogą także wykonywać na obszarze naszego kraju świadczenia na rzecz organizacji międzynarodowych, pod warunkiem że postanowienia umów międzynarodowych nie stanowią inaczej. Z kolei wolontariat za granicą jest świetnym sposobem na zdobycie doświadczeń, sprawdzenie się w zupełnie nowym środowisku i uczenie się języka. Wiele zagranicznych organizacji pozarządowych i instytucji publicznych przyjmuje ochotników z Polski. Kryteria naboru zwykle nie są wygórowane – liczy się przede wszystkim aktywność i zaangażowanie. Dobrze jest znać podstawy języka narodowego kraju, do którego planuje się wyjazd lub język angielski. Zdarzają się jednak programy, w których organizacja opłaca wolontariuszom przed wyjazdem kilkutygodniowy, intensywny kurs języka.

Należy również dokonać podziału zjawiska wolontariatu na wolontariat: pracowniczy oraz altruistyczny. Wolontariat pracowniczy dotyczy najczęściej takich zawodów, jak prawnik czy lekarz<sup>45</sup>. Nie należy zapominać także o takich zawodach jak: ekonomista, przedsiębiorca, dziennikarz lub pedagog placówki opiekuńczo-wychowawczej. Wyróżniamy dwa rodzaje wolontariatu pracowniczego: obligatoryjny i fakultatywny. Obligatoryjny wolontariat pracowniczy można definiować jako dobrowolną i nieodpłatną pracę świadczoną w celach edukacyjnych, której wykonywanie stanowi nieodzowny warunek zdobycia określonego zawodu. Świadczenie pracy w ramach obligatoryjnego wolontariatu pracowniczego trzeba traktować jako element konieczny przy zdobywaniu uprawnień do wykonywania zawodu sędziego<sup>46</sup>, prokuratora<sup>47</sup> czy lekarza określonej specjalizacji<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> A. Kijowski, „Prawne problemy wolontariatu, ze szczególnym uwzględnieniem wolontariatu lekarskiego, „Praca i Zabezpieczenie Społeczne”, 1996, nr 3, s. 1–11.

<sup>46</sup> Przepis art. 141 § 2 ustawy z dnia 27 lipca 2001 r. Prawo o ustroju sądów powszechnych (Dz.U. nr 98, póź. 1070) stanowi, że aplikant sądowy może odbywać aplikację w ramach stosunku pracy albo poza stosunkiem pracy (aplikant sądowy pozaetatowy).

<sup>47</sup> Przepis art. 94a ustawy z dnia 20 czerwca 1985 r. o prokuraturze (j.t., Dz.U. z 2002 r., nr 21, póź., 206) stanowi, że prokurator apelacyjny, na wniosek prokuratora okręgowego, może zezwolić na odbywanie aplikacji pozaetatowej.

<sup>48</sup> Rozporządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z 25 marca 1999 r. w sprawie specjalizacji lekarzy i lekarzy stomatologów (Dz.U. nr 31, póź. 302 ze zm.) w § 7 ust. 1 pkt 4 postanawia, że lekarz może odbywać specjalizację na podstawie umowy o szkolenie specjalizacyjne, zawartej

Ten element konieczny nie występuje przy wolontariacie pracowniczym fakultatywnym i jest cechą różnicującą oba typy.

Do wolontariatu obligatoryjnego należy także zaliczyć praktyki odbywane w szkołach zawodowych, średnich czy w trakcie studiów wyższych w celu uzyskania praktycznych umiejętności zawodowych, na przykład praktyki odbywane w sądzie przez studentów wydziałów prawa, praktyki studentów medycyny na poszczególnych oddziałach szpitala<sup>49</sup>, czy też placówki oświatowe, które oprócz przekazywania teoretycznej wiedzy, zapewniają praktyczną stronę nauki zawodu, kierując swoich uczniów na konkretne praktyki<sup>50</sup>.

Wolontariat pracowniczy o charakterze fakultatywnym należy scharakteryzować jako wolontariat odbywany w celu zdobycia doświadczenia. Rozumiem przez to nieodpłatne, obojętne świadczenie swojej pracy m.in. na rzecz podmiotów prywatnych, prowadzących działalność nastawioną na zysk. Brak jest jednak szczegółowych uregulowań prawnych tego rodzaju wolontariatu. Artykuł 23 ust. 4 ustawy z 9 maja 1996 r. o wykonywaniu mandatu posła i senatora<sup>51</sup> stanowi jednak, że poseł lub senator ma prawo, oprócz zatrudniania pracowników w biurze we własnym imieniu na czas określony, nie dłuższy niż czas sprawowania mandatu, wspierać swą działalność przez społecznych współpracowników. W ramach tego typu wolontariatu znajduje się również praca świadczona dobrowolnie i nieodpłatnie na rzecz organów administracji publicznej, z wyłączeniem prowadzonej przez nie działalności gospodarczej, czy jednostek organizacyjnych podległych organom administracji publicznej lub nadzorowanych przez te organy, z wyłączeniem prowadzonej przez te jednostki działalności gospodarczej (uregulowanie prawne w ustawie o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie).

Natomiast wolontariat altruistyczny to działalność polegająca na tym, iż obojętnie i dobrowolnie świadczymy usługi. Postępowanie to umotywowane chęcią pomocy drugiemu człowiekowi. Jest to więc nieodpłatnie wykonywana praca na rzecz innych, mająca na celu pomoc, świadczona bezinteresownie.

Ze względu na motywację wolontariuszy możemy rozróżnić wolontariat: altruistyczny, zadaniowy, egoistyczny, afiliacyjny oraz ideologiczny. Potrzeba dopełnienia wartości własnego życia, bezinteresowna praca dla drugiego człowieka, chęć bycia potrzebnym po spełnieniu obowiązków zawodowych i rodzinnych

---

z jednostką organizacyjną prowadzącą specjalizację. W ten sposób oficjalnie wprowadzono do systemu prawnego wolontariacką formę odbywania specjalizacji lekarskich. Jednakże rozporządzenie z 6 sierpnia 2001 r. w sprawie specjalizacji lekarzy i lekarzy stomatologów (Dz.U. nr 83, poz. 905) uchyliło wyżej wymienione rozporządzenie i w konsekwencji wolontariat, jako formę odbywania specjalizacji, zlikwidowano.

<sup>49</sup> Rozporządzenie Rady Ministrów z 12 sierpnia 1991 r. w sprawie studenckich praktyk zawodowych, Dz.U. nr 73, póź. 323 ze zm.

<sup>50</sup> Rozporządzenie Rady Ministrów z 11 grudnia 1992 r. w sprawie organizowania i finansowania praktycznej nauki zawodu, praw i obowiązków podmiotów organizujących te naukę oraz uczniów odbywających praktyczną naukę zawodu, Dz.U. nr 97, póź. 479 ze zm.

<sup>51</sup> Dz.U. 2003, nr 221, poz. 2199 ze zm.

oraz współczucie dla ludzi cierpiących i bezdomnych to motywacja altruistyczna. Jeżeli na nasze postępowanie wolontarystyczne mają wpływ przeżycia religijne czy też rodzinne wzory służby społecznej możemy mówić o wolontariacie ideologicznym. Z kolei wolontariat zadaniowy wynika z doświadczenia i powinności zawodowej, neutralizowania niedostatku i bezduszości profesjonalnej opieki medycznej. Myśląc o potrzebie sprawdzenia się, podniesieniu swego prestiżu w oczach innych, pozyskiwaniu nowych umiejętności umożliwiających zdobycie płatnej pracy, działamy z pobudek egoistycznych. Wolontariat afiliacyjny definiujemy jako motywację do poszukiwania kontaktów z innymi ludźmi, ze środowiskiem osób podobnie myślących czy odczuwających.

Ze względu na czas wykonywanego świadczenia wolontarystycznego możemy dokonać podziału wolontariatu na: stały (określany również ciągłym, długoterminowym), akcyjny i zagraniczny. Z wolontariatem stałym mamy do czynienia wtedy, gdy wolontariusz jest ściśle związany z jakąś organizacją i wykonuje na jej rzecz określone prace w sposób regularny, ciągły, systematyczny (np. wolontariusze ze Stowarzyszenia Wolontariuszy dla osób starszych w Barcelonie). Często wolontariusze stali mają pod opieką np. dziecko w hospicjum, ucznia w świetlicy środowiskowej. Wolontariat akcyjny to taki, gdzie wolontariusze zatrudniani są do pomocy przy jednorazowej albo cyklicznej akcji, odbywającej się raz na pół roku lub raz na kwartał. Takim wolontariatem jest między innymi udział w zbiórce pieniędzy na Wielką Orkiestrę Świątecznej Pomocy lub w zbiórce darów na pomoc ofiarom kataklizmów.

Wolontariat zagraniczny, jak sama nazwa wskazuje, dotyczy pracy wolontariusza za granicą. W ramach wolontariatu zagranicznego prowadzone są międzynarodowe wymiany wolontariuszy. Pracują oni w zagranicznych placówkach socjalnych, na workcampach, misjach itp. Wolontariatem zagranicznym zajmują się min. Stowarzyszenie Jeden Świat, Stowarzyszenie „Borussia” oraz Polska Akcja Humanitarna.

Coraz bardziej popularne staje się odbywanie służby wolontarystycznej w zastępstwie służby wojskowej. W Polsce niestety nie jest to jeszcze takie proste, ponieważ zastępcza służba wojskowa przyznawana jest dosyć niechętnie. Dlatego osoby, ubiegające się o nią muszą silnie umotywić swoją niechęć do wojska i służby wojskowej. Istnieją jednak organizacje pozarządowe wyspecjalizowane w pomocy ludziom, którzy chcą uzyskać taką służbę, m.in. Amnesty International oraz Pacyfistyczna Komenda Uzupełnień. Obecnie w ramach zastępczej służby wojskowej w trzecim sektorze można pracować jedynie w fundacjach. Są jednak prowadzone prace, aby rozszerzyć tę możliwość również na stowarzyszenia. Można natomiast pracować w państwowych ośrodkach opiekuńczych, takich jak świetlice środowiskowe należące do samorządu, szpitali publicznych itp.

Ze względu na liczbę osób zaangażowanych na konkretne działanie możemy wyróżnić wolontariat indywidualny oraz grupowy. Jednakże ustawodawstwo polskie nie reguluje tzw. wolontariatu indywidualnego, tzn. kiedy jakaś osoba bezin-

teresownie opiekuje się starszą osobą. Takie zaangażowanie, dobry uczynek nie będzie uznawany w rozumieniu ustawy o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie za wolontariat. Wolontariatem będzie sytuacja, kiedy taka pomoc odbywa się z udziałem na przykład organizacji pozarządowej czy innej uprawnionej instytucji<sup>52</sup>.

Wolontariat to styl bycia, postępowania, sposób na życie, pojęcie, które zrobiło zawrotną karierę w okresie III Rzeczypospolitej. Jedno z nielicznych zjawisk, które nie straciło na wartości, nie zdevaluowało się w odróżnieniu do innych idei, postaw i trendów otaczającego nas świata<sup>53</sup>. Ta bezinteresowna wola służenia innym ludziom wynika z dobrej woli konkretnego człowieka<sup>54</sup>. Wolontariat charakteryzuje się systematycznością i pewną ciągłością w działaniach podejmowanych bezpośrednio na rzecz najbardziej potrzebujących. W wymiarze społecznym wolontariat postrzegany jest czasem jako szlachetny, choć nie zawsze skuteczny sposób łagodzenia społecznej niesprawiedliwości oraz uciążliwości losu, które dotyczą niektórych osoby w sposób wyjątkowo bolesny. Ten ponadczasowy sens wolontariatu w aspekcie społecznym nabiera szczególnego znaczenia i wartości; stanowi niezastąpione narzędzie edukacji. Dobrowolna, nieodpłatna praca ochotnicza powinna być traktowana jako wyjątkowo cenne dopełnienie procesu edukacji, nie zaś jako sposób na przeciwdziałanie bezrobociu czy patologiom społecznym.

Za rozwojem wolontariatu winny iść nowe rozwiązania prawne<sup>55</sup>. Ustawodawstwo i odpowiednia polityka to podstawowe czynniki służące promowaniu środowiska sprzyjającego działalności wolontariackiej w każdym kraju. Zadaniem Rządu jest zwrócenie uwagi na zasługi wolontariatu dla społeczeństwa oraz rozwijanie strategii zachęcającej obywateli do uczestniczenia w tej służbie. Wsparciem działalności wolontariackiej jest współpraca z zainteresowanymi stronami (włączając w to sektory prywatne); budowanie systemu wsparcia i pomocy działalności wolontariackiej; przeprowadzanie szerokich konsultacji na temat definiowania wolontariatu; zapewnienie otwartości służby wolontariackiej dla osób o różnym statusie społecznym; wspieranie badań nad wolontariatem; ustanowienie dających możliwości takiej działalności struktur prawodawczych i finansowych, np. poprzez: stworzenie systemu przywilejów podatkowych dla firm i organizacji wspierających działalność

---

<sup>52</sup> A. Gruziński, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, Warszawa 2005, s. 88.

<sup>53</sup> D. Pietrowski, P. Jordan, *Wstęp*, w: *Barwy wolontariatu*, Warszawa 2002, s. 6.

<sup>54</sup> J. Chrapek, *Dzielmy się miłością – Wolontariat*, <http://www.mateusz.pl/czytelnia/jch-wolontariat.htm>

<sup>55</sup> Obecnie trwają prace nad projektem nowelizacji ustawy z 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Projekt ten został przekazany 9 października 2006 r. do uzgodnień międzyresortowych. Równocześnie rozpoczęły się konsultacje społeczne projektu. W powyższym projekcie wskazano, że stroną porozumienia mogą być osoby mające ograniczoną zdolność do czynności prawnych z zachowaniem ogólnych zasad kodeksu cywilnego (art. 44 ust. 5), a także rozwiązano kwestię ubezpieczeń w przypadku wolontariatu międzynarodowego (art. 46 ust. 4).

wolontariacką, zachęcanie pracowników sektora prywatnego i publicznego do angażowania się w pracę wolontariacką.

## SOZIAL-JURISTISCHER ASPEKT DES VOLONTARIATS IN DER III REPUBLIK POLEN

### Zusammenfassung

Uneigennützigter Wille vom Dienen anderen Leuten ergibt sich aus dem Willen des konkreten Menschen. Volontariat kennzeichnet sich durch eine Kontinuität und Regelmäßigkeit in den indirekt zum Besten der hilfsbedürftigen Menschen unternommenen Handlungen. Volontariat im sozialen Ausmaß ist manchmal als eine edle, obwohl nicht immer wirksame Methode des Linderns von der sozialen Ungerechtigkeit und der Beschwerlichkeit des Schicksals, die manche Personen sehr schmerzhaft behaften, betrachtet.

Volontariat in Polen begann sich erst nach dem 1989 Jahr infolge der politisch-gesellschaftlichen Umwandlungen zu entwickeln. Damals begannen auch zahlreiche nicht mit der Regierung verbundene Organisationen zu entstehen.

Entwicklung von diesen Organisationen verursachte die Notwendigkeit die von Volontären freiwillig und unentgeltlich realisierte Hilfe rechtlich zu regulieren. Die ersten Regelungen der Volontärrarbeit lassen sich in dem Sozialhilfegesetz aus dem 29 November 1990 sehen. Am 26 März 2003 wurde das Gesetz vom öffentlichen Nutzen und Volontariat beschlossen, das im dritten Teil die Institutionen des Volontariats reguliert. Vorschriften gemäß ist Volontär jede Person (physikalische), die freiwillig und unentgeltlich Leistungen ausübt, die im Gesetz bestimmt werden. Volontariat ist eine freiwillige, kostenlose, bewußte Handlung zum Besten anderer Menschen, die über Familien-, Kollegenschafts-, und Freundschaftsbande hinausgeht. Volontär ist eine Person, die die Leistungen (die der Arbeitsleistung entsprechen) für verschiedene, darunter auch der Regierung unterliegende, keine wirtschaftliche Tätigkeit ausübende Organisationen realisiert. Diese Leistungen sollen auf Grund des Einvernehmens zwischen dem Volontär und der betreffenden Organisation realisiert werden. Ein Volontär soll die von der Organisation gefragten Qualifikationen besitzen.

Volontariat ist eine Lebensart, eine Lebensweise, ein Begriff, der in der III Republik Polen eine schwindelhafte Karriere gemacht hat. Im Jahre 2005 haben 23,2% d.h. 6.9 Mln erwachsener Polen deklariert, daß sie Hilfe für verschiedene Organisationen, Gruppen, religiöse und soziale Vereine geleistet haben. Der Artikel soll vor allem zeigen, was ein Volontariat ist und was sind seine Ziele und Aufgaben im Kontext von rechtlichen Regelungen in Polen.

**Nota o Autorze:** mgr **BEATA GOCKO** – absolwentka Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kierunek prawo, wykładowca w Państwowej Szkole Wschodnioeuropejskiej w Przemyślu. Zainteresowania: prawo cywilne i prawo pracy.

**Słowa kluczowe:** wolontariat, wolontariusz

KS. RAFAŁ MASARCZYK SDS

## WOBEC SEKULARYZACJI I KOMERCJALIZACJI MEDYCyny

### WPROWADZENIE

Podjęty problem sekularyzacji i komercjalizacji medycyny jest złożony, gdyż składa się z wielu wzajemnie powiązanych elementów. Ponieważ objętość tego opracowania nie pozwala na wyczerpującą analizę zagadnienia, postaram się przedstawić zarys problemu, ukazując jego elementy składowe oraz ich wzajemne powiązanie. Omówię zjawisko sekularyzacji w dwóch aspektach. Proces ten ma bowiem zarówno stronę pozytywną, jak i negatywną (A. Comte). To z kolei ma swoje uwarunkowania w podejściu do ludzkiego ciała i całego człowieka (R. Descartes, J.O. de la Mettrie). Rozwiązania w tej dziedzinie otwierają drogę do konsumpcjonizmu i racjonalizmu ekonomicznego, który można rozpatrywać na płaszczyźnie filozoficznej (J.S. Mill), psychologicznej (E. Fromm) i socjologicznej (M. Weber). Zarówno konsumpcjonizm, jak i racjonalizm ekonomiczny są stałymi elementami komercji. Zostaną one przedstawione w kolejnych częściach niniejszego opracowania. Ostatnia część będzie dotyczyła praktycznych konsekwencji, jakie zjawisko konsumpcjonizmu wywiera na medycynę. Przedstawię także postulaty stawiane przez autorów negatywnie oceniających omawiane zjawisko (F. Fukuyama, G. Ritzer, E. Fromm).

### DWA ASPEKTY SEKULARYZACJI

Sekularyzacja jako proces występuje we wszystkich religiach. Polega na zakwestionowaniu tradycyjnych form danej religii. Wiąże się to – jak pisze D. Olszewski – z desakralizacją i deklerykalizacją życia społecznego<sup>1</sup>. Desakralizacja polega na wypieraniu z życia elementów sakralnych przez elementy świeckie – *profanum*. Chrześcijaństwo było siłą desakralizującą w stosunku do religii pogań-

---

<sup>1</sup> D. Olszewski, *Sekularyzacja*, w: *Słownik teologiczny*, t. 2, Katowice 1989, s. 236.



skich. Głosząc prawdę o Bogu, Stwórcy Wszechświata, przeciwstawiało się poglądom o boskiej naturze wszechświata.

Podobnie jest z sekularyzacją dokonującą się w nowożytnej kulturze chrześcijańskiej. D. Olszewski przez sekularyzację rozumie dążenie do uniezależnienia się spod wpływów Kościoła. Najwcześniej proces ten uwidocznił się w polityce, kiedy upadła średniowieczna uniwersalistyczna koncepcja rzeczpospolitej chrześcijańskiej na rzecz autonomii polityki i koncepcji państwa świeckiego. Od XIX wieku świeckość państwa weszła do kultury europejskiej jako podstawowy i konstytuujący ją element.

Proces sekularyzacji objął także naukę. Wiązał się z rewolucją naukową, jaka dokonała się w Europie w XVI i XVIII w. Ludzie nauki zaczęli szukać odpowiedzi na stawiane przez siebie pytania, posługując się metodami eksperymentalnymi<sup>2</sup>. Z tym wiązały się zmiany w spojrzeniu na ludzkie myślenie i poznanie. W myśleniu dostrzegano najwyższą normę poznawczą, głosząc konieczność uniezależnienia człowieka jako istoty myślącej od autorytetu Kościoła. W nurcie tym znajduje się między innymi pozytywizm A. Comte'a i empiryzm J.S. Mill'a.

A. Comte uważał, że pojęcia pozytywnego nie da się pogodzić z poglądem teologicznym<sup>3</sup>. Zaznaczał, iż na początku nauka jawnie nie przeciwstawia się teologii, gdyż zajmuje się odrębnymi zagadnieniami. W tym okresie filozofia pozytywna rozwija się mimo powszechnego panowania teologii; na początku nawet pod jej opiekuńczymi skrzydłami. Taki stan rzeczy był możliwy, gdy racjonalność pozytywna ograniczała się do skromnych zagadnień matematycznych. Kiedy jednak zaczęła się zajmować zagadnieniami przyrody, konflikt wydawał się nieunikniony. Nauka i teologia stanowią dwa różne porządki pojęć. Teologia – zdaniem A. Comte'a – zajmuje się rzeczami tajemnymi, więc prędzej czy później zniechęci do siebie wszystkich, którzy umieją myśleć. Ludzie nauki szukają niezmiennych praw rządzących zmieniającą się przyrodą, teologia natomiast upatruje przyczyn tych zjawisk w sile nadprzyrodzonej. „Toteż, w miarę jak poznawano prawa fizyki, ograniczano zakres władzy sił nadprzyrodzonych, które zawsze rządziły przede wszystkim zjawiskami o nieznanym nam prawach”<sup>4</sup>.

Teologia poznaje przyszłość dzięki prorocत्वom, natomiast filozofia oparta jest na znajomości niezmiennych praw rządzących światem. Prawom winna być podporządkowana także wola, a istnienie praw dotyczących woli jest założeniem opartym na zdrowym rozsądku. Tylko wtedy racjonalne są wysiłki praktyczne „zmierające do modyfikowania i przewidywania pragnień ludzkich”<sup>5</sup>. Filozofia pozytywna ma za zadanie zastąpienie teologii w funkcji społecznej i pełnienie roli czynnika umysłowego<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Tamże, s. 236.

<sup>3</sup> A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. z franc. J.K., Kęty 2001, s. 34. (w książce podane tylko inicjały tłum.)

<sup>4</sup> Tamże, s. 35.

<sup>5</sup> Tamże, s. 35.

<sup>6</sup> Tamże, s. 37.

Filozof francuski postuluje zastąpienie teologii filozofią pozytywną, która miałaby spełniać rolę religii. Nauka pozytywna ma nie tylko zajmować się prawami rządzącymi przyrodą, ale także kształtować ludzkie pragnienia. Proponowana przez A. Comte'a sekularyzacja ma charakter antyteologiczny.

J. Krucina zwraca uwagę, że proces sekularyzacji nie musi mieć charakteru antyteologicznego. Sekularyzacja jest oddzieleniem *sacrum* od *profanum*. Owo rozgraniczenie charakterystyczne jest dla tradycji tomistycznej. Święty Tomasz bardzo wyraźnie rozróżniał: *Causa prima et transcendentalem* od *causa secundariae*<sup>7</sup>. Pierwszą przyczyną jest Bóg, który stwarza z niczego. Przyczyny drugie tworzą natomiast coś z czegoś, zależne są od innych przyczyn, którymi są byty przygodne<sup>8</sup>. Owo tomistyczne rozróżnienie ukazuje słuszność autonomii świeckich dziedzin życia, w tym nauk szczegółowych, czyli także medycyny. Autonomia nie musi prowadzić do konfliktu z teologią.

Sekularyzacja może występować w dwóch postaciach. Pierwsza – to uzyskanie słusznej autonomii przez nauki szczegółowe. Druga – to próba zastąpienia teologii naukami szczegółowymi. Miało to konsekwencje w naukach medycznych, szczególnie w podejściu do ludzkiego ciała, a tym samym do człowieka. Poniżej zajmiemy się dwiema koncepcjami ciała ludzkiego.

#### CIAŁO BEZ DUCHA

Jedność duchowo-cielesna w rozumieniu św. Tomasza została zakwestionowana przez Kartezjusza, który ponownie oddzielił duszę od ciała. Uważał, że cały świat materialny jest wielką maszyną, którą można opisać w kategoriach praw mechaniki, czyli układu i ruchu poszczególnych części składowych<sup>9</sup>. Mechanizmy rządzące ciałem nie pochodzą od duszy<sup>10</sup>, ponieważ maszyna naszego ciała jest od niej niezależna. Funkcjami duszy są jedynie nasze myśli, które mogą być czynnościami duszy (nasze chęci) lub mogą być jej doznaniem (wszelkiego rodzaju spostrzeżenia i wiadomości)<sup>11</sup>. Dusza jest bardziej czynna w małym gruczole, znajdującym się w środku substancji mózgowej, niż w innych częściach ciała<sup>12</sup>. Gruczoł ten został określony przez Kartezjusza jako „główna siedziba duszy”<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> J. Krucina, *Bóg idzie naprzeciw*, Wrocław 2003, s. 79.

<sup>8</sup> S. Kowalczyk, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998, s. 204; także G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1992, s. 137.

<sup>9</sup> Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. z franc. W. Dobrzycki, Warszawa 2002, s. 109–122.

<sup>10</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. z franc. L. Chmaj, Kęty 2001, s. 31.

<sup>11</sup> Tamże, s. 37.

<sup>12</sup> Tamże, s. 42.

<sup>13</sup> Tamże, s. 43.

Kartezjańskie *cogito* ma samodzielne, niezależne od ciała istnienie. Przez to – jak pisze K. Mrówka – oddał ciało nauce<sup>14</sup>. Teoria przyrody, jaką głosi Kartezjusz, opierała się na podziale rzeczywistości na dwie odrębne sfery. Pierwszą – duchową, nazwaną *res cogitans* (rzecz myśląca), drugą – materialną, określoną jako *res extensa* (rzecz rozszerzona). Sfera duchowa stała się obiektem zainteresowań humanistów, natomiast badanie sfery materialnej stało się przedmiotem badań przyrodników<sup>15</sup>.

Poglądy Kartezjusza przyczyniły się do rozwoju medycyny. Dzięki jego konstatacji medycy zaczęli szukać mechanizmów rządzących ciałem ludzkim i środków mających na celu przezwyciężanie różnych dysfunkcji ludzkiego organizmu. Niewątpliwie są to pozytywne konsekwencje jego teorii.

Koncepcja ciała jako maszyny może też prowadzić do stwierdzenia, że człowiek jest maszyną. Poglądy takie głosił między innymi J.O. de la Mettrie: „Człowiek jest złożoną maszyną, że niepodobna od razu utworzyć sobie o niej jasnej idei i, co zatem idzie, jej określić. Toteż daremne były wszelkie poszukiwania, których dokonywali *a priori* najwięksi filozofowie, pragnąc niejako użyć «skrzydeł ducha». Tylko więc *a posteriori*, tj. tylko usiłując odkryć czynności duszy, przenikając jakby do środka ustroju, można, nie powiem, dojść do oczywistego poznania samej natury wewnętrznej człowieka, osiągnąć najwyższy stopień możliwego w tym względzie prawdopodobieństwa”<sup>16</sup>. W konsekwencji dla francuskiego filozofa dusza jest tylko czczym pojęciem, którego nie należy używać<sup>17</sup>. Uważał on jednocześnie, że dusza jako pierwiastek poruszający jest wrażliwą częścią materialną mózgu i główną sprężyną całej maszyny, jaką jest człowiek<sup>18</sup>.

Z takiego podejścia rodzą się dwie konsekwencje. Pierwsza, skoro problem duszy jest tylko kwestią wierzeń, jak twierdziła M. Ossowska, nie można na poziomie nauki mówić o godności człowieka jako człowieka<sup>19</sup>. Traci tu bowiem swoje źródło etyka personalistyczna, która postuluje afirmację osoby jako osoby ze względu na jej wartość.

Drugą konsekwencją jest brak złożenia ontologicznego człowieka, w którym nie ma władz wyższych i niższych. Każde pragnienie, jakie się w nim pojawia, ma taką samą wartość<sup>20</sup>. W konsekwencji prowadzi to do konsumpcjonizmu, któ-

---

<sup>14</sup> K. Mrówka, „Ciało własne” w filozofii Maine de Birana, „Kwartalnik Filozoficzny” (2002), t. XXX, z. 4, s. 60.

<sup>15</sup> A. Bilikiewicz, *Zakres psychiatrii oraz jej miejsce w kulturze i wśród innych dyscyplin nauk*, w: *Psychiatria*, red. A. Bilikiewicz, Warszawa 1998, s. 17.

<sup>16</sup> J.O. de la Mettrie, *Człowieka maszyna*, tłum. z franc. S. Rudniański, Warszawa 2003, s. 22.

<sup>17</sup> Tamże, s. 79.

<sup>18</sup> Tamże, s. 89.

<sup>19</sup> M. Ossowska, *Normy moralne, Próba syntezy*, Warszawa 1970, s. 52n.

<sup>20</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, tłum. z ang. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 146n.

ry można określić jako sytuację, w której „faktyczne istnienie pragnienia konstituuje etyczną normę”<sup>21</sup>.

Poglądy, w których ludzka dusza jest tylko funkcją materialną naszego mózgu, prowadzą do zagubienia racji ontologicznych hierarchii ludzkich potrzeb, otwierając drogę do konsumpcjonizmu.

Konsumpcjonizm jest zjawiskiem wielowymiarowym, można mówić o jego wymiarze filozoficznym, czyli o tych poglądach, które stanowią dla niego ideę, nawet wbrew intencjom ich autorów. Istnieje także wymiar psychologiczny, który wiąże się z przeżywaniem posiadania. Trzecim wymiarem jest społeczny mechanizm komercjalizmu, który wykorzystuje postawy konsumpcyjne i je kreuje.

### TRZY WYMIARY KONSUMPCJONIZMU

Aspekt filozoficzny konsumpcjonizmu mogą obrazować niektóre poglądy J.S. Milla. Wiązał on istnienie dobrobytu z istnieniem silnej indywidualności jednostek. Jednostka ma prawo działać zgodnie z własną opinią bez przeszkód moralnych i fizycznych ze strony innych ludzi, jeżeli robi to na własne ryzyko i nie wyrządza krzywdy innym ludziom. Człowiek może dojść do szczytu rozwoju tylko dzięki wolności indywidualnej<sup>22</sup>. Ma on prawo mieć własne pragnienia i popędy, ponieważ są one częścią doskonałej natury ludzkiej, tak samo jak hamulce moralne i wierzenia. Ktoś, kto ma silne popędy własne, kierowane silną wolą, jest człowiekiem energicznym.

Ludzie jednak żyją pod silną presją otoczenia. Nie zastanawiają się, co jest dla nich najlepsze, zgodne z ich charakterem i skłonnościami, lecz pytają, co czynią inni w danej sytuacji. Tylko silne indywidualności są w stanie przeciwstawić się utartym schematom. Dzięki nim możliwy jest postęp. Osoby silne potrafią pokazać, że to, co było prawdą, dzisiaj już nią nie jest. Umieją także stosować nowe metody i dawać przykład mądrzejszego postępowania, lepszego gustu i większego rozsądku w swoim życiu.

Zgodnie z poglądami angielskiego filozofa, pewien styl życia dobry dla jednego, nie musi być dobry dla innych. Opinia publiczna przeciwdziała oryginalności, uniformizując ludzkie zachowania. Ludzie mogą zmieniać swoje stroje na inne, byle robili tak jak wszyscy, nawet wtedy, gdy nowa moda nie jest ani wygodniejsza, ani bardziej estetyczna.

Zamiłowanie do zmian nie idzie w parze z akceptacją inności. Ludzie sądzą, że lepiej jest wtedy, gdy są do siebie bardziej podobni. J.S. Mill podaje za przykład Chiny, które dotknęła stagnacja gospodarcza i kulturowa, ponieważ wprowadzono

<sup>21</sup> E. Fromm, *Mieć czy być*, tłum. z niem. J. Karłowski, Poznań 1997, s. 39.

<sup>22</sup> J.S. Mill, *O wolności*, tłum. F. Mierzejewski, Warszawa 2003, s. 88.

tam sztywny zestaw norm zachowań<sup>23</sup>. Siła indywidualności jednostek jest jednym z elementów przyczyniających się do dobrobytu danego społeczeństwa.

J.S. Mill przeciwstawia indywidualność opinii społecznej, która dąży do zniesienia indywidualności. W swoich analizach nie ujmuje jednak sytuacji, w której bycie indywidualistą jest modą, czyli zachowaniem narzuconym przez opinię społeczną. Jeżeli człowiek ma prawo postępować zgodnie z własnymi poglądami i nie musi się liczyć z opiniami innych, to może także dysponować w sposób wolny, niczym nie ograniczony, własnością prywatną, mając poczucie swojego absolutnego prawa do tego. To z kolei, między innymi, daje podstawy ideologiczne konsumpcjonizmowi.

Aspekt psychologiczny tego zjawiska analizował między innymi E. Fromm, który określał konsumpcjonizm jako *modi egzystencji*, którego istotę wyraża stwierdzenie: „Jestem = tym, co posiadam, i tym, co konsumuję”<sup>24</sup>. Konsumpcja ma ambiwalentne własności, gdyż uwalnia człowieka od niepokoju, bo to, co posiada, nie może być odebrane. Jednakże przedmioty już posiadane szybko tracą zdolność zaspokajania pragnień, dlatego trzeba nabywać kolejne. Nabywanie towarów dostarcza człowiekowi odpowiednich przeżyć. Ma to swoje źródło w tym, że filarami współczesnego społeczeństwa jest władza, zysk i własność prywatna. To, w jaki sposób nabywa się towary, nie ma znaczenia dopóki nie łamie się prawa. Ze swoją własnością człowiek może robić, co mu się podoba<sup>25</sup>.

Z posiadaniem w dzisiejszych czasach wiąże się pewien mechanizm psychiczny. Dawniej ludzie kupowali rzeczy na dłuższy okres, aby można było je długo użytkować. W obecnych czasach kupuje się rzeczy nowe dlatego, że są nowe i modne. Konsument szybko się nudzi nowymi przedmiotami, dlatego musi kupować kolejne, bo się do nich nie przywiązuje. Kupowanie nowych przedmiotów często jest symbolem jego statusu społecznego, rozszerzeniem poczucia siły i budowaniem własnego *ego*.

Poczuciem posiadania zabarwiony jest nasz stosunek nie tylko do rzeczy, ale także do osób. Mamy własnych lekarzy, dentystów, przełożonych, podwładnych. Postawa konsumpcyjna wpływa także na sposób mówienia o swojej chorobie, operacji, kuracji czy lekarstwach. Stosunek do choroby często przypomina stosunek akcjonariusza do akcji, które tracą materialną wartość.

Stwierdzenie: „Ja (podmiot) posiadam przedmiot P (przedmiot – wszelkie rzeczy, a także osoby)” przedstawia stan posiadania, w którym mogę P kontrolować i uczynić swoim. Podmiot nie jest mną, lecz ja jestem tym, który posiada<sup>26</sup>. Moja własność konstytuuje mnie, a zarazem moją tożsamość. Wyraża to stwierdzenie: „Ja jestem, bo posiadam X”. W relacji posiadanie nie ma żywego stosun-

<sup>23</sup> Tamże, s. 107n.

<sup>24</sup> E. Fromm, dz.cyt., s. 70.

<sup>25</sup> Tamże, s. 123.

<sup>26</sup> Tamże, s. 134.

ku do X. Wszystko staje się rzeczami, nawet moje własne „ja” jest rzeczą. W relacji tej zachodzi także stosunek odwrotny: to rzecz posiada mnie, ponieważ moje poczucie tożsamości i stan psychiczny opierają się na posiadanej rzeczy. Zanika więc żywy i twórczy proces zachodzący pomiędzy podmiotem a przedmiotem. W tym egzystencjalnym modusie liczą się tylko prawa nieograniczonego posiadania, bez konieczności dalszego wysiłku w celu utrzymania rzeczy lub uczynienia z niej twórczego pożytku<sup>27</sup>.

Aspekt socjologiczny analizuje M. Weber, który uważał, że racjonalizm różni społeczność Zachodu od reszty świata. Pojęcie to jest używane przez niego w szerokim znaczeniu, gdyż oznacza zarówno rachunek, obliczenie, jak i osąd rozumu, czy dowodzenie, a także wyspecjalizowaną pracę<sup>28</sup>. Przeciwstawia on racjonalność temu, co uczuciowe, emocjonalne. Postawa owa jest szczególnie widoczna w gospodarce. Popęd do zysku jest wprawdzie powszechny, gdyż występuje we wszystkich warstwach społecznych i wszystkich regionach świata, jednakże tylko cywilizacja europejska dokonała jego racjonalizacji. Stało się to w systemie kapitalistycznym, który – choć nastawiony na zysk – poskramia nieopanowaną żądzę zysku<sup>29</sup>. Dla M. Webera kapitalizm jest aktem gospodarczym opartym na oczekiwaniu zysku z pokojowej wymiany dóbr. Zdobywanie zysku przemocą nie jest zachowaniem kapitalistycznym, gdyż on opiera się na racjonalnej wymianie, na rachunku kapitałowym<sup>30</sup>. Zawsze dokonuje się go w pieniądzu, nawet jeżeli liczy się takie rzeczy, jak: materiały, zapasy, budynki. Na początku przedsięwzięcia robi się bilans początkowy, przed każdą czynnością – kalkulację i rewizję celowości, którą można nazwać kalkulacją wtórną. Na zakończenie przedsięwzięcia dokonuje się bilansu końcowego.

Kapitalizm wypracował własną racjonalną organizację pracy opartą na wolnych pracownikach najemnych. Z tym wiąże się zjawisko, które M. Weber nazywa „komercjalizacją”. Przez pojęcie to rozumie rozwój rynku kapitałowego w postaci papierów wartościowych i spekulacji nimi na giełdzie<sup>31</sup>. Zachodni kapitalizm jest także współokreślony rozwojem możliwości technicznych. Racjonalność techniki daje możliwości dokładnej kalkulacji finansowej.

Nauka zachodnia, szczególnie w dziedzinach przyrodniczych, daje podstawy do takiej kalkulacji, gdyż jest dokładna pod względem matematycznym i eksperymentalnym. Opiera się bowiem na racjonalnie uzasadnionych podstawach. Kapitalizm stanowi impuls do rozwoju nauki, gdyż stwarza możliwości zastosowa-

<sup>27</sup> Tamże, s. 135.

<sup>28</sup> S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska koncepcja religii a teoria społeczeństwa jako całości*, w: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. z niem. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 24.

<sup>29</sup> M. Weber, dz.cyt., s. 73.

<sup>30</sup> Tamże, s. 75.

<sup>31</sup> Tamże, s. 80.

nia ich wyników w praktyce i uzyskania odpowiedniego zysku<sup>32</sup>. Część badań naukowych ma charakter komercyjny, ponieważ prowadzone są przez instytucje nastawione na zysk, lub są przez nie finansowane.

Komercja składa się z kilku elementów. Z jednej strony musi zaistnieć klient X, który pragnie nabyć towar T, i jakiś Y, który pragnie ten towar sprzedać dla zysku. W związku z tym, że człowiek w niektórych koncepcjach filozoficznych został zredukowany do cielesności, nic nie stoi na przeszkodzie, aby usługi medyczne i odkrycia naukowe w tej dziedzinie były traktowane jak każdy inny towar. Ważne jest to, by znaleźli się konsumenci, którzy pragną nabyć dany towar.

Gdy na rynku pojawia się ktoś, kto chce towar (usługę medyczną) wyprodukować i sprzedać oraz osoby pragnące go nabyć wówczas dochodzi do wymiany handlowej. Dążenie do zysku i chęć nabycia bywają jedynymi racjami podjęcia lub zaniechania jakieś aktywności w tej dziedzinie. Ma to swoje negatywne konsekwencje dla medycyny.

#### KONSEKWENCJE PRAKTYCZNE DLA MEDYCYNY

G. Ritzer negatywnie ocenia zorganizowane instytucje medyczne działające jak taśma produkcyjna w fabryce<sup>33</sup>. Istnieje szereg instytucji świadczących usługi medyczne, które specjalizują się w wąskiej dziedzinie, i starają się uporać z dolegliwościami w jak najkrótszym czasie. Główną cechą tego typu placówek jest jak największa sprawność, czyli w możliwie najkrótszym czasie wyleczyć jak największą liczbę pacjentów. W ten sposób placówki te dążą do uzyskania maksymalnego zysku.

Innym problemem są funkcjonujące na zasadach komercyjnych szpitale, w których zatrudniony personel jest zobowiązany dbać o rentowność firmy. Na pacjenta patrzy się tu przez pryzmat posiadanych przez niego pieniędzy. Tym, którzy ich nie posiadają, odmawia się leczenia. Osoby zarządzające ośrodkami mającymi charakter niekomercyjny, ze względu na rosnące koszty leczenia, również poddawane są presji ze strony biurokracji<sup>34</sup>, która domaga się obniżenia kosztów utrzymania. Przykładem może być odgórne ustalanie limitów na leczenie konkretnych chorób, bez liczenia się z realnymi kosztami.

G. Ritzer uważa, że medycyna odchodzi od techniki dla ludzi i kieruje się w stronę procedur zdehumanizowanych. Wiąże się to z rosnącą procedurą kontroli biurokratycznej i z nowoczesną aparaturą medyczną. O długości pobytu pacjenta w szpitalu nie decyduje stan jego zdrowia, ale system refundacji kosztów leczenia. Między innymi te zjawiska powodują, że lekarze coraz bardziej sterowani są

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 82.

<sup>33</sup> G. Ritzer, *Makdonalizacja społeczeństwa*, tłum. z ang. L. Stawowy, Warszawa 2003, s. 94.

<sup>34</sup> Tamże, s. 126.

z zewnątrz, na przykład przez towarzystwa ubezpieczeniowe, pracodawców, szpitale nastawione na zysk i instytucje rządowe<sup>35</sup>. Lekarze coraz częściej podejmują decyzje dotyczące pacjentów nie według wiedzy medycznej, ale zgodnie z przepisami biurokratycznymi<sup>36</sup>. Przełożonymi lekarzy coraz częściej są nie medycy, lecz menadżerowie, specjaliści od zarządzania. Podejmują oni decyzje, nie kierując się dobrem pacjentów, ale racjami czysto ekonomicznymi.

Komercjalizm w medycynie ma swoje źródło także w postawach tych, którzy korzystają z usług medycznych. Ludzie, chcąc panować nad swoim losem, dążą do zastąpienia praw natury czymś całkowicie racjonalnym, co pozwoli przewidywać przyszłość i sprawnie kierować ich losem. Ma to swój wyraz przede wszystkim w tak ważnych kwestiach, jak narodziny i śmierć człowieka. Uważa się bowiem, że zapanowanie nad narodzinami i śmiercią polepszy jakość ludzkiego życia.

Postawa taka dotyczy także wszystkich etapów związanych z poczęciem i narodzeniem dziecka. Powstają liczne kliniki oferujące leczenie niepłodności. Rodzice planujący potomstwo mogą także skorzystać z usług specjalistów, którzy spełnią ich życzenie co do płci dziecka. Liczba instytucji komercyjnych zajmujących się tego typu usługami w szybkim tempie rośnie<sup>37</sup>, gdyż jest to bardzo dochodowe przedsięwzięcie. J. Daley uważa, że rodzice, wybierając płeć dziecka, traktują je jak towar, a nie istotę w pełni ludzką<sup>38</sup>.

W tym obszarze można umieścić badania prenatalne, których celem jest stwierdzenie, czy dziecko nie jest chore, czy nie ma fizycznych bądź psychicznych wad rozwojowych. Wieloletnia opieka nad chorym dzieckiem jest uciążliwa i kosztowna; zdecydowanie tańsza jest aborcja<sup>39</sup>. Niektórzy eugenicy uważają, że społeczeństwa godzące się na urodzenia dzieci chorych postępują nieracjonalnie. Kryterium racjonalności w tym przypadku jest wyłącznie bilans kosztów.

Względy ekonomiczne mają także duży wpływ na sam poród. G. Ritzer wskazuje, że u kobiet płacących za poród częściej robi się cesarskie cięcie niż u kobiet ubezpieczonych w systemie ubezpieczeń Medicaid (tylko częściowa refundacja kosztów), a dwukrotnie częściej niż u kobiet z warstw ubogich, które nie są ubezpieczone. Podjęcie tego typu zabiegów nie jest decyzją czysto medyczną; jest ona bardziej komercyjna, nie ma bowiem żadnych danych, które świadczyłyby, że stan zdrowia kobiet bogatych jest gorszy od tych żyjących w ubóstwie<sup>40</sup>.

Kolejnym elementem jest ludzka śmierć. Zaskakuje ona często wszystkich. Pacjenci, u których spodziewano się szybkiej śmierci odzyskują siły, a tym, którym stawiano pozytywne rokowania umierają. Śmierć przeraża ludzi, gdyż są wobec niej bezradni. Racjonalizacja śmierci to próba uczynienia z niej zjawiska

<sup>35</sup> Tamże, s. 189.

<sup>36</sup> Por. A. Krajeński, *Zmierzch opiekunów*, „Profit” (2004), nr 11, s. 108–113.

<sup>37</sup> G. Ritzer, dz.cyt., s. 252.

<sup>38</sup> Tamże, s. 255.

<sup>39</sup> Tamże, s. 258.

<sup>40</sup> Tamże, s. 264.



przewidywalnego, co gwarantowałyby poczucie zapanowania nad nią<sup>41</sup>. Strach przed śmiercią jest przyczyną tego, że ludzie chcą mieć prawo do decydowania o niej, by uniknąć nadmiernego cierpienia. G. Ritzer zauważa, że dążenie do zalegalizowania eutanazji ma także aspekt finansowy, ponieważ opieka nad przewlekle chorymi i osobami w podeszłym wieku jest kosztowna<sup>42</sup>. Legalizacja eutanazji pozwoliłaby zmniejszyć owe koszty.

Zjawisko komercjalizacji obejmuje także dziedzinę leków psychotropowych. Lek prozak, produkowany przez firmę farmaceutyczną Eli Lilly<sup>43</sup>, ma działanie antydepresyjne. W wyniku zażycia tabletki u pacjenta znacznie podnosi się poziom samooceny, czyli poczucia własnej wartości. W związku z tym lek ten stosuje 10 procent ludności Ameryki. Zażywanie prozaku w przypadku depresji nie budzi wątpliwości. Zastrzeżenia rodzą się w przypadku, gdy lek przyjmuje się w celu uzyskania lepszego samopoczucia, by ułatwić sobie życie, by poczuć się po nich „lepiej jak dobrze”<sup>44</sup>. F. Fukuyama nazywa takie postępowanie farmakologią kosmetyczną. Leki przepisywane są pacjentowi na jego życzenie, ale bez wskazań medycznych.

Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku ritolinu produkowanego przez firmę Novartis, który stosuje się w zespole nadpobudliwości ruchowej połączonej z deficytem uwagi (ADHD). Nie wszyscy naukowcy zgadzają się zaliczyć brak uwagi i nadpobudliwość ruchową do stanów chorobowych. Uważają, że takie symptomy można zaobserwować u 15 mln Amerykanów. Uznanie tego zespołu zachowań za chorobę ma kolosalne konsekwencje, gdyż należałoby uznać, że w Ameryce istnieje epidemia o niebywałych rozmiarach<sup>45</sup>. Stosowanie ritolinu w wielu przypadkach jest podyktowane jedynie wygodą wychowawców i rodziców, ponieważ waż dziecko o podwyższonej pobudliwości wymaga poświęcenia mu większej ilości czasu i większego wysiłku wychowawczego<sup>46</sup>.

Prozak i ritolin są lekami, które można produkować pod ścisłą kontrolą władz federalnych. Firmy farmaceutyczne wytwarzające te leki podejmują różne starania, by zwiększyć limit produkcji i ułatwić do nich dostęp. Wiąże się to z zyskami, jakie przynosi sprzedaż tych leków.

Kolejnym zjawiskiem wynikającym z komercjalizacji medycyny jest generowanie ludzkich potrzeb. P. Potoroczyn zauważa, że: „Kapitalizm nie jest już formacją, która motywowana zyskiem zaspokaja potrzeby. On je tworzy”<sup>47</sup>. W dzisiejszych czasach wystarczy do całkiem dowolnego produktu przyłożyć

<sup>41</sup> Tamże, s. 266.

<sup>42</sup> Za G. Ritzer, dz.cyt., s. 270.

<sup>43</sup> F. Fukuyama, dz.cyt., s. 66.

<sup>44</sup> Tamże, s. 71.

<sup>45</sup> Tamże, s. 72.

<sup>46</sup> Tamże, s. 75.

<sup>47</sup> P. Potoroczyn, *Przyjemność – adres znany korporacji*, „Tygodnik Powszechny” (2005), nr 31 (2925), s. 18.

wektor odpowiednio dużego budżetu marketingowego, by wyindukować popyt na ten produkt. Mechanizm ten jest widoczny w promowaniu preparatu Vamea – popularnej viagry dla kobiet. Viagra była wielkim finansowym sukcesem koncernu Pfizer. Przemysł farmaceutyczny próbuje więc powtórzyć ten sukces z odpowiednim lekiem dla kobiet, choć badania wykazały, że preparat tego typu nie jest kobietom potrzebny<sup>48</sup>. Firmy próbują wmówić potencjalnym klientkom, że większość z nich cierpi na kobiecą dysfunkcję seksualną. Zdaniem wielu specjalistów, jest to wymyślanie choroby w celach komercyjnych. Sprawa ta obrazuje negatywny proces komercji w medycynie, polegające na wymyślaniu schorzeń po to, by z zyskiem je leczyć.

Medycyna uzyskała autonomię, jednakże traci ją pod wpływem różnych grup nacisku. Przede wszystkim jest to nacisk ze strony instytucji komercyjnych i systemu biurokratycznego, a także ze strony pacjentów, którzy pragną pewnych leków ze względów pozamedycznych, między innymi po to, by ułatwić sobie życie. Usługi medyczne jawią się dla nich jak każda inna usługa, czy towar.

### CO Z KOMERCJALIZACJĄ MEDYCYNY?

Komercjalizacja medycyny jest zjawiskiem społecznym wielopłaszczyznowym. Pewne teorie filozoficzne tworzą teoretyczne zaplecze rozwoju społeczeństwa zrationalizowanego ekonomicznie, czyli dążącego do maksymalnego zysku. Jednakże nie są one czynnikiem najważniejszym w tym procesie. Racjonalność w ujęciu M. Webera jest specyficzną cechą naszej cywilizacji. Ma ona elementy pozytywne, ale także wiele negatywnych, prowadzi bowiem do dehumanizacji życia w wielu dziedzinach, a także do dehumanizacji medycyny. G. Ritzer ma wiele wątpliwości co do możliwości wpływania na tego typu procesy społeczne. Mimo to wskazuje metody, za pomocą których człowiek może się bronić przed tym procesem. Uważa on, że należy budować „nisze” wolne od mechanizmów racjonalizacji życia gospodarczego, powołując do istnienia przedsiębiorstwa, które działają na innych zasadach niż wielkie koncerny<sup>49</sup>. Można zmieniać istniejący stan rzeczy, narzucając własny styl zachowań, czyli nie poddawać się pewnym modom o charakterze konsumpcyjnym<sup>50</sup>.

E. Fromm postuluje natomiast promowanie nowego człowieka<sup>51</sup>, którego charakter będzie wskazywał między innymi na następujące cechy:

- 1) wolę porzucenia wszystkich form posiadania, aby w pełni być;
- 2) akceptację faktu, że nic, co z zewnątrz nie nadaje sensu życiu;

<sup>48</sup> B. Kostyra, *Pigułka pożądania*, „Newsweek Polska” (2005), nr 21, s. 58.

<sup>49</sup> G. Ritzer, dz.cyt., s. 342.

<sup>50</sup> Tamże, s. 384.

<sup>51</sup> E. Fromm, dz.cyt., s. 253.

3) poczucie bezpieczeństwa budowane na relacjach z innymi ludźmi, a nie na posiadaniu;

4) rozwijanie zdolności kochania i krytycznego myślenia.

Powyższe postulaty zarówno G. Ritzera, jak i E. Formma odwołują się do dobrej woli czytelników, których zachęcają do aktywności w dziedzinie społecznej i do samodoskonalenia moralnego. Apel ten skierowany jest do konsumentów, a więc dotyczy jednej strony układu komercyjnego.

F. Fukuyama analizuje powstały problem bardziej kompleksowo, wskazując na różnorodne formy działania w różnych dziedzinach. Uważa on, że należy powrócić do koncepcji godności osoby ludzkiej<sup>52</sup>, opartej na strukturze duchowo-cieleśnej. W związku z tym nie należy postrzegać człowieka tylko jako cząstki przyrody, jako bardziej rozwinięte zwierzę, ale należy szukać w nim cech typowo ludzkich.

W dziedzinie praktycznej Fukuyama postuluje konieczność kontroli nad nowoczesnymi technologiami biomedycznymi, gdyż niosą one wiele zagrożeń nie tylko dla poszczególnych jednostek, ale również dla całej ludzkości. W związku z tym należy poddać ją kontroli organizacji międzynarodowych zarówno na etapie przeprowadzania eksperymentów, jak i wymiany handlowej.

#### ZAKOŃCZENIE

Sekularyzacja jako proces oddzielenia *profanum* od *sacrum* jest zjawiskiem pozytywnym, natomiast negatywna jako chęć wyeliminowania z życia *sacrum* (sekularyzm). Sekularyzacja ma swoje konsekwencje w podejściu do ciała ludzkiego, gdzie człowiek jest spostrzegany jako skomplikowana maszyna cielesna. Przy takim spojrzeniu na człowieka swoje korzenie traci etyka oparta na godności osoby ludzkiej. Brak ontologicznego złożenia człowieka ma swoje konsekwencje w podejściu do potrzeb, jakie pojawiają się w człowieku, każda z nich ma taką samą wartość. Wystarczy czegoś zapragnąć, by dążyć do nabycia towaru, co jest podstawą do konsumpcjonizmu. Powyższa koncepcja człowieka w konsekwencji prowadzi do sytuacji, w której to, co oferuje współczesna medycyna, może być towarem jak każda inna rzecz. Nastawienie konsumpcyjne pacjentów i racjonalizm ekonomiczny jako pewien motor życia społecznego doprowadził do tego, że medycyna znalazła się pod presją zarówno konsumentów, jak i instytucji komercyjnych. W efekcie traktowana jest jak każda inna działalność gospodarcza, która powinna przynosić przede wszystkim zyski i zaspokajać życzenia klientów. Taki stan rzeczy ma liczne konsekwencje praktyczne. Wiele działań podejmuje się ze względu na zysk, a nie dobro człowieka. W związku z tym należy postulować

---

<sup>52</sup> F. Fukuyama, dz.cyt., s. 211.

powrót do adekwatnej koncepcji człowieka jako osoby mającej wartość ze względu na swoją godność.

W niniejszym opracowaniu podjąłem próbę przedstawienia struktury omawianego zagadnienia. Wiele pytań nie zostało postawionych, chociażby to: gdzie jest granica między komercjalizacją pozytywną a negatywną w medycynie? Medycyna nie może leczyć, nie licząc kosztów. Temat wymaga dalszych szczegółowych analiz.

## OPINION ON THE SECULARIZATION AND COMMERCIALIZATION OF MEDICINE

### Summary

While secularization as a process of separating the sacred from the profane is a positive phenomenon, it has a negative meaning when it completely eliminates the sacred element from life (secularism). The latter understanding influences the approach to the human body, leading to the perception of a human being as an intricate machine. As a result, the ethics based on human dignity loses its roots. Lack of any ontological insight into the human person impacts the attitude towards the individual and leads to a situation where everything that modern medicine has to offer can be considered as a subject of trade. Patients acting as consumers and economic rationalism (Weber) put medicine under strong pressure both from such consumers and commercial institutions. This situation has numerous practical implications, mostly related to the fact that many activities are undertaken not for the benefit of the individual, but for profit. This problem can be solved by postulating the return to an adequate concept of the human being as an individual whose value is rooted in his or her dignity.

**Nota o Autorze:** ks. RAFAŁ MASARCZYK SDS, w 1986 r. ukończył Wyższe Seminarium Duchowne Księży Salwatorianów w Bagnie i przyjął święcenia kapłańskie. Magisterium z psychologii pastoralnej pt. *Kontakty interpersonalne kapelana z pacjentami w szpitalu*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Cz. Cekiery, obronił w 2000 r. na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. W tym samym roku rozpoczął studia licencjacko-doktoranckie, które ukończył w 2004 r., broniąc pracy doktorskiej pt. *Granice relatywizmu w nauce o moralności Marii Ossowskiej*, napisanej pod kierunkiem bp. prof. I. Deca. Obecnie wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie. Ksiądz Rafał Masarczyk publikuje także artykuły na łamach dwumiesięcznika „Salwator” i na stronie internetowej [www.katolik.pl](http://www.katolik.pl)

**Słowa kluczowe:** antropologia, ciało, medycyna, komercja

EDWARD KURACIŃSKI

## UZALEŻNIENIA JAKO PRZEJAW DEWIACJI SPOŁECZNEJ

### WSTĘP

Uzależnienie jest zjawiskiem skomplikowanym i złożonym, które można rozpatrywać na różnych płaszczyznach, między innymi: psychologicznej, moralnej, politycznej, kulturowej i społecznej. Można je rozumieć jako rodzaj psychicznego ubezwłasnowolnienia, które opiera się na bezkrytycznym dążeniu do zaspokojenia sztucznie wytworzonych potrzeb. Kompulsje, pozbawiając osobę uzależnioną możliwości kontroli własnych reakcji, prowadzą do dysfunkcyjnych i patologicznych zachowań oraz powodują nieodwracalną destrukcję w życiu indywidualnym i społecznym. Można wyróżnić różne kryteria definiowania uzależnień. Do ważniejszych należy zaliczyć: • kryterium behawioralne – analizujące charakter oraz cechy zachowań, postaw i reakcji związanych z uzależnieniami; • kryterium moralne – dotyczące sfery odpowiedzialności w aspekcie powinności wobec systemu aksjonormatywnego; • kryterium psychologiczne – odnoszące się do zaburzeń w funkcjonowaniu życia psychicznego i duchowego; • kryterium społeczne – ujmujące uzależnienia w wymiarze socjalizacji, kontroli społecznej i struktur społecznych. Wydaje się, że ukazywanie wielokierunkowych i wielopoziomowych zależności pozwala na zaprezentowanie tej problematyki w sposób bardziej pogłębiony, komplementarny i multidyscyplinarny. Przyczyny uzależnień mogą być różne, począwszy od wrodzonych predyspozycji, takich jak: nadpobudliwość, narcyzm czy skłonność do pesymizmu, poprzez zaburzenia emocjonalne, wpływy grup normatywnego odniesienia, a skończywszy na makropoziomowych aspektach życia społecznego, które to czynniki, ulegając agregacji i intensyfikacji, wzmagają ich addytywny efekt. Zwięzła formuła artykułu nie pozwala przedstawić wszystkich problemów związanych z uzależnieniami, a jedynie zasygnalizować pewne tropy badawcze i intuicje intelektualne

## 1. SOCJOLOGICZNE TEORIE DEWIACJI SPOŁECZNEJ

Pierwszym socjologiem, który rzucił wiele światła na zjawisko dewiacji społecznej, był Emil Durkheim. Analizując fakty społeczne, sformułował on tezę, że dewiacje występują niemal w każdym społeczeństwie bez względu na jego stopień cywilizacyjnego rozwoju. Co więcej, istnieją zachowania, które wszedłszy w codzienny obieg życia społecznego, nadal zachowują swój patologiczny charakter i to bez względu na powszechność występowania<sup>1</sup>. Bliższa charakterystyka problematyki wskazuje, że dewiacja społeczna na każdym etapie swego rozwoju wyznacza wartość progową kulturowej akceptacji tego, co słuszne, właściwe i dopuszczalne w życiu indywidualnym i społecznym. Tym samym stymuluje ona zakres i intensywność procesu ewolucji zarówno moralności, jak i prawa. W większym stopniu niż zdajemy sobie z tego sprawę, jest również czynnikiem dynamizującym proces zmian społecznych oraz artykułującym alternatywne normy, wartości i wzory zachowań. Natomiast publiczna reakcja na zaistniałą sytuację pobudza żywotność świadomości społecznej i staje się elementem wzmacniającym siłę moralną członków wspólnoty. Jednocześnie przesuwa granice społecznej odporności na kulturową apostazję i poszerza zakres otwartości i mobilności społecznej, by twórcza oryginalność jednostek mogła znaleźć swoje ujście. Wyznacza również kierunki zmian, uczy, jak sprostać wyzwaniom przyszłości oraz formuje intelektualne i moralne warunki rozwoju społecznego<sup>2</sup>.

Robert Merton – z kolei – uznał, że źródłem dewiacji jest anomia społeczna, którą definiował jako rodzaj konfliktu między celami zaakceptowanymi kulturowo a barierami wykrystalizowanymi na płaszczyźnie struktur społecznych, które uniemożliwiają zarówno jednostkom, jak i grupom społecznym, ich osiągnięcie za pomocą legalnych środków<sup>3</sup>. Niemożność praktycznej realizacji społecznie pożądaných wartości prowadzi do napięć społecznych, które przejawiają się w różnego rodzaju formach przystosowania się do sytuacji dewiacyjnej. Wśród całego spektrum zachowań dewiacyjnych za najważniejszą można uznać innowację, której istota polega na odrzuceniu usankcjonowanych i zinstytucjonalizowanych społecznie praktyk, przy jednoczesnej akceptacji standardowych celów kulturowych. W szerszym kontekście, ten typ postawy charakteryzuje się zmiennością, emocjonalizmem, destrukcyjnością oraz negatywizmem i tworzy zręby swoistej subkultury, animującej zachowania nonkonformistyczne. Fakt, że członkowie takich wspólnot wzmacniają wzajemnie postawy dewiacyjne, wynika przede wszystkim z podobieństwa ich sytuacji egzystencjalnej i zajmowanej pozycji społecznej. Presja, jakiej podlegają jednostki, wynika z jednej strony, z odrzucenia autorytetów uosabiających uprawomocnione aspiracje kulturowe, z drugiej strony

<sup>1</sup> E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000, s. 95.

<sup>2</sup> Tamże, s. 98–110.

<sup>3</sup> R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 2002, s. 252.

– z ograniczenia możliwości ich realizacji. Ujmując problem z nieco innego punktu widzenia, oczywiście staje się, że dewiacje, których źródłem są silne grupowe naciski, wywołują frustrację, prowadzą do nieracjonalnych zachowań, irracjonalnych postaw oraz tworzą pole podmiotowej akceptacji całego repertuaru działań sugerowanych. Zgodnie z typologią zachowań dewiacyjnych Mertona, rytualizm dotyczy sytuacji, których w kontekście osoby zachowują się w sposób społecznie akceptowany, mimo tego, iż nie rozumieją lub nie uznają kulturowo określonych celów. Często wykazują też zbytnią uległość wobec zinstytucjonalizowanych norm i wzorów zachowań, gdyż obawiają się utraty zajmowanego statusu społecznego. Tak czynią również ludzie, którzy lękają się tego, iż uplasują się poza obrębem głównego nurtu życia społecznego oraz osoby, które nie tyle identyfikują się z przepisami, ile kierują się przyzwyczajeniem czy brakiem poczucia bezpieczeństwa, a także obawą, że nie podołają stosownym obowiązkom w ramach narzuconych stosunków społecznych. Rytualista społeczny pozostaje pod przemożnym wpływem frustracji, która wynika ze zbyt wygórowanych dążeń oraz z asymetrii istniejącej między dokonanymi przez niego wcześniej inwestycjami a potencjalnymi korzyściami, jakie pragnie osiągnąć w przyszłości. Powściągliwy i bezpretensjonalny w działaniu – ograniczający wszelkie ambicje, wymagający ryzyka oraz odrzucający utylitaryzm – znajduje się pod przemożnym wpływem permanentnego zagrożenia. A sytuacji wywołujących strach jest wiele; począwszy od nietolerancji wobec niejasności, poprzez uproszczone dychotomizowanie; fragmentaryzację; ograniczanie bodźców; absolutyzowanie wybranych aspektów rzeczywistości; osiąganie pewności przez zawężanie znaczenia zaistniałych problemów czy mechaniczne powtarzanie określonych układów, a skończywszy na preferowaniu swojskości oraz kategorycznych i ostatecznych rozwiązań<sup>4</sup>. Z kolei wycofanie się dotyczy sytuacji, w której jednostki odrzucają cenione uprzednio cele kulturowe i strukturalizowane praktyki wiodące do ich osiągnięcia. Ten typ zachowania następuje zwykle jako odpowiedź na gwałtowne załamanie uznawanej struktury społecznej i utrwalonych stosunków społecznych. Najczęściej wyraża się w apatii oraz nostalgii za wyidealizowaną przeszłością. Osoby wyalienowane i bierne, wykazując niechęć do podejmowania nowych kontaktów społecznych, skłonne są trwać bez końca w stanie bezwładu, bierności, melancholii czy konfabulacji. Są dezorientowane, zdemoralizowane, pogrążone w bezowocnych wysiłkach zmierzających do zmiany zaistniałej sytuacji, nie są w stanie zobowiązać się trwale wobec jasno określonego i spójnego zespołu norm. W konsekwencji taki stan prowadzi do utraty sensu życia i niemożności akceptacji egzystencji uporządkowanej według jakiejś stabilnej hierarchii wartości. Zawieszeni w społecznej i aksjologicznej próżni – tracą podstawowe cele egzystencjalne, rozdarcie wewnętrznymi konfliktami i sprzecznymi dążeniami – rezygnują z odpowiedzialności i odrzucają zasady wspólnoty, której nie czują się już członkami.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 246–248.

W miejsce zaangażowania pojawia się indyferentyzm moralny, cynizm, zmęczenie dotychczas uznawanymi wartościami, rozczarowanie, emocjonalna oziębłość i oportunizm. I w końcu bunt jest sposobem zachowania, umożliwiającym jednostce adaptację do sytuacji, w której przestała ona akceptować kulturowo aprobowane cele i metody służące do ich realizacji, a starając się przekształcić odrzuconą strukturę normatywną i społeczną, proponuje własne, alternatywne rozwiązania<sup>5</sup>.

## 2. UZALEŻNIENIA

W tym miejscu należy rozszerzyć perspektywy naszej socjologicznej analizy na zagadnienie uzależnień. Pojęcie to obejmuje swym zakresem wymiar psychologiczny, który można sprowadzić do rodzaju zniewolenia wewnętrznego, które ogranicza obszar wolności osoby uzależnionej. W konsekwencji prowadzi do zachowań kompulsywnych i nawykowych, które zawężają autonomię jednostki, jej horyzonty myślowe oraz przestrzeń emocjonalną, wyznaczającą granice świata pragnień i dążeń<sup>6</sup>. Zachowania kompulsywne i łączące się z nimi natręctwa najczęściej motywowane są przez czynniki, które zmuszają jednostkę do postępowania wbrew sobie. Ubezważniona osoba odczuwa przymus, który przekształca się w rodzaj fiksacji, w wyniku czego, nie będąc w stanie kierować świadomie swoim życiem, wykazuje jedynie „[...] tendencję do wykonywania powtarzających się i natrętnych czynności”<sup>7</sup>. Poczucie niemocy oraz pogłębiająca się skłonność do afektywnego poznawczego i motorycznego zaabsorbowania jednostki uniemożliwia realizację życiowych planów w różnych obszarach życia społecznego. Zaburzenia lękowe przejawiają się, z jednej strony, w postaci uporczywych myśli i emocji, z drugiej strony – w formie zrytualizowanych zachowań. Stawianie oporu tego rodzaju kompulsjom wywołuje wzrost napięcia i lęk, który znika dopiero w momencie ich zaspokojenia, przynosząc upragnione ukojenie<sup>8</sup>. Taki stan powoduje utratę zdolności kierowania sobą, zaburza realizację priorytetów życiowych, a na dalszy plan spycha życie rodzinne i zawodowe. Uzależnienie można więc rozumieć jako permanentnie i destrukcyjnie oddziałyującą siłę, wobec której osoba uzależniona jest bezsilna. Uwikłanie w uzależnienie może dotyczyć różnego rodzaju toksycznych środków takich, jak: narkotyki, alkohol, tytoń, leki czy używki typu herbata, kawa. Specyficznym rodzajem zachowania jest uzależnienie od tzw. *junk food*, czyli taniego i wysokokalorycznego jedzenia, które wywołuje otyłość. Ten typ uzależnienia staje się coraz bardziej powszechny w krajach zamożnych. Wywołując różnego rodzaju schorzenia, przyczynia się do poważnego pogorszenia stanu zdrowotności społeczeństw. Możemy wyróżnić

<sup>5</sup> Tamże, s. 249–252.

<sup>6</sup> Ph. Robson, *Narkotyki*, Kraków 1999, s. 163–165.

<sup>7</sup> A.S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2000, s. 308

<sup>8</sup> Tamże, s. 434.



także uzależnienia od różnego rodzaju czynności typu hazard, konsumpcja, seks, praca, oglądanie telewizji czy obsługa komputera.

Z socjologicznego punktu widzenia, w najszerszym rozumieniu, pojęcie to jest utożsamiane z omówioną powyżej dewiacją społeczną i oznacza stan, w którym część członków danej społeczności nie stosuje się do obowiązujących norm społecznych. Przyczyną tego stanu rzeczy może być źle przeprowadzony proces socjalizacji społecznej lub niewłaściwie działające struktury kontroli społecznej<sup>9</sup>. W węższym rozumieniu oznacza wielorakie perturbacje i problemy społeczne, dezorganizację społeczną czy różnego rodzaju patologie, które odbiegają od zinstytucjonalizowanych zasad życia społecznego. Takie podejście pozwala ustalić podstawowe koncepcje dewiacji w sposób prosty i przejrzysty. Jednakże powszechną praktyką badawczą jest rozpatrywanie tego zjawiska z odmiennych perspektyw, co pociąga za sobą większą różnorodność definicji. Na szczególną uwagę zasługuje etnograficzny punkt widzenia, który potwierdza tezę, że zachowania, które w jednym kręgu kulturowym są potępiane, w innym są akceptowane społecznie i uznane za powszechnie obowiązujące. Zauważmy również, że z historycznego punktu widzenia, społeczne oceny różnego rodzaju dewiacji ulegają ciągłym przeobrażeniom. Tak więc może się zdarzyć, że zachowanie w przeszłości uznane za patologiczne, w czasach współczesnych nie budzi negatywnych skojarzeń i nie pociąga za sobą żadnych sankcji – a wręcz odwrotnie. Na dewiację można spojrzeć również od strony granicy wyznaczającej zakres normalności, która wyznacza rodzaj średniej postępowania i jest konsekwencją społecznych sytuacji oczekiwania. W takim ujęciu – jednostki, które działając czy pełniąc różne role społeczne sytuują się powyżej średniej oczekiwań społecznych, kreują dewiację pozytywną, natomiast osoby, których cechy, wygląd czy zachowania plasują się poniżej przeciętnej i klasyfikowani, są jako dewianci w sensie negatywnym<sup>10</sup>.

Kolejnym symptomem dewiacji społecznej może być anomia, której kulminacją jest rozchwiany system wartości i podatność zagubionych jednostek na niezgodne, a nawet sprzeczne z moralnością zachowania. Innym czynnikiem jest z pewnością zbyt niski poziom zinternalizowania norm społecznych oraz niski poziom konformizmu społecznego, który leży u podstaw zachowań innowacyjnych, odbiegających od uznanych społecznie norm. W tej perspektywie uzależnienia jawią się jako forma kontestacji, która odnosi się do postaw rytualistycznych i powierzchownych, opierających się na odrzuceniu obowiązujących wzorów zachowań.

<sup>9</sup> N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 2001, s. 109.

<sup>10</sup> W. Makowski, *Społeczne uwarunkowania uzależnień*, w: *Między życiem a śmiercią. Uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne*, pod red. W. Bołozą, M. Ryś, Warszawa 2002, s. 67.

## 3. UWARUNKOWANIA UZALEŻNIEŃ

Głównym mechanizmem prowadzącym do uzależnień jest z pewnością proces emocjonalno-motywacyjny ludzkiej psychiki. Fascynacja innowacjami cywilizacyjnymi czy nowościami kulturowymi, związanymi ze stylem życia, często prowadzi do uwikłania się jednostki w sieć motywacji, które ograniczają jej wolną wolę i racjonalne myślenie. Stają się jak gdyby duchową klatką, która krępuje intelekt i emocje oraz paraliżuje twórczą aktywność. U podstaw uzależnienia leżą więc motywacyjne dążenia jednostki do utrwalenia związków z obiektami, które wypełniają świat psychiki poprzez „nasycając się sobą” oraz aspekty emocjonalne związane z dążnością każdego człowieka do osiągnięcia zadowolenia i szczęścia<sup>11</sup>. Relacje między podmiotem a obiektem, będącym przedmiotem uzależnienia, opierają się na poczuciu wzajemnej niezbędności i komplementarności i prowadzą do transformacji ukrytego motywu w rodzaj koniecznej potrzeby, której uaktywnienie dokonuje się na poziomie emocji, ekspresji, subiektywnych doznań oraz w obszarze świadomości w formie procesu poznawczego. Intensywność motywacji zależy od tego, czy popęd wzmacnia istotne atrybuty osobowości, uaktywnia interaktywność, wiąże się z jakimś parametrami prestiżu społecznego czy w końcu uwalnia jednostkę od napięć lub wyzwala przyjemne stany emocjonalne<sup>12</sup>.

W skali mikrostruktur rodzina jest najważniejszą grupą społeczną, w której panują bezpośrednie stosunki społeczne i intymne relacje, a która zaspokaja całe spektrum potrzeb emocjonalnych, duchowych i społecznych. Prawidłowo funkcjonująca rodzina jest ostoją społeczeństwa, natomiast – dysfunkcyjna może być przyczyną wielu zachowań dewiacyjnych, w tym różnego rodzaju uzależnień. Patologiczna rodzina – to taka, w której zaburzone są więzi emocjonalne, panuje atmosfera oziębłości i dystansu uczuciowego, a jej członkowie mają poczucie wzajemnego odrzucenia. Inne czynniki życia rodzinnego, które przyczyniają się do uzależnień to: dysharmonia emocjonalna między okazywaniem miłości a wymaganiami rodzicielskimi, skonfliktowani rodzice, dominujące, wrogie lub podporządkowujące sobie dziecko – matki, sprzeczność między różnymi stylami wychowawczymi rodziców oraz ich niekonsekwencja wychowawcza. Warto wspomnieć również o zaburzonej komunikacji, która w rodzinach dysfunkcyjnych służy przede wszystkim do wzajemnego poniżania, oskarżania i opiera się na niedomówieniach oraz domysłach. Nie bez znaczenia są też mechanizmy pseudointegracji, które sprowadzają się do negowania istniejących problemów w rodzinie i kontrolowania takich negatywnych uczuć, jak: wstyd, odrzucenie, zranienie czy lęk. Całości obrazu dopełnia transmisja zachowań

---

<sup>11</sup> H. Gasiul, *Emocjonalno-motywacyjne mechanizmy uzależnień*, w: *Między życiem a śmiercią...*, s. 17–18.

<sup>12</sup> Tamże, s. 24–25.

nałogowych uzależnionych rodziców, którzy przekazują dziecku patologiczne wzory zachowań, idee i postawy<sup>13</sup>.

Kolejną instancję socjalizacyjną stanowią kręgi koleżeńskie, w których człowiek uczy się reguł i idei kulturowych, a których oddziaływanie jest równie intensywne jak rodziny. Grupy koleżeńskie tworzą się w środowisku najbliższego sąsiedztwa, szkoły czy stowarzyszeń, w kontekście edukacyjnym, rozrywkowym oraz sportowym. Siła przyciągania tego typu środowisk tkwi w atmosferze równości, w podobieństwie pełnionych ról społecznych, w doświadczaniu identycznych problemów, związanych z wiekiem i położeniem egzystencjalnym. Samozwańczy liderzy takich wspólnot, narzucając mechanizmy kontroli grupowej swym współtowarzyszom, dowolnie formują ich styl bycia, wyznawany przez nich światopogląd, którego idee sytuują się na granicy ignorancji i nietolerancji. Kształtują również wzory ich aktywności indywidualnej i grupowej poprzez pogardliwe traktowanie każdej niesubordynacji oraz nielojalności, a w konsekwencji czynią z członów grupy rodzaj społecznego planktonu, dryfującego pośród złudzeń i duchowej pustki uzależnień. Z kolei silne więzi społeczne, narzucają poszczególnym członkom grupy – niejako samoistnie – postawy oparte na bezmyślnym, źle pojętym konformizmie i ślepym posłuszeństwie oraz prowadzą do wymuszonych zachowań, a nawet wyrzeczenia się własnej osobowości. Iluzoryczna jednomysłność daje poczucie siły i buduje namiastkę ładu, która jest często alternatywą domowej atmosfery konfliktu. Nie może więc dziwić fakt, że uzależnienia w kręgu koleżeńskim bardzo szybko stają się przyzwyczajeniem i wchodzi w obieg życia grupowego, nie budząc niczyjzego sprzeciwu. Takie postępowanie u młodzieży uzależnionej rodzi dysonans poznawczy, szczególnie w zderzeniu z wartościami normalnie funkcjonującej rodziny i prowadzi do zaburzenia wewnętrznej komunikacji, natomiast w rodzinie dysfunkcyjnej często bywa próbą skupienia na sobie uwagi rodziców i – scalenia rozpadającej się rodziny.

Za podstawowe źródło dewiacji społecznej na poziomie makrostruktur społecznych można uznać kapitalizm jako ustrój polityczno-społeczny, który rodzi nierówności społeczne, szczególnie przez niesprawiedliwą dystrybucję dóbr. Korzenie tego punktu widzenia można odnaleźć w teorii konfliktu. I tak według K. Marksa, w kapitalizmie funkcje struktur społecznych i ekonomicznych oraz instytucji politycznych prowadzą do zniewolenia, alienacji i wyzysku całych grup społecznych, co w rezultacie przyczynia się do dehumanizacji stosunków społecznych. W wyniku zawłaszczenia przez elitę społeczną zysków ekonomicznych dochodzi do dychotomizacji nierówności społecznych i podziału społeczeństwa na dwie zwalczające się wzajemnie klasy społeczne. Intensywność konfliktu zależy od stopnia deformacji sprawiedliwości społecznej, ale również od poziomu eksploatacji pracowników najemnych i ich świadomości klasowej.

---

<sup>13</sup> Por. M. Ryś, *Rodzinne uwarunkowania uzależnień*, w: *Między życiem a śmiercią...*, s. 41–54.

Z kolei A. Giddens stawia tezę, że główną słabością kapitalizmu jest ekskluzja społeczna zarówno jednostek, jak i całych grup społecznych z przestrzeni życia publicznego. Rodzi to niepokoje społeczne, które wynikają z prymatu konkurencyjności przed zasadą solidarności społecznej, niezdolności najuboższych grup społecznych zapewnienia sobie minimum socjalnego oraz obojętności elit rządzących na problem skrajnych nierówności społecznych. Przyczyny tego zjawiska są różnorodne i skomplikowane. Do najważniejszych można zaliczyć różnego rodzaju nierówności szans życiowych, ograniczony dostęp do systemu edukacji oraz wypaczony model merytokracji, który prowadzi do zbyt skrajnego uwarstwienia społecznego. Inne przyczyny to brak zabezpieczeń społecznych, ograniczenie inwestycji państwowych w kapitał ludzki oraz niesprawiedliwe warunki przesądzające o możliwościach zatrudnienia. Jak wiadomo bezrobocie prowadzi do destabilizacji kulturowej, dezorganizacji społecznej i bezcelowości egzystencji, a w konsekwencji do trwałego wykluczenia ekonomicznego czy społecznego<sup>14</sup>. To tylko niektóre z wymienionych przez autora zagadnień.

Wydaje się, że ukazanie uwarunkowań politycznych byłoby niepełne gdyby pominąć zjawisko ruchliwości społecznej, które wiąże się z zagadnieniem zróżnicowania społecznego, a które będziemy rozumieć jako fakt każdej zmiany pozycji społecznej jednostek lub grup społecznych. Brak ruchliwości zawęży przestrzeń społeczną i tworzy zastygłą w bezruchu strukturę społeczną. Kreując trwałe bariery i dystanse społeczne, rodzi niezadowolenie społeczne, utrwała skrajną polaryzację na uprzywilejowanych i upośledzonych oraz zachęca jednostki do niekonwencjonalnych, często anormalnych działań społecznych. Z politycznego punktu widzenia brak ruchliwości społecznej prowadzi do natężenia konfliktów, zablokowania szans rozwoju, pogłębienia ostrości podziałów społecznych i ograniczenia możliwości awansu. To z kolei jest przyczyną rozczarowania, niezadowolenia oraz frustracji i może prowadzić do zachowań patologicznych. Natomiast ujmując ten problem od strony sfery ekonomicznej, oczywiste staje się, że ograniczone rozmiary ruchliwości społecznej blokują kanały drożności dla ludzi zdolnych, co osłabia efektywność różnych instytucji ekonomicznych w skali całego społeczeństwa. Zaburzenia mechanizmów cyrkulacji oparte na zasadzie użyteczności społecznej ograniczają również innowacyjność i kreatywność systemów społecznych, co prowadzi do konfliktów wynikających z zawiedzionych nadziei i niezaspokojonych potrzeb<sup>15</sup>. Blokada ruchliwości społecznej może także sprzyjać powstawaniu nietolerancji i fatalizmu, prowadzić do ograniczenia perspektyw poznawczych i poczucia degradacji, rodzić cynizm, relatywizm moralny i poczucie bezsilności.

Każde pokolenie tworzy i żyje w zupełnie odmiennych kontekstach życia społecznego i politycznego oraz w innych uwarunkowaniach społecznych i ekonomicznych. Jednostki muszą permanentnie przystosowywać się do nowych wy-

<sup>14</sup> Por. A. Giddens, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Warszawa 1999, s. 91–109.

<sup>15</sup> Por. H. Domański, *Struktura społeczna*, Warszawa 2004, s. 167–179.

zwań cywilizacyjnych, do alternatywnych sposobów organizacji życia społecznego i ustawicznych przekształceń struktury społecznej czy transformacji politycznych i ustrojowych. Zmiany tego typu podważają normalnie funkcjonujące segmenty życia społecznego i powodują wstrząs większości kategorii społecznych. Niespodziewane i gwałtowne zmiany, obejmujące cały wachlarz dziedzin życia czy rudymenarnych wartości i zasad, wywołują szok i zagrażają tożsamości kulturowej danego społeczeństwa. Każdy przełom społeczny rodzi negatywne skutki w formie dezorganizacji, chaosu instytucjonalnego i fragmentaryzacji życia, wywołuje u jednostek dezorientację aksjologiczną oraz syndrom braku pewności, lęków i poczucia nieprzystosowania. Pojawiają się oznaki idealizowania przeszłości, pasywizm, apatia, poczucie bezsilności, nadmierny formalizm oraz atmosfera impulsywności i podatności na sugestie<sup>16</sup>. W obliczu zmiany społecznej jednostka może izolować się od życia społecznego lub znaleźć ucieczkę w różnego rodzaju uzależnieniach, które mogą okazać się tymczasowym schronieniem przed symptomami traumatogennego wstrząsu. Może również poddać się biernej rezygnacji, oczekując na konsekwencje własnej pasywności. Poddanie się losowi wywołuje poczucie porażki, wywołuje kryzys psychiczny, których objawy można zagłuszyć, sięgając po różnego rodzaju środki wywołujące uzależnienie, łagodzące poczucie pesymizmu czy destrukcji. Wirtualny świat wywołany działaniem narkotyków czy alkoholu tworzy trwałe bariery uniemożliwiające przezwycięzenie zaistniałego kryzysu, powoduje paraliż aktywności, potęguje dezintegrację osobowości i regres tożsamości indywidualnej i niekompetencji kulturowej<sup>17</sup>.

Transformacja cywilizacyjna, ustrojowa czy polityczna częstokroć pociąga za sobą liczne koszty społeczne, wśród których za najważniejsze można uznać rozpowszechnienie się w życiu publicznym kultury nieufności. Jeśli jej zasady zostaną ugruntowane na płaszczyźnie życia społecznego, to mogą doprowadzić do powstania atmosfery podejrzliwości, spowodować ograniczenie kontaktów, wzmocnić dążenie do nadmiernego formalizmu i przesadnych zabezpieczeń oraz wytworzyć posuniętą do ostatecznych granic ostrożność. Gdy stają się powszechnie obowiązującymi regułami, paraliżują potencjalną kreatywność społeczną, ograniczają spontaniczne, otwarte i swobodne kontakty, wiodą do izolacji, stwarzają dystanse, zniechęcają do otwartości i zniechęcają do aktywności. W rezultacie – życie codzienne staje się areną cynicznych manipulacji, które wykorzystują naiwność jednostek, a misterna sieć interakcji społecznych przeradza się w spektakl nieuczciwości i inscenizowanych przedstawień, mających za zadanie uwiarygodnić egoizm i partykularyzm nieuczciwych uczestników gry społecznej. W konsekwencji życiem publicznym zaczyna rządzić amoralność, oszustwo, kłamstwo i oportunizm. Rodzi się korupcja, która niszczy zasady życia społecznego,

<sup>16</sup> J.H. Tuner, *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, Poznań 1998, s. 216–229.

<sup>17</sup> Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2003, s. 465–471.

pojawiają się nadużycia oraz arbitralność politycznych decyzji – będących zapowiedzią przyszłych problemów społecznych.

Równie ważnymi kulturowymi czynnikami sprzyjającymi uzależnieniom są między innymi: nadmierna tolerancja postaw dewiacyjnych, nastawienie na sukces, obojętność na los drugiego człowieka, propagowanie postaw hedonistycznych, dewaluacja tradycyjnych wartości oraz zanik autorytetów moralnych w życiu publicznym. Niebagatelną rolę w tym procesie odgrywają mass media, które przedstawiając zdeformowany obraz rzeczywistości i zafałszowane idee, nie prezentują żadnego spójnego systemu aksjologicznego. Środki masowego przekazu stają się coraz bardziej interesowne, gdyż poświęcają własne cele oraz dobro publiczne doraźnym zyskom i podporządkowują się interesom wspierających je przedsiębiorstw – co odbija się negatywnie na całej tkance życia kulturowego. Czynnikiem stymulującym mechanizmy behawioralnej inicjacji, odgrywającym ważną rolę zarówno edukacyjną, jak i socjalizacyjną, pełni reklama, rozumiana jako ustrukturuwany i zaprogramowany proces perswazji, oparty na naukowych metodach socjotechniki<sup>18</sup>. Reklama, lansując głównie wartości instrumentalne i ludyczne, pomija wszelkie odniesienia do duchowego wymiaru człowieka. Zachęcając do nieograniczonej konsumpcji i do zachłannego korzystania z radości dnia dzisiejszego, kształtuje również atmosferę przyzwolenia uzależnień. Eksponując kanony nowego stylu życia, których osnową są zabawa oraz różne przejawy cywilizacyjnych innowacji, wyrażających odwieczne dążenia człowieka do doskonałości – wzmaga przemożną chęć do naśladowania nawet najbardziej negatywnych wzorców, generuje niekorzystne – choć często niezamierzone – to jednakże destrukcyjne skutki w funkcjonowaniu całej wspólnoty<sup>19</sup>. Kreując świat iluzji, pomaga jednostce oderwać się od szarej rzeczywistości społecznej czy alienacji, jaką kreuje bezrobocie. Jednocześnie zawiesza zdolności osoby ludzkiej do krytycznego oceniania i samodzielnego myślenia, z wolna przeobraża ją z aktywnego podmiotu życia społecznego – w biernego obserwatora i bezwolnego naśladowcę najbardziej skrajnych zachowań dewiacyjnych, bezbronny wobec wirtualnej manipulacji oraz podatny na lansowane wzorce<sup>20</sup>.

Uzależnienia pojawiają się także jako pochodna wielu czynników takich: jak: łatwa dostępność środków wywołujących uzależnienie, negatywne wzory lansowane przez subkultury młodzieżowe oraz grupy przestępcze, manipulacje i partykularyzm niektórych sekt religijnych, brak akceptacji otoczenia, negacja zastanego porządku społecznego, która daje poczucie niezależności i wolności.

<sup>18</sup> J. Condry, *Złodziejka czasu, niewierna służebnica*, w: *Telewizja zagrożenie dla demokracji*, red. M. Król, Warszawa 1996, s. 26–34.

<sup>19</sup> Por. A. Kiesielewski, *Sztuka i reklama. Relacje między sztuką i kulturą*, Białystok 1999, s. 116, 120, 126–127.

<sup>20</sup> Por. C. Haney, J. Manzolari, *Kryminologia telewizyjna i medialne miraży realiów wymiaru sprawiedliwości*, w: *Człowiek istota społeczna. Wybór tekstów*, pod red. A. Aronsona, Warszawa 2001, s. 176–177.

Zjawisko uzależnień zwykło się rozpatrywać jako złożony i skomplikowany proces, którego analiza byłaby niekompletna, gdyby zostały pominięte problemy społeczne. Do najważniejszych zjawisk, które korelują z pojawieniem się uzależnień w sferze życia publicznego zaliczyć można ubóstwo. Ciągły stan deprywacji uniemożliwia normalny rozwój i funkcjonowanie w życiu społecznym i kulturowym. Niezaspokojone potrzeby kondensują się w postaci zachowań neurotycznych i psychotycznych i prowadzą do trwałej depresji czy zniechęcenia. Nowym doświadczeniem egzystencjalnym staje się syndrom wyuczonej bezradności, przygnębienia czy zawężenia sfery życia duchowego. Obniżenie poziomu konsumpcji i poczucie degradacji prowadzi do samookłamywania i konfabulacji, które stają się ostatnią szansą na ocalenie resztek własnej godności i szacunku otoczenia. Utrata nadziei, spowodowana długotrwałą frustracją, sprawia, że uzależnienia stają się jedyną realną drogą wyjścia z impasu życiowego.

W tym miejscu warto wskazać również na wysoki poziom bezrobocia w naszym kraju, który jest niezamierzonym rezultatem przemian życia publicznego i gospodarczego ostatnich lat. Fundamentalną prawdą jest fakt, że pozostawanie bez pracy wywołuje u jednostki poczucie indywidualnej i społecznej bezużyteczności czy bezwartościowości. Długi okres bezrobocia pozbawia osobę ludzką środków do życia, akceptacji środowiska społecznego, zajmowanej dotychczas pozycji społecznej oraz popycha w izolację. Wpływa również negatywnie na życie rodzinne i wiedzie do trwałej pauperyzacji i degradacji społecznej. Częstą reakcją osób bezrobotnych jest rezygnacja z podstawowych potrzeb, drastyczne ograniczenia wydatków, zmiana preferencji życiowych, ale również doznanie poczucia beznadziejności, opuszczenia i zagubienia, co może niejednokrotnie prowadzić do zachowań dewiacyjnych, w tym uzależnień.

W szeroko omawianej problematyce bezdomność stanowi najbardziej radykalną formę wykorzenienia człowieka z życia społecznego. Egzystencja człowieka pozbawionego mieszkania ulega najbardziej skrajnej destabilizacji i oznacza zarówno zerwanie wszystkich więzi społecznych, jak i przerwanie wszelkich stosunków społecznych. Ograniczenie relacji społecznych zawęża również pole interakcji społecznych i przestrzeń kulturową, co uniemożliwia w praktyce dalszy rozwój osobowy. Bezdomność jest faktem społecznym, który staje się narzuconą koniecznością i przymusem, przyczyną nienawiści i wrogości, która często przeradza się w przemoc, oraz czynnikiem ograniczającym dostęp do zinstytucjonalizowanych form pomocy socjalnej. Poza tym brak mieszkania pozbawia człowieka społecznego zaplecza, ekonomicznej infrastruktury i egzystencjalnego bezpieczeństwa.

Inną przyczyną uzależnień może być marginalizacja w różnych aspektach życia społecznego. Do ważniejszych kontekstów można zaliczyć pozbawienie wolności, które niesie z sobą poczucie odrzucenia i poniżenia, a w rezultacie doprowadzić może do zaburzeń osobowości i trwałego nieprzystosowania społecznego. Kara w formie przymusowej izolacji i dłuższe przebywanie w patologicznej podkulturze przekreśla szansę na readaptację i resocjalizację. Kolejnym aspektem

marginalizacji może być przemoc, której chroniczne doświadczanie wywołuje syndrom określany mianem wiktyimizacji<sup>21</sup>. Zjawisko to przejawia się w poczuciu bezradności i kompletnej niemocy oraz przekonaniu o utracie możliwości wpływu na własne życie. Ofiary przemocy nie są w stanie prawidłowo pełnić ról społecznych, dlatego też skłonne są do zachowań aspołecznych i patologicznych. Źródłem marginalizacji może być również łamanie praw osobowych, kulturowych, gospodarczych, politycznych, religijnych i obywatelskich, różne formy eksterminacji oraz uprzedzenia rasowe.

Lista uwarunkowań społecznych jest zbyt długa i nie miejsce tu na ich pełny przegląd, pozwolę sobie zatem wymienić jeszcze kryzys socjalizacyjny, braki w procesie wychowawczym, przekupną administrację rządową i samorządową, indolencję instytucjonalną, pojawienie się lobby producentów używek oraz grup nacisku świata przestępczego, zagmatwane, niespójne i zbyt często zmieniające się prawo oraz skorumpowany wymiar sprawiedliwości, które to czynniki dopełniają nieco apokaliptyczną wizję naszej rzeczywistości społecznej.

#### ZAKOŃCZENIE

Nasze rozważania skupiły się na wielu uwarunkowaniach odnoszących się do uzależnień, których choćby pobieżny przegląd prowadzi do kilku konkluzji. W naukach społecznych, podobnie jak i w medycznych, diagnoza zawsze wyprzedza sferę szeroko pojętej rehabilitacji. Nauka może rozpoznać i opisać zarówno przyczyny, jak i skutki uzależnień, ale potrzebna jest jeszcze odpowiednia profilaktyka społeczna, która określi działania stymulujące prawidłowy rozwój atrybutów osobowości jednostki w kontekście życia rodzinnego i społecznego, wskaże pożądane wzory zachowań, kreujące otwarte społeczeństwo, respektujące hierarchię uniwersalnych i akceptowanych społecznie wartości, umożliwiających nawiązywanie interakcji – pozwalających na skuteczną obronę przed pokusami uzależnień.

Aby uporać się z negatywnymi skutkami uzależnień, oprócz psychoterapii i socjoterapii potrzebne są między innymi pogłębiona wrażliwość i wyobraźnia moralna wspólnoty, które skutecznie przeciwstawiają się obojętności i znieczulicy społecznej. W ten sposób można złagodzić wpływ wielu negatywnych zjawisk, związanych z transformacją społeczną, a przynajmniej ograniczyć zakres ich oddziaływania.

Potrzebne są odpowiednie przedsięwzięcia, polegające między innymi na długofalowych akcjach uświadamiających w mass mediach oraz w szkołach, które powinny być prowadzone przez socjologów, psychologów, lekarzy, a skierowane zarówno do dzieci, jak i rodziców. Wskazane wydają się również działania promujące między innymi zdrowy styl życia oraz aktywność fizyczną i umysłową.

---

<sup>21</sup> Por. A.M. Nowakowska, *Przemoc jako źródło marginalizacji rodziny*, „Roczniki Naukowe Caritas”, 1999, r. III, s. 64.



wą. W ujęciu tu proponowanym, warto wskazać jeszcze na perswazję, która zniechęcałaby do korzystania z chemicznych środków wspomagających w przezwyciężaniu trudnych sytuacji życiowych. Nawiasem mówiąc, tego typu techniki wywierania wpływu na postawy jednostek, wydają się korzystniejsze aniżeli lęk przed ostracyzmem społecznym, który rodzi postawy nietrwałe, skłonne do odrzucenia uznanych społecznie dążeń i celów, a w dalszej perspektywie mogące na nowo przekształcić się w postawy patologiczne.

Należy przeciwdziałać izolacji osób uzależnionych, by nie pozostawiać ich bez pomocy instytucji społecznych, gdyż wykluczenie w takich przypadkach prowadzi może jedynie do pogłębienia patologii. W tym celu należy unikać piętnowania osób uzależnionych, które niejednokrotnie dostosowują się wraz z upływem czasu do lansowanych przez grupę etykiet. Tym samym wpadają w pułapkę bez wyjścia, bez szans na powrót do normalnego, wolnego od kompulsywnych zachowań życia. W tym kontekście stosowanie grupowego wsparcia, zachęcanie do życia bez nałogów może być uznane za formę terapii i wydaje się celowe i uzasadnione, ponieważ zaspokojenie potrzeby afiliacji w normalnie funkcjonującej grupie wzmacnia instynkt samozachowawczy oraz wzmacnia motywację do normalnego życia.

Równie ważnym elementem przeciwdziałania uzależnieniom jest kształtowanie postaw obywatelskich szczególnie wśród młodzieży, która powinna uczyć się odpowiedzialności za własne życie. Młodych, niedoświadczonych ludzi należy uwrażliwiać na niebezpieczeństwa i łatwość popadnięcia w uzależnienia oraz na trudności związane z ich przezwyciężeniem. Ważne wydaje się więc odbudowanie wartości życia wspólnotowego, opartego na relacjach bezpośrednich, emocjonalnie pogłębionych i to w różnych kontekstach życia społecznego między innymi sąsiedzkim, religijnym i kulturowym. Równie ważnymi czynnikami wydają się: kształtowanie postaw opartych na normach moralnych oraz przywrócenie szacunku dla życia w ogóle, a życia w trzeźwości w szczególności. W takiej perspektywie rzecz ujmując, negatywnym zjawiskiem wydaje się akceptacja permissywizmu moralnego, która niejednokrotnie zmierza do aprobaty uzależnień i neutralizacji dobroczynnego działania sankcji społecznych. Tym samym można uznać, że permissywizm przyczynia się do rozprzestrzeniania i utrwalania w świadomości społecznej negatywnych wzorów zachowań, a w konsekwencji prowadzi do zniesienia poczucia nieuniknioności zarówno nagród, jak i kar społecznych i działa jak katalizator dewiacji.

Istotne znaczenie wydają się mieć także różnego rodzaju umiejętności psychiczne takie, jak: radzenie sobie ze stresem, kształtowanie pewności siebie, asertywność zachowań, akceptowanie własnej porażki, zdolność czerpania radości z życia, stawianie sobie realnych celów do realizacji, pogłębianie więzi emocjonalnych z innymi osobami, opieranie interakcji na zaufaniu i empatii oraz przywrócenie wiodącej roli rodziny, właściwie spełniającej swe funkcje wychowawcze, afektywne i społeczne w życiu jednostki. Trzeba pamiętać, że rodziny patologicz-

ne stanowią swoisty pas transmisyjny wzorów kulturowych, zamknięty krąg, w którego ramach dokonuje się proces negatywnej socjalizacji. W jego ramach przekazywane jest całe spektrum różnego rodzaju czynników kształtujących zniekształconą osobowość jednostki, wśród których można wymienić zdeformowany system motywacji, aspiracji, wzorów zachowań, dających poczucie zakorzenienia w sytuacji patologicznej i oswojenia z dewiacją.

Tak czy owak, choć codzienność rządzi się własnymi prawami i często postrzegana jest przez pryzmat indywidualnych wyborów, to zawsze rozgrywa się w teatrze życia społecznego. Wymienione powyżej uwarunkowania krzyżują się wzajemnie ze sobą na płaszczyźnie życia grupowego i kulturowego. Nakładając się nawzajem na siebie, tworzą różnorodne mozaiki, które przesądzają o trajektoriach egzystencjalnych indywidualnych jednostek. Dlatego walka z uzależnieniami powinna opierać się na odpowiedzialności niejako wdrukowanej w świadomość społeczną, która z samej istoty narzuca brak tolerancji wszelkiego rodzaju uzależnień i sprzeciw wobec prawodawstwa sprzyjającego rozpowszechnianiu tego rodzaju praktyk. Ważny i kluczowy wydaje się również proces kształtowania postaw moralnych, eliminujących z życia publicznego obyczaje aprobujące czy zachęcające do zachowań patologicznych.

Jednocześnie należy starać się przebudować życie polityczne, oczyścić je z nepotyzmu, hipokryzji oraz korupcji i zmierzać do konsekwentnego urzeczywistniania ładu politycznego opartego na sprawiedliwości i solidarności społecznej. Aby jednostka mogła prawidłowo funkcjonować w różnych sferach życia społecznego, należy dążyć do stworzenia społeczeństwa inkluzywnego, respektującego zasadę równości szans; mającego rozbudowaną przestrzeń społeczną; dążącego do zmniejszania zakresu nierówności społecznych, których podstawowym wyznacznikiem byłyby pryncypia ograniczonej merytokracji; inwestującego w kapitał społeczny; oraz zapewniającego zabezpieczenia społeczne, które skutecznie potrafiłyby wyeliminować ze sfery życia społecznego zjawiska ubóstwa i bezdomności, a także efektywnie łagodzić skutki strukturalnego bezrobocia. Trzeba wzmacniać społeczne postawy, wolne od uzależnień, mobilizować opinię publiczną i zachęcać ją do medialnych kampanii wyrażających sprzeciw wobec norm, które w jakikolwiek sposób zachęcają do różnego rodzaju uzależnień. We współczesnych demokracjach, w których opinia publiczna jest niekwestionowaną potęgą, pozyskanie jej jako sojusznika w walce o zawężenie granic tolerancji destrukcyjnej siły uzależnień, daje nadzieję na bardziej skuteczne zwalczanie zarówno jej przyczyn, jak i skutków.

## ADDICTIONS AS A SOCIAL DEVIATION

## Summary

This article represents considerations for social deviation, specifically various modifications of addictions. First of all, author analyses opinions such sociologists as Durkheim or Merton. The social deviation may be defined as the unenforcement of rules and recognized patterns of behavior.

The root causes of addictions are psychological factors as compulsive behaviors and emotional disorders, social factors as abnormal socialization, social structures for example nonfunctional families and subculture of friendly groups, cultural as lack of confidence and public consent to different deviations and political as injustice, social inequalities, nepotism, corruption and economical and political transformation. It is significant that the others reasons of subjection between other things are such social problems as unemployment or poverty.

Put another way, the problem of addictions is not really a sociological one but psychological, political, cultural, economical so that we can not to treat with disregard it and must elaborate eligible prophylaxis preventing pathologies.

**Nota o Autorze:** EDWARD KURACIŃSKI – doktor socjologii, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, obecnie pracuje w WSNS im. Bogdana Jańskiego, WSNS im. ks. Józefa Majki oraz UKSW w Warszawie. Główne pola zainteresowań to: socjologia, kultura i filozofia społeczna.

**Słowa kluczowe:** uzależnienia, dewiacje

KS. MAREK T. CHMIELEWSKI SDB

POBOŻNOŚĆ MARYJNA  
W SYSTEMIE PREWENCYJNYM ŚW. JANA BOSKO  
(1815–1888)

WPROWADZENIE

Powszechnie przyjmuje się, że św. Jan Bosko rozpoczął swą działalność wychowawczą 8 grudnia 1841 r. Jak sam wspomina w napisanych przez siebie *Wspomnieniach oratorium*, tego dnia, w zakrystii kościoła pw. św. Franciszka z Asyżu, miało mieć miejsce jego spotkanie z Bartłojem Garellim, kilkunastoletnim sierotą przybyłym do Turynu z Asti, w poszukiwaniu pracy<sup>1</sup>. Nie będę przywoływać ponownie treści powszechnie znanej rozmowy kapłana z zagubionym chłopcem<sup>2</sup>. Przypomnę tylko, że ks. Bosko, widząc jego biedę i opuszczenie, zaproponował mu konkretną pomoc, umówił się na kolejne spotkanie, a na koniec odmówił z nim *Ave Maria*. Po latach, kiedy ks. Giovanni Battista Lemoyne, wielki biograf świętego wychowawcy, zbierał różne fakty z życia ks. Bosko, ten wspominając tamto spotkanie, powiedział: „Od tamtego *Ave Maria* odmówionego z Bartłojem wszystko się zaczęło. Od tamtej chwili spłynęły na nas wszystkie łaski i błogosławieństwa, którymi Bóg zechciał nas obdarzyć”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Dla wielu historyków Bartłoj Garelli jest postacią fikcyjną. Tezę tę podtrzymuje m.in. ks. prof. Pietro Stella, wybitny historyk Kościoła, znawca życia i czasów ks. Bosko. Przebadał archiwa parafialne i komunalne w Asti i w okolicach i nigdzie nie natrafił na jakikolwiek ślad Bartłoj Garelliego. Uważa więc, że chłopiec jest wytworem fantazji ks. Bosko, który w swych wypowiedziach ustnych i pisanych, w celu podkreślenia powagi i znaczenia pewnych wydarzeń, zwykł np. często znacznie zawyżać i zaokrąglać liczbę wychowanków oraz opowiadał o swych snach i wizjach jako o faktach. Z tej też racji w tym tekście zaznaczam, że jak sam chce ks. Bosko, „spotkanie miało mieć miejsce”. Por. P. Stella, *Don Bosco, (=L'identità italiana, 27)*, Bolonia 2001, s. 109–126.

<sup>2</sup> Szczegółowy opis tego spotkania znaleźć można np. J. Bosko, *Wspomnienia Oratorium*, na język współczesny przełożył T. Bosko, tłum. z j. włoskiego I. Gutewicz, Warszawa 2002<sup>2</sup>, s. 117–119.

<sup>3</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1: *Vita e opere*, (=Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Sudi storici, 3), LAS, Rzym 1979<sup>2</sup>, s. 101.

Kiedy dziś czyta się te słowa, myśl biegnie do instytucji wychowawczych ks. Bosko, do rzesz wychowanków na całym świecie, do założonych przez niego zgromadzeń i stowarzyszeń. Nieco trudniej przychodzi nam skojarzenie, że skoro od tamtego *Ave Maria*, zaczęło się wszystko, to przecież także system wychowawczy ks. Bosko i oparta na nim duchowość. Warto więc zatrzymać się nieco nad pobożnością maryjną ks. Bosko i jej wpływem na kształt jego doświadczenia pedagogiczno-duchowego. Jestem głęboko przekonany, że niemożliwe jest zrozumienie jego systemu pedagogicznego, celu wychowawczego, jaki sobie stawiał, pobożności maryjnej, jaka była mu bliska, bez zrozumienia kontekstu historycznego, w którym żył i działał. W tym celu omówię pokrótce czasy ks. Bosko, opiszę instytucje wychowawcze, panującego w nich ducha rodzinnego oraz skupię się nad celem, jaki stawiał sobie w wychowaniu. Następnie zaprezentuję pobożność maryjną ks. Bosko. Poświęcę nieco uwagi jej korzeniom i zatrzymam się przy nabożeństwie ks. Bosko do Niepokalanie Poczętej oraz Wspomożycielki Wiernych. Wydobędę też niektóre wymiary wychowawczej roli obu nabożeństw. W ostatniej części postaram się wskazać na maryjne inspiracje ks. Bosko wychowania dzisiaj.

## 1. KSIĄDZ BOSKO I JEGO SYSTEM WYCHOWAWCZY

### a. Tło historyczne

Ksiądz Bosko żył w Piemontcie w latach 1815–1888. Urodził się w Becchi, w pobliżu Chieri i Turynu<sup>4</sup>. Czas jego życia najprościej podzielić można na dwa okresy: Restaurację i Risorgimento. Restauracja to okres, który zaczął się w 1815 r. Wydarzeniem, które znaczy jego początek był kongres wiedeński. Pragnieniem imperatorów zebranych we Wiedniu było zaprowadzenie pokoju w Europie dotkniętej terrorem Rewolucji Francuskiej i wojnami Napoleona. Drogą utrzymania pokoju miał być powrót do porządku sprzed Rewolucji, do dawnych monarchii, granic i sposobu życia, słowem do ancien regime. Stąd właśnie okres ten w historii Europy nazywany jest Restauracją. Czynnikiem jednoczącym i porządkującym Europę miały być principia chrześcijańskie. W praktyce oznaczało to wolność religijną i przywrócenie religii znaczenia w życiu publicznym. Z czasem jednak takie podejście stało się przyczyną pewnych przerostów w uzależnianiu spraw typowo świeckich od zasad czy obyczajów związanych z wiarą. Pod wpływem reakcji na tego typu tendencje zaczął się schyłek Restauracji. Umownie przyjmuje się, że jej koniec wyznacza Wiosna Ludów 1848 r.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Por. S. Wilk, *Jan Bosco*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. S. Wielgus; J. Duchniewski; M. Daniluk, t. 7, Lublin 1997, kol. 760–762.

<sup>5</sup> Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3/1: *Czasy nowożytne*, Warszawa 1991, s. 63–84.

Rewolucje, które w tamtym roku opanowały Europę, na Półwyspie Apenińskim wyznaczyły początek okresu Risorgimento, czyli czasu „zmartwychwstania”, odrodzenia lub lepiej narodzenia się nowożytnych Włoch. Półwysep był bowiem podzielony na szereg królestw i księstw, które znajdowały się pod okupacją bądź pod wpływem politycznym Austrii. Po 1848 r. Włosi wielokrotnie podejmowali próby uwodnienia się spod dominacji Habsburgów i zjednoczenia porozbijanych dzielnic w jedno państwo. Początkowo uważano, że promotorem tego procesu powinien zostać papież Pius IX. Jednak, kiedy okazało się, że nie podjęcie on inicjatywy prowadzenia wojny przeciw katolickiej Austrii, stery procesu zjednoczeniowego przejęli liberałowie piemonccy. W wyniku ich zabiegów politycznych i militarnych faktycznie doszło do zjednoczenia Włoch i uczynienia w 1872 r. z Rzymu stolicy nowego państwa. Umownie moment ten uważa się za koniec czasu Risorgimento<sup>6</sup>. Liberałowie budowali swoją strategię w twardej opozycji wobec papieża i Kościoła, doprowadzili do upadku Państwa Kościelnego i pozbawili papieża władzy świeckiej. W prasie, w parlamencie i w życiu publicznym ostro występowali przeciw Kościołowi. Ograniczali jego prawa, zabierali majątki, doprowadzili do likwidacji licznych klasztorów, nie pozwalali na obsadzenie wielu stolic biskupich. Okres Risorgimento był bardzo trudnym czasem dla Kościoła, bardzo ucierpiała jego struktura i liczne instytucje. Jednak mimo tego urzędowego prześladowania nie osłabła wiara zwyczajnych ludzi, czego przejawem była ich żywa pobożność, rozwój nowych zakonów, dzieła charytatywne, ożywienie ducha misyjnego, zaangażowanie katolików w dzieła wychowawcze<sup>7</sup>.

Północne Włochy, a zwłaszcza Piemont, były w okresie życia ks. Bosko teatrem szybkich przemian związanych z postępującą industrializacją i urbanizacją. Rozwijający się przemysł przyciągał do miasta ludzi ze wsi mirażem lepszej przyszłości. Tymczasem rzeczywistość okazywała się często bardzo brutalna. W miastach, zwłaszcza w Turynie, po sezonie letnim nagminnie brakowało pracy i niewystarczająca była liczba mieszkań. Ludzie cierpieli głód i niedostatek, z desperacji często wkraczali na drogę przestępstwa. Szczególnie zagrożone były dzieci i młodzież pozbawione opieki rodziców, często wychowujące się bez rodziców. Ludzi, którzy na wsi pozostawiali wszystko, w mieście nie odnajdywali swoich punktów odniesienia. Wykorzeni z tradycji i obyczajów, bardzo szybko przestawali być wierni zasadom moralnym wyniesionym z domu. Kościół, którego opieka duszpasterska, np. w Turynie, opierała się na 14 parafiach położonych w centrum miasta, nie był w stanie odpowiedzieć na to wielkie wyzwanie i pomóc zagubionym ludziom. Brakowało szkół, zwłaszcza średnich i zawodowych. Obok

<sup>6</sup> Por. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, Warszawa 1983, s. 196–256.

<sup>7</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia...*, s. 129–138; Z. Zieliński, dz.cyt., s. 222–256.

wszechobecnej biedy prostym ludziom dawały się we znaki ciężkie choroby, zwłaszcza powracające falami epidemie cholery<sup>8</sup>.

### b. Instytucje wychowawcze

Kiedy w 1841 r. ks. Bosko trafił do Turynu, na ulicach miasta napotkał grupy opuszczonych chłopców. Większość z nich była emigrantami ze wsi do miasta, wiele było sierot, wszyscy imali się przypadkowych prac. Z głodu, z biedy, uciekali się do kradzieży i trafiali do więzień. Ksiądz Bosko szybko zorientował się, że trzeba temu jakoś zaradzić<sup>9</sup>. Z tej potrzeby narodziło się oratorium świąteczne, czyli niedzielne spotkanie chłopców z miasta z księdzem, podczas, którego był czas na katechizm, spowiedź, mszę, zabawy, śpiewy i posiłek w postaci bułki. Oratorium to przez kilka lat szukało swojej siedziby, aż osiadło w szopie Pinardiego na Valdocco. Z czasem ks. Bosko wynajął także dom Pinardiego. Urządził w nim szkołę wieczorową i pierwszy internat. Potem sprawy potoczyły się bardzo szybko. Ksiądz Bosko kupował kolejne działki ziemi i pobliskie domy, projektował nowe. Wprowadzał chłopców i coraz to nowe instytucje wychowawcze: oratoria świąteczne i codzienne, szkoły zawodowe, warsztaty, drukarnię i introligatornię, gimnazjum, liceum, teatr, małe seminarium, nowicjat i seminarium dla młodych salezjanów<sup>10</sup>. Nie mogło zabraknąć kościołów. Zadania małej kapliczki w szopie Pinardiego przejął większy kościółek św. Franciszka Salezego, a potem bazylika Maryi Wspomożycielki<sup>11</sup>. Na Valdocco z najstarszych wychowanków wyrosli salezjanie. Ksiądz Bosko skupił wokół siebie świeckich w ADMA i SWS. Z Valdocco wysłał w świat misjonarzy<sup>12</sup>. Tutaj pisał i publikował swoje książki.

### c. Duch rodzinny

Instytucje wychowawcze ks. Bosko promieniowały duchem rodzinnym. Na Valdocco wszyscy czuli się jak w domu, jak w rodzinie. Ksiądz Bosko był ojcem dla wszystkich. „Zrób wszystko – mawiał – aby chłopcy cię pokochali; staraj się, aby się ciebie nie bali”. I dodawał „Chłopcy nie tylko będą kochani, oni muszą wiedzieć, że są kochani. Kiedy to zrozumieją, odpowiedzą wychowawcy miło-

---

<sup>8</sup> Por. A. Giraud; G. Bianardi, *Qui è vissuto Don Bosco. Itinerari storico-geografici e spirituali*, Torino 1988, s. 115–116; oraz U. Levra, *Il bisogno, il castigo, la pietà. Torino 1814–1848*, w: *Torino e Don Bosco*, G. Bracco (red.), t. 1, Turyn 1989, s. 13–28.

<sup>9</sup> Por. J. Bosko, dz.cyt., s. 116.

<sup>10</sup> Na temat rozwoju oratorium ks. Bosko por. P. Braidò, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, (=Istituto Storico Salesiano – Roma, *Studi*, 20), t. 1, Rzym 2003, s. 159–320.

<sup>11</sup> Por. M. Wirth, *Da don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide 1815–2000*, (= *Studia di spiritualità*, 11), Rzym 2000, s. 159–163.

<sup>12</sup> Por. R. Alberdi, C. Semeraro, *Società salesiana di San Giovanni Bosco*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, G. Pelliccia, G. Rocca (red.), t. 8, Rzym 1988, kol. 1689–1704.

ścią. Pokochają go, a wtedy on uczyni z nimi wszystko. Kto chce być kochany, musi kochać<sup>13</sup>. W tych słowach pobrzmiwa echo snu z dziewiątego roku życia i tamto wskazanie, że ludzi zdobywa się dobrocią.

Dobroć ks. Bosko jest szczególna. Ona jest wypadkową rozumu, religii i miłości. Ksiądz Bosko, jak ojciec rodziny, odwołuje się do rozumu: chce poznać chłopców, ich sprawy, uczy ich, ale też podaje zasady, regulaminy, stawia wymagania<sup>14</sup>. Ksiądz Bosko, jak ojciec rodziny, uczy życia, pokazuje życiowe szlaki. Z tej racji odwołuje się do religii, bo to religia prowadzi do nieba, ofiaruje człowiekowi niezmiennie zasady moralne, hierarchię wartości, bo niesie z sobą prawdę o bojaźni Bożej, która jest zasadą mądrości<sup>15</sup>. Ksiądz Bosko kocha jak ojciec. Umie przebaczyć, zrozumieć, zabiega o godne warunki bytowe, nie używa kar fizycznych, perswaduje, ale też wymaga. Jest z wychowankiem! Jest dla niego bratem, ojcem, przyjacielem. Jest jego asystentem. Tak przede wszystkim objawia się jego dobroć wychowawcza<sup>16</sup>.

Wokół takiego ojca zawiązuje się rodzina ks. Bosko: salezjanie, salezjanki, wychowawcy, wychowankowie. Oni z nim współpracują, czują się współodpowiedzialni, poświęcają się, pomagają sobie nawzajem<sup>17</sup>.

#### d. Cel wychowania

Po co to wszystko? Dlaczego tyle instytucji, dlaczego taki ich duch, tyle wysiłku, wyrzeczeń? Dokąd ks. Bosko chce zaprowadzić swoich chłopców? „Ja chcę wychowywać dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli” – odpowiedziałby ks. Bosko. Formuła tyleż prosta, co genialna. Jej przesłanie dociera do naszej świadomości dopiero wtedy, gdy zdamy sobie sprawę, że ks. Bosko ukuł swe *adagium* wychowawcze w okresie *Risorgimento*. To znaczy w czasie, kiedy Kościół był zagrożony, atakowany, poniżany, rugowany z życia społecznego. Liberałowie w swej propagandzie używali niechęci do Kościoła jako wehikułu dla idei zjednoczenia Włoch. Skoro papież, jako władca Państwa Kościelnego, nie chciał walczyć z Austrią, wierną córą Kościoła, to stawał się wrogiem nowych Włoch. Z papieża opinia ta przenoszona była na duchownych, zakonników, na świeckich, na cały Kościół. Zdawać by się mogło, że warunkiem wolności politycznej Włoch miałyby być upadek Kościoła. To wtedy w sumieniach

<sup>13</sup> *Epistolario di S. Giovanni Bosco*, zebrał i opracował E. Ceria, t. 4, Turyn 1959, s. 265–266, 313.

<sup>14</sup> P. Braido, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, (=Istituto Storico Salesiano – Roma, Studi, 11), LAS, Rzym 1999, s. 186–188.

<sup>15</sup> Por. C. Nanni, *Il sistema preventivo di Don Bosco. Proce di riletura oggi*, Turyn 2003, s. 27–34.

<sup>16</sup> Por. F. Motto, *Un sistema educativo sempre attuale*, (=Educare i giovani oggi secondo Don Bosco, 1), Turyn 2000, s. 67–79.

<sup>17</sup> Por. P. Braido, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, Rzym 1988, s. 138–143.



prosty ludzi dochodziło do wielkich dylematów: opowiedzieć się za Kościołem, bo przecież jesteśmy wierzący? A może za Włochami, bo przecież jesteśmy patriotami?<sup>18</sup>

Tymczasem ks. Bosko potrafił wznieść się ponad te dylematy. Uczynił to dzięki swemu ideałowi wychowawczemu, dzięki pragnieniu wychowywania „dobrego chrześcijanina i uczciwego obywatela” „Dobry chrześcijanin” to człowiek tradycyjnie wierzący, wierny Chrystusowi, Ewangelii, Kościołowi, świadomy swego powołania, praktykujący, wychowujący po katolicku dzieci. „Uczciwy obywatel” to człowiek otwarty na znaki czasu, przygotowany do pracy zawodowej, uczciwy w pracy i w codziennym życiu, dobry ojciec rodziny, aktywny w życiu lokalnej społeczności. Taki obywatel i taki chrześcijanin dziś są szczęśliwi na ziemi – podkreślał ks. Bosko – a jutro będą cieszyć się nagrodą nieba<sup>19</sup>. Jak zobaczymy, w formowaniu takich chrześcijan i obywateli specjalną rolę odegrała pobożność maryjna ks. Bosko.

## 2. POBOŻNOŚĆ MARYJNA KS. BOSKO

### a. Korzenie nabożeństwa maryjnego ks. Bosko

Korzenie nabożeństwa maryjnego ks. Bosko sięgają klimatu pobożności maryjnej typowej dla wsi piemonckiej, gdzie Janek spędził swe dzieciństwo. Mały Bosko przyswoił sobie wraz z wychowaniem religijnym, o które zadbała jego matka – Matusia Małgorzata. Janek trzy razy dziennie odmawiał *Anioł Pański*, recytował codziennie różaniec, uczestniczył w świątach maryjnych w okolicach Morialdo i Chieri. Czczono tam Maryję Różańcową, Madonnę z Zamku, Maryję Bolesną, Panią Łaskawą. Ksiądz Bosko wspomina, że w zimowe wieczory wspólnie czytano *Księgę Królów Francji*, a lekturę poprzedzało odmówienie *Ave Maria*<sup>20</sup>.

W Piemontie bardzo popularne były nowenny maryjne. 20-letni Janek, wierny tej tradycji, przed decyzją o wyborze powołania odprawił taką nowennę i służył do dwóch mszy św. przy ołtarzu Matki Bożej Łaskawej. Bezpośrednio po tych wydarzeniach od pewnego proboszcza, wuja Alojzego Comollo, otrzymał poradę, aby wstąpił do seminarium duchownego w Chieri<sup>21</sup>.

W czasach młodości Bosko wiele osób starało się czynić jakieś dobre uczynki na cześć Matki Bożej – *fioretti* – np. rezygnowano z części jedzenia i ofiaro-

<sup>18</sup> Por. Dicastero per la Formazione, *Sussidi per lo studio di don Bosco e della sua opera*, t. 1: *Il tempo di don Bosco*, Frascati 1986, s. 52.

<sup>19</sup> Por. P. Braidò, *Prevenire non reprimere...*, s. 229–250.

<sup>20</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia...*, t. 2: *Mentalità religiosa e spiritualità*, (= *Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi storici*, 4), LAS, Rzym 1981, s. 147–148.

<sup>21</sup> Por. F. Socha, *Idee ks. Bosko*, „Zeszyty Duchowości Salezjańskiej” 2 (1994), s. 32.

wywano je Maryi. Niektórzy pościli na cześć Maryi, rezygnowali z posiłku lub nie jedli cały dzień. Dniem postu maryjnego zwyczajowo była sobota. Znana była też praktyka prawdziwego nabożeństwa do Matki Bożej, która polegało na naśladowaniu jej cnót. Janek Bosko, podobnie jak jego otoczenie, uważał, że jego praktykowanie powinno się manifestować poprzez odpowiednie akty kultu, pobożne ćwiczenia, dobre uczynki i rezygnowanie z czegoś na cześć Maryi<sup>22</sup>.

#### b. Serce pobożności maryjnej ks. Bosko

Pod wpływem tych wczesnych doświadczeń w ks. Bosko ukształtowała się silna wiara w macierzyńską opiekę Maryi. Był głęboko przekonany, że czciciele Maryi na pewno osiągną zbawienie wieczne. Traktował ich jako wybranych. Opiekowała się nimi Maryja. Matka Słowa pośredniczyła w ich sprawach w ramach pośrednictwa podporządkowanego Synowi. Znakiem wyróżniającym czcicieli Maryi było cnotliwe życie. Rozumiano je jako źródło mocy w wytrwałej walce w życiu ziemskim i gwarant nagrody wiecznej<sup>23</sup>.

Ilustracją takich przekonań ks. Bosko mogą być jego sny – wizje maryjne. Pojawiają się one zwykle jako pocieszenie i wsparcie w trudnych chwilach. Przyносzą przekonanie, że Maryja opiekuje się swymi czcicielami, ma ich w swojej protekcji. Ona jawi się w nich jako Pasterka, przewodniczka, Matka, Pani. Słuchacze ks. Bosko, wsłuchując się w jego opowieści, nabierali o tym głębokiego przeświadczenia. Odkrywali, że to właśnie Maryja pomogła im pokonać trudności, znalazła rozwiązanie problemów, broniła przed diabłem. Sny maryjne ks. Bosko dawały jego słuchaczom pewność, że związanie się z nim oznacza uczestnictwo w jego charyzmacie<sup>24</sup>.

Im starszy był ks. Bosko, tym bardziej był przekonany o tym, że Maryja jest Matką, że się opiekuje nim, jego wychowankami i dziełem. „Dotąd maszerowaliśmy po pewnej drodze – mawiał często. Musimy uznać, że prowadziła nas Maryja!” U schyłku życia powracały do niego sceny ze snu z dzieciństwa. W Rzymie 16 maja 1887 r., kiedy odprawiał mszę św. przy ołtarzu Wspomożycielki w kościele Serca Pana Jezusa, tamto wspomnienie powróciło. „Widziałem tamte sceny, o naszym Zgromadzeniu – wspominał – te sceny, które zakwestionowała kiedyś moja rodzina. To wtedy Maryja powiedziała mi: «Przyjdzie czas, że zrozumiesz»”<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Por. F. Desramaut, *Sto hasel z duchowości salezjańskiej*, tłum. z j. francuskiego T. Jania, t. 3, Kraków 1999, s. 313.

<sup>23</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia...*, t. 2, s. 149–152.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 153–154.

<sup>25</sup> Por. E. Ceria, *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco*, t. 18, Turyn 1937, s. 340.

### c. Maryja Niepokalana

Ogólne przekonanie o obecności Maryi w życiu Jej czcicieli i o Jej matczynej opiece, przyjmowało w ks. Bosko, w zależności od okresu jego życia, pewne szczególne formy. Do początku lat sześćdziesiątych XIX w., nie licząc okresu kiedy nabożeństwo maryjne na Valdocco koncentrowało się wokół Matki Bożej Pocieszenia, której figura znajdowała się w kaplicy Pinardiego, dominujące miejsce w jego pobożności maryjnej zajmowała Niepokalana<sup>26</sup>. Niemniej on sam wiąże początek swego dzieła – rozumiany jako spotkanie z Bartłojem Graellim – z 8 grudnia 1850 r., w święto Niepokalanej<sup>27</sup>.

Postępowanie ks. Bosko nie było czymś odosobnionym. Początek XIX w., głównie pod wpływem idei romantycznych, widział w Dziewicy, która miażdżyła głowę węża, symbol, ideał i ważny znak. Około 1850 r. w Europie zachodniej bardzo rozpowszechniło się nabożeństwo do Niepokalanej Serca Maryi. We Francji – graniczącej przecież z Piemontem – 2 mln osób zapisało się wtedy do Bractwa Niepokalanej Serca Maryi. Maryi Niepokalanej oddawano cześć i szukano w Niej ratunku dla grzeszników i przeciwników Kościoła<sup>28</sup>. W 1854 r., kiedy ogłoszono dogmat o Niepokalanym Poczęciu, Turyn zdołał pokonać straszliwą epidemię cholery. To był wielki znak dla Jej czcicieli. Od grudnia do wiosny miasto manifestowało swoją wdzięczność, gromadząc się w sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia i organizując procesje. Dziękowano i proszono o ratunek, bo nie tylko życie i zdrowie, ale także Kościół, przez wprowadzenie prawa o likwidacji niektórych zakonów, był zagrożony<sup>29</sup>.

W drugiej połowie XIX w. w kulcie Niepokalanej doszło do pewnej zmiany akcentów. W patrzeniu na Niepokalaną powoli odchodzono od postrzegania w Niej wsparcia i ratunku w kontrowersji z protestantyzmem, jak to miało miejsce w wieku poprzednim. Kościół od Wiosny Ludów musiał sprostać zagrożeniom ze strony innych, nowych „wężów”. Zwarł się z herezjami, obojętnością religijną, nienawiścią wobec siebie, pogwałceniem swych praw i godności, prześladowaniem swych instytucji i duchowieństwa. W tym kontekście Niepokalana nad globem ziemskim, deptająca łeb węża, stała się symbolem obrony Kościoła, pokonania sekt, wyblągania u Boga nawrócenia wrogów Mistycznego Ciała, obudzenia

---

<sup>26</sup> Bardzo prawdopodobne, że na zwrócenie się ku Niepokalanej wpływ miało choćby to, że kościół seminaryjny w Chieri, gdzie formował się kleryk Bosko (1835–1841) był poświęcony właśnie Niepokalanej. Jej figura znajdowała się w też kaplicy, w której klerycy odmawiali codzienne modlitwy. Także kościółek przylegający do Kurii Arcybiskupiej, gdzie diakon Bosko przyjął święcenia prezbiteratu, była poświęcona Niepokalanej. Por. A. Amato, *Kult Maryi Wspomożycielki* u ks. Bosko, w: *Kult Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych*, [b. red.], Kraków 1997, s. 39.

<sup>27</sup> Por. J. Bosko, dz.cyt., s. 117.

<sup>28</sup> Por. S. Prus, *Geneza nabożeństwa św. Jana Bosko do Maryi Wspomożycielki Wiernych*, w: *Maryja Wspomożenie Wiernych*, S. Prus (red.), Warszawa 1986, s. 184.

<sup>29</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia...*, t. 2, s. 156.

katolików obojętnych w wierze, którzy uważani byli za wrogów Kościoła, obrony przed kazańską ręką Chrystusa Sprawiedliwego Sędziego, Boskiego Syna Maryi<sup>30</sup>.

Niepokalana jawiła się też jako Mediatorka między niebem i ziemią. W diecezjach, gdzie nie było biskupów ludzie wzywali Jej opieki i wyznawali wiarę w Kościół, na wielorakie sposoby przejawiali troskę o swych pasterzy. Prośba o własne zbawienie spletała się tam z wołaniem o ratunek dla Kościoła. Ludzie wierzyli, że Maryja pomoże pokonać im wrogów, że obroni<sup>31</sup>.

Tymczasem w Oratorium ks. Bosko nabożeństwo do Niepokalanej przybrało formę o wiele bardziej intymną, wolną od wątków politycznych i społecznych. Ksiądz Bosko interesowało wychowanie i w związku z tym w pracy z chłopcami wydobywał przede wszystkim elementy wychowawcze, religijne nabożeństwa maryjnego. Zależało mu przede wszystkim na prowadzeniu młodych do czystości. W *Il giovane provveduto* z 1847 r. oddaje ich pod opiekę Maryi „Matki czystości”, a za ideał młodzieńca czystego postawił św. Alojzego Gonzagę. Po 1854 r., czyli po ogłoszeniu dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, oba te zadania przejęła Niepokalanie Poczęta. Ona miała pomóc w walce z grzechem i była przedstawiana jako wzór wytrwania w czystości. Praktyka nabożeństw majowych – *mese di maggio* – przyjęła wtedy formę miesiąca poświęconego Niepokalanej. Nowenny i nabożeństwa do Niepokalanej odprawiane w Oratorium nabrały nowego splendoru. Chłopcy starali się ponadto podkreślać swe zaangażowanie w ich przeżywanie spełnianiem dobrych uczynków. Panowało powszechne przekonanie, że wobec Niepokalanej należy być czystym. Wspólnota Oratorium sprzątała dom przed Jej świętem. Wychowawcy oddalali z Oratorium tych, którzy nie pracowali nad sobą i dawali zgorszenie<sup>32</sup>.

Ksiądz Bosko nie podejmował w swych pismach rozważań doktrynalnych na temat dogmatu o Niepokalanym Poczęciu. Jako praktyczny duszpasterz i wychowawca widział w Niepokalanej Opiekunkę swego dzieła i Patronkę wychowania. Nabożeństwo do Niej sprzyjało natomiast tworzeniu pewnego klimatu, dodawało zapału, skłaniało młodzież do poświęceń, kazało myśleć w perspektywie eschatologicznej o dobrej śmierci, o jej przygotowaniu, o życiu bez grzechu<sup>33</sup>.

Z takich to racji nabożeństwo do Niepokalanej było istotne w strategii wychowawczej ks. Bosko. Podobnie jak sakrament pojednania sprzyjało walce z grzechem. Jak Eucharystia, pomagało w wytrwaniu w dobrym, szczególnie w czystości<sup>34</sup>. Wraz z „ćwiczeniem dobrej śmierci” – czyli miesięcznym dniem skupienia – wpisało się w troskę ks. Bosko o perspektywę eschatologiczną życia swych wychowanków. Tak rozumiane znalazło ono swe miejsce wśród środków

<sup>30</sup> Por. A. Świda, *Pobożność Maryjna Księdza Bosko*, w: *Ojciec i Nauczyciel*, W. Kołyszko (red.), Warszawa 1988, s. 124–126.

<sup>31</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia...*, t. 2, s. 158.

<sup>32</sup> F. Socha, dz.cyt., s. 34–35.

<sup>33</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia...*, t. 2, s. 161–163.

<sup>34</sup> Por. P. Braidò, *L'esperienza pedagogica...*, s. 125–126.

sprzyjających kształtowaniu w młodych bojaźni Bożej. Otwierało chłopców na potrzebę pracy nad sobą i czyniło wrażliwymi na głos powołania<sup>35</sup>. Aby tego dowieść, wystarczy przypomnieć, że św. Dominik Savio, pierwszy wychowanek ks. Bosko wyniesiony do chwały ołtarzy, był członkiem Towarzystwa Niepokalanej oraz, że z tegoż Towarzystwa wywodziło się 18 z 21 pierwszych salezjanów. Nabożeństwo do Niepokalanej, kultywowane zwłaszcza przez członków Towarzystwa, czyniło z chłopców apostołów i monitorów<sup>36</sup> swych rówieśników, ożywiało klimat Valdocco, rozbudzało ducha rodzinnego<sup>37</sup>. Pod jego wpływem oratorianie dojrzewali do wyzwań, jakim w XIX w. sprostać musiał „dobry chrześcijanin”.

#### d. Maryja Wspomożycielka

Podczas gdy ks. Bosko widział w pobożności maryjnej skuteczną pomoc w trwaniu w czystości, w uporządkowaniu sumienia, w walce z grzechem, w pracy nad sobą, w wychowaniu chrześcijańskim, u wielu ludzi jego czasów górę brał wątek ucieczki do Maryi, postrzeganej jako ratunek dla Kościoła i wiary. Sprzyjały temu niewątpliwie warunki polityczne. W wyniku tzw. drugiej wojny o niepodległość i plebiscytów, które po niej nastąpiły duża część Półwyspu Apenińskiego weszła w skład nowego, liberalnego państwa włoskiego. We Włoszech zaczęto wtedy spoglądać na Rzym, jako przyszłą stolicę nowego państwa. Tymczasem w Wiecznym Mieście rezydował papież, władca Państwa Kościelnego. Dostyc powszechnie sądzono, że Nowe Włochy mogą powstać tylko kosztem pozbawienia papieża władzy doczesnej i likwidacji Państwa Kościelnego. Ten konflikt interesów powodował duże napięcie społeczne i stanowił ciągle zagrożenie dla Kościoła<sup>38</sup>.

W tym właśnie okresie, a ściślej w marcu 1862 r. rozeszła się we Włoszech wieść o objawieniach maryjnych w okolicach Spoleto, gdzieś między Castelrinaldi i Motefalco. Madonna miała objawić się pięcioletniemu chłopcu, Righetto Cionchi, i uzdrowić go z chronicznej choroby. Miejsce objawień szybko stało się celem tysięcy pielgrzymów. Arcybiskup Spoleto, Giovanni Battista Arnaldi, opisywał w wielu gazetach, m.in. w turyńskiej „Armonia”, cuda ze Spoleto i wielkie manifestacje wiernych, do których tam dochodziło. W swych publikacjach podkreślał, że są one wielkim triumfem wiary, który niespodziewanie bardzo zaskoczył wrogów i przeciwników Kościoła. W jego pismach Maryja, którą ludzie prosi przyzywali

<sup>35</sup> Por. F. Motto, dz.cyt., s. 60–62.

<sup>36</sup> Monitor, to kolega, który jak starszy brat lub życzliwy przyjaciel w duchu upomnienia braterskiego koryguje i upomina swego rówieśnika.

<sup>37</sup> Por. P. Braido, *L'esperienza pedagogica...*, s. 140–142, oraz tenże, *Don Bosco prete...*, s. 326–327.

<sup>38</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia...*, t. 1, s. 129–138

jako Madonnę, Madonnę ze Spoleto lub Madonnę z Gwiazdami, była bardzo konsekwentnie nazywana *Auxilium Christianorum*, Wspomożycielką Wiernych, ratunkiem dla Kościoła. Hierarcha podkreślał, że jak kiedyś Maryja zniszczyła łeb węża, tj. starożytne herezje, tak teraz wspomóż papieża i Kościół. Dzięki takiemu przedstawieniu wydarzeń zwiększył się jeszcze bardziej napływ pielgrzymów do Spoleto. Zachęcony odzewem wiernych, Arnaldi we wrześniu 1862 r., rzucił hasło budowy kościoła Maryi Wspomożycielki w miejscu objawień i rozpoczął zbiórkę pieniędzy w całych Włoszech<sup>39</sup>.

Echo wydarzeń ze Spoleto dotarło także na Valdocco. Choć Arnaldi nie publikował jeszcze w „Armonia”, ks. Bosko musiał słyszeć o tych wydarzeniach z innych źródeł. Już 24 maja 1862 r. opowiadał o Wspomożycielce ze Spoleto swym chłopcom. Nawiązał wtedy do snu, który miał przed kilkoma dniami, o dwóch kolumnach. Na jednej widniał napis *Auxilium Christianorum*. Kiedy we wrześniu arcybiskup Arnaldi ogłosił projekt budowy kościoła w Spoleto, ks. Bosko nie czekał długo z odpowiedzią. W grudniu podał do publicznej wiadomości decyzję o rozpoczęciu budowy kościoła Wspomożycielki na Valdocco. Początkowo nie zależało mu jednak na szerzeniu kultu Wspomożycielki. Racja stojąca za budową świątyni, była bardzo pragmatyczna: dotychczasowy kościółek św. Franciszka Salezego od dawna był za mały na potrzeby Oratorium<sup>40</sup>.

Kwestia tytułu kościoła pojawiła się nieco później, bo w końcu 1862 lub na początku 1863 r. Prawdopodobnie za wyborem tytułu świątyni stanął ówczesny klimat polityczny. Ksiądz Giovanni Cagliari, jeden z pierwszych salezjanów, późniejszy kardynał, wspominał wielokrotnie, że to właśnie w tamtym okresie ks. Bosko zwykł mawiać, że „Maryja chce być czczona pod imieniem Wspomożycielki. Czasy są trudne i dlatego powinna Ona nam pomóc zachować i obronić wiarę chrześcijańską”. Pobożność maryjna ks. Bosko nabrała wtedy nowego wymiaru. Bez rezygnacji w wcześniejszych form nabożeństwa maryjnego stał się wielkim apostołem Maryi Wspomożycielki<sup>41</sup>.

Czytelnym tego wyrazem było jego zaangażowanie się w budowę bazyliki poświęconej Wspomożycielce. Podczas gdy gazety wciąż pisały o Spoleto, on w ciszy i spokoju zbierał pieniądze, przekonywał ludzi, którzy szybko stali się zwolennikami projektu. Uzyskał też poparcie moralne i finansowe Piusa IX. 27 kwietnia 1865 r. wmurowano kamień węgielny świątyni. W uroczystości uczestniczył syn króla, Amedeo di Savoia i przedstawiciele dworu. Pomogło to oczyścić atmosferę wokół tytułu nowego kościoła, który dla wielu był symbolem walki i oporu wierzących przeciw państwu włoskiemu. Z tej samej racji ks. Bosko, proponując oficjalny tytuł kościoła, odszedł od związanego ze Spoleto zawołania „Wspomożenie Wiernych” i wybrał inne, obecne w lokalnej tradycji, zawo-

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 163–167.

<sup>40</sup> Por. A. Amato, dz.cyt., s. 43.

<sup>41</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia...*, t. 2, s. 167.

łanie „Maryja Wspomożycielka”, którą często nazywał też „Błogosławioną Dziewicą Wspomożycielką”<sup>42</sup>.

Ksiądz Bosko, podobnie jak arcybiskup Arnaldi, publikował informacje na temat łask i cudów Maryi Wspomożycielki, drukował i rozdawał z Nią obrazki, wybijał medaliki, organizował wielkie manifestacje i nabożeństwa z okazji maja. W ten sposób, dzięki jego zaangażowaniu Valdocco powoli stawało się we Włoszech centralnym sanktuarium Maryi Wspomożycielki. Spoleto natomiast przybrało charakter sanktuarium lokalnego. Z czasem w Spoleto zrezygnowano z tytułu „Wspomożenie Wiernych”, dając sanktuarium imię Madonny od Gwiazdy<sup>43</sup>. Natomiast nabożeństwo do Maryi Wspomożycielki z Valdocco, wraz z salezjanami, którzy wyruszyli na misje, przeniosło się do Ameryki<sup>44</sup>. Jego promocji przysłużyły się niezwykle Córki Maryi Wspomożycielki założone, przez ks. Bosko, jako żywy pomnik Maryi<sup>45</sup>. W prostych ludziach ugruntowało go Stowarzyszenie Czcieli Maryi Wspomożycielki (ADMA)<sup>46</sup>.

Z biegiem czasu w ks. Bosko wątek ratunku i wybawienia politycznego, silnie związany z tytułem Maryi Wspomożycielki, powoli ustępował miejsca innym, bardziej tradycyjnym treściom. Maryja Wspomożycielka była dla niego nie tylko ratunkiem w zagrożeniach społecznych, ale skutecznym znakiem jedności między niebem i ziemią. Uważał on, że gdziekolwiek Jej czciciel odwoła się do Jej pomocy, jakiegokolwiek to będzie dotyczyć sprawy, otrzyma jej wsparcie i pomoc. Z mocą mawiał: „Bądźcie czcicielami Maryi Wspomożycielki, a zobaczycie, czym są cuda!”. Im ks. Bosko był starszy, tym częściej wzywał Wspomożycielki w każdej sprawie. W takich momentach nazywał ją Wspomożycielską lub Poczycielką, Ratunkiem, Matką Łaski. Dobitnie potwierdzają to jego teksty publikowane w „Bollettino Salesiano”. Co ciekawe, w chwili śmierci nie modlił się, wzywając Wspomożycielki. Nie odwołał się też do Niepokalanej. Co prawda słabnąca ręką napisał „Wspomożycielko, Maryjo pomóżcie mi!”, ale ostatnim tchnieniem wołał: „Matko, Matko, Matko Najświętsza, Maryjo, Maryjo... Matko! O Matko, otwórzcie mi bramy raj!”<sup>47</sup>.

W strategii wychowawczej ks. Bosko nabożeństwo do Maryi Wspomożycielki spełniło kilka ważnych zadań. W pierwszym okresie, około 1862 r. znajdowało sobie miejsce w Oratorium, związane było z ogólną sytuacją polityczną i wynikającymi z niej zagrożeniami Kościoła. Jego propagowanie sprzyjało więc budzeniu świadomości i odpowiedzialności eklezjalnej i społecznej wychowanków. W tym sensie wpisywało się w proponowany przez ks. Bosko program wy-

<sup>42</sup> Por. P. Braidó, *Don Bosco prete...*, s. 459–461, 507–515.

<sup>43</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia...*, t. 2, s. 170–171 oraz znacznie szerzej na ten temat w: P. Braidó, *Don Bosco prete...*, s. 519–522, 524–530.

<sup>44</sup> Por. R. Alberdi, C. Semeraro, dz.cyt., kol. 1700–1704.

<sup>45</sup> Por. M. Wirth, dz.cyt., s. 195–206.

<sup>46</sup> Por. P. Braidó, *Don Bosco prete...*, s. 522–523.

<sup>47</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia...*, t. 2, s. 174–175.

chowowania „uczciwych obywateli”<sup>48</sup>. W późniejszym czasie, kiedy uwolnione od konotacji politycznych, koncentrowało się raczej na opiece Maryi, Jej niezawodnym wstawiennictwie, skutecznym orędownictwie i pomocy służyło wzrostowi pobożności chłopców, ich wiary w Opatrzność, rozbudzało ogólny entuzjazm dla wiary, stymulowało religijność.

### 3. MARYJNE INSPIRACJE KS. BOSKO DLA WYCHOWANIA DZISIAJ

Przeżywamy obecnie maj. Ksiądz Bosko przy takiej okazji zwykł mawiać: „Miesiąc maj jest świętem naszej Matki, naszej niebieskiej Protektorki. Obchodźmy go więc z radością. Najpiękniejszymi kwiatami, jakie możemy jej ofiarować, są cnoty, których Ona dała nam konkretny przykład”<sup>49</sup>. To ważna wskazówka, którą ks. Bosko wskazuje nam perspektywę, przez jaką powinniśmy patrzeć na naszą pobożność maryjną, aby faktycznie przynosiła ona wsparcie naszym wysiłków wychowawczych. Proste wskazanie ks. Bosko swymi korzeniami głęboko sięga tradycji. Przekonanie o potrzebie naśladowania Maryi, bo przecież do tego zachęca ks. Bosko, było np. zasadniczą treścią „prawdziwego nabożeństwa do Matki Bożej”, o jakim mówi np. św. Ludwik Maria Grignon de Monfort<sup>50</sup>. Perspektywa wskazana przez ks. Bosko ma też swoje znakomite miejsce we współczesnej mariologii. Wystarczy przywołać choćby 65 rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II zatytułowany *Cnoty Maryi, które Kościół powinien naśladować* lub Adhortację apostołską *Marialis cultus* Pawła VI, wyraźnie akcentującą tę samą kwestię, aby przekonać się o współczesnym znaczeniu i miejscu naśladowania cnót Maryi w pobożności maryjnej<sup>51</sup>. To wszystko stanowi dobrą zachętę, aby na zakończenie naszych rozważań podjąć trud pójścia drogą inspiracji ks. Bosko i odkryć rolę pobożności maryjnej w wychowaniu dzisiaj.

<sup>48</sup> Por. F. Motto, dz.cyt., s. 40–43.

<sup>49</sup> Jan Bosko, *Miesiąc maj poświęcony Najświętszej Niepokalanej Dziewicy*, w: *Dziela wydane*, t. XX, wznowienie anastatyczne wydania z 1858 r., Rzym 1976, cytuje za T. Bosko, *Złote myśli Księdza Bosko*, Warszawa 2002, s. 88.

<sup>50</sup> De Monfort zaznacza: „Prawdziwe nabożeństwo do Najświętszej Panny jest święte, czyli pobudza duszę do wystrzegania się grzechu i do naśladowania cnót Maryi, zwłaszcza Jej głębokiej pokory, żywej wiary, absolutnego posłuszeństwa, nieustannej modlitwy, wszechstronnego umartwienia, boskiej czystości, płomiennej miłości, heroicznej cierpliwości, anielskiej słodyczy i Bożej mądrości. Jest to bowiem dziesięć naczelnych cnót Najświętszej Maryi Panny”. L.M. Grignon de Monfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, tłum. z j. francuskiego J. Rybałta, Warszawa 1986, s. 66.

<sup>51</sup> Por. Paweł VI, *Adhortacja apostołska o należyтым kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny „Marialis cultus”*, w: „*Błogosławić Mnie będą*”. *Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus”*. *Tekst, komentarze, dyskusja*, S.C. Napiórkowski (red.), Lublin 1990, s. 45–48.



W prostych słowach zachęca do tego prof. Carlo Nanni z Salezjańskiego Uniwersytetu Papieskiego w Rzymie. W swej refleksji na temat współczesnego odczytania sytemu wychowawczego ks. Bosko pisze: „Ukazywać Madonę jako tę, która dała pierwszeństwo Słowu, która starała się zrozumieć, medytując w swym sercu tajemniczą obecność Jezusa, która stała się służącą Boga i innych, która cierpiała aż do krzyża, która jako matka była blisko uczniów po śmierci i zmartwychwstaniu Pana, która towarzyszyła pierwszym krokom rodzącego się Kościoła, która według tradycji Kościoła jest obecna jako pocieszenie i wsparcie ubogich i wszystkich, którzy szukają uwolnienia i zbawienia od Boga; jest równoznaczne – według mnie [podkreśla autor] – z kontynuowaniem, w świetle nauki Vaticanum II, propagowania nabożeństwa maryjnego ks. Bosko do Niepokalanej i Wspomożycielki, czyniąc z niej model [wzór] i znak odkupionej ludzkości, która dojrzewa do pełni życia”<sup>52</sup>.

#### a. Wzór do naśladowania dla młodzieży i dzieci

Jako wychowawcy i duszpasterze proponujemy naszym podopiecznym nabożeństwa majowe, październikowe, codzienny różaniec, miesięczne wspomnienia Wspomożycielki, obchodzenie świąt maryjnych, *lectio divina* biblijnych tekstów maryjnych, nowenny, pielgrzymki, noszenie medalika, rozdajemy obrazki. Dlaczego to robimy? Czy to tylko nasza tradycja lub pobożny zwyczaj?

Wszystkie te praktyki nabiorą właściwego znaczenia i sensu, o ile zdołamy wpisać je w realizację salezjańskiego programu wychowania. Propozycja ks. Bosko, aby wychowywać „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli” jest przecież wciąż aktualna. Zgromadzenie Salezjańskie dokonało wielkiego wysiłku, aby ją odczytać na nowo i zaproponować współczesnej młodzieży. Efektem tego procesu jest program Salezjańskiej Duchowości Młodzieżowej zdefiniowany przez Kapitułę Generalną 23 Towarzystwa Salezjańskiego w 1990 r. W myśl jej zasad salezianie, w z nimi całą Rodzina Salezjańska, chcąc pozostać dzisiaj wierni ks. Bosko, powinni w proponować swoim wychowankom przeżycie doświadczenia duchowego, na który składa się pięć wymiarów: dobre przeżycie codzienności, poczucie radości i optymizmu, przyjaźń z Chrystusem, więź ze wspólnotą Kościoła i odpowiedzialne zaangażowanie w służbę bliźniemu<sup>53</sup>.

Jestem przekonany, że to jest właśnie przestrzeń, w którą wychowawca zainspirowany pobożnością maryjną ks. Bosko, może wpisywać treści, jakie proponuje młodzieży i dzieciom przy okazji nabożeństw i praktyk maryjnych. Wychowawcy, duszpasterze i wychowankowie znajdą w Maryi wzór i przykład do naśladowania postaw typowych dla każdego z wymiarów salezjańskiej duchowości

<sup>52</sup> C. Nanni, dz.cyt., s. 32.

<sup>53</sup> Kapituła Generalna 23 Towarzystwa Salezjańskiego, *Wychowywać młodych do wiary. Dokument końcowy*, Rzym 1990, n. 161–180.

młodzieżowej. Maryja była Matką Boga, ale pozostała osobą ludzką<sup>54</sup>. Jako taka potrafiła dobrze przeżywać szarą codzienność. Wystarczy, że przywołamy Nazaret, zachowanie przez Nią zwyczajów prawa żydowskiego w dzień ofiarowania Jezusa, czy trud, jaki poniosła, zdążając do Betlejem na spis ludności. Maryja pozostała radosna, pogodna, pełna optymizmu mimo ubóstwa żłobu w Betlejem, ucieczki do Egiptu, zniknięcia 12-letniego Syna w świątyni, krzyża, śmierci Jezusa, prześladowań Kościoła. To przecież postawy zaangażowania w codzienność, optymizmu i pogody ducha. Tego od swych wychowanków oczekiwał ks. Bosko, tego ich uczył<sup>55</sup>.

Maryja najlepiej i najpełniej z ludzi przeżyła swą przyjaźń z Jezusem<sup>56</sup>. Wszystko zaczęło się od zwiastowania, a potem było wierne trwanie aż do krzyża, zmartwychwstania, zesłania Ducha Świętego. Jezus zawsze był w centrum! W tej postawie Maryi odnaleźć możemy inspirację typowego dla ks. Bosko i jego nabożeństwa do Niepokalanej nastawienia na walkę z grzechem i troskę o czystość młodzieńczą<sup>57</sup>. Także dzisiaj warto odwołać się do tych prawd, kiedy proponujemy młodym przyjaźń z Jezusem

Maryja jawi się także jako niedościgniony wzór przeżywania więzi ze wspólnotą kościelną<sup>58</sup>. Najpierw widzimy Ją z Jezusem i Jego uczniami, potem po Jego śmierci na Krzyżu, z Janem i Apostołami, a po Pięćdziesiątnicy, z całym Kościołem. Ona tworzy klimat, dodaje odwagi, wzmacnia ducha, buduje rodzinę, najpierw wokół Jezusa z Józefem, potem wokół Jezusa z Kościołem. To przecież ta sama perspektywa, w której ks. Bosko widział Niepokalaną obrończynię Kościoła i Wspomożycielkę, która broni go w trudnych czasach<sup>59</sup>. Na dziś to maryjna inspiracja w trudzie wychowywania młodych do odpowiedzialności za Kościół.

Maryja uczy też służyć<sup>60</sup>. Nie tylko Jezusowi, ale i Elżbiecie w Ain Karin, na godach w Kanie Galilejskiej, Kościołowi w wieczerniku. Oratorianie ks. Bosko, zwłaszcza członkowie Towarzystwa Niepokalanej, starali się służyć, pomagając innym w nauce, zajęciach, ale także wszystkiego trudnej pracy nad sobą<sup>61</sup>. To dobra wskazówka dla tych, którzy mają odwagę proponować młodym konkretne zaangażowanie w pomoc innym.

Tego wszystkiego także dzisiaj można uczyć się od Maryi. Przykład Jej życia pokazuje, że warto, że kto tak czyni, nie zawiedzie się. Maryja po trudach życia,

---

<sup>54</sup> Por. LG 54.

<sup>55</sup> Por. P. Braidó, *L'esperienza pedagogica...*, s. 127–28, 144–152.

<sup>56</sup> Por. LG 56–58.

<sup>57</sup> Por. F. Motto, dz.cyt., s. 60–62.

<sup>58</sup> Por. LG 59, 63.

<sup>59</sup> Por. P. Braidó, *L'esperienza pedagogica...*, s. 127.

<sup>60</sup> Por. LG 61.

<sup>61</sup> Por. P. Braidó, *Don Bosco prete...*, s. 318.

cieszy się nagrodą w niebie<sup>62</sup>. W duchu tej prawdy salezjański program wychowania nabiera nowego blasku i w Maryi zyskuje nie tylko Matkę i Orędowniczkę, Wspomożycielkę we wszystkich sprawach, ale także specjalną, maryjną gwarancję na powodzenie swej realizacji.

#### b. Natchnienie dla wychowawców, rodziców i duszpasterzy

Maryja jest także wzorem do naśladowania dla wychowawców i nauczycieli. Jest Ona żywą szkołą, w której jako prawdziwi Jej czciciele, tzn. naśladowcy Jej cnót, mogą się uczyć, np. tego, jak wychodzić do młodych z miłością i dobrocią. Ona od 9 roku życia, uczyła tego ks. Bosko. Uczyła go aż do jego pełnego poświęcenia, całkowitej konsekracji młodym poprzez zmęczenie, utratę zdrowia i śmierć<sup>63</sup>. Maryja, która rozważa w swym sercu słowa Boga, która się nie żali, która zawsze jest gotowa służyć Jezusowi, a potem Kościołowi, która jest z Nim zawsze i wszędzie, jawi się jako najlepszy salezjański asystent. Nie żyje dla siebie, ale po to, aby Jemu usłużyć, do Niego zaprowadzić, Jemu oddać ludzi i ich sprawy<sup>64</sup>.

Przez taką swoją postawę Maryja uczy stwarzania klimatu rodzinnego. Czyni to także przez swoje relacje z Józefem i Jezusem. Uczy porządku w sprawach ważnych, hierarchii wartości, bojaźni Bożej. U Niej zawsze Bóg jest na pierwszym miejscu. Jest sprawiedliwa i konsekwentna w swoim *Tak* wypowiedzianym Bogu w Zwiastowaniu<sup>65</sup>. Od niej dorośli mogą uczyć się konsekwencji w byciu sobą w każdej sytuacji.

W Maryi wychowawcy, rodzice, nauczyciele i duszpasterze znajdują więc nie tylko Orędowniczkę, ale także inspirację do tego, aby nie rezygnować, nie poddawać się, nie ustawać w spieraniu się o rzeczy ważne. Znajdują w Niej źródło nadziei i znak pewności, co do tego, że ich wysiłki, podobnie jak to było w życiu ks. Bosko, przyniosą Boże owoce.

#### ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Inspiracje maryjne ks. Bosko nie tracą dzisiaj swej aktualności pelagicznej. Wszystkich, którzy pragną w wychowaniu odwoływać się do jego natchnień, czeka trud odnowy jego pedagogii maryjnej. Nie można bowiem, biorąc pod uwagę zmienione uwarunkowania kulturowe i rozwój myśli teologicznej, postrzegać Maryi w wychowaniu tak, jak to czynił ks. Bosko. Trzeba jednak zachować to, co

---

<sup>62</sup> Por. LG 59.

<sup>63</sup> Por. P. Braidò, *L'esperienza pedagogica...*, s. 70–90.

<sup>64</sup> Por. LG 61–62.

<sup>65</sup> Por. LG 56.

jest wciąż aktualne, a mianowicie rozumienie jej w kategoriach szczególnego rysu pedagogii samego Boga<sup>66</sup>. Dlatego też Jan Paweł II przypominał wychowawcom, aby zainspirowani ks. Bosko, pamiętali, że Maryja może nauczyć ich współpracy z Duchem Świętym, największym Wychowawcą i poleca im dwa zadania: aby wyprosilili u Maryi łaskę „wzbudzania przez Boga dusz szlachetnych, które będą umiały z radością odpowiadać na Jego wezwanie” oraz aby ukazywali Maryję młodym w taki sposób, aby doszło do „porwania [ich] przez Nią, umacniania i prowadzenia, owocującego tym, że staną się ludem nowym dla świata nowego, świata Chrystusa, Mistrza i Pana”<sup>67</sup>.

#### MARY'S PIETY IN A PREVENTIVE SYSTEM OF ST. GIOVANNI BOSCO (1815–1888)

##### Summary

St. Giovanni Bosco (1815 – 1888) is famous for his involvement in education of young people, based on a preventive system. It is well known that in his times he was a very keen worshipper of God's Mother, especially the One called Mary Help of Christians (*Maria Auxilium Christianorum*).

The author of this article asks if there are mutual relations between education in a preventive spirit as proposed by don Bosco and his piety to Mary. Looking for the answer he initially briefly describes a historical context of the life and the activities of the saint. He also outlines elements of don Bosco's educational system. Then he stops over Mary's service of don Bosco. He recalls its origin and points to don Bosco's basic convictions. After that he focuses on the presentation of don Bosco's service to the Immaculate and Mary Help of Christians. In both cases, he emphasizes their impact on education of young people. The author closes his reflections showing educational potential, which could be obtained, by offering to children, young people and educators the well understood Mary's Service.

*Translated by Małgorzata Bury*

**Nota o Autorze:** ks. MAREK T. CHMIELEWSKI SDB – absolwent Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie, doktor teologii (specjalność teologia duchowości); zainteresowania naukowe: duchowość i historia salezjańska oraz salezjańska duchowość młodzieżowa; wikariusz inspektora salezjańskiej Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą.

**Słowa kluczowe:** Maryja Wspomożycielka Wiernych, Maryja Niepokalana, pobożność maryjna, system prewencyjny św. Jana Bosko, wychowanie, czasy ks. Bosko

<sup>66</sup> Por. C. Bissoli, *Jan Paweł II o systemie wychowawczym księdza Bosko*, (=Wychowywać młodych dzisiaj według ks. Bosko, 10), tłum. z j. włoskiego K. Misiaszek, Warszawa 2001, s. 116.

<sup>67</sup> Jan Paweł II, *List do Księza Egidio Viganó, Przełożonego Towarzystwa św. Franciszka Salezego w setną rocznicę św. Jana Bosco 'Juvenum Patris'*, Rzym 1988, n. 20.

KS. DARIUSZ STĘPKOWSKI SDB

(R)EWOLUCJA PRAKSEOLOGICZNA  
W MYŚLENIU I DZIAŁANIU PEDAGOGICZNYM  
WEDŁUG DIETRICHA BENNERA<sup>1</sup>

WSTĘP

Działanie pedagogiczne wyróżnia się spośród innych typów ludzkiej aktywności specyficznymi cechami. Jest ono ugruntowane we właściwej tylko człowiekowi konieczności stawania się przez *praxis*<sup>2</sup>. To wyznacza szczególny i nieredu-

---

<sup>1</sup> Dietrich Benner ur. 1941 r., studiował filozofię, pedagogikę, germanistykę i historię w Bonn i Wiedniu. W 1965 r. uzyskał tytuł doktora nauk o wychowaniu na podstawie rozprawy pt. *Theorie und Praxis. Systemtheoretische Betrachtungen zu Hegel und Marx* (Verlag R. Oldenbourg, Wien und München 1966). Habilitował się u Josefa Derbolava w 1970 r., po czym pracował jako profesor pedagogiki na uniwersytetach w Bonn, Moguncji, Klagenfurcie i Zurichu. Od 1991 r. jest związany z Uniwersytetem im. W. von Humboldta w Berlinie, gdzie dwukrotnie pełnił funkcję dziekana Wydziału Filozoficznego. W latach 1990–1994 był przewodniczącym Niemieckiego Towarzystwa Nauki o Wychowaniu (*Deutsche Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*). Do najważniejszych jego publikacji należą: *Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft* (List Verlag, München 1973 [<sup>4</sup>2004]), *Die Pädagogik Herbarts* (Juventa Verlag, Weinheim und München 1986 [<sup>2</sup>1993]), *Allgemeine Pädagogik* (Juventa Verlag, Weinheim und München 1987 [<sup>5</sup>2005]), *Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie* (Juventa Verlag, Weinheim und München 1990 [<sup>3</sup>2003]), *Historisches Wörterbuch der Pädagogik* (hrsg. von D. Benner, J. Oelkers, Beltz, Weinheim 2004). Por. <http://www2.huberlin.de/allg-erzwiss/benner.html>, 21.10.2006 r. W ostatnim czasie polski czytelnik zdobył możliwość zapoznania się z koncepcją tego autora dzięki tłumaczeniu fragmentów jego *Allgemeine Pädagogik*. Por. D. Benner, *Pedagogika ogólna*, przeł. M. Wojdak-Piątkowska, w: *Pedagogika*, B. Śliwerski (red.), t. 1: *Podstawy nauk o wychowaniu*, Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne, Gdańsk 2006, s. 115–194.

<sup>2</sup> W języku polskim słowo *praxis* bywa często niewłaściwie rozumiane jako praktyka lub doświadczenie. Grecki termin *praxis* (gr. *πράξις*) wskazuje jednak na inny jego sens. Uwidoczni się on dzięki analizie semantycznej źródłosłowu. Spośród wielu znaczeń *praxis* do najważniejszych należą: 1) czynność, transakcja, sprawa, interes; 2) działanie, czyn; 3) czynność, sprawność; 4) uzdolnienie praktyczne. Do tej samej grupy znaczeniowej zaliczają się również takie wyrazy, jak: *praktér* – n. działacz, sprawca; *práktor* – n. sprawca; *praktikós* – a. 1) zdatny do czynu, praktyczny; 2) czynny, energiczny; 3) pobudzający do czynu, dający energię; *praktós* – a. wykonalny (por.

kowalny do innych obszar, w którym realizuje się zarówno życie jednostki (egzystencja), jak i współżycie społeczne (koegzystencja). Obszar ten wyodrębnił się dopiero w czasach nowożytnych. Doszło do tego na dwóch płaszczyznach jednocześnie. Pierwsza z nich to płaszczyzna teoretyczna. U progu XIX w. powstały bowiem teorie pedagogiczne Friedricha E.D. Schleiermachera (1768–1834) i Johanna F. Herbarta (1776–1841). Obaj pedagodzy dążyli w nich do wyrażenia wyjątkowości myślenia pedagogicznego. Wyjątkowość tę wiązali z Oświeceniem, w które wkroczyła historia ludzkości. Dla I. Kanta (1724–1804) Oświecenie było nie tylko jedną z epok w dziejach kultury europejskiej, ale przede wszystkim „wyjściem człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy”<sup>3</sup>.

Druga płaszczyzna miała charakter praktyczny. Chodziło w niej o nowe rozumienie miejsca wychowania w całokształcie ludzkiego życia oraz wynikający stąd postulat reformy praktycznych sposobów działania wychowawczego. W tym kontekście należy wskazać na św. Jana Bosko (1815–1888) i jego system prewencyjny, który w swej historycznej genezie był wyrazem zmian zachodzących w dziewiętnastowiecznej praktyce wychowawczej<sup>4</sup>.

---

*Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, s. 613n.). Elementem wspólnym tych określeń jest odniesienie do czynu czy działania człowieka jako specyficznej aktywności osobotwórczej (por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, r. 1, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 73–149). Aby to mocniej podkreślić, w dalszej części artykułu będę stosował rozróżnienie między *praxis* a praktyką.

<sup>3</sup> I. Kant, *Co to jest oświecenie*, przeł. A. Landman, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 53. Zob. H.-M. Baumgartner, *Oświecenie – moment stanowiący o istocie filozofii*, przeł. A. M. Kaniowski, w: tenże, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, przeł. A. M. Kaniowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 95–121.

<sup>4</sup> Wielu autorów pisało już na temat systemu wychowawczego ks. Bosko. Jednak tylko nieliczni z nich, pytając o jego oryginalność, zastanawiali się nad „miejscem”, jakie zajmuje on wobec tzw. pedagogiki naukowej. Jak się wydaje, wynika to stąd, że ciągle nie docenia się przełomowej roli Świętego z Turynu jako inicjatora nowego rodzaju praktyki wychowawczej. Wprawdzie on sam nie rościł sobie pretensji do tworzenia teorii wychowania, jednak nie znaczy to wcale, że jego „metoda” – jak skromnie nazywał swój system pedagogiczny – nie wytrzymuje krytyki naukowej. Aby właściwie określić *proprium* pedagogii św. Jana Bosko, należy najpierw zastanowić się nad pochodzeniem myślenia i działania pedagogicznego. Czy nie wypływają one z tego samego źródła, jakim jest doświadczenie? Jeśli tak, to oddzielająca je różnica jest tylko problemem hermeneutycznym i polega na różnorodności sposobów artykułowania tego samego doświadczenia. W sprawie analiz porównawczych systemu św. Jana Bosko i przedstawicieli tzw. pedagogiki naukowej zob.: H. Wrońska, *Oryginalność systemu prewencyjnego*, w: *Wychowanie chrześcijańskie w duchu św. Jana Bosko*, red. M. Majewski, Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 1988, s. 25–41; E. Cyrańska, *Elementy wspólne w koncepcji wychowania św. Jana Bosko i Heleny Radlińskiej*, w: *Książka Bosko i jego system wychowawczy*, red. J. Niewęglowski, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2000, s. 231–243; tamże, T. Kukołowicz, *System wychowawczy św. Jana Bosko a koncepcja resocjalizacji N. Han-Ilgiewicz*, s. 244–249; M. Woś, *Salezjański system wychowania a socjologia wychowania Floriana Znanięckiego*, „Seminare” 2005, t. 21, s. 531–546.

Prezentowany artykuł ma na celu pogłębienie świadomości zmiany, jaka dokonała się w nowożytnym myśleniu i działaniu pedagogicznym. Punktem odniesienia przeprowadzonej refleksji jest myśl współczesnego niemieckiego pedagoga, Dietricha Bennera (ur. 1941), który w swych pracach rozwija prakseologiczną wizję praktyki pedagogicznej i nauk o wychowaniu<sup>5</sup>. Jego zdaniem w czasach nowożytnych również myślenie i działanie pedagogiczne uległy gruntownej transformacji. Analizując to zagadnienie, w pierwszym punkcie przedstawię koncepcję *praxis*, będącą osnową „ogólności” Bennerowskiej pedagogiki ogólnej<sup>6</sup>. W drugim skupię uwagę na jednym z koegzystencjalnych fenomenów ogólnoludzkiej aktywności – pedagogicznej *praxis* – starając się określić jego specyficzne cechy. W trzecim punkcie zrekonstruję wypracowane przez Berlińczyka dwa modele myślenia i działania pedagogicznego oraz wskażę na rozłam, jaki się dokonał między nimi u progu nowożytności. Na tej podstawie na zakończenie scharakteryzuję „pola”, w których rozwija się współczesna teoria i praktyka pedagogiczna.

## 1. OGÓLNOLUDZKA *PRAxis* I JEJ DYWERSYFIKACJA

### 1.1. Pojęcie ogólnoludzkiej *praxis*

Osnową refleksji filozoficzno-pedagogicznej Bennera jest działanie, które wyraża niemiecki termin *Handeln*. W języku niemieckim pojęcie to jest niejednoznaczne. Najważniejsze sensy tworzą trzy grupy znaczeniowe: 1) oddziaływanie, wywieranie wpływu (*Wirkung, Einwirkung*); 2) postępowanie (*Handlung, Tätigkeit*); 3) czynienie, robienie (*Tun, Praxis*)<sup>7</sup>. Z powodu tej wieloznaczności niemiecki prakseolog chętnie zastępuje *Handeln* rzeczownikiem *Praxis*, który jest kalką greckiego wyrazu *praxis*. Zamiana ta nie jest jednak zabiegiem wyłącznie styli-

---

<sup>5</sup> Wyjaśniając specyfikę swojego stanowiska, autor pisze m.in.: „Pojęcie prakseologii (teorii sprawnego działania) nie określa czegoś zasadniczo nowego, lecz odnosi się do kwestii sięgającej początków filozofii praktycznej, dotyczącej rozumowego uporządkowania całości ludzkiej praktyki [...]. W wielu sprawach posiłkowałem się pojęciem »prakseologia« względnie »prakseologiczny«, by dzięki nim opisać paradygmat ukierunkowanego na teorię działania zapośredniczenia między teorią a praktyką. Paradygmat ów jest osadzony w klasycznej tradycji pedagogiki i wskazuje na nienormatywne i niteleologiczne determinowanie relacji między praktyką pedagogiczną a innymi obszarami praktyki człowieka, w szczególności etyki i polityki, ale również ekonomii, sztuki i religii”. D. Benner, *Pedagogika ogólna...*, s. 122.

<sup>6</sup> Kwestia przedmiotu pedagogiki ogólnej była w ostatnim czasie tematem ożywionej dyskusji również w środowisku polskich pedagogów. Por. *Ewolucja „ogólności” w dyskursach pedagogicznych*, red. T. Hejnicka-Bezwińska i R. Leppert, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2005 oraz zeszyt tematyczny pt. *Na tropach „ogólności” pedagogicznych*, pod red. E. Rodziwicz, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2005, nr 4 (198).

<sup>7</sup> Por. *Wielki słownik polsko-niemiecki*, J. Piprek, J. Ippoldt, t. 1, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 319.

stycznym; otwiera ona przystęp do bogatej tradycji filozoficznej związanej z terminem *praxis*.

Wyznaczając zakres pojęcia *praxis*, autor *Pedagogiki ogólnej* odwołuje się do znanych z tradycji filozoficznej rzeczowników wyrażających zasadnicze typy aktywności człowieka. W szczególności są to trzy greckie terminy: *thēoria*, *poiesis* i *téchne*. Brak jasności w określeniu znaczenia każdego z tych pojęć jest jego zdaniem jedną z głównych przyczyn współczesnego kryzysu tożsamości naukowej pedagogiki<sup>8</sup>.

Termin *praxis* według berlińskiego pedagoga może odnosić się wyłącznie do czynności człowieka<sup>9</sup>. Pojęcie to wyraża bowiem właściwy tylko istocie ludzkiej sposób egzystencji indywidualnej (*Existenz*) i społecznej (*Koexistenz*). Charakterystyczne w tym sposobie jest to, że w człowieku jego byt (*Sein*) i działanie (*Handeln*) są ze sobą ściśle połączone i tworzą nierozzerwalną jedność. Więzią, która je scala, jest sam człowiek<sup>10</sup>, w którym zachodzi specyficzne zapośredniczenie (*Vermittlung*). Polega ono na egzystencjalnym przechodzeniu od bycia do stawania się. W tym procesie *praxis* jest tym, „c o” stanowi podstawę zapośredniczenia, jak również jego „p r o d u k t”. W tej podwójnej roli jest ona płaszczyzną

<sup>8</sup> Wyrazem tego kryzysu jest zagubienie rozumienia „ogólności” pedagogiki ogólnej. Por. D. Benner, *Pedagogika ogólna...*, s. 118n.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 128n.

<sup>10</sup> Zagadnienie natury człowieka musi zdaniem Bennera zostać wyłączone poza nawias refleksji pedagogicznej. Uzasadniając to, odwołuje się on do stanowiska Friedricha E.D. Schleiermachera, który w następujący sposób definiuje pedagogikę: „Pedagogika jest związaną wyłącznie z etyką i z niej się wywodzącą nauką stosowaną (*angewandte Wissenschaft*), która jest przyporządkowana polityce” (F. Schleiermacher, *Theorie der Erziehung. Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826*, w: *Ausgewählte pädagogische Schriften*, red. Th. Rutt, Verlag Schöningh, Paderborn 1983, s. 42). Zgodnie z tym wszelkie próby określenia natury człowieka *a priori* należy uznać za bezpodstawne, gdyż jedynym przedmiotem nauk praktycznych – a pedagogika zalicza się właśnie do nich – jest *praxis* jako „realna zasada stawania się człowiekiem” (D. Benner, *Allgemeine Pedagogik...*, s. 20). Na niewystarczalność takiego *quasi*-bezpodmiotowego ujęcia ludzkiego działania wskazywał m.in. Karol Wojtyła. Pisał on: „Tylko przy ściśle określonym sposobie rozumienia ludzkiej *praxis* można orzekać o konstytuowaniu się przez nią ludzkiej kultury. Trzeba zapewnić w tym myśleniu człowiekowi pierwszeństwo zarówno w znaczeniu metafizycznym, jak też »prakseologicznym«. [...] Pierwszeństwo człowieka w znaczeniu »metafizycznym« oznacza, że *praxis* zakłada człowieka jako swój podmiot, a nie na odwrót. Pierwszeństwo człowieka w znaczeniu »prakseologicznym« każe nam także samą istotę *praxis* sprowadzić do człowieka: to mianowicie odpowiada jej istocie, przez co człowiek urzeczywistnia siebie, i zarazem przez co zewnętrzną w stosunku do siebie rzeczywistość, pozaludzką, czyni bardziej ludzką”. K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. XXVII, s. 12n. Zob. także, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 64n; A. Półtawski, *Człowiek jako istota realizująca się w czynie*, „Studia Philosophiae Christianae” 1981, nr 2, s. 137n.; W. Böhm, *Theorie und Praxis. Eine Einführung in das pädagogische Grundproblem*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995.



umożliwiająca przewyciężenie sprzeczności zarówno między byciem a stawaniem się, jak i między byciem a myśleniem<sup>11</sup>.

Na tym tle *praxis* zawsze „ma podwójne znaczenie: po pierwsze, oznacza możliwość stworzenia czegoś dzięki podejmowaniu aktywności i działania, czyli w sposób intencjonalny; po drugie jednak, oznacza również konieczność, na którą odpowiada praktyka, próbując odwrócić zły los lub przewyciężyć kryzys doświadczany przez człowieka”<sup>12</sup>. Pierwszy element – możliwość kształtowania siebie – bazuje na właściwej tylko człowiekowi niedoskonałości (*Imperfektheit*) i byciu „niedokończonym” (*Unfertigkeit*). Benner argumentuje, że człowiek jako jedyna istota jest „nie-dokonany” (*nicht-perfekt*), a przez to postawiony przed koniecznością podjęcia działania w celu dookreślenia siebie<sup>13</sup>.

Naszkirowana definicja określa dwa warunki, jakie muszą być spełnione, aby dana czynność można było nazwać *praxis*. Pierwszy z nich odwołuje się do omówionej już podstawy działania praktycznego, która wynika z uzdolnienia ludzkiej „natury” do nadawania sobie określenia. Drugi warunek związany jest ze sposobem, w jaki czynność *praxis* winna być spełniana. Jak wiemy, następuje w niej przejście od nieokreśloności do określoności, przy czym uzyskana określoność ma specyficzny charakter. Nie jest ona tylko „produktem” *praxis*, ale jednocześnie zwrotnie na nią oddziałuje, a dokładnie na człowieka jako jej sprawcę. W tym miejscu warto przypomnieć sobie dialogiczną strukturę *praxis*. Polegała ona na tym, że człowiek przez właściwe działanie, tj. zachowujące odpowiedniość między potrzebą/brakiem a czynnością-odpowiedzią, urzeczywistnia siebie samego, a dokonując tego, zwrotnie wpływa na swoją potrzebę/brak w ten sposób, że co prawda nie zaspokaja jej w pełni, a tym samym nie unicestwia jej, ale przez swoje działanie przekształca ją w określoność.

## 1.2. Koegzystencjalne fenomeny *praxis*

*Praxis* jest podstawą stawania się człowiekiem nie tylko w wymiarze jednostkowej egzystencji, ale również na płaszczyźnie współżycia społecznego. Tę zależność uzasadnia Benner tym, że działanie indywidualne jest fundamentem, na którym nabudowuje społeczeństwo jako całość kształt *praxis* (*Gesamtpraxis*). Na ten całość składają się historycznie wyodrębnione i po-

---

<sup>11</sup> Szczegółowo zagadnienia te rozważa Benner w swojej rozprawie doktorskiej poświęconej relacji między teorią a *praxis* na przykładzie filozofii G.W.F. Hegla i K. Marksa. Zob. D. Benner, *Theorie und Praxis...*, s. 86n.

<sup>12</sup> D. Benner, *Pedagogika ogólna...*, s. 128. Wydaje się, że tę samą myśl autor wyraził nieco jaśniej w trzecim wydaniu swojej pracy z 1996 r. Brzmi ona tam następująco: „*Praxis* jest to [z jednej strony – dop. D.S.] m o ż l i w o ś ć aktywnego i sprawczego, a więc opartego na zaangażowaniu woli, tworzenia siebie, [a z drugiej strony – dop. D.S.] jego »k o n i e c z n o ś ć« [podkr. D.S.]”. D. Benner, *Allgemeine Pedagogik...*, s. 26.

<sup>13</sup> Por. D. Benner, *Pedagogika ogólna...*, s. 129.

zostające ze sobą w ścisłych relacjach różne formy indywidualnych działań dokonywanych w ramach ludzkości (*Humanität*)<sup>14</sup>. Obie płaszczyzny realizowania się *praxis*, tj. płaszczyzna indywidualna i społeczna, przenikają się wzajemnie, tworząc przestrzeń, w której dokonuje się praktyczny eksperyment poszukiwania i stanowienia przez człowieka własnej określoności.

Na kształt wskazanej przestrzeni doniosłe znaczenie miał proces różnicowania się niektórych form *praxis*, jaki zdaniem Berlińczyka dokonał się w czasach nowożytnych. Został on zapoczątkowany przez kantowską „rewolucję sposobu myślenia”. Rewolucja ta dała impuls do wyodrębnienia się na płaszczyźnie społecznej sześciu autonomicznych form działania<sup>15</sup>. Do form tych niemiecki pedagog-prakseolog zalicza: ekonomię, etykę, pedagogikę, politykę, sztukę i religię<sup>16</sup>. Poszczególne formy autor charakteryzuje w następujący sposób: człowiek musi przez pracę, przez wykorzystanie i pielęgnację przyrody, zdobyć podstawę własnej egzystencji i ją zachować (ekonomia); musi poddawać refleksji, rozwijać i afirmować normy i zasady współżycia między ludźmi (etyka); musi konstruować i kształtować swoją przyszłość społeczną (polityka); musi przekraczać swoją teraźniejszość za pomocą estetycznych środków wyrazu (sztuka); oraz szukać odpowiedzi na pytanie o przemijanie innych i swoją własną śmierć (religia)<sup>17</sup>. Do pracy, etyki, polityki, sztuki i religii jako szósty dochodzi fenomen – wychowanie: człowiek jest usytuowany w związku międzypokoleniowym, jest wychowywany przez poprzedzające go pokolenia i sam wychowuje pokolenie po nim następujące<sup>18</sup>. Tak więc „praca, etyka, pedagogika, polityka, sztuka i religia jako społecznie niezbędne formy ludzkiej *praxis* tworzą [...] we wzajemnym zapośredniczeniu fundament, na którym ludzkość buduje i utrzymuje własną egzystencję”<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Przez afirmację znaczenia indywidualnej *praxis* w tworzeniu społeczeństwa rozumianego jako całokształt różnych koegzystencjalnych form *praxis*, Benner sprzeciwia się stanowisku Josefa Derbolava i tych kierunków w pedagogice, które przypisują pierwszeństwo tzw. społecznej *praxis* przed indywidualną, widząc w bycie społecznym źródło egzystencji jednostkowej. Por. D. Benner, *Zum Problem einer Systematik der Handlungswissenschaften. Anmerkungen zu Josef Derbolavs Analyse der Beziehungen zwischen Pädagogik und Politik*, „Pädagogische Rundschau” 1976, nr 30, s. 311. Takie odwrócenie perspektywy *praxis* prowadzi zdaniem Bennera do dwóch konsekwencji. Po pierwsze, ludzkie działanie – przez które spełnia się egzystencjalny proces stawaniem się człowiekiem – zostaje zredukowane do tzw. faktu społecznego i biologicznego, po drugie, na płaszczyźnie społecznej zasięg *praxis* zostaje ograniczony do czynności zawodowych, których zadaniem jest zabezpieczenie społeczeństwu przetrwania i dalszego rozwoju. Por. D. Benner, *Hauptströmungen...*, s. 281–292; tenże, *Die praxeologisch-erfahrungswissenschaftliche Position...*, s. 208–219.

<sup>15</sup> Bliżej źródła tej koncepcji określa D. Benner w *Pedagogice ogólnej...*, s. 122.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 123.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 130n.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 123.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 124.

Problem relacji zachodzących między koegzystencjalnymi formami *praxis* Berlińczyk podejmuje wielokrotnie w swoich pracach. Owocem tych badań jest postulat kierowania się w całokształcie ogólnoludzkiej *praxis* zasadą nie-hierarchicznego i a-teleologicznego porządku. Wprawdzie zdaniem niemieckiego pedagoga i prakseologa nowożytna filozofia praktyczna wykreowała model autonomicznej hierarchii zróżnicowanych form społecznej *praxis*, ale nie zdołała go wprowadzić w życie. Główną przeszkodą był w tym gwałtownie rozwijający od połowy XIX w. kapitalizm, w którym *de facto* ekonomia odgrywa wiodącą rolę. W obliczu tego niepowodzenia przed współczesnością staje zadanie opracowania uniwersalnej teorii, która w nowy sposób uporządkuje całokształt ludzkiej *praxis*. „Ekonomia nie może już zajmować najwyższego miejsca, a wszelkie próby hierarchicznej i teleologicznej systematyzacji ludzkiej *praxis* muszą zostać przekształcone w nie-hierarchiczny i nie-teleologiczny związek”<sup>20</sup>.

Nowy – nie-hierarchiczny i a-teleologiczny – porządek polegałby przede wszystkim na tym, że „wszystkim zakresom ludzkiego działania – tak ekonomii, jak etyce, pedagogice, polityce, sztuce oraz religii – należy przywrócić właściwe znaczenie. Są one bowiem wobec siebie równorzędne i nie dadzą się ułożyć w hierarchiczną całość ani też uporządkować w oparciu o jakiś nadrzędny cel. Jednak realizacja nie-hierarchicznej i a-teleologicznej całości ludzkiej *praxis* będzie możliwa dopiero wtedy, gdy [...] każdy pojedynczy człowiek zostanie uznany za zdolnego do aktywnego w niej współdziałania. Ten postulat nie może stać się specyficznym założeniem wyłącznie pedagogiki; musi on złączyć ze sobą pracę i etykę, pedagogikę i politykę, religię i sztukę w taki sposób, że żaden z tych zakresów nie będzie zwolniony z realizacji wspólnego całokształtu”<sup>21</sup>.

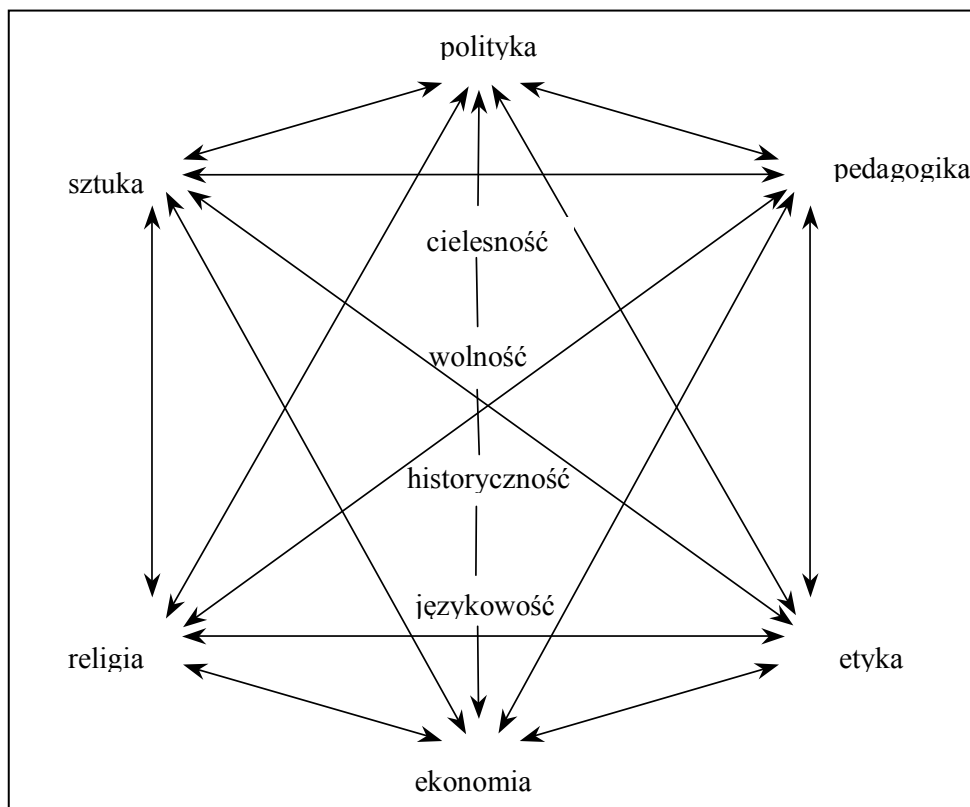
W całokształcie społecznych form *praxis* płaszczyzna indywidualna i społeczna krzyżują się ze sobą, tworząc cztery punkty kontaminacji (*Verschänkungspunkte*). Punktami tymi są: 1) cielesność, 2) wolność, 3) historyczność i 4) językowość<sup>22</sup>. Zdaniem Bennera ich cechą charakterystyczną jest to, że uwidocznia się w nich zapośredniczenie, do jakiego dochodzi między indywidualną *praxis* a społecznymi sposobami jej wyrażania.

Podsumowując całokształt ludzkiej *praxis* wraz z jej punktami kontaminacji, można by przedstawić ją w postaci następującego schematu:

<sup>20</sup> D. Benner, *Allgemeine Pädagogik...*, s. 122.

<sup>21</sup> Tamże, s. 159.

<sup>22</sup> Por. D. Benner, *Pedagogika ogólna...*, s. 133n.

Koegzystencjalne fenomeny *praxis* i relacje zachodzące między nimi

Źródło: D. Benner, *Pedagogika ogólna...*, s. 138.

Strzałki między wszystkimi sześcioma formami społecznej *praxis* wyrażają sygnalizowany problem nie-hierarchicznego i a-teleologicznego porządku fenomenów działania. Pojęcia cielesności, wolności, historyczności i językowości, które znajdują się w centrum rysunku, określają możliwość praktycznego zapośredniczenia między poszczególnymi formami *praxis*.

## 2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA PEDAGOGICZNEJ *PRAXIS*

Działanie pedagogiczne jest realizacją pedagogicznej *praxis*, która swoimi korzeniami tkwi w egzystencjalnej konieczności stawania się człowieka. W myśl Bennera działanie pedagogiczne jest drogą do znalezienia przez dorastającego własnego samookreślenia poprzez interakcje pedagogiczne z dorosłymi. Jednak wbrew pozorom działanie wychowawcze nie jest prostą (linearną) aplikacją teorii pedagogicznej. W tym punkcie zostanie zwrócona uwaga na dwie cechy działania pedagogicznego: paradoksalność i jego czasową skończoność.

## 2.1. PARADOKSALNOŚĆ

W *Allgemeine Pädagogik* Benner wskazuje na „fundamentalny paradoks”<sup>23</sup>, jaki wyróżnia każdą czynność wychowawczą. Jeśli prawdą jest, że „dorastający młody człowiek znajduje swoje określenie dzięki (*vermittelt über*) interakcjom pedagogicznym”<sup>24</sup>, czyli kontaktom z dorosłymi, to przed działaniem pedagogicznym stoi zadanie doprowadzenia młodego człowieka do samookreślenia (*Selbstbestimmung*) przez pochodzące z zewnątrz czynności pedagogiczne. Ponieważ to samookreślenie może być wyłącznie dziełem własnych aktów działania (*Selbsttätigkeiten*) dorastającego, wszelkie próby wywierania wpływu z zewnątrz nie tylko zagrażają samodzielności tych aktów, lecz – wydawałoby się – wprost uniemożliwiają pedagogiczną *praxis*. Ukazujący się tutaj paradoks jest charakterystyczny dla wszystkich czynności pedagogicznych, lecz zdaniem autora należy go rozumieć właściwie jako warunek, na którym ugruntowana jest możliwość działania pedagogicznego<sup>25</sup>.

Jedyną szansą wyjścia z naszkicowanego wyżej paradoksu jest według Bennera włączenie młodego człowieka w proces wychowania. Tylko wówczas bowiem „dorastający znajduje swoje określenie dzięki własnemu współdziałaniu (*eigene Mitwirkung*) w interakcjach pedagogicznych”<sup>26</sup>. Spróbujmy bliżej określić sposób, w jaki można przez relacje pedagogiczne motywować do samodzielnego działania, albo inaczej zapytajmy, czy jest w ogóle możliwe samodzielne działanie w obliczu zewnętrznego wezwania do aktywności?

W samodzielnej czynności, podobnie jak w każdym innym akcie działania, dadzą się wyodrębnić dwa typy korelacji zachodzących między podmiotem i przedmiotem<sup>27</sup>. W pierwszym przypadku podmiot (S) odnosi się do siebie, będąc jednocześnie przedmiotem (O) własnych aktów działania (czynność I). Przedstawia to poniższy schemat:

$$S \longrightarrow O = S$$

Drugi typ korelacji ma następującą formę:

$$S \longrightarrow O \neq S$$

Ponieważ w efekcie działania podmiotu (S) powstaje „coś” (O), co jest jego wytworem, między podmiotem a wytworzonym przez niego przedmiotem zachodzi nie-tożsamość (*Nicht-Identität*), którą Benner nazywa czynnością II.

<sup>23</sup> D. Benner, *Allgemeine Pädagogik...*, s. 73.

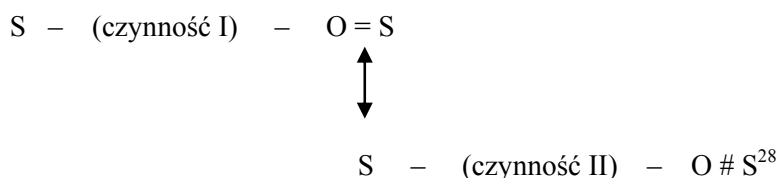
<sup>24</sup> Tamże, s. 63.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 67.

<sup>26</sup> Tamże, s. 63.

<sup>27</sup> Podobnego rozróżnienia dokonuje W. Starnawski. Nawiązując do koncepcji osoby Karola Wojtyły, wskazuje on na dwie cechy działania wychowawczego: przechodniość i nieprzechodźność. Por. W. Starnawski, *Prawda podstawą wspólnoty. Wychowawcza rola prawdy według Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2005, s. 69n.

Obie korelacje są ściśle ze sobą związane przez jeden i ten sam podmiot działający, który jest wspólny dla czynności I i dla czynności II. Właśnie ten podmiot jest podstawą wzajemnego odniesienia obu czynności. Można by to przedstawić za pomocą następującego schematu:



Opierając się na dostrzeżonym związku obydwu czynności, może zostać wytyczona droga prowadząca do rozwiązania paradoksu działania pedagogicznego. Jeżeli działający podmiot uświadamia sobie związek łączący czynność I i czynność II, tzn. jeżeli doświadcza siebie jako podmiot własnych aktów działania (czynność I) i jest również zdolny do samodzielnego ich określenia (czynność II), to w tym przypadku działanie pedagogiczne osiągnęło swój cel i nie jest już konieczne. Jeżeli natomiast podmiot nie ma (jeszcze) świadomości związku tych obydwu typów czynności, to zadaniem działania pedagogicznego jest doprowadzenie do wykształcenia w nim zdolności samodzielnego działania (*Handlungskompetenz*) przez prowokowanie własnych doświadczeń<sup>29</sup>. Tutaj jednak rodzi się następne pytanie: w jaki sposób działanie pedagogiczne może prowokować własne doświadczenia podmiotu bez naruszania jego wolności?

Jak stwierdzono wcześniej, działanie pedagogiczne może osiągnąć swój cel tylko przez współdziałanie dorastającego w pedagogicznej *praxis*<sup>30</sup>. Oznacza to, że w interakcjach pedagogicznych dorastający musi zostać w sposób całkowicie jednoznaczny wezwany do zaangażowania się i współdziałania. W jaki sposób może się to dokonać?

W rozważaniach nad strukturą samodzielną czynności wyróżniliśmy dwa momenty: 1) czynność I, którą określimy tutaj jako czynność myślenia (*Denktätigkeit*) oraz 2) czynność II, którą możemy nazwać działaniem (*Tun*). Jeżeli działanie pedagogiczne chce uniknąć indoktrynacji i przymusu, wezwanie do współdziałania we własnych procesach stawania się nie może odnosić się do żadnej z powyższych czynności z osobna, lecz musi być nakierowane na łączącą je relację współzależności (*Wechselwirkung*). Chodzi o to, aby dorastającemu uświadomić (*aufklären*) i uczynić odczuwalny (*erfahrbar*) związek między jego własnymi aktami myślenia i działania<sup>31</sup>.

W działaniu pedagogicznym dorastający ma doświadczyć swojej podmiotowości i sprawczości. Oznacza to z jednej strony zachętę do samodzielną aktywności,

<sup>28</sup> Por. D. Benner, *Allgemeine Pädagogik...*, s. 67n.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 69.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 71.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 67.

a z drugiej do przeprowadzenia refleksji nad nią. Nie jest pedagogiczne takie działanie, które albo tylko werbalnie zachęca do samodzielności bez wskazania rzeczywistych możliwości realizacji, albo inicjuje samodzielną twórczość bez umożliwienia refleksji nad nią<sup>32</sup>. Właściwie zrozumiane działanie pedagogiczne musi uczynić punktem wyjścia fundamentalny paradoks, który w nim tkwi, i respektując immanentne momenty myślenia i działania w każdej samodzielnej czynności, troszczyć się o ich integralne połączenie. Tylko w ten sposób powstaną warunki, w których dorastający na drodze własnego działania i refleksji nad nim będzie stopniowo zmierzał do zdobycia własnego określenia (*Bestimmtheit*).

## 2.2. Skończoność i czasowość

Przejdźmy do drugiej cechy działania pedagogicznego – jego skończoności (*Finalität*) oraz ściśle z nią związanej czasowości (*Temporalität*). Skończoność oznacza, że w odróżnieniu do innych form ludzkiego działania celem wychowania jest jego własny kres, którym jest osiągnięcie przez wychowanka samodzielności w myśleniu i działaniu<sup>33</sup>. Działanie pedagogiczne, które nie stawiałoby sobie za cel przygotowania wychowanka do samostanowienia, zaprzeczałoby właściwie sensowi wychowania w ogóle<sup>34</sup>.

Dążenie działania pedagogicznego do celu jest jednak rozciągnięte w czasie i realizuje się „w ciągu zróżnicowanych i czasowo po sobie następujących działań”<sup>35</sup>. To one wyznaczają czasowość działania pedagogicznego. Zakładając podatność wychowanka na kształtowanie (*Bildsamkeit*), działanie pedagogiczne kieruje do niego wezwanie do podjęcia samodzielnej aktywności. Jeżeli to wezwanie jest autentyczne, z konieczności musi oznaczać ono równoczesne oddanie w ręce wychowanka inicjatywy wychowawczej, albo inaczej: przejście od autorytetu pedagogicznego wychowawcy do „samoautorytetu” wychowanka. W przejściu tym nacisk wywierany na wychowanka najpierw z zewnątrz w miarę upływu czasu przekształca się w „samowezwanie” (*Selbstaufforderung*), w którym wychowanek sam animuje siebie do działania. Przejęcie inicjatywy przez wychowanka stanowi właściwy kres działania pedagogicznego<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Szczegółowo problem ten wyjaśnił D. Benner w dyskusji z Alfredem Langewandem. Zob. A. Langewand, *Über die Schwierigkeit, Erziehung als Aufforderung zur Selbsttätigkeit zu begreifen*, „Zeitschrift für Pädagogik” 2003, nr 49, s. 274–289; D. Benner, *Über die Unmöglichkeit, Erziehung allein vom Grundbegriff der Aufforderung zur Selbsttätigkeit her zu begreifen. Eine Erwiderung auf Alfred Langewand*, tamże, s. 290–304.

<sup>33</sup> Por. D. Benner, *Allgemeine Pädagogik...*, s. 184.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 71n.

<sup>35</sup> Tamże, s. 184.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 72.

## 3. MODELE DZIAŁANIA PEDAGOGICZNEGO

Działanie pedagogiczne ma doprowadzić pedagogiczną *praxis* do ostatecznego jej kresu i rozwiązania w całości ogólnoludzkiej *praxis* (*Gesamtpraxis*). Na podstawie analizy historycznej fenomenów wychowania Dietrich Benner wyodrębnił dwa modele działania pedagogicznego.

Pierwszy z nich odnosi się do działania pedagogicznego w czasach poprzedzających nowożytność i można by go nazwać modelem przystosowawczym (*Anpassungsmodell*). Działanie pedagogiczne nie stanowiło tu jakiejś specyficznej czynności, lecz było integralnym elementem innych form działań społecznych, np. życia politycznego. Proces uczenia się przebiegał spontanicznie w oparciu o codzienne doświadczenia otaczającego świata oraz bezpośrednie obcowanie z dorosłymi, tak że pedagogiczna *praxis* nie była żadną wyodrębnioną formą ludzkiej koegzystencji. W tej sytuacji przejście dorastających do równoprawnego współżycia w społeczeństwie dokonuje się w naturalny sposób na drodze przemawiania przez nich norm i zwyczajów, które pokolenie dorosłych przejęło od swoich przodków.

W tak rozumianej pedagogicznej *praxis* Arystoteles wyróżnił dwie formy działania pedagogicznego: przyzwyczajanie i nauczanie<sup>37</sup>, których zadaniem było doprowadzenie dorastających do pełnej partycypacji w życiu społecznym i politycznym. Dzięki zakorzenieniu w ustalonym z góry teleologicznym porządku *polis* wydawały się wystarczające, aby działanie pedagogiczne osiągnęło swój kres<sup>38</sup>.

W czasach nowożytnych dokonały się głębokie zmiany, w których wyniku pedagogiczna *praxis* wyodrębniła się jako szczególna forma ludzkiej koegzystencji. Również działanie pedagogiczne zostało wyodrębnione z całokształtu codziennych doświadczeń i przeniesione do specjalnych instytucji pedagogicznych, których zadaniem jest organizowanie procesów nauczania i uczenia się<sup>39</sup>.

Konsekwencją instytucjonalizacji działania pedagogicznego była niewystarczalność dotychczasowego modelu przystosowawczego. Zdaniem Bennera w nowożytnym społeczeństwie obywatelskim działanie pedagogiczne nie jest w stanie osiągnąć swego kresu wyłącznie opierając się na przyzwyczajaniu i nauczaniu, a ponadto bezpośredni udział dorastających w życiu społecznym i politycznym jest znacznie utrudniony i nie gwarantuje nabycia kompetencji samodzielnego i odpowiedzialnego działania. Wobec tego koniecznością stało się poszukiwanie nowych form działania pedagogicznego, które w zaplanowany sposób

---

<sup>37</sup> Nauczaniem byli objęci tylko przyszli obywatele *polis* i zawierało ono przede wszystkim studium filozofii praktycznej, które miało im umożliwić zrozumienie podstaw porządku społecznego i politycznego, przy czym umiejętność praktycznego współżycia w społeczeństwie była koniecznym warunkiem nauczania. Por. Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, ks. VIII, s. 214–226, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

<sup>38</sup> Por. D. Benner, *Allgemeine Pädagogik...*, s. 188.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 194.



wesprą dorastających w przejściu do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym. Tym samym dotychczasowy model działania pedagogicznego uległ dezaktualizacji i przekształcił się w nowy, na który składają się trzy etapy wychowania: 1. czynności dyscyplinujące (*disziplinierende Tätigkeiten*), 2. wychowanie przez nauczanie (*durch Unterricht unterweisende Erziehung*) i 3. towarzyszenie w przejściu do życia społecznego (*den Übergang ins gesellschaftliche Leben begleitende Erziehung*)<sup>40</sup>. Transformacja modelu przystosowawczego w trój etapowy model działania pedagogicznego jest zdaniem Bennera „rewolucją myślenia i działania pedagogicznego”, jaka dokonała się w nowożytnej pedagogice i określa specyfikę wychowania we współczesnych społeczeństwach demokratycznych<sup>41</sup>.

Po zakwestionowaniu modelu przystosowawczego, w którym integracja dorastających następowała w wyniku spontanicznych czynności pedagogicznych, berliński pedagog uwydatnia nowe zadanie, jakie stanęło w czasach nowożytnych przed praktyką pedagogiczną. Tym zadaniem jest potrzeba towarzyszenia dorastającym w podwójnym przejściu: od wiedzy zdobytej dzięki bezpośredniemu doświadczeniu i obcowaniu z ludźmi do wiedzy przekazywanej przez instytucje pedagogiczne, i z powrotem. Wprawdzie „początkiem uczenia się jest doświadczenie codzienne i obcowanie z innymi, ale dzięki pośrednictwu wyodrębnionych i zinstytucjonalizowanych form działania pedagogicznego musi ono [tj. doświadczenie potoczne – przyp. D.S.] zostać poszerzone o wiedzę i umiejętności przekazywane przez instytucje pedagogiczne, musi się to jednak dokonać w taki sposób, aby możliwy był ponowny powrót do ogólnoludzkiej *praxis*”<sup>42</sup>.

Mając na uwadze zmiany, które zaszły w warunkach i zadaniach działania pedagogicznego, Benner proponuje wyróżnić trzy zakresy realizacji (*Handlungsdimensionen*) pedagogicznej *praxis*. Są one przedmiotem moich rozważań w kolejnym rozdziale.

#### 4. NOWE WYMIERZENIE POLA REALIZACJI PEDAGOGICZNEJ *PRAXIS*

Pedagog z Berlina jest zdania, że wyodrębnienie w pedagogicznej *praxis* zakresów jej realizacji jest możliwe tylko pod warunkiem, że zostanie uwzględniony wskazany wcześniej trójczłonowy model działania pedagogicznego oraz cecha skończoności i czasowości czynności pedagogicznych. Czas jest podstawą, która określa sekwencję poszczególnych form działania pedagogicznego, a jego skończoność kieruje do każdego z zakresów postulat antycypacji ostatecznego kresu pedagogicznej *praxis*. Postulat ten oznacza, że poszczególne formy działania pedagogicznego nie kończą się z chwilą przejścia z jednego zakresu do drugiego,

<sup>40</sup> Por. tamże.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże, s. 186.

lecz muszą wnieść jeszcze swój własny wkład w ostateczne rozwiązanie (*Auflösung*) pedagogicznej *praxis* w całokształcie ogólnoludzkiej *praxis*.

Wypracowane przez Bennera trzy zakresy pola realizacji pedagogicznej *praxis* mają swój pierwowzór w myśli pedagogicznej Herbarta, który jako pierwszy docenił znaczenie procesów, jakie dokonały się w nowożytnym sposobie myślenia o wychowaniu<sup>43</sup>.

#### 4.1. Samonegujący się stosunek władzy

Pierwszy zakres pedagogicznej *praxis* wiąże się z pytaniem o stosunek władzy (*Gewaltverhältnis*<sup>44</sup>) między wychowawcą a wychowankiem. We współczesnej literaturze pedagogicznej podejmuje się ten problem najczęściej w kontekście dyskusji nad miejscem autorytetu w wychowaniu. Nieco upraszczając, można by wyróżnić dwa przeciwstawne stanowiska. Z jednej strony zwolennicy wychowania anty-autorytarnego odrzucają jakiegokolwiek relacje nadrzędności lub podporządkowania w interakcjach pedagogicznych i czynią rezygnację ze stosowania kar najwyższą normą wychowania. Z drugiej zaś przeciwnicy antypedagogiki wypowiadają się za potrzebą autorytetu w działaniu pedagogicznym, usprawiedliwiając go interesem samego wychowanka. Zwalczające się pozycje tylko pozornie są ze sobą skłócone, gdyż zdaniem Bennera stanowią w gruncie rzeczy wyraz tej samej afirmatywnej teorii wychowania<sup>45</sup>.

W przeciwieństwie do tego nieafirmatywna teoria wychowania, którą preferuje Berlińczyk, zmierza do odmiennego postawienia pytania o miejsce i rolę autorytetu w procesie wychowania. Zamiast z góry rozstrzygać, czy autorytet wychowawczy jest dozwolony, czy też zabroniony, należy raczej postawić pytanie, które zostało już sformułowane przez Kanta w jego traktacie *O pedagogice*. Królewiecki mędrzec stawia w nim zasadnicze pytanie: „Jak kultywować wolność przy przymusie?”<sup>46</sup>. Bennerowi chodzi głównie o zmianę perspektywy patrzenia na problem. Zamiast poszukiwania rozstrzygnięcia pytania o autorytet, jak ma to miejsce w teoriach afirmatywnych, które akceptują bądź negują potrzebę władzy w działaniu pedagogicznym, należy raczej starać się określić, kiedy i w jakim zakresie użycie przymusu może być pedagogicznie uzasadnione.

Kantowskie pytanie o możliwość zachowania wolności, przy jednoczesnej konieczności akceptacji przymusu w wychowaniu, znalazło zdaniem Bennera właściwą odpowiedź dopiero w Herbartowskiej koncepcji „rządzenia dziećmi”

<sup>43</sup> Por. D. Benner, *Die Pädagogik Herbarts...*, s. 83n.

<sup>44</sup> Niemieckie słowo „Gewalt” można tłumaczyć zarówno jako władza, jak też przemoc (por. *Wielki słownik niemiecko-polski...*, s. 698). Sądzę, że należy tu uwzględnić oba sensy znaczeniowe jednocześnie.

<sup>45</sup> Por. D. Benner, *Allgemeine Pädagogik...*, s. 187.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 188. Cyt. za: I. Kant, *O pedagogice*, tłum. D. Sztobryn, Wydawnictwo Dajdasz 1999, s. 53.

(*Kinderregierung*). Herbart jako pierwszy w dziejach myśli pedagogicznej zmierzył się z fundamentalnym problemem nowożytnej pedagogiki, którym jest utrata teleologicznego porządku ludzkiej *praxis*, przy jednoczesnej afirmacji osobistej wolności każdego człowieka, w tym również dorastającego. Koncepcja „rządzenia dziećmi” jest wyrazem udanych poszukiwań Herbart, które miały na celu pogodzenie wolności wychowanka z potrzebą afirmacji autorytetu do spełnienia celów działania pedagogicznego<sup>47</sup>.

Udzielona przez Herbart odpowiedź na nieafirmatywnie postawione pytanie o miejsce autorytetu w wychowaniu do dziś nie utraciła nic na swej aktualności. Dlatego warto jest się do niej odwołać. Użycie przymusu może być pedagogicznie uzasadnione tylko pod dwoma następującymi warunkami: „jedynym celem, jaki trzeba mieć na względzie [przy rządzeniu dziećmi – dop. *D.S.*], jest to, że »nie stawia [ono – dop. *D.S.*] sobie żadnych celów konkretnych względem umysłowości dziecka, tylko zmierza do utrzymania porządku«, oraz zarządzenia są dopuszczalne wyłącznie, »zanim w dziecku pojawią się ślady rzeczywistej woli«<sup>48</sup>. W komentarzu do tego Benner stwierdza: „Sformułowana w imperatywie kategoriowym zasada uznania człowieka jako celu samego w sobie odnosi się zdaniem Herbart [...] również do stosunków między dorosłymi a dorastającymi. Z jednej strony jesteśmy zmuszeni do wywierania presji na dziecięcą wolę – o ile ta nie może być przez nie same jeszcze kierowana – wszędzie tam, gdzie dziecko mogłoby wyrządzić sobie lub społeczeństwu szkodę; ale z drugiej strony nie mamy prawa stosować przymusu w sensie jakiegoś politycznego nacisku, lecz wyłącznie jako autorytet pedagogiczny. »Porządek«, na który mają być nakierowane nasze zalecenia, [...] jest koniecznym [...] warunkiem tego, abyśmy mogli realizować dwa pozostałe zakresy pedagogicznej *praxis*”<sup>49</sup>.

## 4.2. Wychowanie przez nauczanie

Drugi zakres realizacji pedagogicznej *praxis* określa Benner mianem „wychowania przez nauczanie”. Od czasów nowożytnych w nauczaniu „rozdziela się między nauczaniem i uczeniem się z bezpośredniego doświadczenia opartego na kontaktach z otaczającym światem i obcowaniu z innymi ludźmi, oraz nauczaniem i uczeniem się, które [...] dokonują się za pośrednictwem instytucji pedagogicznych”<sup>50</sup>. Zdaniem Bennera główny problem wychowania przez nauczanie polega na tym, że nowożytne nauczanie – będąc wprawdzie instytucjonalnie od-

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 196n.

<sup>48</sup> Tamże, s. 196. Powyższy cytat składa się z fragmentu *Pedagogiki ogólnej* Herbart, który przytaczam za: J.F. Herbart, *Pedagogika ogólna wywiedziona z celu wychowania*, tłum. T. Stera, Wydawnictwo Gebethner i Wolff, Warszawa 1912, s. 29.

<sup>49</sup> Tamże, s. 197.

<sup>50</sup> Tamże, s. 208.

dzielone od życia i działania społecznego – nie może dopuścić do tego, aby całkowicie zagubiona została więź łącząca je z doświadczeniem potocznym. Ponadto przyswojenie wiedzy przez dorastających nie jest jeszcze równoznaczne z nabyciem praktycznych umiejętności jej wykorzystania. Dlatego wychowanie przez nauczanie zmierza do zniwelowania rozdźwięku, jaki powstał w nowożytnej oświacie między wychowaniem a kształceniem<sup>51</sup>.

Wprawdzie już Arystoteles dostrzegł i rozważał związek doświadczenia (*empeiria*), wiedzy teoretycznej (*theoria*) i praktycznej (*poiesis* i *praxis*), jednak jego wnioski są według Bennera niewystarczające do rozwiązania nowożytnego problemu nauczania. Tego samego zdania był również Kant, gdy pisał o nowożytnej „rewolucji sposobu myślenia“ (*Revolution der Denkungsart*), która swoimi konsekwencjami zachwiała arystotelesowski model zdobywania wiedzy<sup>52</sup>.

Według Kanta w nowożytnej nauce dokonała się „rewolucja sposobu myślenia” wskutek dominacji metod nauk matematyczno-przyrodniczych. Tym samym zarzucona została arystotelesowska droga poznania przez „wznoszenia się” (*epagogé*) od doświadczenia (*empeiria*) do wiedzy teoretycznej (*theoria*). Nowożytny rozum podchodzi, zdaniem Bennera, w nowy sposób do zjawisk przyrody. Współcześnie badanie polega na narzucaniu rzeczywistości uprzednio konstruowanych przez rozum prawidłowości, które następnie poddawane są weryfikacji w eksperymencie technicznym<sup>53</sup>.

Pierwszą płaszczyzną, na której nastąpiły rewolucyjne zmiany, jest teoria. W nowożytnej nauce doprowadziło to do przekształcenia antycznego modelu nauczania. „Wprawdzie nadal obowiązuje stara prawidłowość, że ludzkie uczenie się wychodzi od przedwiedzy (*Vorwissen*) i przyswajamy sobie nowe wiadomości tylko dzięki transformacji zasobów wiedzy, które już posiadamy; jednak proces uczenia się nie prowadzi – jak dawnej – od teleologicznie uporządkowanego doświadczenia do wiedzy na temat teleologicznego porządku rzeczywistości, lecz od doświadczenia, które jest coraz bardziej przeniknięte przez naukę, do wiedzy naukowej, i z powrotem – od wiedzy naukowej do doświadczenia”<sup>54</sup>. W przeciwieństwie więc do antycznej *empeiria*, która była z góry dana, nowożytne doświadczenie ukazuje się uczącemu najpierw jako „nieprzejrzyste” (*unübersichtlich*). Wobec tego zadaniem nauczania jest uczynienie go „przejrzystym” (*übersichtlich*). Można tego dokonać dzięki rozszerzaniu doświadczenia potocznego o elementy wiedzy naukowej. Aby jednak nauczanie mogło dotrzeć do swego kresu, konieczny jest ruch powrotny – do doświadczenia potocznego<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 210.

<sup>52</sup> Zdaniem Bennera na skutek rozwoju nowożytnej *téchne* starożytna *epagogé* nie jest już możliwa. Por. D. Benner, *Theorie, Technik, Praxis...*, tenże, *Pädagogische Erfahrung...*

<sup>53</sup> Por. D. Benner, *Allgemeine Pädagogik...*, s. 218.

<sup>54</sup> Tamże, s. 219.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 220.

Drugą płaszczyzną, na której rozegrała się nowożytna „rewolucja sposobu myślenia“, jest filozofia praktyczna. Zmiany, które w niej zaszły, można uznać za konsekwencje Kantowskiego imperatywu kategorycznego, według którego osoba musi być celem samym w sobie i nie można jej nigdy używać tylko jako środka do osiągnięcia innych celów<sup>56</sup>. Imperatyw kategoryczny jest wyrazem dojrzałej dopiero w nowożytności idei powszechnej wolności jednostek i godności osoby. W ujęciu Bennera ma on podwójne znaczenie: po pierwsze doprowadził on do odrzucenia rozumienia rzeczywistości jako teleologicznie uporządkowanej hierarchii celów i dóbr, ustanawiając przy tym jednostkę najwyższą i jedyną normą nowego porządku świata, oraz – po drugie – sprawił, że o wartości moralnej i etycznej czynów decyduje odtąd wzajemna akceptacja jednostek jako cele same w sobie oraz jako osoby.

Pedagogiczną konsekwencją zaprezentowanej podwójnej „rewolucji sposobu myślenia“ jest konieczność wyodrębnienia w nowożytnym modelu nauczania zakresów działania wychowawczego, w których będzie dokonywało się zapośredniczenie (*Vermittlung*) między doświadczeniem potocznym a wiedzą teoretyczną i praktyczną. W arystotelesowskim modelu nauczania takie działania nie były konieczne, gdyż przejście od nauczania do działania politycznego i etycznego dokonywało się w sposób bezpośredni. Nowożytność natomiast stawia żądanie pedagogicznego zapośredniczenia (*Vermitteltheit*) między wychowaniem a kształceniem<sup>57</sup>.

W nawiązaniu do Herbartowskiej koncepcji „nauczania wychowującego“ Benner precyzuje własny projekt „wychowania przez nauczanie“. Jego fundamentem jest wskazana wcześniej różnica między antycznym i nowożytnym modelem nauczania. W obliczu fundamentalnej potrzeby zapośredniczenia między doświadczeniem a wiedzą stwierdza on, iż „z »rewolucji sposobu myślenia« wynika, że uczący się sam musi wypracować ten zapośredniczący związek”<sup>58</sup>. Przed nauczaniem stoi więc tylko zadanie wspierania go w osiągnięciu tego celu. Stąd też w centrum drugiego zakresu pedagogicznej *praxis* znajduje się dorastający, który dzięki wsparciu pedagogicznemu stopniowo kształtuje w sobie relację samoodniesienia (*Selbstverhältnis*) do treści nauczania-uczenia się. Dzięki tej relacji zostaje on uzdolniony do odpowiedzialnego myślenia i działania<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 62.

<sup>57</sup> Por. D. Benner, *Allgemeine Pädagogik...*, s. 227.

<sup>58</sup> Tamże, s. 266.

<sup>59</sup> Por. tamże.

### 4.3. Przejście do międzypokoleniowego współdziałania

Pedagogiczna *praxis* dociera do własnego kresu dopiero w trzecim zakresie, stając się zbędną (*überflüssig*) i znosząc samą siebie (*hebt sich selbst auf*) w rzeczywistym współdziałaniu międzypokoleniowym. To zniesienie (*Aufhebung*) musi zdaniem Bennera nastąpić, gdyż inaczej działanie pedagogiczne stałoby się manipulacją lub indoktrynacją. W takim przypadku wychowanie usiłuje doprowadzić do kresu pedagogicznej *praxis* za pomocą bezpośredniej i arbitralnej decyzji (np. osiągnięcie wieku dojrzałości przez nakaz prawny) albo z góry określa sposób postępowania uczących się bez uprzedniego wykształcenia w nich kompetencji samodzielnego myślenia i działania<sup>60</sup>.

Podstawowym zadaniem działania pedagogicznego w trzecim zakresie jest „doprowadzenie pedagogicznej *praxis* do jej kresu przez to, że dorastający zostaną wezwani do odpowiedzialnego działania na miarę wglądu (*Einsicht*), jaki uzyskali w »wychowaniu przez nauczanie«<sup>61</sup>. W ten sposób może nastąpić reintegracja pedagogicznej *praxis* w całość ogólnoludzkiej *praxis*. Wiąże się to z nabyciem przez dojrzewających zdolności „samodzielnego pedagogicznego myślenia i działania wszędzie tam, gdzie będą oni sami, już jako dorośli, niezawodowo (*nicht-professionell*) pedagogicznie aktywni. (Zdolność ta wyraża się tym, że – dop. D.S.) nie będą oni już potrzebowali profesjonalnego wsparcia pedagogicznego»<sup>62</sup>.

Przejście do wspólnego działania między pokoleniami jako wyodrębniony zakres pedagogiki pojawiło się według Berlińczyka dopiero w społeczeństwie obywatelskim. Przedtem pedagogiczna *praxis* nie stanowiła żadnej osobnej dziedziny profesjonalnego działania, ani też nie istniały specjalnie do tego celu powołane instytucje pedagogiczne.

Reintegracja pedagogicznej *praxis* musi się zmierzyć z dwiema trudnościami: 1) trudnością wychowawczo-teoretyczną i 2) trudnością kształceniowo-teoretyczną<sup>63</sup>. Pierwsza z nich wynika z pytania o to, kiedy u dorastających może nastąpić przejście do samoodpowiedzialnego działania. Od nowożytności bowiem inicjacja społeczna przestała być prostym wstąpieniem w ślady dorosłych, które automatycznie wiązało się z przejściem ich zwyczajów i norm, a stała się procesem przejścia do aktywnego współuczestnictwa w życiu obywatelskim. Od tej pory również dorastający musi najpierw zdobyć dojrzałość, która umożliwi mu korzystanie z wolności<sup>64</sup>. Jednak w przeciwieństwie do prawa, które dokładnie ustala punkt osiągnięcia dojrzałości, wyznaczenie dojrzałości pedagogicznej jest niezwykle trudne. Dlatego pedagogiczna *praxis* w ciągu całego procesu wychowania

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże, s. 276.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Tamże, s. 280.

<sup>64</sup> Tamże.

i kształcenia musi kierować się postulatem afirmacji stopniowo rozwijającej się u dorastających dojrzałości i odpowiedzialności. Postulat ten jest nierozzerwalnie związany ze wskazaną już trudnością kształceniowo-teoretyczną. Trudność ta werbalizuje problem tego, jaki rodzaj czynności doprowadza do uzyskania rzeczywistej samodzielności.

Aby rozwiązać ten problem, konieczne jest zagwarantowanie dorastającym możliwości czynnego uczestniczenia w życiu społecznym. Postulowana przez Bennera otwartość społeczeństwa musi realizować się przede wszystkim w „pedagogicznym porozumieniu” (*pädagogische Verständigung*) między pokoleniami. Tego porozumienia nie należy jednak interpretować jako zagwarantowania możliwości komunikacji z młodymi. Pokolenie dorosłych musi przyjąć pedagogiczną odpowiedzialność za „horyzont motywacyjny przekazywany dorastającemu pokoleniu we wspólnym działaniu”<sup>65</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Zmienione w epoce nowożytnej rozumienie pedagogicznej *praxis* otworzyło zdaniem Dietricha Bennera przed myśleniem i działaniem pedagogicznym nowe pole realizacji. Pole to berliński pedagog określa mianem „przejście do międzypokoleniowego współdziałania”. Jako jeden z pierwszy na jego znaczenie zwrócił uwagę już św. Jan Bosko, który podejmował praktyczne działania w celu przygotowania młodych ludzi do znalezienia swojego miejsca w „świecie dorosłych”.

Rozpatrując trzy zakresy realizacji pedagogicznej *praxis*, należy podkreślić, że w przekonaniu Bennera zawsze kluczową rolę odgrywa w nich autorytet wychowawcy. Zanim bowiem dorastający stanie się zdolny do dźwigania odpowiedzialności za własne czyny, należy go ochronić przed ewentualnymi skutkami jego nieodpowiedzialnych kroków, dzięki zaś „wychowaniu przez nauczanie” ukształtować w nim relację samoodniesienia.

Istotnym warunkiem przejścia do współdziałania między pokoleniami oprócz celowych działań wychowawcy jest klimat społeczny. Tylko dzięki takiemu porządkowi życia zbiorowego, w którym respektowana jest zasada niehierarchicznego układu wszystkich fenomenów ogólnoludzkiej *praxis*, mogą powstać warunki do prawdziwego stawania się człowiekiem. W tym kontekście na szczególne podkreślenie zasługuje postulat autora, aby stworzyć odpowiednie warunki społeczne chroniące specyficzną jakość ludzkiej egzystencji: rozwój przez samostanowienie. Na drodze do spełnienia tego postulatu staje przed wychowaniem zadanie kształtowania samodzielności myślenia i działania oraz odpowiedzialności za nie.

---

<sup>65</sup> Tamże, s. 286.

---

PRAXEOLOGICAL (R)EVOLUTION IN PEDAGOGICAL THINKING  
AND PRACTICE BY DIETRICH BENNER

### Summary

According to Dietrich Benner (born in 1941), the separation of educational reflection from educational reality and its explanation have led to a great crisis in the contemporary philosophy of education. Benner states that the only chance of surmounting the crisis lies in a kind of rediscovery of the activity (in Greek – *praxis*) as a fundamental element both for the educational reality and educational theory.

The first paragraph of the article presents an explanation of *praxis* as a human phenomenon. Benner defines the activity as object-oriented as well as subject-forming. Therefore, *praxis* is viewed as a way to become human. There are six individual and social manifestations of *praxis*, that is economics, ethics, pedagogy, politics, art and religion. Although each one of them, in Benner's opinion, has become distinct in modern times, they still share some specific features as physicality, freedom, history and language.

In the second paragraph the pedagogical *praxis* is described and education is presented as finish-oriented and of paradoxical character.

The third paragraph gives an overview of two modes of pedagogical activity. The first one, originating from the antiquity, is based on social experience and teaching. The second mode began in modern times and presumes that education is not a self-governing process, but one mediated by pedagogical institutions, whose main aim is to prepare young people for their adult life.

The last paragraph is devoted to the range of pedagogical *praxis* realization. According to Benner the realization of pedagogical *praxis* takes place in three dimensions, that is self-negating relation of authority, education through teaching and transition to cooperation between generations.

*Translated by Rafał Springer*

Nota o **Autorze**: ks. dr **DARIUSZ STĘPKOWSKI** SDB – adiunkt w Instytucie Pedagogiki im. św. Jana Bosko Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W badaniach podejmuje zagadnienia z zakresu: historii wychowania, pedagogiki ogólnej, teorii wychowania i teorii wychowania estetycznego.

**Słowa kluczowe**: prakseologia, *praxis*, koegzystencjalne fenomeny ogólnoludzkiej *praxis*, działanie pedagogiczne, samonegujący się stosunek władzy, wychowanie przez nauczanie, przejście do międzypokoleniowego współdziałania



WOJCIECH PELCZAR

SYLWETKA ADAMA MICKIEWICZA  
W POLONIJNYCH PODRĘCZNIKACH  
DO KSZTAŁCENIA LITERACKO-KULTURALNEGO

Wśród okolicznościowych wypowiedzi, formułowanych w związku z przypadającym w 2005 r. stu pięćdziesięcioleciem śmierci Adama Mickiewicza, nie powinno zabraknąć wątku oświaty polonijnej. Twórca *Pana Tadeusza* jest bowiem w oświacie tej obecny – już to jako patron szkół emigracyjnych, że wspomnimy choćby placówkę w Sterling Heights, metropolia Detroit, już to jako duchowy inspirator konkursów recytatorskich, w których uczestniczą nie tylko uczniowie znający w różnym zresztą zakresie język polski, lecz także ci, którym mowa nasza jest obca i dlatego muszą posługiwać się fonetycznym zapisem prezentowanego tekstu<sup>1</sup>. Autor *Ody do młodości* jest także obecny w wydawanych w Chicago przez Komisję Oświatową Kongresu Polonii Amerykańskiej periodyku „Głos Nauczyciela”, że wymienimy jako przykład specjalny numer tego pisma z 1995 r., jest wreszcie jego dorobek przedmiotem dydaktycznych refleksji polonijnych nauczycieli, czego ilustracją może być choćby obszernie opracowanie Marii Zakrzewskiej „*Pan Tadeusz*” Adama Mickiewicza. *Analiza i interpretacja utworu – materiały pomocnicze dla nauczycieli i uczniów*, wydane przez chicagowskie Zrzeszenie Nauczycieli Polskich w Ameryce w 1994 r. Jednak najczęściej miejsca autorzy polonijnych podręczników, wydawanych staraniem polskich oficyn na wychodźstwie poświęcają *Balladom i romansom*. Właśnie refleksja nad miejscem Mickiewicza we wspomnianych publikacjach jest przedmiotem niniejszego opracowania.

Realizując tak zarysowany cel, przedstawimy kolejno:

- 1) zwięzły opis tytułów objętych badawczą penetracją,

---

<sup>1</sup> Piszący te słowa miał sposobność pełnić funkcję jurora takiego konkursu, organizowanego w Polonijnych Zakładach Naukowych w Orchard Lake, stan Michigan.

- 2) liczbową charakterystykę obecności sylwetki poety w emigracyjnych książeczkach szkolnych,
- 3) analizę formalnej płaszczyzny przybliżania uczniom szkoły polonijnej sylwetki autora *Dziadów*.

Po tych niezbędnych dla przejrzystości wywodu informacjach przejdźmy do referowania kolejnych zagadnień.

Przedmiotem szeroko zakrojonych badań, których rezultaty przedstawiono w odrębnej publikacji<sup>2</sup>, uczyniono tytuły wydane staraniem trzech polonijnych organizacji oświatowych. Były to: londyńska Polska Macierz Szkolna za Granicą, mająca siedzibę w Chicago, wspomniane już wcześniej Zrzeszenie Nauczycieli Polskich w Ameryce oraz działający w Toronto, stolicy kanadyjskiej prowincji Ontario, Związek Nauczycielstwa Polskiego. Były to zatem publikacje prezentujące oficjalne stanowisko emigracyjnych gremiów oświatowych wobec treści, jakie należy przekazywać młodemu pokoleniu polskiej diaspory. Badawczą refleksją objęto 19 tytułów, z których 18 adresowanych było do odbiorcy ze szkoły podstawowej. Dla precyzji wywodów dodajmy, że chodzi tu zarówno o wychowanków stojących u progu edukacji w emigracyjnej placówce oświatowej, jak i kończących ją w klasie VIII, a także uczęszczających do gimnazjum.

Oto wykaz tytułów:

#### I. Wydawnictwa Polskiej Macierzy Szkolnej:

1. *Tam w moim Kraju... Podręcznik dla dzieci w wieku 10–11 lat* – z 1993 r., opracowała I. Kmietowicz,
2. *Dzieci z Białego Domku. Czytanka dla klasy II Szkół Przedmiotów Ojczystych* – z 1968 r., ułożyła J. Otwinowska,
3. *Czytanka na klasy II* – z 1962 r. – wydana przez Oficynę J. Świderskiego, lecz nie sygnowana przez Macierz, opracowali J. Płatos, M. Reszczyńska-Stypińska,
4. *Moja czytanka. Podręcznik na klasę III* – z 1964 r., ułożyła J. Otwinowska,
5. *Czytanka na klasę IV* – z 1969 r., opracowała J. Otwinowska,
6. *Mój język ojczysty. Czytanka dla klasy IV Szkół Przedmiotów Ojczystych* – z 1988 r., opracowała D. Mytko,
7. *Wypisy dla klasy V* – z 1973 r., ułożyła M. Goławska,
8. *W kręgu dzielności i pracy. Podręcznik do nauki języka polskiego dla klasy VI* – z 1966 r., opracowała J. Otwinowska,
9. *Wypisy dla klas gimnazjalnych* – z 1987 r., opracowali: M. Chmielewska, J. Kosicka, I. Płonka, L. Tangl, D. Wojciechowska.

---

<sup>2</sup> Por. W. Pelczar, *Polska tradycja w polonijnych podręcznikach do kształcenia literacko-kulturalnego*, Rzeszów 2002.

## II. Wydawnictwa Zrzeszenia Nauczycieli Polskich w Ameryce:

1. *Ukochany kraj. Czytanka dla klasy V* – z 1981 r., opracowali: W. Barczyk, H. Jabłońska, M. Kożuchowska, Z. Marusarz, E. Płaszny, A. Rozwadowska, Z. Rykała, Z. Ziolo, H. Ziółkowska, M. i J. Żurczakowie,
2. *Podręcznik dla klasy VII* – z 1981 r., opracowały: D. Panasiewicz, T. Wnorowska,
3. *Ziemia od innych droższa. Czytanka dla klasy VII* – z 1994 r., opracowali: B. Kozłowska, M. Kożuchowska, G. Mączyńska, A. Moćko, Z. Ziolo, H. Ziółkowska, M. i J. Żurczakowie.

## III. Wydawnictwa Związku Nauczycielstwa Polskiego w Kanadzie:

1. *Witam cię kartek szelestem. Książka dla dzieci 7–10-letnich* – z 1992 r., opracowała M. Walicka,
2. *Czytanka na klasę III* – z 1981 r.,
3. *Czytanka na klasę IV* – z 1981 r.,
4. *Czytanka na klasę V* – z 1981 r.,
5. *Czytanka na klasę VI* – z 1981 r.,
6. *Czytanka na klasę VII* – z 1981 r.

Książeczki te opracowały: J. Gładuń, W. Perkowska, D. Sznajder, M. Wolnik.

Wspólną cechą wymienionych podręczników, nierzadko uwidoczną już w tytule, jest to, że reprezentują tak zwane czytanki, a więc, jak się je określa, zbiory krótkich tekstów przeznaczonych do użytku szkolnego<sup>3</sup>. Są to głównie zwarte formy epickie i liryka, bowiem dramat pojawia się w niespełna dziesięciu przypadkach, wśród których najczęściej zamieszcza się fragmenty „Nocy listopadowej” Wyspiańskiego; teksty pozostałe wiążą się z problematyką Konstytucji 3 Maja.

Prezentację liczbowych danych, określających obecność sylwetki Adama Mickiewicza w interesujących nas wydawnictwach, rozpoczniemy od konstatacji dotyczącej przyjętego założenia terminologicznego. W wymienionym już opracowaniu *Polska tradycja w polonijnych podręcznikach do kształcenia literacko-kulturalnego* posłużono się terminem „wycinkowe ujęcie kultury”, obejmującym teksty podręcznikowe poświęcone twórcom piśmiennictwa i ludziom sztuk pięknych<sup>4</sup>. Stanowiły one drugą, gdy idzie o liczbową reprezentację, grupę tytułów, podejmujących wątek polskiej tradycji, obecnych w blisko 11% spośród 1212 tekstów poddanych analizie. Z kolei wśród opowieści o ludziach kultury, najwięcej, bo 44 teksty, dotyczyły pisarzy, co jest całkowicie zrozumiałe w kontekście przedmiotu nauczania, do jakiego przeznaczono omawiane tu wydawnictwa.

<sup>3</sup> Por. np. *Słownik literatury popularnej*, red. T. Żabski, Wrocław 1977.

<sup>4</sup> Szersza analiza pojęcia oraz jego geneza – zob. W. Pelczar, *op.cit.*, s. 38 i nast.

Opowiadanie uczniom o Mickiewiczu nie odbiega w zasadzie od praktyki realizowanej w związku z nurtem polskich dziejów, będącym w tych książeczkach dominującym składnikiem ich osnowy tematycznej, obecnym w jednej czwartej wszystkich tytułów, i tu bowiem twórcy podręczników sięgają z reguły po biografie, fabularyzowane opowiadania, przedstawiające zazwyczaj pojedynczy epizod życia poety, krótkie, bywa, że jednozdaniowe notki, liryki opowiadające o pisarzu, na ogół powiązane z fragmentem szczególnie znaczącego tytułu jego pióra, wreszcie listy pisane do bliskich, przy czym ta ostatnia możliwość dotyczy jedynie Słowackiego, a wyzyskano ją epizodycznie w amerykańskim podręczniku dla klasy VII.

Wśród wymienionych powyżej form najczęściej spotykamy biografie (27), znacznie rzadziej występują fabularyzowane opowiadania, użyte dwunastokrotnie, trzykrotnie posłużono się lirykami o autorach, dwukrotnie związłymi, nie przekraczającymi pięciu zdań notkami o charakterze encyklopedycznym. Należy dodać, że dane te nie uwzględniają kanadyjskiej książeczki dla klasy VIII, będącej wydawnictwem o odmiennych założeniach formalno-tematycznych, gdyż autorki zrealizowały tu koncepcję prezentacji niezmiernie skondensowanego i wysoce subiektywnego zarysu dziejów polskiej kultury, z wyeksponowaniem jej literackiego składnika. Oczywiście są w podręcznikach polonijnych nazwiska cieszące się wyjątkową popularnością, będące zapewne także wyrazem osobistych preferencji twórców omawianych książeczek, jak i te, o których wspomina się sporadycznie, przy czym w tej pierwszej grupie najczęściej mówi się właśnie o Mickiewiczu, obecnym w ośmiu tekstach, wśród których cztery to biografie, trzy – fabularyzowane opowiadania; tytuły te uzupełnia pojedynczy liryk poświęcony poecie. Porównując, dodajmy, iż sylwetka Słowackiego obecna jest w sześciu tekstach, Konopnickiej, Sienkiewicza i Wyspiańskiego w pięciu, Norwida w trzech, a Kochanowskiego w dwóch. W wyliczeniach tych pomijamy utwory napisane przez przywołanych autorów lub tylko wymienione. W przypadku Adama Mickiewicza będą to przede wszystkim kilkunasto- lub kilkuwersowe wyminki z *Pana Tadeusza*. Z rzadka pojawiają się również liryki poety.

Przejdźmy zatem do nieco obszerniejszego przedstawienia formalnych zabiegów, związanych z opowiadaniem uczniom szkoły polonijnej o autorze *Romantyczności*, rozpoczynając od publikacji powstałych w kraju klonowego liścia. W *Czytance na klasę VII* (tytuł przytaczamy w oryginale) posłużono się takim oto biogramem:

*Wieszcz naszego narodu, największy poeta polski, który dokonał prawdziwego przewrotu w literaturze polskiej, urodził się w Zaosiu koło Nowogródka na Wileńszczyźnie 24 XII 1798 roku.*

*Na studia uniwersyteckie przeniósł się do Wilna, gdzie brał żywy udział w życiu młodzieżowym. Wkrótce zaczął odgrywać rolę przodującą i był jednym z założycieli tajnych związków: Filomatów i Filaretów, których hasłem było: ojczyzna,*

*nauka i cnota. W tym czasie został aresztowany przez okupacyjne władze rosyjskie i skazany na dożywotnie wygnanie z kraju.*

Biogram ten zamieszczono pod początkowymi trzynastoma wersami *Inwokacji* do *Pana Tadeusza*. Dodajmy tytułem uzupełnienia, iż notka opowiadająca o drugim z wielkich romantyków, Słowackim, jest znacznie skromniejsza, zamyka się w trzech pojedynczych zdaniach, a towarzyszą jej fragmenty dwóch liryków: *Hymnu o zachodzie słońca* oraz *Uspokojenia*.

Ocena tego rodzaju ujęć biograficznych nie może być zbyt pochlebna, przy czym nie o nadmierną ich skrótowość jedynie chodzi. Zaskakuje bowiem fakt, a uwaga ta odnosi się również do nie cytowanego tu biogramu autora *Balladyny*, całkowitego pominięcia choćby elementarnej informacji o najważniejszych momentach życia, jakie nastąpiły po opuszczeniu przez poetę kraju. W rezultacie uczeń, opierając się wyłącznie na treści notek, mógł odnieść wrażenie, iż lata emigracji to okres pusty, ubogi w wydarzenia, jałowy, jeżeli chodzi o literacki dorobek. Takiego ukształtowania biogramu nie usprawiedliwia nawet skromna objętość podręcznika.

Jak już wspomnieliśmy, znaczącym sposobem prezentowania uczniom polonijnej placówki oświatowej sylwetek wybitnych twórców naszej literatury są także fabularyzowane opowiadania biograficzne, szczególnie popularne w wydawnictwach londyńskiej Macierzy Szkolnej i chicagowskiego Zrzeszenia Nauczycieli Polskich w Ameryce. Za uprawnioną można uznać tezę, iż stanowią nawet formę dominującą, choć prawdą jest, że autorzy nie stronią tu także od znanego już z wcześniejszych rozważań schematu: biogram – fragment tekstu. Co więcej, schemat ów bywa realizowany również w klasach najmłodszych, czego egzemplifikacją jest kanadyjska książeczka dla dzieci 7, 10-letnich. Znajduje się w niej – między innymi – całość poświęcona Mickiewiczowi, usytuowana w wyodrębnionym kręgu tematycznym „Wśród sławnych ludzi”. Warto zająć się nią nieco szerzej, gdyż stanowi przykład użycia aż czterech odmiennych form prezentacji uczniom twórcy *Konrada Wallenroda*.

Otwiera ją skondensowany biogram, w którym nacisk położono nie na węzłowe momenty życia poety, lecz wyeksponowano jego znaczenie dla Polaków, wprowadzając pojęcie „wieszcz narodu”. Tytułów dzieł nie wymieniono w ogóle, z dat ograniczono się do urodzin i śmierci. Mimo takiej skrótowości biogram należy ocenić jednak wyżej niż scharakteryzowane uprzednio analogiczne ujęcie z kanadyjskiego podręcznika dla klasy VII – również z tego względu, że jego zwięzłość uzasadniona jest wiekiem adresata wydawnictwa, ucznia rozpoczynającego edukację w polonijnej placówce oświatowej.

Dwa kolejne teksty to osiemnaście początkowych wersów *Inwokacji* i dzieśnięć *Epilogu* do *Pana Tadeusza*, dwa kolejne dotyczą samego Mickiewicza. Pierwszy to liryk *Opowiadał mi mój tata*, drugi – opowieść biograficzna *Wiewiórka Maryni*.

Podstawę konstrukcji wiersza, niestety, autora nie wymieniono, stanowi monolog „ja” lirycznego, chłopca, wspominającego słowa usłyszane niegdyś z ust ojca:

*Opowiadał mi mój tata,  
 Że przed stoma przeszło laty  
 Umarł w Turcji pan, co stworzył  
 Wierszyk, „Powrót taty”.  
 Mówił tatuś, że pan Adam,  
 Bo tak go nazywał –  
 Opisywał w wierszach Polskę,  
 Tak jakby w nich była żywa.*

W dalszą część monologu wpleciono tytuły wybranych dzieł wieszczca:

*[...] Bajki, Pisma i Ballady,  
 Pan Tadeusz, Dziady.*

Końcowy fragment tekstu wykorzystuje postać poety do wprowadzenia wątku patriotycznego. „Ja” liryczne, chłopiec, chce czytać jego utwory, zamysł swój argumentując słowami, wypowiedzianymi przez ojca:

*Rośnij synku i niech Polska  
 Rośnie w twojej duszy.*

Omówiony liryk to wartościowa i udana próba opowiedzenia o Mickiewiczu w sposób odbiegający od stereotypowych ujęć o charakterze encyklopedycznym, jest to także przykład umiejętnego, uwzględniającego możliwości dziecka, przypomnienia mu jego etnicznych korzeni.

Ożywienie sylwetek ludzi pióra, przydanie im barw, wreszcie odmonumentalizowanie – to podstawowe przesłanie opowiadań biograficznych.

Zamysł taki uwidacznia się wyraziście w kolejnym z tekstów, tworzących analizowaną obecnie całość treściową, poświęconą autorowi *Ody do młodości*. Opowiadanie to, będące skrótem utworu Wandy Grodzieńskiej, przedstawia epizod paryskiego okresu życia poety. Idąc na wykład w College de France, kupił córeczce wiewiórkę. Tekst w zabawny sposób prezentuje rozterki Mickiewicza, obawiającego się, iż ukryte pod surdudem zwierzątko opuści swoje miejsce:

*Gotowa wyskoczyć na salę – pomyślał z niepokojem. Tymczasem wiewiórka coraz odważniej uprawiała skoki na jego piersi. Kręcąc się bez ustanku, trafiła wreszcie do rękawa. Mickiewicz przeraził się na dobre. Drugą ręką chwycił brzeg rękawa u dołu i trzymał, nie pozwalając wyskoczyć [...]. Tak dotrwał do końca wykładu.  
 Mała Marynia otrzymała upragnioną wiewiórkę.*

Niewątpliwym walorem tego opowiadania jest jego anegdotyczny charakter, pozwalający uczniowi dostrzec w pomnikowej z reguły postaci rysy bardziej ludzkie. Może to stanowić, co podkreślają dydaktycy, wartościowy czynnik motywujący do bliższego, indywidualnego zapoznania się nie tylko z innymi fragmentami biografii pisarza, ale również z jego dorobkiem<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Por. np. W Pelczar, *Norwid w audycji biograficznej i przezroczach*, „Polonistyka” 1994, nr 6.

Omówiono powyżej całość jest, powiedzmy to wyraźnie, w pewnym sensie wzorcowym przykładem realizacji przez polonijne podręczniki nurtu biograficznego. Jego przegląd dowodzi, że przywilejem tak obszernych i zróżnicowanych formalnie ujęć obdarzono w zasadzie trzech autorów – Słowackiego, Sienkiewicza i właśnie Mickiewicza. I tak w amerykańskiej publikacji dla klasy VII twórcę *Grażyny*, usytuowanego w kręgu tematycznym „Siewcy kultury polskiej”, uczniowie mają okazję poznać dzięki aż ośmiu tekstom. Są to: biogram poety, dwa kilkunastowersowe wyimki z *Pana Tadeusza*, pochodzące z pierwszej i trzeciej księgi, a zatytułowane *Chmury* i *Zachód słońca*, cztery liryki – *Modlitwa pielgrzyma*, *Śmierć pułkownika*, *Przyjaciele* i *Powrót taty* oraz bajka *Pies i wilk*.

W również amerykańskim wydawnictwie dla klasy VI autor *Pani Twardowskiej* pojawia się w kręgu tematycznym „Wśród twórców kultury polskiej”. Zrezygnowano tu z biogramu, w którego miejsce zamieszczono opowiadanie Stanisława Wasylewskiego *Najpiękniejsza książka*, ukazujące końcowy moment tworzenia *Pana Tadeusza*, wpleciony w opowieść o szyciu poecie kurtki przez krawca – Polaka, oraz pierwsze reakcje emigrantów na ten arcyepoemat.

Dodajmy, że drugi z wieszczów, Słowacki, w tym samym podręczniku reprezentowany jest biografiami, dwiema lirykami: *Hymn o zachodzie słońca* i *Słowiański papier* oraz fragmenty listów do matki.

Naturalnie, nie we wszystkich publikacjach Wielkim naszej narodowej literatury poświęca się równie dużo miejsca, a uwaga ta przystaje również do twórcy *Lilii*. I tak w brytyjskim wydawnictwie dla klasy VI opowiadają o nim jedynie dwa teksty, z których pierwszy to półstronicowa biografia, przedstawiająca wprawdzie najważniejsze epizody życia, lecz informację o dokonaniach literackich ograniczając do konstatacji, że pisał sonety, dłuższe poematy i dramaty, i zasygnalizowania w jednym zaledwie zdaniu problematyki *Pana Tadeusza*. Tekst drugi – to utrzymany w podniosłym tonie fragment powieści Juliusza Kadena-Bandrowskiego *W cieniu zapomnianej olszyny*, prezentujący uroczystość sprowadzenia na Wawel trumny z prochami wieszca w 1890 r.

Spróbujmy w zakończeniu dokonać rekapitulacji podjętej tu analizy miejsca Adama Mickiewicza w polonijnych podręcznikach, przez przywołanie fragmentu diariusza Jana Lechonia, który podobnie jak twórcy tych książeczek, reprezentował wychodźstwo wojenne, postrzegał więc ojczyznę z emigracyjnej perspektywy. Dręcząca go nostalgia sprawiała, iż poszukiwał czegoś, co byłoby substytutem Polski, jej swoistą syntezą. Z *Dzienników* autora *Karmazynowego poematu* wynika, że, obok Moniuszki i Chopina, właśnie w dorobku Mickiewicza syntezę tę znajdował, widząc w nim „[...] najcenniejsze uosobienie tego, co stanowi istotę, duszę, treść najgłębszą polskości”<sup>6</sup>. Nie będzie zapewne nieporozumieniem teza, iż tonacja przemysłów Lechonia mogła być bliska twórcom emigracyjnych książeczek szkolnych, a wyjątkowa w nich popularność Mickiewicza, lecz także innych

<sup>6</sup> A. Hutnikiewicz, *Portrety i szkice literackie*, Warszawa 1976, s. 180.

autorów XIX wieku, Słowackiego, Sienkiewicza czy Konopnickiej, to wyraz przeświadczenia o ich wyjątkowych zasługach w kształtowaniu świadomości narodu w dobie zaborów.

#### ADAM MICKIEWICZ IN THE SCHOOLTEXTS FOR POLISH SCHOOLS ABROAD

### Summary

The article presents some reflections about Adam Mickiewicz, called “the polish national bard” and his place in polish education abroad. A base of these reflections are schoolbooks, which was used in polish schools abroad after the second world war. These books was edited by polish teacher’s organizations in Great Britain’ Canada and The United States of America. The author writes, that the silhouette of Mickiewicz’ his creation and life are very important implement in forming of polish spirit between young people of polish diaspora in the West of Europe and over The Atlantic Ocean.

**Nota o Autorze:** **WOJCIECH PELCZAR** prof. dr hab. w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Rzeszowskiego, dydaktyk literatury, literaturoznawca.

**Słowa kluczowe:** Adam Mickiewicz, kultura, tradycja, wieszcz



KS. BOGDAN STAŃKOWSKI SDB

## ROLA PRZEDMIOTÓW SZKOLNYCH W WYCHOWANIU MŁODZIEŻY DO ŻYCIA W SPOŁECZEŃSTWIE WIELOKULTUROWYM

### WSTĘP

Nowa rzeczywistość, która wytworzyła się w Polsce po 1989 r., a szczególnie wejście naszego państwa do Unii Europejskiej, niesie za sobą konieczność zaaplikowania w strukturach oświatowych takich rozwiązań o charakterze organizacyjnym, relacyjnym, czy też dydaktycznym, które przygotowywałyby uczniów do życia w zjednoczonej Europie oraz faworyzowałyby integrację tych młodych ludzi, którzy pochodzą z odmiennych kultur czy religii. Ich obecność mobilizuje nie tylko szkołę, ale również rodzinę i inne placówki wychowawcze do głębszych poszukiwań na rzecz twórczej integracji. Rodzi się, zatem pytanie: jak przyjmować dzieci, jak je wychowywać w duchu wielokulturowości i zgodnie z zasadami ideowymi wspólnej Europy, nie niszcząc dotychczasowej historii wychowanków i nie burząc ich tożsamości. Wydaje się, że istnieje kilka kluczowych rozwiązań, które faworyzują właściwą integrację i wymianę interkulturową: otwartość w przyjmowaniu nowych przyjezdnych, szczególną koncentracją na nauce języka ojczystego i języków obcych, przekazywanie treści wychowania wielokulturowego poprzez nauczanie poszczególnych przedmiotów przewidzianych w programach szkolnych, nastawienie typowe dla mentalności społeczeństwa wielokulturowego.

Środowisko szkolne w Polsce jest postrzegane przez samych nauczycieli jako niesprzyjające zachowaniu tożsamości narodowej uczniów pochodzących z innych kultur czy religii. Przeważa raczej model asymilacyjny w nastawieniu do uczniów z zagranicy. Zauważalny jest brak wypracowanego ogólnopolskiego programu edukacji wielokulturowej, który mógłby być wprowadzony we wszystkich szkołach<sup>1</sup>. To, co martwi najbardziej, to fakt, iż podręczniki szkolne w ma-

---

<sup>1</sup> Pewne wzmianki odnośnie do wielokulturowości da się zauważyć w projekcie reformy systemu oświaty. Zob. Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Reforma systemu edukacji*, Warszawa 2000,

łym stopniu uwzględniają treści o tematyce wielokulturowej, które mogłyby zniwelować wzajemny dystans i niechęć do innych kultur<sup>2</sup>.

Celem tego artykułu jest próba nakreślenia zadań, jakie stoją przed nauczycielami uczącymi w nowej rzeczywistości społeczno-kulturowej Polski, zasugerowanie niektórych rozwiązań odnośnie do nauczania przedmiotów w duchu wielokulturowości. Wskazówki proponowane nauczycielom różnych przedmiotów zostaną wzbogacone materiałami istniejącego już dorobku literatury krajów zachodnich. Zaproponowane rozwiązania metodologiczno-dydaktyczne w nauczaniu przedmiotów szkolnych winny sprzyjać z jednej strony integracji uczniów pochodzących z odmiennych kultur i religii, a z drugiej, wyczulać uczniów większości narodowej na sprawy pokojowego współistnienia w społeczeństwie wielokulturowym.

### 1. JĘZYK JAKO NARZĘDZIE PRZYGOTOWUJĄCE UCZNIÓW DO ŻYCIA W SPOŁECZEŃSTWIE WIELOKULTUROWYM

Odnotowano, że blisko 60% światowej populacji ludzi mówi więcej niż jednym językiem. Zarówno w przeszłości, jak i obecnie wielojęzyczność jest wkomponowana w życie narodów i kultur<sup>3</sup>. W XVI w., pod wpływem ważnych zmian politycznych w Europie, język francuski, angielski czy hiszpański zdobył znaczącą pozycję kosztem łaciny. Języki nowożytne stały się częścią curriculum w szkołach europejskich już od XVIII w. Nauczanie języka obcego w chwili obecnej staje się szczególną formą oddziaływania i wychowania wielokulturowego, dlatego że uczeń przyswaja sobie pewne wartości społeczno-kulturowe, obyczaje panujące w innych wspólnotach językowych na danym terenie, komunikując się właśnie w ich języku, czy korzystając z materiałów i czasopism ukazujących codzienne życie wybranej grupy kulturowej. Nie ulega zatem wątpliwości, że języki obce wpływają na rozszerzanie horyzontów kulturowych i społecznych ucznia, gdyż każdy język odzwierciedla różne sposoby życia określonej grupy ludzi. Zrozumienie i uszanowanie tych zwyczajów jest podstawą pokojowego współistnienia wielokulturowej społeczności. Nauczanie, więc języków obcych przybiera funkcję narzędzia, za pomocą którego następuje komunikowanie się i

---

s. 54 i 80. Mankamentem jest jednak to, że uczymy *o* wielokulturowości i Unii Europejskiej, zamiast uczyć *jak* żyć w środowisku wielokulturowym.

<sup>2</sup> W krajach Europy Zachodniej od kilkudziesięciu już lat prowadzone są badania odnośnie do treści zawartych w podręcznikach szkolnych. W celu przybliżenia tego zagadnienia podaję opracowania w języku niemieckim i włoskim: P. Weinbrenner, *Grundlagen und Methodenprobleme sozialwissenschaftlicher Schulbuchforschung*, w: *Schulbuchforschung*, R. Olechowski (red.), Lang, Frankfurt 1995, s. 21–42; C. Bettacini, *Appunti sull'indagine relativa alla scheda di analisi strutturale dei libri di testo*, w: *Libri di testo dopo la riforma*, C.I. Salviati (red.), Sagep, Genova 1993, s. 27–30.

<sup>3</sup> Mimo ciekawego zamysłu nie powiodła się próba stworzenia przez L. Zamenhofa języka międzynarodowego esperanto (*reductio ad unum*), na bazie j. łacińskiego i języków nowożytnych zachodnioeuropejskich.

poznawanie różnych kultur. Uczniowie dokonują konfrontacji rzeczywistości społeczno-kulturowej, w której żyją, z rzeczywistością niesioną przez kolegów pochodzących z innych krajów. W tej perspektywie nie wystarczy być obywatelem świata, być w świecie, ale przede wszystkim trzeba być ze światem, dla świata, a w konsekwencji z innymi i dla innych.

#### a. Język polski i jego wkład w tworzenie mentalności wielokulturowej

Codzienne używanie i teoretyczne zagłębianie się w sprawy języka pomaga uczniom wejść w kontakt ze światem, z samym sobą i nawiązać relacje na płaszczyźnie interpersonalnej z rówieśnikami. Lekcje języka polskiego mogą ponadto ułatwić odbiorcom przeprowadzenie refleksji na poziomie interkulturowym, jeśli chodzi o samą historię i podłoże powstawania języka (np. korzenie w j. łacińskim, bliski związek z licznymi dialektami, wymiana w sensie słowotwórstwa, jaka dokonuje się z innymi j. europejskimi). Warto również zapoznać uczniów z wpływem, jaki wywierają Księgi wielkich religii na literaturę czy sztukę właściwą dla danego regionu czy kraju<sup>4</sup>.

Od strony rozwiązań metodologicznych sugeruje się, aby częściej posługiwać się autorami z literatury obcej (szczególnie narracyjnej, współczesnej), tak by zaprezentować autorów polskich i obcych poruszających wspólne problemy emigracji, uchodźstwa, współpracy międzynarodowej, czy też tolerancji. Jednym ze sposobów, aby uczeń przeżył przygodę spotkania z inną kulturą jest właśnie metoda narracji często wykorzystywana w nauczaniu wielokulturowym w innych krajach<sup>5</sup>. Poprzez historie, mity, legendy istniejące w każdym narodzie, wchodzi się w kontakt z rzeczywistością reprezentowaną, interpretowaną, z wyrażeniami, za pomocą których dany naród „przedstawia” samego siebie i swoją przeszłość historyczną<sup>6</sup>. Za pomocą narracji, uczeń ma okazję, aby zmienić swój punkt widzenia, aby wejść w świat kolegi przybyłego „z daleka”. Doświadczenie potwierdza, że czytając, czy słuchając tekstów pochodzących z innych kultur, poszerza się horyzonty, wkracza się w świat bez granic politycznych. Słuchający dzielą się wspólnymi przeżyciami, śmieją się z tych samych rzeczy, przeżywają te same obawy, „korci” ich ta sama ciekawość<sup>7</sup>. W tym sensie pewne wspólne wartości stają się okazją do zbliżenia się do uczniów przynależących do większości narodowej i do tych pochodzących z imigracji/pogranicza. Czytane opowiadania po-

<sup>4</sup> Ciekawą publikacją jest książka, w której w nocie od autora zawarte jest następujące stwierdzenie: *nie można zrozumieć kultury i literatury polskiej bez znajomości Pisma świętego*. Zob. ks. K. Bukowski, *Biblia a literatura polska*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2003.

<sup>5</sup> Zob. niektóre techniki stosowane w pedagogice narracyjnej – A. Nanni, *Narrazione e decostruzione come vie per l'interculturalità*, „Educazione comparata” 24 (1996), s. 61–63.

<sup>6</sup> Zob. F. Lazzarato, *Narrativa multiculturale per ragazzi*, Catalogo Mondadori, Milano 1996, s. 17.

<sup>7</sup> Do dalszych rozważań może posłużyć T. Colombo, *Il viaggio di Perseo: Immaginario fiabesco e multiculturalismo*, w: *Un libro lungo un mondo*, pr. zbior., Giunti, Firenze 1995.

wodują, że uczniowie włączają się emocjonalnie w świat bohaterów po to by, za pomocą empatii wejść w ich sposób postrzegania świata i problemów. Opowiadanie czy fragment literatury obcej pomaga odgadnąć, co przeżywa dana osoba w odniesieniu do chwil poświęconych zabawie, także w odniesieniu do życia, miłości czy śmierci. W tej perspektywie uczeń zbliża się, wie więcej na temat codziennego życia, wyznawanych wartości, sposobów komunikowania się swoich rówieśników reprezentujących odmienne kultury, po to, by poznać i działać z innym i dla innych<sup>8</sup>.

#### b. Rola języków obcych w wychowaniu wielokulturowym

Na wstępie należy zaznaczyć, że każdy z istniejących języków ma pewne ograniczenia od strony hermeneutycznej czy semantycznej. Świadomość tychże ograniczeń pozwala wyzbyć się uczniom postawy wyższości wobec rówieśników, biorącej się z przekonania jakoby jedna kodyfikacja językowa była ważniejsza od drugiej. Z punktu widzenia lingwistyki, nawet jeśli określony język zdobył pewien prestiż i popularność ze względów gospodarczych czy dyplomatycznych (patrz j. angielski i francuski), nie oznacza to, że jest on ważniejszy od pozostałych. Celem wychowania wielokulturowego za pomocą języków obcych jest autentyczne wyjście do drugiego człowieka z nastawieniem słuchania i empatii. Ten cel jest możliwy do osiągnięcia, gdyż język obcy jest nośnikiem, za pomocą którego przekazujemy nasze idee, intencje, emocje czy informacje<sup>9</sup>. Znajomość języków obcych daje, zatem możliwość spojrzenia z dystansu na własne schematy konceptualne, na własną wizję i pojmowanie świata i życia. Daje ponadto perspektywę podejścia do zagadnienia z kilku punktów widzenia, nie ograniczając się li tylko do jednego rozwiązania. Prowadzi to do wyzbycia się pewnych zachowań o zabarwieniu dyktatorskim. Rzetelne podejście do nauki języków, pluralizm językowy, wymiana myśli i doświadczeń pomiędzy uczniami reprezentującymi odmienne kultury, wszystko to pozwala młodym ludziom przewycięzać mentalność eurocentryczną typową dla naszego regionu.

Przyjmując, że nasze oddziaływanie w szkole za pośrednictwem nauki języka ma przynieść pewne korzyści na polu edukacji wielokulturowej i europejskiej, sugeruję niektóre rozwiązania dydaktyczne, które z pewnością mogą sprawić, że lekcja języka obcego stanie się okazją do promowania i utrwalania tychże form edukacji wśród dzieci i młodzieży (zob. tabela 1).

<sup>8</sup> Zob. T. Colombo, G. Favaro, *I bambini della nostalgia*, Infanzie Mondadori, Milano 1994, s. 76–95.

<sup>9</sup> Por. A. Tabouret-Keller, *Formation plurilingue et formation des identités: poids des convergences et divergences*, w: *Verso un'educazione interlinguistica e transculturale*, G. Mazzotti (red.), Marzorati, Milano 1984, s. 67–71.

T a b e l a 1. Rozwiązania dydaktyczne w nauczaniu języków obcych

Rozwiązanie	Opis
1. Mapa języków świata	Zbudować mapę, która ukazywałaby rozmieszczenie poszczególnych języków na świecie wg. obszarów geograficznych. Każdemu z języków przyporządkować osobny kolor.
2. Kolonializm a rozmieszczenie języków na świecie	Zastanowić się nad uwarunkowaniami historycznymi, które spowodowały, że w określonych częściach świata mówi się takim, a nie innym językiem. Podkreślić wpływ, jaki mieli kolonialiści na szerzenie języka „zdobywcy” na podbitym terenie.
3. „Praca badawcza”	Zachęcić uczniów do zaangażowania się w rodzaj „pracy badawczej”. Celem owych poszukiwań byłoby zaznaczenie mniejszości etnicznych, językowych czy większych skupisk imigrantów na terenie Polski.
4. Język polski – Łacina	Przeanalizować wzajemne relacje między językiem polskim a łaciną. Uwypuklić znaczenie etymologii, ewolucji historycznej, jaką przebyły wybrane słowa, wyrażenia czy terminy.
5. Język polski – języki obce nowożytnie	Wykazać podobieństwa występujące w wybranych językach nowożytnych od strony słowotwórstwa (porównać końcówki rzeczowników np. łac. -tio; ang. -tion; fr. -tion; hiszp. -ción; pol. -cja. Uwypuklić wpływ wzajemnego przenikania się kultur na formowanie się języków.
6. Wybór antologii	Dokonać wyboru antologii, która winna zawierać pewne treści o tematyce wielokulturowej.
7. Teatr	Stworzyć rodzaj spektaklu, scenek rodzajowych w obcym języku.
8. Biblioteka wielokulturowa	Stworzyć w szkole biblioteczkę o tematyce wielokulturowej (książki, kasety video, CD, DVD, dając w ten sposób okazję do zaprogramowania działań z wykorzystaniem nagromadzonego
9. Korespondencja	Zachęcić uczniów do nawiązania korespondencji (listownej bądź przy użyciu e-mail) z rówieśnikami z innych krajów.
10. Strona internetowa	Na istniejącej szkolnej stronie www stworzyć link bądź osobny dział dla materiałów, zdjęć, doświadczeń wychowawczych nadesłanych przez nauczycieli bądź uczniów ze szkół z innych krajów.

## 2. HISTORIA

Uczyć się historii jakiegoś kraju, oznacza wejść w relację z wydarzeniami po to, by uwypuklić wzajemne przenikanie się kultur, wzajemne zależności pewnych wydarzeń od sytuacji w innych krajach. W tym sensie można się zgodzić z autorem, który twierdzi, że *nie ma historii, która nie byłaby interkulturowa*<sup>10</sup>. Historia uczy, że żadna

<sup>10</sup> Zob. M. Field, *Histoire et demarche interculturelle*, w: *Conseil de la Cooperation Culturelle, La prise en compte de la diversité, culturelle dans les approches disciplinaires*, Strasbourg 1987, s. 36.

cywilizacja czy kultura nie powstała sama z siebie, bez powiązania z innymi wielkimi ośrodkami kultury i bez uprzedniej asymilacji pewnych wartości, stylów, rozwiązań naukowych itp. Zrozumienie drugiego człowieka wymaga nie tylko znajomości jego historii, ale co jest o wiele trudniejsze, znajomości jego sposobu myślenia, stylu życia, symboliki stosowanej w jego kulturze, wartości, z którymi się identyfikuje. Każdy kontynent niesie ze sobą mozaikę różnych wartości, które nie wykluczają się, ale sprawiają, że człowiek, który wychodzi im naprzeciw ubogaca się<sup>11</sup>.

#### a. Wielokulturowość w podręcznikach do historii

Sposób, w jaki historia może być przekazywana, zapewne może wpłynąć na zainicjowanie procesu wychowania wielokulturowego w szkole. Tak więc samo zaprezentowanie innych cywilizacji i wartości przez nie niesionych, momenty spotkań różnych kultur na przestrzeni dziejów, zwracanie bacznej uwagi na różnorodność źródeł historycznych, czy też refleksja nad elementami konfliktotwórczymi w społeczności wielokulturowej, wszystko to świadczy o tym, jak wielkie znaczenie może mieć przekazywanie faktów historycznych z przeszłości do budowania teraźniejszości.

Podręczniki szkolne do historii bezsprzecznie mogą wywierać wpływ nie tylko na umiejętność kojarzenia faktów, wyciągania wniosków typu przyczyna – skutek czy wpływać na sposób myślenia, ale mogą przede wszystkim determinować przebieg przyjmowania norm zachowawczych, pryncypiów moralnych, interakcji z drugą osobą czy asymilowania wartości niesionych przez odmienną kulturę. Dlatego, wydaje się uzasadnione, aby wniknąć w treść podręczników do historii w poszukiwaniu ważnych w wychowaniu wielokulturowym elementów, dzięki którym polska szkoła przynależąca do krajów UE będzie mogła wychowywać do otwartości na inne kultury i religie, wdrażać zasady tolerancji i dialogu między ludźmi<sup>12</sup>. E. Nasalska zauważa, że polskie podręczniki do nauczania historii ukazują grupy narodowe mniejszościowe jako odizolowane społecznie. In-

<sup>11</sup> Zob. Le T. Khnoi, *La comprensione delle differenze nei valori*, w: V. Telmon – L. Borghi, *Valori formativi e culture diverse. L'interazione educativa in prospettiva transazionale*, Armando Editore, Roma 1995, s. 36–42.

<sup>12</sup> W 2004 r. przeprowadzono badania na podręcznikach do historii dla szkół ponadgimnazjalnych. Celem tychże badań było to, by dowieść czy i w jakim stopniu owe podręczniki zawierają w swojej treści elementy, które umożliwiłyby prowadzenie zajęć dydaktycznych w duchu wielokulturowości. Wyniki badań ukazują jak bardzo nasze podręczniki do historii są pisane w duchu europocentrycznym. Dużym ich mankamentem jest powielanie europejskich schematów odnośnie kultur pozaeuropejskich. Przejawia się to w tym, że niezauważony zostaje w sposób dostateczny ich dorobek na płaszczyźnie ogólnoświatowej. W 90% analizowanych książek, autorzy ograniczają się do kilku zdań na temat osiągnięć naukowych, kulturalnych czy literackich kultur pozaeuropejskich. Zob. obszernie wnioski z badań B. Stańkowski, *Szkola polska wobec zjawiska imigracji. Wielokulturowość w podręcznikach do historii dla szkół ponadgimnazjalnych – wyniki badań*, w: *Ruch Pedagogiczny* 3–4 (2004), s. 41–50.

nym mankamentem widocznym w podręcznikach do historii na poziomie zarówno podstawowym, jak i ponadpodstawowym jest perspektywa *polonocentryczna* wyłaniająca się w przedstawianych materiałach mówiących o stosunkach panujących pomiędzy Polakami a mieszkańcami krajów sąsiadujących<sup>13</sup>.

#### b. Rozwiązania metodologiczno-dydaktyczne

Dydaktyka interkulturowa stosowana w nauczaniu historii, musi w sposób zdecydowany wpływać na poszerzanie horyzontów myślowych u uczniów: od postrzegania problemów i faktów historycznych w duchu typowo narodowym (często nacjonalistycznym), po wizję europejską i światową. Już w latach pięćdziesiątych XX w. Rada Europy sugerowała niektóre rozwiązania na polu dydaktyki interkulturowej w szkolnym nauczaniu historii. Oto niektóre z nich: 1. Nauczanie historii nie powinno ograniczać się do aspektów politycznych. Chodzi bardziej o syntezę tego, co stanowi treść nauczania, ogarniając wszystkie wymiary obecne w życiu ludzi: duchowy, religijny, społeczny, kulturowy, techniczny, ekonomiczny. Myślenie racjonalne nie jest bowiem monopolem wytworzonym przez jakąś cywilizację bądź kulturę, ale jest charakterystyczną składową myśli ludzkiej w całym biegu historii. 2. Omawiane wydarzenia w historii danego kraju winny być umiejscowione w kontekście wydarzeń i winien być uwypuklony w sposób przejrzysty wpływ Europy na owe wydarzenia. 3. W nauczaniu historii powinno się kłaść nacisk raczej na zdolność zrozumienia i na dialektykę historyczną aniżeli na aspekt mnemoniczny redukujący nauczanie do zapamiętywania wydarzeń w najmniejszych detalach<sup>14</sup>. Niektórzy autorzy uwypuklają również fakt, iż historia nie może być zredukowana do czystej chronologii, zapamiętywania i „odrecytowania” faktów, podczas gdy druga strona, mogąca ubogacić i przedstawić odmienny punkt widzenia, nie może uczestniczyć w sporze<sup>15</sup>. Przekazywanie treści europocentrycznych przy użyciu kryteriów historii pojętej jako *histoire bataille* wzbudza kontrowersje i rodzi niezdrową rywalizację między narodami, podczas gdy przekazując te same treści z uwypukleniem zarówno trudności, jak i bogactwa wynikającego ze wzajemnego spotkania się różnych kultur, rodzi wzajemne zrozumienie i chęć pokojowego współistnienia<sup>16</sup>.

Pod względem metodologicznym pierwszoplanowe jest dowartościowanie metody historiograficznej, która sprawia, że uczeń staje się młodym historykiem

<sup>13</sup> Zob. E. Nasalska, *Ethnocentrism in the Image of Germans and Poles in German and Polish Textbooks of Recent History*, w: *Revue des Études Sud-Est Européennes*, 1–2 (1995), s. 53–64.

<sup>14</sup> Zob. E. Lastrucci, *L'insegnamento della storia nella madre Europa: iniziativa e programmi del Consiglio d'Europa*, w: *Scuola e Città* 13 (1992), s. 234–242.

<sup>15</sup> Por. M. Abdallah Pretceille – L. Porcher, *Education et communication interculturelle*, PUF, Paris, 1966, s. 104.

<sup>16</sup> Por. F. Gambetti, *La didattica della storia in prospettiva interculturale*, „Ricerche Didattiche” 11–12 (1998), s. 270.

umiejętnie konsultującym źródła historyczne, dobierającym i rekonstruującym odpowiednie wydarzenia. Wyklucza się, więc postawę typowo encyklopedyczną, dając uczniom możliwość zakosztowania własnych dociekań nawet poza szkołą, zachęcając ich m.in. do umiejętnego opracowania danych na podstawie dokumentów źródłowych, zaznajomienie się z eksponatami muzealnymi, bibliografiami itp. Tego typu podejście nie jest obce w publikacjach autorów zachodnich. Jeśli chodzi o nauczanie historii przeważa pogląd, iż ma być ono postrzegane nie tyle jako prezentacja ważnych wydarzeń historycznych, „dorobku” bohaterów narodowych, ale przede wszystkim właśnie chodzi o to, by młody człowiek sam stał się poszukiwaczem, „historykiem” zdolnym do wyrażenia swego stanowiska względem wydarzeń, potrafiącego odróżnić bajkę od mitu. Chodzi, więc o to, by przyjąć nastawienie tego, który docieka, który nie zadowala się dogmatami pozabawionymi fundamentów naukowych<sup>17</sup>.

W nauczaniu historii pod kątem wielokulturowości, idea, jakoby fakty historyczne były czymś odizolowanym, zamkniętym w sobie jest nie do przyjęcia. Strategia, aby przedłożyć uczniom dokumenty kontrastujące między sobą, bezsprzecznie wpływa na większe zainteresowanie tematem i stymuluje większą dociekliwość ze strony ucznia. Nastawienie pluralistyczne w stosunku do źródeł jest jak najbardziej zgodne z przyjętą koncepcją pedagogiki interkulturowej, z uwagi na fakt, iż uczniowie mają możliwość dostrzeżenia głosów przeciwnych, posługiwania się odmiennymi źródłami przy opisie i ocenie wydarzenia lub postaci historycznych<sup>18</sup>. Dużym ryzykiem dla nauczyciela posługującego się materiałami źródłowymi jest niebezpieczeństwo używania dokumentu jako synonimu prawdy historycznej. Udostępniając uczniom dojście do materiałów źródłowych, które prezentują często wersje tego samego wydarzenia sprzeczne ze sobą, wydaje się to posunięciem mającym duże znaczenie z punktu widzenia naukowego. Pozwala ono rozwijać w wychowankach zdolność do relatywizowania prawdy historycznej, w przypadku bowiem pewnych wydarzeń (rok urodzenia, koronowanie na króla itp.), prawda historyczna nabiera charakteru obiektywnego, natomiast posługiwanie się materiałami źródłowymi, ich interpretacja, dostarczają często pew-

---

<sup>17</sup> Takie podejście jest preferowane również w dokumentach Rady Europy. Zob. E. Lastrucci, *L'insegnamento della storia nella madre Europa: iniziativa e programmi del Consiglio d'Europa*, „Scuola e Città” 13 (1992), s. 234–242.

<sup>18</sup> Okresem, który wywołuje wiele emocji zarówno po stronie chrześcijan, jak również muzułmanów jest czas Krucjat. Najczęściej problem ten był widziany i przedstawiany w podręcznikach do historii oczami Europejczyków. W latach sześćdziesiątych XX w. doszło do małej rewolucji, w środowisku włoskim zaczęto bowiem zastanawiać się nad koniecznością przedstawienia podbojów krzyżowych od innej strony, tzn. ukazać opinie, dokumenty nagromadzone przez tych, którzy nazywają się „najechnymi”. Owocem tych przemyśleń jest dorobek kilku autorów, których dzieła zaczęły oglądać światło dzienne dopiero pod koniec lat '80. Zob. F. Gabrieli, *Storici arabi delle Crociate*, Einaudi, Torino 1987; A. Maalouf, *Le Crociate viste dagli Arabi*, SEI, Torino 1992; G. Tate, *Le crociate. Cronache dell'Oriente*, Electa-Gallimard, Milano 1994.



nego rodzaju „prawdy prowizorycznej”, która może być zanegowana w chwili pojawienia się nowych dowodów i elementów.

### 3. GEOGRAFIA

Nauczanie geografii w szkole ma swój wymiar wielokulturowy, jeśli zwraca się szczególną uwagę na otwartość względem drugiego człowieka. Wydaje się mało efektywne z punktu widzenia interkulturowego prezentowanie zagadnień z dziedziny geografii w sposób czysto deskryptywny. Chodzi raczej o to, by wskazać uczniom możliwość własnych dociekań i rozwiązywania problemów związanych z terytorium, zaludnieniem, działalnością gospodarczą, stosunkami z innymi ludźmi, emigracją. Owe analizowanie sytuacji daje szerokie możliwości współpracy na płaszczyźnie interdyscyplinarnej<sup>19</sup>. Oto niektóre wskazówki dydaktyczne.

Perspektywa pracy z uczniami w klasie w wymiarze wielokulturowym nie powinna ograniczać się tylko i wyłącznie do środowiska lokalnego, ale wszystkie analizy omawianych zjawisk poczynione za pomocą paralelizmów, winny być umiejscowione w kontekście europejskim i światowym. Poczynając od analizy terytorium, w którym uczniowie wzrastają, można poprzez opis klimatów, wegetacji roślin i drzew czy zróżnicowania terenu, zapoznać się z innymi środowiskami na różnych szerokościach geograficznych o podobnych warunkach klimatyczno-geograficznych. W ten sposób uczniowie mogą być wprowadzeni w zagadnienie człowieka żyjącego w różnych warunkach i kulturach, co w rezultacie może prowadzić do dalszej pracy na poziomie interdyscyplinarnym.

Podjmując zagadnienia narodu, mniejszości narodowych i kultury, należałoby położyć szczególny nacisk na pracę w grupach, gdzie młodzi ludzie podejmują próbę badań od strony etymologii i terminologii, poszukując znaczenia słów często nadużywanych, lub też używanych w sposób nieodpowiedzialny. Istnieje ponadto wiele wyrażeń i zagadnień w geografii, które mogłyby być rozwinięte w perspektywie wielokulturowości, np. koncepcja narodu, państwa, zacofanie gospodarcze krajów Trzeciego Świata, różnorodność językowa i dialekty na świecie. Wykorzystując pedagogikę narracyjną, poszukując wraz z uczniami wiadomości, opowiadań, poezji, literatury, która ogólnie dotyczy różnych narodów, kultur i mniejszości narodowych w różnych częściach świata, można również wyczuwać uczniów na kształtowanie swojego umysłu otwartego na innych, którzy reprezentują odmienne wartości i zwyczaje.

Istniejącą współzależność różnych krajów, regionów geograficznych można ukazać za pomocą gry symulacyjnej, która w pewien sposób może wprowadzić uczniów, nawet jeśli tylko w świecie wirtualnym, w perspektywę relacji istniejących

---

<sup>19</sup> Por. A. Nanni, *Didattica interculturale della geografia*, „CEM Mondialita” 8 (1995), s. 31–34.

na poziomie światowym nie tylko o charakterze ekonomicznym, ale również symbolicznym (np. lodówka czy samochód jako produkt powstały przy współpracy różnych krajów, z wykorzystaniem bogactw naturalnych sprowadzanych z różnych części świata)<sup>20</sup>. Ta sama logika każe widzieć w produktach typu kawa, herbata, owoce tropikalne itp. pewną współzależność pomiędzy mieszkańcami Północy i Południa, pomiędzy biednymi a bogatymi, czarnymi a ludźmi o innym kolorze skóry.

#### 4. RELIGIA

Wielu autorów dostrzega ogromną rolę, jaką ma do spełnienia religia w społeczeństwie pluralistycznym. Akcentuje się przede wszystkim funkcję społecznej integracji, z uwagi na fakt, iż religia poprzez ukazanie celów oraz pozytywne wzmacnianie zachowań służących ich osiągnięciu, zapewnia ład społeczny. Nadto przez rytę, symbole oraz system wierzeń, religia spełnia rolę pomocną w procesie socjalizacji jednostek<sup>21</sup>.

Wydaje się, że nauczanie religii w duchu wielokulturowości nie należy do łatwych przedsięwzięć. Winno ono zachęcać młodych ludzi do postawienia sobie pytań dotyczących sensu naszego życia. Istotną cechą ucznia ma być jego zdolność do uzewnętrzniania swojego bogactwa duchowego również w kontakcie z przedstawicielami innych religii czy kultur. W programie nauczania zatem winny znaleźć się takie momenty, które faworyzowałyby kontakty i zbliżenie się tychże przedstawicieli reprezentujących odmienne kultury i nacje. Gra jednak toczy się między uszanowaniem wolności osobistej uczniów w sferze wyznania i wiary, a z drugiej strony zaprezentowaniem religii jako czegoś, co nie ingeruje w ich osobiste decyzje, a co pozwala im dojrzywać w ich byciu „*homo religiosus*”<sup>22</sup>. Trzeba przyznać, więc, że owe nauczanie ma trudną rolę do odegrania w środowisku, które coraz śmielej zwie się pluralistycznym. Główne trudności wynikają z faktu, iż treści lekcji religii muszą iść w parze z nauczaniem Kościoła, ale jednocześnie muszą uwzględniać obecność innych przedstawicieli kultur i religii.

##### a. Natura nauczania religii katolickiej

Nauczanie religii ma swój fundament w antropologii i opiera się na stwierdzeniu, iż człowiek to *homo religiosus*<sup>23</sup>. Religia, podobnie jak wszystkie inne

<sup>20</sup> Zob. A. Nanni, A. Surian, *La geografia si puo' rinnovare*, Asal, Roma 1995, s. 138–149.

<sup>21</sup> Por. T. Parsons, *Christianity and Modern Industrial Society*, w: T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, Free Press, New York 1967, s. 385–421.

<sup>22</sup> Szerzej na temat nauczania religii w duchu wielokulturowości patrz B. Stańkowski, *Nauczanie religii w środowisku wielokulturowym. Wyniki badań empirycznych w katolickich szkołach gimnazjalnych w Rzymie*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1 (2005), s. 187–201.

<sup>23</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 12; 14; 17; 22.

materie szkolne, by mieć status przedmiotu nauczanego, musi wejść do curriculum jako przedmiot szkolny, mający swoją autonomię i kierujący się prawami obowiązującymi w szkolnictwie. Winno się więc zrezygnować z wyrażenia „*katecheza*” i nadać lekcjom religii charakter poznawczy, kulturowy, włączając je do ogólnych celów szkoły<sup>24</sup>. Nauczanie religii w szkole nie może identyfikować się z prowadzeniem katechezy, która jest działalnością typową dla wspólnot kościelnych<sup>25</sup>. W szkole celem głównym jest kładzenie akcentu na wymiar poznania (wiedzy), w katechezie natomiast chodzi o wychowanie do wiary, do osobistego zaakceptowania Chrystusa, który jest przedmiotem aktu wiary<sup>26</sup>. W katechezie domniemywana jest gotowość do przyjęcia wiary, przynajmniej tej w zarodku<sup>27</sup>. Konieczność przyłgnięcia do wiary powoduje, że nie wszyscy decydują się na katechezę (czasem nawet wierzący rezygnują z katechezy, gdyż mają trudności z uzewnętrznieniem swoich uczuć religijnych i otwartym opowiedzeniem się za Bogiem). Nauczanie religii natomiast nie ma swoich implikacji w sferze odczuć osobistych, czy też w sferze aktywnego opowiedzenia się za przedmiotem pogłębianej wiedzy, tj. Chrystusem, dlatego też może być kierowane do wszystkich uczniów niezależnie od ich przekonań<sup>28</sup>. Nauczanie religii zatem powinno pomagać wychowankom w ich ukierunkowaniu się na wartości pozytywne, na postawę dialogu, na wartości z dziedziny *sacrum* bez względu na ich przynależność religijną czy kulturową<sup>29</sup>. Ważny to aspekt, szczególnie w środowisku szkolnym wielokulturowym o znaczącej obecności wyznawców innych religii.

#### b. Cele wychowawczo-dydaktyczne lekcji religii

Wymiar religijny człowieka to aspekt, który jednoczy wszystkich ludzi. Oczywiście, zauważa się wiele różnic istniejących między religiami, z tego też względu trudno jest mówić o osobie Jezusa Chrystusa jako punkcie odniesienia wszystkich religii. Wydaje się, zatem logiczny fakt, aby nie narzucać pewnego

---

<sup>24</sup> Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wymiar religijny wychowania w szkole katolickiej. Ukierunkowania dla refleksji i rewizji*, nr 69.

<sup>25</sup> Relacja między nauczaniem religii w szkole i katechezą jest relacją zróżnicowania i komplementarności. „Istnieje nierozdzielny związek i zarazem jasna różnica między nauczaniem religii i katechezą” – Kongregacja Wychowania Katolickiego, dz.cyt., nr 68.

<sup>26</sup> Zob. tamże, nr 69.

<sup>27</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, nr 4–12.

<sup>28</sup> Biorąc pod uwagę nauczanie religii w szkole, 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, aby osiąść ogólne wykształcenie religijne, bez konieczności dokonania wyboru i religijnego opowiedzenia się.

<sup>29</sup> Zob. H.G. Ziebertz, *Religijność i wychowanie w świecie pluralistycznym*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 111–135.

sposobu wierzenia, nie proponować uczniom rozwiązań już wcześniej przygotowanych. To oni sami, z pomocą rodziców i osób kompetentnych, muszą odkryć pewne wartości i świadomie je zaakceptować<sup>30</sup>. Nie może być zatem mowy, jeśli chodzi o kwestie celów wychowawczo-dydaktycznych, aby dążyć do nawrócenia i spowodować przyjęcie wiary różnej od wyznawanej przez osoby deklarujące przynależność do innych religii.

Mówiąc, zatem o celach wychowawczo-dydaktycznych w nauczaniu religii, należy zaznaczyć, że jednym z nich jest wychowanie zintegrowane w szkole. Rozumiane ono jest tutaj jako wysiłki zmierzające do osiągnięcia potrójnego celu: a) promocji osoby; b) socjalizacji; c) niesienia kultury. Nie może ono abstrahować od religii<sup>31</sup>. Ogólnie rzecz biorąc, problem wychowania religijnego jest zagadnieniem delikatnym. Dokumenty Soboru Watykańskiego II przyznają, że tego typu nauczanie winno odbywać się zgodnie z przynależnością do określonej religii<sup>32</sup>. Charakter wyznaniowy lekcji religii nie implikuje indoktrynacji dogmatycznej, czy też braku krytycyzmu, ale skupia się przede wszystkim na znajomości treści określonej religii w celu dokonania wolnego, świadomego i osobistego jej wyboru.

Mozaika różnych religii, jaka tworzy się obecnie w Europie, a także w Polsce, zdecydowanie powinna wpływać na kształt programów wychowawczych szkół, które coraz częściej odczuwają potrzebę uwzględniania czynnika wielokulturowego w swoim nauczaniu. Kościół katolicki zwraca uwagę na to, aby relacje między religiami były budowane bez wzajemnych uprzedzeń czy braku tolerancji, oparte na pryncypiach, które jednoczą<sup>33</sup>. W pracy z dziećmi w środowisku szkolnym należałoby zwrócić szczególną uwagę na to, co łączy młodych ludzi, uwrażliwiając wychowanków na pluralizm, tolerancję<sup>34</sup>, współpracę i solidarność<sup>35</sup>.

Innym celem wychowawczo-dydaktycznym, na który warto zwrócić uwagę, jest konieczność formowania tożsamości ucznia. Tożsamość to spotkanie *ja* z rzeczywistością. Jest to proces, który trwa przez całe życie. Owej tożsamości nie można więc nabyć raz na zawsze<sup>36</sup>. Pytamy zatem, jaka powinna być pomoc

---

<sup>30</sup> Deklaracja ONZ na temat eliminacji wszelkich form dyskryminacji rasowej i religijnej, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne 18 grudnia 1982 r.

<sup>31</sup> Zob. stanowisko N. Galli, odnośnie do uniwersalności religii i jej obecności w programie nauczania szkolnego. N. Galli, *Nuova società ed esigenze di un insegnamento della religione scolastica per tutti gli alunni*, w: *Le frontiere dell'educazione*, pr. zbior., La Nuova Italia, Firenze 1992, s. 250–254.

<sup>32</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Gravissimum educationis*, nr 6.

<sup>33</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Nostra aetate*, nr 3.

<sup>34</sup> Chodzi nie tyle o tolerowanie drugiej osoby w sensie „znosić jej obecność”, ile o otwarte przyjęcie drugiego człowieka, możliwe dzięki harmonijnemu współżyciu z samym sobą, z innymi i z otaczającym światem.

<sup>35</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Gravissimum educationis*, nr 9. Interesujące jest również stwierdzenie Koranu, iż różnice na tle religijnym nie mogą stać się przeszkodą na drodze ku przyszłości ludzkości. Por. Koran III, 64.

<sup>36</sup> *Interculturalità nella scuola*, G. Zaniello (red.), La Scuola, Brescia 1992, s. 36.

wychowawcza, aby móc mówić o formowaniu tożsamości ucznia. Wydaje się, że chodzi o to, aby tożsamości nie rozumieć jako kurczowego trzymania się pewnych utartych schematów, ale należy ją pojmować jako właściwość zmierzającą do autotranscendencji swojej osoby, zdolnej obiektywnie spojrzeć na siebie samego, na swoje przekonania, stając się w ten sposób otwartym na innych, gotowym do zmiany własnego stanowiska i przyjęcia opinii przeciwnej strony<sup>37</sup>.

Ostatnim sugerowanym celem wychowawczo-dydaktycznym może być uwrażliwianie uczniów na dostrzeżenie podobnej wizji człowieka, jaka jest w różnych religiach. Owa wizja antropologiczna z pewnością może być czynnikiem jednoczącym uczniów. Biorąc pod uwagę religie monoteistyczne, należy uwypuklić fakt, iż człowiek jest przez nie pojmowany jako byt stworzony przez Boga<sup>38</sup>. Nie jest on dziełem przypadku, ale jest kimś chcianym i zaplanowanym przez Kreatora<sup>39</sup>. To, co charakteryzuje wszystkich ludzi, to właśnie jego powołanie do bycia człowiekiem. Z inicjatywy i z woli Bożej został uformowany człowiek. Tak jak Biblia (Rdz 2, 7), również Koran mówi, że człowiek był i dalej jest ożywiany tchnieniem Boga<sup>40</sup>. Punktem jednoczącym koncepcję chrześcijańską i muzułmańską jest człowiek pojmowany jako stworzenie istniejące nie samo dla siebie, ale dla Boga i innych ludzi. W tym właśnie duchu wychowankowie reprezentujący różne religie odkrywają wspólne korzenie, wspólne powołanie do bycia człowiekiem i odpowiedzi na wezwanie Boga do współdziałania z nim w świecie.

#### ZAKOŃCZENIE

Niniejszy tekst jest próbą spojrzenia na rolę szkoły w świetle zmieniającej się polskiej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Niewątpliwie przedmioty obowiązujące w szkole mogą stać się doskonałym narzędziem do wychowania w duchu wielokulturowości i spełniać funkcję elementu integrującego uczniów pochodzących z innych krajów czy wyznających odmienne religie.

Śmiało trzeba przyznać, że w polskiej literaturze brakuje publikacji, które zarówno od strony dydaktycznej, jak również metodologicznej podejmowałyby próby nakreślenia pewnych zadań dla nauczycieli, wynikających nie tylko z faktu naszej przynależności do UE, ale przede wszystkim z powodu znaczącej obecności w naszych placówkach szkolnych i wychowawczych uczniów obcokrajowców pochodzących z tzw. Trzeciego Świata.

<sup>37</sup> Zob. C. Nanni, *L'interculturalità, prospettiva pedagogica innovativa*, „Orientamenti Pedagogici” 2 (1992), s. 253–264, tutaj s. 260.

<sup>38</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 16, również Koran, XXIX, 46.

<sup>39</sup> Por. M. Talbi, O. Clément, *Rispetto nel dialogo. Islamismo e cristianesimo*, Edizioni San Paolo, Milano 1994, s. 262.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 262.

Zadaniem priorytetowym współczesnej szkoły polskiej, której przychodzi pracować niejednokrotnie w środowisku zróżnicowanym kulturowo i religijnie, jest nie tyle uczenie „o wielokulturowości”, ile przede wszystkim wyczulanie na fakt „jak żyć” w nowym społeczeństwie pluralistycznym, wieloreligijnym. Zadaniem każdego nauczyciela jest zatem dokonanie swoistej zmiany we własnej mentalności, wyjście z myślenia typowego dla kraju monokulturowego na rzecz myślenia opartego na pryncypiach wielokulturowości.

#### THE ROLE OF SCHOOL SUBJECTS IN SECONDARY SCHOOL EDUCATION IN THE MULTICULTURAL SOCIETY IN POLAND

##### Summary

The article approaches the problem related to teaching school subjects in the secondary school from the multicultural point of view. The changing situation into multicultural in the contemporary Polish society calls for the cooperation of teachers of different subjects. Teachers while working in the school should not try to keep the mentality of the one culture country attitude towards all students. They should show young people that it is possible to learn through the different school subjects the significance of tolerance and mutual collaboration between people from different cultural background living in the Polish society. Teachers should be made aware of the fact that the integration of students from different countries and their peaceful cooperation with the majority is possible introducing new teaching methods.

The article suggests that, the only thing we can do for the growing number of foreign students in Poland, if we do not want them to keep on feeling strangers among strangers, is to give them a clear school policy through the different subjects and to change social attitudes by enforcing education not “about” multiculturality, but “how” to live in the multicultural society.

**Nota o Autorze:** ks. dr **BOGDAN STAŃKOWSKI** – absolwent Università Pontificia Salesiana w Rzymie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, wykładowca w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Zainteresowania: wielokulturowość, pedagogika szkolna.

**Słowa kluczowe:** szkoła, przedmioty szkolne, wychowanie wielokulturowe

KS. JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

## ELEMENTY EDUKACYJNE TURYSTYKI

### WSTĘP

Jedną z form fizycznej aktywności ludycznej współczesnego człowieka jest szeroko pojęta turystyka. Obok fenomenu sportu turystyka należy do wymiaru rekreacji, który rozwinął się na skalę niebywałą w ostatnich czasach. Rozkwit turystyki notujemy w skali międzynarodowej, krajowej i lokalnej. Zjawisko staje się coraz bardziej znane także w naszym kraju. Przyczyną jego są zmiany społeczno-polityczne po 1989 r., które otworzyły granice naszego kraju na świat, zwłaszcza na Europę. Ułatwienia wizowe stwarzają dogodne warunki do uprawiania turystyki, także zagranicznej. Turystyka szeroko rozumiana wpływa niewątpliwie na człowieka i jego rozwój. Celem tego artykułu jest ukazanie tego wpływu, zwłaszcza na człowieka młodego.

### 1. FENOMEN CZASU WOLNEGO

Przemiany polityczne, społeczne i gospodarcze w XIX i XX w. przyczyniły się do wzrostu dobrobytu i zasobności poszczególnych obywateli. Skrócił się czas pracy. Stąd problematyka czasu wolnego stała się przedmiotem zainteresowania przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych takich, jak: socjologia, psychologia, pedagogika, a także polityki i instytucji społecznych. Czas wolny jest jednym z ważniejszych wymiarów życia współczesnego człowieka, stanowi nieodłączny jego składnik i wpływa znacznie na jego jakość.

Problemem czasu wolnego zajmuje się w sposób szczególny pedagogika społeczna, gdzie czas stanowi jeden z podstawowych pojęć tej subdyscypliny. W pedagogice rozumie się czas wolny, jako przestrzeń daną do dyspozycji jednostki po wykonaniu przez nią zadań obowiązkowych, np.: pracy zawodowej, obowiązków szkolnych i niezbędnych zajęć domowych. Czas wolny można wykorzystać

na wypoczynek, czyli do regeneracji sił fizycznych i psychicznych, rozrywki, działalności społecznej, która ma charakter bezinteresowny i charytatywny, do rozwoju zainteresowań i uzdolnień, do zdobywania wiedzy, do prowadzenia działalności artystycznej, technicznej, naukowej, sportowej. Powyższa definicja czasu wolnego jest wielowymiarowa i obejmuje aspekt indywidualny i społeczny.

Z terminem „czas wolny” spotykamy się po raz pierwszy w 1957 r., w którym Międzynarodowa Konferencja UNESCO uznała go i wprowadziła do własnego słownictwa. W pierwszej fazie określenie to zastępowało termin „wczasy” lub „rekreacja”. Szybko jednak jego znaczenie rozszerzało się i zaczęło obejmować coraz to nowsze sytuacje społeczne i życiowe poszczególnego człowieka.

Z biegiem czasu podejmowano nowe próby zdefiniowania czasu wolnego. Nie było to łatwe i budziło to wiele kontrowersji. Jednym z pedagogów, który zajął się definicją tego terminu był Aleksander Kamiński. Określił go jako czas wolny od pracy zawodowej, zarobkowej, pracy dodatkowej, dojazdów do pracy, zaspokajania elementarnych potrzeb organizmu, obowiązków domowych i rodzinnych. Wyróżnił on także trzy pary stylów spędzania wolnego czasu: domocentryczny i pozadomowy, samotny i nie samotny; bierny i czynny.

Sposób spędzania wolnego czasu, w przypadku każdej osoby, może przybierać różne formy. Główny Urząd Statystyczny wymienił następujące czynności czasu wolnego: lektura gazet i czasopism, oglądanie telewizji, słuchanie muzyki, czynny udział w zajęciach kulturalnych, pobyt w teatrze, w kinie, na koncertach, spotkania, wizyty towarzyskie, spacer, oglądanie imprez sportowych, wycieczki turystyczne, realizacja własnego hobby, zajęcia religijne, rozmowy, praca, działalność społeczna, odpoczynek bierny.

W przypadku dzieci i młodzieży wyróżniono najczęściej spotykane formy spędzania czasu wolnego: gry i zabawy, wycieczki, obozy wędrownie i stałe, sport rekreacyjny, turystyka i czytelnictwo, kino, telewizja, radio, majsterkowanie, zajęcia plastyczne, śpiew, taniec, uczęszczanie do teatru, zwiedzanie muzeów i wystaw, oglądanie imprez, uczestnictwo w kołach i klubach zainteresowań, chórach, zespołach muzycznych, indywidualne zamiłowania<sup>1</sup>. Jak widzimy, turystyka zajmuje wysokie miejsce wśród dzieci i młodzieży, jako forma spędzania wolnego czasu. Można więc mówić o znacznym wpływie na kształtowanie osobowości młodego człowieka.

## 2. DZIEJE TURYSTYKI W ŚWIECIE I W POLSCE

W celu wyjaśnienia i zrozumienia istoty i genezy zjawiska, jakim jest turystyka, należy odwołać się do istniejących teorii na gruncie nauk humanistycznych. W antropologii kulturowej mówi się o „teorii zabawy”, która wskazuje na ludyczne i

---

<sup>1</sup> Por. B. Matyjas, hasło: *czas wolny*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 1, Warszawa 2003 s. 559.



sakralne tło zachowań kulturowych. Turystyka wypełnia przestrzeń pomiędzy zanikającą tradycyjną kulturą a kulturą o uniwersalnym zasięgu tworzoną przez mass media.

W psychologii istnieje „teoria kompensacji”, która odwołuje się do potrzeb człowieka. Nie mogą być one zrealizować w warunkach codzienności, ze względu na ograniczenia, stąd ich zaspokajanie może być możliwe dopiero poza sferą życia codziennego. Turystyka stwarza taką okazję, stanowi bowiem szansę na zmianę sposobu życia, doświadczenie nowych rzeczywistości, a poprzez to samorealizacji.

Na gruncie socjologii obowiązuje teoria socjologiczna (teoria konfliktu i komunikacji społecznej). Kładzie ona akcent na kontakty społeczne zachodzące między kulturami, grupami i osobami. Turystyka jawi się, jako „spotkanie kultur”, jako przedmiot różnych interesów grupowych i międzygrupowych<sup>2</sup>.

Podsumowując powyższe refleksje, można mówić o trzech źródłach turystyki. Pierwsze z nich to przyrodzona ciekawość człowieka i chęć szukania przygód. Drugie źródło to odwieczne migracje i wędrówki ludów. Podejmowane były one przede wszystkim w celu poszukiwania nowych środków żywności i bezpieczeństwa. Trzecie źródło przyczyn wędrówek ludów to miejsca kultu, w których od dawno cześć rzeczom lub osobom świętym.

Każdy okres historii ludzkości posiadał własne i specyficzne uwarunkowania. W zależności od nich człowiek rozwijał różne typy turystyki. Każda epoka wносиła, mniejszy lub większy wkład w tę dziedzinę aktywności człowieka. Czas starożytności to przede wszystkim wędrówki ludów. Ich celem było bezpieczeństwo i znalezienie nowych źródeł żywności. Wielu rycerzy poszukiwało rycerskiej przygody. W starożytności znany był ruch pielgrzymek do miejsc świętych, które były znane wszystkim ówczesnym ludom. W Grecji na szczególną uwagę zasługują wędrówki do miejsc igrzysk olimpijskich (Olimpia), czy do miejsc związanych z zamieszkaniem słynnych proroków (Delfy).

W średniowieczu słynne stały się wyprawy chrześcijańskich misjonarzy, a następnie wyprawy krzyżowe zwane krucjatami. Wielu udawało się w podróż, by stać się poszukiwaczami przygód. Jeśli to nie była właściwa turystyka, to jednak wędrówki te były przejawem ludzkiej ruchliwości, ciekawości oraz czynnikami rozwoju informacji o świecie i powstawania potrzebnej infrastruktury (dróg, miejsc noclegowych, żywienia).

Czasy nowożytne to wielki ruch migracyjny podyktowany chęcią odkryć geograficznych. Dalszym etapem była ekspansja idei humanitarnych i misyjnych. W związku z powstaniem wielu uniwersytetów, wielu młodych ludzi wędrowało w celach naukowych. W wieku XIX, w wielu krajach europejskich powstały liczne uzdrowiska. Udawali się tam ludzie w celach leczniczych. W tym samym czasie powstają pierwsze organizacje turystyczne, np.: Brytyjski Alpine Club. Ruch turystyczny z powodzeniem rozwijał się po I wojnie światowej. Prawdziwy jed-

---

<sup>2</sup> Por. J. Bogucki, A. Woźniak, *Turystyka*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, Warszawa 1997, s. 120.

nak boom w tym względzie nastąpił po II wojnie światowej. Z pewnością przyczyniły się do tego nowe środki informacyjne i komunikacyjne<sup>3</sup>.

W przypadku Polski, już od początku państwowości zauważa się ożywienie stosunków politycznych, społecznych i religijnych z krajami europejskimi. Począwszy od XII w. wielu rodaków pielgrzymowało na Bliski Wschód w celu odwiedzenia miejsc świętych lub wzięcia osobistego udziału w wyprawach krzyżowych. Wielu wyjeżdżało do Italii, by pobierać nauki na powstałych tam uczelniach wyższych. Były to miasta Bolonia i Padwa. W nich się kształcił Wincenty Kadłubek i Iwo Odrowąż, późniejszy biskup Krakowa. Rodzi się na terenie naszego kraju specyficzna kultura pątnicza, której potwierdzeniem są dzisiaj odpusty, święta religijne, jarmarki i inne okoliczności. Pierwszym podróżnikiem, w średniowieczu, był Benedykt, franciszkanin z Wrocławia, który wraz z kilkusobową delegacją udał do Mongolii na prośbę papieża Innocentego IV. Wzmógł się ruch podróżniczy przychodzi w XV w. wraz z Odrodzeniem. Był on składnikiem szlacheckiego wychowania. Do nich można zaliczyć Jana Długosza, który podróżował do Włoch. Ruch ten wzmógł się po małżeństwie Zygmunta I Starego z Boną.

W 1577 r. powstaje pierwszy przewodnik turystyczny po Polsce. Jego autorem jest Marcin Kromer. Turystą par excellence był hrabia Jana Potocki (1761–1815). Podróżował po Afryce, Egipcie, Turcji, Mongolii. Za prekursora krajoznawstwa i turystyki w naszym kraju uznaje się jednak Stanisława Staszica (1753–1836) i Juliana Ursyna Niemcewicza (1758–1841). Stanisław Staszic odwiedził wiele krajów europejskich. Urządzał ponadto wyprawy naukowe w Beskidy. Julian Ursyn Niemcewicz w swoich podróżach odwiedził nawet Stany Zjednoczone.

Wiek XIX przyniósł w Polsce rozkwit ruchu turystycznego. Przyczyną było odkrywanie i budowanie uzdrowisk. Do odkrycia Zakopanego jako miejsca uzdrowiskowego i ośrodka sportu przyczynił się Tytus Chałubiński (1829–1889). W 1816 r. powstaje kąpielisko w Darłowie, dziesięć lat później w Sopocie. Na terenie zaboru austriackiego w 1873 r. powstaje Galicyjskie Towarzystwo Tatrzańskie. W 1920 r., po odzyskaniu niepodległości, Towarzystwo przyjmuje nazwę Polskie Towarzystwo Tatrzańskie. Jego zadaniem było zbudowanie pierwszego schroniska górskiego nad Morskim Okiem w 1874 r. W 1906 r. powołano do istnienia Polskie Towarzystwo Krajoznawcze. Mariusz Zaruski, wielki przyjaciel gór, w 1909 r., utworzył Tatrzańskie Ochotnicze Pogotowie Ratunkowe, istniejące do dzisiaj. W 1950 r. Polskie Towarzystwo Tatrzańskie i Polskie Towarzystwo Krajoznawcze zostały połączone. Powstało Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze funkcjonujące do czasów dzisiejszych. W 1954 r. powołano do istnienia Tatrzański Park Narodowy. W okresie międzywojennym w 1923 r. powstało Biuro Podróży „Orbis”. Zmiany polityczne i społeczne w 1989 r. utwo-

---

<sup>3</sup> Por. Z. Łyko, *Elementy filozofii turystyki*, w: *Społeczny wymiar sportu*, Z. Dziubiński (red.), Warszawa 2003, s. 62.

rzyły nowe możliwości dynamicznego rozwoju ruchu turystycznego i organizowania nowych biur podróży<sup>4</sup>.

### 3. ISTOTA KRAJOZNAWSTWA I TURYSTYKI

Krajoznawstwo i turystyka to bez wątpienia czynniki, które wspomagają aktywność poznawczą, działalność uczestników i zwiększają jakość pracy dydaktyczno-wychowawczej polskiej szkoły. Działalność ta bowiem wyrabia i wzmacnia zdolność do obserwacji, aktywność i działalność twórczą. Krajoznawstwo i turystyka to czynniki integrujące nauczanie i wychowanie.

Krajoznawstwo według Międzynarodowego Słownika Turystycznego to „opis szczegółowy kraju bądź jego regionu lub jego wszechstronna wiedza o rodzinnym kraju, a w szczególności o własnym regionie”<sup>5</sup>. Jest więc ono związane z poznawaniem własnego kraju i obejmuje także inne dziedziny wiedzy, jak: archeologia, ekonomia, etnografia, geografia, historia, pedagogika, socjologia, statystyka, religia i sztuka. Wiedzę z powyższych dyscyplin zdobywa się na różnych etapach ruchu turystycznego, które można uzupełnić dodatkową lekturą.

Według niektórych znawców dziedziny, krajoznawstwo w sensie dydaktycznym można zaliczyć do dyscypliny naukowej, gdyż uczy ono określonej znajomości. W ten sposób otrzymuje także charakter instytucjonalny. Dlatego niektóre uczelnie prowadzą zajęcia związane z krajoznawstwem. Do nich zaliczamy Uniwersytet w Poznaniu i we Wrocławiu oraz Akademię Wychowania Fizycznego w Krakowie, Poznaniu i Wrocławiu. Jakkolwiek krajoznawstwo ma ścisły związek z nauką, to jednak nie pretenduje do roli nauki. Nie posiada bowiem celów, problemów badawczych i metod. Krajoznawstwo charakteryzując się interdyscyplinarnością, umożliwia systemowe poznawanie kraju.

Głównym celem krajoznawstwa i związanej z nim turystyki jest poznawanie szeregu zjawisk zachodzących w świecie i w najbliższym otoczeniu. Nie zmierza ono tylko do encyklopedycznego gromadzenia wiadomości, ale dąży do wydobywania tych faktów, które mogą zdecydować o dalszych przeobrażeniach kraju i jego rozwoju. Natomiast zgromadzona wiedza ułatwia i prowadzi do coraz bardziej pogłębionego poznania danej rzeczywistości.

Rolą współczesnego krajoznawstwa według wskazań UNESCO jest przybliżanie wiedzy o ojczystym kraju. Zgodnie więc z tradycją ma służyć utrzymaniu ciągłości kultury, pogłębianiu własnej tożsamości i miłości do ziemi ojczystej. Należy jednak osadzić ją w życiu współczesnej młodzieży i osób dorosłych, aby stawało się nowym orędziem, zachętą i iskrą, która na nowo zapali miłość do Oj-

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 63.

<sup>5</sup> Por. K. Denek, L. Turowski, *Aktywność krajoznawcza i turystyczna a edukacja dorosłych*, w: *Wprowadzenie do andragogiki*, T. Wujek (red.), Warszawa 1996, s. 188.

czynny. W takim świetle krajoznawstwo urasta do czegoś większego niż tylko dopełnianie wiedzy szkolnej. Właściwie zrozumiane staje się dla młodego człowieka filozofią myślenia i stylem życia<sup>6</sup>.

Turystyka pociąga za sobą podróż, zmianę miejsca, czasowe przemieszczanie się. Stąd turystykę pojmuje się jako ogół zjawisk towarzyszących zmianie środowiska, wynikających z motywów poznawczych, rekreacyjnych lub ludystycznych dokonywanych w czasie wolnym. Źródłem turystyki jest ciekawość świata, poznanie kraju, ludzi, ich osiągnięć, sposobu życia i myślenia. Towarzyszy temu także potrzeba czynnego wypoczynku w ruchu i w kontakcie z pięknem przyrody. Siłą turystyki jest niezaspokojona ciekawość świata, która pcha człowieka do odległych miejsc, najtajniejszych zakątków ojczyzny i świata, odkrywa przed nim obraz przeszłości i zadaje mu szereg pytań związanych z przyszłością. W jaki sposób łączyć przeszłość z przyszłością, aby wyciągnąć rozumne wnioski i zatrzymać najcenniejsze wartości składające się na naszą kulturę.

Na rozwój turystyki wpływają także warunki egzystencjalne miejsc ściśle zurbanizowanych. Rzeczywistości te są dotknięte skażeniami cywilizacyjnymi, np.: zanieczyszczonym powietrzem, wodą, hałasem, tempem i często zabójczym stylem życia. Warunki te powodują ucieczkę coraz to większej liczby osób, w czasie wolnym od pracy i nauki, do odmiennych i bardziej przyjaznych środowisk. Czynią to w celu regeneracji sił fizycznych i psychicznych. Turystykę, jako zjawisko społeczne, warunkują jeszcze inne czynniki: czas wolny od nauki i pracy, warunki geograficzne, urbanizacja kraju i stan uprzemysłowienia, poziom komunikacji, polityka socjalna państwa, stan ekonomiczny rodzin. Rozwój turystyki zależy od tendencji rozwojowych powyższych czynników.

Terminy; krajoznawstwo i turystyka, chociaż bliskie w znaczeniu, nie są jednak tożsame w treści. Oba pojęcia określają wartości odrębne, chociaż zazębiające się i często współpracujące ze sobą. W praktyce mówi się ruch krajoznawczo-turystyczny. Tak sformułowane pojęcie oznacza równorzędność obu elementów. Uprawianie krajoznawstwa bez kontaktu z otoczeniem i turystyki bez wiedzy o oglądanej rzeczywistości jest stratą i niewykorzystaniem możliwości własnego rozwoju<sup>7</sup>.

#### 4. WARTOŚCI KULTUROTWÓRCZE I WYCHOWAWCZE

Uprawiane krajoznawstwo i turystyka spełniają znaczą rolę w wielostronnym rozwoju tak młodego, jak i dorosłego człowieka. Zasięg uprawiania turystyki zwiększa się dzięki medycynie, która wydłuża życie człowieka. Dzięki zaś rozwojowi i postępowi technicznemu i ekonomicznemu wzrasta czas wolny. O powiększeniu się

---

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 190.

<sup>7</sup> Por. Z. Łyko, dz.cyt., s. 40.

tego wymiaru świadczą obserwacje rynku pracy. Mówi się w tym kontekście o przedłużonej młodości. Zjawisko to z kolei skłania przedstawicieli środowisk naukowych do zwrócenia uwagi na humanizację życia ludzkiego. Podstawowym czynnikiem wpływającym na jakość życia jest wykorzystanie czasu wolnego. Można to zauważyć w naszym kraju po wprowadzeniu pięciodniowego tygodnia pracy.

Problemem tym winna zająć się szkoła, której zadaniem jest przygotowanie absolwenta do życia, do zawodu, ale także do umiejętnego spędzania wolnego czasu. W przypadku osób dorosłych zagadnieniem czasu wolnego powinna zająć się edukacja permanentna, poprzez wyrobienie zrozumienia i silnej motywacji do ciągłego doskonalenia własnych kwalifikacji.

Krajoznawstwo i turystyka zawierają w sobie aspekty filozoficzne<sup>8</sup>. Oba te wymiary nastawione są na realizację wartości. Najważniejsza z nich to transcendentna triada: prawda, dobro i piękno<sup>9</sup>. Każda z wymienionych wartości kształtuje osobowość człowieka i ją uszlachetnia. Prawda doskonali i formuje rozum, dobro – wolę i uczucia, piękno – czyni człowieka bardziej wrażliwym.

Poza wyżej wymienioną triadą do wartości uniwersalnych i ogólnoludzkich zaliczamy jeszcze: humanizm, zdrowie, miłość, solidarność, godność, uczciwość, prawa człowieka, dobro wspólne, praca, honor, wolność, patriotyzm, wolność religijną, odwagę, gospodarność, porządek, sprawiedliwość, sumienność, rzetelność, pokój, miłość bliźniego, odpowiedzialność, przeciwstawianie się konsumenciemu stylowi życia, otwartość na drugiego człowieka<sup>10</sup>.

Podstawowym składnikiem ludzkiej osobowości są postawy. One z kolei odnoszą się do wartości, które człowiek wybiera w wyniku relacji ze światem idei, osób i wytworów człowieka. Postawy są rezultatem stosunku do:

„a) podstawowych idei humanistycznych (idea życia, pokoju, miłości, prawdy, sprawiedliwości, egalitaryzmu, wolności);

b) siebie: skromność, obiektywizm, samoocena, powściągliwość, umiar w sądach i postrzeganiu, poczucie osobistej godności, odwaga, dzielność, rzetelność, pogoda ducha, optymizm);

c) innych osób (miłość, sympatia, życzliwość, uprzejmość, uczynność, tolerancja, poszanowanie godności, pomoc w potrzebie, zapobieganie nieszczęściom, cierpieniom, współczucie, opieka, nad chorymi, inwalidami, niepełnosprawnym, nieletnimi, obrona pokrzywdzonych, poczucie odpowiedzialności za podopiecznych, wykonywanie zadań, dotrzymanie zobowiązań, dochowanie wierności);

d) własnego narodu, państwa, kraju (umiłowanie kultury własnego narodu, jego historii, języka, duma z przynależności do wspólnoty narodowej, umiłowanie piękna ojczystego krajobrazu, polskiej ziemi, gotowość pomnażania wspólnego

<sup>8</sup> Por. J. Kosiewicz, *Przyroda i turystyka w perspektywie filozofii*, w: *Spoleczny wymiar...*, s. 69.

<sup>9</sup> Z. Krawczyk, mówiąc o aksjologicznych uwarunkowaniach turystyki, do wyżej wymienionych wartości dodaje: świętość i witalność. Por. Z. Krawczyk, *Aksjologiczne uwarunkowania turystyki*, w: Z. Dziubiński, *Aksjologia sportu*, Warszawa 2002, s. 155.

<sup>10</sup> Por. K. Denek, L. Turos, dz.cyt., s. 194.

dobra, jego ochrony, umacnianie suwerenności i jedności narodu w sprawach jego bytu, rozwoju i niepodległości, kult symboli narodowych, państwowych, pomników, różne postacie patriotyzmu, lojalność wobec państwa);

e) świata przyrody żywej (pomnażanie jej piękna, roli w życiu człowieka, dbałość o jej obronę, pielęgnację, rozwój);

f) świata rzeczy martwych (poznanie ich charakteru użytkowego, racjonalne i owocne użytkowanie, niedopuszczanie do marnotrawstwa, poszanowanie ich przynależności własnościowej);

g) pracy (zamiłowanie do niej, fachowość, rzetelność, wysoka jakość, działalność i odpowiedzialność pracowników)<sup>11</sup>.

Z pewnością wymienione potrzeby kształtują się w oznakach, które czynnie uprawiają krajoznawstwo i turystykę.

## 5. TURYSTYKA A POTRZEBY CZŁOWIEKA

Krajoznawstwo i turystyka stanowią nieodłączną część współczesnej edukacji. Ich rolą jest spełnianie różnorodnych potrzeb. Psychologia określa potrzeby, jako stan braku czegoś, co jest niezbędne do utrzymania człowieka przy życiu, zapewnienia właściwych warunków do rozwoju i utrzymania określonej pozycji w grupie rówieśników. Człowiek odczuwa potrzebę czegoś, dąży do znalezienia tego, czym nie dysponuje. Dążność ta staje się motywem jego działania. Potrzeba dynamizuje i aktywizuje jego postawy.

Wśród różnych i znanych kategorii potrzeb wymienia się następujące: biologiczne, psychiczne i kulturalne. Na drodze aktywności krajoznawczo-turystycznej człowiek może zaspokoić potrzeby: regeneracji sił w dobrych warunkach klimatycznych, korzystanie z energii słonecznej, wypoczynku fizycznego, kontaktu z zielenią, zmiany środowiska. Uprawiana turystyka stwarza takie warunki do zaspokojenia potrzeb psychicznych: wypoczynek w ciszy, kontakty towarzyskich, zmiana środowiska, odprężenie psychiczne, kontakt z naturą.

Turystyka stwarza młodemu człowiekowi wiele okazji do zaspokojenia potrzeb kulturalnych, wykształcenia poczucia piękna, poznania, przeżycia przygody, doznania wrażeń, naśladownictwa, rozrywki, odwiedzenia miejsc znanych z literatury, filmów czy opowiadań, poznawanie nowych ludzi i ich problemów i doświadczeń, nowych ustrojów społecznych i stylów życia społeczeństw. Sytuacje tego rodzaju budzą wrażliwość, rodzą przeżycia emocjonalne i estetyczne, jednocześnie pogłębiają umiejętności intelektualne i zdolności przyswajania nowych informacji i ich przetwarzania.

Zaspokajając potrzeby, młody człowiek równocześnie zdobywa wiedzę o konkretnej rzeczy, zjawisku, wydarzeniu. Wobec tych zjawisk osoba przeżywa je,

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 195.

ocenia i przyjmuje określone postawy wobec napotykaných rzeczywistości. Otrzymana wiedza i dokonana ocena wpływa z kolei na jej zachowania<sup>12</sup>.

## 6. TURYSTYKA I EDUKACJA ZDROWOTNA

Aktywny udział w zajęciach krajoznawczo-turystycznych umożliwia zdobyć doświadczenia poznawczego i przeżyć estetycznych. One z kolei likwidują znużenie i zmęczenie powodowane nauką, pracą, monotonią codziennych zadań, obowiązków i problemów. Udział w różnego rodzaju wycieczkach, wczasach umożliwia ich uczestnikom poznanie przyrody, relaks fizyczny i psychiczny. W tym przejawia się najbardziej zdrowotny walor uprawianej turystyki.

Zdrowie jest wartością i warunkiem powodzenia człowieka we wszystkich jego wymiarach. Stąd głównym celem działalności krajoznawczo-turystycznej winno być zapewnienie czynnego wypoczynku po dłuższej nauce czy pracy, hartowanie zdrowia, wzmacnianie odporności fizycznej i psychicznej. Tymczasem, opierając się na danych Głównego Urzędu Statystycznego, można stwierdzić, że stan zdrowia Polaków nie jest dobry.

Bardzo duży odsetek, zwłaszcza wielkich miast i ośrodków przemysłowych, narażony jest na ustawiczne przebywanie w atmosferze zanieczyszczonej. Ponadto mieszkańcy tych miejsc narażeni są na hałas. Przekracza on w wielu miastach Polski dopuszczalną normę hałasu ustaloną na 70–75 decybeli (dźwięk o wysokości 130 decybeli jest pułapem wytrzymałości człowieka)<sup>13</sup>.

Ograniczony czas pracy i wzrost wolnych dni powinien wpływać na zwiększenie czasu na rekreację, zajęcia krajoznawczo-turystyczne, uprawianie sportu i własne hobby. Zadaniem szkoły i innych organizacji publicznych i niepublicznych jest wychodzenie naprzeciw potrzebom dzieci, młodzieży i dorosłych w zakresie form spędzania wolnego czasu. Odpowiednie warunki wyzwalają inicjatywę, pomysłowość, zaangażowanie. To wszystko z kolei stwarza olbrzymie szanse na poprawienie stanu zdrowotnego naszego społeczeństwa.

Charakter bodźców negatywnych, jakie produkuje w nadmiarze nasza cywilizacja, winny być wskazaniem na właściwą metodę odpoczynku. Szczególnie wskazaną formą jest odpoczynek aktywny. Do takich zalicza się obozy, których trasy wiodą przez środowiska wartościowe biologicznie (las, woda, zwłaszcza czyste powietrze) wymuszają ruch fizyczny, sprzyjają fizycznemu i psychicznemu odprężeniu, likwidują stan zmęczenia, nudy i znużenia. Marsze regenerują i wzmacniają sprawność fizyczną i psychiczną. Tym samym zabezpieczają zdrowie.

Wycieczki, obozy i wakacyjne długie wędrówki przyzwyczajają ich uczestników do znoszenia różnego rodzaju niewygód, uodparniają na zmiany pogody i

<sup>12</sup> Por. J. Kosiewicz, dz.cyt., s. 70.

<sup>13</sup> Por. K. Denek, L. Turos, dz.cyt., s. 198.

temperatury, wyrabiają wytrzymałość, a w konsekwencji odporność na choroby. Takim przykładem mogą być wszelkie górskie wędrowki. Wymuszają one czynność większości narządów: serca, płuc, żywszą przemianę materii. Uczestnicy takich wędrowek zazwyczaj są zdrowi, są zadowoleni, pełni nadziei i dobrego apetytu.

Wysilek wakacyjny wdraża jego uczestników do troski o rozwój fizyczny, o higienę ciała, zdobywanie umiejętności, które z kolei służą zdrowiu biologicznemu i psychicznemu. Udana wędrowka podnosi samopoczucie uczestników, budzi w nich optymizm i wiarę w siebie, wszystko to pomaga w urzeczywistnieniu innych celów życiowych, konstruktywnego myślenia na rzecz wypełnienia obowiązków szkolnych, domowych i innych.

Czynne spędzanie wakacji zapobiega hipokinezji. Zjawisko to dotyczy grupy ludzi, w tym także niewielkiej liczby dzieci i młodzieży, którzy wiele czasu spędzają za biurkiem lub przed komputerem. Hipokinezję określa się jako chorobę cywilizacyjną, która ogranicza ludzką aktywność ruchową. Wycieczki, obozy wędrownie i czynny tryb wakacji zapobiegają powyższej chorobie<sup>14</sup>.

## 7. TURYSTYKA I ROZWÓJ INTELEKTUALNY

Turystyka, choć nie jest to jej pierwszorzędny cel, jest jednym z bardziej atrakcyjnych i ciekawych systemów oświaty, który stymuluje rozwój intelektualny każdego człowieka i wyrabia zdolność percepcji napotykanych informacji. Turystyka krajowa i zagraniczna rozszerza horyzonty umysłowe, pogłębia motywacje do samokształcenia i szukania dodatkowych źródeł wiedzy o napotkanej rzeczywistości. Turysta poznaje rzeczywistość przyrodniczą, społeczną i kulturową. Bezpośredni kontakt z przyrodą uwrażliwia go na zagadnienia ekologiczne i ochronę przyrody, na jej dewastację, zwłaszcza gdy bezpośrednio zetknął się on z przyrodą zmienioną przez przemysł. Rodzi się stąd w wielu potrzeba ochrony naturalnego środowiska życia człowieka. Przyroda ukazuje doskonały ład i porządek. Człowiek pyta o jej rodowód (ewolucja, interwencja Boga). Kontakt z przyrodą budzi refleksję filozoficzną. Ukazuje różne formy piękna, kształtując w ten sposób wrażliwość estetyczną. Przeżywanie piękna i harmonii przyrody staje się elementem doświadczenia turystycznego i towarzysząc stale oddziałuje z dużą siłą na wyobraźnię, intelekt, emocje.

Turystyka ułatwia spotkanie ludzi zarówno z jednostkami, jak z całymi społeczeństwami. Spotkania te uświadamiają różnorodność ludzkich światopoglądów, potrzeb, warunków życia, twórczych talentów, ludzkich historii, dokonań, zasług i win. To wszystko ubogaca wymiar intelektualny turystów. Bezpośrednie spotkania

---

<sup>14</sup> Por. Z. Krawczyk, dz.cyt., s. 162; *Rekreacja i turystyka w rodzinie*, T. Łobożewicz, T. Wołańska (red.), Warszawa 1994, s. 27.



i rozmowy są dla nich źródłem bezcennej wiedzy o kulturze rozmówców, o ich rozumieniu życia, o ich związkach z Ojczyzną i środowiskiem lokalnym, o ich systemie wartości. Spotkania tego rodzaju odkrywają ich niepowtarzalność, oryginalność, sposób myślenia i działania, odmienne rasy, kultury, religie, obyczaje. Tego rodzaju doświadczenia umożliwiają poznanie różnic i podobieństw między sobą. Kontakty z różnymi rasami i kulturami umożliwiają odkrycie tych wartości, które są im wspólne. Pomagają również odkryć i zrozumieć prawdę uznającą oryginalność, indywidualność i niepowtarzalność każdej ludzkiej osoby.

Turystyka budzi aspiracje intelektualną, jeśli nie od razu to w przyszłości, do poznania świata w jego złożoności, różnorodności i bogactwie. Turystyka odkrywa rzeczy ważne i interesujące, które bardzo często zaskakują i budzą podziw (obiekty przyrodnicze, kulturowe, kultowe)<sup>15</sup>.

Turystyka krajowa i zagraniczna wpływa na rozwój intelektualny przez potrzebę zrozumienia okoliczności historycznych i aktualnego znaczenia oglądanych obiektów. Zwiedzanie miejsc historycznych pomaga i ułatwia zrozumienie losów danego kraju czy świata. Skłania to do samokształcenia i poszukiwania wiedzy w różnych źródłach.

Elementem towarzyszącym turystyce są dyskusje oficjalne i swobodne rozmowy na tematy, które łączą się z realizacją programu wycieczki. Wymiana zdań i poglądów jest doskonałą okazją do pogłębiania i rozszerzania wiedzy na temat zwiedzanych obiektów. Skuteczność doświadczenia turystycznego w zakresie rozwoju intelektualnego przejawia się także w sporządzaniu notatek lub pisaniu obszernych pamiętników i sprawozdań z podróży. Pamiętniki są doskonałą okazją do ujęcia doświadczenia turystycznego w sposób całościowy, systematyczny i uporządkowany. Słowo pisane ułatwia dokonanie analizy, zrozumienie momentów znaczących w historii zwiedzanego kraju.

Turystyka pobudza intelekt turysty poprzez ciągłą konfrontację wiedzy teoretycznej nabytej wcześniej o danym państwie czy obiekcie a rzeczywistością. Innym czynnikiem mobilizującym rozwój intelektualny zwiedzającego jest jego aktywny udział w przygotowywaniu i programowaniu trasy wycieczki i przedstawieniu historii przynajmniej jednego ze zwiedzanych obiektów<sup>16</sup>.

## 8. TURYSTYKA I ROZWÓJ MORALNY

Wychowanie moralne zmierza do zdolności odróżnienia dobra od zła i w coraz większym stopniu wyborze dobra. Szeroko rozumiana turystyka dostarcza bardzo bogatego doświadczenia i materiału z dziedziny postawy moralnej. Wycieczka stwarza wiele okazji do czynienia dobra, służenia innym, okazywania

<sup>15</sup> Por. Z. Łyko, dz.cyt., s. 53.

<sup>16</sup> Por. K. Denek, L. Turos, dz.cyt., s. 200.

zainteresowania, życzliwości i sympatii współtowarzyszom, solidarnego uczestnictwa w realizacji programu, praw i obowiązków wynikających z podróży.

Turystyka wpływa na postawy moralne uczestników poprzez dostarczanie odpowiedniej wiedzy, dzięki której osoby uczestniczące będą angażowały się w czynienie dobra. Zwiedzanie szczególnych miejsc związanych z historią Polski z pewnością ułatwi tak dorosłym, jak i młodzieży zrozumienie wartości patriotycznych jakimi są honor, Ojczyzna i wolność. Odpowiednio przygotowany program wycieczki będzie kształtował świadomość aksjologiczną, postawy prospołeczne, porządkował osobowość i styl życia turysty<sup>17</sup>.

Znaczący wpływ na wybory moralne ma kultura współżycia w konkretnej grupie turystycznej. Klimat pozytywny i pełen humanistycznych wzorców rozwija wśród uczestników zdolność do empatii, gotowość służenia i pomagania innym w zakresie pomocy materialnej i duchowej, budzi ducha solidarności i odpowiedzialności.

Udział w wyprawie jest dla jej uczestnika doskonałym sprawdzianem sił fizycznych, charakteru, wytrwałości, zrozumienia, cierpliwości i umiejętności współpracy z resztą grupy. Dla jednostki jest to cenne doświadczenie moralne. Czas wycieczki stwarza okazję do poznania siebie, swoich możliwości. W czasie jej trwania osoba przeżywa szereg sytuacji, w których musi zrezygnować z własnych planów na rzecz grupy i harmonijnie łączyć swoje zamiary z innymi. Wówczas, zwłaszcza młody człowiek, uczy się walczyć z własnym egoizmem, uwzględniania potrzeb innych, praktykuje na co dzień życzliwość, uczynność, koleżeńskość, odpowiedzialność, uczciwość, rozumność i szacunek dla indywidualności każdej osoby ludzkiej. Turystyka to doskonała szkoła przygotowująca do poszanowania praw człowieka.

Udział w turystyce zorganizowanej uczy przestrzegania moralnych reguł w niej obowiązujących. Do nich zaliczamy: zasadę wzajemności, solidarności, współodpowiedzialności, umiejętności adaptacyjnej do różnych warunków, współuczestnictwa w życiu i działalności całej grupy, dyscypliny organizacyjnej, przestrzegania wspólnie ustalonego programu. Czas wspólnego przebywania ułatwia obserwację, czy określone normy moralne, jak: solidarność, uczciwość, dotrzymywanie słowa, sprawiedliwość, kultura są realizowane przez wszystkich. Jest to także znakomita okazja do uczenia się rozwiązywania konfliktów. Grupę zazwyczaj stanowią ludzie z różnych pokoleń, zawodów, klas społecznych, o różnych światopoglądach, doświadczenia życiowe, aspiracje, wykształcenie, sytuacje ekonomiczne, różny stan zdrowia. Z ich powodów w grupie powstają różnego rodzaju napięcia i konflikty. Sposób ich rozwiązywania świadczy o kulturze moralnej uczestników. Osoby dojrzałe będą brały pod uwagę dobro poszczególnych osób, cele wycieczki i dobro całej grupy.

Wpływ turystyki na rozwój moralny jej uczestników wyraża się także tym, że umożliwia obserwację postaw ludzi w sytuacjach, kiedy sprawdza się ich moralną

---

<sup>17</sup> Por. Z. Krawczyk, dz.cyt., s. 156.

wartość. Do nich zaliczymy sytuację zagrożenia, konieczność przystosowania się do nowych realiów, sytuacje, w których ktoś z turystów ulega wypadkowi, zachowuje, straci dokumenty lub pieniądze.

Niekiedy wycieczki umożliwiają zapoznanie się z sytuacjami bardzo odmiennymi od polskich. Chodzi tutaj o ludzi żyjących w katastrofalnych warunkach ekonomicznych, społecznych, oświatowych, zdrowotnych, wyzyskiwanych i krzywdzonych. Takie doświadczenie może skłaniać do refleksji moralnej i postawienia pytania, czy te sytuacje są czymś normalnym, czy są patologią systemów społecznych. Takie obserwacje mogą być przyczyną zaangażowania w obronę słabych, poniżanych, wyzyskiwanych i cierpiących<sup>18</sup>.

## 9. TURYSTYKA I ŻYCIE SPOŁECZNE

Turystyka stwarza wspaniałą okazję do uspołecznienia jednostki, przygotowuje ją do wartościowego udziału w życiu społecznym, rozwija w niej wewnętrzną potrzebę zaangażowania się w życie zbiorowe na płaszczyźnie wspólnoty lokalnej i krajowej, a także czasami międzynarodowej.

Uprawianie turystyki przybliża i ułatwia spotkania z różnymi systemami społecznymi, ustrojami, rządami i obywatelami różnych krajów. Umożliwia to porównanie i odkrycie tych wartości, które ma dana społeczność. Wycieczka do kraju o ustroju totalitarnym i ustroju demokratycznym jest cennym doświadczeniem. Z jednej strony zauważa się szkodliwość pierwszego i szereg walorów drugiego. Doświadczenia tego rodzaju pogłębiają się w turyście świadomość społeczną i jego stosunek do całej społeczności.

Zwiedzanie innego kraju to zapoznanie się z jego historią, sztuką, architekturą, symbolami, miejscami walk o niepodległość. To wszystko prowadzi do przekonania, że wolność i niepodległość są wartościami najwyższymi, za które wielu obywateli tego kraju poświęciło życie.

Uspołecznienie turysty zachodzi wtedy, kiedy zauważa on fakt społeczny jakim jest np. bezrobocie. Może to zmobilizować go do zastanowienia się nad jego przyczynami, skutkami i rozmiarami. Po powrocie do kraju może sięgnąć do fachowej literatury tematu lub włączyć się w niesienie pomocy ludziom dotkniętym tym problemem. Turystyka ułatwia postrzeganie różnych sytuacji, faktów i zjawisk społecznych, np. wandalizmu. Zetknięcie się z tym problemem wywołuje reakcje społeczne, które byłyby w stanie przynajmniej znacznie ograniczyć wandalizm, chuligaństwo czy przestępczość.

Proces uspołecznienia zachodzi na wielu płaszczyznach i aspektach. Obejmuje on doświadczenia osoby, jej przeżycia i postawy w przyszłości. Jeśli osoba, będąc w innym kraju, zauważy szacunek i pozytywny stosunek jego obywateli do

---

<sup>18</sup> Por. K. Denek, L. Turowski, dz.cyt., s. 202.

Polski i do naszej kultury, podobny stosunek kształtuje się w tej jednostce do obywateli zwiedzanego kraju. Stwarza to szanse na przewyciężenie stereotypów, jakie często funkcjonują na płaszczyźnie relacji między dwoma krajami<sup>19</sup>.

Zwiedzanie konkretnego kraju ułatwia poznanie go i jego obywateli. Zetknięcie się z porządkiem, czystością, ładem, gospodarnością, a ze strony ludzi z serdecznością, życzliwością, pomocą, wysokim poziomem kultury wyrabia zawłaszcza w młodym człowieku szacunek do ludzi i do zwiedzanego kraju. Po powrocie do domu spotkane wzorce często stają się inspiracją do urzeczywistniania tego modelu kulturowego we własnym domu i kraju. Przykłady zaś krajów, gdzie prowadzi się wojny skłania do głębszego zaangażowania na rzecz pokoju.

Turystyka przybliża wiedzę o danym kraju, regionie czy środowisku. Ułatwia więc globalne spojrzenie na rzeczywistość, na jej powiązania z historią, teraźniejszością i przyszłością. Poznanie problemów danej społeczności otwiera na problemy społeczności, w której jednostka żyje i pracuje i ułatwia zrozumienie jej obowiązków względem niej<sup>20</sup>.

## 10. TURYSTYKA I WALORY ESTETYCZNE

Jedną z ważniejszy ról, jaką odgrywa turysta jest uwrażliwienie na piękno, wyobraźnię, świadomość estetyczną i talent artystyczny. Wycieczki są jedyną w swoim rodzaju możliwością osobistego zetknięcia się z różnorodnym pięknem natury i pięknem dzieł, które w swojej istocie nawiązują do cudowności przyrody. Wycieczki, zwłaszcza zagraniczne, pozwalają człowiekowi porównać piękno natury własnego kraju z inną przyrodą. Wszystko to kształtuje wrażliwość i świadomość estetyczną, przyczyniając się w wielu przypadkach do rozwoju własnych talentów twórczych.

Ponadto turystyka:

- umożliwia osobisty kontakt z dziełami architektury, które zaliczane są do klasy zerowej i stanowią dziedzictwo kulturalne ludzkości,
- ułatwia bezpośredni kontakt z innymi dziełami sztuki, np.: malarstwo, rzeźba,
- wpływa korzystnie na percepcję kultury danego narodu i jego historii,
- pomaga, poprzez kontemplację piękna, zrozumieć ducha narodu, mentalność, sposób myślenia, zwyczaje, obyczaje, tradycję,
- ułatwia zrozumienie form ekspansji artysty, jego poszukiwań, symboli dojrzwania idei artystycznych,
- stwarza realne możliwości na dokonanie konfrontacji wiedzy historycznej, teorii sztuki z konkretnym dziełem; konfrontacja ta z pewnością umożliwia lepsze poznanie, jak również umiejscowienia dzieła sztuki, które nie mieści się w żadnym nurcie artystycznym,

<sup>19</sup> Por. J. Kosiewicz, dz.cyt., 74.

<sup>20</sup> Por. K. Denek, L. Turowski, dz.cyt., s. 206.

– uczy mądrego, refleksyjnego i pogłębionego kontaktu z dziełami sztuki i szukania w nich nie tylko idei artystycznych, ale także poznawczych i moralnych wartości,

– umożliwiając bezpośredni kontakt z architekturą i sztuką, kształtują w człowieku smak artystyczny, budzą potrzebę ciągłego obcowania z tymi dziełami, w ten sposób turystyka spełnia rolę edukacyjną i kulturotwórczą,

– przyczynia się do wzrostu aspiracji twórczych i rozwoju talentów artystycznych u osób zwiedzających, wycieczki pobudzają aspiracje i wiarę we własne siły, dostarczają motywów i natchnień, przykładem są podróże do Włoch Sienkiewicza, Słowackiego, Siemiradzkiego, Iwaszkiewicza czy Herberta, można tutaj mówić o natchnieniach literackich, plastycznych, muzycznych, filmowych, teatralnych,

– ułatwia zapoznanie się ze sztuką innego kraju i wyjście poza polskie doświadczenie i ujęcie kultury i sztuki w szerszym kontekście,

– umożliwia dogłębniejsze zrozumienie własnej kultury sztuki, ich autorów i idei w nich zawartych<sup>21</sup>.

## 11. TURYSTYKA SAKRALNA

Współczesna rzeczywistość, w której żyje człowiek, jest dosyć skomplikowana, trudna i niejasna. Nawał różnych informacji zmusza go do dokonywania ocen i wyborów. Przed trudnościami tego rodzaju staje zwłaszcza młody człowiek, któremu nie łatwo wyznaczyć kierunek refleksji odnoszący się do ludzkiego „być”.

Dla człowieka wiary punktem odniesienia jest bezwątpienia Dekalog. Młody człowiek jednak musi mieć czas i szanse, aby zetknąć się z tymi prawdami wiary i z przesłaniem Boga do człowieka. Dzisiaj z łatwością zauważamy, że wielu młodych kwestionuje przesłanie Dekalogu, pozostają obojętnych wobec prawd wiary i Kościoła, a swoje wybory życiowe opierają na przesłankach materialistycznych, utylitarnych i pragmatycznych. Należy jednak zauważyć, że duża część młodzieży polskiej poszukuje, zadaje pytania, zaprzecza, dyskutuje, a przede wszystkim wymaga, aby pokolenie starszych poświęciło im trochę czasu<sup>22</sup>.

Wydaje się, że jedną z form, która może być odpowiedzią na potrzeby młodego pokolenia w naszym kraju, jest turystyka sakralna. Popularne są wycieczki, wyjazdy i pielgrzymki do miejsc kultu zarówno w kraju, jak i zagranicę. Temu zagadnieniu został poświęcony List pasterski polskich biskupów z 16–18 marca 1995 r., w którym czytamy: „wiek dwudziesty charakteryzuje się ogromnym wzrostem turystyki. Ludzie wędrują w poszukiwaniu pracy, uciekają przed prześladowaniami, pragnąc nawiązać stosunki gospodarcze lub polityczne. Ale podró-

<sup>21</sup> Por. Z. Krawczyk, dz.cyt., s. 159; Z. Łyko, dz.cyt., s. 66.

<sup>22</sup> Por. J. Derbich, *Turystyka sakralna – kilka uwag i refleksji*, w: *Społeczny wymiar...*, s. 366.

zują także w celu poznania nowych okolic i odpoczynku. Kościół zaliczył fenomen ludzkiego wędrowania do znaków czasu”<sup>23</sup>.

Turystyka sakralna skłania do aktywności fizycznej, poznawczej, emocjonalnej, prospołecznej i moralnej. Może być także zasadniczym czynnikiem do przemiany osoby i przewartościowania własnej hierarchii wartości. W 1979 r., Jan Paweł II, na spotkaniu w Nowym Targu powiedział: „człowiekowi potrzebne jest piękno krajobrazu i dlatego też nic dziwnego, że ciągną tutaj ludzie z różnych stron Polski. Ciągną latem i zimą. Szukają odpoczynku. Pragną odnaleźć siebie w obcowaniu z przyrodą. Pragną odnaleźć siły w zdrowym wysiłku fizycznym; marszu, podejściu, na wspinaczkę, w zjeździe narciarskim”<sup>24</sup>.

Jan Paweł II był niewątpliwie wzorem pielgrzyma naszych czasów. Swoimi licznymi podróżami pokazywał współczesnemu człowiekowi wartość pielgrzymowania, wartość pokonywania przestrzeni, odległości, a także fizycznej słabości. Pielgrzymował przede wszystkim do sanktuariów i miejsc religijnego kultu. Łatwo zauważyć, że w ostatnich czasach wzrosło zainteresowanie pielgrzymowaniem na całym świecie.

Transformacja ustrojowa w Polsce, która rozpoczęła się w 1989 r., przyczyniła się do wielu zmian w naszym kraju. Przede wszystkim obywatele mają ułatwioną możliwość wyjazdu. Zmienił się także stosunek władz do Kościoła i jego działalności. Jedną z takich form jest organizacja pielgrzymek.

Jasna Góra to szczególne sanktuarium dla Polaków. Nazwana została duchową stolicą Polski, gdzie zawsze, jak mówił Jan Paweł II, „byliśmy wolni”. Najwięcej pielgrzymów przybywa tutaj na 15 i 26 sierpnia, kiedy setki tysięcy pątników całej Polski przybywają do tego miejsca. Warto zauważyć, że są to w większości pielgrzymki piesze.

Znanymi sanktuariami, do których przybywają licznie pielgrzymi, są Kalwaria Zebrzydowska i Pałacowska, na Mazurach szczególnym miejscem jest Święta Lipka, Gietrzwałd. Od kilkunastu lat bardzo wielu pielgrzymów podąża do sanktuarium Maryjnego w Licheniu koło Konina. Do Czerwińska nad Wisłą, położonego 60 km od Warszawy, gdzie króluje Królowa Mazowska, co roku przybywa coraz więcej pielgrzymów.

Na wschodnich rubieżach Polski, między Białymstokiem a Augustowem, znajduje się sanktuarium Maryjne w Różanymstoku. Jest to mała, wiejska parafia, zaskakuje jednak liczbą pielgrzymek i pielgrzymów przybywających do tego miejsca. Na szczególną uwagę zasługuje pielgrzymka piesza młodzieży szkolnej z Białegostoku do Różanegostoku. Uczestniczy w niej każdego roku kilka tysięcy młodzieży. Pielgrzymka jest traktowana jako podziękowanie za szczęśliwe zakończenie roku szkolnego.

<sup>23</sup> List pasterski Episkopatu Polski, *O chrześcijańskich walorach turystyki*, 16–18 marca 1995 r.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Pielgrzymka do Polski 1979*, Warszawa 1982, s. 165.

W wymiarze międzynarodowym miejscami pielgrzymowania są Lourdes we Francji, Fatima w Portugalii, Loreto we Włoszech, Guadalupe w Meksyku, Ostra Brama w Wilnie. Do tego sanktuarium każdego roku w lipcu organizowana jest piesza pielgrzymka z Suwałk, w której uczestniczy około 2 tysięcy osób, przeważnie młodzieży<sup>25</sup>.

W tym kontekście trudno nie spytać o motywację tak licznych pielgrzymek, które wiążą się zawsze z wielkim wysiłkiem fizycznym (zwłaszcza piesze), wydatkiem finansowym, brakiem wygod. Wydaje się, że motywacja podróży upraszczałaby zbyt szybko ten fenomen. Uczestnicy pielgrzymek poszukują sensu życia, szukają kontaktu z Bogiem i z drugim człowiekiem. Tak wielu nie wystarcza codzienna modlitwa i uczestnictwo w niedzielnej mszy św. Czują oni potrzebę przeżycia szczególnego i w znanym miejscu<sup>26</sup>.

Uczestnictwo w pielgrzymce to nie tylko poszukiwanie własnej wiary, ale także okazja do wyrzeczeń, do pokonywania trudów, do wysiłku fizycznego i duchowego. Każdego człowieka, w większym lub mniejszym stopniu, dotyka poczucie osamotnienia. Pielgrzymki, zwłaszcza piesze, stwarzają bardzo wiele sytuacji, gdzie doświadczają się bliskości drugiego człowieka, jego życzliwości i empatii. Nawiązane znajomości i przyjaźnie są przez wielu pielęgnowane przez długie lata i wykraczają poza obszar aktywności religijnej.

Pielgrzymki zaspokajają również aspekt poznawczy. Ciekawość jest bowiem motorem rozwoju ludzkiej osobowości. Turystyka sakralna przybliża historię i wiedzę o zwiedzanych miejscach<sup>27</sup>.

Cechą charakterystyczną człowieka jest jego praca. Przez nią osoba ludzka wyraża swoją wielkość i godność. Nie może jednak życia kulturalnego ograniczyć do pracy. Religia przypomina nam o obowiązku odpoczynku po pracy. Odpoczynek regeneruje siły fizyczne i duchowe. Jan Paweł II mówił o odpoczynku: „chodzi o to, by odpoczynek nie był odejściem w próżnię, by nie był tylko pustką. Wtedy nie będzie naprawdę wypoczynkiem. Chodzi o to, żeby był wypełniony spotkaniem. Mam na myśli – i owszem – spotkania z przyrodą, z górami, z morzem i lasem. Człowiek w umiejętnym spotkaniu z przyrodą odzyskuje spokój, wycisza się wewnątrznie”<sup>28</sup>.

Dzięki uczestnictwu w turystyce sakralnej człowiek może zaspokoić wiele swoich potrzeb. Do nich możemy zaliczyć: potrzeby poznawcze, psychiczne, społeczne, zdrowotne, fizyczne, duchowe, potrzeby kontaktu z przyrodą i z drugim człowiekiem. Turystyka sakralna jest źródłem wielu cennych wartości, które mogą stać się znaczącym czynnikiem wychowującym dzieci i młodzież. W takiej

<sup>25</sup> Por. J. Derbich, dz.cyt., s. 370.

<sup>26</sup> Por. J. Derbich, *Pielgrzymka wędrówką ku Bogu, ku innym ludziom i ku sobie*, w: *Kościół a sport*, M. Barlak, Z. Dziubiński (red.), Warszawa 1995, s. 292.

<sup>27</sup> Por. J. Kosiewicz, *Turystyka religioznawcza a pielgrzymki pątnicze – refleksje historyczne i teoretyczne*, w: *Personalistyczna wizja sportu*, M. Barlak (red.), Warszawa 1994, s. 173.

<sup>28</sup> Por. List pasterski Episkopatu Polski, *O chrześcijańskich walorach...*

perspektywie zjawisko to, oprócz wymiaru religijnego, nabiera znaczenia pedagogicznego i kulturowego<sup>29</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Patrząc na człowieka przez pryzmat filozoficzno-teologiczny, jawi się on w swej najgłębszej istocie jako *homo viator*. Wyraża on w ten sposób swoją wewnętrzną tęsknotę za szczęściem, doskonałością, jakąś pełnią. W wymiarze wiary człowiek jest odwiecznym pielgrzymem zdążającym do utraconego raju. Pielgrzymowanie to wielka szansa rozwoju jego ducha, osobowości i człowieczeństwa.

#### EDUCATIONAL DIMENSIONS OF TOURISM

##### Summary

Tourism, in a broad sense, is one of the human-related forms of activity. As well as sports phenomenon, tourism belongs to the field of recreation, which has developed on an unprecedented scale in the recent time. The above mentioned development is present worldwide, nationwide as well as in local environments. This phenomenon is more and more evident in our country. The most important reason for this is the socio-political transformation after year 1989, which lifted up visa obligations to many countries.

Tourism has influence on humans. It seems to transform especially the young and broadens the culture aspects in their minds. Active touring makes them sensitive to human needs, prompts to care for their health, raises their awareness of the need for intellectual, moral and social development as well as esthetic and sacral values.

Family tourism is of paramount importance for the young. Spending holidays together creates in them the spirit of co-operation, responsibility, co-activity and opens up to the needs of other members of family.

**Nota o Autorze:** ks. JAN NIEWĘGŁOWSKI – absolwent Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie, doktor pedagogiki, adiunkt na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

**Słowa kluczowe:** turystyka, krajoznawstwo, wychowanie, młodzież, rodzina

---

<sup>29</sup> Por. J. Derbich, dz.cyt., s. 373.



CZESŁAW GRAJEWSKI

## SPECIFICUM FRANCISZKAŃSKIEJ PSALMODII OFICJUM

Chorał franciszkański z zasadniczego powodu zajmuje szczególną pozycję wśród śpiewu pozostałych gałęzi monastycznych – ścisłego związku z liturgią rzymską, sprawowaną w kaplicy papieskiej. Pod tym względem jest przeciwieństwem śpiewu cysterskiego, który chyba najbardziej odbiega od rzymskiego.

Na początku warto uprzytomnić sobie, że u schyłku średniowiecza niektóre zakony podjęły prace mające na celu ujednoczenie swych obrzędów i co za tym idzie także śpiewu. Postanowienia Kapituł Generalnych poszczególnych zgromadzeń doprowadziły w efekcie do stworzenia wzorcowych ksiąg liturgicznych, opatrzonych niekiedy dyscyplinującymi przestrogi dla skryptorów o dbałość w kopiowaniu treści. Reformę chorału, przeprowadzili m.in. cystersi, premonstratensi, dominikanie w XII i XIII w. Spośród znaczących wspólnot zakonnych benedyktyni nie podjęli takiego przedsięwzięcia, pozostawiając decyzje w gestii opatów poszczególnych domów<sup>1</sup>.

Zakon św. Franciszka z Asyżu nie pozostaje w tyle w tej kwestii. W 1230 r. Kapituła Generalna, odbywająca swoje obrady w Asyżu, zatwierdziła do użytku zakonne księgi liturgii godzin: antyfonarz i brewiarz. Jest to widomy znak troski o nadanie liturgii własnego, franciszkańskiego rysu. Interesujące i jednocześnie charakterystyczne jest to, że księgi te (jak również mszał) przejęły tradycję latekańską, tradycję liturgii papieskiej. W 1242 r. Kapituła Generalna, obradująca w Bolonii, nakazała dostosować teksty liturgiczne do rzymskiej tradycji choralnej. Potwierdzają to noty znajdujące się w liturgikach franciszkańskich i dla tego zakonu znamienne: *secundum ordinem Curie Romanae*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Pikulik, *Fundamenty polskiej kultury muzycznej*, w: *Europejski repertuar muzyczny na ziemiach Polski*, red. E. Wojnowska, Warszawa 2003, s. 26.

Jak wielkie poważanie i wpływy musiał mieć w tamtym czasie ten młody zakon, niech świadczy decyzja papieża Mikołaja III, który w 1278 r. polecił zastąpić we wszystkich kościołach Rzymu dotychczasowe księgi liturgiczne księgami franciszkańskimi, które przecież zawierały liturgię kaplicy papieskiej. Najprawdopodobniej Mikołajowi III chodziło o unifikację śpiewu i obrzędów w całym Rzymie, na którego terenie obok tradycji gregoriańskiej wciąż funkcjonowała jeszcze nie wyparta całkowicie, tzw. tradycja starorzymska<sup>3</sup>.

W Polsce powstała już pewna liczba prac muzykologicznych traktujących o poszczególnych zabytkach muzyki wielogłosowej w źródłach rodziny franciszkańskiej i samych źródłach chorałowych czy o szczegółowych kwestiach liturgii franciszkańskiej<sup>4</sup>. Nie pojawiło się natomiast do chwili obecnej opracowanie dotyczące fragmentu chorału franciszkańskiego, jakim jest psalmodia godzin kanonicznych. Ta problematyka będzie zatem treścią niniejszego artykułu, w którym ilekroć będzie mowa o franciszkanach – o ile autor nie zaznaczy inaczej – należy rozumieć całą rodzinę franciszkańską, nie tylko *Ordo Fratres Minores*.

Na początku należałoby postawić pytanie, czy w ogóle można mówić o *specificum* franciszkańskich melodii psalmowych – melodie psalmowe wszak zostały już we wczesnym średniowieczu uformowane w zasadniczo osiem tonów psalmowych (paralelnie do ośmiu modi kościelnych) i w tej postaci przetrwały do dziś. Okazuje się jednak, że w melodii wiersza psalmowego są elementy stałe (obowiązujące w liturgii kościoła powszechnego) oraz elementy zmienne (obowiązujące w kościołach partykularnych). Do tych pierwszych zaliczają się: intonacja (*inchoatio*), tenor i medianta, natomiast terminacja (*differentia*) – ostatni element konstytutywny melodii psalmu – może przybierać rozmaity kształt melodyczny. Właśnie różnorodność klauzul dyferencyjnych doprowadziła do wyodrębnienia charakterystycznych cech psalmodii zarówno diecezjalnej, jak i zakonnej (w tym także franciszkańskiej). Pozytywna odpowiedź na postawione wyżej pytanie daje także możliwość zweryfikowania domniemanej proveniencji antyfonarza<sup>5</sup>. Zatem

<sup>2</sup> J. Pikulik, *Franciszkańskie „Ordinarium missae” w średniowiecznej Polsce*, „Studia Theologica Varsaviensia” 10 (1971) nr 2, s. 113.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Zob. przypis 2, nadto niektóre: A. Sutkowski, *Nieznanne zabytki muzyki wielogłosowej z polskich rękopisów chorałowych XIII i XIV wieku*, „Muzyka” 3 (1958), s. 28–36; tenże, *Organum „Surrexit Christus Hodie” i inne zabytki średniowiecznej muzyki wielogłosowej*, „Ruch Muzyczny” 19 (1958), s. 2–6; F. Bąk, *Graduał SS. Klarysek przy kościele św. Andrzeja w Krakowie ca 1260*, Lublin 1962 (masz. w bibliotece KUL); tenże, *Średniowieczne graduale franciszkańskie*, w: *Musica Medii Aevi*, t. 3, Kraków 1969, s. 91–111; K. Pasionek, *Antyfonarz de sanctis Klarysek Starosądeckich*, Lublin 1963 (masz. w bibliotece KUL); I. Pawlak, *Analiza paleograficzno-muzykologiczna Graduału klarysek gnieźnieńskich z 1418 r.*, Lublin 1964 (masz. w bibliotece KUL); H. Cempura, *Trzynastowieczne liturgiczne rękopisy franciszkańskie w Polsce w świetle wyników badań Van Dijka i Walkera*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 12 (1966), s. 75–82; tenże, *Starosądecki Graduał franciszkański z II połowy XIII wieku*, Lublin 1967 (masz. w bibliotece KUL); tenże, *Franciszkańskie Mandatum w średniowiecznych rękopisach w Polsce*, w: *Musica Medii Aevi*, t. 3, Kraków 1969, s. 113–129; J. Pikulik, *Franciszkanie – nosicielami laterańskiej tradycji liturgiczno-muzycznej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 25 (1987).

melodie psalmów (a ściślej ujmując – zakończenia psalmowe) mogłyby stanowić *signum distinctivum* przy określaniu pochodzenia księgi.

Przed przystąpieniem do prezentacji szczegółowych zakończeń psalmów w antyfonarzach rodziny franciszkańskiej należy wspomnieć o ogólnych cechach psalmodii – psalmodii oficjum, które wyróżniają śpiew kongregacji św. Franciszka.

Od strony rozpiętości wachlarza zakończeń nie zauważa się szczególnych cech. W zakresie każdego z tonów psalmowych księgi franciszkańskie wykazują pewien umiar, sytuując się między tradycjami diecezjalną z jednej oraz cysterską z drugiej strony. Należy rozumieć to w ten sposób, iż cystersi stosują daleko posuniętą oszczędność i rygor w doborze zakończeń psalmowych. Można stwierdzić, że cystersi w każdym tonie stosują absolutne minimum, natomiast tradycja diecezjalna rozwinęła znacznie bogatszy wachlarz terminacji, co wiązać należy z wielowiekowym brakiem reformy śpiewu w liturgii diecezjalnej.

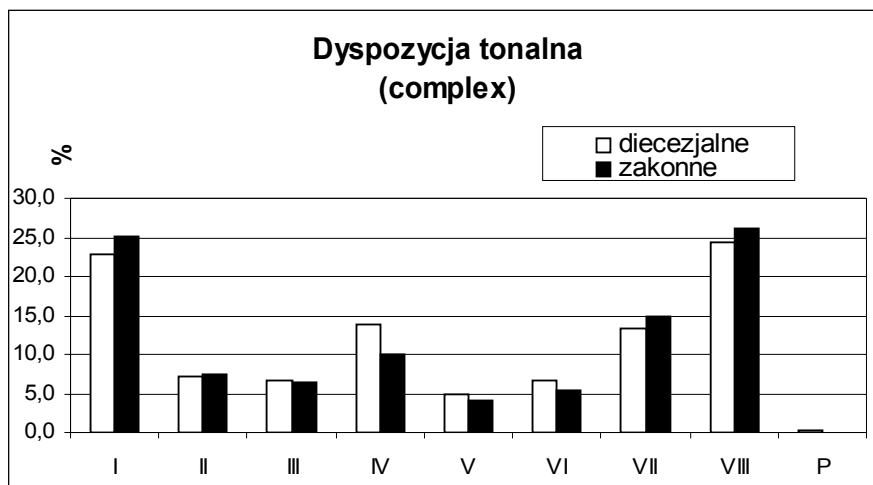
Spostrzeżenia zawarte w niniejszym wystąpieniu sformułowane zostały na podstawie zasobu dyferencji psalmowych w następujących antyfonarzach rodziny franciszkańskiej:

bernardyńskie:	ms. 1689	Sandomierz, Muzeum Diecezjalne 1408 r.,
	ms. 177	Sandomierz, Muzeum Diecezjalne, XVI w.
franciszkańskie:	ms. 3. <sup>VI</sup> .2	Płock, Biblioteka Seminarium Duch., XV w.,
	ms. L 3	Pelplin, Biblioteka Seminarium Duch., XIV/XV w.
klaryskowskie:	ms. 389/1	Stary Sącz, Biblioteka Sióstr Klarysek, druga poł. XIII w.,
	ms. 388/3	Stary Sącz, Biblioteka Sióstr Klarysek, XIV w.,
	ms. 207	Kraków, Biblioteka Sióstr Klarysek ok. 1300 r.,
	ms. 73	Poznań, Archiwum Archidiecezjalne, XIV w.

Pierwsza obserwacja dotyczy profilu tonalnego i obrazuje, w jakim stopniu dany ton psalmowy jest wykorzystywany w śpiewie oficjum w poszczególnych gałęziach. W uproszczeniu przyjmuje się, że ton psalmowy jest dołączony do antyfony w tym samym modus. Dzięki temu zabiegowi (zresztą, od strony metodologicznej nie jest on chybiony, zjawisko bowiem niedopasowania modalnego psalmu i antyfony, jakkolwiek występuje, można je pominąć przy rozważaniach statystycznych) liczby obrazować będą to zjawisko w odniesieniu do psalmów jak również antyfon. Na początek warto zapoznać się z rozdziałem modi w tradycji diecezjalnej i głównych zakonnych. Wyniki uzyskano ze 155 różnych antyfonarzy, ordines i in. ksiąg diecezjalnych i zakonnych zawierających psalmodię godzin kanonicznych<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> O zakończeniach psalmowych, ich właściwościach i cechach charakterystycznych traktuje praca: Cz. Grajewski, *Formuły dyferencyjne psalmodii brewiarzowej w źródłach polskich*, Toruń 2004. Autor wskazuje w niej na terminacje psalmowe jako kryterium ustalania proveniencji antyfonarzy przynajmniej niektórych gałęzi monastycznych. Prezentowany artykuł opiera się w dużej części na spostrzeżeniach i wnioskach tam zawartych.

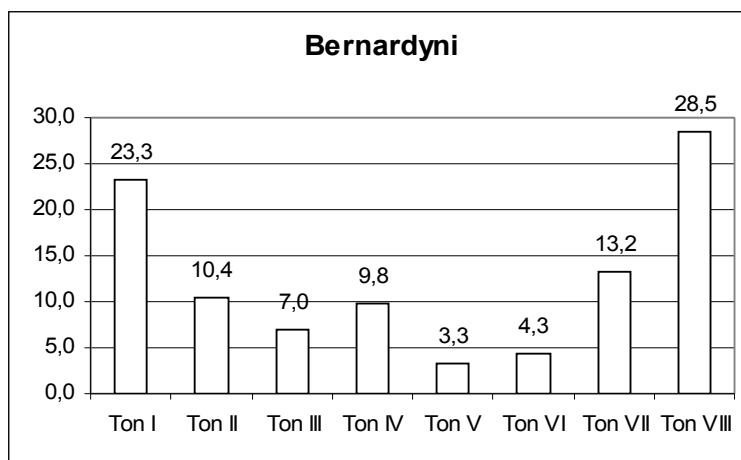
<sup>6</sup> Cz. Grajewski, dz.cyt., s. 228–256.

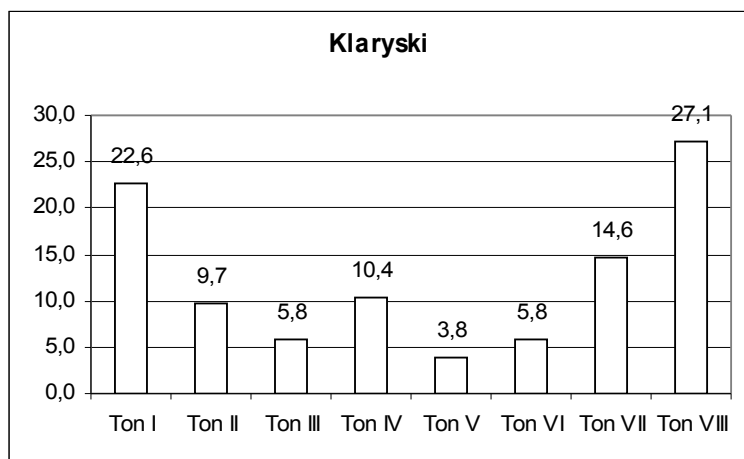
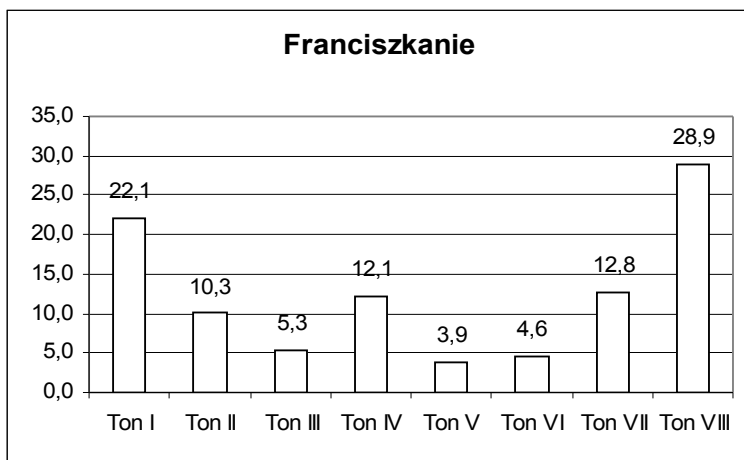


Z diagramu wynika, że zarówno tradycja diecezjalna, jak i zakonne mniej więcej w jednakowym stopniu wykorzystują poszczególne tony. Zauważa się trójstrefowy podział: do 10, 10–20 i ponad 20% udziału danego tonu w tworzeniu psalmodii godzin. Trzeba tu zaznaczyć, że wyniki wszystkich badanych tradycji zakonnych zostały uśrednione. Tak więc w poszczególnych strefach mieszczą się:

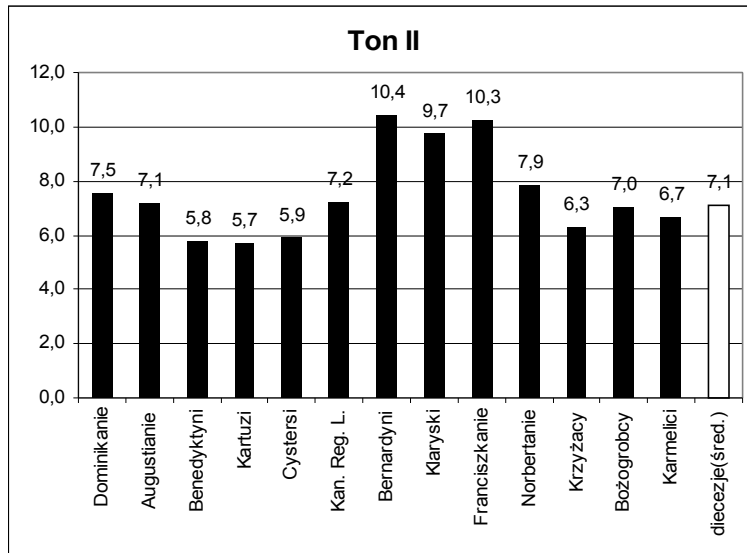
I	(do 10%)	II, III, V, VI ton	(łącznie ok. 25%),
II	(10–20%)	IV i VII ton	(łącznie ok. 25%),
III	(pow. 20%)	I i VIII ton	(łącznie ok. 50%)

Na tym tle dyspozycja tonalna poszczególnych gałęzi rodziny franciszkańskiej przedstawia się następująco:





W stosunku do pierwszego diagramu najważniejsze różnice wykazują wartości tonów II, IV i VII. Zwłaszcza wyniki tonów II i IV, mocno do siebie zbliżone, powodują rozmycie granicy między II i III strefą. Dwie cechy: relatywnie bardzo wysoki poziom tonu II i jeden z najwyższych tonu VIII, stanowią mocną podstawę do wyrokowania o franciszkańskiej proweniencji zabytku liturgicznego, który je łącznie ujawnia. Zwłaszcza ton II stanowi wskazówkę niezawodną, bowiem w praktyce wchodzi on w strefę średniego wykorzystania. Wyraźną predylekcję psalmodii franciszkanów do II modus ilustruje diagram dystrybucji w niektórych tradycjach monastycznych i uśrednionej diecezjalnej:



Najbardziej intrygujące jest pytanie, jakimi dyferencjami posługuje się chorał franciszkański i czy wśród nich są takie, które stanowią *signum distinctivum* tej tradycji liturgicznej. Pytanie jest o tyle ważne, że istnieją tradycje zakonne, które charakteryzują się takimi dyferencjami<sup>7</sup>. Przed przystąpieniem do prezentacji tych charakterystycznych zakończeń warto zwrócić uwagę na dwa zasadnicze źródła wielości form klauzul dyferencyjnych.

Pierwsze wypływa z funkcji, jaką terminacja spełnia. Musi płynnie połączyć melodię psalmu z incipitem antyfony. Praktyka chorałowa na przestrzeni dziejów wypracowała najwięcej zakończeń w I, IV i VII tonie psalmowym, najmniej zaś w II. Można na tej podstawie zaryzykować stwierdzenie, że najbardziej zróżnicowane incipity mają antyfony odpowiednio w modus I, IV i VII, a najslabiej zróżnicowane w modus II.

Drugim źródłem tej różnorodności są muzyczne tradycje lokalne. One to powodują powstawanie m.in. wersji melodycznych. Dotyczy to nie tylko melodii psalmowych, ale chorału w ogóle. Gdyby ten problem nie istniał, we wszystkich antyfonarzach, bez względu na ich proveniencję, z konkretnym typem melodycznym antyfony łączyłaby się konkretna klauzula, a tak nie jest. Nie chodzi w tym miejscu wyłącznie o problem półtonu w chorale i zamiana MI (SI) na FA (DO), lecz także o głębsze zmiany w strukturze zakończenia psalmowego. Stąd w jednych źródłach występują dyferencje, których próżno szukać w innych.

<sup>7</sup> Pod tym kątem tradycje cysterską i kartuską opisał szczegółowo Cz. Grajewski, *Cechy charakterystyczne cysterskiej psalmodii oficjum. Na podstawie źródeł pelplińskich*, w: *Kulturotwórcza rola cystersów na Kociewiu*, red. D. Dekański, B.A. Grenz, A. Skolyszewska, A.M. Wyrwa, Pelplin-Tczew 2002, s. 241–248; tenże, *Unbekannte Quelle des kartäuserischen Chorals aus dem 17. Jahrhundert*, „Analecta Cartusiana” 225, Salzburg 2005, s. 146–157.

Oto krótka prezentacja dyferencji psalmowych odnalezionych w podanych wyżej antyfonarzach:

I. Melodie I tonu psalmowego w chorale franciszkańskim kadencjonują na I, III, IV lub V stopniu modalnym. Pierwsze zakończenie jest uniwersalne:



Obejmuje ono w antyfonarzach polskich ponad połowę wszystkich zakończeń I tonu. Występuje równie często w przekazach diecezjalnych, jak i zakonnych, nie jest zatem niczym specjalnym na kartach ksiąg rodziny św. Franciszka.

Druga klauzula I tonu jest melodycznie tożsama z pierwszą, z jedną różnicą: neumę dwunutową, *clivis*, wykazuje nad ostatnią sylabą wiersza psalmowego:



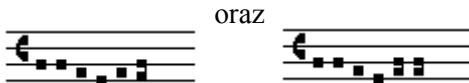
Interesujące, w źródłach klarysek jest bardziej widoczna niż w przekazach męskich gałęzi. Jest to cecha specyficzna średniowiecznej psalmodii franciszkańskiej. Poza nimi udało się ją zlokalizować jedynie jeszcze w dwóch źródłach potrydenckich: antyfonarzu augustianów lubelskich (ms. 36 z Biblioteki PAN w Kórniku) i antyfonarzu o nieustalonej proveniencji z Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu (ms. 563 III). Oba te źródła, zwłaszcza drugie, nie dają pewności ze względu na pewną nonszalancję pisarza, widoczną w zapisie zakończeń psalmowych.

Trzecie zakończenie:



jest popularne w tradycjach diecezjalnych i zakonnych. Znów, podobnie jak poprzednie, większą aprobatę uzyskało u klarysek, w których źródłach występuje wyraźnie częściej.

Pojedyncze przypadki (w sumie kilka) ozdobnych wersji omawianej dyferencji można obserwować w mss. L 3, 3.<sup>VI</sup>.2, 73 i 207:



Dla całości rozważań zakończenia te można pominąć jako nieliczące się z powodu nikłej reprezentacji.

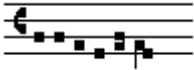
W przeciwieństwie do powyższych zakończeń, następną terminacja jest bardziej widoczna:



Bardziej oznacza tutaj obecność kilku przypadków w kodeksie, jedynie w źródłach klaryskowskich dochodzi do dwudziestu. Znamienne jest to, że występuje wyłącznie w źródłach wszystkich gałęzi franciszkańskich oraz w potrydenckich antyfonarzach benedyktynek.

Co do tradycji benedyktyńskiej, to jedyny zachowany w Polsce średniowieczny rękopis benedyktynowy z Tyńca, tzw. antyfonarz opata Mściława, tego zakończenia nie rejestruje, ale np. włoski ms. 601 (Lucca, Biblioteca Capitolare Feliniana e Biblioteca Arcivescoville) ją wykazuje<sup>8</sup>. Tak więc, przy wyłączeniu źródeł benedyktyńskich, ta terminacja psalmowa wskazuje na tradycję franciszkańską.

Następne zakończenie I tonu:



co prawda, nie jest wyłączną cechą franciszkańską, ale znamienny jest rozkład jego występowania. Ponad 80% wszystkich zaobserwowanych przypadków tego zakończenia przypada na księgi zakonu św. Franciszka. Znacznie gorszym wynikiem legitymują się tradycje benedyktyńska, kanoników laterańskich i diecezjalna śląska.

Charakterystyczna dyferencja D również obecna jest na kartach antyfonarzy franciszkańskich:



Jest ona wyraźnie dostrzegalna, można stwierdzić, chętnie używana. Nie stanowi jakiegoś szczególnego rysu na psalmodii franciszkańskiej, jako że z wyjątkiem cystersów i norbertanów pozostałe tradycje zaaprobowały ją bez zastrzeżeń.

Modyfikacją powyższej terminacji jest wariant omijający II stopień w *climacus*:

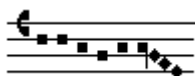


Nie wystąpił we wszystkich źródłach, na których opiera się niniejsze opracowanie. Brak jego wykazują rękopisy: L3 i 388/3. Odnaleźć je można w pozostałych, w minimalnym nagromadzeniu (od 1 do 8).

Kolejną modyfikacją zakończenia D jest zamiana pes SOL-LA na punctum SOL:

<sup>8</sup> P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien*, t. 3, *Gregorianische Formenlehre. Eine choralische Stilkunde*, Leipzig 1921, s. 132.



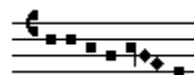


1–3 przypadki w rękopisach (oprócz L 3, który nie przekazał tej wersji) wskazuje albo na błędy w zapisie, albo rzeczywiście bardzo nikle stosowanie tego zakończenia w tradycji franciszkanów. Trzeba dodać, że jest to jednak pełnoprawne zakończenie, które bardzo chętnie stosowali norbertanie.

Jeszcze inną modyfikację przekazały rękopisy L 3 z Chełmna i oba klaryskowskie:



W sumie cztery przypadki tego zakończenia sytuują je na granicy postrzegalności, a w połączeniu z trzema przypadkami następującej kadencji:



które zarejestrowało źródło starsądeckie, mogą wskazywać na pomyłki skryptorskie, choć przesądzać tego nie można, bo są to zakończenia występujące w przekazach innych kongregacji (w tym norbertanów wyraźnie to ostatnie).

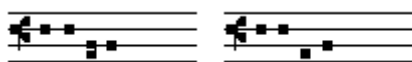
2. II ton psalmowy w tradycji franciszkańskiej jest reprezentowany niemal wyłącznie przez zakończenie D:



Jest to wersja z półtonem, którą odnaleźć można w niektórych źródłach diecezjalnych, m.in. kieleckim ms. 1 z 1372 r., krzyżackich, karmelitańskich, benedyktyńskich. Cystersi i kartuzi natomiast nie uznają w tym zakończeniu nuty antycypacyjnej finalis:



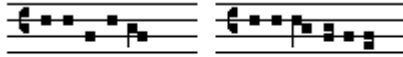
W podanych na wstępie źródłach franciszkańskich takiego zakończenia nie obserwuje się, niemniej w innych zdarzają się pojedyncze przypadki. Problem zakończeń psalmowych II tonu w większości polskich źródeł zaciemnia niejednorodność wersji. W zasadzie poza przekazami cysterskimi i kartuskimi pozostałe notują równolegle zakończenia wykazujące omijanie półtonu, bez względu na nutę antycypacyjną:



Pierwsze z nich, także w postaci transponowanej, przekazał antyfonarz starosądecki 388/3 i są to jedyne przypadki tej terminacji obserwowane w źródłach franciszkańskich.

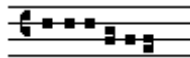
Problem więc dotyczy właściwie określenia proporcji między wersjami, z których jedna zwykle wyraźnie przeważa. Niemniej, żadne z zakończeń II tonu nie jest znakiem rozpoznawczym chorału franciszkańskiego ze względu na ich uniwersalizm.

3. III ton psalmowy ma w chorale franciszkanów kilka zakończeń: Pierwsze, oznaczane w edycji watykańskiej sygłem a i drugie jako a<sup>2</sup>:



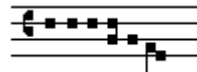
Pierwsza klauzula występuje najczęściej. Dotyczy to zarówno diecezjalnych jak i zakonnych antyfonarzy, choć chętniej stosowana jest w drugich (ok. 52%, wobec 39% w diecezjalnych). Druga natomiast jest charakterystyczna wyłącznie dla tradycji zakonnych (dominikanie, kartuzi, norbertanie i cała rodzina franciszkańska).

Zdarzają się pojedyncze przypadki notowania zakończenia a<sup>2</sup> bez pierwszego SI (mss. 3.<sup>VI</sup>.2, 388/3, 73):



które, jak się wydaje, należy przypisać niestaranności kopisty.

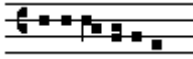
W rękopisie 73 klarysek z Poznania czterokrotnie zostało zarejestrowane zakończenie z nutą finalną FA:



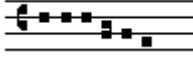
wykazujące tzw. archaiczną wersję chorału, charakteryzującą się ominięciem półtonu. Trudno coś pewnego zawyrokować na podstawie czterokrotnego zapisu, gdyż, po pierwsze, franciszkanie nie stosują wersji archaicznej (por. zakończenia a<sup>2</sup>), po drugie, finalis FA w zakończeniach III tonu jakkolwiek znane w całej Europie, w przekazach franciszkańskich właściwie nie istnieją. Z tego także powodu w rękopisie 3.<sup>VI</sup>.2 jednokrotne wystąpienie ozdobnej wersji należy uznać za *exemplum curiosum*, mimo że zawiera stopień SI:



Kolejne zakończenie, strukturalnie podobne, jednak kończące się stopniem SOL, występuje regularnie w źródłach franciszkańskich w niewielkim nagromadzeniu:



Dopełnieniem spektrum zakończeń III tonu jest terminacja bez pierwszego SI:



Nie przekazały jej kodeksy klarysek z Krakowa i Poznania. Jest to zakończenie, które w antyfonarach zakonnych Polski występuje na poziomie ok. 1%, a w diecezjalnych ok. 1,5% wszystkich zakończeń III tonu.

Ostatnią dyferencją, jaką w III tonie zarejestrowały przekazy franciszkańskie, jest zakończenie z finalis SI:

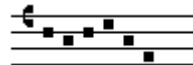


Brak tego zakończenia wykazuje jedynie rękopis z Płocka 3.<sup>VI.2</sup>. W pozostałych liturgikach ich liczba waha się od 1 do 4. Są jednak źródła, poza stanowiącymi podstawę niniejszego wystąpienia, które nie przekazały ostatniej wersji.

4. IV ton psalmowy to probierz tradycji diecezjalnej. W uproszczeniu można przyjąć, że średniowieczny rękopis wykazujący poziom dystrybucji tego tonu ponad 13% jest kodeksem diecezjalnym, poniżej tej wartości sytuują się na ogół przekazy zakonne. Granicę tę ledwie przekraczają źródła benedyktyńskie, bożogrobców i kanoników laterańskich. Norbertańskie wykazują poziom dokładnie 13%. Zakon franciszkański w tej kwestii mieści się w zakresie poniżej 13% i tak:

bernardyni: 9,8%  
 klaryski: 10,4%  
 franciszkanie: 12,1%

A oto wykaz dyferencji stosowanych przez zakon św. Franciszka:



Jest to uniwersalna terminacja z finalis MI, obecna także w chorale innych tradycji monastycznych, np. dominikanów (lecz w postaci transponowanej), benedyktynów, bożogrobców, norbertanów (w źródłach sprzed reformy liturgicznej). Zwraca w niej uwagę romańska wersja, paralelna bowiem wersja, archaiczna (z DO zamiast SI) charakteryzuje np. chorał diecezjalny, kanoników laterańskich, benedyktynów czy cystersów. Bywa też, wcale nie tak rzadko, że jedna księga przekazuje obie wersje, na szczęście jedna z nich jest dominująca (jako przykłady niech służą potrydenckie antyfonarze benedyktynek zarówno z Pomorza, jak i południowych prowincji). Przypadki takie notują także kodeksy franciszkańskie

(starosądecki, chełmiński), aczkolwiek stosunki liczbowe wskazują niemal bez wątpliwości na pomyłki skryptorskie.

Tradycja muzyczna franciszkanów wypracowała jeszcze trzy warianty ornamentacji tego podstawowego, prostego zakończenia. Są to następujące terminacje:



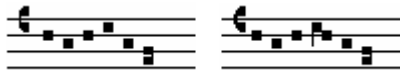
Pierwsza z nich wykazuje element zdobniczy, który będzie łatwo rozpoznawalny w następnych zakończeniach. Polega na dodaniu nuty w najwyższym punkcie dyferencji. W kolejnej terminacji została dodana jeszcze nuta opóźniająca nad drugą zgłoszką *euouae*. W najbardziej ornamentальной wersji dochodzi jeszcze jedna nuta, tworząc razem grupę *torculus*.

Pierwsza wersja znajduje się na kartach ksiąg franciszkańskich w nagromadzeniu tak dużym, że można mówić o cesze charakterystycznej. Są to liczby rzędu kilkudziesięciu przypadków w większości kodeksów. Poza tradycją franciszkańską widoczna jest jeszcze w antyfonarzu krzyżackim pochodzącym prawdopodobnie z Chełmy (Pelplin, L 5 i L 6), natomiast pojedyncze przypadki obserwować można w niektórych antyfonarzach augustianów, karmelitów, norbertanów i krzyżaków, ale w porównaniu z franciszkańskimi stanowią one margines. Potwierdzają to liczby: na 478 odnalezionych przypadków w wybranych polskich źródłach, 413 znajduje się w źródłach franciszkańskich.

Druga wersja ornamentacji to 22 odnalezione przypadki, z czego 21 przypada na księgi klarysek, jeden zarejestrował rękopis 3.<sup>VI</sup>.2 z Płocka.

Ostatni, najbardziej ozdobny wariant zakończenia E zanotował zaledwie dwukrotnie skryptor (skryptorka?) rękopisu 389/1 ze Starego Sącza. Jest to najstarszy kodeks spośród badanych, możliwe więc, że takie strukturowanie zakończenia IV tonu wychodziło już z użycia, w późniejszych bowiem źródłach, nawet pozafranciszkańskich, takiej wersji nie obserwuje się już. Być może także, że jest to niewłaściwie przepisane zakończenie, za czym przemawiałoby zaledwie dwukrotne jego wystąpienie.

Drugie zakończenie, z finalis FA jest o wiele słabiej reprezentowane na kartach liturgików franciszkańskich. Występuje w dwóch wariantach – *simplex* i *sollemnis*:



Warto zwrócić uwagę na potwierdzenie w nich wyboru przez zakon franciszkański wariantu romańskiego (stopień SI). O ile pierwszy zarejestrowany został w każdym z badanych źródeł (a także poza nimi, choć nie we wszystkich), o tyle drugi obserwować można niemal wyłącznie w klaryskowskich mss. 73 i 207 (ale również innych z wyjątkiem 388/3). Są to jednak zakończenia, które występują sporadycznie (najwięcej, 11 przypadków w ms. 73).

Trzecia terminacja, występująca również w wersji prostej i ozdobnej, wykazuje ten sam sposób ornamentacji co powyższa para:



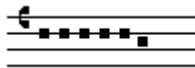
Pierwsza z nich wystąpiła zaledwie trzykrotnie w dwóch antyfonarzach klarysek: starsądeckim 3898/1 i krakowskim 207, druga natomiast jako izolowana, pojedyncza w rękopisie plockim. Ze względu na znikomość występowania nie mogą być przedmiotem zainteresowania na płaszczyźnie kryterium proveniencyjnego.

Kolejne zakończenie IV tonu, tzw. E, wykazuje pewną stałość w występowaniu. Na 29 zarejestrowanych przypadków, 28 znajduje się w księgach klarysek:



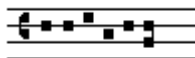
Bardzo chętnie stosują to zakończenie również dominikanie, karmelici i norbertanie. Natomiast cysterskie rękopisy bez wyjątku w najwyższym punkcie melodii umieszczają DO zamiast SI. Tu daje znać o sobie tzw. wersja chorału: źródła, które w zakończeniach E zawierają stopień DO zamiast SI, zdradzają bez wątpliwości pochodzenie cysterskie.

Następne zakończenie, niezwykle proste w swej budowie wystąpiło we franciszkańskich źródłach w 18 przypadkach.



Jest to właściwie nie tyle dyferencja, ile przedłużenie recytatywu. Odnaleźć je można w niektórych kodeksach klarysek (389/1, 207, 73) i w pozostałych badanych, z wyjątkiem ms. 1689. Znajduje się również w źródłach kartuzów, bożogrobców, benedyktyków i norbertanów, stanowiąc ok. 1% wszystkich zakończeń IV tonu psalmodii zakonnej, w tradycji diecezjalnej bowiem to zakończenie nie występuje.

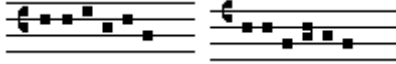
5. Zakończenia psalmowe V i VI tonu w księgach franciszkańskich niczym szczególnym nie wyróżniają się spośród analogicznych zakończeń w pozostałych tradycjach. Zwraca uwagę jedynie charakterystyczna dla klaryskowskich źródeł wersja zakończenia V tonu:



To zakończenie odnaleźć można jedynie w kodeksach żeńskiej gałęzi. Poza nimi wystąpiło, jako izolowane, w antyfonarzu chełmińskim L 3. Warto na nie zwrócić uwagę, gdyż takiego zakończenia nie zaakceptowała żadna inna wspólnota monastyczna ani tradycja diecezjalna.

Trzeba dodać, że nie jest to terminacja nieznaną źródłom zachodnioeuropejskim. Przekazały ją niektóre traktaty, m.in. Bonawentury z Brescii, Jakuba z Liège, Guido z Arezzo i Amerusa<sup>9</sup>.

Pozostałe zakończenia, to podstawowe formuły *euouae* zarówno V jak i VI tonu:



6. W zakresie psalmodii VII tonu księgi rodziny św. Franciszka przekazały uniwersalne dyferencje. Nie stanowią one żadnego *specificum*, stąd ograniczę się do ich prezentacji:



Dyferencje zapisane w górnym rzędzie występują w każdym źródle franciszkańskim. Następna, sylabiczna z finalis RE, jest słabo reprezentowana: zanotowały ją rękopisy sandomierskie, mss. 3.<sup>VI</sup>.2 oraz 207. W sumie jest to kilka przypadków znanych także innym tradycjom liturgicznym, np. kanoników laterańskich, norbertanów i in.

Trzeba do tego wyniku doliczyć blisko 30 przypadków wystąpienia tego zakończenia z opóźnieniem stopnia finalnego:



Na 39 zaobserwowanych przypadków powyższej terminacji, 28 znajduje się w antyfonarzach klarysek, aczkolwiek nie we wszystkich.

Dyferencja z finalis SI nie jest obecna w przekazach starszodeckich. W innych występuje w minimalnych przypadkach – od 1 do 6.

Ostatnia z sześciu prezentowanych wyżej terminacji nie zyskała akceptacji bernardynów, którzy w zasadzie całkowicie odrzucili ją. Łącznie trzy wystąpienia w dwóch rękopisach sandomierskich zdają się wskazywać na pomyłkę, choć po-

<sup>9</sup> Bonawentura da Brescia, *Brevis collectio artis musicae*, w: *Brevis collectio artis musicae*: (Venturina) / Bonawentura da Brescia, A. Seay (wyd.), Colorado College Music, Critical Texts nr 11, Colorado Springs 1980, s. 52; Jakub z Liège, *Speculum musicae. Liber sextus*, w: *Corpus Scriptorum de Musica*, R. Bragard (wyd.), t. 3, [Rome] 1973, s. 274; Guido d' Arezzo, *De modorum formulis et cantuum qualitatibus*, w: *Scriptorum de Musica Medii Aevi*. E. de Coussemaker (wyd.), t. 2, Hildesheim 1963, s. 98; Amerus, *Practica artis musicae*, w: *Ameri Practica artis musicae* (1271), C. Ruini (wyd.), „Corpus Scriptorum de Musica”, t. 25 (1977), s. 40.

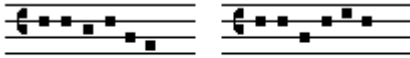
zostałe przekazy zawierają od kilku do kilkunastu przypadków tego dość popularnego zakończenia w księgach cysterskich i dominikańskich.

Jest jeszcze jedno zakończenie, które dość trudno jednoznacznie sklasyfikować:



7 przypadków we wszystkich dostępnych Autorowi źródłach (także innych niż wymienione we wstępie) sugeruje raczej błędnie zanotowaną wersję, jednak nie bardzo w tej chwili wiadomo którą. Na samodzielność wersji wskazują jednak traktaty zachodnie, w tym większość wyżej wyliczonych w przypisie 9. Wątpliwości mogłaby wyjaśnić analiza przyporządkowania antyfon do poszczególnych zakończeń na możliwie szerokiej płaszczyźnie komparatystycznej, na co nie ma już miejsca w tym artykule.

7. W VIII tonie psalmowym wykształciły się przez wieki zasadniczo cztery terminacje, z których franciszkanie zaakceptowali dwie: G oraz c. Jako porównanie: chorał cystersów operuje dokładnie tymi samymi zakończeniami, ale już np. norbertanie, krzyżacy, kanonicy laterańscy, a przede wszystkim tradycja diecezjalna ma szerszy wachlarz zakończeń VIII tonu.



Pierwsze zakończenie ma sześciokrotną przewagę nad drugim w badanych przez autora antyfonarzach zakonu franciszkańskiego zachowanych w Polsce. Jedno i drugie jest zakończeniem uniwersalnym – stosowanym w całym kościele, nie są więc żadnym znakiem rozpoznawczym chorału franciszkańskiego.

8. Niejako na obrzeżu przedstawionego zagadnienia ośmiu tonów psalmowych znajduje się jeszcze jeden ton – *peregrinus*, swoją nazwę zawdzięczający „wędrującemu” stopniowi recytatywnemu. Jest on bardzo rzadko uwidaczniany na kartach liturgików; w antyfonarzach można zaobserwować jeden-dwa, rzadziej trzy lub cztery przypadki. W księgach rodziny franciszkańskiej Autor zauważył go czterokrotnie. W podstawowej wersji:



wystąpił jako izolowany w dwóch manuskryptach: 389/1 (klaryski) oraz L 3 (franciszkanie).

Natomiast wersję z MI zamiast RE nad czwartą sylabą *euouae* przekazały, również jako izolowane, dwa antyfonarze klarysek: mss. 207 i 73. Dodać należy, że to zakończenie obserwować można wyłącznie w tych źródłach. Czy może być pomyłką, bardzo trudno orzec, w antyfonarzach bowiem *tonus peregrinus* łączy się w zasadzie z dwiema-trzema antyfonami.

\* \* \*

Przedstawione wyżej cechy charakterystyczne franciszkańskiej psalmodii brewiarzowej nie tylko potwierdzają znaną powszechnie tezę o odmienności tego śpiewu, lecz mogą stać się pomocniczym kryterium hermeneutycznym w ustalaniu proveniencji rękopisów.

Spostrzeżenia przedstawione w niniejszym studium nie są kompletne. Autor przedstawił je jako wynik dotychczasowych poszukiwań i to tylko na polu psalmodii brewiarzowej. Należy żywić nadzieję, że wnioski zawarte w nim stanowią będą pewien wkład w rozumienie i znajomość chorału franciszkanów. Wydaje się, że można będzie w niedalekiej przyszłości pokusić się o naszkicowanie wzorów połączeń melodycznych psalmów i antyfon brewiarza franciszkańskiego i na tej podstawie odpowiedzieć, na ile liturgia zakonu św. Franciszka, wpłynęła na tę sprawowaną w kaplicy papieskiej, i w rezultacie, od XIII w. stanowi fundament diecezjalnej tradycji liturgiczno-muzycznej.

#### SPECIFICUM VON FRANZISKANERPSALMODIE DES OFFIZIUMS

##### Zusammenfassung

Der dargestellte Artikel zeigt die charakteristischen Merkmale im Gesang der Psalmen der Tradition von Familie des Heiligen Franzens. Der Autor hat sich auf zwei Probleme konzentriert: Proportion zwischen einzelnen Psalmtönen und Katalog von Psalmabschlüsse in den Quellen von Franziskaner, Bernhardiner und Klarissinnen. In beiden Fällen isoliert er spezifische Kennzeichen, die erlaubten, die Franziskaner – von Diözesanantiphonen und anderen Ordenszweigen zu unterscheiden.

*Übersetzt von Beata Korzystańska*

**Nota o Autorze:** dr hab. CZESŁAW GRAJEWSKI – absolwent muzykologii ATK (dziś UKSW), wykładowca na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, członek Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych i przewodniczący Rady Artystycznej Pomorskiego Stowarzyszenia Muzyki Sakralnej w Toruniu. W swoich badaniach koncentruje się na zagadnieniu psalmodii brewiarzowej i tonariuszach.

**Słowa kluczowe:** antyfonarze, chorał, franciszkanie, psalmodia



KS. JACQUES SCHEPENS SDB

STUDIA NA TEMAT ŚW. JANA BOSKO  
– MIĘDZY ZACHWYTEM A PYTANIAMI KRYTYCZNYMI<sup>1</sup>

Jakiegokolwiek aktualne poszukiwania na temat życia, działalności wychowawczej, czy też duchowości ks. Bosko, muszą obok źródeł, mieć odniesienie przede wszystkim do szerokiej bibliografii, która została opublikowana w przeciągu ponad 100 lat od śmierci ks. Bosko (1888). Wykaz publikacji, książek i artykułów w chwili obecnej jest bardzo imponujący. Zostały wydane w kilku językach pierwsze dwa tomy kompletnego wykazu bibliograficznego dzieł na temat ks. Bosko<sup>2</sup>. Moja konferencja będzie uwzględniać głównie teksty opublikowane na temat ks. Bosko i będzie zatytułowana: *Studia na temat Księdza Bosko – pomiędzy zachwytem a pytaniami krytycznymi*. Większość pism na temat ks. Bosko zrodziła się wewnątrz świata salezjańskiego. Niniejsza relacja będzie też uwzględniać studia, które ściśle nie są związane ze światem salezjańskim<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Wykład z okazji inauguracji roku akademickiego 2006/07 w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie.

<sup>2</sup> S. Gianotti SDB, *Bibliografia generale di Don Bosco. I. Bibliografia Italiana 1844–1992* (ISS. Bibliografia generale di Don Bosco, 1), Roma, LAS, 1995; H. Diekmann SDB, *Bibliografia generale di Don Bosco. II. Deutschsprachige Don Bosco-Literatur 1883–1994* (ISS. Bibliografia generale di Don Bosco, 2) Roma, LAS, 1997.

<sup>3</sup> Zob. P. Stella SDB, *Le ricerche su Don Bosco nel venticinquennio 1960–1985: bilancio, problemi e prospettive*, w: P. Braido SDB (red.), *Don Bosco nella Chiesa a servizio dell'umanità. Studi e testimonianze*, ISS, Studi 5, Roma, LAS, 1987, s. 373–396; idem, *Bilancio delle forme di conoscenza e degli studi su Don Bosco*, w: M. Midali SDB (red.), *Don Bosco nella storia. Atti del 1° Congresso Internazionale di Studi su Don Bosco* (Roma, 16–20 gennaio 1989), CSDB, Studi storici 10, Roma, LAS, 1990, s. 21–36; J. Schepens, *Een kwalitatieve lezing van recente studies rond en over Don Bosco*, Don Boscostudies 10, Bruxelles, 1997; idem, *Das Bild Don Boscos im Wandel. Ein Beitrag zur Don-Bosco-Forschung*, Benediktbeurer Schriftenreihe 37, 2000.

## 1. LITERATURA NA TEMAT KS. BOSKO W ŚRODOWISKU SALEZJAŃSKIM

W publikacjach na temat ks. Bosko powstałych w środowisku salezjańskim, można wyróżnić, z grubsza ujmując, dwa okresy. Pierwszy okres obejmuje publikacje do 1960 r. Drugi okres rozpoczyna się sporadycznymi publikacjami między dwoma wojnami światowymi, ale główny impuls został nadany w sposób szczególnie począwszy od lat sześćdziesiątych XX w.

### 1.1. Literatura do lat sześćdziesiątych XX w.

Obok wielkiej liczby książek i czasopism, które reprezentują *tendencję ogólną*, można dostrzec w tym okresie pierwsze symptomy pewnego krytycznego spojrzenia, które będzie coraz bardziej obecne w opracowaniach, począwszy od lat pięćdziesiątych.

#### 1.1.1. Tendencja ogólna

W opracowaniach na temat ks. Bosko, ze względu na ich liczbę kończą okres przypadający na jego beatyfikację (1929) oraz na kanonizację (1934), można wyróżnić kilka różnych kategorii: biografie/hagiografie, studia na temat duchowości, studia na temat pedagogii.

##### 1. Biografie/hagiografie

Biografie/hagiografie wyróżniają się tym, iż mają zdecydowanie charakter *budujący i pochwalny*. Praktycznie aż do końca II wojny światowej ten typ literatury był najczęściej spotykany. Było to na tyle widoczne, że jeszcze w 1962 r. znany pedagog N. Perquin SJ powiedział, że już najwyższa pora, by uwolnić ks. Bosko z *więzienia sztucznych pochwał*<sup>4</sup>.

Początek tego rodzaju biograficznego zaliczanego do typu entuzjastycznego sięga pierwszej biografii dotyczącej ks. Bosko, opublikowanej w 1881 r., autorstwa francuskiego lekarza Charles d'Espinay<sup>5</sup>. Zamierzeniem tej biografii, która w kilka lat miała wiele wznowień, było pokazanie „jak w działalności ks. Bosko była widoczna i działająca ręka Boża poprzez wstawiennictwo Maryi”<sup>6</sup>. To samo zamierzenie można zauważyć w publikacjach G. Bonettiego, A. du Boÿsa czy też J.J. Jörgensesna<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> N. Perquin SJ, *Don Bosco als opvoeder en psycholoog*, in *Dux* 29 (1962) s. 439.

<sup>5</sup> C. D'Espinaay, *Dom Bosco*, Nice, Tip. et Lyth. Malvano-Mignon, 1888; Nice, Patronage Saint-Pierre, 1883.

<sup>6</sup> *Monsieur le docteur D'Espinay, s'était proposé surtout de mettre en lumière l'intervention prodigieuse de la bonté toute puissante de N.D. Auxiliatrice...*, w: „Bulletin Salésien” 6 (1884), s. 64.

<sup>7</sup> Zob. G. Bonetti, *Storia dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*, in *Bolletino Salesiano*, gennaio 1879-agosto 1886; A. du Boÿs, *Dom Bosco et la Pieuse Société des Salésiens*, Paris, Jules

Bardzo szybko publikacje na temat ks. Bosko, wydawane w pierwszych dziesięcioleciach XX w., zostały w pewien sposób przyćmione monumentalnym dziełem, powstałym w latach 1898–1939, które to dzieło do dziś pozostaje niezbędnym narzędziem do poznania ks. Bosko: chodzi o *Memorie Biografiche di Don Bosco (del Beato ... di San) Giovanni Bosko* (MB). To 19-tomowe dzieło zostało w głównej mierze zrealizowane przez ks. G. Lemoyne, a potem kontynuowane przez ks. A. Amadei i ks. E. Ceria. Pierwszy tom został opublikowany w 1898 r., natomiast ostatni w 1939 r.<sup>8</sup> W pewnym sensie mamy w tym dziele do czynienia z apoteozą ks. Bosko, kanonizowanego w Wielkanoc 1934 r.

Począwszy od pierwszego tomu, ks. Lemoyne wyjaśnia swoje zamierzenia: opisać życie K. Bosko jako „zbiór wspaniałych wydarzeń, w których bez wątpienia objawił się palec Boży. Wszystko po to by, w sposób niewypowiedziany pocieszyć nas i umocnić nadzieję na lepszą przyszłość”<sup>9</sup>. Ksiądz G. Lemoyne skompletował osobiście pierwszych 9 tomów. Stanowią one coś w rodzaju epopei ks. Bosko, człowieka wybranego przez Boga.

## 2. Studia na temat duchowości

Również w prezentowaniu duchowości ks. Bosko przeważał aspekt budujący, pochwalny i napominający. Nawet w próbach systematycznego uporządkowania idei i działań odnoszących się do chrześcijańskich praktyk religijnych, życia konsekrowanego, życia sakramentalnego, czy też do modlitwy, ciągle uwypuklało się zamierzenie, aby motywować, zachęcać czytelnika do praktykowania tego samego ducha, który wiódł ks. Bosko. Rzadko w publikacjach troszczono się o to, by poznać zależność historyczną idei ks. Bosko, ich uwarunkowania socjologiczne, które prawdopodobnie determinowały jego życiowe wybory. Wszystko to odnosi się z pewnością do dzieł E. Ceria<sup>10</sup>, C. Pera<sup>11</sup>, L. Terrone<sup>12</sup>, czy też P. Scotti<sup>13</sup>, D. Bertetto i innych. Niemniej, również przed 1960 r., można zauważyć pewne wyjątki. Na przykład, A. Caviglia wywnioskował, że pisma i idee ks. Bosko były uzależnione również od innych autorów. Nawet, jeśli brakowało im jeszcze autentycznego historycznego spojrzenia krytycznego, które stosowałyby terminologię nauk współczesnych, to jednak A. Caviglia otworzył możliwość dalszych poszukiwań, po to by poprawnie umiejscowić ks. Bosko w głównych nurtach, w których przyszło mu żyć. Caviglia należał do grupy salezjanów, którzy opracowywa-

Gervais, 1884; A. Du Boÿs, *Dom Bosco et la Pieuse Société des Salésiens*, Paris, J. Gervais, 1884; J.J. Jörgensesn, *Don Bosco*, Wydanie włoskie red. A. Cojazzi S.D.B., Torino, 1929, 1930.

<sup>8</sup> 19 volumi, 2 registri; S. Benigno Canavese–Torino, 1998–1946.

<sup>9</sup> MB I, 7.

<sup>10</sup> E. CERIA, *Don Bosco con Dio*, Torino, SEI, 1929; 1930, 1938.

<sup>11</sup> C. Pera OP, *I doni dello Spirito Santo nell'anima del Beato Giovanni Bosco*, con prefazione del P. Reginaldo Giuliani o.p., Torino, SEI, 1930.

<sup>12</sup> L. Terrone SDB, *Lo spirito di San Giovanni Bosco. Documenti ed esempi di vita cristiana*, Torino, SEI, 1934; 1956 (2).

<sup>13</sup> Zob. P. Scotti, *La dottrina spirituale di Don Bosco*, Torino, SEI, 1939.

li edycję *Opera omnia*<sup>14</sup> ks. Bosko. Zmarł w 1943 r., nie zostawiwszy nikogo, kto kontynuowałby jego dzieło<sup>15</sup>.

### 3. Studia na temat pedagogii

Opracowania, które w sposób jasny ukazywały współzależność historyczną ks. Bosko, znajdują się – przed 1960 r. – w publikacjach, które dotyczyły jego osoby i jego systemu wychowawczego. Nawet jeśli autorzy z tego okresu kontynuowali admirację systemu wychowawczego turyńskiego wychowawcy, niemniej inni pracownicy nauki związani z pedagogiką, wykazali się zdolnością to tego, by myśl i czyn ks. Bosko umiejscowić w konkretnej epoce historycznej. Jeszcze przed śmiercią ks. Bosko wydane zostały dzieła, w których on był przedstawiany jako wychowawca<sup>16</sup>. Przed jego beatyfikacją (1929), zostały wydrukowane niektóre dzieła, które ukazywały główne zasady pedagogii Założyciela.

W okresie międzywojennym (w czasie faszystowskich rządów w Italii), salezianie wspierani przez pewną elitę katolicką, zdołali „wprowadzić” ks. Bosko do podręczników klasyki pedagogicznej, dając w ten sposób okazję do bliższych studiów nad ks. Bosko, oparte na wcześniej przygotowanych programach w całych Włoszech. W tym właśnie kontekście papież Pius XI mógł ogłosić ks. Bosko „gigantem miłości, który wyróżniał się spośród wychowawców katolickich XIX stulecia”. Od tego momentu ks. Bosko jest prezentowany jako ten, który promował wychowanie integralne. Jego system wychowawczy różnił się zdecydowanie od innych, które jednogłośnie lansowały albo zajęcia ruchowe, albo też nadmiernie podkreślały mit władzy. Mając na uwadze spojrzenie krytyczne i reakcje świata laickiego, pedagodzy katolicy, a w szczególności salezianie, rzucili sobie wyzwanie, aby określić bliżej, w jakim sensie możliwe jest przypisanie ks. Bosko nie tylko tytułu czcigodnego wychowawcy, ale również tytułu pedagoga i teoretyka pedagogiki w szczególnym sensie tego terminu.

W tym okresie Zgromadzenie Salezjańskie przeżywało rozkwit w całej Europie. Dostrzeżono konieczność stworzenia różnych centrów uniwersyteckich. W 1940 r. Instytuty Międzynarodowe dla Studiów Kościelnych w Turynie, zostały zatwierdzone przez władze kościelne właśnie jako centra uniwersyteckie ze swoimi

---

<sup>14</sup> Zob. A. Caviglia SDB, *Opere e scritti editi e inediti di „Don Bosco” nuovamente pubblicati e riveduti secondo le edizioni originali e manoscritti superstiti*, 6 vol., Torino, 1929–1965.

<sup>15</sup> W celu przybliżenia postaci ks. Caviglii, por. C. Semeraro SDB, *Don Alberto Caviglia 1868–1943. I documenti e i libri del primo editore di don Bosco tra erudizione e spiritualità pedagogica*, Torino, SEI, 1994.

<sup>16</sup> Oprócz biografii już cytowanych zob. D. Giordani, *La gioventù e Don Bosco in Torino*, San Benigno Canavese, Tipografia e Libreria Salesiana, 1886; idem, *La carità nell’educare ed il sistema preventivo del più grande educatore vivente, il venerando Don Giovanni Bosco*, San Benigno Canavese, Tipografia e Libreria Salesiana, 1886; F. Cerruti SDB, *Le idee di Don Bosco sull’educazione e sull’insegnamento e la missione attuale della scuola. Lettere due*, San Benigno Canavese, Tipografia e Libreria Salesiana, 1886; idem, *Una trilogia pedagogica ossia Quintiliano, Vittorino da Feltre e Don Bosco*, Roma, Scuola Tipografica Salesiana, 1908.

wydziałami. Wśród wielu przedmiotów było również opracowanie historyczno-teoretyczne na temat metody wychowawczej ks. Bosko. Zdecydowanie najbardziej doniosły wkład w tym okresie ma przede wszystkim P. Braidó ze swoim *Il sistema preventivo di Don Bosco*<sup>17</sup>. W tomie, który szybko został przyjęty do „klasyków”, autor zaproponował systematyczną panoramę zarówno doświadczenia wychowawczego ks. Bosko, jak również idei pedagogicznych i instytucji, które ks. Bosko osobiście powołał do życia. Wspomniany autor uwydatnia specyficzny charakter tych idei, ale z drugiej strony nie zaniedbuje tego, by skonfrontować analogiczne programy i instytucje charakterystyczne dla innych wychowawców, jak też porównać teorie pedagogiczne myślicieli współczesnych ks. Bosko. Dzieło P. Braidó w pewnym sensie wieńczy wysiłki osób, które bardziej szły głównie w kierunku logicznego opracowania i zdefiniowania wartości pedagogicznej aniżeli w kierunku genezy inicjatyw i instytucji zapoczątkowanych przez ks. Bosko.

### 1.1.2. Pierwsze pytania krytyczne

Z upływem czasu, początkowy entuzjazm musiał ustąpić miejsca bardziej krytycznemu spojrzeniu, jeśli chodzi o rzeczywistość ks. Bosko. Pierwsze krytyczne spojrzenie zrodziło się głównie wśród młodych salezjanów nowej generacji. Do tego momentu poszukiwania na temat ks. Bosko były prowadzone poza wielkimi dociekaniem historyograficznymi. W owych czasach większość salezjanów była zaangażowana głównie w oratoriach i szkołach. Dla nich były to publikacje wystarczające, popularyzujące ks. Bosko. Chodzi głównie o dzieła hagiograficzne typu wychwalającego i budującego. Wśród najbardziej znanych nazwisk na uwagę zasługują A. Auffray, E. Ceria, G. Favini, R. Fierro.

#### **1. Problem *Memorie Biografiche* (MB)**

Po drugiej wojnie światowej zrodziły się wątpliwości odnośnie do wiarygodności, wartości historyczno-dokumentalnej i form poznania literatury hagiograficznej *in genere*, a *Memoire Biografiche* w szczególności. W jednym ze swoich listów z 9 marca 1953 r., adresowanych do Centro Studi Teologici Bolengo, ks. Ceria ustosunkowuje się do pewnych krytycznych zarzutów, które 7 lat wcześniej zostały sformułowane przez grupę studentów salezjańskich. 1. Stwierdza się, że ks. Lemoyne nie jest historykiem, ale raczej jednym z tych, który z historii zrobił powieść. 2. Zbyt dużo jest w MB faktów, które nie są spójne nawet w obliczu bardziej pobłażliwej krytyki. 3. Uwzględniając motyw pedagogiczny, również ks. Bosko w swoich *Memorie dell'Oratorio* zmodyfikował niektóre uwagi, wedle uznania i na użytek teorii, którą chciał zaakcentować w swoich wspomnieniach. 4. Można zauważyć, szczególnie w pierwszych rozdziałach, wiele sprzeczności. 5. Również tomy

---

<sup>17</sup> P. Braidó, *Il sistema preventivo di don Bosco* (Pubblicazioni dell'Istituto Superiore di Pedagogia 1), Torino, Pontificio Ateneo Salesiano, 1955; wyd. drugie: Zürich, PAS Verlag, 1964.

zredagowane przez ks. Ceria nie są w pełni oparte na rygorze naukowym, którym kierują się nauki historyczne, ale raczej mają charakter wysławiający i wychwalający. 6. W MB brakuje spojrzenia, które odkrywałoby trudniejsze elementy osoby ks. Bosko. Równocześnie brak jest wydarzeń z historii Włoch. 7. Osobista interwencja ks. Bosko w ustalaniu przez biskupów nominacji i dążenie do osiągnięcia *l'exequatur*, nie jest dostatecznie potwierdzona przez dokumenty dostępne ogółowi, ani też nie jest potwierdzona przez osoby, które z uwagi na pełnioną funkcję kontaktowały się z ks. Bosko<sup>18</sup>.

Zapoczątkowano zatem serie wątpliwości na temat wiarygodności dokumentów i świadectw naocznych świadków, przez dziesięciolecia będące w Zgromadzeniu podstawą, na której opierali się przełożeni i Kapituły Generalne.

W obliczu wyżej przedstawionej krytyki ks. Ceria bronił siebie samego i innych dwóch autorów MB. Przypomniął z naciskiem, że ks. Lemoyne skrupulatnie zbierał, zabezpieczał i selekcionował świadectwa dotyczące ks. Bosko. W przypadku wystąpienia wątpliwości, pytano osobiście samego ks. Bosko, jak również inne osoby. Ksiądz Lemoyne zwykł pisać listy, aby prosić o uzupełnienia czy dodatkowe wyjaśnienia. Zdołał również skompletować obszerną dokumentację dostępną na Valdocco. Młodemu salezjaninowi, który wskazał na niektóre „problemy” zawarte w MB, ten sam ks. Lemoyne odpowiedział, że w tej kwestii nigdy nie poniosła go fantazja, wręcz przeciwnie, wszystko było oparte na dokumentach i wiarygodnych świadectwach. Ksiądz Ceria zakończył swój list napomnieniem przeciwko niebezpieczeństwu nauki<sup>19</sup>.

## 2. Sedno zagadnienia

Słowa wyjaśnienia ze strony ks. Ceria muszą być czytane, biorąc pod uwagę szersze okoliczności pewnego rodzaju spięć powstałych pomiędzy salezjanami starszego pokolenia i młodymi. Salezjanie starsi, którzy wzrastali u boku „bohaterów” należących do pierwszej generacji, spotykali teraz młodych, którzy wstępowali do Zgromadzenia i przynosili zdecydowanie odmienną mentalność. Nowa rzeczywistość, która się stopniowo wykreowała, jak również nowe znaki zapytania, zmuszały niejako do ponownego przeanalizowania dokumentu, jakim były MB i osobistych pism ks. Bosko. Odnosiło się to przede wszystkim do pism zawierających dane autobiograficzne ks. Bosko<sup>20</sup>, które funkcjonowały na zasadzie czegoś w rodzaju „boskiej pieczęci”, potwierdzającej salezjański system wychowawczy.

W tamtym okresie jeszcze niedostateczne było to wyczulenie, ponieważ MB były nadal uznawane za wyśmienity dokument. Pewna mentalność jednak stopniowo kończyła się i schodziła ze sceny: mentalność typowa dla XIX w., która z jednej strony, charakteryzowała się wręcz magiczną sakralnością, z drugiej zaś była silnie

---

<sup>18</sup> Zob. E. Ceria, *Lettera sull'autenticità delle Memorie biografiche di San Giovanni Bosco al direttore di Bollengo* (9 marca 1953) s. 14.

<sup>19</sup> Tamże, s. 13.

<sup>20</sup> Zob. *Memorie dell'Oratorio*, la vita di Domenico Savio e altri giovani.

przesiąknięta nadprzyrodzonością, ale już mającą pełne oznaki naukowości, która szukała wyjaśnień i znaczenia ludzkich fenomenów. Ksiądz Bosko i pierwsze pokolenia salezjanów muszą być umiejscowione w kulturze magiczno-sakralnej. Ta zasada obowiązuje również autorów MB, dokumentu, który „oddycha” duchem całkowicie odmiennym od kultury naukowej. Oczywiście, w tamtym okresie rozumiano w sposób wystarczający, że dzieła Lemoyne, Amadei czy Ceria nie były na pierwszym miejscu historiami powieściowymi, ale pewnego rodzaju rekonstrukcją hagiograficzną. Autorzy MB troszczyli się głównie o to, aby pokazać jako dowody obiektywności i historyczności, długie relacje świadków i liczne dokumenty. W każdym bądź razie świadectwa i owe relacje świadków musiały być przekonującym dowodem na to, że integralne działania ks. Bosko miały swój fundament w nadzwyczajnych darach łaski Bożej, które „przewyższały” prawa natury, czy nawet jawiły się jako „przeciwnie” takim prawom.

## 1.2. Odnowienie studiów salezjańskich po 1960 r.

Począwszy od lat sześćdziesiątych XX w., stopniowo pojawiają się opracowania na nowych założeniach, które oczywiście dążą do ukazania bardziej naukowej perspektywy w studiach nad osobą ks. Bosko.

### 1.2.1. Opracowania F. Desramaut

1. F. Desramaut podjął się zadania, aby poddać analizie I tom MB ks. Bosko. Poszukiwania jego szły w kierunku dotarcia do danych źródłowych tego tomu oraz rekonstrukcji sposobu, w jaki owe źródła zostały użyte przez Lemoyne, próbując jednocześnie sprecyzować rodzaj literacki zawarty w I tomie<sup>21</sup>. To również F. Desramaut definitywnie zadał kłam opowieściom, jakoby Lemoyne zniszczył dokumentację pierwotną, która posłużyła mu do zredagowania pierwszej wersji MB. Potwierdził natomiast, iż Lemoyne użył w skrupulatny sposób zeznań świadków. Ale trzeba też podkreślić, że F. Desramaut ograniczył się jedynie do analizy filologiczno-literackiej. I właśnie to jest bardzo delikatną stroną jego dzieła. Obok opracowań pojedynczych dokumentów, autor powinien był przeprowadzić analizę dokumentacji pochodzącej spoza środowiska salezjańskiego. Niemniej wówczas wszyscy byli zadowoleni z dzieła F. Desramaut. Nieco starsi salezjanie znajdowali bowiem potwierdzenie, że autor był całkowicie obiektywny i uczciwy w stosunku do analizowanych dokumentów. Natomiast dla salezjanów młodszych, było to no-

---

<sup>21</sup> F. Desramaut SDB, *Les Memorie I de Giovanni Battista Lemoyne. Etude d'un livre fondamental sur la jeunesse de saint Jean Bosco*, Lyon, Imprimerie de Louis-Jean de Gap, 1962, idem, *Come hanno lavorato gli autori delle Memorie Biografiche*, w: M. Midali (red.), *Don Bosco nella storia...*, s. 37–65.

we podejście do osoby ks. Bosko. Pozostawali natomiast niezadowoleni ci, którzy chcieli wyjść poza rodzaj literacki MB.

2. W 1967 r. została wydana w Paryżu książka F. Desramaut pt. *Don Bosco et la vie spirituelle*<sup>22</sup>. W ukazywaniu podstaw w duchowości ks. Bosko autor posłużył się głównie pismami ks. Bosko, jak również innymi dokumentami z pierwszej ręki, pozostawiając natomiast procedurę wielu swoich poprzedników, którzy w większości pracowali na materiałach zredagowanych przez autorów MB: Lemoyne, Amadei i Ceria. Bazując na informacjach, opartych przeważnie na źródłach literackich, F. Desramaut nakreślił sylwetkę ks. Bosko włączoną w ducha swoich czasów. Ukazał jego własną drogę życiową, jego świat nadprzyrodzony, ukazał środki, za pomocą których można osiągnąć doskonałość, nakreślił relację między doskonałością chrześcijańską a dojrzałością ludzką, przybliżył zagadnienia ascezy i służby na większą chwałę Bożą. W końcu także próbował umiejscowić ks. Bosko w nurcie historii duchowości chrześcijańskiej. Zatem autor próbuje spojrzeć na ks. Bosko przez pryzmat czasów, w których przyszło mu żyć, ale od czasu do czasu podkreśla fakt, w jaki sposób określone czynniki socjologiczne wpłynęły na kształtowanie się jego idei duchowych. Warto zaznaczyć, że F. Desramaut napisał wiele dzieł na temat życia ks. Bosko. Fundamentalne pozostaje jego *Don Bosco en son temps*<sup>23</sup>.

### 1.2.2. Wkład Pietro Stelli w studia nad ks. Bosko

1. Już przed Soborem Watykańskim II we Włoszech zrodziła się dyskusja nad tym, czy zachować, czy też zrezygnować w domach salezjańskich z modlitewników *Giovane provveduto* (*Młodzieniec zaopatrzony*). Od blisko 100 lat książka ta była w użyciu jako modlitewnik. Trzeba zaznaczyć, że nie tylko we Włoszech, ale również we Francji, Hiszpanii i w wielu innych krajach. Książka ta stała się tekstem normatywnym w tym sensie, że była jakby wykładnikiem sposobu, w jaki trzeba było żyć, by pozostać wiernym ks. Bosko. Z drugiej jednak strony, w świetle zmieniającej się mentalności, wykazywano zaniepokojenie, że pozostając przy takim sposobie modlitwy, zachodziło niebezpieczeństwo oddalenia się ludzi młodych od pluralistycznego świata. Ogólnie rzecz biorąc, patrząc na bieg historii, nie było trudno znaleźć argumentacji przemawiającej za tym, by dokonać odpowiednich zmian adaptacyjnych. W tym duchu zmian już w 1960 r. P. Stella opublikował wyniki badań dotyczących *Giovane provveduto*<sup>24</sup>. Autor ukazał, że ks. Bosko zebrał w swojej książce służącej do modlitwy różne praktyki pobożne, które w owych czasach były używa-

<sup>22</sup> F. Desramaut, *Don Bosco et la vie spirituelle*, Bibliothèque de spiritualité 6, Paris Beauchesne, 1967.

<sup>23</sup> F. Desramaut, *Don Bosco en son temps (1815–1888)*, Torino, SEI, 1996.

<sup>24</sup> Zob. P. Stella, *Valori spirituali nel „Giovane provveduto” di San Giovanni Bosco*, Roma, Scuola Grafica Borgo Ragazzi Don Bosco, 1960.



ne w parafiach, z których pochodziła młodzież przybywająca do ks. Bosko. Wyniki badań ks. Stelli dowiodły, że dochowanie wierności ks. Bosko nie mogło być rozumiane jako rzeczywistość niezmienna i statyczna, mająca pewien rytm powtarzalności. Tak więc dociekania P. Stelli dostarczały przekonującej argumentacji, iż nie było konieczne w innych czasach i w innych miejscach powtarzanie dosłownie modlitw pochodzących z Piemontu, a zatem można było również rozważyć sposobność akceptacji odnowy liturgicznej. Konkretniej chodziło o szukanie powiązań z wielkimi zmianami społecznymi, które miały również swoje odbicie w świecie młodzieżowym.

2. W tym samym duchu P. Stella opublikował swoją trylogię: *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*<sup>25</sup>. Już w publikacji pierwszych dwóch tomów, autor w sposób zdecydowany odcina się od takiej literatury na temat ks. Bosko, która miała swoją formę ekspresji w biografii typu entuzjastycznego. P. Stella przedkłada uważną refleksję nad styl wychwalający. Autor oferuje czytelnikowi prezentację osoby ks. Bosko od strony historycznej. Szczególnie jest wyczulony na fakt, by ukazać, w jaki sposób ks. Bosko realizował swoje idee. Można również zauważyć, że autor „zanurzył się” w historyczną mentalność katolicką regionu piemontkiego i w realia Italii XIX w.: mentalność dogłębnie ukształtowaną przez trzy wieki kontrreformacji. Wszystko to pozwoliło autorowi uwydatnić w klarowny sposób prawdziwą oryginalność ks. Bosko. P. Stella okazał się znawcą historii Kościoła, mentalności religijnej i duchowości. Poza tym, przypisuje on wielką wagę czynnikom politycznym, psychologicznym i społeczno-ekonomicznym, które odcisnęły swoje piętno na mentalności religijnej ks. Bosko.

### 1.2.3. Il Centro Studi Don Bosco (CSDB) i l'Istituto Storico Salesiano (ISS)

Kolejnym krokiem w badaniach nad osobą ks. Bosko było oficjalne erygowanie w 1981 r. w Domu Generalnym (Rzym), Salezjańskiego Centrum Historycznego (*Istituto Storico Salesiano – ISS*)<sup>26</sup>. W ten sposób definitywnie przeła-

<sup>25</sup> P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. I. *Vita e opere*, Zürich, PAS-Verlag, 1968; II. *Mentalità religiosa e spiritualità*, Zürich, PAS-Verlag, 1969; nadien in tweede uitgave verschenen door CSDB, studi storici 3+4, Roma, LAS, 1979; 1981; wyszedł również tom III (Studi storici 5) z tej samej serii, w miejsce wcześniej zapowiedzianego tytułu: *Influssi e risonanze*, podtytuł obecnie brzmi: *La canonizzazione (1888–1934)*, Roma, LAS, 1988; zob. Częściowe tłumaczenie na j. angielski: P. Stella, *Don Bosco Life and Work*. Second revised edition, translated by J. Drury, New Rochelle, New York, Don Bosco Publications, 1985; idem, *Don Bosco's Religious Outlook and Spirituality*. Second revised edition, translated by J. Drury, New Rochelle, New York, Salesiana Publishers, 1996; załącznik, który znajduje się w wersji oryginalnej, po włosku został przetłumaczony i osobno wydany przez P. Stella, *Don Bosco's dreams*, New Rochelle, New York, Salesiana Publishers, 1996.

<sup>26</sup> Zgodnie z pragnieniem Kapituły Generalnej XXI, ks. Generał E. Viganò erygował dekretem z 23 września 1981 r. Salezjański Instytut Historyczny; zob. ACS n. 302 = 63 (1983), 71–75; odnośnie celów i działalności powyższego Instytutu zob. P. Braidò, *E' sorto l'istituto storico salesiano*, w: „Salesianum” 44 (1982), s. 529–532.

mano fazę prowizoryczności w studiach nad osobą ks. Bosko widoczną w czasie działalności A. Caviglii ze swoją krytykowaną i niedokończoną publikacją *Opere edite e inedite*. Począwszy od 1982 r. Salezjańskie Centrum Historyczne publikuje dwa razy do roku czasopismo „Ricerche Storiche Salesiane” (RSS), a także niektóre materiały źródłowe i opracowania naukowe. Wykaz publikacji prowadzonej przez RSS na temat ks. Bosko jest już dość rozległy. Warto przytoczyć w tym miejscu monumentalne dzieło P. Braido na temat ks. Bosko: *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*<sup>27</sup>. Ta publikacja ujrzała światło dzienne dopiero po wydaniu licznych dzieł na temat ks. Bosko. P. Braido nakreśla historię ks. Bosko, łącząc wszystkie elementy, które stanowiły syntezę jego życia.

## 2. LITERATURA NA TEMAT KS. BOSKO W ŚRODOWISKU POZASALZJAŃSKIM

Trzeba przyznać, że nawet poza Zgromadzeniem Salezjańskim zawsze istniało duże zainteresowanie osobą ks. Bosko. Wzmogło się ono szczególnie po obchodach stulecia śmierci ks. Bosko (1988). Od tej chwili zaczęły pojawiać się różnego rodzaju formy współpracy salezjanów ze środowiskami pozasalezjańskimi.

### 2.1. Literatura na temat ks. Bosko do 1960 r.

W pierwszym okresie – obok literatury wychwalającej i budującej, o której wspominaliśmy wcześniej, charakterystycznej dla środowiska salezjańskiego – są również inne głosy, który próbują sprecyzować i ukazać w rzeczywistych proporcjach znaczenie samego ks. Bosko, jak również jego dzieła. Wciąż poszukuje się więc sposobu zneutralizowania procesu przesadnego egzaltowania osoby ks. Bosko, który można było spotkać w biografiiach. Oto niektóre przykłady podparcia tego, co wyżej powiedziano: B. Croce, do którego dołączają E. Codignola i L. Bulferetti, wyrażają uznanie dla ks. Bosko jak wychowawcy, z drugiej jednak strony otwarcie krytykują jego *Historię Włoch (Storia d'Italia)*<sup>28</sup>. Ksiądz Bosko chciał, aby jego dzieło było traktowane jako opracowanie o wartości historycznej. W oczach B. Croce był to utwór po części stronniczy, wykorzystujący popularne wiadomości, jednym słowem pewnego rodzaju kompilacja tekstów pisanych w duchu minionej epoki<sup>29</sup>. Jeśli chodzi o małą książeczkę pt. *Sistema metrico deci-*

<sup>27</sup> P. Braido, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*. Istituto storico salesiano. Studi 20, 2 volumi, Roma, LAS, 2003.

<sup>28</sup> Zob. G. Bosco, *La storia d'Italia raccontata alla gioventù da' suoi primi abitatori sino ai nostri giorni, corredata di una carta geografica d'Italia...*, Torino, Tipografia Paravia e compagnia, 1855 (OE VII 1–561); wiele wznowień.

<sup>29</sup> B. Croce opublikował odnośnie tego argumentu artykuł w *La Critica* (20 marzo 1936); zob. również E. Codignola, *Pedagogisti ed educatori*, Coll. Enciclopedia biografica e bibliografica

*male (System metryczny dziesiętny)*<sup>30</sup>, uznawaną przez niektórych jako opatrnościową, w rzeczywistości Fratelli delle Scuole Cristiane (Bracia Szkół Chrześcijańskich) protestowali, utrzymując, że w najlepszym wypadku można było mówić o popularyzatorskim, acz solidnym opracowaniu, które nigdy nie zostało zaakceptowane przez rząd Piemontu jako tekst szkolny, preferowano bowiem publikacje wydawane przez Fratelli delle Scuole Cristiane.

Wdrożenie systemu prewencyjnego było uważane za znak geniuszu przynależącego do dzieła wychowawczego ks. Bosko. Jednakże, według C. Verri, system prewencyjny był już wdrażany u Braci Szkół Chrześcijańskich i był rekomendowany przez ich założyciela<sup>31</sup>.

Tego typu reakcje i krytyka, wprowadzały wątpliwości odnośnie do określonych zdolności, które zostały uwypuklone przez entuzjastycznie nastawionych biografów, a które były przypisywane ks. Bosko. Na podstawie argumentacji historycznej, niektórzy dobrze poinformowani krytycy uważali za konieczne, aby zerwać z niektórymi przesadnymi stwierdzeniami dotyczącymi ks. Bosko. Ich wkład jednakże nie ograniczał się do zneutralizowania procesu egzaltacji. Dano przede wszystkim początek poszukiwaniom historyczno-krytycznym, aby lepiej sprecyzować osobę ks. Bosko. W tym kontekście wypowiedziano zastrzeżenia, jakie nosił w sobie ks. Bosko wobec rewolucji i ideałów postępu, jak również zauważono, że ks. Bosko właśnie dzięki pomocy konserwatystów mógł realizować swoje dzieła. Według innych krytyków, jego system wychowawczy miał tworzyć osobowości uwstecznione w poglądach, jezuitów w miniaturze, klerykalnych świętoszków. Kler Piemontu krytykował sposób, w jaki ks. Bosko zjednywał sobie przyjaciół i zbierał fundusze na swoje cele. W niektórych środowiskach mocno krytykowano również fakt rozprzestrzeniania się przekonania, że ks. Bosko jest cudotwórcą.

## 2.2. Niektóre zastrzeżenia z ostatniego okresu

### 2.2.1. Ksiądz Bosko w historiografii ogólnej

Warto zauważyć, że istnieje nie tylko fenomen krytycznej postawy wobec ks. Bosko. W ostatnich dziesięcioleciach ks. Bosko był bowiem nagminnie ignorowany i nieobecny w publikacjach pozasalezjańskich. Dotyczy to nawet różnych

---

italiana, Milano, 1939, col. 87; L. Bulferetti, *La Restaurazione*, w: *Questioni di Storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, Milan, 1951, s. 179.

<sup>30</sup> Zob. G. Bosco, *Il sistema metrico decimale ridotto a semplicità, preceduto dalle quattro prime operazioni dell'aritmetica, ad uso degli artigiani e della gente di campagna*, Torino, G.B. Paravia, 1849<sup>2</sup> (OE IV 1–80).

<sup>31</sup> C. Verri, *Il sistema metrico decimale in Piemonte e l'opera dei Fratelli delle Scuole Cristiane*, in *Rivista Lassaliana* 8 (1938) 90–101; idem, *I Fratelli delle Scuole Cristiane e la storia della scuola in Piemonte (1829–1859). Contributo alla storia della pedagogia del Risorgimento*, Erba (Como), Casa Editrice „Sussidi”, 1959, s. 97–112.

kompendiów historii wychowania i pedagogiki, przede wszystkim w kręgu języka francuskiego<sup>32</sup>. Przestrzeń, gdzie zdecydowanie można było wspomnieć o ks. Bosko, to historia ruchów katolickich we Włoszech. Ale już w pierwszych dziełach-syntezach, opublikowanych po II wojnie światowej, można zauważyć, że ks. Bosko był pomijany<sup>33</sup>. Można założyć, że było to zwykłe przeoczenie. Tacy autorzy jak Candeloro i De Rosa, próbowali znaleźć historyczne przyczyny, które wpłynęły we Włoszech w okresie powojennym na zawiązanie się silnej partii katolickiej. Wiele osób wywodzących się z Partii Chrześcijańsko-Demokratycznej miało swoje korzenie w ruchu Akcji Katolickiej (Azione Cattolica). Wspomnianych dwóch autorów szukało głównej inspiracji w publikacjach, które wiążą niejako Akcją Katolicką i ruch Przyjaźni Katolickiej (Amicizia Cattolica) oraz niektórych działaczy tych ruchów (P.B. Lanteri, C. d'Azeglio i L. Murialdo). W tym samym okresie w Turynie dzieło ks. Bosko przeżywało swój rozkwit. Jak więc wyjaśnić, że umknął on uwadze historyków? P. Stella proponuje następujące wyjaśnienie: ks. Bosko bardzo zależało, by zachować swoją autonomię. Robił jednak wszystko, aby jego dzieło było znane przez wykorzystanie różnych instrumentów takich, jak: gazety, pisma katolickie i kongresy. Prawdę mówiąc nie chodziło mu o to, by znaleźć się wśród znanych osób tamtego okresu, ale chodziło mu głównie o znalezienie pomocy finansowej wspierającej jego dzieła. Z tego względu w badaniach, które miały jako swój przedmiot polityczne zaangażowanie ruchu katolickiego, trudno byłoby doszukać się imienia ks. Bosko.

Z powyższych względów imię ks. Bosko nie jest również wspominane w *Storia dell'Italia moderna* autorstwa G. Candeloro<sup>34</sup>. Na próżno też szukać by jego imienia jak również nazwisk innych księży w *Storia del movimento operaio (Historia ruchu robotniczego)* – A. Agosti i G.M. Bravo<sup>35</sup>, czy też w ostatnich studiach na temat więzień dla młodzieży w *La Generala* i w innych instytucjach Piemontu. Ksiądz Bosko nie jest też wspomniany w pracach poświęconych ruchom emigracyjnym z Piemontu do Ameryki Południowej i Północnej. W niektórych tego typu publikacjach można jednak spotkać nazwiska innych salezjanów. Otwarcie mówiło się, aby nie eksponować osoby ks. Bosko we wspomnianych opracowaniach. Kończąc, można przytoczyć jeszcze opracowanie na temat historii Piemontu, wydane przez Centro Studi Piemont-

<sup>32</sup> G. Avanzini próbuje wyjaśnić ten brak, odwołując się do faktu, że wybór ks. Bosko nie był natury politycznej, ale edukacyjnej w sensie znaczenia tego terminu ściśle duchowym i moralnym; zob. G. Avanzini, *La pédagogie de saint Jean Bosco*, in ID., (prés.), *Education et pédagogie chez Don Bosco*. Colloque interuniversitaire, Lyon, 4–7 avril 1988, *Pédagogie psychosociale* 67, Paris, Fleurus, 1989, s. 55–93; idem, *La pedagogia di San Giovanni Bosco nel suo secolo*, w: M. Midali (red.), *Don Bosco nella storia...*, s. 289–296.

<sup>33</sup> Zob. G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, Rinascita, 1953; G. De Rosa, *Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia*, 2 dl., Bari, Laterza, 1953–1954; idem, *Il movimento cattolico in Italia della Restaurazione all'Età giolittiana*, Bari, Laterza, 1966.

<sup>34</sup> Zob. G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, 11 dl., Milano, Feltrinelli, 1956–1985.

<sup>35</sup> Zob. A. Agosti-G.M. Bravo, *Storia del movimento operaio, del socialismo e delle lotte in Piemonte*, 4 dl., Bari, De Donato, 1979–1980.

tesi, gdzie również nazwisko ks. Bosko zostało pominięte<sup>36</sup>. Trzeba jednakże zaznaczyć, że osoba ks. Bosko została dostrzeżona przede wszystkim w *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia (Słownik historyczny Ruchu Katolickiego we Włoszech)*<sup>37</sup>. Bardzo często można natrafić na nazwisko Bosko również w historiografii etyczno-politycznej, która rozwinęła się we Włoszech i w Europie przede wszystkim w okresie między dwiema wojnami światowymi. W oczach N. Rodilico, ks. Bosko jest „świętym miłości działającej”, podczas gdy Cottolengo określa ks. Bosko jako „świętego miłości cichej”<sup>38</sup>. Historyk angielski Ch. Seton-Watson prezentuje ks. Bosko jako nieoficjalnego mediatora między Kościołem a rządem włoskim<sup>39</sup>. Jego stwierdzenie jest skierowane przeciwko tezie D. Mack Smitha, który uświadamiał czytelników odnośnie do przyczyn historycznych, z których powodu włoski system polityczny nie rozwinął się wedle systemu dwupartyjnego. W tej perspektywie pominięto nazwisko ks. Bosko jako mało istotne<sup>40</sup>.

W odróżnieniu od wcześniej wspomnianych opracowań, pozytywną ocenę uzyskał ks. Bosko w publikacjach historycznych Kościoła napisanych przez R. Aubert<sup>41</sup> i G. Martina<sup>42</sup>, a przede wszystkim w ich studiach na temat papieża Piusa XI. Autorzy ci, mówiąc o ks. Bosko, podkreślają na tle kleru piemonckiego w dużej mierze skostniałego i nieskorego do zmian, głównie jego zdolność przystosowawczą, kreatywność. Obydwaj autorzy stosują model typu religijno-polityczno-kulturowego, ukazując katolicyzm w relacji do społeczeństwa jako mało otwarty na zmiany, zarówno czasach w Oświecenia, jak również w okresie nacjonalizmu czy totalitaryzmu. G. Martina w trzecim tomie na temat Piusa IX bierze pod uwagę wyniki niedawnych badań na temat ks. Bosko. Można tam znaleźć informacje o tradycjonalizmie ks. Bosko odnośnie do kwestii rzymskiej i interwencji cenzorów rzymskich z okazji wydania przez ks. Bosko książeczki na temat Piusa IX. Dowiadujemy się też o dofinansowaniu dzieła misyjnego przez salezjanów, jak również o mediacji ks. Bosko w nominowaniu biskupów oraz z okazji otrzymania *exequatur* od władz cywilnych.

<sup>36</sup> Zob. *Atti del convegno studi sul Piemonte; stato attuale, metodologie e indirizzi di ricerca*. Accademia delle Scienze di Torino, 16–17 novembre 1979, Torino, Centro Studi Piemontesi, 1980.

<sup>37</sup> Zob. F. Traniello-G. Campanini (red.), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860–1890)*, 5 dl., Torino, Marietti, 1981–1984.

<sup>38</sup> Zob. N. Rodilico, *Storia degli italiani dall'Italia del mille all'Italia del Piave*, Firenze, Sansoni, 1964, s. 678.

<sup>39</sup> Zob. C. Seton-Watson, *Italy from Liberalism to Fascism: 1870–1925*, London, Methuen, 1967; it. vertaling: *Storia d'Italia dal 1870 al 1925*, Bari, Laterza, 1967.

<sup>40</sup> Zob. D. Mack Smith, *Italy. A modern History*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1959; it. vertaling: *Storia d'Italia dal 1861 al 1859*, Bari, Laterza, 1959.

<sup>41</sup> Zob. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX (1846–1878)*, Histoire de l'Eglise (Fliche-Martin), Paris, Bloud & Gay, 1963<sup>2</sup>, s. 170; idem, *Il pontificato di Pio IX (1846–1878)*, (red.) G. Martina, dl. II, Torino, S.A.I.E., 1969, s. 182.

<sup>42</sup> G. Martina, *Pio IX (1846–1850); (1851–1866); (1867–1878)*, Miscellanea Historiae Pontificiae 38, 51, 58, Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1974–1990.

## 2.2.2. Reakcje w większości negatywne i literatura „anty”

Warto przytoczyć niektóre oceny negatywne ks. Bosko okresie Soboru Watykańskiego II. Patriarcha melchicki Maximus IV (Maximus Saigh) zaprezentował ks. Bosko jako typowego przedstawiciela grupy przesadnie uwielbiającej papieżstwo. Oto niektóre cytaty: „Papież jest Bogiem na ziemi”, „Jezus naznaczył papieżowi miejsce wyższe od tego zajmowanego przez proroków, przez Jana Chrzciciela, czy przez aniołów. Jezus postawił papieża na tym samym poziomie, co Boga”<sup>43</sup>.

Sprecyzować należy, że stwierdzeń cytowanych przez Maximusa nie należy odnosić do ks. Bosko. Z pewnością jego prosty sposób mówienia nie był w tym duchu, nawet jeśli u ks. Bosko można dostrzec cechy ultramontanisty<sup>44</sup>. Cytat został zaczerpnięty z pism G. Zizola, B. Hasler (cytujący Zizolę), oraz L. Boff i innych<sup>45</sup>.

Obok literatury krytycznej, należy wspomnieć również o literaturze typu anty G. Ceronettiego<sup>46</sup>, a przede wszystkim S. Quinzio i M. Straniero. S. Quinzio prześledził doświadczenie księży ks. Bosko, G. Cafasso i G.B. Cottolengo, porównując je z wiarą chrześcijańską wyrażaną dzisiaj. Autor podtrzymuje tezę, że świętość ks. Bosko jest do tego stopnia związana z jej formą, że praktycznie nie miała ona dalszego wpływu na historię już po śmierci ks. Bosko. Jest ona typu paternalistycznego, z tego względu nieodpowiednia do naszych czasów. Opracowanie Quinzio

<sup>43</sup> Por. *Discorsi e note del patriarca Massimo IV...*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1968, s. 85.

<sup>44</sup> Maximus pisze w jednej z not: *Wyrażenia wyrzucone z dzieła: San Giovanni Bosco, Meditazioni*, vol. 1, Ed. 2a, s. 89–90; w rzeczywistości cytat jest wzięty z: D. Bertetto SDB, 1914–1988), *San Giovanni Bosco. Meditazioni per la novena, le commemorazioni mensili e la formazione salesiana*, Chieri–Torino, 1955; następnie: Torino, LDC, 1957<sup>2</sup>; można tam przeczytać: *Pewnego dnia Pius IX zapytał ks. Bosko: „Kocha mnie wasza młodzież?”; – „Ojcie Świąty, czy kochają Cię?” – odpowiedział ks. Bosko – „Mają Waszą Świątobliwość w sercu. Wasze imię noszą splecione razem z imieniem Pana Boga”*. Zdanie jest śmiałe, ale prawdziwe. Przecież papież jest to *Bóg na ziemi*. Jezus, gdy wypełnił swoją zbawczą misję, odszedł, ale na swoje miejsce zostawił Papieża. To prawda, że Jezus powróci i pozostanie pomiędzy nami w Eucharystii, ale w niej jest jakby niemy, karmi nas, ale nie mówi i nie rządzi nami w sposób widoczny. To zadanie powierzył papieżowi, *słodki Jezus na ziemi*; s. 90 (1955); s. 89–90 (1957<sup>2</sup>). W wydaniu nieco późniejszym, tekst został dogłębnie zmodyfikowany: *Z tego względu, oprócz obowiązków, które dotyczą każdego katolika, aby uznać i czcić w papieżu, Zastępcę Chrystusa i Następcę św. Piotra w prymacie sprawowania władzy nad całym Kościołem, również zakonnik winien uznać i czcić w papieżu swojego pierwszego przełożonego wyższego*; idem, *Spiritualità Salesiana. Meditazioni per tutti i giorni dell'anno*, (Spirito e Vita 1), Roma, LAS, 1974, s. 557–558.

<sup>45</sup> Zob. G. Zizola, *Quale papa? Analisi delle strutture elettorali e governative del papato romano*, Roma, Borla, 1977, s. 21 vv.; A.B. Hasler, *Come il papa divenne infallibile*. Retrospectiva del Concilio Vaticano I. Wstęp H. Küng, Torino, Editrice Claudiana, 1982; tytuł oryginalny: *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas*, München, Piper, 1977, s. 19; 270; L. Boff, *Igreja: carisma e poder. Ensaio de eclesiologia militante*, Petropolis, Vozes, 1981, s. 89 i nast.; G. Butterini, *L'infalibilità nel Vaticano I: senso e limiti di una definizione*, w: „Credere oggi” 8 (1982), s. 107.

<sup>46</sup> Zob. G. Ceronetti, *Albergo Italia*, Torino, Einaudi, 1985, s. 122–133. Jest to swego rodzaju przeróbka tekstu wcześniej opublikowanego przez Ceronettiego na łamach turyńskiej gazety *La Stampa* (Torino), 11 agosto 1981.

otwiera na nowo problem miejsca ks. Bosko w historii duchowości chrześcijańskiej i w historii katolicyzmu społecznego<sup>47</sup>. Quinzio nie przyjmuje do wiadomości, że ks. Bosko, Cottolengo czy Cafasso są nazywani świętymi „społecznymi”. Jest to opinia autora, który uważa, że z powodu niedostatecznej znajomości kultury kościelnej i z braku zmysłu praktycznego, wspomniani święci niewiele zrozumieli z wielkich problemów czasów, w których przyszło im żyć. Podtrzymuje on również tezę, że pojęcie grzechu i wyculenie na grzech u ks. Bosko było zbyt przesadzone i miało cechy patologiczne, co znalazło swoje konsekwencje w postrzeganiu człowieka i w wizji człowieczeństwa. Spostrzeżenia te bazują w dużej mierze na wybranych faktach, czy też na zdeformowanej interpretacji faktów.

O wiele bardziej problematyczna jest publikacja M.L. Straniero. Ktokolwiek miał do czynienia ze źródłami salezjańskimi przyzna, że książki Straniero należą do wydań pseudohistorycznych<sup>48</sup>. Autor zamiast zaprezentować „ukryte oblicze ks. Bosko”, nie robi nic innego, jak tylko wylicza długą listę błędów historycznych.

Mimo wszystko, badania przeprowadzone przez wyżej wymienionych autorów, zwracają naszą uwagę na fakt, że w studiowaniu działalności i mentalności ks. Bosko trzeba w większej mierze brać pod uwagę dorobek psychologii, socjologii i antropologii kulturowej. Nie wolno ignorować faktu, że czasy i kontekst, w którym przyszło żyć ks. Bosko jako wychowawcy i społecznikowi, były naznaczone ważnymi zmianami: przejściem od analfabetyzmu do szerzenia oświaty, kryzysu gospodarki rolnej i początku industrializacji. Nauki humanistyczne stwarzają perspektywy użyteczne i obiecujące do poznania i właściwej interpretacji tego kontekstu, który był pełen różnych przemian.

### 3. ZAKOŃCZENIE

Dzięki różnym publikacjom źródeł i wielu opracowań naukowych, które od 1960 r. były robione zgodnie z nowym duchem i nowymi, lepszymi metodami, tradycyjny obraz ks. Bosko nie jest już ten sam. Obok niego pojawia się postać bogatsza, zróżnicowana, zgodna z rzeczywistością historyczną swojego czasu. Odnowiona figura ks. Bosko wydaje się bardziej sugestywna. Uwzględnienie kontekstu historycznego daje większe gwarancje prawdziwości i pozwala na bardziej precyzyjny obraz zarówno sytuacji religijno-kościelnej, jak również sytuacji społecznej i wychowawczej. W niej należy umieścić ks. Bosko. Kultura jego czasów była naznaczona silną wrażliwością na duszpasterstwo, ale jednocześnie nastąpił długi kryzys, w którego wyniku eklezjalna formacja w XIX w. upadła. W

<sup>47</sup> Zob. S. Quinzio, *Domande sulla santità. Don Bosco, Cafasso, Cottolengo*, Torino, Gruppo Abele, 1986, s. 51.

<sup>48</sup> Zob. M. L. Straniero, *Don Bosco rivelato*, Milano, Camunia Editrice, 1987; idem, *Don Bosco e i Valdesi. Documenti di una polemica trentennale*, Piccola Collana Moderna, 59, Torino, Claudiana Editrice, 1988.

takim kontekście ks. Bosko jawi się jako ten, który w swojej trosce i działalności wiedział, jak radzić sobie z konkretnymi sytuacjami tamtych czasów. Ksiądz Bosko wypracował pewien kierunek pedagogiczny i duchowy, który również na przyszłość – pod warunkiem, że opracuje się w sposób odpowiedzialny jego interpretację i ukierunkowanie – będzie mógł być światłem i siłą zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz świata salezjańskiego.

#### GLI STUDI SU DON BOSCO TRA ESALTAZIONE E INTERROGATIVI CRITICI

##### Riassunto

Il presente contributo affronta il tema degli studi fatti su Don Bosco. Nell'articolo l'autore prende ugualmente in considerazione sia gli studi fatti nel mondo salesiano, sia i contributi che non appartengono al mondo salesiano in senso stretto. L'obiettivo principale era quello di analizzare i vari periodi in cui diversi autori hanno dato un contributo valido nell'approfondimento della figura di Don Bosco lungo la sua storia. Grazie all'edizione delle fonti ed alle pubblicazioni dei numerosi studi, la tradizionale immagine di Don Bosco non è più l'unica. Accanto ad essa cresce gradualmente un'immagine più ricca, più differenziata e maggiormente in conformità con la realtà storica del suo tempo. La rinnovata immagine di Don Bosco risulta più suggestiva. L'uso di dati storici più affidabili ha permesso di avere una più nitida visione sia delle situazioni religiose ecclesiali, sia quelle sociali ed educative, in cui era necessario ricollocare Don Bosco. Grazie alle considerazioni fatte Don Bosco appare come uno che nella sua cura e agire ha saputo relazionarsi con le situazioni concrete del proprio tempo. In quel clima egli ha elaborato un orientamento pedagogico e spirituale che anche per il futuro potrà essere una luce e forza sia all'interno che all'esterno del mondo salesiano.

traduzione: ks. dr Bogdan Stańkowski

**Nota o Autorze:** ks. prof. JACQUES SCHEPENS SDB – wykładowca w Uniwersita' Pontificia Salesiana w Rzymie, w Benediktbeuern (Niemcy), w Louvain (Belgia). Salezjanin pracujący na stałe w Belgii. Zainteresowania: pedagogika, system prewencyjny ks. Bosko, historia zgromadzenia.

**Słowa kluczowe:** ks. Bosko, dzieła na jego temat ks. Bosko, analiza krytyczna



KRZYSZTOF KOLASA

KS. JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB

LIKWIDACJA ZASADNICZEJ SZKOŁY METALOWO-ODLEWNICZEJ  
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁODZI PRZY ul. WODNEJ 34  
WYBÓR TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH

Dzieje szkolnictwa salezjańskiego w Łodzi sięgają korzeniami dwudziestolecia międzywojennego. W 1922 r. Zgromadzenie Salezjańskie przejęło pod swój zarząd Szkołę Rzemiosł, która działała wcześniej pod auspicjami łódzkiego Związku Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności. Dwukrotnie w minionym 85-leciu szkoła była salezjanom odbierana. Pierwszy raz przez okupanta niemieckiego w kwietniu 1940 r. Do zakończenia wojny jej budynki przeznaczone były na zakłady szkoleniowe ministerstwa lotnictwa. Stały się one swoistego rodzaju „obozami pracy” dla polskiej młodzieży<sup>1</sup>. Drugi raz, w 1962 r. salezjanom szkołę odebrali komuniści. Przejęcie placówki przez władze państwowe zakończyło niepowodzeniem kilkunastoletni okres walki o utrzymanie szkoły pod zarządem zakonnym<sup>2</sup>.

Młodzież z salezjanami wróciła w szkolne mury na ul. Wodną 34 dopiero po trzydziestu latach. Pozwoliły na to zmiany społeczno-polityczne, zapoczątkowane w Polsce w 1989 r.<sup>3</sup>. W roku szkolnym 2006/07 nowe karty historii szkolnictwa

---

<sup>1</sup> Por. Z. Wilk-Woś, „Obóz” pracy dla młodzieży polskiej przy ulicy Wodnej 34/36, w: *Obozy hitlerowskie w Łodzi*, praca zbiorowa pod red. Albina Głowackiego i Sławomira Abramowicza, Okręgowa Komisja Badania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu w Łodzi Instytut Pamięci Narodowej, Łódź 1998, s. 213–222.

<sup>2</sup> Sprawa likwidacji szkoły została już praktycznie przesądzona na naradzie kuratorów odbytej w sierpniu 1961 r., po której Kuratorium Okręgu Szkolnego m. Łodzi rozpoczęło kroki zmierzające do upaństwowienia szkoły, Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej: APŁ), Prezydium Rady Narodowej miasta Łodzi (dalej: PRN m. Ł.), *Pismo dyrektora Departamentu Szkolnictwa Zawodowego Szczepana Larwy do Mieczysława Woźniakowskiego Kuratora Okręgu Szkolnego m. Łodzi*, Warszawa 16 XII 1961 r., sygn. 2248, s. 14.

<sup>3</sup> T. Rozmus, *Obecny stan szkolnictwa salezjańskiego w Polsce*, „Seminare” 14 (1998), s. 187–199.

salezjańskiego w Łodzi zapełniają: Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcące oraz Salezjańska Wyższa Szkoła Ekonomii i Zarządzania.

Szkoły salezjańskie w Łodzi doczekały się kilku opracowań historycznych. Do najważniejszych należą prace G. Radziszewskiego<sup>4</sup> oraz J. Pietrzykowskiego<sup>5</sup>, W. Żurka<sup>6</sup> i W. Citko<sup>7</sup>. Zauważyć należy także okolicznościową publikację wydaną staraniem absolwentów Technikum Mechanicznego w Łodzi w pięćdziesiątą rocznicę przystąpienia przez nich do matury<sup>8</sup>. Wkrótce ukażą się opracowania związane z procesem ks. Stanisława Janika – administratora szkoły, skazanego w 1962 r. przez władze na karę więzienia<sup>9</sup>.

W znakomitej większości przywołane powyżej prace opierały się na badaniach przeprowadzonych w archiwach kościelnych oraz relacjach świadków wydarzeń. Dopiero od niedawna można korzystać z dokumentacji stworzonej przez aparat partyjny różnych szczebli, Urząd ds. Wyznań czy Służbę Bezpieczeństwa. Dokumenty znajdujące się w Archiwum Akt Nowych w Warszawie, archiwach państwowych oraz archiwach Instytutu Pamięci Narodowej pozwalają uzupełnić naszą wiedzę na temat dziejów Kościoła w PRL. Chociaż wciąż nie jest łatwo korzystać z tych zasobów, zwłaszcza jeżeli chodzi o dostęp do archiwów IPN<sup>10</sup>.

W niniejszej publikacji zebrano materiały odnoszące się do likwidacji w 1962 r. Zasadniczej Szkoły Metalowo-Odlewniczej Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi przy ul. Wodnej 34. Wszystkie zaprezentowane dokumenty pochodzą z zasobu Archiwum Państwowego w Łodzi. Odnaleziono je w zespole Urząd Mia-

---

<sup>4</sup> G. Radziszewski, *Salezjańska Szkoła Mechaniczna w Łodzi (1922–1962)*, Łąd–Lublin 1999, praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. prof. Stanisława Wilka SDB na Wydziale Teologicznym KUL.

<sup>5</sup> Prace ks. J. Pietrzykowskiego związane z historią szkół salezjańskich w Łodzi: *Szkoła Salezjańska w Łodzi 1922–1992*, „Seminare” 10 (1994), s. 229–243; *Wkład salezjanów w życie Kościoła (archidiecezji łódzkiej 1922–1989)*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7 (1999), s. 307–317; Marcin Massalski, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. I, pod red. Jerzego Myszora, Warszawa 2002, s. 179–180.; *Salezjanie na terenie diecezji łódzkiej w okresie międzywojennym*, w: *Czytanki na październik*, red. Paweł Lisowski, Łódź 1995, s. 33–36.

<sup>6</sup> W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900–1963. Rozwój i organizacja*, Lublin 1996, s. 181–188, 279–283, 420–422.

<sup>7</sup> W. Citko, *Byli Wychowankowie Zasadniczej Szkoły Metalowo-Odlewowej Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi. Studium z zakresu socjologii religii*, Warszawa 1980, praca magisterska napisana na Wydziale Teologicznym ATK pod kierunkiem dr Janiny Słomińskiej. (część historyczna pracy s. 5–19).

<sup>8</sup> *Pięćdziesięciolecie matury. Lata 1950–1954 i 1951–1955*, Technikum Mechaniczne Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi 2005, ss. 265.

<sup>9</sup> J. Pietrzykowski, *Stanisław Janik*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. IV ( w druku); J. Wąsowicz, *ks. Stanisław Janik SDB (1909–2006) – wychowawca i nauczyciel w szkole salezjańskiej w Łodzi, więzień polityczny PRL*, w: *Bohaterowie trudnych czasów*, t. I, Łódź 2007 (w druku).

<sup>10</sup> Na ten temat zob. przykładowo: Biedny Historyk, *O Instytut Pamięci Narodowej nauce polskiej przyjazny*, „Arcana”, nr 4–5 (2005), s. 280–288.

sta Łodzi, przy czym drugie egzemplarze dwóch dokumentów pochodzą z zespołu Komitet Łódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Kwerendę przeprowadzono również w aktach zespołu Prezydium Rady Narodowej miasta Łodzi (głównie w obrębie serii: Wydział do Spraw Wyznań), jednak nie przyniosła ona oczekiwanych rezultatów.

Przygotowując edycję wybranych tekstów źródłowych, kierowano się zasadami zawartymi w *Materiałach do instrukcji wydawniczej dla źródeł do dziejów najnowszych Polski* opracowanej przez S. Kalabińskiego i F. Tycha (Warszawa 1958. Zakład Historii Partii – tekst powielony).

Każdy tekst został opatrzony nagłówkiem składającym się z bieżącego numeru dokumentu. Zrezygnowano z umieszczenia w nagłówkach zalecanych również dat i miejsc wystawienia oraz regestów poszczególnych dokumentów, ze względu na to, iż niniejsza publikacja zawiera jedynie trzy teksty źródłowe. Podobnie postąpiono również w przypadku słowników i skorowidzów, rezygnując z ich opracowania. Teksty zostały ponadto zaopatrzone w legendę, zawierającą objaśnienia dotyczące przekazów będących podstawą wydania oraz w przypisy tekstowe i rzeczowe.

Wszystkie zaprezentowane dokumenty pochodzą z 1962 r., w którym ostatecznie zamknięto szkołę salezjańską przy ul. Wodnej 34. Materiały zostały ułożone w kolejności chronologicznej, która jak się wydaje, najlepiej pokaże mechanizmy działania władz oświatowych, dążących do likwidacji szkoły, a także wyraźnie zobrazuje kolejne etapy eliminacji salezjanów z działalności szkolno-wychowawczej na terenie Łodzi.

Wydawcy sądzą, iż niniejszy wybór źródeł przyczyni się do uzupełnienia i rozwinięcia badań nad historią Zasadniczej Szkoły Metalowo-Odlewniczej Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi przy ul. Wodnej 34.

## Nr 1

Łódź, dnia 26 I 1962 r.

Notatka  
w sprawie szkoły prywatnej Towarzystwa Salezjańskiego<sup>1</sup>.

W bieżącym roku szkolnym dokonano trzykrotnej analizy pracy Zasadniczej Szkoły Metalowo-Odlewniczej Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi, przy ul. Wodnej 34.

Pierwsza lustracja odbyła się w dniach 23–24 VIII 1961 roku. Drugą lustrację przeprowadzono w dniach 19 i 20 X 1961 roku. Wizytację szkoły przeprowadzono w dniach 7, 8, 9, 20 i 29 XII 1961 roku. Na przestrzeni całego okresu czasu nie zauważono pozytywnych zmian w pracy szkoły. Niektóre zasadnicze błędy w pracy dydaktyczno-wychowawczej można sformułować następująco:

1. wychowanie młodzieży odbywa się w duchu idealistycznym, co znajduje się w jaskrawej sprzeczności z Ustawą z dnia 15 VII 1961 roku „O rozwoju systemu oświaty i wychowania” (Dz. U. Nr 32 poz. 160<sup>a</sup> art. 1 i 2)<sup>2</sup>

2. nauka jest opłacana przez uczniów (kolizja z art. 3 cytowanej Ust.)<sup>3</sup>

3. nie realizuje się w pełni programów lekcyjnych [i]<sup>b</sup> wychowawczych wbrew Zarządzeniu Ministerstwa Oświaty z dnia 17 XII 1958 roku (Nr PSZ 285/58 w sprawie wprowadzenia do planów nauczania w szkołach zawodowych

---

<sup>1</sup> Dokument ten został przedstawiony na posiedzeniu Egzekutywy KŁ PZPR w dn. 6 II 1962 r. przy omawianiu upaństwowienia szkoły prywatnej Towarzystwa Salezjańskiego. Na wniosek I sekretarza KŁ PZPR Michaliny Tatarkówny-Majkowskiej postanowiono wystąpić o upaństwowienie szkoły, APŁ, KŁ PZPR, Protokół nr 4/62 z posiedzenia Egzekutywy KŁ z dnia 6 II 1962 r., sygn. 366, s. 30; Zob. także: APŁ, PRN m. Ł, Pismo PRN m. Ł Kuratorium Okręgu Szkolnego do Departamentu Szkolnictwa Zawodowego Ministerstwa Oświaty, Łódź 17 II 1962 r., sygn. 2248, s. 15. Po decyzji Egzekutywy KŁ PZPR Kuratorium Okręgu Szkolnego m. Łodzi rozpoczęło prowadzenie rozeznania wśród rodziców dzieci uczęszczających do tejże szkoły.

<sup>a</sup> Wpisano poprawnie 160 w miejsce maszynowego: 169.

<sup>2</sup> Art. 1: Nauczanie i wychowanie w szkołach [...] ma na celu wszechstronny rozwój uczniów i wychowanie ich na świadomych i twórczych obywateli Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. [...] Szkoły [...] wychowują w duchu socjalistycznych zasad współzycia społecznego, w duchu umiłowania Ojczyzny, pokoju, wolności, sprawiedliwości społecznej i braterstwa z ludźmi pracy wszystkich krajów, uczą zamiłowania i szacunku do pracy, poszanowania mienia narodowego, przygotowują do czynnego udziału w rozwoju kraju, jego gospodarki i kultury; Art. 2: Szkoły i inne placówki oświatowo - wychowawcze są instytucjami świeckimi. Całokształt nauczania i wychowania w tych instytucjach ma charakter świecki.

<sup>3</sup> Art. 3, ust. 1: Nauka w szkołach jest bezpłatna; ust. 2: Państwo udziela młodzieży uczącej się pomocy materialnej, organizuje internaty i bursy oraz ustanawia stypendia.

<sup>b</sup> Dodano spójnik „i” brakujący w tekście maszynowym.

dotychczasowych godzin lekcyjnych do dyspozycji wychowawców klas) Dz. U. Min. Ośw. Nr 14 z dnia 31 XII 1958 roku poz. 218.)

Zatrudnienie personelu odbywa się przez dyrekcję szkoły bez uzgadniania z Kuratorium Okręgu Szkolnego m. Łodzi. Powyższe uchybienia pracy szkoły po przeprowadzeniu dogłębnej analizy traktuje się nie jako niezdolność dyrekcji szkoły, a jako celowe posunięcia mające za zadanie wychowanie nowych kadr nie przygotowanych do udziału w budowie ustroju socjalistycznego.

Biorąc pod uwagę powyższe, stawiamy wniosek na podstawie art. 39<sup>c</sup> Ust. 1 Ustawy „O rozwoju systemu oświaty i wychowania” z dnia 15 VII 1961 roku<sup>4</sup> o zamknięcie prywatnej Zasadniczej Szkoły Metalowo-Odlewniczej Towarzystwa Salezjańskiego i powołanie do życia Państwowej Zasadniczej Szkoły Metalowej.

Jednocześnie opierając się na art. 32 Ust. z dnia 30 I 1959 roku (prawo lokalowe Dz. U. Nr 10 poz. 59)<sup>5</sup> występuję z wnioskiem o zabezpieczenie lokalu oraz bazy materiałowej dla celów szkoły państwowej.

Naczelnik  
Działu Szkół Zawodowych  
(mgr inż. Jan Wroński)<sup>6</sup>

(Źródło: *odnaleziono 2 identyczne egzemplarze tego dokumentu w APŁ, Komitet Łódzki PZPR, sygn. 366, s. 71; Urząd Miasta Łodzi, sygn. 1/113, s. 214, odpis, maszynopis*)

## Nr 2

### Plan

likwidacji Z. S. Metalowo-Odlewniczej Towarzystwa Salezjańskiego

#### I. Dane wprowadzające

1. Zasadnicza Szkoła Metalowo-Odlewnicza liczy 4 ciągi, 12 oddziałów, 398 uczniów.

<sup>c</sup> *Wpisano poprawnie 39 w miejsce maszynowego: 59 (ustawa ta ma jedynie 48 artykułów).*

<sup>4</sup> *Art. 39 ust. 1: Szkoły, placówki oświatowe, wychowawcze, opiekuńczo-wychowawcze i inne zakłady lub placówki szkolne mogą być prowadzone przez organizacje zawodowe, młodzieżowe, instytucje społeczne oraz inne organizacje i instytucje, osoby prawne lub fizyczne, tylko za zezwoleniem Ministra Oświaty, na określonych przez niego zasadach i warunkach i pod jego nadzorem.*

<sup>5</sup> *Art. 32, ust. 2: Przydział lokalu użytkowego otrzymać mogą: 1) władze, urzędy, instytucje i jednostki gospodarki uspołecznionej, działające w danej miejscowości, 2) osoby posiadające uprawnienia do wykonywania w tej miejscowości zawodu wymagającego lokalu użytkowego.*

<sup>6</sup> *Jan Wroński – pracownik Kuratorium Okręgu Szkolnego m. Łodzi. Brak bliższych danych osobowych.*

2. Zakład obejmuje 3 jednostki

- a) szkoła
- b) warsztaty
- c) internat

3. Szkoła od m-ca lutego 1962 r. nie ma zatwierdzonego dyrektora (poprzedni dyrektor został skazany na 4 lata więzienia)<sup>1</sup>.

## II. Likwidacja

1. Kuratorium Okręgu Szkolnego<sup>a</sup> m.<sup>b</sup> Łodzi w dniu 1 VI 1962 r. wysłało do Tow. Salezjanów pismo w sprawie zgłoszenia kandydata na stanowisko dyrektora ZS Metalowo-Odlewniczej.

W odpowiedzi Towarzystwo przedstawiło kandydaturę ks. Mowczana<sup>2</sup>.

2. KOS w dniu 23 VI 1962 r., wysłało pismo, że nie zatwierdza kandydata Tow. Salezjanów i jeżeli do dnia 9 VII 1962 r. nie przedstawi kandydata to KOS zamknie szkołę. W odpowiedzi Tow. Salezjanów przedstawiło drugiego kandydata – mgr inż. Tadeusza Pawelca<sup>3</sup>.

3. KOS w dniu [...] lipca 1962 r. idąc na teren zakładu naukowego Tow. Salezjanów wręczy pismo o zamknięciu szkoły. Jednocześnie Wydział Lokalowy Prezydium Rady Narodowej m. Łodzi wręczy decyzję o zabezpieczeniu pomieszczeń. Powyższym decyzjom nadaje się rygor natychmiastowej wykonalności. Stąd Wydział Lokalowy pieczętuje wszystkie pomieszczenia szkolne.

Podstawa prawna stanowiska KOS m. Łodzi

– rozporządzenie wykonawcze z dnia 9 VI 1932 r. § 18.

Rozwiązanie techniczne

a) Tow. Skwira<sup>4</sup> ustali spotkanie z inspektorem ks. Strusiem<sup>5</sup> czy<sup>d</sup> dyr. zakł. ks. Szczęsnym<sup>6</sup> na terenie zakładu w dniu [...] lipca 1962 r. godz. [...]f

<sup>1</sup> ks. Marcin Massalski (1891–1973) – w l. 1922–25 wykładowca w Studentacie Filozoficznym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie; w l. 1925–1940 nauczyciel i kierownik szkół salezjańskich w Sokolowie Podlaskim, Różanymstoku, Łodzi. W czasie okupacji w Radoszy pow. Rawa Mazowiecka prowadził tajne nauczanie; w l. 1945–1962 pracował w Łodzi w szkołach salezjańskich: od 1950 r. dyrektor Zasadniczej Szkoły Mechanicznej, Liceum mechanicznego (zlikwidowane w 1956), Technikum Mechanicznego (do 1952), w l. 1956–1962 dyrektor Zasadniczej Szkoły Mechaniczno-Odlewniczej; w dniu 3 lutego 1962 r. skazany na 3 lata pozbawienia wolności i 4 tys. zł grzywny za powielenie książki amerykańskiego abpa Sheena J. Fultona; wyrok zawieszono mu z powodu stanu zdrowia i podeszłego wieku.

<sup>a</sup> Rozwiązano skrót w miejsce maszynowego: KOS (dalej nie rozwiązywano skrótu KOS).

<sup>b</sup> Wpisano poprawnie „m” (miasta) w miejsce maszynowego: im.

<sup>2</sup> ks. Bronisław Mowczan (1916–1985) – jako kleryk w pierwszych dniach wojny osadzony w Ostaszku, a następnie na wyspie Sellger; święcenia kapłańskie 17. III w Wilnie; w l. 1945–1962 nauczyciel: matematyki, fizyki i chemii oraz wychowawca w szkole salezjańskiej w Łodzi.

<sup>3</sup> Tadeusz Pawelec – brak bliższych danych osobowych.

<sup>c</sup> Pozostawione wykropkowane miejsce na liczbę dwucyfrową. KOS wydało decyzję o zamknięciu szkoły 12 lipca, więc musiało to się odbyć po tej dacie.

<sup>4</sup> Zygmunt Skwira – kierownik Wydziału do spraw Wyznań PRN m. Łodzi.

b) Po stwierdzeniu, że jeden z przełożonych zakładu jest obecny na terenie budynku przy ul. Wodnej 34, udaje się grupa ludzi reprezentująca KOS w osobach: wiz. Jaskólskiego i wiz. Mamełki oraz przedstawiciele Wydziału Lokalowego PRN m. Łodzi w osobach tow. Kalińskiego<sup>7</sup> i tow. [8]

Przewodniczącym grupy będzie tow. Jaskólski.

c) po wręczeniu pism i zapieczętowaniu pomieszczeń komisja kończy swoją pracę.

4. KOS po zamknięciu szkoły występuje z pismem do Wydziału Przemysłu PRN m. Łodzi powiadamiającym o zmianach w użytkowaniu maszyn znajdujących się w warsztatach szkolnych. (pow. się na § 6 ust. 1 zarządzenia Prezesa C. U. Drobnej Wytwórczości z dnia 3 VIII 1950 r. Mon. Pol. Nr A 88 poz. 1110)<sup>8</sup>

5. Towarzystwu Salezjanów przysługuje odwołanie od decyzji KOS m. Łodzi do Ministerstwa Oświaty za pośrednictwem KOS m. Łodzi w terminie 14-dniowym.

Z chwilą otrzymania od Salezjanów pisma odwołującego się, KOS udaje się do Min. Oświaty i tam uzyskuje zatwierdzenie decyzji o zamknięciu szkoły oraz dekret otwarcia Państwowej Zasadniczej Szkoły Mechanicznej Nr 2.

Do odwołania Tow. Salezjanów KOS załącza:

a) uzasadnienie wniosku KOS o zamknięciu szkoły

b) odpisy wszystkich pism przesłanych przez KOS do Tow. Salezjanów,

c) opinia kandydata na stanowisko dyrektora szkoły mgr inż. P. Pawelca,

d) pismo o otwarciu Państwowej Zasadniczej Szkoły Mechanicznej Nr 2.

---

<sup>5</sup> ks. Józef Struś (1905–1973) – w r. 1922 wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego; w l. nauczyciel w Różanymstoku; okres II wojny światowej spędził w Sokołowie Podlaskim jako dyrektor wspólnoty i nauczyciel na tajnych kompletach; w l. 1949–1954 organizował studentat filozoficzny WSD TS w Kutnie Woźniakowie, w l. 1954–1959 studentat teologiczny WSD TS w Łądzie n. Wartą; w l. 1959–1965 Przełożony Inspektorii św. Stanisława Kostki z siedzibą w Warszawie.

<sup>d</sup> Wpisano odręcznie w miejsce maszynowe: oraz.

<sup>6</sup> ks. Mieczysław Szczęsny (1909–1973) – w r. 1924 wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego; w l. 1934–1936 student UW, spowiednik i kapelan w Zakładzie Salezjańskim w Warszawie; w l. 1936–1939 nauczyciel jęz. polskiego i katecheta w Różanymstoku; w czasie wojny ukrywał się w rodzinnym Aleksandrowie Kujawskim i prowadził w ukryciu duszpasterstwo, po wojnie organizował aleksandrowską parafię; w l. 1945–1951 dyrektor szkoły salezjańskiej w Aleksandrowie; w l. 1951–1954 kierownik Małego Seminarium w Różanymstoku; w l. 1954–58 dyrektor studentatu filozoficznego WSD TS w Kutnie–Woźniakowie; w l. 1958–67 dyrektor Domu Inspektorialnego w Łodzi.

<sup>e</sup> Pozostawione wykropkowane miejsce na liczbę dwucyfrową.

<sup>f</sup> Pozostawione wykropkowane miejsce na wpisanie godziny.

<sup>7</sup> Nie ustalono bliższych danych o osobach, które miały reprezentować KOS.

<sup>8</sup> Pozostawione wykropkowane miejsce na wpisanie nazwiska. Wszystkie wykropkowane miejsca w tym dokumencie oznaczają, że na dzień 10 lipca 1962 r. nie podjęto jeszcze wszystkich decyzji personalnych odnośnie do osób mających uczestniczyć w likwidacji szkoły. Podobnie nie były również znane dokładnie wszystkie terminy.

<sup>8</sup> § 6, ust. 1: Zmiany okoliczności faktycznych dotyczących zarejestrowanych maszyn, o których mowa w art. 1 ust. 2, należy zgłaszać na piśmie władzy rejestracyjnej, podając dokładny zakres i przyczyny tych zmian.

### III. Przejęcie szkoły i otwarcie Z. S. Mechanicznej Nr 2

1. Po powrocie z Min. Oświaty KOS przekazuje odpis pisma Min. Oświaty zatwierdzającego zamknięcie szkoły oraz dekretu otwarcia Państwowej Zasadniczej Szkoły Mechanicznej Nr 2 Wydziałowi Lokalowemu – prosząc o decyzję lokalową dla nowej szkoły.

Rozwiązanie techniczne

a) Na teren szkoły udaje się komisja w następującym składzie:

1. Jaskólski – wizytator KOS – przewodniczący
2. Mamełka – „ „
3. Kaliński prac. Wydziału Lokalowego
4. [h] „ „
5. Rudnicki inspektor finansowy warsztatów szkolnych,
6. Niedzielski dyrektor nowej szkoły Z. S. M. Nr 2<sup>9</sup>

b) Przewodniczący komisji wręcza dyr. zakładu ks. Szczęsnemu oraz inspektorowi ks. Strusiowi pismo Min. Oświaty zatwierdzające decyzję KOS m. Łodzi odnośnie zamknięcia szkoły Tow. Salezjanów. Jednocześnie przedstawiciel Wydziału Lokalowego oświadczy, że nowopowstała Zasadnicza Szkoła Mechaniczna Nr 2 otrzymuje decyzję przydziału lokalu.

c) Przewodniczący Komisji przeprowadzi rozmowę z Salezjanami nt. inwestora szkoły, wygrodzenia pomieszczeń oraz odkupienia maszyn.

Jeżeli Salezjanie ustosunkują się pozytywnie, to w dalszych rozmowach weźmie udział Naczelnik Działu Szkół Zawodowych tow. Werfel<sup>10</sup>.

d) W wypadku negatywnego stosunku – przewodniczący komisji wręcza Salezjanom odpis pisma wydanego dla Wydziału Przemysłu PRN m. Łodzi w sprawie rejestracji maszyn nieczynnych, a następnie wzywa Salezjanów do zabrania sprzętu szkolnego (ławki, szafy, tablice) w ciągu 1 dnia.

e) Jednocześnie z komisją wchodzi brygady robotników budowlanych w celu odgrodzenia pomieszczeń szkolnych i przeprowadzenia remontu budynku.

f) Do chwili całkowitego wydzielenia (odmurowania) pomieszczeń szkolnych – należy zabezpieczyć budynek szkolny.

g) Od momentu przekazania pomieszczeń Zasadniczej Szkole Mechanicznej Nr 2 zaczyna normalnie urzędować dyrektor oraz administracja szkoły.

Całością spraw kieruje wicekurator mgr inż. J. Wroński.

<sup>h</sup> Pozostawione wykropkowane miejsce na wpisanie nazwiska.

<sup>9</sup> Józef Niedzielski – dyrektor nowo utworzonej Zasadniczej Szkoły Metalowej Nr 2. Nie ustalono bliższych danych o pozostałych osobach, które miały wchodzić w skład komisji.

<sup>10</sup> Werfel – pracownik Kuratorium Okręgu Szkolnego m. Łodzi. Brak bliższych danych osobowych.



Łódź, dnia 10 VII 1962 r.

(Źródło: *odnaleziono 2 identyczne egzemplarze tego dokumentu w APL, Komitet Łódzki PZPR, sygn. 3483, s. 1-3; Urząd Miasta Łodzi, sygn. 1/113, s. 211-213, koncept, maszynopis*)

### Nr 3

#### Informacja

z przebiegu dokonania zamknięcia prywatnej Zasadniczej Szkoły Metalowo-Odlewniczej Towarzystwa Salezjańskiego i powołania do życia Państwowej Zasadniczej Szkoły Metalowej Nr 2 w Łodzi, przy ul. Wodnej 34.

Na terenie Łodzi dotychczas istniały jeszcze dwie prywatne szkoły – salezjańskie: Zasadnicza Szkoła Metalowo-Odlewnicza Tow. Salezjańskiego przy ul. Wodnej 34 i Zasadnicza Szkoła Odzieżowa dla dziewcząt, prowadzona przez Zgromadzenie ss. Salezjanek przy ul. Franciszkańskiej 85.

Obie te placówki przepojone duchem klerykałnego wychowania wymagały szczególnej uwagi ze strony Kuratorium Okręgu Szkolnego.

Podczas gdy wobec szkoły ss. Salezjanek, mieszczącej się w złych warunkach w domu zakonnym zgromadzenia zostały zastosowane środki zapobiegawcze i zakazano naboru kandydatek do kl. I-szej, aby w ten sposób szkołę rozwiązać, ta pierwsza placówka – Zasadnicza Szkoła Metalowo-Odlewnicza przy ul. Wodnej 34 została zamknięta na podstawie ustawy z dnia 15 VII 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania<sup>1</sup>.

Dogodne warunki szkoły metalowo-odlewniczej księża wykorzystywali dla propagandy klerykałnego życia i, poza osobistym wpływem, bezpośrednio na uczniów i opiekunów również przez organizowanie widowisk o charakterze religijnym.

Na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat przeprowadzane inspekcje państwowych władz szkolnych stwierdzały niski poziom dydaktyczno-wychowawczy oraz omijanie i wypaczanie wytycznych pomspekcyjnych. Również w niektórych działach pracy szkoły stan sanitarno-higieniczny i bezpieczeństwa był niedostateczny.

W roku szkolnym 1961/62 Kuratorium O.S. dokonało trzykrotnej analizy pracy tej szkoły. Wyciągnięte wnioski potwierdziły, że podczas lustracji – na przestrzeni całego okresu czasu nie zauważono pozytywnych zmian w pracy szkoły. Wychowanie młodzieży odbywało się w duchu idealistycznym w jaskrawej sprzeczności z ustawą z dnia 15 VII 1961 r. Za naukę pobierano opłaty od uczniów, nie realizowano w pełni programów lekcyjnych [i]<sup>a</sup> wychowawczych,

<sup>1</sup> *Zob. Dz. U., 1961, Nr 32, poz. 160.*

<sup>a</sup> *Dodano spójnik „i” brakujący w tekście maszynowym.*

zatrudnianie personelu przez dyrekcję odbywało się bez uzgodnienia z Kuratorium. Przy czym ustalono, że powyższe uchybienia pracy szkoły nie wynikały z nieudolności dyrekcji, a celowo prowadzona była polityka księży salezjanów, aby wychowane nowe kadry fachowców nie były należycie przygotowane do udziału w budownictwie socjalistycznym.

Gdy w październiku ubiegłego roku władze bezpieczeństwa ujawniły przestępczą działalność ks.ks. Massalskiego<sup>2</sup>, dyrektora i Janika<sup>3</sup>, administratora szkoły, którzy na terenie szkoły i przy pomocy urzędów szkolnych powielali i kolportowali nielegalną literaturę – (pismo w tej sprawie z dnia 30 III 1962 r. Wz. 21–4a/12/62 zostało przesłane do Urzędu) – postanowiono podjąć decyzję zamknięcia szkoły Tow. Salezjańskiego. Dla przygotowań wstępnych i załatwiania formalności zamknięcia i przejścia szkoły została utworzona specjalna komisja przy Kuratorium. W czasie ferii letnich br. Kuratorium Okręgu Szkolnego wydało decyzję z dnia 12 VII 1962 r. Nr K.O.S. – 11a/62<sup>4</sup> mocą której istniejąca Zasadnicza Szkoła Metalowo-Odlewnicza Towarzystwa Salezjańskiego została zamknięta. Równocześnie Kuratorium mianowało państwową dyrekcję szkoły i po otrzymaniu odpowiedzi Ministerstwa Oświaty zatwierdzającej decyzję Kuratorium, powołano do życia Zasadniczą Szkołę Metalową Nr 2 w Łodzi – w budynkach i pomieszczeniach dotychczasowej szkoły Towarzystwa Salezjańskiego.

Dyrekcja b. Szkoły Tow. Salezjańskiego, wykorzystując wszelkie przysługujące uprawnienia i wniosła odwołania: od decyzji Kuratorium zamykającej szkołę i od decyzji Wydziału Spraw Lokalowych co do przejścia lokalu, który został przekazany powołanej państwowej Zasadniczej Szkole Metalowej Nr 2.

Po upływie przewidzianych w przepisach terminów odwoławczych – przejścia szkoły dokonali członkowie w dniu 4 sierpnia. Kuratorium weszło w posiadanie Szkoły dnia 6 VIII 1962 r.<sup>5</sup>. Tak, że od tej chwili produkcja warsztatów powo-

<sup>2</sup> Zob. przypis rzeczowy nr 1 w tekście źródłowym nr 2.

<sup>3</sup> Ks. Stanisław Janik (1909–2006) – po wybuchu II wojny światowej rozpoczął działalność w ruchu oporu; pod pseudonimem „Kruk” pełnił funkcję kapelana najpierw w Związku Walki Zbrojnej, a do 1942 r. w Armii Krajowej w Batalionie im. W. Łukasińskiego; w lutym 1944 r. został aresztowany przez gestapo, więziony na P, następnie KL Gross–Rosen (nr 23843), KL Dora i KL Osterode w górach Harzu; w drodze do kolejnego miejsca odosobnienia – obozu w Beren–Belsen został wyzwolony przez amerykańców; po wyzwoleniu pracował się w duszpasterstwo Polaków na terenie byłej III Rzeszy, był kapelanem w stopniu kapitana V Dywizji Brytyjskiej Armii Renu; w l. 1946–1962 pracował w szkołach salezjańskich w Polsce. W dniu 28 października 1961 r. wraz z ks. dyrektorem M. Massalskim został aresztowany w Zakładzie Salezjańskim w Łodzi przy ul. Wodnej i 3 lutego 1962 r. skazany na trzy lata więzienia i 4 tys. grzywny; karę odbywał kolejno w aresztach i więzieniach: w Łodzi, w Łęczycy i Strzelcach Opolskich. Po odbyciu kary przez długie lata starał się o odszkodowanie, nigdy go jednak nie otrzymał.

<sup>4</sup> W zasobie Archiwum Państwowego w Łodzi nie odnaleziono tej decyzji.

<sup>5</sup> Zgodnie z decyzją Wydziału Kwaterunkowego Prezydium Dzielnicowej Rady Narodowej Łódź–Widzew z dnia 6 VIII 1962 r. przydzielono Zasadniczej Szkole Metalowej Nr 2 lokal użytkowy położony przy ul. Wodnej 34 składający się z części internatowej oraz szkolnej, APŁ, UMŁ, sygn. 1/113, s. 205–208.

łanej państwowej Zasadniczej Szkoły Metalowej szła normalnie, bez specjalnych zakłóceń.

Podczas dokonywania formalności zamykania i przejmowania szkoły, komisja nie natrafiła na trudności, jakie mogłyby wynikać z niewłaściwego zachowania się przedstawicieli b. dyrekcji, członków Tow. Salezjańskiego. Przejęcie odbywało się spokojnie. Przekazywał i udzielał informacji b. dyrektor dotychczasowej szkoły, ks. Mieczysław Szczęsny, który przystąpił do tych czynności po uprzednio przeprowadzonej rozmowie z prowincjałem trwającej około godziny. Ksiądz Szczęsny przydzielił jeszcze komisji trzech księży do oprowadzania po zajmowanych obiektach i udzielania niezbędnych informacji w celu zabezpieczenia lokali oraz inwentarza.

Z chwilą dokładnego zapoznania się z terenem szkoły zaszła konieczność oddzielenia pomieszczeń szkoły i lokali pomocniczych jak kuchnia, internat, sala teatralna od pomieszczeń pozostałego domu zakonnego Towarzystwa Salezjańskiego.

W technicznym rozwiązaniu tej konieczności księża okazali jak najdalej posuniętą współpracę z komisją a następnie z administracją państwowej dyrekcji szkoły.

Należy zaznaczyć, że Towarzystwo Salezjańskie było przygotowane na to, że tą ich szkołę władze przejmą, ale liczyli się z możliwością zezwolenia na prowadzenie przez nich szkoły przynajmniej przez jeszcze jeden rok. W takiej też atmosferze nie było zaskoczeniem dla księży dokonanie przejęcia szkoły i tym należałoby tłumaczyć wykazaną lojalność z ich strony. Dowodem takiego przewidywania Tow. Salezjańskiego było to, że przed wejściem komisji już planowali przygotowania do wydzielenia domu zakonnego za szkoły i dzięki też temu udało się w porę uregulować istotny w tym wypadku problem, mianowicie wydzielenie kuchni dla domu zakonnego – bez uszczerbku dla internatu szkoły. Po oddzieleniu pomieszczeń zakonu i kaplicy publicznej, która wewnątrz była połączona wejściami ze szkołą, dyrekcja szkoły natychmiast przystąpiła do remontu i niezbędnych przeróbek stosownie do wymagań stawianych szkole tego typu. Sprawność i szybkie zabezpieczenie szkoły oraz dokonywanie przeróbek i remontu odbywa się bez zastrzeżeń, dzięki właściwej postawie obu stron, tj. członków Tow. Salezjańskiego i również pracowników państwowej dyrekcji szkoły, którzy dbają o odpowiedni poziom kulturalnego załatwiania przypadających spraw i czynności im powierzonych.

Według informacji administracji szkoły zaniechano stosowanych przez pracowników Wydziału Spraw Lokalowych odpowiednich naklejek zabezpieczających, na lokalach graniczących z kaplicą i domem zakonnym, a to na prośbę księży, którzy uważali, że jest to zbędne, i nie będzie wywoływało wrażeń u osób przychodzących do kościoła.

Uczniów Zasadnicza Szkoła Metalowa Nr 2 przyjęła 253 + 75 przyjętych do kl. I, którzy zdali egzamin w czerwcu 1962 r.

Spśród personelu zatrudnionego w dotychczasowej szkole Tow. Salezjańskiego złożyli podania i zostali przyjęci do pracy w Państwowej Zasadniczej

Szkole Metalowej Nr 2 członkowie Tow. Salezjańskiego: br. Robakowski Józef<sup>6</sup>, pełniący obowiązki kierownika warsztatów z pensją 2.530 zł miesięcznie, br. Otłowski Stanisław<sup>7</sup>, nauczyciel zawodu z pensją 1979 zł miesięcznie, i br. Sawicki Aleksander<sup>8</sup>, nauczyciel zawodu z pensją 1826 zł miesięcznie.

W związku z tymi zmianami i odejściem wszystkich księży, kleryków i większości braci, którzy pełnili funkcje dyrektorów, rektorów, nauczycieli, wychowawców i służby niższej zostało pozbawionych bezpośredniego kontaktu z młodzieżą w szkole 12 księży, 5 kleryków i 11 braci, członków Tow. Salezjańskiego. Pozostało także kilka osób, dotychczasowych pracowników służby pomocniczej, które dyrekcja szkoły uważała za stosowne zatrudnić nadal. Są to sprzątaczkę, dozorcę, ludzie związani ze szkołą i pracę swą wykonują sumiennie, a trudno by im było znaleźć pracę gdzie indziej.

Ministerstwo Finansów pismem z dnia 22 VIII 1962 r.<sup>9</sup> wykazało, że zaległości podatkowe b. szkoły Towarzystwa Salezjańskiego wynoszą 469 000 – zł. Z uwagi na to, maszyny i urządzenia przemysłowe szkoły zostały przejęte na podstawie wydanego orzeczenia Wydziału Przemysłu Prezydium Rady Narodowej m. Łodzi o wykupie urządzeń przemysłu na rzecz Państwa<sup>10</sup>.

<sup>b</sup>Łódź, dnia 22.IX.1962 r.<sup>b</sup>

[podpis nieczytelny]

<sup>c</sup>Do Nr Wz. 21–4a/12/62<sup>c</sup>

(Źródło: APL, Urząd Miasta Łodzi, sygn. 1/113, s. 201–204, oryginał, maszynopis)

<sup>6</sup> ko. Józef Robakowski (1914–1994) – salezjanin koadiutor (brat zakonny); od 1934 r. w Zgromadzeniu Salezjańskim; w l. 1935–1962 pracował w szkołach salezjańskich w Łodzi; w czasie okupacji po zamknięciu salezjańskiej szkoły pracował w obozie pracy; po zamknięciu salezjańskiej szkoły w 1962 r. za zgodą przełożonych pracował w Państwowej Zasadniczej Szkole Metalowej Nr 2, gdzie pełnił funkcje instruktora zawodu, nauczyciela technologii i zastępcy kierownika warsztatów szkolnych. Po przejściu na emeryturę w l. 1974–1991 pracował w kancelarii parafialnej na ul. Wodnej; po odzyskaniu w r. 1991 szkoły przez salezjanów, pomagał w szkolnej bibliotece.

<sup>7</sup> ko. Stanisław Otłowski (1925–2003) – salezjanin koadiutor; w czasie wojny w 1942 r. wywieziony na roboty do Prus Wschodnich; od 1947 w Zgromadzeniu Salezjańskim; w l. 1948–1962 nauczyciel zawodu w salezjańskiej szkole w Łodzi (frezerstwo); po likwidacji salezjańskiej placówki został zatrudniony w powołanej na jej miejsce Państwowej Zasadniczej Szkole Metalowej Nr 2, gdzie pracował do emerytury w 1981 r.

<sup>8</sup> ko. Aleksander Sawicki (ur. 1928) – salezjanin koadiutor; od 1949 r. w Zgromadzeniu Salezjańskim; nauczyciel zawodu w salezjańskiej szkole w Łodzi; po likwidacji placówki został zatrudniony w powołanej na jej miejsce Państwowej Zasadniczej Szkole Metalowej Nr 2; w 1969 r. opuścił Zgromadzenie Salezjańskie.

<sup>9</sup> W zasobie APL nie odnaleziono tego pisma, które znajdowało się w Kuratorium, APL, UML, Notatka służbowa, sygn. 1/113, s. 208.

<sup>10</sup> W aktach PRN m. Ł nie odnaleziono tego orzeczenia.

<sup>b-b</sup> Pismo odręczne.

<sup>c-c</sup> Pismo odręczne. Zapis ten dotyczy znaku pisma z dn. 30 marca 1962 r. adresowanego do Urzędu ds. Wyznań, którego jednak nie odnaleziono. Informacja niniejsza stanowi kontynuację sprawy, która w zasadzie przesądziła o zamknięciu szkoły.

---

THE LIQUIDATION OF THE SALESIAN TECHNICAL SCHOOL  
IN ŁÓDŹ, WODNA STREET 34  
THE CHOICE OF SOURCES

### Summary

In this publisher assembled materials bearing upon of the liquidation of the Salesian Technical School in Łódź at Wodna Street 34 which took place in the year of 1962. All presented documents issue from the supply of the State-Archives in Łódź.

Publishers expect, that the present choice of sources will contribute to the supplement and the development of research over history of the Salesian Technical School in Łódź at Wodna Street 34 and consequently with history of Salesians in Poland. All the more that only since a short time is possible to use the records produced by the party apparatus of different levels, the Office responsible for Confessions or the Service of the Safety.

**Nota o Autorach:** mgr **KRZYSZTOF KOLASA** – absolwent historii o specjalności archiwistycznej na UMK w Toruniu; starszy archiwista w Archiwum Państwowym w Łodzi; sekretarz Stowarzyszenia Archiwistów Polskich Oddział w Łodzi. Zajmuje się badaniem: stosunków polsko-tureckich w drugiej połowie XVII w., struktury organizacyjnej i funkcjonowaniem organizacji partyjnych PZPR na przykładzie województwa łódzkiego, historii Kościoła w PRL-u oraz problemów opracowania dokumentacji aktowej i nieaktowej.

ks. mgr **JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB** – kierownik Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej; przygotowuje doktorat na UMK w Toruniu nt. *Niezależny Ruch Młodzieżowy w Gdańsku 1981–1989*; wicepostulator procesu beatyfikacyjnego męczenników II wojny światowej; zajmuje się badaniem dziejów młodzieżowej opozycji w PRL-u, historią Kościoła w tym okresie, martyrologium duchowieństwa polskiego w czasie II wojny światowej oraz historią salezjanów w Polsce.

**Słowa kluczowe:** historia Kościoła, salezjanie, szkolnictwo salezjańskie, zakony męskie, Łódź

KS. JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB

## GDAŃSKIE MŁODZIEŻOWE HAPPENINGI POLITYCZNE W LATACH 1988–1990

### WPROWADZENIE

W połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku na niezależną scenę polityczną wkroczyło nowe pokolenie młodzieży. Wiele cech różniło owo pokolenie od „starej” opozycji. Na pewno młodzież była bardziej radykalna w formułowaniu i wyrażaniu swoich poglądów, bardziej antykomunistyczna, bezkompromisowa. Wykazała się też dużą aktywnością, gdy ich poprzednicy w kontestowaniu socjalistycznej rzeczywistości odczuwali już znużenie długim marszem do wolności. Ta aktywność wyrażała się nie tylko w powstawaniu szeregu młodzieżowych organizacji niezależnych, ale przede wszystkim w pojawieniu się nowych form sprzeciwu wobec zastanej rzeczywistości. Młodzi ludzie, oprócz tego, że bardziej zdecydowanie dążyli do ulicznych konfrontacji z milicją, „tłukli się” z ZOMO, gdzie się dało i kiedy się dało, wymyślili także szkolne przerwy milczenia czy pikiety przeciw budowie elektrowni jądrowych. Anty ustrojowe teksty pojawiały się też w piosenkach młodzieżowych zespołów rockowych<sup>1</sup>, które w tym okresie przeżywały prawdziwy boom, choćby za sprawą, kontrolowanego wprowadzonego przez władze, festiwalu w Jarocinie. Rodziła się w tych dniach nowa kultura młodzieżowa zaskakująca świeżością i humorem<sup>2</sup>. Tym jednak co wprowadziło nową jakość i niezwykle koloryt w młodzieżowe demonstracje w schyłkowej fazie PRL-u były uliczne happeningi<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Według jednego z badaczy zjawiska muzyki rockowej w PRL – P. Zielińskiego, rock osłabił pozycję komunizmu w oczach polskiej młodzieży. Por. P. Zieliński, *Scena rockowa w PRL. Historia, organizacja, znaczenie*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2005, s. 160

<sup>2</sup> Por. P. Perzyna, „Jarocin” z perspektywy *Śłużby Bezpieczeństwa*, „Biuletyn IPN”, nr 10 (2003), s. 61–65.

<sup>3</sup> Przez happening rozumiemy widowisko o żartobliwym przekazie, organizowane według scenariusza dopuszczającego udział przypadku lub improwizowania, mające na celu zaszokowanie,

Rozpowszechnione zostały głównie za sprawą Pomarańczowej Alternatywy (PA) z Wrocławia. Środowisko, na czele którego stał Waldemar Frydrych „Major”, począwszy do 1 kwietnia 1986 r. regularnie organizowało na ulicach Wrocławia akcje happeningowe, które z czasem zdobywały coraz więcej sympatyków<sup>4</sup>. Imprezy organizowane przez PA łączyły spontaniczną zabawę z bezlitosną kpina absurdów rzeczywistości PRL-u. Szybko rozprzestrzeniły się do innych miast m.in. do Łodzi, Warszawy, Gdańska, Krakowa i Rzeszowa<sup>5</sup>.

W Gdańsku ta forma młodzieżowej kontestacji rozwinęła się głównie w latach 1988–1990. Happeningi organizowane były przez różne młodzieżowe organizacje i środowiska niezależne. Głównie zajmowały się tym gdańska Federacja Młodzieży Walczącej<sup>6</sup> oraz formacje o zabarwieniu pacyfistycznym i anarchistycznym: Wolność i Pokój (WiP)<sup>7</sup>, Ruch Społeczeństwa Alternatywnego (RSA)<sup>8</sup>, Ruch „Twe – Twa”, czy inicjatywa „X Pawilon”<sup>9</sup>. Przez opozycję spod znaku „Solidarności” gdańskie imprezy happeningowe nazywane były często „różową alternatywą”, by odróżnić je od inicjatyw podjętych przez PA we Wrocławiu<sup>10</sup>.

---

zaskoczenie, wywołanie niezwykłych skojarzeń *Por. Happening*, w: *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1991, s. 324.

<sup>4</sup> O Pomarańczowej Alternatywie zob.: W. Frydrych, *Żywoty mężów pomarańczowych*, Wrocław – Warszawa 2002; W. Marchlewski, *Pomarańczowa Alternatywa: dokumentacja wybranych działań*, w: *Spontaniczna Subkultura Młodzieżowa, Wybrane zjawiska*, pod red. J. Wertensteina – Żuławskiego i M. Pęczaka, Wrocław 1991, s. 162–187; tamże, M. Pęczak, *Pomarańczowi – absurd, parodia i polska codzienność*, s. 188–197.

<sup>5</sup> Por. *Pomarańczowa Alternatywa*, w: Z. Zblewski, *Leksykon PRL-u*, Kraków 2000, s. 116.; *Pomarańczowa Alternatywa*, w: M. Pęczak, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1992, s. 60–63.

<sup>6</sup> Por. J. Wąsowicz, *Federacja Młodzieży Walczącej w Gdańsku w latach 1984–1990*, w: *Niezależny Ruch Młodzieżowy w Polsce po drugiej wojnie światowej (1945–2001)*, pod red. R. Sudzińskiego, Toruń 2005, s. 173–204.

<sup>7</sup> Gdański ośrodek Ruchu „Wolność i Pokój” powstał w listopadzie 1985 r. Por. *Ruch „Wolność i Pokój”*. *Kalendarium*, „Karta” nr 6 (1991), s. 68.

<sup>8</sup> Na scenie gdańskich organizacji niezależnych Ruch Społeczeństwa Alternatywnego (RSA) pojawił się w czerwcu 1983 r. Na temat RSA zobacz więcej: J.P. Waluszko, *Ruch Społeczeństwa Alternatywnego*, Sopot 1992; tenże: *Kręte ścieżki naszej współpracy z NSZZ „Solidarność”*, w: *„Solidarność” i opozycja antykomunistyczna w Gdańsku 1980–1989*, pod red. L. Mażewskiego, W. Turka, Gdańsk 1995, s. 263–264.; *Ruch Społeczeństwa Alternatywnego*, w: M. Pęczak, *Mały słownik subkultur...*, s. 82–83; R. Antonów, *Pod czarnym sztandarem. Anarchizm w Polsce po 1980 roku*, Wrocław 2004, s. 136–213.

<sup>9</sup> Grupę „Pawilon X” tworzyli członkowie Ruchu „Twe – Twa”, WiP oraz RSA. Por. *Nasz manifest*, „Twe – Twa” Pismo uczniów Trójmiasta, nr 3 (1989), s. 5; także: A. Ciabach, *Tranzystorowa Formacja Totart – gdańscy twórcy alternatywni czasu „końca permanentnego”*, (masz. referatu wygłoszonego podczas sesji naukowej w Collegium Civitas w Warszawie w czerwcu 2005 r. – w zbiorach autora).

<sup>10</sup> Zob. przykładowo: M. Bielski, *Heca heca*, „Solidarność” Pismo Regionu Gdańskiego, nr 13 (1989), s. 5 (tamże fotoreportaż z jednego z happeningów z 1 kwietnia 1989 r.).

## PIERWSZE GDAŃSKIE HAPPENINGI

Pierwsze tego typu imprezy w Trójmieście miały miejsce w 1988 r. W lutym gdański ośrodek Ruchu „WiP” zorganizował akcję ekologiczną, która przybrała formę ulicznego happeningu. 21 marca na deptaku w Sopocie młodzież rozwinęła 3 transparenty o następującej treści: „Niech żyje węgorz”, „Precz z centralą rybną”, „Ryby tak! Wypaczenia nie!”. Przebieg całego zdarzenia znalazł się w jednym z dokumentów wytworzonych przez Służbę Bezpieczeństwa w ramach Sprawy Operacyjnego Rozpracowywania kryptonim „Alternatywa”, przechowywanych obecnie w gdańskim archiwum IPN: „część uczestników posiadała na sobie części ubiorów maskaradowych np. czapki ala muchomor, czapki ala kwiatki, okulary płetwonurka itp. Po sformowaniu się w zwartą grupę zaczęto skandować hasła typu: „*Niech żyje węgorz*”, „*My chcemy żyć*”, „*Niech żyje morze*”, *śpiewać zwrotki piosenek o podobnej tematyce w rytm wybijanych przez bęben i gwizdek. Po przejściu ok. 150 m w kierunku mola grupa zatrzymała się, utworzyła półkole wznosząc nadal okrzyki i przyspiewki. Odegrano również scenę wylawiania z morza ostatniego węgorza, za którego przebrany był jeden z uczestników posiadający takie akcesoria jak płetwy, okulary płetwonurka i sieć [...]. Wśród zgromadzonych rozdano również kilka sztuk puszek rybnych domagając się od osób, które je otrzymały ich uwolnienia, skandując: „*Uwolnić grube ryby*”. Cały przebieg zajścia miał humorystyczny i maskaradowy charakter i tak też była przyjmowana przez przechodniów, których większość od razu wyrzucała otrzymane ulotki (których zresztą było nie wiele) i pukając się w czoło przechodziła dalej”<sup>11</sup>.*

Okazją do przeprowadzenia happeningu (był to pierwszy gdański happening przeprowadzony na większą skalę) stał się pierwszy dzień wiosny i związana z nim tradycja topienia Marzanny. 21 marca 1988 r. o godz. 17<sup>30</sup> w Sopocie zebrała się grupa młodzieży związana z różnymi niezależnymi środowiskami Trójmiasta, która ostentacyjnie wyrażała chęć utopienia kukły w czarnych okularach, symbolizującej Wojciecha Jaruzelskiego. Uczestnikom happeningu udało się wrzucić kukłę do morza. Jednak na plaży, w okolicach Grand Hotelu brutalnie zaatakowały ich oddziały ZOMO. W czasie ataku milicji okazało się również, że wśród demonstrantów znajdowali się tajniacy, którzy wylapywali najbardziej aktywne osoby.

Atak milicji zepsuł całą zabawę. Jeden z organizatorów happeningu z WiP-u wspominał po latach: „*To miała być inna kukła i wcale nie chcieliśmy wrzucać jej do morza. Zamierzaliśmy jedynie zrobić nad nią uliczny sąd. Miałem jedynie występować w roli adwokata generała i obronić go przed linczem, utopieniem. Programowo sprzeciwialiśmy się karze śmierci. Planowaliśmy rozdawać gapiom ulotki propagujące nasz światopogląd. Topienie marzanny wydawało nam się*

<sup>11</sup> Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Gdańsku (dalej: IPN Gd), 0027/3842, t. IX, Szyfrogram nr 516, Uzupełnienie meldunku nr 63, Gdańsk 1988.02.21, k. 7–8.



*mało jajczarskie, ludzie to robią od tysięcy lat*<sup>12</sup>. Stało się jednak inaczej. Po zatrzymaniu działaczy WiP-u i RSA prym w happeningu zaczęli wieść działacze Federacji Młodzieży Walczącej, bardziej radykalni i skorzy do konfrontacji z ZOMO, wobec czego „zabawa przerodziła się w mała wojnę, symbol paranoi schyłkowego Peerelu”<sup>13</sup>.

Bilans obchodów święta wiosny w Sopocie był tragiczny. Już dzień przed happeningiem przeszukano mieszkania członków WiP i RSA, aresztowano w Sopocie 16 osób podejrzanych o jego przygotowywanie<sup>14</sup>. Byli to głównie członkowie RSA i WiP-u. W czasie happeningu zatrzymano w sumie ok. 40 osób, z czego 14 przetrzymano i ukarano kolegiami w wysokości od 30 do 50 tys. złotych<sup>15</sup>. Jeden z zatrzymanych członków FMW (mieszkaniec Gdyni) 19-letni Tadeusz Trocki oskarżony został o pobicie milicjanta. W czerwcu 1988 r. sąd w Sopocie skazał go na karę jednego roku pozbawienia wolności w zawieszeniu na 5 lat i grzywnę 51,5 tys. złotych<sup>16</sup>.

Już miesiąc później odbył się kolejny happening pod hasłem „Smurfowisko”. Tym razem w Gdańsku na Długim Targu 17 kwietnia 1988 r. Rozpoczął się o godz. 17<sup>00</sup>. Ulicą Długą przemaszzerował pochód ok. 20 smurfów trzymających transparenty z napisami; „*Smurfy nie bójcie się Gargusia*” i „*Baw się razem z nami a Gargamel cię nie omami*”. Przed Neptunem wykonano program artystyczny. Postać Gargamela, występującego w ciemnych okularach, symbolizowała osobę Jaruzelskiego. Cały happening trwał około godziny<sup>17</sup>.

#### HAPPENING W CZASIE STRAJKÓW 1988 r.

Wkrótce w maju i sierpniu 1988 r. w Gdańsku wybuchły strajki. Stały się one protestem nowego pokolenia, które dokończyło rewolucję „Solidarności” rozpoczętą w gdańskiej Stoczni im. Lenina w 1980 r. Były to strajki głównie młodych robotników, wspieranych w stoczni aktywistami młodzieżowych organizacji niezależnych<sup>18</sup>. Ta młodzieżowa specyfika strajku, zadecydowała i o tym, że w czasie protestu poja-

<sup>12</sup> Por. R. Daszczyński, *Utopić generała. Marzanna niepoprawna politycznie*, „Gazeta Wyborcza Trójmiasto”, nr 66 (2002), s. 28.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> IPN Gd, 0046/518, t. 3, *Rejestr przeszukiwań przeprowadzonych przez Wydz. Śledczy WUSW w Gdańsku*, k. 12–16.

<sup>15</sup> IPN GD 0046/520, t. 1, *Materiały z analiz przeprowadzonych przez Wydział Śledczy WUSW w Gdańsku w 1988 r.*, k. 1–84; Por. także. *Wiosenne igraszki*, „Monit” Dwutygodnik Federacji Młodzieży Walczącej Gdańsk–Gdynia, nr 45 (1988), s. 1–2.

<sup>16</sup> Relacja Roberta Kwiatka z 20 X 2000 r. (w zbiorach autora).

<sup>17</sup> Por. *La, la, la-la-la-la-la...*, czyli *smurfowisko*, „Monit” nr 53, Dwutygodnik Federacji Młodzieży Walczącej Gdańsk–Gdynia, 1–30 VI 1988 r., s. 5.

<sup>18</sup> Por. J. Wąsowicz, *Strajki w Stoczni Gdańskiej w roku 1988 r., czyli jak młodzież dokończyła rewolucję „Solidarności”*, „Templum Novum” 3 (2006), s. 77–86.

wiły się inne niż zazwyczaj propozycje zagospodarowania czasu wolnego tzw. „kulturą strajkową”. W Sierpniu 80” były to głównie koncerty wolnościowych bardów i deklamacje poezji. Sami stoczniovcy tworzyli wtedy niezłe wiersze, piosenki strajkowe, wydawane później na płytach, nagrywane na kasetach<sup>19</sup>. Odtwarzane przez kolejne lata w sytuacji niewoli, przypominały chwile narodowego zrywu i podnosiły na duchu. Tym razem było nieco inaczej. Chociaż pojawiły się także koncerty i wieczory poetyckie, to jednak wśród młodych stoczniovców prym wiodły zabawy happeningowe i dekorowanie bram żartobliwymi rysunkami Urbana, smerfów (mili-cja), czy też Gargamela w ciemnych okularach (gen. Jaruzelski).

W sierpniu stoczniovcy rozpoczęli happening trwający prawie przez cały czas strajku pod hasłem militaryzacji stoczni na wypadek pacyfikacji. Relacje z tego specyficznego happeningu podawały strajkowe biuletyny: *„Jako pierwsza powstała w niedzielę armata (8 bm.). Rurka, tarcza ze styropianu, kółka od przyczepki – i po chwili pomalowana w ochronne łatki baterie wycelowano zza głównej bramy w głąb odciętej przez ZOMO ulicy. [...] w nocy z niedzieli na poniedziałek, na wydziale Z-34 powstał czołg czyli wózek akumulatorowy obity na kształt tanku styropianowymi płytami wymalowanymi na zielono. Ok. 2<sup>30</sup> odbył próbną jazdę i już do rana kontrolował stoczniovców alejki. Czołg jest wielce pacyfistyczny – na burcie wymalowano mu hasło: Zostawcie broń przed bramą! Chcemy dialogu!. Ostatecznie osiadł przy głównej bramie Remontówki. [...] kolejna sensacja wybuchła w poniedziałkowy wieczór, już po zakończeniu wieczornej modlitwy. W tłum przed bramą główną Stoczni im. Lenina wjechała pseudomilicyjna polewaczka, na bazie akumulatorowego Melexa. Rozwydrzoną gawieź obłano wodą ze specjalnego baniaka w łufie wieżyczki wozu. [...] Ponadto „leninowcy” zamontowali dwa styropianowe działka na najbardziej wysuniętych strajkowych reductach.*

*We wtorek, w okolicach bramy kolejowej u „Lenina” doszło już to totalnego happeningu, którego nie powstydziliby się nawet Wrocław. Nadszedły styropianowe budy obsadzone „zomowcami” w stoczniovczych kaskach, którzy uzbrojeni w styropianowe pałki, rozganiali tłum. Ten ostatni bombardował „stróżę porządku” kamieniami także ze styropianu.*

*„Remontowa” nie tolerowała długo wprowadzenia do konkurencyjnego arsenału nowej broni. „Lenin” ma polewaczkę, my zrobimy radiowóz – zawyroko-wano na wydz. W-17. Niedługo potem stoczniovcowa suka lśniła już błękitem farby okraszonej ślicznym błękitnym paskiem. W końcu słowa rockowego przeboju nie bez kozery mówią „samochody naszych chłopców SA w kolorach pastelowych...” Stoczniovcowy radiowóz miał szansę spotkać się przez siatkę bramy kolejowej z mili-cyjną nyską. Widok ten rozśmieszył nawet ponurych zazwyczaj zomowców.*

<sup>19</sup> Por. M. Bieńkowski „Dialog czyli Gdański Janko Krytykant” – kilka uwag o poezji strajkowej, „Punkt 12” Almanach gdańskich środowisk twórczych, Gdańsk 1980, s. 126–128; tamże, *Poezja „czasu strajku”*, wybrał i opracował M. Bieńkowski, s. 135–179.

*Kolejne rozkręcenie spirali zbrojeń było znów dziełem „Remontówki”. W poniedziałek o 16-tej na uliczki stoczni wyjechał z wydziału Z-22 pocisk jądrowy „pershing”. Spory korpus rakiety zdobił napis GSR [Gdańska Stocznia Remontowa] ARMY, a jej głowice ozdobiono wizerunkiem pyska rekina<sup>20</sup>.*

Tak umilano sobie czas podczas sierpniowego strajku w Stoczni Gdańskiej. Informacje o „zabezpieczeniach stoczni przed pacyfikacją”, w postaci budowy przez strajkujących na wózkach akumulatorowych atrap wozów bojowych, podało także strajkowe „Radio Solidarność”, nadające w tych dniach ze Stoczni Gdańskiej. Spiker relacjonował sceny z codziennego życia strajkujących: *„Wczoraj Stocznia Gdańska [...] zafundowała sobie haubice przeciwpancerną 120mm. Remontówka pozazdrościła pomysłowi i krąży po jej terenie lekki czołg w barwach ochronnych”<sup>21</sup>*. Fotoreportaż z militarnego happeningu podczas strajków w stoczni można było potem oglądać w jednym z wrześniowych numerów pisma regionalnego gdańskiej „Solidarności”<sup>22</sup>.

Íście happeningową atmosferę przybierały niektóre kontakty strajkujących stoczniowców z funkcjonariuszami ZOMO. W strajkowej prasie odnajdziemy relacje, oto niektóre z nich: *„Trwa żmudny proces osvajania ZOMO. W sobotę dopominali się o przewidywanie im strajkowego szlagieru, w tekście, którego występują jako smurfy”<sup>23</sup>*; *„Zomowcy proszą nas o znaczki, plakietki, biuletyny strajkowe. Jesteśmy zatem zmuszeni zaprzeczyć temu, że nie umiejemy czytać.”<sup>24</sup>*

Tak, jak już wspominaliśmy, szczególną popularnością wśród strajkujących młodych stoczniowców cieszyło się dekorowanie bram karykaturami Jaruzelskiego i Urbana oraz przyozdabianie ich smerfami<sup>25</sup>. Karykatury były często opatrzone różnymi hasłami np.: „Urban za to, że kłamie, wisi na bramie!”, „Smerfy nie bójcie się Gargusia!”, „Jaruzelski – smok wawelski”. W czasie strajku powstała nawet o Urbanie piosenka, którą śpiewano przy wieszaniu kolejnych karykatur ówczesnego rzecznika rządu na stoczniowej bramie, co tworzyło także swoistą happeningową sytuację<sup>26</sup>:

Hej bystra woda, kaj wielka plama  
Pytają ludzie o Urbana  
Hej lesie ciemny, wierchu zielony  
Kaj to nasz Jerzyk umiłony?  
Hej powiadali, hej powiadali  
Hej, co Urbana porąbali  
Hej, porąbali go robotniki

<sup>20</sup> Por. *Wyścig zbrojeń*, „Solidarność” Pismo Regionu Gdańskiego, nr 22 (1988), s. 1–2.

<sup>21</sup> Por. tamże, *W eterze*, s. 2.

<sup>22</sup> Zob. *Klimat. Sierpień 88’ w fotografii. Gdańsk 22 VIII–1 IX 88*, „Solidarność” Pismo Regionu Gdańskiego, nr 23 (1988), s. 4.

<sup>23</sup> Por. *Informacje – Stocznia*, „Rozwaga i Solidarność”, nr 9 (1988), s. 3–4.

<sup>24</sup> Por. *W eterze*, „Solidarność” Pismo Regionu Gdańskiego, nr 22 91988), s. 2.

<sup>25</sup> Por. *Wynik 0:0*, „Solidarność” Pismo Regionu Gdańskiego, nr 21 (1988), s. 2.

<sup>26</sup> Por. *Strajkowy hit*, „Kontakty” Pismo środowiska Oświaty – Gdańsk, nr 52 (1988), s. 4.

Hej, za kłamiwe jego krzyki  
Hej, w telewizji nastąpi zmiana  
Hej, nie zobaczymy już Urbana.  
Hej, póki co my tu będziemy  
Jaka jest prawda – pokażemy!  
Będziem w sobotę, będziem w niedzielę  
Niech stąd smerfują Gargamele.  
Niech stąd smerfują, niech uciekają  
A w piekle na nich już czekają!  
Grzeje się wrzątek, bulgoce słoma  
Smażą się smerfy dookoła!  
Niebieski kolor odparuje,  
Czerwony bardziej im smakuje.  
W Polsce jest ZOMO, jest smerfów wiele  
A wszystkim rządzą gargamele  
Główny z nich – Wojciech – bardzo się stara  
By nie cierpiała smerfów wiara.  
Chce by się ludzie nie rozumieli  
Naród się rozbił i podzielił.  
Widzicie państwo, to tak jak w bajce  
Dobrze się żyje onej szajce  
My nie pozwólmy, by taka klika  
Dalej grabiła robotnika!  
Ci, co chcą bronić tego ustroju  
Niech biorą widły i – do gnoju!  
Niech wszyscy biorą i niech machają  
Do tego tylko się nadają.  
My będziemy prosić i pertraktować  
Jak ni pomoże – znów strajkować!  
Nie chcemy władzy, chcemy wolności  
Chwała i cześć „Solidarności”!

#### HAPPENINGI GDAŃSKIEJ FEDERACJI MŁODZIEŻY WALCZĄCEJ

Po strajkach nastąpiło ożywienie gdańskich młodzieżowych środowisk opozycyjnych zarówno co do ich liczebności, jak i podejmowanych inicjatyw. Wśród nich trwale miejsce miał już happening polityczny. Następny rok 1989 można nazwać „rokiem happeningowym”, jako że właśnie wtedy odbyła się większość imprez tego typu organizowanych przez gdańską Federację Młodzieży Walczącej, która pod każdym względem zaczęła wieść prym na scenie opozycji młodzieżowej w regionie. Podkreślamy tu określenie „gdańską”, ponieważ po rozłamie wiosną 1989 r. ogólnopolskich struktur FMW na dwie różniące się w wielu względach grupy, na terenie Trójmiasta działała też FMW reg. Pomorze Wschodnie (Gdynia). Ta część Federacji odcinała się raczej od działań happeningowych, koncentrowała się na działalności stricte politycznej, i skłaniała się do grona pra-

wicowo-konserwatywnych i niepodległościowych organizacji i partii politycznych, zdecydowanie przeciwnych rozmowom Okrągłego Stołu<sup>27</sup>.

Już 15 stycznia 1989 r. odbył się happening zorganizowany przez FMW przy współudziale WiP-u oraz innych ugrupowań pod hasłem przyjaźni polskorumuńskiej. Wzięło w nim udział od 70 do 100 osób<sup>28</sup>. W czasie imprezy skandowano hasła: „*Bóg, honor, Ceaucescu*”, „*Otworzyć granice – podzielimy się biedą*”. Podczas happeningu trzymano transparenty z hasłami „*Rumunia 2000*” i „*Uwolnić Wojtkę Jankowskiego*”<sup>29</sup>. Na kartkach wyciętych z gazety kolportowano ulotki z napisem „*Zbudujemy drugą Rumunię*” wykonanym szablonem. Z Sopotu część uczestników udała się pod areszt przy ul. Kurkowej, gdzie skandowano: „*Uwolnić Jankowskiego*”. Kilka osób zostało zatrzymanych<sup>30</sup>.

Podobnie zakończyła się próba zorganizowania happeningu 21 stycznia 1989 r. Przy aresztowanych wówczas pięciu młodych ludziach znaleziono i zarekwirowano transparent i tablice z hasłami: „*Stocznia nasza Lenin wasz*”, „*Boże zwróć nam Lenina*”, „*Niech żyje władza ludowa*”, „*Cała władza w ręce władz narodowych*”, na tablicach z portretami Lenina widniały napisy: „*Został honorowym dawcą moczu*”, „*Jeśli młodzież przestaje być rewolucyjna, to źle wróży i młodzieży i rewolucji*”<sup>31</sup>.

Atmosferę happeningu przybierały niekiedy nawet demonstracje. Jedną z takich imprez odbyła się 12 lutego 1989 r. po mszy św. w kościele św. Brygidy. Około 1000-osobowy pochód, głównie młodzieży z różnych organizacji niezależnych, przybrał bardziej charakter imprezy happeningowej niż politycznej manifestacji. Przed kordonami milicji tańczono pogo<sup>32</sup>, nucono melodię popularnej w

<sup>27</sup> Ta etykieta happeningowo-anarchistycznej organizacji przyłączyła się do gdańskiej FMW, choć nie do końca jest ona prawdziwa. W każdym razie tak ją oceniają niektórzy badacze okresu. Przykładowo S. Cenckiewicz pisze: „*O ile grupa gdyńska FMW (do której należeli niektórzy członkowie Federacji z Gdańska) organizowała na terenie Trójmiasta manifestacje i imprezy pod hasłami niepodległościowymi, o tyle gdańska FMW rozplywała się w przypominających Pomarańczową Alternatywę happeningach anarchistycznych przeciwko budowie elektrowni atomowej w Żarnowcu*”. Por. „*Dość paktów z czerwonymi*” *Federacja Młodzieży Walczącej Region Pomorze Wschodnie przeciwko porozumieniom Okrągłego Stołu*, w: S. Cenckiewicz, *Oczami bezpieki. Szkice i materiały z dziejów aparatu bezpieczeństwa PRL*, Kraków 2004, s. 529; O grawitacji gdańskiej FMW w stronę idei anarchistycznych pisze także: R. Kasprzycki, *Opozycja polityczna w Krakowie w latach 1988–1989*, Kraków 2003, s. 133.

<sup>28</sup> Por. *Informacje*, „*Klakson*” Pismo FMW Zespołu Szkół Samochodowych w Gdańsku nr 1 (1989), s. 2; *Informacje*, „*Solidarność*” Pismo Regionu Gdańskiego, nr 4–5 (1989), s. 3.

<sup>29</sup> Wojciech Jankowski był gdańskim działaczem Ruchu Wolność i Pokój.

<sup>30</sup> Por. P. Bielawski, R. Lazarowicz, *Dziwny Rok 1989. Kalendarium wydarzeń na świecie*, brw., Wyd. „Morex” Janki k. Warszawy, s. 36.

<sup>31</sup> IPN GD, 0046/520, t.7, *Analiza materiału dowodowego dot. Zb. Kaczmarka, St. Dyducha, A. Olszewskiego, R. Moenerta i A. Macha*, sporządził inspektor Wydz. Śledczego chor. R. Paluch, Gdańsk 20 II 1989, s. 37; *Telefonogram nr 978/89 od MUSW w Gdańsku do WUSW w Gdańsku*, k. 38.

<sup>32</sup> Pogo – grupowy taniec punków, polegający na rytmicznym podskakiwaniu i odbijaniu się od siebie, por. M. Pęczak, *Mały słownik subkultur...*, s. 60.

tym czasie bajki o smurfach, siadano na ulicy, uniemożliwiając w ten sposób przejazd wozów milicyjnych oraz przekrzykiwano się z ZOMO. Na wezwanie „Przypadkowych przechodniów prosimy o zejście z jezdni” odpowiadano „Przypadkową milicję prosimy o zejście z jezdni”. Do starć z ZOMO doszło dopiero w okolicach Dworca Głównego<sup>33</sup>.

Kolejny happening zorganizowali uczniowie IX LO, gdzie działała silna szkolna komórka FMW. 28 IV 1989 r., grupa inicjatorów z klas maturalnych wyszła przed budynek szkoły i rozwiesiła transparent z napisem „*Niech żyje IX LO najbardziej beztraska szkoła w Gdańsku*”. Następnie część uczniów padła na kolana przed szkołą – „Babilonem”. Happening zakończył się przemarszem do cukierni „Bajadera”, podczas którego skandowano hasło: „*Lepiej pługiem orać pole, niż się uczyć w takiej szkole!*”<sup>34</sup>.

Dwa najgłośniejsze happeningsi zorganizowane przez FMW odbyły się z racji pierwszomajowego Święta Pracy i Międzynarodowego Dnia Dziecka. Pierwsza impreza przyjęła nieoczekiwany obrót. Po rozbiciu przez milicję happeningu na Starym Mieście w Gdańsku doszło do wielogodzinnych walk ulicznych. Happening pod hasłem „*I maja, ale jaja!*” miał się rozpocząć o 11<sup>00</sup> na Długim Targu. W tym czasie jednak przy Ratuszu odbywał się wiec zorganizowany przez Solidarność Walczącą i zwolenników Andrzeja Gwiazdy. Próby rozpoczęcia imprezy FMW w tym miejscu, spotykały się z zdecydowanie wrogim nastawieniem uczestników wiecu. Młodzież przeniosła się w okolice pomnika Neptuna. Sytuacja rozwiązała się, kiedy do wiecujących członków i sympatyków SW i Andrzeja Gwiazdy, dotarła informacja o użyciu sił milicyjnych w okolicach pomnika Jana III Sobieskiego, wobec demonstracji zwolenników Lecha Wałęsy. Radykalowie ruszyli im z odsieczą. Wtedy prowadzony przy pomniku Neptuna happening przeniósł się na schody Ratusza. Młodzież skandowała hasła kojarzące się z okresem kultu jednostki: „*Józef Stalin*”, „*Niech żyje partia*”, „*Opozycja do podziemia*”, „*Niech żyje socjalizm*”, „*Socjalizm tak, wypaczenia nie*”, „*Precz z kapitalizmem*” i inne. Jeden z organizatorów happeningu, reprezentujący „*Zdrową część PZPR*” – „*Fabrykę Maszyn Wiertniczych*” odczytał oświadczenie, przerywane owacjami i okrzykami. W czasie imprezy rozrzucono ulotki podpisane „*PZPR Rewolucja Komunistyczna*”, oraz prowadzono kampanię wyborczą FMW do sejmu, senatu i prezydencką, wystawiając wszędzie jako głównego kandydata Koziółka Matołka. Z czasem do imprezy pierwszomajowej zorganizowanej przez Federację zaczęło się przyłączać coraz więcej ludzi, także uczestnicy wiecu SW, który podobnie jak demonstracja zwolenników Wałęsy, rozbity został przez milicję. W szczytowych momentach liczbę uczestników happeningu szacuje się na 6000 osób. Spod Ratusza Miejskiego ze śpiewem „*Międzynarodówki*” i „*Kalinka*” oraz okrzykami „*Głosuj na Matołka*”, „*Jaruzelski prezydentem*”, „*Urban*

<sup>33</sup> Por. P. Bielawski, R. Lazarowicz, dz.cyt., s. 63.

<sup>34</sup> Por. *Informacje*, „Monit” Dwutygodnik FMW Reg. Gdańsk, nr 80–81 (1989), s. 2.

*królem*”, „*Młodzież z partią*” i innymi, postanowiono przenieść się pod KW PZPR. W odległości kilkuset metrów od gmachu partii, tłum został brutalnie zaatakowany przez MO. Happening przerodził się w otwartą konfrontację. Podczas starć zatrzymano wiele osób, które dotkliwie pobito. Wzmogło to opór młodzieży uczestniczącej w starciach. Rozbita demonstracja ponownie uformowała się na Długim Targu. Zaczęto wznosić hasła antykomunistyczne oraz domagać się natychmiastowego uwolnienia zatrzymanych. Po krótkiej naradzie postanowiono przedrzeć się na Plac Zebrań Ludowych. Po przejściu Złotej Bramy manifestanci zostali ponownie zaatakowani przez milicję. Wozy milicyjne wjechały w demonstrację, kierującą się w kierunku przystanku tramwajowego, odcinając jej czołówkę od pozostałych uczestników. Walki uliczne rozgorzały na przylegającym do budynku LOT-u na Targu Węglowym. Zatrzymano i pobito kolejne osoby. Część rozbitej grupy dotarła na wcześniej umówione miejsce, czyli na Plac Zebrań Ludowych, gdzie poinformowano ludzi uczestniczących w odbywającym się tam festynie o zajściach i brutalnych akcjach milicji. Postanowiono udać się pochoodem aleją Zwycięstwa pod Dom Towarowy „Neptun” znajdujący się w centrum Wrzeszcza. Do manifestacji przyłączyło się  $\frac{3}{4}$  uczestników festynu. Chcąc uniknąć kolejnych starć, pochód skierowano na ul. Traugutta. W pobliżu zejścia z tej ulicy do centrum Wrzeszcza w tłum ponownie wjechały wozy milicyjne. Manifestanci zostali w ten sposób rozproszeni. Rozpoczęło się polowanie na młodych uczestników opisywanych zajść. Łapani przez funkcjonariuszy MO byli bici, część zatrzymano. Pod „Neptuna” dotarło tylko 26 osób. W okolicach Domu Towarowego zgromadzono ok. stu milicyjnych wozów. Tym razem nie użyto już siły i resztki demonstrantów rozjechały się do domów. Całe zamieszki trwały łącznie ok. 5 godzin<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Por. Wacek (Bogdan Falkiewicz), *1 maja – ale jaja*, „Monit” Dwutygodnik FMW Gdańsk, nr 80–81 (1989), s. 1, 2–3. Spartakus, *1 maja – ale jaja*, „Tu Jedenastka” Pismo FMW XI LO w Gdańsku, nr 5 (1989), s. 1–2; *Zadymy*, „Antymantyka” Pismo FMW Gdynia, nr 18 (1989), s. 2–3. W starciach z milicją z członków FMW ucierpiał najbardziej Andrzej Duffek, uczeń VII LO w Gdańsku, który został dotkliwie pobity. Robert Kwiatek, komentując artykuł o tych wydarzeniach, jaki ukazał się w „Monicie”, pisze: „*Widziałem go 2 maja, plecy, pośladki, uda miał całe sine*”. Nieco inną relację pierwszomajowych zajść podaje cytowana już w niniejszej pracy pozycja wrocławskich działaczy „Solidarności Walczącej” – *Dziwny rok 1989*. Autorzy książki w relacji z pierwszomajowych zajść w Gdańsku piszą m.in. „*W Gdańsku na wiec pierwszomajowy pod hasłem „NA WYBORY NIE PÓJDZIEMY” zorganizowany na apel Solidarności Walczącej i innych organizacji niezależnych miał się odbyć pod pomnikiem Neptuna, ale władze urządziły tam zabawy dla dzieci*” (!). Te zabawy dla dzieci to właśnie happening FMW! Dalej autorzy notki, przypisują organizację demonstracji, po których nastąpiły wielogodzinne starcia z milicją właśnie SW, tymczasem siły milicyjne zaatakowały pochód, który szedł pod gmach KW PZPR, będący częścią happeningu FMW. Słowne przetargi pomiędzy zwolennikami Wałęsy a zwolennikami Gwiazdy i członkami SW, nazwane zostały zupełnie na wyrost „próbą rozbicia wiecu” (!). Tak więc widzimy, że wiele faktów zostało znacznie przeinaczonych. Notka zamieszczona w książce *Dziwny rok 1989* podaje nazwiska osób, które doznały ciężkich obrażeń: Adam Klingenberg (stracił wzrok), Leon Lidzbar-

Część młodzieżowej opozycji uznała rozwój sytuacji z 1 maja 1989 r. za pierwszą, radykalną próbę rozliczenia się z „niekonstruktywną opozycją”, a więc z tymi organizacjami, które nie zasiadły z władzami do rozmów „okrągłego stołu”<sup>36</sup>. Gdańska Federacja Młodzieży Walcząca wydała w związku z wydarzeniami w dniu 1 maja 1989 specjalne oświadczenie, w którym pisała: „*Ataki milicji wymierzone przeciwko naszemu happeningowi były niczym nieuzasadniona próba zastraszenia poprzez użycie przemocy. Wyrażamy zdecydowany protest przeciwko bestialstwu milicji, bijącej młodych ludzi i dzieci na ulicach Gdańska, w wozach milicyjnych i na komisariatach. Takie postawy nie mogą się powtórzyć*”<sup>37</sup>. Dalej oberwało się też KO „Solidarność”. Federaści pisali dalej w oświadczeniu: „*dziwimy się postawie Komitetu Obywatelskiego w Gdańsku, który tak mało zdecydowanie zajął stanowisko w tej sprawie. Gdy legalna jest „Solidarność” skończyła się solidarność?*”<sup>38</sup>.

1 czerwca 1989 r. z okazji Międzynarodowego Dnia Dziecka na ul. Długiej gdańska Federacja zorganizowała happening przeciwko wystawieniu kandydatury W. Jaruzelskiego na fotel prezydenta. W imprezie wzięło udział ok. 1000 osób. Większość uczestników, odpowiadając na apel FMW, przysłała na happening w ciemnych okularach, przebrana za wojsko, komunistycznych aktywistów z lat pięćdziesiątych lub za niemowlaki. Na schodach Ratusza Miejskiego organizatorzy wygłosili kilka płomiennych przemówień, po których udano się ul. Długą pod KW PZPR. Po drodze skandowano komunistyczne hasła. Podczas happeningowego przemarszu niesiono transparenty z hasłami, powstałymi od skrótu pełnej nazwy Federacji: „*Federacja Miłośników Wojtka*”, „*Fabryka Materiałów Wybuchowych*”, transparent przedstawiający czarne okulary i napis „*Jest dobrze*” oraz kartony z wymalowanymi podobiznami Jaruzelskiego. Po dotarciu pod Komitet Wojewódzki skandowano komunistyczne hasła i obwieszono gmach partii humorystycznymi transparentami. Następnie udano się pod siedzibę Komitetu Obywatelskiego, gdzie happening zakończono<sup>39</sup>.

Kolejny happening został zorganizowany przez FMW już 9 czerwca. Był częścią trwającej od dłuższego już czasu akcji pod hasłem MON – STOP, przeciwko militaryzacji szkół, która objęła zasięgiem całą Polskę. Happening nie zgromadził jednak tyle młodzieży, ile poprzednie imprezy. Rozpoczął się o godz. 14<sup>30</sup> pod pomnikiem „Neptuna”. Jego uczestnicy przebrani za żołnierzy, uzbrojeni w militarne zabawki i kartonowe czołgi udali się pod budynek Kuratorium

---

ski, Ludwik Kromer, Dariusz Boksmard, Adam Ryzmar, Tadeusz Cichocki, Piotr Korczak.; Por. P. Bielawski, R. Lazarowicz, dz.cyt., s. 147.

<sup>36</sup> Por. G. Czarnecki, *1-majowy piknik...*, „Biuletyn Informacyjny NZS” nr 18 (1989), s. 1, 3.

<sup>37</sup> Por. FMW Gdańsk, *1 maja – oświadczenie*, „Monit” Dwutygodnik FMW Gdańsk, nr 80–81 (1989), s. 2.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Por. „Monit” Dwutygodnik FMW Gdańsk, nr 82–83 (1989), s. 4.



Oświaty i Wychowania. Tam odbyły się manewry wojskowe połączone z atakiem na ten obiekt. Milicja nie interweniowała<sup>40</sup>.

Okazją do przeprowadzenia kolejnego happeningu stała się okrągła 45. rocznica powołania Milicji Obywatelskiej. Niestety w tym dniu nie dopisała pogoda. Na imprezę przybyło niewiele ponad 200 osób<sup>41</sup>. W jednej ze szkolnych gazetek FMW została wydrukowana przemowa wygłoszona na tym happeningu, która znakomicie oddaje żartobliwy charakter tego typu imprez. Z tej racji pozwolimy sobie przytoczyć ją w całości: „*Obywatele! Chcą nam wrogie elementy zburzyć podstawę egzystencji poprzez odcięcie dotacji do naszego budżetu, starają się uniemożliwić działania, które mają na celu zapobieganie ich natarczywości i awanturniczym występom itp. Odwołujemy się do waszych sumień abyście wspomagali nas swoją inicjatywą – zdajecie sobie sprawę, iż pogłębianie kryzysu ma na celu oziępienie Waszych umysłów. Na tak ważne wydarzenia, wobec których musimy wykazać słuszną i jedynie właściwą drogę – postawę. Osobniki, na ustach których pojawiają się doktryny utajnionego kapitalizmu nie mogą zrozumieć, iż budowa socjalizmu była, jest i będzie trwałym kierunkiem rozwoju Polski. My, wasza milicja, będziemy walczyć o system, którego sens mieści się w jednym słowie: ZOMORZĄDNOŚĆ!!! Jeszcze ekstrema nie zwyciężyła póki my żyjemy!*”<sup>42</sup>.

Następny happening „Wielka rewolucja” organizowany przez Federację Młodzieży Walczącej Region Gdańsk odbył się 2 marca 1990 r. przed dworcem PKP w Gdańsku Wrzeszczu. Wzywał zebranych do sprowokowania wybuchu rewolucji. Uczestniczyło w nim ok. 100 osób. Po przemówieniach i odczytach uczestnicy udali się pod budynek „Sezamu”, gdzie rozdawano zupki. W relacji o tym happeningu, zamieszczonej na łamach „Monitu”, napisano m.in.: „*Impreza była naszym kompletnym fiaskiem i jedyne czym możemy się pocieszać to, że gorzej już być nie może*”<sup>43</sup>. Marcowy happening był ostatnią tego typu imprezą zorganizowaną przez gdańską Federację<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Tamże, s. 1.

<sup>41</sup> Por. *Informacje*, „Monit”, Dwutygodnik Federacji Młodzieży Walczącej Gdańsk, nr 91 (1989), s. 2.

<sup>42</sup> Por. *Głos z happeningu (zorganizowanego przez FMW Gdańsk)*, „Dzienniczek Ucznia Siódemki” Pismo FMW VII LO w Gdańsku, nr 5–6 (1989), s. 3; Lokalna prasa – „Wieczór Wybrzeża”, relacjonując tę imprezę, podała dane sprzeczne ze stanem faktycznym, mianowicie happening trwał mimo niesprzyjających warunków atmosferycznych znacznie dłużej niż 15 minut, po za tym za organizatorów imprezy redakcja gazety uznała błędnie Solidarność Walczącą.

<sup>43</sup> Por. *Happening*, „Monit”, Dwutygodnik Federacji Młodzieży Walczącej Gdańsk, nr 103 (1990), s. 1; B. Falkiewicz, *Happening niespełnionych życzeń*, „Monit” Dwutygodnik FMW Gdańsk, nr 103 (1990), s. 3–4; tamże fotoreportaż z happeningu autorstwa J. Rybickiego.

<sup>44</sup> Po tej nieudanej imprezie w gronie gdańskiej FMW rozgorzała dyskusja na temat kondycji organizacji. Rzeczywiście była słaba skoro już w wakacje 1990 r. podjęto decyzje o zawieszeniu działania FMW w Regionie Gdańskim. Był to koniec przeszło pięcioletniego funkcjonowania Federacji w środowisku gdańskich organizacji niezależnych. Nadal jednak działała w Gdyni FMW Reg. Pomorze Wschodnie. Por. B. Falkiewicz, *Happening niespełnionych życzeń*, „Monit” Dwutygodnik

## HAPPENINGI STUDENCKIE

Happeningi organizowało też Niezależne Zrzeszenie Studentów, chociaż ta forma kontestacji nie cieszyła się tu zbyt dużą popularnością. Działacze i sympatycy gdańskiego NZS-u przyłączali się raczej do imprez tego typu organizowanych przez inne środowiska niezależne, niż sami je organizowali. W każdym razie odnotujemy jedną z takich imprez studenckich. Happening ten zorganizowano 12 kwietnia 1988 r. przed budynkiem Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Według niezależnej prasy wzięło w nim udział ok. 300 osób. Studenci poprzebierani w ubrania robotnicze rozpoczęli zabawę aukcją towarów deficytowych na rynku (czajniki, popielniczki, serwetki, rajstopki, spodnie). Wszystkie towary momentalnie zostały sprzedane. Przeprowadzona została także kwesta na rzecz rozwijania działalności ZSMP, POP, ZSP i innych organizacji zbliżonych ideologicznie. Czytano fragmenty „Trybuny Ludu”, którą następnie spalono w koszu na śmieci. Studenci uczestnikom happeningu rozdawali też buraczki. Żeby je otrzymać trzeba było zapisać się do Społecznego Komitetu Kolejowego. Odśpiewano też pieśń „*Wyklęty powstań ludu ziemi*”. Jedno z pism młodzieżowych „Antymantyka” napisała, że: „*tylko raz zakłócił ją jakiś prorektor, grożąc nieokreślonymi konsekwencjami. Speszył się jednak brawami i uciekł*”<sup>45</sup>.

## ŚRODOWISKA ANARCHISTYCZNE

W organizacje happeningów w tym okresie angażowały się także gdańskie środowiska anarchistyczne. W roku 1989 odbywały się w Gdańsku regularne demonstracje przeciwko budowie elektrowni jądrowej w Żarnowcu. Czasem przybierały one formę happeningów. Dokumentacja działań związanych z gdańskimi protestami przeciw Żarnowcowi domaga się oddzielnej publikacji ze względu na rozmiary zjawiska. By je zobrazować przytoczymy relację z demonstracji, jaka odbyła się 29 września 1989 r., a w której prym wiodła grupa „X Pawilon”: *Przed siedzibą TPPR i Domem Radzieckiej Kultury i Nauki na Długiej zgromadziło się spontanicznie 30 fanów „X pawilonu”, by zademonstrować przeciw EJ w Żarnowcu i próbnym wybuchom jądrowym na poligonie w Semipałatyńsku w Kazachstanie [...]. Po kilkakrotnym odczytaniu stalinowskiego wierszyka o atomach i przedstawieniu poglądów na Żarnowiec i Semipałatyńsk grupa przeszła z transparentami i okrzykami przez miasto, robiąc przy tym jaja i powtarzając obrzęd przez Domem Prasy, Aeroflotem (siedziba KGB), delikatesami i TZR NSZZ „S”, gdzie wyszedł do nas facet z dwoma paletami jajek (jajczarz jakiś), B. Borusewicz z*

FMW Gdańsk, nr 103 (1990), s. 3–4; J. Wąsowicz, *Federacja Młodzieży Walczącej w Gdańsku...*, dz. cyt., s. 203–204.

<sup>45</sup> Por. *Hulanka na wesoło*, Antymantyka” Magazyn FMW Gdynia, nr 6 (1988), s. 2.

gorylem i L. Wałęsa z brzuchem i kwiatami, których „godnie” powitaliśmy. Przewidywane są dalsze zadymy...<sup>46</sup>.

W połowie 1989 r. niezależne środowiska, rekrutujące się głównie spośród grup anarchistycznych, wystąpiły do władz z żądaniem: przyznania lokalu na niezależny klub, placu na Hyde Park oraz legalizacji grup nieformalnych bez rejestracji. Legalne happeningi organizowane przez to środowisko miałyby się odbywać na terenie Hyde Parku. W manifestie „X Pawilonu” czytamy m.in.: „Byłoby to miejsce, gdzie bez formalnych zezwoleń mogłyby się odbywać happeningi i demonstracje, a na specjalnych tablicach każdy mógłby pisać i malować bez ograniczeń. Siły porządkowe nie miałyby wstępu na teren Hyde Parku, a akcja nie wychodziłaby poza to miejsce i odbywała się na zasadzie „bez kamieni i bez pałek...”<sup>47</sup>.

Nie czekając na odpowiedź władz, grupa kilku osób zorganizowała 4 czerwca happening na Długim Targu w Gdańsku pod hasłem: „Otwarcie Hyde-Parku”. Tak relacjonowano tę imprezę: „Grupa odświętnie udekorowanej młodzieży + kilku meneli zebrała się pod Neptunem skąd przeczolgała się pod Ratusz trzymając w rękach rekwizyty typu „Vodka – demokracja 35%”. Po inauguracyjnym przemówieniu rozpoczął się Hyde Park. Przemawiało parę osób. Śpiewano piosenki lat 80 i 70, tańczono, zbierano datki na stypę pogrzebową PZPR. Należy zaakcentować bierną postawę zgredów. Impreza skończyła się przed 14. Policja nie interweniowała<sup>48</sup>” Później jednak, chcąc wymusić na władzach realizację powyższych żądań, młodzież związana ze środowiskiem „X Pawilonu” zorganizowała 10 czerwca sitting pod KW PZPR w Gdańsku. Tak relacjonuje tę akcję anarchistyczne pismo „Twe – Twa”: „Blisko 100 osób usiadło na chodniku i schodach przez komitetem, a ok. 20 postanowiło nieprzerwanie kontynuować akcję przez 48 godzin (przy czym 8 osób podjęło głodówkę). Atmosfera była przyjemna dzięki tekstom dowódcy gliniarzy rzucającemu ze szczekaczki teksty rodzaju „Młody chłopcze zejdź lepiej z tej kraty, bo cię zidentyfikujemy po tarczy i wylecisz ze szkoły”. Zainteresowanie budziła grupa ludzi spożywająca rześko bułki i kiełbasy akurat pod olbrzymim transparentem o treści „Głodówka”. Zresztą cały gmach pokryliśmy gęsto szablonami, plakatami, transparentami<sup>49</sup>”.

29 lipca 1989 r. z inicjatywy grupy „X Pawilon” odbyło się otwarcie gdańskiego Hyde Parku, nazwanego Placem Wymiany Pozytywnej. Przez kilka miesięcy plac ten stał się głównym miejscem koncertowym i happeningowym przede wszystkim środowisk anarchistycznych. Imprezy te nie miały już takiego wydźwięku politycznego, jak chociażby happeningi organizowane przez FMW reg. Gdańsk. Poruszano w nich tematykę ekologiczną, sprzeciwiano się służbie woj-

<sup>46</sup> Por. *Grupa X pawilon*, „Homek” Pismo RSA Gdańsk, nr 42 (1989), s. 4.

<sup>47</sup> Por. *Nasz manifest*, „Twe – Twa” nr 3 (1989), s. 5.

<sup>48</sup> Por. *Z ostatniej chwili !!!*, „Twe – Twa” nr 3 (1989), s. 5.

<sup>49</sup> Por. *Sitting pod KW PZPR*, „Twe – Twa” nr 4 (1989), s. 2.

skowej i lekcjom PO w szkołach, słuchano punkowych koncertów. Po niespełna kilku miesiącach miejsce to straciło na atrakcyjności i zamarło<sup>50</sup>.

\* \* \*

Mimo że pod koniec lat osiemdziesiątych dało się zauważyć wzmożoną działalność młodzieży w organizacjach niezależnych, następne lata przyniosły powolne wygaszanie ich aktywności politycznej, kulturalnej i oświatowej. Z gdańskich ulic powoli znikwały młodzieżowe demonstracje, pikety, a także happeningi. Nowe pokolenia były już mniej zainteresowane kontynuowaniem działalności w organizacjach, których formuła w wielu przypadkach wyczerpała się po przemianach ustrojowych w Polsce.

Symbolicznym zakończeniem ery peerelowskich happeningów był start w wyborach do Senatu twórcy tej formy sprzeciwu w Polsce lat osiemdziesiątych – Waldemara Fydrycha „Majora” z wrocławskiej Pomarańczowej Alternatywy. W razie wyborczego zwycięstwa planował kontynuację happeningów. W jednym z wywiadów mówił: „*Wjeżdżałbym do Senatu w lektyce i występowałbym na trybunie w todzie, ale mówiłbym o sprawach najważniejszych: prywatyzacji, akcjonariacie pracowniczym. Happening służyłby poważnej robocie politycznej*”<sup>51</sup>. Wybory „Major” przegrał. W nowej Polsce nie doczekaliśmy się kontynuacji politycznych happeningów.

#### GDAŃSK YOUTH – POLITICAL HAPPENINGS IN YEARS 1988–1990

Among proposed by youth – independent organizations of new forms of the social resistance in years 80 of XX century was found also the happening. The article talks over coming into being of this occurrence in the region of Gdańsk, where this form of youth opposal was developed mostly in years 1988–1990. The happenings were organized by different youth organizations and independent environments. Mostly saw about this in Gdańsk the Federation of Militant Youth and pacifist and anarchist formations like: „Freedom and Peace” and “Movement of the Alternative Society”.

**Nota o Autorze:** ks. mgr JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB – kierownik Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej; przygotowuje doktorat na UMK w Toruniu nt. *Niezależny Ruch Młodzieżowy w Gdańsku 1981–89*; wicepostulator procesu beatyfikacyjnego męczenników II wojny światowej; zajmuje się badaniem dziejów młodzieżowej opozycji w PRL-u, historią Kościoła w tym okresie, martyrologium duchowieństwa polskiego w czasie II wojny światowej oraz historią salezjanów w Polsce.

**Słowa kluczowe:** opozycja młodzieżowa w PRL, kultura niezależna, historia

<sup>50</sup> Por. *Otfarcie Hyde Parku*, „Twe – Twa” nr 4 (1989), s. 2; (tytuły artykułu w formie oryginalnej) *Porobiło się...*, „Twe – Twa” nr 4 (1989), s. 5.

<sup>51</sup> Por. M. Urbanek, *Major wrócił. Rozmowa z Waldemarem Fydrychem, Majorem, twórcą pomarańczowej Alternatywy*, „Polityka”, nr 49 (1999), s. 56.

KS. STANISŁAW SZMIDT SDB

BIBLIOGRAFIA NIEPUBLIKOWANYCH LISTÓW Z INDII (1922–1957)  
KS. LEONA PIASECKIEGO (1889–1957)

Ksiądz Leon Piasecki jest jednym z czołowych misjonarzy salezjańskich w Indiach. Przygotowywanie artykułu o nim do VII tomu *Chrześcijan* zmobilizowało mnie do zebrania możliwie najbogatszej bibliografii pism tego znakomitego salezjanina. W Śremie dotarłem do pani Marii Janiec, siostrzenicy ks. Piaseckiego i jej zawdzięczam listy do rodziny. W Archiwum Inspektorialnym w Krakowie (A.I. Kraków) dzięki uprzejmości ks. Michała Szafarskiego dostałem do wglądu listy pisane do ks. misjonarza Władysława Klimczyka, do inspektorów krakowskich. W Archiwum Inspektorialnym w Warszawie (A.I. Warszawa) zachowały się dwa listy do ks. inspektora Stanisława Rokity, a dzięki uprzejmości ks. Stanisława Kosińskiego, twórcy *Acta Hlondiana* w Łądzie, dostałem trzy listy pisane przez ks. Piaseckiego do kardynała Augusta Hlonda. W czasie pobytu w Rzymie na Kursie Formacji Ciągłej na przełomie 1979 i 1980 r. spotkałem na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim ks. Archimede Pianazzi, długoletniego misjonarza i przełożonego inspektorii w Assamie – Indii, który pisał wtedy historię pracy salezjańskiej w Assamie. Od niego otrzymałem kserokopie listów ks. Piaseckiego do mons. Mathiasa (w opłakanym stanie) z Archiwum Arcybiskupiego w Shillong (AA Shillong). Próby bezpośredniego kontaktu z archiwami salezjańskimi w Indiach zawiodły. W kompletowaniu bibliografii dużą pomoc okazał mi i wtedy i dziś ks. Władysław Grochal, wieloletni dyrektor biblioteki seminaryjnej w Łądzie. Dziękuję też za pomoc i cenne archiwalia z Archiwum Generalnego w Rzymie (A.G. Roma) sekretarzowi generalnemu ks. Marianowi Stemplowi i ks. dr. Stanisławowi Zimniakowi, pracującemu w Archiwum Generalnym w Rzymie.

Niniejszy artykuł traktuję jako część pierwszą. W następnym artykule zamierzam opublikować bibliografię listów niepublikowanych do rodziny, listów drukowanych w czasopismach katolickich, wspomnień o ks. Leonie Piaseckim w czasopismach, książkach i listach współbraci.

## 1. DOKUMENTY

- 1.1. – Piasecki Leon, Świadectwo chrztu, nr 1889/71, [A. A. Poznań].  
1.2. – Piasecki Leon, Karta personalna w Archiwum Generalnym w Rzymie, Reg. Gen. 2082 i 2063, pos. 11141.

## 2. LISTY DO WSPÓLBRACI

– List do mons. Luigi Mathiasa, Gauhati, 25.07.1923 r.  
[A.A. Shillong]

(Opisuje nie najlepsze warunki na rekolekcjach: upał, pot, szczury)

– List do mons. Luigi Mathias, Gauhati, 12.10.1923 r.  
[A.A. Shillong]

Ponieważ nie ma ks. Gila w domu, jest przez dwa dni dyrektorem. Ksiądz Leon robi wyrzuty Monsignorowi, bo zapowiedział się z wizytą, przygotowano dobre śniadanie, ale się nie zjawił. Ksiądz dyrektor Gil nie lubi świętowania. Woli pracować. Ksiądz Leon lubi i jedno i drugie. We dwóch jest lżej pracować, choć nie brak i chwil „szczeroci”. Dostali z Kalkuty 6 łóżek zamówionych przez ks. biskupa dla sióstr. Nie wiadomo tylko, czy siostry wrócą. Po otrzymaniu ostatniego rachunku za ogrzewanie ks. Leona pochorował się.

– List do mons. Luigi Mathias, Gauhati, 24.11.1923 r.  
[A.A. Shillong]

Wrócił zmęczony z podróży misyjnej. Ksiądz Gil wykorzystał tę okazję, aby go zaraz obdarzyć konferencjami do sióstr. Narzeka na pijaństwo szerzące się wśród ludzi. W Gauhati trwają prace budowlane i remonty.

– List do mons. Luigi Mathiasa, Gauhati, 26.11.1923 r.  
[A.A. Shillong]

Wyraża radość z podróży apostolskiej. Żałuje, że Biskup nie przyjedzie w odwiedziny.

– List do mons. Luigi Mathiasa, Gauhati, 18.03.1924 r.  
[A.A. Shillong]

Informuje o stanie zdrowia ks. Gila, który ostatnio czuje się źle.

– List do mons. Luigi Mathias, Gauhati, 5.04.1924 r.  
[A.A. Shillong]

Relacjonuje uroczystości 50-lecia misji w Gauhati. Uroczystości udały się wspaniale. Duża zasługa sióstr, które pokazały wystawę prac ręcznych. Żona komisarza zainteresowała się pracami.

– List do mons. Luigi Mathiasa, Gauhati, 18.04.1924 r. [A.A.Shillong]

Wrażenia po podróży misyjnej. Chrześcijan sporo, ale dobrych mało. Zbyt rzadki kontakt z misjonarzem: raz, dwa razy w roku.

– List do ks. generała Filippo Rinaldi, Gauhati, 24.10.1924 r.  
[A.G. Roma]

Składa kondolencje z powodu śmierci ks. ekonoma generalnego, ks. Conelli. Ksiądz Bonardi, który spadł z roweru i potłukł się, wraca do zdrowia. Do zdrowia wrócił też mons. Mathias. Opisuje, jak odkrył ukrytą wśród lasów wioskę katoliczką. Ludzie ci przez kilka lat modlili się przed figurą Serca Jezusowego o przybycie misjonarza. Ksiądz Piasecki poprosił ich o ofiarowanie rzeźby na Watykańską Wystawę Misyjną. Dzięki opowiadaniom ks. Leona poznali i pokochali także Wspomożycielkę i ks. Bosko.

– List do ks. Oreste Marengo, Gauhati, 30.03.1928 r.  
[A.I. Shillong]

Przeprasza, że nie będzie mógł udać się do Garo Hills. Poprzednio nie mógł towarzyszyć ks. Franciszkowi Marmol, bo miał inne zajęcia, a teraz ma już czterdzieści lat i nie bardzo czuje się na siłach, aby wyruszyć na tę wyprawę.

– List do prefekta generalnego, ks. Pietro Ricaldone, Gauhati, 22.02.1929 r.  
[A.G. Roma]

Pisze ołówkiem, bo jest w podróży misyjnej. Dziękuje za znalezienie sponsora na budowę kościoła Maryi Wspomożenia Wiernych w miejscowości Valetta. Mons. Mathias jedzie w tych dniach do Italii i może przywieźć pieniądze. Ma zamiar budować jeszcze kościółek pod wezwaniem św. Teresy.

– List do prefekta generalnego, ks. Pietro Ricaldone, Gauhati, 27.02. 1929 r.

Uzupełnia poprzedni list. Opisuje ostatnią podróż misyjną. Wspomina piękną pracę dwóch katechistów, którzy mu towarzyszyli. W wiosce, gdzie pracuje Jan, tak szybko rośnie liczba chrześcijan, że dwa razy burzyli kościółek – szopę, bo był za mały. Katechista jest człowiekiem świątobliwym i wymodlił trzy cudowne uzdrowienia za przyczyną Dominika Savio i ks. Czartoryskiego. Prosi o relikwie ks. Bosko dla 70 katechistów. W innej misji protestanci „nawrócili” wiernych i zniszczono kościół. Teraz wybiera się do plemienia Garo, które też skłania się ku protestantyzmowi, ponieważ nie ma dostatecznej opieki religijnej. Po otrzymaniu pieniędzy na kościół Wspomożycielki chciałby wybudować na terenach Garo kościół pod wezwaniem ks. Bosko. Byłoby wspaniale, gdyby udało się poświęcić kościółek w dniu beatyfikacji ks. Bosko. Na ogromnym terenie w Dolinie Bramaputry praktycznie pracuje sam od 6 lat. Nie będzie na beatyfikacji ks. Bosko w Rzymie, dlatego prosi o modlitwę w tym szczególnym dniu.

– List do prefekta generalnego, ks. Pietro Ricaldone, Gauhati, 26.08.1929 r.  
[A.G. Roma]

W tym roku miał dwa miesiące wakacji z powodu choroby. Widać, że Bóg zaczyna go traktować poważnie, bo zsyła cierpienie. Pomagają mu w pracy misyjnej *Wiadomości Salezjańskie* w języku hindi. Zamierza otwierać na poszczególnych placówkach misyjnych oratoria świąteczne pod opieką katechistów. W Assamie są urządzone uroczystości dziękczynne po beatyfikacji ks. Bosko. Praca misyjna byłaby sprawniejsza, gdyby nie sprawy narodowościowe. Mons. Bars ma sporo problemów z niektórymi misjonarzami, ponieważ jest Hiszpanem, a nie Włochem. Nie uważają go z tego powodu nawet za salezjanina.

– List do prefekta generalnego, ks. Pietro Ricaldone, Gauhati, 17.09.1929 r.  
[A.G. Roma]

Od mons. Mathias otrzymał wiadomość, że ks. prefekt postarał się o pieniądze na kościółek Maryi Wspomożycielki. Prosi o przesłanie ich na jego ręce. Monsignore domaga się sprawozdania z pracy misyjnej, ale nie może zrobić tego dobrze, bo jest tylko sam z setką katechistów, a ci często nie mają pojęcia o tym. Byłoby dobrze, gdyby Monsignore został wreszcie biskupem. Nawet wśród protestantów praca misyjna znajduje uznanie. Gdyby było więcej misjonarzy, praca byłaby skuteczniejsza.



– List do prefekta generalnego, ks. Pietro Ricaldone, Gauhati, 2.12.1929 r.  
[A.G. Roma]

Ksiądz Leon spodziewał się nagany za poprzedni list, w którym skrytykował jego rodaków, ale ks. prefekt potraktował go po ojcowsku. Ksiądz Leon prosił o pieniądze na budowę dwóch kościółków. Ksiądz prefekt odsyła go do Monsignore Mathiasa, a Monsignore kazał mu pisać o pieniądze do ks. prefekta generalnego. Z dyrektorem też nie ma rozmowy o pieniądzach. A budowa kościółków już zaczęta. Ma bardzo mało pieniędzy, ale wierzy w pomoc ks. Bosko. Przed zwykłymi misjonarzami drzwi z pieniędzmi są zamknięte. Może je przekroczyć tylko przełożony. Zdrowie dopisuje lepiej w tym roku. Ma bardzo dużo pracy. Sam mógł podolać na początku. Teraz konieczna jest pomoc.

– List do mons. Luigi Mathias, Gauhati, 2.12.1929 r.  
[A.A. Shillong]

Prosi o datę rekolekcji w styczniu w Shillong, aby mógł zrobić plan podróży misyjnych. Tutaj w Dolinie Brahmaputry daty muszą być znane na plantacjach z wyprzedzeniem miesięcznym i ściśle przestrzegane, inaczej pada cały plan odwiedzin. Dlatego też nie może oddać Ekscelencji swego paszportu.

– List do ks. kardynała Augusta Hlonda, Gauhati, 2.12.1929 r.  
[Acta Hlondiana – Łąd, t. 5, cz. 5 (50) s. 171]

Składa życzenia świąteczne jako poznaniak i salezjanin. Ponieważ misje borykają się z wieloma trudnościami, zwłaszcza materialnymi, poleca się modlitwom i prosi o błogosławieństwo.

– List do mons. Luigi Mathias, Gauhati, 5.01.1930 r.  
[A.A. Shillong]

W liście donosi Biskupowi o stanie swego zdrowia. Po czterech dniach pierwszy raz dostał coś do jedzenia. Ciągłe musi leżeć w łóżku. Wykorzystuje ten czas na odprawienie swego rodzaju rekolekcji. Radzą mu wszyscy, aby w Kalkucie poddał się leczeniu szpitalnemu.

– List do mons. Luigi Mathias, Cinnamare, 19.05.1930 r.  
[A.A. Shillong]

Prosi o odpowiedź na pytanie, czy Biskup zechce udać się z nim w podróż misyjną, aby poświęcić kilka kościołków świeżo wybudowanych. Podróż jest trudna. Współbracia mówią, że chce zameczyć Biskupa, żeby zająć jego miejsce. Chciałby również porozmawiać na temat sierocińca w Gauhati. Dowiedział się, że Biskup chce go zamknąć. „Wydaje mi się, że z Gauhati i Doliną Bramaputry Biskup ma mniej kłopotów niż z innymi misjami”. Zresztą Biskup nie dał ani grosza na sierociniec czy na budowę kościołków. Informuje też o kongresach katechistów.

– List do mons. Luigi Mathias, Gauhati, 6.07.1930 r.  
[A.A. Shillong]

Omawia sprawę „Biuletynu Salezjańskiego”. Nie prawda, że na łamach czasopisma nie pamięta o dobrodziejach sierocińca w Gauhati. Zamieszcza tam ich nazwiska. Ksiądz Senderi krytykuje go, że pisze za dużo o protestantach, ale mija się z prawdą. Polemizuje też z tymi, którzy zarzucają, że pisze zbyt wiele o świętych salezjańskich, o pijaństwie, za mało o papieżu. Przypomina, że ten „Biuletyn” w języku hindi służy formacji katechistów. Kończy zarzutem, że salezianie nie-Włosi są dyskryminowani.

– List do ks. kardynała A. Hlonda, Gauhati, 24 .11.1930 r.  
[„Acta Hlondiana” – Łąd, t. 5. cz. 3. s. 92]

Składa spóźnione gratulacje z racji jubileuszu 25-lecia kapłaństwa. Nie wie, czy Eminencja sobie go przypomina, ale on pamięta bardzo dobrze. Skarży się na działalność sekciarzy, którzy mają dużo pieniędzy na swoją propagandę.

– List do mons. Luigi Mathias, Dibrugarh, 4.06.1931 r.  
[A.A. Shillong]

Pyta, kiedy Biskup przybędzie. Dom jeszcze nie jest wykończony, dlatego komfortu zapewnić nie może. Przed porą deszczową zwizytował placówki misyjne. Z podróży wrócił bardzo zmęczony. W księdze chrztów znalazł zapisane cztery chrzty. W czasie podróży misyjnej znalazł trzy nowe wspólnoty chrześcijan. Kończąc, pisze, że „chciałby być święty, ale stary Adam ciągle daje o sobie znać”. Prosi Boga o śmierć, gdyby miał robić więcej zła niż dobra. Na początku był bardziej szczęśliwy. Teraz co raz częściej zaczyna szemrać na wiele spraw.

– List do ks. generała Filippo Rinaldi, Dibrugarh, 14.06.1931 r.  
[A.G. Roma]

Zachorował i dwa miesiące spędził w szpitalu w Kalkucie. Przed chorobą przez dwa tygodnie z Monsignore Mathias wizytowali misję. Opisuje dwudniowy Kongres Eucharystyczny w miejscowości blisko granicy z Tybetem. Na kongres przybył Monsignore z ks. Senderi i siostrami z Gauhati. W czasie kongresu udzielono chrztu 33 osobom, wyświetlono film o Chrystusie, była imponująca procesja.

– List do prefekta generalnego, ks. Pietro Ricaldone, Dibrugarh, 15.06.1931 r.  
[A.G. Roma]

Składa życzenia imieninowe, które zbiegają się w tym roku z dziesiątą rocznicą jego święceń. Prosi o modlitwę i obrazy ks. Bosko i Dominika Savio.

– List do mons. Luigi Mathias, Dibrugarh, 14.10.1931 r.  
[A.A. Shillong]

Dziękuje za list. Dowiedział się, że Biskup był w Bombaju. Spodziewa się, że odwiedzi także Assam. Prosi o powiadomienie, czy w listopadzie przybędzie do Dibrugarh, żeby mogli się godnie przygotować. Kiedyś ks. Leon odwiedzał nawet ludzi chorych na cholere i wracał zdrowy. Teraz czuje się słaby. Także i ks. Marmol niedomaga. Mają też sporo różnych prac.

– List do mons. Luigi Mathias, Dibrugarh, 3.09.1932 r.  
[A.A. Shillong]

Pisze, że przed trzema tygodniami przeżyli trzęsienie ziemi. Dom stoi, ale ściany są popękane. Groźniejsze było kiedyś w 1897 r. w Shillong i w Gauhati. Tym razem te miasta nie ucierpiały. Rzeka zaczyna podmywać brzegi wyspy. Dobrze, że nie kupiono tego terenu pod kościół. Prosi też o załatwienie spraw w urzędzie.

– List do ks. inspektora Antoniego Symiora, Dibrugarh, 29.01.1934 r.  
[A.I. Kraków]

Ksiądz Leon wspomina pobyt w Polsce, dziękuje za przyjęcie i pomoc.

– List do mons. Luigi Mathias, Dibrugarh, 17.07.1934 r.  
[A.A. Shillong]

Ksiądz Leon wrócił przed dwoma dniami z Shillong, gdzie odprawił rekolekcje i wziął udział w święceniach. Przeprasza Monsigniora za zdradzenie tajemnicy o nominacji. Chciał przygotować współbraci na moment konsekracji. Ponieważ Biskup zabiera z Dibrugarh ks. Marengo, trudno będzie we dwóch obsłużyć 13,5 tysięcy katolików rozproszonych na ogromnym terenie, Gdyby posłał Biskup 20 kapłanów do Dibrugarh, mieliby pod dostatkiem pracy. Parafia jest bardzo biedna. Ludzie emigrują, bo nie mają za co żyć.

– List do katechety generalnego, ks. Pietro Tirone, Dibrugarh, 25.11.1934 r.  
[A.G. Roma]

Życzenia świąteczne i noworoczne. Przeprasza, że pisze po włosku. To pierwszy list po powrocie do Dibrugarh. Pracują tylko we dwóch, mając pod opieką około 15 000 katolików. Jest to misja najbardziej rozległa i najbardziej opuszczona w Assamie. Do Shillongu jest bardzo daleko. Przez 12 lat Monsignore przybył do Dibrugarh tylko dwa razy, ale terenu misji nie zwizytował nigdy. Dlatego często czują się opuszczeni i załamani. Może się zmienić sytuacja po konsekracji Monsignore. Można by zrobić o wiele więcej dla dusz, gdyby było więcej misjonarzy, a ogromny teren był podzielony. Mówi, że nie dostaje pomocy, bo nie prosi o nią, a gdy prosi, powiadają, że tylko narzeka. Tylu ludzi umiera bez sakramentów. W więzieniu w Dibrugarh siedzi czterech katolików za zabójstwo. Trzeba by się nimi też zająć. Ręce opadają.

– List do ks. inspektora Tomasza Kopy, Dibrugarh, 17.12.1934 r.  
[A.I. Kraków]

Przeprasza za spóźnione życzenia świąteczne. Dziękuje jeszcze raz za życzliwość i gościnność w czasie pobytu w Polsce. Teraz walczy z biedą w Indiach, ale ks. inspektor też nie ma lepiej.

– List do mons. Luigi Mathias, Dibrugarh, 31.12.1934 r.  
[A.A. Shillong]

Daje odpowiedź Biskupowi na pytanie odnośnie do spisu chrześcijan, jakiego dokonał w ubiegłym roku ks. Marengo. Mają znacznie więcej katolików, niż by się wydawało. Według „Assam Review” przybyło z Ranchi 40 000 „coolies” i ponad 20 000 chrześcijan. W statystyce nie uwzględniono dzieci. W dystryktach Lakhimpour i Sibragar, gdzie jest 150 plantacji herbaty, liczba 10 000 katolików

nie jest przesadzona. Biorąc pod uwagę warunki, w jakich żyją misjonarze, którzy mają do odwiedzenia 200 placówek, nie można liczyć na dokładną statystykę. Katechiści mają obowiązek przysyłania do misji liczby wiernych, ale bardzo wielu nie wywiązuje się z tego obowiązku, a dotrzeć do nich jest trudno: cały dzień podróży pociągiem. Widują się z nimi dwa, trzy razy w roku. Zresztą sami katolicy ciągle zmieniają miejsce zamieszkania. Nikt, kto nie pracuje na tak rozległym terenie misyjnym, nie ma pojęcia o trudnościach pracy misyjnej. W okręgu Dibrugarh mają 189 wspólnot, które ciągle rosną. W związku z tym rozsądne byłoby podzielenie misji Dibrugarh. Omawia też datę przyjazdu Biskupa do Dirugarh. Chodzi między innymi o wybór miejsca pod budowę kościoła. Kucharz domaga się większej pensji. Prosi też o załatwienie pewnych rachunków i przelewów pieniężnych. Kończąc długi, sześciostronicowy list, przesyła życzenia noworoczne i powiadamia, że we trzech (on, ks. Marmol i ks. Soberano) odprawiają ćwiczenie dobrej śmierci, aby zacząć dobrze Nowy Rok.

– List do mons. Luigi Mathias, Hamara, 25.02.1935 r.  
[A.A. Shillong]

Ksiądz Leon ukończył podróż misyjną za ks. Marmola i udał się do Dibrugarh, aby przygotować się do swojej podróży. Ksiądz Marmol czuje się lepiej, ale nie może wyruszać w teren. W domu też robi mało. Ksiądz Leon ma problemy z katechistami. Ponieważ w wielu miejscach obniżono płace robotnikom na plantacjach herbaty, wielu katolików ucieka w inne strony. Trudna sytuacja wymaga częstszych odwiedzin, ale jest to niemożliwe. Ostatni raz był tutaj przed sześciu miesiącami. Zbyt dużo placówek misyjnych do odwiedzin. Postanowił poświęcić trochę pieniędzy na katechistów. Podaje całą strategię ich działalności.

– List do mons. Luigi Mathias, Hattali, 23.04.1935 r.  
[A.A. Shillong]

Ksiądz Piasecki znajduje się na plantacji herbaty. List ma 4 strony. Czeka na list od Biskupa zanim uda się do Shillong. Teraz musi odwiedzić 50 placówek misyjnych i przeżyć z wiernymi Wielkanoc. Nie bardzo może liczyć na pomoc współpracowników. Porusza też sprawę pieniędzy, które dał D.C. na załatwienie sprawy. Być może powinien przekazać je przez Biskupa. Porusza też sprawę kupna terenu. Czeka na zdanie Biskupa. Wspomina też o miłości do ks. Bosko konwertytów z anglikanizmu. Zapraszają go na święto ks. Bosko, ale musiałby zmienić cały program odwiedzin na placówkach misyjnych. Wspomina też, że znajomi Europejczycy cieszą się awansem Biskupa, ale żałują, że opuści Assam. Pocieszał ich, że i Biskupowi nie jest lekko. Zaprasza Biskupa do Dibrugarh, ale gdyby nie miał czasu na odwiedzin, przeprosza za wszystko, czym

mógł sprawić przykrość w tych 13 latach współpracy. Prosi też o błogosławieństwo. Nie lubi Madrasu, ale gdyby Biskup go tam potrzebował, poszedłby. Skarży się, że wydawane przez niego „Bollettino” w języku hinhi nie wszędzie ma uznania. Ktoś z Tezpur robi wielkie trudności.

– List do ks. kardynała A. Hlonda, Dibrugarh, 7.12.1936 r.  
[Acta Hlondiana – Łąd – t. 5. cz. 24 (69) s. 28]

Przesyła życzenia świąteczne, prosząc o błogosławieństwo dla swej pracy misyjnej. Z prasy dowiedział się o uroczystościach dziesięciolecia konsekracji biskupiej. Składa gratulacje.

– List do ks. inspektora Tomasza Kopy, Dibrugarh, 7.12.1936 r.  
[A.I. Kraków]

Składa życzenia świąteczne i wspomina wizytację ks. Candela z Rady Głównej.

– List do ks. prefekta generalnego Pietro Berutti, Dibrugarh, 25.07.1938 r.  
[A.G. Roma]

Wyraża radość z ponownego wyboru na prefekta generalnego. Przygotowuje sprawozdanie roczne z działalności misji w Dibrugarh. Cieszy się, że powstaje piękny kościół Serca Bożego – jego marzenie od wielu lat. Przy konsekracji odda całą misję Bożemu Sercu. W Dibrugarh mają małą szkółkę katechistów, która czyni dużo dobrego. Przydałaby się większa, ale środków na razie nie ma. Marzy też o szkole dla chłopców.

– List do ks. prefekta generalnego Pietro Berutti, Dibrugarh, 28.10.1938 r.  
[A.G. Roma]

Dziękuje za list z 30 września i za zachętę do kontynuowania budowy kościoła. Powiadamia, że władze chcą ofiarować teren – 30 ha – pod warunkiem, że salezianie otworzą „college” dla chłopców. Ksiądz Leon boi się, żeby ktoś ich nie ubiegł. Dwa dni temu otrzymał też drugą ofertę. W Dibrugarh znajdują się trzy szkoły wyższe. Jedną, pod patronatem uniwersytetu w Kalkucie, z 230 chłopcami chcą powierzyć salezjanom. Budynek jest mizerny. Wydają Rs. 415 – a mają dochodu 470. Zatem szkoła jest samowystarczalna. Ma 11 nauczycieli, z których 4 ma wykształcenie wyższe (B.A.). Gdybyśmy przyjęli tę szkołę, musielibyśmy zbudować także jeszcze nowy budynek. Misja na pewno zyskałaby na znaczeniu.

Ksiądz inspektor choruje i nie może nawiązać z nim kontaktu. Prosi o pośrednictwo ks. prefekta generalnego w tej sprawie. Za dwa tygodnie spodziewają się wizyty ks. Uguet, ale ten powiedział, że nie może przyjąć nowej szkoły. Na pewno słyszał ks. prefekt, że do Bandel poszedł ks. Sanchez, a do Dibugarh przyszedł stamtąd ks. Vago, z którym ma pewne trudności. Prosi o modlitwę. Cieszy się szkółką katechistów, choć niektórzy współpracownicy krytykują go, że otworzył ją bez pozwolenia przełożonych. Nie czuje się winny i ciągle idzie naprzód.

– List do ks. prefekta generalnego Pietro Berutti, Dibugarh, 6.12.1938 r.  
[A.G. Roma]

Składa życzenia świąteczne i noworoczne. Pasterka będzie już w nowym kościele Serca Bożego. Ponieważ nie zdąży wszystkiego wykończyć do uroczystości ks. Bosko, dlatego konsekracja będzie na Wielkanoc. Ponieważ są w nowennie do Niepokalanej, prosi o modlitwę, aby się mógł więcej uświęcić. Spodziewa się, że zapadną wkrótce decyzje odnośnie do szkół, o których informował w poprzednim liście.

– List do ks. prefekta generalnego Pietro Berutti, Dibugarh, 12.06.1939 r.  
[A.G. Roma]

Składa życzenia imieninowe i prosi o modlitwę, bo obchodzi 18 lat kapłaństwa. Dowiedzieli się, że został mianowany nowy biskup do Krishnagar. Spodziewa się, że ks. inspektor przynajmniej raz w tym pięcioleciu ich odwiedzi. Misja w Dibugarh ma przyszłość, ale przełożeni nie doceniają tego. W ostatnim roku mieli 2300 chrztów, a znacznie więcej komunii, wybudowali przepiękny kościół Serca Bożemu i dlatego Serce Boże im błogosławi. Ksiądz Leon ufa, że Boże Serce pomoże mu zrealizować dalsze plany. Zdaniem ks. Leona Biskup i ks. inspektor nie powinni pracować na tym samym terenie. Zrobiliby się dużo dobrego, gdyby była współpraca. Ostatnio można było nabyć za niską cenę teren pod stację misyjną w jednym z miast. Niestety nie było zgody. Teraz nabyli teren dziesięć razy drożej. Dla jednej misji robi się wszystko, dla drugiej nic.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Dibugarh, 24.11.1939 r.  
[A.G. Roma]

Niepokoi się o los rodziny. Podaje nazwiska współpracowników w Polsce: ks. Jan Kasprzyk, ks. Niemir, ks. Niewitecki, ks. Śródka, którzy mogą mieć kontakt z rodziną. Wspomina poświęcenie kościoła Serca Jezusa, który wybudował.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Sonada, 20.06.1946 r.  
[A.G. Roma]

Wojna skończyła się, ale smutne czasy trwają. Na pewno ks. generał i przełożeni wycierpieli dużo. On sam też sporo wycierpiał. W Sonada odprawia rekolekcje, a współbracia urządzili mu 25-lecie kapłaństwa. Wspomina prymicje i uczucia, które przepelniały wtedy jego serce. Jezus błogosławił mu i przyjął także łzy, gdy był źle rozumiany. Często cierpienia przychodziły od ludzi, od których się tego nie spodziewał. Teraz po 25 latach gotów jest znów wszystko zrobić dla Pana Jezusa. Prosi o błogosławieństwo ojcowskie.

– List do prefekta generalnego, ks. Pietro Berutti, Kalcuta, 12.08.1946 r.  
[A.G. Roma]

W czerwcu napisał list do ks. generała Ricaldone. Spodziewa się, że list dotarł. Opisuje następnie swój jubileusz 25-lecia kapłaństwa w seminarium w Sonada. Ksiądz inspektor mimo wątłego zdrowia pracuje dużo i ciągle jest w drodze. Ksiądz Leon jak może pomaga mu. Ma sporo kłopotów ze współbraćmi. Także i biskupi salezjańscy nie ułatwiają mu życia. Ponoć piszą sporo rzeczy nieprawdziwych do Turynu. Chciałby osobiście porozmawiać z przełożonymi generalnymi. Zwłaszcza ci z Krishnagar dają sporo powodów do cierpienia. Księdza inspektora nie ma w domu, bo na pewno napisałby parę zdań. Trzeba rozbudować dom w Sonada, ale trudno o materiał. Mają też problem z odzyskaniem domu w Silua. Także i ten dom wymaga remontu. Ksiądz Arcybiskup spodziewa się, że salezjanie rozwiną tam pracę. Ksiądz Pianazzi chorował na tyfus, a ostatnio rozchorował się ks. Hanbes.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Kalkuta, 15.06.1947 r.  
[A.G. Roma]

Przez ks. Casetta przesyła życzenia imieninowe. Dziękuje za konferencje formacyjne, które pisze ks. generał do współbraci. Książeczki te są prawdziwym lekarstwem duchowym. Ma się wrażenie, że mówi sam ks. Bosco.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Kalkuta, 12.12.1947 r.  
[A.G. Roma]

Przesyła życzenia na Święta i Nowy Rok dla ks. generała i przełożonych generalnych. Z Turynu powrócił ks. inspektor i przejął znów ster rządów w swoje ręce. Ksiądz Leon przekonał się sam, że nie jest łatwo rządzić inspektorką, a urząd inspektora jest chyba trudniejszy niż biskupa, który myśli tylko o jednej



diecezji. Ksiądz inspektor powiadomił ks. Leona, że przestanie być dyrektorem. Przyjął to z poddaniem się woli Bożej. Cieszy się, że za przyczyną ks. Rinaldiego dzieją się cuda. Wspomina swoje spotkania z nim. To był prawdziwy ojciec. Boli go bardzo los Polski pod rządami bolszewików.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Kalkuta, 11.07.1948 r.  
[A.G. Roma]

Cieszy się, że ks. generał wrócił do zdrowia. Modlono się bardzo za niego w czasie choroby. Jest pewny, że łaskę tę wyprosił ks. Rinaldi. Wspomina ostatnie spotkanie z ks. Rinaldim w oratorium. W minionym miesiącu odprawił rekolekcje w Shillong. Jest zadowolony. Stamtąd udał się do Dibrugarh na poszukiwanie listów od ks. Rinaldiego. Nic nie znalazł. Zginęła cała teczka z pismami od przełożonych. Zabolało go również i to, że bp Ferrando źle zrozumiał jego list z zapytaniem o te sprawy i obraził się. Odżyły w nim wspomnienia dawnej pracy w Assamie. Przy ołtarzu Serca Bożego w Dibrugarh rozpląkał się. Zrozumiał tam, że Jezus nigdy go nie opuścił, nawet wtedy gdy przełożeni nie okazywali mu zrozumienia.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Kalkuta, 14.08.1948 r.  
[A.G. Roma]

Poprzedniego dnia obchodził 35. rocznicę pierwszych ślubów, złożonych przed ołtarzem Serca Bożego w Radnej. Prosi o błogosławieństwo i modlitwę. Wspomina też wizytę ks. generała przed laty w Gauhati. Dwóch z przedstawionych mu wtedy chłopców zostało subdiakonami. Radość, bo zastąpią go po śmierci.

– List do ks. inspektora Stanisława Rokity, Kalkuta, 30.08.1948 r.  
[A.I. Warszawa]

Wspomina spotkanie w Różnymstoku przed laty, dziękuje za „Pokłosie Salezjańskie”, prosi o współbrata – fachowca do drukarni w Kalkucie.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Kalkuta, 15.01.1949 r.  
[A.G. Roma]

Często wspominają ks. generała w rozmowach i modlitwach. Przestał być dyrektorem, a został ekonomem inspektorialnym, aby uporządkować sprawy inspektorii. Nie boi się żadnej pracy. Bóg mu pomaga.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Kalkuta, 6.04.1949 r.  
[A.G. Roma]

Przesyła życzenia wielkanocne. Wielkanoc zawsze kojarzy mu się z kanonizacją ks. Bosko. Był wtedy w Rzymie. Jest przekonany, że ks. Bosko pomógł mu zostać salezjaninem. Jako dziecko został ofiarowany przez matkę Sercu Bożemu, dlatego Sercu Bożemu wystawił katedrę w Dibругarh. Kocha też Wspomożycielkę, którą ujrzał na niebie, gdy miał sześć lat. Później, gdy poznał salezjanów i ks. Bosko, rozpoznał tę Madonnę z dziecięcych lat. Stąd miłość do Zgromadzenia. Tą samą miłością darzy ks. Rinaldiego. Codziennie studiuje jego życiorys. Chciałby być taki jak on. Niepokoi się o stan zdrowia ks. generała. W ubiegłym miesiącu skończył 60 lat życia. Gdyby Bóg zażądał, odda resztę życia za ks. generała. Nie byłaby to ucieczka od pracy, ale ofiara dla dobra Zgromadzenia. W Kalkucie przenoszą się do domu opuszczonego przez Christians Brothers. Ksiądz arcybiskup jest nadal życzliwie usposobiony do salezjanów.

– List do ks. inspektora Adama Cieślara, Calcutta, 16.12.1949 r.  
[A.I. Kraków]

Przesyła życzenia świąteczne, wspomina wizytację ks. Fedrigotti i współbraci Polaków w Indiach. Z żalem wspomina pracę misyjną w Dolinie Bramaputry.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Kalkuta, 30.03.1950 r.  
[A.G. Roma]

Niepokoi się stanem zdrowia ks. generała. Zapewnia o modlitwie. Na Wielkanoc spodziewa się być już w Bandel. Na razie zastępuje chorego na tyfus ks. Tognacchi. Nie spodziewał się, że pójdzie do Bandel. W czasie choroby inspektora mówiło się, że ks. Leon będzie jego następcą. Gdyby tak się miało stać, ks. Leon prosiłby na kolanach ks. generała o zmianę decyzji. Ksiądz Uget, choć słabego zdrowia, robi dużo dobrego dla inspektorii.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Bandel, 15.06.1950 r.  
[A.G. Roma]

Składa życzenia imieninowe w swoim i w imieniu współbraci zapewniając o modlitwie w intencji Solenizanta przed Matką Bożą z Bandel.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Bandel, 14.02.1951 r.

Śle kondolencje z powodu śmierci ks. Roberta Fanara, radcy generalnego do spraw szkolnictwa. Uskarża się na wrogość inspektora. Już chciał prosić o zmianę inspektorii.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Bandel, 20.04.1951 r.  
[A.G. Roma]

Przez ks. inspektora przesyła list z zapewnieniem pamięci modlitewnej. Zdrowie mu dopisuje, ale są i powody do cierpienia. Wszystko ofiaruje Bogu przez ręce Matki Bożej za swoją biedną ojczyznę. Cierpi, bo przypisuje się mu rzeczy, których nie zrobił ani nie powiedział. Wydaje się, że teraz tylko młodzi potrafią robić dobrze, a starzy są nieużyteczni. Bóg pozwolił mu zbawić wiele dusz i jest gotów na śmierć każdej chwili. Jeżeli da mu jeszcze żyć, gotów jest przyprowadzić Mu wiele dusz. Kiedy czuje się niezrozumiany, ucieka się do Matki Bożej z Bandel i wspomina dawną pracę misyjną w Assamie. Gdyby to spotkało go u początku powołania, załamałby się. Prosi o błogosławieństwo.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Shillong, 10.06.1951 r.  
[A.G. Roma]

Składa życzenia imieninowe. Jest w szpitalu w Shillong. Wyczerpała go trwająca od kilku tygodni gorączka. Był bliski śmierci. Jest gotów umrzeć, ale gdy będzie żył, będzie pracował dla chwały Bożej. Na razie odprawia rekolekcje i spodziewa się za dziesięć dni powrócić do Bandel. Placówkę tę salezianie przejęli w czasie jego wizyty w Indiach. Wielu nam zazdrości. W Assamie wróciła tęsknota za pracą misyjną, gdzie tylu ludzi ochrzcił. Ale niech się dzieje wola Boża.

– List do ks. generała Pietro Ricaldone, Bandel, 24.07.1951 r.  
[A.G. Roma]

Cieszy się, że mons. Marengo został biskupem Dibrugarh. W czasie ostatniej wizyty postanowił nigdy więcej tam nie wracać. Zbyt pokochał tę placówkę. Zbyt długo zwlekano z podziałem tego ogromnego terenu. Na tym skorzystali tylko sekciarze. Kiedy domagał się podziału, zarzucano mu, że chce zostać biskupem. Biskupem nie został, a stracone dusze nie wrócą do Kościoła. W czasie wojny czuł się szczęśliwy, choć trudności piętrzyły się. Nie jego wina, że urodził się w Polsce a nie w Italii [i nie był internowany – przyp. S. Szmidt]. Wszędzie gdzie posłało go posłuszeństwo, starał się sumiennie wypełniać obowiązki. Teraz boli go, że bezmyślnie niszczy się jego dorobek w Kalkucie. Na razie czuje się lepiej. Do wieku

ks. generała brakuje mu 20 lat. Prawie 30 lat pracuje w Indiach. Czas płynie bardzo szybko. Na misji widział owoce swej pracy. Tutaj raczej monotonia.

– List do ks. Generała Piotra Ricaldone, Bandel, 24.08.1951 r.  
[A.G. Roma]

Dziękuję za przysłanie wizytatora, ks. Candela. Słyszy o sobie nieprzychylnie opinie. Zarzuca mu się, że obraził papieża, ponieważ powiedział, że Rzym jest wieczny i załatwia rzeczy powoli. Kocha papieża i będąc w Rzymie ze łzami w oczach całował jego rękę. Zdanie to przed nim znacznie wcześniej powtarzał ks. Vismara w Foglizzo. Zarzuca się mu, że obraził ks. Generała i przełożonych wyższych, twierdząc, że gdyby wcześniej utworzono diecezje w Dibругarh, uratowałyby się o wiele więcej dusz. Nie miał zamiaru obrażać przełożonych, a jeżeli czują się obrażeni, przeprasza i bardzo pokornie prosi o przebaczenie.

– List do ks. inspektora Rokity, Doom Dooma, 21.10.1955 r.  
[A.I. Warszawa]

Podaje do wiadomości, że pracuje w nowym miejscu, w Doom Dooma, 80 km od Dibругarh, gdzie kiedyś pracował. Zaczyna budowę nowego kościoła za 10 000 funtów angielskich. Sił jednak tyle nie ma, ile przed 30 laty, gdy budował kościół w Dibругarh.

– List do ks. Władysława Klimczyka, Doom Dooma, 14.05.1957 r.  
[A.I. Kraków]

Dziękuję za fotografię z pobytu w Polsce. Niestety nie poznaje ludzi. Zatracił kontakt. Ma zaproszenie do Polski, ale boi się jechać. Wspomina o ewentualnej kandydaturze biskupa Baraniaka na Kraków i jego kapeluszu kardynalskim. Życzyłby tego też arcybiskupowi Mathiasowi. Napisał kiedyś list do biskupa Baraniaka, ale prawdopodobnie nie dotarł do niego. Strofuje przyjaciela, że go nie odwiedza. Nie pisze do ks. Bazgiera, „by go nie odrywać od książek”, ale prosi uściskać go po bratersku.

– List do ks. Władysława Klimczyka, Doom Dooma, 16.04.1957 r.  
[A.I. Kraków]

Dziękuję za życzenia imieninowe. Napisał też arcybiskup Luigi Mathias. Miał się wybrać do Polski, ale ostrzegają krewni z Polski. „Oby Częstochowska dokończyła swe dzieło w Polsce”.

– List do ks. Władysława Klimczyka, Doom Dooma, 1.06.1957 r.  
[A.I. Kraków]

Dziękuję za list otrzymany przed wyjazdem do Shillongu. Przeprasza, że zapomniał podziękować za otrzymaną kartkę. Ksiądz Władysław zapatruje się bardziej trzeźwo na nominację biskupa Baraniaka na kardynała w Krakowie. Oby Polska uwolniła się od „kacapów”! Zaczęto kopać fundamenty pod kościół, ale ulewy przeszkadzają w pracach. Wspomina też o śmierci swego kuzyna, Jana Piaseckiego.

– List do ks. Władysława Klimczyka, Shillong-Mawlai, 18.06.1957 r.  
[A.I. Kraków]

Przesyła życzenia imieninowe. Pochorował się na rekolekcjach kapłańskich.

– Do ks. Władysława Klimczyka, Digboi, 11.08.1957 r.  
[A.I. Kraków]

Opisuje niedawno odbyte rekolekcje kapłańskie w Shillong i rekolekcje, jakie wygłosił siostrzom zakonnym w Barpetta, wspomina też o zastępstwie w Digboi. Obawia się, że w 1960 r. może wybuchnąć wojna nuklearna.

– List do ks. Władysława Klimczyka, Digboi, 28.08.1957 r.  
[A.I. Kraków]

Odpowiada ks. Władysławowi, że nie jest pesymistą a realistą. W Polsce rządzą komuniści, a sekunduje im „Pax”, który chce być może stworzyć „Kościół narodowy”. Czy na tym ma polegać nasz optymizm? „Rosja jest silna, ale Pan Bóg silniejszy. Pan Bóg da zwycięstwo, gdy Mu zaufamy.” Jeżeli w Polsce tak dobrze, czemu 50 turystów polskich uciekło z Batorego w Kopenhadze? „Polska nie jest jeszcze Polską”. Poleca siebie i Polskę modlitwom przyjaciela.

#### ZAKOŃCZENIE

Udało mi się zebrać 60 listów ks. Leona Piaseckiego pisanych do współbraci. Adresatami listów są: kardynał August Hlond, arcybiskup Luigi Mathias, biskup Oreste Marengo, ks. generał Filippo Rinaldi, ks. generał Pietro Ricaldone, ks. prefekt generalny Pietro Berutti, ks. katecheta generalny Pietro Tirone, ks. inspektor Antoni Symior, ks. inspektor Tomasz Kopa, ks. inspektor Stanisław Rokita, ks. inspektor Adam Cieślak, ks. Władysław Klimczyk. W korespondencji autor porusza

nie tylko sprawy codzienne misji, ale też widać w niej wielką miłość do ojczyzny i zgromadzenia. W następnym artykule zamierzam opublikować bibliografię listów niepublikowanych do rodziny, listów drukowanych w czasopiśmie katolickich, wspomnień o ks. Leonie Piaseckim w czasopiśmie, książkach i listach.

LA BIBLIOGRAFIA DELLE LETTERE NON PUBLIFICATE  
DI DON LEON PIASECKI (1889–1957)  
DAL INDIA (1922–1957)

Sommario

L'articolo è intitolato *La bibliografia delle lettere non pubblicate di don Leon Piasecki (1889–1957) dal India (1922–1957)* e comprende: 1 – documenti; 2 – le lettere scritte ai salesiani.

Le copie delle lettere ho ricevuto dall'Archivio Generale di Roma, dall'Archivio Ispettorale di Cracovia e Varsavia, dalla biblioteca di Lad (Acta Hlondiana), come anche da don Archimide Pianazzi dell'Archivio Arcivescovile di Shillog.

Nel successivo articolo viene pubblicata la bibliografia delle lettere ancora non pubblicate alla famiglia, le lettere stampate nelle riviste cattoliche, come anche diverse testimonianze prese dai differenti fonti stampati su don Leon Piasecki.

A tutti che mi hanno aiutato nella raccolta del materiale rivolgo un grazie sentito.

**Nota o Autore:** ks. mgr STANISŁAW SZMIDT SDB – wykładowca języków klasycznych w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi. Autor wielu pieśni i publikacji popularyzujących salezjańskie misje zagraniczne.

**Słowa kluczowe:** Leon Piasecki SDB, praca salezjanów w Indiach

JOANNA MICHALCZUK

## O NIEZWYKŁYM NAUCZYCIELU

W pracy dydaktycznej Księdza Profesora Mariana Lewki w całej pełni ujawniało się jego zamiłowanie do intelektualnych poszukiwań, ogromna pracowitość, ofiarność w wypełnianiu obowiązków, a także szczególna troska o młodych ludzi, o ich naukowe i duchowe dojrzewanie.

Ksiądz Profesor doskonale rozumiał, że wysokie oczekiwania wobec uczniów muszą być poparte osobistym przykładem najwyższej jakości pracy, a ta była możliwa dzięki nieustannemu samokształceniu, stale rozwijanej pasji poznania i tworzenia. Zawsze starannie przygotowane i perfekcyjnie dopracowane wykłady z dramaturgii i europejskich modeli teatru, poświęcone różnym aspektom teatrologii (jak dokumentacja czy scenografia teatralna) konwersatoria, ćwiczenia, zajęcia proseminaryjne i seminaria magisterskie, zdradzały niezwykle rozległą wiedzę i różnorodność zainteresowań Księdza Lewki. Chcąc nie tylko przekazywać wiedzę, ale też zarażać słuchaczy swoją miłością do teatru i inspirować do podejmowania indywidualnych już dociekań, Ksiądz Profesor dbał o to, by zajęcia przybierały jak najciekawszą formę. Chętnie okraszał swoje wypowiedzi anegdotami i ciekawostkami. Często przynosił na spotkania ze studentami różne dokumenty teatralne, rekwizyty, fragmenty kostiumów, zapraszał też interesujących gości związanych zawodowo ze środowiskiem teatralnym, organizował wyjścia i wyjazdy (m.in. do Gardzienic) na spektakle.

Ksiądz Profesor myślał nie tylko o studentach, którzy przychodzili na jego zajęcia. Mając na uwadze korzyści intelektualne, jakie mogłoby odnieść całe środowisko uniwersyteckie, zaplanował cykl spotkań otwartych, zainicjowany w 1998 r. zaproszeniem Wojciecha Majcherka z redakcji „Teatru” do dyskusji nad stanem współczesnej krytyki teatralnej. Kolejne spotkania, których nie udało się zrealizować dotyczyły miały inscenizacji Słowackiego przez Hanuszkiewicza i scenicznych interpretacji Stanisława Ignacego Witkiewicza. Chciał też świadczyć konkretną pomoc szkołom i placówkom kulturalnym regionu – stąd cenna idea – z powodów finansowych nie przekuta niestety w czyn – organizacji dwuletniego

kursu instruktorów teatralnych, prowadzonego przez zaproszonych gości z różnych ośrodków naukowych i teatralnych.

Dla przyszłych magistrów i ich formacji intelektualnej szczególnie znaczące były zajęcia proseminaryjne i seminaria. Ksiądz Profesor zawsze czuwał nad tym, by zamierzony przez niego program zajęć w pełni i z całą rzetelnością został zrealizowany. Stałą praktyką, przejętą jeszcze z zajęć prof. Ireny Sławińskiej, było protokołowanie przez kolejne osoby przebiegu posiedzenia i odczytywanie protokołu na początku następnego spotkania. Ten element zajęć pozwalał na syntetyczne przypomnienie najważniejszych tez i wniosków, stwarzał okazję do dyskusji nad wiernością zapisu, dokumentował jednocześnie przemyślaną, logiczną konstrukcję spotkań.

Zajęcia proseminaryjne służyły orientacji w różnych stylach dramatycznych i konwencjach scenicznych, wprowadzały też w zagadnienia związane z ewolucją sceny i sztuki aktorskiej. Wybrany aspektom z historii teatru towarzyszył nurt zagadnień teoretycznych, wyrabiający świadomość metodologiczną i umożliwiającą zdobycie podstawowego i niezbędnego do pisania prac proseminaryjnych, a później również magisterskich, wyposażenia teoretycznego. Dostarczały go prace Ireny Sławińskiej, m.in. *Struktura dzieła teatralnego*, Stefani Skwarczyńskiej, m.in. *Semantyka i funkcja dramaturgiczna dwóch elementów scenograficznych w „Weselu” Wyspiańskiego*, Tadeusza Kowzana, *Znak w teatrze, O różnorodności i granicach sztuki widowiskowej*, księdza Lewki, *O semantyce i funkcji rekwizytów w dramatach Augusta Strindberga, czy też Z problematyki budowy roli Szambelana w „Głupim Jakubie” Rittnera Anny Marii Klimalanki*. Innym niezwykle ważnym cyklem zagadnień były sprawy dokumentacji teatralnej, a wśród nich bibliografie teatralne, różne typy repertuarów, problematyka zapisu i opisu spektakli teatralnych. Tematy proseminaryjnych prac koncentrowały się zazwyczaj wokół jednego wybranego zagadnienia, np. funkcji rekwizytu, możliwości roli czy struktury postaci.

Tak pomyślane proseminarium stanowiło bardzo solidną bazę dwuletniej pracy nad magisterium, umożliwiając świadome i samodzielne wybory tematów rozpraw, ale też sprawną ich realizację. Tematy rozpraw magisterskich obejmowały bardzo różne kierunki badań, począwszy od analiz tekstów dramatycznych w wybranych aspektach, poprzez prezentację i omówienie scenicznej obecności poszczególnych autorów bądź sztuk, a także działalności aktorskiej i reżyserskiej wybranych artystów, po rekonstrukcję repertuarów, głównie scen lubelskich. W ramach tego ostatniego obszaru tematycznego – najpierw pod kierunkiem prof. Ireny Sławińskiej, a później Księdza Profesora – powstało wiele prac, dzięki którym zrekonstruowany został repertuar scen lubelskich w latach 1890–1959. Wypełniały one lukę czasową powstałą między pracą Stefana Kruka *Repertuar teatru lubelskiego 1864–1890* a pierwszym udokumentowanym w *Almanachu sceny polskiej* sezonem teatralnym.



Ksiądz Profesor chętnie sugerował i doradzał wybór tematu, wykazując przy tym zadziwiającą intuicję w dopasowaniu go do indywidualnych uzdolnień i predyspozycji oraz typu wrażliwości magistranta, ale potrafił też docenić samodzielność propozycji, często bardzo ambitnych i odważnych. Szczególnie czuwał by piszący rozprawy nie pogubili się w swoich przedsięwzięciach, doradzając wówczas np. zawężenie czy zmodyfikowanie obszarów tematycznych i problemowych. Uważnie wsłuchiwał się w obowiązujące każdego magistranta regularne sprawozdania z przebiegu dotychczasowych prac, prezentacje koncepcji rodzącej się rozprawy i fragmentów gotowych już rozdziałów. Odczytywane na zajęciach teksty poddawane były dyskusji, która często pomagała autorowi powstającej pracy w rozstrzygnięciu kwestii budzących jego wątpliwości czy po prostu – w uniknięciu popełnienia błędów. Punktem wyjścia do dyskusji na seminariach stawały się również, sugerowane najczęściej przez Księdza Profesora, propozycje lekturowe, w tym teksty dramatyczne, które stanowiły podstawę powstających na seminarium prac analitycznych. Często miejscem konsultacji było mieszkanie Księdza Profesora, przy ulicy Pawłowa. Tu, podczas długich rozmów przy kawie i jakimś słodkim poczęstunku, łatwiej rozwiązywało się niejedną nawet najbardziej problematyczną kwestię, a takich rodziło się przecież wiele w trakcie przygotowywania dysertacji naukowych.

Śledząc przebieg prac swoich magistrantów, Ksiądz Profesor przykładał dużą wagę do jednorodności i konsekwencji metodologicznej, precyzji i ścisłości w stosowaniu pojęć, jak również jakości wyposażenia naukowego pracy. Doceniał wysiłki magistrantów zmierzające do wzbogacenia pracy o dokumentację fotograficzną bądź materiały innego typu, stanowiące istotne uzupełnienie podjętego tematu. Szczególną wagę przykładał do kompletności dokumentacji spektakli w rozprawach rekonstruujących repertuary.

Sam, będąc wybitnym dokumentalistą i analitykiem, oczekiwał od swoich studentów szczególnej rzetelności i dokładności w gromadzeniu materiałów, odpowiedzialnego przeprowadzenia badań naukowych opartych na wszelkich dostępnych źródłach oraz bardzo uważnej analizie opisywanych zjawisk. Miał doskonałą warsztat historyka teatru i krytyka teatralnego, wymagał więc – szczególnie od autorów prac dokumentacyjnych – nie tylko starannej rejestracji i opisu faktów, co wiązało się z umiejętnością odczytania kształtu roli czy innych elementów inscenizacji na podstawie recenzji prasowych o często bardzo zróżnicowanej wartości dokumentacyjnej, ale też kompetentnej oceny i dociekania przyczynowych związków zdarzeń.

Niezwykłe dokładny i skrupulatny badacz teatru – jak świadczą o tym choćby pozostawione w książkach Księdza Profesora liczne zapiski, uwagi, uzupełnienia, korekty dostrzeżonych błędów w pracach innych teatrologów – był nadzwyczaj uważnym, wnikliwym i krytycznym czytelnikiem prac swoich studentów. Z łatwością wychwytywał wszelkie materiałowe luki i nieścisłości czy pomyłki interpretacyjne, wynikające na przykład z nieznamomości jakiegoś istotnego dla tematu pracy

źródła. Wysoko ustawiał progi wymagań, ale chciał, aby każda rozprawa wychodząca spod jego ręki, odznaczała się możliwie najwyższą jakością.

Wymagając rzetelnej, uczciwej pracy i zdyscyplinowania, jednocześnie otaczał swoich studentów stałą naukową opieką. Zawsze chętnie służył radą, jakąś lekturą wskazówką, dzięki ogromnej wiedzy pomagał w rozwianiu wątpliwości w jakiejś bardzo szczegółowej kwestii, związanej z tematem dysertacji studenta. Zdarzało się też, że użyczał studentowi pomocnych w pisaniu pracy materiałów (np. programów teatralnych) z własnych imponujących zbiorów.

Miał też Ksiądz Profesor tę wspaniałą cechę, że potrafił szczerze cieszyć się z każdego pojawiającego się talentu i sukcesu naukowego swoich uczniów. Zachęcał magistrantów do rozwijania ujawnionych w dysertacji zdolności, zawsze podkreślał każdy walor dobrze wykonanej pracy studenta, doceniał też dbałość o szczegóły. W krytyce z kolei zachowywał taktowną powściągliwość, tak, by nie zniechęcić autora rozprawy do ponowienia starań o lepszy efekt końcowy. Zawsze wierzył w możliwości swoich uczniów i zarażał wręcz swoim optymizmem, zachęcając jednocześnie do podejmowania nowych, trudniejszych wyzwań, do kontynuacji pracy naukowej. Dostrzegał pozytywne aspekty każdej sytuacji nawet niepowodzeń, skutecznie więc przeciwdziałal przedwczesnym zniechęceniom u swoich studentów.

Należał do tych niezwykłych nauczycieli, którzy potrafią motywować do dalszej, jeszcze lepszej pracy bez wywierania presji, a których nigdy nie chciałoby się zawieść. Może właśnie dlatego, że obdarzał swoich uczniów dużym kredytem zaufania i – zawsze dyspozycyjny, otwarty na ich potrzeby i problemy – potrafił po prostu być z nimi i dla nich.

Niejako w sposób naturalny, zwłaszcza na zajęciach seminaryjnych Księdza Profesora, wytwarzała się szczególna atmosfera wspólnoty, sprzyjająca budowaniu bliskich relacji między studentami a zawsze życzliwym, czasami okazującym im niemal ojcowską troskę, nauczycielem. Więzy te często przeradzały się w przyjaźnię, które przekraczały mury i sprawy Uniwersytetu, a niejednokrotnie obejmowały również członków rodzin studenta.

Niezwykle przyjazna atmosfera panowała również na wypełnionym żywymi dyskusjami wokół projektowanych bądź powstających już rozdziałów prac, seminarium doktoranckim, otwartym zaledwie kilka lat przed śmiercią Księdza Profesora, w roku akademickim 1998/99. Podobnie jak wcześniej inne zajęcia Księdza, tak i te wzbudziły duże zainteresowanie – w następnych latach do 15-osobowej grupy, jaka się wówczas ustaliła, dołączali następni doktoranci.

Ksiądz Profesor z właściwym sobie optymizmem patrzył w przyszłość, ciesząc się z postępów w badaniach i z kolejnych zarysowujących się koncepcji prac. W specjalnym zeszycie, w którym dla każdego doktoranta przewidziane było oddzielne miejsce, zapisywał propozycje tematów, odnotowywał przebieg dotychczasowej pracy doktoranta, ale też własne sugestie materiałowe, problemowe czy lekturowe. Później, gdy spędzał długie miesiące w szpitalu i gdy spotkania

seminaryjne zostały z konieczności zawieszane, z wielką troską myślał o swoich doktorantach i ich często zaledwie zaczętych pracach. Nawet wówczas, gdy leżał na szpitalnym łóżku, mimo bólu wciąż sprawował opiekę naukową nad swoimi doktorantami i magistrantami, czuł się za nich odpowiedzialny. Chciał nadal służyć im swoją wiedzą i przekazać jak najwięcej cennych wskazówek, w szpitalu sprawdzał też prace magisterskie i udzielał konsultacji. Jakby pogodzony z koniecznością cierpienia i bólu, świadom bliskości i solidarności Stwórcy, nie skarżył się, ale zachowując jasność spojrzenia i pogodę ducha, do końca „był” dla tych wszystkich, którzy odwiedzali go w szpitalu, do końca wypełniał swoją życiową misję.

Gdy odszedł Książd Marian Lewko, Uniwersytet stracił wybitnego teatrologa o godnej podziwu erudycji i nauczyciela z powołania, o głębokiej życiowej mądrości, który potrafił wypełniać swoją pracę z całkowitym oddaniem – z miłości do prawdy, której poszukiwał, i do ludzi, dla których ją głosił.

#### ABOUT AN EXTRAORDINARY TEACHER

##### Summary

The presented commemorative sketch refers to the figure of the Reverend Professor Marian Lewko depicting him as an outstanding academic teacher thoroughly engrossed in University activities. He perceived his didactic work as pursuit which bore a sense of mission. It evokes the Professor's flair for conducting classes – always carefully prepared and perfectly taught – and his unrivalled wish to cover the chosen material fully and diligently. The text also underlines the issue of high requirements; both proposed and adhered to. Having been an exceptional documentalist and an insightful analyst, the Reverend Professor himself expected his students to develop the knack for collecting needed materials, to adopt a responsible research approach and not to forget about meticulousness needed in phenomenon analyses. At the same time, however, the text strongly emphasizes the Reverend Lewko's extraordinary kindness and his broad perspective on students' needs. His sensitivity, his proficiency in sharing his knowledge with others together with his deep feeling of satisfaction, stimulated by his students' successes, should not be forgotten. The unique sense of community present during Professor's classes created favourable conditions for developing cordial human relations and for establishing close relationships between students and their teachers.

*Translated by Adam Michoński*

**Nota o Autorce:** dr **JOANNA MICHALCZUK** – asystent w Katedrze Dramatu i Teatru KUL, główne obszary zainteresowań to XX-wieczny dramat i teatr polski. Specjalizuje się w dramaturgii Tymoteusza Karpowicza, która stała się przedmiotem jej rozprawy doktorskiej.

**Słowa kluczowe:** Marian Lewko, Katedra Dramatu i Teatru KUL, dydaktyka, teatrologia

ANNA M. PIECHÓWKA

ODCIŚNIĘTE W PAMIĘCI  
WSPOMNIENIE O KSIĘDZU PROFESORZE MARIANIE LEWKO

Zdarzają się sytuacje, do których z początku nie przywiązujemy wagi, które zapamiętane trwają, by powrócić w momencie, gdy odkrywamy ich pozorną przypadkowość. Bywają przedmioty, które znaczą dopiero po czasie. Moje wspomnienia o Księdzu Profesorze to odkryte na nowo zdarzenia i odmiennie znaczące przedmioty. Na utrwalonych w pamięci migawkach pozostało to, co było naprawdę ważne w postawie Człowieka – Księdza – Profesora wobec swych studentów.

Moje pierwsze spotkanie z Księdzem Profesorem było spotkaniem wigilijnym Sceny Plastycznej KUL. Pamiętam, że Leszek Mądzik witał się z nim bardzo serdecznie. Miałam wówczas dość mglistą świadomość tego, kim jest ten ksiądz. Przy dzieleniu się opłatkiem zaskoczył mnie całkowicie. Podszedł [, przedstawił się i zapytał o to, jak trafiłam do Sceny i o moje zainteresowania teatralne. Potem rozpytywał o mój rodzinny Gdańsk i profesora Ciechowicza, a na koniec dodał: „Ja spotkam się z panią za dwa lata na seminarium”. „Być może – odpowiedziałam raczej bez przekonania – kto wie...”. W tym czasie Scena Plastyczna całkowicie spełniała moje teatralne oczekiwania. Jednak po dwóch latach znalazłam się na prowadzonym przez Księdza proseminarium teatrologicznym, w gronie pierwszego rocznika studentów, których prowadził on już jako Kierownik Katedry Dramatu i Teatru KUL. Teatrologii wierna jestem do dzisiaj.

Wigilijny epizod pokazuje wyraźnie, że jak ważny dla Księdza był napotkany człowiek, szczególnie młody, wkraczający w nowe środowisko. I to jak sądzę najlepiej charakteryzuje Księdza i jego relacje ze studentami: nie byliśmy jedyni z wielu, on nas traktował indywidualnie i chciał byśmy się nawzajem znali. Interesowało go wszystko, co nas dotyczyło, nie tylko to, co związane ze studiami, ale i to, co czym żyliśmy, co nas trapiło i co nas radowało.

Wszyscy podkreślają otwartość i dobroć Księdza, jego życzliwość wobec wychowanków. Pamiętam jak pod koniec III roku wraz z koleżanką zostałyśmy poproszone, by dostarczyć nasze prace do domu Księdza. Ku naszemu zdziwieniu

czekała tam na nas herbata, coś słodkiego i ciepła, niemalże rodzinna rozmowa. Odtąd naturalne dla nas stało się to, że jeśli Księżdz nie zastało się na uniwersytecie, to pozostawał jeszcze dom na ul. Pawłowa. Tam też najczęściej odbywały się spotkania doktorantów.

Księżdz Profesor widział w swych studentach nie tylko ludzi mających zgłębić i opanować tajniki warsztatu polonisty – teatrologa, ale i ludzi zmagających się z niełatwym często życiem. Kiedy odbierałam od niego egzemplarz pracy magisterskiej, zaczął mnie gorąco przepraszać, za to, że czerwonym długopisem poprawiał błędnie wydrukowane podwójne kropki pod fotografiami, że nie pomyślał o tym, że wydruk ich był drogi i że można było jeden egzemplarz zostawić w tej wersji, a poprawić dwa następne. Ujmująca szczerość i autentyczna otwartość na pozanaukowe, zwyczajne nieraz trudne życie to jeszcze jeden element tworzący na kliszy pamięci obraz Księdza Profesora.

Nie miałam okazji uczestniczyć w letnich wyprawach na Mazury czy wyjazdach do Nałęczowa i Kazimierza, które wspomina wielu studentów. One niewątpliwie ubogaciłyby obraz. Moje wspomnienia są po prostu uniwersyteckie: studentki i doktorantki. Zapamiętałam zajęcia Księdza Profesora jako niemalże gawędziarskie, a jednak pełne cennych teatralnych szczegółów, które skłaniały do dalszych poszukiwań teatrologicznych, zgłębiania zagadnień sztuki aktorskiej, analizy dramatu czy jak w moim przypadku świata scenografii. To, co uderzało od samego początku to nadzwyczajna wyrozumiałość i dobroduszość. Słynna troska o każdą rozpoczętą pracę czy to proseminaryjną, czy magisterską i o jej kształt ostateczny sprawiała, że studenci teatrologii czuli się bezpiecznie, mając świadomość, że zawsze mogą liczyć na pomoc Księdza, mistrza rzetelnego, analitycznego podejścia w pracy badacza – teatrologa, na jego wnikliwą lekturę prac, wychycenie niedociągnięć, na odpowiedź i uzupełnienie. Nie oznaczało to jednak, że Księżdz chciał panować nad każdą z wypowiedzi od początku do końca, po prostu pragnął, jak najwięcej przekazać z własnej wiedzy i doświadczeń a zarazem upewnić swych studentów na obranej drodze. W moim przypadku nie było to systematyczne, drobiazgowo sprawdzanie, lecz ogromny kredyt zaufania i wolności w pracy, cenne wskazówki i dużo cierpliwości w oczekiwaniu na ostateczną wersję tekstu, za co jestem mu szczególnie wdzięczna. Można powiedzieć, że przyświecały mu dwie zasady: „nie skrzywdzić” i „pozwolić uwierzyć we własne możliwości”.

I jeszcze wspomnienia z ostatnich miesięcy przed Jego odejściem. Jedno pożegnalne, drugie symbolicznie, łączące mnie z czasem przechodzenia Księdza na drugi brzeg. Między ostatnimi pobytami w szpitalu krótko przebywał w domu. Udało mi się wówczas przyjechać do niego z Gdańska, gdzie pracowałam. Choć już bardzo słaby poświęcił mi dużo czasu, rozmawiając o przyszłości Katedry, moich zajęciach i o moim doktoracie. Miałam wrażenie, że nie chce mnie wypuścić, póki nie powie mi wszystkiego, co mam mi do przekazania. Wtedy myślałam, że jeszcze będzie czas na tak treściwe rozmowy. A jednak to była ta ostatnia

i on chyba o tym wiedział. Gdy Ksiądz leżał w szpitalu, bardzo już chory, odwiedziłam go raz jeszcze. Kiedy siedziałam przy nim, często pytał o godzinę i żalił się, że nie ma zegarka. Oddałam mu dziecięcy zegarek подарowany mi przez brata. I tak pozornie zwyczajny przedmiot urósł do symbolu bycia człowieka przy człowieku w najtrudniejszych chwilach, symbolu czasu odchodzenia.. Takie jest moje ostatnie odcisnięte w pamięci wspomnienie o dobrym Człowieku, Księdzu - Teatrologu o ogromnej wiedzy i znakomitym warsztacie.

IMPRINTED ON MIND  
IN MEMORY OF PROFESSOR MARIAN LEWKO SDB

### Summary

The article is devoted to Rev. Professor Marian Lewko SDB. It had been written in a very personal way and shows Professor Lewko as open-hearted man, good teacher and lecturer.

**Nota o Autorce:** mgr ANNA M. PIECHÓWKA – doktorantka, prowadzi zajęcia z ikonografii teatralnej i historii scenografii w Katedrze Dramatu i Teatru KUL.

**Słowa kluczowe:** Marian Lewko, teatr, Katedra Dramatu i Teatru KUL, wspomnienie

SYMPOZJUM KATECHETYCZNE  
„DYSCYPLINA NA LEKCJI RELIGII”

WSD TS, Kraków, 12 grudnia 2005 r.

W sobotę, 12 grudnia 2005 r., odbyło się w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie 5. Sympozjum Katechetyczne poświęcone problematyce dyscypliny na lekcji religii. W sympozjum uczestniczyło prawie 100 osób, w tym księża pracujący na placówkach salezjańskich, wykładowcy i klerycy seminarium krakowskiego, siostry zakonne (5 sióstr) oraz katecheci świeccy (7 osób). Sympozjum przygotowała Podkomisja do Spraw Katechizacji Inspektorii Krakowskiej na czele z jej przewodniczącymi: obecnym ks. R. Bieleniem i poprzednim ks. J. Gorajem.

Sympozjum zainaugurowane zostało mszą św. w kaplicy seminaryjnej, homilię wygłosił ks. lic. W. Krawczyk, wikariusz inspektorialny. Kaznodzieja w homilii podkreślił znacznie w katechezie osoby katechety i jego postawy, w tym zwłaszcza postawy wiary, w powodzeniu akcji katechetycznej. Po śniadaniu rozpoczęła się pierwsza, półtoragodzinna tura warsztatów katechetycznych dla kleryków teologii oraz części księży. Warsztaty te poprowadził pan Zbigniew Barciński, trener Polskiego Stowarzyszenia Pedagogów i Animatorów KLANZA z Lublina.

Warsztaty miały na celu zwiększenie u katechetów umiejętności wprowadzenia porządku na lekcji. Aby to osiągnąć, prowadzący zrobił krótkie wprowadzenie w problematykę przez zadawanie pytań, wśród których było m.in. pytanie, w jaki sposób uczniowie „rozwalają” lekcję, czy też na czym polega porządek na lekcji itp. Aby pomóc katechetom uczestniczącym w warsztatach, uchwycić stosowaną przez nich w praktyce strategię w dziedzinie dyscypliny, rozpoczęto pracę w czteroosobowych grupach, za pomocą innych katechetów „wylawiano” strategie stosowane przez poszczególne osoby, a następnie wspólnie omówiono mocne i słabe strony danej postawy wychowawczej, podpowiadając, co powinno się zmienić w celu lepszego stosowania dyscypliny w klasie przez danego katechetę.

O godz. 10<sup>30</sup>, w auli seminaryjnej nastąpiło oficjalne rozpoczęcie sympozjum. Po przywitaniu zebranych przez prowadzącego sympozjum ks. dra R. Bielenia, głos zabrał ks. wikariusz W. Krawczyk, który zaakcentował pierwszeństwo osoby Boga w katechezie i rolę katechety jako świadka Boga. Pierwszy wykład, zatytułowany *Dyscyplina na lekcji religii*, wygłosił mgr Z. Barciński, który najpierw przedstawił ogólnie sytuację panującą we współczesnej polskiej szkole, ilustrując problematyczne zachowania uczniów danymi socjologicznymi. Następnie prelegent ukazał postawy przyjmowane przez poszczególnych katechetów, wyróżniając wśród nich dwie skrajne grupy zachowań – surową i pobłażliwą. Po omówieniu przykładowych zachowań wymienionych dwóch grup katechetów zaproponował słuchaczom swoistą „trzecią drogę” w stosowaniu dyscypliny, która unika zarówno skrajności strategii miękkiej, jak i twardej. Mottem tej trzeciej strategii są słowa – „Trwalszy niż diament, czulszy od matki”. Katecheta, na wzór Jezusa Chrystusa i wielu świętych (np. ks. Bosko), powinien poszukiwać tej „trzeciej drogi”.

Drugi wykładowca, pani mgr Ewa Kosińska, omówiła temat *Dyscyplina na katechezie w aspekcie psychologicznym*. E. Kosińska, omawiając podłoże psychologiczne zachowań zarówno uczniów, jak i osób katechizujących, skupiła się najpierw na wychowaniu do dyscypliny świadomej, następnie na odpowiednim motywowaniu uczniów do zdobywania wiedzy oraz na postawach nauczycieli sprzyjających bądź niesprzyjających przebiegowi zajęć, zachęcała słuchaczy do prezentowania pozytywnych postaw wychowawczych. Wykład był bogato ilustrowany slajdami multimedialnymi.

Po krótkiej przerwie przeprowadzono trójgłos katechetyczny – świadectwa stosowania w swojej codziennej pracy dyscypliny na lekcji religii. Najpierw głos zabrał przedstawiciel księży (ks. Krzysztof Matuszewski), następnie siostr zakonnych (s. Małgorzata Opryszek), a potem katechetów świeckich (pani Maria Soja z Lublina i pan Bogdan Czekański z Przemyśla). Wszyscy występujący zwracali uwagę na znaczne trudności, jakie niesie współcześnie katechizacja w szkołach państwowych jednocześnie podkreślali, że w dzisiejszej szkole potrzebny jest bardzo duży wysiłek psychiczny osoby katechizującej, aby zachować dyscyplinę wśród uczniów i jednocześnie móc prowadzić katechezę. B. Czekański, mówił o katechezie wśród dzieci niepełnosprawnych, przedstawił specyficzne trudności w tego typu przekazie wiary.

Kolejnym punktem programu była otwarta dyskusja uczestników sympozjum poświęcona zagadnieniu „Katecheta surowy czy wyrozumiały – co lepsze dla dyscypliny?”, którą poprowadził ks. dr J. Goraj. Postawione pytanie wywołało znaczne poruszenie wśród uczestników sympozjum, którzy opowiadali się w większości za „złotym środkiem” w dyscyplinie, jednocześnie ilustrując stawiane tezy przykładami ze swojej praktyki katechetycznej. Uczestnicy dyskusji podkreślili znaczną różnicę istniejącą w dziedzinie dyscypliny w szkołach państwowych i w szkołach prowadzonych przez Kościół (zwłaszcza w naszych szkołach salezjańskich). Podkreślali, że w szkołach państwowych praca katechetyczna jest o wiele cięższa, wymaga większego wysiłku katechety i jego zaangażowania, że o wiele więcej czasu potrzeba poświęcić problemom dyscypliny niż w szkołach katolickich. Mówiono o potrzebie wsparcia katechety ze strony jego przełożonych czy to świeckich, czy zakonnych w czasie wybuchających co pewien czas problemów dyscyplinarnych. W dyskusji podkreślono, że w dziedzinie dyscypliny najwięcej zależy jednak od osobowości katechety i jego postawy. Gorącą wymianę poglądów zakończyła przerwa obiadowa, po której odbyła druga tura warsztatów katechetycznych dla osób przyjezdnych, spoza Łosiówki, prowadzona ponownie przez Z. Barcińskiego.

W ramach sympozjum odbyło się też spotkanie Podkomisji ds. Katechizacji, która bardzo pozytywnie przyjęła duże zainteresowanie uczestników tematyką sympozjum i zaproponowała, aby tematyka przyszłorocznego sympozjum katechetycznego oscylowała wokół zagadnień metody w katechezie (zwłaszcza nowych metod) oraz aby termin sympozjum był w przyszłym roku wcześniejszy (np. 4 lub 25 listopada 2006 r.). Można żywić nadzieję, że kolejne, VI Sympozjum Katechetyczne na Łosiówce będzie równie udane.

*ks. Robert Bieleń SDB*



## OGÓLNE ZAŁOŻENIA PROGRAMOWE I FORMY KSZTAŁCENIA ORGANISTÓW

ZJAZD STOWARZYSZENIA  
POLSKICH MUZYKÓW KOŚCIELNYCH

Kokoszyce, 12–14 września 2006 r.

Stowarzyszenie Polskich Muzyków Kościelnych (dalej SPMK) jest stosunkowo młodym zrzeszeniem, które skupia w swoich szeregach muzyków – zarówno duchownych, jak i osoby świeckie. W statucie SPMK czytamy, że członkami Stowarzyszenia mogą być praktykujący katolicy związani z uprawianiem muzyki sakralnej, z wyższym wykształceniem muzycznym lub muzykologicznym<sup>1</sup>. Idea powołania zrzeszenia zrodziła się w 1999 r., podczas zjazdu Sekcji Wykładowców Muzyki Kościelnej w Konstancinie – Jeziornej. Wtedy to, na wniosek głównego inicjatora pomysłu – ks. prof. dr. hab. Ireneusza Pawlaka, gremium Sekcji podjęło decyzję o powołaniu do życia nowego stowarzyszenia. Wybrano wówczas Zarząd Tymczasowy w składzie: ks. Ireneusz Pawlak, ks. Andrzej Filaber, Remigiusz Pospiech, ks. Antoni Reginek, ks. Andrzej Zając, ks. Piotr Paćkowski i ks. Robert Tyrała. Jego głównym zadaniem było opracowanie statutu Stowarzyszenia<sup>2</sup>. Spotkanie założycielskie SPMK odbyło się we wrześniu 2000 r. w Trzebnicy. Zatwierdzono wówczas statut i zdecydowano o działaniach zmierzających w kierunku legislacyjnego uwierzytelnienia nowego stowarzyszenia, co ostatecznie nastąpiło 29 czerwca 2001 r. Wcześniej pełną aprobatę tej idei wyraził ordynariusz diecezji opolskiej, abp prof. dr. hab. Alfons Nossol, który jednocześnie wyraził zgodę, by siedzibą Stowarzyszenia została stolica diecezji – Opole<sup>3</sup>.

Pierwsze Walne Zgromadzenie Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych odbyło się w Sikorzu koło Płocka we wrześniu 2001 r. Gremium tworzyło wówczas 47 osób. Zasadniczą część obrad wypełniły wystąpienia referentów – ogłoszono 6 referatów i przedstawiono 4 sprawozdania<sup>4</sup>. Dominantą jednak zjazdu były zagadnienia związane z funkcjonowaniem Stowarzyszenia, uwieńczone ukonstytuowaniem się zarządu SPMK. Zgodnie w wyniku głosowania pierwszym prezesem Stowarzyszenia został ks. prof. dr. hab. Ireneusz Pawlak z Lublina. Zarząd został wybrany na kadencję 2001–2005. Od tego momentu członkowie Stowarzyszenia spotykają się regularnie każdego roku.

Zasadnicze cele Stowarzyszenia to: troska o dobro i piękno muzyki sakralnej; badanie, kultywowanie i upowszechnianie muzyki sakralnej; rozwijanie i promowanie wszelkich inicjatyw, postaw i działań sprzyjających podnoszeniu ogólnego poziomu kultury muzycznej; działanie na rzecz środowiska członkowskiego, jego integracji i jego potrzeb<sup>5</sup>. Jak czytamy w statucie są one realizowane zgodnie z wolą i potrzebami swoich członków przez: wypowiedanie się w istotnych kwestiach dotyczących muzyki sakralnej; promowanie zasad odnowionej liturgii; wydawanie opinii na temat kompozycji liturgicznych oraz wydarzeń powiązanych z wykonywaniem muzyki sakralnej; wydawanie publikacji; organizację kongresów, sympozjów, odczytów propagujących i wyjaśniających muzykę sakralną; współpracę z osobami i instytucjami w zakresie zbierania informacji i wymiany doświadczeń w dziedzinie uprawiania muzyki sakralnej; doradztwo i pomoc organizacyjną oraz kształcenie członków i innych podmiotów zainteresowanych działalnością Stowarzyszenia; współ-

<sup>1</sup> *Statut Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych*, Rozdział 2: *Członkowie Stowarzyszenia*, art. 7.1. W dalszej części Statutu (art. 7.2) czytamy, że w uzasadnionych wypadkach Zarząd ma prawo przyjmując na członka zwyczajnego Stowarzyszenia osobę nie spełniającą kryterium art. 7.1.

<sup>2</sup> G. Poźniak, *Historia Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych*, zob. w: *Stowarzyszenie Polskich Muzyków Kościelnych w latach 2001–2005*, G. Poźniak (red.), Biuletyn nr 1, Opole – Lublin, s. 33–34.

<sup>3</sup> Tamże, s. 35.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> *Statut Stowarzyszenia ...*, art. 1.1.

pracę i wzajemną pomoc członków Stowarzyszenia i inne działania sprzyjające rozwojowi statutowych celów Stowarzyszenia<sup>6</sup>.

W swojej krótkiej historii SPMK zorganizowało już kilka ważnych sympozjów i jeden kongres. Jednym z nich było międzynarodowe sympozjum *Historia i współczesność muzyki liturgicznej w Polsce* zorganizowane wraz z *Consotatio Internationalis Musicae Sacrae*, z okazji 100-lecia wydania przez papieża Piusa X Motu proprio *Inter pastoralis officii sollicitudines*. Odbyło się ono we wrześniu 2003 r. w Lublinie. Ważnym osiągnięciem Stowarzyszenia było zorganizowanie I Ogólnopolskiego Kongresu Muzyki Liturgicznej *Musicam Sacram Promovere*, który odbył się w Krakowie we wrześniu 2004 r. Znakomicie przygotowany kongres zgromadził setki muzyków kościelnych i muzykologów z Polski i zza granicy. Okazją do jego zorganizowania było 1400-lecie śmierci św. Grzegorza Wielkiego oraz 25-lecie Instrukcji Episkopatu Polski *O muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim Drugim*. Było to wydarzenie historyczne – podkreślał Prezes SPMK, ks. prof. Pawlak – gdyż ostatni Kongres Muzyki Kościelnej odbył się w Częstochowie w 1959 r.<sup>7</sup> Innym przedsięwzięciem SPMK była interdyscyplinarna konferencja naukowa zorganizowana wraz z Sekcją Wykładowców Liturgiki, Sekcją Wykładowców Sztuki Sakralnej oraz Pracowników Muzeów Kościelnych, przeprowadzona w 10-lecie istnienia periodyku „Liturgia Sacra”. Odbyła się ona tym razem w Opolu we wrześniu 2005 r. W tym też roku upłynęła kadencja Zarządu SPMK i dlatego w czasie tego zjazdu wybrano także nowy jego skład, którego przewodniczącym został ks. dr hab. Antoni Reginek z Katowic. Obecnie Stowarzyszenie zrzesza w swoich szeregach około stu członków.

Działalność zrzeszenia realizuje się w dwóch zasadniczych zakresach: teoretycznym i praktycznym. Dlatego te obie płaszczyzny na każdym walnym zgromadzeniu zajmują pilną uwagę wszystkich. Uczestnicy mają okazję wysłuchać kilku referatów mających charakter teoretyczno-informacyjny bądź stricte naukowy, inne zaś wystąpienia i dyskusje dotyczą konkretnych zagadnień od strony praktycznej. Specyfiką zjazdów jest ponadto wzorcowo przygotowana liturgia (Eucharystia i nabożeństwa) oraz towarzyszące twórczym spotkaniom koncerty.

Tegoroczne spotkanie Stowarzyszenia odbyło się 12–14 września, w ośrodku rekolekcyjnym archidiecezji katowickiej w Kokoszycach. Pierwszego dnia, przed kolacją, uczestnicy odśpiewali uroczyste *Veni Creator*, rozpoczynając tym samym kolejny zjazd SPMK. Przewodniczący Zarządu, ks. dr hab. Antoni Reginek, powitał wszystkich przybyłych i przedstawił program trzydniowych obrad. Po kolacji wszyscy udali się do pobliskiego Pszowa, gdzie znajduje się sanktuarium Matki Bożej Uśmiechniętej. Tam, w przepięknej bazylice – po intensywnej próbie śpiewów – celebrowano Nieszpory Maryjne, którym przewodniczył ks. prof. dr hab. Ireneusz Pawlak. Jeszcze tego samego wieczoru uczestnicy mieli możliwość wysłuchania koncertu. Był to recital organowy, którego wykonawcą był organista bazyliki pszowskiej, Arkadiusz Popławski. Poza dziełami wielkich mistrzów muzyki organowej Artysta wykonał pięcioczęściową, własną improwizację organową na temat pieśni Feliksa Nowowiejskiego *Matko Piekarska*. Po koncercie odśpiewano Apel Jasnogórski, a uczestnicy zjazdu powrócili do Kokoszyca. Dzień zakończył się nieformalnym spotkaniem biesiadnym.

Następnego dnia, po jutrzni i śniadaniu, odbyła się pierwsza sesja wykładowa i dyskusyjna nt. „Ogólne założenia programowe kształcenia organistów”. W informatorze zjazdu SPMK w Kokoszycach ks. A. Reginek wyartykułował następujące pytania: „Czy organy piszczałkowe, jako królewski instrument rozbrzmiewający w Kościele od wieków, są dziś otaczane należnym szacunkiem i godnością? Czy muzyka tego instrumentu faktycznie dodaje dziś blasku kościelnym obrzędom i podnosi umysły i serca wiernych ku Bogu? (por. KL 120). Jaki jest status organisty w dobie obecnej? Czy spełnia on właściwie swoją ważną liturgiczną misję? Na ile zróżnicowane formy kształcenia organistów przynoszą odpowiednie efekty? W jaki sposób można skonsolidować podejmowane wysiłki, aby muzyka wykonywana w naszych świątyniach faktycznie osiągnęła wymiar doskonało-

<sup>6</sup> Tamże, art. 5.1.

<sup>7</sup> Por. G. Poźniak, dz. cyt., s. 39.

ści?”<sup>8</sup> Są to zasadnicze pytania z całej serii problemów, które nurtują muzyków kościelnych. Tym właśnie zagadnieniom poświęcono pilną uwagę podczas wykładów i paneli dyskusyjnych.

Sesję tematyczną, na którą złożyły się dwa wystąpienia, prowadził ks. prof. Andrzej Zając z Tarnowa. Ksiądz mgr Kazimierz Dąbrowski SDB, w swoim wystąpieniu zatytułowanym „Praktyka liturgiczno-muzyczna”, skupił się na doświadczeniu z pracy w Salezjańskiej Ogólnokształcącej Szkole Muzycznej II stopnia w Lutomiersku. Ośrodek ten w swoich głównych założeniach nawiązuje do tradycji słynnej przed laty Salezjańskiej Szkoły Organistowskiej w Przemyślu, która przez władze komunistyczne zlikwidowana została w 1963 r. Podobny charakter prezentuje także druga placówka, pozostająca pod opieką księży salezjanów, mianowicie Salezjańska Szkoła Organowa – Szkoła Muzyczna II stopnia im. ks. Augusta Hlonda w Szczecinie. Prelegent przedstawił podstawowe założenia szkoły w Lutomiersku, m.in.: kształtowanie w wielu płaszczyznach wokalnoinstrumentalnych, umiejętność poprawnego wykonywania śpiewu (emisja), znajomość repertuaru. Wskazał także na zasadniczą wiedzę, jaką powinien posiadać organista: znajomość dokumentów Kościoła na temat muzyki liturgicznej, akompaniament do śpiewu, akompaniament do śpiewu solowego, umiejętność akompaniowania chórowi, umiejętność obcowania z mikrofonem, poprawna dykcja i emisja głosu, czy też rejestracja instrumentu. Ksiądz Dąbrowski omówił także w detalach profil szkoły lutomierskiej.

Drugie wystąpienie, ks. prof. dra Andrzeja Filabera z Warszawy, nosiło tytuł „Przygotowanie organistów w dziedzinie chorału gregoriańskiego i prawodawstwa liturgicznego”. Prelegent jest kierownikiem warszawskiego Ośrodka Szkolenia Organistów, mającego duże doświadczenie w procesie szkolenia organistów. W referacie mówił o treściach programowych nauczania muzyków kościelnych w płaszczyźnie chorału, na które składają się m.in.: ABC chorału, poznanie podstaw, stopy metryczne (cheironomia), tonacja i modalność, akompaniament chorałowy, harmonia modalna, formy muzyki chorałowej, rozumienie liturgii, kwestia psalmodii, ordinarium oraz proprium Missae, poznanie notacji (księgi liturgiczne), umiejętność korzystania z *Graduale Romanum*, *Triplex*, itp. Wskazał także na cele, metody i sposoby nauczania chorału gregoriańskiego. Nawiązując do prawodawstwa muzyki liturgicznej, ks. Filaber podkreślił, że celem zasadniczym nauczania jest poznanie historycznych i aktualnych dokumentów Kościoła nt. muzyki liturgicznej. Przypomnił najważniejsze dokumenty Kościoła i wyjaśniał, dlaczego tak ważne jest ich poznanie.

Przed południem odbyła się także dyskusja nt. problemów podjętych w wykładach. Po przerwie na obiad odbyło się posiedzenie Zarządu oraz otwarte zebranie członków SPMK dotyczące planów i zamierzeń Stowarzyszenia. W czasie tego spotkania m.in. nadano tytuł Honorowego Prezesa ks. prof. dr. hab. Ireneuszowi Pawlakowi – pierwszemu prezesowi i inicjatorowi Stowarzyszenia. Ksiądz Pawlak otrzymał także okolicznościowy dyplom z wyrazami uznania za dotychczasowe, niezwykle aktywne wysiłki podejmowane w trosce o czystość i piękno śpiewów liturgicznych. Zarząd SPMK przyznał także Dyplom Honorowy, nieobecnemu na zjeździe ze względów zdrowotnych, ks. prof. dr. hab. Karolowi Mrowcowi, za wielkie zaangażowanie w działalności Stowarzyszenia oraz ogromny wkład w dziedzinie badań muzykologicznych i pielęgnowaniu muzyki liturgicznej. Podczas obrad zabrali głos niektórzy przedstawiciele zarządu: ks. dr Grzegorz Poźniak przedstawił pierwszy numer wydanego „Biuletynu Stowarzyszenia”; ks. dr Stanisław Garnczarski mówił nt. nowo założonej strony internetowej SPMK; ks. dr Franciszek Koenig zrelacjonował aktualną sytuację finansową Stowarzyszenia. Ponadto przewodniczący Komisji Kwalifikacyjnej, prof. dr hab. Stanisław Dąbek, przedstawił zebrany nowo przyjętych członków Stowarzyszenia. Natomiast ks. dr Robert Tyrała, prezydent Polskiej Federacji *Pueri Cantores*, poinformował o organizowanym w przyszłym roku Międzynarodowym Kongresie tej Federacji w Krakowie.

---

<sup>8</sup> A. Reginek, *Słowo wstępne*, w: W. Hudek, *Informator Zjazdu Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych, Kokoszyce, 12–14 IX 2006*, Kokoszyce–Żory 2006, s. 3.

Ostatnim punktem programu tego dnia była msza św., w bazylice pszowskiej, koncelebrowana pod przewodnictwem biskupa dra Stefana Cichego z Legnicy, przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Ordynariusz Legnicki chętnie uczestniczy w zjazdach SPMK, okazując w ten sposób swoje duchowe poparcie dla Stowarzyszenia. W panelach dyskusyjnych często zabiera głos, przekazując cenne uwagi i spostrzeżenia dotyczące troski o właściwy poziom muzyki liturgicznej. Podczas liturgii eucharystycznej wystąpił zespół wokально-instrumentalny *Pro Arte Ecclesiastica* pod kierunkiem Janusza Muszyńskiego. Muzycy włączyli się w uroczystą modlitwę, wykonując *Missae brevis in G* (KV 49) W.A. Mozarta i inne jego kompozycje, np. słynne *Ave verum*.

Trzeci i zarazem ostatni dzień zjazdu muzyków kościelnych – w święto Podwyższenia Krzyża – rozpoczął się poranną mszą św., tym razem w kaplicy ośrodka rekolekcyjnego. Koncelebrze przewodniczył ks. mgr Zbigniew Rogala z Kielc, wieloletni wykładowca muzyki kościelnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Główny celebrians wygłosił również homilię.

Przewidzianą w programie tego dnia sesję wykładową prowadził prof. Jerzy Kurcz z Krakowa, a jej tematyka dotyczyła różnych form kształcenia organistów. Pierwszym prelegentem był ks. mgr lic. Bogdan Kicinger. Temat tego wystąpienia nosił tytuł: „Specyfika i problemy w kształceniu organistów w ramach studium organistowskiego”. Książd Kicinger zarysował słuchaczom pięcioletni program kształcenia organistów, jaki realizowany jest w ośrodku gliwickim. Wskazał także na pilną potrzebę stworzenia nowego, ogólnopolskiego projektu i regulaminu kształcenia organistów, który zostałby opracowany na podstawie doświadczeń ze wszystkich tego typu diecezjalnych ośrodków w Polsce.

Drugi wykład, nt. „Kształcenia organistów w ramach szkół muzycznych II stopnia”, przygotował dr Wiesław Delimat z Krakowa. Wykazał m.in., że wykształcenie muzyka kościelnego w ramach państwowej szkoły muzycznej II stopnia nie jest możliwe, z racji chociażby programu, który takiego nauczania nie przewiduje. Profesjonalne przygotowanie organisty wymaga zatem oddzielnego kształcenia. Istnieją już nieliczne szkoły organistowskie na prawach państwowych (w ramach szkół muzycznej II stopnia), które mają najczęściej autorski program nauczania i to znacznie rozszerzony o przedmioty dotyczące bezpośrednio wiedzy, która dla organisty kościelnego jest niezbędna. W. Delimat jako przykład przywołał w tym momencie szkołę tego typu w Krakowie, gdzie jest dyrektorem. Powiedział, że absolwenci tego ośrodka, poza dyplomem ukończenia szkoły muzycznej II stopnia otrzymują także dyplom ukończenia szkoły organistowskiej z podpisem samego kardynała, ordynariusza metropolii krakowskiej.

Ostatni wykład zaprezentował dr Władysław Szymański z Mikołowa, dotyczył on „Kształcenia organistów w ramach Akademii Muzycznej”. W referacie prelegent omówił program nauczania organistów na poziomie akademickim. Podkreślił, że tutaj największy nacisk położony jest na harmonizację i umiejętność dokonywania transpozycji utworów. Zwrócił uwagę, że niesłusznie utrwalili się schematy, iż organista wirtuoz zazwyczaj postrzegany jest wyżej niż organista kościelny. Prelegent wykazał, że praktycznie nie ma żadnej różnicy między jednym a drugim, gdyż profesjonalnie przygotowany organista kościelny jest jednocześnie znakomitym wirtuozem.

Po serii wykładów nastąpiła dyskusja dotycząca problemów poruszanych przez prelegentów. W prezentowanych wypowiedziach zarówno po pierwszej, jak i drugiej sesji wykładowej dało się zauważyć wyraźną troskę muzyków kościelnych o profesjonalizm, piękno i godność muzyki liturgicznej. Najczęściej podkreślano konieczność zajęcia się pilnie sprawami stałej formacji organisty i jego statusu. Temu zagadnieniu zostanie najprawdopodobniej poświęcony przyszłoroczny zjazd SPMK.

Można powiedzieć, że Stowarzyszenie Polskich Muzyków Kościelnych stanowi elitarnie gremium muzyków kościelnych: profesorów wyższych uczelni, wykładowców szkół muzycznych, wykładowców z seminariów duchownych i ośrodków szkolenia organistów, nauczycieli w szkołach elementarnych i animatorów życia muzycznego w parafiach, itp., którym bardzo zależy na podniesieniu poziomu muzyki liturgicznej. Dokładają największych starań, by jak najlepiej formować organistów i liderów muzycznych odpowiadających za ten ważny sektor we wszystkich ośrodkach parafialnych. To oni przecież mają decydujący wpływ na jakość śpiewu i tym samym liturgii, która

zawsze powinna być piękna i święta, gdyż chodzi o oddawanie czci samemu Bogu i podnoszenie umysłów i serc wiernych ku Stwórcy Dobra i Piękną. Należy wyrazić życzenie, żeby dynamiczna działalność Stowarzyszenia i jego apele znajdowały odpowiedni posłuch przede wszystkim wśród osób duchownych, które w pierwszym rzędzie odpowiadają za jakość liturgii tak licznie celebrowanych w naszych kościołach.

ks. Krzysztof Niegowski SDB  
UKSW, Warszawa

KONFERENCJA NAUKOWA  
„ORGANIZACJE MŁODZIEŻOWE W XX WIEKU.  
DZIAŁALNOŚĆ – IDEOLOGIA – STRUKTURY –  
POLSKIE ORGANIZACJE MŁODZIEŻOWE OD 1945 R.”

Toruń, 29 września 2006 r.

29 września 2006 r., w gmachu Instytutu Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, mieszczącego się na ul. Batorego 39, odbyła się konferencja naukowa pt. *Organizacje młodzieżowe w XX wieku. Działalność – ideologia – struktury*. Zorganizowana ona została przez Instytut Historii i Archiwistyki, przy udziale Koła Naukowego Doktorantów UMK. Stała się ona okazją do ukazania wyników i kierunków dotychczasowych badań nad organizacjami młodzieżowymi w Polsce w XX w. oraz wymiany myśli i poglądów przez liczne grono młodych naukowców z różnych ośrodków naukowych w kraju.

Wszystkich zgromadzonych uczestników powitał kierownik naukowy konferencji prof. Mariusz Wołos (UMK), który podkreślił roboczy charakter Konferencji, gdyż w zasadzie jej uczestnikami byli praktycznie sami referenci. Następnie poprosił o zabranie głosu mgr. Patryka Tomaszewskiego (UMK), który zapoznał uczestników ze sprawami technicznymi związanymi m.in. z kolejnością poszczególnych wystąpień. Poinformował ponadto zgromadzonych, że wszystkie referaty zostaną opublikowane w kolejnym tomie serii: *Historia i Polityka*.

Przystąpiono następnie do obrad plenarnych, w których trakcie zaprezentowano trzy referaty dotyczące europejskich organizacji młodzieżowych.

Sesję zainaugurowało wystąpienie dr. Arkadiusza Czwołka (UMK), który przedstawił referat zatytułowany *Organizacja Młodzieży Białoruskiej „Żubr” w latach 2001–2006*. Pokrótkę omówił historię tej organizacji (powstała 14 I 2001 r.), genezę jej nazwy, strukturę, cele (odsunięcie od władzy Łukaszenki, a następnie demokratyzacja kraju), metody działalności (manifestacje, happeningi, rozdawanie prasy opozycyjnej i in.) oraz skalę represji, która dotknęła jej członków. Podsumowując, podkreślił sukces tej organizacji, która nie tylko przyczyniła się do aktywizacji młodzieży na Białorusi, ale również została dostrzeżona w Europie.

Kolejne dwa referaty dotyczyły jugosłowiańskich organizacji młodzieżowych. Pierwszy z nich *Związek Komunistycznej Młodzieży Jugosławii i jego bohater Ivo – Lola Ribar* wygłosił mgr Hubert Stys (UMK). Omówił historię tej organizacji (została powołana 10 X 1919 r. w Zagrzebiu), jej współpracę z Międzynarodówką Komunistyczną oraz Komunistyczną Partią Jugosławii, program, likwidację w 1936 r., następnie jej odbudowę w 1937 r. przy aktywnym udziale Ivo – Loli Ribara (ur. w 1916 r.), który kierował nią aż do swej śmierci w 1943 r. Krótko przypomniał następnie dzieje jugosłowiańskich organizacji młodzieżowych po II wojnie światowej: połączenie w grudniu 1948 r., kolejne przekształcenie w 1963 r. w Związek Młodzieży Jugosławii, a następnie w Socjalistyczny Związek Młodzieży Jugosławii.

Następnie Miłoś Zečević (student V roku historii UMK) przybliżył zgromadzonym zagadnienia związane z genezą oraz historię i główne kierunki działania *Młodzieżowych organizacji nacjonalistycznych w międzywojennej Jugosławii*.

Po zakończeniu wystąpień prowadzący obrady plenarne prof. M. Wołos otworzył dyskusję. Jako pierwszy głos zabrał dr Mariusz Mazur (UMCS w Lublinie), który nawiązując do referatu dr. A. Czwołka, podzielił się refleksją dotyczącą członków organizacji „Żubr”, których miał okazję poznać. Według niego są to osoby nastawione bardzo optymistycznie do swojej działalności rzeczywistości panującej na Białorusi. Doktor Joanna Sadowska (Uniwersytet w Białymstoku) spytała z kolei M. Zečevica odnośnie do używanego przez niego pojęcia organizacje faszystowskie, które zapewne występuje w literaturze jugosłowiańskiej, w przeciwieństwie do literatury polskiej, w której dominuje pojęcie organizacje faszystujące. W odpowiedzi M. Zečević stwierdził, że na terenie Jugosławii organizacje te miały przywiązanie do ideałów faszystowskich, po części zaś na użycie przez niego tego terminu wpłynęła literatura jugosłowiańska, głównie z lat osiemdziesiątych XX w., kiedy Jugosławia była krajem komunistycznym. Profesor M. Wołos dodał, że oba pojęcia można traktować jako wartościowanie zaangażowania danej organizacji w idee faszystowskie. Z kolei dr J. Sadowska, nawiązując do referatu H. Stysa, zwróciła uwagę na termin połączenia młodzieżowych organizacji socjalistycznych w Jugosławii (grudzień 1948 r.). Następnie dr Eryk Krasucki (IPN Szczecin) zadał pytanie dr. A. Czwołkowi o istnienie drugiego obiegu wydawniczego na Białorusi. W odpowiedzi referent stwierdził, że białoruskie wydawnictwa drugiego obiegu są drukowane na Litwie, a nawet w Rosji. Poza tym prasa opozycyjna wychodzi też w drukarniach państwowych. Magister P. Tomaszewski, nawiązując do tego samego referatu, spytał, czy w organizacji „Żubr” można odnaleźć jakieś przesłanki ruchu anarchizującego. Doktor A. Czwołek stwierdził, że na spotkaniach koordynatorów ustalany jest plan działania, natomiast jego realizacja zależy już w dużej mierze od wielkości miasta. Na zakończenie dyskusji prof. M. Wołos wrócił jeszcze do pojęcia jugosłowiaństwa użytego w referacie M. Zečevica, stwierdzając, że idea ta była wykorzystywana przez obie strony walczące o władzę na terenie Jugosławii.

Po krótkiej przerwie obrady konferencji odbywały się w II sekcjach, których podział wyznaczała cezura czasowa 1945 r.: A – Polskie organizacje młodzieżowe do 1945 r. oraz B – Polskie organizacje młodzieżowe od 1945 r. Wśród problemów poruszanych na obradach Sekcji B znalazły się zagadnienia związane z działalnością organizacji młodzieżowych stojących po obu stronach barykady w okresie istnienia PRL.

W trakcie przedpołudniowych obrad Sekcji B wygłoszono trzy referaty. Jako pierwszy głos zabrał dr Mirosław Golon (UMK), który przedstawił referat pt. *Aktywność komunistycznych organizacji młodzieżowych w środowisku polskich studentów w ZSRR w okresie stalinowskim*. Na wstępie prelegent zaznaczył, że pominął w swym referacie organizację ZMP. Podkreślił, że studia w ZSRR były wyraźnie preferowane, głównie ze względów politycznych. Według danych ze stycznia 1951 r. z 900 osób studiujących poza granicami Polski ok. 77% studiowało w ZSRR. Wcześniej w l. 1946–1949 wysyłano niewielkie kilkunasto-, kilkudziesięciuosobowe grupy, dopiero później rośnie skala tych wyjazdów. Przedstawił następnie rys historyczny organizacji młodzieżowych w ZSRR: Komсомоłu i WKP(b). Szacuje się, że przez pierwszą z tych organizacji przeszło w ciągu 40 lat blisko 70 milionów młodych ludzi. Następnie szeroko omówił obowiązkowe w każdym mieście Biura Studentów Polskich oraz studenckie POP.

Następnie głos zabrał dr E. Krasucki (IPN Szczecin), który wygłosił referat nt. *Za młodzi, aby zapisać się do „Solidarności”, a za starzy, aby o niej zapomnieć – rzecz o szczecińskim (i nie tylko) Ruchu Wolność i Pokój z drugiej połowy lat 80*. Zajął się on tym młodzieżowym środowiskiem opozycyjnym jako formacją ideową. Krótko przedstawił dzieje tego ruchu, który powstał w 1985 r., jego genezę (odmowa złożenia przysięgi wojskowej przez Adamkiewicza, który został za to skazany na 2,5 roku więzienia) oraz przykłady działalności. Podsumowując, stwierdził, że WiP przygotowywał młodych ludzi do życia w społeczeństwie obywatelskim, demokratycznym.

Ostatni referat w tej części sesji pt. *Znaczenie polityczne Związku Młodzieży Socjalistycznej (1957–1976)* przedstawiła dr J. Sadowska (Uniwersytet w Białymstoku). Omówiła genezę powstania związku, szybkie wyciszenie jego głosu politycznego (po wymianie kadry założycielskiej). Następnie poruszyła kwestię lat przełomowych (1968 i 1970), które były sprawdzianem wierności Związku wobec władz oraz płaszczyzn, na których ZMS był potrzebny PZPR. Według referentki ZMS nie odegrał poważnej roli politycznej, jego główna rola polegała na tym, że był organizacją służebną wobec PZPR.

Prowadzący tę część obrad mgr H. Stys otworzył dyskusję. Jako pierwszy swoje uwagi do referatu dra E. Krasuckiego zgłosił ks. mgr Jarosław Wąsowicz (Archiwum Salezjańskie Inspektorii Pilskiej), który m.in. spytał o zasób archiwalny IPN w Szczecinie odnoszący się do zagadnienia Ruchu WiP. Referent w odpowiedzi stwierdził, że jest on jeszcze nierozpoznany, ponieważ IPN w Szczecinie działa dopiero od kwietnia 2006 r. Następnie ks. J. Wąsowicz wniósł swoje wątpliwości do ww. referatu odnośnie do zagadnienia regionalizacji WiP, która jest nieostra (Słupsk, Koszalin bardziej należy łączyć z Gdańskiem niż ze Szczecinem, przy czym nie należy używać formy Pomorze Zachodnie na te oddziały Ruch WiP). Podkreślił następnie, że po 1988 r. najpoważniejszą organizacją młodzieżową w Szczecinie była FMW, a nie WiP (wg referenta obie te organizacje działały we współpracy). Na zakończenie odniósł się do kwestii wieku najmłodszych działaczy WiP, którzy pochodzili z roczników 1973–1974, a nie jak twierdzi referent 1971. Z kolei głos zabrał dr M. Golon, który podkreślił zły stan zachowania akt Kolegiów do Spraw Wykroczeń, co ma wpływ na stan badań dotyczących przypadków odmowy służby wojskowej. Jako ostatni w tej części dyskusji głos zabrał dr A. Czwołek, który odnosząc się do referatu dra M. Golona, spytał o kwestie obyczajowości na studiach w ZSRR oraz czy znane są referentowi przypadki zostawiania w tym kraju. W odpowiedzi dr M. Golon stwierdził, że spotkał się z takimi przypadkami wśród grupy młodych naukowców, jednak niemożliwe było zrobienie wielkiej kariery w ZSRR, natomiast jeżeli chodzi o obyczajowość, to generalnie w ZSRR obowiązywał konserwatyzm obyczajowy. Na pewne rozluźnienie obyczajowości wpływ miała II wojna światowa, po której zakończeniu na uczelnie trafili ludzie „frontowi”.

Po przerwie jako pierwsza referat wygłosiła dr Joanna Gomoliszek (UMK). W swoim wystąpieniu pt. *Organizacyjna prasa studencka na polskich uniwersytetach w latach 1945–1989 (na przykładzie wybranych tytułów)* przedstawiła wybrane, co podkreśliła, subiektywnie organy prasowe m.in. takich organizacji jak: Bratnia Pomoc („Akademik”), Zrzeszenie Studentów Polskich („Nomus” na UJ), Związku Młodzieży Socjalistycznej („Perspektywy” na UW), Socjalistyczny Związek Studentów Polskich („Bulaj” na Uniwersytecie Gdańskim) oraz Niezależnego Zrzeszenia Studentów UMCS (Biuletyn NZS UMCS).

Z kolei dr Mariusz Mazur (UMCS) przedstawił referat *ZMP-owiec jako oficjalny wzorzec „nowego człowieka” okresu stalinowskiego*. W swoim wystąpieniu skupił się na podstawowych przymiotach, jakie powinien posiadać wzorcowy członek ZMP. Wymagano, aby byli to ludzie konsekwentni, z biednej rodziny, świadomi hierarchiczności systemu, poświęcający się pracy dla kraju, o dużym poczuciu dyscypliny oraz pozytywnym stosunku do internacjonalizmu. Utopijność tych założeń spowodowała, że wzorzec ten nie został nigdy zrealizowany.

Kolejna prelegentka mgr Marta Walczak (doktorantka na Uniwersytecie Opolskim) wygłosiła referat nt. *Nielegalne organizacje młodzieżowe w Wałbrzychu w latach 1948–1956*. Podkreśliła, że na ich charakter wpłynęła przede wszystkim sytuacja społeczno-gospodarcza panująca na terenie tego śląskiego miasta. Niektóre z nich skupiały chłopców w wieku od 15 do 17 lat (np. organizacja Filipa Eugeniusza), dlatego trudno wobec nich używać terminu organizacja. Inne wyrosły w środowisku górników, jak np. organizacja Alfonsa Kaczmarczyka (bez nazwy), kilka zaś wywodziło się ze środowiska ministrantów (np. Armia Krajowa „Błyskawica”, Związek Patriotów Polskich). Omawiając poszczególne organizacje (np. Polska Armia Krajowa, Polska Organizacja Podziemna i in.), referentka poruszyła również kwestię ich likwidacji oraz wymiarów kar, na jakie skazano ujętych przywódców.

Po krótkiej przerwie dr Joanna Król (Uniwersytet Szczeciński) w referacie *ZMP-owski model wychowania. Aspekty socjologiczno-pedagogiczne* ponownie zajęła się zagadnieniem modelu członka ZMP. W odróżnieniu od dr. M. Mazura przedstawiła cechy ZMP-owca od strony praktycznej, przybliżając pokrótce historię tej organizacji.

Kolejno głos zabrał ks. mgr J. Wąsowicz (ASIP), który wygłosił referat nt. *Idea niepodległości w programach niezależnych organizacji młodzieżowych regionu gdańskiego w l. 1981–1990*. Zwrócił on uwagę na to, że w regionie gdańskim prym wśród niezależnych inicjatyw szybko zaczęły wieść środowiska szkolne. Ich działania kształtowały takie postawy wśród młodzieży, które zaowocowały pojawieniem się środowisk nawiązujących jednoznacznie do tradycji niepodległościowych. Przedstawił następnie ideę niepodległości Polski w programach następujących organizacji młodzieżowych: Międzyszkolny Komitet Koordynacyjny „Solidarność Młodych”, Ruch Społeczeństwa Alternatywnego, Porozumienie Grup Niezależnych „Wolność”, Ruch „Wolność i Pokój” oraz Federacja Młodzieży Walczącej. Ta ostatnia w l. 1985–1990 stała się najpotężniejszą organizacją w regionie gdańskim. Omówił obszernie ewolucję stanowiska FMW w kwestii niepodległości Polski w poszczególnych okresach, tj. w l. 1984–1988 (walka o niepodległość była wówczas kojarzona ze sprzeciwem wobec władz komunistycznych) oraz 1989–1990, kiedy nastąpił rozłam w FMW (na KK FMW i KRK FMW). KK FMW całkowicie odrzuciła dialog i porozumienie z władzami, w przeciwieństwie do KRK FMW, która np. w stosunku do wyborów z 1989 r. zachowała postawę neutralną. Ostatecznie górę wzięła opcja bardziej radykalna, o czym świadczą dokumenty wydane od stycznia do maja 1990 r.

Ostatnim wykładem wygłoszonym podczas obrad Sekcji B było wystąpienie dr. Piotra Gołdy na (WSHE) na temat: *Geneza powstania i działalność Polskiej Organizacji Harcerskiej (1985–1997)*. Referent przedstawił genezę powstania POH (wyrzucenie kilku harcerzy z ZHP za uczestnictwo we mszy świętej w mundurach), która została utworzona w Koninie (rejestracja nastąpiła w Sądzie w Koninie 25 VI 1990 r.), jej dzieje, wydawane przez nią czasopisma („Służba” i „Baszta”) oraz strukturę. W 1997 r. POH włączono do struktur Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej.

Ostatnim akcentem sesji była dyskusja. Jako pierwszy głos zabrał dr M. Golon, który, odnosząc się do ostatniego referatu, wspomniał metody włączania do harcerstwa w czasach PRL-u. Następnie odniósł się do nadgorliwości członków ZMP, na co wpływ miało ich urabianie przez UB. Na zakończenie dyskusji wrócono do zagadnienia cezury, którą należy uznać za początek suwerennej III Rzeczypospolitej (1989, 1990, czy 1991 r.). Ostatni w tym sporze głos zabrał dr M. Golon, który opowiedział się za jesienią 1991 r., kiedy odbyły się pierwsze całkowicie wolne wybory, a następnie dokonał oficjalnego zakończenia obrad konferencji, dziękując za udział jej uczestnikom.

Wszystkie referaty (wygłoszone oraz nadesłane, które zostaną opublikowane w kolejnym tomie serii Historia i Polityka) oraz niezmiernie ożywiony charakter dyskusji, która trwała jeszcze długo po zakończeniu obrad, świadczą o tym, że konferencja spełniła stawiane jej cele naukowe. Wskazane zostały kolejne obszary badań, które stoją przed historykami zajmującymi się polskimi organizacjami młodzieżowymi w XX w. Można mieć jedynie nadzieję, że nie będzie to ostatnie spotkanie o tej tematyce.

Krzysztof Kolasa  
Archiwum Państwowe w Łodzi



## VI ŚWIATOWY KONGRES POLONII MEDYCZNEJ

Częstochowa, 21–24 czerwca 2006 r.

Polacy przebywający za granicą, prowadzący działalność w różnych obszarach i dziedzinach życia, skupieni w różnych organizacjach społecznych, zawodowych i charytatywnych w krajach ich przebywania, coraz częściej poszukują nowych form rozwijania prowadzonej działalności. Po 1989 r. Polonia światowa poszukiwała właściwej formuły i motywacji przebywania zagranicą. Wiele federacji i organizacji skupiających inne, mniejsze, musiało uporać się z odpowiedzią na pytanie: w jaki sposób prowadzić działalność, żeby nie była ona wegetacją, lecz żywą współpracą będącą pomocą i wsparciem dla innych.

Środowisko medyczne Polonii światowej składa się w dużej mierze z osób aktywnych zawodowo o imponujących wynikach naukowych i zawodowych w krajach przebywania. Wielu z nich uczestniczy w działalności Federacji Polonijnych Organizacji Medycznych. Jedną z cennych inicjatyw podejmowanych od kilku lat jest organizowanie Kongresów Polonii Medycznej cieszących się wysokim prestiżem w środowisku medycznym w Polsce i zagranicą. Ostatni VI Kongres odbył się w Częstochowie (po raz 4 w tym mieście) 21–24 czerwca 2006 r. Tym razem w składzie organizatorów znalazły się głównie takie organizacje, jak: Federacja Polonijnych Organizacji Medycznych, Okręgowa Izba Lekarska w Częstochowie, Naczelna Rada Lekarska, Urząd Miasta Częstochowy, Polskie Towarzystwo Lekarskie. Patronat honorowy nad kongresem przyjęli: prymas Polski kard. Józef Glemp oraz marszałek Senatu Bogdan Borusewicz. W Komitecie honorowym znaleźli się m.in.: Zbigniew Religa – minister zdrowia i opieki społecznej, Konstanty Radziwiłł – prezes Naczelnej Izby Lekarskiej oraz Andrzej Stelmachowski – prezes Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”. Komitet naukowy składał się z wybitnych przedstawicieli polonijnego świata nauki różnych dziedzin nauk medycznych, jak kardiologia, kardiochirurgia, traumatologia, onkologia, okulistyka, stomatologia, anestezjologia, choroby wewnętrzne oraz etyka.

W celu udokumentowania tak cennej inicjatywy oraz możliwości korzystania z jej owoców, utworzono stronę internetową [www.kongrespoloniimedycznej.pl](http://www.kongrespoloniimedycznej.pl) oraz wydano, profesjonalnie opracowaną broszurę, zawierającą wszystkie najważniejsze informacje dotyczące kongresu.

VI Kongres Polonii Medycznej jako myśl przewodnią przyjął temat: „Plagi naszych czasów: choroby układu krążenia, nowotwory, wypadki”. Uroczyste rozpoczęcie nastąpiło w Bazylice Jasnogórskiej. Mszę św. w intencji ojczyzny i Polonii medycznej sprawowali: arcybiskup metropolita łódzki Władysław Ziółek, przewodniczący Komisji Episkopatu ds. Służby Zdrowia, i arcybiskup metropolita częstochowski Stanisław Nowak oraz towarzyszący im koncelebranci. Następnie dokonano uroczystego otwarcia kongresu w gmachu Filharmonii Częstochowskiej. Wykład inauguracyjny wygłosił prof. T. Maliński z Ohio University pt.: „Zastosowanie nanomedycyny w chorobach układów: sercowo-naczyniowego i nerwowego”. Po wstępnej części inauguracyjnej odbył się uroczysty koncert. Następnego dnia uczestnicy kongresu spotkali się w budynku Akademii Polonijnej, aby rozpocząć uczestniczenie w części naukowej składającej się z piętnastu sesji. Wykład przewodni do sesji etycznej wygłosił ks. prof. A. Szostek pt.: „Cywilizacja życia i miłości”, temat dyskusji: „Ekonomia a cywilizacja życia i miłości w medycynie” jako moderatorzy prowadzili: J. Borowiec (Szwecja), Z. Chłap (Polska), B. Orawiec (USA), J. Grabski (Niemcy), K. Radziwiłł (Polska), A. Szostek (Polska). Sesja kardiologiczna była przeprowadzona na podstawie tematu: „Współczesne standardy w profilaktyce, diagnostyce i terapii”. Moderatorami dyskusji byli: A. Bochenek (Polska), B. Orawiec (USA), L. Poloński (Polska), M. Sochański (USA). Sesja traumatologiczna odbywała się pod identycznym tematem wiodącym co poprzednia, a jej moderatorami byli: J. Andres (Polska), J. Dzieliński (Polska), J. Jakubaszko (Polska), S. Zemankiewicz (USA). Sesja onkologiczna, jako kontynuacja poprzednich spotkań, prowadzona była przez: B. Maciejewskiego (Polska), M. Nowackiego (Polska), M. Rudnickiego (USA), D. Sońta-Jakimczyk (Polska). Spotkanie popołudniowe otworzyła sesja traumatologiczna pt.: „Wypadkowość związana z ruchem drogowym i środkami ko-

munikacji; sytuacja w Polsce a w tle międzynarodowe rozwiązania”, a jej moderatorami byli: J. Bohosiewicz (Polska), J. Borowiec (Szwecja), J. Jakubaszko (Polska), J. Karski (Polska), S. Zmankiewicz (USA). Wzięli w niej udział także przedstawiciele przemysłu, Ministerstwa Komunikacji i Policji. Następnie odbyła się sesja wolnych doniesień pt.: „Współczesne standardy w profilaktyce, diagnostyce i terapii w różnych specjalnościach.” Prowadzili ją: L. Pączek (Polska), M. Rudnicki (USA), A. Szczeklik (Polska). Następna sesja onkologiczna pt.: „Wybrane, szczególnie aktualne zagadnienia onkologiczne” prowadzona była przez: B. Jarzaba (Polska), M. Krzakowskiego (Polska), W. Zatońskiego (Polska). Sesja informatyczna pt.: „Komputeryzacja i internet w medycynie – przyjaciel czy wróg?” prowadzona była przez J. Bodziona (Polska) i J. Woy-Wojciechowskiego. Trzeci dzień kongresu był kontynuacją naukowych rozważań. Otworzyła go sesja okulistyka na temat: „Problemy naczyniowe w okulistyce; Fundacja Słoneczny Horyzont na rzecz rozwoju okulistyki”. Patronat naukowy nad tą inicjatywą przyjęli J. Kański (Wlk. Brytania), W. Romaniuk (Polska). Kolejna sesja to sesja stomatologiczna pt.: „Współczesne kierunki w leczeniu chorób przyzębia”, której moderatorowi zostali: J. Banach (Polska), J. Sadlak-Nowicka (Polska), M. Ziętek (Polska). Z kolei przyszedł czas na kolejną sesję wolnych doniesień nazwaną technicznie: „Wybrane aktualne problemy w różnych specjalnościach”, którą poprowadzili: S. Golec (USA), M. Koczorowska (Kanada), S. Raczek (USA). Po przerwie obiadowej kontynuowano sesję okulistyka (dla chętnych). Równoległe odbyło się posiedzenie robocze Rady Federacji Polonijnych Organizacji Medycznych. Także po południu w gmachu Politechniki Częstochowskiej odbyła się wspólna sesja kardiologiczno-onkologiczno-traumatologiczna w ramach V Konferencji Naukowej Towarzystwa Lekarskiego Częstochowskiego o wiodącym temacie: „Plagi naszych czasów – co nowego w diagnostyce i terapii”. Wygłoszono następujące referaty: M. Pasowicz (Polska) „Nieinwazyjna diagnostyka obrazowa tętnic wieńcowych (MSCT) – ocena ryzyka zawału serca”; G. Wójcik („Kardiologiczny rezonans magnetyczny – CMR”); A. Bochenek (Polska) „Chirurgia naczyń wieńcowych w obliczu dynamicznie rozwijającej się kardiologii inwazyjnej – operowa czy stentowa?”; M. Cisowski (Polska) „Transmisja z I Kliniki Kardiologii w Katowicach – operacja hybrydowa – mało-inwazyjny zabieg pomostowania LAD z użyciem techniki wideoskopowej i robota asystującego (E-ACAB)”); J. Sadowski, K. Bartuś (Polska) „Nowe możliwości chirurgicznego leczenia wad zastawki aortalnej” – transmisja ze Szpitala Jana Pawła II w Krakowie – operacja wszczepienia zastawki serca aortalnej bezszwowej; L. Poloński (Polska) „Co nowego w leczeniu ostrych zespołów wieńcowych” – transmisja z pracowni hemodynamiki Śląskiego Centrum Chorób Serca w Zabrze – zabiegi: A. Stys (USA), M. Gąsior (Polska), B. Orawiec (USA), K. Wilczek (Polska); P. Buszman (Polska) „Aterektomia tętnic obwodowych Fox Hollow” – transmisja z Polsko-Amerykańskiej Kliniki Serca w Ustroniu – zabieg aterektomii tętnic kończyn dolnych wykonał R.S. Kiesz (USA); P. Kasprzak (Niemcy) „Stent vs leczenie operacyjne zwężeń tętnic szyjnych w profilaktyce udaru mózgu”; R. Krajewski „Interdyscyplinarna operacja nowotworów podstawy czaszki” – transmisja z Instytutu Onkologii w Warszawie; B. Jarzab (Polska) „Zastosowanie mikromacierzy DNA w onkologii”; J. Bohosiewicz (Polska), J. Osemlak (Polska) „Organizacja dla dzieci poszkodowanych w wypadkach”. W czwartym dniu kongresu sesje naukowe trwały do południa. Sesja etyczna, w której uczestniczyli przewodniczący komisji etycznych okręgowych grup lekarskich, poświęcona była tematowi: „Etyczne wyzwania medycyny XXI w”. Moderatorami byli: Z. Chłap (Polska), J. Grabski (Niemcy), M. Jeleń (Polska), J. Woy-Wojciechowski (Polska). Sesja kardiologiczna pt.: „Wybrane szczególnie aktualne zagadnienia kardiologiczne”, prowadzona była przez: W. Banasiaka (Polska), P. Podolca (Polska), J. Sadowskiego (Polska). Równoległe zorganizowano *Sejmik Polonii Medycznej* nt.: „Przyszłość polonijnego ruchu medycznego” prowadzony przez M. Świtalskiego (Polska) i T. Borg (Szwecja).

Kongres Polonii Medycznej był wspaniałą okazją do wymiany myśli i doświadczeń, ale także do pogłębienia znajomości i skorzystania z wielu dodatkowych imprez kulturalno-rozrywkowych przygotowanych przez organizatorów. Można było wziąć udział w wycieczce do Koszęcina, podczas której istniała możliwość zwiedzenia kompleksu pałacowo-parkowego, w którym mieści się

siedziba Zespołu Pieśni i Tańca „Śląsk”, a wieczorem organizatorzy zaprosili chętnych na piknik folklorystyczny. Można było także zrelaksować się na wieczorze w klubie jazzowym „Paradoks”, często goszczącym znakomitych muzyków z całego świata. Dla miłośników sportu przygotowano turnieje tenisa ziemnego, golfa (dla posiadaczy *green cart*), biegi przełajowe, pływanie oraz rajd rowerowy po Jurze Krakowsko-Częstochowskiej. Szczególną atrakcją dla wielu osób okazała się możliwość zwiedzenia wielu odrestaurowanych pomieszczeń i eksponatów muzealnych w klasztorze Ojców Paulinów na Jasnej Górze.

ks. Mariusz Chamareczuk SDB  
Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa (SODD),  
w Sztokholmie

MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM  
„PRAWA MNIEJSZOŚCI ETNICZNYCH W UNII EUROPEJSKIEJ  
– STANDARDY I RZECZYWISTOŚĆ”

Sztokholm, 23–24 września 2006 r.

Debata publiczna na temat kształtu Unii Europejskiej zatacza coraz szersze kręgi. Przeróżne środowiska naukowe i akademickie, komisje, zespoły robocze, stowarzyszenia, związki w poszczególnych państwach członkowskich aranżują i organizują sympozja, seminaria, dyskusje podejmujące aktualne tematy dotyczące procesu tworzenia się Wspólnoty Europejskiej.

W ramach inicjatyw propagowanych przez EU, 23–24 września 2006 r. w Sztokholmie, miało miejsce seminarium zorganizowane przez Kongres Polaków w Szwecji oraz Związek Dziennikarzy Polskich na Wschodzie, pt.: „Prawa mniejszości etnicznych w Unii Europejskiej – standardy i rzeczywistość”. Spotkanie odbyło się w lokalach Ośrodka Polskich Organizacji Niepodległościowych w Sztokholmie. Organizatorzy zadbali o to, aby przed rozpoczęciem seminarium możliwie jak najwięcej informacji na jego temat dotarło do osób zainteresowanych. W tym celu utworzono specjalną stronę internetową [www.polskakongressen.org/minority/](http://www.polskakongressen.org/minority/) oraz wydano publikację zawierającą teksty referatów oraz konwencje i uregulowania międzynarodowe, takie jak: *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, *Europejska Karta Języków Regionalnych lub Mniejszościowych*, *Konwencja ramowa o ochronie mniejszości narodowych*, *Europejska konwencja o obywatelstwie*, *Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie ochrony mniejszości i polityka walki z dyskryminacją w rozszerzonej Europie*.

Część oficjalną seminarium otworzył Michał Bieniasz, prezes Kongresu Polaków w Szwecji, redaktor naczelny pisma „Słowo Kongresu”, przywitał zebranych gości, zwłaszcza przedstawicieli władz Rzeczypospolitej Polskiej (ambasadora RP Michała Czyża, konsula generalnego Wiesława Scholza oraz Attaché Wojskowego), delegata Uniwersytetu w Uppsali (prof. Nilla Uggłę), Parlamentu Europejskiego (eurodeputowanego Ryszarda Czarneckiego). Po oficjalnym rozpoczęciu nastąpiła część naukowa, którą rozpoczął M. Bieniasz, wygłaszając referat pt.: „Asymilacja, alienacja, integracja”, w którym prelegent dokonał teoretycznego przeglądu i analizy zjawisk podanych w tytule wystąpienia, kładąc szczególny akcent na problem alienacji, dokonujący się coraz wyraźniej w różnych środowiskach mniejszości narodowych. Kolejny referat wygłosiła dr Magdalena Środa z Uniwersytetu Warszawskiego pt.: „Tożsamość i inność w demokracji”. Skoncentrowała się na trzech, wg prelegentki, najważniejszych perspektywach percepcji *Inności* oraz ujęciach problematyki mniejszości w EU: perspektywie politycznej, filozoficznej i normatywnej. Z kolei prof. dr hab. Grzegorz Janusz z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie podjął temat „Prawa mniejszości narodowych w Polsce w dwa lata po wejściu do Unii Europejskiej”, prezentujący bogaty

materiał statystyczny, omawiający aktualne ustawodawstwo polskie w odniesieniu do problematyki mniejszości oraz komentujący kondycję różnych mniejszości w Polsce w warunkach akcesji i członkostwa Polski w EU. Książd dr Mariusz Chamarczuk SDB, reprezentujący podczas seminarium Kościół katolicki w Szwecji, przybliżył zebrany historię powstawania kultury duchowej tworzonej przez polską mniejszość katolicką oraz jej prawa świeckie i kościelne. Temat referatu „Polscy katolicy w Szwecji”. Po czterech wstępnych referatach nastąpiła przerwa, a po niej głos zabrali dziennikarze, przedstawiciele republik nadbałtyckich, przybliżając zebrany sytuację Polaków zamieszkujących te kraje. Ryszard Maciejkianiec z Litwy wygłosił referat „Polacy na Litwie – między obywatelstwem kraju zamieszkania i pomocą Polski”; Wanda Krukowska z Łotwy zatytułowała swoje wystąpienie „Polacy na Łotwie”; Jüri Latko z Estonii omówił działalność Polaków na przykładzie aktywnego zaangażowania w życie publiczne związku „Polonia” w referacie „Związek Polaków w Estonii *Polonia*”; Michał L. Zieliński z Finlandii zaprezentował referat „Polacy w Finlandii – historia i współczesność”; Tadeusz Urbański ze Sztokholmu, dziennikarz „Nowej Gazety Polskiej” w Szwecji, reprezentując Związek Dziennikarzy Polskich na Wschodzie, podsumował powyższe wystąpienia, koncentrując się na znaczeniu języka ojczystego w zachowaniu tożsamości i budowaniu jedności wewnątrzspołecznej. Refleksje i przemyślenia zawarł w referacie „Języki regionalne i mniejszościowe – próba analizy historycznej i społecznej”.

Po części zarezerwowanej na prezentację referatów przyszedł czas na gorącą dyskusję, która ukazała wielość oraz inność sytuacji i spraw pojawiających się w poszczególnych krajach i opinii na ich temat. Główne wnioski były jednak podobne i oscylowały w przestrzeni opinii kładących nacisk na wspólną odpowiedzialność za budowanie jedności europejskiej, która, zdaniem dyskutantów, będzie prawdziwa i autentyczna tylko wówczas, gdy jej spoiwem będzie poszanowanie praw mniejszości i odmienności kulturowych. Inną kwestią była dyskusja o tym, czy taką gwarancją powinny być objęte w ramach EU mniejszości o odmiennej orientacji seksualnej i czy to będzie wpływać pozytywnie na umacnianie wspólnoty państw europejskich. Po dyskusji uczestnicy udali się na przyjęcie zorganizowane w Konsulacie RP. Następnego dnia większa część uczestników seminarium wzięła udział w mszy św. niedzielnej w polonijnym kościele św. Jana w Sztokholmie, po której organizatorzy zorganizowali (dla chętnych) możliwość zwiedzenia Wenecji Północy.

*ks. Mariusz Chamarczuk SDB*

Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa (SODD),  
w Sztokholmie

SYMPOZJUM „A 40 ANNI DALLA »GRAVISSIMUM EDUCATIONIS«.  
A CONFRONTO CON I GIOVANI, LE ORGANIZZAZIONI  
E LE SCIENZE DELL'EDUCAZIONE”  
[W 40 LAT PO DEKLARACJI O WYCHOWANIU CHRZEŚCIJAŃSKIM  
W ODNIESIENIU DO MŁODZIEŻY, INSTYTUCJI I NAUK O WYCHOWANIU]

Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie, 21 października 2006 r.

Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim (*Gravissimum educationis* – GE), uchwalona 28 października 1965 r. na Soborze Watykańskim II, była (i jest nadal) mocnym fundamentem w zachodzącej ewolucji w podejściu do problematyki związanej ze szkolnictwem katolickim. Była ona wynikiem zarówno przemyśleń wewnątrz samego Kościoła, jak i wpływu niektórych przemyśleń zewnętrznych. Deklaracja ta stanowiła punkt zwrotny, który pozwolił w dużym stopniu na pokonanie toczących się dyskusji, dotyczących dostosowania modelu wychowania szkolnego wobec idei

lansującej model całkowicie laicki w wychowaniu szkolnym, propozycję szkoły-instytucji typu organizacyjnego, a także tendencje do monopolu państwa na szkolnictwo. Deklaracja była też źródłem pogłębienia idei wychowania ukierunkowanego na odpowiedzialną wolność w połączeniu z ewangelizacją, traktowaną jako propozycję. Pozwoliła ona na dopracowanie modelu szkoły jako wspólnoty, a także właściwego spojrzenia na propozycję pluralizmu szkoły w społeczeństwie obywatelskim, specyfiki wychowania i pedagogiki chrześcijańskiej, oraz samej szkoły i uniwersytetu o inspiracji chrześcijańskiej. Wszystkie te wymiary były „nowatorskie” w czasie, kiedy budując „nowoczesne” społeczeństwo, dostrzegano realne niebezpieczeństwo zmonopolizowania kształcenia poprzez jedną ideę, generalnie określaną jako laicką, a w praktyce często interpretowaną jako niereligijną. Przemiany zachodzące w społeczeństwie pokazały, że temat formacji młodego pokolenia, jest zawsze ukierunkowany na przyszłość samego społeczeństwa. Istotne jest więc wezwanie do przyjrzenia się treściom i kierunkom tej formacji.

Symposium, zorganizowane przez Wydział Nauk o Wychowaniu Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, 21 października 2006 r., było skierowane do wykładowców uniwersyteckich, zajmujących się studiowaniem procesu wychowawczego w różnych jego wymiarach. Postawiło ono sobie następujące cele:

- celebrację tego centralnego wydarzenia w rozwoju pedagogiki chrześcijańskiej;
- analizę procesu rozwoju myśli wychowawczej w Kościele w ciągu ostatnich 40 lat w konfrontacji z innymi wspólnotami międzynarodowymi;
- analizę rozwoju nauk o wychowaniu w ciągu ostatnich 40 lat w konfrontacji z pedagogiką chrześcijańską;
- pogłębienie procesu studiów nad „kryzysem” nauczania nauk o wychowaniu.

Na sesji przedpołudniowej wysłuchano relacji podsekretarza Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego w Watykanie, prof. Angelo Vincenzo Zani, który przedstawił, w perspektywie procesu historycznego, przemiany w pedagogice chrześcijańskiej w Kościele od powstania Deklaracji do dnia dzisiejszego (*Il cammino della chiesa dalla Gravissimum educationis ad oggi*). Kontynuacją tego spojrzenia na aktualność dokumentu w czasach dzisiejszych były kolejne trzy referaty. W pierwszym z nich, prof. Renato Mion, reprezentujący Instytut Socjologii Uniwersytetu Salezjańskiego, przedstawił swoistą analizę pytania o wychowanie młodego człowieka (*L'evoluzione della domanda educativa dei giovani*). W swoim wystąpieniu pogłębił on „odwieczną” dyskusję na temat wzajemnych relacji pomiędzy poszukiwaniami nowej generacji a oczekiwaniami i propozycjami „dorosłego” pokolenia w społeczeństwie. Drugim głosem w tej dyskusji była relacja prof. Luciano Corradini, reprezentującego Uniwersytet Rzymski „Roma Tre” i mającego za sobą doświadczenie pracy we włoskim Ministerstwie Edukacji, oraz będącego aktualnie Przewodniczącym Katolickiego Stowarzyszenia Nauczycieli – UCIIM (*L'Unione Cattolica Italiana Insegnanti Medi*). W swoim wystąpieniu dokonał on prezentacji zachodzących relacji pomiędzy wychowaniem, pojęciem laickości w wychowaniu a stanowiskiem chrześcijańskim w odniesieniu do szkolnictwa, zwłaszcza w ostatnich 40 latach (*Educazione, laicità e presenza cristiana, nella scuola e nella Chiesa, dopo GE*). Rozszerzeniem tej analizy na forum Wspólnoty Europejskiej i ewolucji stanowisk w jej urzędach było wystąpienie prof. Giuseppe Tognon (*L'evoluzione delle politiche educative dell'UE*), reprezentującego Uniwersytet Rzymski LUMPA.

Druga część dnia rozpoczęła się spotkaniem przy „okrągłym stole”, mającym zainicjować poszukiwania możliwych propozycji dzisiejszego podejścia do tematu wychowania, prezentowanego przez różne Wydziały Nauk o Wychowaniu (*L'evoluzione delle scienze dell'educazione e le proposte delle Facoltà di Scienze della Formazione*). Wstępem do wymiany punktów widzenia, podejścia do problemu oraz możliwych propozycji formacyjnych, prezentowanych w czasie dyskusji, były trzy referaty wprowadzające. W pierwszym z nich, prof. Giuseppe Mari z Uniwersytetu Katolickiego w Brescii, przedstawił przemiany w naukach o wychowaniu (*L'evoluzione delle scienze dell'educazione*). W drugim referacie, prof. Cesare Bissoli z Uniwersytetu Salezjańskiego, podzielił się swoją refleksją na temat samej pedagogiki chrześcijańskiej (*Il dibattito sulla pedagogia cristiana*). Ciekawym głosem

poprzedzającym dyskusję była prezentacja wyników sondażu, przeprowadzonego przez profesorów Bruno Bordignon i Silvano Sarti z Uniwersytetu Salezjańskiego. Autorzy przez skonstruowany przez siebie kwestionariusz dokonali analizy treści i propozycji programowych wydziałów nauk o wychowaniu we Włoszech (uzyskali odpowiedzi z 20 ośrodków uniwersyteckich).

W dyskusji podsumowującej uczestnicy sympozjum podkreślali z jednej strony szeroki wachlarz argumentów obejmujących dzisiaj pojęcie „wychowanie”, na jego różnorodnych płaszczyznach, z drugiej strony mówiono o konieczności pogłębiania propozycji wychowania chrześcijańskiego, mającej swoje niepodważalne miejsce w budowaniu dzisiejszego społeczeństwa, będącego coraz bardziej społeczeństwem mobilnym, wielokulturowym, a przez to stojącym przed niebezpieczeństwem zagubienia tożsamości. Dokumenty sympozjum zostaną opublikowane w pierwszym numerze 2007 r. pisma „Orientamenti Pedagogici”, wydawanego przez Wydział Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Salezjańskiego.

*ks. Zbigniew Formella SDB*

## SESJA NAUKOWA „90-LECIE SALEZJANÓW NA ZASOLU”

Oświęcim, 23 maja 2006 r.

23 maja 2006 r., w 90. rocznicę poświęcenia przez bpa Adama Stefana Sapiechę pierwszej kaplicy w Oświęcimiu na Zasolu, została zorganizowana uroczysta sesja naukowa poświęcona temu wydarzeniu. Miejszem obrad był kościół pw. Miłosierdzia Bożego w Oświęcimiu na Zasolu. Patronat naukowy objęła Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Oświęcimiu, na czele z jej rektorem prof. dr hab. Lucjanem Suchankiem. Sesję otworzył o godz. 16<sup>00</sup> ks. dr Robert Bieleń SDB, który przywitał gości i krótko przedstawił ideę uroczystości. Następnie ks. proboszcz Michał Kaleta SDB odczytał słowo skierowane do zebranych przez bpa Tadeusza Rakoczego. Potem do uczestników sesji przesłanie skierował Janusz Marszałek, prezydent miasta Oświęcimia.

Pierwsza część sesji, której przewodniczył bp dr Adam Śmigielski SDB, obejmowała dwa wykłady: ks. dra Jana Krawca SDB „Duszpasterstwo salezjanów na Zasolu w Oświęcimiu – rys historyczny” oraz ks. dra Waldemara Żurka SDB „Męczeństwo polskich salezjanów na żwirowisku niemieckiego obozu koncentracyjnego Auschwitz I”. Ksiądz Krawiec zarysował na początku szeroko genezę powołania duszpasterstwa na Zasolu, opisując sytuację Zakładu Salezjańskiego przy ul. Jagiełły, który był do 1945 r. punktem wyjścia działań salezjanów na Zasolu. Ksiądz Krawiec opisał następnie początki salezjańskiego duszpasterstwa związane z księżmi Janem Świercem i Franciszkiem Symiorem. Z kolei ks. Żurek opisał sytuację salezjanów przetrzymywanych w KL Auschwitz-Birkenau oraz pomoc więźniom organizowaną przez salezjanów pozostających na wolności. Również obszernie opisany jest okres powstawania domu salezjańskiego na Zasolu, stworzenie w nim Szkoły Budowlanej oraz jej zamknięcie przez komunistów. Sytuacja po tym okresie została przez prelegenta tylko zarysowana poprzez przedstawienie kolejnych księży pełniących rolę dyrektorów (w latach 1945–1982) lub będących dyrektorami (od momentu utworzenia samodzielnej placówki salezjańskiej) oraz opisanie okoliczności utworzenia samodzielnego domu zakonnego (2 III 1982) i parafii (16 X 1983).

Ksiądz Żurek tematykę wykładu dotyczącego salezjanów więzionych w KL Auschwitz – Birkenau skoncentrował wokół męczeństwa części salezjanów na tzw. żwirowisku obozowym, w tej grupie bowiem był pierwszy salezjański duszpasterz z Zasola, ks. Świerc. Prelegent najpierw przedstawił fakty związane z aresztowaniem salezjanów krakowskich, następnie opisał sytuację panującą na

zwirowisku obozowym, które było miejscem kaźni bardzo wielu więźniów. Przedstawił okoliczności męczeństwa czterech salezjanów – ks. Jana Świerca, ks. Kazimierza Wojciechowskiego, ks. Ignacego Dobiosza oraz ks. Franciszka Harazima oraz wcześniejsze ich życie, w tym zwłaszcza ich działalność w ramach Zgromadzenia Salezjańskiego.

Po przerwie na kawę, zaserwowaną przez animatorki oratorium na Zasolu, rozpoczęła się druga część sesji o charakterze wspomnieniowym. Obradom tej części sesji przewodniczył prof. Suchanek. Najpierw ks. lic. Michał Kaleta SDB przedstawił „Współczesny wymiar pracy salezjańskiej na Zasolu”. Ksiądz Kaleta, dyrektor domu salezjańskiego, a w tutejszej parafii proboszcz, zarysował sytuację w parafii, która liczy nieco ponad 3 tys. mieszkańców, podał statystykę duszpasterstwa (liczbę uczęszczających do kościoła, liczbę ochrzczonych itd.) oraz przedstawił grupy parafialne i ich działalność – tj. grupy dziecięce i młodzieżowe (LSO, scholę, grupę oratoryjną, SALOS-Zaosle, Salezjańską Świetlicę Środowiskową „Akademia Radości”, grupę teatralną „Quo Vadis”), a następnie grupy dla dorosłych (Żywy Różaniec, Wspólnota Nieustającego Różańca, Grupa Apostolatu Maryjnego, Koło Przyjaciół Radia Maryja, a także Stowarzyszenie Współpracowników Salezjańskich i Kościelną Służbę Porządkową). Zwrócił też uwagę na mass media, którymi posługuje się tutejsze duszpasterstwo – tj. czasopismo „Salezjańskie Zasole” oraz stronę internetową [www.saloszasole.neostrada.pl](http://www.saloszasole.neostrada.pl).

Następnie zebrani w kościele słuchacze w liczbie ok. 200 usłyszeli świadectwa na temat historii salezjanów na Zasolu przedstawione przez ks. Aleksandra Karkoszkę SDB, ko. Edmunda Mosia SDB oraz ks. Bronisława Szymańskiego SDB. Ksiądz Karkoszka mówił o latach 1937–1940, kiedy to jako młody chłopak uczęszczał z rodzicami do kaplicy, wspominał zwłaszcza swoje przygotowywanie się do przyjęcia Pierwszej Komunii św. i same uroczystości. Ksiądz Moś opisał wydarzenia z życia salezjanów na Zasolu z lat 1946–1949, przemienianie zrujnowanych dziesięciu baraków w budynki szkolne, wspominał księży tu pracujących oraz funkcjonowanie tutejszego domu dziecka. Z kolei ks. Szymański przywołał ponownie męczenników salezjańskich obozu Auschwitz, zwłaszcza ks. Józefa Kowalskiego i ośmiu kandydatów na ołtarze, podkreślił piękno ich świadectwa w obozie, jak i w czasach przedwojennych. Obrady tej części sesji podsumował rektor PWSZ, który jako młody chłopak w okresie II wojny był ministrantem w salezjańskiej parafii pw. Wspomożycielki Wiernych w Oświęcimiu, przy ul. Jagiełły 10.

Typowo salezjańskim, bo młodzieżowym akcentem sesji było wręczenie nagród za konkurs plastyczny „90-lecie salezjanów na Zasolu”, który był jedną z imprez towarzyszących sesji. W konkursie wzięło udział 423 osoby (90 z przedszkola, 163 z podstawówek oraz 170 ze szkół ponadpodstawowych) z 17 placówek opiekuńczo-wychowawczych, w tym: 5 przedszkoli (nr 1, 4, 8, 17 oraz P. Zaborze), 2 podstawówki (nr 1, 5), 4 szkoły ponadpodstawowe (Gimnazjum nr 4, Gimnazjum Salezjańskie, Liceum Salezjańskie, PZ nr 3 STiO) oraz innych 6 placówek opiekuńczo-wychowawczych (Świetlica Środowiskowa „Akademia Radości”, Świetlica Sióstr Serafitek, Schola Sióstr Salezjanek, Świetlica przy SP 5, Wioska Dziecięca „Maja”, Dom Dziecka). Na wręczenie nagród przybyły dzieci ze swoimi rodzicami, młodzież oraz przedstawiciele dobrodziejów. Wręczenia nagród dokonali ich sponsorzy, a więc Rada i Zarząd Osiedla Zasole, prezydent miasta J. Marszałek, starosta J. Kała, ks. inspektor T. Rozmus oraz przedstawiciel dobrodziejów oratorium na Zasolu, prezes „Społem Oświęcim” H. Arczyński. Nagrodzone prace można było oglądać na konkursowej wystawie urzędzonej w sali teatralnej oratorium.

Kolejnym salezjańskim akcentem uroczystości było wręczenie dorosłym odznaczeń tutejszego duszpasterstwa młodzieżowego i dziecięcego. Najpierw wręczono Order Młodości – „Strażnikowi poranka wg JP 2”, który został ustanowiony w 2005 r. w kontekście „Białego Marszu” organizowanego przez oratorium na Zasolu dla Oświęcimia i okolic ku czci Jana Pawła II z okazji jego odejścia „do domu Ojca”. Order Młodości wręczył ks. R. Bieleń, dyrektor oratorium, wraz z przedstawicielami młodzieżowej Kapituły Orderu na ręce ks. T. Rozmusa salezjańskiemu inspektoratowi w Krakowie za wsparcie dzieła młodzieżowego na Zasolu i w całym kraju. Z kolei wręczono Order Radości istniejący w Salezjańskiej Świetlicy Środowiskowej „Akademia Radości”, który został ustano-

wiony w 2005 r. w celu podkreślenia zasług ludzi wspierających w sposób znaczący tutejszą świetlicę środowiskową oraz pomagających dzieciom w Oświęcimiu, jak i na całym świecie. Otrzymali go: bp A. Śmigieński (za liczne działania na rzecz dzieci w swojej diecezji i w innych miejscach), ks. inspektor T. Rozmus (za życzliwość dla dzieci w placówkach salezjańskich oraz za dbanie o szkolenie kadry salezjańskiej dla dzieci) oraz Rada Osiedla Zasole i Zarząd Osiedla Zasole (za stałą życzliwość, wsparcie, obecność i współpracę z „Akademią Radości”). Wręczenia dokonał ks. R. Bieleń (dyrektor świetlicy), pani Józefa Żyła (kierowniczka świetlicy) wraz z dziećmi, członkowie Kapituły Orderu.

Finałem obchodów jubileuszu była uroczysta msza święta jubileuszowa pod przewodnictwem bpa A. Śmigieńskiego, który wygłosił też okolicznościowe kazanie. Dodatkowo na zakończenie mszy św. Biskup skierował do uczestników swoje przesłanie, podobnie ks. inspektor T. Rozmus. Ponadto wyróżniono koadiutora Edmunda Mosia, salezjanina najdłużej związanego z duszpasterstwem na Zasolu, do którego listy gratulacyjne skierował generał salezjanów ks. P. Chávez (przeczytał go ks. inspektor T. Rozmus) oraz bp T. Rakoczy (list przeczytał ks. Kaleta). Po błogosławieństwie zebrani mogli jeszcze zobaczyć krótkie przedstawienie teatralne „Dominik Savio – droga do świętości” w wykonaniu Salezjańskiej Sceny Oratoryjnej na Zasolu „Quo Vadis” (występowały dzieci z naszej świetlicy środowiskowej oraz młodzież oratoryjna).

Przy wejściu do kościoła można było zapoznać się z wystawą pamiątek historycznych obrazujących 90-letnią pracę salezjanów na Zasolu. Ponieważ pobyt salezjanów na Zasolu można podzielić na cztery wyraźne okresy, dlatego każdemu z nich poświęcono ekspozycję zajmującą jedną, dużą gablotę. Pierwszym okresem pracy salezjańskiej był okres funkcjonowania kaplicy mieszczącej się w baraku, który obrazuje m.in. artykuł z gazety z 1916 r. opisujący poświęcenie kaplicy (23 V 1916), zdjęcia ks. Jana Świerca SDB (pierwszego duszpasterza na Zasolu) oraz inne przedwojenne zdjęcia, m.in. kaplicy i baraków mieszkalnych tutejszego osiedla. Cezurą czasową drugiego okresu było istnienie na Zasolu KL Auschwitz – w gablocie ilustrują ten czas m.in. zdjęcia męczenników salezjańskich (fotografie salezjanina w obozowym pasiaku zostały zestawione z jego zdjęciem z okresu przedwojennego), obozowe listy więźniów, list abp A. Sapięhy do komendanta obozu z prośbą o możliwość odprawienia pasterki. Również trzeci okres wyraźnie zarysowała historia, obejmuje on bowiem czas od zakończenia wojny i powołania salezjańskiej Szkoły Rzemiosł Budowlanych aż do jej likwidacji. Z tego okresu zachowały się wśród dokumentów tylko trzy dzienniki lekcyjne oraz dokument opisujący stanu budynków w 1949 r. Pokazano też nieliczne zdjęcia ówczesnej kaplicy. Ostatnim okresem pracy salezjanów, który trwa do dzisiaj, jest czas pracy rektoralno-parafialnej, który zobrazowany został dużą liczbą zdjęć z duszpasterstwa salezjanów od lat pięćdziesiątych XX w. do dziś.

Należy jeszcze dodać, że patronat honorowy nad uroczystościami objęli – bp ordynariusz diecezji bielsko-żywieckiej ks. T. Rakoczy, bp ordynariusz diecezji sosnowieckiej ks. A. Śmigieński SDB, ks. inspektor T. Rozmus oraz prezydent Miasta Oświęcim J. Marszałek. Patronat medialny sprawowali: TV Oświęcim, Radio eM, Radio Anioł Beskidów, „Dziennik Polski”, „Gość Niedzielny”, „Niedziela”.

*ks. Robert Bieleń SDB*



Teresio B o s c o, *Vita di mamma Margherita. La mamma di Don Bosco*, ElleDiCi, Turyn 2005, ss. 160.

W 2006 r. przypada 150. rocznica śmierci Margherity Occhiena, wdowy Bosco, matki św. Jana Bosko (1815–1888), wielkiego wychowawcy młodzieży i założyciela Zgromadzenia Salezjańskiego. Ktokolwiek miał okazję nieco bliżej poznać osobę świętego, z pewnością przekonał się jak znaczącą rolę w jego życiu odegrała matka. Najpierw, po przedwczesnej śmierci męża, stworzyła swym trzem synom dom rodzinny, w którym dorastali do czekających i ich w życiu zadań. Potem z Janem, wówczas młodym kapłanem, przeniósła się z piemontkiej wioski do Turynu, aby tam stać się matką jego wychowanków i stworzyć im środowisko rodzinne. Oba te etapy jej życia naznaczone były heroizmem, który stał się podstawą wszczęcia jej procesu beatyfikacyjnego.

Z okazji 150. rocznicy śmierci Matusi Małgorzaty – jak pieszczotliwie nazywa ją tradycja salezjańska – przełożony generalny salezjanów, ks. Pascual Chávez w wiazance (przesłaniu) na 2006 r., zaproponował swoim współpracownikom i całej Rodzinie Salezjańskiej, aby idąc za jej wzorem „otoczyli szczególną troską rodzinę, która jest kolebką wiary i środowiskiem dojrzewania ku pełni człowieczeństwa”. Zwrócił przy tym uwagę, że dla duchowych spadkobierców ks. Bosko, dzięki obecności i wpływowi Mamy Małgorzaty, rodzina jest najpierw istotnym elementem jej charyzmatu, a dopiero na drugim miejscu miejscem apostołatu. W ten sposób zaprosił ich do pogłębionej refleksji nad własnym charyzmatem, miejscem inspiracji rodzinnych w ich posłudze wychowawczo-duszpasterskiej i jakością życia we wspólnotach zakonnych i rodzinach. Jedną z dróg prowadzących do realizacji tego celu jest przypomnienie osoby, życia Matusi Małgorzaty, ze szczególnym zwróceniem uwagi na to, w jaki sposób wpłynęła ona na kształt doświadczenia wychowawczo-duszpasterskiego syna.

W tę perspektywę wpisuje się najnowsza biografia Margherity Occhiena (1788–1856) autorstwa Teresio Bosco, zatytułowana *Vita di mamma Margherita. La mamma di Don Bosco* (*Życie mamy Małgorzaty. Mamy Księża Bosko*). Książka ukazała się w 2005 r. staraniem wydawnictwa salezjańskiego ElleDiCi (Edizione della Dottrina Cristiana (Wydawnictwo Doktryny Chrześcijańskiej) z Turynu. Specjalną prezentacją opatrzył ją ks. Pascual Chávez. Wydrukowana w Salezjańskich Zakładach Graficznych „Colle Don Bosco”. To fakt nie bez znaczenia, gdyż zakłady znajdują się w bezpośredniej bliskości Becchi, miejsca i domu, w którym Mama Małgorzata wychowała swoje dzieci i gdzie ks. Bosko przez wiele lat spędzał wakacje ze swymi wychowankami. Na rynku wydawniczym pojawiły się dwie wersje książki: w twardej i miękkiej oprawie.

Autor publikacji, Teresio Bosco – zbieżność nazwisk ze świętym wychowawcą jest przypadkowa – jest salezjaninem, kapłanem, wykładowcą literatury i dziennikarzem. W Polsce – podobnie jak w szerokim świecie – znany jest przede wszystkim, jako Autor książki *Don Bosco. Una biografia nova*, wydanej pod polskim tytułem *Spełniony sen*. Przetłumaczono ją na 34 różne języki (w tym chiński i arabski), a jej sprzedaż do chwili obecnej sięgnęła ponad 100 tysięcy egzemplarzy. Nieco mniej znana jest jego autorstwa biografia św. Dominika Savio. Doczekała się dotąd tłumaczeń w 10 językach, w tym po polsku. Artykuły Teresio Bosco znaleźć możemy na łamach wielu czasopism salezjańskich, takich jak choćby „Bollettino Salesiano”, „Mondo Erre”, „La Primavera”.

Biografia Małgorzaty Occhiena autorstwa Bosco wpisuje się w pewną tradycję salezjańską, która jeszcze za życia ks. Bosko widziała w jego matce osobę niezwykłą, a ze względu na wpływ, jaki wywierała na syna kapłana, godną szerszego rozpropagowania. Pierwszą taką próbę podjął sam ks. Bosko, poświęcając swej matce sporo miejsca w swych *Wspomnieniach Oratorium*. Autorem pierwszej biografii Małgorzaty jest biograf ks. Bosko, ks. Giovanni Battista Lemoyne, w 1886 r. – na dwa lata przed śmiercią ks. Bosko, który przejrzał i zaaprobował tekst do publikacji – wydał książkę pt. *Scene morali di famiglia esposte nella vita di Margherita Bosco. Racconto edificante ed ameno* (Tipografia e Libreria Salesiana, Torino 1886, ss. 188). Biografia doczekała się niemal bezpośredniego tłumaczenia na język polski. Jej reedycja ukazała się w 1956 r. z okazji 100-lecia śmierci Małgorzaty (SEI, Turyn). Wydanie wstępem opatrzył Eugenio Ceria, wybitny historyk salezjański. W 1892 r., w Turynie, Giovanni Bonetti, wychowanek ks. Bosko i salezjanin należący do pierwszej generacji Zgromadzenia, wydał książkę pt. *Cinque lustri della storia dell'Oratorio Salesiano fondato dal Sac. D. Giovanni Bosco*. Sporo miejsca poświęcił w niej Matusi Małgorzacie, którą osobiście poznał jako wychowanek Oratorium z Valdocco. W 1957 r., w klimacie obchodów 100-lecia śmierci Małgorzaty, ks. Eugenio Valentini, Autor wielu publikacji z zakresu duchowości i pedagogii salezjańskiej, na podstawie przekazu ks. Lemoyne, opublikował książkę pt. *Sistema Preventivo nella vita di Mamma Margherita*, LDC, Turyn 1957, ss. 146. Z nieco późniejszych biografii Małgorzaty Occhiena na uwagę zasługuje publikacja Aldo Fantoziego pt. *Mamma Margherita. La madre di Don Bosco*, wydana przez LDC, Turyn 1992 r., ss. 221.

Nowa biografia Matusi Małgorzaty nie jest jedynie przedłużeniem tej długiej tradycji wydawniczej, które poniekąd wymusza kolejna, okrągła rocznica jej śmierci. Przywołuje fakty i wydarzenia przedstawione w poprzednich publikacjach opisujących jej życie. Znajdujemy w niej informacje o jej dzieciństwie, młodości, zamążpójściu i przedwczesnej śmierci męża Franciszka, ojca Antoniego, Józefa i Jana. Autor przedstawia jej heroiczną walkę o zapewnienie synom godnych warunków bytowych i odpowiedniego wychowania. Ze stron książki Teresio Bosco spogląda na nas prosta piemioncka wieśniaczka, kobieta głęboko wierząca, analfabeta niezwykle mądra życiowo, pracowita, gotowa do poświęceń. To ona zapewnia synom odpowiednie środowisko rodzinne. Sporo uwagi Bosco poświęca jej relacji z Jankiem i jej wpływowi na jego formację ludzką i chrześcijańską. Powoli odkrywamy, jak jeszcze w okresie jej życia w Becchi, staje się „mistrzynią systemu prewencyjnego”. Z zainteresowaniem obserwujemy, jak towarzyszy synowi w latach nauki szkolnej, jak zdobywa na nią środki, jak towarzyszy mu w okresie seminarium i w jak prosty sposób wpływa na jego postawy w pierwszych latach kapłaństwa. Z mocą przemawia do naszej świadomości jej decyzja o opuszczeniu rodzinnego Becchi, gdzie Antoni i Józef założyli rodziny i gdzie cieszyła się gromadką wnucząt, i przeniesieniu się na stałe do Turynu, do Oratorium z Valdocco. Zabiera ze sobą swe wiano ślubne i prostą biżuterię. Z sukni szyje pierwsze ornaty, z obrusów bieliznę ołtarzową. Prostą biżuterię sprzedaje na potrzeby chłopców. I znów, tym razem w wieku 58 lat, staje się matką. Matką chłopców ks. Bosko. To ona decyduje się na przyjęcie pierwszego chłopca do internatu, to ona wygłasza pierwsza słówko wieczorne, to ona wnosi na Valdocco obecność matki, jaką była wcześniej w Becchi i czyni z Oratorium dom rodzinny. Poprzez strony nakreślone przez Teresio Bosco stajemy świadkami jej wskazówek pedagogicznych i prostych „lekcji” codziennego katechizmu. Nie ma w nich nic z wielkich teorii, wszystko jest owocem tego, co przeżyła, bezpośrednim odniesieniem do epizodów z życia i postrzegania ich w świetle wiary, mądrości chrześcijańskiej i życiowego doświadczenia. Treści i wskazania, które pozostają aktualne do dzisiaj.

Mimo że czytelnik ma do czynienia z faktami w większości dobrze znanymi z życia ks. Bosko, to lektura nowej biografii Małgorzaty Occhiena nie jest nużąca, a wręcz przeciwnie wciąga go coraz bardziej wraz przeczytanymi stronnicami. Jest to niewątpliwa zasługa potocznego języka Autora i bardzo uważnego stylu narracji. Ale nie tylko to. Bosco troszczy się bardzo o to, aby wprowadzić czytelnika w kontekst historyczny czasów, w których żyje Occhiena. Wystarczy przeczytać choćby rozdział II książki, zatytułowany *Czas bandytów*, aby nie wiedząc kiedy, znaleźć się pośród walczących wojsk, stanąć oko w oko z ruskimi kawalerzystami, trafić pod okupację francuską. Autor nie

zatrzymuje się jednak na udanej beletryzacji kontekstu historycznego. Posuwa się dalej, podejmując trudną próbę oddania klimatu tamtych dni, pokazania tego, co ludzie mogli wtedy odczuwać, z czym musieli się zmierzyć. Wszyscy wiemy, że Małgorzata żyła w skrajnym ubóstwie i w takich warunkach, będąc wdową, wychowała dzieci. Bosco przelicza tę biedę na konkretne liczby. Pokazuje zarobki robotnika, chłopa, zestawia je z ceną kawy w barze, którą degustowały bogate arystokratki. A potem porównuje to z możliwościami rodziny Bosko, z jej długami, z latami, poprzez które trzeba było owe zobowiązania spłacać. Kiedy Małgorzata zabija cielę, aby nakarmić dzieci, czytelnik nie ma wątpliwości, że pozbawia się wszystkiego, ostatniej ostoji ludzkiej pewności. To się wie, że od teraz może zaufać tylko Opatrzności. Podobnie rzecz się ma z sugestywnymi opisami sytuacji młodych robotników turyńskich, sposobem odbywania przez nich kary więzienia, biedą, którą cierpieli. Dopiero na tym tle widać, jak heroicznym czynem ze strony Occhieneny było pozostawienie domu rodzinnego w Becchi i przeniesienie się wraz z ks. Bosko do Turynu. Na nieznane!

Dzięki mistrzowskiej narracji Autora, czytelnik jest w pełni świadomy tych zasadniczych prawd. Wydarzenia znane z życia ks. Bosko, nabierają innego kształtu i koloru. Są odczytywane z perspektywy, z jakiej widziała je i przeżywała jego matka. Aby łatwiej było je śledzić i umieścić we właściwym kontekście historycznym Teresio Bosco na wstępie biografii umieszcza szczegółowe kalendarium życia Małgorzaty Occhieneny. Obejmuje ono okres od 1 kwietnia 1788 (jej narodziny w Capriglio k. Astm) do 25 listopada 1856 r. (jej śmierć w Turynie).

Teresio Bosco na kartach biografii Matusi Małgorzaty jawi się jako Autor wiarygodny. Nie tylko kompetentnie prowadzi czytelnika poprzez czasy, w których żyje jego bohaterka i świetnie oddaje ich klimat, ale umiejętnie wydaje sądy i wyważone opinie. Często też tak prowadzi czytelnika, aby ten sam wyciągał odpowiednie wnioski. Nie prowadzi przy tym taniej gry na uczuciach. Doskonale broni się przed tym, odwołując się w swych opiniach i sądach do sprawdzonych autorytetów. Po prostu sownie sięga do dobrych źródeł i uznanych opracowań. Wśród tych pierwszych wypada wspomnieć choćby dwa tomy *Positio* z procesu beatyfikacyjnego Matusi Małgorzaty, dokumentu firmowanego przez Kongregację ds. Świętych. Do tej grupy zaliczyć można także Wspomnienia Oratorium pióra ks. Bosko i Cronache zredagowane przez s. Giovanniego Bonnetiego, a także, mając na względzie ich swoisty charakter, *Moemorie Biografiche* lub biografie Occhieneny autorstwa Lemoyne lub Francesia. Wśród opracowań, do których odwołuje się Teresio Bosco, znalazły się wielkie dzieła historyków salezjańskich: Pietro Stelli i Franacisa Desramauta, a także Autorów pomniejszych, jak choćby Natale Cerrato, Secondo Casale, Aldo Girauda i Giuseppe Biancardi. Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu historyków spoza środowiska salezjańskiego, takich jak Umberto Levra, Claudio Felloni, Roberto Audisio, Michale Ruggiero, dzięki którym Bosco mógł oddać klimat czasów, które opisuje.

Częste odwoływanie się do źródeł i opracowań w żaden sposób nie utrudnia czytelnikowi lektury biografii, nie czyni jej przyciążką. Autor zrezygnował bowiem ze stosowania przypisów. Czasem tylko zaznacza w nawiasie skąd pochodzą treści lub informacje, które przytacza lub wprost cytuje. Użyte przez siebie źródła i opracowania umieszcza natomiast w bibliografii, którą publikuje na końcu książki.

Rodzina Salezjańska z nadzieją oczekuje na rychłą beatyfikację Matki swego założyciela. Biografia pióra Teresio Bosco nie tylko tę nadzieję ożywia i podtrzymuje, ale daje duchowym synom impuls do przemyśleń, modlitwy i naśladowania tej prostej i świętej kobiety. O jej świętości, o czym wspomina Autor w swoim wstępie do książki, jest od dawna przekonany Ojciec Święty Benedykt XVI. Przed laty, jeszcze jako kardynał Ratzinger, odwiedził on Oratorium na Valdocco w towarzystwie obecnego kardynała Sekretarza Stanu, Tarcisio Bertone. Kiedy oprowadzający ich Teresio Bosco zatrzymał się w miejscu dawnego warzywnika Matusi Małgorzaty, przypomniał, że chłopcy ciągle go niszczyli. Pewnego razu Matusia zrezygnowana, powiedziała ks. Bosko, że ma dość tego wszystkiego i odchodzi. Ten wskazał jej na krzyż i nic nie powiedział. Została. Ksiądz Teresio skomentował ten fakt: „Jeśli istnieje świętość ekstaz i wizji, istnieje także świętość garnków do umycia i skarpet do zacerowania. Matusia Małgorzata była taką świętą”. Poszli dalej, ale kardy-

nał Ratzinger, pozostał zamyślony. Po chwili zapytał: „Dlaczego nie zadbać o to, aby ta matka została świętą?”. Bosco odpowiedział: „Eminencjo, do niedawna w Watykanie nikt nie brał pod uwagę matek rodzin!”. A kardynał na to: „Ale teraz zmieniło się tam wiele rzeczy!”. Dzisiaj, te słowa nabrały jeszcze głębszego znaczenia! Wraz z biografią Matusi Małgorzaty pióra Teresio Bosco przekonanie o świętości Matki ks. Bosko, staje się jeszcze powszechniejsze.

ks. Marek Chmielewski SDB

*The Gospel in cyberspace. Nurturing faith in the Internet age*, red. Pierre Babin, Angela Ann Zukowski, Chicago 2002, ss. 200.

Ewangelizacja współczesnego świata jest zagadnieniem bardzo interesującym i ogarnia różne formy przekazu Ewangelii. Kościół wykorzystuje środki społecznego przekazu w swojej praktyce duszpasterskiej, głównie w realizacji misji nauczycielskiej. Dotyczy to także medium najbardziej dynamicznego w ostatnich latach, tj. Internetu.

Ewangelizacyjne wykorzystanie Internetu jest przedmiotem poszukiwań w książce pt. *The Gospel in cyberspace. Nurturing faith in the Internet age* (Ewangelia w cyberprzestrzeni. Karmienie wiary w czasach Internetu). Jej Autorami są Pierre Babin i Angela Ann Zukowski. Pierwszy z nich jest kapłanem zakonnym (OMI), zaangażowanym w formację katechetyczną w Ośrodku Poszukiwań i Społecznej Komunikacji w Lyon. Od ponad czterdziestu lat zajmuje się tematyką katechetyczną oraz środków społecznego przekazu. Siostra A. Zukowski (MHSB) również od wielu lat angażuje się w działalność katechetyczną i edukacyjną. W swojej pracy poszukiwała nowych dróg przekazu, do czego służyły jej różnorodne środki przekazu medialnego. Jest profesorem Wydziału Studiów Religijnych i dyrektorem Instytutu Inicjatyw Duszpasterskich Uniwersytetu w Dayton (USA).

Omawiana pozycja składa się z czterech części. Pierwsza z nich (autorstwa A. Zukowski) podejmuje zagadnienie miejsca Kościoła w nowej epoce Internetu. Współczesna rzeczywistość religijna i kulturalna świata może być porównana do hałaśliwego, pełnego ruchu rynku idei, który zaznacza się m.in. w Internecie. Na tym rynku przekrzykują się: wzrastający sekularyzm, indywidualizm, synkretyzm, poszukiwanie nowych duchowości, fundamentalizm itp. Kościół musi zmierzyć się z tą nową rzeczywistością. Jeśli chce on zaproponować alternatywne atrakcyjne idee i być przestrzenią oddziaływania, to należy przestudiować wspomniany rynek idei, a następnie zmierzyć się ze współczesną kulturą. Ważną drogą w tym procesie jest dialog z różnymi ideami. Przestrzeń nowych mediów, a zwłaszcza Internet – według Autorów książki, jest współczesnym ewangelicznym świecznikiem i możliwością wydobycia światła Dobrej Nowiny.

Druga część książki (autorstwa P. Babin) zawiera analizę miejsca i roli Ewangelii w światowym rynku idei i haseł. Struktura tej części składa się z sześciu rozdziałów. Wychodząc od amerykańskiego pojęcia osobowego sukcesu, P. Babin stawia pytanie, czy Jezus jest człowiekiem sukcesu. Odpowiedź jest jak najbardziej twierdząca, mamy do czynienia z niewyobraźalnie wielkim oddziaływaniem nauki Jezusa. Głoszenie Ewangelii za pośrednictwem mediów oznacza kontynuowanie wpływu Jezusa na współczesny świat. Elektroniczna cywilizacja niesie jednak zagrożenia: zagubienia swej podmiotowości oraz marginalizacji niektórych grup ludzi. Jednocześnie nowe technologie mogą pomóc w rozpoznaniu swojej oryginalności, a także rozbudzić nowe nadzieje. Nowe media nie muszą być zagrożeniem, ale okazją do oczyszczenia wiary Kościoła i do otwarcia nowych horyzontów. Kościół powinien być ewangelizacyjnie obecny w mediach (Internecie); nie tylko w znaczeniu przekazu doktryny (słowa), ale także poprzez dźwięk, obraz i interaktywność. To wymaga wypracowania nowych modeli komunikacji ze strony Kościoła, a zwłaszcza konwersacji ze współczesnym światem. Tym samym Kościół winien powrócić do figury św. Pawła ewangelizującego pogan i jego wystąpienia na ateńskim areopagu. Nowe media domagają się innego języka do

przekazu wiary Kościoła, potrzebny jest język dialogu i inkulturacji. Wymienione procesy winny stać się praktyką każdej parafii.

W trzeciej części A. Zukowski rozważa kwestię inkulturacji w cyberprzestrzeni. Wyzwanie nowej ewangelizacji obejmuje przestrzeń mediów. Autorka przytacza następnie wskazania Magisterium Kościoła na temat ewangelizacji za pośrednictwem mediów. Tak jak P. Babin, mówi ona o głoszeniu Ewangelii na współczesnym rynku idei. Cyfrowa przestrzeń jest nowym portalem Dobrej Nowiny.

W epilogu książki oboje Autorzy w rozmowie z F. Poswick (OSB) wyrażają swoje przekonania. Ich zdaniem żyjemy w nowej kulturze, która domaga się nowej ewangelizacji. Jednakże przekaz wiary musi być dynamiczny, z wykorzystaniem języka obrazowego oraz z elementem interaktywności (feedback). Wykorzystanie mediów nie jest „osłodzeniem” czy ozdobieniem dotychczasowych metod przekazu wiary, lecz całościowym przekształceniem systemu komunikacji wiary. Edukacja do nowych modeli komunikacji winna objąć wszystkich: duszpasterzy, katechetów i ewangelizatorów.

Recenzowana pozycja jest potrzebnym głosem na temat nowej ewangelizacji. Świat mediów, w tym i Internetu, domaga się aktywnej obecności Kościoła. W trakcie lektury dzieła zauważa się powtórzenia myśli. Szczególnie porównanie obecności Kościoła w świecie mediów do rynku, albo nawet supermarketu, w którym każdy zachwala swoje idee, często wraca w kolejnych rozdziałach. Zauważa się tu zgodność myśli Autorów, ale ponowne częste (moim zdaniem) przytaczanie tej samej tezy jest jakąś niezręcznością redakcyjną.

Głos Kościoła w mediach jest jednym z wielu. Ewangelizacja poprzez mass media nie ucieka od problematyki ekumenicznej oraz tolerancji religijnej. Wydaje się, że Autorzy w sposób wyważony sygnalizują poboczny problem jedynego Kościoła oraz na ile trwa on w Kościele rzymskokatolickim. Być może dla niektórych jest kontrowersyjne twierdzenie P. Babin, że Kościół stał się zbyt konserwatywny przez to, iż skupił się na obronie swej wiary, miast podjąć dialog ze zróżnicowanym, inaczej myślącym światem.

Coraz bardziej zaznacza się potrzeba podjęcia dyskusji o ewangelizacji poprzez media, przez Internet. Kościół nie może kojarzyć się tylko z szacowną budowlą pośrodku ludzkich osiedli. Winien stać się wspólnotą autentycznych wyznawców dających świadectwo wiary na współczesnych areopagach.

ks. Arkadiusz Domaszek SDB  
UKSW, Warszawa

Michał J ó Ź w i k, *Wymagania i warunki do zawarcia małżeństwa według Kodeksu Prawa Kanonicznego i polskiego prawa rodzinnego i opiekuńczego*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006, ss. 286.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r., którego niewątpliwą inspiracją stała się dokonana przez Sobór Watykański II odnowa, określając małżeństwo, używa terminu *foedus* znajdującego swoje bezpośrednie nawiązanie do biblijnej teologii przymierza. Spojrzenie na instytucję małżeństwa rozumianego już nie jako *contractus* – zgodnie z definicją Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r. – ale jako *intima comunitas vitae et amoris coniugalis* – zgodnie z określeniem soborowym – zostaje zaprezentowane w nowym Kodeksie w wielu nowych, czy też odnowionych unormowaniach prawnych. W perspektywie podkreślenia przez nowy Kodeks interpersonalnego charakteru więzi małżeńskiej niezwykle istotne stają się odnowione unormowania dotyczące zgody małżeńskiej jako przyczyny sprawczej małżeństwa. Inaczej niż w Kodeksie z 1917 r. przedstawiają się też główne cele małżeństwa, pośród których uznane w tradycji kanonicznej *ius in corpus* zostaje zastąpione ukierunkowaniem małżonków na *bonum coniugum*, czyli dobro małżonków oraz na zrodzenie i wychowanie potomstwa.

Zagadnienie prawa małżeńskiego stało się przedmiotem badań dr Michała Józwicka, absolwenta Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego, a następnie Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, gdzie w 2006 r. uzyskał stopień doktora na podstawie recenzowanej dysertacji. Jak pisze sam Autor we wstępie w wyborze tematu pracy kierował się chęcią ukazania dwóch systemów prawnych: kościelnego i świeckiego w zakresie wymagań i warunków do zawarcia małżeństwa w celu dokonania ich charakterystyki porównawczej. Jak wynika ze studium Autora, są to systemy różne mające przede wszystkim określony dla siebie i różny w odniesieniu do drugiego cel. Dla Kościoła celem nadrzędnym jest cel religijny, dla państwa – cel społeczny. Nie oznacza to, że w obu systemach nie istnieją pewne podobieństwa, a nawet wspólne wymogi do zawarcia małżeństwa, zwłaszcza w odniesieniu do małżeństwa konkordatowego. Jak słusznie zauważa Autor, praca ta wypełnia pewną lukę, jaka istnieje na odcinku badań nad małżeństwem, zwłaszcza w odniesieniu do prawa rodzinnego i opiekuńczego.

Na recenzowane opracowanie składają się wstęp, sześć rozdziałów, wykaz bibliograficzny i spis treści. Nie jestem zwolennikiem umieszczania spisu treści na końcu opracowania, stąd wydaje mi się, że z punktu widzenia praktycznego byłoby lepiej umieścić tenże spis na początku pracy, ułatwiając w ten sposób czytelnikowi analizę publikacji. Godny zauważenia jest natomiast wykaz skrótów umieszczony na początku, co pomaga w czytaniu opracowania. Wstęp wystarczająco zapoznaje czytelnika z celem badawczym i zagadnieniami, które mają być przedmiotem analizy, natomiast brak w nim określenia metody badawczej. Poszczególne rozdziały odpowiadają tematowi pracy, są spójne i poprawne metodologiczne. Szkoda, że Autor nie podjął się dokonania krótkiego podsumowania każdego z rozdziałów, co czyni pracę bardziej syntetyczną, zwłaszcza że praca zawiera bardzo krótkie zakończenie i praktycznie pozbawiona jest jakichkolwiek wniosków. Bibliografia została podzielona na źródła, orzecznictwo sądów oraz literaturę. Uważam, że w pozycji o takiej tematyce i celach badań, jakie wskazał Autor, należało dokonać podziału źródeł na zbiory systematyczne, dzieła papieskie i inne źródła, a zwłaszcza oddzielić te dotyczące kościelnego prawa małżeńskiego i prawa państwowego. Co więcej zastanawia brak jakichkolwiek źródeł z okresu patrystycznego, nauczania papieży, Soborów, z wyjątkiem Soboru Watykańskiego II. Odnosnie do orzecznictwa trzeba zauważyć, że wykaz zawiera jedynie dwa orzeczenia, spośród których jedno jest orzeczeniem Roty Rzymskiej, ale niestety Autor nie podaje nazwiska ponensa, i co więcej twierdzi, że wyrok ten znajduje się w pozycji ks. prof. W. Góralskiego, a wiadomo że ta pozycja zawiera komentarze do wyroków rotalnych, nie zaś same wyroki (s. 280). Zastanawia też tak śladowe odwołanie się Autora do wyroków Roty Rzymskiej, jak i wyroków sądów państwowych w tematyce bezpośrednio związanej z ich działalnością. Literatura natomiast przedstawiona przez Autora choć nie jest zbyt obszerna, jest merytoryczna i wystarczająca.

Rozdział I, zatytułowany *Konstytutywne elementy małżeństwa w Objawieniu i nauce Kościoła*, przedstawia podstawy teologiczne istnienia małżeństwa, jego genezę i odniesienie do tekstów biblijnych. Autor przedstawia zatem rozumienie małżeństwa w prawie rzymskim, a następnie w prawie kościelnym, koncentrując swoją uwagę na Nowym Testamencie i nauczaniu Chrystusa w odniesieniu do małżeństwa. Rozdział ten przedstawia następnie zagadnienie konstytutywnych elementów małżeństwa w nauce Kościoła, począwszy od okresu patrystycznego aż do Soboru Watykańskiego II. Przedstawiona przez Autora charakterystyka małżeństwa jest zwięzła, przejrzysta, choć zastanawia fakt, że w pracy doktorskiej Autor ani razu nie cytuje oryginalnych źródeł, zwłaszcza z okresu patrystycznego i nauczania Ojców Kościoła, a swoje tezy opiera jedynie na przytoczonych opracowaniach. W ten sposób trudno uznać ten rozdział za źródłowo udokumentowany. Nieco inaczej ma się sprawa w części dotyczącej odnowy Soboru Watykańskiego II, gdyż tutaj Autor rzeczywiście przytacza konkretne dokumenty tegoż Soboru.

Rozdział II, zatytułowany *Warunki i wymagania do ważnego i godziwego zawarcia małżeństwa według Kodeksu Prawa Kanonicznego*, jest analizą przepisów Kościoła, dotyczących zgody małżeńskiej, przeszkód małżeńskich i formy kanonicznej. Zagadnienie zgody małżeńskiej, jako aktu konstytuującego małżeństwo jest przedstawione bardzo rzeczowo i podkreśla fundamentalne zna-

czenia zgody dla zaistnienia małżeństwa. Autor w tym punkcie przytacza zdania różnych Autorów zarówno polskich, jak i zagranicznych, choć nie wiem dlaczego, nie odwołuje się z przypisach do ich konkretnych dzieł, natomiast powołuje się na Autora, w którego publikacji wszystkie te opinie zostały zamieszczone (np. s. 88, przypis 295). Nie zgadzam się z interpretacją Autora dotyczącą *bonum fidei*, gdyż moim zdaniem, w przeciwieństwie do Autora, wykluczenie jedności małżeństwa i wykluczenie wierności małżeńskiej to odrębne rzeczywistości. Podoba mi się natomiast rzeczowy wykład na temat nierozzerwalności małżeństwa, przeszkód małżeńskich i formy kanonicznej. Nie wiem dlaczego w rozdziale II Autor pominął zupełnie kwestię wad zgody małżeńskiej, skoro mówi o samej zgodzie, podejmuje też kwestię przeszkód i formy kanonicznej.

Rozdział III nosi tytuł *Ewolucja prawa rodzinnego i opiekuńczego w kodyfikacji prawa świeckiego*. Rozdział ten jest historycznym ujęciem rozwoju instytucji małżeństwa w państwie polskim od początku jego istnienia do czasów obecnych. W tym bardzo krótkim rozdziale Autor podejmuje następnie próbę zdefiniowania małżeństwa na gruncie prawa rodzinnego i opiekuńczego. Jakkolwiek prawo państwowe nie daje żadnej jednoznacznej definicji Autor podkreśla, iż model świecki małżeństwa zajmuje się przede wszystkim regulacją stosunków między małżonkami, ich wzajemnych praw i zobowiązań oraz zobowiązań wobec ich dzieci. Jedynym kryterium pojawiania się ocen są skutki zachowań. Jeśli zachowanie jednostki jest szkodliwe dla innych podlega karze. Co podkreśla Autor model katolicki rodziny różni się od modelu świeckiego przede wszystkim dlatego, że ten pierwszy dokonuje oceny zachowań w kategoriach dobra i zła, z czym jednak nie do końca się zgadzam, mając na uwadze prawne ujęcie małżeństwa.

W rozdziale IV, zatytułowanym *Warunki i wymagania do zawarcia małżeństwa według kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, Autor podejmuje kwestię porównawczą w odniesieniu do rozdziału II wskazując na wymogi cywilne do zawarcia małżeństwa, w szczególności zaś podejmuje kwestię przeszkód małżeńskich. Co jest ważne, Autor dokonuje porównania przeszkód w prawie kanonicznym i cywilnym, zwracając uwagę na funkcjonowanie pięciu przeszkód wspólnych w obu systemach prawnych, zaznaczając jednak, że konkretne regulacje mają inny charakter i wynikają z innych potrzeb. W dalszej części rozdziału Autor w sposób precyzyjny i istotny przedstawia konkretne wymogi do zawarcia małżeństwa wynikające z akt stanu cywilnego.

Rozdział V nosi tytuł *Znaczenie przygotowania kandydatów do zawarcia małżeństwa*. Z oczywistych racji Autor w tym rozdziale koncentruje się na przygotowaniu do małżeństwa kanonicznego, gdyż jak słusznie podkreśla prawo państwowe takiego przygotowania nie przewiduje. Autor ukazuje zatem struktury zaangażowane w przygotowanie do małżeństwa w świetle kan. 1063 KPK, a następnie konkretne osoby odpowiedzialne za właściwe przygotowanie nupturientów. W tym rozdziale niezwykle użyteczną rzeczą jest odwołanie się Autora do poszczególnych dokumentów Konferencji Episkopatu Polski, w szczególności zaś do instrukcji o przygotowaniu do małżeństwa wydanych na przestrzeni lat przez Konferencję Episkopatu Polskie. Co jest kuriozalne Autor, określając kan. 1063 Kodeksu Prawa Kanonicznego, stosuje skrót kpk przewidziany w prawie państwowym do zupełnie innej dziedziny prawa.

W rozdziale VI, zatytułowanym *Wymogi i warunki do zawarcia małżeństwa według prawa konkordatowego w Polsce*, zostały scharakteryzowane nowe elementy, o jakie wzbogacił się Kodeks rodzinny i opiekuńczy w celu dostosowania swoich norm do prawa konkordatowego. W dalszej części rozdziału Autor analizuje art. 10 i 11 prawa konkordatowego, które stanowią wyraz poszanowania dwóch porządków prawnych dla ich wzajemnej autonomiczności. Jak zauważa Autor, art. 10 konkordatu jest wyrazem konsekwentnego uściślenia fundamentalnej zasady proklamowanej w art. 1 zasady niezależności i autonomii państwa i Kościoła. Artykuł 11 konkordatu stanowi deklarację na rzecz obrony i poszanowania instytucji małżeństwa. Co najważniejsze, zdaniem Autora, oba te artykuły są wyrazem chęci współpracy dwóch porządków prawnych: kościelnego i państwowego.

Mając na uwadze niezwykle zwięzłość wykładu, dokonaną przez Autora, jak i zasób przepisów ułożonych w sposób jasny i precyzyjny, a ponadto praktyczny wymiar komentarzy zamieszczonych w książce dr. Michała Józwicka, należy uznać, iż wydaje się ona bardzo pomocna, zwłaszcza

cza dla tych, którzy nie zamierzają podjąć obszernych studiów prawa małżeńskiego Kościoła, w zaprezentowanym podręczniku znajdą esencję wiedzy o małżeńskie kanonicznym i małżeństwie cywilnym. Znaczące i użyteczne jest przede wszystkim podjęcie przez Autora kwestii porównawczych ukazujących dwa różne rozumienia małżeństwa, przy całym wspólnym wysiłku działania na rzecz jego promocji i rozwoju. Pozycja ta wydaje się być użyteczna przede wszystkim dla studentów prawa i administracji, jak i dla tych, którzy na co dzień, posługując się prawem polskim, dzięki niej będą mieli możliwość bliższego zapoznania się z odrębnym od państwowego, oryginalnym, a przy tym uniwersalnym porządkiem prawnym w odniesieniu do instytucji, której znaczenie trudno przecenić zarówno w społeczności państwowej, jak i kościelnej.

ks. Grzegorz Leszczyński  
UKSW, Warszawa

Paulo B i a n c h i, *Kiedy małżeństwo jest nieważne? Poradnik dla duszpasterzy, konsultantów i wiernych*, Wydawnictwo M, Kraków 2006, ss. 332.

Powyższa publikacja jest tłumaczeniem, dokonany przez Beatę Nuzza, pod redakcją naukową ks. dra Mirosława Czaplę, książki wydanej w języku włoskim. Jej Autorem jest Paulo Bianchi znany specjalista w dziedzinie prawa kanonicznego małżeńskiego, wykładowca na licznych uczelniach, w tym na Uniwersytecie Gregoriańskim, i wikariusz sądowy Regionalnego Trybunału Kościelnego w Lombardii. Kompetencja Autora pozwala mieć nadzieję, że prezentowane dzieło jest znakomicie osadzone w teorii i w praktyce procesowej. Z kolei podtytuł wolumenu sugeruje i dookreśla cel pracy. Jest nim praktyczny i dydaktyczny cel tej publikacji. W opinii Bianchi nie jest ona kompletnym opracowaniem dotyczącym kanonicznego prawa małżeńskiego – tak materialnego, jak i procesowego – lecz jedynie zwykłym podręcznikiem przeznaczonym do użytku duszpasterzy oraz konsultantów wiernych, borykających się z poważnymi trudnościami małżeńskimi (s. 21).

Należy nadmienić, że książka rodziła się w klimacie rozporządzeń Konferencji Episkopatu Włoch z 1990 i 1997 r. Pierwsze z nich przewidywało różne formy pomocy, jaka winna być udzielana przez wspólnotę kościelną małżonkom, których związek znajduje się w poważnych trudnościach i są przesłanki istnienia nieważności małżeństwa. Wspomniane przepisy obciążały proboszczów w udzieleniu pomocy w początkowej fazie dochodzenia, a następnie poradnictwo przy kuriach i sądach. Na mocy drugiego dokumentu, tj. dekretu z marca 1997 r. Konferencji Episkopatu Włoch wszystkie trybunały regionalne włoskie miały obowiązek wyłonienia ze swych kadr przynajmniej dwóch konsultantów odnośnie do możliwości wystąpienia przez nich ze sprawą o stwierdzenie nieważności małżeństwa, która następnie może przerodzić się w podjęcie się przez wspomnianego konsultanta-obrońcę reprezentowania takiej strony w przyszłym, ewentualnym procesie. Niniejsza książka ma być pomocą proboszczom i konsultantom, którzy są zobowiązani do przeprowadzenia kolokwiów z wiernymi.

Struktura recenzowanej publikacji jest ściśle powiązana z podmiotami, którym ma służyć i z jej istotnym celem. Praca ogranicza się jedynie do niektórych, najczęściej pojawiających się 'przyczyn nieważności', które statystycznie są najczęściej przedstawiane w trybunałach. Zatem książka nie zawiera opisu wszystkich możliwych tytułów nieważności małżeństwa. Zawiera natomiast oprócz tytułów nieważności także problematykę ubiegania się o dyspensę papieską od małżeństwa ważnie zawartego, lecz niedopełnionego, oraz rozdział dotyczący uważnienia małżeństwa, który stanowi propozycję duszpasterską dla małżeństwa, co do którego istnieją motywy pozwalające na uznanie go za nieważne. Każdy rozdział pracy, a jest ich 13 (plus rozdział I wstępny), zawiera zawsze wyjaśnienie elementów prawa materialnego z omawianego tytułu nieważności, wskazówki dla konsultanta i kilka przykładów spraw sądowych.



Omawia się następujące tytuły nieważności małżeństwa:

- naruszenie swobody zgody małżeńskiej (przymus i bojaźń kan. 1103);
- błąd faktyczny co do osoby, co do przymiotu osoby, w wypadku, kiedy jest on bezpośrednio i zasadniczo zamierzony, co do przymiotu osoby będącego przedmiotem oszustwa (kann. 1097 i 1098 );
- symulacja zgody małżeńskiej, pojęcia ogólne (kan. 1101);
- wykluczenie potomstwa ( kan. 1101 §2);
- wykluczenie nierozzerwalności węzła małżeńskiego (kan. 1101 §2);
- wykluczenie wierności (kan. 1101 §2); symulacja całkowita konsensu (kan. 1101 §2);
- przeszkoda impotencji (kan. 1084);
- niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa (kan. 1095 §1 i 2);
- niezdolność podjęcia podstawowych obowiązków małżeńskich (kan. 1095 §3);
- oraz zgoda warunkowa (kan. 1102).

Nie wydaje się celowe, aby prezentować w recenzji poszczególne tytuły nieważności zarówno od strony prawa materialnego, jak i od strony wskazówek dla konsultanta oraz przykładów sądowych. Natomiast można stwierdzić, że cały ten materiał jest ciekawy i pouczający dla czytelnika. Odniesiemy się tylko przykładowo do niektórych z nich.

Interesująca jest prezentacja Bianchi treści dotyczących wykluczenia wierności małżeńskiej. Autor przedstawia ewolucję doktryny i jurysprudencji w przedmiocie tej symulacji częściowej po myśli kan. 1101 §2 w powiązaniu z normami 1055 §1 i 1057 §2 KPK. Według niego symuluje konsens nie tylko ten, kto zamierza udzielić innym prawa do aktów małżeńskich, ale również i ten, kto wyklucza wyłączność tego prawa, zastrzegając sobie możliwość utrzymania stosunków płciowych z osobami trzecimi, odmiennymi od współmałżonka. Ponadto Autor wspomina o interesującej sugestii i propozycji uznania obowiązku wierności małżeńskiej nie za ‘istotny przymiot małżeństwa’, lecz za jego istotny element, którego wykluczenie powodowałoby nieważność małżeństwa z uwagi na *bonum coniugum*. Propozycja ta jest korzystna ze względu na lepsze rozróżnienie merytoryczne pomiędzy pojęciem ‘jedności małżeństwa’, a więc jego istotnym przymiotem, a obowiązkiem wierności, który to obowiązek, napełnia treścią pojęcie ‘dobro małżonków’. Nie wydaje się zresztą, aby istniały jakieś ewidentne teoretyczne przeciwwskazania w uznaniu obowiązku wierności małżeńskiej za ‘istotny element’ małżeństwa w aspekcie obowiązku prawnego (ss. 130–131). W tym kontekście Bianchi stawia też inne ważne kwestie. Pyta, jak należy spojrzeć na problem, gdy strona wykluczałaby nakierowanie stosunków na prokreację? Albo, gdyby ktoś zastrzegłby sobie prawo do stosunków homoseksualnych? Akty heteroseksualne nienakierowane na prokreację, jak i akty homoseksualne – pozostawałyby w sprzeczności z przedmiotem zgody małżeńskiej, a więc powodowałyby to wadliwość zgody małżeńskiej, jeśli takie zastrzeżenie byłoby uczynione pozytywnym aktem woli. Wydaje się jednak, że w przypadku pierwszym byłaby to symulacja częściowa, natomiast w drugim przypadku raczej chodziłoby o niezdolność konsensualną z kan. 1095 nr 2 lub nr 3.

Wśród 12 przeszkód małżeńskich Autor omawia jedynie przeszkodę impotencji, która wśród nich stanowi najczęstszy przypadek. Przy przeszkodzie impotencji jako ewentualnym tytule nieważności małżeństwa konsultant (proboszcz lub inna osoba), winien zachować szczególną delikatność, pamiętając, że jego ustalenia mają jedynie charakter wstępny oraz uważając, aby nie naruszyć prawa osoby do ochrony własnej intymności (kan. 220). Zdaniem Bianchi konsultant powinien ustalić: czy dane małżeństwo zostało dopełnione? Brak dopełnienia może stanowić bowiem istotny element dowodzący niemocy płciowej, zaś jego dopełnienie wyklucza możliwość rzeczywistej impotencji. W przypadku braku dopełnienia małżeństwa, należy ustalić jego przyczynę. Także konsultant powinien ustalić, czy zainteresowani zwrócili się komuś z tego problemu? Niezbędne jest również ustalenie, kiedy pojawiła się wspomniana niemożliwość odbycia stosunku płciowego? Należy też zorientować się, jaki jest i był stan zdrowia osoby rzekomo dotkniętej impotencją seksualną zarówno przed ślubem, jak i po jego zawarciu? Czy zwracali się do specjalistów o rozwiązanie problemu i ewentualnie podjęli odpowiednią kurację? Do celów obiektywnej rekonstrukcji faktów

należy stwierdzić, czy osoba o rzekomej impotencji gotowa jest zwolnić z obowiązku przestrzegania tajemnicy zawodowej zajmujących się nią lekarzy i udzielić zezwolenia na wykorzystanie w procesie dowodowym dokumentów związanych z jej stanem zdrowia? Podobnie należy określić, czy ta osoba wyraża zgodę na podanie się ewentualnym badaniom przez biegłych wyznaczonych w tym celu przez sąd? Powyższe pytania są wskazówkami dla konsultanta, które pozwalają ustalić, czy można i trzeba wnieść skargę o stwierdzenie nieważności małżeństwa lub ewentualnie ubiegać się o uzyskanie dyspensy od małżeństwa niedopełnionego.

W tej ostatniej kwestii można za Bianchim przytoczyć jeden z przykładów, który ilustruje ostatnio wymienione zagadnienie. Lucja i Andrzej po ślubie wielokrotnie próbowali dopełnić małżeństwo, ale Lucja mimo chęci oddania się mężowi nie była w stanie tolerować jego zbliżeń, mówiąc, że czuje niesmak i ból. Po kilka lat wspólnego życia, Lucja zaszła w ciążę. Była to ciąża będąca wynikiem ejakulacji Andrzeja na zewnętrznych narządach płciowych Lucji. Pozostała ona dziewczyną mimo ciąży i później porodu córki Kamili. Dowód fizyczny niedopełnienia był pewny, dowód moralny zaś okazał się zbyt słaby, ponieważ świadkowie dość późno i ogólnikowo zapoznali się z sytuacją. Kongregacja, która – po dodatkowym dochodzeniu w postaci konfrontacji stron oraz porównaniu pewnych rozbieżności w ich wersjach – odrzuciła jednak prośbę o dyspensę. Jest wysoce prawdopodobne, że nie uznano niedopełnienia małżeństwa (w świetle ekspertyz nie było wątpliwości), ale przyczyną odmówienia przez papieża udzielenia dyspensy mogło być związane z okolicznościami narodzin Kamili, wieloletnie zamieszkiwanie razem małżonków, mała miejscowość i obawy proboszcza o zgorzenie. Przykład ten podkreśla fakt, że w celu uzyskania dyspensy nie wystarczy pewny dowód niedopełnienia małżeństwa, ale potrzebny jest uzasadniony powód i brak przeciwwskazań do jej udzielenia (ss. 319–321).

Zasygnalizowanie powyżej przykładowo elementów prawa materialnego, wskazówek dla konsultantów i opisu sprawy sądowej obrazują interesujące i konstruktywne treści oraz przejrzystą metodę zastosowaną przez Autora. Niewątpliwie potwierdza się też teoretyczno-praktyczny cel publikacji. Są przykłady orzeczeń sądowych o stwierdzenie nieważności małżeństwa zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. To pozwala zorientować się w zastosowanych środkach dowodowych, ich wystarczalności lub ich brakach. Z kolei niektóre sprawy pokazują o możliwości zastosowania dwu czy więcej tytułów prawnych. Zaletą tej publikacji jest także to, że Autor przedstawił w sposób prosty i jasny trudną materię kanoniczną, przybliżył niektóre przyczyny nieważności małżeństwa. Nawet niewtajemniczeni małżonkowie, a przeżywający kryzys, mogą skorzystać z lektury książki. Publikacja przeznaczona przede wszystkim dla duszpasterzy i konsultantów jest rzeczywiście dla nich cennym narzędziem i przewodnikiem przy udzielaniu pomocy i rady pytającym o możliwość zaskarżenia nieważności swojego małżeństwa. Warto nadmienić w tym miejscu o pewnej sugestii kanonistów i sędziów kościelnych w Polsce, by również wykorzystywać poradnictwo parafialne (większych miast), by stworzyć sieć pomocy małżonkom o możliwości ubiegania się o orzeczenie nieważności małżeństwa. W kontekście tych planów prezentowane dzieło mogłoby służyć pomocą w realizacji wspomnianych zamierzeń.

ks. Henryk Stawniak SDB  
Łomianki–Warszawa

Jared D i a m o n d, *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*, Viking Penguin 2005, ss. XI + 575.

Jared Diamond – absolwent Uniwersytetu Harvarda i Uniwersytetu Cambridge jest uczonym o bardzo wszechstronnych zainteresowaniach. Pola jego naukowych poszukiwań można podzielić na trzy zasadnicze obszary i okresy. Pierwszy etap dotyczy fizjologii, z zakresu której Diamond obronił doktorat w 1961 r. i jako specjalista z tej dziedziny podjął pracę na Harvardzie (1962–1966), po

czym przeniósł się do Akademii Medycznej Uniwersytetu Kalifornijskiego w Los Angeles, gdzie w 1966 r. otrzymał tytuł profesora fizjologii. Równoległe do badań z zakresu fizjologii prowadził badania na temat ekologii i ewolucji ptaków na Nowej Gwinei i okolicznych wyspach, uczestnicząc w siedemnastu wyprawach terenowych. Trzeci etap jego zainteresowań – historia środowiskowa, został zwieńczony na Uniwersytecie Kalifornijskim tytułem profesora z zakresu geografii i nauk o środowisku naturalnym. Jared Diamond jest członkiem najważniejszych amerykańskich towarzystw naukowych, m.in. *Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego* i *Amerykańskiej Akademii Sztuki i Nauki* oraz *Narodowej Akademii Nauk*. Ponadto należy do redakcji cenionych czasopism naukowych i jest laureatem wielu prestiżowych nagród, m.in. Nagrody Pulitzera (1997), *International Cosmos Prize* (1998) oraz brytyjskiej *Rhone-Poulenc Science Book Prize* (1998).

Jared Diamond stał się znany dzięki licznym książkom popularnonaukowym łączącym w sobie zagadnienia antropologiczne, biologiczne, lingwistyczne, historyczne i genetyczne. Najbardziej znaną jego książką jest *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (1997) (wydanie polskie w 2000 r. *Strzelby, zarazki, maszyny: losy ludzkich społeczeństw*), za którą otrzymał Nagrodę Pulitzera. Pozostałe znaczące pozycje jego autorstwa to: *Avifauna of the Eastern Highlands of New Guinea* (1972); *The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of the Human Animal* (1992) (wydanie polskie w 1996 r. *Trzeci szympan: ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*); *Why is Sex Fun? The Evolution of Human Sexuality* (1997) (wydanie polskie w 1998 r. *Dlaczego lubimy seks?: ewolucja ludzkiej seksualności*); *Guns, Germs, and Steel Reader's Companion* (2003); *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed* (2005) oraz wydana wraz z Martinem Cody *Ecology and Evolution of Communities* (1975) i *The Birds of Northern Melanesia: Speciation, Ecology, & Biogeography*, opublikowana w 2001 r. wraz z Ernstem Mayrem. Książki Diamonda są znane na całym świecie i tłumaczone na wiele języków. Interesujące są też związki Diamonda z Polską. Marie – żona Diamonda jest bowiem wnuczką Edwarda Wernera, wiceministra finansów w rządzie Drugiej Rzeczypospolitej i krewną świętego Rafała Kalinowskiego, jednego z przywódców powstania styczniowego. Być może z tego właśnie powodu na łamach książki znalazła się wzmianka na temat polskiej gospodarki leśnej.

Najnowsza książka Jareda Diamonda *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed* (*Upadek. Jak społeczeństwa wybierają upadek lub rozwój*) to obszerna niemal sześćsetstronicowa pozycja, w której Autor, analizując starożytne i współczesne społeczności, stara się wskazać na pewne wspólne mechanizmy, które towarzyszyły ich sukcesom lub porażkom. Książka składa się z prologu, spisu bibliografii, spisu ilustracji, indeksu imion własnych i haseł tematycznych oraz szesnastu rozdziałów podzielonych na cztery części.

W prologu zatytułowanym *Bajka o dwóch farmach* Autor prezentuje cel książki, którym jest przedstawienie przyczyn upadku cywilizacji i wyciągnięcie wniosków w celu uchronienia się przed podobną sytuacją. Autor wskazuje pięć najważniejszych czynników wpływających na kondycję każdej społeczności: 1) zmiany klimatyczne, 2) wrodoży sąsiedzi, 3) partnerzy handlowi, 4) problemy związane ze środowiskiem naturalnym i 5) odpowiedź człowieka na problemy ekologiczne. Wydaje się, że pierwsze cztery czynniki nie są bezpośrednio zależne od danej społeczności, chociaż współczesne społeczeństwa wysoko rozwinięte mają pewien wpływ na niektóre z nich. Autor w swych analizach skupia się na ostatnim czynniku – odpowiedzi na problemy związane ze środowiskiem naturalnym, uważa bowiem, że ostatecznie to właśnie odpowiedź człowieka na te problemy ma decydujący wpływ na upadek lub przetrwanie danej cywilizacji. Stąd tytuł książki – *Upadek. Jak społeczeństwa wybierają upadek lub rozwój*, który wprost sugeruje, że los danej cywilizacji jest konsekwencją wyboru, a przetrwanie lub zagłada są wypadkową decyzji człowieka. Do problemów dotyczących środowiska naturalnego, z którymi większość społeczności musi się zmierzyć, Diamond zalicza: 1) zniszczenie środowiska (szczególnie znaczące zmniejszenie obszarów leśnych), 2) nadmierne odłowy ryb i wytrzebienie stad dzikich zwierząt, 3) postępujący proces ubożenia bioróżnorodności, 4) erozję i zasolenie gleby, 5) wyczerpanie bogactw naturalnych, 6) zanieczyszczenie rezerwuarów słodkiej wody, 7) coraz to większe wykorzystanie powierzchni, na której może

dokonywać się naturalna fotosynteza i zmniejszanie powierzchni upraw przez coraz większe obszary zajmowane przez infrastrukturę wykorzystywaną przez człowieka, 8) wprowadzenie do środowiska szkodliwych substancji chemicznych i 9) obcych gatunków roślin oraz zwierząt, które zagrażają równowadze ekologicznej danego ekosystemu, 10) sztucznie wywołane zmiany klimatyczne oraz 11) przeludnienie i 12) jego wpływ na środowisko.

W kolejnych rozdziałach Diamond, stosując metodę porównawczą, analizuje dane społeczności przez pryzmat pięciu czynników, od których uzależniona jest sytuacja danej społeczności oraz dwunastu najbardziej palących problemów dotyczących środowisko naturalne. Analizując decyzje konkretnych społeczności, którym udało się pokonać narastające trudności i tych, którym się to nie udało, Autor chce wypracować metodę, która pozwoli podejmować decyzje zapewniające przetrwanie i sukces naszej cywilizacji. Wskazuje też na konieczność znalezienia rozumnej równowagi między dobrem środowiska naturalnego i interesem wielkich koncernów. Diamond jest przekonany, że taka równowaga jest możliwa do osiągnięcia.

Część pierwszą książki zatytułowana *Współczesna Montana* stanowi pojedynczy obszerny rozdział *Pod wielkim niebem Montany*. Diamond przedstawia w nim problemy środowiska naturalnego w południowo-zachodniej Montanie, gdzie wielką farmę prowadzi rodzina Hirschy – jego starych przyjaciół.

Druga część książki, zatytułowana *Spółczesna przeszłość*, rozpoczyna się czterema krótkimi rozdziałami na temat społeczności, którym nie udało się przetrwać. Większość tych społeczności to mało liczne grupy, odizolowane od większych skupisk ludzkich, zamieszkujące obszary narażone na łatwe katastrofy ekologiczne. Wyjątkiem wśród tych społeczności jest cywilizacja Majów, której liczebność szacuje się na miliony osób i znaczny obszar będący pod jej kontrolą. W części tej prezentowane są społeczności Wysp Wielkanocnych (rozdział 2 – *Zmierzch nad Wyspami Wielkanocnymi*); mieszkańców wyspy Pitcairn i wyspy Hendersona na Oceanie Spokojnym (rozdział 3 – *Ostatni żywi ludzie: wyspy Pitcairn i wyspy Hendersona*); społeczność Anasazi na wyżynie Kolorado (rozdział 4 – *Spółczesna starożytność: Anasazi i ich sąsiedzi*) oraz cywilizację Majów zamieszkującą półwysep Jukatan i przyległe obszary Ameryki Środkowej (rozdział 5 – *Upadek Majów*). Rozdziały 6, 7 i 8 zatytułowane odpowiednio: *Wikingowie początek i koniec*; *Rozkwit społeczności Norse na Grenlandii* i *Koniec grenlandzkich Norse* przedstawiają historię społeczności Wikingów kolonizujących Grenlandię oraz spektakularny upadek tej cywilizacji. Jest to przykład, któremu Autor poświęcił najwięcej uwagi i wskazuje, że u podstaw tego upadku był kulturowy wybór dokonany przez tę społeczność. Mieszkający w tych samych warunkach Eskimosi przetrwali bowiem dzięki zupełnie innym strategiom przystosowawczym, których Wikingowie świadomie nie chcieli przejść. Rozdział 9 – *Droga na przekór, ku przetrwaniu* wskazuje na społeczności, którym udało się pokonać kryzys. Autor przedstawia dwie małe społeczności zamieszkujące tereny w górach Nowej Gwiney i na Wyspie Tikopia oraz wielomilionową społeczność Japonii z okresu dynastii Tokugawa (XVII–XIX w.)

Część trzecia, zatytułowana *Spółczesne społeczności*, prezentuje cztery współczesne państwa będące na różnych stopniach rozwoju. W rozdziale 10, *Malthus w Afryce: rwandyjskie ludobójstwo*, Diamond przedstawia problemy demograficzne i wynikające z nich problemy polityczno-ekonomiczne współczesnej Rwandy. Rozdział 11 – *Jedna wyspa, dwa ludy, dwie historie: Republika Dominikany i Haiti* – ilustruje różnice w sytuacji dwóch narodów, znajdujących się w niemal tych samych warunkach środowiska, jednak ze względu na różne decyzje i dbałość o środowisko, znajdujące się w radykalnie odmiennej sytuacji ekonomicznej. W rozdziale 12 – *Chiny, olbrzym na glinianych nogach* – przedstawiono problemy, z jakimi borykają się współczesne Chiny z powodu zaniedbań w rozwiązywaniu wszystkich dwunastu typów problemów środowiska naturalnego. Rozdział ten pokazuje też, jak bardzo Chiny, ze względu na swą liczebność, wpływają na całą społeczność światową. W rozdziale 13 – *Górnicza Australia* – zaprezentowano przykład państwa wysoko rozwiniętego, które próbuje rozwiązywać nabrzmiałe problemy ekologiczne, spowodowane zaniedbaniami przeszłości i brakiem wiedzy przy podejmowaniu istotnych dla środowiska decyzji. Przykład ten

wskazuje, jak wielkie spustoszenie może spowodować pochopne wprowadzenie nieznanymi gatunków flory lub fauny.

Czwarta część książki jest zatytułowana *Lekcje praktyczne* i składa się z trzech rozdziałów (14–16) zatytułowanych odpowiednio: *Dlaczego niektóre społeczności podejmują katastrofalne decyzje?*; *Wielki biznes i środowisko naturalne: różne warunki, różne efekty* oraz *Świat jako polder: Co to wszystko znaczy dziś dla nas?* W rozdziale 14 postawione jest niezmiernie trudne pytanie o to, jak społeczeństwa, widząc nadchodzącą zagładę, mogły świadomie kroczyć drogą autodestrukcji. Czy upadek tych cywilizacji był nieunikniony? Czy odmienne decyzje mogły ocalić te kultury? Rozdział 15 podejmuje refleksję nad rolą międzynarodowych koncernów w kwestii ochrony środowiska naturalnego. Ostatni, 16 rozdział podsumowuje typy współczesnych niebezpieczeństw ekologicznych oraz omawia najczęściej przytaczane argumenty na rzecz osłabienia czujności wobec grożących nam katastrof ekologicznych. Autor pokazuje też różnice między zagrożeniami ekologicznymi przeszłości i współczesności. Podkreśla, że w dobie społeczeństwa globalistycznego niebezpieczeństwo upadku może nie ograniczyć się do jednej odizolowanej społeczności, lecz może dotknąć całą ludzką cywilizację.

Diamond definiuje upadek (*collapse*) jako drastyczny spadek wielkości populacji ludzkiej i/lub politycznej/ekonomicznej/społecznej złożoności na znacznym obszarze trwający przez stosunkowo długi okres. Michael J. Kavanagh zwraca jednak uwagę na niekonsekwencje w sposobie rozumienia przez Diamonda podstawowego dla tej książki pojęcia. Autor „upadkiem” określa bowiem zarówno całkowite wyginięcie społeczności na wyspach Pitcairn, katastrofę populacyjną na Wyspach Wielkanocnych, przesiedlenie Wikingów, wojnę domową w Rwandzie, anarchię w Somalii i na Haiti, jak i upadek sowieckiej ideologii w Związku Radzieckim. W opinii Josepha Tainter’a niezbędna do definiowania „upadku” społeczności jest pogłębiona analiza społeczności jako takiej oraz wskazanie na typologię rozwoju społeczności ze względu na stopień jej złożoności. Niektórzy antropolodzy uważają bowiem, że przejście na niższy stopień w ramach danego poziomu rozwoju społecznego nie jest „upadkiem”. Szkoda, że Diamond nie prezentuje swojego stanowiska w sprawie rozwoju cywilizacji. Czy opowiada się za modelem skokowym, czy ciągłymi przejściami między poszczególnymi etapami rozwoju społeczeństw? Wydaje się, że uporządkowałoby to sprawę kwalifikacji poszczególnych „problemów” cywilizacyjnych i pomogło jednoznacznie ocenić, czy jest to upadek, załamanie, osłabienie, czy tylko zachwianie danej struktury społecznej. Szkoda też, że Diamond nie definiuje terminu „społeczeństwo” (*society*), używa go bowiem bez żadnej różnicy do opisu zarówno pojedynczych osad Wikingów, ludności małej wyspy Pitcairn, jak i mieszkańców stanu Montana czy ludności takich państw jak np. Rwanda i Chiny.

Zaprezentowana przez Diamonda lista pięciu najważniejszych czynników wpływających na kondycję każdej społeczności zasadniczo pokrywa się treściowo z analogiczną listą przedstawioną przez J.A. Tainter’a w książce *The collapse of complex societies*. Wydaje się jednak, że w zaproponowanej przez Diamonda analizie zabrakło refleksji nad czynnikiem ekonomicznym, jakim jest ilość zużywanej energii. Już pod koniec lat czterdziestych XX w. Leslie White zauważył związek między ilością zużywanej energii a stopniem rozwoju cywilizacyjnego. Analiza tego czynnika mogłaby znacznie pomóc w kwalifikacji stopnia zaburzeń zachodzących w przytaczanych przez Diamonda przykładach.

Można odnieść wrażenie, że Diamond zbyt mało miejsca poświęcił kwestiom teoretycznym, przez których pryzmat należy patrzeć na opisywane przypadki poszczególnych społeczeństw. Wielu wybitnych XX-wiecznych uczonych (Spengler, Toynbee, Kroeber, Coulborn...) postrzega koniec danej cywilizacji jako transformację pewnych cech lub zachowań charakterystycznych danej kultury. Chodzi tu o cechy, które kształtują pojęcie cywilizacji (specyficzny styl w sztuce i architekturze, tradycje literackie i muzyczne, filozofię, politykę, itp.). Dla przedstawicieli tego stanowiska koniec danej cywilizacji dokonuje się w momencie, gdy wymienione cechy ulegają znaczącym zmianom. Można wówczas mówić o transformacji w nową cywilizację. Z kolei Pitirim Sorokin krytykuje koncepcję „śmierci cywilizacji”. Uważa bowiem, że w każdej następnej transformacji zawsze za-

chowują się pewne elementy cywilizacji poprzedniej. Diamond zupełnie nie odnosi się do tego typu ujęć upadku cywilizacji.

Lektura książki Diamonda prowokuje do pytania o kryteria doboru analizowanych przypadków. Dlaczego Autor nie bada upadku takich społeczeństw jak Cesarstwo Rzymskie, Imperium Brytyjskie czy Królestwo Hiszpańskie i Portugalskie (które kolejno traciły wpływy w zamorskich koloniach i w myśl definicji Diamonda świetnie nadawałyby się do ilustracji upadku społeczeństw). Do listy upadłych cywilizacji można zaliczyć także cywilizację Harappan z Doliny Indusu (2400 a.Chr.n.), niewiele młodsze pierwsze imperium mezopotamskie Sargona z Akkady, Imperium Hetytów, cywilizację minojską z Krety (pierwszą znaczącą cywilizację europejską) czy cywilizację mykeńską. W szerokiej palecie przykładów zabrakło reprezentantów cywilizacji afrykańskich. Szkoda, że Diamond nie zaprezentował np. społeczności Ik (Teuso) z Północnej Ugandy, która jawi się bardzo wyjątkowo na tle innych społeczności.

Wydaje się, że zaproponowana przez Diamonda analiza jest dość przekonująca, choć ogólne wnioski wyprowadzone na jej podstawie nie nasuwają się w sposób tak oczywisty, jak sugeruje to Autor. Można mieć wrażenie, że ekstrapoluje on wnioski dotyczące pojedynczych małych społeczności na całe współczesne społeczeństwo globalistyczne, które przecież znacząco różni się od społeczności przedstawionych w książce. Diamond żywym stylem i wprowadzeniem interesujących przykładów przykuwa uwagę czytelnika, czyniąc w ten sposób lekturę bardzo interesującą. Wydaje się jednak, że jednocześnie narzuca czytelnikowi swój sposób myślenia. W książce brakuje pytań prowokujących czytelnika do własnych odpowiedzi. Autor bowiem sam odpowiada na postawione przez siebie pytania, zwalniając czytelnika z tej najtrudniejszej części każdej poważnej lektury – wypracowania własnego stanowiska. Skłania w ten sposób czytelnika do przyjęcia swojego sposobu postrzegania opisywanego zagadnienia.

Dość kontrowersyjna jest też teza Diamonda na temat upadku Norse w Grenlandii z powodów (jak ujął to Autor) ich zbytnej identyfikacji z kulturą europejską i chrześcijaństwem. Dlaczego stojący na stosunkowo wysokim poziomie rozwoju cywilizacyjnego Wikingowie w okresie przedłużającego się kryzysu nie obalili liderów społeczno-religijnych, jak zrobili to Majowie, Anasazi i prawdopodobnie mieszkańcy Wysp Wielkanocnych? David Easton twierdzi, że religijna legitymizacja władzy słabnie wraz z załamaniem skuteczności (*output failure*). Dlaczego więc ten mechanizm zadziałał we wskazanych przypadkach, natomiast nie zauważa się go w przypadku Norse, którzy za wierność chrześcijaństwu i kulturze europejskiej płacą tragiczną cenę zagłady? Tego tematu Diamond nie podejmuje w najmniejszym nawet stopniu.

Wydaje się, że Autor, skupiając się na psychologicznych mechanizmach podejmowania decyzji, nie zauważa czynnika ideologicznego. Jest to szczególnie ważne przy analizie społeczeństw totalitarnych, gdzie przetrwanie rządzącej grupy lub klasy społecznej często nie łączy się z interesami pozostałych członków danej społeczności. W tym kluczu należałoby chyba analizować decyzje liderów takich państw jak prezentowane przez Diamonda: Chiny, Haiti, Republika Dominikany czy niemal zupełnie przemilczany Związek Radziecki.

To, co Diamondowi udało się najbardziej – to wywołanie przerażenia. Po przeczytaniu tej książki czytelnik staje wobec pytania: *Czy zdążę dożyć swych dni w świecie, który znam, zanim ulegnie on katastrofie? Nie widać bowiem szans na uniknięcie kataklizmu, ku któremu nieuchronnie zmierza nasza cywilizacja.* Pomimo pewnych pozytywnych wydarzeń i zapoczątkowanych procesów, sytuacja naszego świata według Diamonda, wydaje się przesądzona. Czy tak jest rzeczywiście? Chciałoby się mieć przynajmniej nadzieję, że nie! Być może Autor ma w tej sprawie rację. Dziś nie da się jednak na to pytanie odpowiedzieć. Odpowiedź przyniesie przyszłość. Miejmy nadzieję, że nasz świat ma przed sobą nadzieję, bo przyroda jest bardziej żywotna a człowiek bardziej odpowiedzialny niż zakłada to Jared Diamond. Pomimo wyraźnie postawionego celu książki, Autor nie przedstawił mechanizmów mających na celu uchronienie naszej cywilizacji przed tragicznym losem. Może Autor już sam nie wierzy, że jest to możliwe, a może jest to przemyślana strategia, żeby jeszcze bardziej spotęgować u czytelnika poczucie bezradności i zagrożenia.

Pomimo tych krytycznych uwag, należy stwierdzić, że książka jest warta przeczytania i dostarcza wiele interesujących informacji oraz materiału do przemyśleń. Być może powinna być obowiązkową lekturą wszystkich osób decydujących o kierunkach rozwoju naszych społeczeństw. Krytyczny czytelnik znajdzie tu wiele bodźców skłaniających go do refleksji.

ks. Ryszard F. Sadowski SDB  
Instytut Ekologii i Bioetyki UKSW, Warszawa

Józef Kozielecki, *Psychologia nadziei*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2006, ss. 224.

O nadziei mówi się dziś wszędzie. Człowiek żyje różnymi nadziejami. Jedne nadzieje kierują go ku Bogu, inne ku drugiemu człowiekowi, jeszcze inne pojawiają się na linii jego stosunku do świata przedmiotów, rzeczy, materii. Można dodać, że „człowiek jest istotą, która ma nadzieję” lub „która żyje nadzieją”. Nadzieja jest naturalnym stanem egzystencji. „Człowiek otwarty ku przyszłości, formułujący odległe i doniosłe cele, poszukujący dróg prowadzących do pożądanego wyniku i umiejący – chociaż z błędami – wykonywać działania, to często homo esperans, człowiek nadziei” (s. 31). Ludzkie życie nabiera sensu, swej specyficznej wartości poprzez nadzieje, pozostaje jednakże pytanie na co ukierunkuje się owa nadzieja? Co mają na myśli ludzie, gdy mówią o nadziei i żywieniu nadziei? Dlaczego jest ona tak uniwersalna? Dlaczego życie bez niej wywołuje rozpacz?

Nakładem Wydawnictwa „Żak” ukazała się w 2006 r. książka pt. *Psychologia nadziei*, której Autorem jest Józef Kozielecki – wybitny psycholog, eseista, pisarz profesor Uniwersytetu i członek Polskiej Akademii Nauk. Wykładał i prowadził badania na ponad 20 uniwersytetach zachodnich. Jego prace ukazały się w dziesięciu językach. Prezentowana pozycja składa się z następujących rozdziałów:

- I. Wstęp. Człowiek otwarty ku przyszłości;
- II. Poznawcza koncepcja nadziei;
- III. Dwie siły: nadzieja i lęk;
- IV. Rola nadziei w różnych dziedzinach działalności;
- V. W warunkach traumatycznego stresu;
- VI. Nadzieja trzeciego wieku. Wola walki o przetrwanie;
- VII. Rozwój nadziei. Praca nad sobą;
- VIII. Spadek nadziei. Beznadziejność;
- IX. Spór wokół nadziei fałszywej;
- X. Społeczeństwo nadziei;
- XI. Zakończenie. Od nauki do tajemnicy.

Schemat książki pozwala wyrazić opinię, iż w dziele tym zachowana została wielość spojrzeń i opinii. Refleksja w nim podjęta szanuje przeszłość oraz wybiega w przyszłość.

Celem książki, jak zaznacza we wstępie jej Autor, nie jest przedstawienie projektu nowej teorii nadziei, konkurencyjnej do modeli E. Eriksona czy C.R. Snydera. Autor podejmuje próbę zdefiniowania i uporządkowania podstawowych pojęć. „Wykorzystując lawinowo wzrastające wyniki badań – stwierdza J. Kozielecki – sformułuję i usystematyzuję wiele twierdzeń, szczególnie tych, które wskazują na doniosłą rolę nadziei różnych sferach działalności, takich jak edukacja, medycyna czy polityka. Ustosunkuję się też krytycznie do wielu poglądów znanych z literatury. Książkę tę można uznać za swoisty rodzaj narracji, której naczelnym zadaniem jest rozumienie świata i człowieka” (s. 13–14).

Życie w nadziei i życie nadzieją nabiera sensu. Lektura dzieła przekonuje, iż od czasów starożytnych filozofowie, myśliciele, teologowie, a później lekarze, pisarze, uczeni snuli refleksje i prowadzili badania poświęcone nadziei. Nadzieja zmienia się w toku życia: rozwija się, dojrzewa, ale także obserwujemy jej spadek, prowadzący do beznadziejności. Spadek nadziei i beznadziejność

może wystąpić w każdym okresie życia: w dzieciństwie, młodości w wieku średnim, w starości. Człowiek powołany jest do realizowania swych podstawowych aspiracji, by w oddziaływaniu na świat stawać się coraz bardziej sobą i osiągnąć coraz większą pełnię. Wiele obserwacji historycznych, kulturowych i klinicznych wskazuje, że nadzieja pojawia się nie tylko w osobistym przeznaczeniu człowieka, ale także we wspólnym przeznaczeniu dla całej ludzkości. W istocie, człowiek powołany jest do nadziei w świadomości swojego indywidualnego bytu, jak też swego bytu w związku ze światem, innymi, historią. Dla człowieka wierzącego jest także oczekiwaniem dóbr przyszłych, wiecznych. Nadzieja jest skoncentrowana na przyszłości. Autor, nawiązując do tychże stwierdzeń i refleksji rozpatruje fenomen nadziei na różnych poziomach ludzkiej egzystencji. Samą nadzieję rozumie jako: „wielowymiarową strukturę poznawczą, której centralnym składnikiem jest przekonanie, że w przyszłości człowiek otrzyma dobro (osiągnie ważny cel) z określonym stopniem pewności, czyli z określonym prawdopodobieństwem” (s. 37). Zgodnie z przyjętą definicją – zdaniem Autora – nadzieja jest wielowymiarową strukturą poznawczą, zwaną również schematem poznawczym. Jest ona wielowymiarowa, ponieważ składa się z kilkunastu komponentów. Centralnym jej składnikiem jest przekonanie, że człowiek w przyszłości osiągnie pożądaną cel z określonym stopniem prawdopodobieństwa. Do tej struktury zalicza się najczęściej takie komponenty jak: emocje, czas, afiliację i sprawstwo. Liczba ich i organizacja zależy od osobowości jednostki i warunków zewnętrznych (por. s. 42–46). Poznanie struktury i funkcji nadziei to także odsłonięcie jej składników zagadkowych, niejawnych i tajemniczych, a między innymi (por. s. 213–215):

- jej totalna powszechność. Nadzieja ma charakter uniwersalny;
- problem świadomości – nieświadomości nadziei. Zdaniem niektórych uczonych nieświadoma nadzieja jest nieusuwalnym składnikiem osoby ludzkiej;
- składnikiem dojrzałej nadziei jest często unikatowe doświadczenie świadome – kreatywność, oryginalność, ekspresyjność, radość, ciekawość ...;
- szczególnie charakter ma nadzieja eschatologiczna i transcedentalna, nadzieja na życie wieczne.

Nadzieja znana była i jest ludziom żyjącym w różnych okresach historycznych i odmiennych kręgach kulturowych. Człowiek żyje według nadziei i w nadziei. Jego osobisty świat jest światem nadziei. „Homo esperans – jak stwierdza Autor – jest otwarty ku przyszłości, że penetruje ją, że stara się sformułować odległe cele, do których zamierza dążyć. Przyszłość stała się fundamentalnym pojęciem w tej rozprawie” (s. 210). Nadzieja wyraża się więc w konkretnym działaniu, nie zaś w biernym stosunku do przyszłości, ani też w postawie rezygnacji i pogodzenia się ze wszystkim, co niesie ze sobą codzienność. Nadzieja jest życiem w tym świecie, a równocześnie – jakby – nie z tego świata. Czytelnik, który sięgnie po tę pozycję, zapewne odkryje, że z nadzieją jest jak z każdym darem, który zawsze jest wezwaniem, na które trzeba odpowiedzieć.

ks. Stanisław Chrobak SDB  
UKSW, Warszawa

*Ja i tożsamość. Perspektywa psychologiczna*, red. A. Tesser, R.B. Felson, J.M. Suls, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004, ss. 224.

Prezentowana publikacja jest pracą zbiorową pod redakcją trzech Autorów zajmujących się szeroko rozumianą problematyką tożsamości oraz determinantami pojęcia Ja w perspektywie psychologii społecznej. Wszyscy wymienieni Autorzy są badaczami z ogromnym dorobkiem naukowym. Ich publikacje dotyczą bardzo często problematyki samooceny, myślenia, postaw, komunikacji interpersonalnej, wpływu społecznego czy zagadnieniami dotyczącymi sytuacyjnego uwarunkowania przemocy.

Zagadnienia podjęte w prezentowanej pozycji, wielokrotnie były przedstawiane i mają swoje opracowania. Od Williama Jamesa (1842–1910), aż po współczesnych badaczy, zagadnienie „Ja”



budziło i nadal budzić będzie wiele emocji i zainteresowania. Mimo upływającego czasu wciąż będą powstawać nowe koncepcje pragnące poznać jak najgłębiej strukturę Ja. Właśnie bowiem struktura Ja pełni istotną funkcję w naszej osobowości. To ona gwarantuje poczucie spójności treści psychicznych z naszym zachowaniem. Dzięki niej również każdy człowiek ma głębokie przekonanie, że nie może on w dowolnej chwili stać się kimś zupełnie innym, niż jest tu i teraz. System Ja musi także wykazywać się znaczną plastycznością, głównie ze względu na złożoność relacji społecznych, w jakich żyjemy. Jesteśmy przecież kimś innym dla najbliższej nam osoby, kimś innym dla dopiero co poznanej i kimś innym dla swoich rodziców czy przyjaciół. Oznacza to, że gwarantując pewną stałość, dobrze funkcjonujący system Ja musi też dawać nam możliwość przyjęcia innych perspektyw funkcjonowania.

Ja idealne, ja realne, ja odrzucone, ja przedmiotowe, ja spostrzegane, ja społeczne, tożsamość osobista, tożsamość społeczna, to niektóre tylko hasłowe wyrażenia kryjące w swojej treści bogactwo poszukiwań zrozumienia i wyjaśnienia zagadnienia struktury „ja” na płaszczyźnie psychologicznej.

Struktura książki podzielona jest na trzy części, a w każdej z nich znajdują się dwa lub trzy rozdziały. Każdy z tych rozdziałów może istnieć osobno, gdyż redaktorzy opracowania zaprosili do ich opracowania różnych Autorów omawianego zagadnienia. Poszczególne rozdziały ukazują w sposób jasny podjęte przez Autorów zagadnienia, prezentują różnego rodzaju poglądy innych autorów, podejmowane współcześnie badania empiryczne w omawianym zagadnieniu oraz zawierają bogate i szeroko omawiane wnioski. Bogactwem każdego rozdziału jest literatura, do której czytelnik może sięgnąć, jeśli czuje taką potrzebę poszerzenia swojej wiedzy na poznany materiał.

W części pierwszej zaprezentowane są rozdziały o strukturze i dynamice ja w opracowaniu R.F. Baumeistera, R.R. Vallachera, A. Nowaka, J.D. Campbella, S. Assananda oraz A. Di Paula. Autorzy pierwszego rozdziału niniejszej części poprzez polemikę z różnorodnymi poglądami nad strukturą Ja próbują się do niej włączyć i szukać odpowiedzi, czy Ja jest procesem, czy jest to bardziej aspekt o charakterze treściowym. Przychylają się do poglądów wielu autorów, że Ja łączy w sobie te dwa wymiary. Podkreślają istotę funkcji wykonawczej Ja jako mechanizmu, który pomaga podejmować ludziom decyzje, kontrolować impulsy i inne reakcje, wykonywać różne czynności wymagające udziału woli i samokontroli. Jednak każda czynność, kilkuminutowy wysiłek wymagający samokontroli, czy też dokonanie istotnego wyboru wyczerpuje Ja. Ja wykonuje wiele pracy i ma jednocześnie ograniczone możliwości. Kontrola zachowań sprawowana przez Ja odgrywa ogromną rolę w kształtowaniu ludzkiego świata. Dlatego też istotne jest, jak podkreślają Autorzy wyjaśnienie, w jaki sposób funkcja wykonawcza ową kontrolę sprawuje.

Ja stanowi swoisty obiekt reprezentacji poznawczych. Jest złożonym systemem składającym się z wielu wzajemnie zależnych od siebie elementów. Całość struktury Ja zmierza do jej spójności, do utrzymania pewnego rodzaju równowagi w człowieku. Jest to proces trudny i skomplikowany z perspektywy upadków i wzlotów dnia codziennego. Ja się wyczerpuje, jest niestabilne, a nawet niespójne, co może prowadzić do rozbicia struktury Ja. Wprowadzenie pojęcia Ja, jako samoorganizującego się systemu zdaniem Autorów drugiego rozdziału pierwszej części, pozwoli na zastosowanie nowych technik mogących pełniej i lepiej testować strukturalne i dynamiczne właściwości Ja.

W ostatnim rozdziale pierwszej części Autorzy podkreślają istotny związek między cechami strukturalnymi Ja, do których należą dwie kategorie – zróżnicowania i integracji Ja, a psychologicznym przystosowaniem.

W części drugiej odnajdujemy prace C. Sedikidesa i J.J. Skowronskiego oraz E. Harmona-Jonesa nad motywami Ja. Rozdział pierwszy poświęcony jest ukazaniu zagadnienia ja symbolicznego. Autorzy podkreślają, że ja symboliczne pełni funkcję adaptacyjną w toku ewolucji człowieka. Jest dynamicznym systemem zawierającym wiele komponentów, takich jak, magazynowanie, regulowanie oraz elastyczność. Jednocześnie motywy samowartościujące, do których Autorzy zaliczają: wartościowanie, nabywanie wiedzy i motywy homeostatyczne stanowią rodzaj adaptacji wtórnej, ułatwiające funkcjonowanie Ja symbolicznego. Motywy wartościujące cechuje dynamiczne współdziałanie. Interesującym i zarazem wymagającym nieustannej refleksji czy badań empirycznych jest uwypuklenie w rozdziale ewolucyjnego pochodzenia i funkcji motywów samooceny.

Drugi rozdział dotyka zagadnienia dysonansu poznawczego w świetle teorii Ja. Teoria dysonansu poznawczego w ujęciu L. Festingera zakłada, że rozbieżność poznawcza wytwarza stan psychicznego dyskomfortu u człowieka, który motywuje go do podjęcia wysiłku w celu jej zredukowania lub wyeliminowania. Natomiast zdaniem Autora artykułu teorię dysonansu poznawczego można wyjaśnić w świetle teorii zgodności Ja i autoafirmacji. Podkreślić należy w dużym stopniu rolę Ja jako czynnika odpowiedzialnego za efekty wywołane zaistniałym dysonansem. Autor proponuje nowe spojrzenie na zagadnienie dysonansu, gdzie redukcja dysonansu pełni funkcję przystosowawczą, wspomagającą efektywność działania. Dlatego też, gdy tak będzie się rozumieć redukowanie dysonansu, to należy przyjąć, że teoria dysonansu jest teorią dotyczącą samoregulacji. Z całą pewnością to spojrzenie jest ciekawe, lecz wymaga dalszych teoretycznych, jak i empirycznych weryfikacji.

Trzecia część, zatytułowana *Ja w procesach interpersonalnych* została opracowana przez P. Lockwood i Z. Kunda; S.L. Murraya i J.G. Holmesa oraz B.R. Schlenkera i B.A. Pontari. W pierwszym rozdziale zostaje poruszona problematyka naśladowania. Autorzy pierwszego rozdziału stawiają sobie pytanie, czy inni ludzie inspirują, czy też zniechęcają człowieka do naśladowania. Czy inni wpływają na Ja? A jeśli tak rzeczywiście jest to, co sprawia, że to oddziaływanie jest pozytywne bądź negatywne? Wiele badań i poszukiwań teoretycznych doprowadziło Autorów do przekonania, że osoby znaczące mogą stać się wzorem do naśladowania wówczas, gdy wzór jest relevantny oraz gdy sukcesy wzoru są możliwe do osiągnięcia. Z całą pewnością osoby godne naśladowania inspirują, są osobami, z którymi inni pragną się identyfikować, ale też mogą zniechęcać do działania, czy też autopercepcji.

Ciekawym i z całą pewnością inspirującym zagadnieniem jest poruszana w drugim rozdziale problematyka Ja w perspektywie odniesienia do osoby, z którą łączy człowieka miłość. Autorzy podkreślają, że stopień samooceny jest uzależniony od sposobu, w jaki dana osoba jest spostrzegana i jakim stopniu zaakceptowana ze strony drugiej osoby. W bardzo dużym wymiarze zadowolenie i stabilność związku zależy od spostrzegania wzajemnych zachowań i atrybutów partnerów w jak najbardziej przychylnym świetle. Zdaniem Autorów im bardziej partnerzy postrzegają siebie pozytywnie, tym bardziej są zadowoleni ze swego związku. Jednocześnie samoocena decyduje o postrzeganiu przychylności partnera i tak wpływa na ocenę wartości partnera.

W ostatnim rozdziale niniejszej części Autorzy zastanawiają się nad zagadnieniem autoprezentacji i kierowania wrażeniem. Kierowanie wrażeniem jest celową aktywnością człowieka, której istotę stanowi kontrolowanie informacji o innych osobach, przedmiotach, ideach lub zdarzeniach z powodu audytorium. Natomiast autoprezentacja jest terminem bardziej szczegółowym i odnosi się do kontrolowania informacji na temat Ja. Całość trzeciego rozdziału na podstawie badań empirycznych pokazuje, że kierowanie wrażeniem i autoprezentacja to powszechna cecha zachowań społecznych. Jednocześnie kierowanie wrażeniem i autoprezentacja nie są pozerstwem czy mistyfikacją oraz nie powinny być uważane za działania egoistyczne i manipulacyjne. Z artykułu widać, że zarówno kierowanie wrażeniem, jak i autoprezentacja pozwalają zrozumieć i wyjaśnić zachowania społeczne.

Omawiana publikacja jest znakomitym psychologicznym studium nad problematyką struktury Ja. Książka stanowi cenne opracowanie i dlatego warto się z nią zapoznać i przeanalizować. Wartością recenzowanej książki jest bogactwo nowych poglądów wyrastających z długich przemyśleń teoretycznych oraz badań empirycznych. Wiele z tych poglądów na rynku polskim jest czymś nowym i z całą pewnością może stać się inspirujące do dalszych poszukiwań naukowych. Książkę tę można polecić nauczycielom zajmującym się bezpośrednio wychowaniem młodego człowieka, wychowawcom, studentom i nauczycielom akademickim. Pozycja ta może też stać się inspiracją dla osób poszukujących własnego portretu psychologicznego i zrozumienia własnego Ja. Jest dobrym kompendium wiedzy dla tych wszystkich, którzy pragną usystematyzować swoje wiadomości w zakresie pojęcia tożsamości.

ks. Dariusz Buksik SDB  
UKSW, Warszawa

P.A. Bell, Th.C. Greene, J.D. Fisher, A. Baum, *Psychologia środowiskowa*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004, ss. 774.

Psychologia środowiskowa jest jedną z najmłodszych oraz najbardziej interdyscyplinarną dziedziną psychologii. Jest działem psychologii zajmującym się oddziaływaniem człowieka na środowisko fizyczne i odwrotnie. Jej przedmiotem są związki człowieka z szeroko rozumianym środowiskiem fizycznym: środowiskiem naturalnym, jak również tym, który został stworzony przez ludzi. Problematyka psychologii środowiskowej znajduje się w orbicie wielu dyscyplin naukowych, poza psychologami znajdują tu swoje miejsce geografowie, architekci, urbaniści, ekologowie, socjologowie, antropologowie kultury, badacze zajmujący się zagadnieniem estetyki. Psychologia środowiskowa jest dziedziną teoretyczną oraz praktyczną, a jej metodologia obejmuje badania eksperymentalne, techniki obserwacyjne, gry i symulacje środowiskowe. Porównania między różnymi kulturami stanowią istotną część badań psychologii środowiskowej. Psychologia środowiskowa wykorzystuje wiedzę z zakresu innych dziedzin psychologii: m.in. z psychologii poznawczej, psychologii emocji czy psychologii społecznej.

Psychologia środowiskowa jest stosunkowo młodą, ale prężnie rozwijającą się dziedziną nauki. W naszym kraju od pierwszego opracowania Andrzeja Eliasza (*Psychologia ekologiczna*, Wyd. Inst. Psychologii PAN, Warszawa 1993) aż po dzień dzisiejszy możemy odnaleźć kilka propozycji książek podejmujących problematykę psychologii środowiskowej oraz wiele artykułów. Stosunkowo od niedawna również psychologia środowiskowa znajduje się jako przedmiot nauczania na kierunkach psychologicznych różnych uniwersytetów. Dlatego też pojawienie się na rynku polskim podręcznika psychologii środowiskowej jest znaczącym wydarzeniem i z całą pewnością godnym odnotowania. Autorzy tego podręcznika poszukują odpowiedzi na pytanie, jak różne aspekty środowiska fizycznego człowieka wpływają na zaspokojenie podstawowych potrzeb ludzi i w jaki sposób projektować środowisko, aby te potrzeby zostały zaspokojone w maksymalny sposób.

Podręcznik składa się z czternastu rozdziałów, bardzo bogatej bibliografii przedmiotu (bibliografia jest przede wszystkim anglojęzyczna), słownika pojęć oraz indeksu nazwisk i rzeczowego. Bogactwem wydaje się słownik pojęć, który pozwala zobaczyć jak szerokim i bogatym pojęciem jest psychologia środowiskowa. Książka zawiera również słownik angielsko-polski najważniejszych terminów z psychologii środowiskowej.

Każdy z czternastu rozdziałów jest tak ułożony, aby stanowił odrębną całość w strukturze książki. Zawiera wprowadzenie, rozwinięcie oraz syntetyczne podsumowanie. Bogactwem każdego rozdziału jest duża liczba rycin obrazujących omawiane zagadnienie oraz na końcu rozdziału tabela zawierająca kluczowe terminy. Nowością niezauważaną nagminnie w pozycjach książkowych jest w każdym rozdziale zaproponowana tabela, w której czytelnik odnajdzie proponowane projekty badawcze dotyczące omawianego zagadnienia. Pozwala to czytelnikowi poszerzyć zakres swojej wiedzy, a jednocześnie aktywnie uczestniczyć w odbiorze przeczytanego materiału. Jest to szczególnie rodzaj interakcji pomiędzy czytelnikiem a treścią książki.

Rozdział pierwszy definiuje psychologię środowiskową, ukazując jej specyficzny charakter. Podkreśla jej interdyscyplinarność oraz szereg metod stosowanych na jej terenie. Interesujące jest ukazanie specyficznych technik pomiarowych wykorzystywanych przez psychologię środowiskową jako coś nowego w relacji do technik stosowanych w psychologii. Rozdział drugi jest analizą relacji człowieka do natury. Relacja ta jest w dużym stopniu oparta na ludzkich postawach, które wyrastają z szeroko rozumianego systemu wartości każdej jednostki. Tak jak zmieniają się wartości, tak też zmienia się relacja człowieka do natury. Człowiek coraz bardziej zauważa regeneracyjne właściwości środowiska naturalnego, co sprawia, że jego postawy wobec natury ulegają zmianie. Rozdział trzeci ukazuje zagadnienie percepcji środowiska w umyśle człowieka. Percepcja środowiskowa obejmuje aktywność człowieka, polegającą na eksplorowaniu środowiska pod kątem potrzeb. Bardzo szeroko omówione zostało zagadnienie map poznawczych, które tworzą się w umyśle człowie-

ka i choć nie są doskonałym odzwierciedleniem środowiska, to jednak pozwalają człowiekowi w nim funkcjonować, odnajdywać się, a nawet tworzyć. Rozdział czwarty szeroko podejmuje zagadnienie relacji środowisko – zachowanie. Autorzy ukazują podejście teorii pobudzenia do relacji środowisko-zachowanie oraz zagadnienie stresu środowiskowego. Omówiona jest również szczegółowo teoria psychologii ekologicznej R.G. Barkera.

Kolejne rozdziały (piąty, szósty, i siódmy) podejmują istotne zagadnienia dotyczące współczesnego człowieka i jego egzystencji. Dotykają takich zagadnień, jak: hałas, pogoda, klimat i zachowanie oraz katastrofy, zagrożenia toksyczne i zanieczyszczenia. Każdy z tych tematów jest nośny i rozpatrywany nie tylko na łamach poszukiwań naukowych i badań empirycznych, ale również w czasopiśmie popularnym. Coraz bardziej współczesne media uświadamiają człowiekowi jak istotnymi elementami jego życia stają się wszystkie omawiane zagadnienia. Autorzy podkreślają, że hałas wywołuje stany przykrości, pobudzenia czy stresu oraz w sposób istotny wpływa na ludzkie zachowania społeczne, przykładowo osłabia pozytywne uczucia wobec innych czy wywołuje stany agresji. Również klimat, a przede wszystkim niektóre jego elementy, takie jak: wysoka i niska temperatura, wiatr, ciśnienie atmosferyczne, w istotny sposób wpływają na zachowanie człowieka. Katastrofy, zagrożenia toksyczne i zanieczyszczenia nie tylko powodują zmianę w sposobie ludzkiego istnienia, ale w wielu przypadkach potrzebna jest psychologiczna pomoc. Autorzy między innymi podkreślają psychologiczne skutki klęsk żywiołowych, które mogą być krótkotrwałe, lecz często jak wykazują badania są długotrwałe.

Rozdział ósmy podkreśla istotną rolę przestrzeni osobistej człowieka, która pełni funkcję ochronną i komunikacyjną. Determinantami przestrzeni osobistej stają się kultura, płeć, wiek, jak również cechy osobowościowe. Jakże często naruszenie przestrzeni osobistej prowadzi do uniknięcia relacji interpersonalnej, czy nawet rodzi reakcje kompensacyjne. W rozdziale tym znajdziemy również interesujące badania dotyczące funkcji terytorialności.

Kolejne dwa rozdziały (dziewiąty i dziesiąty) podejmują zagadnienie wysokiego poziomu zagęszczenia i zatłoczenia oraz wpływu życia miejskiego na człowieka. Wysoki poziom zagęszczenia wpływa bezpośrednio na zdrowie fizyczne oraz psychiczne. Powoduje również negatywne zachowania społeczne oraz mniejszą efektywność pracy. Autorzy ukazują również strategie interwencji w przypadku dużego zagęszczenia. Od dawna wiadomo, że życie w mieście wywołuje negatywne zachowania społeczne, należy tutaj wymienić, chociażby dużo większy stopień agresywności niż w ośrodkach wiejskich. Ciekawe jest ukazanie przez Autorów książki wielu rozwiązań problemów miejskich, które są już stosowane we współczesnych rozwiązaniach urbanistycznych, przykładowo projektowanie ogrodów miejskich czy przestrzennych placów zabaw dla dzieci.

W rozdziałach jedenastym, dwunastym i trzynastym Autorzy skupili się na psychologicznych aspektach planowania oraz projektowania środowisk mieszkalnych, miejsc pracy, nauki i spędzania wolnego czasu. W każdym z tych środowisk człowiek zdaniem Autorów ma czuć się bezpiecznie, komfortowo oraz personalnie. Przestrzeń tak ma być zaprojektowana, aby wyzwalała w człowieku komfort odpoczynku, lepszą wydajność w pracy, jak również nie skłaniała człowieka do zachowań agresywnych.

Ostatni czternasty rozdział jest postulatem Autorów, aby współczesny człowiek zmieniał swoje zachowanie w celu ocalenia środowiska, w którym żyje i tworzy. Na pierwszy plan wysuwa się zmiana postaw i edukacja, a nie działania administracyjne.

Omawiana publikacja stanowi bardzo bogate i cenne źródło wiedzy i informacji na temat prężnie rozwijającej się stosunkowo nowej dziedziny wiedzy, jaką jest psychologia środowiskowa. Pozornym mankamentem omawianej publikacji może być jej obszerność, która na pierwszy rzut oka może zniechęcić czytelnika do głębszego jej przeanalizowania i zagłębienia się w treść. Dlatego też może warto na początek zacząć czytanie od zagadnień interesujących czytelnika, aby potem sięgnąć do całości niniejszej publikacji. Omawiana publikacja zawiera treści nie tylko teoretyczne, ale także praktyczne, co jeszcze bardziej nadaje jej większą wartość. Książka ta może stać się pomocą dydaktyczną dla wszystkich, którzy dzisiaj podejmują w swoich poszukiwaniach naukowych zagadnienia

związane ze środowiskiem człowieka. Może również być niezastąpioną publikacją dla osób pragnących projektować przestrzeń życia współczesnego człowieka w duchu nowoczesności, bezpieczeństwa i koegzystencji z otaczającym światem. Książkę polecam nauczycielom, studentom psychologii, antropologii środowiskowej, socjologii, czy też pedagogom.

ks. Dariusz Buksik SDB  
UKSW, Warszawa

*Jan Paweł II a Serbja*, red. Gerat Warnar i Rafael Ledźbor, Ludowe nakładnictwo Domowina, Budyšin 2005, ss. 136, fot.

Najmniejszy naród słowiański to Łużycanie, mieszkający za granicą na Nysie, którzy sami nazywają siebie **Serbja** albo **Serbojo**, są jednak różni od prawosławnych Serbów bałkańskich pod wieloma względami. Także pod względem wyznaniowym, ponieważ część z nich to luteranie, a na Górnych Łużycach ważną rolę odgrywają katolicy. Wnet po zgonie słowiańskiego Papieża zaczęli przygotowywać wydawnictwo o jego związkach z Łużyczanami i pod koniec 1995 r. wydali w Budziszynie bogato ilustrowaną książkę pt. *Jan Paweł II a Serbja*, która liczy 136 stron. Ta karta z działalności Papieża-Polaka jest u nas zupełnie nieznana, zasługuje zatem na omówienie.

Książd M. Salowski wspomina tam pobyt kardynała Karola Wojtyły w Budziszynie i Chróścicach 20 września 1975 r. Za wsią Chróścicy znajduje się pomnik upamiętniający polskich żołnierzy, poległych pod koniec kwietnia 1945 r. przy którym Kardynał modlił się z Autorem tego wspomnienia i trzema innymi duchownymi oraz złożył bukiet kwiatów. W 1983 r. na ścianie wieży kościoła parafialnego w Chróścicach umieszczono tablicę z napisem w języku górnołużyckim, upamiętniającą tę wizytę.

Inne spotkania odbywały się w Krakowie, dokąd Łużycanie w 1966 r. przyjechali na obchody milenijne, i w pierwszej połowie listopada 1976 r. w rezydencji arcybiskupów krakowskich. W trwającej przeszło godzinę rozmowie goście z Łużyc: Stanisław Nawka SJ, Anton Nawka i Pětr Brězan (Autor wspomnienia) rozmawiali z Kardynałem o problemach katolików łużyckich i sposobach pomocy im. Pod koniec rozmowy zaprosili go na Zielone Świąta 1977 r. do Budziszyna. Zaproszenie przyjęte zostało spontanicznie, lecz później bp Gerhard Schaffran postanowił zaprosić arcybiskupa Henryka Gulbinowicza z sąsiedniej archidiecezji wrocławskiej, co też się stało. W Zielone Świątki 1977 r. łużycka studentka obecna była podczas poświęcenia przez Kardynała kościoła w Nowej Hucie, a większa grupa Łużyczan z transparentem w łużyckich barwach narodowych i polskim napisem przyjechała do Krakowa w 1979 r. Na Błoniach grupa kobiet w łużyckich strojach ludowych otrzymała miejsce tuż za duchownymi, skąd było dobrze widać Papieża, który po mszy życzliwie pozdrowił pielgrzymów z Łużyc. Ośmieleni okazanym wyróżnieniem łużycy katolicy posłali do Watykanu numery swojego czasopisma „Katolski Posoł” (zob. *Encyklopedia katolicka*, t. 8, łamy 1225–1226), za które otrzymali podziękowanie z datą 10 listopada 1979. Szczególna życzliwość nowego Papieża dla Łużyczan przejawiała się niebawem w tym, że udzielając błogosławieństwa *Urbi et Orbi* na Boże Narodzenie 1979 i Nowy Rok 1980 w trzydziestu dwu językach, włączył do nich górnołużycki i powiedział: „Žohnowane hody a strowe nowe lěto”. Łużycki „Katolski Posoł” z 20 stycznia 1980 r. słusznie cieszył się, że „pierwszy raz w całej historii Kościoła przed całym światem, przed tysiącami na Placu św. Piotra, przed milionami przy głośnikach radiowych papież pozdrowił i pobłogosławił w mowie naszego małego ludu łużyckiego. Jakaż to cześć! Jakie wyróżnienie!”

Wspomnienie H. Cyżowej dotyczy pielgrzymki do Rzymu z NRD w 1984 r., w której oprócz Niemców uczestniczyło dwóch Łużyczan. Podczas audiencji Jurij Cyż zawołał: „Wutrobny postrow Łużiskich Serbow” (serdeczne pozdrowienie od Serbów Łużyckich), co Papież usłyszawszy, przeszedł do Łużyczan przez dziesiątki ludzi i krótko z nimi porozmawiał, wyróżniając ich tym sposobem. Rok później na międzynarodowym sympozjum cyrylotodejskim w Rzymie ks. Gerat Warnar,

który wygłosić miał podczas sympozjum referat pt. „Idea cyrylometodejska wśród Serbów Łużyczych”, razem z towarzyszącym mu ks. dr Rudolfem Kilankiem przygotowali górnołużycki tekst pozdrowienia, jakie Papież miał wygłosić w każdym języku słowiańskim. A lużycki monsignore Měrcin Salowski 25 stycznia 1989 r. pozdrowił Papieża po polsku podczas audiencji biskupa Reinelta i uzgodnił z jego sekretarzem, ks. S. Dziwiszem termin mszy koncelebrowanej z Papieżem na 27 stycznia.

Inne wspomnienie dotyczy pobytu Papieża w zjednoczonych już Niemczech, gdy na stadionie w Berlinie 23 czerwca 1996 r. pozdrowił obecnych tam Łużyczan w ich ojczystej mowie ku podziwowi i zaciekawieniu tłumu obecnych tam Niemców. Jan Paweł II rzekł m.in.: „Ze szczególną radością pozdrawiam was, Łużyczanie. Jesteście mi szczególnie bliscy nie tylko dla mowy i wspólnej historii. Ale przede wszystkim dlatego, że zachowaliście wiarę przez stulecia i wierność naszej matce – Kościołowi w środku zsekularyzowanej okolicy waszego kraju. Pozostaliście wierni w czasach prześladowania i przemocy w minionych latach...”. Wywołało to entuzjazm Łużyczan, którzy przyjętym u nich zwyczajem zaśpiewali mównicy trzykrotnie *Śława*. Mówili potem Łużyczanie, że to im wzmocniło kręgosłup.

W nowych warunkach politycznych kierownictwo Towarzystwa św. Cyryla i Metodego mogło od 27 sierpnia do 3 września 1999 r. bez przeszkód zorganizować pielgrzymkę Łużyczan do Asyżu, Loreto i Rzymu. Po audiencji generalnej 1 września 1999 r. doszło do prywatnego spotkania Papieża z kierownictwem Towarzystwa i grupą lużycką. Podczas audiencji prezes TCM, ks. Michał Nawka, ofiarował Papieżowi broszurkę o zamęczonym w Dachau lużyckim wikarym Alojzym Andrackim, którego proces beatyfikacyjny się rozpoczął.

Książka zbiera jeszcze inne wspomnienia ze spotkań Łużyczan z Janem Pawłem II aż po dzień Jego pogrzebu. Wszystkie świadczą o wielkiej przychylności Papieża Polaka dla bratniego i sąsiedniego narodu lużyckiego, a są zarazem przykładem i zachętą dla nas pozostałych, abyśmy naśladowali Go w miłości do pobratymców zza Nysy.

*Rafał Leszczyński*

*Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży*, red. Maria Ryś, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 209.

Od pewnego czasu wiele środowisk w Polsce stawia pytania: jak wychowywać? Propozycji wychowawczych i metod jest wiele. Którą jednak wybrać, aby w tym złożonym procesie pracy nad młodym człowiekiem nie popełnić błędu, który zaważy na jego przyszłości? Złe wydaje się pozostawienie mu pewnej swobody, jak również nie właściwe otoczenie dziecka nadmierną opiekuńczością. Wychowanie to trud formowania nowego człowieka. Stąd szczególnego znaczenia nabiera refleksja i analiza procesu wychowania.

Współczesna pedagogika i psychologia ofiaruje szereg propozycji pedagogicznych. W tym kontekście ważna staje się koncepcja człowieka i świata go otaczającego, na której podstawie, tworzy się wizję wychowania. Próba ujęcia wychowania prowadzi do postawienia szeregu pytań, kim jest osoba, którą wychowujemy, jaki jest sens i rodzaj podejmowanych działań, jakie zakładamy cele i wartości, które nadałyby procesowi wychowania głębszego znaczenia.

Podstawowym obowiązkiem wychowawców jest towarzyszenie młodemu człowiekowi na drodze do pełnego człowieczeństwa, w drodze do właściwie rozumianej wolności, do prawdy, do uczciwości, do godności. Jest to jedyna droga, która może doprowadzić młodego człowieka do autentycznego i pełnego człowieczeństwa. Wychowanie wymaga korzeni, które tkwią u podstaw tożsamości osób zaangażowanych w proces wychowania.

18 marca 2006 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego Towarzystwo „Fides et Ratio” zorganizowało sympozjum naukowe pt. „Autorytet prawdy”, poświęcone wychowaniu dzieci i młodzieży. Celem spotkania było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jak wychowywać młodego człowieka, aby wzrastał on w harmonii z samym sobą i z drugim człowiekiem, był otwarty na innych, na świat wartości, na Boga i pojmował świat w kategoriach miłości i odpowiedzialności.

Omawiana publikacja zawiera większość referatów wygłoszonych w dzień sympozjum.

#### **Stanisław Sławiński, *O wspólny kierunek wychowania***

Wraz ze zmianami ustrojowymi w Polsce narastają problemy z wychowaniem młodego pokolenia. W ostatnich latach zbyt wiele czasu poświęcano dyskusji odwróconej perspektywie, w której najważniejszą rolę odgrywało dziecko i jego prawo i wolność. Przemilczało się kwestię wymagań, służby i odpowiedzialności. Niektóre drastyczne wydarzenia szkolne (Toruń), spowodowały wstrząs i powrót do normalnych dyskusji na temat wychowania.

Kryzys wychowania jest odzwierciedleniem chaosu w sferze wartości osób dorosłych. Relatywizm moralny wydaje się dzisiaj normą. Podważa się fundamentalne znaczenie prawdy. Pociąga to za sobą dezorientację społeczeństwa.

Propozycją jest przyjęcie wspólnej strategii przez rodzinę, szkołę, ruchy i organizacje wspierające wychowanie. Z pełnym szacunkiem do osób niewierzących, należy odnosić się do prawd religijnych, zwracać uwagę na wartości patriotyczne, kształtować poczucie odpowiedzialności. Ważnym jest także język. Nie może on być tylko narzędziem przekazu wiedzy, ale żywym słowem komunikacji z młodym człowiekiem. Z pełnym szacunkiem do dziecka należy stosować „wychowanie autorytarne”. Ważny jest dialog z dzieckiem, który trwa cały czas i przykład osobisty ludzi zaangażowanych w wychowanie. W wychowaniu należy zwracać uwagę na posłuszeństwo, a unikać uległości. Posłuszeństwo właściwie rozumiane kształtuje wolność i odpowiedzialność. Inspirującą rolę w wychowaniu może odegrać ruch harcerski, który doskonale spełnił zadanie w okresie międzywojennym. Społeczeństwo ma obowiązek wspomagać postawy pozytywne wśród młodego pokolenia, których wbrew mass mediom, jest o wiele więcej niż postaw negatywnych.

#### **Franciszek Adamski, *Wychowanie do prawdy***

Każdy człowiek z natury kieruje się ku prawdzie, ma także obowiązek szanować ją, o niej świadczyć i jej nieustannie poszukiwać. Prawda o człowieku, o sensie życia i jego celowości oraz o otaczającym go świecie jest niezbędna w procesie jego rozwoju i dorastania do pełni człowieczeństwa. Prawda to zgodność sądu z rzeczywistością. Kłamstwo natomiast wypiera tezę prawdziwą, a na jej miejsce wprowadza twierdzenie o wielości prawd i względności prawdy. Regiony sprzeniewierzenia się prawdy: kłamstwo popełniane na własny użytek, kłamstwo w polityce, kłamstwo w ideologii, kłamstwo w ideologizowanej nauce, kłamstwo w środkach masowego przekazu. Człowiek ma prawo do prawdy. Stąd płynie obowiązek wychowywania do prawdy. Dokonuje się to przez: wykazywanie irracjonalności założeń relatywizmu poznawczego i moralnego, i jego szkodliwości społecznej, ukazywanie punktów odniesienia (kultura bycia dla drugiego człowieka), odkłamywanie przestrzeni społeczno-politycznej. Według K. Poppera tylko prawda potrafi przeciwstawić się zrelatywizowanej rzeczywistości społecznej.

#### **Katarzyna Olbrycht, *Wychowanie do wartości***

Wychowanie do wartości zawsze budzi gorące dyskusje. W dziecku od początku kształtuje się standardy ewaluacyjne. Drogą naśladowania i empatii wartościuje otaczającą go rzeczywistość. Poprzez wychowanie przygotowuje się dziecko do autonomicznego funkcjonowania w świecie wartości. Wychowanie kształtuje orientację aksjologiczną. Wychowanie do wartości obejmuje kilka zakresów: uczenie języka wartości, poznanie własnej kultury, uświadamiania hierarchii wartości, konkretne osobiste działanie na rzecz wartości. Wyjściem wychowawców i wychowania jest powrót do odpowiedzi na najważniejsze pytanie: jaka jest prawda o człowieku?

**Marek Dziewiecki, *Wychowanie do wolności***

Dla współczesnego młodego człowieka pojęcie „wolność” niejednokrotnie przybiera magiczne znaczenie. Bardzo często jest ono nadużywane, składa się z szeregu obietnic wolności. Wychowanie ma zmierzać do dojrzałej wolności.

Człowiek ma wolną wolę i zdolność autonomicznego działania. Niekiedy może być ona ograniczana lub zniewolona. W wymiarze osobistym wolność winna mieć charakter świadomy i odpowiedzialny. Wolność jest darem i zadaniem. Zewnętrznym zagrożeniem wolności może być kultura (np. postmodernizm i ponowoczesność). Zagrożenia wewnętrzne to ignorancja i naiwność w interpretowaniu wolności (utopijne wizje wolności), odrywanie wolności od prawdy i miłości, nieograniczony subiektywizm. Pojęcie wolności i jej rozumienie przedstawia nam Jan Paweł II w Encyklice, *Veritatis splendor*. Wychowanie winno przewyżczać uwarunkowania zewnętrzne i wewnętrzne, poprzez umysł, emocje, uczucia, sumienie, wiarę, duchowość, prawdę, miłość. Celem wychowania do wolności winna być wolność odpowiedzialna.

**Jarek Salij, *Wychowanie do patriotyzmu***

Mówienie o miłości Ojczyzny wielu Polaków drażni. Można mówić o trzech źródłach tego zjawiska: kryzys domów duchowych (rodzina, Ojczyzna, Kościół), lęk przed nacjonalizmem (dobro swojego narodu ponad wszystko), przypisywanie Polakom nieżyczliwych stereotypów. Ojczyzna, to kraj, z którym człowiek jest związany najściślej. Patriotyzm wg św. Tomasza to cnota *pietas*, która porządkuje nasz stosunek do rodziców i do Ojczyzny. Patriotyzm wymaga wierności i ofiarności. Patriotyzm wymaga wolności, która jednak nie może być fikcją, ale wolnością odpowiedzialną w przestrzeni prawa moralnego. Patriotyzm to budowanie ojczystego domu poprzez poczucie bycia u siebie, troskę o narodową wspólnotę i duchowy Dom.

**Zbigniew Cieślak, *Wychowanie do uczciwości***

Termin uczciwość występuje w wielu znaczeniach. Autor ukazuje je w trzech kategoriach: pojęciowej, aksjologicznej i normatywnej. Źródłem uczciwości jest godność osobista człowieka. Wychowanie to usposobienie i skłanianie młodego człowieka do postaw, wyborów i zachowań ocenianych jako uczciwe i dobre. Człowiek uczciwy to ten, który szuka prawdy o sobie.

**Kazimierz Misiaczek, *Wychowanie do wiary***

Wychowanie do wiary jest ingerencją w świat rzeczywistości nadprzyrodzonej, dotyka się tutaj bowiem kompetencji samego Boga, który jest przyczyną sprawczą wiary. Wiara jest bowiem łaską. Można mówić o rozbudzeniu wiary, jej pogłębianiu, rozwijaniu poznania wiary. Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* Jana Pawła II używa pojęcia „wychowanie w wierze”. Katecheza dzieli zasady z pedagogią, to jednak jej natura ujawnia się w trzecim wymiarze, wtajemniczeniu (inicjacja), który domaga się innych metod. Wychowanie do wiary, to na pierwszym miejscu troska o rozwój wartości ludzkich, która idzie w parze z działaniami na rzecz rozwoju religijności w ogóle.

**Maria Jankowska, *Wychowanie do twórczości***

Człowiek został stworzony jako istota myśląca i wolna, jest więc w stanie tworzyć nowe wytwory i stawiać się ich twórcą. Nie wszyscy ludzie zostali uposażeni w talenty w jednakowym stopniu, inni z kolei nie potrafią wykorzystać możliwości w nich tkwiących. Autorka przytacza różne definicje i koncepcje twórczości. Ogólnie rzecz ujmując, twórczość ujawnia się wtedy, gdy powstaje wytwór czy dzieło społecznie użyteczne. Uwarunkowania twórczości: otwartość umysłu, silna motywacja wewnętrzna, niezależność w myśleniu i działaniu, pozytywny stosunek do siebie, poczucie własnej godności, podejmowanie ryzyka, krytycyzm, szerokie zainteresowania. Dużą rolę w odkrywaniu twórczych cech u dziecka odgrywiają rodzice poprzez wprowadzenie właściwej dyscypliny w wychowaniu. Podobną rolę może odegrać nauczyciel, który współdziałając z rodzicami, pomaga odkryć w dziecku twórczy potencjał intelektualny.



**Anna Doboszyńska, *Wychowanie do szacunku dla życia***

Każde życie jest darem Bożym, stąd każdy człowiek zasługuje na szacunek. Wychowanie w szacunku dla życia można rozpatrywać na płaszczyźnie życia biologicznego, psychicznego i duchowego. Szacunek dla życia wynika z prawa Bożego. Ustawodawstwo cywilne winno to brać pod uwagę. Każdego lekarza obowiązuje Kodeks Etyki Lekarskiej, który wyraźnie mówi o szacunku do pacjenta i jego życia. Współczesne życie niesie wiele zagrożeń dla człowieka (wojny, szkodliwe produkty, choroby cywilizacyjne, palenie, alkohol, narkotyki). Ochrona życia należy się osobie od momenty poczęcia do naturalnej śmierci.

**Maria Ryś, *Wychowanie do miłości***

Miłość należy do najpiękniejszych uczuć w życiu człowieka i stanowi najczęstszy temat wszelkiej twórczości ludzkiej. Miłość jest terminem bardzo często używanym, niekiedy nadużywanym. Miłość prawdziwie rozumiana jest odpowiedzią na wartości. Miłość jest przeżyciem i postawą (seks, eros, caritas). Miłość należy do najbardziej pierwotnych potrzeb ludzkich. Badania psychologiczne wyraźnie wskazują, że potrzeba miłości warunkuje rozwój człowieka bardziej niż inne potrzeby psychiczne. Miłość w małżeństwie prowadzi do zjednoczenia dwojga osób. Czynnikiem wpływającym na rozwój miłości jest współżycie seksualne. Miłość to wspólne realizowanie wartości. Wychowanie do miłości wymaga od rodziców odpowiedniej dojrzałości, nie tyle teoretycznej, ale przede wszystkim pracy nad sobą i dawanie przykładu miłości. Aby wychowywać do miłości, rodzice muszą stworzyć autentyczną i prawdziwą wspólnotę miłości (rodzina szkołą miłości).

**Maria Wilczek, *Wychowanie do macierzyństwa***

Istotą macierzyństwa jest dawanie życia. Wychowanie do macierzyństwa winno akcentować szacunek do życia, od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Macierzyństwo to najpełniejsza droga do samorealizacji kobiety, jest ono wyrazem prawdziwej miłości kobiety do potomstwa. Rodzice są pierwszymi wychowawcami. Ważne tradycje, święta rodzinne, przykłady. Istniejące zagrożenia: środki antykoncepcyjne, aborcja, niski przyrost, praca zarobkowa. Należy wspierać wychowanie do macierzyństwa: instytucje, programy szkolne.

**Bronisław Mierziński, *Wychowanie do ojcostwa***

Pełna rodzina to matka, ojciec i dzieci. Należy wypracować nową koncepcję ojcostwa. Aspekty ojcostwa: biologiczny, prawny, duchowy, teologiczny (Bóg ojcem wszystkich ludzi, mężczyzna jest powołany, by być ojcem). Ważny jest proces dojrzewania do ojcostwa (poprzez cztery etapy: od dzieciństwa do ślubu, od ślubu do poczęcia dziecka, ciąża i poród, wychowanie dzieci).

Zmiany społeczno-polityczne w Polsce, które dokonały się po 1989 r., objęły także dziedzinę szkoły i wychowania. Wielu nauczycieli, wychowawców i rodziców stawia pytania dotyczące problemów młodego pokolenia. Nie jest też tajemnicą, że wielu z nich ma poważne problemy w komunikowaniu z młodym człowiekiem. Mass media informują nas o tym na bieżąco.

Z pewnością omawiana publikacja może być pomocna w tworzeniu, formowaniu i kształtowaniu młodego pokolenia przez rodziców i nauczycieli. Na szczególną uwagę zasługuje ukazanie wychowania młodego człowieka z różnych punktów widzenia i perspektyw. Wielu autorów z odważą poruszyło aktualne problemy wychowawcze, zagrożenia i nadzieje. Prawdy, chociażby gorzkiej, nie można unikać, ale należy dokonać oceny sytuacji i szukać najlepszych dróg wyjścia.

Drobne literówki z pewnością nie umniejszają wartości omawianej książki.

*ks. Jan Niewęglowski SDB*  
UKSW, Warszawa

Martin V. C o v i n g t o n, Karen Manheim T e e l, *Motywacje do nauki*, tł. S. Pikiel, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004, ss. 111.

Jaki jest cel szkoły? Jakie znaczenie ma wystawianie ocen? Dlaczego nauczyciel, oceniając ucznia, bierze pod uwagę zdolności czy konkurencję? Jak to wszystko wpływa na młodego człowieka? Zwłaszcza na tego, któremu brak wiary w siebie? Powyższe pytania postawili sobie Autorzy książki, którzy już od dłuższego czasu usiłują wypracować i oszacować strategię programów uczenia i oceniania uczniów, biorąc pod uwagę problem braku wiary w siebie i brak motywacji uczenia się. W tym celu Autorzy przeprowadzili serię projektów badawczych wśród uczniów, współpracując jednocześnie z pracownikami uczelni i nauczycielami szkolnymi.

Autorzy pozycji, opierając się na osobistych i wspólnych doświadczeniach w pracy szkolnej, zastanawiają się nad rolą motywacji i bodźców w zdobywaniu wiedzy i osiąganiu sukcesów przez uczniów. Dokonano więc gruntownej analizy formalnej struktury systemu oceniania uczniów i jego rolę jako czynnika motywującego. Autorzy, obalając pewne fałszywe przekonania na temat zachęcania do nauki, wskazują, jakie nagrody najbardziej sprzyjają nauce, które się do tego nadają, a które nie. Opracowują taki system nagród i bodźców, by zachęcić uczniów do lepszej nauki i rozbudzenia w nich właściwej motywacji.

Reforma systemu edukacji to dziś hasło wywoławcze i bardzo modne w wielu krajach. Motywacją do zmian są gorsze wyniki egzaminów oraz pewna obrona, że współczesna młodzież nie będzie zdolna konkurować na światowych rynkach nowego tysiąclecia. Nawet w krajach wysoko uprzemysłowionych zauważa się wiele szkół zajmujących dalsze miejsca w rankingach. Podniesienie poziomu i zmianę miejsca szkoły, należy powierzyć zarówno nauczycielom, jak i uczniom, a także przyjąć bardziej rygorystyczne standardy osiągnięć w nauce.

W celu wdrożenia podwyższonych wymagań i standardów zaczęto obligować szkoły w USA do bardziej wyteżonej pracy, dzieciom zadawać więcej prac domowych i przeprowadzać większą liczbę sprawdzianów. Zjawisko to nazwano polityką intensyfikacji. Chodziło o zrobienie tego samego, co do tej pory tylko z większą intensywnością, wychodząc z założenia, że wymagając uczeń mało osiągnie. Nie wystarczyło jednak podniesienie standardów i dodanie nowych przedmiotów do programu nauczania. Po prostu uczniowie nie radzili sobie z dotychczasowymi mniejszymi wymaganiami.

Zdaniem Autorów złotym środkiem do przeciwdziałania obniżaniu poziomu nauczania w szkołach jest zmiana sposobu myślenia o motywacji do nauki. Nie można twierdzić, że uczniowie nie mają w ogóle motywacji. Zauważa się ją u wszystkich uczniów, u tych, którzy zachowują w klasie milczenie, zachowują się biernie, nie chcą przyswoić sobie prostych zasad, a tymczasem z łatwością opanowują skomplikowane reguły przetrwania w bardzo patologicznych środowiskach. Mamy więc tutaj do czynienia z motywacjami niewłaściwymi. Jedna grupa uczniów wycofuje się z uczestnictwa w zajęciach, obawiając się porażki, inni uczniowie ignorują system, w którym ich zdaniem nie nauczą się niczego, jeszcze inni nie chcą być oceniani na podstawie wyselekcjonowanych zdolności i umiejętności. W tej sytuacji wysiłki na rzecz przeprowadzenia reform winny skupić się na rozpoznaniu, jak szeroko rozpowszechnione są takie negatywne postawy wśród młodych ludzi. Następnie należy poszukiwać lepszej motywacji do uczenia się. Dopiero wtedy podwyższenie standardów może przynieść oczekiwane efekty.

Motywacja do uczenia się lub nieuczenia się zależy od obowiązującego w klasie systemu bodźców. Niektóre bodźce dominujące spełniają rolę antybodźców, zwalczają bowiem niejako motywacje pozytywne.

W celu poszukiwań Autorów jest zbadanie sposobów, jakich mogliby użyć nauczyciele w pracy z uczniami, aby zmodyfikować bodźce stosowane w klasie i wypracować nowe, które kształciłyby pozytywne motywacje do nauki i rozwijały chęci do zgłębiania wiedzy. Także Jon Dewey twierdził, że „najistotniejszą postawą jaką można wykształcić w szkole jest chęć do nauki”. Kontynuując

powyższą myśl, Autorzy stawiają pytanie nauczycielom: „W jaki sposób nauczyciele mogą dostosować system bodźców wykorzystywanych w klasie, aby sprzyjał on umacnianiu chęci do nauki?”.

Najbardziej konstruktywne i najtrwalsze zmiany, według Autorów, są zawsze inicjowane przez nauczycieli. Te narzucone przez Ministerstwo Edukacji są najmniej akceptowane i korzystne. Nauczyciele nie są także w stanie samodzielnie zmagać się z problemem motywacji. Jak podają statystyki, w USA ponad 30% nastolatków nie kończy szkoły średniej. Takiej sytuacji nie poprawi żaden program. Braku właściwych wyników w nauce Autorzy dopatrują się w nieskazitelnym środowisku i w niewłaściwej metodyce nauczania. Zwracają również uwagę na pewne praktyki w szkole, które demoralizują uczniów (narkotyki, przestępstwa, zaniedbania) i winne być one wzięte pod uwagę przez personel pedagogiczny.

Następnym zagadnieniem poruszonym przez Autorów jest pojęcie motywacji. Usiłują oni zrozumieć postawę niektórych uczniów, np. uczeń pracuje gorliwie nad jednym zadaniem, ignorując całkowicie inne. Dlaczego jedni uczniowie rezygnują z pracy, inni zaś je kontynuują? Według Autorów preferencje, poziom energii i wytrwałość zależą od motywów do nauki. Niektórzy uczniowie uczą się dla natychmiastowych i konkretnych zysków, gdy się ich pozbawi, natychmiast przestają się uczyć. Dla innych nauka przypomina zawody. Uczą się, jeśli mają szansę na „zagarnięcie wszystkiego”, rezygnują z gry, jeśli takiej szansy nie widzą.

Autorzy poddają krytyce „wyścig umiejętności” często stosowany w nauce. Mamy tutaj do czynienia z konkurencją o miano ucznia zdolnego i o wysokich umiejętnościach. Taka motywacja wpływa destrukcyjnie na ucznia. Na to miejsce zaproponowana jest „gra równych szans”. I chociaż uczniowie różnią się między sobą, to mogą mieć taką samą motywację do nauki. Nauczyciel powinien pamiętać, że pozytywne motywacje są na ogół wewnętrzne. Do nich można zaliczyć ciekawość.

Autorzy omawiają dwie różne strategie wprowadzania równości motywacji. Pierwsza z nich nagradza wysiłki ucznia za robienie postępów (np. „Jeżeli zrozumie zadanie i wytłumaczysz je całej klasie, dostanie 20 dodatkowych punktów”). Druga strategia ma na celu wzmocnienie u ucznia chęci do nauki poprzez nagradzanie jego ciekawości i poszukiwania nowych informacji („Dostaniecie zaliczenie za wskazanie każdego dodatkowego pytania, na które nie można znaleźć odpowiedzi w podręczniku”).

Wyniki badań Autorzy przedstawiają w trzech rozdziałach. Rozdział pierwszy przedstawia analizę sytuacji klasy, w której system nagród proponuje wyścig umiejętnościami, zachęcającej uczniów do uczenia się, ale tylko z obawy, że wypadną gorzej od innych. Wynikiem są destrukcyjne konsekwencje.

Rozdział drugi przedstawia grę równych szans (boisko do gry). W tej grze doceniane za wysiłki mające na celu samodoskonalenie się, a nie wygrywanie z innymi. Autorzy proponują pięć etapów: zapewnienie równego dostępu do nagród, nagradzanie osiągnięć i ciekawości, docenianie wielu różnych umiejętności, oferowanie alternatywnych motywacji, proponowanie zadań angażujących uczestników.

Rozdział trzeci omawia sposoby przezwycięzania przeszkód we wdrażaniu nowego systemu bodźców (brak reakcji ze strony uczniów, brak zdolności, niewyczerpane nagrody, mity na temat rywalizacji).

Problem motywacji do nauki jest zagadnieniem, który występuje we wszystkich szkołach. Omawiana publikacja przedstawia sytuację szkoły amerykańskiej i próbę wproszczenia innowacyjnego systemu motywacyjnego. I chociaż polską szkołę dotyczą inne problemy, to jednak poruszana tematyka może być zasygnalizowaniem kwestii, z którą borykają się szkoły amerykańskie. W takiej perspektywie omawiana książka godna jest poleceniu uważnej lekturze. Wnioski Autorów mogą z pewnością przysłużyć polskim nauczycielom, w celu wypracowania jak najlepszej metody zachęcania uczniów do zdobywania wiedzy.

*ks. Jan Niewęgłowski SDB*  
UKSW, Warszawa

Witold Starnawski, *Prawda podstawą wspólnoty. Wychowawcza rola prawdy według Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Salezjańskie (seria EDUCATIO), Warszawa 2005, ss. 255.

Od pewnego czasu filozofia wychowania (edukacji) przeżywa renesans<sup>1</sup>. Ważnym pytaniem, które w związku z tym się budzi, jest to, czym filozofia ta właściwie jest. Podchodząc pragmatycznie do rzeczy, można by je rozstrzygnąć przez wskazanie okoliczności, w jakich powstaje praca z zakresu tej dyscypliny pedagogicznej. Możemy mieć do czynienia z dwiema ewentualnościami, bo albo jakiś filozof pisze na temat pedagogiczny – „pedagogizuje”, albo jakiś pedagog wdaje się w spór filozoficzny – „filozofowuje”. I z jednym, i z drugim sposobem uprawiania filozofii wychowania mamy do czynienia w rzeczywistości. W obu przypadkach nieodparcie nasuwa się wrażenie, że nastąpiło przekroczenie kompetencji. Czy istnieje zatem jakaś trzecia droga, która wyprowadzi nas z pułapki?

Owszem, jej podstawą jest to, że w samym wychowaniu zawarty jest pewien element, którego refleksyjne ujęcie prowadzi zawsze w dziedzinę filozoficzną. Element ten jest niejako ze swej natury już filozoficzny. Wygląda to nieco tak, jakby w działaniach pedagogicznych wykonywanych zarówno przez „laików”, jak i profesjonalnych wychowawców skrywała się filozofia. Czy nie przypomina to nieco dialogów Sokratesa, który rozmawiając z ludźmi o ich codziennym życiu, poszukiwał istoty rzeczy?

Recenzowana publikacja autorstwa Witolda Starnawskiego plasuje się w ostatnim ze wskazanych trzech sposobów uprawiania filozofii wychowania. Została opublikowana w nowej serii wydawniczej *Educatio*, którą zainicjowało Wydawnictwo Salezjańskie w 2005 r. W serii tej prezentowane są prace naukowców Instytutu Pedagogiki im. św. Jana Bosko Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, które podejmują problemy wychowania i kształcenia.

W. Starnawski zatytułował swoją rozprawę *Prawda podstawą wspólnoty*, umieszczając w podtytule bliższe określenie fundamentu, na którym będzie analizował to zagadnienie – *Wychowawcza rola prawdy według Karola Wojtyły*. Mimo tego zawężenia, jego rozważania zachowały charakter otwarty i uniwersalny, stanowią dowód twórczych poszukiwań odpowiedzi na pytanie o istotę wychowania.

Zanim zreferuję treść poszczególnych rozdziałów, chciałbym podjąć próbę wydobywania ogólnej myśli książki i wynikającej stąd jej specyficznej struktury. Tok myślenia W. Starnawskiego określa pole semantycznym wyznaczone przez następujące terminy: „prawda”, „wychowanie” i „wspólnota”, które – jak sam przyznaje we Wstępie – należy właściwie rozumieć na gruncie etyki K. Wojtyły. Jeśli chodzi o prawdę, to na czoło wysuwa się prawda moralna. Przez wychowanie określa się „doskonalenie człowieczeństwa osoby”, mianem zaś „wspólnoty” oznaczany jest osobowy charakter relacji społecznych (por. s. 9). Do tych trzech – nietypowo jak na pedagogikę ujętych – terminów W. Starnawski dołącza jeszcze jeden, który szczególnie wyraźnie dochodzi do głosu w trzeciej części jego pracy, a mianowicie „szkołę”. Podobnie jak wcześniejsze, powinno się go ujmować szeroko. Na podstawie myśli K. Wojtyły Autor wskazuje, że szkołą są wszystkie formy „komunijnego” współżycia osób (*communio personarum*), których nadrzędnym celem jest wspieranie procesu stawania się człowiekiem (por. s. 151n). Więzią scalającą przedstawione cztery terminy jest personalistyczna koncepcja integralnego wychowania osoby, którą W. Starnawski ponownie odczytuje z podkreśleniem aspektu prawdy.

Wyznaczone pole semantyczne jest dla Autora nie tylko podstawą poszukiwania punktów stykowych z myślą K. Wojtyły, ale również otwiera możliwość dialogu z rzeczywistością wycho-

---

<sup>1</sup> Por. T. Hejnicka-Bezwińska, R. Leppert, *Ewolucja „ogólności” w dyskursach pedagogicznych*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2005.

wawczą. Powstający w wyniku tego trójstronny dialog nie jest zdominowany przez żadną ze stron i może być porównany z sokratejskim. Odtwórzmy jego etapy!

Dyskusję o wychowaniu W. Starnawski rozpoczyna od naszkicowania „metafizycznych” podstaw wychowania. W dwu rozdziałach składających się na pierwszą część książki precyzuje on „punkt wyjścia” swoich rozważań. Bez cienia wątpliwości można stwierdzić, że jest nim „integralne doświadczenie osoby” (por. s. 14n), dzięki któremu połączone zostają pedagogika i etyka. Ich wspólny fundament powoduje, że nie jest możliwe właściwe ujęcie tego, co pedagogiczne bez odwołania się do etyki. Stąd przedmiotem dalszych rozważań są podstawowe pojęcia etyki personalistycznej: „osoba” i „doświadczenie osobowe”.

W drugim rozdziale ukazany został *locus metaphysicus* prawdy i „prawdziwości”. Rozróżnienie między nimi zasadza się na klasycznej koncepcji asercji, zgodnie z którą osoba jest zdolna nie tylko do poznania prawdy obiektywnej, ale również do „widzenia siebie” jako tej, która poznaje. To sprawia z kolei, że staje ona przed możliwością, co więcej – koniecznością wydania sądu o sobie samej. Tak ugruntowana „prawda o sobie”, zdaniem W. Starnawskiego, jest z jednej strony fundamentem godności osobowej, a z drugiej wyzwaniem wobec pedagogiki, która w tym właśnie odkrywa realny warunek możliwości działania wychowawczego.

W drugiej części omawianej pozycji W. Starnawski przedstawia teoretyczną wizję wychowania, w której główna rola przypada czynowi i prawdzie osobowej. Ze tego względu rozważania tej części można byłoby uznać za prakseologiczne. Głównym terminem, który wysuwa się w nich na pierwszy plan, jest cel wychowania. Autor określa go następująco: „Wychowanie ma cel praktyczny, jest nim ukształtowanie osoby, która będzie zdolna do doskonalenia swojego człowieczeństwa w aktach samowychowania” (s. 62). W takim ujęciu wychowanie jest transgresją, czyli przejściem. „Punktem wyjścia – wyjaśnia dalej W. Starnawski – jest zaakceptowanie przez wychowanka »prawdy o człowieku« i nieustanne konfrontowanie jej z konkretną prawdą o osobie wychowanka – punktem dojścia takie ukształtowanie władz poznawczych i woli wychowanka, aby jego uległość wobec wpływów wychowawcy była kontrolowana rozpoznaniem prawdziwości podejmowanych działań i umiejętnością samodzielnego pokierowaniem doskonaleniem siebie. A to wszystko oznacza zaakceptowanie przez wychowanka »prawdy o osobie« jako »prawdy o sobie« i uznanie, że jej realizacja oznacza autentyczny proces »wzrastania w człowieczeństwie«” (tamże).

Ukazany w tym fragmencie „mechanizm” wychowania personalistycznego odwołuje się do wyeksponowanej nieco wcześniej zdolności człowieka do widzenia siebie i samooceny. Przyjęcie teoretycznej wizji, którą Autor określa mianem „prawdy o osobie”, za „punkt wyjścia” procesu wychowania wydaje się logiczną konsekwencją wcześniejszych ustaleń. Słusznie również w trzecim rozdziale wyłuszczonej został normatywny i praktyczny charakter „prawdy o osobie”. Bazą w tej części rozważań jest koncepcja „normy personalistycznej” K. Wojtyły.

„Punktem dojścia” wychowania według W. Starnawskiego jest przejście przez wychowanka inicjatywy i odpowiedzialności za własny proces stawania się człowiekiem – samowychowanie. Początkowo – nie tylko chyba ze względu na „prawdziwościowy” aspekt pracy – analizowane jest w odniesieniu do prawdy. Na tym tle proces wychowawczy – „wzrastanie w człowieczeństwie” – oznacza rozpoznanie, zaakceptowanie i realizację „prawdy o osobie”. Po czym, w czwartym rozdziale akcent wyraźnie przesuwa się z płaszczyzny teoretycznej na praktyczną. Autor analizuje w nim, czym jest czyn ludzki i w jaki sposób wpływa on zarówno na osobę, jak i na wspólnotę (*communio personarum*). Komuniotwórcze znaczenie czynu jeszcze bardziej zostaje wydobyte w piątym rozdziale drugiej części, w którym na bazie teorii uczestnictwa K. Wojtyły ukazany został wspólnotowy wymiar samowychowania i koncepcja perfekcjonizmu.

Rozważania poświęcone miłości siebie jak bliźniego (por. s. 114) tworzą pomost do trzeciej i ostatniej części pracy. Zgodnie z tytułem została w niej ukazana „rola prawdy w kształtowaniu wspólnoty międzyosobowej i społecznej” (s. 117). Jednak najpierw W. Starnawski analizuje w rozdziale szóstym teoretyczną możliwość współdziałania i współodpowiedzialności. Na tej podstawie w rozdziale siódmym przechodzi do ukazania małżeństwa i rodziny jako wzorcowych przykła-

dów wspólnot międzypersonalnych. Następnie w rozdziale ósmym zwraca wzrok na wspólną społeczną, wydobywając jej osobowy, prawdziwościowy i wychowawczy charakter.

W omawianej książce prawda o człowieku i wspólnocie wyznacza horyzont wychowania (por. s. 222). Nie dziwi więc, że tak wiele – zwłaszcza kwestii praktycznych – musiał pominąć lub tylko zasygnalizować. Na te braki wskazuje sam Autor w *Zakończeniu*. Jednak mając na względzie filozoficzny charakter całości pracy, warto przypomnieć słowa Johanna Friedricha Herbarta (1776–1841), który pisał m.in.: „Tylko nie za dużo pedagogiki! Uważam się za całkowicie przekonanego, że pedagogika właśnie dlatego, że jest nauką pochodną, w każdej głowie będzie się formować zgodnie z przyjętymi poglądami filozoficznymi [...] Jeżeli więc będą się poprawiać podstawy filozoficzne, wówczas również każdy sam poprawi swoją pedagogikę”<sup>2</sup>.

ks. Dariusz Stępkowski SDB  
UKSW, Warszawa

*Ludzie dobrej woli. Księga pamięci mieszkańców Ziemi Oświęcimskiej niosących pomoc więźniom KL Auschwitz*, pod red. H. Świebockiego, Państwowe Muzeum Auschwitz–Birkenau Towarzystwo Opieki nad Oświęcimiem, Oświęcim 2005, ss. 636.

KL Auschwitz to najbardziej dziś rozpoznawane na świecie miejsce zagłady milionów ludzkich istnień dokonanej przez niemieckich nazistów w czasie II wojny światowej. Na przestrzeni ostatnich 60 lat dzielących nas od zakończenia II wojny światowej ukazało się wiele książek i artykułów podejmujących wieloaspektową refleksję nad tym, co wydarzyło się w hitlerowskim obozie koncentracyjnym zlokalizowanym na ówczesnych obrzeżach Oświęcimia. Literatura przedmiotu jest obszerna i wydawać by się mogło, że trudno jest dzisiaj napisać coś nowego i odkrywczego związanego z dziejami Auschwitz–Birkenau. O tym, że tak jednak nie jest, przekonuje nas książka *Ludzie dobrej woli*, wydana z myślą zachowania pamięci o mieszkańcach Ziemi Oświęcimskiej i przylegających do niej części Małopolski i Górnego Śląska, którzy niosąc pomoc więźniom KL Auschwitz w latach 1940–1945, dali świadectwo ludzkiej solidarności i chrześcijańskiej miłości do bliźniego.

Redaktorem prezentowanej pozycji jest Henryk Świebocki, znany z wielu cennych publikacji dotyczących KL Auschwitz. Od lat wytrwale dokumentuje on m.in. działania ludności Ziemi Oświęcimskiej na rzecz wsparcia więźniów obozu koncentracyjnego, a także informowania światowej opinii publicznej o masowej zagładzie Żydów, Polaków i przedstawicieli innych narodowości, jaka się w tym obozie dokonała. Przy opracowywaniu *Ludzi dobrej woli* wspierali go pracownicy Państwowego Muzeum Auschwitz–Birkenau w Oświęcimiu. Książka została wydana staraniem tegoż właśnie Muzeum oraz Towarzystwa Opieki nad Oświęcimiem przy finansowym wsparciu Fundacji Pamięci Ofiar Zagłady Auschwitz–Birkenau.

Zasadniczą część omawianej pozycji stanowią trzy rozdziały. Pierwszy – autorstwa H. Świebockiego, zatytułowany: *Działania ludności i organizacji konspiracyjnych z Ziemi Oświęcimskiej dla ratowania więźniów KL Auschwitz* (s. 25–150). Autor szeroko przedstawia w nim działalność na rzecz pomocy więźniom różnych konspiracyjnych organizacji, takich jak: Związek Walki Zbrojnej i związana z nim ludowa formacja „Raławice”, Armia Krajowa, Bataliony Chłopskie, Polska Partia Socjalistyczna oraz środowisk prokomunistycznych. Omawia też krótko przejawy koordynacji wspólnych działań tych środowisk na rzecz pomocy więźniom. Kolejna ważna część pracy Świebo-

---

<sup>2</sup> Cyt. za: W. Asmus, *Johann Friedrich Herbart. Eine pädagogische Biographie*, t. II, Quelle & Meyer, Heidelberg 1970, s. 137.

ckiego to omówienie różnych form pomocy więźniom KL Auschwitz świadczonych przez mieszkańców Oświęcimia i okolic.

Ważnym uzupełnieniem tekstu redaktora naukowego prezentowanej książki, są kolejne dwie jej części: *Biogramy niektórych osób zasłużonych w akcji niesienia pomocy więźniom* (s. 151–231) oraz *Wykazy nazwiskowe osób zaangażowanych w akcję niesienia pomocy więźniom KL Auschwitz* (s. 235–466). Autorami 42 biogramów i wykazu zawierającego w sumie 1216 nazwisk są współpracujący ze Świebockim historycy: Ingrid Biolik, Barbara Bochenek, Adam Cyra, Jadwiga Dąbrowska, Mirosław Obstarczyk, Sabina Senkowska, Helena Śliż, Roman Zbrzeski.

Pozostałe części *Ludzi dobrej woli* stanowią przygotowane przez H. Świebockiego: wybór grypsów pisanych przez więźniów i wysyłanych tajnie z obozu do ludności oraz organizacji konspiracyjnych (s. 467–491), wybór powojennych relacji, wspomnień i listów byłych więźniów oraz uczestników akcji pomocy (s. 495–534). Cennym ubogaceniem ikonograficznym omawianej pozycji są zdjęcia okolicznościowych tablic upamiętniających postaci mieszkańców Ziemi Oświęcimskiej i okolic niosących pomoc więźniom obozu koncentracyjnego, liczne ich fotografie „rozsiane” w całej książce oraz prace plastyczne potajemnie wykonane przez więźniów i ofiarowane ludności za świadczoną pomoc. W książce zaprezentowano kilkanaście kolorowych zdjęć tych prac, które same w sobie stanowią ciekawe źródło historyczne, gdyż umożliwiały ustalenie nazwisk konkretnych osób zaangażowanych w działalność na rzecz polepszenia obozowej rzeczywistości więźniów KL Auschwitz.

Chciałbym w tym miejscu przywołać kilka epizodów związanych z działalnością oświęcimskich salezjanów na rzecz więźniów, które w książce zostały skrętnie odnotowane. Uwypukla się zwłaszcza posługę ks. Stanisława Rokity, który organizował dla obozowiczów lekarstwa, paczki żywnościowe, wino i hostię do odprawiania w obozie potajemnych mszy św. Współpracował na tym polu z innymi współbraćmi, siostrami serafitkami (zatrudnione były w niemieckim szpitalu, który Niemcy zorganizowali na terenie naszego zakładu) oraz rodzinami i ludźmi zaprzyjaźnionymi z domem salezjańskim w Oświęcimiu. Ksiądz dyrektor Rokita wspierał materialnie i duchowo więźniów Auschwitz także bezpośrednio po wyzwoleniu obozu (por. s. 148, 293, 304, 391, na stronie 427 zamieszczono także zdjęcie ks. Rokity). Ponadto, w książce podano informację, że nasi współbracia, księża Karol Golda i Zygmunt Kuzak, zostali aresztowani i osadzeni w KL Auschwitz za pomoc udzielaną więzionym (przekazywanie żywności, lekarstw, odzieży, pośrednictwo w nielegalnej korespondencji, s. 391.)

Niestety w książce pojawił się jeden zasadniczy błąd, który wynika z niezajomości nazewnictwa, jakim określa się w Zgromadzeniu Salezjańskim braci zakonnych. Naszych koadiutorów (ko. Antoniego Krupczaka i ko. Jana Thorza) nie umieszczono w wykazach razem z pozostałymi współbraćmi (s. 391), tylko potraktowano ich jako świeckich mieszkańców Oświęcimia (krótką notkę o ich działalności zamieszczono kolejno na s. 312 i 379). Po prostu Autorzy nie wiedzieli, że koadiutor to także salezjanin. Jeśli książka zostanie wznowiona warto również podać w wykazie poprawną nazwę naszego zgromadzenia: Towarzystwo św. Franciszka Salezego (salezianie) lub ewentualnie Towarzystwo Salezjańskie zamiast: Zgromadzenie Księży Salezjanów. Przekrecone zostało także nazwisko ks. Michała Szafarskiego z Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Krakowskiej i wicepostulatora procesu beatyfikacyjnego męczenników II wojny światowej, który figuruje jako Szafrąński (s. 550)

Wskazane niedociągnięcia w żadnym stopniu nie umniejszają wartości prezentowanej pozycji. Zapoznając się z książką, wyraźnie widać, że Autorzy włożyli wiele pracy w to, aby temat opracować możliwie najpełniej. Historycy opracowujący poszczególne rozdziały przeprowadzili kwerendę w archiwach państwowych (AAN w Warszawie, AP w Katowicach i jego oddziale w Oświęcimiu), w archiwach muzealnych i organizacji kombatanckich (Archiwum Państwowego Muzeum Auschwitz – Birkenau, archiwach Związku Kombatantów Rzeczypospolitej Polskiej i Byłych Więźniów Politycznych w Kętach, Oświęcimiu, Zatorze i Krakowie) oraz w archiwach kościelnych (Archiwum Salezjańskim Inspektorii Krakowskiej, archiwum Zakładu Salezjańskiego w Oświęcimiu i

dziwięciu archiwach parafialnych). Korzystali także z wielu opracowań naukowych ogłoszonych już drukiem. (zob. *Źródła i bibliografia*, s. 563–584). Kwerenda przeprowadzona na taką skalę połączona ze znajomością tematu, jest gwarantem rzetelności omawianego wydawnictwa. Wydaje się także, że główny cel, jaki postawili przed sobą Autorzy publikacji, a więc danie świadectwa o patriotyzmie i bohaterstwie mieszkańców Ziemi Oświęcimskiej i jej okolic oraz oddanie im hołdu i utrwalenie pamięci o nich, został osiągnięty.

W kontekście pojawienia się na rynku wydawniczym książki *Ludzie dobrej woli*, należy także zauważyć, że wspiera ona działania skierowane przeciw wszelkim próbom zakłamywania historii, czego od jakiegoś czasu jesteśmy świadkami. Warto zapoznać z nią tych zachodnich historyków, którzy mówią o współodpowiedzialności Polaków za zagładę Żydów, o tym, że nasze społeczeństwo robiło zbyt mało, by ratować ofiary nazistów itp. Zaprezentowane materiały potwierdzają, że pomoc na miarę okupacyjnych możliwości była duża, że była niebezpieczna i nie odbyła się bez ofiar. Wielu uczestników niesienia pomocy oraz ich rodziny zapłaciły za swoją działalność wysoką cenę z utratą życia włącznie. W ocenie postaw mieszkańców Ziemi Oświęcimskiej i jej okolic, trudno nie zgodzić się z prof. dr Wacławem Długoborskim, który w nocie wydawniczej zauważa, że z punktu widzenia socjologicznego, tytułowi ludzie dobrej woli: „stanowili „modelowy” przekrój polskiego społeczeństwa, które zapominając o przedwojennych konfliktach społecznych, zespoliło się w warunkach okupacyjnych, niosąc pomoc więźniom i informując świat o ich losie”. Ta konkluzja Długoborskiego, w kontekście stawianych Polakom zarzutów jest ważna.

Książka odpowiada jeszcze na inne ważne pytanie, mianowicie o zasięg i efekty okazywanej więźniom KL Auschwitz pomocy. Oczywiście jest, że ówczesne realia nie pozwalały choćby częściowo zaspokoić potrzeby wszystkich więźniów. Henryk Świebocki, w swoich uwagach końcowych zauważa, że mimo wszystko: „pomoc miała wymiar realny i przynosiła konkretne rezultaty. Wielu więźniom umożliwiła przetrwanie najcięższych i najtrudniejszych okresów życia w obozie. Niekiedy ratowała od śmierci, w szczególności uciekinierów, którzy bez pomocy nie mieliby szans przeżycia. Nie należy też zapominać o niezwykle istotnej sprawie, a mianowicie o dokumentowaniu i ujawnianiu światu zbrodni nazistowskich [...] Pomoc świadczona więźniom miała też duże znaczenie moralne. Jej największym osiągnięciem było odbudowanie wiary w człowieka, w jego dobroć, szlachetność i altruizm”.

Książkę *Ludzie dobrej woli* można polecić szerokiemu gronu odbiorców. Przede wszystkim historykom zajmującym się badaniem dziejów II wojny światowej i zainteresowanym tematyką obozową, konspiracją wojskową oraz martyrologium społeczeństwa polskiego. Książkę polecić należy także nauczycielom. Zamieszczone w niej relacje, wspomnienia, listy i więzienne grypsy można wykorzystać na lekcjach historii w pracy z uczniami nad historycznymi źródłami.

ks. Jarosław Wąsowicz SDB  
Archiwum Salezjańskie Inspektorii Pilskiej



## SPIS TREŚCI

Słowo od Redakcji .....	5
-------------------------	---

\* \* \*

Ksiądz prof. dr hab. Adam Durak SDB (1949–2005) – wspomnienie, ks. Ryszard Sadowski SDB	7
Bibliografia ks. prof. dr hab. Adama Duraka SDB .....	13
O nagrodzie imienia ks. prof. Adama Duraka SDB .....	19

### SAKRAMENT POKUTY W ŻYCIU KOŚCIOŁA – SYMPOZJUM LITURGICZNE W ŁĄDZIE n. WARTĄ

ks. Stanisław Jankowski SDB, <i>Praktyka pokutna w Starym Testamencie</i> .....	21
ks. Tadeusz Kołosoński SDB, <i>Nawrócenie i wyznanie grzechów jako istotne elementy chrześcijańskiej pokuty w myśli Kościoła starożytnego</i> .....	39
ks. Dariusz Buksik SDB, <i>Sakrament przebaczenia i pojednania: rola spowiednika i penitenta na drodze ku dojrzałości religijnej i osobowościowej</i> .....	49
ks. Henryk Stawniak SDB, <i>Wybrane funkcje szafarza sakramentu pokuty – aspekt prawny</i> .....	69

### Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

ks. Piotr Łabuda, <i>Jezus jako król w czwartej Ewangelii „To Ty powiedziałeś, że jestem królem” (J 18, 37)</i> .....	83
ks. Jerzy Kułaczkowski, <i>Nadprzyrodzona motywacja poddania żony mężowi w świetle Ef. 5, 21–24</i> .....	95
ks. Sylwester Jędrzejewski SDB, <i>Peszer jako metoda egzegetyczna</i> .....	111
ks. Grzegorz Dziewulski, <i>Objawienie jako kryterium określenia relacji między religiami</i> .....	127
Magdalena Żakowska, <i>Prawosławne widzenie dogmatu o Trójcy Świętej. Filioque</i> .....	145
ks. Stanisław Zimniak SDB, <i>„Zwycięstwo Maryi”. Próba zdefiniowania znaczenia „prorocstwa” Augusta kard. Hlonda o zwycięstwie Maryi w kontekście posługi apostołowskiej prymasa tysiąclecia Stefana kard. Wyszyńskiego</i> .....	157
Michał Rychert, <i>Spoleczno-historyczny wymiar królestwa Bożego w teologii Gerharda Lohfinka</i> .....	177
ks. Ginter Dzierżon, <i>Interpretacja autentyczna ustaw kościelnych</i> .....	191
ks. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>Udział koadiutorów – braci zakonnych w nauczycielskim zadaniu Kościoła</i> .....	205
ks. Michał Kaleta SDB, <i>Działalność synodalna w archidiecezji łwowskiej</i> .....	227

### Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

ks. Wiesław Łużyński, <i>Mieć i być – etyka posiadania w nauczaniu społecznym Kościoła</i> .....	247
Marek Kulesza, <i>Klimat szkoły a zachowania przemocowe uczniów w świetle wybranych badań empirycznych</i> .....	261

### Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

ks. Henryk Skorowski SDB, <i>Wartości chrześcijańskie a wartości liberalne. Zgodność czy rozbieżność?</i> .....	279
Weronika Zaremba, <i>Zdrowotne oraz społeczno-etyczne aspekty sportu w nauczaniu Jana Pawła II</i> .....	299

ks. Mariusz Chamańczuk SDB, <i>Wielokulturowy imperatyw rozwoju społeczności katolickiej w Szwecji</i> .....	311
Beata Szluz, <i>Osoby niepełnosprawne w Unii Europejskiej – sytuacja i perspektywy</i> .....	325
Lidia Marszałek, <i>Spoleczny kontekst niepełnosprawności</i> .....	339
Beata Gocko, <i>Aspekt społeczno-prawny wolontariatu w III Rzeczypospolitej Polskiej</i> .....	355
ks. Rafał Masarczyk SDS, <i>Wobec sekularyzacji i komercjalizacji medycyny</i> .....	371
Edward Kuraciński, <i>Uzależnienia jako przejaw dewiacji społecznej</i> .....	385
ks. Marek Chmielewski SDB, <i>Pobożność maryjna w systemie prewencyjnym św. Jana Bosko (1815–1888)</i> .....	401
ks. Dariusz Stępkowski SDB, <i>(R)ewolucja prakseologiczna w myśleniu i działaniu pedagogicznym według Dietricha Bennera</i> .....	419
Wojciech Pelczar, <i>Sylwetka Adama Mickiewicza w polonijnych podręcznikach do kształcenia literacko-kulturalnego</i> .....	439
ks. Bogdan Stańkowski SDB, <i>Rola przedmiotów szkolnych w wychowaniu młodzieży do życia w społeczeństwie wielokulturowym</i> .....	447
ks. Jan Niewęglowski SDB, <i>Elementy edukacyjne turystyki</i> .....	461

## Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Czesław Grajewski, <i>Specificum franciszkańskiej psalmodii oficjum</i> .....	479
ks. Jacques Schepens SDB, <i>Studia na temat św. Jana Bosko – między zachwytem a pytaniami krytycznymi</i> .....	495
Krzysztof Kolas, ks. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Likwidacja Zasadniczej Szkoły Metalowo-Odlewniczej Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi przy ul. Wodnej 34. Wybór tekstów źródłowych</i> .....	511
ks. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Gdańskie młodzieżowe happeningi polityczne w latach 1988–1990</i> .....	525
ks. Stanisław Szmidt SDB, <i>Bibliografia niepublikowanych listów z Indii (1922–1957) ks. Leona Piaseckiego (1889–1957)</i> .....	541
Joanna Michalcuk, <i>O niezwykłym Nauczycielu</i> .....	559
Anna M. Piechówka, <i>Odcisnięte w pamięci. Wspomnienie o Księdzu Profesorze Marianie Lewko</i> .....	565

## SPRAWOZDANIA

ks. Robert Bieleń SDB, <i>Symposium Katechetyczne „Dyscyplina na lekcji religii”, WSD TS, Kraków, 12 grudnia 2005 r.</i> .....	569
ks. Krzysztof Niegowski SDB, <i>Ogólne założenia programowe i formy kształcenia organizistów. Zjazd Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych, Kokoszyce, 12–14 września 2006</i> .....	571
Krzysztof Kolas, <i>Konferencja naukowa „Organizacje młodzieżowe w XX wieku. Działalność – ideologia – struktury. Polskie organizacje młodzieżowe od 1945 r.”, Toruń, 29 września 2006 r.</i> .....	575
ks. Mariusz Chamańczuk SDB, <i>VI Światowy Kongres Polonii Medycznej, Częstochowa, 21–24 czerwca 2006 r.</i> .....	579
ks. Mariusz Chamańczuk SDB, <i>Międzynarodowe sympozjum „Prawa mniejszości etnicznych w Unii Europejskiej – standardy i rzeczywistość”, Sztokholm, 23–24 września 2006 r.</i> ....	581
ks. Zbigniew Formella SDB, <i>Symposium „A 40 anni dalla «Gravissimum Educationis». A confronto con i giovani, le organizzazioni e le scienze dell'educazione” [W 40 lat po „Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim” w odniesieniu do młodzieży, instytucji i nauk o wychowaniu], Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie, 21 października 2006 r.</i> .....	582
ks. Robert Bieleń SDB, <i>Sesja naukowa „90-lecie salezjanów na Zasolu”, Oświęcim, 23 maja 2006 r.</i> .....	584

## RECENZJE

Teresio Bosco, <i>Vita di mamma Margherita. La mamma di Don Bosco</i> , ElleDiCi, Turyn 2005 – rec. ks. Marek Chmielewski SDB .....	587
<i>The Gospel in cyberspace. Nurturing faith in the Internet age</i> , red. Pierre Babin, Angela Ann Zukowski, Chicago 2002 – rec. ks. Arkadiusz Domaśk SDB .....	590
Michał Józwick, <i>Wymagania i warunki do zawarcia małżeństwa według Kodeksu Prawa Kano- nicznego i polskiego prawa rodzinnego i opiekuńczego</i> , Kraków 2006 – rec. ks. Grzegorz Leszczyński .....	591
Paolo Bianchi, <i>Kiedy małżeństwo jest nieważne?</i> , Wydawnictwo M, Kraków 2006 – rec. ks. Henryk Staniak SDB .....	594
Jared Diamond, <i>Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed</i> , Viking Penguin 2005 – rec. ks. Ryszard F. Sadowski SDB .....	596
Józef Koziół, <i>Psychologia nadziei</i> , Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2006 – rec. ks. Stanisław Chrobak SDB .....	601
<i>Ja i tożsamość. Perspektywa psychologiczna</i> , red. A. Tesser, R.B. Felson, J.M. Suls, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004 – rec. ks. Dariusz Buksik SDB .....	602
P.A. Bell, Th.C. Greene, J.D. Fisher, A. Baum, <i>Psychologia środowiskowa</i> , Gdańskie Wyda- wnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004 – rec. ks. Dariusz Buksik SDB .....	605
<i>Jan Paweł II a Serbia</i> , red. Gerat Wornar i Rafael Ledźbor, Ludowe nakładnictwo Domowina, Budyšin 2005 – rec. Rafał Leszczyński .....	607
<i>Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży</i> , red. Maria Ryś, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006 – rec. ks. Jan Niewęglowski SDB .....	608
Martin V. Covington, Karen Manheim Teel, <i>Motywacje do nauki</i> , tł. S. Pikiel, Gdańskie Wy- dawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004 – rec. ks. Jan Niewęglowski SDB .....	612
Witold Starnawski, <i>Prawda podstawą wspólnoty. Wychowawcza rola prawdy według Karola Wojtyły</i> , Wydawnictwo Salezjańskie (seria EDUCATIO), Warszawa 2005 – rec. ks. Dariusz Stępkowski SDB .....	614
<i>Ludzie dobrej woli. Księga pamięci mieszkańców Ziemi Oświęcimskiej niosących pomoc więźniom KL Auschwitz</i> , red. Henryk Świebocki, Państwowe Muzeum Auschwitz – Birkenau Towarzystwo Opieki nad Oświęcimiem, Oświęcim 2005 – rec. ks. Jarosław Wąsowicz SDB .....	616

## CONTENTS SEMINARE 2007

<i>Note from Editor – in – Chief</i> .....	5
--	---

\* \* \*

<i>Professor Adam Durak SDB (1949–2005) – memory</i> , Ryszard Sadowski .....	7
<i>Bibliography of Reverend Professor Adam Durak SDB</i> .....	13
<i>On Reverend Professor Adam Durak's Award</i> .....	19

**THE SACRAMENT OF PENANCE IN THE LIFE OF THE CHURCH  
– SYMPOSIUM ON THE LITURGY IN LAD, POLAND**

Stanisław Jankowski, <i>Penitential Practice in the Old Testament</i> .....	21
Tadeusz Kołosoński, <i>Conversion and the Confession of Sins as the Essential Elements of Christian Penance in the Mind of the Early Church</i> .....	39
Dariusz Buksik, <i>The Sacrament of Forgiveness and Reconciliation: the Confessor's and the Penitent's Role towards Religious and Personal Maturity</i> .....	49
Henryk Stawniak, <i>Chosen Functions of the Minister of the Sacrament of Penance – the Legal Aspect</i> .....	69

**THEOLOGY**

Piotr Łabuda, <i>Jesus as King in the Fourth Gospel "You say that I am a king" (John 18:37)</i> .....	83
Jerzy Kułaczkowski, <i>The Supernatural Motivation of a Wife's Submission to her Husband in the Light of Eph 5:21–24</i> .....	95
Sylwester Jędrzejewski, <i>Peszer as an Exegetic Method</i> .....	111
Grzegorz Dziewulski, <i>Revelation as a Criterion for Defining Relations Between Religions</i> .....	127
Magdalena Żakowska, <i>The Orthodox Concepts of Dogma of the Trinity. Filioque</i> .....	145
Stanisław Zimniak, <i>"The Victory of Mary". An Attempt to Define the Significance of the "Prophecy" of Cardinal Augustus Hlond Concerning the Victory of Mary in the Context of the Pastoral Ministry of the Primate of the Millennium Cardinal Stefan Wyszyński ...</i> .....	157
Michał Rychert, <i>The Social-Historic Dimension of God's Kingdom in the Theology of Gerhard Lohfink</i> .....	177
Ginter Dzierzón, <i>The Authentic Interpretation of Church Law</i> .....	191
Arkadiusz Domaszek, <i>The Participation of Coadjutors – Salesian Brothers in the Teaching Function of the Church</i> .....	205
Michał Kaleta, <i>The Activity of the Synod in the Lvov Archdiocese</i> .....	227

**PHILOSOPHY**

Wiesław Łużyński, <i>To Have and to Be – the Ethics of Possession in the Social Teaching of the Church</i> .....	247
Marek Kulesza, <i>Climate of the School and Behavior of Oppressive Students in the Light of Chosen Empirical Research</i> .....	261

**SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES**

Henryk Skorowski, <i>Christian Values and Liberal Values. Agreement or Divergence? ...</i> .....	279
Weronika Zaremba, <i>Wholesome and Social – Ethical Aspects of Sport in the Teaching of John Paul II</i> .....	299

Mariusz Chamarczuk, <i>Multicultural Imperative of Development of the Catholic Population in Sweden</i> .....	311
Beata Szluz, <i>Handicapped Persons in the European Union – the Situation and Perspectives</i> .....	325
Lidia Marszałek, <i>The Social Context of Disability</i> .....	339
Beata Gocko, <i>The Social-Legal Aspect of Voluntarism in the III Polish Republic</i> .....	355
Rafał Masarczyk, <i>Opinion on the Secularization and Commercialization of Medicine</i> ....	371
Edward Kuraciński, <i>Addictions as a Sign of Social Deviation</i> .....	385
Marek Chmielewski, <i>Marian Devotion in the Preventive System of St. John Bosco (1815–1888)</i> .....	401
Dariusz Stępkowski, <i>Praxeological (R)Evolution in Pedagogical Thinking and Practice by Dietrich Benner</i> .....	419
Wojciech Pelczar, <i>The Profile of Adam Mickiewicz in Manuals of the Polonia Community for Literary-Cultural Education</i> .....	439
Bogdan Stańkowski, <i>The Role of School Subjects in Youth Education in a Multicultural Society</i> .....	447
Jan Niewęglowski, <i>Educational Dimensions of Tourism</i> .....	461

## HISTORY

Czesław Grajewski, <i>Specificum of the Franciscan Psalmody of the Office</i> .....	479
Jacques Schepens, <i>Studies on the Theme of Saint John Bosco – Between Admiration and Critical Questions</i> .....	495
Krzysztof Kolasza, Jarosław Wąsowicz, <i>The Liquidation of the Salesian Metallurgic Foundry Technical School in Łódź, Wodna Street 34. The Choice of Sources</i> .....	511
Jarosław Wąsowicz, <i>Gdańsk Youth – Political Happenings in the Years 1988 – 1990</i> ....	525
Stanisław Szmidt, <i>Fr Leon Piasecki's (1889–1957) Bibliography of non Published Letters from India (1922–1957)</i> .....	541
Joanna Michalczuk, <i>On an Extraordinary Teacher</i> .....	559
Anna M. Piechówka, <i>Imprinted in the Mind. In Memory of Reverend Professor Marian Lewko SDB</i> .....	565

## REPORTS

Robert Bieleń, <i>Catechetical Symposium "Discipline in Religion Lessons" WSD TS in Krakow (12 December 2005)</i> .....	569
Krzysztof Niegowski, <i>On Symposium: General Programmatic Foundations and Forms of the Education of Organists. Gathering of the Association of Polish Church Musicians in Kokoszyce (12–14 September 2006)</i> .....	571
Krzysztof Kolasza, <i>On Conference: Scientific Conference "Youth Organizations in XX Century. Activity – Ideology – Structures. Section B – Polish Youth Organizations from 1945" in Toruń (29 September 2006)</i> .....	575
Mariusz Chamarczuk, <i>On Congress: VI World Congress of Medical Polonia in Częstochowa (21–24 June 2006)</i> .....	579
Mariusz Chamarczuk, <i>On Symposium: The International Symposium „Ethnical Minority Rights in the European Union – Standards and Reality, in Stockholm (23–24 September 2006)</i> .....	581
Zbigniew Formella, <i>On Symposium: "40 Years after the Declaration on Christian Education with Reference to Youth, Concerning Institutions of Educational Sciences", Salesian Papal University in Rome (21 October 2006)</i> .....	582
Robert Bieleń, <i>On Symposium: "90-Years of Salesians in Zasole" in Oświęcim, Poland (23 May 2006)</i> .....	584

## REVIEWS

Teresio Bosco, <i>Vita di mamma Margherita. La mamma di Don Bosco</i> , Turyn 2005 – reviewed by Marek Chmielewski .....	587
Pierre Babin, Angela Ann Zukowski (eds.), <i>The Gospel in cyberspace. Nurturing faith in the Internet age</i> , Chicago 2002 – reviewed by Arkadiusz Domażek .....	590
Michał Józwiak, <i>Wymagania i warunki do zawarcia małżeństwa według Kodeksu Prawa Kanonicznego i polskiego prawa rodzinnego i opiekuńczego</i> , Kraków 2006 – reviewed by Grzegorz Leszczyński .....	591
Paolo Bianchi, <i>Kiedy małżeństwo jest nieważne?</i> , Wydawnictwo M, Kraków 2006 – reviewed by Henryk Stawniak .....	594
Jared Diamond, <i>Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed</i> , Viking Penguin 2005 – reviewed by Ryszard Sadowski .....	596
Józef Koziellecki, <i>Psychologia nadziei</i> , Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2006 – reviewed by Stanisław Chrobak .....	601
A. Tesser, R.B. Felson, J.M. Suls (eds.), <i>Ja i tożsamość. Perspektywa psychologiczna</i> , Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004 – reviewed by Dariusz Buksik .....	602
P.A. Bell, Th.C. Greene, J.D. Fisher, A. Baum, <i>Psychologia środowiskowa</i> , Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004 – reviewed by Dariusz Buksik .....	605
Jan Paweł II a Serbia, Gerat Wornar i Rafael Ledźbor (eds.), <i>Ludowe nakładnistwo Domowina, Budyšin</i> 2005 – reviewed by Rafał Leszczyński .....	607
<i>Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży</i> , M. Ryś (ed.), Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006 – reviewed by Jan Niewęglowski .....	608
Martin V. Covington, Karen Manheim Teel, <i>Motywacje do nauki</i> , translated S. Pikiel, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004 – reviewed by Jan Niewęglowski ..	612
Witold Starnawski, <i>Prawda podstawą wspólnoty. Wychowawcza rola prawdy według Karola Wojtyły</i> , Wydawnictwo Salezjańskie (seria EDUCATIO), Warszawa 2005 – reviewed by Dariusz Stępkowski .....	614
<i>Ludzie dobrej woli. Księga pamięci mieszkańców Ziemi Oświęcimskiej niosących pomoc więźniom KL Auschwitz</i> , Henryk Świebocki (ed.), Państwowe Muzeum Auschwitz – Birkenau Towarzystwo Opieki nad Oświęcimiem, Oświęcim 2005 – reviewed by Jarosław Wąsowicz .....	616