

# SEMINARE

# 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
- 24 – 2007
- 25 – 2008

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

**POSZUKIWANIA NAUKOWE**

**Tom 26**

**TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO**

**KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW**

**2009**

### **Redaguje Zespół**

Robert Bieleń, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Arkadiusz Domaszk, Jerzy Gocko (sekretarz), Kazimierz Gryżenia, Grzegorz Hołub, Sylwester Jędrzejewski, Ryszard Kempiak, 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 (sekretarz), 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. Krystyna 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, ks. 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. Pocz. 26, tel. (022) 732-73-97, fax (022) 732-73-99  
e-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl); [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl)

### **Adres Wydawcy**

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego  
ul. Baczyńskiego 1A, Skr. Pocz. 26, tel. (022) 732-73-80, fax (022) 732-73-99  
e-mail: [tnfs@tnfs.pl](mailto:tnfs@tnfs.pl); [www.tnfs.pl](http://www.tnfs.pl)

### **Projekt okładki**

Sławomir Krajewski

### **Korekta edytorska**

Joanna Wójcik

### **Skład komputerowy**

Jerzy Gocko SDB

Za pozwoleniem władzy duchownej

**ISSN 1232-8766**

### **Wydawnictwo, druk i oprawa**

POLIGRAFIA INSPEKTORATU TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO  
30-318 Kraków, ul. Bałuckiego 8, tel./fax (012) 252-85-00

## „SEMINARE” NA MINISTERIALNEJ LIŚCIE CZASOPISM WYRÓŻNIONYCH

Z największą radością i satysfakcją pragniemy poinformować, że – po kilku latach starań Redakcji, decyzją Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego Barbary Kudryckiej z dnia 28.11.2008 r. – „Seminare” zostało umieszczone na ministerialnej liście czasopism, uzyskując 4 punkty. Warto w tym miejscu przypomnieć historię wysiłków prowadzących do osiągnięcia tego celu.

Pierwsza inicjatywa umieszczenia „Seminare” na ministerialnej liście czasopism punktowanych zrodziła się na spotkaniu Redakcji, które odbyło się w Łomiankach 10.06.2002 r. Redakcja zwróciła się wówczas do ks. prof. dra hab. Piotra Niteckiego oraz ks. prof. dra hab. Janusza Mariańskiego z prośbą o recenzję wszystkich dotychczas wydanych tomów „Seminare”. Przedstawione przez Księża Profesorów recenzje okazały się bardzo pozytywne. Redakcja podjęła także decyzję o recenzowaniu nadsyłanych artykułów, począwszy od najbliższego tomu (t. 19 z 2003 r.) oraz otwarciu witryny internetowej „Seminare” z pełnym dostępem do artykułów w języku polskim oraz angielską wersję językową z dostępnymi streszczeniami artykułów. Uruchomienie witryny internetowej miało na celu z jednej strony szersze otwarcie „Seminare” na nowe środowiska naukowe, z drugiej zaś wychodziło naprzeciw oczekiwaniom Ministerstwa względem czasopism naukowych. Strona internetowa została uruchomiona w listopadzie 2002 roku. Obie te decyzje Redakcji należy uznać za pierwsze kroki podjęte dla wprowadzenia „Seminare” na ministerialną listę czasopism naukowych.

Pierwsze pismo w sprawie „Seminare” wraz z pozytywnymi recenzjami ks. prof. Mariańskiego i ks. prof. Niteckiego zostało skierowane do Komitetu Badań Naukowych jeszcze w roku 2002. Na pismo to Redakcja nie otrzymała żadnej odpowiedzi. Po długim okresie oczekiwania, 3 marca 2005 roku, skierowano do Ministra Nauki i Informatyzacji – prof. Michała Kleibera następne pismo wraz ze szczegółową dokumentacją, a 19 października 2005 roku ponownie złożono pełną dokumentację (uzupełnioną o nowowydany tom) na ręce dyrektora Departamentu Informacji i Promocji w Ministerstwie Nauki i Informatyzacji – Joanny Kuleszy. I tym razem Redakcja spotkała się z brakiem odpowiedzi.

Podczas spotkania w Popowie, 18 czerwca 2006 roku, Redakcja „Seminare” upoważniła redaktora naczelnego – ks. H. Skorowskiego i sekretarza – ks. R. Sadowskiego do podjęcia dalszych kroków w celu wprowadzenia naszego periodyku na listę ministerialną. W związku z tym, już 24.06.2006 roku miała miejsce nasza wizyta w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego. W spotkaniu z Ministrem Michałem Seweryńskim udział wzięli: ks. T. Niewęglowski – wikariusz Inspektora Warszawskiego reprezentant Księży Inspektorów, ks. H. Skorowski – redaktor naczelny „Seminare” oraz ks. R. Sadowski – sekretarz Redakcji. Kolejny raz została przedstawiona uzupełniona dokumentacja wraz z trzema ostatnio wydanymi tomami periodyku. Tym razem Redakcja otrzymała pismo z Ministerstwa z zapewnieniem, że sprawa czasopisma „Seminare” zostanie wnikliwie rozpatrzona. Niestety, wniosek Redakcji został odrzucony ze względów formalnych. W kilka tygodni po naszej wizycie w Ministerstwie zmieniły się przepisy, przy czym nie poinformowano nas o konieczności dokonania niezbędnych uzupełnień.

Główną przeszkodą w umieszczeniu „Seminare” na ministerialnej liście czasopism punktowanych był fakt, że nasze czasopismo nie było wydawane przez kategoryzowaną instytucję naukową lub towarzystwo naukowe. Problem ten przestał istnieć w czerwcu 2007 roku wraz z powstaniem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego i zgodą Księży Inspektorów Salezjańskich Prowincji w Polsce na to, by „Seminare” stało się oficjalnym organem TNFS.

12 grudnia 2007 roku, ks. Skorowski, tym razem w imieniu Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, wystąpił do Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego z prośbą o umieszczenie czasopisma „Seminare” na ministerialnej liście czasopism punktowanych. Decyzją Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego Barbary Kudryckiej z dnia 28 listopada 2008 roku czasopismo „Seminare. Poszukiwania naukowe” zostało umieszczone w wykazie wybranych czasopism wraz z liczbą punktów za umieszczoną w nich publikację naukową.

Wszystkim tym, którzy przyczynili się do szczęśliwego finału naszych starań i wspierali nas w konsekwentnym dążeniu do osiągnięcia wyznaczonego celu serdecznie dziękujemy.

Ks. Henryk Skorowski  
*Prezes TNFS*

Ks. Ryszard Sadowski  
*Sekretarz Zarządu TNFS*

## Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE  
26 \* 2009 \* s. 7-22

ABP ANGELO AMATO SDB

### JEZUS CHRYSZTUS – OSTATECZNE SŁOWO OJCA<sup>1</sup>

#### 1. „SŁOWA, SŁOWA, SŁOWA...”

W roku 1971, wielka artystka włoska, Mina, śpiewała takie słowa piosenki: „Parole, parole, parole, parole, soltanto parole, parole tra noi” („Słowa, słowa, słowa, słowa, tylko słowa, słowa między nami”). Były one proroczym preludium do nawalnicy słów, jakie dziś zdają się nas przytłaczać przez radio, telewizję, gazety oraz Internet. Słowa, które przekazują opinie, opinie, które nie przekazują prawdy.

Prawie wszystkie środki masowego przekazu, nie tylko te laickie, ale często również katolickie, poruszając problemy religijne, a szczególnie te zabarwione etycznie, jak aborcja, rozwody, embrion ludzki, nie kierują się merytorycznymi przesłankami, ale mają odcień ideologii. Owe media próbują narzucić swoją opinię, która zazwyczaj nie idzie w parze z prawem naturalnym i z Ewangelią.

Często w dyskusjach, w talk-show, prosi się o wystąpienie również jakiegoś hierarchę kościelnego, który przedstawia doktrynę Kościoła w kwestii małżeństwa, rodziny, obrony życia, poszanowania seksualności człowieka czy niebezpieczeństwa narkomanii. Ale jego słowa są postrzegane i oceniane jako zacofane, dawno przeżyte, pozbawione otwartości na postęp i na „prawa” mężczyzny i kobiety.

Temu oddalaniu się od prawdy dopomaga tzw. „manipulacja werbalna”<sup>2</sup>, wywierająca kłamliwą presję na obywateli tak, aby mogli przyjąć nastawienie etyczne „nowe”, będące w sprzeczności z prawem naturalnym i z nauką Kościoła.

---

<sup>1</sup> Wykład wygłoszony 1 X 2008 r. z okazji inauguracji nowego roku akademickiego 2008/2009 w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie.

<sup>2</sup> Por. Pontificio Consiglio della Famiglia, *Lexicón*, Palabra, Madrid 2006<sup>2</sup>, s. 705-723.

Chodzi tutaj o kłamliwy język alternatywny, używany bez skrupułów przez opiniotwórców i polityków celem osiągnięcia konsensusu.

Tego typu manipulacja przekształca język, terminologię tradycyjną, która odnosiła się do etyki uniwersalnej powszechnie przyjmowanej, poprzez stosowanie wyrażenia, które anulują rzeczywistość faktów. Na przykład aborcja jest nazywana „zamierzonym przerwaniem ciąży”, a nie zabiciem bezbronego człowieka; klinikę aborcyjną określa się za pomocą nieszkodliwej terminologii, czy uatrakcyjnionej nazwy: centrum zdrowia reprodukcyjnego. Eutanazja – to nie zadawanie śmierci, ale „godne umieranie”.

Manipulacji podlega również koncepcja tolerancji: „Ci, którzy popierają projekt zmian społecznych, domagają się tolerancji i wyrozumiałości dla osób, które przychylają się do ich planu, a tych, którzy przeciwstawiają się takim planom, oskarżają o brak tolerancji. Na skutek tego, w imię wolności niszczą wolność tych, którzy nie myślą jak oni”<sup>3</sup>.

To jest nasz klimat kulturowy. Po upadku mocnych ideologii – nazizmu i komunizmu marksistowskiego – które okazały się fałszywe i działały na szkodę człowieka, do głosu dochodzi „postmodernizm” ze swoją oszukańczą koncepcją rzeczywistości. Postmodernizm nie ma żadnego odniesienia do prawdy, do prawa naturalnego, do 10-ciu przykazań, i oczywiście nie bierze pod uwagę Boga, Jego Słowa, Jego Prawdy. Chodzi zatem o mentalność przede wszystkim ateistyczną, nihilistyczną, która wymazuje wszystkie horyzonty, odnoszące się do wartości ludzkich i religijnych, i pogrąża się w chaosie subiektywnych opinii. Jest niczym port w mgle. Wszystko trwa w nieładzie. Nie poszukuje się prawdy, bo nie wierzy się w prawdę. Jeżeli prawda, to taka, jaką promował Pirandello: „jedna, żadna, sto tysięcy opinii”! Mamy tu do czynienia z kulturą subiektywizmu i absolutnego relatywizmu: prawdziwe i właściwe jest to, co ja myślę, a nie to, co odpowiada rzeczywistości.

Chodzi więc o ideologię, która przyczynia się do powstania nieładu, dezorientacji, etycznego i religijnego zagubienia. Nasza młodzież, nasi wierni, my sami żyjemy w tej atmosferze i w dużej mierze jesteśmy od niej uzależnieni. Wydaje się, że nie ma prawdy objawionej, podanej przez Pana Boga, że liczy się tylko opinia ludzi. Można również odnieść wrażenie, że nie ma prawa naturalnego, pochodzącego od Boga, zawartego w Jego Dekalogu, a istnieją tylko przepisy stworzone przez ludzi; nowymi tablicami prawa staje się prawo cywilne, Piąte przykazanie „Nie zabijaj” zastępuje się prawem ludzkim: zabijać przez aborcję to życie, które dopiero co się poczęło, albo też za pomocą eutanazji to życie, które jest już w swej końcowej fazie. Zatem w tej sytuacji to nie Bóg jest dawcą prawa, ale człowiek, który stawia się na miejscu Boga. Czynom człowieka nie kieruje już serce i prawe sumienie, ale swawola prawodawcy, który określa, co jest praw-

---

<sup>3</sup> I. Barreiro, *Manipulacion verbal*, w: Pontificio Consiglio della Famiglia, *Lexicón*, dz. cyt., s. 721.



dziwe, dobre i sprawiedliwe, tak jak ustala się cenę chleba czy też ograniczenie prędkości na autostradzie.

Postępując w ten sposób, zapomina się, że zawsze, kiedy człowiek wykreśla Boga z pola swego zainteresowania, niszczy samego siebie, przyjmując zachowania nieludzkie, które zmieniają świat w cmentarz bez znaku nadziei: wystarczy przypomnieć nazistowskie obozy koncentracyjne, komunistyczne gułagi w Europie i w Azji, tudzież tysiące więzień obecnych jeszcze dzisiaj na całym świecie.

Dziś stoi przed nami ważne wyzwanie. Jaka winna być nasza odpowiedź w stosunku do słabej, chaotycznej i nieludzkiej kultury postmodernistycznej?

Odpowiedź jest prosta: otworzyć na nowo Pismo święte pochodzące z Boskiego natchnienia i na nowo uczyć się słuchać, nauczyć się przyjmować i wciełać w życie Słowo Boże i Prawdę Objawioną. Aby przezwyciężyć subiektywizm i relatywizm błędnych opinii, musimy zakotwiczyć się w Prawdzie objawionej przez Boga w Jezusie Chrystusie. Mówiąc konkretniej, musimy ponownie sięgnąć po Ewangelię, która jest księgą Prawdy i Życia, a która nie ma sobie podobnych na świecie. Tak jak ongiś św. Augustyna, tak dziś nas wzywa głos Pana: „*Tolle et lege, tolle et lege*” („Weź to, czytaj, weź to, czytaj”)<sup>4</sup>.

## 2. OD SŁÓW DO SŁOWA

Ewangelia zachęca nas, abyśmy zrobili przejście od słów mało użytecznych, wypowiedzianych przez człowieka, do Słowa życia wiecznego, jakim jest Jezus Chrystus, *Logos*, Słowo Boga Ojca, które stało się Ciałem. Tak, jak mówi ewangelista Jan, streszczając Tajemnicę Wcielenia: *Logos*, który był zarówno u Boga, jak i Bogiem; *Logos*, poprzez którego wszystkie rzeczy zostały stworzone; *Logos* nieśmiertelny, który stał się człowiekiem śmiertelnym: „*Et Verbum caro factum est*” (J 1,14). Wcielenie Syna Jednorodzonego jest wydarzeniem jedynym i niepowtarzalnym. Poprzez Wcielenie „Wieczny wchodzi w wymiar czasu, wszystko kryje się we fragmencie, Bóg przyjmuje postać człowieka”<sup>5</sup>. Tę oryginalną tożsamość bosko-ludzką Jezusa, wyrażoną w prawdzie Jego nauki, w mocy dokonywanych przez Niego cudów, w nowości Jego sposobu kontaktowania się z ludźmi, w adekwatności tytułów prepaschalnych – „Syn” i „Syn człowieczy”, intuicyjnie zauważyli Jego nieprzyjaciele, którzy zapoczątkowali proces Jego prześladowania, dlatego, że nie tylko nie respektował szabatu, ale również dlatego, że nazywał Boga swoim Ojcem, a tym samym czynił siebie równym Bogu (por. J 5,18). Kiedy indziej, widząc wiele dobrych uczynków zdziałanych przez Jezusa, Jego nieprzyjaciele chcieli Go ukamienować. Zapytani o przyczynę takiego nastawienia, odpowiedzieli Mu: „Nie chcemy Cię kamienować za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że Ty będąc człowiekiem uważasz się za Boga” (J 10,33).

<sup>4</sup> Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, księga VIII, nr 12.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et Ratio”* (14 września 1998), nr 12.

Takim samym nastawieniem odznaczają się niektórzy współcześni nam ludzie. Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu* przytacza reakcję rabina Jacoba Neusnera, który twierdzi, że Jezus swoimi słowami, a przede wszystkim owym „a ja wam powiadam” wziętym z Kazania na górze, ośmiela się przyznawać sobie władzę korygowania prawa Mojżeszowego. Zdaniem rabina, mamy tutaj do czynienia z wcześniej niespotykanym i niemożliwym do zaakceptowania precedensem: człowiek nie może zastąpić Prawa Bożego, gdyż oznaczałoby to bycie równym Bogu. Z tego powodu Neusner, nawet jeśli zostaje pod wrażeniem słów wypowiedzianych w Błogosławieństwach, nie może iść za Jezusem, ale wybiera wieczny Izrael<sup>6</sup>.

W świecie dzisiejszym zgorzzeniem staje się fakt, że osoba Jezusa Chrystusa ma być źródłem i centrum nie tylko nauczania Bożego, ale również zbawienia całej ludzkości. Tego typu wymaganie zrodziło w uczniach wiarę i chęć pójścia za Chrystusem, u nieprzyjaciół natomiast odrzucenie i niechęć, ponieważ nie mogli zrozumieć i zaakceptować faktu, że osoba żyjąca w wymiarze historycznym może przyznać sobie samej decydujące znaczenie w dziele zbawienia.

Jezus zatem jest prawdziwym obrazem, autentyczną ikoną Boga niewidzialnego (por. Kol 1,15). Nie jest wyłącznie symbolem Boga, a Jego Człowieczeństwo jedynie czymś powierzchownym<sup>7</sup>. On, będąc Słowem odwiecznym Ojca, staje się rzeczywistym człowiekiem, który się urodził, wzrastał i umarł. Jego wymiar ludzki jest integralny i kompletny. W imię Jezusa Pana cała ludzkość doznaje zbawienia: bo jeśli wyznasz twoimi wargami, że Jezus jest Panem, i uwierzysz swoim sercem, że Bóg Go wskrzesił z martwych, będziesz zbawiony. W to właśnie sercem wierzymy i wargami wyznajemy swoją wiarę, że otrzymamy zbawienie. Tak oto mówi Pismo święte: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia. Wszak mówi Pismo: «Żaden, kto wierzy w Niego, nie będzie zawstydzony». Nie ma już różnicy między Żydem a Grekiem. Jeden jest bowiem Pan wszystkich. On to rozdziela swe bogactwa wszystkim, którzy Go wzywają. Albowiem każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (Rz 10,9-13).

---

<sup>6</sup> Por. Benedykt XVI, *Gesu' di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, s. 130.

<sup>7</sup> Zdaniem teologa północnoamerykańskiego Rogera Haighta, określenie „Bóg prawdziwy” zaaplikowane w stosunku do Jezusa, oznaczałoby, że Jezus-człowiek, będąc konkretnym symbolem, pośredniczyłby zbawczej obecności Boga w historii. Konkretniej, boskość Jezusa oznacza, że byłby On jako osoba ludzka, symbolem Boga (por. R. Haight, *Jesus Symbol of God*, Orbis Books, Maryknoll 1999, s. 262, 295). Przeciwno tej błędnej interpretacji boskości Jezusa: por. Kongregacja Doktryny Wiary, *Notificazione sul libro Jesus Symbol of God di Padre Roger Haight S.I.*, Liberia Editrice Vaticana, Citta' del Vaticano 2006. Boskość Jezusa została również niedawno źle zinterpretowana przez teologa Jona Sobrino S.I. Por. Kongregacja Doktryny Wiary, *Notificazione sulle opere del P. Jon Sobrino S. I.*, Liberia Editrice Vaticana, Citta' del Vaticano 2007.

Jezus jest zbawczym objawieniem się Boga ludzkości. Poza Nim nie ma innych słów mających zbawczą moc. Ma rację św. Jan od Krzyża, który stwierdza: „Pragnienie nowych objawień byłoby lekceważeniem Chrystusa, przez którego Bóg nam wszystko objawił. Mógłby nam wtedy Bóg powiedzieć: Wszystko już powiedziałem przez Słowo, które by mogło więcej powiedzieć”<sup>8</sup>.

Warto zatrzymać się na chwilę i rozważyć myśl wielkiego mistyka hiszpańskiego, który, łącząc ortodoksyjność teologiczną z cudownym wycuciem danej chwili, oświadczał: „Dał nam bowiem swego Syna, jedyne swe Słowo przedwieczne, i przez to Słowo powiedział nam wszystko. I nie ma już więcej nic do powiedzenia”<sup>9</sup>. Bóg „jakby już zamilkł i nic więcej powiedzieć nie może. To wszystko, o czym bowiem mówił dawniej do ojców i proroków, wypowiedział całkowicie, dając nam swego Syna”<sup>10</sup>.

Zwracając się potem do tych, którzy od Boga oczekiwali dodatkowych wizji i objawień, Święty mówił dalej: „Wszystko już powiedziałem przez Słowo, będące moim Synem i nie mam już innego słowa, które by mogło więcej powiedzieć. Na Niego więc zwróć swe oczy, gdyż w Nim złożyłem wszystkie słowa i objawienia. Odnajdziesz w Nim o wiele więcej niż to, o co prosisz. Prosisz bowiem o słowo czy objawienie częściowe, jeśli zaś na Niego wejrzysz, znajdziesz wszystko w pełni. On jest wszystką moją mową, odpowiedzią, całym widzeniem i objawieniem. To objawienie wam dałem i ukazałem, dając wam Syna mego za brata, mistrza, przyjaciela i za ostateczną nagrodę. Powiedziałem niegdyś zstępując na Górę Tabor: *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, ipsum audite: To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie*. Od tej chwili odjąłem niejako rękę od wszelkiego nauczania, zdając wszystko na Niego. Powiedziałem: Jego słuchajcie, bo ja już nie mam więcej wiary do objawienia, ani więcej prawdy do ogłoszenia”<sup>11</sup>.

Wszystko to ma dla nas dzisiaj potrójne znaczenie. Przede wszystkim nie ma innych objawień się Boga poza tym jednym – chrześcijańskim. Po drugie: nawet wewnątrz wspólnoty Kościoła nie trzeba doszukiwać się kolejnych aktów manifestowania się Słowa Bożego: chodzi głównie o to, by pod przewodnictwem Ducha Świętego zrozumieć pewne aspekty Objawienia jeszcze odpowiednio niepogłębione, aby w ten sposób zdobyć nowe horyzonty dla nadziei i miłości. Po trzecie: konieczna jest katecheza chrystocentryczna, skupiająca się na Jezusie, Słowie Boga. Nowe *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* (1997) mówi w ten sposób: „Fakt, że Jezus Chrystus jest pełnią Objawienia, jest podstawą „chrystocentryzmu” katechezy. W orędziu objawionym Misterium Chrystusa nie jest elementem bardziej uwydatnionym niż inne, ale stanowi centrum, na bazie którego zostają

<sup>8</sup> Jan od Krzyża, *Salita del Monte Carmelo*, Fazi Editore, księga 2, rozdział 22, nr 5.

<sup>9</sup> Tamże, księga 2, rozdział 22, nr 3.

<sup>10</sup> Tamże, księga 2, rozdział 22, nr 4.

<sup>11</sup> Tamże, księga 2, rozdział 22, nr 5.

uporządkowane oraz wyjaśniają się wszystkie inne elementy”<sup>12</sup>. Objawienie Boże, mające swój punkt kulminacyjny w Jezusie Chrystusie, jest skierowane do całej ludzkości: „[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1Tm 2,4). Na mocy tej powszechnej zbawczej woli Bóg zdecydował, że Objawienie zostanie przekazane wszystkim ludziom, wszystkim pokoleniom i że na zawsze zachowa swoją integralność<sup>13</sup>.

### 3. ZAKOTWICZENIE W JEZUSIE, KTÓRY JEST PRAWDA

Chrześcijaństwo poprzez katechezę wyraża swoje zakotwiczenie w Jezusie, który jest Prawdą. Aby bezpiecznie móc żeglować we mgle kultury postmodernistycznej, unikając skał, które mogą przyczynić się do upadku naszej misji lub też mogą spowodować zatopienie naszego statku, musimy iść za światłem Prawdy, jakim jest Chrystus, który powiedział: „Ja jestem Drogą i Prawdą, i Życiem” (J 14,6). On jest tym kompasem, którym kierujemy się w naszym pielgrzymowaniu. On, który będąc „pełen łaski i prawdy” (J 1,14) rozpromienia łaskę Ojca i stanowi „prawdziwe światło, które oświeca każdego człowieka” (J 1,9). W tajemnicy Jego Wcielenia Prawda Boża została wypowiedziana raz na zawsze i przeniknęła cały nasz czas i historię. Nie chodzi więc o prawdę zależną od czasu, miejsca i kultury. Jest to prawda wieczna i powszechna, która – uwidaczniając i potwierdzając wartości – wyraża głębokie znaczenie bytu ludzkiego. Poprzez Wcielenie – mówił Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (1998) – „prawda wyrażona w Objawieniu się Chrystusa nie jest już zamknięta w obrębie pewnego terytorium czy w obrębie pewnej kultury, ale otwarta jest na każdego mężczyznę i kobietę, którzy chcą przyjąć tę prawdę jako słowo, które posiada wartość defini tywną dla nadania sensu egzystencji ludzkiej”<sup>14</sup>.

„Objawienie wprowadza zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymywał; przynagla go wręcz, by poszerzał nieustannie przestrzeń swojej wiedzy, dopóki się nie upewni, że dokonał wszystkiego, co było w jego mocy, niczego nie zaniedbując”<sup>15</sup>. Dla ludzkości, będącej pod wpływem wizji relatywistycznych i immanentnych, objawienie chrześcijańskie pozostaje nadal pewnym punktem odniesienia i ostatnią możliwością, aby odnaleźć w całości pierwotny projekt realizowania swojej osobowości. W perspektywie objawienia chrześcijańskiego człowiek doznaje zachęty, aby patrzeć poza własne ograniczone i mętne horyzonty po to, by spotkać Prawdę najwyższą: „Prawda chrześcijańskiego Objawienia, którą znajdujemy w Jezusie z Nazaretu, pozwala każdemu przyjąć «tajemnicę» własnego życia.

---

<sup>12</sup> Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Dyrek torium Ogólne o Katechizacji*, Pallotinum, Poznań 1998, nr 41.

<sup>13</sup> Por. tamże, nr 42.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, dz. cyt., nr 14.

<sup>15</sup> Tamże.

Jako prawda najwyższa, w niczym nie naruszając autonomii istoty stworzonej i jej wolności, zobowiązuje tę istotę do otwarcia się na transcendencję. Relacja między wolnością a prawdą osiąga tu swój szczyt, dzięki czemu możemy w pełni zrozumieć słowa Chrystusa: «poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8,32)<sup>16</sup>.

Nie możemy zatem udawać, jakoby Chrystusa, Słowa Wcielonego, nie było. Trzeba więc przyjąć Jego nauczanie. Chrystus nie proponuje nam opinii przejściowych, ale prawdy definitywne, które dotyczą rzeczywistego stanu rzeczy: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten Syn, który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje to wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (Hbr 1,1-3).

#### 4. „JEGO SŁUCHAJCIE” (MK 9,7)

Nam pozostaje słuchać Jego słów. Dzisiejszy chrześcijanin powinien być nie tylko *videns*, lecz również *audiens*, przyjmując postawę słuchacza nie tylko w odniesieniu do słów ludzi go otaczających, ale przede wszystkim w stosunku do Słowa Bożego.

„Znane wyrażenie «Słuchaj Izraelu», wzięte z Księgi Powtórzonego Prawa (6,4), nie pozostaje jedynie sławetnym początkiem wyznania wiary narodu Izraela, ale może być uważane za zamię całej religii, religii słowa i słuchania»<sup>17</sup>. Stary Testament wzywa do przyjęcia Słowa Bożego i praktykowania Dekalogu, którego dziesięć wskazań stanowi odwieczne słowa miłości, które Bóg skierował do ludzkości, aby ją wychowywać do szacunku dla samej siebie (por. Wj 20,2.17). Fakt istnienia Boga transcendentnego nie pozwalał na inne rozwiązanie, jedynie na to, aby Go słuchać. Bóg przemawia, człowiek Go słucha bez możliwości Jego zobaczenia. Z tego względu wyrażenie „Słowo Boże” jest najczęstszym i najbardziej znaczącym sposobem wyrażenia faktu, iż Bóg komunikuje się z człowiekiem: „W teofaniach objawienie, mające charakter namacalny, służy słowu. Ważnym jest nie to, aby widzieć boskość, ale żeby słyszeć Jego słowa (...). Ten fakt wyższości słuchania nad naocznym oglądaniem jest jedną z głównych cech charakterystycznych objawienia biblijnego»<sup>18</sup>. Poprzez fakt wcielenia się Słowa objawienie Boże osiągnęło swój szczyt. Słowa Bożego nie tylko można słuchać, ale również można na Nie patrzeć. Jezus Chrystus jest *Verbum Incarnatus*; On przynosi całej ludzkości światło swojej zbawczej prawdy<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Tamże, nr 15.

<sup>17</sup> S. Dianach, *Vedere le cose*, Parola Spirito e Vita 57(2008), s. 265.

<sup>18</sup> R. Latourelle, *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi 1967, s. 14-38.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, dz. cyt., nr 11.

Autokomunikacji ze strony Boga w Jezusie i Jego Słowie odpowiada ze strony umysłu ludzkiego gotowość słuchania i przyjmowania widziana jako wolny i świadomy wybór człowieka. Tym samym osoba ludzka wypełnia akt najbardziej znaczący dla swojego istnienia, osiągając pewność prawdy i decydując o tym, aby właśnie w niej żyć. „Słuchacz Słowa” (*Hörer des Wortes*)<sup>20</sup> – ta definicja człowieka może być uznana za najbardziej adekwatną w stosunku do każdego. Po Wcieleniu, to właśnie Jezus jest tym, którego mamy słuchać: „To jest mój Syn Umilowany, Jego słuchajcie!” (Mk 9,7). Jezus jest tym, który definitywnie objawia: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (J 1,18). Wsłuchanie się w słowa Chrystusa jest zadaniem Jego uczniów i misją Kościoła. Dla współczesnych ludzi, pogrążonych w relatywizmie i w immanentnej wizji życia, to wsłuchanie się pozostaje prawdziwą gwiazdą polarną i ostatnią sposobnością, aby odnaleźć tę pełnię programu życia jako realizację samego siebie. Jeśli wcześniej Słowo Boże częściowo miało swój wydźwięk w Starym Testamencie i być może również w niektórych cennych fragmentach pochodzących spoza tradycji biblijnej judaistycznej, to wraz z Jezusem Chrystusem Słowo Boże odnajduje całe swoje ludzkie napięcie ekspresyjne.

Jezus staje się naszą Księgą Życia, naszym Pedagogiem, naszym Mistrzem: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” (Mt 19,16); „Nauczycielu, wiemy, że jesteś prawdomówny i drogi Bożej w prawdzie nauczasz. Na nikim Ci też nie zależy, bo nie oglądasz się na osobę ludzką” (Mt 22,16).

## 5. PRZYJĘCIE SŁOWA

Słuchaniu słowa towarzyszy jego przyjęcie i głoszenie. Jezus, rozstając się z uczniami, przykazał im, aby szli na cały świat i głosili Ewangelię każdemu stworzeniu. Apostołowie, posłuszni temu przykazaniu, stali się niezmordowanymi głosicielami Ewangelii, wedle reguły św. Pawła, Apostoła narodów: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś co się słyszy jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17), (*Fides ex auditu*)<sup>21</sup>. Słowo Chrystusa, jak każde słowo pochodzące od Boga, stanowi nośnik prawdy i zbawienia, a nade wszystko jest skuteczne: „Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa” (Iz 55,10-11). Słuchając i przyjmując Ewangelię,

<sup>20</sup> K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel Verlag, München 1963.

<sup>21</sup> „Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi” (Rz 10,17). Tradycja łacińska odpowiada lepiej tekstowi greckiemu, który brzmi następująco: ἔρα ἢ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ.

nie tylko żyjemy w sposób uporządkowany od strony ludzkiej, ale stajemy się właściwie rodziną przynależącą do Jezusa, który mówi: „Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają Słowa Bożego i wypełniają je” (Łk 8,21). Zrozumiały jest zatem epilog spotkania Elżbiety i Maryi (*Virgo audiens et credens*): „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana” (Łk 1,45).

Z przypowieści o siewcy wiemy, że Słowo Pańskie wymaga, aby gleba – żeby wydać owoc – była gotowa na jego przyjęcie. Siewca siewce słowo (por. Mk 4,14). Ziarno rzucone pada albo na drogę, albo też na teren kamienisty i nie przynosi owoców dlatego, że ci, którzy go słuchają, zostają oszukani przez szatana, który „kradnie” im słowo w nich zasiane, albo też są niestali w swoim postępowaniu i w chwili jakiegoś cierpienia czy prześladowania załamują się. Są też i tacy, u których ziarno znajduje się wśród cierni. Chodzi tutaj o tych, którzy przyjęli Słowo Boże, ale w chwili nadejścia trosk tego świata i problemów związanych z dobrami doczesnymi, pozwalają, by zasiane słowo zostało zduszone i nie przyniosło owoców. W końcu słowo pada na glebę żyzną. Tak więc, są to ludzie, którzy słuchają słowa, przyjmują je i przynoszą plon: jedni trzydziesto-, inni sześćdziesięcio-, a jeszcze inni stokrotny (por. Mk 4,14-20). Rzeczą konieczną jest słuchać tak, jak słucha człowiek, ale jednocześnie ważne jest przyjęcie. Przyjmując słowo, kształtujemy nasze życie w najlepszy sposób, jaki umiemy. Przykład dla nas stanowi Maryja, Matka Jezusa i Matka nasza, która wsłuchiwała się w słowa Jezusa i zachowywała je w swoim sercu (por. Łk 2,19). „Słuchaj” to również pierwsze słowo Reguły św. Benedykta poświęconej wychowaniu jego zakonników.

## 6. JEZUS OBJAWIA BOGA JAKO SWOJEGO OJCA

Zatrzymajmy się na niektórych stwierdzeniach, które Jezus nam przekazał. *Logos* wcielony był przede wszystkim tym, który objawił tajemnicę Bożą. Wcielenie jest odsłonięciem twarzy Boga. Do Apostoła Filipa Jezus mówi: „Kto widział Mnie, widział Ojca” (J 17,6). A potem, zwracając się do Ojca, mówi: „Objawiłem imię Twoje ludziom, których Mi dałeś ze świata. Twoimi byli i Ty Mi ich dałeś, a oni zachowali słowo Twoje” (J 17,6). Jezus objawił nam tajemnicę prawdziwego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego. Przekazywanie tej wielkiej prawdy przynosiło radość Chrystusowi, który serdecznie zwraca się do swoich uczniów: „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca Mego” (J 15,15).

Przestrzenią życia ziemskiego Jezusa nie jest nizinna Galilea czy górzysty region Jerozolimy, ale uścisk Ojca, który jest w niebiosach, tak jak do prawdziwej rodziny Jezusa przynależą ci, którzy – jak mówi – są zjednoczeni z Ojcem „który jest w niebie” (Mt 16,17). W wieku lat dwunastu, zwracając się do Maryi, która

mówiła do Niego również w imieniu Józefa, Jezus odpowiada z przekonaniem: „Czemuście mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2,49). Według trzeciej Ewangelii odniesienie do Ojca niebieskiego jest nie tylko pierwszym, ale też ostatnim słowem Jezusa w Jego ziemskim życiu. Umierając na krzyżu wołał: „Ojcze, w Twoje ręce składam ducha mego” (Łk 23,46). Prawdziwą ojczyzną Jezusa był Jego Ojciec. Syn żył w głębokiej jedności z Ojcem niebieskim. Wspaniale w tym kontekście brzmi wołanie, które zamieścili Ewangelisti, zarówno św. Mateusz, jak i św. Łukasz. Świadomy głębokiej i wzajemnej relacji pomiędzy Ojcem a Synem, Jezus woła z niesamowitą radością: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie. Wszystko przekazał mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,25-27; por. także Łk 10,21-22).

Wszystko to, co Jezus mówi i czyni, robi w imieniu Ojca: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Syn nie mógłby niczego czynić sam z siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni” (J 5,19); „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce. Kto wierzy w Syna, ma życie wieczne; kto zaś nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, lecz grozi mu gniew Boży” (J 3,35). Filipowi, który prosił Jezusa, aby mu wskazał Ojca, odpowiada w ten sposób: „Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: «Pokaż nam Ojca?» Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł. Wiercie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie. Jeżeli zaś nie – wiercie przynajmniej ze względu na same dzieła” (J 14,9-11).

Najbardziej znaczące etapy ziemskiego apostołatu Jezusa są naznaczone obecnością i słowem miłości Ojca do Syna. W czasie chrztu w Jordanie „odezwał się głos z nieba: «Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie»” (Mk 1,11). Te same „uczucia” wybrania Bożego, jakie przytacza Jan w wyrażeniu: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16), zostały także wypowiedziane w czasie przemienienia Jezusa „na wysokiej górze”: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie!” (Mt 17,5). Kończąc swoje życie na krzyżu męczeństwa, Jezus zwraca się do Ojca poprzez modlitwę przebaczenia zanoszoną za tych, którzy Go ukrzyżowali: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,36).

Nie ma takiego momentu w życiu Jezusa, jak również nie ma takiego miejsca w czasie Jego ziemskiej pielgrzymki, aby pozostawał w oddaleniu od Ojca. Jezus jest zawsze w łonie swojego Ojca: „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (J 10,38); „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30).



## 7. JEZUS OBJAWIA SWOJEGO OJCA BOGATEGO W MIŁOSIERDZIE

Ojciec ukazany przez Jezusa to nie ojciec despota, który karze, upokarza i uciska. Jest natomiast Ojcem dobrym, miłosiernym, troskliwym. To Ojciec, który kocha i broni maluczkich: „Nie jest wolą Ojca waszego, który jest w niebie, aby zginęło jedno z tych małych” (Mt 18,14). To wreszcie Ojciec, który, wg trzeciej Ewangelii, pozostawia swoim dzieciom nawet swobodę oddalenia się i roztrwonienia tego, co otrzymały w darze. To Ojciec, który potrafi czekać na chwilę nawrócenia się swojego syna, powtórnie przygarnia go bez wyrzutów i kary, nagradza go swoim przebaczeniem i przyjmuje uroczyście i z wielką radością. To też Ojciec, który starszemu synowi, dobremu i wiernemu, ale źle pojmującemu motyw owego bezgranicznego przebaczenia, odpowiada z wyrozumiałością i serdecznością: „A trzeba się weselić i cieszyć z tego, że ten brat twój był umarły, a znów ożył; zaginął, a znów odnalazł się (Łk 15,32).

Jezus głosi Ojca, który uważa wszystkich ludzi za swoje dzieci i nie czyni żadnej różnicy pomiędzy dobrymi i złymi: „ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5,45).

Dobroć Boga jest niczym innym, jak tylko najwyższym wypełnieniem dobra, często ograniczanego jedynie do dobroci ludzkiej. Jezus powiada: „Gdy którego z was syn prosi o chleb, czy jest taki, który poda mu kamień? Albo gdy prosi o rybę, czy poda mu węża? Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie, da to, co dobre, tym, którzy Go proszą” (Mt 7,9-11). Z tego powodu łagodność Ojca jest przykładem do naśladowania i praktykowania: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36). Nawoływanie ze strony Jezusa do tego, by być miłosiernym, jest jak nigdy na miejscu w naszym świecie współczesnym, który – jak się wydaje – utracił pojęcie litości, współczucia i przebaczenia. Sługa Boży Jan Paweł II mówił: „Umysłowość współczesna, może bardziej niż człowiek przeszłości, zdaje się sprzeciwiać Bogu miłosierdzia, a także dąży do tego, ażeby samą ideę miłosierdzia odsunąć ma margines życia i odciąć od serca ludzkiego. Samo słowo i pojęcie «miłosierdzie» jakby przeszkadzało człowiekowi, który poprzez nieznaną przedtem rozwój nauki i techniki bardziej niż kiedykolwiek w dziejach stał się panem i uczynił sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28)”<sup>22</sup>.

Powyższe słowa są ponadczasowe. Konieczna jest dzisiaj ponowna ewangelizacja i głoszenie przebaczenia Bożego ludziom, które to przebaczenie rozpoznajemy w postaci syna marnotrawnego z przypowieści ewangelicznej. Ojcowskie miłosierdzie jest nie tyle manifestacją sprawiedliwości, ile nieugiętej wierności

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”* (30 listopada 1980), nr 2.

swojej miłości ku grzesznemu synowi: „miłość do syna, która wynika z samej istoty ojcostwa, niejako skazuje ojca na troskę o godność syna”<sup>23</sup>.

## 8. JEZUS NAUCZA JAK ZWRACAĆ SIĘ W MODLITWIE DO OJCA

Ciągła jedność Jezusa ze swoim Ojcem jest widoczna w czasie Jego modlitwy. Modlitwa Jezusa nie jest związana z jakimś miejscem, ze świątynią w Jerozolimie, czy z synagogą wiosek palestyńskich. Jest ona powiązana z Osobą Ojca. Świątynią modlitwy jest komunია, jedność z Ojcem, która stanowi źródło i serce synowskiej modlitwy. Katechizm Kościoła Katolickiego mówi: „Tu zaczyna objawiać się nowość modlitwy w pełni czasów; *modlitwa synowska*, jakiej Ojciec oczekiwał od swoich dzieci, zaczyna być wreszcie przeżywana przez samego Jedynego Syna w Jego człowieczeństwie, z ludźmi i dla ludzi”<sup>24</sup>. Tego typu nastawienie do tego stopnia było przykładem dla uczniów, że w pewnym momencie poprosili Jezusa: „Panie, naucz nas modlić się” (Łk 11,1). Jezus nauczył więc uczniów modlitwy „Ojcze nasz” (por. Łk 11,2-4; Mt 6,5-15), nazywanej przez Tertuliana „syntezą całej Ewangelii”<sup>25</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu nazywa tę modlitwę doskonałą: „W modlitwie Pańskiej ważne jest nie tylko to, że prosi się o rzeczy, których możemy uczciwie pragnąć, ale również podkreślony jest porządek, wg jakiego się o nie prosi: w ten sposób ta modlitwa nie tylko naucza, jak prosić, ale formuje również wszystkie nasze uczucia”<sup>26</sup>. A Katechizm dodaje: „Ta modlitwa pochodząca od Jezusa jest rzeczywiście jedyna: jest «Pana». Z jednej strony, przez słowa tej modlitwy Jedyny Syn przekazuje nam słowa, które dał Mu Ojciec: On jest Nauczycielem naszej modlitwy. Z drugiej strony, jako Słowo Wcielone, Jezus zna w swoim ludzkim sercu potrzeby swoich braci i siostr oraz objawia je nam: On jest wzorem naszej modlitwy”<sup>27</sup>.

Modlitwa dzieci do wspólnego Ojca jest prośbą bez ograniczeń terytorialnych, podobnie jak miłość Ojca nie czyni różnicy co do osoby. Co więcej, modlitwa wznoszona w jedność z braćmi doznaje szczególnej skuteczności w oczach Ojca od momentu, kiedy rodzi się ona z serca samego Jezusa obecnego we wspólnocie: „Zaprawdę powiadam wam: Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użyje im Mój Ojciec, który jest w niebie. Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię Moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,19-20).

<sup>23</sup> Tamże, nr 6.

<sup>24</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1992, nr 2599.

<sup>25</sup> Tertulian, *De oratione*, 1.

<sup>26</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, 83, 9.

<sup>27</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., nr 2765.

## 9. JEZUS UCZY, JAK BYĆ POSŁUSZNYM WOLI OJCA

Fundamentalnie synowskim zachowaniem Jezusa jest mówić „tak” swojemu Ojcu: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4,34); „Nie szukam, bowiem własnej woli, lecz woli Tego, który mnie posłał” (J 5,30); „A Ten, który mnie posłał, jest ze Mną: nie pozostawił Mnie samego, bo ja zawsze czynię to, co się Jemu podoba” (J 8,29). Jezus zachowuje słowa Ojca i czyni dzieła Tego, który Go posłał (por. J 9,4). Modlitwa w Getsemani jest wyrazem przyjęcia woli Ojca z całym przekonaniem, ale i z bólem. Jezus, zasmucony i pozbawiony wsparcia swoich uczniów, modli się do Ojca: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich!” (Mt 26,39). Ludzki dramat tego pełnego cierpienia posłuszeństwa tak przedstawia św. Łukasz: „Wtedy ukazał Mu się anioł z nieba i umacniał Go. Pograżony w udręce jeszcze silniej się modlił, a Jego pot był jak gęste krople krwi, sączące się na ziemię” (Łk 22,43-44).

Wspólnota chrześcijańska w poetyckiej syntezie świętowała tę głęboką relację Jezusa ze swoim Ojcem: „posłuszny aż do śmierci i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8). Opierając się na tym przyjętym i realizowanym przez siebie posłuszeństwie, Jezus wychowuje swoich uczniów, aby czynili wolę Ojca: „Nie każdy, który mi mówi Panie, Panie, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie” (Mt 7,21). Posłuszeństwo woli Ojca stwarza niezwykle intymną więź, która jednoczy uczniów z Jezusem, czyniąc ich członkami Jego rodziny: „Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mojego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (Mt 12,49-50). Posłuszeństwo stało się w tradycji chrześcijańskiej charakterystycznym elementem pójścia za Chrystusem, przy czym życie pojmowane jako przykładowe przyjęcie Jego Słowa i całkowite poświęcenie się Jemu.

## 10. JEZUS JEST DROGĄ PROWADZĄCĄ DO JEDNOŚCI Z OJCEM

Kontakt Jezusa z Jego Ojcem ma głównie na celu wymianę i dążenie do doskonałej jedności pomiędzy Synem a Ojcem. Przyjąć Chrystusa oznacza przyjąć samego Ojca: „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje, a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał” (Mt 10,40; por. Łk 9,48). Przyjęcie słowa Jezusa oznacza również wyrażenie tej miłości względem Ojca niebieskiego: „Kto ma przykazania Moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie” (J 14,21).

Jezus ukazuje swoim uczniom miłość Jego Ojca: „Ojciec sam was miłuje, bo wysłacie Mnie miłowali i uwierzyli, że wyszedłem od Boga. Wyszędłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca” (J 16,27-28).

W modlitwie Jezusa zawarta jest synteza tej jedności pomiędzy Synem a Ojcem, która zwerbalizuje się również w jedności uczniów z Bogiem: „Objawiłem imię Twoje ludziom, których Mi dałeś ze świata. Twoimi byli i Ty Mi ich dałeś, a oni zachowali słowo Twoje. Teraz poznali, że wszystko, cokolwiek Mi dałeś, pochodzi od Ciebie. Słowa bowiem, które Mi powierzyłeś, im przekazałem, a oni je przyjęli i prawdziwie poznali, że od Ciebie wyszedłem, oraz uwierzyli, żeś Ty Mnie posłał. (...) Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje, i w nich zostałem otoczony chwałą. (...) Ojczy Świąty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak My stanowili jedno” (J 17,6-11). W swojej modlitwie do Ojca Jezus podkreśla wiele razy, że Jego jedność z Nim stanowi źródło i pomoc w jedności uczniów z Bogiem: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty mnie posłał i żeś Ty ich umiłował, tak jak Mnie umiłowałeś” (J 17,21-23). Celem ostatecznym Jego słów jest zatem doskonała jedność z Ojcem. Tego typu jedność w swojej realizacji dotyczy głównie eschatologii. Jest ona jednak antycypowana w przebiegu historii za pomocą działania sakramentów w Kościele, a w szczególności poprzez Eucharystię, która jest sakramentem doskonałej jedności człowieka i Trój-jedynego Boga. Jest to również cel chrześcijańskiej doskonałości.

W *Dialogu o Bożej Opatrzności* św. Katarzyny ze Sieny Jezus przedstawia się jako wielki most, umożliwiający zbawczą jedność pomiędzy ludzkością a Ojcem niebieskim: aby dotrzeć do Boga, trzeba koniecznie wyeliminować wszystkie wady (pierwszy stopień pomostu), przyodziać się w cnoty (drugi stopień) i radować się w ten sposób z doskonałej jedności z Bogiem (trzeci stopień).

Ojciec niebieski, który jest protagonistą *Dialogu*, tak oto prezentuje to końcowe stadium pomostu, który znajduje *par excellence* w Eucharystii sakrament spotkania wiernych z Bogiem i jedności z Nim: „Ja jestem dla nich łożem i stołem biesiadnym. Słodkie i umiłowane Słowo jest ich pokarmem, zarówno dlatego, że w tym chwalebnym Słowie, smakują oni pokarm dusz, jak też i dlatego, że pokarm, który Ja wam dałem: ciało i krew swoją, cały Bóg i cały człowiek, wy otrzymujecie w sakramencie ołtarza, który jest przed waszymi oczyma i dany jest wam dzięki mojej dobroci, aż do czasu waszego pozostawiania pielgrzymami w drodze: tak, aby w czasie tej drogi słabości nie przewyciężyły was; abyście nie ztratili pamięci dobra, jakie płynie ze krwi przelanej z taką miłością za was; abyście również znaleźli ukojenie i radość w czasie waszego pielgrzymowania. Kto im służy to właśnie Duch Świąty, który jest gorejącym ogniskiem miłości i który obdarza ich łaskami i wszelkimi darami”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności czyli księga Boskiej nauki*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1987.

„Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119,105). Jezus, który jest Słowem, oświeca nas, abyśmy kroczyli po labiryncie opinii z całego świata. Nie tylko nas oświeca, ale również nam towarzyszy. My nie jesteśmy światłem. Otrzymujemy je od Niego, który jest światłością świata. Jezus nie tylko nas oświeca, ale także jest obecny przy nas i prowadzi nas po ścieżkach życia. Światło Jego prawdy i łaski ukazuje się i mówi do nas poprzez nasze czyste sumienie, które staje się echem słowa Jezusa, „mądrości Bożej” (1Kor 1,24). W naszym codziennym życiu prawdę słów Jezusa ciągle nam przypomina i aktualizuje Kościół poprzez Magisterium Papieży i Biskupów.

Wspaniałym tego przykładem jest to, co zostało nam dane w ostatnich tygodniach poprzez Światowe Dni Młodzieży w Sydney. Wobec młodzieży, którą środki przekazu określają jako obojętną na Słowo Boże, to światowe spotkanie udowodniło, że młodzi są otwarci na słuchanie Prawdy i Ewangelii. I jak zapowiedział już Ojciec Św. Benedykt XVI, za trzy lata również Hiszpania stanie się teatrem wspaniałego spotkania młodzieży z całego świata z Jezusem, Słowem Boga. Zatem naszym zadaniem jest przemieniać się pod wpływem słów życia i szczęścia: błogosławieni ubodzy w duchu, błogosławieni miłosierni, błogosławieni czystego serca, błogosławieni pokój czyniący... Nie chodzi, zatem o nową doktrynę, ale o nowy sposób bycia. Błogosławieństwa są zaproszeniem, aby upodabniać się do Jezusa i być dla bliźniego Jego obliczem w naszych dziejach. Świadectwo takiej postawy dawali nasi święci, doskonali świadkowie diakonii Słowa Jezusa, które stanowiło dla nich księgę życia i bibliotekę mądrości. Człowiek przecież nie samym chlebem żyje, ale każdym słowem, które pochodzi z ust Pana (por. Mt 4,4).

*Tłum. Bogdan Stańkowski SDB*

## JESUS CHRIST, THE FINAL WORD OF THE FATHER

### Summary

Looking through the modern history we notice that in the contemporary people is getting more and more difficult to follow the truth because of the verbal manipulation, cultural disorientation in the society, secularism and liberal mentality.

The author suggests a return to the Bible in order to better understand God's revelation. Jesus Christ is the Last Word of the Father and that is why He becomes the anchor for Christians looking for the Truth. We can not pretend that we do not know Christ. The only way to fulfill the revelation is to listen to Christ, to accept him. What is more, the author shows some positive aspects of Christ's revelation: God revealed as a Father rich in mercy, who teaches people how to pray, how to be obedient to God's will and how to follow Christ, who is the Way which leads to the Father.

**Nota o autorze:** **ABP ANGELO AMATO SDB**, był długoletnim profesorem teologii dogmatycznej na Università Pontificia Salesiana w Rzymie. Obecnie pełni funkcję Prefekta Kongregacji ds. Świętych w Watykanie.

**Słowa kluczowe:** Jezus Chrystus Słowem Boga, Objawienie, postmodernizm, przyjęcie Słowa-Chrystusa

KS. BOGUSŁAW MIGUT

## RELACJA TEOLOGII I LITURGII W UJĘCIU TEOLOGII LITURGICZNEJ SZKOŁY RZYMSKIEJ

Dyscyplina teologiczna, zajmująca się liturgią (liturgika), w swej przeszłości należała do dwóch dyscyplin teologicznych. Zaliczano ją głównie do prawa kanonicznego lub teologii moralnej. Obecnie posiada ona swoją samodzielność, choć ciągle stoi przed nią wyzwanie określenia swego miejsca i zadania pośród dyscyplin teologicznych. W praktyce niesłusznie bywa ona łączona z teologią pastoralną, a nawet uznawana za jej część. U podstaw takiego myślenia znajduje się redukcja studium liturgii do opanowania sztuki celebracji liturgii i nauczania się zasad uczestnictwa w niej.

Potrzebę pogłębienia więzi pomiędzy teologią a liturgią dostrzegł Sobór Watykański II. Jest to zauważalne w następujących dokumentach: Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (KL 16), Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius* (DFK 16) oraz – w nieco mniejszym stopniu – w Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (KO 8 i 21). W Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (KL 16)<sup>1</sup> liturgika ukazana jest jako przedmiot „konieczny i ważniejszy” w seminariach i domach zakonnych, a zarazem jako przedmiot „zasadniczy” na wydziałach teologicznych. Konstytucja o liturgii podkreśla też konieczność uwzględnienia w wykładzie liturgii jej aspektu teologicznego, obok historycznego, duchowego, duszpasterskiego i prawnego. Konstytucja kieruje też wskazania pod adresem wykładowców innych przedmiotów teologicznych, takich jak teologia dogmatyczna, biblistyka, teologia duchowości i teologia pastoralna. Podstawowym wskazaniem Konstytucji jest takie przedstawianie misterium Chrystusa i dziejów zbawienia, aby dzięki niemu związek tych

---

<sup>1</sup> „W seminariach i zakonnych domach studiów nauk świętej liturgii należy zaliczyć do przedmiotów koniecznych i ważniejszych, na wydziałach zaś teologicznych do przedmiotów zasadniczych, oraz wykładać ją z uwzględnieniem zarówno aspektu teologicznego i historycznego, jak i duchowego, duszpasterskiego oraz prawnego. Ponadto wykładowcy innych przedmiotów, zwłaszcza teologii dogmatycznej, Pisma Świętego, teologii życia wewnętrznego i pastoralnej, powinni, stosownie do wewnętrznych wymogów własnego przedmiotu, tak przedstawiać misterium Chrystusa i dzieje zbawienia, aby dzięki temu związek tych przedmiotów z liturgią i jednolitość formacji kapłańskiej były wyraźnie dostrzegalne”.

przedmiotów z liturgią i jednolitość formacji kapłańskiej były wyraźnie dostrzegalne. Wskazuje to wyraźnie na szczególne znaczenie aspektu liturgicznego (celebracja) w poszczególnych dyscyplinach teologicznych<sup>2</sup>.

W Dekrecie o formacji kapłanów (DFK 16)<sup>3</sup> prawdę o więzi liturgii z teologią odniesiono głównie do teologii dogmatycznej. Dekret stwierdza, że alumni seminariów „powinni zyskać taką wiedzę, która pozwoliłaby uznać te tajemnice [zbawcze] za zawsze obecne i działające w czynnościach liturgicznych”. Dalej stwierdza się, że pozostałe przedmioty teologiczne winny „nabierać świeżości” dzięki żywemu powiązaniu ich z misterium Chrystusa i historią zbawienia. Dekret, mówiąc o powiązaniu, ma na myśli liturgię. Jest ona pierwszym i niezbędnym źródłem ducha prawdziwie chrześcijańskiego. Powyższe stwierdzenia odnoszą się zwłaszcza do formacji intelektualno-teologicznej kandydatów do kapłaństwa<sup>4</sup>.

Ważną propozycją na temat relacji teologii i liturgii stanowi wydany w 1992 roku *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który – w części drugiej, poświęconej celebracji misterium chrześcijańskiego, opracowanej w nawiązaniu do założeń II Soboru Watykańskiego – ujmuje sakramenty w sposób historiozbawczy i liturgiczny, uwzględniający konkretną celebrację misterium Chrystusa dla życia wiernych, a zarazem włączanie życia wiernych w misterium Chrystusa<sup>5</sup>. Tak nauczanie soborowe, jak i sposób ujmowania liturgii w *Katechizmie*, stanowią ciągłe wyzwanie do ustalenia wzajemnych relacji liturgiki do pozostałych dyscyplin teologicznych. Teologia, odrzucając liturgię, oddala się od życia Kościoła, które utożsamia się z życiem wiary. Liturgia pozbawiona teologii staje się zbiorem pustych ceremonii<sup>6</sup>. Synteza teologii, na której potrzebę wskazuje II Sobór Watykański, nie może być wyłącznie intelektualna, lecz ma obejmować całość życia człowieka. Teologia nie może mówić o prawdach wyłączonych z życia. Winna

---

<sup>2</sup> Por. J. J. Kopeć, *Paradygmat liturgiczny*, RT 46(1999), z. 8, s. 107; S. Czerwik, *Liturgika na tle innych dyscyplin teologicznych*, RT 46(1999), z. 8, s. 85-97; B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 64.

<sup>3</sup> „[Alumni] powinni również zyskać taką wiedzę, która pozwoliłaby im uznać te tajemnice [zbawcze] za zawsze obecne i działające w czynnościach liturgicznych [tu odwołanie do KL 7 i 16] i całym życiu Kościoła” (w DK stwierdzenie o relacji teologii do liturgii jest lapidarne i nie podkreśla tak mocno roli liturgii jak KL; daje wyraźne pierwszeństwo teologii dogmatycznej, opartej na Piśmie świętym, Tradycji Ojców Kościoła oraz spekulacji intelektualnej, której mistrzem był św. Tomasz z Akwinu). I jeszcze raz (tu mocniej): „[Liturgia święta] winna być uważana za pierwsze i niezbędne źródło prawdziwie chrześcijańskiego ducha”.

<sup>4</sup> Por. E. J. Lengeling, *Liturgie/liturgiewissenschaft*, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, red. P. Eicher, München 1991, t. 5, s. 303; S. Maggiani, *Istituzione dei sacramenti e «lex orandi». Il contributo degli «Ordines» del Concilio Vaticano II*, Rivista Liturgica 81(1994), s. 151-174; B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, dz. cyt., s. 64-65.

<sup>5</sup> Por. J. Ratzinger, *Aktualność doktrynalna Katechizmu Kościoła Katolickiego*, OsRomPol 23(2003)3, s. 48-54; B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, dz. cyt., s. 65.

<sup>6</sup> Por. K. Richter, *Einführung. Die Liturgie – zentrales Thema der Theologie*, w: *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie*, red. tenże, Freiburg 1986, s. 21-27.



ona mówić o Bogu żywym, objawiającym się dla życia człowieka. Na tej podstawie teologia winna koncentrować się na misterium Chrystusa i prowadzić do żywego postrzegania go w Kościele, a zwłaszcza w liturgii oraz w konkretnie życia chrześcijańskiego<sup>7</sup>.

Interesującą propozycję rozwiązania problemu relacji teologii i liturgii, w przedstawionym powyżej duchu nauczania Kościoła, wypracowała szkoła rzymska teologii liturgicznej, obejmująca grono teologów wykładających głównie na *Pontificio Ateneo San Anselmo*, następnie na *Pontificia Università Gregoriana* i *Pontificia Università Lateranense*, a ostatnio zwłaszcza na *Università Pontificia Salesiana*, w okresie bezpośrednio poprzedzającym Sobór Watykański II aż po dzień dzisiejszy<sup>8</sup>. Omawiane środowisko teologiczne posiada swą wewnętrzną spójność w ujmowaniu liturgii oraz w wypracowywaniu koncepcji teologii ściśle powiązanej z liturgią. Środowisko to posiada ponadto bogaty dorobek naukowy oraz szerokie oddziaływanie na wiele innych środowisk teologicznych. Zasadność mówienia o „szkole rzymskiej” potwierdza pośrednio Matias Augé CMF. Jako profesor powiązany z wyżej wymienionymi środowiskami mówi o „szkole padewskiej” (środowiska *Istituto di Liturgia Pastorale* przy benedyktyńskim opactwie Santa Giustina w Padwie)<sup>9</sup>. Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej koncentruje się głównie na euchologii i buduje na teologicznym pojmowaniu liturgii. Teologia liturgiczna szkoły padewskiej skupia się zwłaszcza na obrzędzie, oscylując wokół antropologicznych podstaw liturgii, sprowadzonej często do wymiaru pośrednictwa rytualnego. Szkoła rzymska nie może też być utożsamiona z nurtem teologii liturgicznej prawosławnego teologa Aleksandra Schmemmanna, ani też z teologią doksologiczną i „jubilate” metodystycznego teologa Geoffreya Wainwrighta. Choć teologia liturgiczna posiada wielu innych przedstawicieli, to ich poglądy można zawrzeć w wyakcentowanych poniżej koncepcjach Cipriano Vagagginiego OSBCam (1909-1999), Salvatore Marsilego OSB (1910-1983) i Achille Maria Triakki SDB (1935-2002)<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Por. J.L. Illanes, J.I. Saranyana, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 487; G. Barbaglio, *Esperienza di fede mondana e di fede rituale*, w: *Teologia e liturgia*. Bologna 1974, s. 89; B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, dz. cyt., s. 65.

<sup>8</sup> Termin „szkoła rzymska” oznacza w języku potocznym nauczanie wierne Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Historycznie służył on na określenie grupy teologów, związanych z Gregorianum w Rzymie, którzy przygotowywali zasadniczy zrąb myśli Soboru Watykańskiego I. Byli to tacy teologowie jak: Joseph Kleutgen, Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Johannes Baptist Franzelin. Grupie tej przewodził Matthias Scheeben.

<sup>9</sup> Por. M. Augé, *La ricerca del senso e del valore del rito. Un problema attuale*, Lateranum 66(2000), s. 373-384; A. Grillo, *Il senso della ricerca liturgico-sacramentale sul valore del rito. In dialogo con Matias Augé intorno alla scuola padovana di liturgia*, Ecclesia Orans 19(2002), s. 139-146.

<sup>10</sup> Rzymską szkołę teologii liturgicznej współtworzą także dwaj historycy liturgii obdarzeni wielkim wyczuciem teologii – Burkhardt Neunheuser OSB (1903-2003) i Adrian M. Nocent OSB (1913-1996), ponadto twórca metody badań hermeneutycznych w teologii liturgicznej i teolog Matias Augé CMF, a także koncentrujący się na duszpasterstwie liturgicznym teolog Domenico Sartore CSJ (1936-2006). Najwierniejszym kontynuato-

Pierwszym twórcą rzymskiej szkoły teologii liturgicznej był C. Vagaggini<sup>11</sup>, którego zasługą było wypracowanie historiozbowczej koncepcji liturgii. Vagaggini uznał też liturgię za ożywczą siłę dla teologii, wskazując zarazem na ideał ich wzajemnego przenikania się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Poglądy Vagagginiego dały początek takiej koncepcji teologii liturgicznej, która czyni z liturgii teologię żywą oraz zwornik całej teologicznej refleksji. Pojmował on teologię liturgiczną jako rodzaj teologii systematycznej, która z jednej strony opisuje liturgię i zmierza do jej zrozumienia, a z drugiej strony pokazuje, w jaki sposób prawdy wiary żyją w różnych formach liturgicznej celebracji. Vagaggini pojmował teologię głównie jako naukę w pojęciu arystotelesowskim, wskazując przy tym na metody wykorzystania teologii zawartej w liturgii do budowania teologii systematycznej. Zaproponował on gnostyczno-sapiencjalny model teologii, który nie tylko służy teologii jako nauce, ale też uwzględnia duchowe dobro wiernych, czego nie zauważył jego kontynuator i krytyk S. Marsili. Vagaggini z naciskiem podkreślał, że każda w pełni wartościowa teologia, obok przedstawiania prawd wiary w świetle Objawienia biblijnego, Ojców Kościoła i całej historii doktryny chrześcijańskiej, winna ukazywać sposób, w jaki dana prawda jest sprawowana w liturgii pod osłoną znaków. Teologia w rozumieniu Vagagginiego jest głównie nauką, a następnie prawdą Bożą, służącą zbawieniu człowieka, która żyje zwłaszcza w liturgii<sup>12</sup>. W praktyce pojmował on teologię liturgiczną jako rodzaj teologii systematycznej, która z jednej strony opisuje liturgię i zmierza do jej zrozumienia, a z drugiej strony ukazuje, w jaki sposób prawdy wiary żyją w różnych formach liturgicznej celebracji.

Drugim twórcą szkoły rzymskiej był S. Marsili<sup>13</sup>. Nawiązywał on do pojmowania teologii i liturgii przez Odonę Caselę OSB (1886-1948), według którego

rem myśli Triakki jest profesor Wydziału Teologii Università Pontificia Salesiana i redaktor naczelny „Rivista Liturgica” Manlio Sodi SDB.

<sup>11</sup> Do najważniejszych jego publikacji w zakresie relacji teologii i liturgii należą: *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma 1965<sup>4</sup>; *Kościół odnajduje siebie w liturgii*, Ateneum Kapłańskie 56(1964)67, s. 159-166; *Liturgia e pensiero teologico recente. Inaugurazione del Pontificio Istituto Liturgico*, Roma 1961; *Prospetto di un saggio su simbolismo e linguaggio teologico*, w: *Symbolisme et Théologie* [Sacramentum 20], Roma 1974; *Teologia*, w: *Nuovo dizionario di teologia*, Cinisello Balsamo 1991<sup>6</sup>, s. 1549-1652; *Teologia. Pluralizm teologiczny*, Kraków 2005 (tłumaczenie z włoskiego: *Teologia*, w: *Nuovo dizionario di teologia*, Cinisello Balsamo 1991<sup>6</sup>, s. 1549-1642; *Pluralismo teologico*, w: tamże, s. 1137-1150).

<sup>12</sup> Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, dz. cyt., s. 346-347.

<sup>13</sup> Do najważniejszych jego publikacji w zakresie relacji teologii i liturgii należą: *Theologia*, Rivista Liturgica 22(1935), s. 273-278; *La liturgia nel Concilio Vaticano II*, Rivista Liturgica 50(1963), s. 259-272; *Commenti alla Costituzione Liturgica*, Rivista Liturgica 51(1964), s. 587-592; *Riforma liturgica dall'alto. Note preliminari ad una attuazione pratica della Costituzione Conciliare*, Rivista Liturgica 51(1964), s. 76-91; *Liturgia*, w: *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma 1969, s. 1294-1342; *La liturgia nella strutturazione della teologia*, Rivista Liturgica 58(1971), s. 153-162; *Liturgia e teologia. Proposta teoretica*, Rivista Liturgica 59(1972), s. 455-473; *La liturgia, momento storico della salvezza*, w: *Anàmneseis*, t. 1: *La liturgia momento nella storia della salvezza*, Casale Monferrato 1974, s. 33-156; *Das Gedächtnis des Herrn in der Theologie der Gegenwart, besonders in der Schau Odo Casels*, ALW 22(1980), s. 9-29; *Giovanni Casiano*

teologia jest oglądem misterium Boga w świetle liturgii (*eine im Geist der Liturgie Gesamtschau*). Światło to daje szczególną możliwość odkrycia i wyrażenia istoty chrześcijaństwa (*Gesamtaussprache über das Wesen des Christentums*)<sup>14</sup>. Polemizował też z Vagagginim, zarzucając mu pomniejszenie rangi teologii objawiającej się w liturgii oraz odrywanie teologii od życia chrześcijańskiego, a tym samym przeakcentowanie jej charakteru naukowego. Marsili oddzielił *theologia prima* od *theologia secunda*. *Theologia prima* ma miejsce tam, gdzie Bóg objawia się na sposób historiozbowczy. Ma to miejsce w Biblii oraz w liturgii. *Theologia prima* pozwala człowiekowi na włączenie się w historię zbawienia, a tym samym na coraz pełniejszy udział w życiu Boga. *Theologia secunda* jest przede wszystkim teologią spekulatywną, ma za zadanie nawiązywanie dialogu z kulturą. Stąd jej znaczenie dla życia chrześcijańskiego jest dużo mniejsze. Zasługą Marsilego było teologiczne dowartościowanie liturgii. Teologia jednak stała się przez to rodzajem doświadczenia religijnego, które nie może być w pełni wyrażone za pomocą słów. Liturgia jest *theologia prima*, co oznacza utożsamienie teologii z modlitwą, mistyką – uczestnictwem w aktualizacji misterium Chrystusa.

Zestawiając obu teologów, należy uznać ich komplementarność. Vagaggini stawiał większy akcent na związek teologii systematycznej z liturgią. Marsili natomiast był bardziej skoncentrowany na odniesieniu teologii do życia chrześcijańskiego i widział liturgię głównie w perspektywie duchowości chrześcijańskiej. Pojmuje on teologię liturgiczną jako teologię żyjącą w liturgii, a co więcej, utożsamia on w dużym stopniu te dwa pojęcia. Teologia liturgiczna staje się u niego rodzajem doświadczenia mistycznego w rozumieniu caselowskim, czyli kontemplacją misterium w momencie jego aktualizacji.

Pewnej syntezy przedstawianych powyżej teologów dokonał salezjański teolog A. M. Triacca<sup>15</sup>. Pragnął on, podobnie jak Vagaggini, dokonać żywej syntezy

---

*ed Evagrio Pontico. Dottirina sulla carità e contemplazione* [Studia Anselmiana 5], Roma 1936; *La liturgia, celebrazione della presenza viva di Cristo*, w: *Annunziare Cristo ai giovani*, red. A. Amato, G. Zevini, Roma 1980, s. 251-264; *Liturgia*, w: *Nuovo dizionario di liturgia* [dalej jako NDdL], red. D. Sartore, A. M. Triacca, Roma 1984<sup>2</sup>, s. 725-742; *Sacramenti*, w: NDdL, s. 1271-1285; *Teologia liturgica*, w: NDdL, s. 1508-1525; *La liturgia nel discorso teologico odierno. Per una fondazione della liturgia pastorale: Individuazione delle prospettive e degli ambiti specifici*, w: *Una liturgia per l'uomo. La liturgia pastorale e i suoi compiti*, red. A. Visentin, A. N. Terrin, R. Cecolin, Padova 1986, s. 14-47; *Mistero di Cristo e liturgia nello Spirito*, red. M. A. Abignente, Città del Vaticano 1986; *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, red. M. Alberta, Roma 1987.

<sup>14</sup> Por. W. Świerżawski, *Dynamiczna „Pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980, s. 94.

<sup>15</sup> Do najważniejszych jego publikacji w zakresie relacji teologii i liturgii należą: *Cristo e il tempo. „La redenzione come storia”*. *Alcuni presupposti teologico-liturgici per la comprensione e vitalizzazione dell'anno liturgico*, w: *L'anno liturgico e la sua spiritualità. Cristo ieri oggi e sempre*, Bari 1979, s. 7-31; *Bibbia e Liturgia*, w: NDdL, s. 175-197; *Partecipazione*, w: NDdL, s. 1015-1040; *Spirito Santo*, w: NDdL, s. 1405-1419; *Le sens théologique de la liturgie et/ou le sens liturgique de la théologie. Esquisse initiale pour une synthèse*, w: *La liturgie: son sens – son esprit – sa methode. Liturgie et Théologie. Conférences Saint-Serge, XXVIII<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques. Paris, 30 juin – 3 juillet 1981*, red. A. M. Triacca, A. Pistoia [Bibliotheca

teologii. W jego ujęciu liturgia jest miejscem spotkania zbawczego misterium Boga, które objawiło się w pełni w Jezusie Chrystusie (*Mysterium*) z życiem chrześcijańskim (*Vita*) za pośrednictwem celebracji (*Actio*). Liturgia stanowi syntezę zbawczego misterium Boga ukierunkowanego na życie chrześcijańskie oraz życia chrześcijańskiego, które pragnie być włączone w zbawczą tajemnicę Boga (*Mysterium – Actio – Vita*). Liturgia obejmuje tym samym trzy elementy: zbawcze misterium Boga (M), celebrację liturgiczną (A) i życie poszczególnych wiernych (V). Główna idea teologii liturgicznej salezjańskiego teologa, nawiązująca do Marsilego, polega na analizie celebracji liturgicznej, z perspektywy której objawia się zarówno tajemnica Boga udzielającego się poprzez zbawienie, jak i życie człowieka w jego ukierunkowaniu na Boga. Analiza ta, w celu uzyskania efektu naukowego, jak i odniesienia do życia chrześcijańskiego, winna posiadać zarówno charakter diachroniczny, jak i synchroniczny. Triacca próbuje łączyć w swej koncepcji teologii liturgicznej poglądy Vagagginiego i Marsilego. W jego rozumieniu liturgia nie może być sprowadzona do samej celebracji, a jej rozumienie winno uwzględniać wszystko to, co w celebracji jest obecne, czyli misterium chrześcijańskiej wiary oraz życie chrześcijańskie. Teologia nie może być wyłączną domeną naukowców, lecz wychodzi ona najpierw od Boga, a więc wyrasta ona z doświadczenia Boga.

Teologia liturgiczna Triakki, skupiając się na celebracji liturgicznej i będąc niejako w jej wnętrzu, pozwala głębiej wejść w celebrowane misterium Chrystusa, jak i w życie chrześcijańskie. Triacca, powołując się na M. Sodiego<sup>16</sup>, określił następująco swą koncepcję teologii liturgicznej: „skoro celebracja jest rytualną aktualizacją wiary, teologia musi być refleksją nad wiarą umieszczoną w rycie i teologią liturgiczną, która jest teologią misterium, będących kluczem do coraz głębszego rozumienia samej liturgii. Mówiąc inaczej: refleksja nad celebrowanym wydarzeniem wiary jest teologią, gdyż jest kontemplacją misterium Boga *ad intra* i *ad extra*; jest to także teologia liturgiczna, jako że w niej misterium Boga jest

---

Ephemerides Liturgicae. Subsidia 27], Roma 1982, s. 321-337; *Pneumatologia, epicletologia, o paraclitologia? Contributo alla comprensione della presenza ed azione dello Spirito Santo da alcune visuali di teologia liturgica*, Salesianum 48(1986), s. 67-107; „Liturgia” „locus theologicus” o „theologia” „locus liturgicus”? *Da un dilemma verso una sintesi*, w: *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili (1919-1983)*, red. G. Farnedi [Studia Anselmiana 91. Analecta Liturgica 10], Roma 1986, s. 193-233; *Teologia della liturgia o teologia liturgica? Contributo di P. Salvatore Marsili per una chiarificazione*, Rivista Liturgica 80(1993), s. 267-289; *Liturgia e Padri della Chiesa: ruoli reciproci (Attualità di un „aggiornamento”)*, Seminarium 30(1990), s. 508-530; *Le „Conferenze San Sergio”. Settimane ecumeniche di studi liturgici* [Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 76], Roma 1994; *Inculturazione liturgica e mistero trinitario*, w: *Trinità in contesto*, red. A. Amato [Biblioteca di Scienze Religiose 110. Studi di Teologia Dogmatica 5], Roma 1994, s. 343-374. Całość bibliografii A.M. Triakki w: *Bibliografia*, w: *Spiritus spiritalia nobis dona potenter infundit. A proposito di tematiche liturgico-pneumatologiche. Studi in onore di Achille M. Triacca*, red. E. Carr [Studia Anselmiana 139. Analecta liturgica 25], Roma 2005, s. 553-592.

<sup>16</sup> Por. M. Sodi, *Liturgia: pienezza e momento della storia della salvezza*, w: *Mysterion. Nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della Chiesa. Miscellanea Liturgica in occasione dei 70 anni dell'Abate Salvatore Marsili* [Quaderni di Rivista Liturgica. Nuova Serie 5], Torino 1981, s. 126.136.

kontemplowane, celebrowane i przeżywane w celebracji liturgicznej”<sup>17</sup>. Innymi słowy, teologia liturgiczna jest „hermeneutyką nauki żywej – życia autentycznie chrześcijańskiego”<sup>18</sup>.

Za teologię liturgiczną w sensie ścisłym uznał Triacca „teologię w funkcji liturgii”, co łączy się u niego z pojmowaniem teologii jako *locus liturgicus*<sup>19</sup>. Oznacza to najpierw przejmowanie przez teologię tych cech, które posiada liturgia. Winna ona iść drogą liturgii, stawać się paralełą liturgii i zmierzać do konwergencji z nią. Triacca wyraża to słowami: „W rezultacie, wiedząc dobrze, że Ciało Kościoła buduje się, celebrując misteria, i że Kościół jest Ciałem Chrystusa zrealizowanym i pozostającym do realizacji poprzez powtarzaną celebrację, będzie się odkrywać na nowo «osmozę dynamiczno-eklezyjalną», którą winna być obdarzona teologia, aby stanowiła element konstytutywny Kościoła, jako paralela do liturgii”<sup>20</sup>. W porządku ontologicznym liturgia posiada pierwszeństwo wobec teologii. Jednakże w porządku logicznym i instrumentalnym teologia wyprzedza liturgię. Teologia liturgiczna, uwzględniając celebrację dla życia, nie koncentruje się na samej teorii, lecz posiada liczne praktyczne odniesienia do życia chrześcijanina i Kościoła. Teologia liturgiczna winna też odwzorowywać funkcje właściwe liturgii, takie jak: uświęcanie, wielbienie, świadectwo wiary, służbę wspólnocie. Teologia w „funkcji liturgii” oznacza jednak przede wszystkim mistagogiczny model teologii. Teologia liturgiczna to taka teologia, która stawia sobie za cel służbę liturgii, czyli spajanie zbawczego misterium Boga, jego celebracji i chrześcijańskiego życia (M-A-V)<sup>21</sup>. Widać to zwłaszcza w następujących słowach omawianego teologa: „Osiągnie się «osmozę teleologiczną», w takim stopniu, w jakim teologia, z jej autonomią metodologiczną i z jej rozwojem w zgłębianiu danych objawienia, zmierzać będzie do wniesienia coraz większego wkładu w rozszerzenie i pogłębienie rzeczywistości liturgii w świadomości wiernych”<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> A. M. Triacca, *Theologia locus liturgicus*, dz. cyt., s. 226.

<sup>18</sup> Por. tenże, *Le sens théologique*, dz. cyt., s. 335-336; tenże, *Theologia locus liturgicus*, dz. cyt., s. 225-226.

<sup>19</sup> Szerzej na ten temat: por. B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, dz. cyt., s. 174-177.

<sup>20</sup> A. M. Triacca, *Le sens théologique*, dz. cyt., s. 337.

<sup>21</sup> Model taki prezentuje aktualnie m.in. Enrico Mazza, którego można również zaliczyć do protagonistów szkoły rzymskiej. Wskazuje on na potrzebę wprowadzenia takiego modelu do współczesnej teologii. Por. E. Mazza, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*, [Biblioteca «Ephemerides Liturgicae» Subsidia 46], Roma 1988, 1996<sup>2</sup>; tenże, *Le odierne preghiere eucaristiche*, t. 1: *Struttura, teologia fonti*, t. 2: *Testi e documenti editi e inediti*, Bologna 1984, 1991<sup>2</sup>; tenże, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Bologna 2003; N. Albanesi, *La mistagogia. Un modello di teologia sacramentaria. In margine alla seconda edizione dello studio di Enrico Mazza*, *Ephemerides Liturgicae* 112(1998), s. 174-186.

<sup>22</sup> „Si giungerà all'osmosi teleologica, in quanto la finalità della teologia, con la sua autonomia metodologica e con il suo procedere nell'approfondimento del rivelato, deve necessariamente essere protesa a dare un più valido contributo alla realtà della liturgia. In verità la «teologia» è «locus liturgicus»”. A. M. Triacca, *Theologia locus liturgicus*, dz. cyt., s. 227-228.

Mówienie o „teologii w funkcji liturgii” oznacza ostatecznie wyrażenie prawdy, iż teologia i liturgia pozostają w relacji wzajemnej służby (funkcji). Teologia, rozumiana jako wyjaśnianie powiązane z głoszeniem słowa Bożego, posługa Słowu w Kościele służy liturgii w jej rozumieniu. Liturgia, mając pierwszeństwo ontologiczne, uobecnia wydarzenia zbawcze, wyrażając je podczas celebracji w formie eucharystii, a więc w formie wytworzonej przez siebie teologii żywej, zrodzonej w styczności z misterium i życiem. Najlepszym tego przykładem wydaje się być, zaprezentowany przez kard. Josepha Ratzingera, model współczesnej sakramentologii. W modelu tym bowiem, po biblijnym, patrystycznym i systematycznym ukazywaniu danego sakramentu, należy ukazać jego celebrację, czyli to, jak Kościół żyje danym sakramentem dzisiaj i jak dzisiaj go odczytuje<sup>23</sup>.

W odniesieniu do tak pojmowanej teologii liturgicznej, Triacca czyni trzy istotne założenia<sup>24</sup>. Pierwsze z nich podkreśla, że teologia liturgiczna nie jest jedyną teologią, jaką należy uprawiać. Jednakże dla osoby wierzącej jest to teologia we właściwym tego słowa znaczeniu. Człowiek wierzący w liturgii spotyka Chrystusa, uczestniczy w Jego misterium, ogarnięty jest działaniem Ducha Świętego, tu wchodzi w wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Nie przekreśla to bardziej teoretycznych (ściśle naukowych) sposobów uprawiania teologii, choć jej celem jest otwarcie ich na zbawczą rzeczywistość uobecnianą w liturgii. Drugie założenie stwierdza, że odnowienie życia Kościoła dokona się nie tylko dzięki uprawianiu teologii, nawiązującej dialog ze współczesną kulturą (teologia *ad extra*), ale przede wszystkim dzięki budowaniu duchowości chrześcijańskiej, związanej z celebrowanym misterium zbawczym Chrystusa (*ad intra*). Osobista więź z Chrystusem Zbawcą, Jedynym Kapłanem, jest wewnętrzną siłą chrześcijaństwa i Kościoła. Otwartość na współczesnego człowieka i jego kulturę musi być uwzględniana oczywiście również w tej teologii *ad intra*. Trzecim założeniem i przekonaniem Triacci jest wskazanie na konieczność budowania duszpasterstwa na liturgii i w odniesieniu do liturgii, w tym zwłaszcza do Eucharystii<sup>25</sup>.

Pierwszym celem tak rozumianej teologii jest służba Objawieniu Bożemu, Tradycji oraz odnowie liturgicznej. Drugim celem jest odkrywanie liturgii i jej teologicznego „wnętrza” dla wszystkich dyscyplin teologicznych. Trzecim celem jest stworzenie syntezy wszystkich dyscyplin teologicznych, poprzez wychodzenie z pierwszeństwa ontologicznego i egzystencjalnego liturgii, dla pełniejszej służby życiu chrześcijanina i posłannictwu Kościoła. Owa synteza polega na uka-

<sup>23</sup> Por. J. Ratzinger. *Aktualność doktrynalna Katechizmu Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 48-54.

<sup>24</sup> Triacca mówi o nich, akcentując istotne elementy misteryjnej teologii Odon Casela: *Odo Casel, OSB. A 50 anni della sua morte*. Rivista Liturgica 85(1998), s. 850.

<sup>25</sup> „Duszpasterstwo albo zostanie zbudowane na teologicznej prawdzie o obecności i zbawczym działaniu Chrystusa i Jego dzieła uwielbienia Boga i uświęcenia człowieka, albo budując tylko na danych socjologicznych, w imię fałszywej otwartości na człowieka będzie ulegać rozkładowi aż do unicestwienia”. Por. A.M. Triacca, *Odo Casel OSB. A 50 anni della sua morte*, dz. cyt., s. 850.

zywaniu wiary w perspektywie eklezjalnej, która ma być wprowadzona w chrześcijańskie życie, ukierunkowując je na uwielbienie<sup>26</sup>.

Pierwszoplanowym ujęciem teologii liturgicznej jest utożsamienie jej z uczestnictwem w liturgii, pojmowanym często jako przeżycie i refleksja (mystyka) samego uczestnika liturgii. Teologia liturgiczna staje się czymś niekomunikalnym na zewnątrz. Dodatkowo teologia liturgiczna zostaje utożsamiona z samym świadomym uczestnictwem w celebracji oraz z aktem wiary uczestnika (*fides qua*). Drugą płaszczyzną rozpatrywania teologii liturgicznej jest płaszczyzna refleksji naukowej. Można tu dostrzec wiele wysiłków o charakterze metodologicznym, ale ostatecznie większość zagadnień pozostaje otwarta i stanowi wyzwanie do dalszych badań. Triacca nie dokonał satysfakcjonującego uporządkowania różnych kierunków prowadzonych przez siebie badań. Nie wskazał też na podstawowe modele swojej teologii liturgicznej<sup>27</sup>. Stąd, koniecznym wydaje się być uporządkowanie, oparte na kierunkach badań Triacci oraz na dalej idącej analizie i syntezie jego myśli. Pamiętać jednak należy, iż podstawowym założeniem metodologicznym teologii liturgicznej jest odczytywanie rzeczywistości z perspektywy celebracji. Nawet wtedy, gdy mówimy o modelu biblijnym, patrystycznym, historyczno-dogmatycznym, czy o teologii liturgicznej danej księgi liturgicznej, należy pamiętać, że podstawowym paradygmatem jest celebacja liturgiczna.

Teologia liturgiczna, jako nauka, uwzględnia w pierwszym rzędzie wzajemne relacje przepowiadania zbawienia (Pismo Święte, kerygmat) oraz jego aktualizacji (celebacja liturgiczna). Ten typ teologii liturgicznej można nazwać „biblijną teologią liturgiczną”. Teologia biblijna posiada własne zasady egzegezy i hermeneutyki, ale brak jej wyraźnego kryterium odczytania słowa Bożego w perspektywie aktualizacji zbawczego misterium Chrystusa na sposób sakramentalny, czyli w celebracji liturgicznej. Teologia liturgiczna, wychodząca od osiągnięć teologii biblijnej, ale ukazująca konkretną perykopę Pisma Świętego w odniesieniu do określonej celebracji liturgicznej (celebacja sakramentu, celebacja danego obchodu w roku liturgicznym), byłaby koniecznym dopełnieniem teologii biblijnej. Konkretna celebacja liturgiczna jest istotnym kontekstem hermeneutycznym odczytywania Pisma. Takie ujęcie pozwala na głębsze powiązanie refleksji nad prawdami wiary z życiem wiary oraz z tym, co stanowi jego szczyt, czyli z celebacją liturgiczną. Takie ujęcie teologii liturgicznej, podkreśliłoby w większym stopniu eklezjalność teologii biblijnej. Byłoby ono świadectwem tego, że choć Biblia znajduje swoje eklezjalne odczytanie w Urzędzie Nauczycielskim Kościoła, to pełnia tego eklezjalnego odczytania dokonuje się w ce-

<sup>26</sup> Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, dz. cyt., s. 198-202.

<sup>27</sup> M.J. Powers podczas zebrania North American Academy of Liturgy w 1975 ukazał cztery modele uporządkowania teologii liturgicznej: interdyscyplinary, duszpasterski, historyczno-teologiczno-pastoralny i biblijno-hermeneutyczny. Por. tenże, *Liturgical Theologie, Worship* 50(1976), s. 307-311. Takie uporządkowanie modeli teologii liturgicznej nie jest adekwatne do teologii liturgicznej szkoły rzymskiej.

lebracji liturgicznej. Celebracja liturgiczna nie dodaje żadnych nowych prawd wiary, ale prowadzi do spotkania tego, w co Kościół wierzy (*fides quae*) z konkretną wiarą zgromadzonego Kościoła w jego poszczególnych uczestnikach (*fides qua*). Celebracja, jako *lex orandi*, prowadzi do spotkania *lex credendi* i *lex vivendi*. Ponadto teologia liturgiczna, odczytująca zbawcze misterium Boga w ścisłym odniesieniu do teologii biblijnej, jest szansą do pogłębienia życia chrześcijańskiego, wiążąc je ściślej z Biblią i liturgią. Tym samym, teologia liturgiczna staje się teologią bliższą życiu.

Sam Triacca uprawiał ten rodzaj teologii liturgicznej w bardzo ograniczonym zakresie. Wymaga on bowiem znajomości egzegezy biblijnej, którą Triacca posiadał w niewielkim stopniu. Niewielkie ślady tego typu teologii liturgicznej można znaleźć niemal we wszystkich jego publikacjach, zwłaszcza poświęconych głównym prawdom wiary oraz samej liturgii i jej rzeczywistości (słowo Boże w liturgii, celebracja liturgiczna, sakramenty, rok liturgiczny). Istnieją jednak jego opracowania, które można uznać za wzorcowe w ramach takiego typu teologii liturgicznej<sup>28</sup>.

Teologię liturgiczną można uprawiać również w perspektywie historycznej, obejmującej także teraźniejszość. Różne rodzaje teologii liturgicznej wypływają z różnych źródeł, do których się ona odwołuje. Używając terminologii Triakki, można mówić o: teologii liturgicznej patrystycznej, teologii soborowej, czyli historii nauki chrześcijańskiej (rozwój Tradycji), zasad życia i postępowania chrześcijan oraz teologii liturgicznej konkretnego źródła liturgicznego (jednej lub kilku ksiąg, na przykład jednego obrządku liturgicznego, czy też danego odcinka czasu).

Patrystyczna teologia liturgiczna polega na równoczesnym badaniu teologii Ojców oraz poznawaniu treści celebracji liturgicznej z czasu i obszaru ich oddziaływania. Pochylając się nad teologią Ojców Kościoła, można łatwo zauważyć ich duży wpływ na celebrację liturgiczną, w tym zwłaszcza na eucharystię. Sama teologia Ojców może być nazwana liturgiczną, gdyż łączy ona opis zbawczego misterium z jego celebracją, a mówiąc o życiu chrześcijańskim odnosi je do celebracji misterium. Triacca wielokrotnie zauważał, że okres patrystyczny jest szczególnie przenikaniem się liturgii, teologii i życia. Patrystyczna teologia liturgiczna ukazuje ciągłą aktualność Ojców, a teologia współczesna otrzymuje nowe inspiracje zakorzeniające ją w Tradycji Kościoła.

Teologia liturgiczna, określona mianem historyczno-dogmatycznej, a zarazem historyczno-moralnej (zwana w skrócie przez Triakkę soborową) jest taką teologią, która bada rozwój doktryny chrześcijańskiej i wskazań dla życia chrześcijan, zestawiając je z rozwojem form celebracji liturgicznej. Zadaniem teologii liturgicznej jest w tym przypadku odkrywanie i ukazywanie ścisłej zależności

---

<sup>28</sup> Por. A. M. Triacca, *L'uso di Galati 4,4ss nell'odierna liturgia romana. Da iniziali constatazioni ad alcune considerazioni*, Theotokos 1(1993), s. 51-116.



pomiędzy *lex credendi* i *lex orandi* oraz *lex vivendi* i *lex orandi* w historii Kościoła. Pozwala ona dostrzec i lepiej zrozumieć ścisły związek nauczania Kościoła w sprawach wiary i moralności z celebracją liturgiczną, zwłaszcza z eucharystią. Nauka Kościoła wyrażała się i wyraża nie tylko w eucharystii, ale też w obrzędach i przepisach liturgicznych.

Teologia liturgiczna konkretnego źródła liturgicznego wiąże się bardzo ściśle z teologią liturgiczną patrystyczną i soborową. „Źródła liturgiczne, w tym zwłaszcza księgi liturgiczne, są uprzywilejowanym miejscem świadectwa o bogactwie sposobów, na jakie Chrystus, mocą Ducha Świętego, stawał się obecny pośród różnorodnych zgromadzeń wiernych, w poszczególnych pokoleniach chrześcijan, pośrodku upływającego czasu. Można stwierdzić, że są one świadectwem wiecznotrwałego misterium Chrystusa-Kościoła. W nich obcuje się z kapłaństwem Chrystusa, nie tylko w konkretnie jego realizacji, ale też w pełni jego potencjalności i możliwości”<sup>29</sup>. Triacca stwierdza też, że „źródło liturgiczne zawiera doświadczenie wiary oraz wynikające z niego wyznanie wiary tego Kościoła, który bierze, świadomy i nacechowany refleksją, udział-uczestnictwo (*metheksis*) w misterium przezeń celebrowanym. Kościół sprawuje tu pełną, dogłębną i kompletną pamiętkę (*anamnesis*) tegoż misterium, mocą przywołanej obecności i działania Ducha Świętego (*epiklesis-paraklesis*) w perspektywie *anaklesis*”<sup>30</sup>. Teologia liturgiczna konkretnego źródła liturgicznego daje obraz żywej wiary Kościoła oraz życia wiernych z czasu, w którym dana księga powstała, ale też pogłębia rozumienie chrześcijańskiego misterium w jego ponadczasowej aktualności i ukierunkowania na życie wszystkich pokoleń.

Podział teologii liturgicznej ze względu na źródła implikuje podział ze względu na przedmiot. Pod tym względem można zasadniczo wyróżnić dwa rodzaje teologii liturgicznej: teologię liturgiczną w służbie chrześcijańskiego misterium oraz teologię liturgiczną w służbie chrześcijańskiej egzystencji i życia Kościoła. Pierwszy rodzaj teologii koncentruje się nad poszczególnymi prawdami wiary (dogmaty) i nad tym, co przynależy do samej liturgii: liturgią jako taką, rokiem liturgicznym, celebracją liturgiczną, sakramentami<sup>31</sup>.

Podsumowując, należy z całą pewnością stwierdzić, że teologia liturgiczna broni współczesną teologię przed całkowitą koncentracją na opisywaniu zjawisk. Istnieje bowiem wielkie niebezpieczeństwo, że teolog zatrzyma się wyłącznie na opisie. Teologia liturgiczna nakazuje iść w głąb, budować na doświadczeniu chrześcijańskim, na teologii żyjącej i objawiającej się w liturgii. Taka teologia staje się sztuką życia i jest otwarta na każdego wierzącego człowieka. Ona to, będąc świadectwem wiary, nie przestaje równocześnie być nauką. Można tutaj

<sup>29</sup> Tenże, *Contributo Marsili*, dz. cyt., s. 287; Por. tenże, *Inculturazione liturgica e mistero trinitario*, dz. cyt., s. 348-349.

<sup>30</sup> Por. tenże, *Contributo Marsili*, dz. cyt., s. 287-288.

<sup>31</sup> Obszerniej na temat możliwych ujęć teologii liturgicznej w: B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, dz. cyt., s. 180-185.

mówić przede wszystkim o ułatwieniu przejścia od fenomenu do fundamentu życia chrześcijańskiego, a także patrzenia, z perspektywy słowa Bożego oraz aktualizującego się w celebracji zbawienia, na misterium Boga, czyli tajemnice ukryte w Nim od wieków, a objawione w pełni w Jezusie Chrystusie, jak również na życie chrześcijańskie<sup>32</sup>.

#### THE RELATION BETWEEN THEOLOGY AND LITURGY FROM THE PERSPECTIVE OF LITURGICAL THEOLOGY OF THE SCHOOL OF ROME

##### Summary

An interesting proposal of solving the problem of relationship between theology and liturgy was put forward by the Roman school of liturgical theology comprising a group of theologians working mainly at Pontificio Ateneo San Anselmo, and more recently, mainly at Università Pontificia Salesiana over the time period directly preceding the Second Vatican Council up to now. The main founder of the Roman school of liturgical theology was Cipriano Vagaggini OSBCam (1909-1999). The second prominent personage was Salvatore Marsili OSB (1910-1983). The third theologian of this environment was Achille Maria Triacca SDB (1935-2002). The Roman school of liturgical theology also included Burkhart Neunheuser OSB (1903-2003); Adrian M. Nocent OSB (1913-1996), Matias Augé CMF, Domenico Sartore CSJ (1936-2006), and contemporarily the leading position belongs to Manlio Sodi SDB. Vagaggini understood liturgical theology as a type of systematic theology which, on one hand, describes liturgy and tries to comprehend it, and on the other hand, shows how the truths of faith live in various forms of liturgical celebration. For Marsili, liturgical theology was theology living in liturgy, moreover, he mostly equals these two concepts. This causes that liturgical theology becomes a type of mystical experience, as understood by Casel, which means contemplation of mystery in its actualization. The third of the mentioned theologians – Triacca made an effort to creatively harmonize earlier conceptions and then gave it an original shape. He started with the assumption that liturgy cannot be reduced solely to celebration (*Actio*), and its understanding should take into account everything that is present in in celebration which is the mystery of the Christian faith (*Mysterium*) and the Christian life (*Vita*). Theology cannot be an exclusive domain of researchers because it first comes from God, so it grows from experience of God. Liturgical theology in its strict sense can be analyzed on two levels. First and most important, it is a Christian experience which occurs in liturgical celebration. In this sense, one can often have impression that liturgical theology is something non-communicable and consists in the participant's internal experience and reflection (contemplation). In this way, liturgical theology seems to be identified with the very conscious participation in celebration. The level of scientific reflection is the second level of analysis of liturgical theology. On this level numerous methodological attempts may be noticed but, eventually, most issues remain open and are challenges for further research. Practically, liturgical theology becomes theology from theologically interpreted liturgical celebration, especially from euchology.

**Key words:** Liturgy, Theology, Liturgical theology, Roman school of liturgical theology, Christian life, Liturgical celebration, Mystery

---

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 356.

---

**Nota o autorze:** **KS. DR HAB. BOGUSŁAW MIGUT** jest księdzem Archidiecezji Lubelskiej i kierownikiem Katedry duchowości liturgicznej na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autorem książki *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej* [Lublin: Wydawnictwo KUL 2007].

**Słowa kluczowe:** liturgia, teologia, teologia liturgiczna, szkoła rzymska teologii liturgicznej, życie chrześcijańskie, celebrowanie liturgiczne, misterium



Ks. MACIEJ MACIUKIEWICZ

## WSPÓLNOTA ŚWIĘTYCH W CELEBRACJI MISTERIUM CHRYSYDUSA. ANALIZA LITURGICZNO-TEOLOGICZNA «RYTUAŁU EGZORCYZMÓW»

Czcigodny kult świętych przynależy do życia Kościoła ziemskiego, który pielgrzymuje ku ojczyźnie niebieskiej. Cześć wszystkich, którzy kontemplują Boga w Trójcy jedynej – zakorzeniona w Piśmie Świętym (por. Dz 7, 54-60; Ap 6, 9-11; 7, 9-17) i potwierdzona od początków pierwszej połowy II wieku<sup>1</sup> – jest „najstarszym faktem kościelnym”. (*Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, 208).

Kim są święci dla chrześcijanina? Co oznacza dla chrześcijanina „oddawać kult świętym i aniołom” i na czym ten kult polega? Są to pytania, które zapraszają, by rozważyć problem u samych źródeł. Dlatego przedmiotem obecnej analizy będzie wydany w 1999 r. nowy rzymski *Rytuał egzorcyzmów*<sup>2</sup>.

Kościół, świadomy tego, że „dni są złe” (Ef 5,16) modlił się i wciąż zanosi modlitwy, aby ludzie zostali zachowani od zasadzek diabelskich (*Prooemium*). Egzorcyzm jest owocem miłości, a Kościół jest miejscem zbawienia dla tych, którzy zostali odkupieni przez Oblubieńca, Chrystusa Pana. Z tego powodu Kościół – Oblubienica – *Spiritui Sancto iugata* (*DESQ*<sup>3</sup> 12) – w egzorcyzmie działa nie we własnym imieniu, ale w imieniu Boga i Chrystusa Pana, któremu wszystko jest posłuszne, nawet diabeł i złe duchy<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, V, xv, 42-47, w: *Sources chrétiennes*, t. 31, Paris 1952, s. 189-190.

<sup>2</sup> *Rituale Romanum, ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam*, Editio typica, Città del Vaticano 1999; *Rytuał egzorcyzmów* – owoc długiej pracy, która wymagała przestudiowania, rewizji, uaktualnień i zmian połączonych z konsultacjami wielu Konferencji biskupich, a także analizy ze strony Zgromadzenia Ogólnego Kongregacji do Spraw Kultu Bożego. Prace trwały dziesięć lat i rezultatem tych zmagani jest obecny tekst zatwierdzony przez Ojca świętego Jana Pawła II. Por. N. Giampietro, *Il rinnovamento del Rito degli esorcismi*, *Rivista Pastorale Liturgica* 37(1999)2, s. 77-84; J. A. Medina Estévez, *Il Rito degli esorcismi*, *Notitiae* 35(1999), s. 151-155.

<sup>3</sup> (*DESQ = De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam*).

<sup>4</sup> Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, vol. IV, ed. Ancora, Milano 1959<sup>2</sup>, s. 538-545; por. także: G. Nanni, *Aspetti liturgici dell'esorcismo*, w: *Esorcismo e la preghiera di liberazione*, ed. Istituto Sacerdos

Celem artykułu jest odnaleźć modlitwy, w których mówi się o *communio sanctorum*, i zagłębić się w ich treść. Prawda wspólnoty świętych jest związana z egzorcyzmem i jest widoczna w euchologii przez fakt, że cały Kościół zanosi błagania ku Ojcu, a także łączy się w modlitwie Najświętszej Marii Dziewicy, która trwała przy krzyżu Jezusa i tam też stała się Matką ludzkości. Prawda ta jest również związana z modlitwą Archanioła Michała i wszystkich chórów anielskich, apostołów, szczególnie Piotra i Pawła, oraz wszystkich świętych<sup>5</sup>. Uznając, że liturgia uważana jest za jedno ze źródeł teologii, przedstawiając zawartość liturgiczno-teologiczną *Rytuału*<sup>6</sup>, chcę lepiej ukazać, w jaki sposób doktryna Kościoła odzwierciedla się w liturgii i nią mocno nasiąka. Teksty euchologiczne, tworząc formuły modlitwy liturgii chrześcijańskiej, zawierają i przesyłają pewne idee teologiczne i podają Kościołowi sposób rozumienia celebrowanego przez niego misterium.

Sobór Watykański II, przedstawiając miejsce Matki Jezusa w dokonanym przezeń zbawieniu świata, uwydatnia nie tyle sam fakt poczęcia i narodzenia Jezusa, ofiarowania Go w świątyni czy współcierpienie z Nim, gdy umierał na krzyżu, ale wiarę, nadzieję i miłość Najświętszej Maryi Panny, z jaką towarzyszyła swemu Synowi, Odkupicielowi świata. Towarzyszyła Mu nie tyle swą obecnością przy Nim, ile swym sercem i oddaniem<sup>7</sup>. Dlatego wizerunek Maryi podczas obrzędu egzorcyzmu, czyli Jej obecność, świadczy o tym, że to Ona, współdziałając ze swoim Synem, przyczynia się do zwycięstwa nad złym duchem. Szatan ani przez moment nie zagarnął Jej w swoją niewolę, pomiędzy nią a szatanem była ciągła nieprzyjaźń (Rdz 3,15). Niepokalana Dziewica współpra-

---

dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Edizioni Art, Roma 2005, s. 113-164; A. M. Triacca, *L'Esorcismo*, w: *Anàmnesis, I Sacramentali e le Benedizioni*, vol. 7, ed. Marietti, Genova-Milano 2002, s. 167-191; B. Nadolski, *Liturgika, Sakramenty, Sakramentalia, Błogosławieństwa*, vol. III, Pallottinum, Poznań 1992, s. 249-253; tenże, *Egzorcyzm*, w: *Leksykon Liturgii*, Pallottinum, Poznań 2006, s. 369-374; P. Dodelinger-Mandy, *Le rituel des exorcismes dans le Rituale Romanum de 1614*, La Maison Dieu 183/184(1990), s. 99-122; K. Kozłowski, „*Adveniat regnum tuum...*” *Nowy rytuał egzorcyzmów w języku polskim*, *Anamnesis* 38(2004), s. 101-111.

<sup>5</sup> Por. A. M. Triacca, *La preghiera della Chiesa nell'esorcismo "maggiore". Temi teologico-liturgici*, *Rivista Liturgica* 87(2000)6, s. 899-918, 908.

<sup>6</sup> Rozdział I konstituuje centrum nowego *Rytuału*. Zawierają się tam wszystkie części i modlitwy obrzędu egzorcyzmu większego. Rozdział II zawiera serię tekstów biblijnych (psalmy i fragmenty Ewangelii), które mogą być użyte zawsze w „wielkim egzorcyzmie”; następnie oprócz formuły *deprecativa* (błagalna) i *imperativa* (rozkazująca), już zawartych w rozdziale poprzednim, są dodane trzy inne formuły: dwie modlitwy o charakterze błagalnym i kolejna formuła, modlitwa rozkazująca przeciw diabłu. *Rytuał* kończy się dwoma dodatkami: pierwszy zawiera schemat modlitw i egzorcyzm, który, z upoważnienia biskupa, może być stosowany w obecności wiernych i zawsze pod przewodnictwem kapłana, aby uwolnić rzeczy i miejsca, w których spotyka się pustoszącą obecność diabła, jak również, gdy jego działalność objawia się „w różnych formach niepowodzeń i prześladowania Kościoła” (*Appendice*, s. 71, n. 1). Drugi dodatek podaje modlitwy błagalne, jakie wierni prywatnie mogą zanosić w zmaganiu się z mocami ciemności. Por. G. Marchesi, *Il nuovo Rituale degli esorcismi contro la possessione diabolica*, *La Civiltà Cattolica* 3573 (1999/II), s. 276-285, 280-281.

<sup>7</sup> Por. A. Zuberbier, *Wierzę*, Éditions du Dialogue, Paris 1983, s. 98.

cowała najściślej w zbawczym dziele Chrystusa. Jezus chciał, aby Maryja była naszą duchową Matką (J 19,26-27). Tylko wtedy jesteśmy Jego prawdziwymi uczniami, jeśli Ją przyjmujemy za swoją Matkę. Jako nasza Matka i jednocześnie jako Pośredniczka wszelkich łask Maryja troszczy się o nasze zbawienie i broni nas przed atakami szatana.

## 1. LITANIA BŁAGALNA I CREDO

Litania do wszystkich Świętych jest uproszeniem wstawiennictwa tych, którzy cieszą się już radością życia wiecznego (*DESQ* 45, 46, 48). Ma ona w Kościele zawsze szczególne znaczenie. Orędownictwo wszystkich Świętych jest przyzywane w ważnych dla Kościoła chwilach, dlatego też podczas obrzędów liturgicznych przez ich wstawiennictwo Kościół prosi o to, aby dręczona osoba została uwolniona od wszelkich trudności. Modlitwą litanijną wzywamy Bożego miłosierdzia nad człowiekiem dręczonym (por. *DESQ* 22).

Po każdym wezwaniu, w przeciwieństwie do powszechnie znanej litanii (*módl się za nami*), można powtarzać wezwanie: „módl się za niego (nią)”. W litanii znajdują się także następujące wezwania: „Chryste, Synu Boga żywego, za nas byłeś kuszony przez szatana, ... uwalniałeś dręczonych przez duchy nieczyste, ... swoim uczniom dałeś moc wyrzucania złych duchów, ... siedzisz po prawicy Ojca i wstawiasz się za nami, ... przyjdiesz sądzić żywych i umarłych”.

„Drodzy bracia i siostry, pokornie błagajmy wszechmocnego i miłosiernego Boga, aby za wstawiennictwem wszystkich Świętych wysłuchał modlitw swojego Kościoła za naszego brata N. dręczonego wielkimi trudnościami.

Panie zmiłuj się nad nami, Chryste zmiłuj się nad nami.

Święta Maryjo Matko Boża, módl się za nami, za niego (za nią)”.

Przypatrzmy się źródłom biblijnym i liturgicznym analizowanych modlitw:

### A. Źródła biblijne:

Jer 37,3-4: „Król Sedecjasz posłał Jukala, syna Szelemiasza, i Sofoniasza, syna Maasejasza, kapłana, do proroka Jeremiasza, by powiedzieli: „Módl się za nas do Pana, Boga naszego!”.

Mt 4,1-11: „Wtedy Duch wyprowadził Jezusa na pustynię, aby był kuszony przez diabła. A gdy przepościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy, odczuł w końcu głód. Wtedy przystąpił kusiciel i rzekł do Niego: «Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz, żeby te kamienie stały się chlebem». Lecz On mu odparł: «Napisane jest: Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych». Wtedy wziął Go diabeł do Miasta Świętego, postawił na narożniku świątyni i rzekł Mu: «Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się w dół, jest przecież napisane: Aniołom swoim rozkaże o tobie, a na rękach nosić cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień». Odrzekł mu Jezus: «Ale jest napisane także:

Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga swego». Jeszcze raz wziął Go diabeł na bardzo wysoką górę, pokazał Mu wszystkie królestwa świata oraz ich przepych i rzekł do Niego: «Dam Ci to wszystko, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon». Na to odrzekł mu Jezus: «Idź precz, szatanie! Jest bowiem napisane: Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz». Wtedy opuścił Go diabeł, a oto aniołowie przystąpili i usługiwali Mu”.

#### B. Źródła liturgiczne:

##### *Pontificale Romano-Germanicum:*

CXV. „*Ad succurrendum his qui a demonio vexantur*”<sup>8</sup>: N. 4-6: “*Postquam de terra surrexit, confiteatur infirmus omnimodis Deo et sacerdoti omnia peccata sua et reconciliationem ab eo percipiat plenam. Deinde sacerdos faciat letaniam. Post letaniam sanctificet salem et aquam, cum istis orationibus: Exorcismus salis*”.

Upraszamy wstawiennictwa wszystkich Świętych, ponieważ oni, będąc złączeni z Chrystusem, już pokonali szatana i swoim wstawiennictwem u Boga pomagają nam w walce ze złym duchem. Błagalny ton litanii opiera się na mocy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który ostatecznie pokonał szatana. Teraz w swym niezmiernym miłosierdziu chce nas dopuścić do udziału w swoim zwycięstwie nad nim oraz pokonać go w nas, którzy tworzymy Jego Mistyczne Ciało.

Litania kończy się oracją, w której prosimy Boga, aby uwolnił swojego sługę od więzów diabelskiej potęgi (n. 47) i by przywrócił mu wolność dziecka Bożego, aby mógł chwalić Boga razem ze świętymi (n. 48)<sup>9</sup>.

N. 48: „Boże, Ty widzisz, że upadamy z własnej słabości. Pokornie Cię błagamy za naszego brata N. (za naszą siostrę N.): uwolnij go (ją) od złego ducha i przywróć mu (jej) pełną wolność Twego przybranego dziecka, aby mógł (mogła) Cię na wieki chwalić razem z Twoimi świętymi i wybranymi. Przez Chrystusa”.

W przypadku egzorcyzmu jesteśmy postawieni wobec pewnego dramatu: osoba – mężczyzna lub kobieta – mimowolnie jest ofiarą niewoli, co oznacza pewną formę wyłączenia z własnej wolności na rzecz bycia osobą opętaną. Owa niewola jest opisana jako akt inwazji, uzurpacji, prześladowania. Przede wszystkim jest to ograniczenie wolności, przeszkoda w chwaleniu Boga i zanoszeniu modlitw „z” i „we” wspólnocie Kościoła. W rzeczywistości opętanie demoniczne oznacza dla wierzącego, który go doświadcza, wyłączenie z partycypacji w *culmen et fons* życia Kościoła.

<sup>8</sup> Por. C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical Romano-germanique du dixième siècle*, vol. II, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963, s. 193-205.

<sup>9</sup> Podczas analizy źródeł liturgicznych nie spotkałem takiej samej lub podobnej modlitwy, dlatego mogę stwierdzić, że obecny tekst jest nową kompozycją.



Rozpoznajemy, że w modlitwie egzorcyzmu zauważa się matczyną troskę całego Kościoła, by przywrócić do wspólnoty (komunii) modlitwy synów, którzy zostali zawłaszczeni przez opętanie diabelskie (por. „..... *et eum (eam) in plena libertate filiorum tuorum restaures, ut cum sanctis et electis tuis perpetuo te collaudet*”).

Następną częścią obrzędu egzorcyzmów, w której jest odniesienie do komunii świętych jest wyznanie wiary w Tego, który obdarza nowym życiem i odnosi zwycięstwo nad mocami piekielnymi<sup>10</sup>. *Rytuał* proponuje dwie formy *Credo*. Pierwsza formuła zawiera do wyboru dwie wersje wyznania wiary: Symbol Apostolski lub Symbol nicejsko-konstantynopoliński (n. 55). Istnieje też druga forma wyznania wiary poprzez odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych, w których kapłan pyta, czy opętany wyrzeka się szatana, który jest głównym sprawcą grzechu, czy wierzy w Boga Trójjedynego, jak również w komunie ze świętymi (n. 56)<sup>11</sup>.

Symbol wiary, który z zasady jest aktem chwały, jest składany w atmosferze modlitwy. Również wtedy, gdy wyraża serię stwierdzeń na temat Boga Trójjedynego, jest on modlitwą dziękczynną, pełną wiary. Sens i głębia wyznania wiary to przede wszystkim kontemplacja, zachwyt nad Bogiem i Jego cudami, to współbrzmienie, które tworzy się w duszy wierzących i wspólnoty, na działanie Boga Ojca każdego dnia<sup>12</sup>. Wierni w Sakramencie Chrztu wyrzekają się szatana i odcinają się od jego działania na rzecz wiary i oddania Jezusowi Chrystusowi. To działanie nieustannie się powtarza w życiu wiernych i jest wspomagane wstawianiem całego Kościoła. To Kościół niestrudzenie wpaja swoim członkom wiarę w zwycięstwo Chrystusa, przy jednoczesnym ich udziale, pomimo faktu, że to przez człowieka toczy się ciągle walka przeciwko złu<sup>13</sup>.

W momencie wyznawania wiary opętany doznaje pomocy do lepszego rozpoznania drogi, którą jest prowadzony, aby stwierdzić z całą mocą, że to Bóg pozwala mu żyć w Jezusie Chrystusie. Opętany, w osobistym i wspólnotowym wyznaniu wiary, czuje, że staje się częścią, znakiem żyjącego Chrystusa. Formuła wyznania wiary pełni tu funkcję integracji z Kościołem.

Wyznanie wiary w komunie świętych podczas obrzędu jest znakiem, że święci są nie tylko orędownikami u Boga. Są oni również wzorem życia w wierze, nadziei i miłości. Są wzorem przekonującym, ponieważ potrafili zrealizować swe ludzkie i chrześcijańskie powołanie w sytuacjach tak bardzo podobnych do tych, w jakich i my żyjemy. Poczucie łączności ze świętymi, nieprzerwanej więzi

<sup>10</sup> Por. CXIII: *Incipit symbolum apostolorum*: C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical Romano-germanique du dixième siècle*, vol. II, dz. cyt., s. 185-190.

<sup>11</sup> Kończąc wyznanie wiary, kapłan rozkłada ręce i wzywa wszystkich zebranych do modlitwy, której nauczył nas sam Jezus Chrystus, a w której prosimy Boga, abyśmy nie ulegli pokusie i zostali zachowani od złego.

<sup>12</sup> Por. A. Donghi, *Professione di fede*, w: *Liturgia*, red. D. Sartore, A. M. Triacca, C. Cibien, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, s. 1539-1549.

<sup>13</sup> Por. A. M. Triacca, *L'esorcismo*, w: *Anàmnesis*,... dz. cyt., s. 167-191, 183.

z tymi, którzy żyli często na wiele wieków przed nami, pomaga także dostrzec konieczność i wartość braterskiej łączności z tymi wszystkimi ludźmi, wśród których żyjemy, a z którymi stanowić mamy wspólnotę wiary i jedną rodzinę ludzką.

## 2. FORMUŁA *DEPRECATIVA*

Punktem kulminacyjnym obrzędu egzorcyzmu są dwie modlitwy<sup>14</sup>: *deprecativa* (błagalna) i *imperativa*<sup>15</sup> (rozkazująca). Pierwsza z nich jest modlitwą trynitarną, zanoszoną do Boga, aby opętany przez diabła, został uwolniony od złego, powrócił w rzeczywistość stwórczą jako ukształtowany na obraz Boga, na nowo stał się świątynią Ducha Świętego<sup>16</sup>.

Swoje początki analizowana modlitwa, posiada w poprzednim obrzędzie egzorcyzmu – *Rituale Romanum Pauli V* (i tylko *incipit* modlitwy)<sup>17</sup>. Modlitwa jest skierowana do Boga Ojca i zawiera sześć wezwań wyrażonych czasownikami: „wejrzyj”, „ześlij”, „wysłuchaj”.

„Boże, Stwórczo i Obrońco ludzkości, wejrzyj na swojego sługę N. (na swoją służebnicę N.), którego (którą) stworzyłeś na swój obraz i powołujesz do udziału w swej chwale. Odwieczny wróg złośliwie go (ją) dręczy, prześladowuje okrutną przemocą i napawa przerażającym lękiem.

Ześlij na niego (na nią) Ducha Świętego, aby go (ją) umocnił w walce, nauczył modlić się w chwilach doświadczeń, i otoczył swoją przemożną opieką.

Ojcze święty, usłysz wołanie błagającego Cię Kościoła: nie pozwól, aby Twój syn (Twoja córka) został oświadczonej (została oświadczonej) przez ojca kłamstwa; nie daj, aby Twój sługa (Twoja służebnica), którego (którą) Chrystus odku-

<sup>14</sup> Obrzęd egzorcyzmu, będąc prawdziwą i właściwą celebracją liturgiczną, został ubogacony przez umieszczenie inwokacji do świętych (litanii), lekturę psalmów i Ewangelii, wyznanie wiary. Cała modlitwa jest skomponowana, aby podkreślić zwycięstwo Chrystusa nad Złym Duchem i jego zgubnymi czynami, przede wszystkim nad grzechem i śmiercią. Por. N. Giampietro, *Il rinnovamento del Rito degli esorcismi*, art. cyt., s. 77-84, 83; J. Górzyński, *Nowy Obrzęd egzorcyzmów*, *Collectanea Theologica* 70(2000)3, s. 186-190, 190.

<sup>15</sup> Formuła *imperativa* zwrócona jest bezpośrednio do szatana: szatanie „wrogu ludzkiego zbawienia”, „władco tego świata”, „zwodzicielu człowieka”, rozkazuje szatanowi, aby rozpoznał sprawiedliwość i dobroć Boga Ojca, moc, prawdę i łaskę Ducha Świętego, a w końcu wyszedł z opętanego stworzonego na Boży obraz, obdarzony Bożymi darami i podniesiony do godności syna, a wszystko to wypływa z miłosierdzia Bożego. Por. A. M. Triacca, *Esorcismo: un sacramentale discusso. Alcune piste di riflessione in vista di ulteriori ricerche*, *Ecclesia Orans* 3(1987), s. 285-300, 290-292; G. Marchesi, *Il nuovo Rituale degli esorcismi contro la possessione diabolica*, art. cyt., s. 276-285, 284.

<sup>16</sup> Pierwsza formuła egzorcyzmu ma charakter błagalny (*invocativa*). Razem z innymi modlitwami tego samego typu jest zwana *deprecativa*. To w niej jest odniesienie do Boga stwórcy i obrońcy ludzkości (n. 61).

<sup>17</sup> Początek – wstęp modlitwy został wzięty z tekstu poprzedniej modlitwy obrzędu egzorcyzmu: *Rituale Romanum, Editio prima post typicam anno 1953 promulgata. Reimpressio editionis primae post typicam anno 1953 publici iuris factae, textibus postea approbatis*, introductione et tabulis aucta curantibus A. Ward, C. Johnson, C.L.V. Edizioni Liturgiche, Roma 2001: *Titulus XII, caput II, Ritus Exorcizandi obsessos a daemone*, s. 850-851.

pił Krwią swoją, pozostawał (pozostawała) w niewoli diabła; nie dopuść, aby świątynia Twojego Ducha była mieszkaniem ducha nieczystego.

Miłosierny Boże, wysłuchaj modlitwy Dziewicy Maryi, której Syn, umierając na Krzyżu, zmiądzzył głowę starodawnego węża i wszystkich ludzi oddał w Jej macierzyńską opiekę. Niech w tym słudze Twoim (w tej służebnicy Twojej) zajaśnieje światło prawdy, niech zagości w nim (niej) radość i pokój. Niech oładnie nim (nią) Duch świętości, a zamieszkując w jego (jej) sercu, przywróci mu (jej) wewnętrzną pogodę i czystość.

Panie, wysłuchaj błagania Michała Archanioła i wszystkich Aniołów, którzy Tobie służą. Boże niebieskich Mocy, oddał przemoc szatana. Boże prawdy i zmiłowania, rozerwij jego podstępne sidła. Boże wolności i łaski, zniwecz kajdany nieprawości.

Boże, miłośniku ludzkiego zbawienia, wysłuchaj modlitw Apostołów Piotra i Pawła oraz wszystkich Świętych, którzy dzięki Twojej łasce pokonali złego ducha. Uwolnij swego sługę (swoją służebnicę) od wszelkiej wrogiej mocy i otocz przemożną opieką, aby mógł (mogła) Ci służyć w pobożności i pokoju. Niech Cię miłuje całym sercem i służy Ci dobrymi czynami. Niech Cię sławi pieśnią uwielbienia i wychwala całym życiem. Przez Chrystusa, Pana naszego. Amen”.

#### A. Źródła biblijne:

Rdz 3,15: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie i niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiądzzy ci głowę, a ty zmiądzysz mu piętę”.

Ps 148,2: „Chwalcie Go, wszyscy Jego aniołowie, chwalcie Go, wszystkie Jego zastępy!”.

Ps 149,1.5-9: „Alleluja. Śpiewajcie pieśń nową Panu; chwała Jego niech zabrmi w zgromadzeniu świętych. Niech się weselą święci wśród chwały, niech się cieszą na swoich sofach! Niech chwała Boża będzie w ich ustach, a miecze obosieczne w ich ręku: aby dokonać pomsty wśród pogan i karania pośród narodów; aby ich królów zakuć w kajdany, a dostojników w żelazne łańcuchy; by wypełnić na nich pisany wyrok: to jest chwałą wszystkich Jego świętych. Alleluja”.

Iz 6,2-3: „Serafiny stały ponad Nim; .... I wołał jeden do drugiego: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały”.

J 19,26-27: „Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: «Niewiasto, oto syn Twój». Następnie rzekł do ucznia: «Oto Matka twoja». I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie”.

Dz 9,40: „Po usunięciu wszystkich, Piotr upadł na kolana i modlił się. Po tem zwrócił się do ciała i rzekł: «Tabito, wstań!» A ona otwarła oczy i zobaczywszy Piotra, usiadła”.

## B. Źródła liturgiczne:

*Sacramentarium Gelasianum Vetus:*

N. 1716: „*Et ne me infirmissimum condemnandum putes: imperat tibi dominus, imperat tibi maiestas Christi, imperat tibi deus pater, imperat tibi filius et spiritus sanctus. Imperat tibi apostolorum fides, sancti Petri et Pauli et ceterorum apostolorum. Imperat tibi martyrum sanguis, imperat tibi indulgentia confessorum. Imperat tibi sacramentum crucis, imperat tibi mysteriorum uirtus. Exi, transgressor, exi, seductor, pleni omni dolo et fallacia, ueritates inimici, innocencium persecutor*”.

*Pontificale Romano - Germanicum*<sup>18</sup>:

CXV 38. „*Te deprecamur et invocamus, Deus omnipotens, sancta trinitas, ut hominem istum pietatem tuam penitentem iubeas emundari ab omnibus insidiis demonum et doloribus inmissionum eorum. ...*

*Exaudi nos, domine, salvator noster. Petimus te per nomen sanctum tuum, ut hunc servum tuum ab omni incurso demonum emundes et omnem infirmitatem, quam ei diabolus ingessit in anima aut corpore, medicina sancta tua sanes, Tu, domine, dicisti: «Non est opus sanis medico, sed egrotis» et «Non veni vocare iustos esd peccatores». Tu es Deus verus... .*

*Mitte sanctos archangelos tuos Michahelem, Gabrihelem et Raphaelem, ut assint et defendant hominem hunc, quem tu pius plasmasti, cui tu animam dedisti et sanguinem pro ipso fundere dignatus es...”.*

W analizowanej modlitwie, Bóg jest określany jako Stworzyciel i obrońca rodzaju ludzkiego (*conditor i defensor*). Bóg stworzył człowieka i bierze go w swoją obronę; zanoszone modlitwy wyrażają prośbę, aby On „skierował swój wzrok” na osobę opętaną przez demona, pamiętając, że On sam ukształtował człowieka na swój obraz, stawiając między sobą a człowiekiem relację podobieństwa, co do rozumu i wolnej woli. Taki człowiek jest przeznaczony i wezwany do lepszego życia, do partycypacji w Bożej naturze i chwale. W tym przypadku jest poruszony temat boskości i deifikacji. Demon nazwany kilkakrotnie jako *antico avversario* znajduje satysfakcję w męczeniu człowieka podniesionego do godności dziecka Bożego, biorącego udział w samej naturze Boga.

Drugie wezwanie przyzywa Ducha Świętego nad osobą męczoną przez złego ducha. Duch Święty ma za zadanie utwierdzać, wzmacniać, w walce przeciwko szatanowi: „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu On was wszystkiego nauczy” (J 14,26)<sup>19</sup>. W tym wezwaniu prosi się, aby Duch

<sup>18</sup> Por. C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical Romano-germanique du dixième siècle*, vol. II, dz. cyt., s. 203-204; Por. *Rituale Romanum, Editio prima post typicam anno 1953 promulgata*, dz. cyt.: *Titulus XII, caput II, Ritus Exorcizandi obsessos a daemónio*, s. 843-873.

<sup>19</sup> Jest także inne odniesienie w liście do Rzymian 8,28.

Święty umocnił osobę opętaną w walce, obdarzył mądrością w modlitwie, otoczył swoją opieką i pomocą w słabości.

W trzecim wezwaniu podmiotem modlącym się jest Kościół. Jego modlitwa jest uważana za jęk w znaczeniu Pawłowym<sup>20</sup>. Oczywiście jęk Kościoła, jego synów i córek, odnosi się do sytuacji panowania złego w trzech prośbach: by Bóg pozwolił, aby wierzący już więcej nie podpadał pod panowanie złego; by Bóg pozwolił, aby wierzący już nigdy więcej nie był niewolnikiem złego, ponieważ Chrystus go odkupił swoją krwią, jak pisze św. Paweł („W Nim mamy odkupienie przez Jego krew” Ef 1,7); by Bóg pozwolił, aby wierzący nie był już mieszkaniem ducha nieczystego, ponieważ stał się świątynią Boga i mieszkaniem Ducha Świętego.

W czwartym wezwaniu błaga się o pomoc Maryję. Zanim zostaną wyrażone prośby, w modlitwie odnajdujemy anamnezę – śmierć Chrystusa na krzyżu, w której zrealizowały się powiedziane wcześniej boskie słowa skierowane do węża (por. Rdz 3,15) – na bazie interpretacji chrystologicznej, która została wyrażona przez Ojców Kościoła, według których jeden z synów niewiasty będzie zwycięzcą. Jezus zgniół głowę węża, umierając na krzyżu, i cały czas na krzyżu dokonuje się powierzenie wszystkich odkupionych Maryi jako synów w osobie umiłowanego ucznia (por. J 19,26-27). Na fundamencie tej anamnezy następują wezwania: prawda przeciwstawiona diabelskiemu kłamstwu rozbłyska w chrześcijaninie po dręczeniu. Inspiracją w tym miejscu mógłby być tekst Ef 5,8-9; owoc światła składa się z gestu dobroci, sprawiedliwości i prawdy. Duch Święty, wchodząc, opanowuje i zamieszkuje chrześcijanina, za którego zanoszone są modlitwy, i swoją obecnością czyni go pogodnym i oczyszczonym, wolnym od ducha nieczystego.

Piąte wezwanie uprasza wstawiennictwa Michała Archanioła i wszystkich aniołów. Po modlitwie zwróconej do całego Kościoła i do Maryi, błaganie jest zanoszone do archanioła, wodza wojska anielskiego, przewodnika stworzeń niebiańskich; ukazane są trzy przymioty charakteryzujące Boga i błaganie: jako Bóg – Wódz wojsk anielskich odiera przemoc diabła; jako Bóg prawdy i zmiłowania rozrywa podstępne sidła; jako Bóg wolności i łaski niweczy kajdany nieprawości. Obecność osoby archanioła zauważamy już w rycie egzorcyzmu począwszy od *Gelasiano Antico* i dalej<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Rz 8,20-23: „Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała”.

<sup>21</sup> Por. *Sacramentarium Gelasianum Vetus*, n. 1705. Również w obrzędzie egzorcyzmu poprzedzającym obecny rytuał egzorcyzmów było obecne błaganie, modlitwa do Michała archanioła: „*Princeps gloriosissime caelestis militiae, sancte Michael Archangele, defende nos,... Deprecare Deum pacis, ut conterat satanam sub pedibus nostris, ne ultra valeat captivos tenere homines, et Ecclesiae nocere. ...*”, *Rituale Romanum, Editio*

Szósta inwokacja uprasza pomoc apostołów Piotra i Pawła i wszystkich świętych. Modlitwa zwrócona ku Bogu, jako Autorowi naszego zbawienia, zawiera błaganie, o wysłuchanie prośb świętych, którzy zostali przedstawieni jako zwycięscy walk ze złym duchem i orędownicy za dręczonym, o uwolnienie i zachowanie go nietkniętym od potęgi demona.

Analizowana formuła *deprecativa* zawiera doktrynę o Duchu Świętym, o Kościele, Maryi, aniołach, apostołach i świętych. Naucza ona, że diabeł dręczy człowieka ukształtowanego na Boży obraz; Duch Święty wspiera człowieka, umacniając i strzegąc go. Modlitwa całego Kościoła, Maryi, Michała Archanioła, apostołów i świętych obdarza mocą i wspiera orędownictwem w otrzymaniu uwolnienia z niewoli szatańskiej i pozwala „rozbłysnąć” chrześcijaninowi blaskiem prawdy, czyni go własnością Ducha Świętego, a nie diabła, zachowuje go nietkniętym i radosnym w miłości Bożej, w pełnieniu dobrych czynów i w gloryfikacji Pana.

### 3. DRUGA FORMUŁA *DEPRECATIVA*

Kolejna modlitwa – druga formuła deprekacyjna, którą będziemy analizowali – znajduje się w rozdziale drugim obrzędu egzorcyzmów (*DESQ* 81). Formuła posiada prolog, część pierwszą anamnetyczną dzieł Boga Ojca, epiklezę i kończy się wezwaniem wstawiennictwa Chrystusa.

Struktura obecnej modlitwy jest trynitarna. „Boże niebios, ... Ty tak umiłowałaś świat, że dałaś swojego Syna Jednorodzonego, ... ześlij Ducha prawdy, swojego Parakleta, przez Chrystusa, Pana naszego”. Inwokacja zwrócona jest do Boga Ojca – który dał swojego Syna, aby zesłał Ducha Świętego – przez wstawiennictwo Chrystusa. Celem petycji jest uwolnienie od diabła<sup>22</sup>.

„Boże niebios, Boże ziemi, Boże Aniołów,  
Boże Archaniołów,  
Boże Patriarchów, Boże Proroków,  
Boże Apostołów, Boże Męczenników,  
Boże Kapłanów, Boże Dziewic,  
Boże wszystkich Świętych,  
Boże, który posiadasz moc, aby obdarować życiem po śmierci i odpoczynkiem po trudach.

Nie ma innego Boga prócz Ciebie,  
Stwórco istot widzialnych i niewidzialnych.  
Boże, Ty pragniesz, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni.

---

*prima post typicam anno 1953 promulgata*, dz. cyt., *Titulus XII, caput III, Exorcismus in Satanam et Angelos Apostaticos*, s. 874.

<sup>22</sup> Por. G. Ferraro, *Il nuovo Rituale degli esorcismi: Strumento della Signoria di Cristo*, *Notitiae* 35(1999), s. 177-222, 195.

Ty tak umiłowałaś świat, że dałaś swojego Syna Jednorodzonego, aby zniszczył dzieła diabła.

Pokornie błagamy Twój majestat pełen chwały: uwolnij od przemocy, więzów, podstępów i niegodziwości wszelkich piekielnych duchów swojego służy N. (swoją służebnicę N.) i otocz go (ją) opieką.

Prosimy Cię, Panie, ześlij Ducha prawdy, którego Twój Syn obiecał swoim uczniom.

Ześlij swego Parakteta z niebios, z których jak błyskawicę strąciłeś szatana.

Ześlij Parakleta, niech odpędzi oskarżyciela i prześladowcę ludzi, niech nas uchroni od wszelkiej szkody.

Przez Chrystusa, Pana naszego”.

#### A. Źródła biblijne:

Rdz 1,1: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”.

Wj 3,6: „Powiedział jeszcze Pan: «Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba». Mojżesz zasłonił twarz, bał się bowiem zwrócić oczy na Boga”.

1Sm 4,4: „Lud posłał więc do Szilo i przywieziono stamtąd Arkę Przymierza Pana Zastępów, który zasiada na cherubach. Przy Arce Przymierza Bożego byli tam dwaj synowie Helego: Chofni i Pinchas”.

Mk 12,26-27: „Co zaś dotyczy umarłych, że zmartwychwstaną, czyż nie czytaliście w księdze Mojżesza, tam gdzie mowa „O krzaku”, jak Bóg powiedział do niego: Ja jestem Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba. Nie jest On Bogiem umarłych, lecz żywych. Jesteście w wielkim błędzie”.

#### B. Źródła liturgiczne:

*Sacramentarium Gelasianum Vetus*<sup>23</sup>:

N. 1705: „*Deus caelorum, deus angelorum, deus archangelorum, deus patriarcharum, deus prophetarum, deus apostolorum, deus martyrum, deus confessorum, deus uirginum, deus omnium sanctorum, deus Abraham, deus Isaee, deus Iacob, deus qui dedisti uitam post mortem, domine deus sancte pater omnipotens: te inuocor, quia tu dignus es inuocare. Ego pono manum meam carnalem, tu tuam sanctam de caelis spiritalem supermitte super famulo tuo illo, ut non lateat hic serpens inimicus. Sic percuciat in uirtute claritatis tuae, quomodo percussisti duas ciuitates Sodomam et Gomorram. Sic percuciat hic maledictus seductor saeculi, exprobrator gentium, laqueus mortis, filius tenebrarum*”.

---

<sup>23</sup> Por. C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical Romano-germanique du dixième siècle*, vol. II, dz. cyt., s. 194, 199, 215, 216.

Uroczysty wstęp i wyrażenie następujące po nim pochodzą z dwóch formuł z poprzedniego obrzędu egzorcyzmów<sup>24</sup>. Jak zostało przedstawione powyżej, początek modlitwy odnajdujemy w *Sacramentarium Gelasianum Vetus*<sup>25</sup>. Są to tytuły Boga. Pierwszy z nich „Boże niebios, Boże ziemi”. Wyrażenie przywołuje początek księgi Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1). Niebo i ziemia to cały wszechświat, rezultat dzieła stwórczego; w mentalności semickiej niebo i ziemia reprezentują wszystko to, co istnieje na zewnątrz Boga. Tytuł „Bóg niebios i ziemi” przedstawia Boga jako Pana absolutnego całej rzeczywistości stworzonej, bytów duchowych i materialnych.

Pozostałe przymioty, które łączą Boga z aniołami i archaniołami, przywołują tekst biblijny, który spotykamy przy opisie Arki Przymierza w wyrażeniu: „Pan Zastępów, który zasiada na cherubach” (1Sm 4,4); tytuł ten spotykamy często u proroków i w Psalmach, a swoją kulminację znajduje w teofanii opisanej przez Izajasza, gdzie serafini wołają: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów” (Iz 6,3). Tytuł ten wyraża absolutne panowanie Boga nad stworzeniami anielskimi.

Inne imiona, które łączą Boga z patriarchami, prorokami, apostołami, męczennikami, kapłanami, dziewicami i wszystkimi świętymi, i ukazują ich jako uczestników życia wiecznego, inspirowane są objawieniem się Boga Mojżeszowi: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3,6), a także wyrażeniem cytowanym przez Jezusa w jego wypowiedzi dotyczącej zmartwychwstania (por. Mk 12,26-27). Wymienione kategorie osób wskazują na suwerenność i autonomię Boga wobec wszystkich i ukazują rozwój historii zbawienia, której są częścią.

W dalszej części modlitwy Bóg jest nazwany „Stwórcą istot widzialnych i niewidzialnych”. Słowa te są początkiem wyznania wiary: „Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, rzeczy widzialnych i niewidzialnych” i są potwierdzeniem, dopełnieniem początku modlitwy: „Bóg niebios i ziemi”, ponieważ niebo symbolizuje stworzenia duchowe niewidzialne, a ziemia – stworzenia cielesne, widzialne. Wszystko ma swój początek w Bogu, On jest jedynym pryncypium wszystkiego i Panem absolutnym.

Nauka zawarta w analizowanej formule przedstawia Boga w Jego wszechmocy stwórczej i zbawczej. Przede wszystkim zauważamy osoby w działaniu: Ojciec, Syn – posłany przez Ojca dla zbawienia ludzi, Duch Święty – obiecany przez Chrystusa, posłany od Ojca w celu wyrwania wierzącego z mocy diabła – oskarżyciela i ciemności ludzi, Dziewica Maryja, Archanioł Michał, aniołowie, Piotr i Paweł, święci. Wszystkie osoby znajdują się w różnych formułach jako mobilizacja całych „dobrych” sił i mocy, a każda z nich jest przyzywana na pod-

---

<sup>24</sup> Por. *Rituale Romanum, Editio prima post typicam anno 1953 promulgata*, dz. cyt., *Titulus XII, caput II, Ritus Exorcizandi obsessos a daemonio*, s. 854.

<sup>25</sup> *GeV*, n. 1705.



stawie roli pełnionej w ciągu dziejów, w historii zbawienia i z powodu swojej specyfiki w walce przeciwko złu.

Na podstawie dokonanej analizy można stwierdzić, że doktryna w omawianych modlitwach jest napełniona teologią, jest chrystologiczna i trynitarna<sup>26</sup>.

#### 4. ANIOŁOWIE

Obrzęd egzorcyzmów, wspominając złych aniołów, działających na szkodę, przypomina także aniołów pomocnych człowiekowi<sup>27</sup>. Są wzywani bezpośrednio św. Michał, św. Gabriel, św. Rafał i wszyscy święci aniołowie Boży, którzy modlą się za i nad opętanym (por. *DESQ* 50 – psalm 90; *DESQ* 72 – psalm 34; psalmy poruszają dwa tematy: wypraszają opiekę Najwyższego i wysławiają zwycięstwo Chrystusa nad złem; por. *DESQ* 76 – Ewangelia św. Mateusza 4,1-11)<sup>28</sup>.

Ponadto, w trzech formułach błagalnych egzorcyzmów można odnaleźć wzmianki o aniołach. „Panie, wysłuchaj błagania Michała Archanioła i wszystkich aniołów, którzy Tobie służą”; „Boże niebieskich mocy oddal przemoc szatana” (por. *DESQ* 61). Inna formuła zaczyna się: „Boże aniołów, Boże archaniołów (...) Stwórco istot widzialnych i niewidzialnych” (por. *DESQ* 81). Kolejna zwraca się do Boga: „Święty jesteś, Panie Zastępów (...), bo stworzyłeś wszystko, co jest na świecie. Ty zasiadasz nad Cherubinami i mieszkasz na wysokościach” (*DESQ* 83).

Można zauważyć, że aniołowie są uczestnikami świętości Boga. W rzeczywistości świętość jest częścią bytu anielskiego i dlatego liturgia nazywa aniołów – świętymi. Oni są również wciągnięci w historię zbawienia, gdyż wtedy łatwiej jest zrozumieć motywację ich istnienia. Stworzeni z boskiej pedagogii mądrości, współpracują w opiece nad innymi stworzeniami i wychwalają świętą Trójcę, zjednoczeni z innymi inteligentnymi, niebiańskimi stworzeniami. Aniołowie ist-

---

<sup>26</sup> A. Pistoia stwierdza, że w tekście modlitwy (n. 61 i n. 81) jest za mało miejsca poświęconego Chrystusowi, co wynika z dwóch cytatów: „którego (którą) Chrystus odkupił Krwią swoją” i w łączności z Dziewicą Maryją, „której Syn, umierając na krzyżu, zmiażdżył głowę starodawnego węża i wszystkich ludzi oddał w Jej macierzyńską opiekę”. Podkreśla on, że to wszystko wydaje się być za mało w odniesieniu do tego, co mówią Ewangelie o Chrystusie i diable. „Wydaje się, że postawiony problem nie leży tyle w poprawnym tłumaczeniu z języka oryginalnego, ile raczej w ponownym rozpatrzeniu pełnej szacunku roli Chrystusa w całej ekonomii walki przeciwko księciu ciemności, roli, która jest dobrze ukazana w paragrafach początkowych *Praenotanda*”. Nie można ryzykować, by osoba Chrystusa pojawiała się «rozwodniona», razem z innymi przyzywanymi postaciami. To Chrystus jest Tym, który osobiście pokonał świat: „*Ego vici mundum*” (J 16,33). W modlitwie egzorcyzmów diabeł – a z nim opętany, wspólnota, czy też obecni podczas rytu – muszą zostać nakłonieni, na prośbę Kościoła, aby uznać i przyjąć obecność i potęgę Tego, który jest obwieszczany przez wspólnotę niebieskiego Jeruzalem: „jest godzien wziąć potęgę i bogactwo, i mądrość, i moc, i cześć, i chwałę, i błogosławieństwo (Ap 5, 12)”. Por. A. Pistoia, *Riti e preghiere di Esorcismo: Problemi di traduzione*, Ephemerides Liturgicae 114(2000), s. 227-240, 234.

<sup>27</sup> Np. w litanii: *DESQ* 46.

<sup>28</sup> Por. G. Venturi, *La lettura del Vangelo e la preghiera dei salmi Nel nuovo Rituale degli esorcismi*, Rivista Liturgica 87(2000)6, s. 889-898.

nieją, aby pomagać ludziom na różnych etapach historii zbawienia żyć świętością, by mogli osiągnąć Królestwo Boże i oddawać chwałę Bogu. Sam obrzęd (*lex orandi*) służy temu, aby uściślić, co jest wiarą i do niej należy (*lex credendi*), a co nią nie jest (*credulitas*) odnośnie do aniołów, których działanie jest pomocą w życiu wiernych (*lex vivendi*)<sup>29</sup>.

Dwie pierwsze formuły o charakterze rozkazującym (*DESQ* 62, 82) nie zawierają wzmianek o aniołach. Wzmianka taka znajduje się jedynie w formule trzeciej, w słowach skierowanych do szatana: „Ugnij się pod wszechmocną prawicą Boga, niech cię przerazi i odpędzi wezwanie przez nas świętego imienia Jezusa, przed którym drżą mieszkańcy otchłani, któremu poddane są Moce niebios, Potęgi i Panowania; którego Cherubini i Serafini wychwalają nieustannymi hymnami uwielbienia, śpiewając: Święty, ...” (*DESQ* 84)<sup>30</sup>.

Walor obrzędu egzorcyzmów odnośnie do tematu aniołów jest także ukazany we Wstępie *Rytułu*: „W ciągu całej historii zbawienia występują dobrzy aniołowie, którzy pełnią Boży plan, niosąc Kościołowi nieustannie tajemniczą i potężną pomoc...”<sup>31</sup>. Tak więc, całe stworzenie (kosmos), ludzkość ze swoją historią i aktywnością, chrześcijaństwo i świat anielski uważane są przez liturgię za jedność w Chrystusie, Królu stworzenia, który jest celem i końcem istnienia. Aniołowie wyróżniają się jako byty zainteresowane i związane z tym wszystkim, co dotyczy boskiego życia ludzi. Działają z polecenia Chrystusa, przez co oddają chwałę i cześć Bogu Ojcu w mocy Ducha Świętego.

Również kapłan, przewodnicząc celebracji – obrzędowi wypędzenia diabła, mówi zgromadzonemu ludowi o nadziei zwycięstwa w Chrystusie i pomocy aniołów w życiu wiernych i Kościoła, próbując jednocześnie tę prawdę wyjaśniać. Dlatego Kościół, przywołując aniołów, proklamuje chwałę Ojca, która rozbłyśka w aniołach i archaniołach. Czcząc wysłańców Boga, liturgia wysławia nieskończoną dobroć Boga Ojca, który w dobrych duchach objawia ludziom swoją miłość do każdego stworzenia. Wspólnota, która partycypuje w obrzędzie egzorcyzmu przekracza granice Kościoła lokalnego i kieruje się ku całej ludzkości, całemu Kościołowi powszechnemu. Modląca się wspólnota jest głosem czy to aniołów z nią związanych, czy też ludzkości (kosmosu), której aniołowie z woli Boga Trójjedynego są przeznaczeni. Fakt, że aniołowie posiadają tak wiele przywołań w liturgii egzorcyzmów jest bardzo wymowny i wartościowy. Przede wszystkim jest to skonkretyzowanie *lex vivendi* wiernych, którzy wyznają wiarę w aniołów i ich misję (*lex credendi*).

<sup>29</sup> Por. A. M. Triacca, *Angeli*, w: *Liturgia*, dz. cyt., s. 46-61, 56.

<sup>30</sup> Por. *Sacramentarium Gelasianum Vetus*, n. 1718: „*Adiuro ergo te, draco nequissime, in nomine agni immaculati, qui ambulat super aspidem et basiliscum, qui conculcat leonem et draconem: ut discedas ab homine, discedas ab ecclesia dei. Contremisce et effuge inuocato nomen domini illius, quem inferi tremant, cui uirtutes caelorum et potestatis et dominaciones subiectae sunt, quem cerubin et seraphin indeffessis uocibus laudant*”.

<sup>31</sup> Por. *DESQ Proaemium*, s. 5; Por. KKK n. 332, 391, 414, 2851.

Kończąc, można dodać, że liturgia związana z egzorcyzmem pozwala człowiekowi spełnić i wyrazić swoją wdzięczność za dar stworzenia, odkupienia i dążenia do świętości. Pozwala również aniołom, którzy są *ministri-duloi* zbawienia dokonanego przez Chrystusa, uwielbiać Boga Stwórcę, a także udzielać pomocy człowiekowi w walce ze złymi duchami. Niebiańska symfonia (*laudativa*, euhologijna) zaczyna się w Kościele poprzez zgodność i harmonię ziemską. I do tej harmonii ziemskiej przyłączają się chóry anielskie, aby ta była pełna.

Modlitwy znajdujące się w analizowanym *Rytuale egzorcyzmów* zasadniczo są bogate w treści teologiczne, także te związane z kultem świętych. Należy podkreślić, że orientują one kult świętych na kult Boga. Nie będąc z natury właściwymi i prawdziwymi tekstami doktrynalnymi, wnoszą cenny wkład w zrozumienie pojęcia świętości i kultu świętych. Analiza Obrzędu egzorcyzmów w perspektywie wspólnoty świętych powinna pomóc lepiej zrozumieć antyczną regułę: *lex orandi, lex credendi*. Ostatecznym celem kultu świętych jest uwielbienie Boga i uświęcenie człowieka przez życie w pełni zgodne z wolą Bożą i przez naśladowanie cnót tych, którzy byli wybitnymi uczniami Pana.

#### COMMUNION OF SAINTS IN THE CELEBRATION OF THE MYSTERY OF CHRIST. THEOLOGICAL AND LITURGICAL ANALYSIS OF "RITE OF EXORCISM"

##### Summary

The Communion of the Saints in the Celebration of the Mystery of Christ. The Liturgical – Theological Analysis of the Ritual of exorcisms published after the Reform of *Vaticanum II* in the perspective *communio sanctorum* as the Truth of Christian Faith

The intension of the cult of the saints is the adoration of God and the sanctification of the man by the life fully conforming to the God's will and by the imitation of these virtues who were outstanding disciples of Lord. Therefore our relations with inhabitants of heaven, providing to comprehend it in fuller light of the faith, not only does not impoverish the cult of the adoration, which through Christ in Spirit we give back to God Father, but on the contrary, enriches it. The true cult of saints relies not so much on the frequent repetition of external acts, but rather on the intensification of active love which should find the expression in the leading of the Christian life.

Who are "saints" for Christian? What means for Christian to cultivate the cult to saints? On what does rely that cult? What meaning possesses the cult of saints in the global dynamic of life with the faith? A subject of research became eucological texts of Roman Ritual, to be able to discover the theological image of all *communio sanctorum*. An intention of this article is deepened analysis liturgically - theological of Roman Ritual of exorcism, edited after the reform *Vaticanum II* in the perspective *communio sanctorum* as the truth of Christianity. An intention was the exposure and the indication of the richness of the eucological content. Admitting that the liturgy is attended to be the one of sources of the theology, introducing the liturgical - theological content of the Ritual of the exorcism we intended to show better, how the doctrine of the Church is reflected in the liturgy and it strongly soaks up. The analysis of the Ritual of the exorcism in the perspective of the *communio sanctorum* should help to understand better the axiom ancient: *lex orandi, lex credendi*.

**Nota o Autorze:** **KS. DR MACIEJ MACIUKIEWICZ**, diecezja ełcka, ukończył Papieski Instytut Liturgiczny w Rzymie (2002-2007), praca doktorska Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecnie wikariusz w katedrze w Ełku i wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Ełku.

**Słowa kluczowe:** święty, komunია, Rytuał, wspólnota świętych, egzorcyzm, anioł

S. HALINA WRÓŃSKA CMW  
KUL, Lublin

## ZNACZENIE WSPÓLNOTY W KATECHETYCZNYM PRZEPOWIADANIU SŁOWA BOŻEGO

Bóg objawia się światu w różnym czasie i na różne sposoby. Fakty, osoby i grupy społeczne niosą w sobie określone treści, a zarazem są znakami inicjatywy Bożej miłości. Ściśle się ze sobą wiążą, gdyż stanowią jeden proces zbawczy, w którym Bóg objawia się człowiekowi, spotyka się z nim i przychodzi mu z pomocą (por. 2Kor 6,3). Całą rzeczywistość słowa, zdarzeń, historii zbawczej zawiera Pismo Święte.

Według współczesnych dokumentów kościelnych katecheza powinna otworzyć się na Biblię i traktować ją jako swój trwały fundament (por. KO 24) i skarb powierzony Kościołowi ze względu na Jezusa Chrystusa. Wspólnota katechetyczna wzmacnia swoją żywotność i autentyczność, jeśli wraz z całym Kościołem zanurza się w Piśmie Świętym, rozważa je wspólnotowo, odczytuje wezwanie Boga skierowane do człowieka i w jego świetle ocenia własne zaangażowanie w realizację Bożych planów. Katecheza powinna żywić się Pismem Świętym, przez które Bóg wychodzi do człowieka (por. KO 21).

### 1. BIBLIA ŻYWYM SŁOWEM BOŻYM SKIEROWANYM DO CZŁOWIEKA

Przez długi czas Biblię uważano za księgę o Bogu, zbiór prawd przez Niego objawionych. Obecnie, dzięki rozwojowi współczesnej biblistyki, a zwłaszcza hermeneutyki biblijnej, zachowując dotychczasowe wartości, odsłonięto w Biblii wiele nowych treści. Zwrócono uwagę, że jest ona zarazem księgą Boga o człowieku, podejmującą jego problemy i ukazującą sens ludzkiego istnienia<sup>1</sup>. Księga ta ukazuje rzeczywistość naturalną i nadprzyrodzoną w jednym procesie rozwojowym, stawia człowieka w bliskiej relacji z Bogiem, w której centralną rolę odgrywa osoba Jezusa Chrystusa. Prawda zawarta w Biblii nie da się podważyć, trwa wiecznie, jest wciąż aktualna i dogłębnie angażuje człowieka (por. Hbr

---

<sup>1</sup> Por. M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 44-45.

4,12). Nie ma ona charakteru analitycznego i abstrakcyjnego, ale jest pogładowa, egzystencjalna i zobowiązująca. Wyraża się przez słowa i zdarzenia, które – rozwijając się – tworzą historię zbawienia, rozumianą jako nieustanna miłość Boża w życiu ludzkim, trwałe spotkanie i wolne przymierze Boga z człowiekiem. W Piśmie Świętym, jako żywym słowie Bożym i ludzkim, spotykają się i rozmawiają otwarte na siebie osoby. Bóg, pełen miłości Ojciec, poszukuje człowieka, któremu chce przekazać dziedzictwo (por. Dz 20,32). Człowiek, grzesząc, traci możliwość nawiązania z Nim kontaktu, ale Bóg wciąż wykazuje inicjatywę, by wznowić dialog. Człowiek zaś, odczuwając ciężar grzechu i uświadamiając sobie brak szczęścia poza Bogiem, tym bardziej Go poszukuje, pokłada w Nim nadzieję i oczekuje od Niego pomocy<sup>2</sup>.

Bóg swoim stwórczym słowem nieustannie pedagogizuje człowieka, wskazując mu tajemnice życia, sens i cel ziemskiej egzystencji oraz kształtując w nim poczucie odpowiedzialności za siebie, świat i bliźniego. Poprzez słowo Boże słuchacz odkrywa siebie i swoje powołanie<sup>3</sup>. Proklamowane słowo Boże dotyka człowieka wprost, buduje jego życie i zarazem je osądza, bo tkwi w nim uświęcająca moc<sup>4</sup>. Poucza, ale przede wszystkim zbawia poprzez wzbudzanie wiary i dobrych uczynków: „bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia” (Rz 10,10).

Biblia jest żywym słowem Boga, któremu teologia nadaje wymiar sakramentalny. To słowo jest znakiem zewnętrznym, przez który Bóg daje łaskę i zbawia. Nie opowiada ono jedynie o zbawieniu, ale swoją mocą kreatywną je urzeczywistnia. Zbawienie dokonuje się nie tylko poprzez sakramenty święte, zwłaszcza Eucharystię, ale i przez głoszenie słowa Bożego. To dzięki słowu Bożemu, pod wpływem Ducha Świętego, dochodzi do osobowego spotkania w Kościele ze zbawiającym Chrystusem<sup>5</sup>.

## 2. KATECHEZA SPOTKANIEM ZE SŁOWEM BOŻYM

Bez słowa Bożego obecnego w Biblii katecheza byłaby działalnością bezskuteczną. W tym kontekście nie wystarcza, by katecheza była lekcją o wszechmocnym i sprawiedliwym Bogu. Powinna stać się spotkaniem z Ojcem (por. J 15,14),

---

<sup>2</sup> Por. A. Brien, *Ist Christus von heute? Mündiger Glaube in einer modernen Welt*, München 1968, s. 61-66.

<sup>3</sup> Por. S. Hareźga, *Biblia w Kościele*, Kraków 1998, s. 46-47; K. Misiaszek, *Małe grupy czynnikiem dynamizującym życie Kościoła*, Wydawnictwo Bobolanum 1993, s. 111-121; W. Szewczyk, *Małe grupy w parafii – samokształcenie, formacja i działanie*, Ateneum Kapłańskie 127(1996)526, s. 402-410.

<sup>4</sup> Por. Z. Czerwiński, *Wspólnoty neokatechumenalne jako jedna z form duszpasterstwa ewangelizacyjnego*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 26(1979), z. 6, s. 5-20.

<sup>5</sup> Por. G. Kusz, *Katecheza z Pismem Świętym*, w: *Katechizacja różnymi metodami*, red. M. Majewski, Kraków 1994, s. 24-26; por. tenże, *Biblia w katechezie wczoraj i dzisiaj*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 97-99.

który w osobie Jezusa Chrystusa, przez Jego słowo, pogłębia przymierze. Ścisłe związki zachodzące między katechezą a Pismem Świętym, które jest jej źródłem i podstawą, skłaniają, by ustawicznie rozbrzmiewał w niej głos miłującego Boga, wzywający katechizowanych, jako partnerów zbawienia, do współpracy. Katecheza powinna korzystać z Pisma Świętego, w którym Bóg spotyka się z ludźmi. Przez nie i w nim ma nawiązywać osobowe kontakty, właściwe Bogu i człowiekowi. W tym znaczeniu „nauka wiary polega na pierwszym miejscu na spotkaniu ze Słowem Bożym zawartym w Piśmie św., a nie na przekazywaniu statycznych sformułowań teologicznych”<sup>6</sup>.

Bóg Biblii przemawia bezpośrednio do katechizowanych, gdy ci szczerym sercem otwierają się na Jego słowo, rozważają je i modlitewnie do niego się ustosunkowują (por. Łk 2,19). *Dyrektorium ogólne o katechizacji* zwraca uwagę, że katecheza, ukazując słowa Objawienia, powinna równocześnie wyjaśniać je nie tylko jako wspaniałe dzieła Boże, dokonane w przeszłości, ale również jako znaki czasów, w których Bóg realizuje swój zbawczy plan (por. DOK 39). Pismo Święte należy więc rozważać w kontekście historycznych uwarunkowań jego powstania, ale przede wszystkim w odniesieniu do konkretnego miejsca i zmieniającego się czasu, biorąc pod uwagę mentalność i przygotowanie ogólnokulturowe osób, które uczestniczą w katechezie<sup>7</sup>.

Słowo Boże jest apelem, ale również światłem, dzięki któremu człowiek rozpoznaje siebie. Katecheza ukierunkowana biblijnie jest jednocześnie interpretacją egzystencjalną, gdyż podejmuje się w niej zdarzenia, które miały miejsce dawniej, i te, które dzieją się obecnie, oraz konfrontuje się je z Objawieniem (por. 2 Kor 6,3). Katechizowany ma prawo wiedzieć, jakie są poglądy na ich temat, a przede wszystkim usłyszeć prawdę, która pochodzi od Boga. W zasadzie łatwiej jest oceniać w świetle Pisma Świętego fakty i czyny innych ludzi niż własne. Istotnym zadaniem katechezy jest nauczenie samooceny według zasad podanych w Biblii. Trudno oczekiwać wewnętrznej przemiany, jeśli nie dokona się wpiętych wnikliwego rozpoznania siebie. Katechizowany, który dobrze poznał swoje duchowe wnętrza i usłyszał Boże wezwanie, powinien zaangażować się w realizację planów zbawczych. Będąc uczestnikiem spotkania, pozostaje w bliskim kontakcie z Chrystusem i jest zobowiązany głosić Ewangelię innym ludziom słowem i czynem.

---

<sup>6</sup> J. Charytański, *Katechetyka a teologia praktyczna*, Ateneum Kapłańskie 66(1974)391, s. 222-246; por. A. Kiciński, *Moc Słowa Bożego, podstawy teologiczne katechezy osób z niepełnosprawnością intelektualną*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2008, s. 194-198.

<sup>7</sup> Por. P. Mąkosza, *Teologia narratywna jako inspiracja dla współczesnej katechezy biblijnej*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, dz. cyt., s. 230-232.

### 3. PRYMAT WSPÓLNOTY W KATECHETYCZNYM PRZEPOWIADANIU SŁOWA BOŻEGO

Kościół posoborowy odkrył na nowo wspólnotę jako cenną wartość dla duszpasterstwa katechetycznego. Relacja katechezy ze wspólnotą religijną stanowi kluczową kwestię pastoralną. Znaczenie wspólnoty w katechetycznym przepowiadaniu słowa Bożego jest nie do przecenienia. Podkreślają to wszystkie dokumenty kościelne i współczesna teologia pastoralna. Twierdzi się, że świadectwo wspólnoty eklezjalnej jest nieodzownym warunkiem prawdziwej katechezy<sup>8</sup>.

Głoszenie słowa Bożego w katechezie jest kierowane nie do pojedynczych osób, ale do całej grupy. Ona jest właściwym adresatem orędzia zbawienia budującego wzrost wspólnoty w wierze. Potwierdza to *Dyrektorium ogólne o katechizacji*: „Katecheza prowadzi do dojrzałości wiary nie tylko katechizowanych, ale również wspólnotę jako taką” (DOK 221). Wspólnota jest odpowiednim miejscem, w którym poszczególne jednostki mogą rozwijać swoje życie religijne. Dlatego katechetyczne przepowiadanie ma przede wszystkim na celu rozwój wspólnoty eklezjalnej, by mogła słowo Boże zgłębiać i zmierzać dzięki temu ku wierze dojrzałej. Rola i miejsce wspólnoty eklezjalnej w katechezie pozwala przełamać dotychczasowy, indywidualistyczny sposób przepowiadania, rozumiany jako relacja między przepowiadającym a poszczególnymi słuchaczami. Relacje interpersonalne między katechizującym i katechizowanymi zostały włączone w kontekst wspólnoty, która jest podmiotem i miejscem katechezy<sup>9</sup>.

W katechezie współczesnej stopniowo przewyciężana jest opcja indywidualistyczna przez opcję wspólnotową. Ten proces nie ma na celu całkowitej deprecjacji pierwszej opcji. Nie jest bowiem tak, że katecheza jest możliwa tylko i wyłącznie we wspólnotcie. Praktyka duszpasterska zna wiele form katechizacji indywidualnej, okazjonalnej, uprawianej na przykład przez środki masowego przekazu ze względu na zróżnicowane miejsca katechetyczne. W każdym jednak miejscu i sytuacji właściwym odniesieniem katechezy wertykalnej jest wspólnota gwarantująca skuteczność przepowiadanego słowa Bożego<sup>10</sup>.

Prymat wspólnotowego modelu katechezy nad opcją indywidualistyczną wskazuje na przynajmniej trzy jej fundamentalne aspekty: miejsce realizowania, naturę i charakter oraz model formacyjny katechety. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* stwierdza: „Grupa odgrywa ważną rolę w procesie rozwoju osób. Odnosi się to także do katechezy – katechezy dzieci, sprzyjając ich socjalizacji, katechezy młodzieży, dla której grupa stanowi jakby żywotną konieczność w formowaniu osobowości, jak i katechezy dorosłych, u których rozwija styl dialogu, dzielenia

<sup>8</sup> Por. E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, tłum. z j. włoskiego K. Misiaszek i in., Warszawa 2003, s. 235; M. Zając, *Katechizacja z paradygmatem ewangelicznym*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, dz. cyt., s. 271-276.

<sup>9</sup> Por. K. Misiaszek, *Wspólnota chrześcijańska (parafia) jako podmiot katechezy*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, red. K. Kantowski, Warszawa 2004, s. 22-23.

<sup>10</sup> Por. W. Szewczyk, art. cyt., s. 402-410.



się i współodpowiedzialności chrześcijańskiej” (DOK 159). Tylko wspólnota stwarza jedyne i niepowtarzalne warunki do procesu nauczania i uczenia się, ponieważ nie jest prostą sumą jednostek, ale wspólnotą żywych osobowości, nawzajem się ubogacających. We wspólnocie, łatwiej niż w samotnej kontemplacji, rodzą się nowe idee, myśli, rozwiązania i interpretacje słowa Bożego. Wspólnota pobudza dążenia członków do integrowania wiedzy. We wspólnocie pogłębiają się procesy identyfikacji i wzajemnych zależności, które prowadzą do akceptacji wspólnych norm zachowania i wspólnych przekonań. To daje początek dynamice edukacyjnej grupy i interioryzacji powszechnie uznanych wartości<sup>11</sup>.

Każda grupa religijna ma duże znaczenie pastoralne. Przeżywanym we wspólnocie doświadczeniem egzystencjalnym wiary staje się obecność, współodpowiedzialność i wspólnota. Wspólnota ma też duże znaczenie katechetyczne, ponieważ stanowi miejsce nauki wiary i wzrostu w wierze. Wypracowuje się w niej zachowania z zakresu komunikacji interpersonalnej, wolności, kreatywności i dialogu. W grupie rodzą się i dojrzewają doświadczenia religijne. Pogłębieniu ulegają procesy identyfikacji ze słowem Bożym i interioryzacji postaw religijnych. Według E. Albericha „Uczyć się wierzyć, to przede wszystkim uczyć się wierzyć razem”<sup>12</sup>.

Wspólnota, która rozważa Pismo Święte, w której jest przepowiadane słowo Boże, multiplikuje skuteczność formacyjną swoich członków. Ona stwarza warunki do pogłębionych relacji osobowych, do dzielenia się wiarą, rozwija i pogłębia miłość braterską, życie chrześcijańskie umacnia celebracją słowa Bożego w liturgii i braterskiej komunii.

Przepowiadanie słowa Bożego w katechezie wspólnotowej nie może jednak odbywać się wyłącznie według kryterium miejsca. Odnowie musi ulec sama katecheza prowadzona we wspólnocie; musi się ona stać katechezą wspólnoty<sup>13</sup>. „Katecheza, która uczestniczy w życiu grupy i umie ją dowartościować, za swoje pierwsze i specyficzne zadanie uznaje i rozwija dążenie do tego, aby być w imieniu Kościoła aktywnym świadkiem Ewangelii, zdolnym do uczestniczenia w innych owocach swojej dojrzałej wiary oraz do roztropnego stymulowania wspólnego poszukiwania” (DOK 159). Jak uważa E. Alberich, katecheza odnowiona we wspólnocie staje się samokatechezą<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Por. K. Misiaszek, *Małe grupy...*, dz. cyt., s. 111-121; A. Godin, *La vita di gruppo nella Chiesa*, Trento 1971; J. Mariański, *Małe grupy szansą apostołstwa świeckich*, *Homo Dei* 55(1986)4, s. 40-46; K. Keler, *Eklezjalny charakter wspólnot podstawowych według Leonarda Boffa*, *Collectanea Theologica* 54(1984), fasc. 3, s. 39-54; R. Kamiński, *Małe grupy religijne a odnowa Kościoła*, *Homo Dei* 64(1995)4, s. 37-48; A.L. Szafranski, *Eklezjalny charakter małych grup religijnych*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 32(1985), z. 6, s. 79-92.

<sup>12</sup> Por. E. Alberich, dz. cyt., s. 239.

<sup>13</sup> Por. R. Tonelli, *La vita dei gruppi ecclesiali*, Torino 1972; A. Falicco, *Le comunità ecclesiali di base*, Roma 1982.

<sup>14</sup> Por. E. Alberich, dz. cyt., s. 239-240.

Indywidualistyczne podziały: katecheta – katechizowani, nauczyciel – uczniowie, oraz katecheza skupiona przede wszystkim na przekazywanych treściach, we wspólnotowym modelu przepowiadania zostały zastąpione pogłębionymi relacjami interpersonalnymi, procesami wzajemnego, osobowego oddziaływania na siebie. Do głosu doszły relacje międzyosobowe, autentyczność i otwartość grupy oraz jej postępujące dojrzewanie w wierze. Tak funkcjonująca wspólnota dla swojego rozwoju musiała uwzględnić różne techniki i metody działania: zasady dynamiki grupowej, różnorodne techniki animacji i aktywizacji, wiedzę z zakresu psychologii społecznej, teologii, teorii i praktyki komunikacji<sup>15</sup>.

Zastąpienie katechezy wertykalnej katechezą horyzontalną nie pozostało bez wpływu na wspólną dogłębną refleksję treści wiary. Dotyczy to zwłaszcza zagadnienia osoby w konkretnych sytuacjach życiowych i ich konfrontacji z orędziem chrześcijańskim, integracji przesłania chrześcijańskiego z codziennym życiem oraz inkulturacji doświadczenia chrześcijańskiego i nadania dialogowi między wiarą i kulturą nowej dynamiki<sup>16</sup>.

Wspólnotowy model przepowiadania słowa Bożego w katechezie opiera się na wyborze drogi uczestnika i budzenia u niego odpowiedzialności. Członkowie grupy są nie tylko adresatami orędzia wiary, ale i odpowiedzialnymi, aktywnymi podmiotami, zaangażowanymi osobiście w kształtowanie poczucia, że wiara człowieka nie rozwija się i nie dojrzewa bez konfrontacji z wiarą innych. Katecheza wspólnotowa jest drogą ku realizacji orędzia chrześcijańskiego, na której grupa prowadzi katechezę i przeżywa różne wymiary doświadczenia eklezjalnego: zaangażowanie, celebrację liturgiczną, działalność misyjną, dzielenie się egzystencjalnymi przeżyciami itp. Katecheza wspólnotowa nie będzie skuteczna, jeśli orędzie wiary zostanie oderwane od życia i doświadczenia człowieka<sup>17</sup>.

Przejsie od wertykalnego modelu katechezy do modelu wspólnotowego nie oznacza tym samym wyeliminowania z grupy katechety, zwanego moderatorem lub animatorem. Przewodzi on grupie, ale nie podporządkowuje jej i nie rządzi nią autorytarnie. Zarówno katechetycy, jak i praktycy, wskazują na to, by katecheta był animatorem, człowiekiem o osobowości otwartej na relacje międzyludzkie, a nie indywidualistą, gwiazdorem podobnym do świeckich idoli, obecnych w różnych sferach współczesnej popkultury<sup>18</sup>.

Katecheza, która ze swej natury jest formą posługi słowa, prowadzi do budowania Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, wyrasta z Pisma Świętego i uczestniczy w procesie kształtowania dojrzałej wiary, obejmującej całe życie

<sup>15</sup> Por. R. Tonelli, dz. cyt., s. 9-21.

<sup>16</sup> Por. E. Alberich, dz. cyt., s. 241.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 240.

<sup>18</sup> Por. J. Bagrowicz, *Formacja katechetów w świetle dokumentów Kościoła*, Ateneum Kapłańskie 86(1994)513-514, s. 215-226; tenże, *Katecheta – chrześcijański wychowawca*, w: *Postawy katechetów*, red. M. Majewski, Kraków 1996, s. 45-63; A. Polańska, *Jak być katechetą w Polsce dziś*, *Katecheta* 36(1992)1, s. 7-12.

chrześcijańskie. Katechezie w zlaicyzowanym i pluralistycznym społeczeństwie potrzebne jest doświadczenie wspólnoty. Wspólnota religijna stwarza możliwości skutecznego przepowiadania słowa Bożego oraz dzielenia się wiarą i doświadczeniem religijnym.

## THE MEANING OF THE COMMUNITY IN THE CATECHETIC PROCLAIMING OF THE WORD OF GOD

### Summary

In the first centuries, Christian formation in the life of the Church as well as in the home was based on the Bible. Listening to the Word of God, reflecting on it, accepting it and putting it into practice in daily life was considered the most perfect catechesis. Sacred Scripture took first place in teaching, educating and everyday life. Contemporary catechesis should also remain in close relation to Sacred Scripture. Without the Word of God present in the Bible, catechesis would be an ineffective activity.

The Post-Conciliar Church discovered anew that the community is of priceless value for catechetical spiritual ministries. As one cannot imagine the Christian community without good catechesis, so it is impossible to conceive of good catechesis without the participation of the community. The significance of the community in catechetical delivering of the Word of God cannot be underestimated. Proclaiming the Word of God in catechesis is not just directed to individual people, but to the entire community. They are the appropriate addresses of the message of salvation, contributing to the growth of the faith community. The community, in which the Word of God is proclaimed, multiplies the formation effectiveness of its members, fosters the conditions for deepening interpersonal relationships, for sharing faith, and develops and deepens brotherly love.

**Nota o Autorze:** S. PROF. KUL DR HAB. HALINA WROŃSKA CMW – od 1986 r. pracownik naukowy w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL; kierownik Katedry Katechetyki Formalnej; autorka książek i wielu artykułów naukowych z katechetyki; współautorka podręczników katechetycznych dla młodzieży szkół licealnych i zawodowych.

**Słowa kluczowe:** słowo Boże, katecheza, wspólnota, komunikacja interpersonalna, współodpowiedzialność, relacje osobowe, zaangażowanie, dialog, spotkanie, współpraca



KAZIMIERZ MISIASZEK SDB  
UKSW, Warszawa

## FUNKCJE WYPOWIEDZI KATECHETYCZNEJ

Znalezienie odpowiedzi na pytanie o funkcje wypowiedzi katechetycznej wiąże się w pierwszym rzędzie z określeniem natury katechezy jako specyficznej i zarazem zwyczajnej drogi formacji chrześcijańskiej. Specyficznej z tego względu, że nie utożsamia się ona z prostym oddziaływaniem pedagogicznym w tzw. sferze religijnej, ale posiada własne cele i zadania, jak również posługuje się sobie właściwymi metodami. Zwyczajnej, gdyż uznawanej przez Kościół jako naturalna droga wejścia w doświadczenie chrześcijańskie, odkrywanie i przeżywanie wiary, tajemnicy Boga, wprowadzanie w życie wspólnoty eklezjalnej itp. Zwykle katecheza jest określana poprzez trzy podstawowe funkcje: nauczania, wychowania i wtajemniczania. Są one, czy też muszą być, rozumiane łącznie, gdyż dopiero w całości tworzą właściwie rozumiany akt katechetyczny, zdolny doprowadzić do skutecznego osiągnięcia celów. Jednakże jednej z nich, funkcji wtajemniczania, przypisuje się szczególną rolę czy zadania.

### 1. FUNKCJA NAUCZANIA

Nauczanie w katechezie jest, mówiąc ogólnie, wypełnieniem celu, jaki wiąże się z podawaniem informacji na tematy związane z wiarą, tajemnicą Boga, Kościoła, człowieka itp. Zasadniczo nie różni się ona od stałego elementu oddziaływania pedagogicznego, jakim jest przekaz koniecznej wiedzy, aby wychowanek posiadał dobrą znajomość treści związanych z procesem formacyjnym, a więc z jego celami, zadaniami, metodami. W katechezie o orientacji scholastycznej czy neoscholastycznej była to niemalże podstawowa funkcja katechetyczna, gdyż uważano, że rzetelnie przekazana wiedza religijna oraz jej przyswojenie stoją u podstaw chrześcijańskiej formacji. Obecnie, po przeobrażeniach w katechezie, odnośnie do jej rozumienia, a także praktyki, przyznaje się jej nadal ważną, ale już nie centralną rolę czy znaczenie. Wciąż więc uznaje się, zgodnie z podstawowymi założeniami dydaktyki ogólnej, z której katecheza czerpie podstawowe dla siebie ukierunkowania dotyczące zasad nauczania i uczenia się, że wiedza jest

niezbędnym elementem każdego procesu wychowawczego. To ona zapewnia rozumienie podstawowych słów i pojęć, bez znajomości których trudno sobie wyobrazić właściwą międzyludzką komunikację, na której przecież zasadza się cały proces formacyjny, a więc także katechetyczny.

Gdybyśmy jednak próbowali doszukiwać się specyficznych dla katechezy aspektów tego procesu, należałoby wskazać, że w jej obszarze funkcja ta wiąże się nie tylko z pamięciowym opanowaniem podstawowych prawd czy zasad wiary, ale staje się – czy też winna zawsze się stawać – istotnym elementem tzw. upamiętnienia, tzn. pamięci Kościoła o najważniejszych dla niego wydarzeniach, jakie stoją u jego początków związanych z działalnością zbawcą Jezusa Chrystusa. Jest to zarazem żywa pamięć, związana z uaktualnianiem dzieła zbawienia w historii, której sprawcą, jak wierzy się w Kościele, jest Duch Święty, wzbudzający i niejako niosący moc zbawienia dokonanego przez Chrystusa. W *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji* jest ona zwana pedagogią Bożą, która posługuje się wydarzeniami i słowami ludzkimi w celu komunikowania Bożego zamysłu, a więc planu zbawienia. Plan ten urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane tak, że czyny dokonane przez Boga umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, a słowa obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą (por. DOK 38). Niestety, nie zawsze podaje się taką interpretację tej funkcji nawet w dzisiejszej katechezie, zazwyczaj nadal prowadzącej nauczanie do pamięciowego opanowania określonego zasobu wiedzy religijnej.

Natomiast trudności z realizacją tej funkcji na płaszczyźnie językowej pojawiają się głównie wraz z faktem różnorodności języka katechetycznego. Podlega im zarówno katecheta, jak i katechizowany. Katecheta jest zazwyczaj postawiony w sytuacji posługiwania się różnymi rodzajami języka, jakim są, na przykład język teologiczny, język określeń dogmatycznych czy doktrynalnych, język Biblii z jego wielowymiarowością (przypowieści, parable, metafory, narracje, znaki, symbole itp.), język *Credo*, czy wreszcie język nauczyciela i ucznia. Bywa, że nieświadomy ich specyfiki, przechodzi nad nimi do porządku dziennego, czasami tylko w minimalnym stopniu próbując wytłumaczyć trudniejsze czy niejasne terminy. W tej sytuacji uczeń nie zawsze jest w stanie zrozumieć przekazywane orędzie. To niezrozumienie jest głównie wynikiem długiego już procesu dechrystianizacji i laicyzacji życia, pod wpływem których katechizowany nie znajduje w pojęciach religijnych czy chrześcijańskich potrzebnych i wystarczających dla siebie znaczeń w odniesieniu do sfery codziennej egzystencji (Społeczeństwa dzisiejsze przestały myśleć i dokonywać ocen z punktu widzenia religijnego czy teologicznego!). Pozostaje więc w dużej mierze biernym odbiorcą treści katechetycznych, także niechętnym jej słuchaczem, również z tej racji, że szkoła, w której aktualnie odbywa się lekcja religii, nie jest w stanie dokonać potrzebnych, wystarczających i satysfakcjonujących integracji tak, aby język religijny stał się wspólnym przynajmniej w tych przedmiotach szkolnych, które można określić

mianem humanistyczne. Jest, co prawda, polecana i w jakiejś mierze już wdrażana zasada korelacji międzyprzedmiotowej, w praktyce jednak wciąż mamy do czynienia ze swoistym rodzajem atomizacji języka, wyrażającej się w trwaniu przy własnym języku w realizacji poszczególnych przedmiotów szkolnych, co prowadzi do dalszego pogłębiania istniejącego już rozdzwiewku. Można jedynie wyrazić nadzieję, że polecana korelacja będzie w większej mierze przestrzegana i realizowana.

Skuteczne wypełnienie funkcji nauczania należałoby jednak głównie wiązać z ukazywaniem znaczenia pojęć czy wypowiedzianych zdań, głównie czy przede wszystkim w dziedzinie egzystencjalnej. Nie wystarczą same tłumaczenia czy analizy, gdyż katechizowany ma już wystarczająco dużo doświadczenia, które mu podpowiada, że niewiele, a może nawet nic nie płynie z ciągłych tłumaczeń, wyjaśnień czy analiz, nazywanych czasami przez niego „czczą gadaniną” (Wszyscy dokoła chcieliby mu wszystko tłumaczyć i wyjaśniać, tak jakby było możliwe wytłumaczenie wszystkiego, tym bardziej w sferze religijnej, niosącej wymiar misterium, który zdecydowanie domaga się w jego odkrywaniu innych technik przekazu!). Wydaje się, że najbardziej chciałby, aby wypowiedzane słowa niosły ze sobą sens i znaczenie, inaczej mówiąc – były znaczące, co zresztą mocno akcentuje się dzisiaj w katechetyce.

## 2. FUNKCJA WYCHOWANIA

Funkcja ta wyraża się w dążeniu do realizacji celów wychowawczych związanych w pedagogice z procesem formowania postaw. W katechezie podobnie – pragnie się, aby proces formacji religijnej zmierzał do ukształtowania postaw odpowiadających zasadom życia chrześcijańskiego, które jednocześnie posiadałyby wymiar społeczny. W ten sposób ma dochodzić do realnego powiązania między postawami chrześcijańskimi i ludzkimi. Ta integralność wychowania chrześcijańskiego odnosi się głównie do postaw moralnych, będących uwierzytelnieniem stawianych celów. Naczelną wartością kierującą tym procesem jest miłość bezinteresowna i służebna, mająca swój niedościgniony, ale w jakiejś mierze także możliwy do realizacji ideał Jezusa Chrystusa. Natomiast podstawową zasadą katechetyczną, na której opiera się chrześcijańskie wychowanie, jest wierność Bogu i człowiekowi. Inaczej mówiąc, traktuje się tu o wierności doświadczeniom ludzkim i wierności orędziu zbawienia, a jeszcze ściślej, wierności człowiekowi żyjącemu w codziennych uwarunkowaniach, jak i Chrystusowi, w którego orędziu wychowanie znajduje dla siebie podstawowe linie i ukierunkowania.

Językowi w procesie chrześcijańskiego wychowania przysługuje zadanie nawiązania i pogłębiania komunikacji między wychowawcą i wychowankiem. Dlatego dowartościowuje się tu głównie język nauczyciela i ucznia, gdyż obydwie te podmioty muszą się ze sobą spotkać i porozumieć tak, aby doszło do kontaktu osobowego, w wyniku którego będzie możliwe wzajemne otwieranie się na sie-

bie, konieczna wymiana wartości, dialog i współdziałanie. Przy tym, język wychowawcy ma być taki, aby wypowiedane przez niego słowa miały jak najwięcej z tego, o czym mówi Stefan Chwin, gdy charakteryzuje język, pisząc: język jest „medium niezmiernie czułym, które potrafi dotknąć samego rdzenia duszy”<sup>1</sup>. Nie ukrywam, że wymaga to umiejętności graniczącej ze sztuką. Zresztą, gdy mówi się o wychowaniu, wielokrotnie traktuje się je właśnie w kategoriach sztuki.

Nie można jednak nie zauważyć problemów, jakie dzisiaj stoją przed procesem komunikacji między wychowawcą i wychowankiem. Od dawna dyskutuje się w katechezie i katechetyce problem adaptacji języka do możliwości percepcyjnych katechizowanego, a szczególnie do typu dzisiejszego młodego odbiorcy, który żyje w wielorakich, pluralistycznych, a często i graniczących z patologią, środowiskach. Slang młodzieżowy jest faktem, podobnie uboższe kultura językowa w naszym społeczeństwie, przez co i wychowanie lingwistyczne przeżywa niemało problemów czy nawet swoistych kryzysów. Dlatego w katechezie mówi się, z jednej strony, o jakimś rodzaju przystosowania (swoistym *aggiornamento*) języka katechezy do odbiorcy, z drugiej natomiast zastrzega się, aby takie przystosowanie nie niosło ze sobą redukcyjnego traktowania orędzia zbawienia, gdyż wówczas nie dojdzie do realizacji, nawet w stopniu podstawowym, zasad chrześcijańskiego wychowania. Kwestia ta jest ważna także ze względu na samą naturę języka Pisma świętego, którą należałoby szanować. Język ten bowiem, jak twierdzi J. A. Kłoczowski, „jest językiem relacyjnym, wypowiedanym zawsze ku Bogu czy ku drugiemu człowiekowi, natomiast nie spotykamy posługiwania się językiem dla czystego opisu (...). Człowiek wyznający wiarę w Boga jest człowiekiem przyjmującym słowo. Przyjęcie słowa nie oznacza tylko intelektualnej akceptacji zawartych w nim treści, jest w gruncie rzeczy posłuszeństwem słowu, czyli zastosowaniem swojego życia do Bożej woli”<sup>2</sup>, a więc jest słowem powołania, w którym zawarte jest jakieś określone posłannictwo. Słowo Boże jest także pełne mocy sprawczej, gdyż właśnie słowem Bóg powołuje wszystko do istnienia. „Tak więc osobliwość Słowa Bożego, skrupulatnie przekazywana przez święte teksty, wyraża się w tym, że słowo nie tylko oznacza, ale sprawia to, co znaczy – wyrażając się zaś językiem współczesnej filozofii: sens wyprzedza istnienie”<sup>3</sup>. W języku zaś pedagogii: posiada skuteczną moc wychowywania, którą uczeń w szkole powinien nie tylko poznać, ale dostrzec w nim jeden z najbardziej skutecznych rodzajów pomocy w dorastaniu zarówno w sensie religijnym, jak i ludzkim.

Nie zawsze udaje się pogodzić w obszarze praktyki powyższe zasady. Są katecheci zafascynowani światem młodych, których język upodobił się już do ję-

---

<sup>1</sup> *Tajemnica jest warunkiem życia*. Ze Stefanem Chwinem rozmawia Remigiusz Grzela, *Literatura* 10(1998), s. 4.

<sup>2</sup> J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, *Znak* 47(1995)12, s. 11.

<sup>3</sup> Tamże, s. 12.



zyka młodzieżowego, ale są i tacy, którzy odkryli piękno języka teologicznego, i nie tak łatwo chcą z niego zrezygnować. W pierwszym przypadku mamy więc niebezpieczeństwo braku efektywnego przekazu wartości chrześcijańskich, w drugim nadmierne wymagania stawiane uczniom (katechizowanym), aby uczyli się języka teologicznego, co w większości przypadków prowadzi do zniechęcenia katechizowanego i zaprzestania współpracy wychowawczej z katechetą. Podnoszony problem nie jest łatwy do rozwiązania. Nie jest to zresztą kwestia tycząca się ostatnich lat: zмага się z nią katecheza od dawna, można nawet powiedzieć, że od samego swojego początku, gdy pierwsi katecheci stanęli przed różnicowanym odbiorcą głoszonego przez nich orędzia, aby nawiązać z nim kontakt. Nie powiodło się w pewnym sensie nawet i św. Pawłowi, gdy słuchacze odeszli ze słowami: posłuchamy cię innym razem. Nie oznacza to jednak, że mamy przestać poszukiwać optymalnych w tym względzie rozwiązań.

### 3. FUNKCJA WTajemniczania

Ten rodzaj funkcji wydaje się być dla katechezy najważniejszy, gdyż ona właśnie decyduje o tym, co można nazwać prawdziwą tożsamością aktu katechetycznego. Katecheza bowiem, w odróżnieniu do «zwykłego» czy «normalnego» procesu wychowania zmierzającego do formowania postaw, jest takim działaniem, w wyniku którego ma dojść do otwierania katechizowanego na to, co nazywam «mysteryjnym wymiarem istnienia», i wprowadzaniem weń. Stąd właśnie nazwa tej funkcji: wtajemniczanie albo inicjacja. Wyraża ona bowiem najbardziej skutecznie to, co można nazwać pedagogią wiary, Bożą pedagogią, pedagogią Chrystusa, pedagogią Kościoła (por. DOK 139-144). W istocie bowiem religia, a więc i chrześcijaństwo, o tyle będzie posiadała egzystencjalne znaczenie dla katechizowanego, o ile odkryje on w Bogu ostateczne umotywowanie czy usensownienie swojego istnienia. Wejście w misterium wiary, Boga, świata i człowieka jest też podstawowym warunkiem «zrozumienia» tego, jakie bogactwa czy wartości kryją się w religii i jakie mogą one mieć znaczenie dla człowieka, przede wszystkim znaczenie egzystencjalne. Nie istnieje też inny sposób «poznawania» religii, jak tylko poprzez umożliwienie człowiekowi wejścia w jej misterium. Kościół od samego początku dostrzegł ten fakt, i dlatego pierwszą formą czy rodzajem proponowanej przezeń formacji religijnej było utworzenie katechumenatu, który miał za zadanie wprowadzać katechumena do Kościoła poprzez cały szereg celebracji, rytów, znaków i symboli pomagających odkryć wielkie misterium wiary czy wielkie misterium Chrystusa.

Funkcja wtajemniczania wymaga bowiem specyficznego języka, tego właśnie obecnego w pierwotnym katechumenacie. Jest to język, który można ogólnie określić jako symboliczny. Tworzą go znaki, przypowieści, parable czy metafory, przekazywane głównie w języku narratywnym. Przy czym należy pamiętać o bardzo ważnej kwestii, jaką jest porządek występowania poszczególnych ele-

mentów starożytnego katechumenatu: kandydat do chrztu był najpierw przygotowywany poprzez ceremonie, znaki i rytę, następnie miał miejsce chrzest i uczestnictwo w liturgii Dnia Zmartwychwstania, a dopiero w dalszej kolejności (po Wielkanocy) następowała katecheza mistagogiczna, ukazująca znaczenie chrześcijańskich sakramentów dla rozwoju wiary i życia. Misterium bowiem najpierw się przeżywa, potem dopiero poszukuje sensu i znaczenia wszystkich występujących w nim elementów. Obecnie proces ten został odwrócony – najpierw ma miejsce tłumaczenie i analiza, potem dopiero w jakiejś mierze próbuje się włączyć katechizowanego w misterium wiary, głównie poprzez udział w liturgii. I nie jest to tylko proste i nic nie znaczące odwrócenie porządku, ale stanowi naruszenie tego, co można nazwać prawdziwą naturą doświadczenia chrześcijańskiego.

Wybór języka symbolicznego jest zamierzony. Język bowiem rytów i symboli jest najbardziej typowy w komunikacji religijnej, gdyż – jak twierdzi Gianni Ambrosio – wtedy orędzie nie tyle jest prezentowane czy opisywane, ale staje się społeczną, komunikatywną akcją, rodzajem przeżywanego wydarzenia, bogatego w gesty, symboliczne akcje, słowa, słuchanie, śpiew itp. „Gest rytualny «mówi», wcześniej od słowa i koncepcji, o naszych doświadczeniach, relacjach, intymności; «mówi» w sposób aluzyjny, ale silny o życiu jako wydarzeniu, które jest przed nami, ponieważ odkrywa w nas jego najgłębsze znaczenie”<sup>4</sup>. Symbol bezpośrednio wskazuje na bogactwo sensu i posiada ukierunkowanie na sens. Tylko symbol, twierdzi H. Halfbas, wyzwala człowieka z więzienia oczywistości faktu empirycznego, pozwala mu bowiem „rozerwać oczywistość tego, co jest dane i zapisane, aby połączyć formę i idee; to, co jest widoczne i to, co jest ukryte; to, co się ukazuje na powierzchni i to, co jest w głębi; to, co jest ziemskie i to, co jest boskie”<sup>5</sup>. Nie będąc jedynie prostym znakiem, zauważa Giacomo Panteghini, symbol „stoi u podstaw relacji zarówno między osobami, jak i narzędziem i orędziem, uaktywniając charakter relacyjny obecny w rzeczywistości na wszystkich poziomach oraz czyniąc z języka system komunikacji i przymierza między podmiotami. Sama bowiem etymologia (syn-ballo: „umieszczać razem”) przywołuje to komunikacyjne przymierze, które pozwala na tworzenie autentycznych relacji między komunikującymi się”<sup>6</sup>. Używany w metaforach i parabolach (definiuje się je jako poszerzoną metaforę), najpełniej odsłania misterium, jakim jest życie człowieka postrzegane w powiązaniu z Bogiem. Nie da się ono wyrazić słowami, ale potrzebuje odpowiednich form komunikacji, aby doszło do zrozumienia jego natury. A komunikacja paraboliczna (metaforyczna) wydaje się tu

---

<sup>4</sup> G. Ambrosio, *Comunicazione della fede e società complessa*, w: *Comunicare la fede*, Milano 1992, s. 35-36.

<sup>5</sup> H. Halfbas, *Bibbia, mito, simbolo*, w: *Lavorare con Bibbia. Manuale di lavoro biblico per catechisti e insegnanti di religione*, red. W. Langer, Torino 1994, s. 61.

<sup>6</sup> G. Panteghini, *Quale comunicazione nella Chiesa? Una Chiesa tra ideali di comunione e problemi di comunicazione*, Bologna 1993, s. 114.

najbardziej właściwa, gdyż poprzez intuicję, jakiś tajemniczy rodzaj światła, nie oślepia, ale równocześnie ukazuje i zakrywa<sup>7</sup>.

Metafora jest wyrażeniem symbolicznym polegającym na oddaniu znaczenia czegoś przez obraz. „W swojej najprostszej formie metafora – twierdzi G. B. Caird – wyraża się w przejściu nazwy pochodzącej od oryginalnego nadawcy do odbiorcy: temu skokowi towarzyszy zwykle odpowiednie przejście na poziom uczuć czy zachowań; i ta druga część procesu sprawia, że metafora ma wielki wpływ na rodzenie się ideałów moralnych”<sup>8</sup>. Według Sallie McFague, „świat *paraboli* (...) zakłada, więcej – jest światem dwóch wymiarów, tego świeckiego i tego religijnego, naszego świata i świata miłości Boga. I nie jest tak, że parabola wskazuje na to, co nie jest nam znane; wręcz przeciwnie, włącza je w obszar swoich granic. Nie-znane (Królestwo Boże) jest kontekstem, punktem odniesienia, poprzez które rozumie się życie na tym świecie. Nie jesteśmy wyprowadzani z tego świata, kiedy wchodzimy w świat paraboli: znajdujemy się we wnętrzu świata, który jest w tym samym czasie dwuwymiarowy, gdzie «religijne» nakłada się na «świeckie» i je przemienia”<sup>9</sup>. I właśnie ta siła przemiany jest cechą charakterystyczną paraboli. Nie jest ona bowiem udokumentowanym opowiadaniem zmierzającym do wyjaśniania koncepcji, potwierdzenia tezy, ale ma głównie na celu wciągnąć słuchacza w doświadczenie egzystencjalne, czego dobitnym przykładem jest przypadek Dawida i proroka Natana, gdy ten ostatni przedstawił królowi opowiadanie paraboliczne o odebranej owcy. Będąc opowiadaniem symbolicznym, rodzi się i znajduje swoją moc w przeżytych doświadczeniach<sup>10</sup>.

Mówiąc inaczej, parabole (metafory) nie są obce rzeczywistości człowieka. Jeżeli Jezus mówi w parabolach o misterium, oznacza to, że rzeczywistości świata nie są obce rzeczywistości Królestwa Bożego, nie są pozbawione relacji, ale właśnie odkrywają, że istnieje związek między Bogiem a człowiekiem, między poszczególnymi bytami a Bytem Ostatecznym. I właśnie z tego powodu język symboliczny jest ważny dla doświadczenia religijnego, gdyż prowadzi do odkrycia związku łączącego człowieka z Bogiem<sup>11</sup>. Ponadto język ten jest w stanie – jak się wydaje – docierać do każdego typu odbiorcy, gdyż w każdym jest jakiś rodzaj wrażliwości na znaki i symbole. A gdy nie ma, czasami wystarczy ją tylko obudzić.

Obok języka symboli uczeń na lekcji religii, pragnąc zrozumieć religię chrześcijańską, staje przed zadaniem poznania także innych jego rodzajów. Pismo święte posługuje się także, a może głównie, językiem narratywnym, opowiadaniowym, co zna-

<sup>7</sup> Por. B. Maggioni, *Comunicare la fede: l'esperienza delle prime comunità cristiane*, w: *Comunicare la fede*, dz. cyt., s. 45.

<sup>8</sup> G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, Duckworth 1980, s. 17.

<sup>9</sup> S. McFague, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Fortress Press 1975, s. 78.

<sup>10</sup> Por. S. Lanza, *La narrazione in catechesi*, Roma 1985, s. 135-136.

<sup>11</sup> Por. G. Grampa, *Rivelazione, fede, testimonianza*, w: *Comunicare la fede*, dz. cyt., s. 65-68.

lażło wyraz w tzw. teologii narratywnej<sup>12</sup> wydobywającej prawdę, że wiara ukazuje się nie tyle jako doktryna, ile zakorzeniona w wydarzeniach zbawczych historia doświadczana, opowiadana i przekazywana, a więc akcentująca w sposób szczególny język, od którego wymaga się przyjęcia podstawowej funkcji konstruowania i umiejętnego przekazu treści zbawczych. Jest ona zakorzeniona w biblijnym Logos, Słowie, które w perspektywie biblijnej staje się historią, a doświadczenie wiary nie jest marginalizowane, ale nabiera swojej najbardziej przekonującej mocy, najwyraźniej w relacjach świadków. H. Halbfas zauważył, że nie ma doświadczenia rzeczywistości bez słowa. „Tylko tam, gdzie rzeczywistość przechodzi w «słowo», jest ona potwierdzana przez świadomość. Nie w tym znaczeniu, że doświadczenie istnieje najpierw «bez słowa» (...). Bez słowa nie dochodzi ono do siebie samego, a więc nie jest doświadczeniem, ale spostrzeganiem i czuciem, czymś nieokreślonym, co wymyka się refleksyjnej świadomości i pozostaje nieuchwytnie dla myśli. Doświadczenie dojrzewa w słowie, poprzez słowo, ze słowem. ‘Zdobyć język’ znaczy zdobywać doświadczenie”<sup>13</sup>. Podstawowe tezy teologii narratywnej można sformułować następująco:

→ Narracja jest komunikacją historii zbawienia, w której uczestniczą liczni protagoniści: Jezus Chrystus i historia wiary, która znalazła swój oddźwięk w uprzywilejowanych świadkach; życie i świadectwo opowiadającego, odbiorca orędzia (wczorajszy i dzisiejszy).

---

<sup>12</sup> Pojęcie «teologia narratywna» zawdzięczamy niemieckiemu lingwiście H. Weinrichowi, który tak zatytułował swój artykuł w 1973 r. na łamach 5 numeru „Concilium”, s. 846-859. Poważny wkład w jej uzasadnienie dał J. B. Metz, wypowiadając się w tymże samym czasopiśmie, w artykule, którego tytuł w wersji włoskiej brzmi: *Breve apologia del narrare*, s. 860-878. Według niego narracja i dydaktyka wiążą się ze sobą, bez utraty własnych interesów; narracja posiada walor «performatywny», wykonawczy, skuteczny; opowiadanie jest rozumiane pod pewnym względem jako *signum efficax*, zdolne do realizacji tego, co oznacza. A rozróżnienie typu: przepowiadanie opowiada – teologia uzasadnia, jest przedwczesne, ponieważ wypływa z przypuszczenia, że teologia zbawienia byłaby czymś innym od historii zbawienia. Tymczasem kategoria wspomnienia narratywnego sprawia, że zbawienie i odkupienie nie wpadają w czysty paradoks ahistoryczności, ani też nie poddaje się historii i zbawienia przymusowi logicznemu zawartemu w pośrednictwie dialektycznym. Struktura narratywna natomiast pozwala na pośrednictwo między historią zbawienia i historią cierpienia ludzkiego, już obecnego w dokumentach naszej wiary. Dla wiary chrześcijańskiej istotne jest bowiem wydarzenie paschalne Chrystusa (*memoria passionis*), dające szerokie możliwości, aby ukrywane w naszych czasach zagadnienie cierpienia i śmierci, jak również zdominowane przez myślenie naukowe inne formy aktywności (radość, ból, zabawa, smutek) zostały właśnie w historii męki i śmierci Jezusa na nowo ukazane, o ile chrześcijanie potrafią ją w sposób poruszający opowiadać. Do rozwoju teologii narratywnej przyczynili się także E. Schillebeeckx, G. Lohfink, L. Boff, E. Jünger, R. Marlé, J. Navone; por. R. Tonelli, L. A. Gallo, M. Pollo, *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, Torino 1992, s. 127-140. Na polu katechetycznym o «stylu narratywnym» i jego wartościach w nauczaniu religii pisał już w 1968 r. Hubertus Halbfas, w książce *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Jakkolwiek nie mówił o teologii narratywnej, to wydaje się, że należy uznać jego wkład w procesie dochodzenia do takiej koncepcji teologii.

<sup>13</sup> H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, Roma-Brescia 1970, s. 80.

→ Rzecznikiem tej narracji jest świadek, który „widział i słyszał” (Łk 7,18-19.22), i w oparciu o to może być gwarantem faktu poznanego poprzez doświadczenie, w którym uczestniczył.

→ Jej struktura językowa opiera się na prostej i konkretnej propozycji: „Chodź i zobacz” (J 1,46). Nie traktuje się tu na pierwszym miejscu o orędziu przyjętym mocą prawdy, ale o doświadczeniu egzystencjalnym: jest to propozycja zbawcza do przyjęcia w celu podjęcia nowego życia.

→ To, co jest opowiadane, w większości przypadków jest podsumowaniem doświadczeń płynących ze spotkań, okazjonalnych lub zaplanowanych, w których osoba została pobudzona do decydowania o przyjęciu lub odrzuceniu orędzia, które im towarzyszyło<sup>14</sup>.

Można powiedzieć, że ten rodzaj teologii jest już katechezą, gdyż spełnia funkcje katechetycznego przepowiadania, jakże często sięgającego do narracji jako wypróbowanej metody, szczególnie w katechezie dzieci, chociaż i młodzież, i dorośli nie są na nią obojętni, szczególnie ci, którzy wychowywali się w dzieciństwie na baśniach. Co prawda uczeń nie jest zobowiązany, aby znał główne założenia i tezy teologii narratywnej, niemniej wydaje się, że jest powinnością nauczyciela religii sięganie do jej przemyśleń i przekazanie uczniowi poprawnej w tym względzie wiedzy, głównie o roli języka w religijnej komunikacji, tak, aby młody słuchacz mógł postrzegać biblijną narrację nie tylko w jej wymiarze literackim czy pedagogicznym, ale przede wszystkim jako ekspresję ułatwiającą nawiązywanie przez człowieka wierzącego kontaktu z Bogiem<sup>15</sup>.

Bliskie biblijnej narracji pozostają mity, które – jak podaje H. Halbfas, przytaczając definicję W. F. Otto – są „słowem rozumianym jako bezpośrednie świadectwo o tym, co było, co jest i co będzie; jako samoobjawienie bytu w jego pierwotnym sensie, który nie rozróżnia między słowem a bytem”<sup>16</sup>. W tym znaczeniu mit jest narracją interpretującą egzystencję, która odwołuje się do fundamentalnych i pierwszych zasad (*pryncypium*), które nie mogą być pominięte, gdyż są zasadami życia, ważnymi dla człowieka, wzywanego w nich do konfrontacji i wyboru. Autor ten twierdzi, że „w micie znajdują się uniwersalne modele ludzkiego postępowania, co do miłości i niezgody, pracy i świętowania, seksualności, pożywienia, wychowania. «Musimy robić to, co bogowie na początku zrobili», potwierdza indiańska tradycja. I: «Jak reagowali bogowie, tak powinni reagować i ludzie»”<sup>17</sup>.

Narracja, symbole, metafory, parable, mity, nie wyczerpują jednak wszystkich form języka biblijnego. Posiada on jeszcze charakter sapiencjalny (Księgi mądrościowe), poetycki, profetyczny, epistolarny (listy apostołskie)<sup>18</sup>. Z punktu

<sup>14</sup> Por. R. Tonelli, L. A. Gallo, M. Pollo, *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, dz. cyt., s. 141.

<sup>15</sup> Por. S. Lanza, *La narrazione in catechesi*, dz. cyt., s. 56.

<sup>16</sup> H. Halbfas, *Bibbia, mito, simbolo*, dz. cyt., s. 55.

<sup>17</sup> Tamże, s. 56.

<sup>18</sup> Szerzej o języku w katechezie por. K. Misiaszek, *Język w katechezie*, „Seminare” 17(2001), s. 47-57.

widzenia jednak naszego tematu najważniejsze jest wskazanie na język symboliczny, ukazujący w sposób najbardziej skuteczny katechetyczną funkcję wtajemniczenia, ale również decydujący bodaj w największym stopniu o jej skuteczności. Czy i w jakiej mierze jest on wykorzystywany w dzisiejszej katechezie, o tym mogą powiedzieć najbardziej ci, którzy katechizują. Z punktu widzenia zasad, wydaje się językiem, który powinien być zawsze w widoczny sposób uprzywilejowany.

## FUNCTIONS OF THE CATECHETIC EXPRESSION

### Summary

Catechesis owns a personal manner of speaking out, mainly through her own functions of instructing, upbringing and initiation. The first one is not only the transfer of knowledge, but it desires to become commemorating of the most important salvation events. The second function cares, so the catechesis forms the attitudes in human, as well as in Christian dimension. Function of initiation is for most important for catechesis, because shows catechesis as a space of opening to supernatural dimension and introduction into. The last function underlines most, that catechesis is not only the pedagogical process, but pedagogy of faith, God's pedagogy. This function sets up a special language suitable for religion, which is a symbolic language (metaphors, parables, rituals, myths etc.).

**Nota o Autorze:** PROF. UKSW DR HAB. KAZIMIERZ MISIASZEK SDB, kierownik Sekcji Katechetyki w Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, Kierownik Katedry Dydaktyki Katechetycznej, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, wiceprzewodniczący Sekcji Wykładowców Katechetyki. W swoich badaniach zajmuje się katechezą dorosłych, językiem katechezy, relacjami między katechezą i kulturą, jak również nauczaniem religii w szkole.

**Słowa kluczowe:** nauczanie, wychowanie, wtajemniczenie, język katechezy, język symboliczny, narracja

IWONA KAFTAN

## SPECYFIKA KATECHEZY DZIECI UPOŚLEDZONYCH UMYSŁOWO

Z osobistego przyjęcia i przeżycia słów Jezusa: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata. Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie” (Mt 25,34-36) rodzi się katecheza specjalna. Słowa te wzywają do szukania Jezusa pośród „ostatnich tego świata”. Iść i głosić Dobrą Nowinę tym, którzy jej najbardziej potrzebują. Jest to najkrótsza definicja katechezy specjalnej. Motywacji do takiej posługi należy szukać w głębokiej wierze oraz nadziei na niebo. Tak rozumiana katecheza jest w stanie ponieść wszelkie trudy, jakie niesie ze sobą praca z osobami o szczególnych potrzebach edukacyjnych. Mając świadomość, że słowo Boże i miłość miłosierna są tym, czego osoby upośledzone umysłowo najbardziej potrzebują, angażowane są do różnorodnych działań katechetycznych wychodzących naprzeciw ich potrzebom<sup>1</sup>.

### 1. CELE I ZADANIA KATECHEZY SPECJALNEJ

Katecheza specjalna wchodzi w skład katechetyki szczegółowej. Wychowuje w wierze osoby odbiegające od normy, których upośledzenie, choroba lub nieprzystosowanie społeczne w sposób wyraźny wpływa na poznawanie Boga, przeżywanie Go i świadczenie o Nim. To wszystko odbywa się zawsze z uwzględnieniem możliwości konkretnej osoby i uwarunkowań jej środowiska życia. Katecheza specjalna w dzisiejszych czasach powinna opierać się na osiągnięciach pedagogiki specjalnej. Ignorując jej dorobek, katecheza nie będzie mogła oddziaływać na poznawanie Boga przez osobę niepełnosprawną i wypełnić swojego podstawowego zadania. Nie mając potrzebnych wiadomości z zakresu pedagogiki

---

<sup>1</sup> Por. R. Chałupniak, *Katecheza specjalna – w centrum czy na marginesie działalności katechetycznej Kościoła*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj*, red. J. Stala, Kielce 2003, s. 13.

specjalnej, nie będzie także potrafiła stymulować prawidłowego rozwoju osoby dostosowanej do jej możliwości psychofizycznych<sup>2</sup>.

Katecheza jest jedną z form oddziaływania na osoby upośledzone umysłowo. Włączona w całość procesu wychowania, staje się jednym z istotnych elementów rewalidacji. Katechezę specjalną wyróżnia jej podmiot, którym jest osoba upośledzona oraz stosowane przez nią metody odpowiednie dla poziomu rozwoju katechizowanych<sup>3</sup>.

Katechetyka specjalna jest nauką mającą na celu nauczanie i wychowanie religijne osób nie w pełni sprawnych, odbiegających od normy psychicznej lub fizycznej. Wychodzi ona od podmiotowego traktowania jej adresatów. Cele, zasady, metody katechetyki specjalnej wypływają z podstawowych założeń katechetycznych rozszerzonych o parametry związane ze specyfiką adresatów. Katecheza specjalna, biorąc pod uwagę katechizowanych, nie jest w stanie osiągnąć zamierzonych celów, jakie przewidziane są dla uczniów o normalnych warunkach rozwojowych. Jednym z istotnych zadań katechetycznych osób upośledzonych jest przewyciężanie ich stanów niepewności, poczucia zagrożenia, mniejszej wartości, ograniczonej swobody w realizacji celów życiowych. Jest to terapeutyczna funkcja katechezy<sup>4</sup>.

Niemiecki autor H. Cröner twierdzi, że w wychowaniu religijnym osoby upośledzonej umysłowo chodzi nie o to, „by w efekcie owego procesu była ona zdolna do intelektualnego przeżywania wiary i związanej z nią działalności własnej (nawet tej związanej z faktem uczestnictwa we Mszy Świętej), ile o to, by cały proces dydaktyczno-wychowawczy dał jej przesłanki *ochoty do życia*, stworzył właściwą *atmosferę życiową*, właściwą w znaczeniu miłości wzajemnej, pokoju, serdeczności, współdziałania, by ukazał im, jak można okazywać miłość i dobro drugiemu człowiekowi, jak je od innych przyjmować. Innymi słowy chodzi o to, by mogła ona doświadczać poczucia, że jest kochana i sama może kochać. Sprawą absolutnie drugorzędną jest, by dana osoba z niepełnosprawnością intelektualną doszła w efekcie procesu wychowania religijnego do mniej lub bardziej jasnego pojęcia Boga i Jego istoty, by umiała odpowiedzieć na pytania dotyczące prawd wiary katolickiej, co jak wiemy jest czasem możliwe na zasadzie mechanicznego wyuczenia pamięciowego, bez zrozumienia treści”<sup>5</sup>. Ks. P. Poręba uważa, że wychowanie religijne dzieci upośledzonych umysłowo ma na celu dawanie takich wzorców osobowych, by:

---

<sup>2</sup>Por. Z. Brzezinka, *Miejsce katechezy specjalnej we współczesnym systemie kształcenia katechetów w Polsce*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj*, dz. cyt., s. 27.

<sup>3</sup>Por. D. Jucha, *Wspólnota wobec katechizacji osób upośledzonych umysłowo*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj*, dz. cyt., s. 195.

<sup>4</sup>Por. R. Chałupniak, *Katecheza specjalna...*, art. cyt., s. 13.

<sup>5</sup>K. Lausch, *Wychowanie religijne uczniów głębiej upośledzonych umysłowo. Przewodnik dla nauczycieli uczniów upośledzonych umysłowo w stopniu znacznym i umiarkowanym*, cz. 1, Warszawa 2001, s. 112.



- „ukszałtować obraz Boga, którego co prawda nie widzimy, ale jest realnie blisko nas, kocha nas i chce, byśmy Go kochali (aspekt poznawczy wychowania);
- wyzwolić poczucie radości z tego faktu (aspekt uczuciowy);
- nauczyć pokazywać w dostępny sobie sposób, że Boga Kochamy (aspekt działaniowy)”<sup>6</sup>.

Ważne jest, aby dziecko upośledzone umysłowo:

- wiedziało, że Bóg jest i nas kocha, a miłość Boga do nas wyraża się w pięknie stworzenia, rodzicach, jedzeniu ..., że daje nam Boży Chleb, posyła nam Ducha Świętego, że dla nas umarł i zmartwychwstał i jest zawsze z nami;
- doświadczenia religijne wiązało z przeżywaną radością, która także wzmacnia pragnienie bycia z Bogiem;
- wiedziało, że gdy nie jesteśmy tacy, jakimi chciałby nas widzieć Bóg, to trzeba Go przeprosić<sup>7</sup>.

Świadekstwo Jeana Vanier – wypowiedziane podczas Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych w Rzymie – ukazuje nam, kim są osoby upośledzone oraz kim my mamy być wobec nich: „Był upośledzony umysłowo. Przeżyaliśmy jego pierwszą Komunię Świętą. Liturgia była bardzo piękna. Po liturgii świętowaliśmy w gronie rodzinnym. Wujek tego małego chłopca podszedł do jego mamy i powiedział: ‘Jakże piękna liturgia! Smutne jest tylko to, że on nic z tego nie rozumiał’. Chłopiec usłyszał to i ze łzami w oczach powiedział: ‘Bądź spokojna mamo. Jezus kocha mnie takiego jakim jestem’. Ten mały chłopiec jest wypełnieniem tajemnicy, jaką Paweł odkrywa w Pierwszym Liście do Koryntian: że Bóg wybrał to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, że Bóg wybrał słabych, aby poniżyć mocnych, że Bóg wybrał najbardziej wzgardzonych”<sup>8</sup>.

*Dyrektorium ogólne o katechizacji* podaje następujące określenie celu katechezy: „ostatecznym celem katechezy jest doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości”<sup>9</sup>.

Katecheza specjalna stawia sobie określone cele, do których realizacji stosuje odpowiednie metody i pomoce. Całość oparta jest na kilku zasadach, które obowiązują w katechizacji dzieci upośledzonych umysłowo. Biorąc pod uwagę powyższą treść, należy stale mieć na uwadze podmiot, którą jest osoba upośledzona, obciążona często wieloma dodatkowymi dysfunkcjami. Wśród najważniejszych celów katechezy specjalnej należy wymienić:

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 112-113.

<sup>8</sup> *Katecheza osób w szczególnych sytuacjach*, red. Z. Brzezinka, Katowice 2001, s. 7.

<sup>9</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, nr 80.

- „dążenie do optymalnego rozwoju duchowego osoby upośledzonej umysłowo i doprowadzenie jej do życia chrześcijańskiego;
- wykształcenie umiejętności i nawyków pozwalających na skuteczne ukazanie wiary: właściwe sposoby zachowania w kościele oraz wyrażanie znaków świadczących o przynależności do społeczności religijnej (znak krzyża, składanie rąk do modlitwy, przyjmowanie odpowiedniej postawy do modlitwy i podczas nabożeństw, modlitwa);
- przygotowanie katechizowanych do uczestnictwa we Mszy Świętej i różnych nabożeństwach (adoracja żłóbka, Droga Krzyżowa, różaniec itp.);
- przygotowanie osób upośledzonych umysłowo do przyjęcia sakramentów świętych: I Komunia Święta, Bierzmowanie;
- wykształcenie prospołecznych zachowań: dzielenie się z innymi dobrami, pomoc innym, współdziałanie w grupie;
- przekazywanie podstawowych pojęć: Bóg jako kochający Ojciec, Kościół jako wspólnota, symbol krzyża, Pan Jezus – darem Ojca, modlitwa, co to znaczy być dobrym?, co to znaczy kochać Boga i ludzi?;
- przekazywanie podstawowych wiadomości o poszczególnych sakramentach;
- oddziaływanie na środowisko, szczególnie na rodzinę osoby upośledzonej;
- połączenie katechezy specjalnej z katechezą domową – katecheza prowadzona w specjalnym ośrodku, wspólnocie, powinna mieć swe oparcie w katechezie domowej stanowiącej podstawę działań katechety”<sup>10</sup>.

Katecheza osób upośledzonych umysłowo powinna wychodzić naprzeciw ich potrzebom oraz możliwościom. Skuteczność jej uzależniona jest od uwzględnienia uwarunkowań, a w szczególności ich percepcji intelektualnej, a także potrzeb psychicznych, fizycznych, społecznych, duchowych. Osoby upośledzone umysłowo potrzebują nawiązać osobisty kontakt z katechetą, skupić na nim uwagę, a dopiero w następnej kolejności skupić uwagę na treściach oraz czynnościach, które on przekazuje. Życzliwa atmosfera oraz poczucie bezpieczeństwa są niezbędnymi warunkami do realizacji założonych przez katechetę celów.

## 2. CECHY KATECHETY SPECJALNEGO

Zadania katechety pracującego z dzieckiem niepełnosprawnym są specyficzne i różnią się od zadań katechety pracującego z dzieckiem w normie intelektual-

---

<sup>10</sup> D. Jucha, *Wspólnota wobec katechizacji osób upośledzonych umysłowo*, art. cyt., s. 197-198.

nej. Praca dydaktyczno-wychowawcza w szkole specjalnej wymaga od katechety odpowiedniej postawy. Jego głównym zadaniem jest rozwijanie, pomimo upośledzeń fizycznych, psychicznych oraz innych braków, wiary ucznia oraz jego przynależności do Kościoła. Katecheta jest osobą świecką lub duchowną, która w imieniu Kościoła dokonuje chrześcijańskiego wtajemniczenia, kształcenia, a także wychowania. Przeżywa on i głosi doświadczenie Ewangelii urzeczywistniającej się w Kościele. Jest uczestnikiem misji głoszenia Ewangelii poprzez zaangażowanie w katechizację. Katechizuje na podstawie misji kanonicznej oraz odpowiedniego przygotowania teologicznego, pedagogiczno-dydaktycznego, psychologicznego i duchowego. Specyfika katechety specjalnego polega na posługiwaniu osobom specjalnej troski. Są nimi niewidomi i niedowidzący, głusi i niedosłyszający, głuchoniewidomi, upośledzeni umysłowo, przewlekle chorzy, osoby z uszkodzeniem narządów ruchu, osoby z trudnościami w uczeniu się wskutek dysharmonii rozwoju oraz osoby społecznie niedostosowane<sup>11</sup>.

Charakteryzując predyspozycje katechety osób niepełnosprawnych, rozpoczęliśmy od badań z obszaru pedagogiki specjalnej. Dzięki badaniom osobowości pedagogów specjalnych w Polsce, określone zostały cechy, które kształtują się intencjonalnie podczas ich studiów. H. Borzyszkowska wymienia następujące właściwości, jakie powinien posiadać pedagog specjalny:

- „ze względu na dobro jednostki upośledzonej, pedagog specjalny musi zrozumieć wartość społeczną swojej pracy i charakteryzować się specjalnym stosunkiem do jednostki upośledzonej. W tym stosunku nie może być miejsca na sentymentalizm, tkliwość czy też rozrzewnienie, ale musi się on odznaczać racjonalną organizacją opieki rewalidacyjnej;
- pedagog specjalny, rozumiejąc wartość społeczną swojej pracy, musi też dobrze rozumieć problemy indywidualności i otoczyć dużą troską każdą jednostkę, aby wprowadzić ją na odpowiednią drogę rewalidacji. Wynika z tego, że pedagog specjalny powinien odznaczać się dużą wnikliwością poznawczą i badawczą dociekliwością;
- pedagog specjalny musi też być wyjątkowo odpowiedzialny za organizowany proces dydaktyczno-wychowawczy z jednostką upośledzoną. To duże poczucie odpowiedzialności zmusza go do współpracy z różnymi specjalistami, rodziną, bliższym i dalszym środowiskiem społecznym. W tym miejscu trzeba dodać, że musi on nie tylko w pełni zrozumieć potrzebę współpracy, ale posiadać również dobrą umiejętność organizowania jej. Praca ta wymaga, aby odznaczał się łatwością w nawiązywaniu kontaktów z różnymi osobami;

---

<sup>11</sup> Por. A. Kiciński, *Poszukiwanie tożsamości katechety osób szczególnej troski*, „Katecheta” (2005)7/8, s.10.

- ze względu na często spotykany u jednostek niepełnosprawnych brak wiary we własne siły i możliwości, poczucie niższości, procesy zahamowania i frustracji, pedagoga specjalnego musi cechować wyjątkowe zaufanie i przychyłność do jednostek niepełnosprawnych. Wyżej wymienione właściwości osobowościowe potrzebne są, aby zapewnić sobie dobre efekty pracy w zakresie przeciwdziałania frustracji, a także nabywania przez jednostkę niepełnosprawną poczucia własnej godności i wartości. Osobista emocjonalna przychyłność do jednostek upośledzonych, jako właściwość osobowości pedagoga specjalnego, jak twierdzi O. Lipkowski, jest konieczną formą zachowania się<sup>12</sup>.

Pedagog specjalny powinien także odznaczać się dużym optymizmem, który zapobiega zniechęcaniu się, kiedy rezultaty jego pracy są skromne lub gdy trzeba na nie długo czekać. Wielu pedagogów specjalnych uważa, że nauczyciel prezentujący właściwą postawę zawodową, nie tylko wobec osób niepełnosprawnych, to taki nauczyciel, który zna, respektuje i realizuje w codziennej pracy zasady ortodydaktyki<sup>13</sup>.

W Polsce badania nad osobowością nauczycieli posiadają długą tradycję i dwa nurty: na podstawie obserwacji praktyk nauczycielskich oraz ankiet, zapisów pamiętnikarskich itp.<sup>14</sup>.

K. Baranowicz dokonała na Uniwersytecie Łódzkim badań nad osobowością nauczycieli wspierających rozwój dzieci ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi. Do badań tych zastosowała *Inwentarz Psychologiczny* H. G. Gougha. Inwentarz ten mierzy 18 różnych aspektów osobowościowych odpowiadających 18 skalom: „dominacja, ambicja, towarzyskość, swoboda towarzyska, poczucie własnej wartości, dobre samopoczucie, odpowiedzialność, uspołecznienie, opanowanie, tolerancja, chęć podobań się, typowość, powodzenie przez konformizm, powodzenie przez niezależność, wydajność umysłowa, wnikliwość psychologiczna, rzutkość, kobiecość”<sup>15</sup>. Problem badawczy dotyczył wypracowania odpowiedzi na pytania: jak osobowościowo są wyposażeni nauczyciele klas integracyjnych? Czy różnią się i jeśli tak, to czym, nauczyciele, którzy uczą wyłącznie dzieci niepełnosprawne, od nauczycieli uczących wyłącznie dzieci pełnosprawne?<sup>16</sup>.

Badaniami objętych zostało 50 nauczycielek z terenu Łodzi: ze szkół specjalnych 17 osób, ze szkół ogólnodostępnych 20 osób, z klas integracyjnych 13 osób. Po przeprowadzonych badaniach, autorka skonstatowała, że nie potwierdziła się hipoteza, że wszyscy badani nauczyciele charakteryzują się dużą swobodą w kontaktach społecznych, wysokim uspołecznieniem, odpowiedzialnością, opanowa-

<sup>12</sup> A. Kiciński, *Katecheta specjalny*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj*, dz. cyt., s. 39-40.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 41.

<sup>14</sup> Por. A. Kiciński, *Poszukiwanie tożsamości katechety osób szczególnej troski*, art. cyt., s. 11.

<sup>15</sup> Tenże, *Katecheta specjalny*, art. cyt., s. 42-43.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 42.

niem, tolerancją, niezależnością, koncentracją na potrzebach wychowanków, cierpliwością, wytrwałością<sup>17</sup>. W badaniach potwierdziła się hipoteza, że środowisko zawodowe i praca z dziećmi niepełnosprawnymi różnicuje nauczycieli ze względu na cechy osobowościowe. Nauczyciele dzieci o specjalnych potrzebach edukacyjnych ze szkół specjalnych i klas integracyjnych są bardziej opanowani, cechuje ich kobieca opiekuńczość. Nauczyciele szkół ogólnodostępnych uzyskali również niższe wyniki w porównaniu z nauczycielami szkół specjalnych w skalach: swoboda towarzyska, typowość, oraz z nauczycielami klas integracyjnych w skali niezależność.

W Lublinie natomiast, na potrzeby niniejszych naszych rozważań, przeprowadzona została ankieta pilotażowa. Objęła ona 35 pedagogów specjalnych pracujących w lubelskich ośrodkach. Analizie poddane zostały odpowiedzi na dwa pytania otwarte skierowane do nauczycieli. Pierwsze pytanie to: które z cech osobowości są najważniejsze w pracy nauczyciela oligofrenopedagoga?, drugie: jakie zauważasz różnice pomiędzy nauczycielami szkoły masowej a nauczycielami „szkoły życia”?

Pedagodzy lubelscy wymienili 37 cech pedagoga specjalnego. Są to: „niska neurotyczność; duża otwartość, wysoka inteligencja emocjonalna, tolerancyjność; twórcza aktywna postawa; opanowanie; zrównoważenie; zaangażowanie; indywidualne podejście; chęć poznania dziecka; dobór odpowiedniej metody; ciepło; wrażliwość; wyrozumiałość dla innych; życzliwość; tolerancja; ustawiczne doszkąlanie; cierpliwość; opanowanie; empatia; konsekwencja w dążeniu do celu; spokój; wewnętrzna równowaga; stabilność emocjonalna; życzliwy stosunek do ludzi; odwaga; uczciwość; akceptacja; rozumienie potrzeb innych; odporność na stres; motywacja do pokonywania trudności; koncentracja na ludziach; odwaga eksperymentowania; wrażliwość na potrzeby innych; szacunek do inności, cierpienia”<sup>18</sup>.

Na pytanie drugie badani lubelscy pedagodzy specjaliści odpowiedzieli, że „nauczyciele ‘szkoły życia’ są bardziej elastyczni, twórczy, pracują z mniejszą ilością dzieci, ale są za to narażeni na większe stresi i nieprzewidziane sytuacje. W swojej pracy wykorzystują oni więcej z metod czynnych oraz działalności praktycznej. W tych klasach dominuje indywidualne podejście do każdego ucznia oraz większa wrażliwość. Nauczyciele ‘szkoły życia’ zwracają większą uwagę na indywidualne predyspozycje dziecka, uwzględniają jego rozwój całościowy. Uczestniczą w ich problemach, wykazują szczególną troskę o bezpieczeństwo oraz zdrowie uczniów. Nauczyciele ci wykazują w pracy większe zainteresowanie się dzieckiem, potrafią udzielić pomocy w trudnej sytuacji. Cechuje ich: zwiększona wrażliwość na potrzeby innych, dociekliwość w poszukiwaniu nowych metod pracy, akceptacja ‘inności’, tolerancja, umiejętność dostosowania wyma-

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 42.

<sup>18</sup> A. Kiciński, *Poszukiwanie tożsamości katechety osób szczególnej troski*, art. cyt., s.13.

gań, oczekiwań do indywidualnych możliwości ucznia czy dostrzegania drobnych osiągnięć, odpowiedzialność za postępy ucznia, uwzględnienie szerokiego kontekstu społecznego i rodzinnego w pracy z uczniem”<sup>19</sup>.

Podjęwając pracę z osobami niepełnosprawnymi, ważne jest, aby wierzyć w jej sens i powodzenie. Ma to szczególne odniesienie do pracy katechetów. Poszukując specyfiki katechety specjalnego, trzeba zwrócić uwagę na to, że o wartości procesu wychowania decyduje nie tylko to, co i jak się z dzieckiem robi, ale także to, kto z dzieckiem pracuje. Nie posiadamy szerszych badań na temat, kim są i jacy są katecheci specjalni. Posiadamy natomiast wiedzę na temat historii tysięcy osób, które, czerpiąc inspirację i potrzebne siły z Ewangelii, poświęcały swoje życie posłudze samarytańskiej oraz osobom potrzebującym. Mamy również do dyspozycji wiele dokumentów z zasadami pracy z osobami niepełnosprawnymi, które są owocem wielowiekowego doświadczenia obecności wierzących pośród osób niepełnosprawnych<sup>20</sup>.

Katechetę, tak samo jak pedagoga specjalnego, należy tak przygotować, aby nie koncentrował się tylko na brakach, niepełnosprawności, upośledzeniu uczniów, ale także na ich pozytywach. Postawę swą musi on oprzeć na szanowaniu wartości każdego człowieka. Wyraża tę prawdę teza M. Grzegorzewskiej: „Nie ma kaleki, jest człowiek”<sup>21</sup>.

### 3. UWARUNKOWANIA DYDAKTYCZNE KATECHEZY SPECJALNEJ

Katecheta pracujący z dziećmi upośledzonymi umysłowo powinien czerpać z dorobku metodycznego pedagogiki specjalnej. Zasady postępowania w pedagogice specjalnej wykluczają jakąkolwiek dowolność czy przypadkowość podejmowanych działań pedagogiczno-wychowawczych. Zasady te ukazują drogę do osiągnięcia planowanych rezultatów. Pedagogika specjalna realizuje określone zasady współzycia i współdziałania z osobami oligofrenicznymi w wymiarze teorii i praktyki. Specjaliści pedagogiki specjalnej, tacy jak J. Doroszevska, H. Olechnowicz, W. Dykcie, K. Kirejczyk, określili szczegółowe zasady nauczania wychowującego w szkole specjalnej. Są to następujące zasady:

- zasada gruntownej znajomości osób upośledzonych umysłowo i przychodzenia im z pomocą;
- zasada dostosowania poczynań pedagogicznych do możliwości i potrzeb osoby upośledzonej oraz realnie istniejących warunków środowiskowych;
- zasada aktywnego i świadomego udziału osoby upośledzonej w procesie dydaktyczno-wychowawczym;

<sup>19</sup> Tamże, s. 5.

<sup>20</sup> Por. A. Kiciński, *Katecheta specjalny*, art. cyt., s. 44.

<sup>21</sup> Tamże, s. 52-53.

- zasada wszechstronnej pogładowości oraz przykładu;
- zasada zintegrowanego oddziaływania pedagogicznego, mająca na celu wychowanie w zespole oraz możliwie optymalne współistnienie osób upośledzonych i normalnych w środowisku społecznym;
- zasada trwałości osiągnięć, umiejętności korzystania i dalszego ich doskonalenia<sup>22</sup>.

Zasady dydaktyczne odnoszące się do uczniów upośledzonych umysłowo zależą od rodzaju oraz stopnia nieprawidłowości rozwojowych. Cały proces nauczania dostosowany być musi do potrzeb oraz możliwości dziecka. W oddziaływaniu wychowawczym w procesie nauczania połączone jest nauczanie z wychowaniem<sup>23</sup>. Osiągnięcie właściwych celów w katechezie możliwe jest poprzez zastosowanie właściwych metod odpowiednich dla osób katechizowanych.

Dobierane metody muszą uwzględniać potrzeby związane z upośledzeniem dziecka. Nadrzędną zasadą wyboru konkretnych metod pracy z dziećmi oligofrenicznymi jest pojmowana szeroko zasada indywidualizacji, która dostosowuje metodę do możliwości dziecka. Metody stosowane podczas pracy z dzieckiem upośledzonym umysłowo oparte są na aktywizacji różnorodnych funkcji spostrzeżeniowych, pamięciowych, ruchowych, a także wrażeń zmysłowych<sup>24</sup>.

Katecheci wykorzystują najczęściej dwie metody: obrazkowo-rysunkową i czynną. Metody te posiadają swoje cechy charakterystyczne i korzystają z określonych pomocy. Osoby upośledzone umysłowo myślą konkretnie, dlatego, by owocnie przekazywać treści, można zastosować metodę obrazową. Trzeba starać się ukazać dziecku Boga i Nim go zainteresować. Obraz jest dla nich najważniejszy. Nie są one zdolne do myślenia abstrakcyjnego, potrzebują konkretów najlepiej dotykalnych, bo tylko takie są dla nich czytelne. Katecheta powinien dostarczać takie przedmioty, które są dostępne dla zmysłów. Ważną rolę ma zaznajamianie dzieci upośledzonych z miejscami kultu, obrzędami liturgicznymi, sakramentami. Jeżeli jest to możliwe, należy posługiwać się realnymi przedmiotami, takimi jak np. kielich, patena, Pismo Święte, szaty liturgiczne, ołtarz, konfesjonał itp.

Wykorzystując metodę pogładowości, należy pozwolić uczniom swobodnie poruszać się po kościele, chodzić wokół ołtarza, dotykać obrusa, chrzcielnicy, Paschału, podchodzić do tabernakulum, konfesjonału. W metodzie tej pomocny jest także przykład, który osoby upośledzone chętnie naśladowują. Katecheza powinna odnosić się do przeżyć i doświadczeń podmiotu katechezy, ukazując pozytywne wzorce z życia osoby upośledzonej i Ewangelii. W ten sposób pobudza do naśladowania dobrego postępowania oraz do podjęcia konkretnego postępowania.

---

<sup>22</sup> J. Madej, *Specyfika wychowania religijnego w szkole życia*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj*, dz. cyt., s. 266-267.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 267.

<sup>24</sup> Por. J. Madej, *Specyfika wychowania religijnego w szkole życia*, art. cyt., s. 266-267.

Należy unikać jednak decyzji i postanowień, które przekraczają realne możliwości osób upośledzonych umysłowo<sup>25</sup>.

Prowadzenie katechezy dla dzieci o specjalnych potrzebach edukacyjnych wymaga od katechety przygotowania odpowiednich pomocy dydaktycznych dla wszystkich uczniów oraz dla samego katechety, którymi posługuje się w trakcie zajęć, np. filmy, przeźrocza, slajdy, tablice magnetyczne. Pomoce powinny jak najbardziej dążyć do realnego przedstawienia konkretnych treści. Prezentowane ilustracje powinny ukazywać sytuacje z życia rodzinnego, życia Kościoła, z życia Jezusa, a także opisywać nauczanie Jezusa.

Przedstawiane rysunki powinny mieć duży format, nie powinny być skomplikowane, aby łatwo można je było skojarzyć z tematem katechezy. Wykonane muszą być grubą kreską, aby ukazywały zarysy postaci i przedmiotów bez niepotrzebnych szczegółów, które mogłyby rozpraszać uwagę katechizowanych. Obrazy powinny charakteryzować się czytelnością oraz być kolorowe. Kolory trzeba dobierać w ten sposób, aby wzajemnie się od siebie oddzielały. Należy unikać kolorów pastelowych, półcieni, szarych barw oraz zbyt wielu kolorów na jednej przestrzeni, które uniemożliwiają odbieranie ilustracji jako całości. Do innych pomocy wykorzystywanych w metodzie obrazkowo-rysunkowej zaliczamy: „rysunki do wypełniania konturów, wyklejanki, układanki obrazkowe, puzzle, szablony do obrysowania, wzory do rysowania po śladzie, przedmioty do składania”<sup>26</sup>.

Posługując się tą metodą, należy unikać negatywnych obrazów i skojarzeń lękowych związanych np. z życiem pozagrobowym. Problemem przy stosowaniu tej metody jest używanie symboli. Przyswajanie symboliki przez osoby upośledzone i posługiwanie się nią nie zostało jeszcze do końca zbadane. Dotychczasowe badania ukazują, że przekazywanie treści przy pomocy symboli wydłuża i utrudnia ich przyjęcie. Osoby upośledzone uczą się najpierw symbolu, a następnie konkretnego. Jeśli stosujemy symbole, musi to być działanie stałe, systematycznie powtarzane, proste i zbliżone do konkretnego tego co przedstawia. Metoda pogładowa, choć nastawiona na przekaz treści za pomocą obrazu nie może jednak być całkowicie przez niego zdominowana.

Słowo i obraz muszą się wzajemnie uzupełniać. Powinny być stosowane w sposób harmonijny. Wykorzystywane słowo musi być odpowiednio dobrane, proste i zrozumiałe dla osób upośledzonych umysłowo. Wykluczona jest abstrakcja. Głoszone słowo powinno wyjaśniać obraz, a obraz powinien pomagać w odbiorze słowa. Zapamiętywanie treści na katechezie jest przystępniejsze dla osób upośledzonych przez połączenie metody obrazkowej z werbalizacją<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Por. D. Jucha, *Wspólnota wobec katechizacji osób upośledzonych umysłowo*, art. cyt., s. 201-202.

<sup>26</sup> Tamże, s. 203.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 203-204.



Stosowana w katechezie specjalnej jest także kolejna metoda – bibliodrama. Jest to nowoczesna forma dydaktyki biblijnej, jest refleksyjnym rodzajem gry z podziałem na role; ma na celu przyswojenie określonej treści przez katechizowanych. Przystawianie tych treści ma się odbywać poprzez doświadczenie. Stosując bibliodramę, dzieci otrzymują wiedzę praktyczną do zastosowania w życiu. Zaliczana jest ona do jednej z metod interpretacji Pisma Świętego. Jednak punktem wyjścia są w niej problemy życiowe przeżywane przez jej uczestników. Dzieci utożsamiają się w sposób spontaniczny z bohaterami biblijnymi i opisywanymi sytuacjami, aby połączyć je z ich własnymi doświadczeniami. Zabawa w grupie jest odpowiedzią na tekst biblijny. Zakończeniem tej zabawy jest refleksja, której celem jest krytyczne spojrzenie na inne negatywne interpretacje i dokonywane wybory. Metoda ta posiada zróżnicowane tempo pracy oraz stopień trudności. Zadaniem katechety jest aktywizowanie uczniów do identyfikowania się z postaciami biblijnymi i aktywnego udziału w zajęciach<sup>28</sup>.

Kolejną metodą stosowaną w katechezie specjalnej jest metoda czynna – nauka poprzez zabawę. Osoby upośledzone potrzebują stale nowych bodźców, ponieważ szybko się męczą, nudzą i porzucają rozpoczętą pracę. Jest zatem konieczne posługiwanie się różnymi formami przekazu. Trzeba w trakcie zajęć uwzględnić ruch, ekspresję słowną, muzyczną, plastyczną. Katecheza powinna być urozmaicona rozmową, opowiadaniem, śpiewem, pracami plastycznymi, modlitwą, zabawą ruchową, zagadkami, inscenizacją, łamigłówką, krzyżówką<sup>29</sup>.

Wśród metod szczególne miejsce zajmują formy muzyczne. Śpiew jest realizacją zasady przeżywalności, aktywizuje katechizowanych, umożliwia budowanie wspólnoty oraz wyrażanie swej radości. Łączenie muzyki ze słowem przynosi bogatsze formy wyrazu niż tylko słowo. Odpowiednio dobrana piosenka religijna może ukazać sytuację egzystencjalną człowieka i nakreślić problem do rozwiązania. Pieśń lub piosenka religijna może stać się odpowiedzią na usłyszane orędzie Boże<sup>30</sup>.

Osoby upośledzone lubią zajęcia przy muzyce, dlatego muzyka i śpiew powinny być wykorzystywane na każdej katechezie, ale z dziećmi głębiej upośledzonymi jest to trudne. Piosenka może być wykorzystywana jako modlitwa, przerywnik w trakcie katechezy, albo wprowadzać w temat katechezy lub przekazywać konkretne treści. Może wyrażać naszą radość, smutek. Wiele piosenek możemy przedstawiać za pomocą gestów i ruchu<sup>31</sup>. Zabawa u dzieci upośledzonych stanowi element nauczania. Zabawy dostosowane do treści katechezy wywołują u dzieci emocje oraz ich zainteresowanie. Sprawiają, że nauka będzie przez nich

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 271-272.

<sup>29</sup> Por. D. Jucha, *Wspólnota wobec katechizacji osób upośledzonych umysłowo*, art. cyt., s. 204.

<sup>30</sup> Por. S. Dziekański, *Miejsce metody we współczesnej katechezie*, w: *W poszukiwaniu nowych metod katechetycznych*, red. H. Słotwińska, Lublin 2006, s. 35.

<sup>31</sup> Por. D. Jucha, *Wspólnota wobec katechizacji osób upośledzonych umysłowo*, art. cyt., s. 204.

odbierana jako przyjemne przeżycie. Wpływie bardzo korzystnie na ich motywację i chęć uczestnictwa w katechezie<sup>32</sup>.

Przedstawione metody nie wyczerpują metod stosowanych podczas katechezy specjalnej. Stosowanie konkretnych metod zależy w dużej mierze od kreatywności katechety, od jego inwencji twórczej. Może on sam wypracowywać różne elementy wykorzystywane w trakcie swoich zajęć przystosowane do możliwości psychofizycznych katechizowanych przez niego dzieci. Stosowane przez niego metody oraz pomoce muszą być dla nich zrozumiałe oraz muszą angażować całą klasę. Do zadań katechety należy wnikliwa obserwacja, jakie reakcje wywołują u dzieci stosowane przez niego metody oraz pomoce, aby móc weryfikować działania i dostosowywać je do realnych możliwości uczniów upośledzonych umysłowo oraz do ich zainteresowań<sup>33</sup>.

*Dyrektorium ogólne o katechizacji* podaje, że „żadna metoda, choćby w dużym stopniu potwierdzona doświadczeniem, nie zwalnia katechety na żadnym etapie procesu katechizacji”<sup>34</sup> od pogłębiania duchowości i przejrzystego świadectwa życia. Charyzmat, jaki otrzymał katecheta od Ducha Świętego, pogłębiona duchowość, przejrzyste świadectwo życia stanowią duszę każdej metody i tylko własne jakości ludzkie i chrześcijańskie dają gwarancję dobrego wykorzystania tekstów i innych pomocy<sup>35</sup>.

## SPECIFICITY OF THE CATECHESIS FOR HANDICAPPED CHILDREN

### Summary

This article deals with the characteristics of religion teaching to mentally handicapped pupils. This kind of teaching evolves from personal reception and experience of the words of Jesus: “Come, you whom my Father has blessed, take as your heritage the kingdom prepared for you since the foundation of the world. For I was hungry and you gave me food, I was thirsty and you gave me drink, I was a stranger and you made me welcome, lacking clothes and you clothed me, sick and you visited me, in prison and you came to see me.” (Mt 25,34-36) To go and teach the Good News to those who need it most – this is the shortest definition of special religion teaching. With such understanding of religion teaching one can make all the efforts that are connected with teaching pupils with special educational needs and also be involved in various actions to satisfy the needs of these pupils.

This article shows the main objectives, aims and methods used in special religion teaching as well as it characterizes the features of a religion teacher of pupils with special educational needs. There are also the conditions of special religion teaching presented.

The Church admits that people who are mentally or physically handicapped are specially loved by Jesus Christ. To them God sends religion teachers to make them grow in sainthood.

<sup>32</sup> Por. J. Madej, *Specyfika wychowania religijnego w szkole życia*, art. cyt., s. 274-275.

<sup>33</sup> Por. D. Jucha, *Wspólnota wobec katechizacji osób upośledzonych umysłowo*, art. cyt., s. 204.

<sup>34</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, dz. cyt., nr 156.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 137.

---

**Nota o Autorze:** MGR IWONA KAFTAN – ukończyła: studia magisterskie na Uniwersytecie Łódzkim na kierunku bibliotekoznawstwo i informacja naukowo-techniczna (1998 r.); studia podyplomowe na Uniwersytecie Łódzkim z Pedagogiki Specjalnej na kierunku edukacja osób upośledzonych w stopniu lekkim (2002r.); studia magisterskie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na kierunku teologia (2007 r.); katechetka w Zespole Szkół Specjalnych nr 6 w Łodzi. Od 10 lat zajmuje się katechizacją dzieci upośledzonych umysłowo, poszukując metod, form pracy, środków dydaktycznych dostosowanych do możliwości psychofizycznych uczniów. Jest inicjatorem Przeglądu Piosenki Religijnej Aniołkowe Nutki dla dzieci upośledzonych umysłowo z województwa łódzkiego, poświęconego pamięci Jana Pawła II.

**Słowa kluczowe:** katecheza specjalna, pedagogika specjalna



KS. RAFAŁ CZEKALSKI

## TEOLOGIA POLITYCZNA I JEJ KRYTYKA NA PRZYKŁADZIE DWÓCH WIELKICH TEOLOGÓW J. B. METZA I J. RATZINGERA

Prekursorem teologii politycznej w teologii katolickiej jest J.B. Metz. Dzięki rekomendacji J. Ratzingera otrzymał on katedrę teologii fundamentalnej w Münster. Razem z J. Ratzingerem pracowali na Soborze Watykańskim II. W pewnym momencie ich drogi się rozeszły. Ratzinger, już jako arcybiskup Monachium, zapobiegł otrzymaniu przez Metza katedry w tym mieście (1979 r.). W obronie Metza wystąpił leciwy już wtedy K. Rahner, który do swojej śmierci (1984 r.) pozostał w konflikcie z J. Ratzingerem<sup>1</sup>. Między Ratzingerem a Metzem doszło w latach dziewięćdziesiątych do ponownego zbliżenia<sup>2</sup>. Co spowodowało oziębienie relacji między Ratzingerem a Metzem w latach siedemdziesiątych? Nie ulega wątpliwości, że J. Ratzinger bardzo obawiał się schizmy Kościoła latyno-amerykańskiego, w którym intensywnie rozwijała się teologia wyzwolenia, mająca swoje korzenie właśnie w teologii politycznej Metza i luterańskiego teologa J. Moltmanna.

W niniejszym artykule zostaną ukazane poglądy zarówno Metza, jego wpływ na teologię wyzwolenia, jak też poglądy i zastrzeżenia J. Ratzingera, adwersarza Metza. W ostatniej części, już jako pewnego rodzaju uzupełnienie i ciekawostka, zostanie przedstawiona – na przykładzie D. Sölle – teologia polityczna protestancka.

### 1. TEOLOGIA POLITYCZNA WEDŁUG J.B. METZA

J.B. Metz nie uznaje teologii politycznej za nową dyscyplinę teologiczną, rozumie ją bardziej jako krytyczny korektyw skierowany przeciwko tendencjom prywatyzacji wiary. Od strony pozytywnej, J.B. Metz ujmuje ją jako próbę przełożenia obietnicy eschatologicznej na warunki współczesnej społeczności, okre-

---

<sup>1</sup> Tekst K. Rahnera skierowany do J. Ratzingera w obronie Metza znajduje się w: John L. Allen JR, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartoń, Poznań 2005, s. 166.

<sup>2</sup> Ratzinger był gościem Metza na uroczystości w Ahaus z okazji 70-jej rocznicy jego urodzin. Por. tamże, s. 167.

ślenia na nowo relacji: świat – Kościół, wiara – *praxis*; próbuje odkryć całą społeczno-krytyczną potencję naszej wiary<sup>3</sup>. Tym samym, Metz staje się krytykiem teologii zbudowanej w oparciu o pojęcia i kategorie metafizyczne<sup>4</sup>. O wiele wydajniejsza wydaje się mu być teologia zbudowana na założeniach filozofii transcendentnej, egzystencjalnej i personalistycznej. Niestety, niesie ona jednak w sobie zagrożenie prywatyzacji wiary<sup>5</sup>. Dlatego, pierwszym zadaniem teologii politycznej jest walka z prywatyzacją wiary (*Entprivatisierung*)<sup>6</sup>. W przeciwnym razie, zostanie odjęta wierze cała siła jej eschatologicznego zastrzeżenia (*Vorbehalt*).

Nie ignorując osobistego i indywidualnego charakteru wiary, Metz pragnie przywrócić to, co zostało zasłonięte w teologii posługującej się jedynie kategoriami egzystencjalnymi i personalistycznymi<sup>7</sup>. Zadanie teologii politycznej polega zatem na tym, aby przywrócić tę „siłę zbawienia” (*Heil*), która stanowi krytyczny, wyzwalający element społecznego świata i jego historycznego procesu. Metz przestrzega przed identyfikacją tych obietnic (*Verheissungen*) z jakimkolwiek systemem społecznym. „Die Verheissungen (... ) sind nicht ein leere Horisont religiöser Erwartung, sie sind nicht bloss eine regulative Idee, sondern ein kritisch befreiender Imperativ für unsere Gegenwart, sie sind Ansporn und Auftrag, sie unter gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart wirksam zu machen und sie so bewahrheiten”<sup>8</sup>. Stąd też Metz postuluje, aby każda eschatologiczna teologia stała się teologią polityczną w znaczeniu teologii społeczno-krytycznej<sup>9</sup>. Nie może się ona przerodzić w jakąś nową dyscyplinę teologiczną. Przeciwnie, powinna ona odkryć pewien nowy nurt (*Grundzug*) w świadomości teologicznej, ewentualnie nową wrażliwość (*compassion*). Teologia ta nie może przechodzić obojętnie obok tematu cierpienia, które tak mocno dotknęło wiek XX. Metz wspomina w tym miejscu o pewnej „kulturowej amnezji”, która nie pozwala na przywołanie

---

<sup>3</sup> „(...) Sie [polityczna refleksja w teologii – RC] hat nichts zu tun mit einer reaktionären Neopolitisierung des Glaubens; sie hat aber alles zu tun mit der Entfaltung der gesellschaftskritischen Potenz dieses Glaubens”. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968, s. 104.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 100.

<sup>5</sup> „Die in dieser Theologie vorherrschenden Kategorien des Intimen, des Privaten, des A-Politischen. Die Liebe, wie alle Phänomene des Zwischenmenschlichen, werden zwar emphatisch herausgestellt, sie kommen jedoch von vornherein und wie selbstverständlich nur in ihrer privaten, entpolisierten Gestalt zur Geltung: als Ich-Du-Beziehung, als interpersonales Begegnungsverhältnis oder als Nachbarschaftsverhältnis”. Tamże, s. 100 n.

<sup>6</sup> Metz przyrównuje „odprywatyzowanie” do innego zadania, które wcześniej miała teologia do wypełnienia, mianowicie do „odmitologizowania” (*Entmythologisierung*) przesłania Biblii.

<sup>7</sup> „Natürlich gibt es in der Botschaft des neuen Testaments eine legitime Individualisierung, eine Individualisierung des einzelnen vor Gott, die als Grundpointe der neutestamentlichen Botschaft – vor allem in ihrer paulinischen Tradition – betrachtet werden kann”. Tamże, s. 102.

<sup>8</sup> Tamże, s. 106.

<sup>9</sup> Por. tamże.

tych momentów ludzkiej historii, które wołają o sprawiedliwość. Dlatego uważa, że teologia powinna być „wmyśleniem się” (*Eingedenken*) w cierpienie innych.

Postulowana *compassion* zawiera w sobie uniwersalny program chrześcijaństwa, a uniwersalizm ten wypływa z uniwersalności cierpienia<sup>10</sup>. Temat cierpienia jest nieodłącznie związany z pytaniem o Boga: gdzie był Bóg? Temu tematowi, jak powinno się uprawiać teologię po Auschwitz, Metz poświęcił oddzielną pozycję. Metz krytykuje bardzo częste próby usprawiedliwiania Boga, które są projekcjami, jakie można było spotkać już wcześniej. Sposób przedstawiania Boga jest uzależniony od dominujących modeli panowania w społeczeństwie<sup>11</sup>. Nie można cierpienia tłumaczyć słabością, apatią Boga, czy Jego – jak to interesująco wyraził Metz – ontologiczną pozycją bezruchu (*onthologischer Ruhestellung Gottes*). Być może, że to właśnie w takich projekcjach niezbyt poważnie bierze się realność cierpienia. Metz odróżnia cierpienie Boga (*Leiden Gottes*) i cierpienie o Boga (*Leiden an Gott*). Metz broni w ten sposób transcendencji Boga w Jego cierpieniu.

Inne interesujące rozróżnienie, które proponuje nam Metz to, czy my wierzymy w Boga (*glauben wir an Gott*) albo, czy my wierzymy, że wierzymy w Boga (*glauben wir an unseren Glauben...*). Kiedy wierzymy w Boga, wtedy nie wszystko daje się sprowadzić do naszego doświadczenia, naszej immanencji, musimy jeszcze czegoś oczekiwać, pozostaje jeszcze jakiś powód do krzyczenia, jakiś brak odpowiedzi. Tymczasem wierzenie, że wierzę (*geglaubte Glaube*) nazywa on fideizmem, który jest wiarą w siebie samego i jest w niej niewiele miejsca na Transcendencję<sup>12</sup>.

Przedstawiona w skrócie teologia polityczna winna – zdaniem Metza – mieć wpływ na odnowę całej teologii. Winna ona stać się zasadą hermeneutyczną każdej teologii i każdej dyscypliny teologicznej. Chce ona zaadaptować eschatologiczno-przyszłościowy charakter przepowiedni Nowego Testamentu do społeczno-krytycznej funkcji wiary. Wielu autorów zarzuca Metzowi, że całe społeczne

---

<sup>10</sup> Analizę pojęcia (programu) *compassion* bardzo wnikliwie przedstawił Hille Haker. Odwołał się on do czterech słów kluczowych: *anamnetische Vernunft*, negatywny uniwersalizm, określony (ograniczony) czas (*befristete Zeit*), ortopraktyka. Na uwagę zasługuje szczególnie pierwsze słowo: *anamnetische Vernunft* (anamnetyczny rozum). Habermas nazwał to wkroczeniem historycznego myślenia do filozofii i teologii. Chodzi tu o niebezpieczne przypomnienie. Metz dokonuje tu zapożyczenia z filozofii Waltera Benjamina. Drugie słowo jest sprzeciwem wobec egalitarnego uniwersalizmu. Trzecie przypomina o tymczasowości naszego działania wobec eschatologii, która w przypadku teologii Metza jest zabarwiona apokaliptycznie. Czwarte słowo przypomina o konieczności uwierzytelnienia się wiary poprzez właściwe, prawidłowe działanie (ortopraksję). Por. H. Haker, „*Compassion*” als Weltprogramm des Christentums?, *Communio* 32(2001)4, s. 436-444.

<sup>11</sup> „Ich frage mich aber, ob die Rede von einem Gott, der solidarisch mit uns leidet, nicht im Grunde genommen nur eine menschenfreundlichere Projektion ist, so wie man früher, in feudalistischen Zeiten, Gott als den projiziert hat, der als oberster Kriegsherr, als Allmächtiger herrschliche Macht ausübt. So projiziert man in brüderlichen, demokratischen oder sozialistischen Zeiten den solidarischen Gott”. *D. Sölle und J.B. Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel*, w: *Welches Christentum hat Zukunft?*, red. K.J. Kuschel, Stuttgart 1990, s. 34.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 41.

nauczanie sprowadza do tej ważnej, ale nie jedynej funkcji społeczno-krytycznej. Metz zarzuca Kościołowi, że w przeszłości zbyt często zachowywał się resentymentalnie, kontrrewolucyjnie, stając się w ten sposób nadbudową ideologiczną dla niektórych układów i sił politycznych. Zarzuca także to, że Kościół tak często nie słyszał krzyku cierpiących.

W rozmowie z D. Sölle przypomina swoje wydarzenia biograficzne związane z drugą wojną światową, kiedy zobaczył swoich, tak samo jako on młodych towarzyszy, wszystkich zabitych. W takich momentach człowiek nie jest zdolny do niczego innego jak do krzyku. Patrząc z perspektywy takich wydarzeń, jak Oświęcim, ubóstwo, cierpienie, głód, w Kościele nie można tylko śpiewać, ale trzeba krzyżeć<sup>13</sup>. „Warum sieht man unserer Theologie die Leidensgeschichte der Menschen so wenig oder überhaupt nicht an? Wir können um Gottes wille nicht mehr Theologie treiben mit dem Rücken zu solchen Leidensgeschichten”<sup>14</sup>. Dlaczego człowiek uprawia teologię plecami do cierpienia? W odpowiedzi na ten zarzut Metz postuluje teologię z twarzą zwróconą do świata, teologię, która by była *intellectus amoris*, poznaniem z miłości (*Erkennen aus Liebe*).

W przypadku takiej teologii ważne są wątki osobiste, biograficzne, bo one są konkretne, są apelem i wezwaniem do działania. Dlatego też Metz bardzo często odwołuje się do swojej własnej historii, która wydarzyła się na tle ważnych wydarzeń dziejowych XX wieku. Jakże często w życiu człowieka towarzyszą sobie cierpienie i radość, zdrowie i choroba, głód i obfitość. Metz przypomina sytuację z wojny, kiedy będąc w wojsku, modlił się wraz z kolegami za *Vaterland*, za *Führera*, a tuż za plecami we Flossenbürgu, w obozie koncentracyjnym oddalonym o ok. 48 kilometrów, swoje życie tracił wybitny protestancki teolog, który w przeciwieństwie do wielu innych Niemców, potrafił popłynąć pod prąd zabójczej ideologii. Mowa tu o D. Bonhoefferze. To wszystko wydarzyło się w tym samym kraju, *Widerstand* (opór) i *Ergebung* (poddanie, uległość, poległość). Metz zadaje bardzo ważne pytanie: jak do tego mogło dojść? Jego odpowiedzią jest: zabrakło *Aufmerksamkeit* (wrażliwości, spostrzegawczości). W tym miejscu przywołuje on przypowieść o Samarytaninie, który wykazał się spostrzegawczością i wrażliwością, który odpowiedział na wyzwanie chwili. Potrzeba zatem nowej mistyki, mistyki otwartych oczu, potrzeba także nowej *praxis* Kościoła.

F. Furger, wybitny moralista szwajcarski, uważa, że samo powstanie teologii politycznej jest rezultatem braku takiej wrażliwości społecznej w Kościele<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> W odpowiedzi D. Sölle stwierdziła, że śpiew o tyle jest możliwy, o ile staje się krzykiem. „Wir können nur singen, wenn wir auch schreien. Die schreilosen Sänger, die singen ein Epos vom Himmel, wie Heinrich Heine das genannt hat, die singen überhaupt kein Lied”. Tamże, s. 24.

<sup>14</sup> Tamże, s. 23 i 28.

<sup>15</sup> Zbawienie ma zawsze odniesienie także do naszej codziennej praktyki: „Die Herrschaft Gottes muss gerade auch im zeitlichen Fortschritt wachsen und nicht bloss auf das Ende der Tage aufgespart werden”. Por. F. Furger, *Christ und Gesellschaft. Elemente zu einer christlichen Sozialethik*, Freiburg Schweiz 1978, s. 81.



Winna się ona wyrażać przede wszystkim – z racji nowego naukowo-technicznego postępu, który uwolnił tak jakby nowe siły w społeczeństwie, nadał nową dynamikę rzeczywistości społecznej – obroną człowieka przed tymi koncepcjami postępowo-humanistycznymi (*Fortschritts- und Humanitätskonzeptions*), które instrumentalizują człowieka, czynią z niego jedynie tryb w wielkiej maszynie społecznej.

Drugim wyrazem tej nowej *praxis* Kościoła winno być postawienie całej historii pod tym zastrzeżeniem eschatologicznym. Jest to, wydaje się, jedyny skuteczny rodzaj obrony przed ideologiami narzucającymi swoją interpretację całej historii<sup>16</sup>.

Trzecim wyrazem tej nowej *praxis* winna być mobilizacja miłości jako społeczno-krytycznej zasady. Miłość nie może być sprowadzona jedynie do relacji ja-ty, czy też do działalności charytatywnej, musi ona być odkryta w jej wymiarze społecznym, jako decyzja bezwzględnego opowiedzenia się za sprawiedliwością, wolnością i pokojem<sup>17</sup>. Kościół, wierny Ewangelii, winien głosić miłość nieprzyjaciół, zrezygnować z myślenia schematami przyjaciół-wróg. Możliwe to będzie tylko pod warunkiem rezygnacji Kościoła z pozycji jednej z sił społecznych: „Die Kirche selbst kann und darf sich nicht machtpolitisch durchsetzen wollen”<sup>18</sup>. Zadanie Kościoła polega zatem jedynie na odważnym potępianiu wszelkich niesprawiedliwości, walce z systemami, które pogardzają człowiekiem, ale zawsze w poszanowaniu także tych, którzy popełniają niesprawiedliwość. Rewolucja miłości, do jakiej wzywa Kościół, nie może niszczyć niesprawiedliwych systemów, posługując się tymi samymi niesprawiedliwymi metodami<sup>19</sup>.

Funkcja społeczno-krytyczna Kościoła wpływa także na samo-zrozumienie Kościoła, które winno prowadzić do krytycznej jawności (*Öffentlichkeit*) wewnątrz Kościoła. Samo to, że Kościół, wypowiadając się na tematy społeczne, musi korzystać z nieteologicznych źródeł informacji, prowadzi do nowej sytuacji przepowiadania, które staje się mniej „doktrynerskie”: „Sie fordern den Mut zum kontingent-hypothetischen Sprechen”<sup>20</sup>. Metz sprzeciwia się budowaniu systematycznej nauki społecznej i bardziej opowiada się za formułowaniem społecznej krytyki, która tym samym byłaby wyrazem profetycznej misji Kościoła: „Als gesellschaftlich partikulare Institution kann die Kirche ihren universalen Ans-

---

<sup>16</sup> „Denn es gibt kein innerweltlich angebbares Subjekt der Gesamtgeschichte, und wo immer eine Partei, eine Gruppe, eine Nation oder eine Klasse sich als dieses Subjekt zu verstehen sucht und damit das Ganze der Geschichte zum Horizont ihres politischen Handelns machen will, muss sie zwangsläufig ideologisch totalitär werden”. J.B. Metz, *Theologie der Welt*, dz. cyt., s. 110.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 111.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> W tym miejscu uwidacznia się różnica w stosunku do teologii wyzwolenia, która nie abstrahowała od terroru i środków siłowych.

<sup>20</sup> Tamże, s. 113.

pruch gegenüber der Gesellschaft nur dann ohne Ideologie formulieren, wenn sie ihn als Kritik darstellt und zur Geltung bringt”<sup>21</sup>.

Ten nowy sposób wyrażania się obecny jest także w teologii protestanckiej, która również wykazała się wielką wrażliwością na kwestie społeczne (J. Moltmann, D. Sölle).

## 2. RATZINGERA KRYTYKA TEOLOGII POLITYCZNEJ I TEOLOGII WYZWOLENIA

J. Ratzinger poddaje krytyce sam termin „teologia polityczna”: „Teolog powinien wiedzieć, że Nowy Testament zna ‘etos’ społeczny czy polityczny, ale nie godzi się na jakąś teologię społeczną czy polityczną. W oparciu o Nowy Testament można rozwijać teologię, tego co polityczne (*Theologie des Politischen*). Jednak taka teologia bynajmniej nie jest równoznaczna z teologią polityczną (*Politische Theologie*), która bezpośrednio wiąże politykę, gospodarkę czy życie społeczne z metafizyką wiary, aż do niebezpiecznych granic ‘teokratycznej rozciągłości’ (*theokratischer Ausdehnung*)”<sup>22</sup>.

Zdaniem Ratzingera należy unikać wykorzystania orędzia ewangelicznego do konkretnych celów politycznych. Można sobie przypomnieć, że podobne zakusy spotykamy już w otoczeniu Pana Jezusa. Rzesza uczniów, chcąc niezależności Palestyny od Rzymu, chciała wykorzystać popularność Pana Jezusa do doraźnych celów politycznych<sup>23</sup>. Tymczasem Kościół, w swoim nauczaniu, ma wskazywać na to Królestwo, które przyjdzie, a które w formie zaczątkowej jest już obecne tutaj na ziemi. Wiara chrześcijańska, choć uznaje boskie pochodzenie władzy, relatywizuje porządek doczesny (państwowy). Państwo nie jest ojczyzną chrześcijanina, bo jego ojczyzna jest w niebie (Flp 3,20).

Broniąc wiary i teologii przed takim pomieszaniem, J. Ratzinger przypominał o tym, „(...) że polityka, nie należy do sfery teologii lecz etosu, którego ostatecznym uzasadnieniem może być, co prawda, tylko teologia”<sup>24</sup>. Przy tworzeniu etosu nieocenioną pomoc stanowi wiara znajdująca się w nieustannym dialogu z rozumem. To ona budzi sumienie i stanowi podstawę etosu, nadaje treść praktycznemu rozumowi i wskazuje mu drogę. Tymczasem, we współczesnym świecie do-

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 115.

<sup>22</sup> H. Juros, *Katolicka nauka społeczna contra teologia (moralna) społeczna*, w: *Europejskie dylematy i paradygmaty*, red. H. Juros, Warszawa 2003, s. 24. Autor odwołuje się w tekście do J. Ratzinger, *Vom Widerauffinden der Mitte. Grundorientierungen, Texte aus vier Jahrzehnten*, red. vom Schülerkreis, Freiburg 1997.

<sup>23</sup> J. Ratzinger przypomina także jasną postawę Pana Jezusa wobec kuszenia Szatana, który obiecał Mu wszystkie dobra ziemskie. Na tym samym polega pokusa Kościoła, który pragnie czasami wypowiadać się na każdy temat, czy rozszerzać granice swoich wpływów. Nie należy podnosić Królestwa Bożego do rangi programu politycznego. Por. tenże, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, tłum. J. Kruczyńska, Poznań-Warszawa 1990, s. 253.

<sup>24</sup> Tamże, s. 253.

szło do zawężenia rozumu do tego, co obliczalne. „Próba ustabilizowania lub wyzwolenia człowieka i spraw ludzkich z zewnątrz, z pozycji tego, co kwantytatywne i wykonalne, nie może się powieść z samej swej istoty. Zgodnie ze swoimi założeniami oznacza podporządkowanie tego, co duchowe, temu, co kwantytatywne, podporządkowanie wolności przymusowi”<sup>25</sup>.

Można by było tu jeszcze dodać podporządkowanie ortodoksji ortopraksji, prawdy ideologii itd. Tymczasem prawda jest tą siłą wyzwalającą i jednocześnie transcendentną, która nie może służyć czyimś interesom. Rolą Kościoła jest obrona tego świata. Radykalna polityzacja twierdzeń wiary, jaka ma miejsce w teologiach wyzwolenia, podporządkowuje niestety całą naukę wiary kryterium politycznemu, uzależnionemu od zasady walki klas jako motoru historii<sup>26</sup>. Wiara staje się w ten sposób ideologią polityczną. Polityka wchłonęła wiarę<sup>27</sup>. Ratzinger krytykuje również sposób, w jaki teologowie wyzwolenia posługują się Pismem świętym: „Nowy Testament jest ponownie zagarniany w obręb Starego; zbawienie staje się politycznie interpretowanym Exodusem, światowym działaniem wyzwoleńczym, a Królestwo Boże produktem ludzkiego czynu wyzwolenczego”<sup>28</sup>.

Krytykując próby tworzenia teologii politycznej, przyszły Papież, nie chce umniejszać politycznej roli, jaką Kościół powinien odgrywać w pluralistycznym społeczeństwie. Dlatego też, do zadań Kościoła należą: pomoc w wychowaniu, tworzenie odpowiednich przekonań, kształtowanie sumień, tworzenie odpowiedniej przestrzeni dla pokoju, bycie doradcą pokoju, obrońcą i interpretatorem praw człowieka. Jednocześnie J. Ratzinger przestrzega przed przekraczaniem swoich kompetencji: „(...) powinien on [tj. Kościół – RC] uświadomić sobie, że to jego pieczy powierzone zostały same źródła prawa i że nie dysponuje żadnym szczególnym oświeceniem odnośnie do konkretnych zagadnień politycznych”<sup>29</sup>.

Co to jest zatem teologia wyzwolenia? W swoim *Raporcie o stanie wiary* Ratzinger przedstawia tę teologię w następujący sposób: Teologia wyzwolenia „(...) uważa się za nową hermeneutykę wiary chrześcijańskiej, to znaczy za nową formę pełnego dogłębnego zrozumienia i urzeczywistnienia. Przeto zmienia wszelkie formy życia kościelnego: ustrój kościelny, liturgię, katechezę, a nawet

<sup>25</sup> Tamże, s. 254.

<sup>26</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia”*: „*Libertatis nuntius*” (6 sierpnia 1984), nr 6.

<sup>27</sup> Por. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 63. To spłylenie rozumienia prawdy widać chociażby w pracach Juana Luisa Segundo: „Jedyną prawdą jest prawda, która skutecznie służy wyzwoleniu. Praktyka staje się kryterium oceny słuszności doktryny”. Tenże, *Theology for Artisans of a New Humanity* (Teologia dla rzemieślników nowej ludzkości), cyt. za: John Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 189.

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie...*, dz. cyt., s. 64. H. Assman w 1976 roku napisał: „Biblia! Ona już nie istnieje. Jediną Biblią jest Biblia socjologiczna tego, co dzieje się na moich oczach, tu i teraz”. Cyt. za: J. Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 189.

<sup>29</sup> J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, dz. cyt., s. 315.

wybory moralne chrześcijaństwa<sup>30</sup>. Dochodzi w niej do takich przejawów, w których Pana Jezusa przedstawiano z karabinem, misterium paschalne stanowiło symbol rewolucji, Eucharystia była świętem wyzwolenia w sensie obietnic polityczno-mesjanistycznych. To odchodzenie od eschatologii ku religii dnia dzisiejszego, stało się przyczyną odchodzenia wielu katolików do Kościołów protestanckich, w których wiara w nowe niebo, w nowe Jeruzalem była o wiele bardziej żywa.

W tym sprzecznie wobec teologii wyzwolenia trzeba podkreślić, że J. Ratzinger nie był przeciw *aggiornamento*, otwarciu się na świat, był natomiast przeciwny bezkrytycznemu przejmowaniu pewnych idei i filozofii obcych chrześcijaństwu. To otwarcie się na nowe idee, zawsze niesie ze sobą nowe zagrożenia, często nie do końca przewidywalne. Analiza marksistowska stosowana przez teologów wyzwolenia „spłaszcza” całe dziedzictwo wiary. Biblią w takiej koncepcji staje się życie, *praxis*. W tym nowym kluczu interpretacyjnym dokonuje się analizy wszystkich ważniejszych wydarzeń historii zbawienia.

W swoim *Raporcie* Ratzinger szczególną uwagę zwrócił na sposób rozumienia Zmartwychwstania, które jest podstawowym dogmatem wiary chrześcijańskiej: jeśli Chrystus nie zmartwychwstał daremna jest nasza wiara, mówi św. Paweł. Zmartwychwstanie, u teologów wyzwolenia, w pierwszym rzędzie dotyczy tych, którzy tutaj na ziemi poprzez złe warunki życia są krzyżowani: „(...) to te wszystkie miliony, którym niesprawiedliwość struktur narzuca się jako długie krzyżowanie. Jednakże wierzący partycypuje jednocześnie we władztwie Jezusa nad historią przez budowanie królestwa, to znaczy przez walkę klas o sprawiedliwość i wyzwolenie całościowe, przez przekształcenie struktur niesprawiedliwych w struktury bardziej humanitarne<sup>31</sup>. W tym ujęciu bogiem staje się historia. Można powiedzieć – jak twierdzi J. Ratzinger – że idea tak pojętej historii wchłania koncepcję Boga i Objawienia<sup>32</sup>.

Uznając zatem społeczną odpowiedzialność wiary, nie można jej mylić z programem politycznym: „Wiara w Niego wykracza poza obszar socjologii czy polityki i właśnie jako taka wiara jest wiarą w obszarze odpowiedzialności społecznej<sup>33</sup>. Ta odpowiedzialność, pisze Ratzinger, wymaga zapośredniczenia rozumu i woli. Rozum i wola muszą podejmować próby konkretyzacji i urzeczy-

---

<sup>30</sup> Tenże, *Raport o stanie wiary*. Z ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, tłum. Z. Orszyn, Kraków-Warszawa-Struga 1986, s. 152.

<sup>31</sup> Tamże, s. 160.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 158. Swoje zastrzeżenia wobec takiego „okrajania” chrześcijaństwa zgłosiła również Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *o stosunku pomiędzy ludzkim postępowaniem a chrześcijańskim zbawieniem* (30 czerwca 1977). Czytamy w niej: „(...) wiara jako praktyka nie może być rozumiana w taki sposób, jakby zaangażowanie polityczne miało objąć i prowadzić w sposób totalitarny i ‘radikalny’ wszystkie działania człowieka”, w: *Od wiary do teologii, Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, pkt. B., s. 75.

<sup>33</sup> J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie ...*, dz. cyt., s. 69.

wistniania przygotowanej przez wiarę miary Bożego *mispāt* (prawa) w zmieniających się sytuacjach historycznych<sup>34</sup>.

W podobny sposób należy bronić istoty Kościoła, który bardzo często przez teologów wyzwolenia utożsamiany jest z siłą polityczną. W cytowanym już dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, na którego kształt duży wpływ miał także J. Ratzinger, czytamy: „Nie powinno się mylić Kościoła... ze względu na jego pochodzenie, nadprzyrodzoną istotę, religijne przesłanie i eschatologiczną nadzieję z żadnym systemem społeczno-politycznym, a także nie powinien być z jakimkolwiek innym w sposób konieczny i ostateczny identyfikowany. O ile Kościół nie powinien pozwolić wplątywać się w sieć politycznych dążeń do władzy, o tyle nie powinien się przeciągać czystym naturalizmem i indyferentyzmem oraz cofać w obszar apolityczny”<sup>35</sup>. Istnieje zatem przestrzeń publiczna, w której Kościół rozumiany jako Lud Boży, winien być obecny i odpowiedzialny za dobro wspólne społeczności. Przypominanie o pewnych podstawowych zasadach życia społecznego nie jest uzurpacją władzy Kościoła, ale jego podstawowym zadaniem ewangelizacji. Nauka społeczna Kościoła jest – o czym wielokrotnie przypominał Jan Paweł II – częścią ewangelizacji.

### 3. TEOLOGIA POLITYCZNA PROTESTANCKA

Teologia polityczna ma swoich zwolenników także wśród teologów protestanckich. Zaliczyć do nich można: R. Rentdorffa, J. Moltmanna<sup>36</sup>, D. Sölle. Rentdorff uważa na przykład „teologię polityczną” za teorię nowożytnego chrześcijaństwa i że zasada subiektywności, która dopiero tak naprawdę w reformacji ujrzała światło dzienne, winna stać się zasadą decydującą w całym chrześcijaństwie. Wraz z odkryciem tej zasady, chrześcijaństwo wchodzi w etyczny i światowo–historyczny wiek (*weltgeschichtliches Zeitalter*). Demokracja, zdaniem tego autora, jest polityczną egzystencją chrześcijańskiej wiary<sup>37</sup>. W takim ujęciu dochodzi zatem do zjednoczenia się wpływów oddziaływania Ewangelii z duchem czasu, który kształtuje konkretne struktury życia społecznego.

Na uwagę zasługuje także zmarła przed kilkoma laty teolog D. Sölle. Wychodzi ona od konkretnego cierpienia, sytuacji, doświadczenia. Pytanie o cierpie-

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 68n.

<sup>35</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Deklaracja*, pkt. C.

<sup>36</sup> Urodzony w roku 1926, pierwszą Biblię otrzymał od kapelana amerykańskiego w niewoli, profesor teologii systematycznej w Wuppertal, Bonn, Tybindze. Istotnym dla niego tematem była nadzieja. Cała teologia jest dla niego eschatologią (*spes quaerens intellectum*). Aby nadzieja nie przekształciła się w utopię, potrzebuje solidnego fundamentu (Hbr 11,1). Dla Moltmanna wiara poprzedza nadzieję, ale jej nie przewyższa. Teologia nadziei znajduje dopełnienie w teologii krzyża. Moltmann wielokrotnie zajmował się kwestiami społecznymi (sprawiedliwość, pokój, prawa człowieka, godność kobiety). Zaliczany jest wraz z Metzem do twórców teologii politycznej.

<sup>37</sup> Por. T. Rentdorff, *Christentum zwischen Revolution und Restauration*, Claudius-Verl 1970, s. 116n.

nie jest dla Sölle ściśle związane z pytaniem o współczesną kulturę, która, stosując środki uśmierzające ból, ucieka przed cierpieniem. Aby uniknąć cierpienia człowieka rozwija przemyślane strategie unikania (*Vermeidungsstrategien*), a tym samym ucieka od rzeczywistości życia<sup>38</sup>.

Warto zwrócić uwagę także na sam styl pisania Dorothee Sölle, która wprowadziła nową jakość, nie tylko w teologii protestanckiej<sup>39</sup>. Celem pisania D. Sölle, nie jest podanie gotowej formuły wiary, ale zaciekawienie, zwrócenie uwagi na problem, zainteresowanie, wejście w kontakt, czy zachłysłenie się tajemnicą. Najlepszym gatunkiem literackim do tego jest esej, choć sama Sölle pisze także wiersze. Styl Dorothee Sölle zaprasza do myślenia i budzi nową wrażliwość. *Theologia experimentalis*, w jej wydaniu, ma być próbą (*Versuch*), ma być tym, co Brecht chciał widzieć na swoim własnym grobowcu: tu leży ten, który propozycje przedstawiał (*Hier liegt einer, der Vorschläge gemacht hat*). Teologia, którą proponuje D. Sölle, rozwija się w rozmowie, dialog jest formą teologii (*Theologie als Kommunikationsgeschehen*). Teologia ta, aby wyrazić to słowami K. J. Kuschela, rozbrojona jest z całej „nadkompleksywności”, która ją obciąża i czyni z niej bardziej środek walki niż sposób mówienia o Bogu. Jakie są zatem zalety eseju? Esej, jako teologiczna forma, zwraca się ku faktom naszej egzystencji, na poważnie bierze to, że nasze życie jest projektem (*Entwurfcharakter des Lebens*), że nasza wiara nigdy nie jest czymś ukończonym, gotowym i nie jest zabezpieczona wobec paradoksów, które niesie ze sobą życie.

Teologia, którą proponuje nam D. Sölle, przeskakuje granice do literatury. To, co pisze, nie ma być formą hermetycznego odizolowania (*Selbstabkapselung*), artystycznego szyfrowania, lecz formą wezwania, nowiny, podniesienia, publicznej medytacji, a także szkołą widzenia (*Sehschule*) i dialogicznego uczestnictwa<sup>40</sup>. Jest to teologia narratywna, która przypomina bardziej żydowską kulturę opowiadania. W ten sposób Dorothee Sölle sytuuje się w opozycji do katolickiego stylu uprawiania teologii: „Die systematische Theologie, die Annahme, dass die Rede vom Gott zum Dogma drängt, zum festen Lehrsatz, fast ein römisches Rechtsgebäude herstellen muss, um glaubhaft zu werden, und sich anpasst an die imperiale Denkstruktur, haben die Juden nie vollzogen. (...) Nicht der Satz, der

<sup>38</sup> Por. D. Sölle und J.B.Metz..., dz. cyt., s. 44.

<sup>39</sup> „Von der ‘Systematischen Theologie’ zu bescheidenen ‘Beiträgen’, von der ‘Kirchlichen Dogmatik’ zu Gebrauchstexten, kurz: von der Systematik zur Empirie, von der Dogmatik zu den religiösen Erfahrungen, von der kirchlichen Institution zur Basiskirche der Kämpfenden, Glaubenden, Hoffenden, von der theoretischen Konstruktionen zur ‘Sympathie’. Hier wird Theologie schon der Form nach in der Weise der Abrüstung betrieben, der Abrüstung von abstrakter theologischer Überkomplexität”. W ten sposób wkład D. Sölle w zmianę stylu w teologii opisuje Karl-Josef Kuschel, *Von Formen und Stilen einer Theologie: Dorothee Sölle*, w: *Welches Christentum hat Zukunft?*, dz. cyt., s. 10

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 14 i 16.

dogmatische, richtige und der falsche häretische Satz ist entscheidend, sondern zunächst die Erfahrung, die Geschichte”<sup>41</sup>.

Tematem, który w sposób szczególnie inspirował Sölle, było cierpienie, które prowadzi od razu do następnego pytania: gdzie był wtedy Bóg, i czy jest On Wszechmogący, jeżeli dopuszcza cierpienie niewinnych? D. Sölle skłania się w tym miejscu ku nauczaniu teologów żydowskich, którzy rozpatrywali tę kwestię w perspektywie Holocaustu (H. Jonas, Abraham Heschel, Harold Kushner). Jeżeli Bóg jest miłością, to nie możemy jednocześnie przyjąć, że jest On *All-Macht* (Wszechmocny)<sup>42</sup>. Odkrycie tej słabszej strony Boga ma duże znaczenie także dla teologii feministycznej. Kobieta nie musi już się starać, żeby być u władzy, być realną siłą, mieć decydujący głos, naśladować mężczyzn. Bóg ma jakby drugą stronę, którą kobiety, wydaje się, mogłyby naśladować<sup>43</sup>.

#### PODSUMOWANIE

Przedstawiony powyżej naukowy dialog, jaki miał miejsce pomiędzy J. B. Metzem i J. Ratzingerem, ukazał granice i jednocześnie odpowiedzialność teologii przed społeczeństwem. Teologia ma przypominać o społecznym wymiarze naszej wiary, ale musi się również bronić przed instrumentalizacją dla celów tylko doraźnych i utopijnych. Dialog prowadzony ze światem może przyczynić się także do odnowy samej teologii, która będzie wyrażała się w języku bardziej zrozumiałym i stanie się w większym stopniu odpowiedzią na egzystencjalne pytania człowieka.

#### POLITISCHE THEOLOGIE UND IHRE KRITIK AM BEISPIEL ZWEIER HERVORRAGENDEN THEOLOGEN DES XX JAHRHUNDERTS: J. B. METZ UND J. RATZINGER

#### Zusammenfassung

Im ersten Teil dieses Artikels stellt man die politische Theologie nach Metz vor. J.B. Metz gehört zu den wichtigsten Repräsentanten dieser Richtung. Er fordert vom Glauben und der Kirche mehr Offenheit für das wichtigste Anliegen sozialen Lebens. Die Theologie soll schreien nicht nur

<sup>41</sup> Tamże, s. 30. Taki narracyjny sposób pisania teologii spotyka się już w teologii katolickiej. Na uwagę zasługuje tutaj W. Lesch oraz D. Mieth. Por. tego ostatniego: *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*, Mainz 1976.

<sup>42</sup>Sölle opowiada się za immanencją Boga: Bóg o tyle istnieje, o ile istnieje w nas. „Wir sollten endlich begreifen, dass Gott nur so weit Gott ist, wie er mit uns zusammen ist - in einer echten Beziehunghaftigkeit und Mutualität. Eine absolute Transzendenz, die sich nicht mehr immanent vermittelt, möchte ich kritisieren”, *D. Sölle und J.B.Metz ...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>43</sup>„Eine Frau zu sein kann niemals heißen, sich Macht als das Oberste, Wichtigste, Anbetungswürdigste vorzustellen. (...) Es muss Kritik an dieser Gottesvorstellung geben, die daraus entsteht, dass die Menschheit halbiert ist und nur die eine Hälfte Gott spiegeln, Gott projizieren und Theologie treiben soll”. Tamże, s. 32.

lehren. Als Anliegen gelten für Metz alle Ungerechtigkeiten, Leiden, die besonders im Dritten Welt vorhanden sind. Solche Theologie soll mehr Orthopraxis sein als Ansammlung von lebensfernen Dogmen.

Im zweiten Teil wurde die Antwort von J. Ratzinger vorgestellt, der berühmteste Theologe des XX Jahrhunderts, der 2005 zum Papst gewählt wurde, und den Namen Benedikt XVI angenommen hat. Seine Verhältnis zur politischen Theologie kann man als sehr kalt bezeichnen. Ratzinger wusste schon von früher alle negativen Konsequenzen, die diese Art des theologischen Denkens (Hermeneutik) für die Lebenspraktik der Kirche hat. Man sollte nicht das Gottesreich mit dem Weltreich verwechseln. Die Bibel soll nicht als Waffe benutzt werden, und die Auferstehung gilt nicht nur für Gekreuzigte, das heißt für Unterdrückte der Welt.

Im dritten und letzten Teil, auf dem Beispiel von D. Sölle, wurde das protestantische politische Denken vorgestellt. Es ist sehr interessant auf Grund der Sprache, die mehr poetisch ist, als die dogmatische und deduktionsische Art des katholischen theologischen Denkens. Man nennt diese Theologie narrative Theologie, die sehr viel Gemeinsames mit der jüdischen Erzählkultur hat. Theologie muss Kommunikationsgeschehen und Gespräch sein.

Fazit: Theologie hat auch die öffentliche Aufgabe, die nicht mit direkten politischen Tun verwechseln werden soll. Man soll auch die Argumente die biblisch begründet sind sehr behutsam in die politische Debatte einfügen. Man soll jedoch nicht alles, was auf der Erde passiert, rein politisch aufklären. Die Bibel und Heilsgeschehen sollen kein politisches Programm sein, dass konkrete Lösungen bringt.

**Nota o Autorze:** **KS. DR RAFAŁ CZEKALSKI** jest kapłanem archidiecezji Warszawskiej. Studia teologiczne ukończył w Seminarium Warszawskim im. św. Jana Chrzciciela. Studia specjalistyczne odbył na Uniwersytecie w Lucernie, w Szwajcarii. Doktorat ukończył w roku 2006 w Wydziale Teologicznym UKSW, pod kierunkiem ks. prof. M. Graczyka (SDB). W 2007 doktorat został opublikowany pod tytułem: *Godność osoby ludzkiej*. Obecnie do druku przygotowana jest druga jego publikacja: *Personalistyczne podstawy wychowania*. Wykłada na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (PWTW). Interesuje się etyką ekologiczną, etyką społeczną i bioetyką.

**Słowa kluczowe:** teologia, polityka, J. Ratzinger, wyzwolenie, J. B. Metz



TOMASZ GAŁKOWSKI CP  
Wydział Prawa Kanonicznego UKSW, Warszawa

## ZLECENIE (MANDATUM) DO NAUCZANIA PRZEDMIOTÓW TEOLOGICZNYCH (KANN. 812 I 818 KPK)

Kanon 812 KPK/1983 roku przeszedł zmienne koleje losu podczas procesu rewizji KPK/1917<sup>1</sup>, która ostatecznie doprowadziła do aktualnie obowiązującego sformułowania. Nie ma on swojego bezpośredniego odniesienia do kanonu z poprzedniego Kodeksu. Jednocześnie jego interpretacja powoduje wiele niejasności, o których wspomnę w poniższym opracowaniu. Kan. 812 powinien znaleźć swoje miejsce pośród wielu propozycji niejasnych sformułowań normatywnych, przedstawianych Papieskiej Radzie ds. Interpretacji Tekstów Prawnych. Ponadto jego niejasne sformułowanie prowokuje pytanie o jego faktyczną obowiązywalność, która, nawet w odniesieniu do tetycznego kryterium obowiązywania prawa, odwołuje się do zasady *lex dubia lex nulla*, o ile tej wątpliwości prawnej nie uda się wyeliminować przy pomocy reguł kolizyjnych.

### 1. RATIO LEGIS KAN. 812

W 1931 r. Pius XII, na mocy konstytucji apostolskiej *Deus scientiarum Dominus*, powołał do istnienia Uniwersytet Studiów Kościelnych, stawiając wymóg posiadania, celem wykonywania prawa do nauczania, misji kanonicznej, której udzielał kanclerz uniwersytetu<sup>2</sup>.

Przyczyn tej późnej regulacji można poszukiwać w istniejących unormowaniach konkordatowych. Konkordat polski z 1925 r. w art. XIII przyznawał Ko-

---

<sup>1</sup> Kan. 812 – We wszystkich wyższych instytucjach nauczyciele przedmiotów teologicznych muszą mieć zlecenie (*mandatum*) kompetentnej władzy kościelnej. Do tego kanonu odwołuje się kan. 818, który postanawia – Przepisy zawarte w kan. 810, 812, 813, dotyczące uniwersytetów katolickich, mają zastosowanie także do uniwersytetów i fakultetów kościelnych.

<sup>2</sup> Por. Art. 21 – *Ut quis in Professorum Collegium legitime cooptetur, requiritur ut: (...) 5<sup>o</sup> missionem canonicam docendi, post impetratum Nihil obstat Sanctae Sedis, a Magno Cancellario acceperit.* Art. 22 – *Si quis Professor vel doctrinam catholicam laeserit vel a vitae integritatae defecerit, pro gravitate culpa ad normam Statutorum puniatur et, si res ferat, missione canonica docendi a Magno Cancellario privetur.*

ściołowi prawo kierownictwa i nadzoru w nauczaniu religii. Ordynariusz wyznaczał odpowiednich nauczycieli, którzy następnie byli zatrudniani przez szkoły. Każde odebranie nauczycielom upoważnienia było jednoznaczne z utratą przez nich prawa do nauczania.

Praktyka Stolicy Apostolskiej w kwestii wydawania odpowiednich upoważnień dla nauczycieli przedmiotów teologicznych i religii miała swój początek w Niemczech w 1848 roku. Sytuacja ta została wymuszona przez powoływanie do życia coraz większej ilości świeckich szkół państwowych. Biskupi zarządzili, że nikt nie może uczyć religii w szkołach, na jakimkolwiek poziomie edukacji, bez otrzymania wcześniej od własnego biskupa misji kanonicznej. Stolica Apostolska starała się, aby ten zapis umieszczany był w konkordatach zawieranych przez nią z państwami niemieckimi<sup>3</sup>. Praktyka udzielania misji kanonicznej została następnie usankcjonowana w Konstytucji Piusa XII.

Kolejnym etapem regulacji w tej dziedzinie jest postanowienie Konstytucji Apostolskiej Jana Pawła II *Sapientia Christiana*, poświęconej uniwersytetom i fakultetom kościelnym. Nawiązuje ona tym samym do Konstytucji Piusa XII, której tematyka koncentrowała się wokół uniwersytetów i fakultetów nauk kościelnych<sup>4</sup>. W art. 27 czytamy: „§1. Wykładowcy dyscyplin odnoszących się do wiary lub moralności (*disciplinas ad fidem vel mores spectantes*), winni otrzymać od Wielkiego Kanclerza lub jego delegata misję kanoniczną (*missionem canonicam*) i składają wyznanie wiary. Nauczają bowiem nie własną powagą, lecz na mocy misji otrzymanej od Kościoła. Pozostali wykładowcy powinni otrzymać zezwolenie nauczania (*veniam docendi*) od Wielkiego Kanclerza lub jego delegata”.

W tym samym czasie trwają prace nad rewizją ówczesnego Kodeksu. Pomiedzy Konstytucją Jana Pawła II oraz kolejnymi schematami redakcji kan. 812 powinny zatem istnieć uzgodnienia. Tak jednak nie jest. Wprowadza to interpretacyjne niejasności i nieporozumienia. W Schemacie z 1977 r., w kan. 64 czytamy: „*Qui in studiorum superiorum Institutis quibuslibet lectiones tradunt theologicas aut cum theologia conexas, missione egent canonica*”<sup>5</sup>. Schemat z 1980 r. w kan. 767 powtarza dosłowne brzmienie kanonu z poprzedniego schematu<sup>6</sup>. Obydwa Schematy zawierają różnice w porównaniu z postanowieniami Konstytucji. Konstytucja i Schematy mówią o wymogu posiadania misji kanonicznej, ale inaczej

---

<sup>3</sup> Por. J. A. Coriden, *The Teaching Office of the Church (cc. 747-833)*, w: *The Code of Canon Law. A text and commentary*, New York/Mahwah 1985, s. 575.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Sapientia Christiana”* (15 kwietnia 1979), w: AAS 71(1979), s. 469-499. Tłumaczenie polskie w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 12, z. 1, s. 210-256. Dalej cytuję Konstytucję w skrócie SCH.

<sup>5</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema canonum Libri III De Ecclesiae munere docendi*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977.

<sup>6</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema canonum Libri III De Ecclesiae munere docendi*, Libreria Editrice Vaticana 1980.

określają podmiot jej posiadania. Według Konstytucji tym podmiotem jest wykładowca „dyscyplin odnoszących się do wiary lub moralności” na uniwersytecie lub fakultecie kościelnym, natomiast w Schematach podmiotem jest wykładowca „teologii lub dyscyplin z teologią związanych” we wszystkich wyższych instytucjach. Schematy poszerzają zatem zakres nauczycieli, których działalność naukowa wykracza poza uniwersytet i fakultet kościelny.

Komisja przygotowująca nowy Kodeks Prawa Kanonicznego wyjaśnia, że pod pojęciem wyższych instytutów studiów umieszcza uniwersytety i fakultety, na których uprawiane i wykładane są różne dyscypliny naukowe<sup>7</sup>. Zaliczają się do nich na pierwszym miejscu uniwersytety katolickie, posiadające fakultety teologiczne, ale także i uniwersytety świeckie. Misję kanoniczną powinni posiadać nauczyciele na uniwersytetach kościelnych, katolickich i świeckich, na których znajdują się fakultety kościelne. Schematy nowego kodeksu rozszerzają pod tym względem normę Konstytucji *Sapientia Christiana*. Problem, który pojawia się w tym miejscu polega na dokładnym określeniu wykładanych przedmiotów oraz wykładowców, którzy potrzebują misji kanonicznej. Analiza tego zagadnienia zostanie dokonana w dalszej części opracowania, po przedstawieniu kolejnych rozwiązań normatywnych w omawianej kwestii.

Znaczne zmiany w redakcji kanonu dokonały się po otrzymaniu przez Komisję ds. rewizji Kodeksu uwag dotyczących przygotowania tzw. Schematu Najnowszego KPK. Kardynał E. Carter, arcybiskup Toronto, stwierdził, że wymóg misji kanonicznej może przyczynić się do poważnych utrudnień, jakie mogą napotkać uniwersytety, zwłaszcza w ich relacjach do władzy państwowej. Dlatego zaproponował odrzucenie tego kanonu. W sukurs kardynałowi poszedł arcybiskup Cincinati – L. Bernardin, którego zdaniem kanon jest zbyt techniczny, gdyż kanony 765 i 766 wystarczająco zabezpieczają troskę o właściwy przekaz katolickiej nauki ze strony kompetentnej władzy. Poza tym wymóg otrzymania misji kanonicznej spowoduje rozbudowanie struktury administracyjnej<sup>8</sup>.

Głosy tych dwóch hierarchów odzwierciedlają nastroje panujące w Ameryce Północnej. Pierwsze głosy sprzeciwu, ze strony Association of Catholic Colleges and Universities, Catholic Theological Society of America oraz Bishops and Presidents Committee, pojawiły się już w 1977 roku. Można je przedstawić w nastę-

---

<sup>7</sup> KPK 1983 rozróżnia uniwersytety katolickie oraz inne instytucje wyższych studiów. Instytucje te mają charakter akademicki lub nie akademicki, ale posiadają własny cel, różniący się od celu uniwersytetów katolickich. Kongregacja Nauczania Katolickiego wydała dwa dokumenty dotyczące tychże instytucji: *Nota illustrativa sugli istituti superiori di scienze religiose* (10 kwietnia 1986), *Seminarium* 31(1991), s. 181-193 oraz *Normativa per l'istituto superiore di scienze religiose* (12 maja 1987), *Seminarium* 31(1991), s. 194-201. Najnowszy dokument Kongregacji z 13 czerwca 2008 pt. *Istruzione sugli istituti superiori di scienze religiose* łączy je z kościelnymi wydziałami teologicznymi, zwiększając tym samym ich akademicką rangę.

<sup>8</sup> Por. Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad Novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitum, cum responsionibus a secretaria et comultoribus datis*, Typis Polyligottis Vaticanis 1981, s. 183.

pujących punktach: 1) proponowany przez nowy kodeks system kontroli będzie osłabiał i powstrzymywał poszukiwania teologiczne; 2) wskazuje on na niepożądaną ingerencję zewnętrznego autorytetu w normalne procedury akademickie; 3) ten rodzaj kontroli może spowodować konflikty ze związkami nauczycielskimi czy rządowymi regulacjami w dziedzinie nauczania; 4) kościelna ingerencja może wystawiać na niebezpieczeństwo finansową pomoc ze strony państwa; 5) kanon nie zawiera postanowień dotyczących zwyczajowych procedur usuwania nauczycieli z zajmowanych stanowisk; 6) może spowodować administracyjne obciążenia dla biskupów; 7) cel, który stawia sobie obecna propozycja prawna, jest faktycznie realizowany, w ramach istniejących instytucji akademickich, przez sumiennych i skrupulantnych administratorów; 8) kanon jest zbyt techniczny, gdyż zabezpieczenie dotyczące nauczania zawarte jest w aktualnym kanonie 810<sup>9</sup>.

Uwagi podniesione przez amerykańskich hierarchów zostały uwzględnione w kolejnej redakcji obecnego kanonu 812. Argumentacja Komisji odpowiedzialnej za rewizję Kodeksu odbiegała od racji przedstawionych przez stronę amerykańską. Stwierdziła, że zamiast misji kanonicznej, lepiej jest zastosować koncepcję zlecenia (*mandatum*), gdyż przypadek, o którym mowa w kanonie, nie może być w pełni przyrównany do sytuacji, w których wymagana jest misja kanoniczna<sup>10</sup>. Kanon otrzymał ostateczne brzmienie: „*Qui in studiorum superiorum Institutis quibuslibet disciplinas tradunt theologicas auctoritatis ecclesiasticae competentis mandatum habeant oportet*”<sup>11</sup>.

Różnica pomiędzy propozycjami a tekstem ostatecznym dotyczy mocy wiążącej wymagania odnośnego pozwolenia. Schemat z 1980 r. stwierdza, że nauczyciele *egent missione canonica* – potrzebują misji kanonicznej, a kan. 812 mówi, że nauczyciele *habeant oportet mandatum* – powinni posiadać zlecenie kompetentnej władzy<sup>12</sup>. Stopień wymagalności poprzez to sformułowanie został obniżony. Konstytucja *Sapientia Christiana*, która pojawiła się pomiędzy schematami z 1977 i 1980 roku używa sformułowania *missionem canonicam accipere debent* – winni otrzymać misję kanoniczną. Ponadto kan. 812 określa, aczkolwiek bardzo ogólnie, podmiot odpowiedzialny za udzielenie mandatu do nauczania, czego nie czyniły wcześniejsze schematy. Tym podmiotem jest kompetentna władza kościelna. I ostatnia różnica dotyczy zakresu przedmiotów, dla wykładu których potrzebny jest mandat. Sformułowanie kanonu jest zawężające w stosunku do schematów, gdyż mówi jedynie o przedmiotach teologicznych, opuszczając sformułowanie dotyczące przedmiotów związanych z teologią.

<sup>9</sup> Por. J. A. Coriden, dz. cyt., s. 575.

<sup>10</sup> Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad Novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1981, s. 184.

<sup>11</sup> Tamże, s. 183.

<sup>12</sup> Tłumaczenie polskie łacińskiego sformułowania *habeant oportet* zawarte w KPK jest bardziej stanowcze, gdyż użyto sformułowania: «muszą posiadać».

Ostateczne sformułowanie kanonu, które łągodziło wcześniej proponowane wymagania, nie spotkało się jednak z przychylną akceptacją ze strony amerykańskiej Association of Catholic College and Universities, która wyraziła swoje zdanie 3 sierpnia 1983 r.<sup>13</sup>. Przytaczane już wcześniej argumenty posiadały charakter praktycznego podejścia do funkcjonowania szkolnictwa w Ameryce Północnej w oparciu o współpracę między Kościołem i państwem. Dostrzegane są ewentualne trudności, które mogą się pojawić w systemie szkolnictwa amerykańskiego, gdy wymóg normatywny będzie rygorystycznie stosowany. Ukształtowany w czasie system szkolnictwa istniejącego w Ameryce Północnej był podstawą sprzeciwu wobec proponowanego kanonu. Jest on całkiem inny od systemu europejskiego na wszystkich poziomach szkolnictwa, począwszy od najbardziej podstawowych, na najbardziej zaawansowanych skończywszy.

Historycznie, a także współcześnie, katolickie kolegia czy uniwersytety były i są uważane jako powiązane z Kościołem bardziej niż wtedy, gdyby nawet zostały określone jako „kanonicznie katolickie”. Te uczelnie nie muszą spełniać tego wymogu, gdyż w ich sytuacji jest on całkiem zbyteczny. Wskazuje na to wiele przykładów kolegiów i katolickich uniwersytetów, które nieformalnie i niejako implicite są uzależnione od Kościoła. Ta sytuacja dotyczy także tych kolegiów, które utworzone zostały przez państwo i uważane są za świeckie, ale Kościół otacza je swoją opieką, troszczy się o poziom nauki katolickiej oraz moralność nauczycieli. Dzieje się to bez żadnego kanonicznego i oficjalnego związku z Kościołem. Odpowiedzialność Kościoła w takich sytuacjach nie jest jedynie moralna, ale i, w pewnym sensie, prawna ze względu na nauczycieli, którzy w takich szkołach nauczają. Ta nieformalna odpowiedzialność Kościoła za katolickie nauczanie i wychowanie wiąże się z faktem zakładania i finansowania przez Kościół uczelni oraz przeznaczania do pracy administracyjnej i nauczycielskiej swoich przedstawicieli.

Dodatkową trudność stanowią szkoły o charakterze publicznym, które jednakże zachowują swój status prywatności i niezależności. W takich szkołach, zgodnie z soborowymi stwierdzeniami „ma wytwarzać się jakby publiczna, stała i powszechna obecność myśli chrześcijańskiej w całym wysiłku skierowanym ku rozwijaniu wyższej kultury, a wychowankowie tych instytucji mają kształtować się na ludzi naprawdę odznaczających się nauką, przygotowanych do spełniania poważnych obowiązków społecznych oraz na świadków wiary w świecie”<sup>14</sup>.

Zdaniem oponentów, w takiej sytuacji wystarczy postanowienie kan. 810 §2, które całkowicie odpowiada sytuacji w Ameryce Północnej. Postanowienie kan. 812, które ma swoje źródło w dziewiętnastowiecznych, podejmowanych przez Kościół, wysiłkach ochrony wolności nauczania teologii i religii wobec prób in-

<sup>13</sup> Por. J.A. Coriden, dz. cyt., s. 570.

<sup>14</sup> Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”* (28 października 1965), nr 10. Dalej cytuję DWCH.

gerencji ze strony organizacji państwowych, całkowicie nie odpowiada amerykańskimi, historycznym uwarunkowaniom i współczesnej sytuacji. Obecna sytuacja nauczania teologii oraz możliwości czuwania nad nauczaniem przez władzę kościelną gwarantowana jest przez Pierwszą Poprawkę do Konstytucji<sup>15</sup>, która zabrania rządowego ustanawiania religii i chroni swobodę wyznania religijnego, co dodatkowo potwierdzone jest w konstytucjach wszystkich stanów amerykańskich.

Dodatkowy motyw sprzeciwu ma podłoże prawnokanoniczne. Otóż, żadne z kolegiów czy uniwersytetów katolickich nie mogą być uważane w Kościele za publiczne osoby prawne, będące podmiotem praw i obowiązków i działające w imieniu Kościoła (kan. 116 §1), ze względu na ich charakter publiczno-prywatny (*post-secondary*), którego nie przewiduje KPK. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest niemożliwość aplikacji kan. 812 do amerykańskiego szkolnictwa kościelnego czy katolickiego, gdyż nie ma w nim instytucji prawnych o charakterze przewidzianym przez prawo kanoniczne. Oprócz interpretacji *ad litteram*, krytycy watykańskich propozycji dostrzegają jednak pewien zamysł prawodawczy wyrażający się w duchu kanonu. Nie negują zatem jakiegokolwiek potrzeby weryfikacji nauczania teologii i samych nauczycieli. Proponują, by każdy, kto zajmuje odpowiedzialne stanowisko w kolegium czy na uniwersytecie katolickim pozostawał w pełnej komunii z Kościołem, jako warunek wykonywania swojego urzędu<sup>16</sup>.

Trudno nie postawić zastrzeżeń przytoczonym powyżej argumentom. Po pierwsze, należy zauważyć, że stanowisko krytyków dotyczy szkół katolickich, tych formalnych i tych powiązanych z Kościołem nieformalnie, a jednocześnie rzeczywiście znacząco. Pozostawiając na razie problem interpretacji kanonu, należy zauważyć, że odnosi się on również do uniwersytetów i fakultetów kościelnych, które istnieją jako publiczne osoby prawne w Kościele i zakładane są przez Kościół w określonym i dla niego charakterystycznym celu. W stosunku do nich odnoszą się zatem kodeksowe przepisy niezależnie i autonomicznie, bez żadnych odniesień do państwa, w którym istnieją. Jak sama nazwa mówi, są one kościelne z natury rzeczy, a nie państwowo-kościelne z powodu historycznych czy współczesnych uwarunkowań. Po drugie odwoływanie się do historycznych motywacji wymogu misji nauczania nie jest racją uzasadniającą obecne rozwiązania normatywne, tym bardziej, że takiej motywacji nie znajdujemy podczas prac nad rewizją Kodeksu. Komisja przygotowująca kodeks oraz prawodawca kierowali się nie historyczną, ale współczesną sytuacją. *Mens legislatoris* i *ratio legis* są zatem inne, niż podawane przez krytyków.

---

<sup>15</sup> Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki (1787): „Kongres nie może stanowić ustaw wprowadzających religię albo zabraniających swobodnego wykonywania praktyk religijnych”, w: M. J. Ptak, M. Kindler, *Powszechna historia państwa i prawa*, Wrocław 1996, s. 350-351.

<sup>16</sup> Por. J.A. Coriden, dz. cyt., s. 571-572.

Po trzecie, należałoby zatem najpierw poznać zamysł prawodawczy i *ratio legis*, a następnie do nich dostosować aktualną sytuację prawną. Po czwarte, choć interpretacja kanonu nie jest do końca jednoznaczna, pozostaje kwestią roztropności umiejętność zastosowania kanonu, zwracając uwagę bardziej na formalizację i tak koniecznej czujności doktrynalnej ze strony kompetentnej władzy kościelnej, niż na ewentualny atak na wolność i swobodę nauczania, które gwarantowane są przez prawo. Argument ten dotyczy zależności pomiędzy nauczaniem teologii a strzeżeniem przekazu wiary ze strony Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Po piąte, kwestie praktyczne istniejące w niektórych krajach nie powinny determinować prawodawstwa powszechnego, lecz powinny być z nim uzgadniane i w oparciu o nie precyzowane i dostosowywane do wymagań partykularnych.

24 maja 1990 r. Kongregacja Nauki Wiary wydaje Instrukcję o powołaniu teologa w Kościele pt. *Donum veritatis*<sup>17</sup>. W numerze 22 Instrukcji czytamy: „Współpraca między teologiem i Urzędem Nauczycielskim urzeczywistnia się w sposób szczególny wówczas, gdy teolog otrzymuje misję kanoniczną lub mandat nauczania”<sup>18</sup>.

Jan Paweł II tego samego roku wydał Konstytucję Apostolską o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae*<sup>19</sup>, która w art. 4 §3 stwierdza: „W szczególności teologowie katoliccy, świadomi *mandatu* [podkr. moje] powierzonego im przez Kościół, niech dochowują wierności Magisterium Kościoła jako autentycznemu interpretatorowi Pisma Świętego i Świętej Tradycji”. Papież nie wspomina o dyscyplinach, których nauczanie wymagałoby posiadania odpowiednich upoważnień, lecz odnosi się jedynie do nauczycieli teologów, którzy posiadają zlecenie (*mandatum*) do nauczania. Czy zatem odnosi się to do nauczania przez nich innych przedmiotów poza teologią? To kolejne pytanie, które wymaga odpowiedzi.

## 2. PODOBIENSTWA I RÓŻNICE

Przegląd dotychczasowych sformułowań normatywnych obecnego kan. 812 dostarczył wiele różnorodnych rozwiązań. Różnice dotyczą charakteru upoważnienia, osób, które powinny je otrzymać, przedmiotów nauczania oraz rodzaju szko-

---

<sup>17</sup> AAS 82(1990), s. 1550-1570. Tłumaczenie polskie w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 353-369. Dalej cytuję DV.

<sup>18</sup> Takie samo sformułowanie powtórzone jest w numerze 37, w którym czytamy: „Urząd Nauczycielski otrzymał w Kościele Boski mandat, mocą którego ma przekazywać naukę Ewangelii, czuwać nad jej integralnością i w ten sposób ochraniać wiarę Ludu Bożego. Wypełniając to zadanie, musi niekiedy podejmować trudne decyzje, takie jak na przykład cofnięcie misji kanonicznej czy mandatu nauczania teologowi, który odszedł od nauki wiary (...)”.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Ex corde Ecclesiae”* (15 sierpnia 1990), w: AAS 82(1990), s. 1475-1509. Tłumaczenie polskie L'Osservatore Romano 10-11(1990), s. 5-9. Dalej cytuję ECE.

ły. Dla ułatwienia całościowego obrazu można dokonać zestawienia wszystkich propozycji prawnych.

	<b>charakter upoważnienia</b>	<b>przedmiot</b>	<b>szkoła/uczelnia</b>
<b>Schematy</b> 1977/80	nauczyciele potrzebują ( <i>egent</i> ) misję kanoniczną	teologia lub dyscypliny z nią związane	wszystkie wyższe instytuty (uniwersytety i fakultety katolickie, świeckie posiadające fakultet teologiczny, kościelne i inne z nimi zrównane)
<b>Sapientia Christiana</b>	nauczyciele winni otrzymać ( <i>accipere debent</i> ) misję kanoniczną	dyscypliny odnoszące się do wiary i moralności	uniwersytet lub fakultet kościelny
<b>KPK 1983</b>	nauczyciele muszą mieć ( <i>habeant oportet</i> ) zlecenie	przedmioty teologiczne	wszystkie wyższe instytuty
<b>Donum Veritatis</b>	teolog otrzymuje misję kanoniczną lub zlecenie	teologia	domyślnie: tam gdzie teolog spełnia swoją funkcję nauczycielską
<b>Ex corde Ecclesiae</b>	teolog katolicki świadomy powierzonego zlecenia	teologia	uniwersytet katolicki

Jak widać z powyższego zestawienia w interpretacji kanonu pojawia się kilka problemów, na które należy zwrócić uwagę. Należą do nich:

- 1) które rozwiązanie prawne należy aplikować w odniesieniu do uniwersytetów i fakultetów kościelnych, to z kan. 818 czy z *Sapientia Christiana*?
- 2) jak należy traktować nauczanie religii i ewentualne pozwolenia na nie w szkołach niższych niż uniwersytety, wydziały czy instytuty studiów wyższych?;
- 3) nauczanie jakich przedmiotów wymaga określonych w prawie zezwoleń?;
- 4) czy istnieje różnica pomiędzy misją kanoniczną a zleceniem (mandatem)?

### 3. PRAWO OBOWIĄZUJĄCE

Doktryna dotycząca odpowiednich kwalifikacji pozwalających na podjęcie nauczania przedmiotów teologicznych na uniwersytetach i fakultetach kościelnych nie jest jednoznaczna. Są autorzy, którzy twierdzą, że pomiędzy figurą misji kanonicznej i mandatu nie ma żadnej różnicy i można obie figury traktować za-



miennie<sup>20</sup>. Znamiennym przykładem takiego podejścia jest komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego opracowany pod auspicjami Rzymskiej Roty w ramach kolekcji *Corpus Iuris Canonici* wraz z przedmową kard. F. Pompedda, prefekta Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej. Autor komentarza do kan. 812, pisząc o mandacie, powołuje się na *SCh* art. 27, w którym występuje figura misji kanonicznej. Komentator albo nie dostrzegł różnicy pomiędzy *SCh* a KPK, albo świadomie utożsamiał obie figury, odwołując się do późniejszego czasowo KPK. Zastępując misję kanoniczną mandatem, zasugerował tym samym, że przepis *SCh* stracił moc obowiązującą<sup>21</sup>.

Inni komentatorzy wyraźnie rozróżniają figurę misji kanonicznej i mandatu nauczania, twierdząc jednocześnie, że misja kanoniczna wymagana jest do nauczania na uniwersytetach i fakultetach kościelnych, natomiast mandat powinni posiadać nauczyciele na uniwersytetach katolickich i innych wyższych instytucjach. Jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że *SCh* posiada nadal moc obowiązującą<sup>22</sup>. Jeszcze inni autorzy, nie odwołując się do rozważań na temat różnicy pomiędzy figurą misji kanonicznej a mandatu nauczania, wyraźnie stwierdzają, że przepis *SCh* stracił swoją moc obowiązującą w chwili wejścia w życie KPK. W odniesieniu zatem do nauczycieli uniwersytetów katolickich oraz kościelnych należy zastosować wymóg otrzymania przez nich mandatu nauczania<sup>23</sup>.

Odniesienie wymogu posiadania mandatu nauczania do nauczycieli zarówno uniwersytetów katolickich, jak i kościelnych w kan. 812, nie przesądza jednak o utożsamieniu dwóch figur: misji i mandatu. Stwierdza jedynie, że, w obu przypadkach, w celu nauczania przedmiotów teologicznych, wymagane jest posiadanie przez ich nauczycieli mandatu do nauczania. Tak zresztą wynika z odpowiedzi Komisji ds. rewizji Kodeksu na uwagi podnoszone ze strony przedstawicieli hierarchii Kościołów północnoamerykańskich. Stwierdzono wyraźnie, że zamiast koncepcji misji kanonicznej, lepiej jest zastosować figurę prawną mandatu, gdyż

---

<sup>20</sup> Por. G. Dalia Torre, *La collaborazione dei laici alle funzioni sacerdotale, profetica e regale dei ministri sacri*, Monitor Ecclesiasticus 109(1984), s. 151; J. Alessandro, *The Rights and Responsibilities of Theologians: A Canonical Perspective*, w: *Cooperation Between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium*, ed. L. J. O'Donovan, Washington 1982, s. 106-109.

<sup>21</sup> Por. D. Composta, *De Ecclesiae munere docendi*, w: P.V. Pinto (a cura di), *Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici, I. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Cita del Vaticano 2001, s. 503. W podobny sposób kanon interpretuje J.M. Gonzales del Valle w: P. Lombardía, J.I. Arieta, *Codice di diritto canonico*, Ed. Bilingue commentata, Roma 1986, t. 1, s. 574. Uzasadniając użycie figury mandatu w kan. 812 odwołuje się do *SCh* art. 27 i używa sformułowania „mandat kanoniczny”. Sformułowanie to łączy w sobie mandat i misję kanoniczną.

<sup>22</sup> Por. F.J. Urrutia, *Ecclesiastical Universities and Faculties (Canons 815-821)*, *Studia Canonica* 23(1989), s. 467-468; J.L. Illanes, *Teología y Facultades de teología*, Pamplona 1991, s. 340-341.

<sup>23</sup> Por. J. Manzanares, *Las universidades y facultades eclesíasticas en la nueva codificación canónica*, *Seminarium* 23(1983), s. 588; A. Montan, *La funzione di insegnare della Chiesa*, w: *La normativa del nuovo Codice*, Brescia 1985, s. 168; C.J. Errazuriz M., *Il „munus docendi Ecclesiae”: diritti e doveri dei fedeli*, Milano 1991, s. 236-237.

sytuacja, którą reguluje kan. 812 nie odpowiada sytuacji, w której wymagana jest misja kanoniczna. Dotyczy to również uniwersytetów i fakultetów kościelnych na mocy kan. 818. Ta odpowiedź zrównuje zatem sytuację wykładowców i wykładowanych przez nich przedmiotów na uniwersytetach katolickich i kościelnych. Ponadto stwierdza wyraźnie, że w obu przypadkach nie może być mowy o misji kanonicznej, gdyż ta odnosi się do innych sytuacji. Komisja przyznaje zatem, że koncepcja misji kanonicznej różni się od koncepcji mandatu nauczania.

Dodatkowym motywem przemawiającym za odrzuceniem art. 27 §1 *SCh* jest stwierdzenie kan. 6 §1.2°, w którym czytamy: „Z chwilą wejścia w życie nowego Kodeksu, zostają zniesione (...) również inne ustawy, powszechne lub partykularne, przeciwne przepisom obecnego Kodeksu, chyba że odnośnie do partykularnych co innego wyraźnie stwierdzono”. Konstytucja *SCh* i zawarta w niej regulacja prawna jest ustawą powszechną w pełnym tego słowa znaczeniu, promulgowaną przez Jana Pawła II jako najwyższego prawodawcę i znajduje się na tym samym poziomie w hierarchii aktów prawnych co ustawy kodeksowe. Zatem postanowienie cytowanego artykułu *SCh* jest przeciwne przepisom kodeksu. Dlatego też straciło swoją moc obowiązującą.

Także reguła kolizyjna, w odniesieniu do aktów prawnych, znajdujących się na tym samym poziomie hierarchicznym, stwierdza wyraźnie, że *lex posterior derogat legi priori*. Pozostaje jednak niejasność dotycząca sformułowania, które pojawiło się w Instrukcji Kongregacji Doktryny Wiary. Jak pamiętamy, mówiła ona o misji lub mandacie, które teolog powinien posiadać. Następnie jednak Jan Paweł II w konstytucji *ECE* potwierdził stwierdzenie znajdujące się w Kodeksie w odniesieniu do uniwersytetów katolickich. By można było zrozumieć stwierdzenie Instrukcji należy zanalizować dwie figury: misji kanonicznej i mandatu do nauczania oraz określić zależność pomiędzy teologiem a Urzędem Nauczycielskim Kościoła.

#### 4. MISJA KANONICZNA I MANDAT NAUCZANIA

Komisja przygotowująca nowy Kodeks Prawa Kanonicznego stwierdziła, że koncepcja misji kanonicznej nie odpowiada sytuacji, która jest regulowana przez kan. 812. Niestety, Komisja nie wyjaśniła rozumienia przez nią koncepcji misji kanonicznej oraz przez to nie wskazała głębszych, niż wspomniany, motywów, dla których nie może być ona zastosowana w kanonach dotyczących uniwersytetów katolickich i kościelnych. Zawarta w tym kanonie figura mandatu różni się zatem od misji kanonicznej.

Pojęcie mandatu występujące w KPK nie posiada jednakowego znaczenia<sup>24</sup>. Na podstawie sformułowań używanych przez Kodeks, można określić kilka cech wspólnych rzeczywistości ujmowanej tym pojęciem. Mandat stanowi:

<sup>24</sup> Por. Kann. 42; 134 §3; 406 §1; 479 §§1-2; 1013; 1105 §1,1<sup>o</sup>, 1484 §1; 1485; 1524 §3.

1) pewną autoryzację, uznanie, zaświadczenie 2) przekazane jakiejś osobie; 3) wykonywania tego, co z natury rzeczy należy do kogoś innego. Istnieje zatem różnica między osobą, która coś zleca do wykonania a osobą, której jest zleczone wykonanie czegoś, co z natury rzeczy do niej nie należy, poprzez autoryzację, uznanie jej za zdolną do takiego działania.

Koncepcja mandatu jest zawarta i wyjaśniona w *Dekrecie o apostołstwie świeckich* Soboru Watykańskiego II. Pod pojęciem mandatu rozumiane są pewne formy apostołatu świeckich, za które hierarchia bierze odpowiedzialność, „je pochwała i zleca”, przez co „może zostać lepiej w pewnych warunkach spełnione posłannictwo Kościoła”<sup>25</sup>. Dekret podkreśla zatem pewne cechy mandatu, a mianowicie to, że istnieją dwie formy apostołatu: hierarchii i świeckich, którzy działają z własnej inicjatywy, ale w ustosunkowaniu się do hierarchii „zależnie od różnych form i dziedzin danego apostołstwa”<sup>26</sup>, za które hierarchia podejmuje pewną odpowiedzialność, łącząc także „ściśle jakąś jego formę z własnym zadaniem apostołskim, przy zachowaniu jednak odrębnego charakteru i różnicy obojga, a stąd bez pozbawiania świeckich koniecznej swobody działania wedle własnej inicjatywy. Tego rodzaju decyzja hierarchii nosi w różnych dokumentach kościelnych nazwę mandatu”<sup>27</sup>. W odniesieniu do nauczycieli przedmiotów teologicznych mandat oznacza formę autoryzacji osoby przed podjęciem przez nią nauczania. Nauczyciel podejmuje nauczanie, korzystając z prawa wolności nauczania (kan. 218) i z własnej inicjatywy, biorąc jednocześnie za nie osobistą odpowiedzialność. Dokonuje się to jednak w oparciu o nauczanie autentyczne Magisterium Kościoła, za które odpowiedzialność spoczywa na hierarchii.

Mandat oznacza zatem: 1) autoryzację, zaświadczenie – coś więcej niż *nihil obstat* – dokonane publicznie, że nauczyciel znajduje się w kościelnej komunii i naucza jako katolik, oraz 2) doktryna przez niego nauczana nie jest w sprzeczności z nauczaniem autentycznym Kościoła<sup>28</sup>. Mandat uznaje zatem osobę za zdolną do wykonania jakiegoś zadania oraz zakreśla przedmiot jej działania.

*Dekret o apostołstwie świeckich* wyraźnie odróżnia mandat od misji kanonicznej. Czytamy w nim, że „(...) hierarchia porucza świeckim pewne zadania, które łączą się bliżej z obowiązkami pasterzy, jak np. głoszenie nauki chrześcijańskiej, funkcje w pewnych czynnościach liturgicznych, opieka duszpasterska. Z tytułu tej misji świeccy w wykonywaniu zadań podlegają całkowicie kierownictwu władzy kościelnej”<sup>29</sup>. Cechą działalności po uzyskaniu misji kanonicznej jest uczestnictwo w zadaniach, które z natury swojej przysługują innym i za które

<sup>25</sup> Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* (18 listopada 1965), nr 24c. Dalej cytuję DA.

<sup>26</sup> Tamże, nr 24b.

<sup>27</sup> Tamże, nr 24e.

<sup>28</sup> Por. F.J. Urrutia, *Mandato d'insegnare discipline teologiche*, w: C. Corral Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, s. 662.

<sup>29</sup> DA 24f.

udzielający misji kanonicznej biorą pełną odpowiedzialność. W odróżnieniu od mandatu nie chodzi jedynie o jakieś zatwierdzenie, uznanie osoby za zdolną do wykonywania jakiejś czynności, ale sprawienie, by ona uczestniczyła w tym, co czyni udzielający misji. Następuje niejako zjednoczenie się dwóch osób wykonujących to samo dzieło. Uzyskujący misję nie działa we własnym imieniu, ale w imieniu udzielającego. *SCh* w odniesieniu do misji kanonicznej stwierdza, że ci którzy ją otrzymują „nauczają bowiem nie własną powagą, lecz na mocy misji otrzymanej od Kościoła”<sup>30</sup>.

Koncepcje mandatu i misji kanonicznej różnią się między sobą. W odniesieniu do nauczycieli na uniwersytetach katolickich i kościelnych prawo wymaga posiadania mandatu, gdyż, zgodnie ze słowami Komisji przygotowującej nowy Kodeks, koncepcja misji nie odpowiada działalności naukowej na tychże uczelniach.

## 5. WIARA I NAUKA

*Instrukcja o powołaniu teologa* stwierdza, że jego „zadaniem jest zdobywanie, w łączności z Urzędem Nauczycielskim, coraz głębszego zrozumienia Słowa Bożego”<sup>31</sup>. Praca teologa jest procesem naukowego zdobywania wiedzy i „jest wpisana w poznanie rozumowe, którego przedmiot pochodzi z Objawienia, przekazanego i interpretowanego w Kościele pod zwierzchnictwem Urzędu Nauczycielskiego”<sup>32</sup>. Powyższe stwierdzenia wskazują, że praca naukowa teologa dokonuje się w Kościele i w ścisłej zależności od niego, gdyż dotyczy poznania Słowa Bożego, przekazywanego i interpretowanego w Kościele. Wartość poznania naukowego zależna jest od przekonującej siły argumentacji naukowej, niezależnie od miejsca, w którym działalność naukowa dokonuje się i od osoby nauczyciela. Wcześniejsze udzielenie mandatu lub misji nauczania nie zmienia zatem przedmiotu naukowego poznania i nauczania z prywatnego na oficjalny.

Działalność teologiczna prowadzi do racjonalnego przekazu wiedzy, a nie zaś Objawienia, za które odpowiada Urząd Nauczycielski Kościoła. Teologia, aczkolwiek różni się naturą i misją od Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, „to jednak są to dwie witalne funkcje Kościoła, które dla dobra Ludu Bożego powinny się wzajemnie przenikać i wzbogacać”<sup>33</sup>. Autorytet teologii pochodzi zatem z mocy

---

<sup>30</sup> *SCh*, art. 27 §1.

<sup>31</sup> *DV* 6.

<sup>32</sup> *DV* 12.

<sup>33</sup> *DV* 40. „Misja kanoniczna jest więc świadectwem wzajemnej wierności: wierności kompetentnego autorytetu kościelnego wobec teologa, który – prowadząc poszukiwania i nauczając – pokazuje, że jest teologiem katolickim; oraz ufności samego teologa wobec Kościoła na mocy mandatu, na podstawie którego wypełnia swoją misję, i wobec jego integralnej nauki”, Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o niektórych aspektach nauczania teologicznego Profesora Hansa Künga*, w: *W trosce o pełnię wiary*, dz. cyt., s. 139. Działalność naukowa H. Künga wywoływała „zamieszanie wśród wiernych” (tamże), co, zgodnie z *Instrukcją o powołaniu*

argumentacyjnej teologicznego poznania i posiada charakter prywatny. Teolog nie wykłada teologii „oficjalnej”, ale pozostaje w nieustannym kontakcie z nauczaniem autentycznym Magisterium. Istniejący zatem pluralizm teologiczny jest możliwy „o ile nie narusza jedności wiary rozumowej w sensie obiektywnym”. Stąd też praca teologa musi mieć na względzie trzy płaszczyzny, którymi są „jedność wiary, jedność i różnorodność sposobów jej wyrażania oraz różnorodność teologii”<sup>34</sup>. Cofnięcie misji czy mandatu nauczania (*privat missione canonica vel mandato docendi prius collato*), o czym stwierdza się w Instrukcji, ma miejsce wtedy, kiedy teolog odszedł od nauki wiary. Kościół dba w ten sposób o prawa wierzących do „otrzymywania nauki Kościoła czystej i integralnej”<sup>35</sup>.

Posiadanie misji lub mandatu przez teologa oznacza, że współpraca między nim a Magisterium staje się „w pewnym sensie, uczestnictwem w dziele Urzędu Nauczycielskiego, z którym łączy ją związek prawny. Zasady deontologii, wynikające w sposób oczywisty ze służby Słowu Bożemu, zostają podbudowane przez zobowiązanie, jakie teolog podejmuje, przyjmując swój urząd, składając wyznanie wiary i przysięgę wierności. Od tej chwili teolog jest oficjalnie powołany do przedstawiania i wyjaśniania z całą dokładnością integralnej nauki wiary”<sup>36</sup>. Idea mandatu czy misji wskazuje zatem na pewną formę publicznej gwarancji, którą Kościół zapewnia w odniesieniu do nauczycieli przedmiotów teologicznych.

Natura i misja teologii i Urzędu Nauczycielskiego różnią się między sobą, dlatego Instrukcja stwierdza, że praca teologa jest „w pewnym sensie uczestnictwem w dziele Urzędu Nauczycielskiego”<sup>37</sup>. Stąd też pojęcie misji nie jest adekwatne do sytuacji, o której mówią kann. 812 i 818. W kanonach słusznie została wyrażona idea mandatu, tak jak została ona przedstawiona w *Dekrecie o apostolstwie świeckich* (nr 24e). O misji kanonicznej możemy mówić, w przypadku nauczania przedmiotów teologicznych, w sensie analogicznym, gdyż praca teologa jest uczestnictwem, wraz z Magisterium, w służbie Słowu Bożemu, ale w inny

---

*teologa w Kościele*, wykraczało poza *sensus fidei* i *sentire cum Ecclesia* (nr 35). Warto zwrócić uwagę, że misja kanoniczna, o której mówi deklaracja jest charakteryzowana przez figurę mandatu i jest konsekwencją jego otrzymania. Nie jest czymś, co się otrzymuje, lecz jest formą spełnienia i świadectwem wzajemnej wierności. Kongregacja Nauki Wiary w *Liście do Charlesa Currana* poinformowała go, że „nie może być dłużej uważany ani za zdolnego, ani za dopuszczonego do pełnienia funkcji profesora teologii katolickiej” (w: *W trosce o pełnię wiary*, dz. cyt., s. 285). W *Liście* nie ma sformułowań dotyczących odebrania misji kanonicznej czy mandatu. Znajduje się jednak stwierdzenie dotyczące nauczania w imieniu Kościoła, które stoi w sprzeczności z faktycznym negowaniem w nauczaniu nauki Kościoła (s. 284). Nauczanie w imieniu Kościoła oznacza zatem przekazywanie czystej i integralnej nauki Kościoła. Nie oznacza to uczestnictwa w przekazie prawdy dokonywanym przez Magisterium Kościoła.

<sup>34</sup> DV 34.

<sup>35</sup> DV 37; F. Arduoso, *Magisterium Kościoła*, tłum. M. Stebart, Kraków 2001, s. 134-146. Przykładem odebrania misji kanonicznej była sytuacja prof. H. Künga, któremu odebrano misję nauczania gdyż „odszedł w swoich pismach od integralnej prawdy wiary katolickiej i nie może być uważany za teologa katolickiego”, *Deklaracja o niektórych aspektach nauczania teologicznego Profesora Hansa Künga*, dz. cyt., s. 140.

<sup>36</sup> DV 22.

<sup>37</sup> DV 22.

sposób niż czyni to Urząd Nauczycielski. Teologia nie uczestniczy zatem w czymś, co jest charakterystyczne i specyficzne jedynie dla Magisterium, lecz w inny niż ono sposób uczestniczy w służbie Słowu Bożemu, przedstawiając i wyjaśniając w sposób naukowy integralną naukę wiary. Teologia nigdy nie zajmie miejsca Magisterium, ani Magisterium nie jest naukowym opracowaniem przekazu wiary.

Rozróżnienie na misję kanoniczną i mandat nie znajduje swojego uzasadnienia w odniesieniu do rozróżnienia pomiędzy uniwersytem katolickim a kościelnym. Jeśli *SCh* art. 27 §1 stwierdzała, że wykładowcy dyscyplin odnoszących się do wiary i moralności nauczają na uniwersytetach i fakultetach kościelnych na mocy misji otrzymanej od Kościoła, to należy sformułowanie to odnieść do ich nauczania ze względu na silną zależność instytucjonalną od Kościoła oraz na specyfikę wykładu, zwłaszcza na podstawowym cyklu studiów, który zawiera oficjalną doktrynę Kościoła, przekazywaną zgodnie z Nauczaniem Magisterium<sup>38</sup>.

Odwołując się do różnicy pomiędzy teologią a Magisterium, dodatkowym argumentem przemawiającym za mandatem w przypadku nauczania przedmiotów teologicznych jest stwierdzenie kan. 229 §3: „świeccy (...) mogą otrzymać od kompetentnej władzy kościelnej zlecenie nauczania świętej nauki”. Kanon ten uznaje podstawowe prawo do nauczania osób świeckich w Kościele, które to prawo nie jest uzależnione od uczestnictwa w zadaniach Magisterium. Udzielenia mandatu nie można zatem uzależniać od czynników innych niż te, które decydują o zachowaniu i przekazywaniu integralnej doktryny katolickiej oraz o postawie moralnej nauczyciela.

## 6. WNIOSKI

- 1) Istniejąca różnica koncepcyjna pomiędzy misją kanoniczną a mandatem nauczania wskazała, że ich udzielenie nie jest zależne od miejsca podejmowanej przez nauczyciela-teologa działalności nauczycielskiej, lecz jedynie od jego osoby i prowadzonej przez niego działalności. Mandat ma zatem charakter osobowy, dotyczy osoby teologa-nauczyciela, a nie instytucji uniwersytetu czy innych ośrodków naukowych z nim związanych.
- 2) Podejmujący nauczanie na uniwersytetach katolickich i innych wyższych instytucjach oraz na uniwersytetach i fakultetach kościelnych muszą mieć zlecenie (mandat) jeśli nauczają przedmiotów teologicznych. Ostateczna wersja kan. 812 w odniesieniu do materialnego przedmiotu zlecenia nie jest do końca jednoznaczna. Wcześniejsze unormowania prawne oraz propozycje nowych były w swoich sformułowaniach odmienne od postanowienia kan. 812, co zostało wcześniej przedstawione. Określenie «dyscypliny teologiczne» jest znacznie szersze niż «teologia». Nauczanie za-

---

<sup>38</sup> Por. C.J. Errazuriz M., dz. cyt., s. 236.

tem jakich przedmiotów wymaga odpowiedniego mandatu? Odpowiedź na to pytanie uzależniona jest w dużej mierze od przyjętych reguł interpretacyjnych. Według ścisłej interpretacji będziemy mieli do czynienia z różnymi działami teologii (dogmatyczna, moralna, biblijna, pastoralna, itd.). Przeciwnicy czy krytycy idei mandatu, jako ograniczającego swobodę wykonywania praw do naukowych poszukiwań i wykładów, będą odwoływali się do kan. 18, który stwierdza, że w takiej sytuacji należy zastosować interpretację ścisłą. Interpretacja szeroka pozwala na włączenie do przedmiotów teologicznych nauk biblijnych, prawa kanonicznego, historii Kościoła. W interpretacji rozszerzającej dołączyć można działy filozofii czy języki biblijne. Interpretacja zawężająca pozwala na zaliczenie do dyscyplin teologicznych tylko teologii dogmatycznej<sup>39</sup>. Kanon jednak mówi o przedmiotach teologicznych w liczbie mnogiej, a więc interpretacja zawężająca zakres do jednego przedmiotu wypaczałaby myśl kanonu. Wskazówką interpretacyjną jest kan. 252 §2, w którym wyliczone są przedmioty kształcenia teologicznego, prowadzonego w świetle wiary i pod kierownictwem Urzędu Nauczycielskiego. Należą do nich: Pismo Święte, teologia dogmatyczna, teologia moralna i pastoralna, prawo kanoniczne, liturgia, historia Kościoła oraz inne dyscypliny pomocnicze i specjalne, zgodne z programem kształcenia. Kanon odnosi się do kształcenia duchowieństwa, a więc lista przedmiotów zawarta jest w programie formacji kapłańskiej<sup>40</sup>. W odniesieniu do ośrodków wyższych studiów lista przedmiotów normowana jest przez przytaczane w tekście dokumenty Stolicy Apostolskiej. Poszukując wyjścia z interpretacyjnej niejednoznaczności, można przyjąć, bez większych zastrzeżeń, że pojęcie przedmiotów teologicznych dotyczy tych przedmiotów, które w nauczaniu odnoszą się w jakiś sposób do przekazu Słowa Bożego i wiary, a nie jedynie teologii. Nie sądzę, by wymóg mandatu stosować do przedmiotów o charakterze technicznym, jak np. języki biblijne, archeologia biblijna. Wymóg mandatu powinien też być w jakiś sposób uzależniony od kontekstu ośrodka studiów. W odniesieniu do uniwersytetów i wydziałów kościelnych oraz wydziałów teologicznych na uniwersytetach katolickich moc wiążąca mandatu jest znacznie silniejsza niż w innych ośrodkach, w których nauka katolicka jest formą uzupełniającą ogólny tok studiów. Mam

<sup>39</sup> Por. F.J. Urrutia, *Les normes générales. Commentaire des canons 1-203*, Paris 1994, s. 70.

<sup>40</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 162-189 wliczają następujące przedmioty teologiczne: a) przedmioty biblijno-patrolologiczne (historia i geografia biblijna, wprowadzenie do Biblii, egzegeza ST i NT, teologia biblijna, patrologia; b) teologia systematyczna (wprowadzenie w chrześcijaństwo, religiologia, teologia fundamentalna, teologia dogmatyczna, ekumenizm; c) teologia moralna i duchowości, katolicka nauka społeczna; d) przedmioty historyczno-prawne (historia Kościoła, prawo kanoniczne i wyznaniowe).

- na myśli np. wykład prawa kanonicznego na wydziale prawa, czy historii Kościoła na wydziałach historycznych uniwersytetów państwowych.
- 3) Wymóg mandatu dotyczy teologa katolickiego. Teolog niekatolicki, podejmujący wykłady z przedmiotów teologicznych (np. z teologii protestanckiej czy prawosławnej) nie musi otrzymać wcześniejszego mandatu. Wynika to ze specyfiki mandatu oraz zależności pomiędzy nauczaniem teologii katolickiej a Urzędem Nauczycielskim. Poza tym Kodeks Prawa Kanonicznego obowiązuje tylko należących do Kościoła łacińskiego<sup>41</sup>. Nie oznacza to, że teologowie innych wyznań nie mogą podejmować zajęć na uniwersytetach kościelnych czy katolickich.
  - 4) Kanony 812 i 818 dotyczą następujących ośrodków studiów, w których nauczyciele przedmiotów teologicznych muszą mieć zlecenie kompetentnej władzy: uniwersytety i fakultety kościelne (kan. 818) oraz wszystkie wyższe instytuty (kan. 812). Chociaż kanon 812 znajduje się w tytule poświęconym uniwersytetom katolickim i innym instytutom wyższych studiów, to jednak nie należy rozumieć zakresu jego postanowienia restrykcyjnie i ograniczać tylko do uniwersytetu katolickiego. Kanon wyraźnie mówi o wszystkich wyższych instytutach<sup>42</sup>. Konieczność mandatu powinna być jednak uzależniona od charakteru prowadzonych zajęć, czy to w ramach formacji typowo chrześcijańskiej i katolickiej czy w ramach ogólnej formacji naukowej, o czym wspominałem powyżej. *ECE* mówi jednak wyraźnie o uniwersytetach katolickich i katolickich instytutach studiów wyższych, co przemawiałoby za brakiem konieczności posiadania mandatu dla nauczycieli uczących poza uczelniami katolickimi<sup>43</sup>. Idea mandatu wskazuje zatem na jego osobowy wymiar.
  - 5) Jeśli chodzi o niższe ośrodki szkolnictwa, takie jak np. w Polsce: szkoły podstawowe, gimnazja czy szkoły średnie, wymóg, w pełnym tego słowa znaczeniu, mandatu, a tym bardziej misji kanonicznej, w odniesieniu do nauczania religii, nie istnieje. W takich przypadkach „ordynariusz miejsca ma prawo mianowania lub zatwierdzania nauczycieli religii oraz usuwania lub żądania usunięcia, ilekroć wymaga tego dobro religii lub obyczajów”<sup>44</sup>. To prawo zostało potwierdzone w art. 12 ust. 3 Konkordatu z 28 VII 1993 r.<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Por. Kan. 1.

<sup>42</sup> Tłumaczenie polskie nie jest precyzyjne. Łacińskie sformułowanie *in quibuslibet institutis* lepiej jest tłumaczyć jako «w jakimkolwiek instytucie».

<sup>43</sup> Por. *ECE*, art. 1, §2.

<sup>44</sup> Kan. 805.

<sup>45</sup> Tekst polski używa sformułowania «upoważnienie». W języku włoskim istnieje słowo *autorizzazione*. Do obu wyrazów dodane jest w nawiasie sformułowanie łacińskie *missio canonica*. Konkordat podkreśla konieczność posiadania przez nauczycieli odpowiedniego upoważnienia, co jest wyrazem zagwarantowania Ko-



- 6) Upoważnionym do udzielenia mandatu według *SCh* art. 27 §1 jest Wielki Kanclerz lub jego delegat. W przypadku braku Wielkiego Kanclerza może to być jego zastępca. *ECE* nie wspomina, kto jest kompetentną władzą do udzielenia mandatu. Jeśli zastosować analogię do postanowień *SCh*, to także w przypadku *ECE* osobą upoważnioną do udzielenia mandatu może być Wielki Kanclerz, o ile taki istnieje<sup>46</sup>. W przypadku braku Wielkiego Kanclerza udzielenie mandatu powinno być kompetencją biskupów, gdyż oni są nauczycielami wiary. Ta kompetencja powinna na pierwszym miejscu dotyczyć własnego ordynariusza nauczyciela, a nie ordynariusza miejsca zatrudnienia.

Powyższe opracowanie wskazało na wiele niejasności i interpretacyjnych rozbieżności dotyczących kanonów 812 i 818. Wydaje się zatem słusznym postulatem poddania tych kanonów interpretacji autentycznej w ścisłym związku z *SCh* oraz *ECE*.

COMMISSION (MANDATUM) TO TEACH THEOLOGICAL SUBJECTS.  
(CCL CANN. 812 AND 118)

Summary

In the article the issues regarding ratio legis of can 812 were analyzed. Besides, the critical opinions and answers of the individuals who are responsible for canon establishing were presented. Moreover, the author presents his personal opinion about promulgated canon. Also, the following issues are presented: similarities and differences of canon according to Apostolic Constitutions *SCh* and *ECE*; the analysis of obligatory rule of law, the analysis of the concept of canonical mission and mandate. On this basis the analysis of the canon was presented. The author's considerations show the necessity of authentically interpretation of the canons.

**Nota o Autorze:** PROF. UKSW. DR HAB. TOMASZ GAŁKOWSKI CP. jest zatrudniony w katedrze Teorii prawa kościelnego Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W jego kręgu zainteresowań i badań znajdują się zagadnienia filozoficzne i teologiczne praw oraz tematyka dotycząca ratio legis obowiązujących przepisów i norm prawnych.

**Słowa kluczowe:** misja kanoniczna, mandat nauczania, kann. 812 i 818 KPK, Konstytucje Apostolskie: Sapientia Christiana i Ex corde Ecclesiae

---

ściółowi swobody decydowania o zatrudnieniu nauczycieli religii. To upoważnienie zostało wyrażone tradycyjnym terminem misji kanonicznej.

<sup>46</sup> Por. *ECE*, art. 4 §1.



ARKADIUSZ DOMASZK SDB  
UKSW Warszawa

## WYBORY W PRAWIE WŁASNYM TOWARZYSTWA ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

Sprawowanie władzy w każdej społeczności należy do istotnych elementów struktury danej grupy. Powierzenie urzędu jest ważną częścią posługi władzy w Kościele katolickim. Zauważa się, że swobodne powierzanie urzędów kościelnych stanowi preferowaną formę w społeczności eklezjalnej. Niekiedy objęcie urzędu poprzedzone jest kanonicznym wyborem osoby. Sytuacja ta ma miejsce m.in. w instytutach zakonnych.

W poniższym opracowaniu zostaną pokrótce przybliżone normy prawa kanonicznego, które odnoszą się do wyborów. Następnie ukazane zostaną przepisy prawa własnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego odnoszące się do zasad wyborczych, w kontekście urzędów kościelnych<sup>1</sup>.

### 1. WYBORY W PRAWIE KANONICZNYM

Zagadnienie wyborów łączy się istotnie z pojęciem urzędu kościelnego, który jest jakimkolwiek zadaniem (z postanowienia Bożego czy kościelnego) ustanowionym na stałe dla realizacji celu duchowego<sup>2</sup>. Tak rozumiany urząd jest powierzany odpowiedniemu kandydatowi, zgodnie z przepisami kanonicznymi, przez właściwego przełożonego<sup>3</sup>. Owo powierzenie, zwane prowizją kanoniczną, jest złożonym aktem prawnym. Prowizja może zawierać w sobie trzy elementy: wyznaczenie osoby, nadanie tytułu i objęcie urzędu<sup>4</sup>. Urzędy w Kościele są najczę-

---

<sup>1</sup> Por. *Konstytucje i Regulaminy Ogólne Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986; fundamentalne prawo własne salezjanów składa się z dwóch zbiorów, przy odniesieniach do *Konstytucji* używam skrótu Konst., przy cytacjach z *Regulaminów Ogólnych* stosuję skrót Reg.Og. Zamiennie z pełną nazwą „Towarzystwo św. Franciszka Salezego” używam nazwy skróconej „Towarzystwo Salezjańskie” lub „Zgromadzenie Salezjańskie”.

<sup>2</sup> Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 (dalej KPK 1983), kan. 145 § 1.

<sup>3</sup> Por. tamże, kan. 146.

<sup>4</sup> Por. E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa 1985, s. 258.

ściej powierzane swobodnie, tzn. władza kościelna w sposób niezależny dokonuje prowizji, co obejmuje także etap wyznaczenia kandydata.

W prawie kanonicznym występują również formy prowizji zależnej, kiedy „wpływ na wyznaczenie osoby kandydata na urząd kościelny mają – zgodnie z prawem – osoby, kolegia lub zespoły osób”<sup>5</sup>. Ta zależność dotyczy również wyborów, które są wyłonieniem osoby odpowiedniej do urzędu przez kolegium – na drodze prawnego głosowania. Tak wyznaczonemu kandydatowi władza kościelna nadaje urząd przez zatwierdzenie, chyba że wybór tego nie wymaga. Normy regulujące przebieg spotkania wyborczego podaje Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w księdze I, w kanonach 164-179<sup>6</sup>.

Pierwsza zasada dotyczy terminu – nie należy odkładać wyborów przez okres dłuższy niż trzy użyteczne miesiące; bezskuteczny upływ tego terminu powoduje utratę prawa wyborczego, na rzecz władzy, która zatwierdza wybór (następuje wówczas prowizja niezależna)<sup>7</sup>. Dzięki temu postanowieniu zapobiega się nadmiernemu przedłużaniu wakansów urzędów kościelnych.

Następne normy regulują kwestie zwołania wyborców oraz wykonywania prawa wyborczego. Do przewodniczącego kolegium należy zwołanie wszystkich wyborców. Pominięcie niektórych wyborców albo znaczącej ich liczby może spowodować unieważnienie dalszych aktów prawnych lub jest z mocy prawa nieważne<sup>8</sup>. Istotnym elementem jest wolność wyborów, jej naruszenie powoduje nieważność aktu prawnego<sup>9</sup>. Uprawnienia wyborcze przysługują tylko osobom obecnym w określonym czasie i miejscu; wyjątkiem jest pobranie głosu od chorego wyborcy, ale obecnego w domu, gdzie odbywa się głosowanie<sup>10</sup>. Każdy może oddać tylko jeden głos, który jest ważny, gdy jest wolny, tajny, pewny, bezwarunkowy i określony<sup>11</sup>. Wykluczone z głosowania są osoby niezdolne do aktu

---

<sup>5</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 1985, s. 305.

<sup>6</sup> Przepisy te stosuje się we wszystkich wyborach kanonicznych, np. w stowarzyszeniach kościelnych, por. J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1: *Księga I Normy Ogólne*, Poznań 2003, s. 254. W pierwszej części mego artykułu przytaczam normy na temat wyborów (a następnie kompromisu i postulacji) – bez szczegółowych analiz; zagadnienie to jest odpowiednio szeroko opisane w różnych podręcznikach i komentarzach z prawa kanonicznego.

<sup>7</sup> Por. KPK 1983, kan. 165.

<sup>8</sup> „Jeżeli ktoś z tych, których należy wezwać, został pominięty i dlatego był nieobecny, wybór jest ważny, jednakże na jego wniosek, ale po udowodnieniu pominięcia i nieobecności winien być unieważniony przez kompetentną władzę, nawet po zatwierdzeniu wyboru, jeśli prawnie stwierdzono, że rekurs został przesłany przynajmniej w trzy dni od otrzymania wiadomości o wyborach” (tamże, kan. 166 § 2); „Jeśli pominięto więcej niż jedną trzecią wyborców, wybór z mocy samego prawa jest nieważny, chyba że wszyscy pominięci rzeczywiście wzięli udział w głosowaniu” (tamże, kan. 166 § 3).

<sup>9</sup> Por. tamże, kan. 170.

<sup>10</sup> Por. tamże, kan. 167 § 1-2.

<sup>11</sup> Por. tamże, kan. 168, 172.

ludzkiego, nie posiadające głosu czynnego, związane karą ekskomuniki (wymierzoną lub deklarowaną) oraz te, które notorycznie opuściły wspólnotę Kościoła<sup>12</sup>.

W przebiegu wyborów własną funkcję pełnią skrutatorzy i sekretarze. Do nich należy zebranie głosów, a następnie ich przeliczenie; każdy etap wyborczy winien być protokołowany i podpisany, protokoły wyborcze należy przechowywać w archiwum osoby prawnej<sup>13</sup>.

„Jeśli czego innego nie zastrzegają prawo lub statuty, ten winien być uznany za wybranego i ogłoszony przez przewodniczącego kolegium lub zespołu, kto otrzymał wymaganą liczbę głosów, zgodnie z postanowieniem kan. 119, n. 1”<sup>14</sup>. Zasadniczo decyduje bezwzględna większość głosów, wyjątkowo o wyborze kandydata do urzędu kościelnego stanowi tzw. większość kwalifikowana. Wybrany powinien być powiadomiony tak, by w ciągu ośmiu dni użytecznych dał odpowiedź o przyjęciu wyboru lub jego odrzuceniu<sup>15</sup>. W dalszej kolejności, w zależności od tego, czy wybór wymaga zatwierdzenia czy nie, albo natychmiast obejmuje urząd, albo kieruje się prośbą do kompetentnej władzy o uprawomocnienie<sup>16</sup>.

## 2. KOMPROMIS I POSTULACJA

Szczególną formą wyborów, o ile prawo nie zabrania, jest kompromis: „(...) jeśli wyborcy jednomyślnie i poprzez zgodę na piśmie przekazują na ten raz uprawnienie wyboru jednemu lub kilku zdatnym bądź ze swego grona, bądź obcym, którzy w imieniu wszystkich wybierają mocą otrzymanego mandatu”<sup>17</sup>. Prawo powszechne stanowi o składzie zespołu kompromisariuszy i obowiązku przestrzegania dołączonych warunków<sup>18</sup>. Tę wyjątkową formę przeprowadzenia głosowania wyborcy mogą odwołać, a prawo wyborcze wraca do kolegium, gdy kompromisariusze nie wypełnili warunku lub dokonali nieważnego wyboru<sup>19</sup>. „Racją kompromisu jest dokonanie wyboru, szczególnie wtedy, gdy przeprowadzenie ‘zwyczajnych’ wyborów nastęrcza trudności”<sup>20</sup>.

Jeszcze inną formą wyborów jest postulacja. Niekiedy najodpowiedniejszy kandydat (zdaniem wyborców) jest związany przeszkodą kanoniczną (np. wieku), od której można dyspensować. W tej sytuacji wyborcy „nie dokonują zwykłego

<sup>12</sup> Por. tamże, kan. 171.

<sup>13</sup> Por. tamże, kan. 173 § 1-4.

<sup>14</sup> Tamże, kan. 176. Zastosowanie kan. 119, nr 1, por. odpowiedź Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych z 28.06.1990 r., AAS 82(1990), s. 845.

<sup>15</sup> Por. KPK 1983, kan. 177 § 1.

<sup>16</sup> Por. tamże, kan. 178-179 § 1-5.

<sup>17</sup> Tamże, kan. 174 § 1.

<sup>18</sup> Por. tamże, kan. 174 § 2-3.

<sup>19</sup> Por. tamże, kan. 175.

<sup>20</sup> J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz...*, t. 1, dz. cyt., s. 266.

wyboru, lecz zwracają się do kompetentnego przełożonego z prośbą (postulacją), ażeby dopuścił do urzędu wspomnianego wyżej kandydata”<sup>21</sup>.

„Do ważności postulacji wymaga się przynajmniej dwóch trzecich głosów”<sup>22</sup>. Prawo powszechne domaga się tu więc większości kwalifikowanej głosów. Przewodniczący kolegium wyborczego przesyła postulację (w ciągu ośmiu użytecznych dni) do kompetentnej władzy, wraz z prośbą o dyspensę<sup>23</sup>. Ta forma przeprowadzenia wyborów wyróżnia się tym, że „postulowany nie nabywa żadnego prawa z postulacji, a kompetentna władza nie jest zobowiązana jej zaakceptować”<sup>24</sup>.

### 3. WYBORY W TOWARZYSTWIE ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

Prawo powszechne Kościoła przy obsadzie niektórych urzędów poleca przeprowadzenie wyborów. Na gruncie prawa zakonnego dotyczy to: najwyższych przełożonych, przełożonych klasztorów niezależnych, najwyższego przełożonego instytutu na prawie diecezjalnym oraz (według zapisów konstytucji zakonnych) innych przełożonych<sup>25</sup>. Prawo własne instytutu winno określić szczegółowe normy w tej materii.

Towarzystwo św. Franciszka Salezego jest w Kościele instytutem zakonnym kleryckim na prawie papieskim, oddającym się dziełom apostołskim<sup>26</sup>. Zgromadzeniu Salezjańskiemu przewodzi Przełożony Generalny (Ksiądz Generał), który jest następcą św. Jana Bosko, ojcem i ośrodkiem jedności całej Rodziny Salezjańskiej<sup>27</sup>. Sprawuje on władzę zwyczajną zarządu nad inspektoriami, domami zakonnymi i współbraćmi, tak w sprawach doczesnych, jak i duchowych<sup>28</sup>.

Zgodnie z kan. 625 § 1, objęcie tego urzędu kościelnego poprzedza kanoniczny wybór. „Przełożonego Generalnego wybiera Kapituła generalna na okres sześciu lat i może go wybrać ponownie. Nie może on zrzec się swojego urzędu bez zgody Stolicy Apostolskiej”<sup>29</sup>. Prawo własne wymienia podstawowe wyma-

<sup>21</sup> E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, dz. cyt., s. 270; por. KPK 1983, kan. 180.

<sup>22</sup> Tamże, kan. 181 § 1.

<sup>23</sup> Por. tamże, kan. 182 § 1-2.

<sup>24</sup> Tamże, kan. 182 § 3. Kolejny kan. 183 określa skutki odrzucenia albo przyjęcia postulacji.

<sup>25</sup> Por. tamże, kan. 625 § 1-3.

<sup>26</sup> Por. Konst., art. 4. O formie prawnej Towarzystwa Salezjańskiego, por. KPK 1983, kan. 588, 589, 675 § 1.

<sup>27</sup> Por. Konst., art. 126. Wyrażenie „Ksiądz Generał” jest określeniem potocznie przyjętym.

<sup>28</sup> Por. tamże, art. 127. Inspektoria salezjańska jest odpowiednikiem powszechnie używanego terminu prowincja zakonna.

<sup>29</sup> Tamże, art. 128. Skrócenie czasu mandatu Przełożonego Generalnego z dwunastu do sześciu lat przyniosła Kapituła Generalna Specjalna. Przez to każda kolejna kapituła może podjąć refleksję nad aktualnymi potrzebami Zgromadzenia Salezjańskiego i połączyć bieżące wymagania z wyborem Przełożonego Generalnego, por. *Program życia salezjanów księdza Bosko. Przewodnik po lekturze Konstytucji Salezjańskich*, Kraków 1997, s. 614. Kapituła Generalna 25 doprecyzowała artykuł 128 Konstytucji. Biorąc pod uwagę wielki wysiłek i zaan-

gania dla kandydata. „Aby jakiś współbrat mógł być wybrany na Przełożonego Generalnego, musi być kapłanem, profesem wieczystym co najmniej od lat dziesięciu i wyróżniać się umiłowaniem Kościoła i Zgromadzenia, przykładnym życiem, dynamizmem duszpasterskim oraz umiejętnością i roztropnością w zarządzaniu”<sup>30</sup>.

W zwyczajnych okolicznościach przekazanie władzy następuje po zakończeniu kadencji. Jednakże w sytuacji śmierci albo ustąpienia z urzędu Przełożonego Generalnego, „wikariusz przejmuje *ad interim* zarząd Towarzystwa i w porozumieniu z innymi członkami Rady generalnej zarządzi zwołanie Kapituły generalnej celem wyboru Przełożonego Generalnego i nowej Rady. Wyboru powinno się dokonać nie później, niż w dziewięć miesięcy od śmierci lub ustąpienia z urzędu Przełożonego Generalnego”<sup>31</sup>. O wyborze najwyższego przełożonego decyduje uzyskanie bezwzględnej większości głosów osób uprawnionych, przy obecności przynajmniej dwóch trzecich członków Kapituły generalnej<sup>32</sup>.

Jak wynika z powyższych zapisów, kolegium uprawnionym do wyboru jest Kapituła generalna. Jej skład, a tym samym określenie grona wyborczego, podają Konstytucje. Biorą w niej udział m.in. dotychczasowy Przełożony Generalny, członkowie Rady generalnej, inspektorzy (prowincjałowie) oraz delegaci wybrani przez współbraci<sup>33</sup>. Zadania Kapituły generalnej, w tym wybór Przełożonego Generalnego, w sposób ogólny sygnalizuje prawo powszechne Kościoła<sup>34</sup>.

---

gażowanie Przełożonego Generalnego, Kapituła może go wybrać ponownie „tylko na jedno kolejne sześciolate”, por. Kapituła Generalna 25 Salezjanów Księdza Bosko, *Wspólnota Salezjańska Dziś. Dokumenty Kapitułne KG 25, Rzym 24 lutego-20 kwietnia 2002*, Kraków 2002, s. 95.

<sup>30</sup> Konst., art. 129. Umiłowanie Zgromadzenia i Kościoła oraz dynamizm apostołski w pełni nawiązują do myśli księdza Bosko, por. *Program życia salezjanów księdza Bosko ...*, dz. cyt., s. 615.

<sup>31</sup> Konst., art. 143.

<sup>32</sup> Por. tamże, art. 153; por. też tamże, art. 147, 152. Obecność dwóch trzecich członków kapituły wymagana jest przy zebraniach elekcyjnych – dotyczy to wszystkich wyborów dokonywanych przez Kapitułę generalną, nie tylko Przełożonego Generalnego, por. *Program życia salezjanów księdza Bosko ...*, dz. cyt., s. 640.

<sup>33</sup> Por. Konst., art. 151. Część uczestników Kapituły generalnej pochodzi z wyborów, dlatego „Przynajmniej na trzy miesiące przed rozpoczęciem Kapituły generalnej, inspektorzy prześlą kierownikowi protokoły z wyborów, które sprawdzi specjalna komisja, mianowana przez Przełożonego Generalnego lub, w razie jego nieobecności, przez wikariusza. Kierownik, ilekroć stwierdziłby w nich jakieś braki, zadba, aby we właściwym czasie dokonano należytej poprawki, a jeśli przypadek tego wymaga, aby powtórzono wybory” (Reg.Og., nr 115). Jeśli w czasie otwarcia Kapituły okaże się, że wybór jakiegoś delegata jest wątpliwy lub nieważny, to Kapituła musi orzec nieważność wyboru lub go sanować (por. tamże, nr 118). Przygotowanie Kapituły od strony prawnej wymaga powołania Przedkapitułnej Komisji Prawnej, przykładowo por. P. Chavez Villanueva, *Dekret z 16.01.2007*, w: *Dokumenty Rady Generalnej 88* (lipiec-wrzesień 2007), nr 398, s. 82-83.

<sup>34</sup> Por. KPK 1983, kan. 631 § 1-3. W aktualnej praktyce dąży się do ograniczenia członków kapituły wchodzących do niej z mocy prawa, ich liczba nie może być większa od liczby delegatów wyłonionych w wyborach, por. A. Chrapkowski, J. Krzywda, J. Wroceński, B.W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II 2: *Księga II Lud Boży, Część III Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, Poznań 2006, s. 63; E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1998, s. 640.

Wybór najwyższego przełożonego stanowi akt nie tylko prawny, ale ponadto duchowy – w odpowiedzialności wobec całego Towarzystwa Salezjańskiego. Dlatego Kapituła odpowiednio wcześniej ustala datę wyborów tak, by dokonać refleksji na ten temat i przygotować się poprzez modlitwę; każdy z wyborców ma prawo do informacji o kandydatach, z zachowaniem miłości braterskiej<sup>35</sup>. Tak ważny akt prawny domaga się ukierunkowania wyborców na dobro wspólne instytutu i wolę Bożą, co wyklucza względy osobiste, czy niegodziwe pozyskiwanie głosów<sup>36</sup>.

Podczas przebiegu wyborów może się zdarzyć brak jednoznacznej woli elektorów, co pociąga za sobą potrzebę prowadzenia kolejnych głosowań. By jednak ta sytuacja nie przeciągała się, Konstytucje stanowią: „Gdyby pierwsze głosowanie nie dało rezultatu, przeprowadzi się drugie i trzecie, jeśli i trzecie okazało się bezskuteczne, przystąpi się do czwartego, w którym głos bierny będą mieli tylko ci dwaj współbracia, którzy w trzecim głosowaniu otrzymali największą liczbę głosów. W przypadku równej ilości głosów, przeważa starszy profesją, a przy równości profesji, starszy wiekiem”<sup>37</sup>. Jest to uszczegółowienie kan. 119 nr 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., który balotaż (wybór pomiędzy dwoma kandydatami z największą ilością głosów) poleca przeprowadzić po dwóch nieskutecznych głosowaniach. Przy równowadze głosów dodatkowym czynnikiem jest profesja zakonna (przeważa starszy profesją), a ostatecznie różnica wieku. Dodać należy, że zgodnie z decyzją Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych z 1990 r. w ostatnim balotażowym głosowaniu decyduje (wystarcza) większość względna<sup>38</sup>.

Przebieg wyborów Przełożonego Generalnego salezjanów koresponduje z normami prawa powszechnego. Najpierw należy wybrać dwóch sekretarzy i trzech skrutatorów (w tajnym głosowaniu)<sup>39</sup>. Dwaj skrutatorzy mogą wziąć do

---

<sup>35</sup> Por. Reg.Og., nr 126-127.

<sup>36</sup> „Przełożeni w nadawaniu urzędów, członkowie w dokonywaniu wyborów powinni zachować przepisy prawa powszechnego oraz własnego prawa, a także powstrzymać się od jakichkolwiek nadużyć oraz względów osobistych. Mając zaś przed oczyma tylko Boga i dobro instytutu, powinni mianować lub wybierać tych, których wobec Pana uznają za rzeczywiście godnych i odpowiednich. Ponadto w dokonywaniu wyborów winni się powstrzymać od pozyskiwania wyborców bezpośrednio lub pośrednio, dla siebie lub dla innych” (KPK 1983, kan. 626). Także prawo karne chroni wolność wyborów: „Ci, którzy przeszkadzają w swobodnym wypełnianiu posługi, wyboru lub władzy kościelnej albo w zgodnym z prawem korzystaniu z dóbr sakralnych lub innych dóbr kościelnych, albo wywierają nacisk na wyborcę lub wybranego bądź tego, kto wykonał akt władzy lub posługę kościelną, może być ukarany sprawiedliwą karą” (tamże, kan. 1375). Od strony pozytywnej, dozwolona jest, a nawet wskazana dyskusja i konsultacja, tak by wyłonić najlepszych kandydatów i poznać ich dyspozycje w odniesieniu do obieralnego urzędu, por. A. Chrapkowski, J. Krzywda, J. Wroceński, B. W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 57.

<sup>37</sup> Konst., art. 153.

<sup>38</sup> Por. J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz...*, t. 1, dz. cyt., s. 196-197; wymaganie bezwzględnej większości głosów dotyczy także sytuacji, gdy jest tylko jeden kandydat (por. tamże).

<sup>39</sup> Por. Reg.Og., nr 129.



urny pisemny głos od chorego wyborcy, jeśli przebywa on w domu, w którym odbywa się Kapituła generalna<sup>40</sup>. „Po zebraniu wszystkich kartek do urny, skrutatorzy przeliczą je, by sprawdzić, czy ich ilość odpowiada liczbie wyborców. Jeżeli ilość głosów przewyższa liczbę wyborców, głosowanie jest nieważne; jeżeli zaś jest równa lub mniejsza, wówczas przystępuje się do skrutynium: sekretarze zapisują nazwiska, które odczytuje jeden ze skrutatorów”<sup>41</sup>. O wyborze decyduje bezwzględna większość głosów obecnych; po zaakceptowaniu tej decyzji przez elekta, obejmuje on urząd<sup>42</sup>.

W animacji i zarządzie Zgromadzeniem Salezjańskim, Przełożonego Generalnego wspiera Rada generalna, którą tworzy wikariusz generalny, ekonom generalny, radcy odpowiedzialni za poszczególne sektory oraz radcy regionalni. „Członków Rady generalnej wybiera Kapituła generalna, każdego w oddzielnym głosowaniu. Poszczególnych radców regionalnych wybiera się możliwie w oparciu o listę kandydatów, przedłożoną przez kapitulnych z odnośnej grupy inspektorii”<sup>43</sup>. Każdy radca powinien być profesem wieczystym przynajmniej od dziesięciu lat, a kandydat na wikariusza generalnego ma być kapłanem<sup>44</sup>.

Podobnie, jak Przełożony Generalny, radcy pełnią urząd przez sześć lat, z możliwością ponownego wyboru. Jednakże na skutek śmierci lub przeszkody w pełnieniu funkcji radcy, Przełożony Generalny, za zgodą swej Rady, powierza

---

<sup>40</sup> Por. tamże, nr 130.

<sup>41</sup> Tamże, nr 131.

<sup>42</sup> Por. tamże, nr 132. Przyjąwszy wybór, elekt jest zobowiązany do złożenia wyznania wiary (por. KPK 1983, kan. 833, nr 8). Podczas Kapituły Generalnej 26 salezianie wybrali najwyższego przełożonego w osobie meksykanina Pascuala Chávez Villanueva. Od 1996 był radcą Regionu, który obejmuje Amerykę Północną, Amerykę Środkową oraz część Ameryki Południowej. Następnie od 2002 r. został wybrany po raz pierwszy na przełożonego generalnego salezjanów, a 25 marca 2008 ponowiono ten wybór.

<sup>43</sup> Konst., art. 141 § 1. Kapitulni z grup inspektorii (regionów) dotychczas dokonywali wyboru dwóch kandydatów; kandydatury wraz ze szczegółowym opisem wyborów są następnie przedstawione w czasie zebrania plenarnego (por. Reg.Og., nr 128). Ostatnia Kapituła zmieniła nr 128 Regulaminów Ogólnych wyrażeniem: „przez wypisanie na karcie tylko jednego nazwiska”, co ma lepiej ukazać zdanie współbraci z Regionu (por. „*Da mihi animas cetera tolle*”. *Dokumenty 26 Kapituły Generalnej Towarzystwa św. Franciszka Salezego. Rzym 23 lutego-12 kwietnia 2008*, w: *Dokumenty Rady Generalnej Towarzystwa Salezjańskiego św. Jana Bosko*, 89 (maj 2008), nr 401, s. 79). Osobne głosowania na każdego z radców oraz listy kandydatów z grup inspektorii (na radców regionalnych) odróżniają aktualne zapisy Konstytucji od starego prawa własnego Towarzystwa Salezjańskiego (por. *Program życia salezjanów księdza Bosko...*, dz. cyt., s. 631).

<sup>44</sup> Por. Konst., art. 141 § 2. Przełożoństwo w instytucjach kleryckich łączy się z zadaniami duszpasterskimi. Dlatego Przełożony Generalny i jego wikariusz muszą być kapłanami. Prawo powszechne tym samym dopuszcza, by bracia zakonnicy (koadiutorzy salezjańscy) byli radnymi, na różnych szczeblach władzy (por. J. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytucjach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985, s. 75-76). Kapituła Generalna 26. w 2008 r. wybrała na ekonoma Zgromadzenia na najbliższe sześć lat brata zakonnego Claudio Marangio, „który jest pierwszym koadiutorem wybranym do obecnej Rady generalnej i prawdopodobnie pierwszym w całej historii Zgromadzenia” (por. <<http://www.salezianie.pl/aktual/?insp=ALL&kat=9&id=1753>>, (data dostępu: 30.09.2008)).

urząd do upływu sześcioletniej kadencji odpowiedniemu współbratu<sup>45</sup>. Analogicznie do wyborów najwyższego przełożonego, Konstytucje stanowią o konieczności bezwzględnej większości głosów i przebiegu kolejnych głosowań<sup>46</sup>. Przełożony Generalny ma obowiązek poinformować wszystkich współbraci o nowo wybranych i ich urządach<sup>47</sup>.

Oprócz Kapituły generalnej, prawo powszechne Kościoła dopuszcza funkcjonowanie innych kapituł. „Własne prawo powinno dokładnie określić, co należy do innych kapituł instytutu oraz innych podobnych zebrań, a mianowicie ich naturę, władzę, skład osobowy, sposób postępowania i czas ich odbywania”<sup>48</sup>. W Towarzystwie Salezjańskim rzecz sprowadza się do Kapituł inspektorialnych (prowincjalnych). Do ich zadań należy m.in. „wybrać jednego lub dwóch delegatów na Kapitułę generalną oraz ich zastępców, zgodnie z Regulaminami ogólnymi”<sup>49</sup>.

Grono kapituły inspektorialnej tworzą współbracia wchodzący z urzędu oraz z wyboru. Salezjanie wybierają swoich delegatów spośród profesów wieczystych, tak jako przedstawiciele poszczególnych domów, jak i z określonej wspólnej listy inspektorialnej<sup>50</sup>.

Zebranie współbraci z konkretnego domu wybiera delegata na Kapitułę inspektorialną oraz jego zastępcę<sup>51</sup>. Wybiera się ich pojedynczo w głosowaniu tajnym; bo bezskutecznym pierwszym głosowaniu, ponawia się je drugi i trzeci raz

---

<sup>45</sup> Por. Konst., art. 142. Takie uzupełniające powierzenie urzędu nie jest już wyborem; także mianowanie sekretarza generalnego, prokuratora generalnego i postulatora generalnego, jest swobodnym powierzeniem (za zgodą Rady generalnej) funkcji (por. tamże, art. 144-145). Podobnie, jak z wyborem najwyższego przełożonego, tak i Wikariusz Przełożonego Generalnego oraz radcy „mogą być wybrani tylko na jedno kolejne sześciolecie” (Kapituła Generalna 25 Salezjanów Księdza Bosko, dz. cyt., s. 96). Kapituła Generalna dodała zarazem interpretację dopuszczającą trzecią kadencję, jeśli np. radca regionalny obejmie urząd radcy specjalnego sektora (np. komunikacji społecznej) (por. tamże).

<sup>46</sup> Por. Konst., art. 153.

<sup>47</sup> Por. Reg.Og., nr 133. Należy dodać, że w trakcie przebiegu Kapituły generalnej działa prezydium Kapituły i komisja centralna. Kapitułni na początku obrad wybierają bezwzględną większością głosów trzech moderatorów do prezydium oraz przynajmniej pięciu członków komisji centralnej, do której należy koordynacja prac (por. tamże, nr 120-121).

<sup>48</sup> KPK 1983, kan. 632.

<sup>49</sup> Konst., art. 171, nr 5. Proporcjonalność delegatów wyraża się w tym, że inspektorie liczące mniej niż dwustu pięćdziesięciu współbraci wysyłają jednego przedstawiciela, pozostałe wysyłają dwóch delegatów (por. Reg.Og., nr 114). Zwyczajnie Kapituła inspektorialna odbywa się co trzy lata, a co druga (Kapituła inspektorialna) poprzedza generalną i wiąże się z wyborem delegatów (por. Konst., art. 172).

<sup>50</sup> Por. tamże, art. 174; wyboru dokonują wszyscy profes, wieczyści i czasowi (por. tamże). Wskazania prawne dotyczące wyborów przedstawicieli, por. *Sugestie dla przygotowania i przebiegu kapituły inspektorialnej*, w: *Dokumenty Rady Generalnej* 81 (lipiec-wrzesień 2000), nr 372, s. 62-73. Istnieją różne systemy określenia składu kapituły; metoda salezjańska jest przykładem łączenia przedstawicieli określonych grup (wspólnot lokalnych) oraz wspólnej listy z jednej inspektorii. O różnych sposobach wyłonienia delegatów, por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 643-644.

<sup>51</sup> Por. Konst., art. 186. Do inspektora (za zgodą jego rady) należy ewentualne podjęcie decyzji, czy wspólnota lokalna dokona wyboru członków rady domu i liczby radców (por. tamże, art. 180 i 186); inspektor może też swobodnie mianować radców domu zakonnego.

i ostatecznie czwarte (balotażowe) wyłania przedstawiciela<sup>52</sup>. Szczegółowe zasady podają Regulaminy Ogólne, które stanowią, że mniejsze wspólnoty dokonują wspólnego wyboru<sup>53</sup>. W wyjątkowych sytuacjach dopuszczalne jest głosowanie listowne<sup>54</sup>.

Wspólnota inspektorialna, niezależnie od przedstawicieli poszczególnych domów, wybiera grupę delegatów spośród pozostałych współbraci. Inspektor prezentuje listę salezjanów, którzy posiadają głos bierny. Liczba delegatów jest proporcjonalna do ilości współbraci w inspektorii. Głosowanie przeprowadza się w sposób tajny na odpowiednich formularzach. Wybranymi w ten sposób są ci, którzy uzyskają największą ilość głosów, przy równej liczbie decyduje starszeństwo profesji, następnie wiek. Ewentualny wybór współbrata, który już jest zastępcą delegata określonej wspólnoty lokalnej, skutkuje koniecznością przeprowadzenia wyborów uzupełniających w tej wspólnotcie<sup>55</sup>.

Przeprowadzanie każdorazowych wyborów odnosi się ponadto do postawy odpowiedzialności współbraci i ich zaangażowania w życie wspólnot lokalnych,

---

<sup>52</sup> Por. Reg.Og., nr 161. W razie niemożności wzięcia udziału w Kapitulce, czy to generalnej, czy inspektorialnej, delegaci posiadają swoich zastępców, którzy są wyłonieni bezpośrednio po zasadniczych wyborach (por. tamże, nr 162).

<sup>53</sup> Por. tamże, nr 163.

<sup>54</sup> Por. tamże, nr 164.

<sup>55</sup> „W wyborach delegatów wspólnoty inspektorialnej należy się trzymać następujących wskazań: 1. po dokonaniu wyboru delegatów poszczególnych wspólnot, inspektor poda do wiadomości współbraci imienny wykaz wybranych oraz przedstawi listę współbraci inspektorii o ślubach wieczystych, którzy mogą być wybrani na Kapitułę inspektorialną. Lista ta będzie obejmowała także współbraci czasowo nieobecnych dla słusznych przyczyn, a wykluczy współbraci z innych inspektorii, obecnych dla takich samych powodów; 2. współbracia, którzy dla słusznych powodów znajdują się czasowo poza inspektorią, będą uczestniczyć w wyborach delegata tej wspólnoty, w której przebywają. Natomiast, gdy chodzi o wybór delegatów wspólnoty inspektorialnej, otrzymają od swego inspektora odpowiedni formularz, który mu zwrócą należycie wypełniony; 3. liczba współbraci, których należy wybrać, wyraża się w proporcji: jeden na każdych dwudziestu pięciu lub na ułamek z dwudziestu pięciu współbraci inspektorii. Przy obliczaniu tej ilości należy wziąć pod uwagę profesów wieczystych i czasowych, jak również współbraci czasowo nieobecnych dla słusznych powodów; 4. każdy współbrat uprawniony do głosowania, otrzyma od swego inspektora formularz, na którym wypisze tyle nazwisk, ilu powinno być wybranych; 5. zebranie głosów należy do obowiązków inspektora, który zadba o zapewnienie tajności głosowania; 6. obliczenia głosów dokonają skrutatorzy mianowani przez inspektora. Za wybranych będą uznani ci, którzy według kolejności otrzymają największą ilość głosów. Przy równej liczbie głosów, za wybranego uzna się starszego profesję, a następnie wiekiem; 7. jeżeli z listy inspektorialnej zostanie wybrany zastępca delegata jakiejś wspólnoty, zgromadzi się ona ponownie, aby wybrać jego zastępcę. Jeżeli ktoś z wybranych z listy inspektorialnej nie może wziąć udziału w Kapitulce, zastąpi go pierwszy ze współbraci, dotąd nie wybranych, który otrzymał największą ilość głosów” (tamże, nr 165). Wyszczególnienie wyborców z głosem czynnym i biernym (por. tamże, nr 167). Wybór delegatów z poszczególnych domów oraz z listy inspektorialnej może rodzić w pojedynczych przypadkach wątpliwości, gdy chodzi o posiadanie głosu czynnego lub biernego, np. w związku z czasowym pobytem w innym domu zakonnym, niż ten, do którego przynależy współbrat.

inspektorialnych oraz całego Towarzystwa Salezjańskiego<sup>56</sup>. Myśl ta koresponduje z przepisem prawa powszechnego Kościoła. „Organa uczestnictwa lub konsultacji mają wiernie wypełniać powierzone sobie zadanie, zgodnie z przepisami prawa powszechnego i własnego, a w ten sam sposób powinna się wyrażać troska i udział wszystkich członków na rzecz dobra wspólnego całego instytutu lub wspólnoty. W organizowaniu i stosowaniu tych środków uczestnictwa i konsultacji należy stosować mądre rozeznanie, a sposób ich działania powinien być zgodny z charakterem i celem instytutu”<sup>57</sup>. W Zgromadzeniu Salezjańskim stosuje się konsultacje np. na inspektorów, radców inspektorialnych i przełożonych lokalnych, co jednak nie stanowi kanonicznych wyborów<sup>58</sup>.

Konstytucje Salezjańskie, jak również Regulaminy Ogólne, nie podają zasad dotyczących specjalnych form wyborów, tj. kompromisu i postulacji. Wydaje się, że wyboru w formie kompromisu nie praktykuje się w Towarzystwie Salezjańskim. Podobnie jest z postulacją. Tym niemniej nie można wykluczyć głosowania, które jest złączone z postulowaniem przeszkodzonego kandydata. Sytuację tę w wyjątkowych okolicznościach można odnieść m.in. do czasu, jaki minął od złożenia profesji wieczystej przez kandydata<sup>59</sup>. Chociaż ostatnie Kapituły Generalne 25. i 26. ograniczyły kadencję Przełożonego Generalnego i jego radców tak, że ponowienie wyboru odnosi się jedynie do drugiego sześćdziesiątka, to kapitułni mogliby postulować najwyższego przełożonego na trzecią kadencję<sup>60</sup>. Należy przypomnieć, że ograniczeniem tej szczególnej formy wyborów jest konieczność uzyskania większości kwalifikowanej (przynajmniej dwóch trzecich głosów), a władza, do której zwrócono się o zatwierdzenie, nie ma obowiązku przyjęcia postulacji<sup>61</sup>.

---

<sup>56</sup> Por. Konst., art. 123. W wyborach należy również zauważyć potrzebę komplementarności tak, by odzwierciedlały one udział tak duchownych, jak i salezjanów-koadiutorów w składach kapituł (por. Reg.Og., nr 169).

<sup>57</sup> KPK 1983, kan. 633; por. tamże, kan. 625 § 3.

<sup>58</sup> Por. Konst., art. 162, 167, 177; Reg.Og., nr 143, 154, 156, 170. Szczegółowe zasady na poziomie inspektorii, por. Towarzystwo Salezjańskie Inspektoriat św. Wojciecha, *Dokumenty końcowe IX Kapituły Inspektoriatnej, Łąd nad Wartą 10-14 IV 2007 r.*, Piła 2007, s. 35.

<sup>59</sup> Profesja wieczysta jest wymagana do ważności wyboru i następnie objęcia urzędu przez profesora, por. B.W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2 cz. III, Lublin 1990, s. 72-73. O ile można by postulować kandydata, któremu nie upłynął określony termin od ślubów wieczystych, to postulacja profesora ślubów czasowych jest bezzasadna.

<sup>60</sup> O postulacji przy wyborze przełożonego, por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 653; B.W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 78.

<sup>61</sup> Przy wyborze Przełożonego Generalnego i radców generalnych odnośną władzą jest Kongregacja Instytutów Życia Konsekwentnego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego.

## ZAKOŃCZENIE

Prawo własne Towarzystwa św. Franciszka Salezego odnosi wybory kanoniczne do określonych urzędów kościelnych. Najważniejszym z nich jest funkcja Przełożonego Generalnego Zgromadzenia Salezjańskiego. Następnie należy wymienić Wikariusza generalnego, radców poszczególnych sektorów i radców regionalnych, tworzących władze centralne. Wybory wyłaniają ponadto delegatów z każdej inspektorii na Kapitułę generalną. Na poziomie prowincji zakonnej, domy zakonne wybierają swych przedstawicieli na kapitułę inspektorialną; ponadto salezianie wybierają delegatów na tę kapitułę ze wspólnej listy.

Dookreślenie prawa powszechnego wyraża się m.in. w tym, że po bezskutecznych trzech głosowaniach, w czwartym wybiera się spośród dwóch kandydatów, którzy uzyskali największą ilość głosów. Przy ewentualnej równowadze, wybranym jest współbrat starszy profesja; przy tej samej dacie złożenia ślubów zakonnym wybór pada na starszego wiekiem. Te zasady stosuje się we wszystkich wyborach kanonicznych w Towarzystwie Salezjańskim.

Zgromadzenie Salezjańskie jest instytucją klerycką. Dlatego Przełożony Generalny i jego wikariusz muszą być prezbiterami. W pozostałych wyborach kandydatami mogą być bracia zakonnicy (koadiutorzy salezjańscy).

Studium prawa własnego salezjanów nie nasuwa wątpliwości prawnych. Natomiast w praktyce wyborczej należy zachować wskazania prawa powszechnego Kościoła. Nieostrożność w tej materii może bowiem skutkować nieważnym wyborem. Wydaje się, że szczególne formy wyborów (kompromis i postulacja) nie są praktykowane w Towarzystwie Salezjańskim, ale też nigdzie prawo własne ich nie wyklucza.

Wybory kanoniczne tworzą jeden z elementów prawa własnego. Ich realizacja wpisuje się w życie salezjanów. Jednocześnie należy podkreślić, że wyraża się w nich współodpowiedzialność współbraci za realizację salezjańskiego charyzmatu: na poziomie lokalnym, inspektorialnym i całego Towarzystwa św. Franciszka Salezego.

## ELECTIONS IN THE PROPER LAW OF THE SOCIETY OF FRANCIS DE SALES

## Summary

The committal of some church offices preceded a canonical choice of the person. In the article, in brief, there are approximate norms of the canonical law which refers to elections, and then is talks about the statute law of the Society of St. Francis de Sales related to electoral rules. In this Society, canonical elections precede the embrace the office of the Superior General, similarly as the Commissary, councilors of each sections and regional councilors forming central authorities. Elections bring to light also delegates from every province on the General Chapter, and representatives on the province chapter.

The study of the own law of the Salesian Society does not raise legal doubts. Instead in effect of electoral one ought to keep indications of the public statute of the Church. The incautiousness in this matter can be a no valid choice. Canonical elections create one of the elements of the own law. Simultaneously it underlines that elections are the joint responsibility of the religious for the realization of the salesian charisma: on local and province level and in the life of the whole Salesian Society.

**Nota o autorze: DR ARKADIUSZ DOMASZK SDB**– absolwent Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adiunkt na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym SDB w Łądzie n. Wartą i Krakowie. Zainteresowania naukowe: prawo posługi nauczania, normy ogólne prawa kanonicznego, dobra doczesne Kościoła, prawo wyznaniowe.

**Słowa kluczowe:** wybory, urząd kościelny, salezianie, prawo zakonne

AGNIESZKA BUGAJ

NIEMOC PŁCIOWA JAKO PRZYCZYNA STWIERDZENIA  
NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA W WYROKACH TRYBYNAŁU  
METROPOLITALNEGO W WARSZAWIE WYDANYCH  
W LATACH 1994-1999

Każdy człowiek posiada prawo do zawarcia związku małżeńskiego, gdyż małżeństwo to instytucja prawa naturalnego. Mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia. Przymierze to musi być skierowane ku dobru małżonków oraz zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. Z tym ostatnim ma związek przeszkoda impotencji, czyli niezdolności płciowej.

Przeszkoda małżeńska to każda okoliczność, która na mocy czy to prawa Bożego, czy też ludzkiego nie pozwala na ważne lub godziwe zawarcie związku małżeńskiego. Ponieważ małżeństwo jest ze swej natury nastawione ku dobru małżonków oraz zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, wydaje się naturalne mieć na uwadze zdolność do podejmowania aktów skierowanych na zaspokojenie popędu płciowego oraz na przedłużanie gatunku ludzkiego. Dlatego też przeszkoda niemocy płciowej pochodzi z prawa Bożego naturalnego, co wyklucza możliwość uzyskania dyspensy.

Impotencja, czyli niemoc płciowa, jest to zaburzenie podczas aktu płciowego zarówno u kobiet, jak i u mężczyzn; oznacza niezdolność osoby do dokonania aktu seksualnego. Jest to definicja z punktu widzenia medycznego, gdyż prawodawca kościelny ani w Kodeksie z 1917 roku, ani w Kodeksie z 1983 roku, nie podał definicji impotencji. Mimo to, niemoc płciową łączy się z niezdolnością do aktu małżeńskiego.

Zaburzenia w zachowaniu seksualnym są niezwykle częste, zarówno u kobiet, jak i mężczyzn<sup>1</sup>. Jak zauważa ksiądz Mirosław Czapła, badanie niemocy płciowej jest bardzo trudnym zadaniem, ponieważ dotyczy strefy bardzo intymnej, ale też bardzo istotnej dla psychofizycznej kondycji mężczyzny i kobiety<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. *Encyklopedia wychowania seksualnego dla dorosłych*, Warszawa 1993, s. 83.

<sup>2</sup> Por. M. Czapła, *Impotencja funkcjonalna jako podstawa przeszkody zrywającej w świetle nauki prawa kanonicznego (kan. 1084 KPK)*, *Ius Matrimoniale* 6(2001), s. 65.

Jak czytamy w „Leksykonie erotyki”<sup>3</sup>, pierwotne zaburzenia erekcji występują już przy pierwszej próbie współżycia (przy próbie wprowadzenia penisa do pochwy), tak więc zaburzenie takie trwa od początku życia seksualnego. Wtórne zaburzenie natomiast to takie, gdy trudności pojawiają się dopiero po okresie uprawiania życia erotycznego. Zaburzenia te mogą oddziaływać jako czynnik frustrujący, prowadzić do konfliktów sytuacji małżeńskich, do depresji i myśli samobójczych, a nawet prób pozbawienia się życia.

Przyczyny zaburzeń wzwodu dzielimy na czynniki somatyczne i psychogenne. Do czynników organicznych należą: anomalie organów płciowych, zaburzenia neurologiczne, zaburzenia hormonalne, zaburzenia naczyniowe, wpływ toksyn i leków, *diabetes mellitus* (u około 50% diabetyków dochodzi do uwarunkowanej organicznie impotencji)<sup>4</sup>. Czynniki psychogenne to: czynniki sytuacyjne (nie-sprzyjające warunki, nieodpowiednie do odbycia stosunku płciowego), przeżycia traumatyzujące, problemy partnerskie, osobowość mężczyzny (np. mężczyźni lękliwi, niepewni siebie), stany psychiczne i psychiczne zaburzenia (stany zmęczenia, wyczerpania, przepracowania i depresji)<sup>5</sup>. Stefan Bechtel stwierdza, że przyczyną impotencji może być także zła dieta o zbyt dużej zawartości tłuszczu i cholesterolu, brak ćwiczeń fizycznych oraz palenie papierosów<sup>6</sup>.

Występują jeszcze dwie, najczęstsze formy zaburzeń erekcji, mające charakter patogeny. Skuteczność podnieć, które same w sobie wystarczyłyby dowołania erekcji, tłumiona jest negatywnymi emocjami, towarzyszącymi sytuacji seksualnej. Emocje te, do których należą przede wszystkim obawy, strach przed niepowodzeniem czy chęć wykazania się, cofają erekcję i mężczyzna nie jest w stanie urzeczywistnić planowanego stosunku. Mężczyzna przy kolejnej próbie przestaje zwracać uwagę na swoje przyjemne doznania seksualne i wdzięki partnerki, lecz obserwuje swoją erekcję i poddaje się obawom. Powoduje to przytłumienie jego podniecenia i reakcję genitalną. Terapia w takich przypadkach powinna zmierzać do usunięcia obaw i zapewnienia odpowiedniej atmosfery. Drugi typ zaburzeń polega na obniżaniu się skuteczności podnieć, które przedtem były w pełni wystarczające. Malejąca atrakcyjność starzejącej się lub mniej dbającej o siebie żony, ochłodzenie w związku i konflikty domowe, wszystko to prowadzi do zmniejszenia siły przyciągania partnerki jako obiektu seksualnego. Terapia skupia się na wzmożeniu skuteczności bodźców, na zwiększeniu atrakcyjności partnerki (jej wyglądu, zachowania), czy na stosowaniu nowych form seksualnej aktywności (zmiana pozycji, metod).

---

<sup>3</sup> Por. L. Aresin K. Starke, *Leksykon erotyki*, tłum. z ang. K. Jachimczak, R. Wojnakowski, Warszawa 1998, s. 406.

<sup>4</sup> Por. S. Kratochvil, *Leczenie zaburzeń seksualnych*, tłum. z ang. A. Czycibor-Piotrowski, Warszawa 2002, s. 20-29.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 31-33.

<sup>6</sup> Por. S. Bechtel, *Zdrowie i seks. Poradnik encyklopedyczny*, tłum. z ang. M. Wrześniewski, Warszawa 1998, s. 383 i 386.



Niemocą płciową u mężczyzn, jednakże występującą stosunkowo rzadko, jest ejakulacja opóźniona lub jej całkowity brak. Pacjent ma erekcję i zdolny jest do odbycia stosunku płciowego, ale ejakulacja opóźnia się bądź nie pojawia się wcale, chociaż stymulacja jest dostateczna. *Ejaculatio retardata* to skłonność do długiego uśpienia orgastycznego. Wstępna erekcja jest dobra, podniecenie jednak pozostaje długo i trudno doprowadzić do ejakulacji, mimo usilnych starań pacjenta. *Ejaculatio deficiens* oznacza brak ejakulacji, natomiast totalne *ejaculatio deficiens* jest wtedy, gdy pacjent nie może wywołać ejakulacji w żaden sposób. Koitalne *ejaculatio deficiens* oznacza możliwość doprowadzenia do ejakulacji drogą masturbacji, nigdy jednak podczas stosunku płciowego. Do przyczyn organicznych należą zaburzenia ośrodków nerwowych i połączeń nerwowych, czyli uszkodzenie rdzeniowego ośrodka ejakulacji i włókien nerwowych sympatycznego układu nerwowego. Ejakulację mogą też blokować leki używane przy leczeniu nadciśnienia, thioridazin oraz niektóre neuroleptyki i specyfiki antydepresyjne. Przyczynami psychogennymi mogą być zaburzenia w stosunku do partnerki, np. tłumiony gniew czy pogarda. Do przyczyn zalicza się także ortodoksyjne wychowanie religijne, które surowo zakazywało i rygorystycznie karało onanizm, a także sytuacje traumatyczne, takie jak przyłapanie bądź przeszkodzenie podczas uprawiania onanizmu lub stosunku płciowego. Terapia polega na korzystaniu ze wszystkich form stymulacji, którymi pacjent zdoła ejakulację wywołać<sup>7</sup>.

Profesor Zbigniew Lew-Starowicz w swojej książce zaznacza, że wielu pacjentów z różnych przyczyn nie akceptuje terapii seksualnej lub konkretnych jej metod. I tak, do najważniejszych przyczyn według profesora Starowicza należą: rezygnacja z powodu kosztów wiążących się z leczeniem, rezygnacja z protez członka, odczuwa się bowiem dyskomfort „obcego ciała”; lęk przed możliwymi następstwami terapii hormonalnej, np. nowotworami; w przypadku farmakoterapii – nadwrażliwość na informacje o możliwych objawach ubocznych i powikłaniach. W psychoterapii mężczyźni są także powściągliwi w udzielaniu informacji, trudniej się otwierają, są bardziej nastawieni na usuwanie objawów, a nie ich przyczyn, oczekują krótkiego czasu leczenia<sup>8</sup>.

Kobiece zaburzenia seksualne uszeregowane są następująco: brak lub utrata potrzeb seksualnych, awersja, niedostateczne przeżywanie rozkoszy seksualnej, brak reakcji genitalnej, zaburzenia orgazmu. Anorgazmia to brak odczuwalnego szczytowania (orgazmu) podczas stymulacji seksualnej. Występuje u nie pobudliwych, oziębłych kobiet, którym współżycie nie sprawia przykrości.

Awersja seksualna to wstręt do aktywności płciowej, jest on trwale wysoce negatywny. Wstręt może dotyczyć tylko stosunku płciowego lub generalizować się na wszelkie cielesne pieszczoty partnera. Na pierwotną awersję seksualną składają się wychowanie i przeżycia z okresu dojrzewania czy dzieciństwa, np.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 75-78.

<sup>8</sup> Por. Z. Lew-Starowicz, *Leczenie zaburzeń seksualnych*, Warszawa 1997, s. 155-156.

wykorzystywanie seksualne. Awersja wtórna może mieć źródło w wymuszonej aktywności seksualnej, która nie odpowiada potrzebom kobiety pod względem częstotliwości czy formy.

Kolejnym przypadkiem niemocy płciowej u kobiet jest pochwica (waginizm). Jest to odruchowe, kurczowe ściągnięcie mięśni wejścia do pochwy i innych mięśni dna miednicy, które uniemożliwiają przeniknięcie penisa do pochwy. Ma charakter odruchu obronnego, który wywołany jest realną, oczekiwaną lub wyobrażoną próbą penetracji. Niekiedy dołącza się też odruchowe ściskanie ud i wygięcie kręgosłupa. Zwykle zjawisko to łączy się z fobią, dotyczącą defloracji, stosunku płciowego czy jakiegokolwiek penetracji waginalnej. Waginizm może być przyczyną braku skonsumowania małżeństwa, trwającego nawet wiele lat.

Waginizm funkcjonalny ma swoje źródło w psychice. Przyczyną może być reakcja obronna przeciw nieprzyjemnemu uczuciu, czy też stosunek do seksu i partnera. Do warunkowo-odruchowych przyczyn należy reakcja obronna przeciwko bolesnej lub też oddziałującej psychotraumatycznie próbie stosunku. Pierwotny bodziec, którym jest ból fizyczny czy stres psychiczny, wywołuje spazmatyczny skurcz. W trwających długo nieskonsumowanych małżeństwach S. Kratochvil stwierdza połączenie waginizmu z zaburzeniami potencji u partnera<sup>9</sup>.

Przyczynami pochwicy może być zbyt bezpośrednie i agresywne postępowanie na początku życia płciowego, przy próbie defloracji u kobiety nie przygotowanej dostatecznie do kontaktu płciowego. Z drugiej strony przyczyną może być związek partnerski, w którym mąż jest za mało energiczny, nadmiernie ugrzeczniony, brakuje mu siły przebiccia i pewności siebie. Żona może to – świadomie bądź nie – przeżywać negatywnie jako brak męskości. Głębszą przyczyną waginizmu może być homoseksualny rozwój osobowości, ambiwalentny stosunek do seksu i partnera oraz konflikty między partnerami. Niekiedy waginizm może być formą obrony przed partnerem, który nie jest dość pociągający lub też przejawem niechęci wobec męża, za którego kobieta wyszła za mąż z innych niż erotyczne powodów.

Historyczny zarys przeszkody niemocy płciowej jest długi i skomplikowany, dlatego też zwrócimy uwagę tylko na cztery najważniejsze dokumenty.

### 1. Brewe *Cum frequenter* Sykstusa V

Dokument ten jest datowany na 27 czerwca 1587 roku. Powstał w Hiszpanii, której problemem byli liczni eunuchowie oraz *spadones*, gdyż chcieli oni zawierać małżeństwa. Brewe Sykstusa V nastrocza jednakże trudności interpretacyjne ze względu na niespójność treściową między pierwszą i drugą częścią. Brewe wprowadza nowe, kluczowe wyrażenie – *verum semen*, co oznacza prawdziwe nasienie. Papież Sykstus V w swoim dokumencie różnicuje *verum semen* od in-

<sup>9</sup> Por. S. Kratochvil, dz. cyt., s. 126.

nej, podobnej do nasienia wydzieliny, która nie nadaje się do spłodzenia potomstwa, a także nie zaspokajają pożądliwości. Jednakże jest to opis zjawiska, a nie naukowe określenie. Stanowisko papieża w brewe jest takie, że ci, którzy są oziębli seksualnie oraz impotenci nie są zdolni do zawarcia małżeństwa. Akty seksualne tych osób nie zaspokajają pożądliwości seksualnej własnej i kobiety, ale jeszcze ją zwiększają, co stoi w sprzeczności z nauką o małżeństwie, która mówi że powinno ono przynajmniej realizować drugorzędny cel, jakim jest zaspokojenie popędu. Dokument ten jest tak istotny, że mimo iż był skierowany do konkretnego Kościoła partykularnego, został wprowadzony przez Kościół powszechny<sup>10</sup>.

## 2. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku zawierał podział przeszkód małżeńskich na zrywające i wzbraniające. Impotencję płciową zaliczono do przeszkody zrywającej, czyli takiej która sprawia, że osoba jest niezdolna do zawarcia małżeństwa z prawa Bożego naturalnego lub pozytywnego lub kościelnego. Niezależnie od wiedzy stron, małżeństwo jest nieważne. Zgodnie z kanonem 16 § 1 KPK/1917 żadna nieznajomość, czy niewiedza nie wpływała na działanie prawne stron, czyli nieważność aktu prawnego w danym wypadku<sup>11</sup>. Prowadawca kościelny, stosując nazwę impotencja wyraźnie odróżnia ją od niepłodności, gdyż ta nie powoduje nieważności małżeństwa, a także nie zabrania go zawierać. Impotencja wskazuje na niezdolność do dokonania aktu małżeńskiego<sup>12</sup>.

Doktryna i jurysprudencja uważały, że akt seksualny wymagał zdolności fizycznej i otwartości na przyjęcie potencjalnego potomstwa. Niemoc płciowa, to według kanonistów niezdolność mężczyzny i kobiety do spełnienia aktu małżeńskiego, na który składało się: złożenie nasienia, nasienie musiało być prawdziwe, złożenie i przyjęcie nasienia musiało się odbyć w sposób naturalny, co wykluczało sztuczne zapłodnienie, złożenie nasienia musiało odbyć się w pochwie, co wykluczało onanizm<sup>13</sup>.

Taki akt małżeński domagał się od strony anatomicznej u mężczyzny: penisa, przynajmniej jednego jądra, zdolności do wzwodu członka i wytrysku nasienia. Kobieta natomiast powinna mieć pochwę zdolną do penetracji i złożenia w niej nasienia.

Zasady podziału i cechy przeszkody niemocy płciowej wynikają ze sformułowania kanonu 1068 § 1 KPK z 1917 roku. Tekst polski tego kanonu brzmiał następująco: „Niemoc płciowa uprzednia i trwała, czy to ze strony mężczyzny,

<sup>10</sup> Por. H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa*, Warszawa 2000, s. 48-53.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 59.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 62-64.

czy ze strony kobiety, znana stronie drugiej, czy nie, bezwzględna czy względna, zrywa małżeństwo z samego prawa natury”<sup>14</sup>.

Przeszkoda niemocy płciowej według KPK z 1917 roku pochodzi z prawa naturalnego. Nie mógł od niej dyspensować nawet Papież. Spowodowane było to tym, że niezdolność do aktu seksualnego przekreśla pierwszorzędny cel małżeństwa, jakim jest zrodzenie potomstwa oraz drugorzędny cel małżeństwa, jakim jest możliwość zaspokojenia popędu seksualnego. Brak więzi seksualnej nie sprzyjał także wzajemnemu uzupełnianiu się i doskonaleniu osób<sup>15</sup>.

### 3. Dekret Kongregacji Doktryny Wiary z 1977 roku dotyczący impotencji

13 maja 1977 roku Papież Paweł VI zaaprobował Dekret Kongregacji Doktryny Wiary w sprawie niemocy płciowej powodującej nieważność małżeństwa. Został on opublikowany w Aktach Stolicy Apostolskiej dnia 31 lipca 1977 roku. Wszedł w życie 1 listopada tego samego roku, choć data pozostaje sprawą dyskusyjną. Ogłoszenie Dekretu podyktowane było problemem i wątpliwościami związanymi z wasektomią i innymi podobnymi przypadkami.

Na początku XX wieku zjawisko wasektomii, czyli zawiązywania lub przecinania nasieniowodów bardzo się nasiliło. W Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej wasektomię stosowano jako karę za nadużycia seksualne lub w celach zapobiegawczych. Według większości uczonych osoby po wasektomii nie są zdolne do zawarcia ważnego małżeństwa, gdyż ejakulat mężczyzny po takim zabiegu nie jest prawdziwym nasieniem, podobnie jak u eunucha czy kastrata. Skutki wasektomii są trwałe i nie dają możliwości przywrócenia przepływu nasienia. Warto podkreślić, że ani Magisterium Kościoła ani papież nigdy nie określili jakie są elementy składowe *verum semen* (prawdziwego nasienia). Jurysprudencja rotalna nie była zgodna co do jego składu. Mówiono tylko, że musi być ono produktem pochodzącym z jąder<sup>16</sup>.

Podsumowując: Dekret mówi, że mężczyzna wasektomowany lub pozbawiony jąder lub gdy one niewłaściwie funkcjonują, nie jest impotentem. Omawiany dokument pośrednio dotyka też niektórych kategorii kobiet. Kobieta pozbawiona organów pozapochwowych (jajniki, macica) lub gdy pochwa zamknięta jest w części wewnętrznej i niemożliwy jest przepływ nasienia do macicy, od momentu wydania Dekretu nie jest impotentką. Mężczyzna jest zdolny do zawarcia związku małżeńskiego, gdy jest zdolny do spełnienia aktu małżeńskiego w jego zewnętrznych aspektach, czyli erekcji, penetracji i ejakulacji. Natomiast skład i pochodzenie substancji wyprodukowanej nie ma żadnego prawnego znaczenia i nie jest elementem istotnym aktu małżeńskiego.

<sup>14</sup> Tamże, s. 132.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 70-72.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 79.

#### 4. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku

Nowy Kodeks od razu precyzuje pojęcie niemocy płciowej. W paragrafie 1 i 2 kanonu 1084 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku mówi się o impotencji dotyczącej dokonania stosunku. Prawodawca nie mówi w kanonie nic o wiedzy bądź niewiedzy którejkolwiek ze stron, gdyż nie ma to znaczenia dla istnienia impotencji. Gdy przeszkoda istnieje, to nieważność małżeństwa jest niezależna od wiedzy nupturientów na ten temat. Z kanonu tego wynika również fakt, że także w przypadku akceptacji impotencji przez partnera, związek małżeński jest zawsze nieważny, ze względu na charakter samej przeszkody<sup>17</sup>. W aktualnym Kodeksie, przyjęto formułę *ex ipsa eius natura*.

Prawodawca w kanonie 1084 § 1 mówi, że niemoc płciowa służy jako podstawa do zaistnienia przeszkody, zaś impotencją płciową dotknięta jest ta osoba, która jest niezdolna spełnić akt małżeński. Należy zaznaczyć, że niemocy płciowej jako podstawy istnienia przeszkody, nie można mylić z pojęciem niepłodności – *sterilitas*. Zgodnie z § 3 kanonu 1084 niezdolność do zapłodnienia i poczęcia potomstwa nie wzbrania małżeństwa i nie powoduje jego nieważności. Małżonkowie są bowiem zdolni do aktu małżeńskiego, do tego co nazywa się *actio humana* w akcie płciowym, zaś w przypadku przeszkody niemocy płciowej nie są do tego zdolni.

W omawianym kanonie prawodawca określa cechy, jakie powinna spełniać niemoc płciowa, aby można mówić o zaistnieniu przeszkody. Impotencja musi być:

- a. uprzednia (*impotentia antecedens*) – istnieć przed i w momencie wyrażenia zgody małżeńskiej,
- b. trwała (*impotentia perpetua*) – nie ma żadnej możliwości jej usunięcia, czyli nie może być wyleczona,
- c. absolutna, czyli bezwzględna lub względna (*impotentia absoluta vel relativa*) – impotencja bezwzględna jest wówczas, gdy osoba nie jest zdolna spełnić akt seksualny z jakąkolwiek osobą płci przeciwnej, względna oznacza że osoba może być zdolna do aktów seksualnych z płcią przeciwną, ale nie może być zdolna do aktów małżeńskich ze swoim partnerem,
- d. pewna – dopóki nie będzie pewności moralnej istnienia faktu lub okoliczności, które czynią osobę niezdolną do aktu małżeńskiego, nie może ograniczać podstawowego prawa człowieka, jakim jest małżeństwo.

Podsumowując, kanon 1084 Kodeksu Jana Pawła II podkreśla, że przeszkoda niemocy płciowej z natury małżeństwa czyni je nieważnym. Zmieniło się także

---

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 132-134.

kanoniczne pojęcie dopełnienia małżeństwa. Akt małżeński musi być ujmowany integralnie, czyli należy zwracać uwagę zarówno na jego elementy fizyczne, jak i psychologiczne (*humano modo*). Sam akt małżeński nabiera pełniejszego wyrazu i znaczenia, gdyż został położony nacisk na jego personalny wymiar, który gubił się w czysto fizjologicznym podejściu do aktu seksualnego, prezentowanym w Kodeksie z 1917 roku. Analiza tego kanonu prowadzi również do wniosku, że kwalifikacja trwałości przeszkody impotencji płciowej w odniesieniu do konkretnego przypadku niemocy organicznej lub funkcjonalnej należy do trudnych zadań biegłych i sędziego kościelnego. Fundament przeszkody stanowi niezdolność do aktu płciowego, dlatego też powinno się podkreślić konieczność występowania biegłych w tych dziedzinach. Z racji na istotne znaczenie dla małżeństwa, impotencja pozostaje w obszarze zainteresowań badawczych nauki prawa kanonicznego.

Analizując wyroki Sądu Metropolitalnego w Warszawie w aspekcie statystycznym, należy na wstępie zauważyć, że w przypadku zawiązania sporu, większość spraw nie ma charakteru jednorodnego. Innymi słowy oznacza to, że sprawy były prowadzone nie tylko z tytułu niemocy płciowej, lecz także z innych tytułów. Warto także zaznaczyć, że proporcjonalnie niewiele jest rozpatrywanych spraw z tytułu niemocy płciowej w stosunku do spraw na przykład z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.

W Sądzie Metropolitalnym w Warszawie w interesującym nas przedziale czasowym, tzn. w latach 1994-1999, rozpatrzono łącznie 57 spraw z tytułu niemocy płciowej. W niniejszej pracy zostanie omówione jednak tylko 56 spraw, gdyż dostęp do orzeczenia o sygnaturze numer 17924 z 1994 roku jest niemożliwy.

Z przeprowadzonych badań wynika, że w Sądzie Metropolitalnym w Warszawie w interesującym nas przedziale czasowym, tj. w latach 1994-1999, wydano 48 wyroków stwierdzających nieważność małżeństwa z tytułu impotencji.

Badając wyrokowanie Trybunału Warszawskiego, warto zaznaczyć, że ponensi wyroków zwykle zaczynali prezentację motywów prawnych wyroków od próby zdefiniowania impotencji płciowej. Zawsze powoływali się na Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku, kanon 1084. Następnie odróżniano impotencję czynnościową od organicznej. I – jak zauważa się w wyroku z dnia 08 marca 1999 roku – funkcjonalna niemoc płciowa mężczyzny sprawia, że *sexualitas appetitus* w ogóle nie istnieje lub jest wadliwa, co powoduje, że dokonanie aktu płciowego jest niemożliwe<sup>18</sup>. W dalszej części redaktorzy dzielą niemoc płciową na uprzednią i trwałą. C. Wrotniak w wyroku z dnia 29 sierpnia 1994 roku zazna-

---

<sup>18</sup> Por. Akta Sądu Metropolitalnego w Warszawie (dalej ASMW), 18939, coram (dalej c.) Wrotniak z dnia 08.03.1999, k. 3: „Czynnościowa impotencja mężczyzny sprawia, że *sexualitas appetitus* w ogóle nie istnieje, albo jest wadliwa, że dokonanie stosunku seksualnego jest niemożliwe”.

cza także fakt, że impotencja płciowa, aby stanowiła przeszkodę, musi być pewna, a w razie wątpliwości nie należy orzekać o nieważności małżeństwa<sup>19</sup>.

W sentencji c. Wrotniak z dnia 27.11.1995 roku podkreśla podstawę istnienia przeszkody niemocy płciowej do zawarcia małżeństwa, czyli prawo naturalne. Przytacza dalej także treść kanonu 1084 § 1, który to podkreśla<sup>20</sup>.

W decyzji z dnia 12 grudnia 1994 roku c. Wrotniak, redaktor podkreśla podstawowe cele małżeństwa oraz zaznacza, iż popęd płciowy odgrywa bardzo ważną rolę w życiu ludzkim, a związek małżeński stanowi odpowiednią formę jego zaspokojenia<sup>21</sup>. W innym orzeczeniu c. Wrotniak z dnia 05 grudnia 1994 roku stwierdza, że niezdolność kontrahentów do przekazania prawa do swojego ciała jest przyczyną nieważności umowy małżeńskiej ponieważ wyklucza osiągnięcie dobra małżeństwa<sup>22</sup>. Jak podkreśla c. Wrotniak w wyroku z dnia 18.12.1995 roku akt małżeński nie jest tylko aktem biologicznym, ale przede wszystkim aktem osobowym, aktem pełnego wzajemnego oddania się i przyjęcia. Dlatego mówi się, że małżonkowie stają się „jednym ciałem”<sup>23</sup>.

W wielu wyrokach podkreśla się, iż od niemocy płciowej należy odróżnić nieplodność. Z takim ujęciem spotykamy się m.in. w sentencji c. Wrotniak z dnia 26.06.1995 roku. Stwierdzono w niej, że nieplodność nie zabrania małżeństwa ani jest przeszkodą małżeńską. Dlatego też osoby starsze, mimo iż są nieplodne, mogą zawrzeć związek małżeński<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Por. ASMW, 17112, c. Wrotniak z dnia 29.08.1994, k. 3.

<sup>20</sup> Por. ASMW, 16911, c. Wrotniak z 27.11.1995, k. 3: „Podstawą istnienia przeszkody niemocy płciowej do zawarcia małżeństwa, a tym samym tytułem jego nieważności jest prawo naturalne. Kwestię niemocy płciowej *Kodeks Prawa Kanonicznego* unormował prawnie w sposób następujący: «Niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego uprzednia i trwała, czy to ze strony mężczyzny czy kobiety, czy to absolutna czy względna, czyni małżeństwo nieważnym z samej jego natury» (kan. 1094 § 1)».

<sup>21</sup> Por. ASMW, 18056, Dekret (dalej Dec.) c. Wrotniak z dnia 12.12.1994, k. 3: „Zasadniczymi celami małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, wzajemna pomoc małżonków względem siebie i lekarstwo na pożądlivość. Popęd gatunkowy odgrywa doniosłą rolę w życiu ludzkim, a małżeństwo stanowi właściwą odpowiadającą godności istoty rozumnej formę jego zaspokojenia. Przeważającym przedmiotem umowy małżeńskiej jest wzajemne przekazanie i przyjęcie przez małżonków prawa do swojego ciała”; por. także ASMW, 16260, c. Wrotniak z dnia 25.07.1994, k. 2.

<sup>22</sup> Por. ASMW, 16156, c. Wrotniak z dnia 05.12.1994, k. 5: „Niezdolność którejś ze stron kontrahujących do wypełnienia celu małżeństwa, to jest w pierwszym rzędzie do przekazania partnerowi swego ciała w rozumieniu kan. 1057 § 2 KPK powoduje nieważność umowy małżeńskiej, gdyż wyklucza osiągnięcie dobra stanowiącego istotną treść małżeńskiego kontraktu. Stąd też kan. 1084 § 1 KPK postanawia, że z prawa naturalnego nieważne jest małżeństwo dwojga osób, jeśli u którejś z nich istniała w chwili jego zawarcia trwała niezdolność płciowa, czy to bezwzględna, czy też względna, to jest zachodząca jedynie w stosunku do osoby poślubionej. Małżeństwo takie nie może spełnić celu naznaczonego mu przez naturę, a więc musi być nieważne”.

<sup>23</sup> Por. ASMW, 17750, c. Wrotniak z dnia 18.12.1995, k. 2.

<sup>24</sup> Por. ASMW, 21/WPR, c. Wrotniak z dnia 26.06.1995, k. 4: „Jak już zaznaczono, od niemocy płciowej należy odróżnić nieplodność, czyli niezdolność do zapłodnienia u mężczyzny lub do poczęcia u niewiasty, mimo pełnego aktu małżeńskiego. Nieplodność nie zabrania małżeństwa ani nie stanowi przeszkody małżeńskiej, chyba że byłaby złośliwie ukryta, aby skłonić drugą osobę do wyrażenia zgody małżeńskiej (por. kan. 1084 § 3 KPK). Stąd też osoby w podeszłym wieku, mimo że są nieplodne, mogą wstępować w związki małżeńskie”.

W decyzji c. Wrotniak z dnia 07.08.1995 roku podkreśla, iż wszystkie przypadki impotencji płciowej należy oprzeć na świadectwach lekarskich<sup>25</sup>. Gdy specjalista orzeknie, że kontrahent nie cierpi na niemoc płciową, orzeka się na korzyść małżeństwa.

Należy jednocześnie zauważyć, iż m.in. w wyroku c. Wrotniak z dnia 25.07.1994 roku zaznacza cechy, jakie musi mieć niemoc płciowa, aby stanowiła przeszkodę. Podkreśla także, że podstawą istnienia przeszkody niezdolności dokonania stosunku małżeńskiego jest prawo naturalne. Stąd też Kościół nie dyspensuje od przeszkody niemocy płciowej. Jak zaznacza, impotencja płciowa musi być nieuleczalna na drodze powszechnie dostępnych środków<sup>26</sup>. Warto nadmienić, że – jak pisze H. Stawniak – prawo kanoniczne nie wyklucza ingerencji medycznych przy impotencji fizycznej. Musi jednak uwzględniać kościelne kryteria oceny moralnej konkretnych czynów i działań medycznych. Nie są legalne te ingerencje medyczne, które stoją w sprzeczności z chrześcijańską moralnością. Dlatego też uczeni zajmują się ukazaniem terapeutycznych działań medycznych w aspekcie teologicznomoralnym, uwzględniając podstawową zasadę całościowości osobową oraz zwyczajność i nadzwyczajność środków<sup>27</sup>.

W jednym z wyroków c. Wrotniak z dnia 03.04.1995 roku spotykamy się z twierdzeniem, że mężczyzna lub kobieta są dotknięci niemocą płciową, gdy nie są zdolni z przyczyn organicznych lub funkcjonalnych do normalnego współżycia z sobą<sup>28</sup>. W kolejnym orzeczeniu c. Wrotniak z dnia 08.08.1994 roku, stwierdzono, że niezdolność czynnościowa u mężczyzny może występować jako płciowa niewrażliwość, powodująca całkowitą obojętność wobec żony. Może też występować jako nadwrażliwość, komplikująca normalne pożycie fizyczne. Impotencja

---

<sup>25</sup> Por. ASMW, 18367, Dec. c. Wrotniak z dnia 07.08.1995, k.4: „We wszystkich przypadkach niemocy płciowej należy opierać się na świadectwach lekarskich. Gdyby więc badanie przedślubne dostarczyło wątpliwości co do zdolności płciowej strony, duszpasterz zażąda od niej odpowiedniego świadectwa od lekarza specjalisty. Gdy stwierdzi się jej istnienie, wyklucza się możliwość dyspensy”.

<sup>26</sup> Por. ASMW, 16260, c. Wrotniak z dnia 25.07.1994, k. 4: „Niemoc płciowa musi być najpierw uprzednia, tzn. istniejąca już przed zawarciem małżeństwa. Niemoc następcza, czyli ta, która pojawia się po zawarciu małżeństwa, nie stanowi przeszkody kanonicznej. Impotencja musi być trwała, czyli w zasadzie nieuleczalna na drodze powszechnie dostępnych środków. Nie musi być absolutną. Wystarczy gdy jest względna, tzn. dany mężczyzna choć jest zdolny do współżycia z innymi kobietami (lub kobieta jest zdolna do współżycia z innymi mężczyznami), to jednak nie jest zdolny w tym konkretnym przypadku do kobiety z którą zawiera małżeństwo (lub kobieta w stosunku do mężczyzny za którego wychodzi za mąż). Niemoc płciowa może wynikać z samej konstrukcji organicznej danej osoby lub też ze stanu psychicznego, nerwicowego. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z impotencją organiczną, a w drugim z funkcjonalną, czynnościową. Tak niemoc organiczna jak również czynnościowa jest przeszkodą małżeńską. Podstawą istnienia przeszkody niezdolności dokonania stosunku małżeńskiego jest prawo naturalne. Dlatego Kościół nie dyspensuje od przeszkody niemocy płciowej”; por. także ASMW, 17235, c. Wrotniak z dnia 05.09.1994, k. 4.

<sup>27</sup> Por. H. Stawniak, *Ingerencje medyczne przy impotencji fizycznej i ich kanoniczna ocena*, *Ius Matrimoniale* 6(2001), s. 45.

<sup>28</sup> Por. ASMW, c. Wrotniak z dnia 03.04.1995, k. 3.



absolutna uniemożliwia kontakty seksualne z każdą kobietą, lub każdym mężczyzną, zaś względna z jedną kobietą lub mężczyzną<sup>29</sup>.

Jak zostało napisane, sprawy nie mają charakteru jednorodnego. Innymi tytułami, jakie występują w zawiązaniu sporu, w analizowanych wyrokach Trybunału Metropolitalnego w Warszawie są: tytuł niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej (kanon 1095 § 3 KPK)<sup>30</sup>, pozorna zgoda (kanony 1101 oraz 1057 KPK)<sup>31</sup>, wykluczenie potomstwa (kanony 1055, 1096 oraz 1101 § 2 KPK)<sup>32</sup> oraz wykluczenie jedności lub nierozzerwalności małżeństwa (kanony 1056 i 1101 § 2 KPK)<sup>33</sup>. Na podstawie przeprowadzonych badań można zauważyć, że niemoc płciowa łączy się także z faktem niedopełnienia małżeństwa (kanon 1061 KPK)<sup>34</sup>.

Wielokrotnie w orzeczeniach wyroków możemy znaleźć klauzulę. Niektóre z osób, po których stronie udowodniona została niemoc płciowa, nie mogą zawrzeć sakramentalnego związku małżeńskiego bez zgody Ordynariusza miejsca, po uprzednim przedstawieniu aktualnej opinii biegłego sądowego lekarza psychiatry i seksuologa, zgodnie z przepisami kanonów 1077 oraz 1684 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego<sup>35</sup>.

---

<sup>29</sup> Por. ASMW, 16261, c. Wrotniak z dnia 08.08.1994, k. 2: „Niezdolność funkcjonalna u mężczyzny może występować w postaci niewrażliwości płciowej, która powoduje całkowitą obojętność wobec żony, częściej natomiast występuje jako nadwrażliwość, uniemożliwiająca również normalne życie fizyczne. Niemoc płciowa absolutna uniemożliwia akty płciowe z każdą kobietą, lub każdym mężczyzną; natomiast niemoc względna z jedną lub niektórymi kobietami lub mężczyznami”.

<sup>30</sup> Por. ASMW, 16156, c. Wrotniak z dnia 05.12.1994, k. 1-11; ASMW, 16013, c. Wrotniak z dnia 30.05.1994, k. 1-6; ASMW, 16260, c. Wrotniak z dnia 25.07.1994, k. 1-9; ASMW, 17112, c. Wrotniak z dnia 29.08.1994, k. 1-9; ASMW, 17188, c. Wrotniak z dnia 14.11.1994, k. 1-10; ASMW, 18290, Dec. c. Kośnik z dnia 24.04.1995, k. 1-7; ASMW, 17766, c. Wrotniak z dnia 24.06.1996, k. 1-9; ASMW, 153 W-PR, c. Wrotniak z dnia 24.06.1996, k. 1-11; ASMW, 18657, c. Wrotniak z dnia 26.05.1997, k. 1-8; ASMW, 19449, Dec. c. Wrotniak z dnia 01.12.1997, k. 1-5; ASMW, 19452, Dec. c. Wrotniak z dnia 13.10.1997, k. 1-5.

<sup>31</sup> Por. ASMW, 16065, c. Wrotniak z dnia 13.06.1994, k. 1-6; ASMW, 98/WPR, c. Wrotniak z dnia 13.01.1997, k. 1-8.

<sup>32</sup> Por. ASMW, 18243, c. Wrotniak z dnia 21.10.1996, k. 1-9; ASMW, 98/WPR, c. Wrotniak z dnia 13.01.1997, k. 1-8.

<sup>33</sup> Por. ASMW, 98/WPR, c. Wrotniak z dnia 13.01.1997, k. 1-8.

<sup>34</sup> Por. ASMW, 20055, Dec. c. Wrotniak z dnia 06.09.1999, k. 1-4; ASMW, 17112, c. Wrotniak z dnia 29.08.1994, k. 1-9; ASMW, 18954, c. Wrotniak z dnia 25.10.1999, k. 1-6; ASMW, 21/WPR, c. Wrotniak z dnia 26.06.1995, k. 1-10; ASMW, 18657, c. Wrotniak z dnia 26.05.1997, k. 1-8; ASMW, 18939, c. Wrotniak z dnia 08.03.1999, k. 1-7; ASMW, 18718, c. Wrotniak z dnia 25.10.1999, k. 1-6; ASMW, 71 W-PR, c. Wrotniak z dnia 07.04.1997, k. 1-8; ASMW, 16911, c. Wrotniak z dnia 27.11.1995, k. 1-8; ASMW, 18243, c. Wrotniak z dnia 21.10.1996, k. 1-9; ASMW, 17745, c. Wrotniak z dnia 18.12.1995, k. 1-8; ASMW, 17750, c. Wrotniak z dnia 18.12.1995, k. 1-11; ASMW, 39/ WPR, c. Wrotniak z dnia 11.12.1995, k. 1-7.

<sup>35</sup> Por. ASMW, 16767, c. Kośnik z dnia 07.03.1994, k. 1-8; ASMW, 18056, Dec. c. Wrotniak z dnia 12.12.1994, k. 1-6; ASMW, 18290, Dec. c. Kośnik z dnia 24.04.1995, k. 1-7; ASMW, 16684, c. Wrotniak z dnia 03.04.1995, k. 1-7; ASMW, 17276, Dec. c. Kośnik z dnia 10.04.1995, k. 1-8; ASMW, 18097, Dec. c. Wrotniak z dnia 27.02.1995, k. 1-8; ASMW, 18367, Dec. c. Wrotniak z dnia 07.08.1995, k. 1-8; ASMW, 18613, Dec. c. Wrotniak z dnia 18.12.1995, k. 1-5; ASMW, 18913, Dec. c. Wrotniak z dnia 04.11.1996, k. 1-5; ASMW,

Badając sentencje Trybunału Warszawskiego należy zaznaczyć, iż zdecydowanie najwięcej orzeczeń w poddawanym analizie okresie jest z tytułu impotencji na podłożu psychoseksualnym.

W wyroku c. Wrotniak z dnia 08.03.1999 roku, na podstawie orzeczenia biegłego sądowego redaguje, że przyczyną niedopełnienia małżeństwa była względna niemoc płciowa powoda oraz pozwanej<sup>36</sup>. Z kolei w jednym z wyroków c. Wrotniak z dnia 27.02.1995 zauważa że diagnoza lekarska może pogłębić blokadę psychiczną co do podjęcia współżycia. Seksuolog zalecił chirurgiczną deflorację, myśląc że jest to przeszkoda natury funkcjonalnej. Mimo przeprowadzonego zabiegu defloracji, utrzymała się niezdolność odbycia stosunku seksualnego<sup>37</sup>. W dalszej części orzeczenia czytamy, że biegły stwierdził, iż kobieta reagowała odruchami obronnymi przy próbie podjęcia stosunku pochwowego<sup>38</sup>.

Impotencja funkcjonalna, jak redaguje w wyroku c. Kośnik z dnia 07.03.1994 roku, polega na zaburzeniach w czynnościach narządów płciowych<sup>39</sup>. W ocenie materiału dowodowego – uzasadnieniu orzeczenia c. Wrotniak z dnia 11.08.1997 roku, możemy znaleźć najbardziej obrazowy przypadek funkcjonalnej i trwałej niemocy płciowej. Otóż biegły orzekł, że wadliwa budowa członka pozwanego (haczykowaty w chwili erekcji), która powodowała niezdolność do współżycia seksualnego, może zostać usunięta jedynie operacyjnie. Nie ma gwarancji jednak pomyślnego wyniku takiego zabiegu. Nieudana operacja może spowodować zanik czucia, co będzie powodem niekontrolowanego moczenia się<sup>40</sup>.

---

18928, Dec. c. Wrotniak z dnia 25.11.1996, k. 1-5; ASMW, 18312, c. Wrotniak z dnia 11.08.1997, k. 1-6; ASMW, 19149, Dec. c. Wrotniak z dnia 08.05.1997, k. 1-6; ASMW, 19282, Dec. c. Wrotniak z dnia 13.10.1997, k. 1-5; ASMW, 19452, Dec. c. Wrotniak z dnia 13.10.1997, k. 1-5; ASMW, 19449, Dec. c. Wrotniak z dnia 01.12.1997, k. 1-5; ASMW, 19747, Dec. c. Wrotniak z dnia 10.08.1998, k. 1-6; ASMW, 19825, Dec. c. Wrotniak z dnia 10.08.1998, k. 1-5; ASMW, 19741, Dec. c. Wrotniak z dnia 07.09.1998, k. 1-4; ASMW, 20055, Dec. c. Wrotniak z dnia 06.09.1999, k. 1-4; ASMW, 20246, Dec. c. Wrotniak z dnia 25.10.1999, k. 1-4.

<sup>36</sup> Por. ASMW, 18939, c. Wrotniak z dnia 08.03.1999, k. 6: „Biegły sądowy lekarz seksuolog stwierdził, że małżeństwo stron nie zostało dopełnione – przyczyną była niemoc płciowa powoda, która zbiegła się z brakiem zainteresowania seksualnego pozwanej. Impotencja stron była uprzednia i względna, aktualnie strony prowadzą życie seksualne z innymi partnerami”.

<sup>37</sup> Por. ASMW, 18097, Dec. c. Wrotniak z dnia 27.02.1995, k. 5: „Po upływie roku – wobec niemożności dokonania stosunku seksualnego mimo usilnych prób i stosowania się do zaleceń lekarza – seksuolog zalecił chirurgiczną deflorację, upatrując przeszkodę natury anatomicznej. Diagnoza lekarska okazała się błędna. Po przeprowadzeniu defloracji chirurgicznej w szpitalu sytuacja nie uległa zmianie i utrzymała się niezdolność do odbycia stosunku płciowego. U pozwanej nastąpiła jakaś blokada psychiczna względem osoby powoda. W miarę upływu czasu coraz bardziej narastała u pozwanej blokada psychiczna co do podjęcia współżycia płciowego z powodem”.

<sup>38</sup> Por. tamże, k. 6: „Lekarz specjalista psychiatra-seksuolog stwierdził, iż przyczyną spełnienia warunku małżeństwa ważnie zawartego lecz nie dopełnionego (*matrimonium ratum sed non consumatum*) tkwi po stronie żony badanego, reagującej odruchami obronnymi przy próbie podjęcia stosunku pochwowego (*vaginismus ante coitum*)”.

<sup>39</sup> Por. ASMW, 16767, c. Kośnik z dnia 07.03.1994, k. 3.

<sup>40</sup> Por. ASMW, 18312, c. Wrotniak z dnia 11.08.1997, k. 4: „(...) były próby dopełnienia małżeństwa, ale bez efektu z powodu wadliwej budowy członka u pozwanego (haczykowaty w chwili erekcji). Lekarz specjalista

Analizując wyroki Trybunału Metropolitarnego w Warszawie, zauważyć można także dużą ilość decyzji stwierdzających nieważność małżeństwa z tytułu niemocy płciowej uprzedniej, względnej i funkcjonalnej jednocześnie. W orzeczeniu c. Wrotniak z dnia 24.06.1996 roku stwierdzono niezdolność powódki do dokonania stosunku małżeńskiego na podłożu niezdolności podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich. Oznacza to, że u podstaw niedopełnienia małżeństwa były zaburzenia osobowości kobiety<sup>41</sup>. Z kolei, w decyzji c. Wrotniak z dnia 18.12.1995 roku, impotencja funkcjonalna wynika ze stanu nerwicowego u pozwanego<sup>42</sup>.

Z podobnym przypadkiem spotykamy się w wyroku c. Wrotniak z dnia 07.08.1995 roku. Biegli powołani do tej sprawy orzekli, że małżeństwa nie dopełniono z powodów funkcjonalnych zaburzeń seksualnych, których powodem była nadpobudliwość nerwowa powoda. Każde kolejne niepowodzenie powodowało dodatkowy stres. Zachowanie pozwanej z kolei, świadczące o jej skłonnościach lesbijskich, zostało określone jako forma dewiacji<sup>43</sup>.

Wyroków stwierdzających ważność małżeństwa jest zdecydowanie mniej niż tych orzekających nieważność umowy małżeńskiej. W Trybunale Metropolitalnym w Warszawie w latach 1994-1999 wydano 8 sentencji.

W sentencji c. Wrotniak z dnia 05.09.1994 roku czytamy, że nie została udowodniona niemoc płciowa ze strony powoda, gdyż pozwana nie jest osobą na tyle wiarygodną dla Sądu, aby można było jej dać wiarę, że nie doszło do pożycia seksualnego. Małżeństwo to zostało ogłoszone za nieważne z tytułu niezdolności podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury

---

stwierdził, że jest konieczna operacja, ale nie gwarantuje pomyślnego wyniku. W wyniku nieudanej operacji może dojść do zaniku czucia, co spowoduje niekontrolowane moczenie się. Dlatego pozwany nie zgodził się na operację”.

<sup>41</sup> Por. ASMW, 153 W-PR, c. Wrotniak z dnia 24.06.1996, k. 9-10: „Biegły sądowy lekarz psychiatra stwierdza, że u podstaw niedopełnienia tego małżeństwa leżały zaburzenia osobowości powódki charakteryzujące się cechami jej wyraźnej niedojrzałości emocjonalnej i psychospołecznej. To skutkowało u niej funkcjonalną, względną impotencją względem pozwanego”.

<sup>42</sup> Por. ASMW, 17745, c. Wrotniak z dnia 18.12.1995, k. 6: „Przyczyną impotencji, zdaniem biegłego był urazowy pierwszy stosunek płciowy z inną osobą, a następnie liczne stresy związane z utratą pracy. Biegły w konkluzji stwierdza u pozwanego w chwili zawierania małżeństwa niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego funkcjonalną czyli czynnościową wynikającą ze stanu nerwicowego z hypostenią seksualną, uprzednią trwałą i przynajmniej względną”.

<sup>43</sup> Por. ASMW, 18367, Dec. c. Wrotniak z dnia 07.08.1995, k. 5-6: „Małżeństwo stron nie zostało dopełnione prawdopodobnie z następujących przyczyn: czynnościowych zaburzeń seksualnych (kłopoty z erekcją) spowodowanych wzmożoną pobudliwością nerwową mężczyzny – powoda. Każde niepowodzenie nasilało z pewnością u powoda stres, co z kolei powodowało powstawanie błędnego koła, które mogło być przerwane jedynie przez podjęcie leczenia; (...); postawa pozwanej mogąca świadczyć o jej skłonnościach lesbijskich. Można w postępowaniu pozwanej z całą pewnością dopatrzeć się cech wskazujących na lesbijskie zachowania. Kontakty z przyjaciółką dawały pozwanej to czego nie otrzymywała od swego partnera zarówno w okresie narzeczeńskim, jak i w krótkim okresie wspólnego zamieszkiwania”.

psychicznej (kanon 1095 § 3 KPK) ze strony powoda oraz pozwanej<sup>44</sup>. Z podobnym wyrokiem spotykamy się w orzeczeniu c. Wrotniak z dnia 05.09.1994 roku, małżeństwo zostało uznane za nieważne także z kanonu 1095 § 3 ze strony mężczyzny. Jak zostało zredagowane, z zeznań powódki i pozwanego oraz dokumentacji lekarskiej można wnioskować o impotencji funkcjonalnej względnej u pozwanego. Trudno określić, czy była ona uprzednia i trwała<sup>45</sup>. Do tego wątku nawiązano także w sentencji c. Wrotniak z dnia 03.11.1997 roku. Małżeństwo zostało uznane za nieważne z tytułu niezdolności podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich po obu stronach. Tytułu niezdolności dokonania stosunku małżeńskiego po stronie pozwanej nie udowodniono<sup>46</sup>.

Z kolei w orzeczeniu c. Wrotniak z dnia 09.01.1995 roku małżeństwo zostało uznane za ważne i nadal obowiązujące. Odrzucono w ten sposób tytuły z kanonów 1084 (ze strony niewiasty) i 1095 § 3 KPK ze strony kobiety oraz mężczyzny<sup>47</sup>. Podobnie w wyroku c. Kośnik z dnia 22.08.1997 roku, małżeństwo uznano za ważne. Nie udowodniono ani pozornej zgody ani impotencji po stronie niewiasty<sup>48</sup>.

Wszystkie 3 wyroki z 1999 roku zapadły z tytułu niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich (kanon 1095 § 3 KPK). W sentencji c. Wrotniak z dnia 22.11.1999 roku biegły nie znajduje wystarczającego potwierdzenia dla tytułu niezdolności dokonania stosunku małżeńskiego po stronie pozwanego. Mężczyzna przed ślubem cierpiał na stulejkę, jednak była to niezdolność czasowa, możliwa do usunięcia. Małżeństwo nie zostało dopełnione, gdyż pozwany zwlekał z usunięciem tej przeszkody, a powódka nie miała cierpliwości na czekanie<sup>49</sup>.

Spraw prowadzonych w Trybunale Warszawskim, w porównaniu z innymi tytułami, nie ma wiele. Powodowane to jest tym, że sprawy o podobnym charakterze prowadzone są z tytułu psychoseksualnej niezdolności do podjęcia obowiązków małżeńskich w dziedzinie współżycia seksualnego lub też prowadzony jest proces o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego. Większość decyzji w procesie o nieważność małżeństwa z tytułu niemocy płciowej to orzeczenia za nieważnością zaskarżanego z tego tytułu małżeństwa.

Redaktorzy wyroków w swych argumentacjach podkreślali, iż niemoc płciowa powoduje nieważność małżeństwa z prawa naturalnego, dlatego też Kościół nie dyspensuje od tej przeszkody. W przypadku jakichkolwiek wątpliwości – zaznaczali zawsze w wyrokach – należy rozstrzygać na korzyść małżeństwa.

---

<sup>44</sup> Por. ASMW, 358/90, c. Wrotniak z dnia 05.09.1994, k. 11-13.

<sup>45</sup> Por. ASMW, 17235, c. Wrotniak z dnia 05.09.1994, k. 9.

<sup>46</sup> Por. ASMW, 106 W-PR, c. Wrotniak z dnia 03.11.1997, k. 9.

<sup>47</sup> Por. ASMW, 17406, c. Wrotniak z dnia 09.01.1995, k. 9-10.

<sup>48</sup> Por. ASMW, 18201, c. Kośnik z dnia 22.08.1997, k. 7.

<sup>49</sup> Por. ASMW, 19722, c. Wrotniak z dnia 22.11.1999, k. 8.

---

SEXUAL DYSFUNCTION AS A BASIS FOR MARRIAGE ANNULMENT  
IN DECREES OF THE METROPOLITAN TRIBUNAL IN WARSAW  
DURING THE YEARS 1994-1999

Summary

The article deals with the issue of impotence as the reason of declaring the marriage invalid in the sentences of the Metropolitan Court in Warsaw. The time scope was limited to a five-year period, i.e. from 1994 to 1999.

It would be impossible to take up this topic without outlining the medical side of the impotence. Therefore, the problem of impotence was presented from the medical side first. In the further part it will be shown how the impotence looked in the history of the study of Canon Law and in the Church Legislation. Next, the article presents detailed characteristics and analysis of the sentences of the Metropolitan Court in Warsaw adjudicating in cases concerning impotence. The article is mainly based on the sentences adjudicated by the Metropolitan Tribunal in Warsaw. Additionally, medical and canon literature was used in this study.

From the conducted research exploration appears that 56 sentences concerning impotence were adjudicated by Metropolitan Court in Warsaw from 1994 to 1999. In their arguments, ponens emphasized that impotence causes invalidity of marriage based on natural law, therefore Church does not dispense with this obstacle. They have always stressed in the sentences that in case of any doubt, it shall be adjudicated in support of marriage.

**Nota o Autorze:** MGR AGNIESZKA BUGAJ, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, pola zainteresowań intelektualnych: problematyka kanonicznego prawa małżeńskiego oraz prawa małżeńskiego w Polsce i na świecie.

**Słowa kluczowe:** niemoc płciowa, przeszkody, wyroki Trybunału Metropolitalnego w Warszawie, kanoniczne prawo małżeńskie



HENRYK STAWNIAK SDB  
UKSW, Warszawa

## PROBLEMATYKA MIGRACJI LUDNOŚCI W ŚWIETLE ZASAD I NIEKTÓRYCH DZIAŁAŃ STOLICY APOSTOLSKIEJ

### 1. ZJAWISKO MIGRACJI

Nasilające się zjawisko migracji związane jest z przemianami ekonomicznymi (zwłaszcza globalizacją), kulturowymi, obyczajowymi, ale także – z poszerzającymi się obszarami biedy, konfliktów międzynarodowych i etnicznych. Jak zauważył Jan Paweł II „współczesny człowiek tak często zmienia miejsce pobytu, że zjawisko to stało się prawie codziennym doświadczeniem życia i kultury”<sup>1</sup>.

Masowe migracje ludności we współczesnym świecie to zatem zjawisko charakteryzujące zachodzące przemiany i mające znaczący wpływ na życie osób i całych narodów. Aktualnie liczba migrantów międzynarodowych jest szacowana na około 200 milionów osób. Jest to liczba dwukrotnie wyższa niż w roku 1960, chociaż migranci stanowią wciąż 3% ogólnej liczby ludności świata. Wobec tej rzeczywistości wspólnota ludzka, państwa i Kościoły winny stawiać czoło sytuacjom, z którymi wiążą się niekiedy tragedie poruszające sumienia. Również Stolica Apostolska była i jest aktywna na polu troski „o ludzi w drodze”, jak zwykło się określać te osoby migrujące w języku biblijnym i kościelnym. Istnienie specjalnej Rady Papieskiej i liczne dokumenty wydawane pod jej auspicjami, inspirowane do skuteczniejszego duszpasterstwa i lepszych rozwiązań prawnych w skali globalnej, są widocznymi znakami współuczestniczenia Kościoła katolickiego w trosce świata. Generalnie Kościół traktuje zjawisko migracji jako zjawisko wpisane w bytowanie ludzkie i związane z szukaniem coraz lepszych warunków życia. Tym samym, prawo do migracji uważa Kościół za jedno z naturalnych praw człowieka. „Ludzie w drodze” to również często wierni wspólnoty kościelnej mający prawa i obowiązki, a także przedmiot troski duszpasterskiej. Migranci są nie tylko trudnym zadaniem i wyzwaniem dla społeczności międzynarodowej

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane”* (2 lutego 1994), *L'Osservatore Romano* – wydanie polskie (1994)3, s. 39.

i Stolicy Apostolskiej. Migranci to nie tylko problem – zauważył abp Agostino Marchetto, sekretarz Papieskiej Rady Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych – ale i dar dla naszych społeczeństw. Pomagają bowiem oni w pracy, pobudzają do większego otwarcia umysłu, ekonomii i polityki oraz szukania nowych wzorców. Wszyscy zaś migranci, niezależnie od tego, jaki mają status, winni się cieszyć prawami człowieka<sup>2</sup>.

Z dotychczasowych dywagacji wynika jednoznacznie, że powyższa problematyka jest bardzo ważna i aktualna oraz ma znaczenie nie tylko teoretyczne, ale i praktyczne. Napięcia, które rodzi zjawisko migracji ludności w świecie każe najpierw pytać o prawo do migracji i jego treść (w kontekście emigracji i imigracji), oraz czy można je ograniczać w imię dobra wspólnego? (2) Dalej przyjrzymy się zadaniom Papieskiej Rady (3) i duszpasterstwu (4) wynikającemu z wytycznych Stolicy Apostolskiej, by wreszcie zaakcentować palące problemy związane z migracją (5). W tej kolejności będą przybliżane poszczególne zagadnienia.

## 2. PRAWO CZŁOWIEKA DO MIGRACJI? [TJ. PRAWO DO EMIGRACJI I DO IMIGRACJI?]

Artykuł 13 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (PDPC) z 1948 roku gwarantuje: 1) „Każdy człowiek ma prawo swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania w granicach każdego państwa” oraz 2) „Każdy człowiek ma prawo opuścić jakikolwiek kraj, włączając w to swój własny, i powrócić do swego kraju”. W kolejnym zaś artykule PDPC deklaruje prawo człowieka do ubiegania się o azyl i mówi o jego ograniczeniu<sup>3</sup>. W tym dokumencie nic nie mówi się o imigracji, mówi się natomiast o emigracji. Tymczasem słowo migracja<sup>4</sup> (przesiedlanie się) zawiera w sobie treść słowa emigracja (opuszczanie danego kraju) i treść słowa imigracja (osiedlanie się w nowym kraju)<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Abp Marchetto o potrzebie łączenia rodzin migrantów, <<http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?s=opoka&id=26745>>, (data dostępu: 8.11.2008).

<sup>3</sup> *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art. 14: 1. „Każdy człowiek ma prawo ubiegać się o azyl i korzystać z niego w innym kraju w razie prześladowania. 2. Nie można powoływać się na to prawo w przypadku ścigania wszczętego rzeczywiście z powodu popełnienia przestępstwa pospolitego lub czynu sprzecznego z celami i zasadami Organizacji Narodów Zjednoczonych”. Por. H. Skorowski, *Moja Europa?*, Warszawa 2005, s. 217-230; tenże, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 2005, s.180-182; F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s.156-171.

<sup>4</sup> **Migracja** (ang. *migration*) – przemieszczenie terytorialne związane ze względnie trwałą zmianą miejsca zamieszkania; jest elementem mobilności przestrzennej. Por. M. Okólski, *Migracja*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, Warszawa 2002.

<sup>5</sup> **Imigracja** (ang. *immigration*) – przybycie do kraju w celu osiedlenia się lub długotrwałego pobytu. Nie każdy cudzoziemiec jest imigrantem (np. dziecko imigrantów urodzone w kraju docelowym imigrantów nie posiadające obywatelstwa tego kraju jest cudzoziemcem, ale nie jest imigrantem, ponieważ nie przybyło z innego kraju). Nie każdy imigrant jest cudzoziemcem (np. po uzyskaniu obywatelstwa kraju docelowego, a więc po naturalizacji, imigrant przestaje być cudzoziemcem). W niektórych krajach (np. USA czy Australii) za imigranta



Prawo do migracji, wyrażone przez to sformułowanie PDPC, jest w rzeczywistości prawem do emigracji, co prowadzi do zaułku bez wyjścia. Ojciec Święty w Oredziu z 1996 roku poświęconym całkowicie problemowi migrantów nieregularnych zapytuje się „jaka jest wartość prawa do emigracji bez odpowiednika prawa imigracji?”. Dla Kościoła oba te prawa są czynnikami tego samego prawa naturalnego człowieka do migracji. Albo są obydwa albo nie ma żadnego. Prawo do imigracji, jako czynnik istoty prawa emigracji, opiera się – według tego przedstawienia na dobru wspólny albo, jak to jest sformułowane na Soborze Watykańskim II, na powszechnym dobru wspólnym (GS9)<sup>6</sup>, które przewyższa dobro grupy. Wartość jednostki nie wyczerpuje się w jakimś związku politycznym, do którego on należy (obywatel – rzecz publiczna), człowiek należy do wspólnoty powszechnej, która przewyższa wspólnoty ograniczone, jakie istnieją na różnych poziomach. Człowiek jest zawsze uważany za członka rodziny ludzkiej i obywatela powszechnej wspólnoty wszystkich ludzi<sup>7</sup>.

Prawo do swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania uważa więc Kościół za jedno z naturalnych praw człowieka i w opozycji do uregulowań PDPC i innych dokumentów<sup>8</sup>, podnosi stanowczo kwestię, aby prawo to było dwustronne, zarówno jako prawo do emigracji, jak i imigracji, tj. aby to drugie nie było przedmiotem jakichkolwiek reglamentacji czy ograniczeń stosowanych przez prawo międzynarodowe czy krajowe z powoływaniem się na dobro wspólne lub rację stanu narodów przyjmujących imigrantów<sup>9</sup>. Wydaje się, że bardzo trafna w podsumowaniu rozważanego problemu jest konstatacja poczyniona przez de Paolisa: „Te limity potwierdzają, że konkretna aplikacja prawa do emigracji wchodzi w skład pojęcia wspólnego dobra uniwersalnego, które obejmuje całą rodzinę narodów poza jakimikolwiek interesami szczególnymi. Stąd też konieczność reglamentacji tego prawa, aby jego bezdyskryminacyjna aplikacja nie przyniosła szkód i krzywd dla wspólnego dobra narodom, do których udaje się emi-

---

uważa się ich mieszkańca urodzonego za granicą. Por. M. Okólski, *Imigracja*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, Warszawa 2002.

<sup>6</sup> Także to określenie występuje wcześniej, wyartykułowane zostało przez papieża Jana XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”* (11 kwietnia 1963), nr 30, 33.

<sup>7</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego* tak określa powinności wobec migrantów: „Narody bogate są obowiązane przyjmować, o ile to możliwe obcokrajowców poszukujących bezpieczeństwa i środków do życia, których nie mogą znaleźć w kraju rodzinnym. Władze publiczne powinny czuwać nad poszanowaniem prawa naturalnego, powierzającego przybysza opiece tych, którzy go przyjmują.

Władze polityczne z uwagi na dobro wspólne, za które ponoszą odpowiedzialność mogą poddać prawo do emigracji różnym warunkom prawnym, zwłaszcza poszanowaniu obowiązków migrantów względem kraju przyjmującego. Imigrant obowiązany jest z wdzięcznością szanować dziedzictwo materialne i duchowe kraju przyjmującego, być posłusznym jego prawom i wносить swój wkład w jego wydatki” (nr 2241). Por. L. De Paolis, *Perspektywy duszpasterstwa wśród emigrantów u progu nowego tysiąclecia*, Głos seminarium zagranicznego 2(2002), s. 17.

<sup>8</sup> Por. *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, art. 45.

<sup>9</sup> Por. P. Kolasa, *Ochrona praw uchodźców w Unii Europejskiej w świetle wytycznych Stolicy Apostolskiej*, Warszawa 2007, BUKSW (mps), s. 120-121.

grant; analogicznie powinno się mówić o utylizacji prawa tych społeczeństw dla dobra wspólnego całej ludzkości. W orędziu na Międzynarodowy Dzień Emigranta 2001, Ojciec Święty tak poucza: 'Kościół uznaje prawo do emigracji każdego człowieka w podwójnym pojęciu: możliwości wyjścia z własnego kraju i możliwości wejścia do drugiego w poszukiwaniu lepszych warunków życia. Zapewne, do stosowania tego prawa potrzebne są nowe reguły, ponieważ jego ślepa aplikacja przyniosłaby szkodę uprzedzeniową dla wspólnego dobra społeczeństwa, które go przyjmuje. Wobec splotu wielu interesów obok praw poszczególnych państw, potrzebne są normy międzynarodowe zdolne do regulowania praw każdego człowieka dla uniknięcia jednostronności decyzji na szkodę słabszych'. Władze publiczne, które określają i ustalają te ograniczenia muszą również mieć zawsze na uwadze, że wspólne dobro musi pozostawać podporządkowane dobru indywidualnemu i dlatego takie ograniczenie nie może być nigdy nałożone samowolnie bez konfrontacji z potrzebami innych"<sup>10</sup>.

### 3. POWOŁANIE I ZADANIA PAPIESKIEJ RADY DS. DUSZPASTERSTWA MI-GRANTÓW I PODRÓŻNYCH

Wśród organów działających w imieniu i na rzecz Stolicy Apostolskiej należy wymienić Papieskie Rady. Jest ich dwanaście, a jedną z nich jest interesująca nas Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych. Jej historia rozpoczyna się powołaniem przez papieża Pawła VI motu proprio *Apostolicae Caritatis* (19.03.1970) komisji pod nazwą: *Pontificia Commissione de Spirituali Migratorum atque Itinerantium Cura*. Była ona podległa Kongregacji ds. Biskupów i miała się zajmować zgłębianiem problematyki i jej aplikacją duszpasterską w stosunku do „ludzi w drodze”, tj. emigrantów, uchodźców, uciekinierów, ludzi morza, ludzi pracujących na lotniskach i latających, ludzi przemieszczających się ze względu na pracę lub studia<sup>11</sup>. Konstytucja Apostolska Jana Pawła II *Pastor Bonus* (1988), reformując kurię rzymską, podnosi rangę tego organu, tj. z komisji na radę papieską i zmienia jej nazwę, pozostawiając ją wciąż jako ważny organ troski o osoby, które ze względu na przemieszczanie się są pozbawione zwyczajnej opieki pasterskiej. Zgodnie z wymienioną konstytucją, Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych jest instrumentem w ręku papieża i obejmuje troską Kościoła potrzeby tych, których zmuszono do opuszczenia ziemi ojczystej albo zostali całkowicie pozbawieni ojczyzny, a także studiuje wszystkie związane z tym problemy<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Por. L. De Paolis, dz. cyt., s. 18.

<sup>11</sup> Por. Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Nota storica*, <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrant/](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrant/)>, (data dostępu: 3.11.2008); por. także *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, t.II/1, Pallottinum 2005, s.201.

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Pastor Bonus”*, O kurii rzymskiej (28 czerwca 1988), art. 149, w: *Ustrój Hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. i oprac. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Wydawnictwo

Rada w myśl art. 150 przywołanego dokumentu – świadczy pomoc w zakresie organizowania w Kościołach partykularnych skutecznego i własnego duszpasterstwa, również przez tworzenie w razie potrzeby odpowiednich struktur duszpasterskich, dla uciekinierów, wygnańców, migrantów, koczowników i cyrkowców. Rada troszczy się ponadto o ludzi morza, o pracujących w portach lotniczych lub samolotach oraz o pielgrzymów i turystów<sup>13</sup>. Papieskiej Radzie aktualnie Przewodniczy kard. Renato R. Martino i składa się ona z 25 członków kardynałów i biskupów oraz 15 konsultorów. Tak więc, już sam fakt istnienia tejże rady i troska kolejnych papieży o nią, świadczą, że kwestia migracji ludności jest integralną częścią składową zadań Kościoła. Stolica Apostolska stanowczo podkreśla, że prawa „ludzi w drodze” powinny podlegać bezwzględnej ochronie i Kościół, realizując swoją misję i konsekwentnie stając w obronie słabszych, stara się ten imperatyw wypełnić<sup>14</sup>.

#### 4. OBOWIĄZEK DUSZPASTERSTWA LUDNOŚCI IMIGRUJĄCEJ

Dawno już zauważono, iż złożonych problemów wynikających z migracji nie można rozwiązywać w ramach zwyczajnych struktur duszpasterskich. Taki kierunek myślenia torowały dokumenty Stolicy Apostolskiej poczynając od Konstytucji apostolskiej z 1952 r. *Exsul Familia* Piusa XII<sup>15</sup>, poprzez motu proprio Pawła VI *Pastoralis migratorum cura*<sup>16</sup> oraz Instrukcję Kongregacji Biskupów w tej sprawie<sup>17</sup> z 1969, poprzez normy KPK 1993 r. oraz Instrukcję *Erga migrantes caritas Christi*<sup>18</sup> z 2004.

Pierwszy z wymienionych dokumentów przede wszystkim usystematyzował od strony prawnej opiekę nad migrantami, ale także sprecyzował i ją zmienił, bo stał się dokumentem prawa powszechnego. Mocą tej konstytucji, obok zwykłej opieki pastoralnej w strukturach terytorialnych i personalnych parafii, wprowadzono opiekę nadzwyczajną poprzez instytucję misjonarza migrantów (*missionarius emigrantium*). Wszystkie czynności związane z nominacją misjonarza, jego wyjazdem do miejsca sprawowania misji, a także jego ewentualną inkardynacją do innej diecezji były w kompetencji Kongregacji Konsystorialnej. Misjonarz podlegał zwykle władzy odpowiedniego ordynariusza, a zarazem pozostawał on pod jurysdykcją własnego biskupa lub przełożonego zakonnego. Konstytucja *Exsul Familia* stanowiła, że misjonarz sprawuje urząd duszpasterski ze wszystki-

---

KUL, Lublin 2006, s. 251; *Nuovo Dizionario di diritto canonico*, a cura di C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Milano 1993, s. 296.

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Pastor Bonus”*, dz. cyt., s. 251.

<sup>14</sup> Por. P. Kolasa, dz. cyt., s. 121.

<sup>15</sup> AAS 44(1952), s. 757-787, (dalej EF).

<sup>16</sup> AAS 61(1969), s. 601-607; tekst polski: *Studia Polonijne* (1981)4, 59-60.

<sup>17</sup> *Instructio De pastoralis migratorum cura* (22 sierpnia 1969), AAS 61(1969), s. 614-643; tekst polski w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, zebrał i tłum. E. Szafrowski, Warszawa 1970, t. II, z. 2, s. 177-244.

<sup>18</sup> AAS 96(2004), s. 762-822.

mi uprawnieniami i obowiązkami analogicznymi do praw i obowiązków proboszcza<sup>19</sup>. Tak więc dzięki takim rozwiązaniom została wzmocniona pozycja prawna misjonarza migrantów i ukształtował się dwutorowy model duszpasterstwa migracyjnego (zwykłego i nadzwyczajnego). Duszpasterstwo określone przez *Exsul Familia* nie miało innego celu niż ten, aby przystosować do sytuacji imigranta strukturę opieki duszpasterskiej, którą Kościół przewiduje dla ochrony i rozwoju wiary wiernych.

Instrukcja *De Pastoralis Migratorum Cura* (DPMC) z 1969 roku, czyli pisana już w duchu Soboru Watykańskiego II i jego eklezjologii, wychodzi z założenia, że duszpasterstwo migracyjne jest zadaniem całego Kościoła, gdyż chodzi o przestrzeganie prawa człowieka do migracji i o jego zbawienie. Instrukcja nie definiuje migranta, ale z jej treści wynika, że jest nim wierny, który, znajdując zamieszkanie poza własną ojczyzną albo poza własną wspólnotą etniczną i z tego powodu, potrzebuje specyficznej opieki duszpasterskiej ze strony kapłana posługującego się tym samym językiem, bowiem nie jest w stanie korzystać ze zwykłej opieki duszpasterskiej (nr 15). Zasada ta została włączona do refleksji o szerszym zasięgu. Nie jest to już wizja wiary będącej w niebezpieczeństwie, która by usprawiedliwiała taki charakter duszpasterstwa, jak słusznie zauważa De Paolis<sup>20</sup>, ale prawo zachowania własnej tradycji kulturowej, które nakłada się na funkcję opieki duszpasterskiej. To była zasadnicza zmiana w stosunku do zasad konstytucji *Exul Familia*. Prawo do opieki duszpasterskiej widziane jest w szerszym kontekście uprawnień, które posiada imigrant, również jako człowiek. Zmienia się zatem koncepcja duszpasterstwa migrantów z zachowawczej ochrony wiary na bardziej dynamiczną: rozwoju wiary w nowych okolicznościach. Co zaś dotyczy sposobów, form i czasu trwania troski duszpasterskiej, to z wymienionego dokumentu wynika, że nie jest możliwe wypracowanie jednego modelu tej formy działalności Kościoła czy szczegółowych wspólnych zasad obowiązujących w każdym Kościele partykularnym wobec wszystkich kategorii migrantów, a połączona z trudno uchwytną ruchliwością, tymczasowością i zmianami towarzyszącymi integracji, powoduje, że DPMC, kierowana przeciw głównie do biskupów, proboszczów i innych kategorii duszpasterzy, podkreślając konieczność objęcia troską duszpasterską wszystkich migrantów, podaje generalną zasadę: We wszystkich i poszczególnych wypadkach należy osobno rozważyć i dostosować do okoliczności sposób, formy prawne i użyteczność, jakie należałoby mieć na uwadze w duszpasterstwie migrantów<sup>21</sup>.

W odniesieniu o struktur duszpasterskich *Instrukcja* w nr 33 zaleca by:

a) w miejscu dużych skupisk migrantów lub też w miejscach spodziewanego ich

---

<sup>19</sup> Por. EF II, nr 2-5, 18, 23-24, 34-35; por. także J. Ferretto, *In Constitutionem Apostolicum 'Exul Familia' animadversiones*, *Monitor Ecclesiasticus* (1953)78, s. 363-364; P. Kolasa, dz. cyt., s. 130-136.

<sup>20</sup> Por. L. De Paolis, dz. cyt., s. 25-26.

<sup>21</sup> Por. DPMC 12. Należy uwzględnić okoliczność czasu, stopień przystosowania, język, obyczaje i rodzaj migracji.

napływu tworzyć parafie personalne; b) erygować misję (placówkę) na terenach, na których występuje duży napływ migrantów nie mających jeszcze stałego tam zamieszkania; c) tworzyć placówki w granicach jednej lub kilku parafii terytorialnych, zwłaszcza tam, gdzie działa zgromadzenie zakonne; d) tam, gdzie nie ma potrzeby tworzenia odrębnej placówki migracyjnej, opiekę duszpasterską należy powierzyć kapelanom lub misjonarzom tego samego języka, którym należy określić terytorium uprawniające do ich posługi; d) w skupiskach wielojęzycznych zorganizować opiekę duszpasterską, aby każdej grupie językowej zapewnić kontakt z kapłanem, który zna ten język. W myśl *Instrukcji* kapelanowi lub misjonarzowi można było powierzyć albo parafię personalną, albo prowadzenie misji (placówki) duszpasterskiej. Wówczas władza w pierwszym przypadku była pełną władzą proboszczowską wraz z przywilejem udzielania sakramentu bierzmowania *in articulo mortis* (nr 38), zaś w drugim przypadku władza była zrównana z władzą proboszcza (nr 39). Kapelani lub misjonarze posiadali uprawnienie do asystowania przy zawieraniu związków małżeńskich osób, z których przynajmniej jedna przynależy do danej grupy językowej, w granicach swojego terytorium z zachowaniem przepisów KPK dotyczących godziwości oraz norm obowiązujących w zakresie badania stanu wolnego nupturientów (nr 39 §4, b). *Instrukcja* wprowadziła nieznaną wcześniej osobę delegata kapelanów lub misjonarzy, który powinien zostać ustanowiony wszędzie tam, gdzie znajduje się wielu kapelanów i misjonarzy tego samego języka. Określiła też jego kompetencje<sup>22</sup>.

Należy przy tym podkreślić fakt, że zgodnie z *Instrukcją*, odpowiedzialność przekazana biskupowi diecezjalnemu i konferencji episkopatu spowodowała wzmocnienie u ordynariuszy motywów opieki nad imigrantami. Płaszczyzna pozostaje ciągle ta sama i odnosi się do duszpasterstwa na rzecz wiernych katolików, którzy muszą być wspomagani duszpasterstwem doraźnym, ale w perspektywie ich późniejszego włączenia do Kościoła partykularnego, kiedy będą w stanie korzystać z normalnej posługi kapłana w parafiach terytorialnych<sup>23</sup>.

Określając zarówno prawa i obowiązki emigranta, jak i prawa i obowiązki społeczności przyjmującej, DPMC wyznacza drogi, którymi winien przebiegać proces integracji organicznej emigranta. Podkreślenie prawa imigranta, czy wręcz konieczność, do zachowania rodzimych wartości kulturowo-religijnych, w tym języka, idzie w parze z obowiązkiem otwarcia się na wartości kulturalno-religijne społeczności przyjmującej imigranta. Obydwa te wskazania zawarte w nr 11 i nr 15 zawierają w sobie przypomnienie prawa społeczności przyjmującej do uszanowania jej wartości kulturalno-religijnych przez przybyszów, jak również obowiązek zaakceptowania przez tę społeczność wartości kulturalno-religijnych

<sup>22</sup> Por. DPMC 46-47; por. także P. Kolasa, dz. cyt., s. 149.

<sup>23</sup> Por. L. De Paolis, dz. cyt., s. 26.

przybywających<sup>24</sup>. Analizowany dokument sugeruje zatem docelowe włączenie migranta w Kościół partykularny.

Konsekwentnie, zasady wypracowane przez Sobór Watykański II<sup>25</sup> i przez Instrukcję DPMC zostały przyjęte w obecnym porządku kanonicznym Kościoła, czyli w KPK z 1983 roku. Jasne jest więc, że włączenie duszpasterstwa imigrantów w zasady porządku kodeksowego nadały mu większe znaczenie. Liczne też są normy kodeksowe, które bezpośrednio lub pośrednio dotyczą duszpasterstwa migrantów. Nie ma potrzeby szczegółowego przybliżenia tych norm<sup>26</sup>, ale warto podkreślić niektóre z nich, aby wydobyc klimat sprzyjający temu duszpasterstwu. Świadczy o tym przykładowo uproszczona procedura wyjazdu kapłanów do innych krajów (kan. 271) i zmieniona instytucja inkardynacji (kan. 268-270), możliwość głoszenia słowa Bożego ‘wszędzie’ (kan. 764) i spowiadania ‘wszędzie’ (kan. 967 §2) w ich ojczystym języku. Ponadto przepisy KPK pozwalają, uwzględniając kontekst językowy migracji, spowiadać się za pośrednictwem tłumacza (kan. 983 §3, kan. 990), zawierać małżeństwo przez tłumacza (kan. 1106), być przesłuchiwanym w sądzie przy pomocy zaprzysiężonego tłumacza (kan. 1471), czy też zawierać małżeństwa przez pełnomocnika (kan. 1104 §1, kan. 1105 §§ 1-4)<sup>27</sup>.

Podstawową formą duszpasterstwa migrantów według KPK jest parafia personalna według kryterium obrzędowości, języka lub narodowości (kan. 518). Prawodawca sprzyja powstawaniu tego rodzaju parafii, a proboszczowie personalni cieszą się władzą pełnoprawnych pasterzy powierzonych sobie wiernych. Elastyczność ustawodawcy idzie dalej, bowiem zezwala na ustanowienie (kan. 516 §2) innych form organizacyjnych tam, gdzie nie może być ustanowiona parafia lub *quasi*-parafia, czyli może być ustanowiony np. wikariat, ośrodek duszpasterski, placówka misyjna lub kapelania<sup>28</sup>. Z kolei kapelani, którym została powierzona na stałe troska nad migrantami, cieszą się władzą określaną przez specjalne lub partykularne normy i stosownie do ich postanowień mogą mieć pełną władzę na wzór proboszczowski lub tylko częściową (kan. 564). Zakres kompetencji kapelana migrantów zależy od rodzaju powierzonej mu placówki duszpasterskiej<sup>29</sup>. Unormowania kodeksowe związane ze zjawiskiem migracji, jak za-

<sup>24</sup> Por. W. Necel, *Integracja społeczno-religijna polskiego emigranta w posłudze duszpasterskiej Chrystusowca*, (*Schemat refleksji na początku XXI wieku*), *Seminare. Poszukiwania naukowe* 18(2002), s. 392-393.

<sup>25</sup> Przede wszystkim *Dekret „Christus Dominus”* (28 października 1965), nr 18.

<sup>26</sup> Szczegółowe opracowania tej kwestii w j. polskim to: J. Bakalarz, *Kodeks Prawa Kanonicznego a migranci*, *Collectanea Theologica* 56(1986)3, s. 164-171; A. Orczykowski, *Problemy migracji w Kodeksie Jana Pawła II*, *Prawo Kanoniczne* 39(1996)1-2, s. 157-172.

<sup>27</sup> Por. A. Orczykowski, dz. cyt., s. 165-167; por. także W. Necel, *Integracja społeczno-religijna...*, dz. cyt., s. 394-395.

<sup>28</sup> Por. *Komentarz...*, dz. cyt., s. 413-414.

<sup>29</sup> Tj. parafię personalną, misję duszpasterską, misję zwykłą zwaną kapelanią, urząd wikariusza parafialnego (kan. 545 §2). Por. J. Bakalarz, *Misjonarz migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła*, Poznań 1992, s. 175; A. Orczykowski, dz. cyt., s. 169-170.

uważa Andrzej Orczykowski, przejawiają troskę o ochronę praw migrantów, zapewniając im pełnoprawny status wiernych w Kościele na równi z wszystkimi członkami. Ponadto, unormowania te zawierają zasady dostosowania duszpasterstwa do aktualnych potrzeb migrantów i dążenia do zintegrowania z Kościołem partykularnym, jednak z poszanowaniem ich specyfiki etniczno-kulturowej. Wreszcie *Kodeks* dowartościował duszpasterstwo migrantów przez zamieszczenie tych zagadnień w swoim zbiorze<sup>30</sup>.

Nowe potrzeby duchowe i duszpasterskie migrantów, migracje wyznawców innych religii, zwłaszcza islamu, stały się impulsem i okazją do upowszechniania dialogu i pokoju oraz ekumenizmu. Odpowiedzią na nie jest Instrukcja z 2004 r. *Erga Migrantes Caritas Christi* (EMCC). Podkreśla ona, że troska Kościoła powinna się koncentrować na realizacji duchowego, społecznego i kulturowego dobra „ludzi w drodze”. Przywołany dokument wychodzi z dwóch zasad: 1) skoro migrujący ma prawo korzystać ze środków zbawienia, to pasterze Kościoła mają obowiązek umożliwić mu korzystanie z tych środków<sup>31</sup>; oraz 2) odpowiedzialnym za duszpasterstwo migrantów jest Kościół partykularny, na terenie którego on przebywa i pragnie zamieszkać<sup>32</sup>.

*Instrukcja*, jak słusznie zauważa Przemysław Kolasa<sup>33</sup>, kładzie nacisk na dialogiczny charakter funkcji zjawiska migracji, tj. akcentowania tych wszystkich wartości, które ona niesie i odrzucania tych postaw, ocen i opinii, które w zjawisku migracji widzą same zagrożenia. W związku z tym, z jednej strony, katolicy powinni wytworzyć etos przyjmowania przybyszów oparty na zasadzie solidarności oraz na zasadzie dialogu z ludźmi innych formacji kulturowych i wyznań, a z drugiej strony imigranci powinni podjąć trud integracji z nowym otoczeniem społecznym oraz włączenia się w budowanie ludzkiej wspólnoty. W wielu miejscach *Instrukcja* zobowiązuje też do gotowości prowadzenia dialogu międzyreligijnego. Wspomniana ‘kultura przyjęcia’ przybysza ma nie tylko manifestować gesty życzliwości czy pomocy braterskiej, lecz winna kreować wspólnotę. Jest to jednak proces, w którym można wyróżnić trzy etapy: 1) etap asystencji – krótki okres wypełniony pomocą doraźną; 2) etap przyjęcia – dłuższy okres wypełniony programami otwierającymi ich na nową kulturowo-religijną rzeczywistość; 3) etap integracji – stosunkowo długi okres aż do pełnego uczestnictwa migranta w życiu religijnym diecezji go przyjmującej<sup>34</sup>.

*Instrukcja*, obok duchownych, postuluje włączenie się w duszpasterstwo migrantów pojedynczych osób świeckich, stowarzyszeń i ruchów kościelnych. Do-

<sup>30</sup> Por. A. Orczykowski, dz. cyt., s. 171-172.

<sup>31</sup> Por. KPK kan. 213 i 214.

<sup>32</sup> Por. W. Necel, *Integracja europejska wyzwaniem dla Kościoła i Europy*, Głos z Poznania (2003)6, s. 89; tenże, *Duszpasterstwo imigrantów. Wskazania Instrukcji „Erga Migrantes Caritas Christi”*, Homo Dei (2007)2, s. 51-54. P. Kolasa, dz. cyt., s. 154.

<sup>33</sup> Por. P. Kolasa, dz. cyt., 156.

<sup>34</sup> Por. EMCC II, 39-43; W. Necel, *Duszpasterstwo migrantów...*, dz. cyt., s. 52.

strzeża także potrzebę szkolenia na poziomie akademickim tych duchownych i świeckich, którzy zamierzają się poświęcić pracy duszpasterskiej migrantów, gdyż jest ona trudna i złożona<sup>35</sup>. Co do struktur duszpasterskich migrantów, dokument podtrzymał uprzednie rozwiązania. Wśród nich na pierwszym miejscu znajduje się *missio cum cura animmarum*, a później parafia personalna etnojęzykowa lub danego obrządku, parafia terytorialna z misją (placówką) etnojęzykową lub obrządku i duszpasterstwo etno-językowe na określonym terytorium<sup>36</sup>.

Należy zaznaczyć i skonstatować za Paolis'em, że „duszpasterstwo imigrantów nie jest kategorią, którą można porównać z tymi, które parafie organizują jako duszpasterstwo specjalne, np. młodzieży, małżeństw, robotników, urzędników. Grupy te, z punktu widzenia kulturalnego i językowego, są częścią integralną wspólnoty lokalnej, podczas gdy imigranci, z tego samego punktu widzenia, są częścią innej wspólnoty. Stąd wynika konieczność duszpasterstwa opartego na własnych elementach, tych w szczególności, które dotyczą szacunku dla dziedzictwa kulturowego. Z tego względu niemożliwe jest też zastosowanie duszpasterstwa lokalnego. Narzuca to konieczność posługi kapłana używającego tego samego języka oraz oczywiście wymóg specyficznych struktur stałych, typowych dla duszpasterstwa imigrantów. Aby zachować charakterystykę własną duszpasterstwa odrębnego, musi ono być troską duchową stałą, stabilną i wspólnotową. Tam gdzie brakuje tych elementów nie można mówić o duszpasterstwie dla imigrantów”<sup>37</sup>.

## 5. WSPÓŁCZESNE WYZWANIA WOBEC KWESTII MIGRACYJNEJ

Przyglądając się kwestii migracyjnej dzisiaj, trzeba dostrzec poszczególne grupy „ludzi w drodze”. Sekretarz watykańskiej dykasterii zajmującej się problematyką emigrantów abp Agostino Marchetto<sup>38</sup> zwrócił uwagę podczas konferencji w Brukseli w październiku 2008 r. na fakt, że w skali światowej młodzi emigranci stanowią jedną trzecią ludności migrującej. Młodzież od 15 do 25 lat życia stanowi znaczącą grupę, która ma prawo do własnej kultury, tożsamości, ale, będąc poza własną ojczyzną, może przeżywać kryzysy w tym względzie. „Młodzi migranci szczególnie mocno przeżywają trudny problem, jakim jest tzw. ‘podwójna przynależność’: z jednej strony odczuwają głęboką potrzebę zachowania rodzimej kultury, z drugiej zaś rodzi się w nich zrozumiałe pragnienie organicznego związania się ze społeczeństwem, które ich przyjęło, tak jednak, aby nie było to całkowitą asymilacją i zerwaniem z tradycjami przodków. Wśród imigrantów są też

<sup>35</sup> Por. EMCC III, 75-78, 86-88.

<sup>36</sup> Por. W. Necel, *Duszpasterstwo migrantów...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>37</sup> L. Paolis, dz. cyt., s. 27.

<sup>38</sup> Abp Marchetto o potrzebie zachowania tożsamości młodych migrantów, <<http://www.opoka.org.pl/aktualności/news.php?s=opoka&id=26577>>, (data dostępu: 8.11.2008).



dziewczęta, które łatwiej mogą stać się ofiarami wyzysku, szantażu moralnego czy nawet wszelkiego rodzaju nadużyć. A cóż powiedzieć o młodzieży, o niepełnoletnich pozbawionych opieki, którzy wśród osób ubiegających się o azyl stanowią kategorię szczególnie narażoną na niebezpieczeństwa? Ci chłopcy i dziewczęta trafiają często na ulicę, pozostawieni są samym sobie, wykorzystywani przez ludzi pozbawionych skrupułów, którzy niejednokrotnie czynią z nich ofiary przemocy fizycznej, moralnej i seksualnej<sup>39</sup>.

Młodzi emigranci powinni się cieszyć tymi samymi prawami, co ich rówieśnicy w krajach osiedlenia. Winni mieć dostęp do edukacji, możliwość opanowania miejscowego języka, ale też mają prawo do poznania mowy i kultury kraju pochodzenia<sup>40</sup>. To ostatnie prawo imigranta rodzi poważne zobowiązania po stronie kraju przyjmującego młodych ludzi. Wspólnoty wyznaniowe, w tym Kościół katolicki, mają swój wkład w dziedzinie oświaty poprzez liczne szkoły katolickie na całym świecie, w tym szkoły parafialne danego języka. Mają też swój udział poprzez ruch ekumeniczny przejawiający się w dialogu między religiami i kulturami, przeciwstawiając się takim zjawiskom jak islamofobia, chrystianofobia czy antysemityzm. Ale też są zjawiska negatywne, np. studenci migrujący niejednokrotnie przeżywają traumę kulturową i sekularyzacyjną, które mogą prowadzić do porzucenia wiary lub przystąpienia do różnych sekt<sup>41</sup>.

Szczególą grupą troski wśród „ludzi w drodze” są w coraz większej liczbie kobiety<sup>42</sup>, wbrew powszechnemu nieporozumieniu, że emigrantami są większości mężczyźni. Kobiety stanowią ponad połowę międzynarodowych migrantów. Jedynym wyjątkiem są kraje arabskie, gdzie liczba mężczyzn migrantów wciąż przewyższa liczbę kobiet. One często stają się ofiarami nadużyć i ofiarami na tle seksualnym<sup>43</sup>. „Fizyczna czy psychiczna przemoc wobec imigrantek to jeden z najczęstszych przypadków łamania praw człowieka. Jest zaprzeczeniem równo-

---

<sup>39</sup> *Młodzi Migranci. Orędzie papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (2008)*, <[www.kuria.lomza.pl/index.php?wiad=2100](http://www.kuria.lomza.pl/index.php?wiad=2100)>, (data dostępu: 10.10.2008).

<sup>40</sup> „Język jest podstawowym komponentem każdej kultury. Bez języka nie istnieje myśl ludzka; nie istnieje możliwość komunikowania się z innymi; nie ma miejsca na utrwalanie się wiedzy, na ujawnianie się uczuć, na kontynuowanie znajomości. Język, nie jest czymś abstrakcyjnym, ale przedmiotem określonym jakim jest człowiek do którego należy. Podczas swojego rozwoju każdy człowiek rozwija ten język; to jest jego język ojczysty, za pomocą którego przenosi własne dziedzictwo duchowe. Nawet jeśli włada innymi językami, w żadnym nie będzie czuł się pewnie na tyle, by wyrażać się swobodnie, jak w swoim języku ojczystym” (L. De Paolis, dz. cyt., s. 19).

<sup>41</sup> Por. Il congresso mondiale di Pastorale per gli studenti esteri (Roma, 13-16 dicembre 2005). *Documento finale*, <[www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_concils/migrants/](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_concils/migrants/)>, (data dostępu: 15.10.2008).

<sup>42</sup> Por. *1 Incontro internazionale di pastorale per la liberazione delle donne di strada (20-21.06.2005)*, <[www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_concils/migrants/](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_concils/migrants/)>, (data dostępu: 27.10.2008).

<sup>43</sup> Na przykład wyniki badań dotyczące Meksyku pokazują, że 46% kobiet migrantek przyznaje, że padły ofiarami różnych form przemocy w trakcie tranzytu. Por. *Przemówienie Siri Tellier, Raport Funduszu Ludnościowego Narodów Zjednoczonych (UNFPA) Stan Ludności Świata 2006: „Droga ku nadziei: Kobiety a migracja międzynarodowa”*, <[http://www.unic.un.org.pl/swp/2006/Siri\\_Tellier\\_wystapienie.ph](http://www.unic.un.org.pl/swp/2006/Siri_Tellier_wystapienie.ph)>, (data dostępu: 10.11.2008).

ści kobiet”<sup>44</sup>. Takie słowa wypowiedział Przewodniczący papieskiej Rady ds. Migrantów i Podróżnych kard. Renato Martino w Rzymie tego roku (2008) podczas krajowego kongresu fundacji *Migrantes* na temat „Kościelna integracja imigrantów we Włoszech”. Łamanie praw człowieka łączy się z jeszcze innym zjawiskiem związanym także z kobietami, tj. handlem. Nie usprawiedliwia tego faktu to, że praca w sektorze usług seksualnych jest legalna w niektórych państwach, jednak handel ludźmi nie jest zalegalizowany w żadnym kraju – jest to forma współczesnego niewolnictwa. Mówi się obecnie o 2,45 miliona ofiar handlu ludźmi, a z tej liczby 80% stanowią kobiety, głównie z krajów Europy Wschodniej i byłego Związku Radzieckiego<sup>45</sup>.

W tym kontekście trzeba dopowiedzieć, że wśród najtrudniejszych zagadnień w problematyce migracji międzynarodowej jest kwestia praw człowieka, od strony ich przestrzegania. Z jednej strony, każde państwo ma prawo do kontroli własnych granic, a każdy imigrant ma obowiązek przestrzegać prawa państwa przyjmującego. Z drugiej strony, emigranci są ludźmi i bez względu na swoje położenie, choćby nie byli obywatelami, posiadają podstawowe prawa człowieka. Ich winno obejmować prawo do wolności, zakaz tortur, niewolnictwa oraz nadużywania przemocy<sup>46</sup>. Kościół w odniesieniu do problematyki migracyjnej cechuje aksjologiczny maksymalizm, tj. bezwzględnie domaga się od społeczeństw zachowania prawa imigracji i zapewnienia warunków życia oraz domaga się zbędnego ograniczenia wspomnianego prawa. Ale też Stolica Apostolska uznaje prawo krajów przyjmujących migrantów do stosowania ograniczeń związanych z koniecznością zachowania porządku i bezpieczeństwa publicznego. Ograniczenia, które nie wypływają z powyższych przesłanek, są jej zdaniem nieuzasadnione.

Dokumenty Stolicy Apostolskiej kładą nacisk na wspieranie dialogicznej funkcji zjawiska migracji, tj. akcentowanie tych wszystkich wartości, które ona niesie, i odrzucaniu tych wszystkich postaw, ocen i opinii, które w zjawisku migracji widzą same zagrożenia. Emigrant jako posłaniec dobrej nowiny, Samarytanin albo też sam Chrystus, to żywy symbol tego, którego należy przyjąć. Zarazem działania Stolicy Apostolskiej są wezwaniem pod adresem emigrantów, jak to już w innym kontekście zostało napisane, aby podejmowali trud integracji z nowym otoczeniem społecznym i włączali się w życie nowej ojczyzny celem uniknięcia marginalizacji i gettyzacji oraz włączali się w budowanie ludzkiej wspólnoty. Z drugiej strony, przyjmujący powinni wytworzyć, oparty na wymienionych zasadach, etos przyjmowania emigrantów, ze szczególnym uwzględnieniem podno-

---

<sup>44</sup> Kard. Martino o sytuacji imigrantów we Włoszech, <<http://www.opoka.org.pl/aktualności/news.php?s=opoka&d=26732>>, (data dostępu: 8.11.2008).

<sup>45</sup> Por. *Przemówienie Siri Tellier*, dz. cyt.; por. także *Handel ludźmi. Zapobieganie i ściganie*, red. Z. Laskocki, Warszawa 2006.

<sup>46</sup> Por. *Przemówienie Siri Tellier*, dz. cyt.

szanej jako priorytetowa przez Stolicę Apostolską zasady solidarności oraz zasady dialogu z ludźmi innych formacji kulturowych i wyzwań<sup>47</sup>.

Pouczające są słowa Jana Pawła II w tym względzie: „(...) coraz większa liczba imigrantów chrześcijańskich nie będących w pełnej komunii z Kościołem katolickim stwarza Kościołom partykularnym nowe sposobności do braterstwa i dialogu ekumenicznego, prowadząc do lepszego wzajemnego zrozumienia – dalekiego od łatwego irenizmu i od prozelityzmu – między Kościołami i Wspólnotami kościelnymi. Obecna rzeczywistość migracji skłania do refleksji nad sytuacją Ludu Bożego podążającego do ojczyzny niebieskiej. Sam ruch ekumeniczny można pojmować zatem jako wielki exodus, pielgrzymowanie, przeplatające się i przenikające z aktualnymi exodusami ludności w poszukiwaniu bardziej stabilnych warunków życia. W tym sensie zaangażowanie ekumeniczne stanowi dodatkowy bodziec do tego, by po bratersku przyjąć osoby, których sposób życia i myślenia różni się od tych, do których jesteśmy przyzwyczajeni. Tak więc zjawisko migracji i ruch ekumeniczny stają się – we właściwym sobie zakresie – pobudką do lepszego porozumienia między ludźmi, by być jednością”<sup>48</sup>.

Z kolei papież Benedykt XVI zwraca uwagę na św. Pawła, którego życie i nauczanie były całkowicie podporządkowane temu, by wszyscy poznali i pokochali Chrystusa, ponieważ w Nim wszystkie ludy mają stać się jednym ludem. Również obecnie, w epoce globalizacji, na tym polega misja Kościoła i każdego ochrzczonego. Misja ta obejmuje także – dzięki duszpasterskiej wrażliwości – zróżnicowany świat migrantów: studentów zamiejscowych, imigrantów, uchodźców, uciekinierów, przesiedlonych, włącznie z ofiarami współczesnych form niewolnictwa, takich jak na przykład handel ludźmi. Również dzisiaj trzeba głosić orędzie zbawienia z takim samym nastawieniem jak Apostoł Narodów, biorąc pod uwagę odmienne sytuacje społeczne i kulturowe oraz szczególne trudności każdego, związane z jego życiem migranta i podróżującego<sup>49</sup>.

## 6. PODSUMOWANIE

Ze studium wynika, że wszyscy migranci, niezależnie od tego, jaki mają status, winni się cieszyć prawami człowieka, a prawo do migracji zawiera nie tylko prawo do opuszczenia swojego kraju (emigracja) lecz także prawo imigracji, tj. osiedlenia się w innym kraju. Stolica Apostolska uważa prawo migracyjne za dwustronne, czyli zobowiązujące również do przyjmowania emigrantów. Z kolei, ograniczenie tego prawa nie może opierać się tylko na dobru wspólnym danej

<sup>47</sup> Por. P. Kolasa, dz. cyt., s. 156-157.

<sup>48</sup> Jan Paweł II, *Miłość najważniejszą formą ewangelizacji, Przemówienie w dniu 18 V 2004 do zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących*, <[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemow](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemow)>, (data dostępu: 2.11.2008); por. także EMCC 58.

<sup>49</sup> Por. Św. Paweł migrant i Apostoł narodów – *Orędzie Papieża na 95. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2009*, <[http://www.episkopta.pl/?a=dokumenty KEP&doc=20081010\\_0](http://www.episkopta.pl/?a=dokumenty KEP&doc=20081010_0)>, (data dostępu: 13.11.2008).

społeczności, ale winno uwzględniać sytuację osoby w kontekście powszechności wspólnych dóbr. Społeczność przyjmująca ma pewne obowiązki względem migrantów, ale też migrujący musi szanować kulturę i obyczaje goszczących go oraz nie naruszać ich porządku społeczno-religijnego.

Istnienie specjalnej Rady Papieskiej i liczne dokumenty wydawane pod jej auspicjami, inspirujące do skuteczniejszego duszpasterstwa i lepszych rozwiązań prawnych w skali globalnej, są widomymi znakami współuczestniczenia Kościoła katolickiego w trosce świata. „Ludzie w drodze” to również często wierni wspólnoty kościelnej mający prawa i obowiązki, a także przedmiot troski duszpasterskiej. Z opracowania jednoznacznie wynika, że z biegiem czasu dojrzewały rozwiązania duszpasterskie w odniesieniu do imigrantów od strony jego struktur, form i metod. Studium upoważnia do stwierdzenia, że niektóre ważne problemy związane z migracją młodych, kobiet (i handel nimi) oraz kwestiami ekumenicznymi pozostają dalej kwestiami trudnymi i otwartymi, a niektóre z nich niestety wiążą się wprost z łamaniem praw człowieka.

## PROBLEMATIQUE DES MIGRATIONS MODERNES SELON LES REGLES ET LA SOLLICITUDE DU SAINT-SIEGE

### Résumé

L'homme de l'aujourd'hui se déplace si souvent que ce phénomène de la mobilité est devenu une expérience presque quotidienne dans la vie et la culture. L'Eglise prend en général le phénomène de la migration pour événement qui s'inscrit en l'existence de l'homme cherchant toujours des meilleures conditions de la vie. Cependant l'Eglise considère le droit de l'homme à la migration comme l'un de ses droits naturels.

Toutefois surgissent des questions sous le sens de la migration et des tensions que celle-ci provoque, aussi sous la matière de limiter ce droit au nom du bien commun. Selon le Saint-Siège les migrants ne sont pas seulement le défi pour la société internationale, mais aussi ils deviennent un don car ils aident à travailler, inspirent au plus grand ouverture de l'esprit, de l'économie et de la politique et à la recherche des nouveaux modèles.

Les Instructions, surtout *Erga migrantes caritas Christi* de l'année 2004, ont défini les lignes de la pastorale de la migration de *missio cum cura animarum*, la paroisse personnelle ethnique et linguistique ou rituelle vers la paroisse locale avec mission ethnique et linguistique ou rituelle et le service pastoral ethnique et linguistique au niveau d'une zone. De notre article résulte clairement qu'au cours de temps ont muri les solutions pastorales envers les imigrants du côté de la structure, des formes et des méthodes. L'étude nous permet de constater que certains problèmes touchant à la migration des jeunes, des femmes et au commerce des femmes aussi que des questions œcuméniques restent toujours les problèmes difficiles et ouverts, et quelques –uns se lient à la violation du droit de l'homme.

---

**Nota o Autorze:** PROF. UKSW DR HAB. HENRYK STAWNIAK SDB – prawnik, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, prodziekan, kierownik II Katedry Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego, wykładowca WSD w Krakowie, redaktor naczelny „Seminare”. W badaniach podejmuje aspekty prawne małżeństwa i rodziny oraz ich problematykę procesową.

**Słowa kluczowe:** prawo, migracja, małżeństwo, wytyczne Stolicy Apostolskiej



KS. GINTER DZIERŻON

## PRZENIESIENIE Z URZĘDU KOŚCIELNEGO (KANN. 190-191 KPK)

W kanonicznym porządku prawnym utrata urzędu kościelnego może posiadać różnoraki charakter (kann. 184-196 KPK). Otóż jedną z form utraty jest przeniesienie z urzędu. Rozwiązania generalne w tej materii zostały ujęte w art. 2 rozdziału II tytułu IX Księgi I Kodeksu z 1983 r. (kann. 190-191 KPK).

Treść tych regulacji stanie się przedmiotem naszego zainteresowania w niniejszym opracowaniu. Mając na uwadze dyspozycje zawarte w przytoczonych kanonach, pragniemy zatem skupić swą uwagę na następujących wątkach tematycznych, a mianowicie: na problematyce osób podlegających przeniesieniu, zagadnieniu autorytetów kompetentnych do podjęcia decyzji, a także na kilku kwestiach szczegółowych dotyczących sposobów przeniesienia, skuteczności prawnej przeniesienia, wakatu urzędu oraz wynagrodzenia związanego ze sprawowaniem urzędu. Pragniemy jednocześnie dodać, iż całość analiz zostanie poprzedzona prezentacją założeń generalnych związanych z funkcjonowaniem tej instytucji.

### 1. ZAŁOŻENIA GENERALNE

Generalnie rzecz biorąc, w doktrynie przez przeniesienie rozumie się decyzję kompetentnej władzy, na mocy której sprawujący urząd traci go, nabywając jednocześnie inny urząd<sup>1</sup>. W konsekwencji więc, na skutek tego aktu zostaje zerwana więź prawna, jaka istniała pomiędzy pełniącym urząd a samym urzędem oraz zostaje nawiązana więź nowa z urzędem powierzonym<sup>2</sup>.

Zauważamy zatem, iż istotnymi elementami przeniesienia są: 1) utrata lub usunięcie z piastowanego urzędu; a także 2) nabycie nowego urzędu<sup>3</sup>. Należy

---

<sup>1</sup> Por. P. Gafaell, *Comentario al can. 190*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 1, Pamplona 1996, s. 1059; R. Sobański, *Komentarz do kan. 190*, w: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, Poznań 2003, s. 279-280; F. Urrutia, *Transferimento dal'ufficio*, w: *Nuovo dizionario del diritto canonico*, red. C. Corral Slavador, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Ciniselo Balsamo 1993, s. 1064.

<sup>2</sup> Por. E. Eichmann, *Kirchenrecht*, t. 1, Paderborn 1929, s. 156.

<sup>3</sup> Por. J. García Martín, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1999, s. 624.

jednocześnie dodać, iż obydwaj z wymienionych komponentów posiadają charakter kluczowy dla zaistnienia figury, o której traktuje prawodawca w kann. 190-191 KPK. Brak więc jednego z nich prowadzi do pojawienia się figur odmiennych od tej, która stanowi przedmiot naszego zainteresowania. A zatem, jeżeli zabrakłoby drugiego ze wspomnianych elementów, to wówczas mogłyby wystąpić inne formy utraty urzędu, takie jak: usunięcie, pozbawienie, czy też rezygnacja<sup>4</sup>.

Z kolei, jeśli nie nastąpiłaby utrata lub usunięcie ze sprawowanego urzędu, to wtedy nie można byłoby nadać drugiego urzędu. Albowiem funkcjonowanie tej instytucji wynika m.in. z zasady niekompatybilności urzędu traconego oraz urzędu nabywanego<sup>5</sup>.

Kolejne istotne założenie związane z przeniesieniem łączy się z faktem, iż stosowną decyzję w tej materii może podjąć wyłącznie kompetentna władza kościelna. Stąd też przeniesienie nie osiągnęłoby skutku prawnego w wyniku porozumienia zawartego pomiędzy dwoma tytulariuszami.

Wreszcie należy dodać, iż zasadniczymi racjami funkcjonowania tej instytucji w systemie kanonicznym są: dobro wspólne Kościoła, a także dobro osoby pełniącej powierzone jej zadanie<sup>6</sup>.

## 2. OSOBY PODLEGAJĄCE PRZENIESIENIU

W kontekście prowadzonych dociekań powinniśmy zapytać: kto w kanonicznym porządku prawnym podlega przeniesieniu?

Odpowiadając na tę wątpliwość, na początku należy stwierdzić, iż za wyjątkiem papieża, w systemie kanonicznym przeniesieni mogą zostać wszyscy, którzy sprawują w Kościele urzędy<sup>7</sup>. Przy czym należy zauważyć, iż w ujęciach normatywnych tej materii zaszły pewne istotne zmiany. Przypomnijmy, dyrektywy zawarte w kan. 193 § 2 KPK z 1917 r. dotyczyły wyłącznie duchownych. Zapis natomiast analizowanego kan. 190 KPK został zredagowany nieco odmiennie, ponieważ dyspozycja ta została ujęta w formie bezosobowej. Oznacza to więc, iż odnosi się ona zarówno do duchownych, jak i do świeckich.

Należy jednak zaznaczyć, iż taka rewizja legislacyjna była konieczna. Albowiem obecnie funkcjonujące ujęcie normatywne z jednej strony pozostaje w ścisłym związku z reformatorską doktryną Soboru Watykańskiego II, dotyczącą roli wiernych świeckich w Kościele, z drugiej zaś jest ono koherentne z rozwiązaniem skodyfikowanym w kan. 129 § 2 KPK, na mocy którego stworzono możliwość współdziałania wiernych świeckich we władzy rządzenia.

<sup>4</sup> Por. tamże.

<sup>5</sup> Por. V. Pinto, *De normis generalibus*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 105.

<sup>6</sup> Por. J. García Martín, dz. cyt., s. 624.

<sup>7</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1059; R. Sobański, dz. cyt., s. 279-280.



Pragniemy jednocześnie dodać, iż na podjętą przez nas problematykę należałoby także spojrzeć z innego punktu widzenia, tzn. w aspekcie usuwalności z urzędu. Podejmując analizę tej kwestii, na wstępie należy skonstatować, iż w obowiązującej kodyfikacji nie funkcjonuje już instytucja urzędu nieusuwalnego (kann. 1411, 454 KPK z 1917 r.). Jej zniesienie nastąpiło pod wpływem doktryny zawartej w soborowym *Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* (DB 31)<sup>8</sup>. Owszem, w obowiązującej kodyfikacji występują wprawdzie dyspozycje uwydatniające stabilność urzędu, nie oznacza to jednak, iż osoby pełniące powierzone im zadania nie mogą zostać przeniesione.

Otóż, z takim ujęciem spotykamy się w m.in. w odniesieniu do urzędu proboszcza. W myśl bowiem kan. 522 KPK, „Proboszcz winien cieszyć się stałością (...)”. Nawiązując do tej dyspozycji, F. Coccopalmerio stwierdził, że stabilność ta powinna służyć dobru duchowemu wiernych<sup>9</sup>.

W kanonicznym porządku prawnym proboszczowie mogą jednak zostać przeniesieni. Świadczą o tym m.in. odrębne przepisy, dotyczące sposobów postępowania przy ich przenoszeniu (kann. 1748-1752 KPK).

### 3. AUTORYTET KOMPETENTNY DO PODJĘCIA DECYZJI

Z treści kan. 190 § 1 KPK wynika, iż przeniesienia może dokonać jedynie ten autorytet, który posiada zarówno prawo do powierzania, jak i zwalniania z urzędu. Przy czym należy zauważyć, iż podobne ujęcie wystąpiło w kan. 193 § 1 KPK z 1917 r. Oznacza to zatem, iż dyspozycję zawartą w kan. 190 § 1 KPK należałoby interpretować z uwzględnieniem kanonicznej tradycji (kan. 6 § 2 KPK).

Rozpoczynając analizę zasygnalizowanej problematyki, na początku należy stwierdzić, iż generalnie rzecz biorąc, uprawnioną do podjęcia stosownej decyzji jest wyłącznie władza kościelna (kan. 147 KPK). Trafnie zauważył V. De Paolis, iż mógłby to uczynić autorytet publiczny Kościoła<sup>10</sup>. W sensie negatywnym zatem, przeniesienia nie mogłaby dokonać władza świecka<sup>11</sup>.

Należy jednocześnie przypomnieć, iż w Kodeksie Pio-Benedyktyńskim z 1917 r. ujęcie tej kwestii było bardziej rozbudowane. Ustawodawca bowiem w kan. 195 KPK z 1917 r. skonstatował, iż taką władzą nie dysponowali ci, którzy posiadali prawo do prezentacji, bądź też wyboru (kan. 195 KPK).

P. Gafaell w swym komentarzu do kan. 190 KPK wykazał, iż konsultorzy podczas prac nad rewizją Kodeksu z 1917 r. uznali ten zapis za zbyt czyny, ponieważ niezdatność wymienionych autorytetów do powzięcia wymaganej prawem

<sup>8</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1060.

<sup>9</sup> Por. F. Coccopalmerio, *La parrocchia*, Milano 2000, s. 155.

<sup>10</sup> Por. V. De Paolis, A. Montan, *Il Libro I del Codice: Norme generali can. 1 – 203*, w: *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, t. 1, Roma 1988, s. 426; F. Urrutia, dz. cyt., s. 1064.

<sup>11</sup> Por. H. Socha, *Allgemeine Normen: kirchliche Gesetze*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, t. 1, Essen 1985, ad 190 nr 2.

decyzji wynika *implicitie* z rozwiązań systemowych zawartych m.in. w analizowanym kan. 190 § 1 KPK<sup>12</sup>.

W kanonicznym porządku prawnym władzę przenoszenia z urzędów posiadają autorytety różnego stopnia jurysdykcyjnego. Przykładowo, należałoby tu wymienić papieża (kan. 331 KPK), biskupa diecezjalnego (kann. 538 § 1, 1748-1752 KPK), a także przełożonych zakonnych (kan. 624 § 3 KPK)<sup>13</sup>.

W prezentacji interesującej nas kwestii nie można pominąć jeszcze jednego wątku, dotyczącego figur podobnych do tej, która stanowi obiekt naszego zainteresowania.

Otóż, w Kodeksie z 1983 r. funkcjonują także rozwiązania, odbiegające w pewnym stopniu od zasad generalnych, ujętych w kann. 190-191 KPK. Tak więc, takie odstępstwo wystąpiłoby w przypadku, gdyby członek Instytutu Zakonnego lub Stowarzyszenia Życia Apostolskiego został usunięty przez biskupa diecezjalnego z piastowanego urzędu kościelnego w diecezji. Nie oznaczałoby to jednak, iż nie mógłby on sprawować innych zadań w zakonie, do którego przynależy (kann. 682 § 2, 738 § 2, 538 § 2 KPK)<sup>14</sup>. Dostrzegamy więc, iż w przytoczonej hipotezie usunięcie z urzędu oraz powierzenie nowego urzędu zostałyby dokonane przez dwa różne autorytety kościelne.

Ponadto, P. Gafaell w analizie tej problematyki, powołując się na opinie wyrażane przez komentatorów Kodeksu z 1917 r., zwrócił uwagę na możliwość przeniesienia w sensie szerszym (F. Wernz, P. Vidal). Albowiem twierdzili oni, iż taka sytuacja mogłaby mieć miejsce wówczas, gdyby pełniący urząd utracił go we własnej diecezji, otrzymując jednocześnie urząd w innej diecezji, na mocy porozumienia pomiędzy ordynariuszami<sup>15</sup>. W myśl obowiązującego ustawodawstwa, taki przypadek mógłby zaistnieć np. w sytuacji przesiedlenia się duchownego do innego Kościoła partykularnego (kan. 272 KPK)<sup>16</sup>. Zauważamy więc, iż w tych okolicznościach odwołanie z piastowanego urzędu oraz powierzenie drugiego urzędu byłyby aktami powziętymi przez dwa różne autorytety kościelne.

Podobne rozwiązanie występuje także w art. 24 § 1 Regulaminu Generalnego Kurii Rzymskiej (RGCR), opublikowanego w dniu 30 kwietnia 1999 r. Otóż, na mocy tego przepisu, po uprzednim porozumieniu autorytetów stojących na czele dykasterii Kurii Rzymskiej oraz po wydaniu *nihil obstat* przez Sekretariat Państwa Watykańskiego, a także przy zgodzie zainteresowanego, mógłby on zostać przeniesiony z jednej instytucji do drugiej<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1060.

<sup>13</sup> Por. H. Socha, dz. cyt., ad 190 nr 2.

<sup>14</sup> Por. tamże, ad 190 nr 2.

<sup>15</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1060.

<sup>16</sup> Por. J. Steinbach, *Das Inkardinationsrecht*, Würzburg 1996, s. 231-232.

<sup>17</sup> Por. *Regolamento Generale della Curia Romana* (30 kwietnia 1999), w: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. V. Pinto, Città de Vaticano 2003, s. 396. Art. 24 § 1: „Previo

#### 4. SPOSOBY PRZENIESIENIA

Kanoniści podejmujący problematykę przeniesienia z urzędu z reguły wskazują na dwie jego formy. Są to: przeniesienie dobrowolne oraz przeniesienie niedobrowolne.

##### a) Przeniesienie dobrowolne

Przeniesienie, które jest akceptowane dobrowolnie przez sprawującego urząd następuje na skutek zgodności decyzji piastującego urząd oraz autorytetu, który zamierza dokonać przeniesienia<sup>18</sup>. Autorzy analizujący tę kwestię trafnie zauważają, iż ta postać przeniesienia nie ma charakteru karnego<sup>19</sup>. Z punktu teoretycznoprawnego jednak, powzięcie decyzji przez władzę kościelną powinno nastąpić na skutek zaistnienia słusznej przyczyny<sup>20</sup>. Uzasadniając tę tezę, kanoniści w swych argumentacjach powołują się na dyspozycję zawartą w kan. 193 § 2 KPK z 1917 r., w myśl której do dokonania tego typu przeniesienia wystarczyło zaistnienie jakiegokolwiek słusznej przyczyny (*quaelibet iusta causa*). Na marginesie należy dodać, iż podczas prac kodyfikacyjnych zrezygnowano z wprowadzenia w nowym Kodeksie odpowiednich regulacji w tej materii, ponieważ uznano je za zbędne<sup>21</sup>.

Wracając do przerwanej wątku należy podkreślić, iż w Kodeksie Jana Pawła II z 1983 r. nie zawarto jakiegokolwiek specyficznej procedury co do tej formy przeniesienia. A zatem w tym przypadku z jednej strony należałoby zachować przepisy dotyczące rezygnacji z piastowanego urzędu (kann. 187-189 KPK); z drugiej zaś za wiążące należałoby uznać regulacje, dotyczące powierzenia urzędu (kann. 146-183 KPK)<sup>22</sup>.

##### b) Przeniesienie niedobrowolne

Nadmieniliśmy już, iż drugą formą przeniesienia jest przeniesienie niedobrowolne. Zdaniem J. García Martín, w tym przypadku motyw podjęcia decyzji tkwi w tytulariuszu, nie zaś w autorytecie kompetentnym. Innymi słowy, to wła-

---

accordo tra rispettivi Capi Dicastero, con il nulla di osta della Segreteria di Stato e sentito l'intreresato, si può procedere il trasferimento del personale da un Organismo all'altro salvo il disposto dell'art. 30 § 7".

<sup>18</sup> Por. H. Socha, dz. cyt., ad 190 nr 3.

<sup>19</sup> Por. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, t. 1, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, s. 496.

<sup>20</sup> Por. G. May, *Das Kirchenamt*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, red. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, s. 152; P. Gafaell, dz. cyt., s. 1061.

<sup>21</sup> Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Acta Commissionis de Matrimonio*, *Communicationes* 23(1991), s. 264. Szerzej na ten temat por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1061.

<sup>22</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1061; V. Pinto, *De normis generalibus*, dz. cyt., s. 104.

dza kościelna jest zmuszona do powzięcia takiego kroku<sup>23</sup>. Dlatego też prawodawca w kan. 190 § 2 KPK postanowił, iż w takiej sytuacji konieczne jest zaistnienie poważnej przyczyny (kan. 190 § 2 KPK). Należy jednocześnie dodać, iż podobne ujęcie normatywne występuje w brzmieniu kan. 193 § 1 KPK, dotyczącego usunięcia z urzędu na czas nieokreślony<sup>24</sup>. Prawodawca w regulacjach tych nawiązał zatem do dyspozycji zawartej w kan. 193 § 2 KPK z 1917 r., zgodnie z którą w przypadku konieczności przeniesienia niedobrowolnego niezbędne było wystąpienie takiej samej przyczyny, jak przy pozbawieniu<sup>25</sup>.

Przeniesienie wbrew woli piastującego urząd może posiadać różnoraki charakter. Podczas prac kodyfikacyjnych odstąpiono jednak od zamysłu ujmowania w formie normatywnej szczegółowych rozwiązań w tej materii<sup>26</sup>. Dlatego też w kan. 190 § 2 KPK występuje wyrażenie o charakterze generalnym: „Jeżeli przeniesienie jest dokonywane wbrew woli zajmującego urząd (...)”. Oznacza to zatem, iż ustawodawca pozostawił określenie tej kwestii doktrynie. W tym kontekście kanoniści rozróżniają więc pomiędzy przeniesieniem o charakterze karnym oraz przeniesieniem w trybie administracyjnym<sup>27</sup>.

Podejmując zamysł nad przeniesieniem o charakterze karnym, na wstępie należy stwierdzić, iż ustawodawca w kan. 1336 § 1, n. 4 KPK postanowił, iż posiada ono charakter kary ekspiacyjnej<sup>28</sup>. W myśl doktryny, zasadniczymi racjami przemawiającymi za wprowadzeniem tego typu kary są: odnowienie naruszonego porządku, a także dążenie do przemiany przestępcy<sup>29</sup>.

Należy jednak zauważyć, iż w katalogu przestępstw nie znalazł się tytuł, w którym wyraźne przewidziano by nałożenie takiej kary. Tym sposobem, kompetentny autorytet nie został zobligowany w sposób bezwzględny do podjęcia takiej decyzji, lecz mógłby ją powziąć fakultatywnie<sup>30</sup>. W systemie kanonicznym tego typu kara może być wymierzona wyrokiem, bądź też dekretem. W konsekwencji więc, nie może ona zostać nałożona na mocy samego prawa (kan. 1342 § 2 KPK)<sup>31</sup>.

---

<sup>23</sup> Por. J. García Martín, dz. cyt., s. 626. Autor ten stwierdził: „Quando il trasferimento è effettuato contro la volontà del titolare si richiede una causa grave. In questo caso la motivazione si trova nel titolare, non nell'autorità. Questa, infatti prende la decisione in base al fondamento che si trova nel titolare dell'ufficio, cioè che l'autorità si vede costretta a trasferire il titolare”.

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Por. H. Socha, dz. cyt., ad 190 nr 5.

<sup>26</sup> Por. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Acta Commissionis de Matrimonio*, *Communicationes* 23(1991), s. 264.

<sup>27</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1062.

<sup>28</sup> Por. G. May, dz. cyt., s. 152; H. Socha, dz. cyt., ad 190 nr 8.

<sup>29</sup> Por. Z. Suchecki, *Le sanzioni penali nella Chiesa*, t. 1, Libreria Editrice Vaticana 1999, s. 105-106.

<sup>30</sup> Por. J. Krukowski, *Sankcje w Kościele. Część ogólna*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 4, Lublin 1987, s. 177; P. Gafaell, dz. cyt., s. 1062.

<sup>31</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1062.

Zasygnalizowaliśmy już, iż władza kościelna może dokonać również przeniesienia w trybie administracyjnym. Należy jednocześnie zaznaczyć, iż w różnych obszarach Kodeksu z 1983 r. występują ujęcia normatywne o zróżnicowanym stopniu konkretności. Jak już wiadomo, w kodyfikacji tej zostały zawarte jedynie regulacje szczegółowe, dotyczące niedobrowolnego przenoszenia proboszczów (kann. 1748-1752 KPK)<sup>32</sup>.

Ponadto, w kilku innych kanonach występują określenia o charakterze generalnym sygnalizujące możliwość przeniesienia legatów papieskich (kan. 362 KPK), przełożonych zakonnych (kan. 624 § 3 KPK), a także biskupów diecezjalnych (kann. 416-418 KPK)<sup>33</sup>.

Oznacza to zatem, iż szczegółowe rozwiązania w tej materii powinny zostać zawarte w pozakodeksowych aktach prawnych.

Dla przykładu, tryb przenoszenia legatów papieskich w obszarze wewnątrzkościelnym jest określony przez prawo kanoniczne. Otóż, odpowiednie dyrektywy w tej materii zostały ujęte w kann. 362-367 KPK, a także zostały zawarte w motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*<sup>34</sup>. Ponadto, jest on uwarunkowany zwyczajami międzynarodowymi oraz ustaleniami określonymi w konwencjach międzynarodowych, takich jak np. Konwencja Wiedeńska z dnia 18 kwietnia 1961 r.<sup>35</sup>. Z kolei, co do przełożonych zakonnych, prawodawca w kan. 624 § 3 KPK postanowił, iż mogą oni zostać przeniesieni z przyczyn, które powinny zostać zawarte w prawie własnym.

Zauważamy zatem, iż w Kodeksie Jana Pawła II z 1983 r., poza przepisami dotyczącymi przenoszenia proboszczów, nie ujęto jakiegoś specjalnego trybu postępowania. Taki sposób podejścia ustawodawcy kościelnego należy uznać za w pełni zasadny. Postępowanie bowiem w trybie administracyjnym jest uzależnione od wielu przesłanek, takich jak: typ przeniesienia, przyczyny przeniesienia<sup>36</sup>, czy też stabilność danego urzędu<sup>37</sup>. Co więcej, prawodawca w kan. 192 § 3 KPK z 1917 r. wskazał także na słuszność naturalną. W trakcie prac nad rewizją Kodeksu z 1917 r. zrezygnowano jednak z normatywnego ujęcia tego odniesienia, ponieważ słuszność ta jest jednym z pryncypiów generalnych systemu kanonicznego<sup>38</sup>.

Dysponując takim stanem prawnym, należałoby zatem powołać się na ogólne rozwiązania związane z wydaniem dekretu poszczególnego (kann. 46, 50-52, 56

<sup>32</sup> Por. H. Socha, dz. cyt., ad 190 nr 6.

<sup>33</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1063.

<sup>34</sup> Por. Paulus VI, *Motu proprio* „*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*” (24 czerwca 1969), AAS 61(1969), s. 473-484.

<sup>35</sup> Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 362*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. 2/1, Poznań 2005, s. 206.

<sup>36</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1063.

<sup>37</sup> Por. tamże.

<sup>38</sup> Por. tamże.

KPK), a także – w oparciu o zasadę analogii – odwołać się do wspomnianych już dyspozycji, dotyczących przenoszenia proboszczów (kann. 1748-1752 KPK)<sup>39</sup>.

Wreszcie, należy zauważyć, iż w analizowanym kan. 190 § 2 KPK zawarto także klauzulę „z zachowaniem zawsze prawa do przedstawienia racji przeciwnych; przy czym należy przestrzegać sposobu postępowania przepisanego prawem”. Oznacza to zatem, iż podlegający przeniesieniu niedobrowolnemu ma nie tylko prawo do przedstawienia swojego zdania w tej kwestii, lecz może on również skorzystać z pewnych środków odwoławczych, takich jak: wniesienie rekursu hierarchicznego przeciw decyzji administracyjnej (kann. 1734 § 1, 1736 § 1, 1747 § 1, 1751 KPK)<sup>40</sup>, czy też wniesienie apelacji od wyroku lub rekursu od dekretu wymierzającego karę (kan. 1353 KPK)<sup>41</sup>.

##### 5. SKUTECZNOŚĆ PRAWNA PRZENIESIENIA

W kan. 190 § 3 KPK prawodawca postanowił, iż „aby przeniesienie osiągnęło skutek musi być przekazane na piśmie”.

Wiadomo już, iż postępowanie co do przeniesienia może być prowadzone tak w trybie administracyjnym, jak również może mieć ono charakter karny. W konsekwencji więc, stosowna decyzja w tej materii powinna zostać podjęta bądź to poprzez wydanie dekretu (kan. 48 KPK), bądź też poprzez wydanie wyroku (kan. 1611 KPK)<sup>42</sup>.

W doktrynie współczesnej przytacza się różnorakie opinie co do waloru prawnego pisemności. Otóż, niektórzy autorzy uważają, iż w tym przypadku jest ona warunkiem wymaganym do ważności<sup>43</sup>. Nie do końca można zgodzić się z tymi poglądami. Takie podejście bowiem jest niezgodne zarówno z warunkami generalnymi co do pisemności poszczególnych aktów administracyjnych (kan. 37 KPK), jak również z dyspozycją dotyczącą pisemnego charakteru poszczególnego dekretu, ujętą w kan. 51 KPK<sup>44</sup>.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na fakt, iż dyspozycje zawarte w tych regulacjach nie posiadają waloru ustaw unieważniających (kan. 10 KPK). Trafnie zauważyli autorzy *Compendio de derecho administrativo canónico*, iż w

<sup>39</sup> Por. H. Socha, dz. cyt., ad 190 nr 6.

<sup>40</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1064. Szerzej na ten temat por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio de derecho administrativo canónico*, Pamplona 2001, s. 263-301; P. Pinto, *Diritto amministrativo canonico*, Bologna 2006, s. 264-278.

<sup>41</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1064; F. Nigro, *De sanctionibus in Ecclesia*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 798.

<sup>42</sup> Por. H. Socha, dz. cyt., ad 190 nr 9.

<sup>43</sup> Por. J. García Martín, dz. cyt., s. 627; F. Urrutia, dz. cyt., s. 1064.

<sup>44</sup> Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, dz.cyt., s. 145.

kanonach tego typu wymaganie zostało wprowadzone w celu uzyskania gwarancji co do pewności zaistniałej sytuacji prawnej<sup>45</sup>.

Popierając przyjętą tezę, pragniemy odwołać się także do brzmienia kan. 55 KPK, odnoszącego się do notyfikacji. Prawodawca w przepisie tym przecież stworzył możliwość odstępstwa od zasady pisemności. Albowiem, w myśl tej regulacji, powiadomienie o dekrete w szczególnych okolicznościach może również dokonać się poprzez odczytanie adresatowi, wobec notariusza oraz dwóch świadków<sup>46</sup>.

## 6. WAKAT URZĘDU

W kan. 191 § 1 KPK zostały zawarte ustalenia co do wakatu urzędu. Ustawodawca bowiem stwierdził w nim, iż „przy przeniesieniu, pierwszy urząd wakuje przez kanoniczne objęcie urzędu drugiego, chyba że prawo cos innego zastrzeżęga albo zarządzi kompetentna władza”.

Podejmując szczegółową analizę treści tej normy, na wstępie należy skonstatować, iż regulacja ta jest koherentna z dyspozycją kan. 153 § 1 KPK, w myśl której „powierzenie urzędu, który zgodnie z prawem nie wakuje, jest tym samym nieważne i nie zyskuje ważności przez późniejszy wakat”. Tak więc, urząd poprzedni wakuje, jeśli osoba przeniesiona objęła kanonicznie inny urząd. Należy jednocześnie dodać, iż rozwiązanie skodyfikowane w kan. 191 § 1 KPK dotyczy zarówno przeniesienia dobrowolnego, jak i przeniesienia niedobrowolnego<sup>47</sup>.

Ponadto z treści tej normy wynika, iż prawodawca przewidział również możliwość odstępstwa od owej reguły generalnej. W regulacji tej bowiem został zawarty zapis w formie klauzuli typu: „chyba, że prawo coś innego zastrzeżęga albo zarządzi kompetentna władza”.

Odnosząc się do pierwszej z wymienionych przesłanek, należy skonstatować, iż odmienne rozwiązania w tej materii mogą wynikać tak z prawa powszechnego, jak i z prawa partykularnego. Oznacza to zatem, iż takie decyzje mogą być podejmowane przez autorytety kościelne różnego stopnia jurysdykcyjnego<sup>48</sup>.

Otóż, w Kodeksie z 1983 r. z takim wyjątkiem od reguły generalnej spotykamy się m.in. w kan. 418 KPK. Zgodnie bowiem z brzmieniem tej normy, biskup diecezjalny w czasie pomiędzy notyfikacją przeniesienia oraz objęciem w posiadanie nowego urzędu w innej diecezji nie posiada już pełnych uprawnień w diecezji, w której dotychczas sprawował władzę. Dostrzegamy więc, iż w tej sytuacji nie wystąpiłby wakat w rozumieniu kan. 191 § 1 KPK. W tym przypadku

<sup>45</sup> Por. tamże.

<sup>46</sup> Por. J. Bodzon, *El procedimiento de formación y emisión de los actos administrativos singulares en el derecho canónico*, Pamplona 1997, 149-150.

<sup>47</sup> Por. H. Socha, dz. cyt., ad 191 nr 3.

<sup>48</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1065.

bowiem zaistniałoby typowe ograniczenie kompetencji, którymi on dotąd dysponował<sup>49</sup>.

Z kolei druga z klauzul skodyfikowanych w kan. 191 § 1 KPK stwarza możliwość podjęcia decyzji przez władzę kościelną wbrew pryncypiom generalnym, ujętym we wspomnianym już kan. 153 § 1 KPK. Przykładowo, kompetentny autorytet mógłby zatem postanowić, iż piastujący urząd zostaje przeniesiony na inny, zachowując poprzedni do czasu, aż znajdzie on następcę<sup>50</sup>.

## 7. KWESTIA WYNAGRODZENIA

Prawodawca w kan. 190 § 2 KPK zawarł również pewne ustalenia co do wynagrodzenia. Stwierdził on bowiem „Przeniesiony pobiera wynagrodzenie związane z pierwszym urzędem do czasu kanonicznego objęcia drugiego”. Bezpośrednim źródłem tego kanonu jest kan. 194 § 2 KPK z 1917 r. Dyspozycja zawarta w tej normie pozostaje w ścisłym związku z pryncypium uwydatnionym w kan. 191 § 1 KPK, dotyczącym wakatu<sup>51</sup>. Należy jednocześnie zauważyć, iż z bezpośrednią aplikacją tej zasady spotykamy się w kan. 418 § 2, n. 2 KPK. Albowiem w regulacji tej ustawodawca postanowił, iż biskup diecezjalny po otrzymaniu informacji o przeniesieniu do czasu objęcia nowej diecezji otrzymuje pełne wynagrodzenie związane ze sprawowanym urzędem<sup>52</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych analiz wynika, iż w systemie kanonicznym, za wyjątkiem papieża, przeniesieni mogą zostać wszyscy, którzy sprawują w Kościele urzędy. Generalnie rzecz biorąc, w doktrynie rozróżnia się pomiędzy przeniesieniem dobrowolnym oraz przeniesieniem niedobrowolnym. Przy czym należy zauważyć, iż pierwsza z tych form nigdy nie posiada charakteru karnego; w drugim przypadku natomiast przeniesienie może zostać dokonane bądź to w trybie administracyjnym, bądź też może posiadać charakter karny.

Co do przeniesienia niedobrowolnego prawodawca zagwarantował piastującemu urząd prawo do przedstawienia racji przeciwnych. W niekorzystnej zatem dla siebie sytuacji może on więc skorzystać z takich środków odwoławczych, jak: jak rekurs od decyzji administracyjnej (kan. 1734 § 1, 1736 § 1, 1747 § 1, 1751 KPK), lub też apelacja albo rekurs od wyroku wymierzającego karę (kan. 1353 KPK).

<sup>49</sup> Por. J. García Martín, dz. cyt., s. 628; P. Gafaell, dz. cyt., s. 1066.

<sup>50</sup> Por. P. Gafaell, dz. cyt., s. 1066; N. Ruf, *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert*, Leipzig 1985, s. 58.

<sup>51</sup> Por. J. García Martín, dz. cyt., s. 626.

<sup>52</sup> Por. F. Ramos, *Le diocesi nel Codice di Diritto Canonico*, Roma 1997, s. 234.



Należy również zauważyć, iż w Kodeksie z 1983 r., oprócz regulacji dotyczących proboszczów (kan. 1748-1752 KPK), nie zawarto jakiejś specyficznej procedury postępowania co do innych form przeniesienia. Takie podejście Ustawodawcy kościelnego należy uznać za w pełni zasadne, ponieważ w kanonicznym porządku prawnym występuje szeroki wachlarz form oraz sposobów przeniesienia. W tym przypadku więc, należy odwołać się do rozwiązań generalnych zawartych zwłaszcza w pierwszej Księdze Kodeksu, jak również do regulacji pozakodeksowych związanych z poszczególnymi typami przeniesienia.

Wreszcie należy zwrócić uwagę na fakt, iż niektóre regulacje w tej materii posiadają charakter elastyczny. Dotyczy to zwłaszcza ustaleń odnoszących się do wakatu. Prawodawca bowiem w kan. 191 § 1 KPK stworzył możliwość odstępstwa od reguły generalnej, wprowadzając klauzulę typu „chyba, że prawo coś innego zastrzega albo zarządzi kompetentna władza”.

Wydaje się, iż wprowadzenie takiego ujęcia było konieczne. Kodeks ten bowiem zawiera rozwiązania, które powinny znaleźć swą aplikację w całym Kościele powszechnym. Specyficzne uwarunkowania zatem, występujące w kościołach partykularnych, mogą doprowadzić do sytuacji, w której autorytety niższego stopnia jurysdykcyjnego w szczególnych okolicznościach podejmą decyzję wbrew lub obok ustaleń skodyfikowanych w kan. 191 § 1 KPK.

## TRANSFER FROM THE CHURCH OFFICE. (CCL CANN. 190-191)

### Summary

The author of the study focused his attention on the interpretation of canons 190-191 CIC which deal with transfer from an ecclesiastical office. Analyses which carried out show that in the Canon law, apart from the pope, everyone holding an ecclesiastical office can be transferred.

Generally speaking, the doctrine distinguishes two types of transfer – a voluntary and an involuntary one. It needs to be stressed that the first form of transfer is never a disciplinary action. In the case of the latter one, transfer can take place either in the course of an administrative procedure or as a disciplinary action.

According to the studies carried out, some of the regulations dealing with this area of the Canon Law are of a rather flexible nature, especially as far as the arrangements concerning vacancy are concerned. In can. 191 § 1 CIC, the legislator gives the opportunity to make an exception to the general rule by introducing the following clause: *unless the law states otherwise or competent authority gives different orders*.

It seems that it was necessary to introduce such a statement since the Canon Law includes regulations which should be applicable in the entire Church. Specific conditions occurring in particular churches could lead to a situation in which the authorities of a lower jurisdictional degree might in special circumstances make a decision not in accordance with or even against the regulations codified in can. 191 § CIC.

**Nota o Autorze:** **Ks. DR HAB. PROF. UKSW. GINTER DZIERŻON**, Kierownik Katedry Norm Ogólnych Prawa Kościelnego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana

Wyszyńskiego w Warszawie. Autor ponad 50 prac z zakresu prawa małżeńskiego, norm ogólnych oraz teorii prawa.

**Słowa kluczowe:** przeniesienie, urząd kościelny

## Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE  
26 \* 2009 \* s. 171-184

RYSZARD F. SADOWSKI SDB  
Instytut Ekologii i Bioetyki, UKSW – Warszawa

### ROLA EKOLOGII KULTUROWEJ W BADANIACH ŚRODOWISKOWYCH

Ekologia kulturowa w sposób systematyczny bada wzajemne zależności środowiska, technologii i sposobów zachowania się człowieka. Stosuje przy tym metody nauk społecznych w celu poznania procesów przystosowania i zmian określonych społeczności w warunkach właściwego im środowiska naturalnego<sup>1</sup>. Za twórcę ekologii kulturowej powszechnie uznaje się Juliana Haynesa Stewarda. Należy jednak zaznaczyć, że wielu innych uczonych już wcześniej prowadziło podobne badania. E.D. Chapple i C.S. Coon już w roku 1942 pisali o technologii jako koniecznym do uwzględnienia czynnikiem w badaniu środowiska naturalnego<sup>2</sup>. J.W. Bennett twierdzi nawet, że ich odkrycia można uznać za prekursorskie względem jądra kulturowego – kluczowego elementu koncepcji Stewarda<sup>3</sup>. Są i tacy historycy nauki, którzy źródeł ekologii kulturowej upatrują w twórczości K. Darwina i K. Marksa<sup>4</sup>.

Do poprzedników Stewarda z pewnością można zaliczyć A. Richards, która w latach 30. prowadziła badania na obszarach Afryki Środkowej i Wschodniej wśród Ludu Bemba. Richards opisała system zdobywania środków do życia oraz sposób używania dostępnych zasobów i ich związek ze strukturą społeczną tego

---

<sup>1</sup> Por. R. M. Netting, *Cultural Ecology*, w: *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, red. D. Levinson, M. Ember, t. 1, Henry Holt and Company, New York 1996, s. 267.

<sup>2</sup> Por. E. D. Chapple, C. S. Coon, *Principles of Anthropology*, cz. II: *Environment and Technology*, Henry Holt and Company, New York 1942.

<sup>3</sup> Por. J. W. Bennett, *The Ecological Transition. Cultural Anthropology and Human Adaptation*, Transaction Publishers, New Brunswick-London 2005, s. 218.

<sup>4</sup> Por. T. H. Eriksen, *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, Pluto Press, London-Sterling 2001, s. 195.

ludu<sup>5</sup>. Podobnych opracowań, nawiązujących do ekologii kulturowej, nie opublikowano w Ameryce aż do lat sześćdziesiątych<sup>6</sup>. Niektórzy uczeni wskazują także na C.D. Forde'a i jego *Habitat, Economy and Society* (1934), w którym wprowadził do brytyjskiej antropologii elementy ekologii kulturowej. Dojrzałe sformułowanie tej koncepcji łączy się jednak dopiero z wydaniem książki Stewarda *Theory of Culture Change* (1955).

## 1. EKOLOGIA KULTUROWA NA TLE ANTROPOLOGII ŚRODOWISKOWEJ

Ze względu na posługiwanie się specyficzną terminologią trudno jest jednoznacznie zakwalifikować ekologię kulturową jako dyscyplinę antropologiczną. Niektórzy uważają, że – wraz z narastaniem problemów ekologicznych i popularyzacją kwestii środowiskowych – ekologia kulturowa przekształciła się w antropologię ekologiczną<sup>7</sup>. W obrębie tych dziedzin wiedzy występuje duża dowolność używania pokrewnych terminów, które niejednokrotnie zachodzą na siebie, co prowadzi do nieporozumień. Wobec tego P.K. Townsend proponuje odróżnić antropologię środowiskową od antropologii ekologicznej. Uważa, że antropologia środowiskowa ma szerszy zakres i obejmuje takie dyscypliny, jak ekologia ewolucyjna, ekologia historyczna, ekologia polityczna czy etnoekologia. Antropologia ekologiczna zaś odnosi się do badań pojedynczych ekosystemów, w których występują kilkusetosobowe społeczności ludzkie<sup>8</sup>.

M.Q. Sutton i E.N. Anderson, wskazując miejsce ekologii kulturowej wśród dyscyplin naukowych, odnoszą ją wprost do ekologii i ekologii człowieka. Ekologię definiują jako naukę o relacjach organizmów żywych ze środowiskiem. Ekologię człowieka zaś jako naukę o powiązaniach człowieka z jego biologią, kulturą i środowiskiem przyrodniczym. Zwracają uwagę, że powstała w połowie XX wieku ekologia kulturową dziś powszechnie odnosi się do ekologii człowieka. Tę zaś niekiedy określa się takimi terminami, jak antropologia ekologiczna czy kultura i środowisko (*culture and environment*), a czasami nadal ekologia kulturowa<sup>9</sup>. Uczeni ci uważają, że ekologia kulturowa wraz z biologiczną ekologią człowieka stanowią dwa podstawowe działy ekologii człowieka. O ile bowiem biologiczna ekologia człowieka skupia się na biologicznych aspektach relacji człowiek – środowisko, o tyle ekologia kulturowa na kulturowym przystosowaniu się człowieka do środowiska przyrodniczego<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Por. A. Richards, *Land, Labor, and Diet in Northern Rhodesia*, Oxford University Press, London 1939.

<sup>6</sup> Por. J. W. Bennett, *The Ecological Transition*, dz. cyt., s. 219-220.

<sup>7</sup> Por. P. K. Townsend, *Environmental Anthropology. From Pigs to Policies*, Waveland Press, Prospect Heights 2000, s. 11.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 12-13.

<sup>9</sup> Por. M. Q. Sutton, E. N. Anderson, *Introduction to Cultural Ecology*, Rowman & Littlefield Publishers, Walnut Creek-Lanham-New York-Toronto-Oxford 2004, s. 2.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 3.

Szerzej na temat ekologii człowieka, jej działań oraz przedmiotu badań, piszą D. G. Bates i S. H. Lees. Umiejscawiają oni ekologię człowieka w szerokim kontekście ekologii, którą definiują jako naukę przyrodniczą, szukającą odpowiedzi na trzy zasadnicze pytania: (1) Jak środowisko wpływa na organizm?; (2) Jak organizm wpływa na środowisko? oraz (3) Jak organizm wpływa na inne organizmy w ich środowiskach? Bates i Lees uważają, że ekologia człowieka łączy w sobie przedmiot badań takich dyscyplin, jak antropologia, biologia, geografia, demografia, ekonomia itp., w celu zrozumienia relacji człowieka ze środowiskiem według tych trzech pytań. Ekologię kulturową traktują zaś jako odmianę ekologii człowieka<sup>11</sup>. Inni uczeni zaś utrzymują, że ekologia kulturowa jest działem geografii<sup>12</sup>. Dodatkowe problemy w polskiej literaturze rodzą różne tłumaczenia angielskich tekstów źródłowych<sup>13</sup>. Widać więc, że – zależnie od ujęcia – dość dowolnie ustala się status metodologiczny ekologii kulturowej.

## 2. EKOLOGIA KULTUROWA JAKO METODA BADAŃ RELACJI CZŁOWIEK-ŚRODOWISKO

Ekologia kulturowa wpisuje się w długą historię refleksji nad wzajemną relacją środowiska naturalnego i kultury<sup>14</sup>. Już Arystoteles pisał o wpływie klimatu na charakter człowieka<sup>15</sup>, Monteskiusz natomiast o zależności między jakością gleb i powstawaniem złożonych społeczności<sup>16</sup>. Jeszcze w XX wieku wielu uczonych stało na stanowisku determinizmu geograficznego głoszącego, że uwarunkowania geograficzne – ze względu na wpływ, jaki wywierają na charakter człowieka – są podstawą jego historii<sup>17</sup>. Inni zaś, jak np. Franz Boas, Clark Wissler czy Alfred Kroeber, głosili posybilizm środowiskowy, w myśl którego oddziaływanie środowiska naturalnego i kultury ma charakter bardziej złożony. W myśl tej koncepcji środowisko naturalne determinuje rozwój jedynie pewnych cech kulturowych.

---

<sup>11</sup> Por. D. G. Bates, S. H. Lees, *Case Studies in Human Ecology*, Plenum Press, New York-London 1996, s. 1.

<sup>12</sup> Por. B. L. Turner, *The Specialist-Synthesis Approach to the Revival of Geography: The Case of Cultural Ecology*, *Annals of the Association of American Geographers* 79(1989)1, s. 88.

<sup>13</sup> Por. A. Siniarska, N. Wolański, *Czym jest współczesna ekologia człowieka*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 1(2003), s. 63-95.

<sup>14</sup> Por. M. R. Dove, C. Carpenter, *Introduction: Major Historical Currents in Environmental Anthropology*, w: *Environmental Anthropology. A Historical Reader*, red. M. R. Dove, C. Carpenter, Blackwell Publishing 2008, s. 1-2.

<sup>15</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, wstępy i komentarze M. Chigerowa, PWN, Warszawa 2001, ks. VII, rozdz. 6, pkt. 1.

<sup>16</sup> Por. Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1997, cz. III, ks. XVIII, rozdz. 1 i 4.

<sup>17</sup> Por. E. Huntington, *The Pulse of Asia: A Journey in Central Asia Illustrating the Geographic Basis of History*, Houghton-Mifflin Company, Boston-New York 1907, s. 359.

Obecnie relacja kultura – środowisko najczęściej przybiera postać „dialogiczną”, odchodząc od ekstremalnych stanowisk wskazujących na pierwszoplanową (a niekiedy nawet wyłączną) rolę kultury czy środowiska przyrodniczego. Wśród dyscyplin zajmujących się tym zagadnieniem znajduje się ekologia człowieka. Bada ona liczne aspekty kultury i środowiska naturalnego z uwzględnieniem charakteru i zakresu wpływu kultury na rozwiązywanie problemów ekonomicznych, pojmowania środowiska przez poszczególne społeczności ludzkie oraz sposobu dzielenia się wiedzą na ten temat. Ekologia kulturowa zaś analizuje sposób przystosowawczego wykorzystania kultury przez człowieka<sup>18</sup>.

Wśród zasadniczych celów, jakie Steward stawiał przed ekologią kulturową było zbadanie wzajemnych relacji człowieka i środowiska przyrodniczego<sup>19</sup>. Niektórzy zarzucają mu jednak, że nie w pełni zdawał sobie sprawę z możliwości ekologii kulturowej jako metody badań relacji człowiek – środowisko i ograniczył swoją koncepcję do analizy procesów ukształtowania społeczności ludzkich<sup>20</sup>. Niewątpliwie ekologia kulturowa wnosi wiele do zrozumienia relacji człowieka i środowiska. Zwraca bowiem uwagę na znaczenie takich elementów, jak klimat, ukształtowanie terenu, fauna, flora, rodzaj gleb, dostępność wody itd. Podkreśla jednocześnie znaczenie kultury ujmowanej w kategoriach techniki, ekonomii, struktury społecznej, organizacji politycznej oraz ideologii, czyli czynników wytworzonych przez człowieka w celu wykorzystania środowiska i przystosowania się do niego<sup>21</sup>. Koncepcja ta w większym stopniu dotyczy jednak elementu „kulturowego” niż „ekologicznego”. Zdaniem R.F. Murphy’ego wynika to z obawy Stewarda przed tendencją biologicznego redukcjonizmu<sup>22</sup>.

Spopularyzowana przez Stewarda metoda ekologii kulturowej dała impuls do przewyciężenia dominujących w antropologii amerykańskiej w połowie XX wieku dwóch stanowisk: determinizmu geograficznego oraz posybilizmu środowiskowego<sup>23</sup>. Ekologia kulturowa, akcentując znaczenie ekonomii i technologii, wskazuje na zależność stosunku człowieka do środowiska naturalnego od stopnia rozwoju kulturowego. Przypisuje ważną, jeśli nie decydującą, rolę czynnikom środowiskowym i ekonomicznym w kształtowaniu organizacji społecznej i roz-

---

<sup>18</sup> Por. M. Q. Sutton, E. N. Anderson, *Introduction to Cultural Ecology*, dz. cyt., s. 2-3.

<sup>19</sup> Por. J. W. Bennett, *The Ecological Transition*, dz. cyt., s. 222.

<sup>20</sup> Por. R. F. Murphy, *Julian Steward, w: Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*, red. S. Silverman, Columbia University Press, New York 1981, s. 193.

<sup>21</sup> Por. P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, PWN, Warszawa 1988, s. 367; W. T. Sanders, *Cultural Ecology of Nuclear Mesoamerica*, *American Anthropologist*. New Series 64(1962)1, s. 34.

<sup>22</sup> Por. R. F. Murphy, *Introduction: The Anthropological Theories of Julian H. Steward*, w: *Evolution and Ecology*, red. J. C. Steward, R. F. Murphy, University of Illinois Press, Urbana-Chicago-London 1977, s. 22, 25.

<sup>23</sup> Por. P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, dz. cyt., s. 359; N. Haenn, R. R. Wilk, *The Environment in Anthropology. A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*, New York University Press, New York-London 2006, s. 3.

woju cywilizacji<sup>24</sup>. Dzięki analizie czynników ekonomicznych i technologicznych w kluczu ekologii kulturowej można lepiej zrozumieć wpływ na środowisko kolejnych rewolucyjnych zmian technologicznych, począwszy od wynalezienia rolnictwa, udomowienia zwierząt, poprzez rewolucję techniczną, po opanowanie energii jądrowej i technologii podboju kosmosu. Wiele współczesnych analiz relacji człowiek – środowisko naturalne nawiązuje do ekologii kulturowej, która odchodzi od dualistycznego ujęcia tej relacji<sup>25</sup>.

Koncepcja ta pomaga zrozumieć interakcje poszczególnych kultur. Postęp technologiczny, szczególnie w takich kwestiach, jak przekazywanie energii i informacji oraz transport produktów i osób, sprzyja międzykulturowym kontaktom, dając podstawę do poznawania sąsiednich kultur poprzez zarówno pokojowe, jak i wrogie kontakty.

Ekologia kulturowa sprzyja także zrozumieniu postępującego wraz z rozwojem cywilizacji procesu uniezależniania się kultur od środowiska. Dobrze ilustrują to odkrycia technologiczne w zakresie bezpieczeństwa i medycyny. Pozwalają one unikać ryzyka wynikającego z nieprzewidywalności procesów zachodzących w środowisku naturalnym. Współczesny człowiek jest w stanie mieszkać i żyć w środowisku, które jeszcze niedawno było mu wrogie lub zupełnie niedostępne, jak chociażby miasta zbudowane w głębi pustyni lub w pobliżu kręgu polarnego, czy stacje orbitalne.

Steward był przekonany, że ekologia kulturowa umożliwi odkrycie prawidłowości między złożonością struktur społecznych a warunkami środowiska naturalnego. W jego opinii, ekologia kulturowa jest dobrą metodą do zbadania, czy społeczności żyjące w podobnych warunkach środowiskowych i dysponujące podobną technologią wykształciły podobną strukturę społeczną. Publikacja *Tappers and Trappers* dowodzi jednak, że nie był on deterministą środowiskowym<sup>26</sup>. Pokazał bowiem, jak podobne procesy społeczne zachodziły w dwóch społecznościach, żyjących w bardzo odmiennych warunkach środowiskowych<sup>27</sup>. Nie uchroniło go to jednak od zarzutów o tendencje deterministyczne i zbytnią statyczność w analizie relacji kultura – środowisko. Bennett uważa, że pomimo niezaprzecznego postępu w tym względzie, Steward zatrzymał się jednak „w połowie drogi”<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Por. B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Alta 2, Wrocław 2003, s. 56.

<sup>25</sup> Por. L. Head, *Cultural ecology: the problematic human and the terms of engagement*, *Progress in Human Geography* 31(2007)6, s. 838.

<sup>26</sup> Por. J. H. Steward, R. F. Murphy, *Tappers and Trappers: Parallel Process in Acculturation*, *Economical Development and Cultural Change* 4(1956)4, s. 335-355; J. H. Steward, *Determinism in Primitive Society?*, w: *Evolution and Ecology*, red. J. C. Steward, R. F. Murphy, University of Illinois Press, Urbana-Chicago-London 1977, s. 180-187.

<sup>27</sup> Por. R. F. Murphy, *Julian Steward*, art. cyt., s. 194.

<sup>28</sup> Por. J. W. Bennett, *The Ecological Transition*, dz. cyt., s. 217.

Steward podkreśla znaczenie kultury i pokazuje, jak relacje człowieka do środowiska wymykają się czysto biologicznym analizom. Człowiek nie wkracza bowiem w przestrzeń ekologiczną jak inne organizmy żywe, związane ze środowiskiem i między sobą jedynie w sposób biologiczny. Człowiekowi towarzyszy czynnik ponadorganiczny – kultura, która zarówno wpływa na środowisko, jak i podlega jego wpływom<sup>29</sup>. Dzięki takiemu ujęciu, ekologia kulturowa wnosi swój wkład w coraz lepsze zrozumienie wzajemnych relacji człowieka i przyrody.

### 3. EKOLOGIA KULTUROWA W UJĘCIU JULIANA HAYNESA STEWARDA

Zasadniczy zarys ekologii kulturowej powstał w latach 1936-1955. Pierwsza praca Stewarda w tym nurcie to *The Economic and Social Basis of Primitive Bands* (1936), w której podejmuje tematykę wzajemnej relacji środowiska naturalnego i szeroko pojętej kultury pierwotnych grup ludzkich. Od tego czasu niemal wszystkie jego prace dotyczą zależności między środowiskiem naturalnym, strategią zdobywania pożywienia i strukturami społecznymi. *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups* (1938) to kolejna publikacja Stewarda, w której za główny cel stawia sobie analizę wpływu środowiska przyrodniczego na instytucje socjopolityczne. Opierając się na badaniach terenowych wśród Pajutów i Szoszónów, prezentuje drobiazgowy opis tradycyjnych sposobów zdobywania środków do życia. W rozdziale *Ecology in cultural studies* przekonuje, że nie można w pełni zrozumieć znaczenia kulturowych i psychologicznych czynników i ich wpływu na kulturę, jeśli nie zrozumie się warunkującej ich ekologii<sup>30</sup>.

Ekologia kulturowa została wyraźnie sformułowana dopiero w książce *Theory of Culture Change* (1955), w której Steward stwierdza, że „ekologia kulturowa zwraca szczególną uwagę na te czynniki, które w wyniku analizy empirycznej wydają się być najbardziej związane z wykorzystaniem środowiska naturalnego, a zostały zalecone przez kulturę”<sup>31</sup>. Mniej interesuje go pochodzenie technologii niż jej zastosowanie, zależne od lokalnych warunków środowiska naturalnego. Uważa, że procesy przystosowawcze są uwarunkowane środowiskowo. Istotnym tego czynnikiem są nie tylko społeczności ludzkie, jako część całego środowiska naturalnego, ale także cechy kulturowe, które są wynikiem tych przystosowań. Steward jest przekonany, że w badaniach należy skupić się tylko na tych czynnikach, którym dane kultury przypisują ważność<sup>32</sup>. Twierdzi też, że u podstaw ekologii kulturowej leży przystosowanie do środowiska, a istotnym czynnikiem jest złożoność i poziom kultury, który osiągnęła dana społeczność. Istnieje wielka

---

<sup>29</sup> Por. J. H. Steward, *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1972, s. 31.

<sup>30</sup> Por. tenże, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, United States Government Printing Office, Washington 1938, s. 260.

<sup>31</sup> Tenże, *Theory of Culture Change*, dz. cyt., s. 37.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 38-39.



różnica pomiędzy społecznościami składającymi się z myśliwych i zbieraczy działających samotnie i niezależnie od siebie, a współczesnym społeczeństwem rozwiniętym, eksploatującym zasoby naturalne na masową skalę oraz wykorzystującym najnowsze środki transportu i komunikacji<sup>33</sup>.

Steward wyróżnia trzy *procedury* konstytuujące ekologię kulturową: (1) analizę wzajemnych relacji pomiędzy technologią (produkcji i eksploatacji) a środowiskiem; (2) analizę wzorców zachowań łączących się z eksploatacją danego obszaru przy pomocy określonej technologii; (3) ocenę zakresu, w jakim dane wzorce zachowań zastosowanych do eksploatacji środowiska wpływają na inne aspekty kultury.

Istotnym elementem ekologii kulturowej jest koncepcja jądra kulturowego. W rozumieniu Stewarda składa się ono z podstawowych cech kultury ściśle powiązanych z ekosystemem, a zwłaszcza z podstawami ekonomicznymi danego społeczeństwa. Jądro kulturowe zawiera takie społeczne, polityczne i religijne wzory, które są przez ten układ determinowane. Cechy stanowiące jądro kulturowe różnią się od pozostałych (wtórnych) cech kultury, które są słabiej powiązane z jądrem i są zasadniczo zależne od czynników historyczno-kulturowych. Natomiast cechy wchodzące w skład jądra kulturowego są ze sobą wzajemnie powiązane relacjami funkcjonalno-strukturalnymi<sup>34</sup>. Jądro kulturowe jest więc swego rodzaju modelem diagnostycznym, służącym do empirycznego badania międzykulturowych różnic, podobieństw i regularności wśród społeczności charakteryzujących się tym samym jądrem kulturowym.

Pod koniec lat pięćdziesiątych Steward znacząco zmienił swoją koncepcję. Ze względu na doniosłość zmian, V. Kerns postuluje wyróżnić dwie formy ekologii kulturowej: „klasyczną” oraz „postklasyczną”<sup>35</sup>. Wersja wcześniejsza jest refleksją nad procesami, poprzez które społeczność przystosowuje się do środowiska naturalnego. W tym przypadku głównym celem ekologii kulturowej jest ustalenie, czy te dostosowania inicjują wewnętrzne transformacje społeczne czy raczej ewolucyjne zmiany. Ekologia kulturowa analizuje te zmiany w powiązaniu z innymi procesami mającymi na nie wpływ, badając jednocześnie wzajemne oddziaływania społeczności i instytucji społecznych oraz środowiska naturalnego. Steward porównuje ekologię kulturową z ekologią biologiczną, wskazując na ich podobieństwa w metodzie badania interakcji zjawisk społecznych i przyrodniczych w ramach danego obszaru, ale nie utożsamia cech społecznych z gatunkami biologicznymi i nie twierdzi, że rywalizacja pełni najważniejszą rolę w procesie

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 39.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 37; tenże, *Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations*, *American Anthropologist*. New Series 51(1949)1, s. 6-7.

<sup>35</sup> Por. V. Kerns, *Scenes from the High Desert: Julian Steward's Life and Theory*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 2003, s. 323; R. Sadowski, *Ewolucja poglądów Juliana Haynesa Stewarda na temat ekologii kulturowej*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 5(2007), s. 61-73.

przystosowawczym<sup>36</sup>. Ekologia kulturowa bada istotne różnice między kulturami, spowodowane przez konkretne procesy przystosowawcze, poprzez które każda społeczność oddziałuje na swoje środowisko. Koncepcja ta nie zakłada, że każde takie przystosowanie jest wyjątkowe i niepowtarzalne. Używając metod empirycznych, ekologia kulturowa stara się dokonać uogólnień na temat międzykulturowych podobieństw i różnic, które pojawiają się w procesach przystosowawczych<sup>37</sup>.

Późniejsza wersja ekologii kulturowej przemilcza koncepcję jądra kulturowego i większy wpływ na procesy adaptacyjne przypisuje czynnikom pozaekonomicznym. Steward odchodzi też od wcześniejszego rozróżnienia pomiędzy najważniejszymi cechami stanowiącymi jądro kulturowe oraz niezliczonymi cechami wtórnymi. Bardziej podkreśla zaś wpływ czynników biologicznych i kulturowych na procesy przystosowawcze. Można też odnieść wrażenie, że w późniejszych opracowaniach Steward mniej radykalnie oddziela cechy wprost łączące się z ekonomią i zdobywaniem pożywienia od tych cech, które łączą się z rytuałami, stylami artystycznymi i architektonicznymi, którym ostatecznie przyznaje pewną rolę we wpływniu na procesy adaptacyjne danej społeczności<sup>38</sup>.

#### 4. KONTYNUATORZY MYŚLI STEWARDA

Pomimo licznych publikacji, ekologia kulturowa jest wciąż niedoprecyzowana. R.M. Netting, wskazując na trudności w jej zdefiniowaniu, proponuje, by scharakteryzować ją przez prezentację zagadnień, którymi się zajmuje. W jego opinii swoistość ekologii kulturowej ujawnia się w momencie, gdy te same dane badawcze, poddane analizie z perspektywy ekologii kulturowej, porówna się z wynikami badań przeprowadzonych w świetle innych teorii antropologicznych<sup>39</sup>. Trudności ze zdefiniowaniem ekologii kulturowej są spowodowane niewielką ilością publikacji teoretycznych, poświęconych tej koncepcji. Wydaje się, że Steward wyraźniej precyzuje ją w swych pracach badawczych niż teoretycznych<sup>40</sup>. Niejednokrotnie podkreśla, że nie jest ona teorią, wręcz przeciwnie, zwykle określał ją mianem metody, zagadnienia, podejścia czy ujęcia procesu zmian, zachodzących w społecznościach ludzkich<sup>41</sup>.

Pomimo upływu czasu, ekologia kulturowa jest wciąż stosowanym ujęciem antropologicznym. Murphy jest przekonany, że koncepcja Stewarda będzie inspi-

---

<sup>36</sup> Por. J. H. Steward, *Cultural Ecology*, w: *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, red. D. L. Sills, R. K. Merton, Macmillan, New York 1968, t. 4, s. 337.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 338.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 339-340.

<sup>39</sup> Por. R. M. Netting, *Cultural Ecology*, Waveland Press, Prospect Height 1986, s. 6-7.

<sup>40</sup> Por. P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, dz. cyt., s. 359.

<sup>41</sup> Por. J. H. Steward, *Theory of Culture Change*, dz. cyt., s. 42; V. Kerns, *Scenes from the High Desert...*, dz. cyt., s. 310.

rować kolejne pokolenia antropologów do jej stosowania i odkrywania drzemiących w niej możliwości<sup>42</sup>. Przykładem uaktualnienia i dopracowania ekologii kulturowej jest publikacja R.O. Clemmery, który wraca do wcześniejszych – konkretnych i ściśle określonych – elementów klasycznej koncepcji Stewarda. W miejsce trzech procedur Stewarda, Clemmer proponuje sześć kategorii zmiennych, które wzajemnie na siebie oddziałują: (1) zasoby środowiska naturalnego; (2) technologia używana, aby te zasoby wydobyć, przetworzyć i przechować; (3) społeczna i polityczna organizacja produkcji, ochrony, przeznaczenia i podziału zasobów oraz organizacja ludzkiej pracy dla ich uzyskania; (4) kultura powiązana ze wszystkimi powyższymi czynnikami, włączając w to wartości ekonomiczne i wzorce zachowań; (5) biologiczna natura istoty ludzkiej oraz (6) procesy psychiczne i dążenia człowieka<sup>43</sup>.

Koncepcja Stewarda stała się popularna wśród młodego pokolenia antropologów amerykańskich. S. Silverman do grona osób w różnym stopniu nawiązujących do ekologii kulturowej zalicza on takich uczonych, jak: E. Service, S. Diamond, M. Fried, J. Murra, D. McCall, R. Manners, R. Mathewson, S. Mintz, E. Wolf, R. Murphy, R. Sahllins, M. Harris, A. Vayda, R. Rappaport<sup>44</sup>. Niektórzy uważają, że C. Geertz i F. Barth także wyrastają z tradycji zapoczątkowanej przez Stewarda<sup>45</sup>.

Wielu antropologów stosunkowo szybko zdało sobie sprawę z mankamentów ekologii kulturowej i próbowało je usunąć<sup>46</sup>. Zwrócono uwagę, że jądro kulturowe zbyt upraszcza zakres, złożoność i różnorodność środowiska i systemów społecznych. Uznano, że w swych analizach Steward przyznał zbyt dużą wagę kulturze, a założenie, że organizacja zdobywania środków do życia jest ważniejszym elementem niż inne aspekty społeczności ludzkiej i kultury, jest przedwczesne i niesprawdzone<sup>47</sup>. Prace Wolfa pokazały, że w analizach antropologicznych nie można pomijać czynników ideologicznych i społecznych. Natomiast badania takich uczonych, jak Vayda, Leeds, Smith i Rappaport przyczyniły się do zwró-

<sup>42</sup> Por. R. F. Murphy, *Julian Steward*, art. cyt., s. 197.

<sup>43</sup> Por. R. O. Clemmer, *Steward's Gap: Why Steward Did Not Use His Theory of Culture Change to Explain Shoshoni Culture Change*, w: *Julian Steward and the Great Basin. The Making of an Anthropologist*, red. R. O. Clemmer, L. D. Mayers, M. E. Rudden, The University of Utah Press, Salt Lake City 1999, s. 153.

<sup>44</sup> Por. S. Silverman, *Stany Zjednoczone*, tłum. J. Tegnerowicz, w: *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, red. F. Barth et al., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 285-382.

<sup>45</sup> Por. M. R. Dove, C. Carpenter, *Introduction: Major Historical Currents in Environmental Anthropology*, w: *Environmental Anthropology. A Historical Reader*, red. M. R. Dove, C. Carpenter, Blackwell Publishing 2008, s. 16.

<sup>46</sup> Por. R. E. Blanton, *Cultural Ecology Reconsidered*, *American Antiquity* 45(1980)1, s. 145-151; C. Marquette, *Cultural Ecology*, <<http://www.indiana.edu/~wanthro/eco.htm>>, (data dostępu: 24.09.2008).

<sup>47</sup> Por. E. F. Moran, *Ecosystem Ecology in Biology and Anthropology: A Critical Assessment*, w: *Ecosystem Approach in Anthropology. From Concept to Practice*, red. E. F. Moran, University of Michigan Press, Ann Arbor 1993, s. 10.

cenia większej uwagi na wpływ czynników religijnych i ceremonii. Z kolei R. B. Edgerton podkreślił zależność osobowości i ekologii<sup>48</sup>. Powyższe odkrycia przyczyniły się do zmiany ekologii kulturowej i dały impuls do nowych jej zastosowań.

## 5. PRZYKŁADY BADAŃ Z ZASTOSOWANIEM EKOLOGII KULTUROWEJ

Ekologia kulturowa jest popularną metodą badań środowiskowych. Już w latach 50. zainspirowała nowy nurt badań archeologicznych. Barth zwraca uwagę, że człowiek zawsze (bezpośrednio lub pośrednio) jest związany z przyrodą i eksploatuje jej zasoby. Wskazując na Eskimosów, Indian Pueblo i Indian Navajo, twierdzi, że badając czynniki ekologiczne (wykorzystywane rośliny, zwierzęta, na które polowali, itp.), archeolog może uzupełnić istotne braki na temat badanych kultur i lepiej zrozumieć mechanizmy podejmowania decyzji, które wpływały na ich losy<sup>49</sup>. Inspiracje ekologią kulturową dostrzegamy także u współczesnych archeologów. W.W. Fitzhugh, prowadząc badania na terenie amerykańskiej Arktyki, nawiązuje do koncepcji Stewarda. Jest on przekonany, że najbardziej dostępne i bezpośrednie relacje pomiędzy kulturą a środowiskiem naturalnym wyrażają się w przystosowaniach technologicznych i ekonomicznych oraz w tych formach kulturowych, które są najbardziej związane z pracą<sup>50</sup>. Podkreśla też znaczenie zwierząt wykorzystywanych w danych społecznościach i ich wpływu na wielkość i strukturę społeczności<sup>51</sup>. Do ekologii kulturowej nawiązywali także etnografowie<sup>52</sup> i geografowie. Jednymi z pierwszych przedstawicieli geografii wykorzystującymi koncepcję Stewarda byli B. Q. Nietschmann i J. M. Blaut<sup>53</sup>. Także dziś ukazują się prace geografów nawiązujące do ekologii kulturowej<sup>54</sup>, o czym szerzej pisze K.S. Zimmerer<sup>55</sup>.

---

<sup>48</sup> Por. D. Kaplan, R. A. Manners, *Culture Theory*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1972, s. 76-77; E. F. Moran, *Human Adaptability. An Introduction to Ecological Anthropology*, Westview Press 2000, s. 49-50.

<sup>49</sup> Por. F. Barth, *Ecologic Adaptation and Cultural Change in Archaeology*, *American Antiquity* 15(1950)4, s. 338.

<sup>50</sup> Por. W. W. Fitzhugh, *Environmental Archeology and Cultural Systems in Hamilton Inlet, Labrador: A Survey of the Central Labrador Coast from 3000 B.C. to the Present*, Smithsonian Institution Press 1972, s. 7.

<sup>51</sup> Por. tenże, *Biogeographical Archaeology in the Eastern North American Arctic*, *Human Ecology* 25(1997)3, s. 392-396.

<sup>52</sup> Por. Ch. O. Frake, *Cultural Ecology and Ethnography*, *American Anthropologist. New Series* 64(1962)1, s. 53-59.

<sup>53</sup> Por. W. M. Denevan, *Bernard Q. Nietschmann, 1941-2000: Mr. Barney, Geographer and Humanist*, *Geographical Review* 92(2002)1, s. 104-109; A. Sluyter, *Blaut's Early Natural/Social Theorization, Cultural Ecology, and Political Ecology*, *Antipode* 37(2005)5, s. 975.

<sup>54</sup> Por. C. E. Cordova, *Millennial Landscape Change in Jordan: Geoarchaeology and Cultural Ecology*, University of Arizona Press, Tucson 2007.

<sup>55</sup> Por. K. S. Zimmerer, *Ecology as Cornerstone and Chimera in Human Geography*, w: *Concepts in Human Geography*, red. C. Earle et al., Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1995, s. 161-188; tenże, *Cultural*

Powszechnie znanym przykładem praktycznego zastosowania ekologii kulturowej są badania Nettinga wśród rolniczego plemienia Kofyar w Nigerii. Na ich podstawie doszedł on do przekonania, że należy uściślić pewne ogólne terminy użyte przez Stewarda (np. pojęcie „instytucji społecznej”). Proponuje też wprowadzenie gradacji tych instytucji ze względu na stopień ich powiązania z technologią i środowiskiem, a szczególnie z produkcją lub bezpieczeństwem oraz eksploatacją zasobów<sup>56</sup>. Innym przykładem badań inspirowanych ekologią kulturową są prace L.E. Sweet wśród afrykańskich Beduinów. Sweet wskazuje, że istotny wpływ na określenie wielkości „minimalnej jednostki obozowej” ma użyta technika – wielbłąd, jako środek transportu. Podkreśla znaczącą rolę środowiska, które dostarcza zwierzętom paszy. Ten ostatni czynnik ma duże znaczenie w kształtowaniu wielkości grup ludzkich. Na wyróżnienie zasługuje także czynnik zagrożenia, który również wpływa na liczebność beduińskich obozowisk<sup>57</sup>. Do koncepcji Stewarda nawiązują i potwierdzają skuteczność jego metody badania terenowe Engertona, który prowadził prace wśród czterech afrykańskich plemion, zajmujących się zarówno pasterstwem, jak i rolnictwem – Hehe, Kamba, Pokot i Sebei. Porównywał społeczności rolników i pasterzy wśród poszczególnych plemion. Badał wpływ, jaki – na funkcjonowanie tych społeczności – miały kwestie związane ze znaczeniem wieku i płci, środowiskiem naturalnym, europejską akulturacją i innymi zagadnieniami<sup>58</sup>.

Inne, niezwykle interesujące, badania z zastosowaniem metody ekologii kulturowej przeprowadził E. Knipe, analizując społeczność żyjącą w szkockiej wiosce rybackiej Moray Firth. Wykazał ścisłą zależność między technologią połowu ryb i przemianami społeczno-kulturowymi. Zbadał zachodzące przemiany w kontekście przejścia od łodzi wiosłowych, poprzez żaglowce, do jednostek napędzanych maszynami parowymi i silnikami spalinowymi wraz z towarzyszącą im zmianą wielkości łodzi rybackich i liczebnością załogi oraz rosnącą specjalizacją<sup>59</sup>.

Na terenie Ameryki Środkowej prace nawiązujące do ekologii kulturowej prowadziły M. Works i K. Hadley. Badały one społeczność Indian Purépecha w centralnej części regionu Michoacán w Meksyku. W analizie degradacji środo-

---

*ecology: at the interface with political ecology – the new geographies of environmental conservation and globalization*, Progress in Human Geography 30(2006)1, s. 63-78.

<sup>56</sup> Por. R. M. Netting, *Hill Farmers of Nigeria. Cultural Ecology of the Kofyar of the Jos Plateau*, University of Washington Press, Seattle-London 1968, s. 16; B. S. Orlove, *Ecological Anthropology*, Annual Reviews in Anthropology 9(1980), s. 246.

<sup>57</sup> Por. L. E. Sweet, *Camel Pastoralism in North Arabia and the Minimal Camping Unit*, w: *Environment and Cultural Behavior. Ecological Studies in Cultural Anthropology*, red. A. P. Vayda, The Natural History Press, Garden City-New York 1969, s. 164-173.

<sup>58</sup> Por. R. B. Edgerton, *The Individual in Cultural Adaptation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1971.

<sup>59</sup> Por. E. Knipe, *Gamrie, an Exploration in Cultural Ecology: A Study of Maritime Adaptations in a Scottish Fishing Village*, University Press of America, Lanham-London 1984.

wiska i deforestacji uwzględnili zarówno czynnik ekologiczny, jak i kulturowy. Wskazały na gwałtowne zmiany kulturowe i środowiskowe, jakie zaszły w latach 1990. w dwóch powiązanych ze sobą społecznościach w okolicy Pichátaro, gdzie produkuje się meble oraz Sevina, które dostarcza drewna<sup>60</sup>. Natomiast G. W. Wenzel stosuje ekologię kulturową do badania zwyczajów kanadyjskich Inuitów. Podkreśla znaczenie czynników kulturowych mniej związanych ze środowiskiem przyrodniczym. Autor zwraca uwagę na tradycyjną wiedzę Inuitów oraz ich sposób postrzegania relacji człowiek – zwierzę i jego wpływ na wykorzystanie dostępnej fauny<sup>61</sup>. Obecnie ekologia kulturowa wskazuje na zmiany kulturowe spowodowane wprowadzeniem nowych technologii informatycznych, które dokonują głębokich przemian w społecznościach ludzkich i zachęca do głębszej refleksji na ten temat<sup>62</sup>.

Zimmerer pokazuje, że ekologia kulturowa ma wciąż wiele do zaoferowania i – wraz z antropologią polityczną – stanowi podstawę wielu interdyscyplinarnych i nowatorskich ujęć zagadnień środowiskowych<sup>63</sup>. O aktualności ekologii kulturowej jako metody badawczej najlepiej świadczy liczba opracowań ukazujących się w ostatnich latach na całym świecie.

#### PODSUMOWANIE

Zapoczątkowana przez Juliana Stewarda ekologia kulturowa przeszła głębokie przeobrażenie i trudno byłoby ją dziś nazwać jednolitą i uporządkowaną koncepcją naukową. Wręcz odwrotnie, można zaobserwować, że identyfikują się z nią uczeni reprezentujący szerokie *spectrum* dyscyplin i badający bardzo różnorodne zagadnienia<sup>64</sup>. Jedynym, co wydaje się ich łączyć, jest wskazywanie na związek między użytą technologią, środowiskiem naturalnym i zachowaniem człowieka. Wielu uczonych zgadza się, że ekologia kulturowa jest dobrą metodą do badania społeczności ludzkich o małej liczebności i ich związku z otaczającym ich środowiskiem przyrodniczym. Wciąż pojawiają się głosy krytyki za stosowanie terminologii zapożyczonej z nauk przyrodniczych do opisu społeczności ludzkich. Zarzuca się jej także redukcjonizm i sprowadzenie wielowymiarowego ob-

---

<sup>60</sup> Por. M. Works, K. Hadley, *The Cultural Context of Forest Degradation in Adjacent Purepéchan Communities, Michoacán, Mexico*, *The Geographical Journal* 170(2004), s. 22-38.

<sup>61</sup> Por. G. W. Wenzel, *From TEK to IQ: «Inuit Qaujimaqatuaqangit» and Inuit Cultural Ecology*, *Arctic Anthropology* 41(2004)2, s. 238-250.

<sup>62</sup> Por. G. Hawisher, C. L. Selfe, *Becoming Literate in the Information Age: Cultural Ecologies and the Literacies of Technology*, *College Composition and Communication* 55(2004)4, s. 642-692; Anonymous, *Future issues for cultural ecology*, *Intermedia* 28(2000)6/7, s. 54.

<sup>63</sup> Por. K. S. Zimmerer, *Cultural ecology...*, art. cyt., s. 63-78; S. Mikami, *The Steward Theory and its application to today's World*, <[www.fmnc.or.jp/~lab/culeco/mikami-e.html](http://www.fmnc.or.jp/~lab/culeco/mikami-e.html)>, (data dostępu: 21.03.2005).

<sup>64</sup> Por. R. L. Carneiro, *Comments*, *Current Anthropology* 23(1982)4, s. 418.

razu ludzkiej obecności w świecie do „płaskiego” opisu zjawisk ograniczonych do wymiaru fizykalnego<sup>65</sup>.

Można jednak stwierdzić, że – zgodnie z zamysłem Stewarda – ekologia kulturowa jest wciąż skuteczną metodą badania starych i nowych problemów, dotyczących wzajemnego oddziaływania małych grup ludzkich i środowiska. Jest ona szczególnie przydatna w badaniu społeczności zbieracko-łowieckich, pasterskich, przedindustrialnych hodowców, a także współczesnych społeczności wiejskich.

Wydaje się, że koncepcja ta posiada wciąż niewykorzystany potencjał inspirowania użytecznych pomysłów do badania takich czynników, jak zbrojenia, nacjonalizm, kierunki rozwoju produkcji i handlu oraz wielu innych zagadnień, które wypływają z interakcji między kulturami. W dobie globalizacji nie da się już zrozumieć poszczególnych kultur, badając je w odizolowaniu, pomijając adaptacje do innych uczestników globalnej sieci kultur. Dziś historia każdej społeczności staje się historią każdej innej społeczności i każda społeczność staje się środowiskiem innych społeczności. Zdrowy rozsądek podpowiada konieczność interpretowania kultur zarówno z „wewnątrz”, z perspektywy ich wewnętrznych wartości, jak i z perspektywy „zewnątrz”, z kontekstu środowiska zewnętrznego, w czym ekologia kulturowa może istotnie pomóc<sup>66</sup>. Nawet artyści zaangażowani w ochronę środowiska naturalnego szukają inspiracji w ekologii kulturowej Juliana Stewarda<sup>67</sup>. Najlepszym dowodem żywotności ekologii kulturowej jest nieustanna refleksja nad tą koncepcją i kolejne próby jej ulepszania, które wraz z konstruktywną krytyką zapewniają jej obecność wśród licznych ujęć analizujących relację człowiek – środowisko naturalne<sup>68</sup>.

## THE ROLE OF CULTURAL ECOLOGY IN THE ENVIRONMENTAL STUDIES

### Summary

Cultural ecology examines in a systematic way the interdependence between the environment, technology and the patterns of human behaviour. It employs methods typical of the social sciences in order to describe the processes of adaptation and the transformations of the given communities in the natural environment proper for them. Fully developed formulation of cultural ecology took place in Julian Steward's book *Theory of Culture Change* (1955). The idea of cultural ecology initiated by Julian Steward has undergone a serious transformation and today it can hardly be called a uniform

<sup>65</sup> Por. T. H. Eriksen, *Small Places, Large Issues*, dz. cyt., s. 197.

<sup>66</sup> Por. M. D. Sahlins, *Culture and Environment: The Study of Cultural Ecology*, w: *Theory in Anthropology. A Source Book*, red. R. A. Manners, D. Kaplan, Aldine Atherton, Chicago-New York 1968, s. 368-373.

<sup>67</sup> Por. *Land, Art. A Cultural Ecology Handbook*, red. M. Andrews, Royal Society for the Encouragement of Arts, London 2006.

<sup>68</sup> Por. B. Winterhalder, *Behavioral and Other Human Ecologies: Critique, Response, and Progress through Criticism*, *Journal of Ecological Anthropology* 6(2002), s. 4-23; A. Johnson, *Reductionism in Cultural Ecology: The Amazon Case*, *Current Anthropology* 23(1982)4, s. 416-418.

and coherent scientific concept. On the contrary, one can say that it attracts scientists representing a very wide spectrum of disciplines and who examine very diverse phenomena. The only thing they seem to have in common is the fact that all of them point to the connection between the technology used, the natural environment, and human behaviour. Cultural ecology is a still valid method of analysing old and new problems concerning the interdependence of small groups of people and the natural environment. It is particularly useful for examining the communities of hunter-gatherers, pastoralists, preindustrial cultivators as well as contemporary rural societies. It seems that this concept still has potential, which has not been fully employed yet. The best proof for the vitality of this idea is constant reflection concerning it and the successive attempts at improving it; together with the voices of constructive criticism they warrant that cultural ecology holds its place among several other approaches analysing the relationship between man and the natural environment.

**Keywords:** cultural ecology; Julian Haynes Steward; environmental anthropology

**Nota o Autorze:** DR RYSZARD SADOWSKI SDB – adiunkt przy Katedrze Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki UKSW w Warszawie. W badaniach podejmuje zagadnienia z zakresu antropologii środowiskowej, szczególnie ekologii kulturowej Juliana Haynesa Stewarda oraz religijnych aspektów ekologii człowieka.

**Słowa kluczowe:** ekologia kulturowa; Julian Haynes Steward; antropologia środowiskowa



## Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE  
26 \* 2009 \* s. 185-199

JERZY GOCKO SDB, SŁAWOMIR CHRZEŚCIJANEK  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

### WEZWANIE DO MIŁOSIERDZIA W ŻYCIU SPOŁECZNYM. STUDIUM NA KANWIE *DZIENNICZKA* ŚW. FAUSTYNY KOWALSKIEJ I NAUCZANIA SPOŁECZNEGO JANA PAWŁA II

Ewangelia, czyli Dobra Nowina, jest w całości wymownym świadectwem, że „Bóg jest miłością”; jest miłością, której najszlachetniejszym przejawem jest miłosierdzie. Dzieje się tak, bowiem to dopiero miłosierdzie uświadamia, czym jest miłość w swej istocie. Dlatego miłosierdzie stanowi treść nauczania Kościoła od samego jego początku. W ostatnim czasie jednak, za sprawą dwojga Polaków, przepowiadanie orędzia Bożego miłosierdzia nabrało szczególnego znaczenia. Stało się tak dzięki orędziu św. Faustyny Kowalskiej i powstałemu w Krakowie Łagiewnikach Sanktuarium Bożego Miłosierdzia oraz osobie zmarłego w 2005 r. papieża Jana Pawła II.

Przesłanie o Bożym miłosierdziu stało się przedmiotem wielu studiów i opracowań. Mają one głównie wymiar teologiczny bądź ascetyczny i najczęściej są podejmowane z perspektywy teologii dogmatycznej lub teologii duchowości. Wydaje się, że ciągle otwartą pozostaje kwestia społecznej interpretacji tego przesłania. Przedmiotem niniejszego studium jest próba odczytania społecznego wymiaru przesłania o Bożym miłosierdziu. Warto bowiem pamiętać, że samo orędzie o Bożym miłosierdziu nie może być zawężone jedynie do wymiaru indywidualnego. Zawiera ono w sobie także głęboki wymiar społeczny do tego stopnia, że pomijanie go groziłoby na pewno jakimś zubożeniem, a może nawet wypaczeniem przesłania o Bożym miłosierdziu. Przyjęta perspektywa badawcza wydaje się niezwykle ważna zwłaszcza w kontekście antropologii teologicznej, która pokazuje wyraźnie, że to sam Bóg powołał człowieka do wspólnoty i to wspólnoty rozumianej jako *communio personarum*.

## 1. TAJEMNICA BOŻEGO MIŁOSIERDZIA W PRZESŁANIU ŚW. FAUSTYNY

W teologii chrześcijańskiej miłosierdzie odczytywane jest nade wszystko jako przymiot samego Boga i oznacza niosącą zbawienie miłość Boga do człowieka. Kiedy wiarna i nieodwołalna miłość Boga zderza się z ludzką niewiernością i grzechem, przybiera ona charakter miłosierdzia. Tak więc, miłosierdzie jest istotnym wymiarem miłości. Jawi się jako pełna miłości odpowiedź w zetknięciu się ze złem duchowym i materialnym<sup>1</sup>. Pełnia tej miłości objawiła się w Jezusie Chrystusie – w Jego ofierze krzyżowej. Bóg-Człowiek bowiem, wziął na siebie grzech świata (por. J 1,29), przyszedł, aby przebaczać i zbawiać (por. Łk 19,10) i nade wszystko objawił miłosiernego Ojca, potwierdzając tym samym, że Bóg jest Bogiem zbawiającej miłości, która znajduje swój wyraz w przebaczeniu<sup>2</sup>.

Swego rodzaju sekretarką tajemnicy Bożego miłosierdzia stała się św. Faustyna Kowalska (1905-1938). Sama doświadczyła wielkiej tajemnicy Bożego miłosierdzia, które wyznaczyło jej misję wobec współczesnego świata. Jezus Chrystus obdarzył ją bowiem łaską udziału w swoim życiu przez współcierpienie, dzięki któremu mogła wnikać w największą tajemnicę Boga i przekazać jej polecenie, by przypominała ludziom prawdy o Bogu miłosierdzia. Świadectwem tego jest *Dzienniczek*<sup>3</sup>, pisany latami jako proste świadectwo doświadczeń wewnętrznych; zawiera nie tylko fakty z życia i opisuje rozwój duchowy Świętej, lecz także staje się miejscem odkrywania głębi tajemnicy Bożego miłosierdzia. Jako taki należy do arcydzieł europejskiej literatury mistycznej i zarazem do największych dzieł literatury polskiej dwudziestolecia międzywojennego.

Przekazane przez św. Faustynę orędzie Bożego miłosierdzia obejmuje objawioną prawdę o Bogu, który pragnie szczęścia dla człowieka, dzieląc się z nim swoją miłością. Zatraskany o każdego człowieka jest gotowy użyczyć swej łaski wszystkim, którzy ją zechcą przyjąć. Jego miłosierdzie jest większe niż grzech, bo Jego miłość miłosierna do stworzenia jest niewyczerpana, dlatego nikt nie powinien zamykać swego serca na Jego łaski<sup>4</sup>. Wielkość Bożego miłosierdzia zostaje w *Dzienniczku* określone m.in. takimi terminami jak: „morze miłosierdzia” (Dz 178, 309, 718, 1210, 1214, 1218), „morze niezgłębionego miłosierdzia” (Dz 654), „przepaść miłosierdzia” (Dz 85, 88, 171, 206, 361, 438, 1146, 1188, 1666), „niepojęta przepaść miłosierdzia” (Dz 1182, 1485), „bezdenny ocean miłosierdzia” (Dz 654), „otchłanie miłosierdzia” (Dz 1059), „płomień miłosierdzia”

<sup>1</sup> Por. J. Nagórny, *Miłosierdzie*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 315.

<sup>2</sup> Por. F. Gryglewicz, *Miłosierdzie Boże w Nowym Testamencie*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 27-44; F. Szulc, *Chrystus wcieleniem i epifanią miłosierdzia*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 101-116.

<sup>3</sup> F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1999 [dalej: Dz].

<sup>4</sup> Por. J. Machniak, *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia u bł. siostry Faustyny Kowalskiej. Studium krytyczne w świetle myśli teologicznej*, Kraków 1999, s. 255; W. Seremak, *Miłosierdzie Boże a nowa ewangelizacja. Znaki czasu*, Lubin 2001, s. 79.

(Dz 50, 177, 1074), „zdroje miłosierdzia” (Dz 1075, 1209), „źródło miłosierdzia” (Dz 206, 1209, 1486), „głębka miłosierdzia” (Dz 1307, 1485), „promienie miłosierdzia” (Dz 1321), „tron miłosierdzia” (Dz 1321), „łono miłosierdzia” (Dz 1332), „trybunał miłosierdzia” (Dz 1448), „blaski miłosierdzia” (Dz 1485), „płaszcz miłosierdzia” (Dz 1489), „ramiona miłosierdzia” (Dz 1541), „wnętrzości miłosierdzia” (Dz 1553), „Rana Miłosierdzia” (Dz 1631). Określenia te pokazują, że wielkość Bożego miłosierdzia jest nieskończona i niemożliwa do zbadania przez umysł ludzki. Miłosierdzie Boże obejmuje szczególnie grzeszników, dając im nadzieję; jest miłością, która jest źródłem zniżenia się Boga ku grzesznemu człowiekowi, by mu pomagać w wyzwaniu się z niewoli grzechu<sup>5</sup>.

Centralnym punktem przekazanego siostrze Faustynie orędzia Jezusa Miłosiernego jest tajemnica Bożego miłosierdzia objawiona w Jezusie Chrystusie, której przyjęcie powinno owocować całkowitym zaufaniem Bogu. Prawda o miłosierdziu Boga dostępna jest człowiekowi przede wszystkim w sakramentach pokuty i Eucharystii, które otwierają dla każdego źródło miłosierdzia. Przesłanie Bożego miłosierdzia obejmuje zatem wezwanie do otwarcia się na sakrament pokuty i Eucharystię, które są warunkiem uzyskania szczególnych łask związanych z kultem Bożego miłosierdzia<sup>6</sup>.

Siostra Faustyna była świadoma tego, że dzięki miłosierdziu Bożemu człowiek jest zaproszony do wejścia w orbitę życia Bożego i do komunii z Bogiem Trójjedynym. Życie chrześcijańskie, którego istotą jest więź osobowa z Bogiem Ojcem i Synem i Duchem Świętym, jest łaską miłosierdzia Bożego<sup>7</sup>. Początkiem miłosierdzia jest miłość Ojca, który rodzi Syna i razem z Nim posyła Ducha Świętego. Miłosierdzie, które jest „największym przymiotem Boga”, wychodzi od Ojca, Źródła i Początku wszelkiej miłości, życia i szczęścia (por. Dz 949, 1122, 1229).

Mesjańskie orędzie o miłosierdziu zachowuje ów znamieny Bosko-ludzki wymiar. Chrystus, stając się – jako spełnienie prorocत्व mesjańskich – wcieleniem owej miłości, która wyraża się ze szczególną siłą wobec cierpiących, pokrzywdzonych i grzesznych, uobecnia i w ten sposób najpełniej objawia Ojca, który jest Bogiem „bogatym w miłosierdzie”. W eschatologicznym spełnieniu miłosierdzie objawi się ostatecznie jako miłość, podczas gdy w doczesności, w dziejach człowieka, które są zarazem dziejami grzechu i śmierci, miłość musi się objawiać nade wszystko jako miłosierdzie i wypełniać się również jako miłosierdzie. Program mesjański Chrystusa: program miłosierdzia, staje się programem Jego ludu, programem Kościoła. W samym centrum tego programu pozostaje zawsze krzyż, w nim bowiem objawienie miłości miłosiernej osiąga swój szczyt.

<sup>5</sup> Por. J. Machniak, *Doświadczenie Boga*, dz. cyt., s. 255-256.

<sup>6</sup> Por. F. Greniuk, *Miłosierdzie Boże w sakramencie pojednania*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 189-203.

<sup>7</sup> Por. W. Seremak, *Miłosierdzie Boże a nowa ewangelizacja*, dz. cyt., s. 80.

Kościół w końcu, ukazując głębię przestania o tajemnicy miłosierdzia, wskazuje również na Maryję jako Tę, która w sposób szczególny i wyjątkowy – jak nikt inny – doświadczyła miłosierdzia, a równocześnie – też w sposób wyjątkowy – okupiła swój udział w objawieniu się miłosierdzia Bożego ofiarą serca. „Ofiara ta jest – jak zauważa Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* – ściśle związana z krzyżem Jej Syna, u którego stóp wypadło Jej stanąć na Kalwarii. Ofiara ta stanowi swoisty udział w tym objawieniu się miłosierdzia, czyli bezwzględnej wierności Boga dla swej miłości, dla Przymierza, jakie odwiecznie zamierzył, a w czasie zawarł z człowiekiem, z ludzkością – w tym objawieniu, które ostatecznie dokonało się przez krzyż”<sup>8</sup>.

Ta właśnie „miłosierna” miłość, która potwierdza się nade wszystko w zetknięciu ze złem moralnym i fizycznym, stała się w sposób szczególny i wyjątkowy udziałem serca Tej, która była Matką Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego – udziałem Maryi. I nie przestaje ona w Niej i przez Nią nadal się objawiać w dziejach Kościoła i całej ludzkości. Jest to objawienie szczególnie owocne, albowiem opiera się w Bogarodzicy na szczególnej podatności macierzyńskiego serca, na szczególnej wrażliwości, na szczególnej zdolności docierania do wszystkich, którzy tę właśnie miłosierną miłość najłatwiej przyjmują ze strony Matki. Jest to jedna z wielkich i życiodajnych tajemnic chrześcijaństwa, najściślej związana z tajemnicą Wcielenia.

Chrystus, objawiając miłość-miłosierdzie Boga, równocześnie stawiał ludziom wymaganie, aby w życiu swoim kierowali się miłością i miłosierdziem. Wymaganie to stanowi sam rdzeń orędzia mesjańskiego, sam rdzeń etosu Ewangelii. Mistrz daje temu wyraz zarówno w postaci przykazania, o którym mówi, że jest „największe” (Mt 22,38), jak też w postaci błogosławieństwa, kiedy w kazaniu na górze głosi: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7).

Oznacza to, że miłosierdzie Boże ma charakter dialogalny i poniekąd także responsoryjny, stając się tym samym dla człowieka i darem, i wezwaniem. W pierwszej kolejności, w odpowiedzi na dar Bożego miłosierdzia, człowiek zobowiązany jest zaufać temu miłosierdziu i zwrócić się do Boga, który objawił mu swoją miłość miłosierną. Ufność w Boże miłosierdzie jest wewnętrznym przekonaniem graniczącym z pewnością, że Bóg jest Miłością i przebacza każdemu nawróconemu grzesznikowi, jest Miłością przebaczącą i obdarowującą. Człowiek, porzucając zło i żałując za grzechy, spotyka się z miłosiernym Jezusem Chrystusem. Cały *Dzienniczek* można potraktować jako wezwanie do ufności w Boże miłosierdzie, które jest większe niż grzech. Ludzkość bowiem nie znajdzie uspokojenia dopóty, dopóki nie zwróci się z ufnością do Jego miłosierdzia (por. Dz 300).

---

<sup>8</sup> Jan Paweł II, Encyklika „*Dives in misericordia*” (30 listopada 1980), nr 9 [dalej: DiM]. Por. B. Pylak, *Maryja – Matka Miłosierdzia*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 171-182.

Przesłanie o Bożym miłosierdziu ukierunkowuje także każdego chrześcijanina na drugiego człowieka. Jezus żąda od siostry Faustyny czynków miłosierdzia, które mają wypływać z miłości ku Niemu: „miłosierdzie masz okazywać zawsze i wszędzie, nie możesz się od tego usunąć ani wymówić, ani uniewinnić. Podaje ci trzy sposoby czynienia miłosierdzia bliźnim: pierwszy – czyn, drugi – słowo, trzeci – modlitwa. W tych trzech stopniach zawiera się pełnia miłosierdzia i jest niezbitym dowodem miłości ku Mnie. W ten sposób dusza wysławia i oddaje cześć miłosierdziu Mojemu” (Dz 742).

Przesłanie orędzia o miłosierdziu Bożym łączy się również z nowymi formami kultu, którymi są: obraz Chrystusa z podpisem „Jezu, ufam Tobie”, święto miłosierdzia w pierwszą niedzielę po Wielkanocy (od roku 2000 wpisane do kalendarza liturgicznego w całym Kościele), koronka do miłosierdzia Bożego oraz modlitwa w chwili konania Jezusa na krzyżu, zwana „godziną miłosierdzia”. Z każdą z tych form kultu oraz z szerezeniem czci miłosierdzia Chrystus związał wielkie obietnice pod warunkiem autentycznej praktyki tego nabożeństwa, czyli w duchu ufności wobec Boga i czynnej miłości bliźniego.

## 2. WEZWANIE DO MIŁOSIERDZIA W ŻYCIU SPOŁECZNYM

Zarówno *Dzienniczek*, jak i encyklika *Dives in misericordia*, dla której dzieło św. Faustyny stanowi niewątpliwą inspirację, dalekie są od tego, by interpretować miłosierdzie jedynie w wymiarze ascetycznym i indywidualistycznym zarazem. Oba teksty zachęcają wyraźnie do tego, by rozszerzyć interpretację miłosierdzia o wymiar społeczny. W tym kontekście jest ono ujmowane jako miłość społeczna.

Wezwanie do miłosierdzia w życiu społecznym wskazuje nowy jego wymiar, podnosząc je do rangi podstawowej zasady społecznej niezbędnej we wzajemnych odniesieniach różnych osób w realizacji dobra wspólnego. Można powiedzieć, że miłosierdzie staje się jednym z podstawowych wskazań dla współczesnego człowieka i źródłem nadziei i ufności w Bogu, co może stanowić źródło jego ocalenia. Podobną myśl podaje *Dzienniczek* św. Faustyny Kowalskiej, wzywając niemal na każdej stronie do ufności w Boże miłosierdzie (por. np.: Dz 72, 281, 908, 1122, 1146, 1184, 1396, 1397, 1526, 1733).

Przyczyną aktualności wezwania do miłosierdzia w życiu społecznym wydaje się lista zagrożeń dostrzegalnych w świecie w każdej epoce dziejów ludzkich. Jan Paweł II zagrożenia te określa jako gigantyczny wyrzut. „Nie brak w różnych częściach świata, w różnych systemach społeczno-ekonomicznych, całych obszarów nędzy, upośledzenia, niedorozwoju. Ten fakt jest powszechnie znany. Stan nierówności pomiędzy ludźmi i społecznościami nie tylko się utrzymuje, ale powiększa”. W tym samym numerze encykliki można przeczytać także, iż człowiek, również współczesny, słusznie się lęka, że na gruncie takiej cywilizacji, poszcze-

gólna osoba, a także „całe środowiska, wspólnoty, społeczności czy narody mogą paść ofiarą przewagi innych ludzi, środowisk czy społeczności”<sup>9</sup>.

Wezwanie do miłosierdzia w życiu społecznym ma prowadzić do odbudowy współczesnego społeczeństwa przez upowszechnienie miłosierdzia. Chodzi o to, aby człowiek, który w jakimś sensie jest osamotniony ze wszystkimi swoimi lękami, dojrzał wreszcie – poprzez te wszystkie zagrożenia i zagubienie godności i wartości człowieczeństwa – godność i wartość własną w drugim człowieku, ażeby umiał okazać mu miłosierdzie, niosąc mu pomoc w jego nędzach i trudnościach, ażeby umiał mu przebaczać i umiał o przebaczenie prosić<sup>10</sup>.

Kiedy mówi się o wezwaniu do odnowy życia społecznego oraz wezwaniu do miłosierdzia w życiu społecznym, wydaje się uzasadnionym przypomnieć nauczanie Papieża Polaka, który twierdził, że Kościół żyje swym autentycznym życiem, kiedy głosi i wyznaje właśnie miłosierdzie<sup>11</sup>. Jan Paweł II kwestionuje opinię, że miłosierdzie spełnia w stosunku do działalności społecznej, gospodarczej, a nawet w stosunku do ewangelicznej misji Kościoła, jedynie uzupełniającą, trochę jak gdyby marginesową funkcję<sup>12</sup>. Zresztą, nie potwierdza tej opinii również wcześniejsze nauczanie społeczne Kościoła. Już bowiem Pius XI uznawał miłość za naczelną zasadę nowego porządku społecznego, albowiem jest ona najpewniejszym zabezpieczeniem ładu i pokoju społecznego. Tylko poprzez wewnętrzną łączność i poprzez prawdziwe współdziałanie wszystkich na rzecz dobra wspólnego można – jego zdaniem – stworzyć prawdziwą społeczność. U podstaw tak rozumianej miłości społecznej leży świadomość, że wszyscy ludzie są członkami jednej rodziny ludzkiej i dziećmi jednego Ojca niebieskiego, a nawet – w wymiarze eklezjalnym – jednym ciałem w Chrystusie<sup>13</sup>. Dla Jana XXIII miłość stanowiła istotny fundament życia społecznego jako jeden z elementów tzw. *czworoboku Janowego*<sup>14</sup>. Natomiast w nauczaniu Pawła VI ideę miłości społecznej wyraża zasada solidarności, która każe spieszyć z pomocą bliźnim nie tylko na mocy naturalnego braterstwa, lecz także w oparciu o nadprzyrodzone powołanie do miłości<sup>15</sup>.

Powyższa krótka panorama ukazuje, że Jan Paweł II – podkreślając w encyklice *Dives in misericordia* znaczenie solidarności (miłości solidarnej) w życiu społecznym – wpisuje się w nauczanie swoich poprzedników, rozwijając je poprzez wskazanie na miłosierdzie jako istotną zasadę życia społecznego. Wspólno-

<sup>9</sup> DiM 11.

<sup>10</sup> Por. J. Majka, *Miłosierdzie jako zasada społeczna w świetle encykliki „Dives in misericordia”*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 185.

<sup>11</sup> Por. DiM 13.

<sup>12</sup> Por. J. Majka, *Miłosierdzie jako zasada społeczna*, art. cyt., s. 186.

<sup>13</sup> Por. Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”* (15 maja 1931), nr 137.

<sup>14</sup> Por. Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”* (11 kwietnia 1963), nr 86-129; Jan Paweł II, *Oroędzie na XXXVI Światowy Dzień Pokoju „Encyklika «Pacem in terris» – nieustanne zobowiązanie”* (1 stycznia 2003), nr 3. Por. także: J. Nagórny, *Postannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1: *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 197-201.

<sup>15</sup> Por. Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”* (26 marca 1967), nr 44.

ta bowiem buduje się przez miłość – której szczególnie szlachetną odmianą jest miłosierdzie – a jednocześnie tylko w duchu miłości (miłosierdzia) możliwe jest prawdziwe i pełne uczestnictwo polegające na wzajemnym obdarowaniu. Stąd – jak podkreślał już Paweł VI – wezwanie do miłosierdzia w życiu społecznym utożsamia się z troską o bardziej ludzką wspólnotę dla wszystkich, „gdzie wszyscy będą mogli dawać i pobierać, a postęp jednych nie będzie przeszkadzał rozwojowi drugim”<sup>16</sup>.

Wydaje się, że wezwanie do miłosierdzia w życiu społecznym trzeba wiązać z jeszcze jednym aspektem chrześcijańskiej wizji człowieka i wspólnoty. Chodzi tu o prawdę o ludzkiej słabości, z racji której człowiek popełnia nie tylko określone grzechy, ale przyczynia się w ten sposób do tworzenia społecznych struktur grzechu<sup>17</sup>. Należy pamiętać także, iż świat obecny jest organizowany i budowany w znacznej mierze pod wpływem ideologii ateistycznych. Współczesny ateizm praktyczny często przybiera postać wiary w autonomię i samowystarczalność człowieka w duchu konsumpcji i użycia, próbując rozwiązać wszelkie problemy świata jedynie w oparciu o postęp wiedzy i techniki. Równocześnie wielu ateistów sądzi, że religia nie jest już człowiekowi potrzebna do kontynuowania postępu; co więcej, są także tacy, którzy twierdzą, że religia stanowi przeszkodę na drodze wyzwolenia mas z sytuacji wyzysku i niesprawiedliwości. Właśnie ze względu na to ateistyczne uprzedzenie człowieka do Boga, a zwłaszcza Boga miłosiernego, potrzeba, by Kościół, głosił wezwanie do odnowy życia społecznego w optyce orędzia o miłosierdziu Bożym i to właśnie w świecie współczesnym, głosił ludziom radosną nowinę o Bogu, który w Chrystusie objawił się jako Ojciec miłosierny wobec ludzi zbłąkanych i grzeszących. Tylko Bóg miłosierny może sprawić, że nastąpi owa moralna przemiana umysłów, woli i serc, która warunkuje społeczną skuteczność wszelkich reform strukturalnych i instytucjonalnych, zalecanych przez nauczanie społeczne papieży<sup>18</sup>.

Sobór Watykański II, dając w Konstytucji *Gaudium et spes* pogłębione spojrzenie na sytuację współczesnego świata, ukazuje potrzebę tworzenia świata „bardziej ludzkiego”<sup>19</sup>. Rysuje się tu zadanie tworzenia nowej cywilizacji, którą papież Paweł VI nazywał „cywilizacją miłości”. Jan Paweł II, nawiązując wyraźnie do tych wypowiedzi, postuluje wprowadzenie w dziedzinę stosunków międzyludzkich, również w skali społecznej – obok sprawiedliwości – miłosierdzia, czyli miłości miłosiernej, stanowiącej mesjańskie orędzie Ewangelii. Miłosierdzie zaś

<sup>16</sup> Tamże. Por. także: J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, dz. cyt., s. 227.

<sup>17</sup> Por. A. L. Szafranski, *Ku cywilizacji miłości miłosiernej*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 263-264.

<sup>18</sup> Por. J. Sieg, *Encyklika „Dives in misericordia” na tle nauki społecznej Kościoła*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 196-198.

<sup>19</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965), nr 40 [dalej: KDK].

wniesie w życie ludzi i ludzkości moment przebaczenia, umożliwiający pojednanie i otwierający drogę do braterskiej solidarności<sup>20</sup>.

Realizacja wezwania do miłosierdzia w życiu społecznym powinna się dokonywać także na płaszczyźnie międzynarodowej. Bez miłości miłosiernej żadne sprawy związane z życiem gospodarczo-społecznym i politycznym, żadne sprawy solidarności rodziny ludzkiej i pokoju nie będą rozwiązane, a chrześcijanie, angażując się w nie bez miłości nie będą świadkami Chrystusa. Już Konstytucja *Gaudium et spes* wskazywała, że posłuszny Chrystusowi będzie szukał najpierw królestwa Bożego, by mógł stamtąd czerpać silniejszą i czystsza miłość dla wspomaganie swych braci i dokonywania dzieł sprawiedliwości<sup>21</sup>.

Jan Paweł II docenia wszystkie zasady życia społecznego, eksponuje szczególnie miłość miłosierną, która jest czymś o wiele większym niż dobroczynność czy jałmużna. Dla Papieża Polaka miłość miłosierna, której nowym imieniem jest przebaczenie, to być albo nie być współczesnego człowieka. Bez miłosierdzia człowiek nie potrafi odnaleźć utraconej godności. Człowiek, który utracił własną godność, jest nieczuły na deptanie godności drugiego człowieka i zmierza do samozagłady. Stąd głos, który apeluje, gdy jeszcze nie jest za późno, do współczesnych ludzi. Apeluje nie w imię utopii, ale w imię realizmu wiary w Ojca miłosierdzia. Papież pisze, czym jest miłosierdzie, a nie – czym być powinno. Nie stawia hipotez, które należałoby sprawdzić, lecz wykłada naukę nacechowaną tonem pewności. Fundamentem owej pewności jest Jezus Chrystus – żywe wcielenie miłości-miłosierdzia. Zaprezentowana nauka jest też propozycją dla każdej osoby oraz zaoferowanym lekarstwem na choroby współczesnego świata. Jan Paweł II losy świata składa w ręce miłosiernego Boga, a encyklikę kończy gorącą modlitwą, aby w dzisiejszym świecie zapanowało królestwo miłosierdzia<sup>22</sup>.

### 3. PRYMAT MIŁOSIERDZIA NAD SPRAWIEDLIWOŚCIĄ

Aby w sposób właściwy przedstawić prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością, należy wpieryw wskazać na znaczenie sprawiedliwości w życiu społecznym. Sprawiedliwość to danie drugiemu tego, co mu się należy. Pismo święte rozumie sprawiedliwość jako precyzyjne wypełnianie woli Bożej, Prawa i przykazań, poprzez uczestniczenie w Przymierzu, co owocuje sprawiedliwym postępowaniem. Sprawiedliwość już w Starym Testamencie była rozumiana jako wewnętrzna prawność, jako stała dyspozycja, jako postawa duchowa, co podprowadza pod moralne rozumienie sprawiedliwości. Dlatego też nie może być ona podstawą do

---

<sup>20</sup> Por. S. Olejnik, *Miłosierdzie – doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości według encykliki Jana Pawła II Dives in misericordia*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 167-168.

<sup>21</sup> Por. KDK 72. Por. także: R. Rak, *Realizacja miłosierdzia w działalności Kościoła*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 219.

<sup>22</sup> Por. R. Rak, *Realizacja miłosierdzia w działalności Kościoła*, art. cyt., s. 232-233.



własnej chwały: „Nie dzięki twej sprawiedliwości ani prawości serca twego ty przychodzisz wziąć ten kraj w posiadanie” (Pwt 9,5)<sup>23</sup>.

Problem tej relacji podejmuje Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, gdzie pisze, że w Starym Testamencie „miłosierdzie jest poniekąd przeciwstawione sprawiedliwości Bożej, okazuje się zaś nie tylko w tylu wypadkach potężniejsze od niej, ale także głębsze. Już Stary Testament uczy, że aczkolwiek sprawiedliwość jest prawdziwą cnotą u człowieka, u Boga zaś oznacza transcendentną Jego doskonałość, to jednak miłość (miłosierdzie) jest od niej większa i to w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości. Ów prymat, pierwszeństwo miłości (miłosierdzia) w stosunku do sprawiedliwości (co jest rysem znamionnym całego objawienia), ujawnia się właśnie poprzez miłosierdzie. Było to do tego stopnia oczywiste dla Psalmistów i Proroków, że sam termin sprawiedliwość oznacza u nich zbawienie dokonane przez Boga w Jego miłosierdziu (por. Ps 40,11; 98,2n; Iz 45,21; 51,5.8; 56,1). Miłosierdzie różni się od sprawiedliwości, a jednak jej się nie sprzeciwia”<sup>24</sup>.

W perspektywie biblijnej miłosierdzie jawi się więc jako najbardziej szlachetna odmiana miłości. To miłosierdzie pozwala doświadczyć i lepiej rozumieć miłość, jaką Bóg ma ku człowiekowi, stanowiąc wzór dla jego społecznych odniesień. Miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości, ścisłą, a czasem nazbyt wąską<sup>25</sup>.

Prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością nie jest czysto teoretycznym dyskursem, ale jest – jak cała teologia moralna – bardzo bliski życiu ludzkiemu, również w jego aspekcie społecznym. I chociaż istnieje ścisły związek pomiędzy miłością (miłosierdziem) a sprawiedliwością, to te dwie postawy moralne i zarazem zasady życia społecznego wymagają komplementarnego spojrzenia i to w tym sensie, że sprawiedliwość musi być dopełniona miłością społeczną, której szczytem jest miłosierdzie<sup>26</sup>.

Prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością, lub też – mówiąc bardziej wprost – niewystarczalność sprawiedliwości, ujawnia się i w tym, że trzeba widzieć to, co miłosierdzie daje sprawiedliwości i odwrotnie. Sprawiedliwość i miłość (miłosierdzie) są postawami moralnymi różnymi co do swej istoty, jednakże są związane wewnątrz i to tak dalece, że nie można być prawdziwie i w pełni sprawiedliwym bez miłości, ani też nie ma miłości (miłosierdzia) bez sprawiedliwości. Prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością wyrasta również z faktu, że sprawiedliwość jako postawa moralna z natury swej jest ukierunkowana na drugą osobę jako inną osobę, a więc wiąże się z podkreśleniem jej odmienności. Jest ukierunkowaniem na człowieka w jego niepowtarzalności. Objawia się to wyraźnie

<sup>23</sup> Por. J. Nagórny, *Postanictwo chrześcijan w świecie*, dz. cyt., s. 246-248.

<sup>24</sup> DiM 4.

<sup>25</sup> Por. DiM 5.

<sup>26</sup> Por. J. Nagórny, *Postanictwo chrześcijan w świecie*, dz. cyt., s. 262.

w tym, że się potrafi przypisać określone dobra tej właśnie osobie (to są twoje dobra, twoja sprawa, twój honor itp.). „Sprawiedliwość kładzie więc akcent na rozróżnienie pomiędzy własną osobą a drugim człowiekiem”<sup>27</sup>.

*Dzienniczek* św. Faustyny Kowalskiej prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością najbardziej jaskrawo ujawnia w kontekście tego wszystkiego, co teologia zwykła nazywać *mysterium iniquitatis*, zaczerpnąwszy ten termin od św. Pawła Apostoła. I chociaż termin ten wprost w tym dziele nie występuje, to jednak całe dzieło, jak i życie autorki *Dzienniczka*, przekonuje, zwłaszcza w perspektywie całej grzesznej sytuacji człowieka, że jedynie miłosierdzie jest zdolne uleczyć człowieka z jego egoizmu i jednocześnie doprowadzić go do pełnego uznania praw drugiej osoby. Tak więc, jedynie sprawiedliwość inspirowana i prowadzona w duchu miłości i miłosierdzia jest sprawiedliwością żywą. Doskonała sprawiedliwość w obecnym stanie ludzkiej natury jest trudna do urzeczywistnienia bez tego odwołania się do miłości i miłosierdzia.

Jednak, aby uniknąć zarzutu jednostronności w ukazywaniu prymatu miłosierdzia nad sprawiedliwością, należy w tym miejscu przypomnieć nauczanie Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* Soboru Watykańskiego II, gdzie Ojcowie Soboru napisali: „Najpierw trzeba zadośćuczynić wymaganiom sprawiedliwości, by nie ofiarowywać jako darów miłości tego, co się należy z tytułu sprawiedliwości”<sup>28</sup>. Oznacza to od strony praktycznej, że w porządku sprawczym sprawiedliwość jest warunkiem koniecznym praktykowania miłości w życiu codziennym.

Prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością – jak trafnie zauważa J. Nagórny – staje się drogą do zrównania ludzi między sobą nie tyle na płaszczyźnie dóbr materialnych, ale właśnie na płaszczyźnie miłosierdzia, gdyż tu ludzie spotykają się ze sobą na płaszczyźnie tego dobra, którym jest sam człowiek z właściwą mu godnością. Takie zrównanie nie oznacza zatarcia różnic, lecz wynika z odnalezienia prawdziwego fundamentu godności osoby: „ten kto daje – daje tym bardziej, gdy równocześnie czuje się obdarowany przez tego, kto przyjmuje jego dar; ten zaś, kto umie przyjąć ze świadomością, że i on również przyjmując, świadczy dobro, ze swej strony służy wielkiej sprawie godności osoby, która najgłębiej może jednoczyć ludzi pomiędzy sobą”<sup>29</sup>.

Spółeczny wymiar miłosierdzia – w świetle przesłania o Bożym miłosierdziu św. Faustyny Kowalskiej – nie powinien być zawężony jedynie do relacji wertykalnej „ja – Bóg”, ani do relacji z najbliższymi, lecz należy go odnieść do całości życia społecznego. Dzięki temu zasada prymatu miłosierdzia nad sprawiedliwością staje się jednym z istotnych znaków budowania cywilizacji miłości.

<sup>27</sup> Tamże, s. 263-264.

<sup>28</sup> Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* (18 listopada 1965), nr 8.

<sup>29</sup> J. Nagórny, *Postannictwo chrześcijan w świecie*, dz. cyt., s. 270.

Kwestia ta nie zawsze była tak oczywista. Według wielu myślicieli i działaczy społecznych ratunkiem dla świata może być tylko sprawiedliwość, tzn. rzetelne określenie tego, co się każdemu – jednostce, grupie społecznej, całej społeczności – należy od innych i wymierzanie, realizowanie w praktyce społecznej tych wszystkich należności. Idea i postulat sprawiedliwości nie były też obce katolickiej myśli społecznej. Przeciwnie, były w niej podnoszone, z większym lub mniejszym nasileniem, już od drugiej połowy XIX w. Najpoważniejszy, doktrynalny wyraz dawały temu społeczne encykliki papieży, od *Rerum novarum* począwszy. Wobec istnienia różnych, niekiedy diametralnie odmiennych, poglądów dotyczących sprawiedliwości, papieże rozwijali właściwe jej rozumienie i ukazywali jej praktyczne, niekiedy nawet dość szczegółowe implikacje normatywne. Ale, co tu jest godne zaznaczenia, postulowana przez nich sprawiedliwość nie była przedstawiana jako jedyna i ostateczna zasada, gospodarcza czy w ogóle moralna, porządku społecznego. Obok sprawiedliwości społecznej była stawiana zasada miłości, wyrażanej także, choć rzadko terminem miłosierdzia (chrześcijańskiego)<sup>30</sup>.

Wśród innych uprzedzeń do idei miłosierdzia w umysłach wielu tych, którzy pragną urzeczywistnienia sprawiedliwości w świecie i walczą o tę wielką sprawę, był błędny sąd o miłosierdziu. Uznawano w nim tylko jednostronny proces czy akt obdarowywania utrzymującego dystans między czyniącym miłosierdzie i doznającym go. By usunąć te uprzedzenia, trzeba ujawnić prawdziwy, nie wypaczony obraz miłosierdzia, a więc taki, w którym obdarowywanie jest obustronne, powodujące głębiej leżący proces zacierania dystansu. Między miłosierdziem a sprawiedliwością – jak już wielokrotnie wskazano – nie ma przeciwstawienia<sup>31</sup>.

Trzeba przypisać miłosierdziu funkcję i rolę „korekty”, czynnika udoskonalającego w stosunku do sprawiedliwości. Choć bowiem sprawiedliwość dokonuje pewnego „zrównania”, stosownie do tego, co naprawdę słuszne, czyni to wyłącznie w zakresie dóbr przedmiotowych. Natomiast miłosierdzie sięga głębiej i sprawia, że ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością. A co również ważne: „zrównanie” na drodze miłosierdzia nie wnosi zatarcia różnic i zachowuje szacunek dla godności i praw drugiej strony. Tak więc miłosierdzie staje się nieodzownym czynnikiem kształtującym stosunki wzajemne pomiędzy ludźmi w duchu największego poszanowania wszystkiego, co ludzkie, oraz wzajemnego braterstwa<sup>32</sup>.

Prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością przejawia się również w tym, że miłość (miłosierdzie) bez sprawiedliwości jest fikcją, a sprawiedliwość bez miłosierdzia (miłości) prowadziła wielokrotnie do niszczenia ludzi i narodów. Jako moralna cnota kardynalna sprawiedliwość jest stałą dyspozycją woli lub postawą

<sup>30</sup> Por. S. Olejnik, *Miłosierdzie – doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości*, art. cyt., s. 164-165.

<sup>31</sup> Por. także: S. Kowalczyk, *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 261-274.

<sup>32</sup> Por. S. Olejnik, *Miłosierdzie – doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości*, art. cyt., s. 165.

człowieka, polegającą na gotowości oddania każdemu tego, co mu się należy. Dlatego sprawiedliwość pełni ważną funkcję społeczną w dziedzinie wzajemnych stosunków międzyludzkich, międzygrupowych, a także stosunków ludzi ze społeczeństwem i odwrotnie. Sprawiedliwość jest źródłem moralnego ładu społecznego, który opiera się na proporcjonalności wzajemnych uprawnień i obowiązków różnych podmiotów życia społecznego. W katolickiej nauce społecznej mówi się także o sprawiedliwości międzynarodowej, która reguluje na zasadzie równości stosunki między społecznościami państwowymi<sup>33</sup>.

Sprawiedliwość, według personalistycznej etyki chrześcijańskiej, powinna przyczyniać się do budowania wspólnoty międzyludzkiej na różnych poziomach życia społecznego. Tego celu nie da się jednak osiągnąć bez miłości (i miłosierdzia). Porządek społeczny musi się wprawdzie opierać na sprawiedliwości, ale może on być zrealizowany tylko dzięki miłości, wyrażającej powszechne braterstwo między ludźmi. Należy więc zgodzić się z tym, co pisze I. Czuma, że „sprawiedliwość stanowi minimum miłości”<sup>34</sup>.

Taka interpretacja miłości miłosiernej ukazuje miłosierdzie w zupełnie nowych wymiarach, podnosi je do rangi podstawowej, niezbędnej zasady wzajemnego odnoszenia się do siebie ludzi, znajdujących się praktycznie w każdej sytuacji historycznej. Odnosi się to w sposób szczególny do sytuacji współczesnego świata, co potwierdza najnowsze nauczanie Kościoła w postaci Kompendium nauki społecznej Kościoła wydanego przez Papieską Radę *Iustitia et Pax*: „Miłość zakłada sprawiedliwość, lecz ją przekracza (...) Żadne prawodawstwo, żaden system reguł czy układów nie są w stanie nakłonić ludzi i narodów do życia w jedności, braterstwie i pokoju, żadna argumentacja nie może przewyższyć wezwania miłości (i miłosierdzia). Tylko (miłosierna) miłość może w kontekście coraz bardziej złożonego świata ożywiać i kształtować społeczne działanie w kierunku pokoju. Aby jednak to się urzeczywistniło, trzeba zatroszczyć się o ukazywanie miłości (miłosierdzia) nie tylko jako inspiracji działania indywidualnego, ale również jako siły zdolnej wzbudzić nowe drogi podejmowania problemów współczesnego świata i głębokiego odnowienia od środka struktur, organizacji społecznych, systemów prawnych”<sup>35</sup>. W tej perspektywie miłość (i miłosierdzie) staje się miłością społeczną i polityczną, która umożliwia umiłowanie dobra wspólnego i przyczynia się do rzeczywistego poszukiwania dobra wszystkich osób.

---

<sup>33</sup> Por. W. Przygoda, *Postługa charytatywna Kościoła w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2004, s. 119.

<sup>34</sup> Cyt. za: tamże.

<sup>35</sup> Papieska Rada *Iustitia et Pax*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 206-207. Por. także: T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 307.

## 4. POTRZEBA «WYOBRAŹNI MIŁOSIĘDZIA»

Wezwanie do miłosierdzia w życiu społecznym nabrało nowych treści pod koniec pontyfikatu Jana Pawła II w kontekście Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. W liście apostolskim *Novo millennio ineunte* Papież nakreślił szereg zadań przez każdym chrześcijaninem i całym Kościołem wkraczającymi w nowe tysiąclecie. Najważniejsze z nich – wyrażone w wezwaniu *Duc in altum!* – dotyczy odkrycia na nowo Chrystusa oraz troski o swoją własną tożsamość chrześcijańską poprzez kontemplację Chrystusa i modlitwę, które prowadzą do świętości i ewangelizacji<sup>36</sup>. Z kolei, w wymiarze eklezjalnym oznacza to odkrycie i zarazem budowanie Kościoła jako komunii miłości, czynienie Kościoła domem i szkołą komunii, w końcu – poprzez konkretne przedsięwzięcia – krzewienie duchowości komunii, której fundamentem i wzorem jest tajemnica Trójcy Świętej<sup>37</sup>.

W tym kontekście Jan Paweł II podkreśla, iż nie można jednak zawęzić «przestrzeni komunii» jedynie do płaszczyzn wewnątrzkościelnych, co jest niezwykle istotne w świetle niniejszych analiz. Komunia wewnątrzkościelna ze swej natury zmierza do wymiaru powszechnego, tak jak powszechny jest Kościół, i musi zostać dopełniona o wymiar społeczny. *Duc in altum!* – kierowane u progu III tysiąclecia przez Jana Pawła II – to także odrzucenie pokusy duchowości skupionej na wewnętrznych, indywidualnych przeżyciach, którą trudno pogodzić zarówno z logiką Wcielenia, z wymogami miłosierdzia, jak i z chrześcijańską eschatologią, która choć uświadamia wierzącemu względność historii, to jednak nie zwalnia go z obowiązku jej budowania<sup>38</sup>.

W związku z tym wydaje się, że dla Jana Pawła II wyzwanie do tworzenia «duchowości komunii» w wymiarze społecznym jest niczym innym, jak przeniesieniem i przedłużeniem tych wszystkich inspiracji, istotnych dla duchowości komunii, w życie społeczne<sup>39</sup>. Będzie się to dokonywało zwłaszcza poprzez podejmowanie dzieł czynnej i konkretnej miłości wobec każdego człowieka, niezależnie od obszaru zaangażowania społecznego. Kontemplacja Chrystusa winna prowadzić do odkrycia Go w tych, z którymi On sam najbardziej zechciał się utożsamić – najuboższych. Tworzenie duchowości komunii w wymiarze społecznym to odkrycie na nowo globalizacji solidarności<sup>40</sup> i «wyobraźni miłosierdzia», „której przejawem będzie nie tyle i nie tylko skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty osób”<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”* (6 stycznia 2001), nr 16, 30, 32, 40-41.

<sup>37</sup> Por. tamże, nr 42-43.

<sup>38</sup> Por. tamże, nr 52. Por. także: KDK 34.

<sup>39</sup> Kwestie te dalej rozwija i pogłębia Benedykt XVI w swojej inauguracyjnej encyklice *„Deus Caritas est”* (25 grudnia 2005).

<sup>40</sup> Por. Jan Paweł II, *Przem. „Potrzebna jest globalizacja solidarności”* (Watykan, 1 maja 2000), nr 2.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, nr 50.

Choć sam termin «wyobraźnia miłosierdzia», został po raz pierwszy użyty przez Jana Pawła II w Liście apostołskim *Novo millennio ineunte*, to jednak jego znaczenie normatywne tworzą zasady i postulaty moralne na stałe zadomowione w nauczaniu społecznym Kościoła. Należy tu wymienić wszelką działalność na rzecz postępu człowieka, zasadę solidarności społecznej, która każe spojrzeć na takie uniwersalne wartości, jak ekologia czy pokój jako dobro wspólne, opcję preferencyjną na rzecz ubogich, poszanowanie praw człowieka. Dzięki nim – jak zauważa Jan Paweł II – „praktyka miłosierdzia stanie się służbą kulturze, polityce i rodzinie, aby wszędzie były przestrzegane podstawowe zasady, od których zależy los człowieka i przyszłość cywilizacji”<sup>42</sup>.

Wezwanie Papieża do «duchowości komunii», co w obszarze życia społecznego ma się dokonać poprzez nową «wyobraźnię miłosierdzia», a także przez «globalizację solidarności», jest konfrontowane przez wiele sprzeczności, jakie niesie ze sobą rozwój gospodarczy, kulturowy i techniczny. Z jednej strony udostępnia on stosunkowo nielicznej grupie ogromne możliwości, z drugiej zaś miliony ludzi nie tylko pozostawia na uboczu postępu, ale każe się im zmagać z warunkami życia uwłaczającymi ludzkiej godności. Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte* dramatycznie pyta: „Jak to możliwe, że w naszej epoce są jeszcze ludzie, którzy umierają z głodu, skazani na analfabetyzm, nie mający dostępu do najbardziej podstawowej opieki lekarskiej, pozbawieni domu, w którym mogliby znaleźć schronienie?”<sup>43</sup> Ten „krajobraz ubóstwa”, który staje się interpelacją wobec chrześcijańskiego miłosierdzia, należy rozszerzyć o nowe formy, które dotyczą środowiska i grupy materialnie zasobne, którym jednak zagraża rozpacz płynąca z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomanii, opuszczenie w starości i chorobie, marginalizacja społeczna.

#### ZAKOŃCZENIE

Te i podobne konstatacje – wynikające z analizy współczesnej rzeczywistości i w kontekście dokonujących się w życiu społecznym zmian – przypominają Kościołowi o jego naczelnym obowiązku, iż na każdym, a zwłaszcza na współczesnym etapie dziejów, musi uznać głoszenie i wprowadzenie w życie tajemnicy miłosierdzia objawionej do końca w Jezusie Chrystusie za istotny element swego posłannictwa. Wezwanie to, czerpiąc swój najgłębszy fundament z Ewangelii, zostało na nowo przypomniane w orędziu o Bożym miłosierdziu św. Faustyny Kowalskiej. O potrzebie głoszenia miłosierdzia współczesnemu światu przekonany był także Jan Paweł II. Dawał temu wyraz choćby przez ogłoszenie encykliki *Dives in misericordia*, przez kanonizację s. Faustyny, a tym samym uznanie jej przesłania o Jezusie miłosiernym, czy przez uroczysty akt zawierzenia świata Bożemu miłosierdziu (Kraków-Łagiewniki, 17 sierpnia 2002).

<sup>42</sup> Tamże, nr 51.

<sup>43</sup> Tamże, nr 50.

Orędzie o Bożym miłosierdziu w życiu społecznym powinno być głoszone z tym większą mocą, im bardziej człowiek współczesny objawia wobec niego nieufność. Nieufność ta może odnosić się zarówno do życia osobistego, jak i życia społecznego. W życiu człowieka odrzucenie potrzeby miłosierdzia wiąże się z fałszywą wizją ludzkiej wolności, której konsekwencją jest pokusa samozbawienia albo przekonanie, że człowiek w ogóle nie potrzebuje zbawienia, czego praktycznym przejawem jest m.in. utrata poczucia grzechu. Z kolei nieufność w miłosierdzie w życiu społecznym może wynikać z przekonania, że jego jedynym fundamentem jest sprawiedliwość i stojący na jej straży porządek prawny. Niekiedy widzi się miejsce dla miłości i miłosierdzia jedynie w relacjach międzyosobowych, kwestionując ich znaczenie w życiu społecznym.

W odpowiedzi na ten brak ufności w miłosierdzie, Kościół pierwszych dekad nowego milenium konsekwentnie przypomina o konieczności miłosierdzia w życiu społecznym i łączy wezwanie do miłosierdzia z wezwaniem do budowania „cywilizacji miłości” w duchu jednej z jej zasad, wskazujących na prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością. Nadszedł już bowiem czas – według Jana Pawła II – „aby orędzie o Bożym miłosierdziu wlało w ludzkie serca nadzieję i stało się zarzewiem nowej cywilizacji – cywilizacji miłości”<sup>44</sup>.

#### A CALL TO MERCY IN SOCIAL LIFE. STUDY BASED ON ST. FAUSTINA'S DIARY AND SOCIAL TEACHING OF JOHN PAUL II

##### Summary

The message of God's mercy has become the subject of a great extent of studies taken mostly up from the perspective of Dogmatic Theology or Spiritual Theology. It seems the matter of social interpretation of this message still remains wide open. Meanwhile, *The Diary* and John Paul II's Encyclical Letter *Dives in misericordia* as well, which the writings of St. Faustina constitute an unquestionable inspiration, are far from interpreting mercy merely in an ascetic and individual dimension. Both of the texts distinctly encourage broadening the social aspect of the interpretation of mercy, which is the subject of this study. It attempts to look at mercy as a new principle for the life of society and illustrates its practical applications.

**Nota o Autorach:** PROF. KUL DR HAB. JERZY GOCKO SDB – kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej KUL, wiceprezes Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego;  
MGR SŁAWOMIR CHRZEŚCIJANEK – doktorant w Instytucie Teologii Moralnej KUL.

**Słowa kluczowe:** miłosierdzie, sprawiedliwość, św. Faustyna Kowalska

---

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Hom. „Bądźmy świadkami miłosierdzia”*, (Kraków-Błonia, 18 sierpnia 2002), nr 3.





LIDIA MARSZAŁEK

## SYSTEMY WSPARCIA SPOŁECZNEGO W PROCESIE REHABILITACJI OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH

### WPROWADZENIE

W działaniu na rzecz poprawy jakości życia osób z niepełnosprawnością szczególne znaczenie ma zapewnienie poczucia bezpieczeństwa oraz stwarzanie warunków do przezwyciężenia trudnych sytuacji życiowych. Rehabilitacja i usługi rehabilitacyjne spełniają istotną rolę w tym działaniu, zwłaszcza w zakresie wczesnego wykrywania, diagnozowania i interwencji, w ograniczaniu skutków niepełnosprawności, stwarzania warunków i możliwości integracji ze środowiskiem społecznym, a także zapewnienia i dostarczenia środków kompensujących utratę danej funkcji oraz innych środków ułatwiających osobom z niepełnosprawnością przystosowanie lub readaptację społeczną.

Najpełniejsze warunki rozwoju osoby niepełnosprawnej stwarza jej aktywne uczestnictwo we własnej rehabilitacji rozumianej jako złożony, wieloetapowy i wielowymiarowy proces, zmierzający do maksymalnego usprawniania osób dotkniętych niepełnosprawnością. Usprawnianie to odbywa się na drodze wielu profesjonalnych działań o charakterze leczniczym, psychologicznym, pedagogicznym, społecznym i zawodowym, przy istotnym współdziałaniu samych osób z niepełną sprawnością. Ostatecznym celem rehabilitacji jest osiągnięcie najwyższego możliwego poziomu samodzielności i niezależności osoby z niepełnosprawnością, przejście z pozycji biorcy na pozycję dawcy – osoby produktywniej i tworzącej cenne społecznie wartości, a więc pełna integracja ze społeczeństwem, znajdująca wyraz w pełnym uczestnictwie w życiu społecznym<sup>1</sup>.

Celem rehabilitacji jest możliwie pełne włączenie osoby niepełnosprawnej we wszystkie przejawy życia społecznego, aby osoba ta faktycznie była i czuła się wartościowym i pożytecznym członkiem społeczeństwa, mogącym korzystać z dóbr i osiągnąć kultury i cywilizacji, jak też mogącym włączyć się w ich two-

---

<sup>1</sup> Por. R. Pichalski, *Podstawy rehabilitacji zdrowotnej, zawodowej i społecznej*, Wydawnictwo APS, Warszawa 2002, s. 12.

rzenie. Realizacja tego procesu stawia określone wymagania zarówno osobie niepełnosprawnej, jak i społeczeństwu – osoba niepełnosprawna musi chcieć włączyć się w społeczeństwo, a społeczeństwo musi chcieć przyjąć tę osobę na równych prawach. Sposób i zakres pokonywania trudności przez osoby niepełnosprawne podlega różnicowaniu w kontekście czynników osobowościowych i społecznych.

Dobremu samopoczuciu i radzeniu sobie z trudnymi sytuacjami sprzyja obecność i pomoc innych ludzi. Doświadczenie niepełnosprawności nieuchronnie wiąże się bowiem z trudnymi sytuacjami i przeżyciami, związanymi z istniejącym uszkodzeniem i niepełną sprawnością. W procesie adaptacji życiowej osoby niepełnosprawnej ogromną rolę odgrywa system wsparcia społecznego, jest bowiem zarówno czynnikiem sprzyjającym redukcji stresu, przyczyniając się do wzmocnienia odporności jednostki, jak też czynnikiem sprzyjającym przekształcaniu pewnych potencjalnych zasobów człowieka w faktycznie wykorzystywane w efektywnym i adaptacyjnym radzeniu sobie z sytuacjami trudnymi<sup>2</sup>. W przypadku osób niepełnosprawnych szczególną rolę w radzeniu sobie z tymi sytuacjami wydaje się odgrywać specyficzna relacja psychiczna z innymi osobami, wpierająca i dynamizująca proces rozwojowy, stąd w opracowaniu za wiodącą przyjęto psychologiczną perspektywę zjawiska wsparcia społecznego.

## 1. POJĘCIE, RODZAJE I SYSTEMY WSPARCIA SPOŁECZNEGO

Samo pojęcie wsparcia cechuje się wieloznacznością, a próby jego doprecyzowania przyjmują zwykle postać definiowania poprzez wskazanie na jego strukturę i funkcje. W strukturalnym ujęciu wsparcie społeczne definiowane jest jako „obiektywnie istniejące i dostępne sieci społeczne, które (...) pełnią funkcję pomocną wobec osób, znajdujących się w trudnej sytuacji”<sup>3</sup>. Te obiektywnie istniejące sieci, ujmowane jako źródła wsparcia, określane są również mianem zasobów wsparcia społecznego. Zasoby te obejmują najczęściej takie źródła wsparcia jak: rodzinne, przyjacielskie, towarzyskie, sąsiedzkie, grupy współpracowników, grupy wyznaniowe, towarzystwa, instytucje, osoby profesjonalnie przygotowane do udzielania pomocy oraz wolontariusze, przy czym podkreśla się, że naturalne sieci wsparcia, w których pomoc jest dobrowolna i wzajemna, działają skuteczniej i korzystniej, ponieważ nie stygmatyzują, nie są związane z kosztami i są łatwiej dostępne<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Por. H. Sęk, *Spoleczna psychologia kliniczna*, PWN, Warszawa 1991, s. 493-494.

<sup>3</sup> H. Sęk, R. Cieślak, *Wsparcie społeczne – sposoby definiowania, rodzaje i źródła wsparcia, wybrane koncepcje teoretyczne*, w: *Wsparcie społeczne, stres i zdrowie*, red. H. Sęk, R. Cieślak, PWN, Warszawa 2004, s. 14.

<sup>4</sup> Por. S. D. Solomon, E. Smith, L. Robins, R. Fischbach, *Social involvement as a mediator of disaster induces stress*, *Applied Journal of Social Psychology* 17(1987), s. 1092-1112.

Ujęcie funkcjonalne ukazuje relacyjny charakter wsparcia społecznego wyrażający się m.in. w konsekwencjach jego udzielania oraz otrzymywania, ocenie spostrzeganej dostępności i adekwatności do potrzeb oraz problemów osoby doświadczającej sytuacji trudnych. Można je wówczas rozumieć jako „dynamiczną interakcję między osobą wspomagającą (dawcą) a wspomaganą (biorcą) zachodzącą w sytuacjach problemowych (trudnych)”<sup>5</sup>. W toku tej relacji dochodzi do przekazywania emocji, informacji, instrumentów działania i dóbr materialnych, a jej celem jest ogólne podtrzymanie, zmniejszenie stresu, opanowanie kryzysu przez towarzyszenie, tworzenie poczucia przynależności, bezpieczeństwa i nadziei oraz przezwyciężenie trudności<sup>6</sup>. Z kolei relacja ta podlega oddziaływaniom wielu czynników pośredniczących, tkwiących zarówno w sieci społecznej, jak i w indywidualnych właściwościach jednostki. W związku z tym, rola wsparcia społecznego może przyjąć różnorodną postać w zależności od specyfiki układu wielu zmiennych pozostających w licznych interakcjach.

W zależności od tego, co jest treścią wymiany społecznej w toku interakcji, wyodrębnia się różne rodzaje wsparcia:

- wsparcie emocjonalne, polegające na przekazywaniu emocji podtrzymujących, uspokajających, wyrażających troskę, umożliwiających uwolnienie się od napięć, obaw i smutku, wzmagających nadzieję;
- wsparcie informacyjne, czyli wymiana takich informacji, które sprzyjają lepszemu zrozumieniu sytuacji i problemu, dzielenie się doświadczeniami (np. w grupach samopomocy);
- wsparcie instrumentalne, czyli instruktaż na temat konkretnych sposobów postępowania, modelowanie skutecznych zachowań zaradczych;
- wsparcie rzeczowe, czyli świadczona pomoc materialna, ale też bezpośrednie fizyczne działanie na rzecz osób potrzebujących, wiążące się często z pomocą charytatywną;
- wyodrębniane przez niektórych badaczy wsparcie duchowe, na przykład w opiece hospicyjnej, gdzie pomoc w sytuacji bólu i cierpienia duchowego wymaga odniesienia się do sfery sensu i ducha<sup>7</sup>.

Współczesny model pomocy należy rozpatrywać jako uzupełniające się systemy, funkcjonujące w obszarze działań pomocowych. Do systemów tych zalicza się:

- rodzinę, jako najbliższy, oparty na osobistych emocjonalnych więzach, pierwotny system wzajemnych świadczeń;

<sup>5</sup> H. Sęk, *Spoleczna psychologia kliniczna*, dz. cyt., s. 498.

<sup>6</sup> Por. H. Sęk, R. Cieślak, *Wsparcie społeczne...*, art. cyt., s. 18.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 18-21.

- grupy samopomocy i wolontariuszy, którzy stanowią wtórny system świadczeń pomocowych, realizowanych w bezpośrednich kontaktach i w różny sposób aktywizujących biorcę i dawcę świadczeń;
- pośrednie systemy pomocy, czyli inicjatywy pozarządowe, różnego typu stowarzyszenia i fundacje oraz instytucje szczebla lokalnego, świadczące różne rodzaje usług, np. grupy charytatywne, dostarczające pomocy materialnej, zespoły doradztwa prawnego, grupy modlitewne itp.;
- formalny system pomocy społecznej, reprezentowany przez pracowników socjalnych, profesjonalnie przygotowanych do świadczeń pomocowych;
- formalny system pomocy medycznej, edukacyjnej i ekonomicznej.

Współczesny model pomocy charakteryzować się musi podmiotowym charakterem relacji pomocowych. „Podstawową sprawą są partnerskie relacje między członkami organizacji a ludźmi, na których rzecz pracują (...). Trzeba zdecydowanie zerwać z takim sposobem funkcjonowania pomocy społecznej, w którym z jednej strony jest podmiot – ten, który pomaga, a z drugiej przedmiot – ten, któremu się pomaga”<sup>8</sup>. Efektem takiego podejścia ma być „upodmiotowienie” biorcy świadczenia, polegające na możliwie największej jego aktywizacji i włączeniu się w działania na rzecz korzystnej zmiany własnej sytuacji.

Drugą istotną cechą współczesnego modelu pomocy jest konieczność współdziałania wszystkich pięciu systemów w rozwiązywaniu problemów emocjonalnych, zdrowotnych, materialnych, edukacyjnych i duchowych, osób i rodzin, które potrzebują pomocy. Dzięki temu pomoc może mieć charakter kompleksowy, ujmujący człowieka w koncepcji holistycznej i obejmujący wszystkie sfery jego życia.

## 2. RODZAJE WSPARCIA W REHABILITACJI OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH

Rodzaje wsparcia, udzielanego osobom niepełnosprawnym zakładają stosowanie takich form pomocy, aby przez wykorzystanie istniejących i zachowanych sprawności wskazać optymalną możliwość samodzielnego, aktywnego i twórczego życia.

Wsparcie informacyjne dla osób niepełnosprawnych obejmuje udzielanie rad, porad prawnych i medycznych, dostarcza osobom niepełnosprawnym i ich rodzinom informacji, które pomagają w rozwiązywaniu życiowych problemów, takich jak: możliwości i sposoby leczenia i rehabilitacji, nauki dalszego życia, informacji o uprawnieniach, grupach samopomocy. Wsparcie materialne oparte jest na tradycyjnych formach udzielanej pomocy, czyli dostarczaniu środków materialnych i finansowych, różnego rodzaju darów (odzież, opał, wyposażenie mieszka-

---

<sup>8</sup> J. Starega-Piasek, *Uwagi o działalności ochotniczej w systemie pomocy społecznej*, w: *Organizowanie pomocy i samopomocy społecznej*, Fundacja Rozwoju Demokracji Lokalnej, Warszawa 1992, s. 9.

nia, sprzęt gospodarczy), ułatwiających codzienną aktywność osoby z ograniczoną sprawnością. Przekazywane są także dary w formie sprzętu ortopedycznego, wózków inwalidzkich, sprzętu do ćwiczeń usprawniających.

Wsparcie instrumentalne, zwane także wsparciem przez świadczenie usług, polega na udzielaniu pomocy przy wykonywaniu codziennych czynności, takich jak prace domowe, robienie zakupów, transport do ośrodków rehabilitacji. Może to stanowić swoistą pomoc, poprzez zaspokajanie potrzeby bezpieczeństwa, dodatkową stymulację rozwoju i aktywności osoby niepełnosprawnej. Pomoc udzielana jest w formie bezpłatnych lub odpłatnych usług umożliwiających w miarę normalne funkcjonowanie<sup>9</sup>.

W zakresie pomocy osobom z ograniczoną sprawnością funkcjonuje szczególny rodzaj wsparcia, określane jako wsparcie rozwoju – jest to wsparcie bezpośrednio ukierunkowane na rozwój osoby niepełnosprawnej, np. wyrównanie szans związanych z nauką. Może to być pomoc kolegów, czy nauczycieli świadczona dzieciom i młodzieży uczącym się w szkole lub pobierającym indywidualną naukę w warunkach domowych. Może też służyć wyrównywaniu szans w zakresie wypoczynku, aktywności ruchowej (wspólne wakacje integracyjne). Niezwykle istotnym elementem wsparcia jest też wspieranie rozwoju społecznego, odpowiedzialności za innych i pomocy na rzecz innych. Ważną rolę w tym zakresie spełnia uczestnictwo w grupach samopomocy<sup>10</sup>.

W przypadku osób niepełnosprawnych szczególnego znaczenia nabiera kwestia wsparcia emocjonalnego, udzielanie którego wiąże się głównie z niwelowaniem silnych przeżyć emocjonalnych, jakie zawsze towarzyszą utracie sprawności. 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. Poza koniecznością dostosowania się do nowej sytuacji mniejszej sprawności fizycznej, u osoby takiej powstaje również niezgodność dotychczasowego obrazu siebie – w sensie fizycznym, psychicznym i społecznym – z zaistniałym stanem rzeczy. Uświadomienie sobie przez osobę niepełnosprawną własnej dysfunkcjonalności wiąże się z przeżywaniem przez jednostkę bardzo silnych emocji, będących mieszaniną lęku, gniewu, smutku i wstydu<sup>11</sup>.

Również inni ludzie wywierają wpływ na strukturę pojęcia o sobie przez swoje zachowanie, wyrażane przekonania, oceny i oczekiwania w stosunku do jednostki. Człowiek niepełnosprawny w takim samym stopniu jak osoby sprawne odczuwa pragnienie kontaktów z innymi ludźmi, zaś z drugiej strony – budzi się

---

<sup>9</sup> Por. Z. Kawczyńska-Butrym, *Niepełnosprawność – specyfika pomocy społecznej*, Interart, Warszawa 1996, s. 87-90.

<sup>10</sup> Por. Z. Kawczyńska-Butrym, *Rodziny osób niepełnosprawnych*, Wydaw. Inst. Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994, s. 77-80.

<sup>11</sup> Por. B. Bettelheim, *Rany symboliczne*, tłum. D. Danek, Czytelnik, Warszawa 1989.

w nim lęk, oparty na oczekiwaniu negatywnych reakcji społecznych na swoją osobę, co staje się przyczyną wewnętrznego konfliktu. W efekcie taki człowiek zamyka się w sobie, formuje negatywny obraz własnej osoby, przekonanie o braku atrakcyjności, czego skutkiem jest powstanie trwałego uczucia odrzucenia, nieprawidłowego rozwoju osobowości, poczucia krzywdy i nieufności wobec ludzi<sup>12</sup>.

Osoba niepełnosprawna lub członkowie jej rodziny przeżywają więc kryzysy psychiczne, z którymi czasem nie są w stanie sobie poradzić i wymagają działania podtrzymującego, obecności innych osób, życzliwego zrozumienia, wysłuchania i pokrzepienia. Wsparcie emocjonalne obejmuje więc nie tylko okazywanie zrozumienia i współczucia, ale też przede wszystkim musi polegać na podtrzymywaniu na duchu w chwilach kryzysu emocjonalnego oraz przekazywaniu komunikatów werbalnych i niewerbalnych, umożliwiających podniesienie samooceny, wzbudzeniu poczucia przynależności i akceptacji, wzmacnianiu konstruktywnych zmian w zachowaniu i myśleniu osoby, której pomagamy. Korzyści płynące ze wsparcia emocjonalnego są o wiele większe niż z niejednej terapii medycznej czy psychologicznej. Poza tym wsparcie ma prawdopodobnie także bezpośredni wpływ na niektóre, zaatakowane przez stres, mechanizmy fizjologiczne i adaptacyjne, umożliwiające uruchomienie procesu skutecznej kompensacji dysfunkcji<sup>13</sup>. Podkreślić jednak należy, że fakt towarzyszenia, „bycia obok”, troskliwość i gotowość niesienia pomocy, powinny istnieć przez cały okres zmagania się z utraconą sprawnością, a nie tylko na wczesnym etapie, tuż po uzyskaniu informacji o zaistniałej niepełnosprawności.

### 3. SYSTEMY WSPARCIA OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH

Pierwszym i podstawowym systemem wsparcia jest rodzina osoby niepełnosprawnej, stanowiąca pierwotny system opiekuńczy, oparty na osobistych, emocjonalnych więzach, zapewniający opiekę swoim bliskim i poczuwający się do odpowiedzialności za najbliższych<sup>14</sup>. Rodzina różni się od innych środowisk emocjonalnym „charakterem”. Uważana jest za wspólnotę emocjonalną, a miłość stanowi podstawę jej egzystencji. Prawidłowemu współżyciu w rodzinie towarzyszy świadomość uczuć i przekonanie o wzajemnym „obdarzaniu” się nimi. Nie chodzi o deklaracje słowne, lecz o tę nieuchwytną atmosferę, która powoduje, że wszyscy mają poczucie bliskości i więzi emocjonalnej, że nikt nie czuje się zapomniany, niedostrzegany i niedoceniany.

<sup>12</sup> Por. S. Baley, *Psychologia wychowawcza w zarysie*, PWN, Warszawa 1960, s. 273-274.

<sup>13</sup> Por. K. Jankowski, *Mechanizmy psychofizjologiczne a rewalidacja*, w: *Pedagogika rewalidacyjna*, red. A. Hulek, PWN, Warszawa 1980, s. 67-69.

<sup>14</sup> Por. M. Płopa, *Psychologia rodziny. Teoria i badania*, Wydawnictwo Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej, Elbląg 2004, s. 15.

Niepełnosprawność człowieka powoduje określone skutki dla jego rodziny – zmianę zakresu obowiązków, odpowiedzialność za los osoby niepełnosprawnej, zmianę uczestnictwa w czynnościach życia codziennego. W obrębie rodziny czasem pojawiają się reakcje negatywne, wyrażające się w wycofywaniu się rodziny z dotychczasowych zadań lub ich ograniczanie, nadmierna koncentracja na zadaniach, powodująca przeciążenie obowiązkami, niezadowolenie, dezercja, niekorzystne zmiany w stanie zdrowia pozostałych członków rodziny<sup>15</sup>. Jednak faktem jest też, że specyficzne cechy więzi rodzinnych, takie jak miłość, serdeczność, poświęcenie, uczuciowość sprzyjają niesieniu pomocy i opieki niepełnosprawnym członkom rodziny. Ograniczenia zewnętrzne natury instytucjonalnej i interpersonalnej czynią z rodziny mikroświat, w którym spełniać się mogą potrzeby osoby niepełnosprawnej. Akceptująca i kompensująca rodzina harmonizuje i utrwala jej samoakceptację, czyli realizuje jeden z najważniejszych celów rehabilitacji społecznej<sup>16</sup>.

Kolejnym systemem wsparcia osób niepełnosprawnych są grupy samopomocy i wolontariusze, stosunkowo nowy element struktur społecznych, stanowiące wtórny system świadczeń wypełnianych w bezpośrednich kontaktach, angażujących i w różny sposób aktywizujących biorcę i dawcę świadczeń<sup>17</sup>. Mogą to być stowarzyszenia osób chorych i ich rodzin albo stowarzyszenia typu hospicyjnego, pomoc i wsparcie przyjaciół, znajomych, sąsiadów, bądź ludzi, którzy mają za sobą podobne problemy i wiedzą już nie tylko jak sobie z nimi radzić, ale także jak ważna jest pomoc, porada i obecność innych osób.

Grupy samopomocy najczęściej skupiają osoby mające podobne doświadczenia, poszukujące rozwiązań tych samych problemów. Istota działania grup samopomocy polega na tym, że osoby znajdujące się w podobnej sytuacji podejmują działania, mające na celu promowanie, podtrzymywanie, przywracanie własnego dobrego funkcjonowania i prawidłowych relacji w społeczeństwie. W działaniach tych kluczowe znaczenie ma mobilizacja własnej aktywności, czyli kształtowanie postaw radzenia sobie z własnymi problemami, z pomocą innych. Celem grupy samopomocy jest wzajemna pomoc i wsparcie, przekazywanie informacji i doświadczeń, znajdowanie lokalnych źródeł pomocy, tworzenie pozytywnego obrazu grupy. Pomoc świadczona w ramach grup samopomocy jest uznana za wysoce efektywną, obniżającą koszty opieki zdrowotnej i zwiększającą udział społeczności lokalnej w rozwiązywaniu problemów ludzi – członków tej społeczności<sup>18</sup>.

Zjawisko wolontariatu upowszechniło się w Polsce wraz z powrotem idei społeczeństwa obywatelskiego i zachodnimi wzorcami działalności społecznej.

<sup>15</sup> Por. Z. Kawczyńska-Butrym, *Niepełnosprawność – specyfika...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>16</sup> Por. A. Wachowiak, *Jak żyć?*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2001, s. 41-46.

<sup>17</sup> Por. Z. Kawczyńska-Butrym, *Niepełnosprawność – specyfika...*, dz. cyt., s. 155.

<sup>18</sup> Por. M. Sokółowska, *Odpowiedzialność społeczna za grupy zależne*, *Studia Socjologiczne* (1981)3, s. 27.

Współcześnie termin ten jest stosowany na określenie „bezpłatnej, dobrowolnej, ochotniczej i świadomej pracy stałej lub okazjonalnej na rzecz innych (nie licząc rodziny, przyjaciół i znajomych, którzy pomagają sobie nawzajem i nie są z tej racji wolontariuszami)”<sup>19</sup>. Według ustawy z 24.04.2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie przez wolontariusza rozumie się „osobę, która ochotniczo i bez wynagrodzenia wykonuje świadczenia na zasadach określonych w ustawie”<sup>20</sup>. Pojęcie wolontariatu ściśle wiąże się z „pracą ochotniczą” lub „pracą społeczną”.

Działania wolontariuszy najczęściej obejmuje: świadczenie różnych usług, np.: załatwienie spraw w urzędach, opieka nad dzieckiem, pomoc dzieciom w nauce, opieka nad osobami starszymi, chorymi, pomoc w wykonywaniu cięższych prac domowych; pomoc w organizowaniu zabaw, wycieczek, imprez; wsparcie materialne, np.: przekazywanie odzieży, kupowanie lub przekazywanie leków, sprzętów domowych, książek, kupowanie od osób wspomaganych wytworów ich pracy; wsparcie niematerialne, np.: udzielanie porad, informacji, wsparcie emocjonalne, podnoszenie i umacnianie wiary, aktywizowanie do ruchu.

Dobrowolna praca wolontariusza nie zagraża profesjonalnej pracy socjalnej. „Systematyczne propagowanie wartościowych postaw prospołecznych w rodzinie, szkole, placówkach wychowawczych i mediach przyczynia się do rozbudzenia wrażliwości społecznej oraz wyobraźni pomocowej potencjalnych pomocników i kształtowania odruchów samorzutnie podejmowanych działań wolontariusza na rzecz innych osób”<sup>21</sup>. Warto jednak podkreślić, że nieumiejętne działania wolontariusza „mogą szkodzić osobie wspomaganej, utrwalając wyuczoną bezradność lub niwelując możliwość wystąpienia potencjalnej aktywności psychospołecznej u biorców tej pomocy”<sup>22</sup>. Należy zaznaczyć, że wolontariat powinien być przede wszystkim formą kształtowania gotowości do działania, dążenia do poszukiwań skutecznych rozwiązań, tworzenia więzi między ludźmi opartych na solidarności.

Ważnym ogniwem modelu wsparcia społecznego osób z niepełną sprawnością jest sektor pozarządowy. Od początku lat dziewięćdziesiątych obserwuje się w Polsce wzrost liczby organizacji pozarządowych, zajmujących się problematyką niepełnosprawności. Pojawianie się dużej liczby samopomocowych organizacji pozarządowych jest efektem możliwości, jakie daje sformalizowanie struktury grupy samopomocowej (szersze pole oddziaływania na otoczenie, efektywniejsza współpraca z innymi instytucjami państwowymi i prywatnymi, możliwości pro-

---

<sup>19</sup> M. Górecki, *Wolontariat*, w: D. Lalak, T. Pilch, *Elementarne pojęcia pedagogiki społecznej i pracy socjalnej*, Warszawa 1999, s. 335.

<sup>20</sup> Ustawa z dnia 4.04.2003r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie (Dz. U. z 29.05.2003 r.), art.2.

<sup>21</sup> D. Becelewska, *Motywy podejmowania spontanicznej pracy wolontariuszy*, Wychowanie na co dzień (2004)6, s. 18.

<sup>22</sup> Tamże.



wadzenia działalności gospodarczej, z której zyski przeznaczają się na działalność statutową). Jednak najbardziej istotną korzyścią ich powstawania jest wytworzenie w społeczności lokalnej poczucia współodpowiedzialności za problemy osób niepełnosprawnych<sup>23</sup>.

Oferowane przez organizacje pozarządowe usługi uzupełniają ofertę formalnego systemu pomocy, albo też wypełniają istniejącą w danym zakresie lukę. Działalność organizacji pozarządowych na rzecz osób niepełnosprawnych obejmuje świadczenie usług poradniczo-informacyjnych (załatwianie formalności, uzyskanie sprzętu rehabilitacyjnego, organizowanie wypoczynku); świadczenie usług edukacyjnych (kursy, szkolenia); udzielanie pomocy w znajdowaniu pracy (pośrednictwo pracy); udzielanie pomocy psychologicznej (telefon zaufania) oraz pomocy stacjonarnej (schroniska, noclegownie)<sup>24</sup>. Do zadań tych organizacji i stowarzyszeń w odniesieniu do osób z niepełną sprawnością należą też sprawy organizacji i zapewnienie opieki wolontariuszy lub wyspecjalizowanych instytucji oraz gromadzenie funduszy na realizację niezbędnych form i rodzajów pomocy.

Kolejnym elementem systemu wsparcia społecznego osób z niepełnosprawnością jest formalny system opieki społecznej, reprezentowany przez pracowników socjalnych. Do obowiązków pracownika socjalnego należy udzielanie pomocy i rady we wszystkich sprawach związanych z życiem społecznym, jak: uporządkowanie spraw bytowych, odpowiednie ułożenie warunków pracy, zaadaptowanie urządzeń domowych do możliwości osoby niepełnosprawnej itp.<sup>25</sup>. Jego działania powinny być nastawione przede wszystkim na doradzanie i mobilizowanie osoby z niepełną sprawnością, a więc na szeroko pojęte aktywizowanie jej w procesie integracji bądź reintegracji społecznej.

Głównym celem działalności formalnego systemu pomocy społecznej jest ułatwianie osobom z niepełnosprawnością korzystanie z rehabilitacji, stworzenie warunków dla jej prowadzenia i sprawowanie właściwej opieki w przypadku niezdolności do pracy<sup>26</sup>. Do najważniejszych świadczeń należą: pomoc finansowa dla korzystających z różnych usług rehabilitacyjnych, obniżenie ceny w nabywaniu mieszkań i środków lokomocji, częściowe finansowanie kosztów instalacji urządzeń domowych i kosztów narzędzi pracy, pomoc w uzyskiwaniu licencji handlowych, częściowe lub całkowite zwolnienie od płacenia niektórych podatków, pokrywanie kosztów podróży do i z pracy albo na zabiegi rehabilitacyjne, pomoc w korzystaniu z różnych form rekreacji, zapomogi w przypadku bezrobocia oraz dodatki dla osób, które mają zasadnicze trudności w poruszaniu się.

<sup>23</sup> Por. M. Sokołowska, *Odpowiedzialność społeczna za grupy zależne*, art. cyt., s. 8-9.

<sup>24</sup> Por. I. Hebda-Czaplicka, *Możliwość społecznej integracji osób niepełnosprawnych*, w: *Sytuacja osób niepełnosprawnych w Polsce*, red. B. Balcerzak-Paradowska, Warszawa 2002, s. 94.

<sup>25</sup> Por. K. Milanowska, W. Dega, *Rehabilitacja medyczna*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1998<sup>3</sup>, s. 129.

<sup>26</sup> Por. M. Borkowska, *ABC rehabilitacji dzieci. Najczęstsze schorzenia narządu ruchu*, Wydawnictwo Pelikan, Warszawa 1989, s. 43.

Osobom niepełnosprawnym udzielają również wsparcia instytucje pomocy społecznej. Tego typu świadczenia i usługi, realizowane są przez placówki pomocy społecznej oraz przez wyspecjalizowanych pracowników socjalnych. Typowym przykładem instytucjonalnej formy wsparcia są domy pomocy społecznej. Przejmują one funkcje opiekuńcze nad osobami niepełnosprawnymi, którymi osoby najbliższe nie mogą lub nie chcą się zajmować. Celem działalności domu pomocy społecznej jest zaspokojenie potrzeb opiekuńczych, bytowych, społecznych, zdrowotnych i religijnych jego mieszkańców, w sposób i w stopniu umożliwiającym im godne życie. Dom pomocy społecznej staje się nie tylko miejscem życia, ale w ogóle miejscem człowieka na świecie. Jest także miejscem, w którym istnieje możliwość, a jednocześnie konieczność, odtworzenia czy raczej zbudowania na nowo interpersonalnych kontaktów społecznych dla zlikwidowania lub obniżenia odczuwanego poziomu izolacji i opuszczenia przez innych<sup>27</sup>. Odbywa się to najczęściej poprzez organizowanie imprez i uroczystości (świętecznych i innych) zarówno przeznaczonych dla podopiecznych domu, jak i imprez integrujących ze środowiskiem lokalnym. Pobudza się także środowisko sąsiedzkie, by włączało się ono w życie i problemy osób niepełnosprawnych, znajdujących się na jego terenie.

W praktyce jednak bywa, że domy pomocy społecznej ukierunkowane są głównie na zaspokajanie potrzeb biologicznych, zaś w ich funkcjonowaniu pomija się wiele potrzeb związanych ze społecznym i psychicznym funkcjonowaniem mieszkańców<sup>28</sup>. Przebywanie w tego rodzaju placówce czasem – zamiast aktywizować i dynamizować funkcjonowanie osoby z niepełną sprawnością i tworzyć więź emocjonalną, łączącą wszystkich mieszkańców domu – może więc budzić poczucie wyizolowania społecznego, braku kontroli nad otoczeniem i własnym życiem, powodować zanik motywacji działania, postawę bierno-rozszczeniową i ograniczenie aktywności.

Do formalnych systemów wsparcia społecznego dla osób niepełnosprawnych można też zaliczyć Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych (PFRON), powołany na mocy ustawy o zatrudnianiu i rehabilitacji zawodowej osób niepełnosprawnych<sup>29</sup>. Celem Funduszu jest realizacja zasady równości szans osób niepełnosprawnych oraz tworzenie polityki ich zatrudniania. Środki Funduszu przeznaczane są m.in. na tworzenie nowych oraz przystosowywanie istniejących miejsc pracy do potrzeb osób niepełnosprawnych, tworzenie zakładów pracy chronionej, likwidację barier architektonicznych, udzielanie pożyczek na rozpo-

---

<sup>27</sup> Por. Z. Kawczyńska-Butrym, *Niepełnosprawność – specyfika...*, dz. cyt., s. 127.

<sup>28</sup> Por. E. Tarkowska, *Ludzie w instytucji totalnej. Przypadek domów pomocy społecznej w Polsce*, w: *Upamiętnienie w społecznym zwierciadle*, red. A. Gustavsson, E. Zakrzewska-Manterys, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1997.

<sup>29</sup> Por. Ustawa z dnia 27 sierpnia 1997 r. o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz zatrudnianiu osób niepełnosprawnych (Dz.U. z 2008 r. Nr 14, poz. 92).

część działalności gospodarczej, organizowanie szkoleń i przekwalifikowań, organizowanie warsztatów terapii zajęciowej, rehabilitację leczniczą i społeczną.

W ramach działań PFRON realizowane są również programy celowe, jak np. „Papyrus”, obejmujący wspieranie publikacji i wydawnictw dotyczących problematyki osób niepełnosprawnych; „Student”, niosący wsparcie osobom niepełnosprawnym w zdobyciu wykształcenia na poziomie wyższym; „Telepraca”, czyli pilotażowy program wspierania zatrudnienia osób niepełnosprawnych w innowacyjnych zawodach wykorzystujących techniki informatyczne, czy „Komputer dla Homera”, zakładający wspieranie finansowe zakupu sprzętu elektronicznego oraz oprogramowania umożliwiającego rehabilitację zawodową i społeczną osób słabowidzących i ociemniałych.

Osoby niepełnosprawne już od najwcześniejszego dzieciństwa powinny być objęte systemem opieki edukacyjnej. W zależności od rodzaju i stopnia niepełnosprawności oraz potrzeb edukacyjnych organizowane są oddziały specjalne w ogólnodostępnych żłobkach, przedszkolach publicznych, przedszkola specjalne, klasy specjalne w ogólnodostępnych szkołach publicznych, szkoły podstawowe specjalne, szkoły przysposabiające do pracy zawodowej. Dla starszej młodzieży tworzone są szkoły zasadnicze, szkoły średnie (licea zawodowe, licea ogólnokształcące, technika), szkoły policealne. Dla osób, które ze względu na dysfunkcję narządu ruchu lub przewlekłą chorobę nie mogą uczęszczać do szkoły lub przedszkola organizowane jest indywidualne nauczanie<sup>30</sup>.

## PODSUMOWANIE

Podejmując problematykę wsparcia społecznego osób niepełnosprawnych warto przytoczyć opublikowane w Dokumencie Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Niepełnosprawnych zasady, które mogą posłużyć jako wskazówki w podejściu do osób z niepełnosprawnościami. Zostały one skierowane do wszystkich, którzy oddają się służbie osobom niepełnosprawnym. Zasady te brzmią następująco:

- osoba z niepełnosprawnością (na skutek wrodzonej ułomności, w następstwie chorób chronicznych, wypadków, upośledzenia psychicznego lub upośledzenia zmysłów, bez względu na ich stopień) jest w pełni ludzkim podmiotem, z odpowiadającymi temu przyrodzonymi, świętymi i nienaruszalnymi prawami;
- osobie z niepełnosprawnością należy ułatwić udział w życiu społeczeństwa, we wszystkich jego wymiarach i na wszystkich poziomach, które leżą w granicach jej możliwości;

---

<sup>30</sup> Por. Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz. U. z 1996 r. Nr 67 poz. 329 i Nr 106 poz. 496; z 1997 r. Nr 28 poz. 153 i Nr 141 poz. 943 oraz z 1998 r. Nr 117 poz. 759).

- jakość społeczeństw i cywilizacji mierzy się szacunkiem, jaki okazują najsłabszym ze swoich członków;
- podstawowe nastawienie w podchodzeniu do problemów związanych z uczestnictwem osób z niepełnosprawnościami w życiu społecznym musi być inspirowane przez zasady:
  - integracji, która przeciwstawia się tendencji do izolowania, segregacji i spychania na margines osoby z niepełnosprawnością, a równocześnie idzie dalej niż postawa czystej tolerancji;
  - normalizacji, która oznacza i pociąga za sobą wysiłek zmierzający do całkowitej rehabilitacji osób z niepełnosprawnościami za pomocą wszelkich dostępnych dziś środków i technik, a gdy okaże się to niemożliwe, do stworzenia im warunków życia i działania zbliżonych najbardziej do normalnych;
  - personalizacji, która ukazuje, że we wszystkich staraniach, zmierzających do wyeliminowania niepełnosprawności oraz w stosunkach wychowawczych i społecznych, trzeba uwzględnić, chronić i wspomagać godność i integralny rozwój osoby, we wszystkich jej wymiarach oraz uzdolnieniach fizycznych, moralnych i duchowych<sup>31</sup>.

W drugiej części dokumentu szczególnie ważna wydaje się sugestia, aby zachęcać osoby z niepełnosprawnościami, by nie ograniczały się do biernego korzystania z opieki innych, ale czyniły starania, by stać się kimś, kto również jest dawcą na miarę swoich możliwości<sup>32</sup>.

Realizacja tak rozumianej rehabilitacji stawia niełatwe zadania osobom, które włączają się profesjonalnie w ten proces. Wymaga bowiem od nich szczególnych kompetencji osobistych, w tym właściwych postaw wobec niepełnosprawności i osób nią dotkniętych. Wydaje się jednak, iż podstawą do podejmowania wszelkich oddziaływań rehabilitacyjnych jest tworzenie i podtrzymywanie więzi społecznych i osobowych relacji, dzięki którym zaspokajane są podstawowe potrzeby interpersonalne człowieka z niepełnosprawnością.

---

<sup>31</sup> Por. Z. Szostkiewicz, *Nauczanie Jana Pawła II w dekadzie ONZ poświęconej osobom niepełnosprawnym*, Problemy rehabilitacji zawodowej (1991)1-4, s.100.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 101.

---

**SYSTEMS OF SOCIAL AID DURING THE PROCESS OF REHABILITATION  
OF THE DISABLED****Summary**

While working in favour of improvement of handicapped people's lives, it is significantly important to provide them with sense of security and creating easier conditions to overcome difficult situations in their life. Being a handicapped person is always related to difficult situations and experiences, connected to the actual disability and the fact of not being completely efficient. The necessity to accept the irreversible status quo and actual abilities and capabilities, that these people still have, is one of the conditions for handicapped people to enter their way to develop themselves, and is the basis of their practical adaptation. The system of social support plays an important role in the process of adapting, as it constitutes a stress reduction factor which contributes to the strengthening of resistance in an individual, as well as a factor which contributes to transformation of some potential human resources into those which are practically used in effective and adaptive handling with difficult situations.

The support for handicapped people presumes such forms of helping which would indicate the optimum possibility of independent, active and creative life by using the existing and preserved abilities, so that the person could really be and feel a useful and valuable member of society, and so they could take advantage of cultural and civilization assets and be able to participate in creating them.

**Nota o Autorze:** DR LIDIA MARSZAŁEK - adiunkt na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zainteresowania: pedagogika specjalna ze szczególnym uwzględnieniem psychospołecznego funkcjonowania osób niepełnosprawnych, pedagogika przedszkolna, pedagogika gender.

**Słowa kluczowe:** niepełnosprawność, wsparcie społeczne



JAROSŁAW KORAL SDB, BEATA SZLUZ

## AKTYWIZACJA ZAWODOWA BEZDOMNYCH

### WSTĘP

Bezdomność jest problemem społecznym niehomogenicznym, niełatwym do diagnozowania (badania są pracochłonne, kosztowne, a niekiedy nawet niebezpieczne). W Polsce ciągle jeszcze występuje deficyt badań w zakresie tej problematyki, a przeprowadzone dotychczas koncentrują się m.in. na kwestii bezdomności, problemie marginalizacji, analizie świata społecznego osób bezdomnych, heterotopii bezdomności czy prezentacji praktycznych rozwiązań skierowanych do tej grupy beneficjentów (np. programy pomocy, działalność konkretnych instytucji). Z przeprowadzonych badań wynika, że działania placówek należy przede wszystkim zaliczyć do tzw. wspomagających i ratowniczo-opiekuńczych (gwarantujących zaspokojenie podstawowych potrzeb, ale nie usamodzielnienie)<sup>1</sup>. W ciągu kilkunastu ostatnich lat budowany jest zatem system schronień, który pozwala bezdomnym na tzw. „przetrawanie”. Częściej utrwała on istniejącą sytuację, niż pozwala na wyjście z niej. Jednym z elementów, które mają decydujące znaczenie w procesie wychodzenia z bezdomności jest znalezienie, podjęcie i utrzymanie pracy. Włodzimierz Anioł stwierdził, że: „praca stanowi podstawowy instrument przeciwdziałania ubóstwu, zaś edukacja ma ułatwić dostęp do rynku pracy oraz odpowiednie funkcjonowanie w społeczeństwie opartym na wiedzy. Natomiast świadczenia socjalne mają, na ile to konieczne i możliwe, wspierać aktywność zawodową oraz przede wszystkim zapewniać konieczne środki do życia tym, którzy z różnych powodów nie mogą pracować”<sup>2</sup>. Aktywność zawodowa oznacza przede wszystkim wykonywanie określonej pracy zawodowej. W przypadku osób bezdomnych możliwość posiadania zatrudnienia napotyka na szereg utrudnień. Mając to na uwadze, w niniejszym artykule podjęto próbę rozważań dotyczących aktywizowania zawodowego bezdomnych.

---

<sup>1</sup> Por. D. Zalewska, *Raporty z badań nad bezdomnością w Polsce*, w: D. Zalewska, M. Oliwa-Ciesielska, I. Szczepaniak-Wiecha, S. Grzegorski, *Formy pomocy bezdomnym. Analiza ułatwień i ograniczeń problemu*, Warszawa 2005, s. 92-103.

<sup>2</sup> W. Anioł, *Europejska polityka społeczna. Implikacje dla Polski*, Warszawa 2003, s. 131.

## 1. DEFINICJA I KATEGORYZACJA OSÓB BEZROBOTNYCH BEZDOMNYCH

Wypowiadanie się na temat bezdomności wymaga zdefiniowania tego problemu społecznego. Jest to tym bardziej istotne, że wśród naukowców nie ma zgody w zakresie definiowania owego pojęcia. Wielokrotnie spotykamy się ze stwierdzeniem, że brak jest jednolitej definicji tej kwestii społecznej. W literaturze naukowej znajdujemy m.in. definicje administracyjne, operacyjne czy też wąskie i szerokie. Próbę zdefiniowania bezdomności podjął m.in. Andrzej Przymeński, który sformułował operacyjną definicję tego problemu społecznego: „bezdomność rozumiem zatem jako sytuację osób, które w danym czasie nie posiadają i własnym staraniem nie mogą zapewnić sobie takiego schronienia, które spełniałoby minimalne warunki, pozwalające uznać je za pomieszczenie mieszkalne. Za bezdomne uważam osoby i rodziny:

1. korzystające ze schronienia w różnego rodzaju ośrodkach udzielających im pomocy, a także zaspokajające swoje potrzeby paramieszkaniowe w różnego rodzaju obiektach niemieszkalnych lub pozostające pod gołym niebem,
2. mające lub nie mające zameldowania w jakimś pomieszczeniu mieszkalnym, jeżeli ich faktyczna sytuacja mieści się w ramach określonych w definicji bezdomności,
3. tylko osoby z obywatelstwem polskim oraz mające zezwolenie na pobyt stały w Polsce lub status uchodźcy (także w czasie procedury starania się o ten status),
4. tylko osoby dorosłe lub te dzieci, które znajdują się w sytuacji bezdomności wraz ze swoimi rodzicami lub prawnymi opiekunami”<sup>3</sup>.

Z uwagi na konieczność swobodnego połączenia dwóch dotkliwych problemów, istotne wydaje się przytoczenie również wybranej definicji bezrobocia. W ujęciu podmiotowym oznacza ono stan przymusowej bezczynności zawodowej osób zdolnych do wykonywania pracy i zgłaszających gotowość do jej podjęcia, dla których podstawą egzystencji są dochody z pracy<sup>4</sup>. We współczesnej literaturze naukowej pojawiło się także określenie bezrobotny bezdomny, które jest niejako kumulacją dwóch wymienionych problemów. Anna Duracz-Walczak przyjmuje, że oznacza ono osobę, która „mimo zdolności i chęci do pracy nie może jej uzyskać na skutek swego statusu społecznego”<sup>5</sup>. Autorka przytoczonej definicji podkreśliła występowanie u człowieka zdolności do pracy (niezdolne mogą być

<sup>3</sup> A. Przymeński, *Bezdomność jako kwestia społeczna w Polsce współczesnej*, Poznań 2001, s. 29.

<sup>4</sup> Por. T. Borowski, A. S. Marcinkowski, *Bezrobocie w perspektywie socjologicznej*, w: *Socjologia bezrobocia*, red. T. Borowski, A. Marcinkowski, Warszawa 1996, s. 13.

<sup>5</sup> A. Duracz-Walczak, *Bezrobocie bezdomnych*, w: *Bezrobocie jako problem bezdomnych polskich*, red. A. Duracz-Walczak, Warszawa 2007, s. 9.



np. osoby chore, niepełnosprawne, w podeszłym wieku) oraz chęci jej podejmowania. Dodała ponadto, że status bezdomnego uniemożliwia mu jej podjęcie.

Cytowana autorka podjęła także interesującą próbę zastosowania typologii ETHOS (*European Typology on Homelessness and Housing Exclusion*) do bezdomności polskiej w aspekcie możliwości podjęcia zatrudnienia. W konsekwencji skonstruowała następującą klasyfikację:

1. Miejsca uniemożliwiające zatrudnienie: brak „dachu nad głową”.
2. Miejsca niemieszkalne uniemożliwiające zatrudnienie: zsypy na śmieci, kanały ciepłownicze, nieogrzewane pustostany, strychy.
3. Miejsca niemieszkalne, które nie uniemożliwiają zatrudnienia: ogrzewane pustostany, strychy, altanki działkowe przystosowane do zamieszkania, schroniska dla bezdomnych umożliwiające pobyt, co najmniej kilkutygodniowy (w przypadkach, gdy kierownictwo placówek dopuszcza wyjścia w celu poszukania pracy).
4. Miejsca mieszkalne, które umożliwiają lub uniemożliwiają zatrudnienie, zależnie od okresu zamieszkiwania i relacji z lokatorami: pomieszkiwanie u rodziny lub znajomych<sup>6</sup>.

Anna Duracz-Walczak zaproponowała ponadto typologię bezdomnych mężczyzn zdolnych do samodzielności życiowej w aspekcie zatrudnienia i miejsc bytowania. Wyróżniła dwie kategorie osób:

1. Nierobotni – włóczędzy, bytujący w kanałach ciepłowniczych, zsykach na śmieci i innych miejscach, które uniemożliwiają prowadzenie normalnego trybu życia. Ich źródła utrzymania nie są znane (bezdomni zamieszkujący schroniska pozostają na utrzymaniu społeczeństwa).
2. Robotni (zarobkujący) – w przewadze osoby bytujące poza schroniskami, ale w warunkach umożliwiających wykonywanie pracy, np. w altankach działkowych, pustostanach:
  - a. w zawodach nieformalnych – zbieractwo, żebractwo, złodziejstwo;
  - b. w zawodach formalnych (wykonujący prawie wyłącznie prace fizyczne) – ciągle lub dorywczo, w przewadze „na czarno”<sup>7</sup>.

Przytoczona kategoryzacja odniesiona została wyłącznie do bezdomnych mężczyzn, ponieważ bezdomne kobiety są zazwyczaj matkami samotnie wychowującymi dzieci, z tego względu pozostają na utrzymaniu schronisk. Zdarzają się przypadki, że bezdomne kobiety są utrzymywane przez pracujących mężczyzn lub same pracują.

Dostrzegając istotę problemu, Piotr Olech podjął próbę sklasyfikowania osób o różnych szansach na aktywizację zawodową. Pogrupował bezdomnych w trzy

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 49.

<sup>7</sup> Por. tamże.

kategorię: dobrze, średnio i słabo rokujących<sup>8</sup>. Podział uwzględnia brak homogeniczności tej grupy. Uwzględniony został ich wiek, wykształcenie, kwalifikacje i doświadczenie zawodowe, długość pozostawania w bezdomności, kondycja psychofizyczna, problem uzależnień, karalność, sytuacja prawna i rodzinna, predyspozycje psychiczne, stan zdrowia, motywacja do podjęcia pracy. Tego typu kategoryzacja jest podstawą do różnicowania wobec beneficjentów form pomocy. Szczególnie wobec drugiej i trzeciej grupy podejmowane działania powinny być skierowane na przygotowanie ich do stopniowego powrotu na rynek pracy.

## 2. SKALA ZJAWISKA BEZROBOCIA WŚRÓD OSÓB BEZDOMNYCH

Obok nierozstrzygniętych problemów z definiowaniem i kategoryzowaniem osób bezdomnych, pojawia się kolejny problem związany z niedoskonałą ciągle metodologią badawczą, która pozwoliłaby określić liczebność tej populacji. W efekcie trudno jest także rozpoznać skalę problemu bezrobocia wśród osób bezdomnych. Interesujące wydają się spostrzeżenia poczynione przez Ewę Błażej i Bognę Bartosz, według których w 1986 r. sprawni, zdolni do podjęcia pracy, mężczyźni stanowili 47% osób bezdomnych. Z kolei w 1991 r. ta grupa zwiększyła się do 76,2%, a po kolejnych dwóch latach wzrosła do 87%<sup>9</sup>. W okresie siedmiu lat sytuacja uległa zmianie. Przed 1989 r. sporą liczbę bezdomnych stanowiły osoby, które nie były zdolne do podjęcia pracy (ze względu np. na stan zdrowia, niepełnosprawność, podeszły wiek), w kolejnych latach do tej grupy dołączyli zdolni do podjęcia pracy bezrobotni mężczyźni, co było związane z nasileniem się zjawiska bezrobocia w Polsce. Praca lokuje człowieka w strukturze społecznej, określa zakres jego uczestnictwa w życiu społecznym. Z jej brakiem wiąże się marginalizacja społeczna, która jest przez ów brak pogłębiania. Jednym z wymiarów marginalizacji jest wyłączenie z konsumpcji. Sytuacja finansowa osób bezdomnych jest bardzo zła. Ubóstwo sytuuje tę grupę poza głównym nurtem życia społecznego, powoduje wycofanie się z wielu dziedzin aktywności.

Wśród źródeł utrzymania osób bezdomnych, sklasyfikowanych pod względem ich rodzaju, wyróżniono następujące: płace z tytułu wykonywania pracy najemnej (stałej, sezonowej lub dorywczej); stałe dochody pieniężne z tytułu emerytur, rent, stałych zasiłków; zasiłki dla bezrobotnych; świadczenia alimentacyjne; jednorazowe celowe lub okresowe zasiłki pieniężne; świadczenia w naturze od instytucji państwowych i niepaństwowych; pomoc rodzin pochodzenia i znajomych, dochody ze zbieractwa, żebractwo, jałmużna, kradzieże i oszustwa<sup>10</sup>.

Z badań przeprowadzonych przez Henryka Gąsiora wynika, że spośród 5931 respondentów bezdomnych stałe zatrudnienie miało tylko 20%, rencistami i eme-

<sup>8</sup> Por. P. Olech, *Aktywizacja zawodowa osób bezdomnych*, Warszawa 2006, s. 25.

<sup>9</sup> Por. E. Błażej, B. Bartosz, *O doświadczeniu bezdomności*, Warszawa 1995, s. 16.

<sup>10</sup> Por. A. Przyemeński, *Bezdomność jako kwestia społeczna w Polsce współczesnej*, Poznań 2001, s. 166-170.

rytami było 25%, brak zatrudnienia wykazywało 55%. Największą grupę stanowiły osoby, które nie posiadały stałego źródła utrzymania. Korzystały one z zasiłków dla bezrobotnych i ze świadczeń uzyskanych w ośrodkach pomocy społecznej. Część badanych podejmowała prace dorywcze, zajmowała się zbieraniem odpadów, poszukiwaniem węgla na hałdach, biedaszybach i czerpaniem zysków z sutenerstwa. Źródła dochodów bezdomnych były następujące: zasiłek dla bezrobotnych 6%, pomoc pieniężna ośrodka pomocy społecznej 22%, inne źródła – praca dorywcza, alimenty, obnośny handel, kradzieże – 16%. Około 54% badanych nie uzyskiwało żadnych dochodów. Spośród osób bezrobotnych nigdy nie pracowało 16% respondentów, około 32% zostało zwolnionych dyscyplinarnie (główną przyczyną było uzależnienie od alkoholu), z kolei 25% zwolniło się z pracy, 15% utraciło pracę w związku z likwidacją przedsiębiorstwa, a 12% nie pracowało z innych powodów (np. porzucenie pracy, choroba)<sup>11</sup>.

Na podstawie badań przeprowadzonych w województwie pomorskim w 2001 r. stwierdzono, że odsetek osób bezrobotnych wśród bezdomnych wynosił 88,2%. W 2003 r. tylko 9,6% bezdomnych zadeklarowało posiadanie pracy o charakterze zarobkowym. Zatem nieznacznie wzrósł odsetek osób, które pracy nie mają, do około 90,2%. Pracę zawodową częściej wykonują kobiety 18,1%, niż mężczyźni 7,1%. Jest ona domeną ludzi młodych, pomiędzy 18 a 40 rokiem życia. Im wykształcenie osoby jest wyższe, tym częściej podejmuje ona pracę zawodową. Osoby starsze częściej posiadają kwalifikacje zawodowe. Wśród przyczyn pozostawania bez pracy respondenci wymienili: zły stan zdrowia 41,1%, brak ofert pracy 38,1%, nieodpowiedni wiek (podeszły wiek) 21,7%. Około 0,5% badanych zadeklarowało, że nie chce podejmować pracy zarobkowej, a 7,4% pracy podjąć nie może (bez podania konkretnej przyczyny)<sup>12</sup>.

Z kolei w 2005 r. zawodowo pracowało 18,7%. Zdecydowana większość bezdomnych była bezrobotna, około 81,3%. Pracę zarobkową częściej podejmowały kobiety niż mężczyźni oraz ludzie młodzi (18-24 lat) 21,4%, niż starsi 15,3%. Dla około 72% bezrobocie miało charakter długotrwały. Ponad połowa bezrobotnych była zarejestrowana w urzędzie pracy<sup>13</sup>.

Egzemplifikacją mogą być także dane zawarte w tabeli nr 1, która obrazuje liczbę osób bezdomnych zarejestrowanych jako bezrobotne na terenie województwa podkarpackiego w latach od 1999 do 2007 r.

<sup>11</sup> Por. H. Gąsior, *Fenomen bezdomności jako problem społeczny w woj. katowickim (lata 1996-1997)*, Auxilium Sociale (1998)1, s. 128.

<sup>12</sup> Por. M. Dębski, *Portret zbiorowości osób bezdomnych w województwie pomorskim, raport socjologiczny*, „Pomost – o bezdomności bez lęku”, Gdańsk 2003, s. 10.

<sup>13</sup> Por. I. Szczepaniak-Wiecha, *Portret zbiorowości osób bezdomnych korzystających z oferty pomocowej*, w: D. Zalewska, M. Oliwa-Ciesielska, I. Szczepaniak-Wiecha, S. Grzegorski, *Formy pomocy bezdomnym. Analiza ułatwień i ograniczeń problemu*, dz. cyt., s. 11-12.

Tabela nr 1. Liczba osób bezdomnych zarejestrowanych jako bezrobotne na terenie województwa podkarpackiego w latach 1999–2007

Liczba osób Płeć	1999		2001		2003●						2005						2007					
	N	%	N	%	*		**		Ogółem		*		**		Ogółem		*		**		Ogółem	
					N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
K	23	2,76	14	1,39	39	3,34	25	2,14	64	5,48	17	1,48	18	1,57	35	3,05	23	2,54	18	1,99	41	4,53
M	112	13,46	539	53,63	114	9,78	429	36,79	543	46,57	95	8,27	292	25,41	387	33,68	109	12,04	171	18,90	280	30,94
Ogółem	135	16,22	553	55,02	153	13,12	454	38,93	607	52,05	112	9,75	310	26,98	422	36,73	132	14,58	189	20,89	321	35,47

Objaśnienia: ● - od 2003 r. ankietę została uszczegółowiona (liczba osób bezdomnych w poszczególnych latach wynosiła: 832 w 1999 r., 1005 w 2001 r., 1166 w 2003 r., 1149 r. w 2005 r., 905 w 2007 r.); \* – bezdomni pozaschroniskowi; \*\* – bezdomni schroniskowi; N – liczba osób; K – kobiety; M – mężczyźni.

Źródło: Opracowanie własne na podstawie *Ankiety WPS PUW na temat osób bezdomnych w województwie podkarpackim za rok 1999, 2001, 2003, 2005, 2007*, (mps).

Na podstawie danych zawartych w tabeli nr 1 można zauważyć, że wśród bezrobotnych bezdomnych przeważali mężczyźni, co wiąże się z faktem, że bezdomnych mężczyzn jest zdecydowanie więcej niż bezdomnych kobiet. Odsetek osób zarejestrowanych jako bezrobotne w latach 1999-2001 wzrastał (16,22% w 1999 r., 55,02% w 2001 r.). Z kolei od 2003 r. ten odsetek zaczął się stopniowo zmniejszać (52,05% w 2003 r., 36,73% w 2005 r., 35,47% w 2007 r.). Większość osób bezrobotnych bezdomnych przebywała w schroniskach (38,93% w 2003 r., 26,98% w 2005 r., 20,89% w 2007 r.). Można przypuszczać, iż było to m.in. związane ze wsparciem pracowników socjalnych placówek w dopełnieniu formalności we właściwym urzędzie pracy. Na przestrzeni ostatnich lat odsetek osób bezdomnych podejmujących pracę zarobkową wzrósł. Potwierdzają to także badania przeprowadzone na terenie województwa pomorskiego, odsetek osób podejmujących pracę wynosił: 11,8% w roku 2003, 10,8% w roku 2005, 25% w roku 2007<sup>14</sup>. Można zakładać, że ma to związek z poprawą sytuacji na rynku pracy i ogólnym spadkiem stopy bezrobocia w Polsce. Pracodawcy poszukują potencjalnych pracowników także w ośrodkach dla osób bezdomnych.

W tym kontekście interesujące są także źródła utrzymania osób bezdomnych w województwie podkarpackim, które zestawiono w tabeli nr 2.

<sup>14</sup> Por. M. Dębski, *Socjodemograficzny portret zbiorowości ludzi bezdomnych województwa pomorskiego – grudzień 2007 (Raport z badań)*, „Pomost – o bezdomności bez lęku”, Gdańsk 2007, s. 70-73.

Tabela nr 2. Źródła utrzymania osób bezdomnych w województwie podkarpackim w latach 1999-2007

Z•	1999		2001		2003♦						2005						2007					
	N	%	N	%	*		**		Ogółem		*		**		Ogółem		*		**		Ogółem	
					N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
1	85	10,22	82	8,16	24	2,06	120	10,29	144	12,35	17	1,48	106	9,22	123	10,70	27	2,98	103	11,38	130	4,36
2	46	5,53	62	6,17	7	0,60	39	3,34	46	3,94	7	0,61	153	13,31	160	13,92	7	0,77	81	8,95	88	9,72
3	15	1,80	36	3,58	18	1,54	38	3,26	56	4,80	4	0,35	70	6,09	74	6,44	12	1,33	44	4,86	56	6,19
4	10	1,20	9	0,89	2	0,17	10	0,86	12	1,03	0	0,00	5	0,43	5	0,43	2	0,22	5	0,55	7	0,77
5	85	10,22	152	15,12	52	4,46	63	5,40	115	9,86	41	3,57	101	8,79	142	12,36	67	7,40	124	13,70	191	1,10
6	263	31,61	253	25,17	143	12,26	112	9,60	255	21,86	94	8,18	111	9,66	205	17,84	90	9,94	120	13,26	210	3,20
7	147	17,67	49	4,87	51	4,37	124	10,63	175	15,00	31	2,70	165	14,36	196	17,06	71	7,85	62	6,85	133	4,70
8	181	21,75	78	7,76	52	4,46	315	27,01	367	31,47	20	1,74	186	16,19	206	17,93	44	4,86	109	12,04	153	6,90

Objaśnienia: • – w ankiecie dopuszczono wielokrotność wyboru, dlatego suma procent w tabeli jest większa od 100, gdyż badani podawali po kilka odpowiedzi (liczba osób bezdomnych w poszczególnych latach wynosiła: 832 w 1999 r., 1005 w 2001 r., 1166 w 2003 r., 1149 w 2005 r., 905 w 2007 r.); ♦ – od 2003 r. ankieta została uszczegółowiona; \* – bezdomni pozaschroniskowi; \*\* – bezdomni schroniskowi; N – liczba osób; Z – źródło środków utrzymania; **1** – renta, **2** – emerytura, **3** – dochód z pracy, **4** – zasiłek dla bezrobotnych, **5** – świadczenia z pomocy społecznej: obligatoryjne, **6** – świadczenia z pomocy społecznej: pomoc fakultatywna, **7** – środki ze zbieractwa/ w tym żebractwo, **8** – inne (praca dorywcza, zasiłek celowy, zasiłek okresowy, pomoc finansowa rodziny, alimenty, własna działalność gospodarcza, prace doraźne, na utrzymaniu konkubenta, świadczenia rodzinne).

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Ankiety WPS PUW na temat osób bezdomnych w województwie podkarpackim za rok 1999, 2001, 2003, 2005, 2007, (mps).

Na podstawie danych zawartych w tabeli nr 2 można dostrzec, że największa grupa osób bezdomnych utrzymywała się ze świadczeń fakultatywnych uzyskiwanych w ośrodkach pomocy społecznej (31,61% w 1999 r., 25,17% w 2001 r., 17,84% w 2005 r., 23,20% w 2007 r.), bądź z tzw. innych źródeł (31,47% w 2003 r., 17,93% w 2005 r.). W przypadku osób spoza placówek przeważały świadczenia otrzymywane z ośrodków, a mieszkańcy schronisk częściej korzystali ze wspomnianych innych źródeł utrzymania (jedynie w 2007 r. dominowały w obu sytuacjach pierwsze z nich). Dla osób przebywających w schroniskach były to dodatkowo te świadczenia, które zapewniała podopiecznym dana placówka. Z kolei, najmniej respondentów utrzymywało się z dochodów uzyskanych z pracy (1,80% w 1999 r., 3,58% w 2001 r., 6,44% w 2005 r., 6,19% w 2007 r.) lub z zasiłków dla bezrobotnych (1,20% w 1999 r., 0,89% w 2001 r., 1,03% w 2003 r., 0,43% w 2005 r., 0,77% w 2007 r.). Potwierdza to tezę, że stosunkowo nie-

wielka liczba bezdomnych pracuje, a tylko nieliczni mają prawo do otrzymywania zasiłków dla bezrobotnych.

### 3. PROBLEM BEZROBOCIA WŚRÓD OSÓB BEZDOMNYCH

W przypadku bezrobocia osób bezdomnych trudno jest jednoznacznie stwierdzić, co jest problemem pierwotnym, a co wtórnym. Bezrobocie może zatem być przyczyną bezdomności, ale może być także odwrotnie. Osoby bezdomne żyją w poczuciu głębokiej deprivacji. Koncentrują się na zaspokajaniu podstawowych potrzeb, żyją dniem bieżącym, nie planują przyszłości. Ich rytm dnia jest najczęściej regulowany czasem wydawania posiłków. W takiej sytuacji, podjęcie aktywności zawodowej mogłoby zmienić ów rytm, a także spowodować utratę łatwego sposobu zaspokajania podstawowych potrzeb. Bardzo często prowadzi to do uzależnienia się osoby bezdomnej od pomocy. Sytuację komplikuje fakt, że część osób ma problemy natury psychicznej, zdrowotne, nadużywa alkoholu. Wielu towarzyszy poczucie winy, doznanych krzywd, osamotnienia, obniżone poczucie własnej wartości oraz beznadziejności i bezsilności. Istotną przyczyną jest brak zameldowania. Posiadanie mieszkania jest bardzo ważne w przypadku poszukiwania pracy i jej utrzymania. Trudno jest podjąć pracę np. sprzedawcy czy kasjerki bez zameldowania. Pracodawcy oczekują bowiem swoistej gwarancji właśnie w postaci owego meldunku. Jego brak utrudnia także założenie konta bankowego, którego wymagają pracodawcy (tylko bardzo nieliczne banki zakładają konto bez meldunku, np. Citibank Handlowy, lecz żaden z nich nie udziela w takich okolicznościach kredytu). Sytuację komplikuje również zakorzeniony w społeczeństwie i w przekonaniach samych bezdomnych stereotyp, który obniża wartość takiego człowieka na rynku pracy. Funkcjonowanie negatywnego wizerunku osoby bezdomnej (nieuczciwość, nieodpowiedzialność) utrudnia wejście lub powrót na rynek pracy. Bezdomni są słabiej wynagradzani, albo pozbawiani wynagrodzenia, często są zatrudniani nielegalnie („na czarno”), są wykorzystywani przez pracodawców.

Osoby bezdomne mają problemy z przystosowaniem się do zasad życia społecznego. Ks. Stanisław Słowik zwraca uwagę na ich nieprzystosowanie do pracy zawodowej (osoby, które nie pracowały dłużej niż pięć lat lub w ogóle nie podejmowały pracy zarobkowej czy stałych obowiązków domowych), w tym kontekście wprowadza nawet określenie „niepełnosprawności zawodowej”<sup>15</sup>. Taki termin nie został dotychczas precyzyjnie zdefiniowany. Odnosi się do problemów psychospołecznych, które obserwuje się u tych osób, które nie potrafią przestrzegać elementarnych wymogów życia społecznego. Dodatkową trudność stanowi brak dokumentacji kariery zawodowej, niski poziom wykształcenia czy brak kwa-

---

<sup>15</sup> S. Słowik, *Problemy aktywizacji zawodowej i zatrudnienia osób bezdomnych*, w: *Bezrobocie jako problem bezdomnych polskich*, dz. cyt., s. 38.

lifikacji zawodowych lub ich dezaktualizacja. Widoczna jest także niechęć pracodawców do zatrudniania kobiet z małymi dziećmi (zwłaszcza samotnych matek). Są one postrzegane jako mniej dyspozycyjne, a w konsekwencji mniej atrakcyjne na rynku pracy.

Wśród czynników utrudniających podjęcie pracy należy również wymienić karalność, brak wsparcia ze strony rodziny, nieuregulowane zobowiązania finansowe (zadłużenie) i alimentacyjne. Rachunek ekonomiczny nie jest korzystny, powoduje zatem zanikanie motywacji i zdanie się na wsparcie uzyskiwane w placówce. Przedłużający się stan bezrobocia powoduje stopniowe zmniejszanie wysokości zasiłków, aż do utraty prawa do ich otrzymywania. W konsekwencji osoby te stają się klientami pomocy społecznej. Biernie przystosowanie się do takiej sytuacji powoduje dezaktualizowanie się posiadanych kwalifikacji (dla pewnej grupy osób bezrobocie stało się sposobem na życie, łatwiejszym niż praca, która wymaga np. przekwalifikowania się) i w konsekwencji całkowite wykluczenie z rynku pracy. Wydaje się, że udzielane wsparcie (zbyt duże, długotrwałe) może prowadzić do osłabienia motywacji. Pojawia się kolejny problem, tzw. wyuczonej bezradności. Sytuacja jest tym bardziej niepokojąca, że bieda i niski status społeczny są przez pewną grupę osób dziedziczone, co jest szczególnie groźne dla dzieci mieszkających wraz ze swoimi bezdomnymi matkami w ośrodkach.

#### 4. BEZROBOCIE BEZDOMNYCH – PROPOZYCJE NOWATORSKICH ROZWIĄZAŃ

Aktywizację zawodową osób bezdomnych zaczęto rozwijać od 2003 r., głównie w oparciu o fundusze celowe Unii Europejskiej (UE). Intensyfikacja działań była możliwa dzięki zatwierdzeniu kilku uregulowań prawnych: ustawy z dnia 13 czerwca 2003 r. o zatrudnieniu socjalnym, ustawy z dnia 20 kwietnia 2004 r. o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy, ustawy z dnia 27 kwietnia 2006 r. o spółdzielniach socjalnych<sup>16</sup>. Ich przyjęcie wprowadziło do polskiego systemu prawnego nową jakość w zakresie przeciwdziałania wykluczeniu społecznemu bezdomnych. Ważne w tym kontekście wydaje się także wdrożenie w życie ustawy z dnia 20 kwietnia 2004 r. o Narodowym Planie Rozwoju, która umożliwiła dostęp do funduszy strukturalnych UE<sup>17</sup>.

Biorąc pod uwagę obecny system pomocy społecznej w Polsce można zaryzykować twierdzenie, trudno jest wyjść z bezdomności bez pracy, ale będąc pozbawionym domu problemem staje się znalezienie zatrudnienia. Konieczne jest więc przełamywanie istniejącego w społeczeństwie stereotypu. Przykładem działań w tym zakresie może być głośna akcja przeprowadzona w zamożnej dzielnicy

<sup>16</sup> Ustawa z dnia 13 czerwca 2003 r. o zatrudnieniu socjalnym, DzU 2003, nr 122, poz. 1143; ustawa z dnia 20 kwietnia 2004 r. o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy, DzU 2004, nr 99, poz. 1001; ustawa z dnia 27 kwietnia 2006 r. o spółdzielniach socjalnych, DzU 2006, nr 94, poz. 651.

<sup>17</sup> Ustawa z dnia 20 kwietnia 2004 r. o Narodowym Planie Rozwoju, DzU 2004, nr 116, poz. 1206.

Paryża, gdzie stanęły namioty dla bezdomnych oraz dla innych obywateli, by mogli w nich zamieszkać i przekonać się, jak wygląda życie bezdomnego<sup>18</sup>.

Nasuwa się pytanie: czy osoby bezdomne chcą podjąć pracę? Okazuje się, że odpowiedź nie jest jednoznaczna. Na podstawie badań, przeprowadzonych we Wspólnocie „Barka”, okazało się, iż na pytanie dotyczące przyszłości respondenci jako główną odpowiedź wskazali chęć podjęcia pracy zarobkowej. Ich celem było osiągnięcie stałego dochodu, co daje możliwość wynajęcia mieszkania i założenia własnej rodziny. Sygnalizowali oni brak możliwości znalezienia pracy adekwatnej do posiadanych kwalifikacji oraz nabytych umiejętności<sup>19</sup>. Z kolei na podstawie badań przeprowadzonych na terenie Poznania, stwierdzono, iż 40,5% respondentów uznało, że brak pracy jest dla nich korzystny<sup>20</sup>.

Zbiorowość bezdomnych nie jest jednorodna. Zróżnicowanie dotyczy poziomu wykształcenia (od podstawowego do wyższego), doświadczenia i przebiegu kariery zawodowej, motywacji do pracy (np. osoba mieszkająca na dworcu czy w kanale ciepłowniczym i poszukujący pracy mieszkaniec schroniska). Zasadniczym zadaniem w ramach aktywizacji zawodowej staje się przygotowanie różnorodnej oferty dla tych osób. Aleksandra Dębska, z perspektywy psychologicznej, sugeruje zastosowanie zasady analogicznej do postępowania rekrutacyjnego. Do istotnych aspektów nie należy przede wszystkim wykształcenie, ale predyspozycje psychiczne (poziom samooceny, motywacja do zmiany własnego stylu życia, stan rozliczenia z przeszłością, sprzeciw wobec rzeczywistej sytuacji bezdomnego). Proponuje zastosowanie oddziaływań psychoedukacyjnych mających na celu zapobieganie dalszej alienacji społecznej (budowanie pozytywnego obrazu własnej osoby, wzmacnianie osobistej skuteczności w zakresie integracji zawodowej, podniesienie samooceny, motywowanie do szukania pracy przy równoczesnym wzbudzeniu chęci do zmian we własnym życiu)<sup>21</sup>.

Szczególnie skuteczną metodą oddziaływania wydaje się, stosowane m.in. w procesie oddziaływań wychowawczych, terapeutycznych, odnalezienie i wzmocnienie tych zasobów, które dana osoba posiada (tzw. mocne strony, pozytywne). Na podstawie przeprowadzonych badań okazało się bowiem, że podjęcie obowiązków zawodowych przez osoby bezdomne powodowało: wyjście ze stanu beczynności, podniesienie własnej wartości, uzyskanie zarobku, aktywizację

---

<sup>18</sup> Por. *Każdy Francuz ma prawo do mieszkania*, <www.money.pl>, (data dostępu: 23.02.2007).

<sup>19</sup> Por. A. Matuszczyk, *Wspólnota „Barka” sposobem na zapobieganie występowaniu zjawiska bezdomności*, *Praca Socjalna* (2003)3, s. 57.

<sup>20</sup> Por. M. Oliwa-Ciesielska, *Piętno nieprzypisania. Studium o wyizolowaniu społecznym bezdomnych*, Poznań 2004, s. 120.

<sup>21</sup> Por. A. Dębska, *Rola pomocy psychologicznej w integracji zawodowej i społecznej osób bezdomnych*, w: *Bezrobocie jako problem bezdomnych polskich*, dz. cyt., s. 51-53; A. Szajerska, *Reintegracja społeczno-zawodowa bezdomnych kobiet na przykładzie mieszkańek schronisk w województwie kujawsko-pomorskim, w latach 2004-2006*, w: *Oblicza bezdomności*, red. M. Dębski, K. Stachura, Gdańsk 2008, s. 246-247.



życiową<sup>22</sup>. W przypadku osób bezdomnych praca zatem ma nie tylko dostarczać dochodu, ale pełni także rolę terapeutyczną. Przynosi człowiekowi satysfakcję, poczucie bycia potrzebnym, pozwala na nawiązywanie kontaktów z innymi ludźmi, uczy systematyczności i konsekwencji. Przykładem może być stosowana w niektórych placówkach ergoterapia, która polega na podejmowaniu każdego dnia pracy na rzecz ośrodka i środowiska. Bezdomni wykonują prace remontowe, porządkowe, ogrodnicze czy w pracowniach i warsztatach. Przykładem działań terapeutycznych może być próba prowadzenia przez bezdomnych schroniska dla psów. Tego rodzaju praca może nauczyć ich odpowiedzialności za zwierzęta, przygotować do właściwego kontaktu z nimi. Taka terapia sprawdziła się za granicą. W ten sposób działają niektóre schroniska w USA i Kanadzie<sup>23</sup>.

Duże znaczenie ma edukowanie osób bezdomnych. Część z nich ma problemy np. z pisaniem i czytaniem (ogranicza się do składaniu podpisu na dokumentach), innym brakuje umiejętności posługiwania się np. komputerem czy znajomości języków obcych. Ciekawą propozycją może być, prowadzone przez Stowarzyszenie Szkoła Barki im. H.Ch. Kofoeda, centrum integracji społecznej (CIS)<sup>24</sup>. Podstawowym celem działania CIS jest przygotowanie osób długotrwale bezrobotnych lub zagrożonych trwałym wykluczeniem społecznym do podjęcia pracy oraz powrotu do aktywnego życia społecznego. Ponadto wśród realizowanych zadań można wymienić następujące: poradnictwo zawodowe i kształcenie w zakresie metod poszukiwania pracy, poszukiwanie kontaktów z potencjalnymi pracodawcami, promocję zatrudnienia socjalnego w mediach, organizację praktyk i staży dla uczniów CIS-u, pomoc w tworzeniu spółdzielni socjalnych, w tworzeniu własnej przedsiębiorczości czy w znalezieniu zatrudnienia na wolnym rynku.

W sytuacji nieprzystosowania zawodowego bezdomnych konieczne jest natomiast edukowanie poprzez prowadzenie podstawowych ćwiczeń, jak np.: przychodzenie do pracy na wyznaczoną godzinę, wykonywanie czynności według ustalonego harmonogramu, skoncentrowanie uwagi na danym zadaniu przez jak najdłuższy czas, omawianie przyczyn dekoncentracji wraz z terapeutą. Interesującym przykładem może być zastosowanie programu *Pay by day*, który polega na wprowadzeniu systemu wynagrodzenia za jeden dzień i zwiększaniu stawki początkowej wraz ze wzrostem długości czasu zatrudnienia. Tego typu rozwiązanie

---

<sup>22</sup> Por. A. Chrapkowska-Zielińska, *Bezdomność kobiet na przykładzie Schroniska Matki z Dzieckiem w Bydgoszczy*, w: *Poczucie nieegalitarności, ubóstwo, bezdomność a zjawiska patologii społecznej w aktualnej rzeczywistości kraju*, red. T. Sołtysiak, Włocławek 1999, s. 250.

<sup>23</sup> Por. R. Ochwat, *Bezdomni zajmą się psami*, *Gazeta Lubuska* (27.07.2007), <[www.gazetalubuska.pl](http://www.gazetalubuska.pl)>, (data dostępu: 25.07.2008). Por. także *Bezdomny musi być bezrobotny?*, *Gazeta Wyborcza* (Łódź, 16.08.2007), <[www.gazeta.praca.pl](http://www.gazeta.praca.pl)>, (data dostępu: 25.07.2008).

<sup>24</sup> *Stowarzyszenie Szkoła Barki im. H.Ch. Kofoeda*, <[www.cisskolabarki.org.pl](http://www.cisskolabarki.org.pl)>, (data dostępu: 25.07.2008). Na temat koncepcji szkół duńskich i polskich, szczególnie idei uniwersytetów ludowych szerzej pisze m.in. J. Mierzwa, *Postawy religijno-społeczne słuchaczy Ludowego Uniwersytetu Katolickiego Archidiecezji Przemyskiej*, Rzeszów 2007, s. 29-134.

ma motywować bezdomnego do kontynuowania zatrudnienia. Innym pomysłem jest stopniowanie czasu pracy, np. rozpoczynając od czterech godzin dziennie, co ma na celu dostosowanie do możliwości psychofizycznych pracownika<sup>25</sup>.

Propozycję dla osób bezdomnych stanowił eksperymentalny projekt „12 odważnych ludzi” – podróż ku aktywności zawodowej i rozwojowi osobowemu ludzi bezdomnych<sup>26</sup>, realizowany od kwietnia 2004 r. do kwietnia 2005 r. w ramach programu PHARE (*Polish Hungary Assistance for Restructuring their Economies*), pod patronatem Polskiej Agencji Rozwoju Przedsiębiorczości. Objął swym zasięgiem jedno z największych i najlepiej rozpoznanych skupisk ludzi bezdomnych – Trójmiasto. Głównym jego celem było budowanie samodzielności życiowej osób bezdomnych i zagrożonych bezdomnością poprzez przywrócenie wartości pracy i kształtowanie umiejętności zawodowych. Cel ten był realizowany poprzez kolejne etapy: zmianę perspektywy postrzegania życia „z tu i teraz” na widzenie przyszłości, rozbudzenie autentycznego zainteresowania pracą, przełamanie bierności życiowej ukierunkowane na podjęcie pracy, zwiększenie potencjału zawodowego poprzez wzmocnienie istniejących i rozwój nowych umiejętności, zbudowanie podstaw instytucjonalnych, umożliwiających racjonalne zatrudnienie i wykorzystanie odnowionych i nabytych umiejętności przez osoby bezdomne.

W trakcie rocznych działań, osoby bezdomne zakwalifikowane do projektu, przeszły specjalnie dla nich przygotowane szkolenia, warsztaty i konsultacje, które miały na celu pomóc im w powrocie do normalnego życia. Staże pracy w zorganizowanych ekipach: remontowej, poligraficznej, biurowej, ogrodniczo-porządkowej, miały ich przygotowywać do podjęcia pracy, rozwijając ich umiejętności zawodowe. Poprzez aktywność w prowadzonym przez nich Klubie Pracy (spotkania klubowe z ciekawymi ludźmi, kafejka internetowa, pracownia fotograficzna, spektakle teatralne itp.) mieli przywracać swoje dawne i rozwijać nowe zainteresowania różnymi sferami życia, uczyć się pożytecznego spędzania czasu. Osoby, które zaliczyły wszystkie zaplanowane etapy otrzymały świadectwa ukończenia szkoleń i kursów (np. BHP) oraz zaświadczenia lekarskie i wyniki badań przydatności zawodowej. W ramach projektu stworzono infrastrukturę techniczną (sprzęt i wyposażenie) i ramy instytucjonalne (porozumienia i kontakty) pozwalające na kontynuację takiego działania po jego zakończeniu. W efekcie, pod koniec 2005 r., względnie stałą i stabilną sytuację finansową i mieszkaniową miało 14 osób, z czego 7 miało stałą i stabilną pracę. Z uwagi na swoisty sukces tego programu wiele jego elementów przeniesiono do projektu Pomorskiego Forum na rzecz Wychodzenia z Bezdomności – „Agenda Bezdomności. Standard

---

<sup>25</sup> Por. S. Słowik, *Problemy aktywizacji zawodowej i zatrudnienia osób bezdomnych*, w: *Bezrobocie jako problem bezdomnych polskich*, dz. cyt., s. 39.

<sup>26</sup> Por. P. Olech, *Projekt „12 odważnych ludzi” – podróż ku aktywności zawodowej i rozwojowi osobowemu ludzi bezdomnych*, w: *Bezrobocie jako problem bezdomnych polskich*, dz. cyt., s. 94-100.

Aktywnego Powrotu na Rynek Pracy” w ramach Inicjatywy Wspólnotowej EQUAL<sup>27</sup>.

Nowatorskim rozwiązaniem wprowadzonym w Polsce jest tzw. metoda towarzyszenia, która polega na podmiotowym (indywidualnym) i partnerskim traktowaniu bezdomnego. Podczas regularnych spotkań z osobą wspierającą, tzw. akompaniatorem (doradcą zawodowym, który posiada wysokie umiejętności interpersonalne, legitymuje się wyższym wykształceniem w dziedzinie nauk społecznych lub humanistycznych oraz posiada wiedzę z zakresu rozwiązywania problemów społecznych), konsekwentnie realizowane są jej cztery kolejne etapy: pierwszy kontakt, aktywne słuchanie, ocena sytuacji, towarzyszenie i wsparcie. Beneficjent często od podstaw uczy się funkcjonowania na rynku pracy i w środowisku lokalnym. Metoda towarzyszenia nie polega na wyręczaniu, lecz na wspieraniu działań podopiecznego. Dzięki niej osoba bezdomna lub zagrożona bezdomnością: zmienia postawę wobec własnego bezrobocia, poprawia samoocenę, nabywa lepsze zdolności adaptacyjne w środowisku lokalnym, odczuwa wzrost własnych umiejętności interpersonalnych, poprawia funkcjonowanie psychospołeczne, staje się samodzielna w rozwiązywaniu własnych problemów, rozwija swoje aspiracje i konkretyzuje plany życiowe, uczy się punktualności i odpowiedzialności za podejmowane działania, staje się bardziej atrakcyjna na rynku pracy.

Doskonałym przykładem zastosowania tej metody jest projekt „Wyprowadzić na prostą”. W projekcie bierze udział dwudziestu pięciu akompaniatorów. Po dwóch pracuje w każdym z Punktów Aktywizacji Bezrobotnych (PAB-ów) mieszczących się w: Bielicach, Bytomiu, Częstochowie, Kielcach, Rybniku, Sanoku, Sosnowcu i Zabrzu. PAB-y w Gliwicach, Łodzi i Ostrowie Wielkopolskim dysponują trzyosobowym zespołem akompaniatorów. Ich pracę nadzorują bezpośrednio koordynatorzy lokalni<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Od końca 2004 r. polskie organizacje pozarządowe mogą korzystać ze środków Inicjatywy Wspólnotowej EQUAL. W całej Polsce zawiano około 100 narodowych „Partnerstw na rzecz rozwoju”, które zgodnie z założeniami programu wdrażają innowacyjne rozwiązania na rzecz równości i włączenia grup wykluczonych do rynku pracy. Prawie wszystkie ogólnopolskie organizacje zajmujące się bezdomnością lub ich oddziały są liderami lub członkami jednego lub nawet dwóch partnerstw: Pomorskie Forum na rzecz Wychodzenia z Bezdomności – „Agenda Bezdomności. Standard Aktywnego Powrotu na Rynek Pracy”; Towarzystwo Pomocy im. Św. Brata Alberta Koło Gdańskie – „Agenda Bezdomności. Standard Aktywnego Powrotu na Rynek Pracy”; Fundacja Pomocy Wzajemnej „Barka” – „Ekonomia Społeczna w Praktyce”; Towarzystwo Pomocy im. Św. Brata Alberta Wrocław – „Wyprowadzić na prostą”; Caritas Kielecka – „Wyprowadzić na prostą”; Caritas Polska – „Biura Aktywizacji Bezrobotnych” (ten projekt jest realizowany ze środków UE w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego (EFS), nie Inicjatywy Wspólnotowej EQUAL, ale jego cele są podobne); Stowarzyszenie „Monar” – „Punkt Wsparcia Społecznego”.

<sup>28</sup> Por. *Partnerstwo „Wyprowadzić na prostą”*, <[www.wnp.org.pl](http://www.wnp.org.pl)>, (data dostępu: 26.07.2008).

## PODSUMOWANIE

Głównymi problemami towarzyszącymi bezdomności są: brak środków na zaspokojenie potrzeb życiowych, zerwanie więzi rodzinnych, problemy zdrowotne, psychologiczne, kontakty ze środowiskiem zdemoralizowanym, przestępczość i bezrobocie. Aktywizacja zawodowa jest realną szansą dla ludzi bezdomnych, jeśli zostanie zabezpieczone odpowiednie wsparcie. Przyczyn problemów ze znalezieniem pracy można się doszukiwać m.in. w niedoskonałości rozwiązań prawnych; ograniczaniu działań podejmowanych wobec bezdomnych przez ośrodki pomocy społecznej do obowiązków ustawowych (ze względów ekonomicznych), lecz bez zwracania uwagi na rzeczywiste potrzeby tej grupy osób; traktowaniu organizacji pozarządowych ciągle jeszcze nie jako partnerów, lecz jako usługodawców. Ponadto, w polskim systemie pomocy społecznej, zbyt mało uwagi zwraca się na profilaktykę (ciągle jeszcze istnieje swoisty mit o zbyt dużych kosztach działalności integracyjnej), jakby nie dostrzega się, że koszty udzielanej pomocy doraźnej są znacznie wyższe. Pomija się także negatywne społeczne skutki tego typu długotrwałych oddziaływań.

Wśród postulatów dotyczących zmian należy wskazać: konieczność modyfikacji rozwiązań prawnych i systemowych na rynku pracy, zmiany w polityce mieszkaniowej (ogólna dostępność mieszkań, także treningowych i socjalnych), konieczność współpracy w dziedzinie pomocy społecznej, edukacji, zatrudnienia, mieszkalnictwa. Zmodyfikowania wymaga realizacja programów pomocy bezdomnym (np. monitorowanie, ewaluacja, rozkład realizacji w czasie, finansowanie), wprowadzenie zróżnicowania w standardzie poszczególnych placówek (noclegownie, schroniska, domy, hostele), zatrudnianie profesjonalnie przygotowanej do pracy z tą grupą beneficjentów kadry.

Kluczową rolę w zatrudnianiu (wspieranym) osób bezdomnych, które nie są (w tej chwili) w stanie znaleźć i utrzymać pracy na otwartym rynku pracy, odgrywa ekonomia społeczna. Pracodawcy tego sektora potrzebują adekwatnego wsparcia finansowego. Powinny istnieć bodźce zachęcające pracodawców do kierowania swoich działań do najbardziej zagrożonych i marginalizowanych grup społecznych. Zatrudnienie dla bezdomnych jest czymś więcej niż integracją społeczną i zawodową. Pomaga ludziom pozyskać i rozwinąć umiejętności, kompetencje i motywacje oraz możliwości podjęcia aktywności życiowej. Wielu bezdomnych potrzebuje dodatkowego czasu i wsparcia przed uzyskaniem zdolności do podjęcia i utrzymania zatrudnienia lub partycypacji w aktywizacji zawodowej. Ludzie, którzy nie są do tego gotowi powinni mieć zagwarantowany dostęp do adekwatnego minimalnego przychodu i świadczeń socjalnych.

## EMPLOYMENT ACTIVATION OF THE HOMELESS

## Summary

Homelessness is a non-homogenous social problem, not easy to diagnose. In Poland there is still a deficit in research regarding this issue and studies conducted so far focus for example on the question of homelessness itself, marginalisation resulting from it, analysis of the social environment of the homeless, heterotopy of homelessness and presentation of practical solutions aimed at this group of beneficiaries (e.g. aid programmes, activity of specific institutions). In recent years, a system of shelters has been established allowing the homeless "to survive". However, more often than not they reinforce the existing condition rather than allow for overcoming it. One of the elements which are a decisive factor in the process of overcoming homelessness involves finding, taking up and sustaining work. Professional activity means performing a specific job. In case of the homeless the option of obtaining a job is connected with a number of difficulties. Remembering about that, the author of the herein article has attempted to discuss the issue of employment activation of the homeless.

**Nota o Autorach:** **PROF. UKSW DR HAB. JAROSŁAW KORAL** – dziekan Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, kierownik katedry Polityki Społecznej w Instytucie Politologii. Konsultor Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski, członek: Rady Programowej Studium Generale Europa, Polskiego Towarzystwa Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej, Ogólnopolskiej Sekcji Teologów Moralistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Politologów oraz Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Autor 4 książek i około 70 artykułów z zakresu: bezrobocia, patologii życia społecznego, ubóstwa, niepełnosprawności oraz działalności charytatywnej Kościoła.

**DR BEATA SZLUZ** – 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, pomoc społeczna, bezdomność



BOGDAN STAŃKOWSKI SDB

SYSTEM PREWENCYJNY  
W PRAKTYCE SALEZJANÓW PROWINCJI KRAKOWSKIEJ:  
WYNIKI BADAŃ NA PODSTAWIE ANALIZY  
MIESIĘCZNIKA *WIADOMOŚCI INSPEKTORIALNE* (2001-2005)

WPROWADZENIE

Od ponad stu lat salezjanie pracują na polskich ziemiach. Inspektoriat krakowski obecnie liczy 21 placówek (parafie, szkoły), w których pracuje 227 salezjanów wraz z młodymi studentami pozostającymi w formacji początkowej<sup>1</sup>.

Niniejszy artykuł składa się z dwóch części: teoretycznej oraz wyników badań przeprowadzonych metodą analizy miesięcznika *Wiadomości Inspektorialne* (WI) z lat 2001-2005. W części teoretycznej autor podjął się analizy głównych kierunków w działalności młodzieżowej salezjanów (zaangażowanie w pracy oratorskiej, pastoralnej, stowarzyszenia i organizacje młodzieżowe). Druga część poświęcona jest badaniom za pomocą analizy wspomnianego miesięcznika wydawanego przez Inspektoriat krakowski. Warto zaznaczyć, że dotychczas salezjanie nie zajmowali się na szerszą skalę badaniami od strony zaangażowania poszczególnych placówek w dzieło wychowawcze. Tak więc, spojrzenie na ową działalność od strony naukowo-badawczej jest elementem innowacyjnym, który może posłużyć do dalszych poszukiwań i być przyczynkiem do tego, by w oparciu o badania móc dokonywać przemyśleń i zaplanować takie posunięcia na polu bezpośredniego zaangażowania z młodzieżą, które przyczyniłyby się do owocniejszej pracy.

---

<sup>1</sup> Dla porównania, posługując się danymi z 2004 r., na świecie pracuje ok. 16.820 salezjanów, w Polsce zaś ok. 1110. Źródło: *Wiadomości Inspektorialne* (2004)7, s. 37.

## 1. ZAANGAŻOWANIE SALEZJANÓW NA RZECZ WYCHOWANIA LUDZI MŁODYCH – RZECZYWISTOŚĆ POLSKA

Współczesny świat przeżywa kryzys człowieka. Ma to swoje reperkusje w świecie młodzieży, która boryka się z wieloma problemami z racji narkotyków, alkoholu, nikotyny czy seksu. Młodzież jest coraz trudniejsza, często niechętna i negatywnie nastawiona względem instytucji typu szkoła czy Kościół<sup>2</sup>. Wziąwszy pod uwagę negatywne skutki konsumpcjonizmu, materializmu czy hedonizmu, mamy obraz młodzieży często zbuntowanej, niechętej do większych poświęceń. Będąc świadom tych zagrożeń, Kościół – a z nim również salezjanie – usiłował i dalej usiłuje stawiać na młodzież jako na tę, która jest przyszłością i nadzieją dla świata<sup>3</sup>.

W dobie dokonujących się w Polsce przemian społeczno-gospodarczych, w dobie malejącej funkcji rodziny w wychowaniu młodego pokolenia, salezjanie starają się na różne sposoby przyciągnąć młodzież. Proponują jej różne formy działalności przy parafiach, ośrodkach młodzieżowych, czy też prowadząc szkoły katolickie otwarte dla wszystkich.

Do najważniejszych pomysłów wychowawczych św. Jana Bosko należy Oratorium. Jest to przede wszystkim centrum młodzieżowe, otwarte dla wszystkich, pełniące jednocześnie rolę domu, który gromadzi i parafii, która na swój sposób ewangelizuje, szkoły, która kształci do życia i w końcu podwórka (boiska), gdzie wychowankowie „*in allegria*” spędzają swój wolny czas. Oratorium to nie tylko miejsce jako takie, ale przede wszystkim specyficzny klimat wytworzony przy współdziałaniu wszystkich zaangażowanych w dzieło wychowawcze. W Oratorium zatem dokonuje się integralny rozwój młodego człowieka zarówno w wymiarze osobowym, społecznym, jak i duchowym<sup>4</sup>. Twórca Oratorium w rozumieniu salezjańskim, św. Jan Bosko, dbał o to, by młodzież wyrosła na „*dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli*”<sup>5</sup>. Założyciel Zgromadzenia Salezjańskiego uważał, że aby osiągnąć ten cel, środowisko wychowawcze winno charakteryzować się atmosferą rodzinną przepełnioną miłością. Również dziś pedagogia ks. Bosko jest aktualna i uniwersalna, gdyż nie kieruje się w stronę uprzywilejowanych, młodzieży wybranej i wyselekcjonowanej zgodnie z oczekiwaniami wychowawców, ale otwiera się na wychowanka, przyjmuje go takim, jakim jest, po to, by w tym młodym człowieku mogła dokonać się pewna przemiana, pewne zbliżenie do Chrystusa. W tym pozyskiwaniu wychowanka, wychowawca salezjański, wi-

<sup>2</sup> Por. R. Bieleń, *Kościół katolicki we współczesnej Polsce w służbie młodzieży. Podstawowe kierunki i zadania, formy i metody duszpasterstwa młodzieży*, Seminare. Poszukiwania naukowe 20(2004), s. 313-330.

<sup>3</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, nr 1917.

<sup>4</sup> Por. M. Szpringer, *System prewencyjny Księdza Jana Bosko we współczesnej profilaktyce*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2006, s. 28-30.

<sup>5</sup> Por. L. Cian, *Wychowanie w duchu Księdza Bosko*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2001, s. 216.



nien uwrażliwiać go właśnie na przesłanie Chrystusa, który ukazuje ewangeliczny ideał i wskazuje drogę realizacji swojego życia.

W salezjańskim systemie wychowawczym, ważnym sposobem oddziaływania na młodzież jest także szkoła. W 2004 roku Inspektoriat krakowski był organem prowadzącym 15 szkół, w tym: 5 gimnazjów, 5 liceów ogólnokształcących, 2 technika, 1 liceum profilowane, 1 zasadniczą szkołę zawodową i 1 policealne studium zawodowe. We wszystkich szkołach prowadzonych przez Inspektoriat św. Jacka z siedzibą w Krakowie uczyło się 2840 uczniów. Liczba ta z roku na rok wzrasta, gdyż otwierane są nowe szkoły i placówki wychowawcze<sup>6</sup>. To, co wyróżnia szkołę katolicką salezjańską od innych szkół to fakt posiadania programu wychowawczego opartego na wartościach ewangelicznych<sup>7</sup>.

Innym polem, na którym salezjanin oddziałuje na młodego człowieka, są różnego rodzaju organizacje i stowarzyszenia. Salezjańska Organizacja Sportowa RP (Salos) jest tego dobitnym przykładem. Jest ona organizacją sportową o zasięgu ogólnopolskim<sup>8</sup>. Celem, jaki przyświeca temu stowarzyszeniu, jest rozwijanie wychowawczych, kulturowych i społecznych aspektów sportu w duchu chrześcijańskich wartości i w oparciu o bogactwo salezjańskiej tradycji wychowawczej<sup>9</sup>. Salos właśnie w sporcie upatruje drogę do podniesienia kultury fizycznej i zdrowotnej młodzieży<sup>10</sup>. Równocześnie, sport w Salosie staje się szansą tak do wychowania młodego człowieka w jego wymiarze duchowym, jak okazją do autoedukacji na wzór systemu prewencyjnego<sup>11</sup>.

## 2. METODOLOGICZNE ZAŁOŻENIA BADAŃ

W ostatnich kilkunastu latach, w rękach salezjanów wszystkich czterech prowincji polskich znalazła się dość pokaźna liczba szkół, placówek wychowawczych, oratoriów, a także rozpoczęły działalność organizacje sportowo-rekreacyjne, działające często przy parafiach bądź placówkach salezjańskich, czerpiące swoje inspiracje z systemu prewencyjnego ks. Bosko. Uzasadniona wydaje się więc konieczność prześledzenia działalności placówek salezjań-

---

<sup>6</sup> Por. D. Kempa, *Doskonalenie jakości pracy szkół ważnym kierunkiem działań w roku szkolnym 2004/2005*, Wiadomości Inspektoriatne (2004)9, s. 6.

<sup>7</sup> Por. B. Matyjas, *Oryginalność systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*, w: *Ksiądz Bosko i jego system wychowawczy*, red. J. Niewęgłowski, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2000, s. 86; M. Szpringer, *System prewencyjny Księdza Jana Bosko ...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>8</sup> Salos została zarejestrowana jako stowarzyszenie kultury fizycznej 29 czerwca 1992 r. w Urzędzie Kultury Fizycznej i Turystyki w Warszawie. Inspektoriat krakowski liczy 14 stowarzyszeń lokalnych z łączną liczbą 1450 osób. Por. Wiadomości Inspektoriatne (2004)7, s. 39.

<sup>9</sup> Por. *Aksjologia sportu*, red. Z. Dziubiński, Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2001.

<sup>10</sup> Por. *Sport na przełomie tysiącleci: szanse i nadzieje*, red. Z. Dziubiński, Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2000.

<sup>11</sup> Por. J. Marszałek, *Fascynacja sportem inspiracją autoedukacji w systemie profilaktycznym księdza Jana Bosko*, w: *Sport na przełomie tysiącleci: szanse i nadzieje*, dz. cyt., s. 255-264.

skich zaangażowanych bezpośrednio w pracę z młodymi. Z tego też względu opracowanie niniejsze zostanie wzbogacone wynikami badań przeprowadzonych w 2007 r.

Warto nadmienić, iż autor w swej pracy napotkał trudność w postaci braku odpowiednich technik i narzędzi empirycznych, które przyczyniłyby się do lepszej realizacji badań środowiskowych na podejmowany temat. W konsekwencji zaistniała konieczność posłużenia się metodą analityczną. W tym celu dokonana została uważna i dokładna analiza miesięcznika *WI* wydawanego przez salezjanów prowincji krakowskiej.

Problem badawczy zawarty w tej pracy można ująć w następujących pytaniach:

- a) Czy istnieją organizacje, struktury, zrzeszenia czy ugrupowania mogące pomagać w dostateczny sposób w posłannictwie młodzieżowym salezjanów?
- b) Jakie są formy, propozycje, sposoby oddziaływania salezjanów na młodzież i dzieci?
- c) Czy podjęte działania wśród młodzieży uwzględniają wizję wychowania integralnego wg myśli ks. Bosko opartej na promowaniu aspektu fizycznego, intelektualnego i duchowego?
- d) Czy przeprowadzone akcje, imprezy, wyjazdy itp. są organizowane w oparciu o treści i cele wcześniej zaplanowane?
- e) Na ile organizatorzy działalności wśród młodzieży są zdolni do krytycznego spojrzenia na własną działalność i gotowi do weryfikacji podjętych zobowiązań?

Badania przeprowadzono zarówno od strony ilościowej, jak i jakościowej. Celem tych badań jest chęć wnikięcia, choćby w najmniejszym zakresie, w problematykę zaangażowania salezjanów w dzieło wdrażania i propagowania systemu prewencyjnego wśród młodzieży i dzieci uczęszczających do szkół, oratoriów, parafii, czy biorących udział w innych formach posłannictwa młodzieżowego (np. organizacje sportowe, organizacje troski o młodzież itp.). Chodzi więc o wzbogacenie wiedzy naukowej o badany zjawisko. Rezultaty badań mogą z kolei mieć funkcję pomocniczą w opracowywaniu programów działalności i mieć nie tylko aspekt poznawczy, ale również pewną użyteczność pragmatyczną.

Hipotezy badawcze związane z poruszonym zagadnieniem oscylują wokół problemów wyżej zarysowanych. Można je wyrazić w następujący sposób:

1. Młodzież uczęszczająca do placówek salezjańskich ma dostateczne możliwości zaangażowania się w działalność różnego rodzaju organizacji, zrzeszania się w klubach sportowych i innego rodzaju strukturach działających przy szkołach, parafiach czy oratoriach.

2. Sposoby oddziaływania salezjanów na młodzież (formy, strategie) uwzględniają ducha czasów oraz zmieniającą się rzeczywistość zarówno społeczną, jak i sytuację, w jakiej znajduje się sama młodzież, która akceptuje nowe style życia, posiada nowe aspiracje.
3. Wychowanie dla ks. Bosko jest wychowaniem integralnym, uwzględniającym wymiar fizyczny, intelektualny i duchowy młodego człowieka. W związku z powyższym przyjęto założenie, iż salezjanie swoim oddziaływaniem wśród młodzieży przyczyniają się do jej integralnego rozwoju.
4. Warunkiem dobrze ukierunkowanej i owocnej działalności wśród młodzieży jest zdolność do krytycznego spojrzenia na własne przedsięwzięcia i gotowość do ich weryfikacji. Przyjęto zatem tezę, iż salezjanie pracujący z młodzieżą, krytycznie podchodzą do własnych inicjatyw i gotowi są do weryfikowania swoich działań.

Badania zostały przeprowadzone w maju i czerwcu 2007 r. Analizie poddano roczniki pisma *WI* z lat 2001-2005. Ogółem przeanalizowano 48 numerów z łączną ilością 484 artykułów, notatek przytaczających wydarzenia z działalności zarówno salezjanów, jak również i współpracowników świeckich.

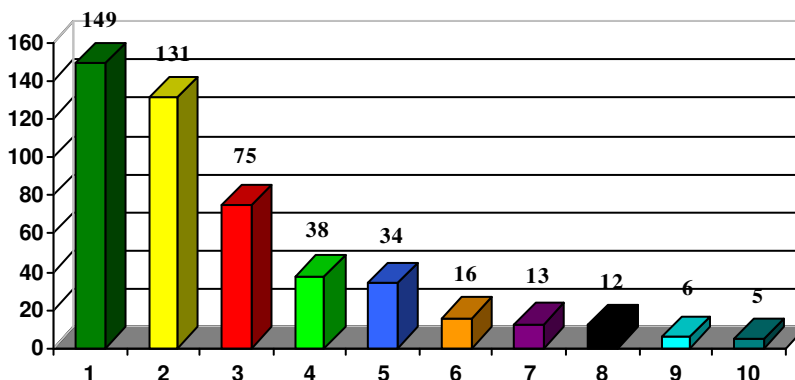
### 3. ANALIZA DANYCH

#### 3.1. Z jakich środowisk pochodzą publikacje zamieszczane na łamach *WI*?

Środowisko oznacza tu rozpoznanie, z jakiej rzeczywistości pochodzą owe materiały (np. szkoła, oratorium, parafia itp.). Z otrzymanych danych łatwo można wywnioskować, że najczęściej materiałów ze swojej działalności przysyłają szkoły – 149 i oratoria – 131 (por. rys. 1). Na trzecim miejscu jest parafia – 75 artykułów. Ponad 30 różnego rodzaju materiałów nadesłano z ośrodków duszpasterstwa młodzieżowego i z *Salosu*. Mniej niż 20 pochodzi z wolontariatu misyjnego, z *Saltromu* i z duszpasterstwa powołaniowego. Również Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego sporadycznie zamieszcza artykuły (6) podejmujące tematykę akcji organizowanych dla młodzieży. Najmniej, bo tylko 5 artykułów, zostało nadesłanych przez Byłych Wychowanków Salezjańskich (BWS)<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Zadawalający jest fakt, iż materiały zamieszczane w *WI* są autorstwa zarówno salezjanów (48%), jak i młodzieży (46%). Tylko niecałe 6% są to materiały nadesłane przez dorosłych świeckich pracujących w placówkach salezjańskich. Zanotowano ponadto tylko jeden artykuł autorstwa siostry salezjanki FMA.

Rys. 1. Z jakich środowisk pochodzą publikacje zamieszczone na łamach WI?  
Wartości wyrażone w liczbach absolutnych. N=484.



**Legenda:**

1. Szkoła
2. Oratorium
3. Parafia
4. Duszpasterstwo młodzieżowe
5. SALOS
6. Wolontariat misyjny
7. Saltrom
8. Duszpasterstwo powołaniowe
9. Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego
10. BWS (Byli Wychowankowie Salezjańscy)

### 3.2. Charakter organizowanych zajęć dla młodzieży

Z uwagi na różnorodność zajęć i imprez oferowanych przez placówki salezjańskie dla dzieci i młodzieży, wyniki badań zostały podzielone na kilka oddzielnych sektorów:

a) religijny; b) zajęcia rekreacyjno-turystyczne; c) zajęcia rekreacyjno-sportowe; d) wypoczynek zorganizowany stacjonarny; e) doskonalenie umiejętności i doświadczeń; f) imprezy kulturalne; g) zajęcia roboczo-formacyjne młodzieży.

#### 3.2.1. Zaangażowanie na polu stricte religijnym

Jeśli chodzi o aspekt religijny, zaangażowanie salezjanów w pracy z dziećmi i młodzieżą ma liczne odcienie. W wielu artykułach da się zauważyć, iż dużą popularnością cieszą się organizowane pielgrzymki krajowe i zagraniczne (22). Ma-

ją one charakter bądź to wyjazdu rowerowego bądź autokarowego. Często uczestnikami są przede wszystkim ministranci i maturzyści. W wyprawach bierze udział również młodzież z tzw. „Różnych Dróg” określana jako młodzież trudna. Najczęstszym miejscem docelowym jest Częstochowa, sanktuarium w Oświęcimiu, w Ludźmierzu na Podhalu, w Piekarach oraz w krakowskich Łagiewnikach. Dużo młodzieży bierze również udział w spotkaniach na polach Lednickich. Jeśli chodzi o pielgrzymki zagraniczne, to oczywiście prym wiodą Włochy (zarówno Rzym, jak i Turyn związane ze św. Janem Bosko). Dużą popularnością cieszą się Międzynarodowe Spotkania Młodych związane z ruchem Taizé, które rokrocznie organizowane są w kolejnych miastach Europy.

Pracującym salezjanom leży też na sercu zbliżanie młodzieży do Boga przy pomocy organizowanych spotkań opłatkowych i dni wspólnoty zarówno oratoryjnej, jak też parafialnej (odpowiednio 19 i 16 artykułów). Powodzeniem cieszą się także rekolekcje (15 artykułów) i spotkania formacyjne (13)<sup>13</sup>. Procesowi wyczuwania młodych na aspekt religijny życia mogą też służyć takie inicjatywy, jak: Jasełka, Misterium Męki Pańskiej czy też dla dzieci – św. Mikołaj (26 artykułów). Młodzież w tych imprezach pełni rolę zarówno bezpośrednich uczestników, jak również odbiorców. Najmłodszy są zachęceni do zaangażowania się w życie religijne poprzez ukazywanie im możliwości bezpośredniego kontaktu z Kościołem (np. ministranci). Z tego względu częste są też artykuły, które ukazują moment przyjęcia nowych członków w szeregi ministrantów (10).

Niewiele jednak jest publikacji ukazujących młodzież biorącą udział np. w spotkaniach modlitewnych (tylko 7 artykułów). Zauważa się dotkliwy brak inicjatyw na płaszczyźnie charytatywnej (1 artykuł). Wydaje się również, iż salezianie mało podkreślają tradycje typowo polskie np. zwyczaj kolędników, śpiewy kolęd i pastorałek (tylko 1 artykuł).

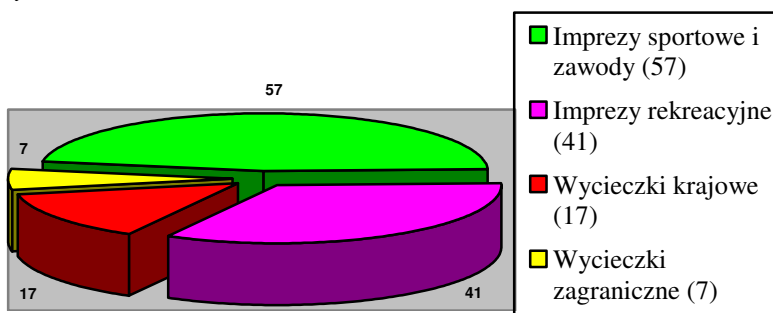
### 3.2.2. Zajęcia rekreacyjno-sportowe

Skrupulatna analiza nadesłanych artykułów pozwala stwierdzić, że jeśli chodzi o rodzaj zajęć rekreacyjno-sportowych to prym wiodą imprezy sportowe i zawody – 57 artykułów zostało poświęconych temu zagadnieniu (por. rys. 2). Chodzi tutaj głównie o takie imprezy, jak: rozgrywki Salosu na poziomie inspektorialnym, Savionalia, igrzyska sportowe młodzieży, turnieje drużyn podwórkowych, mistrzostwa młodzieży w narciarstwie, szkolne rozgrywki sportowe, Salezjańskie Dni Radości, halowe rozgrywki w piłce nożnej, lokalne turnieje sportowe. Duży nacisk w pracy z dziećmi i młodzieżą kładzie się również na organizowanie imprez rekreacyjnych różnego rodzaju (41 artykułów). Wiele energii w placówkach salezjańskich poświęca się też na organizowanie festynów, luźne-

<sup>13</sup> Integralną częścią wielu spotkań, wyjazdów czy imprez o charakterze również kulturalnym, jest Eucharystia przeżywana jako moment szczególnej jedności młodzieży z Bogiem i z ludźmi.

go wypoczynku na śniegu (wyjazdy jednodniowe), imprez okolicznościowych typu Andrzejki, Cecyliada, czy też obchody patrona szkoły powiązane z konkursami czy imprezami towarzyszącymi. Na stałe w harmonogramie wielu ośrodków młodzieżowych i szkół zawarte są takie imprezy jak Pierwszy Dzień Wiosny, Dni Radości, Dzień Dziecka czy też Augustiada organizowana w Przemyślu na cześć błogosławionego ks. Augusta Czarotoryskiego. Inną formą oddziaływania na młodzież są wycieczki krajowe i zagraniczne (odpowiednio 12 i 7 publikacji). Preferowaną metą docelową wyjazdów są przede wszystkim góry Tatry oraz miasta – Praga i Lwów.

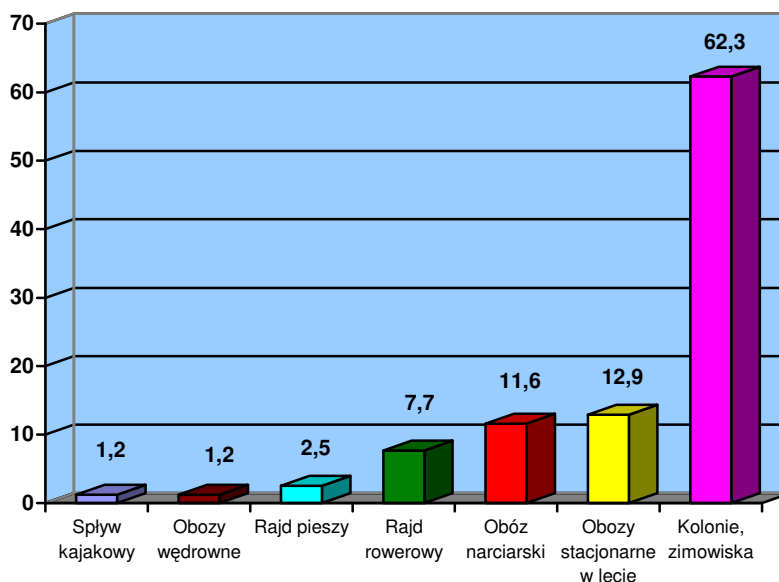
Rys. 2. Zajęcia rekreacyjno-sportowe. Wartości wyrażone w liczbach absolutnych.  $N=122$ .



### 3.2.3. Wypoczynek zorganizowany

Nie ulega wątpliwości, że najpopularniejszą formą wypoczynku letniego oraz zimowego dla dzieci i młodzieży, trwającą od kilku dni do nawet miesiąca są kolonie i zimowiska. Stanowią one ponad 62% ogółu akcji wakacyjno-zimowych (por. rys. 3). Kolonie często mają charakter wyjazdowy. Celem są miejscowości położone nad morzem, a także Słowacja, Pieniny, Bieszczady oraz Tatry. Zimowiska natomiast w zdecydowanej większości mają charakter stacjonarny i są najczęściej organizowane w miejscu zamieszkania wychowanków. Na mniejszą skalę są organizowane obozy stacjonarne w lecie oraz obozy narciarskie (odpowiednio 12,9% i 11,6%). Również rajdy rowerowe pozostają na poziomie nieco ponad 7%. Ponadto skonstatowano śladową obecność takich akcji, jak rajdy piesze, obozy wędrownie, czy spływy kajakowe (odpowiednio 2,5%; 1,2%; 1,2%).

Rys. 3. Wypoczynek zorganizowany. Wartości wyrażone w %. N=77.



#### 3.2.4. Doksztalcanie językowe

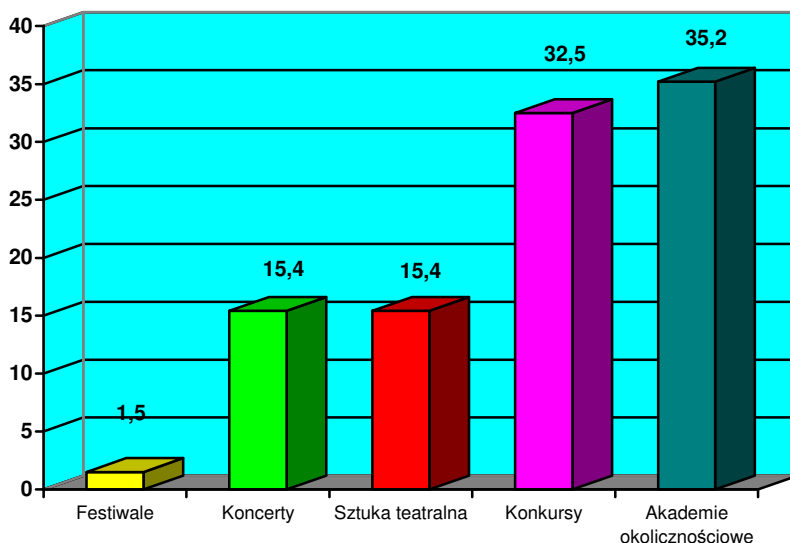
Wydaje się, iż przedsięwzięcia mające na celu doksztalcanie językowe (kursy języka obcego w Polsce bądź wymiana zagraniczna z innymi szkołami) nie są priorytetowe w zagospodarowaniu czasu dla młodzieży. I tak, spośród wszystkich szkół działających w Inspektorii krakowskiej w latach 2001-2005 odnotowano tylko jeden kurs języka obcego za granicą. Były to warsztaty językowe przeprowadzone w Londynie. Odnotowano również zorganizowanie 5 kursów języka obcego w Polsce. Dotyczy to szkół licealnych z Czarnego Dunajca i z Oświęcimia. Ponadto należy zwrócić uwagę na taką samą liczbę artykułów, które przytaczały relacje z wymiany zagranicznej uczniów. Głównie chodziło o wyjazdy do Niemiec i rewizytę uczniów w Polsce oraz wyjazdy do Irlandii i do Słowenii.

#### 3.2.5. Imprezy kulturalne

Nie ulega wątpliwości, że największą popularnością wśród różnego rodzaju imprez kulturalnych cieszą się akademie okolicznościowe, które stanowią aż 35,2% ich liczby (por. rys. 4). Przeważają te organizowane z okazji św. Cecylii oraz akademie przypadające w rocznicę odzyskania Niepodległości. Młodzież często angażuje się również w imprezy poświęcone Papieżowi Janowi Pawłowi II. Są to najczęściej wieczory poezji przeplatane muzyką. Zdarzają się również akademie dla upamiętnienia wybuchu stanu wojennego, gdzie punktem kulminacyjnym są wystąpienia gości, najczęściej bohaterów tamtych wydarzeń. Spora-

dycznie organizuje się akademie z okazji Dnia Matki. Na uwagę zasługują również różnego rodzaju konkursy (32,5%), które najczęściej przyjmują formę wystąpień recytatorskich i konkursów poezji obcojęzycznej.

Rys. 4. Imprezy kulturalne dla dzieci i młodzieży. Wartości wyrażone w %.  
N=63.

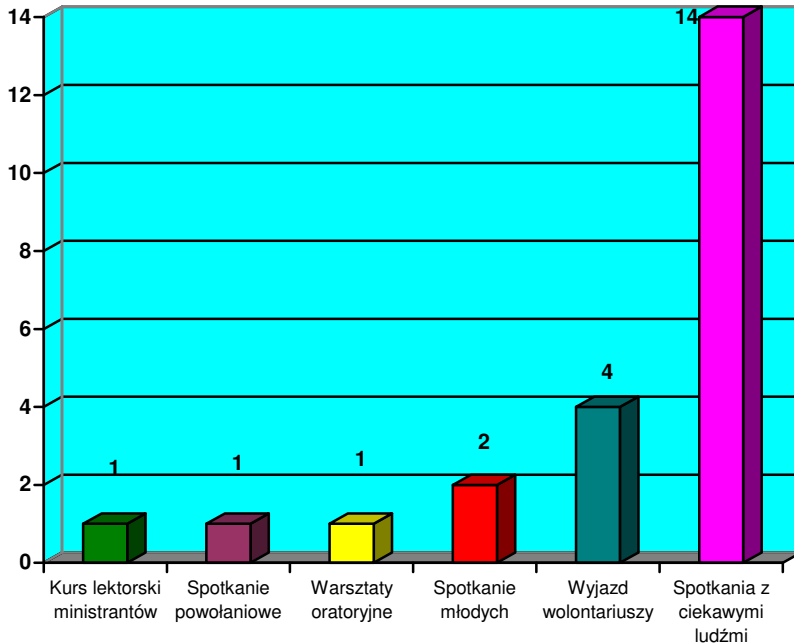


### 3.2.6. Spotkania roboczo-formacyjne

Jeśli chodzi o nadesłane materiały, które poruszały kwestię spotkań roboczych i formacyjnych młodzieży, na uwagę zasługuje fakt, iż najwięcej artykułów odnosiło się do organizowania spotkań z ciekawymi ludźmi – 14 (por. rys. 5). W większości są to spotkania z artystami (piosenkarze, członkowie zespołów muzycznych), ze sportowcami, z krewnymi osób zasłużonych. Na uwagę zasługuje również inicjatywa Oratorium z Oświęcimia Zasole, polegająca na regularnym organizowaniu spotkań z gościem miesiąca, za każdym razem reprezentującym inne dziedziny życia. Drugą inicjatywą, którą warto odnotować, są wyjazdy i praca wolontariuszy na rzecz misji (4). Zrealizowano głównie wyjazdy na Litwę, Ukrainę, do Ghany i na Orawę.



Rys. 5. Spotkania roboczo-formacyjne dla dzieci i młodzieży. *Wartości absolutne.*  
*N=23.*



#### 4. WERYFIKACJA HIPOTEZ

##### 4.1. Zaangażowanie młodzieży zrzeszonej

W hipotezie zakładano, że młodzież uczęszczająca do placówek salezjańskich posiada dostateczne możliwości, aby przynależać do różnego rodzaju organizacji, aby brać udział w zajęciach, które rozwijają wszechstronnie młodego człowieka. Na podstawie uzyskanych informacji można stwierdzić, iż wysunięta hipoteza potwierdziła się. W owych placówkach działa wiele organizacji, stowarzyszeń czy grup (np. Salos, Saltrom, Oratorium, Liturgiczna Służba Ołtarza, kółka zainteresowań działające w ramach zajęć pozalekcyjnych). Powołano też do życia różne sektory animacji inspektorialnej: Duszpasterstwo Młodzieży, Duszpasterstwo Powołaniowe, Salezjański Wolontariat Misyjny itp. Stwierdza się zatem, że dzieci i młodzież posiadają dostępne struktury umożliwiające wszechstronny rozwój młodego człowieka zarówno od strony fizycznej, intelektualnej, jak również duchowej.

#### 4.2. Formy i strategie adoptowane pracy z młodzieżą

Druga hipoteza nawiązywała do form i strategii, jakie podejmuje się w pracy z młodzieżą, zakładając, iż owe wysiłki uwzględniają ducha czasów i biorą pod uwagę zmieniającą się rzeczywistość zarówno społeczną, jak i ogólną sytuację, w której znajduje się młodzież. Z podjętej analizy pisma *WI* można wywnioskować, że jeśli chodzi o zaangażowanie na polu religijnym, to bardzo dużą wagę przywiązują się do pielgrzymek zarówno krajowych, jak i zagranicznych. W ten sposób salezianie wychodzą naprzeciw nowym trendom spędzania czasu i dostarczenia młodzieży przeżyć od strony duchowej. Owe pielgrzymki przyjmują często formę wyjazdów rowerowych bądź autokarowych. Dużą wagę przywiązuje się również do spotkań formacyjnych, dni skupienia dla młodzieży, tworzenia grup ministranckich, zespołów muzycznych czy scholi. Dalsze wysiłki zmierzają w kierunku zorganizowania zajęć uwzględniających sferę rekreacyjno-sportową. I tak, imprezy sportowe i zawody są głównie organizowane przez Salos i szkoły zarówno gimnazjalne, jak i ponadgimnazjalne (blisko 50%). Wielu salezjanów często pracuje nad organizacją różnego rodzaju imprez rekreacyjnych, które również zawierają treści sprzyjające dojrzewaniu młodych ludzi (Andrzejki, św. Cecylia, festyny, wyjazdy jednodniowe, przygotowanie święta patronalnego itp.). Jeśli chodzi o wypoczynek zorganizowany dla wychowanków, to trzeba przyznać, że zdecydowany prym wiodą kolonie i zimowiska (ponad 62%). Na stałe do kalendarza imprez wpisują się również obozy narciarskie i obozy stacjonarne w lecie. Zdecydowanie kuleje organizacja rajdów pieszych i obozów wędrownych.

Badania wykazały również, iż do zajęć, które cieszą się coraz większą popularnością, aczkolwiek nie są priorytetowe, należą także kursy językowe zarówno za granicą, jak też w kraju. Z imprez okolicznościowych na uwagę zasługuje organizacja Nowego Roku, studniówek i zabaw karnawałowych. Reasumując, można stwierdzić, iż sposób oddziaływania wychowawców na dzieci i młodzież idzie z duchem czasów i uwzględnia obecne ich potrzeby.

#### 4.3. Integralny rozwój wychowanka

Rozwój integralny oznacza możliwość oddziaływania na sferę fizyczną, intelektualną, jak również duchową, wychowanków. Bez wątpienia, wyniki badań potwierdzają hipotezę, iż salezianie są dostatecznie zaangażowani w rozwój całościowy młodych ludzi. Z analizy pisma *WI* wynika, iż sport i oddziaływanie na sferę fizyczną młodzieży odgrywa zasadniczą rolę w kształtowaniu młodego człowieka. Tak więc, wymiar ludyczny jest priorytetowy. Jest to zauważalne poprzez ilość imprez sportowych, zawodów – zarówno na poziomie lokalnym, jak też inspektorialnym czy ogólnopolskim. Dużą popularnością cieszą się także imprezy rekreacyjne okolicznościowe. Również działalność w okresie ferii oraz wa-

kacji (zimowiska, obozy narciarskie, kolonie itp.) świadczy o dużym wyczuleniu wychowawców na aspekt sportowy i rekreacyjny podejmowanych zajęć.

Rozwój intelektualny wychowanków jest zapewniony poprzez oddziaływanie za pomocą istniejących szkół oraz różnych inicjatyw podejmowanych na zasadzie działalności pozalekcyjnej. Warto wspomnieć wysiłki zmierzające do promowania nauki języków obcych (kursy językowe, wyjazdy zagraniczne itp.) oraz wszystko to, co nosi nazwę zajęć pozalekcyjnych, a co kształtuje zarówno intelekt, jak i charakter uczniów (kółka teatralne, organizowane imprezy kulturalne, akademie). Również wycieczki krajowe czy zagraniczne bez wątpienia przyczyniają się do kształtowania wizji życia, do przyswojenia sobie przez wychowanków ogólnej wiedzy kulturalnej.

Ważną częścią wychowania integralnego jest zwracanie uwagi na sferę duchową. Wychowanie religijne realizowane jest głównie poprzez działalność oratorską i parafialną. Należy zwrócić uwagę na takie formy oddziaływania, jak: pielgrzymki, dni skupienia, rekolekcje, ruch ministrancki, schola.

## 5. WNIOSKI I POSTULATY

### 5.1. Konieczność określenia celów wychowawczych

Po wnikliwej analizie artykułów należy stwierdzić, że autorom nadesłanych do *WI* materiałów chodzi głównie o przekazanie czytelnikowi informacji na temat charakteru zajęć wraz z dokładnym nakreśleniem ich rozkładu, wykonywanych czynności, osiągniętych wyników sportowych, zaznajomienie z ilością zdobytych medali, wyrażenie subiektywnych wrażeń z przeżytych chwil. Praktycznie nie istnieją artykuły, które podejmowałyby się podsumowania danych wydarzeń, przybliżając czytelnikowi głębszy sens imprezy, założone i osiągnięte cele od strony wychowawczej, trafność wybranych metod, skuteczność oddziaływania itp. Czytelnik sam musi domyślać się, bądź z treści artykułu wyciągać wnioski odnośnie do celu i osiągniętych wyników podjętych działań wychowawczych. Tak więc, zazwyczaj w artykułach jest mowa o tym, co się wydarzyło, co było w programie, natomiast pomijany jest sam fakt, jakie były główne założenia programu, czy został on zrealizowany, czy osiągnięto założone cele. Wobec powyższego, badacz zauważa konieczność wyznaczenia celów podjętych działań, konieczność dokonania weryfikacji imprezy czy wydarzenia, wyciągnięcia wniosków potrzebnych do kontynuowania działań bieżących i realizacji działań długoterminowych.

### 5.2. Konieczność konfrontowania opinii

Ważnym elementem wychowania jest tzw. *feed back*, czyli szukanie odzewu ze strony odbiorców, propozycji, weryfikacji poczynań; wszystko po to, by nakre-

ślana wizja czy sposoby oddziaływania nie były lansowane jednostronne. Z materiałów poddanych analizie badawczej wynika, iż praktycznie dominują artykuły pisane samodzielnie, z oczywistą domieszką subiektywizmu w relacjonowaniu wydarzeń. Niewiele jest opinii przytaczanych przez samych uczestników (młodzież), mało jest cytatów, artykułów napisanych po wyrażeniu zdania przez innych „świadków” wydarzenia. Prowadzi to do jednostronnego spojrzenia na rzeczywistość i towarzyszące jej wysiłki wychowawcze. Rodzi się więc postulat, aby dzielenie się pozytywnymi, informacjami, osiągnięciami, wynikającymi z procesu wychowania, było również udziałem szerszej grupy młodzieży, a wyrażane opinie były wcześniej konsultowane z uczestnikami tak, by ograniczać do minimum subiektywną ocenę autora i w ten sposób ubogacić artykuł o szersze spojrzenie innych uczestników będących odbiorcami tego samego dzieła wychowawczego.

### 5.3. Krytyczne spojrzenie na własną działalność

Analiza artykułów od strony jakościowej pozwoliła badaczowi wyartykułować dalsze ciekawe spostrzeżenia. Otóż, zauważa się, iż bardzo rzadko pojawiają się słowa, które świadczyłyby o krytycznej postawie w stosunku do własnej działalności. Rzadko też pojawiają się postulaty wysuwane na zakończenie przeprowadzonej akcji. Ciekawostką jest również to, że to właśnie młodzież jako pierwsza częściej krytycznie ustosunkowuje się do prowadzonych zajęć czy imprez. Można więc śmiało wysunąć postulat, aby salezjanie, współpracownicy świeccy i młodzież, potrafili krytycznie spojrzeć na własną działalność, na to, co sami wypracowują w swoich placówkach. Dostrzeżenie pewnych niedociągnięć czy braków, zarówno ze strony organizacyjnej, jak i dydaktycznej, umiejętność zdystansowania się względem własnych inicjatyw i upublicznienie tego, co być może „nie wyszło”, pozwoli wychowawcom wyzbyć się nastawienia typowego dla ludzi propagandy sukcesu.

### 5.4. Uwypuklać nie tylko „co robimy”, ale również „jak”

Po przeprowadzonej analizie ponad 480 artykułów, stwierdza się, iż w zdecydowanej większości, uświadamiają one czytelnikowi fakt, „co” dzieje się w „świecie salezjańskim” od strony organizowanych dla młodzieży i dzieci imprez, działalności sportowo-rekreacyjnej, pozalekcyjnej, kulturalnej czy religijnej. Gołym okiem jednak zauważa się, iż autorzy zatrzymują się na etapie przekazania informacji odnośnie tego, „co” robi się dla młodzieży, zapominając o pewnej metodologii, czyli o tym, że, aby mówić o racjonalnym wychowaniu i sukcesie wychowawczym, trzeba bezwzględnie zastanowić się nad tym, jakie cele mają przyświecać owym poczynaniom i jakie wdrożyć strategie. Tak więc, wskazane jest, aby nie zatrzymywać się na etapie mówienia, „co robimy”, ale trzeba jasno sprecyzować cele wychowawcze do osiągnięcia, metody działania i podejmowane strategie.

### 5.5. Świadomość oddziaływania w duchu systemu prewencyjnego ks. Bosko

Zastanawiający jest szczegół, że bardzo rzadko w proponowanych materiałach mówi się na temat salezjańskiego systemu prewencyjnego. Praktycznie można dostrzec tylko pojedyncze wzmianki autorów, że podejmowane działania idą po linii i są w duchu tegoż systemu. Co ciekawsze, owe wzmianki często wychodzą spod pióra ludzi świeckich. Zachodzi zatem konieczność z jednej strony zrozumienia istoty systemu prewencyjnego w realiach polskich, a z drugiej, takiego organizowania działalności, aby ten system był świadomie i w pełni urzeczywistniany. Tak więc, każda próba pracy z młodzieżą winna być postrzegana i wcielana w życie właśnie przez pryzmat systemu prewencyjnego. Zauważa się ponadto pewne przeakcentowanie oddziaływania na młodzież za pomocą form rekreacyjno-sportowych kosztem sfery duchowej, co prowadzi do pewnego odejścia od idei wychowania według systemu prewencyjnego, gdzie wychowanie integralne, a więc również religijne, ma swoje fundamentalne znaczenie.

#### BOSCO'S PREVENTIVE SYSTEM IN THE PRACTICE OF THE SALESIANS OF THE CRACOW PROVINCE: RESULTS OF STUDIES BASED ON ANALYSIS OF MONTHLY MAGAZINE „INSPECTORIAL NEWS”

##### Summary

Don Bosco realized his personal holiness through his educational commitment. His pastoral work and pedagogical style spring from this experience. Spiritual life, apostolic commitment, educational activity are three aspects of a single reality: the love and pastoral charity that unifies and drives all of existence: to be in the Church signs and bearers of God's love for the young.

The article presents the main sectors, in which Salesians from Krakow Province are involved: oratory, school, youth centre, youth associations. The second part is based on research on the Newsletter *Wiadomości Inspektorialne* which took place in the period: May - June 2007. The scope of the research is to show how Salesian from Krakow act according to preventive system of Don Bosco, which focuses on integral education. The main findings of qualitative and quantitative analyses of 480 articles published between 2001 and 2005 are that Salesians insist in their activities on physical, intellectual and spiritual dimensions which are important in Don Bosco's preventive system.

**Nota o Autorze: DR BOGDAN STAŃKOWSKI SDB** – absolwent Università Pontificia Salesiana w Rzymie, adiunkt w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Zainteresowania: pedagogika szkolna, prewencja, resocjalizacja, system prewencyjny ks. Bosko.

**Słowa kluczowe:** salezjanie, szkoła, oratorium, stowarzyszenia, wychowanie integralne



MAREK T. CHMIELEWSKI SDB

WPLYW POBOŻNOŚCI MARYJNEJ NA WYCHOWANIE MŁODZIEŻY  
NA PRZYKŁADZIE „TOWARZYSTWA NIEPOKALANEJ”  
Z ORATORIUM ŚW. JANA BOSKO

WSTĘP

Ks. Bosko zapisał się w historii jako wybitny wychowawca i wielki czciciel Matki Bożej. W jego działalności wychowawczo-duszpasterskiej wychowanie i pobożność maryjna spletały się w jeden nurt służby młodemu człowiekowi, na stałe wpisując się w proponowany przez niego system prewencyjny. Szczególnym przykładem tego zjawiska było „Towarzystwo Niepokalanej”. Jego historia jest dobrą ilustracją wpływu pobożności maryjnej na wychowanie młodzieży. W niniejszym studium ukazuję najpierw genezę jego powstania, a potem jego działalność w obrębie oratorium ks. Bosko na Valdocco. Na końcu podejmę próbę wskazania rezultatów pedagogicznych i pastoralnych działalności „Towarzystwa Niepokalanej”, które na stałe wpisały się w salezjańską propozycję wychowawczą.

1. GENEZA „TOWARZYSTWA NIEPOKALANEJ”

a) Nabożeństwo maryjne ks. Bosko do początku lat sześćdziesiątych XIX w.

Powszechnie wiadomo, że nabożeństwo maryjne w życiu ks. Bosko koncentrowało się wokół dwóch tytułów Matki Bożej: Niepokalanie Poczętej i Wspomożycielki Wiernych<sup>1</sup>. Możemy przyjąć, że – on sam na to wskazuje w swych *Wspomnieniach Oratorium* – początki jego wzmożonej czci ku Niepokalanej

---

<sup>1</sup> W początkowym okresie działalności wychowawczej nabożeństwo maryjne ks. Bosko i jego wychowanków z oratorium koncentrowało się wokół Matki Bożej Pocieszenia. On sam odwiedzał często sanktuarium maryjne Pocieszycielki Strapionych w Turynie i był tam spowiednikiem. W kaplicy szopy Pinardiego umieścił Jej figurę. Stopniowo jednak miejsce Pocieszycielki zaczęła przejmować Maryja Niepokalana. Por. A. Amato, *Kult Maryi Wspomożycielki u ks. Bosko*, w: *Kult Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych*, [b. red.], Wydawnictwo Poligrafia ITS, Kraków 1997, s. 39.

zbiegają się z zainicjowaniem przez niego działalności oratoryjnej w Turynie<sup>2</sup>. Taką umowną datą, zważywszy na wszystkie wątpliwości podnoszone przez historyków, byłby dzień 8 grudnia 1841 r., gdy ks. Bosko spotkał się z Bartłomiejem Garellim w kościele św. Franciszka z Asyżu<sup>3</sup>. Nabożeństwo do Niepokalanej zaczęło natomiast stopniowo ustępować miejsca nabożeństwu do Maryi Wspomożycielki w okresie od marca 1862 roku. W tym czasie ks. Bosko zainteresował się objawieniami Maryi czczonej pod imieniem Wspomożycielki Wiernych w Spoleto. Stopniowo przeniósł związane z nim idee na teren Turynu. Rozwinął kult Maryi Wspomożycielki wiernych: propagował modlitwy i nabożeństwo, ufundował stowarzyszenie jej czcicieli, zbudował bazylikę jej poświęconą i założył Córki Maryi Wspomożycielki, żeńską gałąź swojej rodziny zakonnej<sup>4</sup>. Tymczasem powstanie i „złoty okres” działalności interesującego nas „Towarzystwa Niepokalanej” przypada na lata 1856-1857, czyli ostatnie lata życia św. Dominika Savio (1842-1857), jego założyciela i lidera<sup>5</sup>.

Na rozwój nabożeństwa ks. Bosko do Niepokalanej miały z pewnością wpływ takie wydarzenia zewnętrzne, jak choćby rozpowszechnienie w Europie, w pierwszej połowie XIX w. nabożeństwa do Niepokalanej Serca Maryi. U Niepokalanej, która deptała węża, szukano wtedy ratunku dla grzeszników

---

<sup>2</sup> Trzeba pamiętać, że pobożność maryjna była obecna w życiu ks. Bosko właściwie od jego zarania. Urodził się i dorastał w okresie Restauracji naturalnie sprzyjającej rozwojowi religijności. Wychowywał się w środowisku wsi piemonckiej, gdzie żywy był zwyczaj odmawiania modlitwy Anioł Pański i różańca, gdzie ludzie chętnie składali Maryi w darze dobre uczynki, dla Niej pościli lub rezygnowali z jakiejś dozwolonej rzeczy. Powszechne było przekonanie o macierzyńskiej opiece Maryi, która opiekowała się wiernymi i prowadziła ich przez ziemską pielgrzymkę do szczęścia w niebie. Znana była też praktyka nabożeństwa do Matki Bożej, polegająca na naśladowaniu Jej cnót. W okresie formacji w seminarium kl. Bosko modlił się w kościele Niepokalanej w Chieri. Jej figura znajdowała się też w kaplicy seminarijnej. Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 2: *Mentalità religiosa e spiritualità*, (= *Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi storici*, 4), LAS, Rzym 1981, s. 149-152; F. Desramaut, *Sto haseł z duchowości salezjańskiej*, tłum. T. Jania, t. 3, Wydawnictwo Poligrafia ITS, Kraków 1999, s. 313.

<sup>3</sup> Por. G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al. 1855*, wprowadzenie, noty i tekst krytyczny pod redakcją A. Da Silva Ferreira, LAS, Rzym 1991, [odtąd: MO], s. 120-121; por. także próbę oceny krytycznej opisu dokonanej przez ks. Bosko w: P. Stella, *Don Bosco*, (= *L'identità italiana*, 27), Bolonia 2001, s. 109-126.

<sup>4</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1: *Vita e opere*, (= *Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi storici*, 3), LAS, Rzym 1979<sup>2</sup>, s. 129-138, 163-167; P. Braidò, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, (= *Istituto Storico Salesiano – Roma, Studi*, 20), t. 1, Rzym 2003, s. 459-461, 507-515; A. Amato, *Kult Maryi Wspomożycielki ...*, art. cyt., s. 43.

<sup>5</sup> Na ten temat por. M. Wirth, *Da don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide 1815-2000*, (= *Studia di spiritualità*, 11), LAS, Rzym 2000, s. 88-89, 101. Na szczególną uwagę zasługuje nota w przypisie nr 12, s. 89, gdzie autor przywołuje dyskusję na temat roli Dominika Savio w powstaniu „Towarzystwa Niepokalanej”. W liście G. Bongioanniego, uczestnika wydarzeń z lat 1856-1857, do ks. Bosko, Savio znalazł się dopiero na czwartym miejscu listy założycieli „Towarzystwa”. Miałoby to oznaczać, że jego obecność w dziejach tej grupy wychowanków oratorium jest mniej znacząca, niż powszechnie uważano. Wątpliwości powstałe pod wpływem tej informacji rozwiał A. Caviglia, jeden z pierwszych badaczy historii i duchowości salezjańskiej, w swojej publikacji pt. *San Domenico Savio e Don Bosco* z 1943 r., wskazując jednoznacznie na przewodnią rolę Savio.



i wybawiania od przeciwników Kościoła. Zapał maryjny ożywił znacząco ogłoszony w 1854 r. dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi. W Turynie fakt ten zbiegł się z pokonaniem epidemii cholery. W związku z tym, w stolicy Piemontu ogłoszenie dogmatu traktowano jako znak z nieba<sup>6</sup>.

W drugiej połowie XIX w., pod wpływem wydarzeń Wiosny Ludów, rozwoju herezji, pogwałcenia praw ludzi wierzących, prześladowania instytucji kościelnych zaczęto nieco inaczej postrzegać Niepokalaną depczącą węża. Stała się ona symbolem obrony Kościoła, pokonania sekt, wyproszenia u Boga nawrócenia wrogów Mistycznego Ciała Chrystusa, przebudzenia katolików obojętnych w wierze. W naturalny sposób prośba o własne zbawienie kierowana do Boga przez przyczynę Niepokalanej spletała się z wołaniem o ratunek dla Kościoła<sup>7</sup>.

Ks. Bosko w swej działalności duszpasterskiej w oratorium w latach czterdziestych i pięćdziesiątych odsuwał na dalszy plan wątek polityczny i społeczny nabożeństwa maryjnego. W pochyleniu się nad wychowaniem młodego człowieka wykorzystywał raczej elementy wychowawcze i religijne nabożeństwa do Niepokalanej. Maryja Niepokalanie Poczęta była dla niego przede wszystkim wzorem i sprzymierzeńcem w prowadzeniu młodych do czystości. To ona, wzór wytrwania w czystości, miała pomóc młodym w walce z grzechem. Stąd dowartościowanie nabożeństw maryjnych w miesiącu maju, uroczyste nowenny do Jej świąt, dokładne sprzątanie domu z tej okazji, oddalanie gorszydzieli z oratorium w przeddzień jej uroczystości<sup>8</sup>.

Nabożeństwo do Niepokalanej w rozumieniu ks. Bosko sprzyjało tworzeniu w oratorium klimatu duchowego, dodawało zapału, skłaniało chłopców do poświęceń, było zachętą do myślenia o końcu życia, o śmierci, niebie i piekle, o życiu bez grzechu. Nic więc dziwnego, że zajmowało ono w jego strategii wychowawczej ważną rolę. Podobnie jak Sakrament Pojednania sprzyjało walce z grzechem, tak jak Eucharystia pomagało wytrwać w dobrym, zwłaszcza w czystości. Służyło także kształtowaniu w wychowankach zmysłu bojaźni Bożej, otwierało ich potrzebę pracy nad sobą i uwarżliwiało na głos powołania, uczyło odpowiedzialności za innych<sup>9</sup>. W konsekwencji troska o rozwój tak rozumianego nabożeństwa do Niepokalanej w odczuciu niektórych wychowanków oratorium została odczytana jako wezwanie do uczynienia czegoś szczególnego<sup>10</sup>. Na tym właśnie tle powstało „Towarzystwo Niepokalanej”.

<sup>6</sup> Por. S. Prus, *Geneza nabożeństwa św. Jana Bosko do Maryi Wspomożycielki Wiernych*, w: *Maryja Wspomożenie Wiernych*, red. S. Prus, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1986, s. 184.

<sup>7</sup> Por. A. Świda, *Pobożność Maryjna Księdza Bosko*, w: *Ojciec i Nauczyciel*, red. W. Kołyszko, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1988, s. 124-126.

<sup>8</sup> Por. F. Socha, *Idee Ks. Bosko*, *Zeszyty Duchowości Salezjańskiej* 2(1994), s. 34-35.

<sup>9</sup> Por. M.T. Chmielewski, *Pobożność maryjna w systemie prewencyjnym św. Jana Bosko (1815-1888)*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 24(2007), s. 409-410.

<sup>10</sup> G. Bosco, *Vita del giovanetto Savio Domenico, allievo dell'Oratorio di San Francesco di Sales*, Turyn 1880<sup>6</sup>, [odtąd: VSD], s. 57.

## b) Wymiar horyzontalny animacji wspólnoty wychowawczej ks. Bosko

Powstaniu „Towarzystwa Niepokalanej” sprzyjał także horyzontalny charakter wspólnoty wychowawczej oratorium z Valdocco. Realizacja założeń systemu wychowawczego ks. Bosko opartego na rozumie, religii i miłości była możliwa jedynie w ramach wspólnoty wychowawczej, w której panowało zaufanie i duch rodzinny pomiędzy wychowawcami i wychowanymi. Jednym z warunków jej zaistnienia była odpowiednia struktura rodzinna. W jej centrum stał ks. Bosko, a po nim każdorazowy przełożony – w tradycji salezjańskiej nazywany dyrektorem. Współpracowali z nim inni wychowawcy, którym powierzane były różne zadania związane z zarządzaniem i animacją oratorium<sup>11</sup>. Ten wertykalny charakter kierowania wspólnotą wychowawców i wychowanków nie był jednak w stanie zabezpieczyć pełnej realizacji celów wychowawczych i duszpasterskich oratorium. Miało ono przecież swoje sektory: oratorium świąteczne, internat, gimnazjum, liceum, szkoły zawodowe, warsztaty, nowicjat, wspólnota salezjańska. Oratorianie i salezjanie związani z tymi instytucjami wchodzili we wzajemne relacje, uczestnicząc w modlitwach, celebracjach, nabożeństwach, rekolekcjach, śpiewając w chórze, grając w orkiestrze, w teatrze, uprawiając sport, udając się na wycieczki. W ten sposób oratorium tętniło życiem, dawało poczucie przynależności, rozwijało wzajemną solidarność, pozwalało rodzić się i rozwijać przyjaźniom. Ks. Bosko wiedział, że aby podtrzymać ten nurt życia oratorium, powinien dbać także o wymiar horyzontalny animacji swej wspólnoty<sup>12</sup>. Dlatego też sprzyjał działalności towarzystw, głównie religijnych<sup>13</sup>.

Pierwszym z nich było powstałe w 1847 roku „Towarzystwo św. Alojzego”. Jego inicjatorem był sam ks. Bosko. Po zainstalowaniu się na dobre w domu Pinardiego, ks. Bosko nabrał przekonania, że czas wędrówek jego oratorium definitywnie się zakończył i że musi bardziej zatroszczyć się o formację duchową swych wychowanków. Szukał czegoś stabilnego, co zjednoczyłoby razem najlepszych, rozbudziło w nich pragnienie świętości, zjednoczyło we wspólnocie, uczyniło silnymi wobec złych wpływów środowiska<sup>14</sup>. Aby skonkretyzować swoje plany odwołał się do własnego doświadczenia „Towarzystwa Wesołości”, które zainicjował w 1832 r. i któremu przewodził w latach swej młodości uczniowskiej

---

<sup>11</sup> Por. P. Braidó, *Prevenire non reprimere, Il sistema educativo di don Bosco*, (=Istituto Storico Salesiano – Roma, Studi, 11), LAS, Rzym 1999, s. 312-317.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 317-323.

<sup>13</sup> Wyjątek stanowić może np. Towarzystwo Ubezpieczeń Wzajemnych powołane przez ks. Bosko ze względu na potrzeby młodych robotników. Por. G. Bosco, *Società di mutuo soccorso di alcuni individui della compagnia di San Luigi eretta nell'Oratorio di san Francesco di Sales*, Turyn 1850, s. 8, cyt. za: *Opere edite. Libri e opuscoli*, Roma 1976-87, [odtąd: OE], t. 4, s. 89-30.

<sup>14</sup> Por. G.B. Lemoyne, A. Amadei, E. Ceria, *Memorie biografiche di Don (del Venerabile/del Beato/ di San) Giovanni Bosco*, San Benigno Canavese-Torino, 1898-1939, [odtąd: MB], t. 3, s. 214.

w Chieri<sup>15</sup>. Jako patrona nowego towarzystwa wybrał św. Alojzego Gonzagę. Ten, zmarły w opinii świętości, młody jezuita był powszechnie uważany za wzór życia dla młodzieży. Ks. Bosko widział w nim nie tylko młodego ascetę, zdolnego do indywidualnych wyrzeczeń, ale młodzieńca zdolnego zapalać innych, tworzyć zdrowe środowisko młodzieżowe. Zależało mu przecież na tym, aby jego chłopcy stawali się apostołami rówieśników. W celu wcielenia w życie swego zamierzenia ks. Bosko napisał niewielki „Regulamin Towarzystwa św. Alojzego Gonzagi” i 12 kwietnia 1847 r. uzyskał dla niego zatwierdzenie ze strony arcybiskupa Turynu. Znalazło się w nim 7 artykułów dotyczących: wierności zwyczajnym obowiązkom chrześcijanina, częstego korzystania z sakramentów świętych, unikania złego towarzystwa, czynienia miłosierdzia i przebaczenia obrazy, pilności w pracy i posłuszeństwa. Towarzystwu mieli przewodzić kierownik duchowy, którym był kapłan, oraz przełożony – *prior* – którym nie musiał być duchowny<sup>16</sup>.

Powstanie Towarzystwa wzbudziło ogromny zapal chłopców, którzy tłumnie zgłaszali swój udział. Ks. Bosko wykorzystał ten fakt, proponując im miesięczną próbę przed złożeniem akcesu przynależności. Pierwszych członków przyjęto oficjalnie 21 maja 1847 r. Złożyli oni oficjalne przyrzeczenia na ręce arcybiskupa odwiedzającego oratorium w dniu bierzmowania oratorianów, 29 czerwca tegoż roku, przy okazji święta Alojzego Gonzagi. Sukcesywnie do towarzystwa wstępowali kolejni chłopcy. Należeli do niego wszyscy najlepsi wychowankowie. Do 1851 r. zwyczajnie wstępowali w jego szeregi wszyscy internści z Valdocco. Comiesięcznym spotkaniom przewodził zawsze ks. Bosko, a raz w roku najgorliwsi członkowie spożywali z nim obiad przy jednym stole<sup>17</sup>.

Z czasem oddziały towarzystwa zaczęły powstawać w innych oratoriach Turynu. W szeregi jego honorowych członków ks. Bosko zdołał włączyć Piusa IX i kard. Antonello (sekretarza stanu) oraz nuncjusza apostolskiego w Turynie. Mówi się, że nawet Kamil Cavour, liberał i antyklerykał, przychodził na procesje ku czci św. Alojzego i ze świecą w ręku śpiewał pobożne pieśni. Złotymi zgłoskami w historii Oratorium zapisała się pomoc, jakiej w 1854 r. chorym na cholere Turyńczykom udzielali chłopcy z „Towarzystwa św. Alojzego”. Ks. Bosko obiecał im, że jeśli w trakcie pomagania zarażonym będą w stanie łaski uświęcającej, nie zachorują i nic złego im się nie stanie. Ówczesne gazety piemonckie

---

<sup>15</sup> Młody Bosko zgromadził wtedy wokół siebie grupę przyjaciół, których spotkania i życie charakteryzowała autentyczna radość. „Rzeczywiście – jak pisze w MO – obowiązkiem każdego członka [Towarzystwa Wesołości] było czytać takie książki i prowadzić takie rozmowy, które pomagały budować i wytrwać w radości; zakazane było natomiast to wszystko, co powodowało melancholię, zwłaszcza sprawy przeciwne Prawu Bożemu”. Regulamin Towarzystwa opierał się na dwóch zasadach: każdy jego członek powinien unikać rozmów i czynów niegodnych prawdziwego chrześcijanina oraz precyzyjnie wykonywać obowiązki szkolne i religijne. Chłopcy spotykali się w celu wspólnego spędzania rekreacji, głosili sobie nawzajem konferencje, czytali książki religijne, modlili się, wspierali radą, po bratersku się napominali. Por. MO, s. 57-58.

<sup>16</sup> Por. MB, t. 3, s. 216-217.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 219-220.

potwierdzają, że tak się stało. Choć na cholerę zmarło 2.456 osób, zarazę przeżyli wszyscy oratorianie zaangażowani w pomoc ciężko chorym<sup>18</sup>.

Po upływie około 10 lat w Oratorium na Valdocco zaczęły powstawać inne towarzystwa, które brały wzór z „Towarzystwa św. Alojzego”. Ich pojawianie wiąże się zasadniczo z powiększeniem i się rozwojem internatu na Valdocco. Pierwszym z nich było założone w 1856 r., z inicjatywy Dominika Savio, „Towarzystwo Niepokalanej”<sup>19</sup>. Drugim było natomiast „Towarzystwo Najświętszego Sakramentu” zainicjowane przez kl. Józefa Bongioanniego, pod wpływem zachęty ks. Bosko. Jego członkami byli uczniowie dwóch ostatnich klas liceum. Ich zadaniem było szerzenie adoracji eucharystycznej, praktykowanie częstej komunii świętej, posługiwanie podczas celebracji i inne inicjatywy w ramach apostolatu eucharystycznego<sup>20</sup>.

W ścisłym związku z działalnością tej grupy pozostaje powołanie do życia w 1858 r. przez tegoż samego kl. Bongioanniego „Towarzystwa Małego Kleru”. Z Regulaminu towarzystwa wynika, że jego celem było przygotowanie członków do posługiwania podczas świętych czynności. Na prośbę ks. Bosko nieco później włączono do niego także chórzystów i kantorów. „Mały Kler” był dobrze widzialny przez okoliczne duchowieństwo. Stąd, chłopcy często posługiwali podczas rozmaitych ceremonii w wielu parafiach turyńskich i nie tylko. Z jego szeregów wywodzi się liczna grupa salezjanów i kapłanów diecezjalnych<sup>21</sup>.

Po pewnym czasie ks. Bosko zorientował się, że towarzystwa istniejące na Valdocco dają pierwszeństwo gimnazjalistom i licealistom, a pozostawiają nieco na marginesie młodych rzemieślników i uczniów zawodu. Dlatego uznał, że trzeba założyć towarzystwo przeznaczone wyłącznie dla nich. Na życzenie ks. Bosko w 1859 r. kl. Giovanni Bonetti przygotował regulamin i dał początek „Towarzystwu św. Józefa”. Bardzo szybko w jego szeregi wstąpiła liczna grupa wychowanków, którzy nie tylko pragnęli pracować nad sobą, ale stawiali sobie za cel przyczynienie się do dobrego funkcjonowania całego oratorium<sup>22</sup>.

Na Valdocco działała też „Konferencja św. Wincentego a Paolo”. Założycielem „konferencji” był bł. Fryderyk Ozanam, działający w Paryżu. Zainicjowane przez niego w 1833 r. dzieło o charakterze charytatywnym ks. Bosko przeschodził do oratorium na przełomie lat 1854/55. Chłopcy należący do „Konferencji” katechizowali młodzież i dzieci z oratorium świątecznego i pomagali osobom będącym w jakiegokolwiek potrzebie materialnej lub duchowej<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni ...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>19</sup> Z racji na jego centralne miejsce w moich rozważaniach omówię go szerzej w innym miejscu.

<sup>20</sup> Por. VSD, s. 78, przypis nr 9.

<sup>21</sup> Por. MB, t. 5, s. 788.

<sup>22</sup> Por. tamże, t. 9, s. 79-81.

<sup>23</sup> Por. F. Motto, *Le conferenze «annesse» di S. Vincenzo de'Paoli negli oratori di don Bosco. Ruolo storico di un'esperienza educativa*, w: *L'impegno dell'educatore*, (=Enciclopedia delle Scienze dell'Educazione, 45), red. J.M. Prellezo, LAS, Rzym 1991, s. 467-492.

### c) Powstanie „Towarzystwa Niepokalanej”

Bezpośrednią przyczyną powstania „Towarzystwa Niepokalanej” było wydarzenie, które przez historyków jest traktowane jako przejaw kryzysu duchowego wśród wychowanków oratorium z Valdocco. Kiedy pewnego majowego dnia 1856 r. ks. Bosko odprawiał Mszę św. i odwrócił się od ołtarza, aby udzielić chłopcom komunii świętej, żaden z nich nie zbliżył się do balustrady. Ks. Bosko bardzo to przeżył. Nic dziwnego, skoro w Eucharystii uczestniczyli Michał Rua, Dominik Savio, Jan Cagliero, Giovanni Francesia, Celestino Durando i Giuseppe Bongioanni, z którymi ks. Bosko wiązał wielkie nadzieje na przyszłość<sup>24</sup>. Stan ducha wychowawcy nie umknął uwadze chłopców. Już w niecałą godzinę później, w drodze do szkoły w mieście, niektórzy z nich dyskutowali o tym, co się stało, szukając rozwiązania problemu. Ustalili naprędce, że podejmą dyżury i codziennie ktoś będzie przystępował do stołu Pańskiego. „Żeby ks. Bosko nie miał podobnej przykrości”. W celu realizacji swego planu umówili się na spotkanie<sup>25</sup>.

Dominik Savio przyszedł na nie z gotowym planem, który znacznie wykraczał poza propozycje dyżurów eucharystycznych. Chłopiec tłumaczył kolegom, że to za mało. W ten sposób, według niego, zaradzi się jedynie zewnętrznym objawom niepokojących zjawisk. Tymczasem trzeba, uważał, dotknąć przyczyn, korzeni zła moralnego i uleczyć je. Zaproponował więc zjednoczenie sił najlepszych i najgorliwszych wychowanków w celu indywidualnego docierania do opornych, zaniedbanych lub leniwych kolegów i podjęcia z nimi pracy nad sobą. Grupa tych gorliwych chłopców miała według planu Dominika zjednoczyć się w ramach nowego towarzystwa, działającego w sekrecie, pod patronatem Maryi Niepokalanej. Stąd nazwa „Towarzystwo Niepokalanej”. Dominik za zgodą kolegów napisał regulamin towarzystwa. Dnia 8 czerwca 1856 roku członkowie towarzystwa pod wodzą Dominika zebraли się przed ołtarzem Matki Bożej w kościółku św. Franciszka Salezego na Valdocco i złożyli uroczyste przyrzeczenie<sup>26</sup>.

Aby w pełni zrozumieć dynamikę powstania „Towarzystwa Niepokalanej”, trzeba jednak nieco opisać kontekst towarzyszący temu wydarzeniu. Oratorium w tym okresie, mimo wielu trudności, rozwijało się coraz prężniej. To wtedy, między innymi, ks. Bosko poszerzył działalność internatu, w którym w roku 1856 było już około 100 wychowanków, tak uczniów szkoły średniej, jak i małych rzemieślników. Ks. Giovanni Battista Lemoyne, znakomity biograf ks. Bosko, zaznacza jednak, że także w tym okresie osłabła ich pilność w nauce i znacznie

---

<sup>24</sup> Czas pokaże, że się nie mylił. Dominik Savio i Michał Rua dostąpili chwały ołtarzy, Jan Cagliero został pierwszym biskupem i kardynałem salezjańskim, Celestyn Durando, Giovanni Francesia i Giuseppe Bongioanni należeli do grupy pierwszych salezjanów. Por. MB, t. 5, s. 478.

<sup>25</sup> Por. tamże.

<sup>26</sup> Por. VSD, s. 73-78.

oziębła gorliwość duchowa. Podobne opinie o tamtym czasie po latach wydali także inni naocznici świadkowie tamtych wydarzeń<sup>27</sup>.

W tym samym okresie w ks. Bosko dojrzewały pierwsze pomysły dotyczące przyszłego Zgromadzenia Salezjańskiego, które myślał założyć w oparciu o swych najbardziej gorliwych wychowanków<sup>28</sup>. Wśród nich wyróżniał się brylował Dominik Savio, chłopiec z natury dobry, z uczciwej, wierzącej rodziny, zdolny, podatny na pracę duchową i przejęty ideałami świętości. Przybył do oratorium 29 października 1854 roku i rozpoczął naukę w słynnej szkole prof. Giuseppe Bonzanino<sup>29</sup>. Pierwszym wielkim wydarzeniem, jakie przeżył na Valdocco było ogłoszenie 8 grudnia tegoż samego roku dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Dominik dobrze przygotował się do tej uroczystości i głęboko ją przeżył. Sprzyjał temu niewątpliwie klimat pobożności maryjnej propagowanej przez ks. Bosko. Wieczorem tego wielkiego dnia stanął przy ołtarzu Matki Bożej w kościele św. Franciszka Salezego i utwierdzony pozwoleniem swego spowiednika (ks. Bosko) wypowiedział modlitwę, w której ofiarował Maryi swe życie. „Maryjo – modlił się – ofiaruję Ci swoje serce. Spraw, abym zawsze był Twoim. Jezu i Maryjo bądźcie zawsze moimi przyjaciółmi. Błagam Was, abym raczej umarł niż bym miał przez nieszczęście popełnić choć jeden grzech”<sup>30</sup>. Ks. Bosko wspomina w żywocie Dominika, że od tej chwili Maryja stała się wsparciem dla jego pobożności, a jego zachowanie zaczęło wyraźnie wyróżniać się na tle kolegów. Z pomocą Maryi podejmował wysiłki, aby w młodym wieku – „na czas”, jak zwykł mawiać ks. Bosko – oddać się całkowicie Bogu<sup>31</sup>.

W kwietniu 1855 r. Dominik otrzymał kolejny impuls na drodze wzrastania ku doskonałości. W jedną z niedziel ks. Bosko wygłosił wielkopostne kazanie na temat świętości, podkreślając, że „Bóg pragnie, aby chłopcy byli święci i że łatwo można to osiągnąć”. Chłopiec wziął sobie do serca wskazania wychowawcy. Niestety, marzenie szybkiego osiągnięcia szczytów świętości uczyniło go głuchym na wskazania kaznodziei, co do tego, jak ją osiągnąć. Na własną rękę podjął szereg dziwnych, nienaturalnych umartwień. Stracił pogodę ducha i oddalił się od kolegów. Ks. Bosko, widząc, co się dzieje, zainterweniował i przy tej okazji wskazał mu formułę świętości młodzieżowej: radość, dobre wykonywanie obowiązków wobec Boga i wobec szkoły, czynienie dobra innym. Dominik wziął sobie do serca wskazania kapłana, a jego postępy na drodze doskonałości stały się jeszcze bardziej widoczne<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> Por. MB, t. 5, s. 478.

<sup>28</sup> Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni ...*, dz. cyt., s. 124-125.

<sup>29</sup> Por. VSD, s. 31-35.

<sup>30</sup> Tamże, s. 32-33.

<sup>31</sup> Por. P. Braido, *L'Esperienza pedagogica di Don Bosco*, LAS, Rzym 1988, s. 104, 127-128.

<sup>32</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 2, dz. cyt., s. 206-211.

W takim stanie ducha Savio przeżył Eucharystię, podczas której żaden wychowanek nie przystąpił do komunii świętej. Chciał pomóc ks. Bosko. Rozumiał, że nie zdoła uczynić tego samotnie. Znał z życia codziennego oratorium działanie „Towarzystwa św. Alojzego”. W zaistniałych okolicznościach zareagował, jak umiał najlepiej. Zaproponował najbliższemu kolegom zjednoczenie sił w „tajnym” stowarzyszeniu najlepszych chłopców z oratorium.

## 2. DZIAŁALNOŚĆ „TOWARZYSTWA NIEPOKALANEJ”

### a) Członkowie

Ze względu na sekretny charakter „Towarzystwa Niepokalanej” i jego strategiczny cel, jakim była przemiana środowiska oratoryjnego, należeli do niego szczególnie oratorianie. Sam ks. Bosko, z racji na duchowe i apostołskie kwalifikacje członków „Towarzystwa Niepokalanej”, zwykł nazywać ich „gwardią cesarską”<sup>33</sup>. „Towarzystwo św. Alojzego”, działające przez wiele lat właściwie jako jedyne towarzystwo na Valdocco, miało charakter masowy. Tymczasem „Towarzystwo Niepokalanej” składało się z chłopców, którzy celowali w pobożności, nauce, zachowaniu, pomocy innym, przyjaźniach. Ich hasło brzmiało „dokładni we wszystkim”. Nic dziwnego, skoro podejmowali trud osobistego dotarcia do „najtrudniejszych” duchowo i wychowawczo kolegów. Aby dawać innym, musieli sami posiadać. Stąd potrzeba zaangażowania się w pracę nad sobą, nad kształtowaniem w sobie „cnót dobrego ucznia”, czyli pracowitości, czystości i posłuszeństwa. Ich przykładem był Alojzy Comollo (1818-1839), przyjaciel ks. Bosko z lat młodości, zmarły w opinii świętości<sup>34</sup>. Turyński wychowawca propagował przykład jego życia, napisał poświęconą mu biografię, w której zaprezentował, między innymi jego wielkie nabożeństwo do Matki Najświętszej<sup>35</sup>.

Wstąpienie do Towarzystwa nie było rzeczą łatwą. Jego członkowie obserwowali uważnie potencjalnych kandydatów. Dyskutowali sprawę ich ewentualnego przyjęcia pomiędzy sobą na tajnym zebraniu członków<sup>36</sup>. Składali kandydatowi propozycję przyłączenia się do nich. Zobowiązywano go do wyświadczenia się i częstego przyjmowania komunii świętej. W ciągu wyznaczonego mu tygodnia, miał zająć pierwsze miejsce w konkursie dobrego sprawowania. Zobowią-

<sup>33</sup> Por. MB, t. 7, s. 415-416.

<sup>34</sup> Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni ...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>35</sup> Por. G. Bosco, *Cenni sulla vita del giovane Luigi Comollo morto nel Seminario di Chieri ammirato da tutti per le sue rare virtù*, Turyn 1884, s. 120, pierwsza edycja z r. 1854, cyt. za: OE, t. 35, s. 1-120; oraz także, *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo morto nel Seminario di Chieri ammirato da tutti per le sue singolari virtù*, Turyn 1884, s. 84, cyt. za: OE, t. 1, s. 1-84.

<sup>36</sup> Por. protokoły z sekretnych zebrań „Towarzystwa Niepokalanej” z 28 sierpnia i 4 września 1856 r. opublikowane w: P. Stella, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, (= *Studi storici*, 8), LAS, Rzym 1980, s. 480-481.

zywano go też do przeczytania życiorysu Comollo. Dopiero po spełnieniu tych warunków głosowano nad przyjęciem kandydata<sup>37</sup>.

O szczególnym charakterze członków Towarzystwa świadczyć może odrzucenie kandydatur kolegów, którzy według uznania członków nie byliby w stanie zachować sekretu. Z tej właśnie racji nie przyjęto do Towarzystwa Giovanniego Francesia, który nieco później znalazł się w gronie pierwszych salezjanów. O istnieniu Towarzystwa – jak chce jeden z poczytnych autorów salezjańskich – miał się on dowiedzieć dopiero cztery lata po śmierci Dominika Savio, kiedy ks. Bosko opublikował biografię świątobliwego chłopca, w której podał tajne dotąd informacje<sup>38</sup>.

### b) Regulamin

„Towarzystwo Niepokalanej” działało w oparciu o regulamin napisany przez Dominika Savio. Ks. Bosko opublikował go w całości w swym żywocie świętego chłopca z 1859 r.<sup>39</sup>. Składał się on z 21 artykułów. Z ich lektury jasno wynika, że w zamyśle autora, duchowość członków „Towarzystwa” zasadzać się miała na gorliwym wypełnianiu codziennych obowiązków. W pierwszym rzędzie mieli oni okazywać posłuszeństwo swoim przełożonym i zachowywać regulamin Oratorium (art. 1 i 17). Drugą znaczącą charakterystyką członków było pełne miłości zaangażowanie apostołskie: mieli kochać wszystkich bez czynienia różnic, napominać niesfornych chłopców z dobrocią i łagodnością (art. 3), okazywać cierpliwość wobec kolegów i osób natrętnych (art. 6), dawać dobry przykład swą budującą postawą (art. 6). Jeśli chodzi o praktykowanie sakramentów i modlitwę, regulamin przewidywał: przystępowanie do komunii świętej w niedzielę, święta i wszystkie czwartki (art. 8), codzienne odmawianie różańca (art. 9), przeżywanie soboty, jako dnia poświęconego Maryi (art. 10), słuchanie Słowa Bożego (art. 12), spowiedź (art. 19), dziecięce zaufanie do Maryi (art. 21)<sup>40</sup>.

### c) Doskonalenie się osobiste i formacja apostołska członków

Członkowie towarzystw stanowili w środowisku Valdocco swoistą elitę. Wystarczy przypomnieć, że aby przystąpić do „Towarzystwa św. Alojzego”, które było nastawione na dużą liczbę członków, trzeba było przejść między innymi miesięczną próbę. Także członkowie „Konferencji św. Wincentego a Paolo” byli zobowiązani do doskonalenia się duchowego. W przeciwnym razie – według re-

<sup>37</sup> Por. F. Desramaut, *Don Bosco et la vie spirituelle*, (=Bibliothèque de spiritualité, 6), Paryż 1967, s. 87.

<sup>38</sup> Por. A. Auffray, *Piętnastoletni święty. Dominik Savio*, w: *Pszeniczne kłosy*, red. S. Prus, Wydawnictwo Salezjańskie, Łódź 1980, s. 95, 97.

<sup>39</sup> G. Bosco, *Vita del giovanetto Savio Domenico, allievo dell'Oratorio di San Francesco di Sales*, Turyn 1859, s. 130.

<sup>40</sup> VSD, s. 74-78.



gulaminu „Konferencji” – powinno się ich odsuwać od pracy charytatywnej na rzecz innych. Z racji na szczególny charakter „Towarzystwa Niepokalanej” – a przypomnijmy, że patronka ta uważana była za wzór czystości, bezgrzeszności i wszelkich innych cnót – od jego członków oczekiwano zwielokrotnionego wysiłku na rzecz nabywania cnót i prowadzenia życia na odpowiednim poziomie. Chłopcy odnajdywali w Niepokalanej wzór do walki z grzechem, model na drodze nabywania cnót, zwłaszcza czystości i dlatego chcieli Ją naśladować<sup>41</sup>. Ks. Bosko nie pozostawiał ich w tym względzie samym sobie, proponując im, podobnie jak innym oratorianom, wypróbowane przez siebie środki uświęcenia. Zachęcał ich, aby gorliwie i dobrze wypełniali swe obowiązki stanowe, dawali dobry przykład, rozwijali odpowiednie przyjaźnie, byli posłuszni wychowawcom, czuwali nad czystością, często przystępowali do spowiedzi i komunii świętej, byli wierni praktykom pobożności. Obok tych zaleceń powszechnie proponowanych w oratorium, członkowie „Towarzystwa Niepokalanej” dodatkowo praktykowali czytanie duchowne oraz korzystali z kierownictwa sumienia. W pracy nad sobą odwoływali się do pomocy tzw. „monitora”, czyli wybranego przez siebie kolegi, który w odpowiednim momencie, dyskretnie, z miłością, ale stanowczo udzielał im upomnienia braterskiego<sup>42</sup>.

„Towarzystwo Niepokalanej” spełniało także ważną rolę środowiska sprzyjającego wychowaniu do odpowiedzialności i kształtowaniu ducha inicjatywy. Ks. Bosko zależało bardzo, aby jego funkcjonowanie było dziełem samych chłopców. Dlatego jakiś salezjanin kapłan przyjmował w nim jedynie odpowiedzialność za kierownictwo duchowe członków. Pozostałe odpowiedzialności pozostawały w rękach oratorianów. To oni wybierali swe władze, wypełniali poszczególne funkcje, przygotowywali spotkania, organizowali działania, podejmowali ważne dla nich decyzje, troszczyli się o realizację podjętych planów i postanowień<sup>43</sup>.

Troska o uświęcenie osobiste członków „Towarzystwa Niepokalanej” powinna według ks. Bosko prowadzić ich do pełnego zapału zaangażowania się na rzecz innych<sup>44</sup>. Widział on w nich swoich sprzymierzeńców w walce o dusze pozostałych wychowanków. Pragnął, aby to chłopcy zdobywali chłopców dla Boga. W tym celu zachęcał ich do podejmowania służby na rzecz kolegów. Dominik Savio, zachęcony w ten właśnie sposób, stał łóżka kolegom, czyścił im buty, szczerkował ubrania, pomagał im w lekcjach, opiekował się nimi, gdy byli chorzy<sup>45</sup>. Zacieśnione w ten sposób i życzliwe relacje miały pomagać mu w docieraniu do serca, do najgłębszych uczuć rówieśników, do zdobycia ich zaufania.

---

<sup>41</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 2, dz. cyt., s. 159-162; F. Desramaut, *Don Bosco et la vie spirituelle*, dz. cyt. s. 87.

<sup>42</sup> Por. P. Braidò, *Prevenire non reprimere ...*, dz. cyt., s. 320.

<sup>43</sup> Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni ...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>44</sup> Por. P. Ricaldone, *Don Bosco educatore*, t. 2, (= *Formazione salesiana 1*, 13), Turyn 1952, s. 218-219; G. Marocco, *Compagnie gioventù salesiana. Origini, sviluppi, realizzazioni*, Turyn 1964, s. 55-60.

<sup>45</sup> Por. VSD, s. 35-38, 53-54.

W ten sposób on i jego koledzy z „Towarzystwa” tworzyli przedpole do pracy nad „zdobyciem duszy” ich „klienta”, jak nazywano chłopców otoczonych ich specjalną opieką. Wtedy mogli już zupełnie otwarcie zachęcać kolegów do częstego korzystania z sakramentów, prosić ich o zmianę postępowania, o rezygnację z uczestnictwa w złych moralnie zabawach, rozmowach, o odstąpienie od działań przeciwko porządkowi w Oratorium<sup>46</sup>.

Ks. Bosko dbał też o to, aby członkowie „Towarzystwa” oddziaływali na innych poprzez swój dobry przykład. Do tego miała zmierzać między innymi ich formacja duchowa. Powtarzał im, że „autentyczny członek „Towarzystwa” jest wzorem dla swych towarzyszy”<sup>47</sup>. Poprzez ćwiczenia duchowe i kształtowanie sumienia przygotowywał ich też do trudnej konfrontacji z opiniami i sądami wypowiadany przez złośliwych lub niezyczliwych kolegów, a nawet dorosłych<sup>48</sup>.

#### d) Odnowa środowiska oratoryjnego

„Towarzystwo Niepokalanej” powstało w momencie pewnego osłabienia życia duchowego wśród oratorianów z Valdocco, co zaznaczyło się znaczącym spadkiem liczby przystępujących do komunii świętej. Od początku swego istnienia miało ono być antidotum na tego typu problemy. Jego członkowie, działając według strategii pomocy, budzenia zaufania, dobrego przykładu i perswazji zdolali rozbudzić i rozgrzać atmosferę duchową oratorium. Po kilku miesiącach intensywnej działalności, na Boże Narodzenie 1856 r. do stołu Pańskiego przystąpili wszyscy wychowankowie, sprawiając tym ks. Bosko ogromną radość. Działania chłopców prowadzone były w tak głębokim sekrecie, że nawet niektórzy z wychowawców, choć widzieli odmianę środowiska, nie potrafili wskazać jej przyczyny<sup>49</sup>.

„Towarzystwo Niepokalanej” zainspirowane przykładem swej Patronki, wypowiedziało zdecydowaną walkę grzechowi, złu, miątkości duchowej, powierzchowności w życiu, słowem wszystkiemu, co uwłaczało godności człowieka i chrześcijanina. Działania jego członków zmierzały do budzenia i podtrzymywania klimatu rodzinności, miłości, pobożności i dobrych obyczajów. Przywoływany już ks. Lemoyne wspomina, że zawsze w oratorium byli chłopcy, raczej nieliczni, którzy nie znosili, kiedy ich korygowano i przywoływano do porządku. Zwykle nie odwoływano się wtedy do autorytetu wychowawców i przełożonych, ale proszono najpierw o pomoc któreś z towarzystw. Jego członkowie naradzali się, jaką strategię obrać wobec powierzonego im „klienta”, a potem przystępowali do działania. Efekt zazwyczaj był przesądzony<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 49-54.

<sup>47</sup> Por. P. Braidó, *Prevenire non reprimere ...*, dz. cyt., s. 318.

<sup>48</sup> Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni ...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 95 oraz A. Auffray, *Piętastoletni święty ...*, art. cyt., s. 98.

<sup>50</sup> Por. MB, t. 8, s. 39.

### 3. REZULTATY PEDAGOGICZNE I PASTORALNE DZIAŁALNOŚCI „TOWARZYSTWA NIEPOKALANEJ”

#### a) Wiara w możliwości apostołskie młodzieży

Ks. Bosko charakteryzowała ogromna wiara w młodzież i jej możliwości. Przede wszystkim wierzył on, że „młodzież sama z siebie nie jest zła” i że jeśli otoczy się ją odpowiednią troską wychowawczą, to wspaniale się rozwine i przyniesie pożytek społeczeństwu i Kościołowi<sup>51</sup>. Ks. Bosko był przekonany, że w wieku młodzieńczym można żyć dobrze i uczciwie, a nawet osiągnąć świętość<sup>52</sup>. Wielokrotnie potwierdziły to przykłady życia jego wychowanków<sup>53</sup>.

Powołanie do istnienia „Towarzystwa Niepokalanej” dało początek nie tylko nowej jakości życia oratorium, ale stało się pretekstem do zjednoczenia w ramach jednej propozycji wartości duchowych i wychowawczych nabożeństwa maryjnego z możliwościami pedagogicznymi tkwiącymi w ruchu stowarzyszeniowym. Młodzi ludzie przejęci ideałami, jakie rozbudziło w nich nabożeństwo do Niepokalanej – czystości, walki z grzechem, świętości, czynnej obrony Kościoła przed jego wrogami – znaleźli w „towarzystwie”, które było przecież rodzajem stowarzyszenia, praktyczną formę realizacji ich najskrytszych pragnień apostołskich. Mogli przy tym działać wspólnie, samodzielnie, biorąc na siebie ciężar odpowiedzialności za przyjęte zadania. W ten sposób stawali się apostołami rówieśników, wychowankami ks. Bosko, którzy ewangelizują, nawracają, wspierają we wzroście innych oratorianów. Ich działania przyniosły niespodziewany skutek. Docierali tam, gdzie nieraz sami wychowawcy nie potrafili dotrzeć, aby rozwiązać trudne problemy. W ten sposób „Towarzystwo Niepokalanej” przyczyniło się do wzrostu wiary wśród salezjanów i ich wychowanków w możliwości apostołskie młodych ludzi.

Współcześnie wiara w możliwości apostołskie młodzieży przejawia się między innymi w składanej im przez salezjanów propozycji bycia animatorami

---

<sup>51</sup> Por. G. Bosco, *Introduzione a un «Piano di Regolamento»*, w: [S. G. Bosco], *Scritti sul sistema preventivo nell'educazione della gioventù*, wprowadzenie, prezentacja indeksy i wybór tekstów P. Braido, La Scuola–Editrice, Brescia 1965, s. 360-361.

<sup>52</sup> Por. P. Braido, *Prevenire no reprimere ...*, dz. cyt., s. 204-208.

<sup>53</sup> Ks. Bosko sam chętnie je propagował, publikując m.in.: cytowaną już wcześniej biografię Dominika Savio, biografię Michała Magone: por. G. Bosco, *Cenno biografico sul giovanetto Magone Michale allievo dell'Oratorio di San Francesco di Sales*, Turyn 1861, s. 95, w: OE, dz. cyt., t. 13, s. 155-250; oraz Franciszka Besucco: por. *La vita di Besucco Francesco*, Turyn 1865, s. 12, w: *Opere e scritti editi e inediti di «Don Bosco»*, red. A. Caviglia, t. 6: *La vita di Besucco Francesco preceduta da «La vita di Besucco Francesco scritta da don Bosco»*, Turyn 1965, s. 7-19.

w oratoriach, grupach i ruchach młodzieżowych<sup>54</sup>. Jej świadectwem jest też Inspektorialna Rada Młodych oraz udział młodych w lokalnych Radach Wspólnot Wychowawczo-Duszpasterskich, samorządach szkolnych, zarządach stowarzyszeń. Protagonizm apostołski młodzieży jest też jednym z filarów działalności salezjańskich ruchów ewangelizacyjnych: Pustyni Miast, Salezjańskiej Pielgrzymki Ewangelizacyjnej i Salezjańskiego Ruchu Ewangelizacyjnego „Saruel”<sup>55</sup>.

#### b) Dowartościowanie wymiaru stowarzyszeniowego

Działalność „Towarzystwa Niepokalanej” przyczyniała się także do dowartościowania wymiaru stowarzyszeniowego salezjańskiej propozycji wychowawczo-duszpasterskiej. Ks. Bosko od początku swej działalności proponował młodym tworzenie grup i towarzystw, które miały sprzyjać przede wszystkim ich osobistemu rozwojowi. Taki charakter miało „Towarzystwo św., Alojzego”. „Konferencje św. Wincentego” nastawione były natomiast na pomoc drugiemu, a tym samym na służbę środowisku. W przypadku „Towarzystwa Niepokalanej” doszło do niezwykle silnego, wzajemnego splecenia się troski o osobiste uświęcenie z zaangażowaniem na rzecz wspólnoty. Jego członkowie byli radośni, pogodni i pełni optymizmu. Był to rezultat ich czystego sumienia, przyjaznej relacji z Bogiem, dobrze wykonanych obowiązków, podjętej i zrealizowanej pracy. Jednocześnie cieszyli się oni z bycia razem, ze współpracy. Czuli też, że służą innym, że robią coś dla Kościoła, że go budują. W ten sposób rodziła się szczególna wspólnota młodych ludzi, wierzących, pełnych ducha, zjednoczonych razem, służących dobru innych i własnego środowiska.

„Towarzystwo Niepokalanej” dało więc szczególny wkład w kształtowanie w środowisku salezjańskim przekonania o wartości i znaczeniu wymiaru stowarzyszeniowego wychowania. Do chwili obecnej jest on elementem konstytutywnym salezjańskiej propozycji wychowawczo-duszpasterskiej. Dobrą ilustracją tego zjawiska jest Salezjański Ruch Młodzieżowy (MGS), w skład którego wchodzią przeróżne grupy i ruchy powstałe z inspiracji i działające w środowiskach salezjańskich<sup>56</sup>.

#### c. Umocnienie świadomości powołania

„Towarzystwo Niepokalanej” przyczyniło się do dojrzewania i rozeznania licznych powołań. Wystarczy powiedzieć, że grupa pierwszych salezjanów

---

<sup>54</sup> Por. Dykasterium Salezjańskiego Duszpasterstwa Młodzieżowego, *Salezjańskie Duszpasterstwo Młodzieżowe*, Wydawnictwo Poligrafia ITS, Kraków 1999, [odtąd: SDM], s. 46, 53; a także E. Kłak, *Jego drogą... Formacja animatorów młodzieżowych*, Wrocław 2001, s. 230.

<sup>55</sup> Por. *Dyrektorium Inspektorialne*, w: Towarzystwo Salezjańskie Inspektoria św. Wojciecha, *Dokumenty końcowe IX Kapituły Inspektorialnej*, Łąd nad Wartą 10-14.04.2007, [odtąd: DI], s. 65-67.

<sup>56</sup> Por. SDM, s. 96-102.

w zdecydowanej większości wywodziła się spośród członków tegoż Towarzystwa<sup>57</sup>. Dzięki nim spełniły się najskrytsze marzenia ks. Bosko, który marzył o wychowaniu osobiście pierwszych współpracowników i kontynuatorów swego dzieła.

U początków salezjańskiego duszpasterstwa powołaniowego, a raczej salezjańskiej animacji powołaniowej, stoi bardzo szczególna strategia. Obok osobistego zaangażowania duszpasterza i wychowawcy, jakim był ks. Bosko, który prowadził kierownictwo duchowe chłopców i formował ich osobiście<sup>58</sup>, specjalną rolę odegrały towarzystwa. Wglądało to w ten sposób, że z wielkiej grupy oratorianów niektórzy, stosunkowo liczni, wstępowali do „Towarzystwa św. Alojzego”, gdzie podejmowali pracę nad sobą i angażowali się w życie oratorium. Ci z nich, którzy czynili największe postępy, zapraszani byli do wstąpienia do „Towarzystwa Najświętszego Sakramentu” lub do „Małego Kleru”. Najlepsi z członków tych towarzystw wstępowali po pewnym czasie do „Towarzystwa Niepokalanej”. To był najwyższy stopień wtajemniczenia, a chłopcom stawiano najwyższe wymagania. Tu większość z nich podejmowała decyzję o wstąpieniu do nowicjatu salezjańskiego. Przejście do niego z „Towarzystwa Niepokalanej” odbywało się w sposób niemal naturalny<sup>59</sup>.

Warto zauważyć, że młodzieńcy ci – patrząc z perspektywy współczesnej animacji powołaniowej – przeszli długą drogę zaangażowania apostolskiego i towarzyszenia powołaniowego. Przez ten czas wchodzili w relację autentycznej przyjaźni z Chrystusem, pogłębiali życie duchowe, byli radośni i optymistycznie nastawieni do życia rozumianego jako pewien projekt, angażowali się w służbę innym, nabywali świadomości wspólnoty Kościoła, czuli się za nią odpowiedzialni. W naturalny sposób nabywali tego wszystkiego, co potrzebne jest młodemu człowiekowi w rozeznaniu powołania i podjęciu odpowiedniej decyzji<sup>60</sup>.

Tak rozumiane doświadczenie stowarzyszeniowe jest wykorzystywane obecnie w salezjańskiej animacji powołaniowej. Szczególnym jego wyrazem mogą być różnorodne formy aspirantatu, których zadaniem jest zabezpieczenie odpowiedniego towarzyszenia kandydatom do życia salezjańskiego. Zwyczajnie tak rozumiany aspirantat jest przedłużeniem i logiczną konsekwencją wcześniejszego udziału aspiranta w ruchu lub grupie przynależącej do MGS<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Według M. Wirtha należeli do nich m.in.: Michele Rua, Giovanni Cagliari, Giovanni Bonetti, Giovanni Battista Francesca, Giovanni Sonetti, Angelo Savio, Francesco Cerreti, Giovanni Anfonsi, Celestino Durando, Giuseppe Bongioanni, Francesco Vaschetti, Luigi Marcellino i Giuseppe Reano. Por. *Da Don Bosco ai nostri giorni...*, dz. cyt., s. 90.

<sup>58</sup> Por. M.T. Chmielewski, *«Te zajęcia przygotowują salezjanów do pracy dla dobra dusz»*. *Przyczynek historyczno-pedagogiczny do prezentacji asystencji salezjańskiej jako etapu formacji*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 25(2008), s. 355-357.

<sup>59</sup> Por. M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni ...*, dz. cyt., s. 94-95.

<sup>60</sup> Por. SDM, s. 33-35.

<sup>61</sup> Por. F. Cereda, *Collaborazione tra pastorale giovanile e formazione circa l'animazione vocazionale*, list rady generalnego ds. formacji z 29 kwietnia 2006, <[www.sdb.org](http://www.sdb.org)>, (data dostępu: 24.11.2008).

#### d) Zakorzenie się odnowionej wizji pobożności maryjnej

Obecność „Towarzystwa Niepokalanej” przyczyniała się także do zakorzenienia w środowisku salezjańskim wizji nabożeństwa maryjnego bliskiej duchowi Soboru Watykańskiego II i adhortacji papieża Pawła VI *Marialis cultus*. Dowartościowuje ona aspekt naśladowania Maryi, Jej cnót, Jej postaw. Takie idee, na długo przed Soborem Watykańskim, głosił między innymi św. Ludwik Maria Grignon de Monfort. Jego „Traktat o doskonałym nabożeństwie do Maryi” znany był ks. Bosko<sup>62</sup>.

Turyński wychowawca wzywał swych oratorianów, aby – nie zwlekając i nie zważając na młody wiek – „cali poświęcili się Bogu”, „oddali się Bogu całkowicie”. W ten sposób wskazywał im właściwy kierunek życia, bez obrania którego niemożliwy jest jakikolwiek postęp duchowy<sup>63</sup>. Wzorem takiej postawy oddania się Bogu miała być dla chłopców Maryja, Matka Boga. To ona przecież odpowiedziała na Boże wezwanie: „Oto ja służebnica Pańska” i pozostała mu wierna przez całe swe życie. Wstąpienie do „Towarzystwa Niepokalanej”, przyjęcie jego programu, zaangażowanie się w jego realizację, było – jak już niejednokrotnie demonstrowałem – praktycznym wcieleniem w życie ideału oddania się Bogu na wzór Maryi.

#### ZAKOŃCZENIE

Dobiega końca nasza wędrówka po salezjańskich śladach „Towarzystwa Niepokalanej” i św. Dominika Savio. Przy tej okazji stawiam sobie pytanie, czy możliwe jest dzisiaj powtórzenie tamtego doświadczenia. To kusząca perspektywa, bo przecież każdy wychowawca i duszpasterz chciałby w szeregach swych wychowanków mieć młodych ludzi podobnych do Dominika i jego kolegów. Jestem przekonany, że dzisiaj nie uda nam się – i chyba nie wolno tego czynić – dosłownie powielić wzoru, jakim było „Towarzystwo”. Niemniej cele, jakie ono sobie stawiało, pozostają wciąż aktualne. Jak je realizować? Do jakich nowych form działalności możemy się odwołać, aby zrealizować cele, które osiągnął ks. Bosko? Czy żywe wśród nas nabożeństwo maryjne służy realizacji takich celów? Jeśli zdołamy odpowiedzieć na takie pytania, historia „Towarzystwa Niepokalanej”, a co za tym idzie, historia jego dokonań i zrealizowanych celów, ma szansę na ciąg dalszy!

---

<sup>62</sup> Por. M.T. Chmielewski, *Pobożność maryjna w systemie prewencyjnym św. Jana Bosko ...*, art. cyt., s. 413-416.

<sup>63</sup> Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 2, s. 197-202.

---

THE EFFECTS OF MARIAN DEVOTION ON UPBRINGING OF THE YOUTH  
ON THE BASIS OF „SOCIETY OF THE IMMACULATE” FROM ORATORIO  
OF ST. JOHN BOSCO

Summary

Don Bosco entered in history as the outstanding educator and the great worshipper of Our Lady. In his educational-pastoral activity the education and the piety of the Virgin Mary interlocked into one trend of the service to the young man, for keeps enrolling into proposed by him the preventive system. A special example of this phenomenon is the „Society of Immaculate”. Its history is a good illustration of the influence of the piety of the Virgin Mary on the upbringing of the young people. The present article I show first the genesis of the rising „Society of Immaculate”, and afterwards his activity among pupils of Don Bosco in the Oratory on Valdocco. In conclusion it makes an attempt indications of results pedagogic and pastoral activity of „Society of Immaculate” which for keeps enrolled in the Salesian educational proposal. They are among them: the faith into apostolic possibilities of young people, additionally valuing of the dimension of association in the upbringing, the consolidation of the consciousness of the vocation, the induration of renewed vision of the piety of the Virgin Mary. (Translated by Witold Drzygiewicz SDB)

**Nota o Autorze:** DR 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:** Towarzystwo Niepokalanej, towarzystwa religijne, Maryja Niepokalana, Maryja Wspomożycielka Wiernych, św. Jan Bosko, św. Dominik Savio, system prewencyjny św. Jana Bosko, pobożność maryjna, wychowanie, wymiar stowarzyszeniowy wychowania, powołania





JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

## ZARYS WYCHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

### WSTĘP

W wyniku reform i zmian politycznych, społecznych i ekonomicznych, jakie miały miejsce na początku lat 90-tych, polska pedagogika i polska szkoła znalazły się w całkowicie nowych realiach politycznych, społecznych i ekonomicznych. Nowa sytuacja stawiała pedagogice zasadnicze pytanie, które dotyczyło przedmiotu, celu i roli tej dyscypliny wiedzy w naszym kraju po upadku komunizmu.

W wieloletniej dyskusji udział brali pedagodzy teoretycy i praktycy, przedstawiciele środowisk naukowych, społecznych, kulturowych, wyznaniowych, a także – nazbyt często – politycznych. Wśród różnorodnych stanowisk wyodrębniły się dwie zasadnicze orientacje. Pierwsza z nich miała charakter rozliczeniowy. Krytyce poddano pedagogikę i model wychowania z okresu materializmu praktycznego. Orientacja druga zajęła się poszukiwaniem nowych teoretycznych i społecznych fundamentów dla nowej pedagogiki. W wyniku zniesienia embarga politycznego i cenzury na rynku polskim pojawiły się publikacje reprezentujące różne orientacje i poglądy wychowawcze. Do najbardziej głośniejszych możemy zaliczyć: postmodernizm, nową lewicę, New Age<sup>1</sup>.

Na przestrzeni minionych lat pojawiło się inne niebezpieczeństwo. Odchodzi się bowiem od refleksji teoretycznej na temat wychowania, proces ten ograniczając tylko do wymiaru praktycznego. Dowodem tego są bardzo liczne wydawnictwa, które wprawdzie pytają, jak wychowywać, ale ograniczają się do płytkiej socjotechniki i proponują tani i szybki sukces praktyczny. Gotowymi receptami i rozwiązaniami służą liczne tłumaczenia wydawnictw zagranicznych, jak również nasze rodzime. Propozycja socjotechniczna, skierowana do świata edukacji, nauczycieli i rodziców, nie rozwiązała problemu polskiej szkoły i modelu wychowania. Z łatwością można zauważyć wielkie problemy, z jakimi stykają się na co dzień nauczyciele, wychowawcy i rodzice. Mass media zalewają nas informacjami o postawach polskich dzieci i młodzieży, które zaskakują opinię publiczną

---

<sup>1</sup> Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1993, s. 7.

i niekiedy – szokują. Podstawą do podjęcia działań w tym kierunku może być wychowanie odwołujące się do zasad wiary chrześcijańskiej. Ten rodzaj wychowania, posiadający w naszym kraju długoletnią tradycję, oprócz wysiłku ludzkiego, pozostawia pewną przestrzeń osobowości wychowanka na działanie łaski Bożej<sup>2</sup>.

## 1. WYCHOWANIE

Proces wychowania to czynność długa i złożona. Wychowanie nie oznacza przelewania lub oddawania pewnych treści, informacji i wiedzy z jednego ducha do drugiego, ale jest bardziej uaktywnieniem dążeń, skłonności, energii i talentów duchowych wychowanka. Często powtarza się, że wychowanie to pomaganie z miłości, wspieranie wolnego rozwoju myśli i ciała, towarzyszenie młodemu człowiekowi w czasie wzrostu i dojrzewania. Technika czy metoda wychowawcza może być tylko pewnym narzędziem, które bardziej lub mniej będzie dostosowane do konkretnej jednostki<sup>3</sup>.

Dzisiejsze czasy charakteryzują się chaosem i niespójnością różnorodnych koncepcji pedagogicznych. Coraz modniejsze są środki i metody z „importu”, w których prym wiedzie czysta socjotechnika. W tej sytuacji pedagogika i wychowanie pozostaje bez większego znaczenia dla procesu formowania młodego człowieka. Pedagogika, jako nauka, nazbyt często zapomina, że to ona ma określać i wyznaczać cele wychowania. Nie może natomiast ograniczać się do produkcji środków dobrego samopoczucia, użyteczności społecznej czy metod zajęcia wysokiego miejsca w rankingu szkół<sup>4</sup>.

Praca z młodym człowiekiem jest dla nauczyciela, wychowawcy i rodzica, czynem moralnym i społecznym. Z tego powodu praca ta różni się od tego, co techniczne, ekonomiczne, praktyczne i użyteczne, chociaż w wychowaniu nie należy pomijać również i tych aspektów rzeczywistości. Wychowanie chrześcijańskie postrzega wychowanka jako osobę duchową, dla której otaczający ją świat jest środkiem doskonalenia. Wychowanie nie powinno ograniczać się wyłącznie do troski o stymulowanie rozwoju czynnikami zewnętrznymi, ale ułatwić i pomóc duchowi, aby wzrastał od wewnątrz. Tak rozumiane wychowanie jest przeciwieństwem czystej techniki, anonimowości, niekontrolowanej spontaniczności, zaspokojenia instynktów i zachcianek młodości. Wychowanie odpowiedzialne zachęca do myślenia, zaangażowania i do autentycznej pracy nad sobą<sup>5</sup>.

Polski termin „wychowywać” pochodzi z języka łacińskiego *educere*. Oznacza to „wydobywać na zewnątrz”, „wyprowadzać z czegoś”, poprowadzić do-

---

<sup>2</sup> Por. *Paideia chrześcijańska. Wychowanie człowieka w nauczaniu Kościoła*, red. M. Malinowski, Ośrodek Działalności Kulturalnej i Edukacji Narodowej, Warszawa 1991, s. 9.

<sup>3</sup> Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1986, t. 1, s. 328.

<sup>4</sup> Por. *Wychowanie chrześcijańskie*, red. A. Solak, Tarnów 2002, s. 5.

<sup>5</sup> Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 23.

każd”. W procesie wychowania chodzi więc o „wydobywanie na zewnątrz”, a nie tylko „wkładanie do wewnątrz”. Oznacza to, że to „wewnątrz” wychowanka musi być czymś i mieć jakąś wartość. W przeciwnym razie proces „wydobywania na zewnątrz” nie miałby większego sensu i znaczenia. Wydobywanie na zewnątrz oznacza uaktywnienie świata duchowego ucznia, który zawiera jakąś wiedzę i wartości. Bogactwo wewnętrzne to elementy konstytuujące osobowość dziecka. Uaktywnianie świata wewnętrznego nie oznacza tylko nauczenie wychowanka zaspokajania potrzeb naturalnych, jakimi są jedzenie, picie, spanie, obrona przed nieprzyjacielem. Taki typ aktywności charakteryzuje również zwierzęta, chociaż nie zauważa się u nich myślenia. W przypadku człowieka „aktywność” ma znaczenie głębsze i wielopłaszczyznowe.

Wychowanie jest aktem wewnętrznym tak ze strony wychowawcy, jak i wychowanka. Wychowanie zachęca tego ostatniego do czytania wewnątrz siebie. W takim ujęciu całe życie staje się pewnego rodzaju szkołą. Wydarzenia, takie jak cierpienie, radość, posiadanie czegoś i brak, narodziny i śmierć, powodzenie i niepowodzenie, piękno przyrody i kataklizm, mogą stać się doświadczeniem egzystencjalnym, którego znaczenie wytłumaczy młodemu człowiekowi posiadane „wewnątrz”<sup>6</sup>.

Wychowanie to ciągłe odkrywanie prawdy w duszy dziecka i wydobywanie jej na zewnątrz. Czynność ta przyzwyczajają do widzenia w sobie prawdy i do słuchania siebie, ponieważ prawda znajduje się w sumieniu człowieka i tam do niego przemawia. Prawda jest myślą człowieka, pokarmem serca i sumienia. Uczył tego starożytny filozof Sokrates. Chociaż był rzeźbiarzem, jego ulubionym zajęciem było przebywanie z uczniami, wydobywanie wiedzy z ich myśli i uczenie cnoty. W swojej metodzie wychowawczej naśladował swoją matkę, która była akuszerką. Sokrates pomagał młodym w rodzeniu. Proces ten byłby niemożliwy, gdyby jego słuchacze nie byli bogaci w prawdę. Filozof prowadził ich do siebie samych, zachęcał do zrozumienia własnej duszy i zanurzenia się we własną głębię duchową. Następnie pomagał im „rodzić” prawdę. Był to proces długi i bolesny, ale możliwy do osiągnięcia przez człowieka, który zmierzał do prawdy i chciał ją osiągnąć<sup>7</sup>.

Zrodzone w czasach starożytnych rozumienie czynu wychowawczego, zostało przejęte przez chrześcijaństwo. Religia ta ciągle przypomina człowiekowi wszystkich epok i kultur, że jesteśmy ludźmi i nie można ograniczać osoby ludzkiej do czystego empiryzmu czy naturalizmu, które postrzegają człowieka przez pryzmat tego, co zewnętrzne i materialne. W takim kontekście, w czasie II Soboru Watykańskiego, powstała Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimi*

<sup>6</sup> Por. *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 6.

<sup>7</sup> Por. *Filosofia e pedagogia*, red. B. Bellerate, C. Ciancio, G. Ferretti, SEI, Torino 1983, s. 61; W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1962, t. 1, s. 178.

*mum educationis*. Dokument ten zwracał uwagę wszystkim chrześcijanom na rolę wychowania i jego znaczenie w nowej epoce kulturowej i cywilizacyjnej<sup>8</sup>.

## 2. CZŁOWIEK

Proces wychowania nakierowany jest zawsze na człowieka żyjącego w konkretnej rzeczywistości. Poszukując jak najlepszego modelu wychowania, odpowiedzialni za ten proces zmuszani są do ciągłej analizy, oceny metod i kierunków rozwoju pedagogiki, jak również wszelkich przemian zachodzących w społeczeństwie. Niekiedy wykonanie skuteczne tego zadania jest utrudnione. Uwarunkowane to jest kryzysem klasycznej filozofii, który prowadzi do podważania znaczenia tradycyjnych pojęć. Na ich miejsce wchodzi semantyczna pustka lub bałagan znaczeniowy<sup>9</sup>. Do tego przyczynia się również obecny obraz świata, przemiany kulturowe, styl życia, stosunki społeczne, polityczne i ekonomiczne. Jest zrozumiałym, że uwarunkowania te wpływają na rolę, kształt i jakość wychowania dobitnie akcentując „mieć” w miejsce „być”. Antidotum na zaistniałą sytuację jest pogłębienie rozumienia istoty człowieka jako osoby i dziecka Bożego. Trudności jakie notujemy we współczesnym wychowaniu, dzięki takiej postawie, mogą być przezwyciężone. Warunkiem *sine qua non* jest wychowanie w sposób szczególnie uwzględniające relacje osobowe pomiędzy nauczycielem i uczniem<sup>10</sup>.

### a) Ogólne założenia *Gravissimum educationis*

Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Soboru Watykańskiego II przedstawia klarownie ideę wychowania, jego cel i założenia. Dokument już w piątym zdaniu podkreśla „olbrzymie znaczenie wychowania w życiu człowieka i coraz większy jego wpływ na współczesny postęp społeczny”<sup>11</sup>.

Punktem wyjścia Deklaracji na temat wychowania jest koncepcja osoby. Cieszy się ona wyjątkowym statusem, prawami, szacunkiem i godnością. Według Deklaracji podstawowym prawem dla człowieka, które wynika z jego ludzkiej natury jest prawo do wychowania. Prawo to uwzględnia również warunki życia i egzystencji jednostki, takie jak: kultura, ojczyzna tradycja, różnice płci, właści-

<sup>8</sup> Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 94.

<sup>9</sup> Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1980, s. 25.

<sup>10</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 20; S. Dziekoński, *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, s. 59.

<sup>11</sup> Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”* (28 października 1965) (dalej – DWCH), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, nr 1.

wości wrodzone, możliwości ekonomiczne. Warunki te różnicują proces wychowania, który jednak nie może za podłoże mieć nienawiści rasowej, plemiennej lub społecznej. Wychowanie ma kształtować postawy, które mają służyć solidarności i pokojowi<sup>12</sup>.

Deklaracja ukazuje wychowanie w wymiarze uniwersalnego dobra, które służy całej społeczności ludzkiej, jak również w wymiarze dobra konkretnej jednostki. Dokument przestrzega przed wychowaniem młodego człowieka tylko według jednego wzorca, który został przyjęty i uznany za optymalny. Zatem przyjąć można, że proces wychowania traktuje on wieloaspektowo, nie ograniczając go bynajmniej wyłącznie do sfery religijnej. W myśl jego zaleceń, wychowanie wino uwzględnić ogólny postęp ludzkości w zakresie praw osoby, jak również ich rozumienie w społeczności lokalnej. Takie podejście broni osobę przed traktowaniem jej jako jednostki zdeterminowanej wyłącznie okolicznościami zewnętrznymi. Człowiek bowiem to coś więcej. W swej istocie nie da się ograniczyć barierami politycznymi, światopoglądowymi, kulturowymi, ekonomicznymi czy też społecznymi.

Ostatnie stwierdzenie Deklaracji odwołuje się przede wszystkim do ludzi wierzących, którzy uznają rzeczywistość nadprzyrodzoną. W takiej optyce wychowanie ma służyć nie tylko dobru społecznemu i rozwojowi jednostki, ale przede wszystkim ma polegać na otwarciu młodego człowieka na perspektywę wiary i zbawienia. W ten sposób wychowanie, pozostając w służbie konkretnej jednostki, kształtuje w niej dojrzałą odpowiedź na zbawcze wezwanie Boga<sup>13</sup>.

#### b) Wychowanie osoby

Przedstawiony wyżej zarys problematyki Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim stanowi materiał do dalszych rozważań nad istotą wychowania chrześcijańskiego. Punktem jego wyjścia jest osoba jako cel wychowania. Spojrzenie na wychowanie z perspektywy personalistycznej warunkuje dynamikę oddziaływań, jakie zachodzą pomiędzy wychowawcą a wychowankiem. W ten sposób wychowanie staje się miejscem spotkania dwóch osób<sup>14</sup>.

Kościół od zawsze widzi w człowieku istotę cielesno-duchową. Podlega on prawom natury, ponieważ jego wymiar biologiczny pod wieloma względami jest podobny do organizmu zwierząt. Człowiek jest częścią przyrody, ale zarazem przerasta ją, ponieważ posiada możliwość poznawania siebie, otaczającej go rze-

<sup>12</sup> Por. tamże, nr 1, 2.

<sup>13</sup> Por. tamże, nr 12.

<sup>14</sup> Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 101; T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: *Człowiek, wychowanie, kultura*, red. F. Adamski, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1993, s. 107.

czywistości i ma możliwość przetwarzania tego świata na płaszczyźnie dobra, prawdy i piękna<sup>15</sup>.

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Sobór Watykański II przypomina, że człowiek ma ciało i duszę. Elementy te są tak ściśle związane, że stanowią jedną ludzką naturę. Człowiek „stanowiąc jedność cielesną i duchową, przez samą swoją cielesność łączy w sobie elementy świata materialnego tak, że przez niego osiągają one swą głębię i wnoszą głos w dobrowolnej pochwalę Stwórcy. Człowiekowi nie wolno więc gardzić życiem cielesnym, lecz przeciwnie – właśnie swoje ciało, jako stworzone przez Boga i przeznaczone do wskrzeszenia w dniu ostatnim, powinien uważać za dobre i godne szacunku”<sup>16</sup>. Naukę Soboru powtórzy Katechizm Kościoła Katolickiego, który stwierdza, że „osoba ludzka, stworzona na obraz Boży, jest równocześnie istotą cielesną i duchową”. Natomiast „jedność ciała i duszy jest tak głęboka, że można uważać duszę za formę ciała; oznacza to, że dzięki duszy duchowej ciało utworzone z materii jest ciałem żywym i ludzkim; duch i materia w człowieku nie są dwiema połączonymi naturami, ale ich zjednoczenie tworzy jedną naturę”<sup>17</sup>.

Każdy człowiek został stworzony na obraz Boga (Rdz 1,26). Poprzez ten akt stał się dzieckiem Bożym (1J 3,1-2) i Jego przyjacielem (J 15,14-15). Relacja ta zachodzi na płaszczyźnie rozumu, woli i czynów. Na takich antropologicznych podstawach Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim buduje czyn wychowawczy. Spojrzenie integralne na człowieka, na jego wymiar naturalny i nadprzyrodzone powołanie, pozwala zrozumieć jego istotę i trud pracy wychowawczej. Antropologię natury ludzkiej należy ponadto odczytywać w kluczu chrystocentrycznym. Chrystus bowiem jest odkupicielem człowieka<sup>18</sup>.

Człowiek „złożony” z ciała i duszy jest Bożym stworzeniem, adresatem Bożych darów, wśród których największą łaską jest Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek. Dlatego w procesie wychowania należy pamiętać, że „człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Por. M. A. Krapiec, *Dzieła. Człowiek w kulturze*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 137.

<sup>16</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965) (dalej – KDK), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, dz. cyt., nr 14.

<sup>17</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej – KKK), Pallottinum, Poznań 1994, nr 362, 365.

<sup>18</sup> Por. H. Szmulewicz, *Postulat chrystocentrycznej koncepcji wychowania*, w: *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 36.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej na Placu Zwycięstwa, 2 czerwca 1979 r.*, w: *Nauczanie społeczne. Pielgrzymka do Polski 1979*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982, s. 21.

### 3. WYCHOWANIE UMYSŁOWE

Wychowanie chrześcijańskie nie pomija umysłowego rozwoju wychowanka. Kościół od zawsze wyrażał szacunek i poparcie dla tych, którzy rozwijali stronę intelektualną młodego człowieka. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim stwierdza: „Spośród wszystkich środków pomocniczych wychowania szczególne znaczenie ma szkoła, ponieważ mocą swego posłannictwa wytrwale i troskliwie kształtuje władze umysłowe, rozwija zdolność wydawania prawidłowych sądów, wprowadza w dziedzictwo kultury wytworzone przez minione pokolenia, kształci poczucie wartości, przygotowuje do życia zawodowego, tworząc warunki do przyjaznego współżycia wychowanków różniących się charakterem i pochodzeniem, kształtuje postawy wzajemnego rozumienia”<sup>20</sup>.

Celem wychowania chrześcijańskiego jest także przekaz treści Bożego Objawienia. Jego poznanie dokonuje się na drodze rozwoju władz umysłowych i wychowania intelektualnego dzieci i młodzieży. W taki sposób należy odczytywać apel do nauczycieli i zachętę do wychowania rozumnego, które przedstawia Deklaracja: „Ponieważ los społeczeństwa i samego Kościoła wiąże się ściśle z osiągnięciami młodzieży odbywającej studia wyższe, pasterze Kościoła powinni nie tylko bardzo dbać o życie duchowe studentów uniwersytetów katolickich, ale w trosce o formację duchową wszystkich swoich dzieci podejmować odpowiednie decyzje na konferencjach episkopatów, po to, aby także na uniwersytetach niekatolickich znalazły się konwikty i uniwersyteckie ośrodki katolickie, gdzie starannie dobrani i przygotowani kapłani, zakonnicy i świeccy katolicy stale udzielaliby młodzieży akademickiej pomocy duchowej i intelektualnej. Natomiast bardziej uzdolnioną młodzież zarówno z katolickich, jak i z innych uniwersytetów – jeśli okaże się zdolna do prowadzenia nauczania i badań naukowych – należy otoczyć specjalną opieką i zachęcać do podejmowania funkcji nauczycielskich”<sup>21</sup>.

W takim kontekście wydaje się rzeczą normalną, że Deklaracja poświęca dużo uwagi nauczycielom i ich wykształceniu. To bowiem jest jednym z warunków ich skutecznego przekazywania wiedzy i wartości uczniom: „Nauczyciele (...) niech troszczą się o zdobycie odpowiedniej wiedzy religijnej i świeckiej, potwierdzonej odpowiednimi świadectwami, i niech ich umiejętności wychowawcze odpowiadają wymogom współczesnego świata”<sup>22</sup>.

Bóg, objawiając się człowiekowi, objawił mu także swój zbawczy plan względem niego. Pełnia objawienia dokonała się w misji zbawczej Chrystusa. Dzięki rozumowi człowiek ma możliwość, przynajmniej częściowo, poznać ów plan. Zagadnieniem tym zajął się Sobór Watykański I w Konstytucji *De Fide ca-*

<sup>20</sup> DWCH 5; Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., t. 1, s. 97.

<sup>21</sup> DWCH 10; Por. S. Dziekoński, *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*, dz. cyt., s. 77.

<sup>22</sup> DWCH 12.

*tholica*, która mówi o dwóch drogach poznania Boga. Droga pierwsza to możliwość naturalnego rozumu. Droga druga, to możliwość nadprzyrodzona oznaczająca ukazanie się Boga człowiekowi w ramach jego historii ziemskiej. Poznanie rozumowe nie jest jednak w pełni człowiekowi dostępne<sup>23</sup>.

Sobór Watykański II nawiązał do nauki Soboru Watykańskiego I w Konstytucji o objawieniu Bożym *Dei verbum*. Dokument przypomina, że Bóg jest protagonistą historii Objawienia i jego wypełnieniem. Objawienie zawiera się również w człowieku, świecie i historii ludzkiej. „Za pomocą rozumu naturalnego człowiek może w sposób pewny poznać Boga na podstawie jego dzieł”<sup>24</sup>. Poznanie rozumowe Boga jest możliwe dlatego, że odpowiada rozumnej naturze człowieka. Bóg, obdarzając człowieka rozumem, chce, aby był przez człowieka poznawany. „Bóg, który przez Słowo wszystko stwarza (J 1,3) i zachowuje, daje ludziom w rzeczach stworzonych świadectwo o sobie (Rdz 1,19n). Zamierzając zaś otworzyć drogę zbawienia wiecznego, objawił ponadto siebie samemu pierwszym rodzicom na początku”<sup>25</sup>.

Człowiek pozbawiony Objawienia nadprzyrodzonego mógł dojść tylko do częściowej wiedzy o Bogu. Poznawanie Boga przez człowieka ułatwia osoba Chrystusa. W Nim osoba ludzka może najpełniej i najpewniej poznać swego Stwórcę. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim podkreśla kilkakrotnie, że istotnym zadaniem wychowania jest rozumowe i rozumne poznanie Boga. Proces ten może dokonać się w sposób szczególny na drodze chrystocentrycznej. „Najgłębsza prawda zarówno o Bogu jak i o zbawieniu ludzi jaśniej dla nas w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia”<sup>26</sup>.

#### 4. WYCHOWANIE JAKO PROCES KSZTAŁTOWANIA SUMIENIA

Jednym z ważniejszych aspektów wychowania w ogóle, a wychowania chrześcijańskiego szczególnie, jest ukształtowanie dojrzałego i odpowiedzialnego sumienia w wychowanku. Zdając sobie sprawę z ważności zagadnienia, Synod Biskupów w 1981 r. zwrócił się do rodzin: „Do was należy wychowanie wolnych ludzi o zdrowym zamyśle moralnym i sumieniu zdolnym do właściwego osądu”<sup>27</sup>.

Wychowanie sumienia winno poprzedzać pytanie i refleksja, czym jest sumienie i czym powinno być w życiu człowieka. Rozumienie sumienia zależy od

<sup>23</sup> Por. H. Szmulewicz, *Postulat chrystocentrycznej koncepcji wychowania*, art. cyt., s. 41.

<sup>24</sup> KKK 50.

<sup>25</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei verbum”* (18 listopada 1965) (dalej – KO), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, dz. cyt., nr 3; Por. V. Sinistrero, *Il Vaticano II e l'educazione*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1970, s. 225.

<sup>26</sup> KO 2; Por. G. Groppo, *Teologia dell'educazione*, LAS, Roma 1991, s. 237.

<sup>27</sup> Cyt. za: A. Solak, *Formacja religijności dziecka przedszkolnego w procesie wychowania światopoglądowego*, w: *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 77.



założeń teoretycznych, które mogą być już to filozoficzne, już to psychologiczne, już to społeczne lub – teologiczne. Doświadczenie pozwala przyjąć stwierdzenie ogólne, że każda normalna osoba, bez względu na poziom kultury i wykształcenia, posiada pewną świadomość moralną. W zakresie pedagogiki chrześcijańskiej przyjmujemy następującą definicję sumienia: „Sumienie jest to praktyczny sąd naszego rozumu, mówiący nam, co mamy robić, a czego nie (sumienie przeduczynkowe) i orzekający już po dokonaniu uczynku o jego wartości moralnej (sumienie pouczyńkowe)”<sup>28</sup>.

W języku potocznym sumienie często jest nazywane „głosem Bożym”. Sobór Watykański II mówi na ten temat: „W głębi sumienia człowieka odkrywa prawo, którego sam sobie nie daje, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos, nawołując go zawsze do miłowania i czynienia dobra oraz unikania zła tam, gdzie należy, rozbrzmiewa we wnętrzu człowieka: Czyń to, tamtego unikaj. Człowiek ma bowiem w sercu wpisane przez Boga prawo; posłuszeństwo temu prawu stanowi właśnie o jego godności, i według niego on sam będzie sądzony. Sumienie jest najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, w nim pozostaje on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu”<sup>29</sup>.

Człowiek nie otrzymuje sumienia gotowego. Proces jego kształtowania ma charakter dynamiczny, z tego względu wskazane jest kierowanie jego rozwojem, aby nie błędziło i nie przyzwyczajało się do złego. Sumienie właściwie kształtowane ocenia postępowanie człowieka w kategoriach dobra lub zła. W tym kontekście jednym z podstawowych zadań rodziców, wychowawców i nauczycieli jest uwrażliwianie wychowanka na obiektywne normy moralne. Należy je ukazywać w odniesieniu do Boga osobowego, który jest Prawodawcą i Sędzią człowieka, a także jako wartość, którą należy przyjąć rozumem i sercem<sup>30</sup>.

Proces formowania sumienia dokonuje się jeszcze przed narodzeniem dziecka. Procesy psychiczne, jakie zachodzą w matce i wartości, jakimi ona żyje, chociaż w sposób nieuświadomiony, rzutują na życie dziecka i pozostają w nim na całe życie. Ważną rzeczą jest tutaj atmosfera w domu, obecność modlitwy, spokoju, pogody ducha. Autentyczna religijność matki rzutuje na religijność dziecka i jego otwartość na wartości i postawy religijne. Według danych psychologicznych sumienie budzi się na przełomie drugiego i trzeciego roku życia, wraz z budzeniem się świadomości własnego „ja”, rozwojem intelektualnym i wyobraźni<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., t. 1, s. 112.

<sup>29</sup> KDK 16.

<sup>30</sup> Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., t. 2, s. 54.

<sup>31</sup> Por. S. Dziekoński, *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*, dz. cyt., s. 150.

### a) Poczucie porządku

Kształtowanie sumienia rozpoczyna się bardzo wcześnie. Przebiega ono według pewnych etapów. Pierwszym z nich jest poczucie porządku. Małe dziecko potrzebuje pokarmu i fizycznej bliskości osób kochających. Dziecko nabywa doświadczenia, że spełnienie jego potrzeb zależy od jego najbliższych. Rodzice, spełniając lub nie spełniając potrzeb dziecka kształtują w nim tę świadomość. W rodzinie prawidłowej podstawą relacji będzie zawsze miłość i odpowiedzialność. W tym przypadku kodeksem moralnym dla dziecka będzie twarz matki, która – w zależności od postawy dziecka – może być uśmiechnięta lub smutna. Należy tutaj wykluczyć przypadki patologiczne, jak również rozumienie porządku jako sumę nakazów i zakazów, którym trzeba podporządkować się ze względu na strach przed czekającą karą<sup>32</sup>.

### b) Doświadczenie powinności i odkrycie kategorii dobra i zła

W procesie wychowania rodzice i wychowawcy powinni uświadamiać dziecku normy powinności, które obowiązują wszystkich. Po wykonaniu jakiejś powinności, dziecko należy zauważyć i nagrodzić przede wszystkim dobrym słowem, gdyż przez postawy akceptacji kształtujemy postawy społecznie pożądane. W czasie późniejszym w życiu dziecka będą dominowały te wartości, których najczęściej doświadczało. Winny to być wartości przede wszystkim duchowe, gdyż w tej sferze istoty ludzkiej kształtują się postawy rozumienia moralności.

W fazie przejścia z życia nieświadomego do świadomego w dziecku zaczyna dojrzywać sumienie. Są to pierwsze umiejętności dokonywania oceny rzeczy i spraw na dobra i zła moralnego<sup>33</sup>.

### c) Obraz „dobrego dziecka”

W okresie przedszkolnym dziecko jest bardzo otwarte na przyjęcie każdego rodzaju dobra. Chętnie uczy się pierwszych modlitw i otwiera się na przeżycia religijne. Dobrze wykorzystany czas będzie rzutował na całe późniejsze wychowanie. Doświadczenia religijne, przeżyte razem z matką i ojcem, rzutują na późniejsze doświadczenia religijno-pedagogiczne. Na bieżąco kształtują również w dziecku poczucie przynależności do wspólnoty.

Dalszym etapem budzenia sumienia w wychowanku jest obraz „dobrego dziecka”. Dokonuje się to poprzez nabycie odpowiednich przyzwyczajzeń. Jest to czas rozwijania się w dziecku własnej woli, która często uzewnętrznia się w „wie-

---

<sup>32</sup> Por. A. Solak, *Formacja religijności dziecka przedszkolnego w procesie wychowania światopoglądowego*, art. cyt., s. 78.

<sup>33</sup> Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., t. 1, s. 291.

ku przekory”. Dziecko należy ukierunkowywać na takie postępowanie, które będzie wymagało zaangażowania jego osobistej woli zgodnie z obowiązującymi zasadami moralnymi. Język potoczny nazywa to „cnotami dziecięcym” lub obrazem „dobrego dziecka”. Rzeczywistość ta zachodzi na dwóch płaszczyznach: wertykalnej i horyzontalnej. Pierwsza odnosi się do Boga i przejawia się w modlitwie, spełnianiu woli Bożej i w posłuszeństwie głosowi sumienia. W przypadku naruszenia którejś z tych zasad dziecko zwraca się do Boga celem przeproszenia i naprawienia zła. Płaszczyzna druga odnosi się do bliźnich. Postawa dziecka przejawia się w chęci czynienia dobrze innym, życzliwości, wdzięczności i otwartości. Dziecko nabiera takich cnót, jak: dzielność w znoszeniu bólu, trwałość w postanowieniach, wstydlivość, czystość ciała. Wszystkie te normy zmierzają do wyrabiania w dziecku następującej zasady: co można czynić, czego należy unikać. W całym tym toku pracy należy uwrażliwiać dziecko na odniesienie do Boga i drugiego człowieka. Podłożem tego winna być miłość. Im więcej miłości, tym jest się lepszym człowiekiem<sup>34</sup>.

Kolejnym etapem kształtowania sumienia jest rozbudzanie coraz bardziej świadomego poczucia winy. Dziecko, które naruszyło pewne normy, ma poczucie winy i czyni starania, aby powrócić do pierwotnej sytuacji. Niezmiernie ważnym jest tutaj rozróżnienie pomiędzy obiektywną i subiektywną winą, nagrodą i karą, pochwałą i naganą. W przypadku słusznej kary dziecko akceptuje ją bez żadnej szkody dla jego psychicznego rozwoju. Analogicznie zachodzi w przypadku nagrody. Odgrywa ona pozytywną rolę, o ile dziecko czuje, że na nią zasłużyło. Wychowawca, który posługuje się karą lub nagrodą, czyniąc to w sposób nieuzasadniony, niekonsekwentny i nieuporządkowany przyczynia się do zobojętnienia sumienia dziecka. Zatem wszystkie reakcje rodziców lub wychowawców winny być racjonalnie i moralnie uzasadnione. Budują one dojrzałą relację dziecka ze światem dorosłych<sup>35</sup>.

#### d) Teonomia sumienia

Jednym z ważniejszych zagadnień w procesie kształtowania sumienia dziecka, jest teonomia sumienia. Dzięki działaniom wychowującym należy zaszcześcić w dziecku przekonanie o boskim pochodzeniu porządku moralnego. Należy kształtować też wiarę, że poprzez zły czyn osoba może zawinić nie tylko względem drugiego człowieka, ale także względem Boga. Najlepszym miejscem na uświadomienie dziecku roli i znaczenia teonomii sumienia jest modlitwa wieczorna. Jednym z jej elementów jest spojrzenie wstecz na cały dzień, który minął. W tej retrospekcji doniosłą rolę odgrywa pomoc matki. Retrospekcja nie może

<sup>34</sup> Por. A. Solak, *Formacja religijności dziecka przedszkolnego w procesie wychowania światopoglądowego*, art. cyt., s. 80.

<sup>35</sup> Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 100.

ograniczać się tylko do czynów odnoszących się do Boga. Spojrzenie to powinno dotyczyć wszystkich wydarzeń dnia. Pytaniem zasadniczym jest, czy dziecko zachowywało się w sposób właściwy, tak jak chce Bóg. Za uczynione dobro należy także podziękować Bogu. To wyrabia w dziecku przekonanie, że czynienie dobra wymaga pomocy Boga. Bóg nie odmawia jej nikomu, zwłaszcza temu, kto kieruje się dobrą wolą. Takie rozumienie dobra eliminuje postawę „faryzejską” i uświadamia dziecku, że czynienie dobra nie jest tylko jego sukcesem, ale współdziałaniem z łaską Bożą.

Rachunek sumienia dotyczy także złych czynów. Po ich uświadomieniu i ocenie należy przeprosić za nie Boga i swoich najbliższych. Akt ten winien łączyć się z pragnieniem poprawy<sup>36</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Wychowanie młodego człowieka to proces bardzo długi, złożony i wymagający wiele pracy. Osoby odpowiedzialne za formowanie dziecka i młodego człowieka korzystają z różnych metod i środków, jakie wypracowała pedagogika. Wydaje się, że światopogląd chrześcijański może być znaczącą pomocą i wskazówką dla rodziców, nauczycieli i wychowawców, poprzez uznanie go i dostrzeżenie w nim aktualnego źródła wartości życiowych<sup>37</sup>.

### OUTLINE OF THE CHRISTIAN EDUCATION

#### Summary

As a result of far-reaching transformations in Poland after the year 1989 - the Polish educational system and pedagogics found themselves in new circumstances. There are numerous attempts to handle this new situation. Generally, one can notice two ways of handling it: one tends to be more judgemental. Thus education - as a model of education - in the period of practical materialism comes under a lot of criticism. The other approach tends to look for new theoretical and practical solutions on the field of education.

The political, social and economic reforms have influenced the Polish educational system in the negative way. The Polish mass media frequently broadcast appalling examples of juvenile delinquency that come as a shock to the older part of the society. One solution to this situation can give Christian model of education which falls back on Christian values.

The article deals with the following problems: explains the term 'education' and the concept of 'human being' as person in the light of Christian faith, gives the general foundations in Declaration

---

<sup>36</sup> Por. A. Solak, *Formacja religijności dziecka przedszkolnego w procesie wychowania światopoglądowego*, art. cyt., s. 82; J. Paściak, *Dziesięć słów Boga*, w: D. Hildebrand, J. Kłoczowski, J. Tischner, *Wobec wartości*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1984, s. 153.

<sup>37</sup> Por. F. Garelli, *I giovani oggi di fronte al fatto religioso*, w: C. Nanni, C. Bissoli, *Educazione religiosa dei giovani all'alba del terzo millennio*, LAS, Roma 2001, s. 15; S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006, s. 165.

---

on Christian education (*Gravissimum educationis*) of the Vatican Council II. Lastly, it touches the question of formation of a mature and responsible conscience.

**Nota o Autorze:** DR JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB – absolwent Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie, doktor pedagogiki, adiunkt na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

**Słowa kluczowe:** wychowanie chrześcijańskie, osoba, człowiek i Bóg, sumienie



KAROLINA KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA

## MAKSYM WYZNAWCA O POWSTANIU DUSZY – AMBIGUA AD IOHANNEM 42

Podjęmowany we współczesnych dyskusjach na temat obrony życia poczętego problem, od kiedy rozwijający się embrión jest człowiekiem, nie jest problemem nowym. Zajmowali się nim również bezpośrednio lub pośrednio zarówno myśliciele greccy, jak i pisarze chrześcijańscy.

W Piśmie Świętym znajdujemy wiele świadectw dotyczących wartości życia ludzkiego kształtującego się w łonie matki. Autorzy natchnieni nie rozpatrywali jednak szczegółowo, kiedy poczęte dziecko otrzymuje duszę. Problemem animacji embriónu, czyli wszczępienia w ciało duszy rozumnej, podejmowali natomiast zarówno filozofowie starożytni, jak i Ojcowie Kościoła. Choć Ojcowie zgodni są co do niepodważalnej wartości życia kształtującego się w łonie matki<sup>1</sup>, to już ich poglądy odnośnie do animacji embriónu były bardzo zróżnicowane. Pamfil z Cezarei w *Obronie Orygenesesa* wykazuje, że stanowisko Kościoła nie jest w tej kwestii jednoznaczne, a następnie przedstawia różnorodność opinii na ten temat<sup>2</sup>.

*Ambigua ad Iohannem* powstały w lata 628-630<sup>3</sup>. Maksym zajmuje się w nich komentowaniem i wyjaśnianiem trudniejszych i bardziej kontrowersyjnych fragmentów pism Grzegorza z Nazjanzu. Najobszerniej i całościowo kwestie animacji embriónu podejmuje Maksym w rozdziale 42, który jest komentarzem do Mowy 40 *O chrzcie świętym*<sup>4</sup>. W niniejszym tekście skoncentrujemy się tylko na tym rozdziale.

### 1. KIEDY POWSTAJE DUSZA?

Trzy różne stanowiska na temat czasu animacji embriónu panujące powszechnie w tradycji filozoficznej nazywane zostały trzema pokusami dla myśli

---

<sup>1</sup> Do najczęściej przywoływanych świadectw należą: *Didache*, *List Barnaby*, Atenagoras z Aten, Tertulian, Minucjusz Feliks, Hippolit, Bazyli Wielki, Jan Chryzostom, Hieronim i *Konstytucje Apostolskie*.

<sup>2</sup> Por. Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesesa*, IX, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 97-100.

<sup>3</sup> Por. PG 91, 1064A-1717C. Tłumaczenia fragmentów tego utworu zamieszczonych w niniejszym artykule pochodzą od autorki.

<sup>4</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1967, s. 436-463.

chrześcijańskiej<sup>5</sup>. Pierwsza, to platońska tradycja głosząca preegzystencję duszy; druga, arystotelesowska, mówiąca o animacji sukcesywnej; trzecia, stoicka, według której dziecko otrzymuje duszę w momencie narodzin, a wcześniej jest tylko częścią ciała matki.

Maksym, pisząc swoje dzieło pod koniec okresu patrystycznego nie mógł więc pominąć w swych rozważaniach dziedzictwa epoki. Jednoznacznie jednak odcina się od tych poglądów: „Niektórzy twierdzą, że dusze istnieją przed ciałami, inni zaś, że ciała istnieją przed duszami. My zaś wybierzemy drogę środkową, która według naszych ojców jest drogą królewską<sup>6</sup>, mówimy, że nie ma ani preegzystencji, ani późniejszego zaistnienia (μεθύπαρξις) duszy ani ciała, lecz współegzystencja (συνύπαρξις), unikając nachylenia w którąkolwiek stronę, wcale nie odstępując ani w lewo, ani w prawo jak mówi Pismo Święte (Pwt 2,27; 5,32; 17,11. 20)”.<sup>7</sup> W innym miejscu: „O początku istnienia duszy i ciała mówię, że czas ich stworzenia (γένεσις) jest ten sam i wspólny, żadne z obu nie poprzedza w istnieniu drugiego lub nie zaczęło istnieć po drugim, jak to już powiedziałem<sup>8</sup>, aby nie rozpadła się forma, która stanowi jedność ich obu”<sup>9</sup>.

Pogląd ten Maksym uzasadnia, nie tylko odrzucając argumenty przeciwników, ale i wskazując, że gdyby początek ciała i duszy nie był równoczesny, to zasada (λόγος) jednego z nich musiałaby istnieć wcześniej samodzielnie. A przecież ciało i dusza są w naturalny sposób ze sobą zjednoczone. Gdyby jedno z nich istniało wcześniej zupełnie niezależnie, to nie mogłoby później połączyć się z ciałem bez zniszczenia własnej natury<sup>10</sup>.

Polemizując ze zwolennikami preegzystencji dusz<sup>11</sup>, łączy ich od razu ze zwolennikami wtrącenia duszy w ciało za karę<sup>12</sup> i zajmuje się przede wszystkim odparciem tego zarzutu. Wykazuje, że gdyby kara za zło popełnione przez bezcielesne istoty miała być jedynym powodem powstania tak wspaniałego dzieła, jakim jest świat widzialny i cielesny, to oznaczałoby to, że Bóg w jakiś sposób został przymuszony do stworzenia substancji (οὐσία), której zasady (λόγος) wcześniej nie miał w sobie. A przecież, jak wykazuje Maksym, bluźnierstwem byłoby uważać, że Bóg został do czegoś przymuszony i że Niezmienny musiał stworzyć byty, których zasady nie preegzystują w Nim odwiecznie<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> Por. M.-H. Congourdeau, *Czy embrion jest osobą?*, Kolekcja Communio. Kosmos i człowiek 4(1989), s. 309-310.

<sup>6</sup> Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 32,6; w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, dz. cyt., s. 367-368.

<sup>7</sup> *Amb.* 42 (PG 91, 1325D).

<sup>8</sup> Por. *Amb.* 7 (PG 91, 1068D-1101C), gdzie Maksym rozwija ten problem w świetle kategorii Arystotelesa.

<sup>9</sup> *Amb.* 42 (PG 91, 1321D-1324A).

<sup>10</sup> Por. *Amb.* 42 (PG 91, 1324A-1324B).

<sup>11</sup> Z poglądem tym polemizuje Maksym także w *Amb.* 7 (PG 91, 1073B).

<sup>12</sup> Poglądy kontynuatorów myśli Orygenesesa, którzy twierdzili, iż podczas pierwszego stworzenia Bóg stworzył jedynie dusze, a ciała powstały tylko ze względu na upadek, zostały potępione przez II Sobór w Konstantynopolu w 553 r.

<sup>13</sup> Por. *Amb.* 42 (PG 91, 1328A).



Aby przeciwstawić się zwolennikom animacji sukcesywnej wykazuje najpierw, iż podstawy biblijne, które przyjęli dla swojej teorii, są bardzo kruche. Główny tekst biblijny, na którym opierali się głosiciele tych poglądów, to Wj 21,22-23. W wersji Septuaginty znajdujemy rozróżnienie na dziecko nieuformowane i uformowane<sup>14</sup>. Maksym podkreśla, że intencją Mojżesza nie było wskazanie, iż wejście duszy rozumnej (λογική) do ciała dokonuje się dopiero w pewnym momencie, ale że wtedy w pełni ukształtowane jest to, co zostało złożone w momencie poczęcia<sup>15</sup>.

Następnie Wyznawca przechodzi do szczegółowej analizy, rozprawiając się najpierw z tezą stoików, którzy twierdzili, iż płód w łonie matki jest zupełnie pozbawiony duszy<sup>16</sup>. Ujmuje to w następującym stwierdzeniu: „Jeśli bowiem, według was, to, co jest podstawą stworzenia człowieka jest całkowicie pozbawione duszy, to jest oczywiste, że jest on pozbawiony jakiegokolwiek władzy życia (ζωτικῆς δυνάμεως). Bowiem to, co jest zupełnie pozbawione jakiegokolwiek duszy, jest też wyzute z wszystkich sił życiowych (ζωτικῆς ἐνεργείας). A jeśli jest zupełnie pozbawione duszy i właściwych jej mocy i sił życiowych, to oczywiste jest, że pozostaje martwe. Jeśli zaś uważamy, że jest martwe, to ani nie odżywia się, ani nie rośnie, ani nawet nie może istnieć”<sup>17</sup>.

Maksym wykazuje niedorzeczność takich poglądów, że dusza prócz funkcji ożywiania ciała, już w łonie matki jednoczy wszystkie elementy tegoż ciała, stanowiąc swoisty fundament ich jedności. Poczęte dziecko musi więc od samego momentu zapłodnienia posiadać duszę, dzięki której może wzrastać i rozwijać się. Nie sposób przyjąć, jak tego chciał Arystoteles, a za nim wielu innych<sup>18</sup>, iż dusza, jako forma może połączyć się z ciałem dopiero, gdy przyjmie ona kształt ludzki. Jak jednak, pyta Maksym, mogłoby się w ten sposób rozwinąć bez udziału duszy?

## 2. JAKI RODZAJ DUSZY POSIADA NIENARODZONE DZIECKO?

Maksym nie poprzestaje jednak na wykazaniu, iż dusza musi zaistnieć równocześnie z ciałem. Widzi konieczność doprecyzowania, jakiego rodzaju jest to dusza, aby przypadkiem nie przypisywać dopiero co poczętemu dziecku wyłącznie duszy wegetatywnej lub zmysłowej. Dusza ta od początku musi być duszą

<sup>14</sup> Wj 21,22-23: „Jeśliby się biło dwóch mężczyzn i uderzyliby kobietę brzemienną i wypłynęłoby z niej dziecko nieuformowane (μή ἐξεικοτισμένον), to trzeba zapłacić karę, jaką według swego uznania wyznaczy mąż tej kobiety. Jeżeli zaś było już ono uformowane (ἐξεικοτισμένον), odda duszę za duszę, oko za oko, ząb za ząb”.

<sup>15</sup> Por. *Amb.* 42 (PG 91, 1340D-1341A).

<sup>16</sup> Por. Pseudo-Plutarch, *De placitis philosophorum*, V 15, 2: „Stoicy uczą, że płód jest częścią macicy, a nie bytem żywym. Jak owoce, które są częścią rośliny dojrzewają i opadają, tak również płód”. Cyt. za: S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, Vox Patrum 5(1985)8-9, s. 247.

<sup>17</sup> *Amb.* 42 (PG 91, 1336C).

<sup>18</sup> Ponieważ stanowisko Kościoła nie było w tej kwestii jednoznaczne, obowiązywała sformułowana przez Bazylego doktryna, iż niezależnie, czy aborcja dotyczy płodu ukształtowanego czy też nie, jest ona takim samym zabójstwem. (Por. Bazyli Wielki, *List* 188,2; *Pierwszy List Kanoniczny*, PG 32, 672A).

rozumną, w przeciwnym wypadku, jak dobitnie stwierdza Maksym, rozwijający się płód byłby tylko rośliną lub zwierzęciem. „Jeśli przyjmujecie, że płód posiada tylko duszę odpowiedzialną za zmianę i wzrost, to konsekwentnie, według waszego rozumowania, także ciało, które żywi się i rośnie będzie ciałem rośliny a nie człowieka. Jak człowiek może się stać ojcem rośliny, tego nie rozumiem, [nawet] wiele się trudząc, ponieważ według natury [roślina] w żaden sposób nie może wziąć istnienia od człowieka”<sup>19</sup>. „Jeśli zaś z drugiej strony przypisujecie płodowi tylko duszę zmysłową, to przyznajecie, że w momencie poczęcia embrion jawi się jako mający duszę konia lub wołu lub jakiegoś innego zwierzęcia ziemskiego lub powietrznego; według was, w momencie pierwszego ukształtowania człowiek nie będzie według natury ojcem człowieka, ale jakiejś rośliny lub, jak powiedziałem, zwierzęcia ziemskiego. Cóż mogłoby być bardziej obrzydliwego i szalonego?”<sup>20</sup>.

Jest to oczywiście polemika z poglądami Arystotelesa, który – w *O rodzeniu się zwierząt* – pisze, iż w łonie matki embrion posiada wprawdzie potencjalnie wszystkie rodzaje duszy, ale nie ma ich aktualnie, dopóki materia nie zacznie pełnić funkcji, które przypisywane są danej duszy. Najpierw więc, w momencie, gdy płód zaczyna się odżywiać i rosnać zaczyna posiadać aktualnie duszę właściwą roślinie. W miarę nabywania kolejnych funkcji – duszę zwierzęcą, a na koniec dopiero duszę rozumną<sup>21</sup>. Dla Maksyma dusza, którą w momencie poczęcia otrzymuje płód jest duszą rozumną. Wynika to także z jej pochodzenia.

### 3. OD KOGO BIERZE POCZĄTEK DUSZA CZŁOWIEKA?

Skoro dusza powstaje w tym samym momencie, co ciało, to można by błędnie przypuszczać, że ma z nim także wspólny początek. Maksym wskazuje jednak, że zasada (λόγος) i sposób (τρόπος) powstania duszy i ciała są odmienne. Jest to konieczna konsekwencja różnicy pod względem substancji (οὐσία)<sup>22</sup>. W ten sposób ukazuje Maksym, że dusza nie może pochodzić z nasienia ojca, czy w jakikolwiek inny sposób powstać z materii: „Narodziny (γέννησις) duszy, jak dobitnie mówi nauczyciel<sup>23</sup>, nie pochodzą z podległej materii, jak to się dzieje z ciałem”<sup>24</sup>. Wyznawca, przywołując autorytet Grzegorza z Nazjanzu, odcina się od traducjonizmu<sup>25</sup>. Podkreśla, że narodziny duszy pochodzą nie z czego innego,

<sup>19</sup> *Amb.* 42 (PG 91, 1337C).

<sup>20</sup> *Amb.* 42 (PG 91, 1337D).

<sup>21</sup> Por. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 2, 3, 736 a-b, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 4, Warszawa 1993, s. 145.

<sup>22</sup> Por. *Amb.* 42 (PG 91, 1321C-1321D).

<sup>23</sup> Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38,11; 45,7; w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, dz. cyt., s. 420 i 533.

<sup>24</sup> *Amb.* 42 (PG 91, 1324C).

<sup>25</sup> Za najbardziej znanego traducjonistę uważa się Tertuliana, który twierdził, iż u początku człowieka (jego duszy i ciała) stoją dwie różne substancje pochodzące od człowieka. Są to dwa elementy męskiego nasienia: jeden cielesny – wilgotny, drugi psychiczny – ciepły. (Por. Tertulian, *De anima* 27, 8; CCL 2, s. 824).

lecz z woli Boga i to w sposób absolutnie niepojęty<sup>26</sup>. Stwierdza: „Dusza jest ukształtowana w sposób tajemniczy ‘przez tchnienie ożywiający’ (Rdz 2,7)”<sup>27</sup>.

Maksym jest więc zwolennikiem kreacjonizmu. To Bóg stwarza duszę człowieka, a jej powstanie nie może zależeć od rodziców. Stwórca od początku pragnął powstania człowieka i od Niego pochodzi ludzka dusza. Ujmuje to w sposób następujący: „Wierzimy, że wszystko zawsze zawiera się w przewidującej, według Jego nieskończonej mocy, woli Boga i nie ma takiej rzeczy, która w jakikolwiek sposób nie byłaby pomyślana przez Boga i nie otrzymała istnienia według swej substancji”<sup>28</sup>. „Nie oznacza to jednak, że dusze odwiecznie istnieją w Bogu, lecz zaczynają istnieć w momencie dla każdej z nich stosownym. Odwiecznie natomiast istnieją w Bogu zasady (λόγοι) rzeczy, które Bóg pragnie stworzyć”<sup>29</sup>.

Poglądy Maksyma, zawarte w *Ambigua* 42, są ważnym podsumowaniem poglądów starożytnych myślicieli zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich, na temat pochodzenia duszy. Maksym jest kontynuatorem myśli Grzegorza z Nyssy, który szczegółowo omawia podobne zagadnienia w swoim dziele *O stworzeniu człowieka*. W swych poglądach Wyznawca koncentruje się przede wszystkim na odparciu argumentów zwolenników animacji sukcesywnej, gdyż te poglądy miały wśród jemu współczesnych najwięcej zwolenników. Jest to, oczywiście, podsumowanie, które dokonało się na Wschodzie. W tradycji łacińskiej kwestie te będą dyskutowane jeszcze kilka wieków później.

#### ST. MAXIMUS THE CONFESSOR ON THE ORIGIN OF SOUL – AMBIGUA AD IOHANNEM 42

##### Summary

The origin and nature of human soul, as well as the time when it appears in the body, were and still are problems difficult to solve. Saint Maximus the Confessor in his *Ambigua* gives us answer for these questions. The author shows how Confessor rejects three main theories of ancient philosophy (platonian, aristotelian, stoic). Soul, according to Maximus, from its very beginning, which is simultaneous with the conception of body, is rational because it comes from God.

**Nota o Autorze:** DR KAROLINA KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA – asystent w Katedrze Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Greckiej w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. W swoich badaniach zajmuje się przede wszystkim filozofią patrystyczną.

**Słowa kluczowe:** Maksym Wyznawca, dusza, preegzystencja duszy, aborcja, traducjonizm

<sup>26</sup> Por. *Amb.* 42 (PG 91, 1324C).

<sup>27</sup> Por. *Amb.* 42 (PG 91, 1321 D).

<sup>28</sup> *Amb.* 42 (PG 91, 1328B).

<sup>29</sup> *Amb.* 42 (PG 91, 1328C).



ŁUKASZ KARCZEWSKI

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ PATRIARCHY BENIAMINA I (622-661)  
W ŚWIETLE PRZEKAZÓW HISTORII KOPTYJSKICH  
PATRIARCHÓW ALEKSANDRII

WPROWADZENIE

Egipt na początku VII w. był prowincją szarpaną przez spory o bóstwo Chrystusa. Czynnikiem sprawczym tej sytuacji był IV sobór powszechny, po którym wyodrębnił się tak zwany Kościół monofizycki, stojący w opozycji do oficjalnego państwowego Kościoła, zwanego w historiografii melekickim. Wszelkie próby, aby na powrót pozyskać monofizytów spełzły na niczym. W większości opracowań dotyczących historii Kościoła spotyka się tezę o fanatycznej postawie Koptów względem Greków i ich ortodoksji. Tymczasem owa postawa charakteryzowała obie strony, które chciały drogą siłową przeforsować swoje racje. Wprowadzane przez różnych władców „kompromisowe” wyznania wiary czyniły jeszcze większy zamęt. W tych właśnie czasach wzburzenia religijnego pojawiają się najeźdźcy. Najpierw Persowie okupujący Egipt przez prawie dekadę, a następnie wyznawcy nowej religii – islamu, którzy bez większego problemu opanowują Kraj nad Nilem już na zawsze. I oto na początku panowania arabskiego na tronie patriarchalnym Aleksandrii zasiada monofizycki mnich Beniamin.

Niniejszy artykuł jest tylko zarysem historii patriarchy Beniamina I, którego przedstawia źródło, jakim jest *Historia Koptyjskich Patriarchów Aleksandrii*. Jest to niezwykle ważny tekst, jeżeli chodzi o badania nad historią Kościoła w Egipcie. Autor, czy też autorzy są trudni do ustalenia. Niesłusznie tekst ten przypisuje się Sewerowi, koptyjskiemu biskupowi Hermopolis (955-987)<sup>1</sup>. *Historia Patriarchów* zawiera opis 75 żywotów, od czasów św. Marka aż do roku 1243. Beniamin I, panujący w latach 622-661, jest 38 wśród opisanych patriarchów zasiadających kolejno na tronie św. Marka.

---

<sup>1</sup>Por. K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie Historia Kościoła melekickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2004, s. 16.

Egipt na początku VII w. był prowincją szarpaną przez spory o bóstwo Chrystusa. Czynnikiem sprawczym tej sytuacji był IV sobór powszechny, po którym wyodrębnił się tak zwany Kościół monofizycki, stojący w opozycji do oficjalnego państwowego Kościoła, zwanego w historiografii melekickim. Wszelkie próby, aby na powrót pozyskać monofizytów spełzły na niczym. W większości opracowań dotyczących historii Kościoła spotyka się tezę o fanatycznej postawie Koptów względem Greków i ich ortodoksji. Tymczasem owa postawa charakteryzowała obie strony, które chciały drogą siłową przeforsować swoje racje. Wprowadzane przez różnych władców „kompromisowe” wyznania wiary czyniły jeszcze większy zamęt. W tych właśnie czasach wzburzenia religijnego pojawiają się najeźdźcy. Najpierw Persowie okupujący Egipt przez prawie dekadę, a następnie wyznawcy nowej religii – islamu, którzy bez większego problemu opanowują Kraj nad Nilem już na zawsze. I oto na początku panowania arabskiego na tronie patriarchalnym Aleksandrii zasiada monofizycki mnich Beniamin.

Niniejszy artykuł jest tylko zarysem historii patriarchy Beniamina I, którego przedstawia źródło, jakim jest *Historia Koptyjskich Patriarchów Aleksandrii*. Jest to niezwykle ważny tekst, jeżeli chodzi o badania nad historią Kościoła w Egipcie. Autor, czy też autorzy są trudni do ustalenia. Niesłusznie tekst ten przypisuje się Sewerowi, koptyjskiemu biskupowi Hermopolis (955-987)<sup>2</sup>. *Historia Patriarchów* zawiera opis 75 żywotów, od czasów św. Marka aż do roku 1243. Beniamin I, panujący w latach 622-661, jest 38 wśród opisanych patriarchów zasiadających kolejno na tronie św. Marka.

Żywot jego można podzielić na cztery części składowe. Pierwszą z nich jest bez wątpienia warstwa historyczna, przedstawiająca historię Kraju nad Nilem zarówno w czasach panowania Greków, jak również po przybyciu Arabów. Następnie mamy warstwę cudownych zdarzeń otaczających osobę patriarchy Beniamina. Dwie następne części można byłoby wyróżnić jako autonomiczne warstwy składowe tekstu. Pierwszym z tych fragmentów jest przemówienie wygłoszone przez abba Agathona na pogrzebie patriarchy, który przedstawia ciąg zdarzeń prowadzących do ostatniej części tekstu, którą jest reguła klasztoru św. Markarego, o czym przekonuje analiza źródła.

Już sam tytuł wskazuje nam, że nie będzie to obiektywna historia tego patriarchy, ponieważ została ona napisana przez zwolennika doktryny monofizycznej i skierowana do współwyznawców. Dodatkowo w tekście występują fragmenty przedstawiające Arabów jako wyzwolicieli, którzy pozwolili bez skrepowania wyznawać „prawdziwą wiarę” chrześcijańską. Sama osoba Beniamina jest przedstawiona jako postać otoczona aurą cudowności, tak typową dla hagiografii.

---

<sup>2</sup>Por. K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie Historia Kościoła melekickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2004, s. 16.

## 1. KOŚCIÓŁ EGIPSKI PRZED NAJAZDEM MUŻULMANÓW – MELEKICI I MONOFIZYCI

Chrześcijaństwo egipskie już od 451 r. było podzielone na dwa zwalczające się Kościoły: melekiców (królewscy) – ściśle trzymających się postanowień Soboru w Chalcedonie (451) i monofizytów – zwolenników Eutychesa, archimandryty jednego z kościołów w Konstantynopolu. Monofizyci twierdzili, że w Chrystusie natura ludzka została całkowicie pochłonięta przez naturę boską<sup>3</sup>.

Oba Kościoły posiadały swoje hierarchie, biskupi obydwu Kościołów konsekrowani byli przez swych patriarchów. Problem tej dwoistości leżał w tym, że melekici mieli po swej stronie władze bizantyńskie, natomiast monofizyci zwalczani byli na każdym kroku w imię jedności Kościoła państwowego. Monofizycka hierarchia była systematycznie dziesiątkowana przez władze. Kościół monofizyczny w Egipcie, stojąc już na progu zagłady, został uratowany przez patriarchę Pawła (VI w.). Konsekrowany on został wówczas, gdy obrany wcześniej Teodor, który nie znalazł uznania u Egipcjan, musiał usunąć się do klasztoru. Paweł, uprzedni biskup z Kellia, wyświęcił 70 biskupów<sup>4</sup>. Odrodzony monofizytyzm stał się swego rodzaju środkiem do wyrażania „nacionalistycznych” tendencji Koptów, którzy w ten sposób starali się przeciwstawić kulturze greckiej.

Pierwszą próbę pogodzenia obydwu Kościołów podjął cesarz Zenon, wydając akt jedności zwany *Henatikon*, w którym to w sposób bardzo przemyślany pominięto trudne kwestie tak, aby każda ze stron mogła na swój sposób go interpretować. Jednak dokument ten nie znalazł aprobaty u biskupa Rzymu Feliksa. Próba zakończyła się wyklęciem patriarchy Konstantynopola Akacjusza, zwolennika *Henatikon*, na Synodzie Rzymskim w 484 r. Następną próbą została podjęta przez Justyniana. Ten cesarz teolog postawił sobie za cel jedność Kościoła. Skłaniając się w stronę Chalcedonu, miał potężną przeciwwagę w osobie swej małżonki Teodory wyznającej skrycie monofizytyzm. Justynian, chcąc pozyskać sobie monofizytów, wydał w 544 r. akt nazywany *Trzy Rozdziały*, w których potępił nauki Teodora z Mopsuestii, Teodora z Cyru i Ibas z Edessy. Pisma ich stanowiły bowiem filar nestorianizmu. Interwencja władcy, jak i poprzednio, przyniosła odwrotny skutek od zamierzonego. Doprowadziła do schizmy, która w części biskupstw na zachodzie została zażegnana dopiero w 606 r. Następcą Justyniana, Justyn II, w roku 571 wydaje nowy *Henatikon*<sup>5</sup>.

Prowincja Egipt, będąca najzamożniejszą, była jednym z głównych ognisk monofizytyzmu. Rozdarta wewnętrznymi walkami w łonie Kościoła była dodatkowo nękana najazdami barbarzyńców. Justynian, chcąc usprawnić funkcjonowa-

<sup>3</sup>Por. tamże, s. 38.

<sup>4</sup>Por. G. Troupeau, *Kościół i chrześcijaństwo na obszarze Wschodu muzułmańskiego*, w: *Historia chrześcijaństwa. Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, cz. 2, tłum. G. Majcher, Krupski i S-ka, Warszawa 1999, s. 353.

<sup>5</sup>Por. A. S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, tłum. zb., Instytut Wydawniczy PAX, [b.m.w] 1978, s. 62-64.

nie i obronność, dzieli Egipt na dwie części, północną i południową, dając jej dwóch prefektów. Dodatkowo, mianowany w 541 r. patriarchą melekickim, Apollinariusz zostaje wyposażony w siły militarne, dzięki którym może ściągać podatki na utrzymanie kościołów. Owe siły stanowiły również dogodny narzędnik do prześladowań monofizytów<sup>6</sup>.

Zmiany administracyjne nie uchroniły jednak Egiptu przed perską inwazją w 619 r. Na prawie sześć lat, jak podaje autor *Historii Patriarchów*, prowincja ta dostała się pod zarząd Sasanidów. Dopiero niespodziewane uderzenie Herakliusza zmusiło wojska króla Persów Chosroesa II do odwrotu z Egiptu. Organizując na nowo administrację, Herakliusz, nie pomny na egipską lekcję historii i delikatną sytuację polityczną w tym rejonie, wysłał Cyrusa, mianując go patriarchą i prefektem prowincji w jednej osobie<sup>7</sup>. Cyrus zaczął energicznie wprowadzać nową formułę teologiczną – monoteizm, która została wypracowana przez Cesarza Herakliusza w porozumieniu z patriarchą Konstantynopola Sergiuszem. Owa formuła wiary nie dotyczyła kwestii natur Jezusa Chrystusa, ale kładła nacisk na jedną wolę bosko-ludzką Zbawiciela. Aby zmusić wszystkich do przyjęcia monoteizmu, Herakliusz wydaje edykt *Ektesis*<sup>8</sup>. Jednak Koptowie ponownie odrzucają cesarską ingerencję w sprawę wiary. Postawa ta pozwala na rozpętanie przez Cyrusa krwawych prześladowań.

Fragment *Historii Patriarchów* odnoszący się do tych wydarzeń opowiada nam o zmaganiach – w czasach terroru Cyrusa – kleru, głowy Kościoła Egipskiego Beniamina I oraz prostego ludu. Przeczując nadchodzące trudne dni dla swego Kościoła, Beniamin I, po uprzednim uporządkowaniu spraw kościelnych, nakazał klerowi i świeckim trwanie w wierze nawet za cenę życia. Jak podaje autor *Historii Patriarchów*, Beniamin napisał również list do swych biskupów, aby ukryli się zanim nadejdzie kuszenie i chwila próby dla wiernych Kościoła koptyjskiego. Beniamin wyruszył w drogę w towarzystwie dwóch swoich uczniów. Udali się oni wprawdzie drogą na Merostis, docierając do Al-Muna, a następnie do Wadi Habib, gdzie w zrujnowanych najazdami klasztorach znajdowało się niewielu mnichów i mogli zasnąć tam chwili wytchnienia. Stamtąd wyrusza dalej w drogę do Górnego Egiptu<sup>9</sup>. W międzyczasie Cyrus rozpętuje terror w kraju. Z *Historii Patriarchów* dowiadujemy się o próbie „nawracania” na wyznanie chalcedońskie hierarchii Kościoła monofizyckiego. I tak, jak przepowiedział Beniamin, pewna grupa uległa cierpieniom prześladowania lub też została przekupiona. Cyrus biskup Nicjum, Wiktor biskup Fajum, i wielu innych wyparło się wiary, ponieważ nie zdołali się ukryć. Pojmany został nawet Meneas, brat ojca Beniamina. Po licznych strasznych torturach, takich jak przypalanie bo-

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 64.

<sup>7</sup> Por. *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, *Patrologia Orientalis* (PO) I/4; V/1;x/5; Arabic text edited, translated and annotated by B. Evets, Paris 1907-1914, s. 489.

<sup>8</sup> Por. A. S. Atiya, *Historia Kościołów...*, dz. cyt., s. 65-66.

<sup>9</sup> Por. *History of the Patriarchs ...*, dz. cyt., PO I, s. 490.



ku pochodnią do momentu, aż wycieknie tłuszcz, i po sądzie, który odbył się nad nim, ponieważ pozostał nieugięty w swojej wierze i nie przyjął wyznania chalcedońskiego, został wrzucony w worku wypełnionym piaskiem do morza. Jego postawa sprawiła że stał się dla Koptów niedoścignionym mistrzem w chrześcijańskim oddaniu życia za wiarę.

Cierpienie za wiarę ponosili również ludzie świeccy. Oto bowiem Herakliusz wyznacza nowych uległych sobie biskupów chalcedońskich dla całego Egiptu, którzy mają pilnować prawowierności na podległych sobie obszarach. Pośród prześladowanych ludzi był pewien Teodozjusz. Wtedy też cesarz doznał we śnie widzenia, że wystąpi przeciw niemu obrzezany naród<sup>10</sup>. Herakliusz myśląc, że chodzi o Żydów, których prześladowanie rozpoczyna, nie wiedząc, że w tym samym czasie, gdzieś na południu Arabii, pewien przewodnik karawan natchniony mistycznymi widzeniami rozpoczyna swoją misję proroka.

Jednak nie wszędzie udaje się dotrzeć Cyrusowi i jego oprawcom. Są w Egipcie miejsca, gdzie można się bezpiecznie ukryć, takie jak klasztor Metrasa w Górnym Egipcie. Miejsce to obrał sobie ojciec Beniamin na swoją stolicę biskupią. Ów klasztor miał jeszcze jedną poważną zaletę dla patriarchy Kościoła koptyjskiego, mianowicie był zamieszkały wyłącznie przez Egipcjan, którzy nigdy nie wyrzekli się swej wiary. Brak obcych mnichów sprawił, że miejsce to było warownią, której Chalcedończycy nie mogli sforsować. Poza tym jednym, wszystkie inne klasztory monofizyckie, zamieszkałe przez mnichów i mniszki, zostały zbezczeszczone<sup>11</sup>.

Jak pisze Autor *Historii Patriarchów*, Bizantyjczycy w czasie wojen z Arabami ponieśli surową karę za prześladowania innych chrześcijan za sprawą Soboru Chalcedońskiego<sup>12</sup>. Ta niechlubna karta dla Kościoła zaowocowała biernością Koptów w czasie najazdu muzułmanów na Egipt.

## 2. WYPRAWA AMRA IBN AL-ASA I PODBÓJ EGIPITU

Lata od 633 do 640 r. to okres szybkich i błyskotliwych sukcesów Arabów. W owym czasie podbili oni całą Syrię i Palestynę. Wielkie stolice tamtych obszarów, takie jak Damaszek, Antiochia czy Jerozolima, dostawały się jedna po drugiej w ręce wyznawców Allacha. Niemały udział w tych łatwych zdobyciach miała sytuacja kościelno-polityczna na tych obszarach. Podobnie jak w Egipcie, również w tych miastach kultura hellenistyczna była powierzchowna i ograniczała się do wielkich skupisk Greków na obszarze miejskim. Ponadto, kryzys monofizytyzmu i monoteletyzmu dotknął również i te tereny. Większość bowiem ludno-

<sup>10</sup>Por. tamże, s. 492.

<sup>11</sup>Por. tamże, s. 498.

<sup>12</sup>Por. tamże, s. 492.

ści Syrii była wyznania monofizyckiego<sup>13</sup>. Zdobycie tych terenów otwierało Arabom drzwi do podboju żyznego i bogatego Egiptu.

Wyprawę na spichlerz starożytnego świata miał poprowadzić Amr ibn Al-As, z rodu Qurajszytów. Po uprzednim otrzymaniu przyzwolenia na tę eskapadę od kalifa Umara, będący już w drodze Al-As dostaje list. Ten przeczuwając niepomyślnie wiadomości, nie otwiera go aż do przekroczenia granicy Egiptu. Ma bowiem w pamięci słowa Umara, że jeżeli dotrze do niego wiadomość o odwołaniu z tej wyprawy, ma zawrócić, jeśli zaś będzie już na terytorium Egiptu, niech kontynuuje podbój i niech Allah ma go w opiece<sup>14</sup>.

Pierwszym ufortyfikowanym miastem napotkanym przez wojska muzułmańskie było Peluzjum, brama do Egiptu, które padło po miesięcznym oblężeniu<sup>15</sup>. Wtargnąwszy do kraju Faraonów, Amr niszczy wszystkie napotkane fortece bizantyjskie, paląc wszystko, co napotka na swej drodze. Pierwszy większy postój mieli Arabowie, jak podaje autor *Historii Patriarchów*, pod twierdzą otoczoną kamiennym murem o nazwie Babilon, gdzie rozłożyli swoje namioty, przygotowując się do jej oblężenia i zdobycia. Po zwycięstwie Saraceni nazwali to miejsce *Bablun Al-Fustat*. Po licznych stoczonych bitwach muzułmanie pokonali Greków, a naczelnicy miast, widząc zbliżające się wojska Amra, wysyłali posłów, aby zapewnić sobie nietykalność dla miasta oraz, że nie zostanie ono splądrowane. Bowiem, jak czytamy w *Historii Patriarchów* – według nauk Mahometa – ten, kto poddaje się dobrowolnie, ma być traktowany z szacunkiem, plądrować można tylko te miasta, których mieszkańcy opierali się najeźdźcom. Z tego też powodu muzułmanie pozostawiali ich w spokoju<sup>16</sup>. Po rozgromieniu armii bizantyjskiej pod Heliopolis, Cyrus, patriarcha i prefekt Egiptu w jednej osobie, był zmuszony przystąpić do negocjacji. Próbował też – z nikłym skutkiem – przekupstwa. Arabowie jednak narzucili twarde warunki: albo pokonana ludność przyjmie islam, albo zapłaci wysoki okup lub będzie kontynuować walkę aż do ostatecznego rozstrzygnięcia. Cyrus naturalnie wybrał okup. Następnie podążył do stołecznej Aleksandrii, aby przedstawić warunki Herakliuszowi. Ten oskarżył go o zdradę i zesłał na banicję<sup>17</sup>. Autor *Historii Patriarchów* relacjonuje nam, że Herakliusz płacił przez trzy lata podatek, który Arabowie nazywają *Bakt*. Był on nałożony na wszystkich żołnierzy oraz na samego Herakliusza i płacony od głowy. Działo się tak do czasu, gdy cesarz nie oddał muzułmanom większości swoich pieniędzy. W tym okresie wielu jego ludzi zmarło z powodu licznych chorób i wycieńczenia<sup>18</sup>.

Po pokonaniu wodza Greków Mariusa, reszta armii umknęła do Aleksandrii, gdzie po zamknięciu bram przed Arabami umocniono miasto i przygotowano je

<sup>13</sup>Por. P. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, tłum. zb., PWN, Warszawa 1969, s. 130-131.

<sup>14</sup>Por. tamże, s. 136.

<sup>15</sup>Por. tamże.

<sup>16</sup>Por. *History of the Patriarches...*, dz. cyt., PO I, s. 494.

<sup>17</sup>Por. K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>18</sup>Por. *History of the Patriarches...*, dz. cyt., PO I, s. 493.

do oblężenia. Jednak trzy lata po zniszczeniu Menfis przez Amra, muzułmanie wkraczają do miasta, burząc jego mury i pałac wiele kościołów. Wśród zniszczonych budowli sakralnych oraz monasterów był kościół św. Marka, zbudowany przy morzu, w którym to złożono ciało apostoła Egipcjan<sup>19</sup>.

Okoliczności jeszcze bardziej się komplikują, gdy na początku roku 641 umiera Herakliusz. Na tron w Konstantynopolu wstępuje młody niedoświadczony Konstans II.

Po buncie mieszkańców Aleksandrii i nieudanej akcji floty bizantyńskiej mającej na celu odbicie miasta z rąk wroga, Arabowie ponownie zdobywają stolicę Egiptu. Wówczas z wygnania zostaje odwołany Cyrus, któremu to Cesarz powierza misję zawarcia nowego układu z Arabami, aby ci zaprzestali represji i powrócili do warunków poprzedniego układu. Patriarcha melekicki rozpoczyna pertraktacje, tłumacząc, że poprzedni pokój został zerwany nie z jego winy. Jednak wojska saraceńskie czuły się już tak pewnie w kraju nad Nilem, że odpowiedź była prosta. Bizantyjczycy dostali jeden rok na ewakuację swoich wojsk<sup>20</sup>.

### 3. NOWI WŁADCY EGIPITU WOBEC KOPTYJSKIEGO KOŚCIOŁA MONOFIZYCKIEGO

Po zwycięstwie ibn Al-As przejął pełnię władzy nad Aleksandrią, uporządkowawszy swoje sprawy, staje się gubernatorem Egiptu. Ponieważ tę nowo zdobytą ziemię zamieszkują głównie wyznawcy Chrystusa, musi ułożyć z nimi sprawy dotyczące wolności ich wyznania za cenę zapłacenia podatku. Wzywa więc do siebie Cyrusa, ten jednak wpada w panikę, że Amr wyda go na okrutną śmierć za to, że pod rządami bizantyńskimi był zarówno prefektem, jak i patriarchą. Ten niewierny gubernator, jak nazywany jest Cyrus w tekście *Historii Patriarchów*, popełnia samobójstwo wysysając truciznę z pierścienia<sup>21</sup>. Wówczas to książę Sanutiusz, który – choć nie nazwany wprost chrześcijaninem – jest przedstawiany przez Autora jako człowiek wierzący, podsuwa Amrowi wiadomość o Beniaminie, patriarsze Koptów, który w czasach panowania Greków musiał się ukrywać. Wtedy to zostaje napisany list do prowincji Egipt, w którym zachęca Beniamina do ujawnienia się i współpracy, dając mu gwarancję nietykalności. Patriarcha ma przejąć przewodzenie nad Kościołem Egipskim i jego wiernymi<sup>22</sup>. W odpowiedzi na tę propozycję ojciec Beniamin udaje się w drogę do Aleksandrii, otoczony czcią z powodu swej wytrwałości. Po długoletniej nieobecności, podczas której ukrywał się w licznych klasztorach, jest witany przez mieszkańców Aleksandrii z wielką radością. O jego przybyciu dowiaduje się sam książę Sanutiusz i ustala

<sup>19</sup>Por. tamże, s. 494.

<sup>20</sup>Por. Thepohanis, *Chronographia*, ed. J-P Migne, Paris 1857, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (PG), t. CVIII, kol. 692-693.

<sup>21</sup>Por. *History of the Patriarches ...*, dz. cyt., PO I, s. 495

<sup>22</sup>Por. tamże, s. 495-496.

z Amrem, że patriarcha powinien otrzymać eskortę. Kiedy Ojciec Beniamin przybył do miasta, Sanutiusz oznajmił ten fakt Amrowi, który kazał przyprowadzić gościa z honorami i oznakami przyjaźni. Gdy ibn Al-As ujrzał patriarchę, miał powiedzieć, że we wszystkich podbitych przez muzułmanów krajach nie spotkał tak umiłowanego przez Boga człowieka. Ojciec Beniamin oczarował wodza Saracenów swoją elokwencją, doskonałością i godnością w wymowie<sup>23</sup>.

Amr ibn Al-As udzielił władzy ojcu Beniaminowi nad monofizyckim Kościołem Egiptu i wiernym ludem tego Kościoła. Wódz muzułmanów prosił jedynie o modlitwę, ponieważ zamierzał wyruszyć do Pentapolis, aby podporządkować sobie tę krainę. Obiecał, że po powrocie udzieli wsparcia patriarsze w jego poczynaniach<sup>24</sup>. Beniamin wygłosił mowę, która sprawiła, że Amr ibn Al-As i inni, którzy mu towarzyszyli wpadli w osłupienie z powodu jego daru wymowy. Patriarcha również modlił się, a jego modlitwa zawierała słowa zachęty i powodzenia dla ludzi, którzy ją słyszeli. Przy tej okazji Beniamin przedstawił wodzowi Arabów konkretne sprawy, dotyczące zapewne podległych mu kościołów<sup>25</sup>. Zachęcał on również do powrotu tych, którzy w czasie prześladowań wyparli się wiary, przystępując do komunii z monoteletami. Wśród powracających byli biskupi. Skruszeni wracali na łono „prawowiernego” Kościoła<sup>26</sup>.

Kiedy Amr i książę Sanutiusz przygotowali się do odpłynięcia w kierunku Pentapolis, zdarzyła się rzecz nieoczekiwana. Oto jeden ze statków nie mógł ruszyć się z miejsca. Obrócony dziobem w kierunku Aleksandrii zaczął płynąć, ale kiedy tylko został zawrócony dziobem na pełne morze, trwał w bezruchu. Stało się tak trzy razy. Na to widowisko zbiegło się wielu mieszkańców miasta. Książę Sanutiusz rozkazał kapitanowi statku przynieść do niego wszystkie bagaże. Wtedy kapitan, który zabrał głowę św. Marka przestraszył się. Upadł do nóg księcia i przyznał się, co uczynił. Mianowicie że jeszcze w stolicy Egiptu, podczas pożaru ograbionego kościoła św. Marka, odkrył na ołtarzu głowę św. Marka, która stamtąd zabrał. Po powrocie zaś na statek ukrył ją między bagażami<sup>27</sup>. Głowę przyniesiono z ładowni. Wezwano pospiesznie ojca Beniamina, który zabrał głowę i uwolnił statek. Okręt natychmiast wyruszył zgodnie z kursem. Natomiast książę dał ojcu Beniaminowi pieniądze, nakazując mu odbudowanie kościoła św. Marka. Beniamin powrócił z głową apostoła w procesji do miasta. Towarzyszyli mu kapłani, którzy idąc przed nim w śpiewie i modlitwie głosili chwałę Bożą. Utworzono dla głowy relikwiarz, w którym ją złożono. Miała tam czekać dopóki nie zgromadzono reszty środków na odbudowę kościoła. Rozpoczęto także odbudowę klasztorów w Wadihabib i Al-Muna<sup>28</sup>.

<sup>23</sup>Por. tamże, s. 496.

<sup>24</sup>Por. tamże, s. 496-497.

<sup>25</sup>Por. tamże, s. 497.

<sup>26</sup>Por. tamże.

<sup>27</sup>Por. tamże, s. 495.

<sup>28</sup>Por. tamże, s. 498-500.

Opowieść przedstawiająca statek, który nie może odplynać z Aleksandrii, mając na pokładzie relikwię św. Marka, ma zapewne na celu ukazanie patriarchatu aleksandryjskiego jako Kościoła Apostolskiego, mogącego się szczycić swoją starożytnością. Przekazanie zaś przez autora wiadomości, że rozpoczęto również odbudowę pewnych klasztorów, pozwala przypuszczać, że w tym krótkim czasie Kościół koptyjski korzystał z pewnej prosperity.

Po odejściu Amra ibn Al-Asa, do Egiptu, zamiast niego w charakterze gubernatora został posłany Abd Allah, syn Sa'da. Dotarł on w towarzystwie licznej świty. Był człowiekiem uwielbiającym bogactwo. Gromadził majątek dla siebie, ściągając ogromne podatki. Powołał on urząd podatkowy Divan Al-Misir i rozkazał, aby wszystkie pieniądze były tam przesyłane. Wraz z nowym zarządcą w Egipcie zapanował niedostatek. Z powodu ubóstwa rozpoczęła się migracja do bogatszej Delt. Tylko współczucie i miłosierdzie ojca Beniamina mogło złagodzić niedolę ludu.

#### 4. MONASTYCZNY RODOWÓD PATRIARCHY BENIAMINA I

*Historia Patriarchów* rozpoczyna opowieść od jego pobytu w monasterze Canpopusa, do którego przybył rok przed śmiercią ojca Andronicusa wraz z towarzyszącym mu starym człowiekiem imieniem Theonas. Brat Beniamin pochodził z prowincji Al-Buhariah i przybył z wioski zwanej Barshut. Wychował się w zamężnej rodzinie, którą opuścił, by prowadzić ascetyczny żywot. W chwili przybycia do monasteru miał już za sobą długą praktykę zakonną i ascetyczną. Ów starzec Theonas był jego duchowym ojcem, to on ubrał Beniamina w habit i wpoił mu bogobojność<sup>29</sup>.

Pewnego razu brat Beniamin doznał sennego widzenia, podczas którego zobaczył człowieka w lśniącym odzieniu. Usłyszał od niego słowa, że odtąd będzie pasł trzódkę Jezusa Chrystusa. Po przebudzeniu ów skromny człowiek był w zaskopotaniu. Powiedział o swoim śnie ojcu Theonasowi. Stary mnich i wszyscy, którzy Beniamina znali, byli zdziwieni łaską, jaka na niego spłynęła. Theonas postanowił zabrać Beniamina do Andronicusa, ówczesnego patriarchy. Ten kazał przyprowadzić Beniamina, aby przed patriarchą wyjaśnił, jakiego doznał widzenia. Andronicus przetrzymał ich u siebie całą noc. Na drugi dzień, gdy Theonas chciał wyruszyć w drogę powrotną do klasztoru, patriarcha udzielił mu swojego błogosławieństwa, ale Beniamina postanowił zatrzymać. Uznał, że Beniamin został wybrany, rozpoczął więc jego formację kapłańską. A gdy Andronicus wyczuł, że zbliża się kres jego życia, wyznaczył Beniamina na swego następcę na tronie ewangelicznym<sup>30</sup>.

<sup>29</sup>Por. tamże, s. 487.

<sup>30</sup>Por. tamże, s. 487-488.

W czasach terroru Cyrusa, jak to już było powiedziane, Beniamin za sprawą cudownego ostrzeżenia we śnie ucieka i przez dziesięć lat ukrywa się. Następnie powraca do Aleksandrii i za zgodą Amra ibn Al-Asa obejmuje ster monofizyckiego patriarchatu Aleksandrii.

Ojciec Beniamin miał swego wiernego pomocnika w osobie księdza Agathona, który w czasach prześladowań za panowania Herakliusza w przebraniu stolarza przemierzał Aleksandrię i w domach „prawowiernych” monofizytów odprawiał misteria. Po powrocie Beniamin zaadoptował go jako pomocnika w administrowaniu Kościołem<sup>31</sup>.

Beniamina zmoęła choroba nóg, która zaatakowała go ze względu na wiek. Po dwóch latach zmarł, mając za sobą trzydzieści dziewięć lat panowania jako patriarcha, z czego dziesięć spędził na wygnaniu<sup>32</sup>.

*Historia Patriarchów* ukazuje Beniamina również jako przewodnika życia monastycznego. Oto Agathon w czasie uroczystości pogrzebowych ojca Beniamina przytacza zdarzenie z życia patriarchy dotyczące konsekracji kościoła w klasztorze św. Makarego w Nitrze. Beniamin przybył do klasztoru na zaproszenie mnichów, którzy ze względu na rozproszenie życia mniszego w tym regionie wybudowali nowy kościół przeznaczony dla czcigodnych starców zamieszkujących cele na pustyni<sup>33</sup>. Przybycie Patriarchy jest przez autora w sposób poetycki porównywane z wjazdem Jezusa do Jerozolimy. Bo oto witali go młodzi mnisi trzymający w dłoniach gałązki palmowe, a tuż za nimi starszy człowiek niosący tłące się kadzidło oraz kler, którego śpiew brzmiał, jakby sami aniołowie śpiewali. Ojciec Beniamin, kiedy przekroczył próg nowo wybudowanego kościoła miał powiedzieć, że jest to siedziba sprawiedliwości i miejsce spotkań samych Aniołów. Po dokonaniu poświęcenia kościoła, Beniamin doznał wizji, w czasie której otrzymał nakaz spisania anatem, tj. reguły dla klasztoru, która to swymi nakazami nie odbiegała wiele od innych reguł używanych w klasztorach Egiptu<sup>34</sup>.

Żywot ojca Beniamina obfituje w liczne cuda przytaczane przez autora. Oto do klasztoru w Wadi-Habib zachodził pewien urzędnik wraz ze swoim schorowanym synem, którego powierzył opiece św. Makarego. Miał ów urzędnik w swoim zwyczaju przychodzić do klasztoru na Święta Narodzenia Pańskiego, Chrztu Pańskiego oraz Wielkanocy. Z tego powodu był obecny w dniu konsekracji kościoła. Kiedy ojciec Beniamin zakończył uroczystość i udzielił komunii, zawiadomiono go, że syn oficjała spał wtedy w kościele i płakał przez sen. Kiedy przyprowadzono urzędnika do Beniamina, ten opowiedział wszystko o chorobie syna. Ojciec Beniamin zapytał wtedy chłopca, co mu się przyśniło. Ten opowiedział sen, w którym widział starca z białą brodą, który naciągnął mu na głowę jego płaszcz i powiedział, że jest uzdrowiony. Beniamin domyślił się, że był to sam św. Maka-

<sup>31</sup>Por. tamże, s. 503.

<sup>32</sup>Por. tamże, s. 502-503.

<sup>33</sup>Por. tamże, s. 504-505.

<sup>34</sup>Por. tamże, s. 506-514.

ry<sup>35</sup>. Tak oto nowo konsekrowany kościół uzyskał pierwszy cud. Niestety, autor *Historii Patriarchów* nie podaje nam bliższych szczegółów na temat samej choroby tego chłopca, ani też kim był jego ojciec.

## 5. REGUŁA KLASZTORU ŚW. MAKAREGO

Na koniec warto się przyjrzeć treści samej reguły, którą spisał ojciec Beniamin dla klasztoru św. Makarego pod wpływem sennego widzenia. Jest to prosty zbiór nakazów i anatem przeznaczony dla mnichów i kapłanów zamieszkujących lub przebywających czasowo w klasztorze. A oto treść samej reguły:

„1. Żaden kapłan nie wejdzie do klasztoru, póki wpierv nie odrzuci swych szat, nim wniesie kadzidło do sanktuarium.

2. Żaden kapłan ani diakon nie będzie się porozumiewał z innymi dopóki nie zostanie odziany w szaty.

3. Żaden kapłan ani diakon nie wypowie bałwochwalczych słów pod kopułą sanktuarium, ani tam nie spocznie, by czytać księgi, a jeśli złamie ten zakaz zostanie obłożony anatema.

4. Jeśli jakiś kapłan, albo mnich wejdzie do kościoła – chyba, że wcześniej zostanie upoważniony do posługi w sanktuarium – zostanie obłożony anatema.

5. Jeśli jakikolwiek kapłan należący do tego miejsca przyprowdzi niegodnego albo urzędnika do sanktuarium i tabernakulum [prezbiterium] dla sprawy ludzkiej, niech za to będzie anatema.

6. Jeśli jakikolwiek człowiek będzie nalegał na wejście do klasztoru, Chrystus wyklnie go.

7. Jeśli jakiś człowiek naruszy spokój w celu uzyskania względów tego świętego miejsca ze względu na pieniądze albo przekupstwo, niech on i wszyscy, którzy mu pomogą wejść ze względu na ludzkie godności, będą pognębieni, szczególnie jeśli czynią to na chwałę zła i pychy”<sup>36</sup>.

Pierwszy punkt reguły jest ewidentnym wskazaniem, co ma czynić nowo przyjęty członek zgromadzenia; odrzucenie swoich szat jest nakazem, aby wyrzec się poprzedniego życia. Punkt drugi jest logicznym rozwinięciem pierwszego: nowo przyjęty członek nie może rozmawiać z mnichami zanim nie wyrzeknie się poprzedniego życia. Punkt trzeci, czwarty i piąty nakazują uszanowanie świętego miejsca, jakim jest kościół. Ostatnie dwa punkty ostrzegają przed pokusą sprzedania tajemnic świętyni.

## ZAKOŃCZENIE

Przedstawiony powyżej zarys historii patriarchy Beniamina I nie wyczerpuje oczywiście tematu. Jest to tylko streszczenie jego biografii, jaka została przekaza-

<sup>35</sup>Por. tamże, s. 516-518.

<sup>36</sup>Treść przytoczona za angielskim tłumaczeniem z języka arabskiego B. Evets, w: PO I, s. 513-515.

na za pośrednictwem *Historii Patriarchów Koptyjskich Aleksandrii*. Sama postać Beniamina jest przedstawiona w sposób jednostronny, mianowicie przez autora, który był monofizytą. A więc już sam ten fakt wyklucza całościowe i bezstronne ujęcie postaci ojca Beniamina. Jednak celem autora artykułu było samo zaprezentowanie patriarchy mało znanego w literaturze polskojęzycznej, a rządzącego Kościołem w niełatwych czasach. A także, poprzez rzucenie tego małego kamyczka, poruszenie lawiny zainteresowania historią i losami chrześcijan pod panowaniem muzułmańskim.

THE LIFE AND WORKS OF THE PATRIARCH BENJAMIN I (622-661) IN THE  
LIGHT OF „HISTORY OF COPTIC PATRIARCHS OF ALEXANDRIA”

Summary

The article: “Life and work of Patriarch Benjamin I of Alexandria (622-661) in history of Coptic patriarchs of Alexandria” show’s life of father Benjamin as a head of Monophysitic Church of Egypt in first year’s under rule of the Muslims, his work of rebuilding of consolidation of church under his leadership, it also shows us relations between Copts and old and new rulers of Egypt.

**Nota o Autorze:** MGR ŁUKASZ KARCZEWSKI jest absolwentem studiów Historii Literatury Wczesnochrześcijańskiej w Instytucie Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i aktualnie doktorantem w tymże Instytucie.

**Słowa kluczowe:** Kościół egipski, Kościół koptyjski, chrześcijanie a muzułmanie, patriarchat aleksandryjski, monofizytyzm



KS. ARKADIUSZ JASIEWICZ

## GŁÓWNE ELEMENTY MODLITWY JEZUSOWEJ

Specyficzna modlitwa zwana Jezusową lub nieustanną, w ostatecznej formie ukształtowana została w XIII-XIV wieku. Składa się z kilku elementów. Jej istotą jest ciągle wzywanie Jezusa za pośrednictwem krótkiej formuły stanowiącej akt wiary i prośby o miłosierdzie: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną”. Jej powtarzaniu towarzyszy świadomość stałej obecności Boga. Łączy się ona także z zachowaniem wewnętrznej czujności i uwagi, a niekiedy także ze specjalną techniką skupienia. Warto omówić poszczególne elementy tej modlitwy dokładniej oraz wskazać, jakie znaczenie ma udział ciała w modlitwie serca.

### 1. FORMUŁA MODLITWY JEZUSOWEJ

Modlitwa serca, to bardzo zwięzła formuła modlitewna, której centralnym punktem jest imię Jezus<sup>1</sup>. Wezwaniu imienia Jezus towarzyszy inwokacja błagalna. Najbardziej rozpowszechnioną formułą są słowa: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną”. Ta krótka modlitwa, poprzez jej zakorzenie w Ewangeli, zawiera w sobie fundamentalne prawdy wiary. W pierwszej części (*Panie Jezu Chryste, Synu Boży*) wyrażone jest wyznanie wiary i uwielbienie; część druga (*zmiłuj się nade mną*) wyraża prośbę o zmiłowanie Boże dla człowieka, stojącego przed Nim jako grzesznik. „Modlitwa akcentuje jednocześnie wielkość Boga i małość człowieka”<sup>2</sup>.

Modlitwa serca: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną”, znaczy tyle, co: „udziel mi, udziel wszystkim ludziom Twego miłosierdzia, Panie Jezu, ześlij na mnie Ducha Świętego. Ty jesteś tu. Oto ja: bądź wola Twoja, powierzam się Tobie”<sup>3</sup>. W krótkiej inwokacji „Panie Jezu Chryste, Synu Boga” za-

---

<sup>1</sup>Także wiele pokoleń Kościoła Zachodniego praktykowało ciągle wzywanie Najświętszego Imienia. Do rozprzestrzenienia się tej formy religijności przyczynili się Bernard z Clairvaux i Bernardyn ze Sieny. Por. R. Scherschel, *Różaniec – modlitwa Jezusowa Zachodu*, tłum. E. Misiótek, Poznań 1988.

<sup>2</sup>E. Walewander, *Modlitwa Jezusowa w Kościele Wschodnim*, Biuletyn ekumeniczny 57(1986)1, s. 54-55.

<sup>3</sup>J. Leloup, *Słowa z Góry Athos*, tłum. G. Kosowska, Warszawa 1986, s. 34.

warta jest nauka o wcieleniu. Jest w niej mowa o dwóch naturach w Chrystusie. Na początku podkreśla się Jego ludzką naturę przez adorację imienia Jezus, które otrzymał po narodzeniu w Betlejem. Następnie wyznawana jest Jego boska natura poprzez tytuł Pan i Syn Boży.

Rozważanie jednej i tej samej formuły pozwala nieustannie odkrywać jej głębię, coraz bardziej przyswajając każde słowo i – co istotne w modlitwie – znacznie więcej słuchać i mówić. Pomaga też człowiekowi bardziej skupiać się nad tym, do kogo się zwraca, a nie na własnych marzeniach, pomysłach i koncepcjach. Tylko taka modlitwa kształtuje ludzkie serce, jest twórcza i przynosi pożytek. Pozwala trwać w obecności Boga i pomaga nawiązać z Nim silniejsze więzy – stąd prowadzi do wspólnoty człowieka ze Stwórcą.

Modlitwa „jednozdaniowa” (monologiczna), jako taka, nie sprzeciwia się użyciu różnorodnych krótkich formuł, często zaczerpniętych z Pisma świętego. Spośród wielu wezwań używanych w pierwszych wiekach, dzięki ojcom pustyni, jedna z nich zajęła z czasem miejsce uprzywilejowane – a była to modlitwa Jezusowa<sup>4</sup>. „W XVIII wieku odmawiano w Polsce dwa rodzaje różańca do Najświętszej Panny i do Imienia Jezus. Porządek nabożeństwa jeden, z tą różnicą, że w różańcu o imieniu Jezus nie śpiewają *Zdrowaś*, bo w to miejsce odmawia się dziesięć razy: *Jezusie, Synu Dawida, zmiłuj się nad nami* i na koniec litanie o imieniu Jezus”<sup>5</sup>.

## 2. MOC IMIENIA JEZUS

W mentalności semickiej imię oznacza rodzaj czynnej obecności. Tam, gdzie jest imię, tam jest również osoba. Poznanie imienia bóstwa oznacza rozporządzenie wyjątkową mocą, ponieważ jest to wejście w posiadanie środka umożliwiającego wysłuchanie przez bóstwo oraz zjednanie sobie jego przychylności. Imię Jahwe ujawnia Boga osobowego, pozostawiając jednocześnie nienaruszoną Jego transcendencję: „Jestem, który Jestem”. Imię to udziela ludowi sposobu na zwracanie się do Boga i przyznanie rękojmi Bożego wysłuchania. W imię Jezusa uczniowie uzdrawiają chorych, wyrzucają złe duchy, czynią cuda<sup>6</sup>.

Szczególny rozwój pobożności opartej na kulcie imienia Jezus przypisuje się mnichom z Synaju. Niewątpliwie oni pierwsi zapewniają temu kultowi tak ważne miejsce. Głoszą, że stałe wzywanie tego imienia niesie pokój i radość. Ma moc wypędzania demonów, usuwania zbędnych myśli i ożywiania pamięci o Bogu, wreszcie otwiera drogę kontemplacji. Należy używać imię Zbawiciela nieustannie, ciągle, nieprzerwanie, jednocześnie rozważając Jego obecność w głębi serca.

<sup>4</sup> Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, w: *Filokalia – teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 24-25.

<sup>5</sup> J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Warszawa 1985, s. 34.

<sup>6</sup> Por. J. Leloup, *Hezychazm – zapomniana tradycja modlitewna*, tłum. H. Sobieraj, Kraków 1996, s. 122-123.

„Asceta, winien przywiązać się do Niego i nigdy o Nim nie zapominać. Stanowi to główny cel jego duchowych praktyk, stałe zajęcie, zasadnicze dzieło, któremu winien oddawać się, gdziekolwiek przebywa, cokolwiek czyni. Gdy jego umysł i serce wyciszą się i pozostają w pokoju, wzywa on tego imienia, szepcze je nieustannie, powtarza, rozważa albo wymawia głośno. To wzywaniem imienia winno poruszyć głębię człowieka i zamieszkać w jego wnętrzu. Wtedy właśnie można mówić o modlitwie serca”<sup>7</sup>.

O roli wzywania imienia Jezus mówi Katechizm Kościoła Katolickiego: „Modlić się mówiąc imię Jezus, oznacza wzywać Go, wołać do Niego w nas. Tylko Jego imię zawiera Obecność, którą oznacza. Jezus jest Zmartwychwstałym i ktokolwiek wzywa Jego imienia, przyjmuje Syna Bożego, który go umiłował i siebie samego wydał za niego”<sup>8</sup>.

Imię Jezus jest mocą, lecz nie udziela się ona w sposób mechaniczny, ponieważ modlitwa Jezusowa nie jest jakimś aktem magicznym. Aby modlitwa była owocna, wymagana jest od człowieka współpraca z Bogiem poprzez aktywną wiarę i pracę ascetyczną. „Nieustanna, wewnętrzna modlitwa Jezusowa, to nieprzerwane, nigdy nieustające wzywaniem Boskiego imienia Jezusa Chrystusa ustami, umysłem i sercem, ze świadomością stałej Jego obecności, z prośbą o zmiłowanie podczas wszelkich zajęć, na każdym miejscu, w każdym czasie, nawet we śnie”<sup>9</sup>.

Wzywając imienia Jezus, wspominamy Go w sensie eucharystycznej anamnezy za każdy razem, kiedy w modlitwie wymawiamy imię Jezus, aktualizujemy Jego obecność i wchodzimy w Jego Eucharystię. W tym samym momencie przyzywamy Jego paruzję. Na Wschodzie nie celebruje się codziennie Eucharystii, lecz jest się bardzo czułym na owoce Eucharystii, które powinny wytworzyć w człowieku jedność i identyfikację z Jezusem. W momencie, kiedy przerywa się tę jedność, należy wrócić do Eucharystii sakramentalnej. Tę jedność podtrzymuje modlitwa nieustanna, która jest owocem pragnienia, aby dziękować w każdym czasie i we wszystkim. Należy więc stać się człowiekiem, który celebruje, składa dzięki i przyjmuje każdą chwilę swego życia jako dziękczynienie. Taką możliwość daje modlitwa serca, gdyż pozwala żyć w przestrzeni Eucharystii przez cały dzień<sup>10</sup>.

### 3. PROŚBA O MIŁOSIĘRZIE

Poza wzywaniem imienia Jezus, istotnym elementem tej modlitwy jest skrucha i ukorzenie się. Wyraża się ona w prośbie o miłosierdzie sformułowanej w oparciu o wzór pokornego błagania celnika: „Panie, zmiłuj się nade mną

<sup>7</sup> J. Naumowicz, *Wstęp*, dz. cyt., s. 30 – 31.

<sup>8</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 2666.

<sup>9</sup> *Szczere Opowieści Pielgrzyma*, tłum. A. Wojnowski, Poznań 1988, s. 28.

<sup>10</sup> Por. J. Lafrance, *Modlitwa serca*, tłum. K. Jucha, Kraków 1997, s. 52-54.

grzesznym”. Modlitwa hezychasty, tak jak modlitwa każdego chrześcijanina jest modlitwą człowieka, który uznaje siebie za grzesznika. „Potępienie samego siebie jest początkiem zbawienia” – jest to sentencja powtarzana przez wszystkich mistrzów ascetycznej duchowości (św. Antoni, Arseniusz, Pojmen, Teodor z Ferme)<sup>11</sup>.

Wezwanie drugiej części modlitwy „zmiłuj się nade mną grzesznikiem” ukazuje historię naszej niemocy i grzeszności. Zwraca uwagę to, że nie można wprost znaleźć sposobu, by mądrzej, bardziej rzeczowo i jaśniej wyrazić pragnienie duszy biednej, grzesznej i pokornej, niż w tych słowach. „Wyrażenie to ukazuje nie tylko pragnienie otrzymania wybaczenia, wynikającego ze strachu, ale jest też prawdziwym krzykiem synowskiej miłości, mającej nadzieję na Boże miłosierdzie i pokornie uznającej swoją bezsilność wobec konieczności przełamania swej woli i duchowego czuwania nad sobą; jest wołaniem o zmiłowanie, to jest o łaskę okazywaną w darowaniu nam przez Boga ducha Jego mocy, ducha umacniającego nas, by oprzeć się pokusom i zwyciężać skłonność do grzechu”<sup>12</sup>.

Często odmawia się tę modlitwę wraz z wielkimi lub małymi pokłonami do ziemi, które nazywa się „ukorzeniem”<sup>13</sup>. Ojcowie wschodni nauczali, że tym, co umożliwi kontakt z Bogiem jest skrucha, głęboki żal za bezbożną przeszłość i lęk przed przyszłością bez Boga. Bóg udziela siebie słabym, biednym, potrzebującym, pokornym, gdyż ci przez własne doświadczenie poznali, że zaliczają się do tego wszystkiego, co zostało stworzone. Ojcowie pustyni, wołając nieustannie razem z pokutującym Dawidem: „Obmyj mnie Panie z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mego” (Ps 51,4) przeżywali drugi chrzest, gdyż grzechy popełnione po chrzcie zmywa się łzami. Święty Jan Chryzostom często przypominał swoim słuchaczom: „Zgrzeszyłeś?” – powiedz Bogu – „zgrzeszyłem, czy to takie trudne?”. A jednak święty Teofan Pustelnik obstaje przy tym, że od wyznania „zgrzeszyłem” ważniejsze jest wyznanie „jestem grzesznikiem”. Z tego przeświadczenia rodzi się konieczność wyznawania, że ciągle się jest grzesznikiem, przez grzech zniewolonym, który potrzebuje miłosierdzia Bożego, miłosierdzia udzielonego natychmiast tym, którzy wyznają grzechy, czy to publiczne w liturgii, czy to prywatnie w swoich modlitwach<sup>14</sup>. Skrucha polega nie na smutku, który był zaliczany do ośmiu chorób duszy, a więc do głównych wad ludzkich. Oznacza natomiast – jak głosił Jan Klimak – „żał rodzący radość”. Radość, że Bóg jest tak miłosierny, że przebacza, do tego stopnia, iż możemy uważać się za Jego umiłowane dzieci. Tak więc, uznanie swojej grzeszności przynosi pokój i wolność, jaką uzyskuje bezradny i słaby człowiek, zwracając się do Zbawiciela. Stanowi też pełne wdzięczności uwielbienie miłosierdzia Bożego<sup>15</sup>. Istotą modlitwy serca jest zatem

<sup>11</sup> Por. J. Leloup, *Hezychazm...*, dz. cyt., s. 125-126.

<sup>12</sup> *Szczerze Opowieści Pielgrzyma*, dz. cyt., s. 122.

<sup>13</sup> J. Serr, O. Clement, *Modlitwa serca*, tłum. R. Szmydki, Lublin 1993, s. 65.

<sup>14</sup> Por. G. Maloney, *Modlitwa serca*, tłum. T. Werner, Wrocław 1993, s. 90-91.

<sup>15</sup> Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, dz. cyt., s. 32-33.

imię Zbawiciela, które zawiera wiarę w Niego jako Mesjasza, Syna Bożego, czyli akt adoracji oraz prośby o zmiłowanie, czyli akt pokuty. „Zmiłuj się nade mną” będzie również znaczyć: „ześlij Ducha Świętego, abym mógł wieść to samo życie, jakie miał Syn, od początku zwrócony w stronę Ojca i abym miał to życie w Trójcy Świętej – jest ono, bowiem utraconym Rajem i Królestwem, które nadejdzie”<sup>16</sup>. Formuła ta mówi o chwale Bożej i grzechu człowieka, wyraża zarówno dziękczynienie za zbawienie, jak i poczucie ludzkiej małości. Wystawia Boga dobrego i miłosiernego, prosząc Go o zmiłowanie. „Modlitwa ta jest więc pełna radosnej wiary i – to nie paradoks – zarazem pokutna”<sup>17</sup>.

#### 4. UDZIAŁ CIAŁA W MODLITWIE SERCA

Zgodnie z tradycją wschodnią modlitwę Jezusową można podzielić na trzy etapy: modlitwa ustna, myślna i serca. Pierwszy etap obejmuje ciągły wysiłek warg, aby powtarzać przyjętą formułę, pod warunkiem, że stan duszy odpowiada treści tego wezwania, że modlący się żyje w pokoju ze wszystkim, zachowuje przykazania, nie trwa w stanie grzechu i jest pokorny<sup>18</sup>.

Drugi etap rozpoczyna się w momencie, gdy modlitwa staje się myślna, to znaczy, kiedy cała uwaga umysłu jest zwrócona na treści wezwania. Jest to skoncentrowanie się umysłu na jednym przedmiocie, z jednoczesnym wyzbyciem się wszelkich ubocznych myśli i wyobrażeń.

Trzeci, najwyższy stopień modlitwy, można osiągnąć wtedy, kiedy myśl łączy się z sercem. Teraz modlitwa może już przebiegać bez wysiłku, samorzutnie, światło łaski przenika i rozświetla całe wnętrze serca. Tego stanu modlitewnego nie da się wyrazić ludzkimi słowami; jest to przecucie stanu ostatecznego, kiedy to Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. 1Kor 12,6). Aby dojść do tego trzeciego etapu, trzeba wielkiego wysiłku ascetycznego, doskonałej czystości umysłu, praktykowania cnót. Dla hezychastów, podobnie jak w tradycji żydowskiej, ośrodkiem bytu ludzkiego jest serce – „korzeń aktywności intelektu i woli, ośrodek, w którym bierze początek i w którym skupia się całe życie duchowe”<sup>19</sup>. Serce jest ośrodkiem wszelkich działań i poprzez nie łaska Boża dociera do wszystkich aspektów natury ludzkiej – ducha, duszy i ciała, spośród, których ojcowie greccy za najdoskonalszy element uznawali ducha (*nous*). To w nim, zgodnie z wykładnią palamicką, następuje połączenie ducha człowieka z łaską Bożą. W instrukcji hezychastycznej jest traktat zatytułowany *Metoda świętej uwagi i modlitwy*, przypisywany św. Symeonowi Nowemu Teologowi, który nakazuje: „Usiądź w cichym pomieszczeniu, staraj się uczynić, to co mówię: zamknij drzwi

<sup>16</sup> J. Leloup, *Hezychazm...*, dz. cyt., s. 127.

<sup>17</sup> J. Naumowicz, *Wstęp*, dz. cyt., s. 33.

<sup>18</sup> Jako modlitwa ustna łączy się ona z różańcem mniszym, który Rosjanie nazywają „cziotki”, wykonanym z paciorków drewnianych. Zgodnie ze zwyczajem, każdej modlitwie Jezusowej odpowiada jeden paciorek różańca i jeden pokłon (por. T. Spidlik, *Wielcy mistycy rosyjscy*, tłum. J. Dembska, Kraków 1996, s. 241-242).

<sup>19</sup> W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 179.

i wznies się myślami ponad wszystko co doczesne i błahe. Potem skłoń brodę ku piersi, skieruj spojrzenie swych oczu i cały umysł na środek brzucha, powstrzymuj wdychanie powietrza przez nos, abyś oddychał nie całkiem swobodnie i myślami badaj swe wnętrze, by znaleźć miejsce w sercu, gdzie zwykły przebywać wszelkie władze duszy. Początkowo natkniesz się na ciemności i nieprzenikniony gąszcz. Jeśli jednak z wytrwałością będziesz powtarzał to ćwiczenie w dzień i w nocy, wówczas dziwna rzecz, zyskasz radość bez końca”<sup>20</sup>.

Celem tej czysto technicznej metody było doprowadzenie do tzw. „uwagi serca”<sup>21</sup>, oznaczającej, że człowiek zintegrował się w łasce przez świadome działanie, którego ośrodkiem jest serce. Tak zintegrowany człowiek może, również z pomocą łaski, osiągnąć przebóstwienie.

Do postawy siedzącej, z głową spuszczoną, z oczyma wpatrzonymi w serce, na Górze Athos dołączono rytmiczny oddech. Modlitwę „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nad nami” wypowiedziano w rytmie uderzeń serca – jedno słowo na uderzenie. Powoli modlący wprowadzał siebie w trans. Etap drugi polegał na mówieniu modlitwy w rytmie wdechu i wydechu. Czasem krócej: wdech „Panie Jezu Chryste”, wydech „zmiłuj się nade mną”<sup>22</sup>.

Techniki te oparte są na antropologicznej zasadzie, pewnej i trwałej – na jedności substancji człowieka złożonej z duszy i ciała oraz na fakcie, że w konsekwencji ciało ma do odegrania pozytywną rolę w modlitwie. Ciało powinno być uduchowione, winno stać się – używając wyrażenia św. Pawła – „ciałem duchowym”. Naszym ostatecznym celem jest nie tylko intelektualna kontemplacja Boga – gdyby tak było, zmartwychwstanie ciał byłoby niepotrzebne – błogosławieni mają oglądać Boga twarzą twarz, z całą swoją stworzoną naturą<sup>23</sup>.

Ogólnie mówiąc, metoda psychosomatyczna nie jest nigdy czystą techniką, ale zakłada osobistą więź ze Zbawicielem. Ma ona na celu tylko jedno: ułatwić skupienie, pomóc skoncentrować całą uwagę na słowach: „Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną grzesznym” i skierować serce ku Bogu<sup>24</sup>.

Schemat modlitwy serca był wypracowany i praktykowany przez wieki. Poszczególni ojcowie uczyli się modlitewnego spotkania z Bogiem, powtarzając nieustannie Święte Imię Jezus i wyprasząc sobie miłosierdzie u Boga. W cza-

<sup>20</sup> *Metoda świętej modlitwy i uwagi*, w: *Filokalia – teksty o modlitwie serca*, dz. cyt., s. 261.

<sup>21</sup> E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2000, s. 87.

<sup>22</sup> Por. K. Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, s. 288. „Wyobraź sobie swe serce – skieruj nań swe oczy, jakbyś patrzył nań poprzez swą pierś. Wyobraź sobie je najżywiej jak potrafisz, a uszami wsłuchuj się jak ono bije, jak uderza raz po razie. Skoro do tego się dostosujesz, zacznij do każdego uderzenia serca, patrząc weń, dopasowywać słowa modlitwy. W ten sposób przy pierwszym uderzeniu powiedz albo pomyśl „Panie”, przy drugim „Jezu”, przy trzecim „Chryste”, przy czwartym „zmiłuj się”, przy piątym „nade mną” i powtarzaj to wielokrotnie... Potem, gdy już się przyzwyczaisz, zacznij wprowadzać całą modlitwę Jezusową do serca wraz z oddechem i wprowadzaj ją, jak uczą tego ojcowie, to znaczy wciągaj powietrze, wyprowadzaj myśl: Panie Jezu Chryste, a wypuszczając je: zmiłuj się nad nami... W ten sposób, z Bożą pomocą osiągniesz słodycz serca” (*Szczerze Opowieści Pielgrzyma*, dz. cyt., s. 88).

<sup>23</sup> Por. J. Leloup, *Hezychazm...*, dz. cyt., s. 132-133.

<sup>24</sup> Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, dz. cyt., s. 42.

sach gdy coraz trudniej jest skoncentrować się na modlitwie, rytm tego wołania do Jezusa jest stale aktualny.

## MAIN ELEMENTS OF THE JESUS PRAYER

### Summary

The Jesus Prayer, also called the Prayer of the Heart, is a short, formulaic prayer often uttered repeatedly. It has been widely used, taught and discussed throughout the history of the Eastern Orthodox Church. The exact words of the prayer have varied from the simplest possible involving Jesus' name to the more common extended form: Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me, a sinner. The Jesus Prayer is composed of two statements. The first one is a statement of faith, acknowledging the divine nature of Christ. The second one is the acknowledgment of one's own sinfulness. Out of them the petition itself emerges: "have mercy." The hesychastic practice of the Jesus Prayer is founded on the biblical view by which God's name is conceived as the place of his presence. The Eastern Orthodox mysticism has no images or representations. The mystical practice (the prayer and the meditation) doesn't lead to perceiving representations of God (see below Palamism). Thus, the most important means of a life consecrated to praying is the invoked name of God, as it is emphasized since the 5th century by the Thebaid anchorites, or by the later Athonite hesychasts. For the Eastern Orthodox the power of the Jesus Prayer comes not from its content, but from the very invocation of the Jesus' name. Though the Jesus Prayer has been practiced through the centuries as part of the Eastern tradition, in the 20th century it also began to be used in some Western churches, including some Roman Catholic and Anglican churches.

**Nota o Autorze:** KS. MGR ARKADIUSZ JASIEWICZ, kapłan diecezji przemyskiej, mgr teologii, doktorant Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych – kierunek Historia, specjalność Historia Literatury Wczesnochrześcijańskiej.

**Słowa kluczowe:** modlitwa serca, modlitwa Jezusowa, modlitwa umysłu, filokalia, hezychazm





KS. PIOTR WIŚNIEWSKI

ANALIZA MELODII OFICJUM O ŚW. CECYLII  
W RĘKOPIŚMIENNYM ANTYFONARZU PŁOCKIM Z XIV WIEKU  
(MUZEUM DIECEZJALNE W PŁOCKU, B.S.)

Św. Cecylia, żyjąca na przełomie II i III wieku w Rzymie, od zmięchu średniowiecza uznawana jest za patronkę muzyki kościelnej. Ma to swoje źródło w mylnym rozumieniu treści antyfony *Officium divinum*, pochodzącej z VIII wieku: „Cantantibus organis Cecilia Domino decantabat”<sup>1</sup>, co stało się powodem przedstawiania Świętej w sztuce sakralnej przy organach lub grającej na pozytywie<sup>2</sup>. Pierwotne ślady jej kultu liturgicznego zawiera *Sakramentarz leoniański* z V wieku, który zamieszcza ku jej czci pięć formularzy mszalnych<sup>3</sup>. O tym, iż kult św. Cecylii rozpowszechniał się, świadczyć może także oficjum brewiarzowe ku jej czci, zamieszczone w antyfonarzu plockim z XIV wieku (karty 11r-17v). Z uwagi na fakt, iż tekst badanego oficjum był już publikowany wcześniej<sup>4</sup>, podjęte studium koncentrować się będzie wyłącznie na analizie melodii.

Materiał muzyczny obejmuje łącznie 44 pozycje, w tym: 18 antyfon, 18 psalmów i 8 responsoriów. Oficjum nie zawiera zapisu melodii hymnu, podając jedynie jego incipit słowny *Ihesu corona*. W badanym oficjum istnieją zatem trzy formy muzyczne: antyfony, psalmy i responsoria.

---

<sup>1</sup> Podczas gdy brzmiały instrumenty muzyczne, Cecylia śpiewała Panu. Słowa „Cantantibus organis...” interpretowano w ten sposób, że Cecylia śpiewała akompaniując na organach. Łacińskie słowo *organis* utożsamiano z organami. Najprawdopodobniej antyfona ma jednak zupełnie inne znaczenie. Jej najstarsze zapisy zamiast „Cantantibus organis” przekazują wersję „Candentibus organis”, co oznacza „przy płonących instrumentach”. Zatem *organis* nie oznaczałoby instrumentów muzycznych, ale narzędzia tortur. Antyfona najprawdopodobniej wysławia więc Cecylię, która w chwili męczeństwa śpiewała Bogu w swoim sercu.

<sup>2</sup> Por. Z. Bernat, B. Filarska, *Cecylia. Kult*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1976, kol. 1379.

<sup>3</sup> Por. tamże.

<sup>4</sup> P. Wiśniewski, *Rękopiśmienny antyfonarz plocki z XIV wieku (Muzeum Diecezjalne w Płocku, B.S.)*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 83(2005), s. 403-406.

## 1. ANTYFONY

Zgodnie z definicją antyfony jest krótkim refrenem rozpoczynającym i kończącym psalm. Jej zadaniem jest podanie tonu psalmodycznego<sup>5</sup>. Badane oficjum zawiera łącznie 18 antyfon. Analizując ich stronę muzyczną, zwrócimy uwagę kolejno na następujące kwestie: modalność, interwalika oraz styl.

## 1.1. Modalność

Każda z kompozycji gregoriańskich ujęta jest w ramy określonego *modus*. Antyfony oficjum o św. Cecylii należą do następujących *modi*: I, II, III i VII albo wykazują cechy modalności mieszanej: III-IV oraz VII-VIII. Szczegółowo przedstawia to tabela (Tab.1.). Incipity antyfon podano według porządku godzin kanonicznych.

Tab.1. Modalność antyfon

Godziny kanoniczne	Antyfony	Modus	
Ad I Vesperas	<i>Virgo gloriosa</i> (Ad Magnificat)	I	
Ad Matutinum	I Nocturnus	<i>Cecilia virgo</i>	VII-VIII
		<i>Expansis minibus</i>	VII
		<i>Cilicio Cecilia</i>	VII
	II Nocturnus	<i>Domine Ihesu</i>	VII-VIII
		<i>Beata Cecilia</i>	VII-VIII
		<i>Domine fiat</i>	VII
	III Nocturnus	<i>Nos scientes</i>	III-IV
		<i>Credimus Cristum</i>	I
		<i>Tunc Valerianus</i>	VII
Ad Laudes	<i>Cantantibus organis</i>	I	
	<i>Est secretum</i>	III	
	<i>Valerianus in cubiculo</i>	VII	
	<i>Benedicto te pater</i>	VII-VIII	
	<i>Cecilia famula</i>	III	
	<i>Dum aurora</i> (Ad Benedictus)	I	
Ad II Vesperas	<i>O beata Cecilia</i> (Ad Magnificat)	II	
	<i>Triduanus a Domino</i>	VII	

Zgodnie z powyższym zestawieniem, oficjum o św. Cecylii nie wykazuje numerycznego następstwa tonacji w przypadku antyfon *Matutinum* i *Laudes*, ce-

<sup>5</sup> Por. W. Schenk, J. Ścibor, *Antyfony*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1973-1976, kol. 710-711.

chy charakterystycznej dla tzw. oficjów rymowanych<sup>6</sup>. Liczbowy porządek antyfon w badanym oficjum został więc zakłócony. W *modus I (protus authenticus)* zanotowano łącznie cztery antyfony, w *modus II (protus plagalis)* jedną antyfonę, w *modus III (deuterus authenticus)* – dwie antyfony. Najliczniej reprezentowany jest *modus VII (tetrardus authenticus)*, w którym zapisano sześć antyfon. W badanym oficjum częstym zjawiskiem jest tzw. przenikanie modalne, polegające na zmianie kategorii modalnej w przebiegu utworu. Oznacza to, że melodia danej kompozycji nie zawsze rozwija się wyłącznie w granicach jednego *modus*. Nie ulega wątpliwości, że tego typu sytuacja następuje niejednokrotnie w wątpliwości właściwej klasyfikacji modalnej. Pomocą w rozwiązaniu tego problemu jest wskazanie na podwójny zakres melodii, znajdujący w naszym przypadku potwierdzenie w zapisie: *modus III-IV* i *VII-VIII*, bez rozróżniania na tryb autentyczny i plagalny<sup>7</sup>.

Zagadnieniem związanym z modalnością jest również użycie bemola. Jakkolwiek tylko jednorazowo odnotowano ten znak w przypadku antyfon (*Laudes: Cantantibus organis*), to być może – nie odnotowano bowiem ani razu kasownika – także pozostałe utwory śpiewano z jego uwzględnieniem. Najprawdopodobniej o jego rzeczywistym stosowaniu decydowały względy wykonawcze. Jego brak w zapisie melodii można tłumaczyć albo wynikiem błędu kopisty, albo przekonaniem, że wykonawcy doskonale znali melodie i nawet bez wyraźnego zapisu stosowali go. W przeciwieństwie do antyfon, znacznie częściej odnotowujemy go w responsoriach, co jawi się jako dodatkowy argument za jego stosowaniem.

## 1.2. Interwalika

Zdaniem D. Johnera najprostszym ruchem melodycznym jest interwał całego tonu lub półtonu<sup>8</sup>, choć istnieje pokaźna liczba melodii posługująca się także tercją<sup>9</sup>. Powstała w ten sposób linia melodyczna charakteryzuje się dużą płynnością. Aby stwierdzić, jak ta kwestia wygląda w przypadku oficjum o św. Cecylii, przebadano szczegółowo wszystkie antyfony pod kątem interwaliki. Wyniki badań, wyrażone procentowo, prezentuje Tab.2:

---

<sup>6</sup> Por. J. Pikulik, *Polskie oficja rymowane o św. Wojciechu*, w: *Stan badań nad muzyką religijną w kulturze polskiej*, red. J. Pikulik, Warszawa 1973, s. 305; por. także P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien*, t. 3, *Gregorianische Formenlehre*, Leipzig 1921, s. 318-319; P. Wiśniewski, *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie w antyfonarzach płockich z przełomu XV/XVI wieku. Studium historyczno-muzykologiczne*, Lublin 2006, s. 153.

<sup>7</sup> Por. B. Bodzioch, *Antyfonarze Andrzeja Piotrkowczyka z lat 1600-1645 jako przekaz polskich tradycji liturgiczno-muzycznych na przykładzie oficjów rymowanych (Studium źródłoznawczo-muzykologiczne)*, Lublin 2005, (mps pracy dokt. BKUL), s. 248.

<sup>8</sup> Por. D. Johner, *Wort und Ton im Choral*, Leipzig 1953<sup>2</sup>, s. 44.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 49.

Tab.2. Interwalika

Godziny Kanoniczne	Antyfony		Interwały (%)			
			Sekunda	Tercja	Kwarta	Kwinta
Ad I Vesperas	<i>Virgo gloriosa</i> (AdMagnificat)		47,7%	22,3%	4,4%	0,0%
Ad Matutinum	I Nocturnus	<i>Cecilia virgo</i>	39,5%	13,9%	9,3%	0,0%
		<i>Expansis minibus</i>	54,0%	18,9%	2,7%	0,0%
		<i>Cilicio Cecilia</i>	51,7%	10,3%	6,8%	0,0%
	II Nocturnus	<i>Domine Ihesu</i>	57,7%	11,1%	6,6%	4,4%
		<i>Beata Cecilia</i>	33,3%	11,7%	7,8%	1,9%
		<i>Domine fiat</i>	42,8%	17,8%	7,1%	0,0%
	III Nocturnus	<i>Nos scientes</i>	50,0%	18,1%	13,6%	0,0%
		<i>Credimus Cristum</i>	63,1%	21,0%	0,0%	0,0%
		<i>Tunc Valerianus</i>	48,7%	15,3%	5,1%	0,0%
Ad Laudes	<i>Cantantibus organis</i>		57,1%	20,4%	0,0%	2,0%
	<i>Est secretum</i>		46,6%	10,0%	5,0%	0,0%
	<i>Valerianus in cubiculo</i>		66,6%	15,3%	0,0%	0,0%
	<i>Benedicto te pater</i>		47,6%	11,9%	4,7%	0,0%
	<i>Cecilia famula</i>		55,5%	8,3%	2,7%	0,0%
	<i>Dum aurora</i> (Ad Benedictus)		57,1%	14,2%	2,5%	1,2%
Ad II Vesperas	<i>O beata Cecilia</i> (Ad Magnificat)		45,0%	23,3%	5,0%	0,0%
	<i>Triduanus a Domino</i>		53,6%	17,0%	4,8%	0,0%

Na podstawie dokonanych obliczeń śmiało można przyjąć stwierdzenie, iż oficjum o św. Cecylii respektuje założenia estetyki gregoriańskiej, przekazując tradycyjną postać chorału. Melodie w przeważającej części prowadzone są Ruchem sekundowym, choć można zaobserwować udział także innych interwałów. Twórca oficjum chętnie korzysta na przykład z interwału tercji, co świadczy o niebagatelizowaniu tej odległości w kształtowaniu kantyleny gregoriańskiej antyfon. Nieco inaczej przedstawia się skok kwarty. Kompozytor posługiwał się tym interwałem niezwykle oszczędnie, zwłaszcza w przypadku Laudesów. W trzech antyfonach odległość ta nie znalazła w ogóle zastosowania (dwie antyfony Laudesów i jedna antyfona III Nokturnu). Z kolei najczęściej odnotowano ją w pierwszej antyfonie III Nokturnu *Nos scientes* (13,6%). Najmniejszy udział w tworzeniu rysunku linii melodycznej antyfon ma kwinta. Ogółem, na osiemnastu antyfon oficjum, zauważono ją zaledwie w czterech z nich. Szczególnie wybija się melodia antyfony II Nokturnu *Domine Ihesu*, gdzie kwinta stanowi ogółem 4,4% wszystkich interwałów. Innych odległości w przebiegu linii melodycznej antyfon nie odnotowano. Należy zatem stwierdzić, iż konstrukcję linii melodycznej antyfon zdominował ruch sekundowy, nie pomniejszając roli innych odległości.

## 1.3. Styl

Aby określić stylistykę chorału gregoriańskiego, przyjmuje się trojaki podział: styl sylabiczny, neumatyczny i melizmatyczny<sup>10</sup>. Precyzyjne wskazanie danego stylu wymaga także niezbędnych obliczeń. W jego określeniu posłużymy się metodą wypracowaną przez B. Bodzioch, polegającą na obliczeniach procentowych<sup>11</sup>. Za odcinek sylabiczny przyjmujemy wystąpienie trzech i więcej pojedynczych nut z rzędu; odcinki neumatyczne tworzą neumy dwu- i trzynutowe, a melizmat składa się przynajmniej z czterech nut. Wyniki badań podaje Tab.3.:

Tab.3. Styl antyfon

Godziny kanoniczne	Antyfony	Stosunek procentowy		
		Odcinki sylabiczne	Odcinki neumatyczne	Odcinki melizmatyczne
Ad I Vesperas	<i>Virgo gloriosa</i>	40,2%	31,3%	5,9%
Ad Matutinum	<i>Cecilia virgo</i>	34,8%	44,1%	0,0%
	<i>Expansis minimis</i>	32,4%	51,3%	0,0%
	<i>Cilicio Cecilia</i>	48,2%	41,3%	0,0%
	<i>Domine Ihesu</i>	55,5%	37,7%	0,0%
	<i>Beata Cecilia</i>	78,4%	15,6%	0,0%
	<i>Domine fiat</i>	53,5%	35,7%	0,0%
	<i>Nos scientes</i>	22,7%	45,4%	0,0%
	<i>Credimus Cristum</i>	23,6%	55,2%	0,0%
	<i>Tunc Valerianus</i>	53,8%	38,4%	0,0%
Ad Laudes	<i>Cantantibus organis</i>	41,4%	63,4%	0,0%
	<i>Est secretum</i>	40,0%	36,6%	13,3%
	<i>Valerianus in cubiculo</i>	31,5%	28,9%	21,0%
	<i>Benedicto te pater</i>	61,9%	28,5%	0,0%
	<i>Cecilia famula</i>	36,1%	50,0%	0,0%
	<i>Dum aurora</i>	20,7%	46,7%	14,2%
Ad II Vesperas	<i>O beata Cecilia</i>	43,3%	40,0%	0,0%
	<i>Triduanus a Domino</i>	43,9%	29,2%	12,1%

Na podstawie przeprowadzonych obliczeń należy stwierdzić, iż antyfony oficjum reprezentują styl sylabiczno-neumatyczny. Łącznie, najwięcej odcinków odnotowano w stylu sylabicznym, chociaż równie chętnie wykorzystywane są neumy dwu- i trzynutowe. Tak wyraźnie obecne odcinki sylabiczne zdają się po części potwierdzać przynależność tych utworów do najstarszej warstwy antyfon,

<sup>10</sup> Por. P. Ferretti, *Estetica gregoriana*, t. 1, Roma 1934, s. 3.

<sup>11</sup> Por. B. Bodzioch, *Antyfonarze Andrzeja Piotrkowczyka*, dz. cyt., s. 209.

która była z reguły sylabiczna<sup>12</sup>. Z drugiej strony pokaźna liczba odcinków neumatycznych zdaje się przekonywać, że styl wyłącznie sylabiczny był już niewystarczający w kompozycjach liturgicznych. Sporadycznie natomiast kompozytor korzystał z melizmatów. Ani razu nie odnotowano odcinków melizmatycznych w *Matutinum*, w trzech antyfonach Laudesów (*Cantantibus organis, Benedicto te pater, Cecilia famula*) oraz antyfonie II Nieszporów *O beata Cecylia*. Oznacza to, że antyfony te należą do utworów najbliższych pierwotnym, czyli sylabicznym śpiewom<sup>13</sup>. Oficjum o św. Cecylii nie przekazuje ani jednej antyfony, która byłaby opisana dłuższym łańcuchem nut.

## 2. PSALMY

Psalmodya oznacza recytację tekstów psalmowych zgodnie z ustalonym wzorcem. Tworzą ją różne formy wykonywania psalmów<sup>14</sup>. W oficjum o św. Cecylii nie podano jednak pełnej wersji melodycznej poszczególnych psalmów, ale wyłącznie formuły finalne poszczególnych *modi*. Zakończenia psalmowe zapisało w pięciu tonach: I, II, III, IV i VIII.

### Ton I

Formuły dyferencyjne tego tonu mają trzy odmiany wariantowe. W klasyfikowaniu terminacji poszczególnych tonów posłużono się syglami z *Liber Usualis*<sup>15</sup>.

1. *Terminatio* ID<sup>16</sup>: *la la sol fa sol-la sol fa mi re*
2. *Terminatio* Ig<sup>17</sup>: *la la sol fa sol-la sol*
3. *Terminatio* Ia<sup>18</sup>: *la la sol fa sol-la sol-la*

### Ton II

Oficjum przekazuje dwukrotnie tylko jedną postać dyferencji II tonu: *fa fa fa fa do-re re*.

### Ton III

W oficjum występuje jedna kategoria zakończenia psalmowego III tonu z dźwiękiem finalnym *g*: *do do do la-do la sol*.

### Ton IV

Zakończenie IV tonu występuje dwukrotnie, za każdym razem w identycznej postaci: *la sol la do sol mi*.

<sup>12</sup> Por. P. Wagner, *Einführung*, dz. cyt., t. 3, s. 306; Por. P. Wiśniewski, *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie*, dz. cyt., s. 161.

<sup>13</sup> Por. P. Wiśniewski, *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie*, dz. cyt., s. 161.

<sup>14</sup> Por. W. Apel, *Gregorian chant*, Bloomington and London 1958, s. 179-196.

<sup>15</sup> *Liber Usualis Missae et Offici pro Dominicis et Festis cum cantu gregoriano ex editione vaticana admissim excerpto et rhythmicis signis in subsidium cantorum a solesmensibus monachis diligenter ornato* (=LU), Parisiis-Tornaci-Romae-Neo Eboraci 1958.

<sup>16</sup> LU, s. 128.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże.

### Ton VIII

W tonie VIII odnotowano dziesięciokrotnie dyferencję z dźwiękiem finalnym *g*: *do do si do la sol*.

Oficjum o św. Cecylii odnotowuje zatem największy udział tonu VIII. Na podstawie badań muzykologicznych wiadomo, iż dyferencje z *finalis* przypadającym na stopniu tonicznym *g* należą do najbardziej popularnych zakończeń psalmowych występujących w całej Europie. Według P. Wagnera terminacja ta zajmuje uprzywilejowane miejsce w rękopisach z Italii<sup>19</sup>, ale występuje także w manuskryptach angielskich, galijskich, czeskich, w kodeksach dzisiejszej Szwajcarii i Węgier<sup>20</sup> oraz w księgach germańskich<sup>21</sup>. Bez wątplenia potwierdzeniem popularności tej formuły kadencyjnej jest jej wielokrotna obecność nie tylko w oficjum ku czci św. Cecylii (10), ale w całym zabytku plockim (35)<sup>22</sup>. Fakt ten świadczy o tym, że polska kultura muzyczna nie odbiegała zasadniczo od poziomu ogólnoeuropejskiego.

### 3. RESPONSORIA

W oficjum o św. Cecylii mamy do czynienia z *responsoriama prolixa*, wskazywanymi na proveniencję galijską, polegającą na powtarzaniu tylko części responsu (*An+V+An a latere+Gl*)<sup>23</sup>.

Ogółem, analizowane oficjum przekazuje dziewięć *responsoria prolixa*, z których każde składa się z trzech okresów: I. *responsorium* (początkowa partia), II. *repetenda* (drugi człon *responsorium*), III. *werset*<sup>24</sup>. Badane przez nas *responsoria* nie zawierają jednak doksologii końcowej *Gloria Patri*.

Studium obejmuje najpierw *responsa*, a następnie *wersety*.

#### 3.1. Responsum

W analizie *responsów* zwrócimy uwagę na dwie kwestie: tonalność i styl.

##### 3.1.1. Tonalność

Badając tonalność, rozpatrujemy trzy kwestie: *finalis* utworu, *ambitus* i *modus*. Szczegółowe wyniki prezentuje Tab.4.:

<sup>19</sup> Por. P. Wagner, *Einführung*, dz. cyt., t. 3, s. 137.

<sup>20</sup> Por. Z. Falvy, *Zur Frage von Differenzen der Psalmodie*, *Studien zur Musikwissenschaft* 25(1962), s. 168.

<sup>21</sup> Por. Z. Kołodziejczak, *Antyfonarz De Sanctis z Biblioteki Kolegiaty w Łasku*, *Saeculum Christianum* 9(2002)2, s. 83.

<sup>22</sup> Por. P. Wiśniewski, *Terminationes psalmowe w rękopiśmiennym antyfonarzu plockim z XIV wieku*, *Additamenta* 3(2007)1, s. 36-37.

<sup>23</sup> Por. R. Bernagiewicz, *Communio czy responsorium*, *Liturgia Sacra* 9(2003)1, s. 103-107.

<sup>24</sup> Por. T. Miazga, *Antyfonarz Kielecki z 1372 roku pod względem muzykologicznym*, Graz 1977, s. 194.

Tab.4. Tonalność responsów

Responsa	Finalis utworu	Ambitus	Modus
<i>Cantantibus organis</i>	G	$d^1-d^2$	VIII
<i>O beata Cecilia</i>	E	$d^1-d^2$	III
<i>Virgo gloriosa</i>	G	$d^1-d^2$	VII/VIII
<i>Cilicio Cecilia</i>	G	$d^1-d^2$	VII/VIII
<i>Ceciliam intra</i>	E	$d^1-f^2$	III
<i>Domine Ihesu</i>	G	$c^1-d^2$	VII/VIII
<i>Beata Cecylia</i>	F	$d^1-e^2$	V
<i>Cecilia me misit</i>	E	$d^1-c^2$	III
<i>Dum aurora</i>	G	$c^1-c^2$	VIII

Analizowane responsa dysponują trzema finałami (E, F, G) z czterech *modi* (D, E, F, G). W responsoriach oficjum ani razu zatem nie występuje *modus* D autentyczny i plagalny. Najwięcej responsów skomponowanych zostało w *modus* G plagalnym. Natomiast tylko jeden z utworów napisany został w *modus* F autentycznym.

Ambitus melodii należy określić jako umiarkowany, typowy dla twórczości responsorialnej<sup>25</sup>. Potwierdza on zatem przynależność poszczególnych responsoriów do określonych *modi*.

### 3.1.2. Styl

Aby właściwie określić styl responsów, przyjęto analogiczne kryteria, jak w przypadku antyfon, wyróżniając: odcinki sylabiczne (trzy i więcej nut), odcinki neumatyczne (neumy dwu- i trzynutowe) oraz odcinki melizmatyczne (złożone z co najmniej czterech nut). Każdy z utworów zaklasyfikowano do jednego ze stylów, przyjmując limity procentowe. Uzyskane wyniki obliczeń podaje Tab.5:

<sup>25</sup> Por. J. Pikulik, *Polskie oficja rymowane o św. Wojciechu*, art. cyt., s. 325.



Tab.5. Styl responsów

Responsa		Stosunek procentowy		
		Odcinki sylabiczne	Odcinki neumatyczne	Odcinki melizmatyczne
I Nokturn	<i>Cantantibus organis</i>	2,53%	25,3%	61,3%
	<i>O beata Cecilia</i>	5,64%	33,8%	49,1%
	<i>Virgo gloriosa</i>	8,27%	24,0%	58,6%
II Nokturn	<i>Cilicio Cecilia</i>	15,6%	23,4%	53,1%
	<i>Ceciliam intra</i>	9,34%	30,8%	37,3%
	<i>Domine Ihesu</i>	6,74%	30,0%	53,9%
III Nokturn	<i>Beata Cecilia</i>	2,08%	22,2%	63,1%
	<i>Cecilia me misit</i>	11,1%	30,0%	51,1%
	<i>Dum Aurora</i>	9,6%	18,4%	68,0%

Śpiewy responsorialne oficjum o św. Cecylii, jak wynika z dokonanych obliczeń, reprezentują – zgodnie z charakterem tej formy – styl melizmatyczny. Najbogatszym melizmatycznie śpiewem jest responsorium *Dum aurora*, posiadające 68,0% odcinków melizmatycznych. Z kolei najmniej melizmatów wykazuje utwór *Ceciliam intra* (37,3%). Spośród pozostałych stylów (odcinki sylabiczne, odcinki neumatyczne) najszczerzej wykorzystano odcinki sylabiczne.

### 3.2. Versus

Wersety należą do najważniejszych elementów strukturalnych responsoriów<sup>26</sup>. Dysponują określonymi schematami dla ośmiu tonów, tworząc tzw. psalmodię responsorialną<sup>27</sup>. Werset w swej budowie podzielony jest na dwie części: poprzednik i następnik. Z kolei każda z nich zbudowana jest z mniejszych odcinków. Poprzednik zawiera: *initium*, *tenor* i *mediatio*, a następnik: *initium*, *tenor* i *finalis*<sup>28</sup>. Porównując schematy gregoriańskie z melodiami wersetów analizowanego oficjum, będzie można odpowiedzieć na pytanie, czy formuły gregoriańskie znalazły zastosowanie w średniowiecznych responsoriach. W analizowanym oficjum odnotowano dziewięć wersetów do responsoriów. Badania nad wersetami, podobnie jak w przypadku responsów, dotyczyć będą tonalności i stylu.

<sup>26</sup> Por. P. Wiśniewski, *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie*, dz. cyt., s. 170.

<sup>27</sup> Por. P. Ferretti, *Estetica gregoriana*, dz. cyt., s. 270-273.

<sup>28</sup> Por. P. Wagner, *Einführung*, dz. cyt., t. 3, s. 190-197.

### 3.2.1. Tonalność

I werset: *Byduanis et triduanis* – do responsorium *Cantantibus organis*

Melodia wersetu wykazuje podział na poprzednik i następnik. W jej budowie widoczne jest wyraźne pokrewieństwo z VIII tonem psalmodii responsorialnej. Szczególnie daje się to zauważyć w *initium* następnika oraz w mediacji i terminacji. Zarówno w poprzedniku, jak i w następniku, można wyróżnić *tenor*. Obie główne części (poprzednik i następnik) zakończone są kadencją na IV stopniu (g). Utworzona jednak w ten sposób formuła kadencyjna jest sprzeczna z praktyką klasycznych tonów wersetów responsorialnych, które nigdy nie kończą się na dźwięku finalnym<sup>29</sup>. Jest to zatem jedna z oznak koncentracji na *finalis*, jako głównym centrum tonalnym melodii.

II werset: *Cecilia me misit* – do responsorium *O Beata Cecilia*

Materiał muzyczny wersetu dzieli się na poprzednik i następnik. Jednakże w ich architektonice daje się zauważyć brak tenoru. Najprawdopodobniej przyczyną tego jest krótki tekst<sup>30</sup>. Werset kończy się dźwiękiem finalnym g, podczas gdy respons zakończony jest kadencją na II stopniu (e). Oznacza to, że mamy do czynienia z klasycznym tonem wersetu responsorialnego<sup>31</sup>. *Finalis* zatem nie stanowi w tym przypadku głównego centrum tonalnego melodii.

III werset: *Est secretum* – do responsorium *Virgo gloriosa*

Charakterystyczne zwroty melodyczne pozwalają dokonać wewnętrznego rozczłonkowania melodii na poprzednik i następnik. Z kolei poszczególne mniejsze ich odcinki wykazują tożsamość z VIII tonem psalmodii responsorialnej. Melodia wersetu, podobnie jak ton responsu, zakończona jest dźwiękiem finalnym g.

IV werset: *Non diebus* – do responsorium *Cilicio Cecilia*

Werset posiada wyraźne rozczłonkowanie na poprzednik i następnik. W obydwu częściach da się wyróżnić inicja, tenory i kadencje. Podobnie, jak w schemacie gregoriańskim<sup>32</sup>, rysunek linii melodycznej poprzednika oscyluje wokół dźwięku *do*, a następnika wokół *sol*. Zarówno *mediatio*, jak i *terminatio* zakończone są dźwiękiem g. Śmiało można powiedzieć, że melodia wersetu *Nos diebus* wręcz niewolniczo naśladuje VIII ton psalmodii responsorialnej.

<sup>29</sup> Por. D. Hiley, *Chorał gregoriański i neogregoriański. Zmiany stylistyczne w śpiewach oficjów ku czci średniowiecznych świętych*, Muzyka 48(2003)2, s. 8; Por. B. Bodzioch, *Antyfonarze Andrzeja Piotrkowczyka*, dz. cyt., s. 242; P. Wiśniewski, *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie*, dz. cyt., s. 171.

<sup>30</sup> Zgodnie z zasadami estetyki gregoriańskiej kompozytorzy stosowali różnego rodzaju modyfikacje melodyczne, w zależności od długości tekstu, co miało wpływ na istnienie lub postać tenoru. Por. R. Adamko, *Kantylacje liturgiczne w mszale słowackim „Rímsky Misál” z 1980 roku*, Levoča 2005, s. 33-36; por. także P. Wiśniewski, *Oficjum rymowane o św. Zygmuncie*, dz. cyt., s. 172.

<sup>31</sup> Por. D. Hiley, *Chorał gregoriański*, art. cyt., s. 8.

<sup>32</sup> Por. P. Wagner, *Einführung*, dz. cyt., t. 3, s. 197.

V werset: *Angelus Domini* – do responsorium *Ceciliam intra*

Melodia wersetu zachowuje podział na poprzednik i następnik. Linia melodyczna poprzednika obraca się wokół dźwięku *la*, natomiast następnika wokół *do*. Następnik, podobnie jak można to zauważyć we wzorcu gregoriańskim, zakończony jest dźwiękiem finalnym *g*. To wszystko sprawia, że mamy do czynienia z tradycyjnym wzorcem kadencji końcowej III tonu psalmodii responsorialnej.

VI werset: *Nam sponsum* – do responsorium *Domine Ihesu*

Melodyka tego wersetu także zachowuje podział na poprzednik i następnik, w których bez trudu można wyróżnić formuły inicjalne, tenory i kadencje. Wykres melodyki wersetu stanowi wierną kopię VIII tonu psalmodii responsorialnej. Podobnie, jak w schemacie gregoriańskim, poprzednik oparty jest na dźwięku *do*, a następnik oscyluje wokół dźwięku *sol*. Na dźwięku *g* wypada również kadencja końcowa wersetu.

VII werset: *Suscipe seminum* – do responsorium *Beata Cecilia*

Charakterystyczne zwroty melodyczne pozwalają dokonać wewnętrznego rozczłonkowania melodii na poprzednik i następnik. W budowie wersetu widoczne są wyraźne elementy tonu V. Identyczne z wzorcem tonu V są formuły inicjalne poprzednika (*do do do-re-do do la-do-la*) i następnika (*fa la*)<sup>33</sup>. Dodatkowo zadziwiająco zgodność z wzorcem wykazuje *tenor* i *finalis* następnika, zakończony dźwiękiem *la*<sup>34</sup>. Należy stwierdzić, że dźwiękami centralnymi i organizującymi ruch melodii całego wersetu pozostają *la* i *do*. Z uwagi na fakt, iż *terminatio* nie przypada na *finalis*, wydaje się, że mamy do czynienia z klasycznym tonem wersetu responsorialnego.

VIII werset: *Tunc Valerianus* – do responsorium *Cecilia me misit*

Werset pod względem budowy formalnej pozwala się rozczłonkować na poprzednik i następnik. Zarówno w poprzedniku, jak i w następniku, bez trudu można wydzielić inicja, tenory i kadencje. Pod względem tonalnym wykazuje absolutną zgodność z III tonem psalmodii responsorialnej. Kadencja następnika zakończona jest, jak ma to miejsce w tonie III, dźwiękiem *sol*.

IX werset: *Cecilia valedicens* – do responsorium *Dum aurora*

Werset wykazuje podział na poprzednik i następnik. Wśród elementów składowych każdego z nich nie zauważa się jednak tenorów. Natomiast formuły inicjalne i kadencje wykazują wyraźne podobieństwo z VII tonem psalmodii responsorialnej. Następnik wersetu zakończony jest dźwiękiem finalnym *si*.

Budowa wersetów, jak wynika to z ich analizy, nie odbiega zasadniczo od struktury ośmiu standardowych tonów. W ich materiale muzycznym widać bardzo wyraźne podobieństwa do tradycyjnych schematów psalmodii responsorial-

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 194.

<sup>34</sup> Por. tamże.

nej. Nieco inaczej wygląda jednak ich tonalność. Choć wiele z wersetów zawiera wyraźne tenory, to w jednych *terminatio* wypada na *finalis* (I, III, IV), a w innych nie (II, V, VI, VII, VIII, IX). Można by, w związku z tym, zaryzykować twierdzenie, że mamy tu do czynienia raczej z okresem przejściowym pomiędzy komponowaniem utworów w stylu tradycyjnym, a inną praktyką.

### 3.2.2. Styl

Podobnie, jak w przypadku responsów, przyjmujemy analogiczne kryteria, aby określić styl wersetów: odcinki sylabiczne (trzy i więcej nut), odcinki neumatyczne (neumy dwu- i trzynutowe) oraz odcinki melizmatyczne (grupa złożona z czterech i więcej nut). Każdy z utworów zaklasyfikowano do jednego ze stylów, przyjmując limity procentowe. Szczegółowe wyniki obliczeń przedstawia Tab.6:

Tab. 6. Styl wersetów

Wersety		Stosunek procentowy		
		Odcinki sylabiczne	Odcinki neumatyczne	Odcinki melizmatyczne
I Nokturn	<i>Byduanis et triduanis</i>	0,0%	35,7%	50,0%
	<i>Cecilia me misit</i>	6,97%	39,5%	46,5%
	<i>Est secretum</i>	6,38%	36,1%	41,4%
II Nokturn	<i>Non diebus</i>	6,15%	36,9%	47,6%
	<i>Angelus Domini</i>	14,8%	42,5%	29,6%
	<i>Nam sponsum</i>	6,84%	32,8%	47,9%
III Nokturn	<i>Suscipe seminum</i>	13,9%	32,5%	41,8%
	<i>Tunc Valerianus</i>	25,3%	33,3%	38,0%
	<i>Cecilia valedicens</i>	0,0%	36,7%	53,0%

W świetle dokonanych obliczeń, styl wersetów należy określić jako melizmatyczny. Poszczególne z wersetów, z wyjątkiem *Angelus Domini* (29,6%), wykazują największy procent odcinków melizmatycznych. Najbogatszym melizmatycznie utworem jest *Cecilia valedicens*, liczącym 53,0% odcinków melizmatycznych. We wszystkich wersetach równie wysoki procent stanowią odcinki neumatyczne. Najbogatszym neumatycznie utworem jest *Angelus Domini* (42,5%). Pozostałe odcinki neumatyczne wahają się pomiędzy 30-40% ich obecności w każdym z wersetów. Odnotowane w ten sposób liczne grupy neumatyczne i melizmatyczne należy uznać za zgodne z charakterem tych śpiewów.

\* \* \*

Przeprowadzona analiza melodii oficjum o św. Cecylii doprowadziła do następujących konkluzji:

1. Pod względem budowy oficjum nie wykazuje jakiejś odrębnej postaci. Zostało wtłoczone w ramy powszechnie obowiązujących form muzycznych: antyfon, psalmów i responsoriów.

2. Przeprowadzone analizy muzyczne poszczególnych form chorałowych pozwoliły ujawnić zmiany tonalne, oszacować rozpiętość interwałową, wskazać cechy stylistyczne oraz wyodrębnić formuły dyferencyjne.

3. Istotnym zagadnieniem była modalność. Analiza poszczególnych melodii pozwala stwierdzić, iż następujące po sobie antyfony nie zostały skomponowane w porządku numerycznym kolejnych *modi*. Zakłócenie modalności odnotowano zarówno w antyfonach, jak i w responsoriach. Niektóre z melodii, zwłaszcza antyfon, rodzą wątpliwości, do jakiej odmiany modus powinny zostać zaklasyfikowane. Aby właściwie rozwiązać wątpliwości, wskazano na podwójny zakres melodii (III-IV, VII-VIII), bez rozróżniania na tryb autentyczny i plagalny.

4. Najwięcej trudności interpretacyjnych nastroczają wersety responsoriów. O ile w ich strukturze widać podobieństwo do tradycyjnych tonów psalmodii responsorialnej, o tyle wątpliwości stwarza ich tonalność. W jednych bowiem *terminatio* przypada na *finalis*, w innych zachodzi sytuacja odwrotna. W związku z tym, może to oznaczać, iż mamy do czynienia z zetknięciem się dwóch praktyk: komponowaniem w stylu tradycyjnym i powolnym odstępowaniem od niego.

5. Przy analizie oficjum zwrócono również uwagę na melikę. Szczegółowy udział interwałów (sekundy, tercji, kwarty i kwinty) zbadano w antyfonach oficjum. Badania dowiodły, iż w wypowiedzi stylistycznej zachowano zasadę płynności ruchu, zachowując tradycyjną postać chorału. Melodia rozwija się zdecydowanie ruchem sekundowym, chociaż twórca oficjum równie chętnie posługuje się interwałem tercji. Jeżeli chodzi o styl poszczególnych kompozycji, stwierdzono, że antyfony reprezentują styl sylabiczno-neumatyczny, a responsoria melizmatyczny. Oznacza to, iż w tym względzie oficjum przekazuje klasyczną postać chorału.

W ostatecznej ocenie, melodie oficjum ku czci św. Cecylii należy zaliczyć do tradycyjnych kompozycji gregoriańskich, realizujących w przeważającej mierze pierwotne założenia estetyczne.

MELODIENANALYSE ZU EHREN DER HL. CECILIE  
IM HANDSCHRIFTLICHEN ANTIPHONAR VON PŁOCK AUS XIV JHR.  
(DIÖZESANMUSEUM IN PŁOCK, B.S.)

Zusammenfassung

Neben den Büchern mit liturgischen Texten und notierten Gesängen, die für den Musikwissenschaftler interessant sind, gibt es die besonders im Mittelalter verbreiteten Antiphonäre in denen sich die Vielfalt der liturgischen und musikalischen Traditionen widerspiegelt. Unser Buch - *Antiphonar ms. b. s.* - dient der Vorbereitung der Liturgie in der Kathedrale in Płock; es befaßt sich ausführlich mit der Zelebration des Stundengebets und bringt Informationen über das Feiern von Andachten. Der Kodex nennt 10 Heilige, u. a. das liturgische Formular zu Ehren der Hl. Cecilie. Dieses Offizium besitzt 44 Melodien, die 3 Gruppen bilden: 18 Psalmen, 18 Antiphonen und 8 Responsorien. Der Autor hat sich auf vier Probleme konzentriert: Psalmabschlüsse, Tonalität, Melismatik und Sprungkombinationen. Schließlich gehören die Melodien des Offiziums zu dem traditionellen gregorianischen Choral.

**Nota o Autorze:** **Ks. DR PIOTR WIŚNIEWSKI**, absolwent Instytutu Muzykologii KUL Jana Pawła II, wykładowca na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, członek Towarzystwa Naukowego KUL Jana Pawła II, Towarzystwa Naukowego Płockiego, Associazione Internazionale Studi di Canto Gregoriano (Deutschsprachige Sektion) oraz Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych. W swoich badaniach koncentruje się na średniowiecznej monodii liturgicznej.

**Słowa kluczowe:** antyfonarz, oficjum, chorał gregoriański

CZESŁAW GRAJEWSKI  
UKSW, Warszawa

## NIEZNANY INSTRUMENT ORGANOWY Z NOWEGO MIASTA LUBAWSKIEGO

Nowe Miasto Lubawskie, urocze miasteczko leżące we wschodniej części Diecezji Toruńskiej, znawcom organów i muzyki organowej kojarzy się przede wszystkim z bazyliką Św. Tomasza Ap., w której na późnorenesansowym chórze muzycznym usytuowany jest dwumanuałowy instrument organowy, ufundowany przez starostę bratiańskiego, Pawła Działyńskiego, na pocz. XVII wieku. Organy, zupełnie przebudowane w 1909 r. przez firmę Bruno Goebel z Królewca, przyozdobione figurami Dawida i trąbiących aniołów, bardzo dobrze korespondują z wystrojem bazyliki nowomiejskiej<sup>1</sup>. Instrument ten, niedawno poddany remontowi, służący celom liturgicznym oraz koncertowym wymieniany jest w literaturze przedmiotu od czasu publikacji J. Gołosa<sup>2</sup>.

Jednak, co interesujące, w tej samej miejscowości znajduje się jeszcze jeden instrument organowy, zupełnie nieznan historykom muzyki i instrumentologom. Ów zabytek eksponowany jest w Muzeum Ziemi Lubawskiej, które ma swoją siedzibę w murach baszty Brodnicko-Kurzętnickiej<sup>3</sup>.

Instrument, o którym traktuje niniejszy artykuł<sup>4</sup>, dotąd nie doczekał się wprowadzenia do obiegu naukowego. Według dostępnych aktualnie informacji, zabytek został wprowadzony do ewidencji w 1959 roku. Właśnie wówczas, gdy było otwierane Muzeum, ten instrument przekazano prawdopodobnie z miejscowości Rożental<sup>5</sup>. Brak jednak szerszych wiadomości o miejscu powstania, uży-

---

<sup>1</sup> Por. A. Korecki, St. Rejewski, E. Trzeciak, *Sanktuarium Matki Boskiej Łąkowskiej w Nowym Mieście Lubawskim*, Nowe Miasto Lubawskie 2003, s. 14.

<sup>2</sup> J. Gołos, *Polskie organy i muzyka organowa*, Warszawa 1972, s. 338.

<sup>3</sup> Na istnienie tego instrumentu w 2007 roku zwrócił uwagę autora proboszcz bazyliki nowomiejskiej, ks. Zbigniew Markowski. Panu Zbigniewowi Ewertowskiemu, byłemu dyrektorowi Domu Kultury w Nowym Mieście Lubawskim, za umożliwienie oględzin instrumentu i wykonania fotografii autor składa należne podziękowanie.

<sup>4</sup> Za cenne uwagi w trakcie pisania powyższego tekstu autor składa serdeczne podziękowanie Panu prof. dr. hab. Jerzemu Gołosowi.

<sup>5</sup> Miejscowość położona 7 km na północ od Lubawy w woj. warmińsko-mazurskim.

wania, a także o okolicznościach przekazania tego instrumentu do zbiorów muzealnych.

Wielkość i wygląd instrumentu: Jest to trzygłosowy, jednomanuałowy pozytyw o regularnej, czterooktawowej skali C-c<sup>3</sup>, bez klawiatury nożnej. Należy on do grupy pozytywów samodzielnych, stawianych na podłodze, w przeciwieństwie do typowych instrumentów kościelnych wbudowywanych w balustradę chóru muzycznego<sup>6</sup>.

Wymiary pozytywu: wysokość 165 cm, szerokość 97 cm, głębokość 49 cm. Klawiatura z 49 klawiszami zamocowana jest na wysokości 64 cm, licząc od poziomu podłoża. Szafa instrumentu wykonana została w taki sposób, że klawiatura dzieli jej front mniej więcej w 2/5 wysokości na dwie części. Wyższą stanowi prostokątna, czteropłycinowa ścianka, zasłaniająca zespół drewnianych piszczałek usytuowanych na podłużnej wiatrownicy<sup>7</sup>. Ścianka ta może być w połowie swej wysokości odchylana na zewnątrz, w stronę grającego, na zwykłych zawiasach kołkowych. Ruchomość tej ścianki ma dwójakie znaczenie: po pierwsze chroni piszczałki przed ewentualnymi uszkodzeniami mechanicznymi, po drugie wpływa na dynamikę dźwięku analogicznie do organowych żaluzji. Drugą, niższą część, stanowi podobna, dwupłycinowa ścianka, która zasłania wiatrownicę oraz miech. Obie ścianki w łatwy sposób można zdemontować. Całość instrumentu zamknięta jest od góry. Klawiatura jest także zamykana oddzielnym zdejmowanym wiekiem, w obecnym stanie bez zawiasów.

Miech magazynowy<sup>8</sup>, jednofałdowy z klinowym czerpakiem, umieszczony jest pod wiatrownicą. Na górnej płycie miecha umocowana jest listewka, będąca częścią zaworu zabezpieczającego przed uszkodzeniem miecha. Mechanizm bezpieczeństwa uruchamia się samoczynnie, gdy górna płyta miecha znajdzie się na wysokości wyznaczonej przez nieruchomy ogranicznik przymocowany od wewnątrz do prawej ścianki pozytywu.

Dość interesującą cechą instrumentu jest urządzenie napędu miecha. Stanowi je nisko umieszczona szeroka dźwignia (pedałowa) biegnąca równolegle do płaszczyzny frontowej. Dźwignia ta osadzona jest na osi wałka biegnącego w poprzek instrumentu, pod czerpakiem. Grający na pozytywie musi poruszać tę dźwignię lewą nogą.

Dyspozycja instrumentu: flet kryty 4, flet otwarty 4, piccolo 2<sup>9</sup>. Głosy włączane są zasuwami, których manubria znajdują się z lewej strony instrumentu. Prawdopodobnie zasuwki głosowe pierwotnie zakończone były gałkami, na któ-

---

<sup>6</sup> Por. M. Dorawa, *Budownictwo organów epoki baroku na terenie byłej diecezji chełmińskiej*, w: *Barokowe organy w katedrze pelplińskiej. Rekonstrukcja i konserwacja*, red. J. Deja, Pelplin 2003, s. 51.

<sup>7</sup> Por. J. Chwałek, *Budowa organów. Wprowadzenie do inwentaryzacji i dokumentacji zabytkowych organów w Polsce*, cz. 1: *Tekst*, Biblioteka Muzealnictwa i Ochrony Zabytków, Seria B, t. XXXI, Warszawa 1971, s. 125.

<sup>8</sup> Por. J. Chwałek, *Budowa organów ...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>9</sup> Głosy zidentyfikował organmistrz z Lubania Śl., p. Adam Wolański, któremu autor składa w tym miejscu należne podziękowanie.



rych mogły być przytwierdzone tabliczki z nazwami głosów<sup>10</sup>. Możliwe także, że oznaczenia takie były umocowane na bocznej ścianie szafy, obok właściwych manubrii. Piszczalki ustawione są w regularnej sekwencji na wiatrownicy. Najwyższe trzy piszczałki są zagięte pod kątem prostym, by mogły zmieścić się w zamkniętej od góry szafie<sup>11</sup>.

Obecny stan techniczny zabytku jest umiarkowanie zły. Co prawda, działają wszystkie mechanizmy: klawiatura, zasuw, miechy, jednak instrument wymaga pilnej interwencji konserwatorskiej. W chwili pisania niniejszego artykułu w instrumencie brakowało 13 piszczałek. Także miech jest mocno zużyty – nie jest w stanie utrzymać w miarę jednostajnego ciśnienia. Co nieczęsto spotykane, instrument nie jest zniszczony przez owady. Świadczyć to może albo o użyciu odpowiedniego gatunku drewna albo o dobrym zaimpregnowaniu.

Pozytyw nosi na sobie ślady intensywnego użytkowania: klawisze i dźwignia napędu miecha wskazują, że instrument – przed jego umieszczeniem w Muzeum Ziemi Lubawskiej – był wykorzystywany regularnie, nie był zaś jakimś eksponatem czy tylko ozdobą. Zabytek do chwili obecnej zachował w ograniczonym zakresie swoją funkcjonalność, co piszący te słowa sprawdził osobiście.

Trudno, na podstawie pobieżnej lustracji, orzekać o czasie powstania pozytywu. Piszczalki wykazują jednak cechy obróbki maszynowej, tak więc instrument zdradzający niezbyt wysoki kunszt organmistrzowski mógł zostać zbudowany w XIX w., na co także wskazuje system miechów. Dość wysoki stopień zużycia instrumentu może pośrednio potwierdzać hipotezę o jego powstaniu jeszcze w XIX w., skoro bowiem w takim stanie znalazł się w nowomiejskim muzeum w połowie XX w., to należy założyć, że musiał być używany przez dłuższy czas.

Opisywany pozytyw nie ma prospektu, tak charakterystycznego dla instrumentów organowych wyposażonych w piszczałki metalowe. Przednia górna ścianka obok funkcji estetycznej (zastania mechanizm dźwięku), razem z wąską półeczką znajdującą się nad klawiaturą, pełni rolę pulpitu. Instrument nie ma żadnych elementów dekoracyjnych (snycerskich, malarskich) poza wtórną, nieudolną próbą mazerowania.

Sądząc po meblarskim wyglądzie szafy i braku piszczałek prospektowych, wydaje się, że instrument ten nie był zbudowany z myślą ustawienia go w ekspozycjonowanym miejscu. Ten typ wyrabiany był seryjnie bez z góry określonego odbiorcy. Skądinąd wiadomo, że od około 1850 roku wytwarzano w Europie, w tym także na terenach Polski, podobne instrumenty do domowego użytku, jako sprzęt konkurencyjny dla fisharmonii, tak pod względem gabarytów, jak i ekonomicznym. Nierzadko także trafiały one do kaplic.

<sup>10</sup> Por. J. Gołos, *Organoznawstwo historyczne*, Warszawa 2004, s. 98.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 89.

Ks. kan. Z. Markowski wyszedł z propozycją umieszczenia tego pozytywu w bazylice nowomiejskiej, po uprzednim przeprowadzeniu niezbędnych prac organmistrzowsko-konserwatorskich. Wskazał już nawet odpowiednią wymiarami wnękę w kaplicy Działyńskich, w której pozytyw ten mógłby być doskonale eksponowany. Należy temu projektowi przyklasnąć; sądzić bowiem należy, że znajdzie tam godne miejsce, obok wielu innych dzieł sztuki, niekoniecznie związanych z kultem religijnym. W bazylice św. Tomasza Ap. ma swoje miejsce np. chorągiew starosty Pawła Działyńskiego, dokąd powróci po zabiegach renowacyjnych, jakim jest poddawana w pracowni konserwatorskiej w Toruniu.

Mimo, że opisywany pozytyw jest skromnym zabytkiem, pozostaje zabytkiem cennym i dlatego powinien być dobrze zabezpieczony. Fachowo odrestaurowany, będzie z pewnością jeszcze jednym elementem wystroju świątyni, wzbudzającym zainteresowanie nie tylko historyków muzyki. Możliwe także, że w trakcie prac renowacyjnych instrumentu, ujawnią się ślady, które pomogą w ustaleniu jego twórcy, czasu bądź miejsca powstania. Piszący te słowa nie miał warunków na przeprowadzenie głębszej inspekcji.

Należy życzyć, by znalazł się sponsor, który zechciałby ponieść koszt prac konserwatorskich opisywanego pozytywu. Muzykologom, organologom także życzyć trzeba wytrwałości w możliwie najpełniejszym wyświetleniu dziejów tego instrumentu. Powyższy artykuł miał na celu jedynie wprowadzenie tego pozytywu do literatury naukowej.

#### AN UNKNOWN ORGAN INSTRUMENT FROM NOWE MIASTO LUBAWSKIE

In the Museum of Lubawa District (Ziemia Lubawska) in New City of Lubawa (Nowe Miasto Lubawskie), there is a completely unknown for music historians organ instrument. It is a trivocal positive organ (chair organ) with a regular, quadri-octave scale C-c<sup>3</sup>, without foot bank.

Currently the monument is in a poor technical condition. Despite the fact, that all mechanisms are still working, the instrument requires urgent Conservation. At the moment of writing this article, the instrument lacks of 13 organ pipes. Bellows are strongly used up –they are not able to keep monotonous pressure. Surprisingly, the instrument is not damaged by insects. It attest to use of appropriate wood type or good impregnation.

On the faith of cursory inspection, it is hard to determine the origins of the positive. Organ pipes indicate features of machining, so the instrument, which is revealing not too high artistry, could have been made in XIX century.

Described instrument, despite being simple, is very precious. Therefore, it should be properly secured. Professionally restored it will be definitely another decorative element of a temple and will arouse interest not only of music historians. It is also possible that during the renovation work of instrument extra information gets disclosed, which can help to define its creator, time or place of the origin.

**Nota o Autorze:** PROF. UKSW DR HAB. CZESŁAW GRAJEWSKI (ur. 1960) ukończył muzykologię na Akademii Teologii Katolickiej (1986) pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Jerzego Pikulika. Doktoryzował się na podstawie dysertacji Antyfonarz gnieźnieński ms. 94-97 w świetle

tradycji europejskiej napisanej także pod kierunkiem prof. J. Pikulika (ATK 1995). Habilitował się na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na podstawie pracy *Formuły dyferencyjne psalmodii brewiarzowej w źródłach polskich* (2005). Od 2001 jest związany z UKSW, gdzie pełni funkcje kierownika Specjalności Muzykologia Kościelna i kierownika Katedry Źródeł i Analiz Muzyki Dawnej. Badania naukowe koncentruje wokół zagadnień źródłoznawczych polskich antyfonarzy doby średniowiecza, tonariuszy europejskich i wybranych kwestii współczesnej polskiej muzyki kościelnej.

**Słowa kluczowe:** Muzeum Ziemi Lubawskiej, Nowe Miasto Lubawskie, organy, pozytyw



JANUSZ NOWIŃSKI SDB  
Instytut Historii Sztuki UKSW  
Kustosz zabytków dawnego opactwa w Łądzie

OLTARZ MATKI BOŻEJ CZĘSTOCHOWSKIEJ I POWSTAŃCZA MOGIŁA  
– DWIE PAMIĄTKI PATRIOTYCZNE W DAWNYM OPACTWIE  
W ŁĄDZIE NAD WARTĄ

W dawnym opactwie w Łądzie nad Wartą, obok bezcennych zabytków dokumentujących jego wielowiekowe dzieje i działalność zakonu cystersów, zachowały się również cenne świadectwa związane z historią walk o odzyskanie niepodległości w powstaniu styczniowym i patriotycznym odrodzeniem polskiego narodu w drugiej połowie XIX w.

Chciałbym w tym miejscu przedstawić historię dwóch zabytków z tego okresu: ołtarza *Matki Bożej Częstochowskiej* w łądzkiej świątyni (il. 1) i powstańczej mogiły zlokalizowanej w miejscu nietypowym, bo na terenie parku przy kościele dawnego opactwa cysterskiego w Łądzie nad Wartą (il. 2). Powstańcza mogiła w Łądzie jest nietypowa także z tego powodu, że w odróżnieniu od innych mogił powstańczych, wyróżnionych pomnikami nierzadko dopiero po wielu latach, ta została zlokalizowana z rozmysłem u stóp stojącej w przykościelnym parku figury *Matki Bożej Niepokalanej*, przekształconej tym samym w figurę nagrobną.

Początkiem naszej historii jest przybycie do Łądu z Warszawy OO. Kapucynów, którzy w 1850 r. objęli popadające w ruinę zabudowania dawnego klasztoru i kościoła cystersów – pozostałości skasowanego w 1819 r. łądzkiego opactwa<sup>1</sup>. Stan zachowania klasztornych budynków, świątyni i jej otoczenia w 1850 r. szczegółowo opisał kapucyński kronikarz, sumując relację stwierdzeniem: „okropne spustoszenie”<sup>2</sup>. Dzięki kweście przeprowadzonej w Królestwie Polskim,

<sup>1</sup> Na temat historii obecności Kapucynów w Łądzie zob. M. Dziuba, *Kapucyni w Łądzie nad Wartą (1850-1864)*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 4: *Polska Prowincja Kapucynów* (część 1: Polska Prowincja Kapucynów w XIX w.), Lublin 1987, s. 210-271.

<sup>2</sup> Przytaczam fragment opisujący otoczenie kościoła: „Ściany kościoła i wież obrapane miejscami uszkodzone, nad cokółkami brakują dachówki, mury gniją, chód do kościoła czyli stopnie ciosowe zakłęste, porośnięte od rosnącego na nich zielska, bruk w koło kościoła i ścieżki pozawalane napływem piasku i porostem zielsk, okropne spustoszenie wkoło daje się widzieć. Mury, któremi był kościół obwiedziony i bramy wjazdowe porozbierane, same tylko zwaliska gruzów, rowy, doły, góry widzieć się dają! Nieczystość największa, gdyż bydło, trzody, drób, chodzi to wszystko koło kościoła, dla żeru zielska. Figura ciosowa misternej roboty, mocno

a zwłaszcza wśród społeczności Warszawy, w latach 1850-1853 Kapucyni przeprowadzili kompleksową renowację łądzkiego kościoła i klasztoru<sup>3</sup>. Nowi gospodarze uporządkowali również rozległy plac przed kościołem po stronie północnej, ujęty rozwidleniem dróg. Wygląd tego terenu sprzed kapucyńskiej inwestycji prezentuje akwarela *Kościół po Cysterski w Łądzie* w tzw. *Atlasach Stronczyńskiego*, stanowiących aneks do opisu zabytków Królestwa Polskiego wykonanych na zlecenie Rady Administracyjnej Królestwa w latach 1844 i 1846 przez Kazimierza Stronczyńskiego i Adama Lerue<sup>4</sup> (il. 3). Po splantowaniu, plac przed kościołem zamieniono na park<sup>5</sup>, ogrodzono go drewnianym płotem, wytyczono alejki, sadząc wzdłuż nich drzewa liściaste: klony, dęby, kasztanowce, akacje i lipy<sup>6</sup> (il. 4). W 1853 r. w nowo założonym przykościelnym parku ustawiono figury świętych: *Mikołaja, Wawrzyńca, Piotra Apostoła i Antoniego Padewskiego*<sup>7</sup>. Ta ostatnia została usytuowana pomiędzy parą aniołów przy ścianie szczytowej pre-

---

uszkodzona S-go Jana Nepomucena przed kościołem, mocno uszkodzona wali się. Zdrój, który dostarczał wody klasztorowi /: gdyż studni nie masz:/ zawalony, a woda dobywająca się spod ziemi zalewa aż przed sam kościół". *Historia Conventus Landensis Patrum Capucinatorum Tomus Primus*, rękopis, Archiwum Diecezjalne we Włocławku, s. 23.

<sup>3</sup> Zob. M. Dziuba, *Kapucyni w Łądzie...*, art. cyt., s. 233-236.

<sup>4</sup> *Kościół po Cysterski w Łądzie* akwarela, w: *Opisy zabytków starożytności przez Delegację wysłaną z polecenia Rady Administracyjnej Królestwa w latach 1844 i 1846 zebrane i rysunkami w osobnych atlasach zawartymi objaśnione 1850-1855*, Gabinet Rycin Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego. *Atlasy Stronczyńskiego* stanowią ilustracyjną część do rękopisu zatytułowanego *Opisy zabytków starożytności przez Delegację wysłaną z polecenia Rady Administracyjnej Królestwa w latach 1844 i 1846 zebrane...* Kierownikiem Delegacji i głównym autorem *Opisów* był Kazimierz Stronczyński, a jednym z rysowników Adam Lerue. Delegacja została powołana, aby wykonać polecenie księcia namiestnika, Iwana Paskiewicza, dotyczące sporządzenia wykazu znajdujących się na terenie Królestwa zabytków, „celem postawienia Rady Administracyjnej w możliwości oceny, które z budowli zasługują na zachowanie...”. Zob. M. Walicki, *Sprawa inwentaryzacji zabytków w dobie Królestwa Polskiego (1827-1862)*, Warszawa 1931, s. 51.

<sup>5</sup> „Cały plac przed Kościołem, niedawno samo rumowisko i doły, dziś splantowany i wysadzony drzewkami, w sposobie ogrodu spacerowego dla przybywających osób na Odpusta, kiedyś dawać będzie cień; a do Processy na Boże Ciało, aleja jest wysadzona”. *Inwentarz sprzętów Kościelnych i Klasztornych Xięży Kapucynów Łądzkich (...) spisany (...) dnia 13 lipca 1853 roku*, s. 29, rękopis w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie.

<sup>6</sup> Zob. A. Jarońska-Krokowska, *Inwentaryzacja zieleni, parku, ogrodów i architektury ogrodowej przy pocysterskim opactwie w Łądzie nad Wartą*, Warszawa 2008, s. 4, maszynopis w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie.

<sup>7</sup> [1853 Augustus] „Po ukończeniu Całodniowem Nabożeństwie rozpoczęła się Sollenna Processya do Czterech Figur nowo wystawionych przed Kościołem na placach dziś splantowanych, drzewkami różnych gatunków zasadzonych, ogrodzonych płotem drewnianym z żerdzi. Pierwsza Figura S-go Mikołaja Biskupa Barskiego umieszczona na piramidzie drewnianej wysokości Łokci 6 umieszczonej na podstawie z granitowych kamieni i plicie Marmurowej pokrywających zdroj, z którego woda płynie opoką z paszczy żelaznej Lwiej, wszystko to do tego roku [1853 - JN] nowo wystawione gdzie jest plantacya drzewami obsadzona. Druga Figura S-go Wawrzyńca na postumencie z cegieł murowanym, pokrytem płytą ciosową. Trzecia Figura S-go Antoniego Padewskiego, drewniana, kolosalnej wielkości i przy niej takiejże wielkości dwóch Aniołów. Ta Figura umieszczona na Ohtarzu z cegieł murowanym przy ścianie kościelnej za Wielkim Ohtarzem (...) Czwarta Figura S-go Piotra Apostoła, drewniana na postumencie murowanym umieszczona także na plantacyi, bliżej Kościoła w odpowiedniej odległości Figurze S-go Wawrzyńca. Wszystkie te figury umieścił P. Zellt Rzeźbiarz. (...) Figury S-go Antoniego, S-go Mikołaja i Aniołów są z Kościoła byłego XX. Bernardynów z Pragi przedmieścia Warszawy, darowane przez terazniejszego proboszcza WJX Zwolińskiego, reszta zaś od innych osób, wszystkie zaś ponaprawiane przez P. Zelta, jak wyżej”. *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 78-80. Figury stojące przy kościele zostały zniszczone podczas II wojny światowej przez członków zgrupowania Hitlerjugend, zob. J. Nowiński, *Restauratio et aedificatio. Zabytkowy zespół klasztorny w Łądzie pod opieką Salezjanów*, *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne* 13(1997), s. 284.

zbitarium na ołtarzu przykrytym cynowym daszkiem. Z czasów cysterskich zachowano, stojącą przed kościołem, figurę Św. Jana Nepomucena<sup>8</sup>. 1 sierpnia 1859 r. w północnym krańcu parkowego założenia, przy wejściu na jego teren od strony wsi Łąd, na muryowanym cokole została ustawiona kamienna figura *Matki Bożej Niepokalanej* dłuta Antoniego Ślepińskiego ze Szkoły Sztuk Pięknych w Warszawie (il. 5). Postać Maryi ukazana jest w nowatorskiej, jak na owe czasy, konwencji ikonograficznej, rozpropagowanej w 1. poł. XIX w. przez tzw. cudowny medalik objawiony w 1830 r. w Paryżu św. Katarzynie Laboure: Niepokalana stoi na kuli ziemskiej w powłóczystej sukni i płaszczu, z charakterystycznie rozłożonymi rękoma, depcząc głowę węża. Uroczystego poświęcenia nowoustawionej figury 21 sierpnia 1859 roku, przy bardzo licznej obecności wiernych i okolicznego duchowieństwa<sup>9</sup>, dokonał biskup podlaski Beniamin Szymański, były prowincjał Polskiej Prowincji Kapucynów, zaangażowany osobiście w sprowadzenie ich do Łądu i wielce zasłużony dla ratowania zabytków tego pocysterskiego opactwa<sup>10</sup>. Zakon Kapucynów był gorliwym propagatorem kultu Matki Bożej Niepokalanej na długo przed ogłoszeniem dogmatu o Jej Niepokalanym Poczęciu 8 grudnia 1854 r. Fundacja figury *Matki Bożej Niepokalanej* w Łądzie wpisuje się w cykl uroczystości związanych z ogłoszeniem tego dogmatu obchodzonych we wszystkich świątyniach Kapucynów w Królestwie Polskim. Kapituła prowincji uchwaliła wieczysty, uroczysty obchód tego święta w każdym z kapucyńskich kościołów<sup>11</sup>.

Obejmując w 1850 r. pocysterską świątynię w Łądzie, OO. Kapucyni zastali w niej dziesięć ołtarzy – zaniedbanych i zniszczonych podobnie jak i reszta kościoła. Interesujący nas ołtarz maryjny został ufundowany przez opata Mikołaja Antoniego Łukomskiego w latach 30. XVIII w. wraz z bliźniaczym formą i loka-

<sup>8</sup> „Figura ciosowa S. Jana Nepom: na wysokim filarze, stara, cała w pięknych rzeźbach SS. Pańskich, sam zaś piedestał murywany; cała naprawiona i odnowiona”. *Inwentarz sprzętów Kościelnych i Klasztornych...*, dz. cyt., s. 29. Ta figura również uległa dewastacji podczas II wojny światowej. W latach 40. XX w. zachowane były jeszcze jej pozostałości, w tym cokół dekorowany płaskorzeźbami z przedstawieniami: Bożego Narodzenia, Matki Bożej z Dzieciątkiem, Wniebowzięcia Matki Bożej, św. Hieronima, św. Bernarda, św. Agnieszki i św. Barbary, zob. *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, t. V: *Województwo poznańskie*, z. 8: *Powiat koniński*, oprac. J. Eckhardówna i J. Orańska, Warszawa 1952, s. 17.

<sup>9</sup> [1859 Sierpień 1] „Statua Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej postawiona została na plan-tacyach pomiędzy krzyżem a figurą S. Laurentego dłuta Antoniego Ślepińskiego z Warszawy – kosztem ofiar dobrowolnych”. *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 172. Zob. M. Dziuba, *Kapucyni w Łądzie...*, art. cyt., s. 253. Podobna figura *Matki Bożej Niepokalanej*, dłuta Konstantego Hegla, została umieszczona w 1855 r. na cokole w centrum balustrady przed warszawskim kościołem Kapucynów na ul. Miodowej. W 1859 r. figurę *Matki Bożej Niepokalanej*, niewykluczone że również dłuta Ślepińskiego, ustawiono przed kościołem Kapucynów w Łomży, w 1966 r. została przeniesiona na klasztorny ogród.

<sup>10</sup> Współcześnie przyrównywali starania Beniamina Szymańskiego o łądzki zabytek z mecenasowskimi dokonaniem wybitnego opata z 1. poł. XVIII w. Mikołaja Antoniego Łukomskiego, por. *Wiadomość historyczna o opactwie i kościele w Łądzie*, Pamiętnik Religijno-moralny 17(1858)1, s. 55. W zbiorach Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie znajdują się dwa portrety Beniamina Szymańskiego, pierwszy z ok. 1852 r., namalował warszawski malarz Antoni Karol Kolberg, ukazuje go w habitie kapucyńskim, drugi powstał po 1857 r., prezentuje Szymańskiego jako biskupa podlaskiego, zob. [www.lad.pl/zabytki/portrety](http://www.lad.pl/zabytki/portrety) w łądzkich zbiorach.

<sup>11</sup> Szerzej na ten temat zob. F. J. Duchniewski, *Polska Prowincja Kapucynów w XIX wieku (1795-1864)*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 4, dz. cyt. s. 151-152.

lizacją ołtarzem Św. *Benedykta*<sup>12</sup>. Obie nastawy ołtarzowe, dzieło śląskich snycerzy, usytuowano w arkadowych wnękach w przyprezbiterialnych przęsłach obu ramion transeptu<sup>13</sup>. Prezentują one – popularny w 1. tercji XVIII w. – typ tzw. „ołtarza akantowego”<sup>14</sup>. Ołtarz maryjny znalazł swoje miejsce w północnym ramieniu transeptu. Centralną jego część, ujętą symetrycznie parą stojących aniołów i bujnymi pędami mięsistego akantu z gofrowanymi taśmami, wypełnia płaszczyzna zbliżona w formie do łacińskiego krzyża, obramiona pałeczkowym ornamentem, zwieńczona lambrekinowym baldachimem i odcinkiem łuku. Pod baldachimem osadzona jest prostokątna rama o bogatej ornamentyce roślinnej. W ramie tej w czasach cysterskich był umieszczony zasuwany obraz ze sceną *Zwiastowania*<sup>15</sup>, za którym – po opuszczeniu – znajdowało się przedstawienie *Matki Bożej Zwycięskiej*, zachowane dziś w zakrystii kościoła (il. 6)<sup>16</sup>. Ołtarz wieńczyło, oplecione akantem, tondo z obrazem Św. *Józefa*, flankowane parą adorujących aniołów.

W 1850 r. wszystkie ołtarze w kościele wymagały renowacji, dla potrzeb której sprowadzono z Warszawy zespół snycerzy, malarzy i pozłotników<sup>17</sup>. Ołtarz maryjny gruntownie odnowiono w latach 1851-52<sup>18</sup>. Przy tej okazji zamontowano nowy obraz zasuwany *Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej*, ofiarowany w 1852 r. przez warszawskiego malarza i konserwatora malarstwa Jacentego Sachowicza (il. 7)<sup>19</sup>. Zachowano natomiast pierwotny obraz Św. *Józefa* w zwieńczeniu. Staraniem o. Beniamina Szymańskiego świątynia łódzka otrzymała od Stolicy Apostolskiej potwierdzenie i nadanie przy-

<sup>12</sup> W 1852 r. Kapucyni zamienili go na ołtarz Św. *Franciszka z Asyżu*, umieszczając w centrum nastawy jego wizerunek pędzla Antoniego Ziemięckiego z Warszawy. Pod tym wezwaniem ołtarz pozostaje po dziś dzień.

<sup>13</sup> Zob. J. Nowiński, *Nagrobek opata-mecenasa Mikołaja Antoniego Łukomskiego w pocysterskim kościele w Łądzie nad Wartą*, Biuletyn Historii Sztuki (2008)3/4, artykuł w druku.

<sup>14</sup> Na temat ołtarzy akantowych zob. W. D. Hampler, A. Rohner, *Böhmisch-oberpfälzische Akanth-saltäre*, Regensburg 1984.

<sup>15</sup> Stan zachowania oraz pierwotny program ołtarza relacjonuje w 1850 r. kapucyński kronikarz: „Nieduży ołtarz na ścianie w małej niższy, drewnianej roboty snycerskiej bogaty w rzeźby, ale okopcony, zniszczony wiele Rzeźb połamanych – wyłoty i malatury poniżczone i mocno uszkodzone – ma on dwa obrazy miernego pędzla na zasuwie, oba Najświętszej Panny, Zwiastowania i Niepokalanego Poczęcia wysokie 2 łokcie a półtora szerokie, w górze obraz okrągły, nieduży S-go Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny. Przed antepedium gradusy dwa z czarnego marmuru”. *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>16</sup> Kapucyński kronikarz rozpoznał je jako przedstawienie *Matki Bożej Niepokalanej* z uwagi na podobieństwo motywu księżycy, kuli ziemskiej i węża pod stopami Maryi. Na temat ikonografii tematu *Matki Bożej Zwycięskiej* zob. M. Biernacka, T. Dziubecki, H. Graczyk, J. St. Pasierb, *Maryja Matka Jezusa*, Warszawa 1987, s. 60-69. Obraz łódzki powstał w latach 30. XVIII w. wg ryciny Jana Tscherninga zamieszczonej na karcie tytułowej dzieła Antoniego Węgrzynowicza, *Syllabus Marianus syllabarum consonantium seu discursus concionatorii...*, Leopoli [Lwów] 1717.

<sup>17</sup> [1851] „Przybyli także rzeźbiarze P. Zellt z Warszawy z Subiektem i terminatorem i wzięli się do naprawy Tabernakułu i innych Rzeźb kościelnych przy ołtarzach, ambonie i stallach. W Refektarzu założyli warsztat i skład tych wszystkich Figur i ozdób”. *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>18</sup> [1852] „Schwarzbach ołtarze drewniane Naj: Maryi Panny i S. O. Franciszka na nowo odzłoczone, od-srebrzone i odmalowane”. *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>19</sup> Obraz jest zachowany do dziś w pierwotnym miejscu, jednak opuszczony w dół i nie eksponowany.



wilejów odpustowych<sup>20</sup>. Wśród otrzymanych przywilejów ołtarz maryjny, decyzją Piusa IX, został wyróżniony przywilejem odpustu zupełnego dla dusz w czyśćcu cierpiących (*altare privilegiatum pro defunctis*)<sup>21</sup>. Informuje o tym, zgodnie z obowiązującą praktyką, inskrypcja zamieszczona w kartuszu nad predellą: *Altare Privilegiatum/ in Perpetuum/ Pius IX P. M.*<sup>22</sup>. Podczas renowacji Kapucyni usunęli z ołtarza obecne w nim barokowe obrazy, uznając je za dzieła „miernego pędzla”. W miejsce zasuwanego obrazu *Zwiastowania* wstawiono nowy obraz *Matki Bożej Niepokalanej*. Miejsce po obrazie *Matki Bożej Zwycięskiej* pozostało puste, gdyż inwentarz sporządzony w 1853 r. opisując *Ołtarz Najświętszej Maryi Panny* wymienia jedynie „obraz Najśw. Maryi Panny Niepokalanie Poczętej (...) pędzla P. Sachowicza Artysty z Warszawy”, nie wspominając nic o innym obrazie ani o możliwości jego zasuwania<sup>23</sup>. Pamiętajmy też, że pierwotny obraz barokowy wiszący w ołtarzu, Kapucyni rozpoznali wcześniej jako obraz *Matki Bożej Niepokalanej* i trudno przypuszczać, aby, montując w ołtarzu obraz Sachowicza, eksponowali w nim równocześnie dwa wizerunki Niepokalanie Poczętej.

Oprócz nowego obrazu *Matki Bożej Niepokalanej*, ołtarz maryjny w Łądzie otrzymał też nowe antepedium, wykonane w całości, modną wówczas, „krzyżową robotą”, czyli barwnym haftem krzyżykowym. Na białym tle, wśród splotów winnej latorośli, kłosów zbóż i gałązek palmy, w centrum tkaniny wyhaftowane są: krzyż, kotwica i gorejące serce (il. 8). Motywy te – postrzegane zwykle jako symbole teologicznych cnót: wiary, nadziei i miłości – w okresie poprzedzającym i w trakcie powstania styczniowego otrzymały dodatkowe znaczenie narodowo-patriotyczne. Jednym ze sposobów demonstracji narodowo-niepodległościowych postaw stała się w tym czasie – zwłaszcza w Warszawie – biżuteria patriotyczno-religijna o oryginalnej formie i symbolice<sup>24</sup>. Krzyż, jako symbol żałoby, ale i zmartwychwstania, pojawiał się często na owej biżuterii obok kotwicy, symbolu nadziei, palmy, jako symbolu zwycięstwa oraz serca postrzeganego jako symbol ofiarnej miłości Ojczyzny i narodowej jedności<sup>25</sup>. Antepedium dla ołtarza maryjnego w Łądzie zostało niewątpliwie wykonane w Warszawie po 1850 r. i stanowi istotny element

<sup>20</sup> Zob. M. Dziuba, *Kapucyni w Łądzie...*, art. cyt., s. 248.

<sup>21</sup> Szerzej na temat *altare privilegiatum* zob. A. Arndt, *Odpusty*, Kraków 1890, s. 368 nn.

<sup>22</sup> Kartusz ten należał do pierwotnego wystroju akantowego ołtarza z czasów opata Łukomskiego i najprawdopodobniej zawierał jego herb Szeliga, którym to klejnotem opat-mecenas sygnował wszystkie fundowane przez siebie w Łądzie dzieła – Szeliga widnieje m. in. w kartuszu bliźniaczego ołtarza akantowego w pd ramieniu transeptu oraz w kartuszu ołtarza św. Urszuli.

<sup>23</sup> Zob. *Inwentarz sprzętów Kościelnych i Klasztornych...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>24</sup> Szerzej na ten temat zob. G. Kieniewiczowa, *Pamiętki powstań narodowych w zbiorach Muzeum Historycznego m. st. Warszawy*, Warszawa 1988.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 66, 68. Dewizkę z krzyżykiem, kotwicą i sercem otrzymał wraz z zegarkiem od hrabiego Działyńskiego podczas bitwy pod Kołem 6 maja 1863 r. kaznodzieja łądzkiego konwentu, kapelan powstańców oddziałów i Emisariusz Rządu Narodowego o. Maksym Tarejwo, por. M. Dziuba, *Kapucyni w Łądzie...*, art. cyt., s. 258, przyp. 220.

nowego programu ikonograficznego i ideowego ołtarza *Matki Bożej Niepokalanej*. Motyw winnej latorośli i kłosów jednoznacznie wiąże się tu z symboliką eucharystyczną, a zatem z liturgiczną akcją celebrowanej na ołtarzu mszy św. Towarzyszące mu symbole religijno-patriotyczne przypominają treść i sens modlitw zanoszonych wówczas powszechnie do Boga w intencji Ojczyzny przez pośrednictwo Matki Bożej, czczonej w polskim narodzie jako Królowa Korony Polskiej. W tym momencie kończy się historia maryjnego ołtarza związana z kapucyńską działalnością w Łądzie.

W powstaniu, które wybuchło w Królestwie Polskim w styczniu 1863 r., Kapucyni z Polskiej Prowincji byli czynnie zaangażowani nie tylko jako żarliwi kaznodzieje patriotycznych nabożeństw, ale również jako kapelani, a nawet dowódcy powstańczych oddziałów. Klasztory kapucyńskie stanowiły zaplecze i miejsce schronienia dla powstańców. Klasztor w Łądzie, położony blisko granicy Królestwa i Prus, stanowił ważny ośrodek powstańczych działań, był miejscem przerzutu broni, stacją powstańczych kurierów, schroniskiem rannych<sup>26</sup>. Nie dziwi zatem fakt, że łądzki klasztor, wśród innych klasztorów Polskiej Prowincji Kapucynów, poniósł najwięcej ofiar podczas powstania<sup>27</sup>. Członkiem łądzkiego konwentu jako kaznodzieja od lipca 1862 r. był o. Maksym Tarejwo, wcześniej kapelan więźniów warszawskiej cytadeli, a podczas powstania kapelan oddziałów Kazimierza Mielęckiego i gen. Edmunda Taczanowskiego, Emisariusz Rządu Narodowego. Ranny podczas bitwy oddziału Taczanowskiego pod Ignacem w maju 1863, ukrywał się w klasztorze w Łądzie aż do aresztowania w dniu 28 kwietnia 1864 r.<sup>28</sup>

Pod koniec maja 1863 r. Rząd Narodowy mianował gen. Edmunda Taczanowskiego dowódcą wojsk województwa kaliskiego i mazowieckiego. Stojąc na czele kawaleryjskich szwadronów, Taczanowski gromadził wokół siebie ochotników z terenów Królestwa oraz dawnego Wielkiego Księstwa Poznańskiego. Latem 1863 r. jego oddział liczył około 700 szabel. Taktyką generała, zgodnie z instrukcją Wydziału Wojny Rządu Narodowego, były działania o charakterze partyzanckim i unikanie bezpośredniego starcia z Moskalami. 12 lipca 1863 r. podczas postoju w Zagórowie – miasteczku na lewym brzegu Warty, oddalonym od Łądu o ok. 5 km – Taczanowski dowiedział się o zbliżających się oddziałach rosyjskich pod wodzą generała Apostoła Kostandy. Aby uniknąć starcia z Moskalami, generał zarządził odwrót oddziału w kierunku wsi Łąd, gdzie, korzystając z brodu, zamierzał przekroczyć Wartę, chroniąc swoje szwadrony w lasach w okolicy Kazimierza Biskupiego<sup>29</sup>. Dowiedziawszy się o wymarszu powstańców z Zagórowa, Kostanda za-

<sup>26</sup> Zob. M. Dziuba, *Kapucyni w Łądzie...*, art. cyt., s. 256-257.

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 252.

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 254 nn.

<sup>29</sup> Zob. J. Staszewski, *Generał Edmund Taczanowski*, Poznań 1936, s. 103.

rządził za nimi pościg. Do starcia doszło za groblą na nadwarciańskich błoniach przy łądzkim brodzie, tuż obok klasztoru. Przeprawę powstańczej kawalerii osłaniał szwadron koniński pod wodzą Matusiewicza. Dokładny przebieg potyczki z Moskalami relacjonuje Janusz Staszewski w monografii poświęconej Taczanowskiemu<sup>30</sup>. Znajdujemy również jej ślad w kronice łądzkich Kapucynów: [1863 lipiec 12] „Taczanowski ze swym oddziałem przechodził przez Łąd – przed Łądem na błoniach i w Łądzie utarczka trwała godzin 3 zabito naszych 3 rannych 2. Strzałów armatnich puszczone do klasztoru dwadzieścia pięć, przez co dużo było szkody zrobionej w klasztorze i jego zabudowaniach. Zaraz po prześciu [sic!] czyli ustąpieniu naszych, odbyta została ścisła rewizja klasztoru i jego zabudowań” [była to już 10-ta rewizja klasztoru]<sup>31</sup>. Jest to jedyna informacja o ofiarach opisywanego starcia, żołnierze ci pochodzili najprawdopodobniej ze szwadronu konińskiego. Ciałami zabitych powstańców oraz rannymi zaopiekowali się Kapucyni. W dniu 14 lipca kronikarz kapucyński odnotował najcenniejszą dla naszych rozważań informację: „O godzinie 10 rano odprawione zostało Nabożeństwo Żałobne i pochowane trzy ciała zabitych przy Figurze Matki Boskiej na placu klasztor-nem. Imię 1-go Klemens Czermiński lat 28 syn Ferdynanda Czermińskiego b:[yłego] Porucznika Wojsk Polskich z Miasta Koła, Podoficer. 2-go Henryk Grabowski lat 22. miesiący 8 z Miasta Brudzewa. 3-ci Władysław Syrokomla Zagrodzki lat 17 Miesiący 6 z Miasta Warszawy: ten ostatni na drugi dzień [po bitwie – JN] z odniesionych ran, których miał zadanych 27 umarł. W tym dniu po pogrzebie była rewizja klasztoru bardzo ścisła. Groby<sup>32</sup> i piwnice zkopano [sic!] i wszystko porujnowano i przewrócono zakątki zabudowań<sup>33</sup>. Ciało czwartego z poległych, który pochodził z okolic Konina, na drugi dzień po potyczce zabrała jego żona<sup>34</sup>.

Pochówek powstańców w przykościelnym parku u stóp figury *Matki Bożej Niepokalanej* należy uznać za wydarzenie niezwykle, a zatem przeprowadzone z rozmysłem. Łąd, jako wieś przyklasztorna dawnego opactwa cystersów, w czasach kapucyńskich nie posiadał własnego cmentarza. Cystersi od 2. poł. XVII w. chowali zmarłych zakonników i dobrodziejów opactwa w krypcie klasztornej kościoła, do której wejście Kapucyni przykryli w 1852 r. żeliwną płytą odlaną w fabryce Ewansa w Warszawie<sup>35</sup>. 22 marca 1858 r.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 104-105.

<sup>31</sup> *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 191.

<sup>32</sup> Kronikarz ma tu na myśli rewizję przeprowadzoną w krypcie kościoła, gdzie Moskale rozkopali groby zakonników i dobrodziejów łądzkiego opactwa.

<sup>33</sup> *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 191.

<sup>34</sup> Taką informację przekazała w 1984 r. w wywiadzie mieszkanka Łądu Weronika Kawecka, powołując się na zachowane w jej rodzinie wspomnienia osób pamiętających pogrzeb powstańców w Łądzie.

<sup>35</sup> [1852] „...na kilka dni przed Misyą zapuszczono nowe żeliwne drzwi lane z fabryki P. Ewansa w Warszawie, na wierzch grobów w Kościele, kosztują one z transportem Zp. 500”. *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 54.

w krypcie kościoła spoczął pierwszy Kapucyn, br. Gracjan<sup>36</sup>. Cmentarz w Łądzie utworzono dopiero wraz z erygowaniem tu parafii w 1890 r. Do tego czasu mieszkańcy Łądu korzystali z cmentarza parafialnego w pobliskim Łądku. Pochowano na nim m.in. pracującego przy renowacji łądzkiego kościoła warszawskiego złotnika Jana Schwarzbacha, który zmarł w klasztorze 7 sierpnia 1852 r.<sup>37</sup>. Na cmentarzu w Łądku pochowano również powstańców z oddziału Budzinowskiego, poległych w potyczce z Moskałami 22 marca 1864 r.<sup>38</sup>. Dlaczego zatem polegli z oddziału Taczanowskiego nie spoczęli na poświęconej ziemi cmentarza lub w krypcie kościoła?

Odpowiedź na to pytanie znajdziemy, powracając do atmosfery patriotycznych manifestacji i nabożeństw w Królestwie Polskim bezpośrednio poprzedzających wybuch styczniowego powstania. Religijno-patriotyczne manifestacje, organizowane dla upamiętnienia historycznych rocznic i narodowych bohaterów, stanowiły charakterystyczne zjawisko tego czasu. Warszawa była ośrodkiem dyspozycyjnym tej formy narodowych uczuć. Sprawowane tutaj liczne nabożeństwa o patriotycznym przesłaniu nabierały charakteru narodowych demonstracji, nierzadko krwawo tłumionych przez rosyjskiego zaborcę. Bardzo szybko fala tej formy patriotycznego uniesienia ogarnęła prowincję Królestwa Polskiego, pozostając w ścisłej zależności od warszawskiego epicentrum. Kapucyni brali czynny udział w religijno-patriotycznych wystąpieniach, a nawet je inicjowali<sup>39</sup>. Przypomnijmy, że szczególną pamiątką tych manifestacji stała się biżuteria patriotyczna, a zwłaszcza krzyżyki oplecione koroną cierniową<sup>40</sup>. Zakonnicy z Łądu śledzili na bieżąco patriotyczno-religijne demonstracje w Warszawie w 1861 r., organizując w kościele łądzkim nabożeństwa w intencji Ojczyzny i ofiar warszawskich manifestacji. Nabożeństwom tym, na które przybywały tłumy mieszkańców z całej okolicy, towarzyszyły patriotyczne kazania<sup>41</sup>. 21 października 1861 r. doroczny odpust św. Urszuli, na który przybyło do Łądu ok. 15 tys. osób z Królestwa Polskiego i dawnego Księstwa Poznańskiego, przekształcił się w nabożeństwo za Ojczyznę, „aby błagać Wszechmocnego o jak najprędzse połączenie rozdartego narodu”<sup>42</sup>, połączone z patriotyczną manifestacją na zakończenie której, „na pamiątkę (...) został postawiony Krzyż Dębowy nieciosany ale prosto jak w lesie ścięty

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 159.

<sup>37</sup> „P. Szwarcbach złotnik z Warszawy (...) 7 sierpnia powrócił z Warszawy słaby i tegoż dnia ku wieczorowi uczuł wielkie boleści w żołądku [...] po odbytej spowiedzi i przyjęciu Extreme Unctionis w największych kurczach zakończył życie, następnego dnia to jest 8-go sierpnia pochowany w Łądku na Cmentarzu Parafialnym”. Tamże, s. 60.

<sup>38</sup> [1864 22. marzec] Budzinowski przechodził z oddziałem z Xięstwa, za Dolanami padło 3 a 4 rannych, których wzięto do Konina a tych 3 pochowano w Łądku na Cemitarzu [sic!]”. Tamże, s. 193.

<sup>39</sup> Zob. M. Dziuba, *Kapucyni w Łądzie...*, art. cyt., s. 251-252.

<sup>40</sup> Zob. G. Kieniewiczowa, *Pamiątki powstań narodowych...*, dz. cyt., s. 66 oraz kat.: Nr. 83, 84, 88, 98.

<sup>41</sup> Zob. M. Dziuba, *Kapucyni w Łądzie...*, art. cyt., s. 253.

<sup>42</sup> Zob. A. Wojtkowski, *Manifestacje religijno-narodowe w Wielkopolsce przed powstaniem styczniowym*, *Straznica Zachodnia* 2(1923), s. 63.

z korą i Cierniową Koroną; na placu przed figurą Matki Boskiej, poświęcał go JM Xiądz Kanonik [Tadeusz] Gurecki, kazanie miał o. Krescenty z Warszawy Kapucyn, i ten Ojciec zaraz po skończonem kazaniu musiał się wynieść [z Łądu] gdyż chciano go aresztować<sup>43</sup>. W tym momencie jasnym się staje, że poległych powstańców zdecydowano się pochować w miejscu szczególnym, powszechnie znanym, będącym pamiątką patriotycznej manifestacji, miejscu uświęconym przez poświęcony patriotyczny krzyż i figurę *Matki Bożej Niepokalanej*. W zamyśle Kapucynów decydujących o tym pochówku przy wejściu na teren przykościelnego parku w Łądzie, na osi alei prowadzącej do świątyni, powstańcza mogiła miała się stać miejscem upamiętniającym narodowe powstanie i poległych w walkach bohaterów. Jest rzeczą oczywistą, że po pogrzebie mogiła ta nie mogła być opatrzona żadną inskrypcją. Jedyne figura *Matki Bożej Niepokalanej* znaczyła ją jako osobliwy pomnik nagrobny. Poza figurą-pomnikiem, powstańców poległych w Łądzie upamiętniono jeszcze dodatkowo niezwykle oryginalnym „epitafium”, pozostawionym dla potomnych, a nieosiągalnym wówczas dla Moskali. Na licu jednego z cokołów wspierających konstrukcję latarni wieńczącej kopułę łądzkiej świątyni, starannym pismem wykuto inskrypcję: (il. 9) „Była bitwa w Łą:[dzie] z Mo/ skalami d.[nia] 12 Lipca 1863 ro:[ku]/ Około go:[dziny] 2, do 3-iej po połu:[dniu]/ Polaków pole:[gło] 3 pod dowó:[dztwem]/ Necze:[lnika] ..... [Taczanow]skiego...”, dalsza część inskrypcji jest dziś już nieczytelna na skutek erozji kamienia, na którym ją wykuto.

Niestety, zamysł wzniesienia w przykościelnym parku w Łądzie pomnika narodowego powstania nie doczekał się realizacji. W nocy z 27 na 28 maja 1864 r., podczas 25-tej z rzędu rewizji klasztoru, Moskale pojмали o. Masyma Tarejwę, aresztując wraz z nim cały łądzki kapucyński konwent<sup>44</sup>. Tarejwo, osadzony w Koninie, został skazany na śmierć przez powieszenie. Wyrok wykonano na błoniach w Koninie 19 lipca 1864 r.<sup>45</sup>. Pozostałych zakonników

<sup>43</sup> *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 182. Wspomniana w kronikarskiej relacji korona cierniowa była wykonana z kutych żelaznych prętów. Najprawdopodobniej podczas budowy metalowego ogrodzenia wokół przykościelnego parku na początku XX w. dębowy krzyż usunięto, koronę zaś zamontowano na krzyżu nad ołtarzem w oratorium św. Jakuba Apostoła, zwanym wówczas „kaplicą Pana Jezusa”. Przed konserwacją gotyckiej polichromii oratorium, rozpoczętej w 1988 r., krzyż z koroną zdemontowano, samą zaś koronę umieszczono na krzyżu misyjnym stojącym przed kościołem w Łądzie. Podczas renowacji misji w parafii Łąd w 2001 r. przed kościołem ustawiono nowy krzyż, przenosząc dotychczasowy wraz z cierniową koroną na skrzyżowanie dróg w należącej do łądzkiej parafii wsi Jaroszyn.

<sup>44</sup> Zob. M. Dziuba, *Kapucyni w Łądzie...*, art. cyt., s. 258-260.

<sup>45</sup> Mieszkańcy Konina zabrali ciało Tarejwy z miejsca egzekucji i pochowali je na miejscowym cmentarzu parafialnym. Salezjanin, ks. Jan Woś, odnotował w swoich notatkach na temat Łądu istnienie miejscowej tradycji, zgodnie z którą mieszkańcy Łądu, pragnąc mieć na swoim terenie grób o. Maksyma, potajemnie nocą przewieźli jego ciało z cmentarza w Koninie i pochowali w parku przy kościele w Łądzie na wysokości ołtarza św. Urszuli, czyli przy ścianie północnego ramienia transeptu. Przy grobie posadzono cztery drzewka i położono na nim fragment dawnej płyty nagrobkowej; najprawdopodobniej była to kamienna płyta zamykająca w czasach cysterskich wejście do krypty kościoła, dziś już niezachowana. W miejscu opisanym jako miejsce pochówku Tarejwy podczas prac przy kościele w latach 50. XX w. znaleziono resztki sosnowej trumny. Zob. J. Woś, *Łąd. Materiały źródłowe dotyczące klasztoru. Notatki robione w czasie mego ośmioletniego tamże pobytu 1929 -*

skazano na katorgę lub zesłano na Syberię. Klasztor i kościół w Łądzie został zamknięty i oddany do dyspozycji rosyjskiego wojska. Kolejny raz w swojej historii, dawne opactwo w Łądzie opustoszało i pozbawione gospodarza zaczęło popadać w ruinę...

Historii łądzkiego zabytku, a w nim maryjnego ołtarza, ciąg dalszy rozpoczyna się wraz z erygowaniem w Łądzie 14 lutego 1890 r. diecezjalnej parafii. Jej trzecim proboszczem w 1897 r. został ks. Teodor Fibich – franciszkanin-reformat, gorliwy kapłan, bardzo zasłużony dla ratowania łądzkiej świątyni i jej zabytków. Z inskrypcji zamieszczonej na rewersie jego portretu wiszącego w zakrystii kościoła w Łądzie wynika, że był inicjatorem renowacji i wyzłoczenia dwóch ołtarzy oraz budowy metalowego ogrodzenia wokół przykościelnego parku<sup>46</sup>. Wspomniane ołtarze, to – znana nam już – para bliźniaczych ołtarzy akantowych w transepcie kościoła. Wydaje się, że poza złoceniem wzmocniono wówczas także ich konstrukcję oraz wymieniono ramy antepediów. Odnowienie ołtarza *Matki Bożej Niepokalanej* należy wiązać z zamysłem ks. Teodora Fibicha, aby w Jubileuszowym Roku Świętym, ogłoszonym przez papieża Leona XIII w 1900 r., w kościele w Łądzie dokonać intronizacji obrazu *Matki Bożej Częstochowskiej Królowej Korony Polskiej*. Miejscem, w którym miał zawisnąć wizerunek jasnogórskiej Madonny było główne pole maryjnego ołtarza, odsłaniane po opuszczeniu zasuwanego obrazu *Matki Bożej Niepokalanej*.

Obraz *Matki Bożej Częstochowskiej* do maryjnego ołtarza w Łądzie ks. Teodor Fibich zakupił za 300 srebrnych rubli w 1901 r. w Częstochowie u malarza Franciszka Jędrzejczyka<sup>47</sup>, autora licznych kopii jasnogórskiego wizerunku, zarówno malarskich, jak i malarsko-plastycznych – ukazujących

---

1937. *Niektóre notatki z roku 1965*, Zielone 1965, maszynopis w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie.

<sup>46</sup> Portret prezentuje ks. Fibicha frontalnie w popiersiu, odzianego w habit franciszkanów-reformatów. Inskrypcja na rewersie upamiętnia jego śmierć i zasługi dla kościoła w Łądzie: „Ks. Teodor Antoni/ Fibich/ Reformat, proboszcz parafji Łąd./ Urodzony 28-12 1838 umarł 5-12/ 1917 r./ Przez 20 lat rządził par. Łądzką, wiele zasług/ położył dla Kościoła i Klasztoru. Kapłan/ rzadkiej zacności i szlachetności, ostatni/ groszłożył na przyozdobienie tej Świątyni./ Wiele rzeczy nowych posprawił, dwa ołtarze/ odświeżyć i wyzłocić kazał, ogrodzenie żelazne/ przed Kościołem dał, zostawił po sobie/ ogólny żal, a świątynia Łądzka straciła/ w Nim niezmordowanego Opiekuna./ dbającego o każdy kącik o każdą najdrobniejszą pamiątkę. -/Oby pamięć o Nim trwała jak-/ najdłużej.” Portret jest dostępny na stronie: [www.lad.pl/zabytki/portrety](http://www.lad.pl/zabytki/portrety) w łądzkich zbiorach.

<sup>47</sup> Franciszek Jędrzejczyk w 1879 r. przybył do Częstochowy wraz z bratem Ludwikiem, gdzie obaj uczyli się malarstwa. W 1892 Ludwik wstąpił do zakonu paulinów przyjmując imię Augustyn. Obaj specjalizowali się w malarstwie religijnym, a zwłaszcza w kopiach jasnogórskiego obrazu. Franciszek pracował też na zlecenie klasztoru jasnogórskiego. Jasna Góra posiada 4 podobizny cudownego obrazu z pocz. XX w. jego autorstwa. Malarsko-plastyczne wizerunki *Matki Bożej Częstochowskiej* autorstwa Franciszka Jędrzejczyka znajdują się dziś m. in. w kościele św. Floriana w Warszawie, św. Jakuba w Częstochowie i w kaplicy zamku w Pieskowej Skale. Zob. A. Jaśkiewicz, *Jędrzejczyk Franciszek*, w: *Słownik artystów polskich i w Polsce działających*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1979, t. 3, s. 293; H. T. Kupiszewska, *Podobizny i kopie obrazu Matki Bożej Częstochowskiej*, w: *Jasnogórski ołtarz Królowej Polski. Studium teologiczno-historyczne oraz dokumentacja obiektów zabytkowych i prac konserwatorskich*, Częstochowa 1991, s. 183-184.

Matkę Bożą w ozdobnych sukienkach<sup>48</sup>. Obraz wykonany przez Jędrzejczyka dla kościoła w Łądzie należy do malarsko-plastycznych kopii i prezentuje częstochowską Madonnę w tzw. sukience perłowej, na złotym tle z promienistymi tłoczonymi nimbami i grawerowanymi scenami ewangelicznymi, w koronach ofiarowanych przez papieża Klemensa XIV i z plakietami trzymających je aniołów<sup>49</sup> (il. 10). Twarz Maryi i Dzieciątka oraz ich dłonie są malowane olejno. Sukienka, wymodelowana w drewnie, jest powleczona malowanym płótnem, na które naniesiono bogatą ornamentalną dekorację ze sztucznych pereł, cekinów, gwiazdek, kryształów i barwionych, szlifowanych szkieł. Obraz oprawiony jest w snycerską ramę naśladującą ornamentykę ramy oryginału.

Dokładne odwzorowania jasnogórskiego wizerunku, oddające wiernie grawerowaną dekorację tła, kształt koron oraz ornamentykę dekorującej obraz sukienki, zaczęły się pojawiać dopiero w 2. połowie XIX w.<sup>50</sup> Wykonanie tak bliskich oryginałowi naśladownictw stało się możliwe m.in. dzięki wiernej kopii obrazu *Matki Bożej Częstochowskiej* sporządzonej w 1852 r. na Jasnej Górze przez Jana Drewaczyńskiego i rozpowszechnionej następnie w chromolitograficznej reprodukcji w wydawanych przez Aleksandra Przeździeckiego albumach: *Wzory sztuki średniowiecznej w dawnej Polsce*<sup>51</sup>. Drewaczyński uwiecznił jasnogórską Madonnę w sukience perłowej i koronach papieskich z 1717 r., tzw. klementyńskich, skradzionych wraz z perłową sukienką w 1909 r.

Obraz *Matki Bożej Częstochowskiej* w Łądzie, mimo iż nie jest wierną kopią oryginału, stanowi cenny przykład nowego nurtu obrazowania jasnogórskiego wizerunku na przełomie XIX i XX w., dążącego do ukazania maksymalnego podobieństwa z wyglądem pierwowzoru. Łądzka podobizna, wykonana w Jubileuszowym Roku Świętym, posiada dodatkowo walor, dokumentując w swoisty sposób wygląd jasnogórskiego obrazu w sukience perłowej i koronach klementyńskich zanim zostały skradzione w 1909 r. W przypadku Łądu należy podkreślić jeszcze jedną okoliczność przybliżającą tutejszą kopię do jasnogórskiego wzorca: w łądzkim ołtarzu maryjnym, podobnie jak w ołta-

<sup>48</sup> Informację o fundacji łądzkiego obrazu umieścił przed jego powieszeniem na deskach ołtarza miejscowy organista: „Ten obraz/ Matki Boskiej Częstochowskiej/sprawiony w roku jubileuszowym/ Ojca św: Leona XIII/ 1901/ za staraniem X. T. Fibich prob:/ par: Łąd/ z dobrowolnych ofiar dobrych i uczciwych pa-/ rafian kosztem Rs: 300 sprowadzony z/ Częstochowy od Józefa Jędrzejczyka malarza/ „Cześć i chwała Maryi”/ - pisał organista F. Słoskowski”.

Księdzu Rektorowi WSD TS w Łądzie ks. doktorowi Zenonowi Klawikowskiemu oraz ks. Markowi Babczowi i alumnowi Arturowi Chejnowskiemu pragnę w tym miejscu złożyć podziękowanie za pomoc w uzyskaniu informacji na temat historii obrazu oraz przekazane fotografie.

<sup>49</sup> Obraz jest sygnowany na rewersie: *Malował F. Jędrzejczyk w Częstochowie/ Jasna Góra.*

<sup>50</sup> Zob. H. T. Kupiszewska, *Podobizny i kopie...*, art. cyt., s. 177-178.

<sup>51</sup> Zob. A. Przeździecki, E. Rastawiecki, *Wzory sztuki średniowiecznej i z epoki Odrodzenia po koniec wieku XVII w dawnej Polsce. Serya Pierwsza*, Warszawa-Paryż 1853-1855, tabl. N.

rzcu jasnogórskim, wizerunek *Matki Bożej Częstochowskiej* mógł być zasłaniany i odsłaniany przed oczami wiernych.

Komentując fakt intronizacji w Łądzie kopii wizerunku *Matki Bożej Częstochowskiej Królowej Korony Polskiej*, należy raz jeszcze powrócić do atmosfery religijno-patriotycznego ożywienia społeczeństwa polskiego, jakie nastąpiło w latach bezpośrednio poprzedzających wybuch powstania styczniowego i podczas jego trwania. Szczególnie uroczyste obchodzono w tym czasie święta maryjne, ogniskując maryjną pobożność narodu wokół obrazu *Matki Bożej Częstochowskiej*, której wizerunki kolportowano powszechnie w Warszawie i całym Królestwie<sup>52</sup>. Widziano w Niej, jako Królowej Korony Polskiej, symbol narodowej niepodległości i zjednoczenia podzielonej zaborami Ojczyzny<sup>53</sup>. W omawianym okresie jasnogórski obraz był traktowany jako drugie godło Polski, manifestacyjnie znaczone nim mieszkania i odrzwia domostw. Właśnie na Jasnej Górze świadomość religijna Polaków ściśle wiązała się ze świadomością narodową. Sanktuarium jasnogórskie aktywnie uczestniczyło w religijno-patriotycznym odrodzeniu narodu, przed cudownym obrazem zanoszono suplikacje: „Od głodu, ognia i niewoli carskiej, wybaw nas Panie!”<sup>54</sup>. Nie dziwi zatem, że władze carskie wprost nazywały Matkę Bożą Częstochowską „główną rewolucjonistką” w Królestwie Polskim, tępiąc w każdy możliwy sposób jej kult<sup>55</sup>. Chociaż powstanie styczniowe zakończyło się militarną klęską, nie przynosząc upragnionej wolności Ojczyzny, stało się jednak wydarzeniem kształtującym w decydujący sposób charakter polskiego patriotyzmu związanego ściśle z Kościołem i religijnymi symbolami<sup>56</sup>. Przekonanie, że Maryja jest Matką, Panią i Królową narodu polskiego, ukształtowało się między innymi dzięki kultywowaniu tradycji powstania styczniowego. „To wtedy, w czasie beznadziejnych zmagania z potężnym wrogiem, Polacy uznali Matkę Boską za rzeczywistą, chociaż duchową, Matkę narodu polskiego i podzielonej Polski. Uwierzyli, że to Ona doprowadzi kraj do zmartwychwstania”<sup>57</sup>.

Nowa aranżacja na początku XX w. maryjnego ołtarza w Łądzie wraz z intronizacją wizerunku *Matki Bożej Częstochowskiej* stworzyła w łądzkiej świątyni naśladownictwo jasnogórskiej *Ara Patriae*.

<sup>52</sup> Zob. E. Walewander, *Kult Matki Boskiej w okresie powstania styczniowego*, Ateneum Kapłańskie (2008)1, s. 121-122.

<sup>53</sup> W tym okresie nad obrazem *Matki Bożej Częstochowskiej* na Jasnej Górze rozpięty był tekstylny baldachim zwieńczony okazałą koroną królewską, co jednoznacznie akcentowało królewską godność Pani Jasnogórskiej.

<sup>54</sup> Zob. Z. J. Jabłoński, *Jasna Góra bliska i daleka. Ze studiów nad Sanktuarium Narodowym*, Jasna Góra-Częstochowa 2004, s. 129.

<sup>55</sup> Zob. E. Walewander, *Kult Matki Boskiej...*, art. cyt., s. 121; J. Kozłowska, *Wojna rządu rosyjskiego z Matką Boską w Powstaniu Styczniowym*, *Przegląd Powszechny* 1919, nr 427, t. 143-144, s. 237.

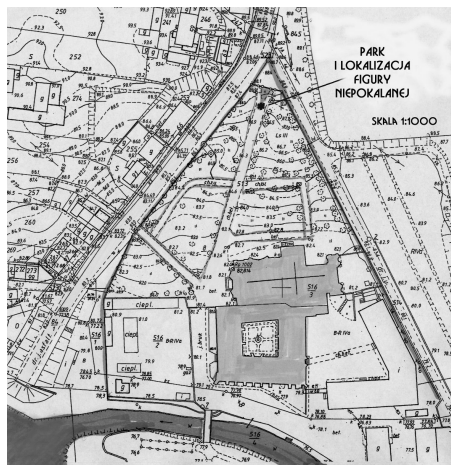
<sup>56</sup> Zob. E. Walewander, *Kult Matki Boskiej...*, art. cyt., s. 120.

<sup>57</sup> Zob. tamże, s. 123.





Il. 1: Łódź nad Wartą, ołtarz *Matki Bożej Częstochowskiej*. Fot. A. Chejnowski.



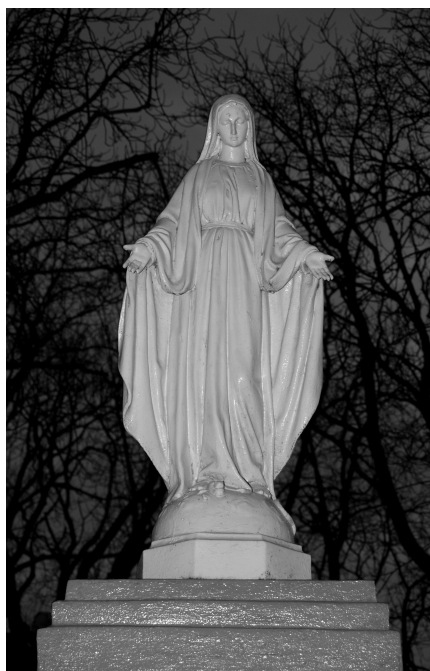
Il. 4: Park przykościelny w Łądzie z lokalizacją figury *Matki Bożej Niepokalanej*, plan skala 1:1000.



Il. 2: Łódź nad Wartą, figura *Matki Bożej Niepokalanej* w przykościelnym parku. Fot. autor.



Il. 3: Adam Lerue, *Kościół po Cysterski w Łądzie*, ok. 1846 r., akwarela. Fot. archiwum autora.



Il. 5: Antoni Ślemiński, figura *Matki Bożej Niepokalanej*, 1859 r., piaskowiec (obecnie pokryty farbą olejną). Fot. autor.



Il. 6: Jan Bąkowski, *Matka Boża Zwycięska*, 1816 r., olej na płótnie. Fot. autor.



Il. 7: Jacenty Sachowicz, *Matka Boża Niepokalana*, 1852 r., olej na płótnie. Fot. autor.



Il. 8: Antependium ołtarza *Matki Bożej Częstochowskiej*, ok. 1860, haft krzyżykowy na kanwie, rama dębowa ok. 1900 r. Fot. A. Chejnowski.



DER ALTAR DER MADONNA VON TSCHENSTOCHAU UND DIE GRABSTÄTTE  
DER AUFSTANDSOPFER – ZWEI PATRIOTISCHE ERINNERUNGEN  
IN DER ALTEN ABTEI IN ŁĄD AN WARTA

In der alten Abtei in Łąd an Warta sind wertvolle, historische Beweise über die Unabhängigkeitskämpfe der Polen im Januaraufstand und über die patriotische Bewegung der polnischen Nation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erhalten.

In der Unabhängigkeitsbewegung beteiligten sich auch die Kapuziner. Im Jahre 1850 übernahmen sie die Kirche und das Kloster in Łąd, die früher den Zisterziensern gehörten. Die Kapuziner legten den Kirchenpark an. Im Jahre 1859 wurde dort die von Antoni Sleminski gestaltete Figur der Unbefleckten Muttergottes aufgestellt (Abb. 2).

Bei der Renovierung der Kirche erneuerten die Kapuziner unter anderem den Marien Barockaltar (Abb.1). In den Altar wurde das Bild der Unbefleckten Maria von Jacenty Sachowicz eingebaut. Sie stifteten auch das neue Antependium mit den gestickten, religiös-patriotischen Symbolen (Abb.8).

Am 13. Juli 1863 fand in Łąd ein Kampf zwischen der Kavallerieabteilung unter dem Kommando des Generals Edmund Taczanowski und den Moskawitern statt. Die drei im Kampf gefallenen Aufständischen wurden im Kirchenpark bei der Marienfigur begraben. Eine Inschrift auf dem Laternensockel der Kirchenkuppel erinnert an dieses Ereignis (Abb.9).

Die Kapuziner aus Łąd wurden im Jahre 1864 durch die Russen nach Sibirien verschickt. Im Jahre 1890 wurde in der Kirche in Łąd eine Diözesengemeinde gebildet. Im Jahre 1900 ließ der Pfarrer Teodor Fibich den Marienaltar in der Kirche erneuern und eine Nachbildung der Madonna von Tschenstochau von Franciszek Jedrzejczyk einsetzen (Abb.10).

Das Bild der Madonna von Tschenstochau in Łąd weist auf die große Bedeutung des Marienkultes als Königin der Krone Polens hin. Das polnische Volk betete zu der Madonna am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts besonders für die Unabhängigkeit des Vaterlandes.

Übersetzung Joanna Gawłowska

**Nota o Autorze:** DR JANUSZ NOWIŃSKI SDB – historyk sztuki, pracownik Instytutu Historii Sztuki UKSW, kustosz zabytków dawnego opactwa w Łądzie, konsultant Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii pw. św. Wojciecha w zakresie sztuki sakralnej i konserwacji zabytków, organizator i współautor wystaw sztuki współczesnej, twórca koncepcji i współautor projektów wystroju wnętrz sakralnych.

**Słowa kluczowe:** Łąd nad Wartą, Kapucyni, powstanie styczniowe, kult Niepokalanego Poczęcia NMP, Matka Boża Częstochowska

HELENA KARCZEWSKA

## FUNKCJA WIENCÓW W TRADYCJI ANTYCZNEJ

Wieniec (gr. *στεφάνος* łac. *corona, coronare*) wpisany był w antyczną tradycję Grecji i Rzymu; miał różnorodne zastosowanie w życiu społecznym i prywatnym<sup>1</sup>. Starożytni często przyozdabiali się wieńcami; noszono je podczas ważnych uroczystości oraz w czasie ceremonii religijnych. Wieniec był nieodzownym elementem sympozjonów; stanowił ważne wyróżnienie dla wojskowych, był nagrodą dla zwycięzców w igrzyskach sportowych (powstało nawet rzemiosło *coronarii* specjalizujące się w ich wyrobie)<sup>2</sup>. Zwyczaj noszenia wieńca, poddawany był krytyce przez chrześcijan i potępiany jako przejaw bałwochwalstwa. Przykładem chrześcijańskiej krytyki i polemiki jest dzieło *De corona* Tertuliana, powstałe po 211 roku.

W literaturze temat wieńców pojawia się tylko okazjonalnie i nie doczekał się jeszcze odrębnego opracowania. Podejmując się usystematyzowania wiadomości na temat funkcji wieńca w kulturze antycznej, przedstawię jego znaczenie w Grecji i Rzymie oraz krytykę prowadzoną przez chrześcijaństwo.

### 1. WIENIEC W GRECJI

W dawnych czasach wieńce ofiarowywano bogom, nigdy ludziom, nawet jeśli wydawali się być najwybitniejsi. Na temat wieńca jako atrybutu bóstwa lub wojny pisze w *Iliadzie* Homer<sup>3</sup>. Prawo do uwieńczenia ma według niego niebo: „wszystkie planety i gwiazdy wieńczące nieba otchłanie”<sup>4</sup>. Z wieńcem kojarzy się ponadto wojna: „Wieńcem ognistym nas wojna ze wszystkich stron otoczyła”<sup>5</sup>.

W późniejszych czasach rytuał nakładania wieńców był już naturalnym zwyczajem obecnym w życiu publicznym i prywatnym. Wieńce noszono w czasie wesela. Panna młoda miała na głowie wieniec z kwiatów zebranych wcześniej

<sup>1</sup> Por. *Wieniec*, w: *Słownik kultury antycznej*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1988, s. 446.

<sup>2</sup> Por. *Wieniec*, w: *Słownik cywilizacji rzymskiej*, red. J. C. Fredouille, tłum. M. Chołdyk, K. Jachieć, Katowice 1996, s. 307.

<sup>3</sup> Por. Pliniusz, *Historia naturalna*, XVI, tłum. I. i T. Zawadzcy, Wrocław 1961, s. 181-183.

<sup>4</sup> Homer, *Iliada*, XVIII 485, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 2005, s. 336.

<sup>5</sup> Tamże, XIII 736, s. 243.

przez siebie i przyjaciółki, pan młody natomiast kładł wieniec z mirtu lub lauru; wieńce nosili także goście weselni. Wieńcem zdobiono drzwi domu, w którym narodziło się dziecko. Także uczestnicy sympozjonu nosili wieńce o regularnych kształtach. Wieńce nakładano również podczas uroczystości pogrzebowych: wieńczono zarówno zmarłego, jak i gości żałobnych uczestniczących w stypie<sup>6</sup>.

Wieniec był ściśle związany z kultem – ozdobny wieniec nosili kapłani i uczestnicy obrzędów religijnych; wieńczone były zarówno składane ofiary, jak i ołtarze, na których miały być zabite. Ważny był w religii starożytnej Grecji materiał, z którego wykonano wieniec. Każdemu bóstwu przypisana była inna roślina. Bluszcz i winorośl przeznaczone były jedynie dla Dionizosa (Bakchos), laur dla Apollona, mirt dla Afrodyty, natomiast gałązki oliwne dla Ateny<sup>7</sup>.

Zdobycie wieńca w czasie igrzysk sportowych było dla starożytnych największym i najważniejszym zwycięstwem oraz powodem zaszczytów. Nagrody materialne nigdy nie miały w Grecji takiego znaczenia, jak zwycięstwo w zawodach i otrzymanie wieńca chwały. Tradycja przekazuje nam imię Theagenesa, słynnego ze swej nadludzkiej siły, który w różnych zawodach zdobył blisko 1400 wieńców<sup>8</sup>. Na cześć zwycięzców pisano pochwalne ody. Jedną z nich jest oda olimpijska Pindara, która wysławia Asopicha z Orchomenos, zwycięzcę w biegach:

„Pójdź teraz, Echo, do siedziby Persefony  
O czarnych murach i zanieś ojcu wielką  
nowinę. Gdy spotkasz Kleodamosa,  
powiedz mu, że wśród sławnych dolin Pisy  
muza uwieńczyła włosy jego syna  
skrzydłami znakomitych zawodów (...)”<sup>9</sup>

Piątego dnia igrzysk zwycięzcy otrzymywali najwyższą nagrodę, wieniec z gałązki świętej dzikiej oliwki rosnącej za świątynią Dzeusa. Ścinana była złotym sierpem przez dwunastoletniego chłopca *amphithale*, czyli takiego, którego obydwój rodzice jeszcze żyją. Chłopiec ścinał tyle gałązek, ile było Dyscyplin sportowych. Taką nagrodę wprowadził król Elidy, Ifitos, zgodnie z wyrocznią delficką, która nakazała mu odszukać w Olimpii drzewo pokryte babim latem. Należy podkreślić, że pajęczyna dla starożytnych Greków była zapowiedzią deszczu, a więc i płodności. Ifitos, znalazłszy drzewko, otoczył je płótem. Zgodnie z opisem Arystotelesa, liście tego drzewka miały rosnąć symetrycznie i w przeciwieństwie do innych drzewek oliwnych, były bladezielone od góry. Drzewko to nazwano *κοτινος καλλιστεφανοσ* oliwką rodzącą piękne wieńce<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Por. *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC), z. 1, Stuttgart 2006, s. 1009.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 1009-1010.

<sup>8</sup> Por. J. Swaddling, *Starożytne igrzyska olimpijskie*, tłum. J. Lang, Poznań 2004, s. 77.

<sup>9</sup> Pindar, *Oda olimpijska*, XIV, w: J. Łanowski, *Święte igrzyska olimpijskie*, Poznań 2000, s. 143.

<sup>10</sup> Por. J. Swaddling, *Starożytne igrzyska olimpijskie*, dz. cyt., s. 90; por. także J. Łanowski, *Święte igrzyska olimpijskie*, dz. cyt., s. 59-60.

Jeźdźcy i woźnice, którzy zwyciężyli w swoich konkurencjach, otrzymywali wełniane opaski. Prawo do wieńca posiadali jedynie właściciele stajni i zaprzęgów. Kiedy zaś zdarzało się, że w zawodach nie można było wyłonić zwycięzcy, wieniec ofiarowywano bogu. W starożytnej Grecji nie było bowiem drugiego i trzeciego miejsca, mógł być tylko jeden zwycięzca<sup>11</sup>. Ponadto, jak podaje Pliniusz Starszy, przy wjeździe zwycięzcy do miasta niszczone kawałek muru na znak, że to miasto nie potrzebuje ochrony, ponieważ posiada tak wielu dzielnych obywateli<sup>12</sup>.

Każdemu z igrzysk odpowiadał inny rodzaj wieńca:

„Cztery są w Grecji igrzyska, i wszystkie cztery są święte:

Dla śmiertelnych są dwa, dla nieśmiertelnych też dwa:

Zeusa, syna Latony, Palajmona, Archemorosa.

A nagrody: oliwka, jabłko, i seler, i sosna”<sup>13</sup>.

W Olimpii wieńczono gałązkami świętej dzikiej oliwki. Wieniec z gałęzi świerku używane były w czasie igrzysk istmijskich, natomiast w igrzyskach nemejskich wieniec z liści selera; wieniec laurowy był nagrodą w igrzyskach pytyjskich, co wiązano z początkami kultu Apollona w Delfach<sup>14</sup>.

Wieniec często był utożsamiany z diademem, znakiem władzy (dobrym przykładem może być wieniec zwycięskiego Aleksandra). Użycie wieńca jako znaku władzy nie jest jednak do końca pewne. Prawdopodobnie może być to pozostałość wpływów perskich na kulturę grecką. Na zachowanych do naszych czasów malowidłach widnieje nad głową władcy promienisty wieniec, co mogłoby oznaczać zrównanie władcy z Heliosem – Kosmokratorem. Za syna Słońca uważał się władca ptolemejski i seleukidzki. Niektórzy jednak uważają, że świetliste promienie w kształcie wieńca, widoczne na bitych monetach, są jedynie dodatkiem do wizerunku władcy.

## 2. WIENIEC W RZYMIE

Rzymianie, według Pliniusza Starszego, „nie znali innych [wieńców], jak tylko wojenne. Jedna rzecz nie ulega wątpliwości: sam ten lud zna więcej rodzajów wieńców niż wszystkie inne razem wzięte”<sup>15</sup>. Rytuał nakładania wieńca było doskonałą okazją dla wyróżnienia obywatela rzymskiego, który wykazał się odwagą w czasie walki. W zależności od dokonanego czynu, otrzymywał on nagrodę, która miała odpowiedni wygląd i znaczenie. Pierwotnie więc wieniec był ściśle związany ze zwycięstwem, co utrwaliło się w świadomości aż do naszych czasów. Ponieważ zasługą było ocalenie obywatela rzymskiego, największym

<sup>11</sup> Por. J. Swaddling, *Starożytne igrzyska olimpijskie*, dz. cyt., s. 40.

<sup>12</sup> Por. Pliniusz, *Historia naturalna*, dz. cyt., XVI.

<sup>13</sup> *Antologia Palatyńska*, księga IX 357, w: J. Łanowski, *Święte igrzyska olimpijskie*, dz. cyt., s. 5.

<sup>14</sup> Por. RACH, s. 1010.

<sup>15</sup> Pliniusz, *Historia naturalna*, dz. cyt., XVI.

wyróżnieniem był wieniec z liści dębowych – *corona civica* – będący oznaką największego męstwa żołnierza rzymskiego. Został on wprowadzony przez Juliusza Cezara w 45 r. przed Chr., nadawany był także przez Augusta. *Corona muralis* (nazywana także *vallaris*) nadawana była temu, kto jako pierwszy wdarł się na mury miasta nieprzyjacielskiego; zrobiona była ze złota i miała kształt murów. *Corona graminea*, wykonana z trawy, stanowiła najwyższe wyróżnienie wojskowe za ocalenie armii lub obleganego przez nieprzyjaciela miasta. *Corona castrensis* wręczana była żołnierzowi, który jako pierwszy wszedł do obozu nieprzyjacielskiego. *Corona obsidionalis* przeznaczona była dla tego, kto złamał oblężenie. Natomiast *corona navalis* (nazywana także *classica* lub *rostrata*), wykonana w złocie z ornamentami w kształcie dziobów okrętów, dawana była w nagrodzie za wejście na pokład nieprzyjaciela. Taki wieniec otrzymał, na przykład, Marek Warro od Pompejusza za wojnę z piratami w 67 r. i Marek Agrypa od Cezara za wojny sycylijskie. Najśłynniejszym jednak wieńcem wykonanym z lauru był ten przyznawany osobie odbywającej triumf – *corona triumphalis*. Triumfator, poza tym, że nosił wieniec laurowy, posiadał także złotą koronę, która w rzeczywistości była noszona przez niewolnika nad jego głową. Na niektórych zachowanych przedstawieniach taki wieniec nad głową triumfatora trzyma sama bogini Victoria. Związek wieńca laurowego z triumfem został wkrótce rozerwany przez Cezara i Augusta; od tej pory wieniec laurowy używany był jako insygnia władzy<sup>16</sup>.

Pliniusz Starszy w swym dziele pisze, że nie każdy mógł otrzymać tak wielkie odznaczenie, jakim był wieniec. Człowiek, który dokonał wielkiego czynu, obok wielu przywilejów, musiał spełniać pewne wymagania: „Warunki, na jakich dokonywano nadawania wieńca, były ściśle określone i stawiały tak duże wymagania, że dają się porównać z ową najwyższą zaszczytną odznaką Greków, przyznawaną pod patronatem samego Jowisza, na przyjęcie której ojczyste miasto w radosnym entuzjazmie zrywało swoje mury”<sup>17</sup>. Dodaje także prawa, jakie przysługiwały noszącemu wieniec: „Trzeba było ocalić obywatela, zabić wroga; trzeba było żeby miejsce czynu nie dostało się w tym dniu w ręce przeciwnika, żeby ocalony osobiście składał zeznania – świadkowie postronni nie mają żadnego znaczenia – a ten musi być obywatelem rzymskim. Za ocalenie kogoś z oddziałów pomocniczych, choćby nawet samego króla, nie nadaje się odznaczenia. Zaszczytu nie zwiększa fakt ocalenia naczelnego wodza, ponieważ autorzy regulaminu chcieli, żeby w każdym wypadku najwięcej znaczyło to, że ocalony jest obywatelem. Otrzymany wieniec wolno nosić aż do śmierci. Przy wejściu tak odznaczonego do teatru wszyscy zawsze wedle zwyczaju podnoszą się ze swych miejsc, nawet senatorowie; usiąść taki ma prawo zupełnie blisko przy ławach senatorskich. Jest zwolniony od wszelkich świadczeń, on sam i jego ojciec, i dziadek ze strony ojca”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Por. RACH, s. 1011-1012.

<sup>17</sup> Pliniusz, *Historia naturalna*, dz. cyt., XVI.

<sup>18</sup> Por. tamże.



Zwyczaj noszenia wieńca był powszechnie obecny w codziennym życiu Rzymian. Rytuał ten, zakorzeniony niemal w każdej dziedzinie, poddawany był krytyce chrześcijańskiej. Wiele informacji, nieraz bardzo szczegółowych, na temat funkcji wieńców w codziennym życiu czerpiemy z dzieła *De corona* Tertuliana. Odwołując się do dzieła Klaudiusza Saturnina *De corona*, omawia on początki i rozwój obrzędu nakładania wieńców, wymienia przykłady: „Hezjod uważał, że wieńcami była ozdobiona przez Charyty Pandora. Pherecydes, filozof grecki VI w. przed Chr., twierdził, że pierwszy wieniec nosił Saturn. Diodor pisał, że Jowisz został ukoronowany przez pokonanych Tytanów, a Adrianna nosiła wieniec ze złota i indyjskich klejnotów – dzieło Wulkanu i dar Bachusa. Kallimach twierdził, że Junona posiadała wieniec z winnej latorośli, Herkules zaś z gałązek topoli lub gruszy. Izyda natomiast jako pierwsza posiadała wieniec spleciony z kłosów. Twórcą wieńca wawrzynowego był Bachus”<sup>19</sup>.

Tertulian przekazuje nam, że w czasie publicznych wystąpień państwowi urzędnicy nosili na głowach wieńce; urzędnicy wyższej rangi kładli wieniec ze złota. W czasie procesji noszone były także wieńce etruskie – zdobione drogimi kamieniami i złotymi liśćmi dębowymi. Urzędnicy jechali wówczas powozami, ubrani w białe togi z wyszywanymi palmami; także konie były ozdabiane wieńcami w czasie uroczystości<sup>20</sup>.

Wieńcami, podobnie jak w Grecji, ozdabiano bramy, ołtarze i składane ofiary. Każda korporacja kapłańska posiadała charakterystyczny dla swej grupy rodzaj wieńca<sup>21</sup>. Wieńczono także małżonków w czasie ślubu i zmarłego w czasie pogrzebu. Wieńce, według relacji Tertuliana, obecne były w każdym miejscu: „świat zakłada wieńce na domy publiczne, toalety, młyny, więzienia, szkoły, a nawet amfiteatry, nawet na szatnie, gdzie rozbiera się zabitych gladiatorów, nawet na mary”<sup>22</sup>. Wieniec był więc nieodzownym elementem życia publicznego i osobistego Rzymian. Trudno więc się dziwić, że wielu chrześcijan nie widziało żadnej przeszkody w podtrzymywaniu tej tradycji.

### 3. WIENIEC W CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Chrześcijaństwo wielokrotnie poddawało krytyce zwyczaj nakładania wieńca, nie oznacza to jednak, że chrześcijanom całkownie udało się odrzucić ów zwyczaj; wielu wierzących poddawało się rytuałom, inni odrzucali wieńce jako bałwochwalstwo. Chrześcijanie z pewnością nie odrzucili wieńca jako znaku zwycięstwa, ale nadali mu nowe, głębsze znaczenie.

<sup>19</sup> Tertulian, *De corona*, VII 3-5, w: Tertulian. *Wybór pism III*, Pisma Starożytności Chrześcijańskich Pisarzy (PSP), Warszawa 2007, t. 65, s. 113-114.

<sup>20</sup> Por. tamże, XIII 4-6, s. 121-122; tenże, *O bałwochwalstwie*, XVIII 1, s. 145.

<sup>21</sup> Por. tamże, X 9, s. 117-118.

<sup>22</sup> Tamże, XIII 8, s. 122; tenże, *O bałwochwalstwie*, XV, s. 142-143.

Jednym z tych, który potępiał nakładanie wieńca był Tertulian – rygorysta i zwolennik odrzucenia wszystkiego, co związane w jakimkolwiek stopniu ze światem pogańskim. Jego silna osobowość, impulsywność i zaczepność sprawiają, że należy on do jednych z najciekawszych pisarzy łacińskich. Nie przebiera on w słowach, gdy atakuje przeciwnika, nie dba też o spójność w twierdzeniach i argumentach. Polemizuje niemalże ze wszystkimi: poganami, Żydami, urzędnikami rzymskimi, heretykami i w końcu z chrześcijanami<sup>23</sup>; jest zwolennikiem całkowitego odcięcia się od zwyczajów pogan. Dzieło *De corona* jest pismem pochodzącym z okresu montanistycznego, charakteryzuje się skrajnym rygoryzmem i niepohamowaną gwałtownością. Tertulian w dziele tym krytykuje zwyczaj noszenia wieńca. Polemika skierowana jest nie tylko do pogan, ale przede wszystkim do chrześcijan, którzy nie zrezygnowali z owego zwyczaju. Wskazuje on jednocześnie na inny wieniec – wieniec chwały, męczeństwa, wieniec Chrystusa.

Swe rozważania Tertulian rozpoczyna od opowieści o zasłudze niektórych z żołnierzy, których imperator nagroził laurowym wieńcem. Ponieważ jeden z żołnierzy trzymał wieniec w ręku, a nie tak jak inni, na głowie, wszyscy rozpoznali, że ów jest chrześcijaninem<sup>24</sup>. Opisana sytuacja jest dla Tertuliana tylko pretekstem do snucia rozważań nad bezużytecznością pogańskich wieńców, które nazywa pokusą<sup>25</sup>. Jednocześnie wskazuje na duchowy sens postawy chrześcijańskiego żołnierza: zamienia on płaszcz na purpurę przelania własnej krwi, buty wojskowe na przygotowanie dane przez Ewangelię, miecz na ostry miecz Słowa Bożego i w końcu wieniec na lepszy łśniący – na wieniec zwycięstwa<sup>26</sup>.

Tertulian podkreśla, że praktyka noszenia wieńca została przekazana przez niespisaną tradycję, która przekształciła się następnie w prawo zwyczajowe<sup>27</sup>. Mówi jednocześnie o materiale, z jakiego składają się wieńce: „charakterystycznym, co więcej, najważniejszym materiałem, z jakiego składają się wieńce, są kwiaty polne”<sup>28</sup> i dalej: „sama rzecz została ci dana przez Boga, zaś sposób wykorzystania w formie wieńca pochodzi od świata”<sup>29</sup>. Tertulian, krytykując zwyczaj noszenia wieńców, wykazuje jego bezsensowność. Wartość wieńca, jaką współcześni Tertulianowi nadawali, jest dla niego zbyt przesadna i sprzeczna z naturą: „Wieniec możesz traktować jako wiązkę kwiatów ułożonych w szereg, po to, abyś wiele z nich mógł nosić razem, abyś mógł cieszyć się wszystkimi naraz. Zresztą, zawieś je wokół bioder, jeśli są tak wytworne, rozrzuć je na twym posłaniu, jeśli są tak miękkie, umieść je w twym pucharze, jeśli są tak nieszkodliwe. Ciesz się nimi na tyle sposobów, na ile ci się podoba. Ale jaki sens mają

<sup>23</sup> Por. E. Stanula, *Wstęp*, w: *Tertulian. Wybór pism*, PSP, Warszawa 1970, t. 5, s. 12.

<sup>24</sup> Por. Tertulian, *De corona*, I 1-3, s. 107.

<sup>25</sup> Por. tamże, I 6, s. 108.

<sup>26</sup> Por. tamże, I 3, s. 107.

<sup>27</sup> Por. tamże, II 4, s. 108-109; IV 4, s. 110.

<sup>28</sup> Tamże, V 2, s. 111.

<sup>29</sup> Tamże.

kwiaty na głowie jakie wrażenie sprawia wieniec, jeśli nie wyłącznie więzów, gdy nie widać ich koloru, nie dociera zapach i nie można podziwiać ich delikatności? [odwołuje się prawdopodobnie do wieńców złotych i laurowych] Umieszczanie kwiatów na głowie, jest tak sprzeczne z naturą, jak próba jedzenia uchem a słuchania nosem<sup>30</sup>. W końcu Tertulian stwierdza, że zwyczaj noszenia wieńców jest wyrazem bałwochwalstwa i obrazą Boga: „Wszystko zaś, co jest sprzeczne z naturą zasługuje u wszystkich na miano czynu haniebnego, u nas zaś otrzymuje jeszcze miano świętokradztwa przeciw Bogu, Panu i Twórcy natury”<sup>31</sup>. Dla Tertuliana wieniec jest znakiem bezbożności, ponieważ zwyczaj plecienia wieńców zaczerpnięty jest ze świeckiej praktyki<sup>32</sup>. Chrześcijanin zatem, poddając się zwyczajowi noszenia wieńca, poddaje się zwyczajowi pogańskiemu, przez to poddaje się pogaństwu i wyrzeka się swego Stwórcy.

Tertulian, kończąc swe dzieło wskazuje na jedyny wieniec, do osiągnięcia którego powinien dążyć każdy chrześcijanin. Jest on dalece inny niż pogański, spleciony został z kolców i ciernistego krzewu<sup>33</sup>. Noszenie wieńca z kwiatów jest według Tertuliana współzawodniczeniem z Chrystusem, który zwyciężył w najważniejszej walce o odkupienie człowieka. „To ciernie szpeciły wtedy i raniły skronie Pana, dlaczego więc ty zakładasz wieniec z wawrzynu, mirtu, gałązek oliwnych, i wszelkich szlachetnych gałązek i, co jest jeszcze powszechniejsze, wybranych stupłatkowych róż z ogrodu Midasa, białych i czerwonych lilii i wszystkich rodzajów fiołków a może i z drogich kamieni i złota? Czy chcesz współzawodniczyć z tym wieńcem, który Chrystus otrzymał później, po swoim zwycięstwie?”<sup>34</sup>. Chrześcijanin powinien, według Tertuliana, naśladować swego Pana. Tylko wtedy będzie godny otrzymać wieniec chwały i męstwa, jaki został mu obiecany. Jeżeli zaś wie, że nie jest na tyle dzielny, by przelać swą krew dla Boga, to powinien żyć w sposób nieskalany, tak jak przystało każdemu chrześcijaninowi. Taki wtedy otrzyma wieniec od Boga na koniec jego życia. „A jeśli nie możesz założyć wieńca cierniowego, nie zakładaj też wieńca z kwiatów. Ponieważ zaś nie możesz nosić wieńca z kwiatów, dla Boga zachowaj twoją głowę nieskalaną. On, jeśli zechce, ozdobi ją wieńcem”<sup>35</sup>.

W dziele *De corona* widoczne są aluzje do nauczania św. Pawła. Apostoł staje się dla Tertuliana wzorem człowieka, który gardzi światem, by zdobyć życie wieczne. Apostoł, odwołując się do zwyczajów sobie współczesnych, nadaje wieńcom nowe, duchowe znaczenie. Wieniec, który do tej pory uważany był za najważniejszą nagrodę w konkurencjach sportowych, staje się niebiańską nagrodą za trud życia codziennego, zmagania się z samym sobą i światem. „Czyż nie wiecie, że gdy zawodnicy biegną na stadionie, wszyscy wprawdzie biegną, lecz jeden

<sup>30</sup> Tamże, V 3-4, s. 111-112.

<sup>31</sup> Tamże, V 4, s. 112.

<sup>32</sup> Por. tamże, IX 3, s. 115-116.

<sup>33</sup> Por. tamże, XIV 2-3, s. 123.

<sup>34</sup> Tamże, XIV 4, s. 123-124.

<sup>35</sup> Tamże.

tylko otrzymuje nagrodę? Przeto tak biegnijcie, abyście ją otrzymali. Każdy który staje do zapasów, wszystkiego sobie odmawia; oni aby zdobyć przemijającą nagrodę, my zaś nieprzemijającą<sup>36</sup>. Św. Paweł porównuje życie istoty ludzkiej do biegu, za który zapłatą nie jest rzecz materialna, jak wieniec uczyniony z kruche go tworzywa, lecz ten wieczny, nieprzemijający. Wysiłki człowieka, by docho wać wierności Chrystusowi, nazywa dobrymi zawodami. Strzeżenie wiary, aby ta nie osłabła, to główne zadanie naśladowców Apostoła: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiarę ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego<sup>37</sup>”.

Temat wieńca pojawia się nie tylko w listach św. Pawła, obecny jest także w Apokalipsie. Nie jest tu już znakiem zwycięstwa w zmaganiach się z samym sobą; walka, o której jest mowa toczy się na innej płaszczyźnie. Wieniec w Księdze Objawienia staje się atrybutem zwycięstwa<sup>38</sup> – złoty wieńczy głowę Siedzącego na obłoku, podobnego do Syna Człowieczego<sup>39</sup>, triumfującego po klęsce diabła. Wieniec życia jest także nagrodą za poniesione trudy w okresie cierpień i prześladowań: „Przestań się lękać tego, co będziesz cierpiał. Oto diabeł ma niektórych spośród was wtrącić do więzienia, abyście próbie zostali poddani, a zno sić będziecie ucisk przez dziesięć dni. Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wie niec życia<sup>40</sup>”. Taki wieniec nazywany często bywa wieńcem męczeństwa.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa coraz częściej mówiono o wieńcach męczeńskich. Niewątpliwie związane to było ze wzrostem kultu męczenników; szybko rozwijała się literatura poświęcona ofiarom prześladowań. W IV wieku każde miasto starało się mieć swojego męczennika, wyznawcy gromadzili się na modlitwie przy ich grobach, tam też budowano kościoły. Pierwszym męczenni kiem Kościoła był Szczepan (lub Stefan); jego imię, oznaczające „wieniec” za wiera w sobie cel i znaczenie śmierci ponoszonej przez wyznawców<sup>41</sup>.

Uwieńczonymi nazywał Aureliusz Prudencjusz Klemens męczenników. Im też poświęcił swoje najpiękniejsze i najobszerniejsze dzieło *Peristephanon*. Sam tytuł utworu można potraktować jako program teologiczno-poetycki; wskazuje na to fakt, że motywem przewodnim zawartych w nim 14 hymnów jest wieniec. Prudencjusz nawiązuje do rytuału wieńczenia zwycięzcy, używa słownictwa związanego z triumfem, nagrodą i wysokimi zaszczytami:

<sup>36</sup> 1Kor 9,24-25.

<sup>37</sup> 2Tm 4,7-8; także 2Tm 2,3-5; Flp 3,14.

<sup>38</sup> Ap 6,2.

<sup>39</sup> Por. Ap 14,14.

<sup>40</sup> Ap 2,10.

<sup>41</sup> Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie*, tłum. M. Brożek, Kraków 2006, s. 67-69.

„O męczenniku szczęśliwy!  
 Błogosław dzień ten twojego  
 Triumfu, w którym za krew twą  
 Dano ci wieniec w nagrodę”<sup>42</sup>.

Prudencjusz w swym utworze kładzie naciski nie na samo zwycięstwo, którego atrybutem jest oczywiście wieniec, ale na fakt walki z prześladowcą, poganami i szatanem oraz współzawodnictwa. Męczennicy porównywani są z osobami, które wygrały w rywalizacji sportowej. Przychodzi tu na myśl wspomniany Pindar, który swymi utworami wywyższał i wychwalał zwycięzców sportowych. Widoczne jest podobieństwo Pindara i Prudencjusza, choć nie oznacza to, że Prudencjusz traktował owego poetę za źródło dla swych hymnów. Jednakże sposób przedstawiania bohaterów i podobny styl, w jakim pisze Prudencjusz, zasługują na określenie go mianem Pindara chrześcijańskiego<sup>43</sup>.

Prudencjusz nazywa często męczenników *militēs Christi*. Wieniec, który mają otrzymać po śmierci, jest nagrodą za wytrwałą walkę. Autor hymnów pokazuje, że toczyć się ona ma na dwóch poziomach: słownym, kiedy następuje dialog oprawcy z ofiarą oraz na poziomie czynów, kiedy wierzący zmagają się z zadawanymi torturami i przede wszystkim z własnym ciałem. Perspektywa osiągnięcia nagrody wieńca życia, sprawia, że doczesne cierpienia, przez które męczennik przechodzi stają się mało ważne. Prudencjusz wkłada w usta męczenników wypowiedzi pełne ironii i pogardy dla cierpień, które mają znieść z rąk oprawcy:

„Lecz Boga żołnierz kąił z tego,  
 I krwawą katów dłoń karciał,  
 Że hak wbijany za słabo  
 Głębiej do ciała nie wchodzi”<sup>44</sup>.

*Militēs* lub też *athletae Christi*, którzy zakończyli swe ziemskie życie w najchwalebniejszy sposób, mają prawo do odbywania triumfu. Dokonuje się on już w czasie składania ofiary z własnego istnienia, lecz przede wszystkim trwa w życiu wiecznym. Tak też Prudencjusz mówi o Bożych triumfatorach:

„Zwycięzca w śmierci męczeńskiej,  
 Zwycięzca jeszcze po śmierci (...)”<sup>45</sup>.

Triumf, który odbywają męczennicy różni się więc od tego odbywanego przez wojskowych. Ma on, według Prudencjusza, trwać wiecznie. Poprzez to zmienia się także znaczenie wieńca, który otrzymują męczennicy. Staje się on nowym rodzajem nagrody godnej tylko tych, którzy oddali swe życie za wiarę w Chrystusa.

\* \* \*

<sup>42</sup> Prudencjusz, *Peristephanon*, V 1-4, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie*, dz. cyt., s. 217.

<sup>43</sup> Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, art. cyt., s. 73-79.

<sup>44</sup> Prudencjusz, *Peristephanon*, V 117-120, s. 221.

<sup>45</sup> Tamże, V 541-542, s. 237.

Wieniec w tradycji antycznej obecny był w każdej dziedzinie życia. Zarówno w Grecji, jaki i Rzymie miał szerokie zastosowanie w życiu publicznym i prywatnym. Wieniec używane były w czasie obrzędów religijnych; wieńczono posągi i ofiary. Nagradzano wieńcami zwycięzców w igrzyskach i agonach literackich. W końcu wieńce były formą odznaczenia dla żołnierzy zasłużonych w walce. Uwieńczone głowy miała para młodych jak i goście weselni; wieńce obecne były w czasie uct. W końcu były one powszechnym elementem dekoracyjnym. Wyznawcy Chrystusa nadali wieńcom innego, duchowego znaczenia – przykładem tego może być Prudencjusz. Choć niektórzy z chrześcijan poddawali krytyce zwyczaj wieńczenia, stanowili jednak mniejszość (należy do nich Tertuliana); nie umniejszili jednak jego wartości. Wieniec w chrześcijaństwie stał się jedną z upragnionych i najważniejszych nagród, które mógł otrzymać chrześcijanin. Taka nagroda jednakże przysługiwała, jak i w tradycji pogańskiej, osobom wybitnym, które swoim czynem i życiem udowodniły słuszność wyznawanej wiary. Taki człowiek otrzymywał wieniec nie materialny, lecz wieniec męczeństwa, nagrodę życia wiecznego.

## THE FUNCTION OF WREATHS IN THE ANTIQUE TRADITION

### Summary

Wreath has belonged in the ancient tradition Greece and Rome; it had a wide usage in public and private life. In Greece the wreaths were connected with a cult – every deity was in line with different kind of material; sacrifices and altars were crowned. Receiving a wreath was the highest honour for victory in competition or literary agons. The newly-weds and wedding guests were crowned, the wreaths were wearing during symposiums; also a wreath was a common decorative element.

In the ancient Rome a wreath was giving as a honourable military mention to soldiers toward their outstanding deeds. Depending on military merit there were many kinds of wreath. The most important wreath was that which was given to a triumphing person; since August's times a wreath has been treated as a reign insignia.

Christianity has added a new, spiritual meaning to wreaths. As an example of this could be Prudecjus, which 14 hymns were entitled "Peristephanon" ("About a wreath"). Basing on Saint Paul's Letters and Apocalypse he pointed at a new kind of wreath – a martyrdom wreath. Some Christians were taking an extremely rigorous stand on a crowning custom. One of them was Tertulian, who was rejecting everything which was connected with pagans. He was also an enemy of any dialogue between the Christian and the heathen worlds.

**Nota o Autorze:** MGR HELENA KARCZEWSKA jest absolwentką studiów Historii Literatury Wczesnochrześcijańskiej w Instytucie Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i aktualnie doktorantką w tymże Instytucie.

**Słowa kluczowe:** wieniec, zwycięstwo, triumf, męczeństwo, Tertulian, Prudencjusz

JANUSZ NOWIŃSKI SDB  
Instytut Historii Sztuki UKSW  
Kustosz zabytków dawnego opactwa w Łądzie

## OGRODY DAWNEGO ZAŁOŻENIA CYSTERSKIEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ – HISTORIA ORAZ WSPÓŁCZESNA KONCEPCJA ICH REWALORYZACJI I REWITALIZACJI

W 2008 roku, na zlecenie Administracji Obiektami Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii p.w. Św. Wojciecha, w ramach prac przygotowawczych do opracowania kompleksowego projektu *Renowacja XII w. pocysterskiego opactwa w Łądzie i adaptacja na centrum kulturalno-edukacyjne*<sup>1</sup>, powstała koncepcja rewaloryzacji i zagospodarowania dawnych i obecnych ogrodów oraz przyszłego parku przy dawnym opactwie w Łądzie<sup>2</sup>. Jako współautor tego opracowania chciałbym przedstawić w tym miejscu jego najważniejsze założenia poprzedzone prezentacją wyników moich badań nad historią dawnych i obecnych ogrodów i terenów zielonych zlokalizowanych przy łądzkim zabytku.

### OGRODY DAWNEGO OPACTWA W ŁĄDZIE – HISTORIA

W każdym z cysterskich założeń znajdowały się ogrody służące mieszkańcom klasztoru: zielnik (*herbarium*), ogród warzywny (kuchenny) i sad (*pomarium*). Tworzyły one często tzw. ogród konwentualny, pełniący w cysterskich cenobiach doby nowożytnej funkcje użytkowe i rekreacyjno-ozdobne<sup>3</sup>. Od XVI w., przy wznoszonych wówczas obok klasztorów pałacach opackich, powstają

---

<sup>1</sup> Projekt ten został przygotowany celem pozyskania środków z Unii Europejskiej w ramach *Programu Operacyjnego Infrastruktura i Środowisko*, Priorytet XI – *Kultura i dziedzictwo kulturowe*.

<sup>2</sup> Zob. A. Jarośnińska-Krokowska, J. Nowiński, *Koncepcja rewaloryzacji i zagospodarowania parku i ogrodów przy pocysterskim opactwie w Łądzie nad Wartą*, Warszawa luty 2008, maszynopis w Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii p.w. Św. Wojciecha w Pile.

<sup>3</sup> Zob. K. Eysymontt, *Klasztorne ogrody i park nowej rezydencji w Henrykowie*, *Kwartalnik Architektury i Urbanistyki* 18(1972), z. 3, s. 213, 215. Na temat struktury przestrzennej i funkcjonalnej cysterskich ogrodów zob. M. Milecka, *Ogrody klasztorne OO. Cystersów – historia i współczesność*, w: *Ogród sakralny - idea i rzeczywistość*. VII międzynarodowa konferencja o architekturze i sztuce sakralnej „Kościoły naszych czasów”, Kielce 2008, s. 81-85.

osobne założenia ogrodowe o charakterze reprezentacyjnym i użytkowym, określane jako ogród opacki. Ogrody takie istniały m.in. przy pałacach opatów Sulejowa, Wąchocka, Oliwy, Pelplina, Mogiły, Koprzywnicy i Paradyża<sup>4</sup>. Cysterskie opactwo w Łądzie nie mogło być tu wyjątkiem. Należy w tym momencie przypomnieć, że Łąd uchodził powszechnie za najstarsze założenie cysterskie w Rzeczypospolitej i jako opactwo-matka powinien stanowić wzór dla pozostałych cennobliów. Promotorem tej idei był największy opat Łądu doby nowożytnej, mecenas nauki i sztuki, Mikołaj Antoni Łukomski, rządzący opactwem w latach 1697-1750. W zamyśle ambitnego opata-mecenasa zewnętrznym potwierdzeniem prawdziwości prymatu Łądu powinna być okazała forma, dostojność i splendor architektury, wystroju i wyposażenia tutejszego kościoła, klasztoru i ich otoczenia<sup>5</sup>. Nie ulega wątpliwości, że jego staraniom o piękno i dostojność gmachów klasztoru, kościoła i nowo wzniesionego pałacu opackiego towarzyszyła równa troska o piękno ich otoczenia<sup>6</sup>.

Kasata cysterskiego opactwa w Łądzie w 1819 r. położyła kres jego blisko 700-letniej historii. Konsekwencją kasaty stała się m.in. likwidacja bogatych zbiorów łądzkiej biblioteki i archiwum opactwa. Wobec braku danych archiwalnych trudno jest dzisiaj precyzyjnie odtworzyć pierwotną lokalizację i charakter klasztornych ogrodów. Pewne informacje na ich temat odnajdujemy w relacjach z 1. poł. XIX, a zwłaszcza w kronice OO. Kapucynów, którzy w 1850 r. objęli chylące się ku upadkowi kościół i pocysterskie zabudowania<sup>7</sup>.

Krótko po kasacie cysterskiego opactwa biskup kalisko-kujawski zamierzał przenieść do Łądu swoją rezydencję z Kalisza oraz część seminarium włocławskiego. W przedstawionym mu sprawozdaniu na temat stanu zabudowań i otoczenia dawnego klasztoru cystersów wymienione są m.in. dwa ogrody utrzymane w dobrym stanie<sup>8</sup>. Wzmiankowane ogrody to niewątpliwie ogród konwentualny –

<sup>4</sup> Zob. L. Majdecki, *Historia ogrodów*, Warszawa 1978, s. 186.

<sup>5</sup> Więcej na temat osoby M. A. Łukomskiego i jego mecenasowskich inicjatyw zob. J. Nowiński, *Nagrobek opata-mecenasa Mikołaja Antoniego Łukomskiego w pocysterskim kościele w Łądzie nad Wartą*, Biuletyn Historii Sztuki 2008, nr 3-4, s. 385-406.

<sup>6</sup> Na okazały i harmonijny charakter całości cysterskiego założenia w Łądzie zwrócił uwagę Wincenty Hipolit Gawarecki, opisujący dawne opactwo w latach 40. XIX w.: „Kościół księży cystersów w Lendzie jest wspaniały (...) na wzgórzu nad brzegiem rzeki Warty, z jednej strony otwartym, a z drugiej, w oddaleniu lasem osłoniętym wznoszący się, najprzyjemniejszy dla oka czyni widok; a jako wzór pięknego budownictwa, za jeden z najodborniejszych gmachów kraju, uważać go wypada. Podobnie wszystko co go otacza, jako to: klasztor, mieszkanie opackie, zabudowania rozmaite, ogrody owocowe były kształtnej postaci, i głównego przedmiotu wspaniałości, jakim jest kościół, odpowiadały”. W. H. Gawarecki, *Początek i wzrost benedyktyńsko-cysterskiego zakonu, łącznie i klasztoru lendzkiego, tegoż Instytutu, w Guberni b. Kaliskiej, powiecie Konińskim położonego*, Pamiętnik Religijno-Moralny 1846, t. 10, s. 531.

<sup>7</sup> Zob. *Historia Conventus Landensis Patrum Capucinatorum Tomus Primus* [1850-1864], rękopis Archiwum Diecezjalne we Włocławku. Na temat historii Kapucynów w Łądzie zob. M. Dziuba, *Kapucyni w Łądzie nad Wartą (1850-1864)*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 4: *Polska Prowincja Kapucynów*. (część 1: *Polska Prowincja Kapucynów w XIX w.*), Lublin 1987, s. 210-271.

<sup>8</sup> Zob. M. Kamiński, *Dawne opactwo zakonu cysterskiego w Łądzie nad Wartą. Zarys dziejów i zabytki sztuki*, Łąd 1936, s. 89.



położony przy kanale rzeki Warty i na wyspie, oraz ogród opacki – otaczający pierwotnie od południa i północy pałac opata. Ich istnienie i po części stan zachowania dokumentuje w 1850 r. kapucyński kronikarz: „(...) ogród klasztorny zarosły i zniszczony, więcej podobny do dzikich stepów niż owocowego ogrodu. Most prowadzący przez kanał od rzeki Warty do ogrodu wałący się i ze strachem tylko można niem przechodzić. Ogród opacki wcielony do Folwarku nowo przy ogrodzie wystawionego – zniszczenie słowem wszędzie i spustoszenie. Mury otaczające Kościół i klasztor i opactwo z dwiema wspaniałymi Bramami do wjazdu wałące się a miejscami już do fundamentu rozebrane”<sup>9</sup>.

Nowi gospodarze klasztoru w Łądzie, Kapucyni, podjęli szeroko zakrojoną akcję restauracji i odbudowy zdewastowanych zabudowań kościoła i klasztoru oraz ich otoczenia, czyli łąki i 12 mórg ogrodu, stanowiących resztówkę dawnych posiadłości ziemskich pozostawioną cystersom przez zaborców<sup>10</sup>. W latach 1851-1853, dzięki środkom zebranych na kweście w całym Królestwie Polskim oraz pomocy artystów i rzemieślników z Warszawy, została przeprowadzona kompleksowa renowacja kościoła i klasztoru wraz z ich wyposażeniem<sup>11</sup>. Rewitalizację dawnych ogrodów klasztornych oraz uporządkowanie placu przed kościołem Kapucyni przeprowadzili sukcesywnie własnymi siłami. Efekt ich starań wraz z dyspozycją klasztornych ogrodów dokumentuje klasztorna Kronika oraz najstarszy zachowany plan zabudowań i zagospodarowania terenu wokół dawnego łądzkiego opactwa – jest to *Plan sytuacyjny klasztoru kościoła zabudowań i ogrodów klasztornych we wsi Lądzie. Powiat koniński. Gubernia warszawska*. Dokument ten, sygnowany przez A. Nowaka i B. P. Kamińskiego, został sporządzony ok. 1865 r. i prezentuje zabudowania dawnego założenia cysterskiego z naniesionymi terenami wokół niego, w tym również ogrodami klasztornymi, po likwidacji kapucyńskiego klasztoru przez rząd carski w czerwcu 1864 r. (il. 1)<sup>12</sup>.

Prezentację dawnych ogrodów cysterskiego założenia w Łądzie oraz ich późniejszych przekształceń pragnę przedstawić w oparciu o dyspozycje powyższego planu, na którym naniosłem oznaczenia literowe (A, B, C, D, E, F) poszczególnych obszarów funkcjonujących przy klasztorze jako ogrody.

## A – Ogród opacki

Początkiem ogrodu opackiego w Łądzie jest niewątpliwie fundacja pierwszego pałacu opackiego. Wzniósł go po 1551 r. pierwszy opat Polak, kanonik gnieź-

<sup>9</sup> *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>10</sup> Tyle na użytek klasztoru pozostawił w 1796 r. rząd pruski, przydzielając roczną pensję na utrzymanie opata i klasztoru, zob. Z. Domasłowski, *Kościół i klasztor w Łądzie*, Warszawa-Poznań 1981, s. 21.

<sup>11</sup> Zob. M. Dziuba, *Kapucyni w Łądzie...*, art. cyt., s. 233-236.

<sup>12</sup> Archiwum Główne Akt Dawnych, sygn. AD17-21. U dołu planu zamieszczona jest skala liczona w sążniach rosyjskich. Na odwrocie arkusza widnieje inskrypcja ołówkiem w j. rosyjskim: *Liend pokapucynskij*. Plan powstał po kasacie klasztoru Kapucynów w 1864 r., a przed powiększeniem liczby guberni w Królestwie Polskim w 1867, kiedy to Łądz znalazł się ponownie na terenie guberni kaliskiej.

nieński, dyplomata i sekretarz króla Zygmunta Augusta, Jan Wysocki (+1560). Według relacji Wincentego Hipolita Gawareckiego pałac opata Wysockiego stanął „(...) wedle ogrodu, a raczej sadu opackiego”, czyli na terenie istniejącej jeszcze w latach 40. XIX w. części ogrodu opackiego ulokowanej na łagodnym stoku w północno-wschodniej części założenia<sup>13</sup>. Ogród opacki został założony najprawdopodobniej wraz z lokalizacją pałacu opata w 2. poł. XVI w. Jego zachodnią granicę stanowiła główna droga dojazdowa do klasztoru (część historycznego szlaku gnieźnieńskiego, przy którym ufundowano opactwo w 2. poł. XII w.). Na północy granicą była zapewne droga prowadząca z Łądku do Pyzdr. Od południa ogród zamykały nadwarciańskie łąki i koryto odnogi Warty. Pałac opata Wysockiego mógł być zlokalizowany na niewielkim wzniesieniu u nasady stoku naprzeciw wież kościoła, najprawdopodobniej na tym miejscu stoi dziś siedziba Nadzoru Wodnego Regionalnego Zarządu Gospodarki Wodnej w Poznaniu (il. 2).

W latach 30. XVIII w. opat Mikołaj Antoni Łukomski<sup>14</sup> wznosił w pobliżu klasztoru, na południowym krańcu ogrodu opackiego, nową rezydencję opacką, której projektantem był Pompeo Ferrari. Lokalizację tego pałacu dokumentuje plan Nowaka i Kamińskiego oraz widok opactwa w Łądzie pędzla Marcina Zaleskiego (il. 7). Kapucyński kronikarz w 1850 r. opisał go wraz z ogrodem: „(...) od strony Furty klasztornej stoi gmach wielki Opactwo murowane na kształt pałacu, o piętrze, wraz z skrzydłem czyli Pawilonem wszystko kryte dachówką, a wewnątrz składa się z pięciu wielkich sal na piętrze i kilkunastu stancyi większych i mniejszych. (...) Przy tem opactwie od strony wody jest ogródek czyli część ogrodu odcięta od całego Ogrodu Opackiego /:gdyż wielki ogród opacki przyłączono do Folwarku, a kawałek za domem opackim pozostawiono, a w środku urządzono drogę prowadzącą do rzeki i stajen ponad wodą urządzonych:/ ten kawałek ogrodu bez żadnego ogrodzenia opustoszały zostaje”<sup>15</sup>. Widok łądzkiego opactwa od strony wschodniej, wraz z drogą rozdzielającą całość pierwotnego założenia ogrodowego oraz ogrodzony parkanem ogród przy pałacu opackim, ukazuje litografia Napoleona Ordy *Łąd nad Wartą* z ok. 1878 r. (il. 3)<sup>16</sup>.

Wspomniane przez kronikarza podzielenie ogrodu opackiego nastąpiło już w 1796 r., kiedy to rząd pruski przejął dobra ziemskie łądzkich cystersów, pozostawiając opatowi opacką rezydencję z niewielkim fragmentem ogrodu. Z relacji Gawareckiego wynika, że włączony do folwarku ogród opacki w części południowej, sąsiadującej z nowym pałacem, był zagospodarowany jako sad. O poło-

<sup>13</sup> „W ciągu sprawowania urzędu [Jan Wysocki] wymurował wedle ogrodu, a raczej sadu opackiego, mieszkanie osobne dla opatów, które później, czasem zniszczone, przez wspanialsze, łączące się bliżej z klasztorem, i dotąd istniejące, zastąpione zostało”. W. H. Gawarecki, *Wiadomość historyczna...*, art. cyt. s. 523-524.

<sup>14</sup> Gawarecki niesłusznie przypisuje budowę nowego pałacu opackiego następcy Łukomskiego opatowi Konstantemu Iłowieckiemu, zob. tamże, s. 528-529 oraz J. Nowiński, *Nagrobek opata-mecenasa...*, art. cyt., przyp. 53.

<sup>15</sup> *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>16</sup> Napoleon Orda, *Łąd nad Wartą (Polska) Gubernia Kaliska*, w: *Album widoków historycznych Polski*, Seria VIII, Nr 225.

zonej wyżej północnej części ogrodu nie posiadamy żadnych informacji. Na początku XIX w. stanął tam eklektyczny pałac, istniejący do dziś, przy którym zachował się – obecnie zdewastowany – park, będący być może kontynuacją dawnego parku opackiego. Lokalizację parku i położonego niżej tarasowego sadu dokumentuje mapa wykonana przed 1939 r. i zaktualizowana podczas niemieckiej okupacji w 1942 r. (il. 4)<sup>17</sup>.

Pałac opacki wzniesiony przez Łukomskiego został rozebrany na przełomie XIX i XX w., zachowano jedynie dolną kondygnację bocznego skrzydła oficyny, przylegającą do klasztornej muru z bramą głównego wejścia od wschodu. Teren na którym stał pałac został wraz z ogrodem splantowany, co dokumentuje fotografia z ok. 1910 r. (il. 5). Na tym miejscu, w latach 30. XX w., stanęły budynki seminaryjnego gospodarstwa, rozbudowane w latach 1957-1968<sup>18</sup>. Pod koniec XX w. i w 2007 r. większość budynków gospodarczych została rozebrana.

### B1/B2 – Ogród klasztorny nad kanałem Warty

Na planie Nowaka i Kamińskiego ogród klasztorny (B1) wypełniał przestrzeń pomiędzy południowym skrzydłem klasztoru a kanałem rzeki Warty, od wschodu sąsiadował on z pałacem i ogrodem opackim. Ogród ten przedzielała droga prowadząca po stronie zachodniej z podwórza klasztornej na most nad kanałem i dalej na ogrodową wyspę. Za drogą pasmo klasztornej ogrodu wzdłuż kanału (B2) było kontynuowane aż do muru oddzielającego od zachodu zabudowania klasztorne od terenów wsi. W tej części ogród sąsiadował od północy z ówczesnym klasztornym podwórzem gospodarczym i zabudowaniami dawnego cysterskiego browaru, zamienionego przez Kapucynów na stajnię i wozownię, oraz budynkiem latryny, stanowiącym kontynuację wewnętrznej bramy zamykającej od południa podwórze po zachodniej stronie klasztoru<sup>19</sup>. Już w czasach cysterskich ten nasłoneczniony i obfitujący w wodę teren był atrakcyjny jako miejsce ogrodowych upraw. Istnienie ogrodu w tym miejscu potwierdza relacja korespondenta „Przyjaciela Ludu”, który, goszcząc w 1845 r. w Łądzie, był w celi ostatniego żyjącego w klasztorze cystersa - przeora Tadeusza Macieja Wysockiego, i widział z okna ogrodzony ogród między klasztorem a brzegiem kanału Warty. Widok ogrodu musiał być n tyle atrakcyjny, że autor relacji postanowił go uwiecznić w rysunku<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Mapę podaję wg reprodukcji zamieszczonej w opracowaniu: H. Rataj, *Łąd, park i ogrody kościelne (ewidencja)*, Konin 1982, maszynopis Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Poznaniu Delegatura w Koninie.

<sup>18</sup> Zob. J. Nowiński, *Restauratio et aedificatio. Zabytkowy zespół klasztorny w Łądzie pod opieką Salezjanów*, Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne 13(1997), s. 285.

<sup>19</sup> Wejście do budynku latryn znajdowało się na piętrze w południowo-zachodniej części klasztoru, skąd, korytarzykiem nad bramą, dochodziło się *ad locum secretum*. Kanał poprowadzony pod ogrodem odprowadzał ścieki z latryny Warty.

<sup>20</sup> „Oglądawszy co było można, powróciliśmy do celi Cystersa [T. M. Wysockiego - JN], i tam jeszcze załączony tu widok z okien celi na prędcie zdjąłem. Widać pod oknami ogródek murem opasany, z jednej strony

Nowi gospodarze – Kapucyni - w 1853 r. wzniesli wzdłuż kanału Warty, od zachodniego muru granicznego aż do muru oddzielającego ogród opacki od klasztoru, mur zamykający ten obszar od południa<sup>21</sup>. Przestrzeń pomiędzy murem a klasztorem zagospodarowano jako ogród owocowy, gdzie posadzono ciepłolubne rośliny, m.in. brzoskwinie, morele i winną latorośl<sup>22</sup>. Drzewa owocowe rosące w południowo-wschodniej części tego ogrodu widać jeszcze na prezentowanej już fotografii z ok. 1910 r. (il. 5).

Zabudowania dawnego klasztorowego podwórza gospodarczego, brama z budynkiem latryn oraz mur przy kanale zostały rozebrane najprawdopodobniej w tym samym okresie co pałac opacki, a tereny ogrodów uległy dewastacji. Salezianie, obejmując kościół i klasztor w Łądzie w 1921 r., na terenie dawnego podwórza klasztorowego i ogrodu (B2) założyli sad i ogród warzywny, a w późniejszym okresie stanęły tam szklarnie i inspekty ogrodnicze<sup>23</sup>. W 1957 r. południową i wschodnią część ogrodu ogrodzono parkanem z granitowymi słupkami i metalowymi przęsłami pomiędzy nimi<sup>24</sup>. Teren dawnego ogrodu po stronie południowej klasztoru (B1) został zamieniony na podwórze gospodarcze, na którym, w latach 50. XX w., stanęły wzdłuż kanału Warty budynki gospodarcze, rozebrano je jesienią 2007 r.

### C – Dawny ogród studencki

Kolejnym miejscem lokalizacji ogrodu klasztorowego na planie Nowaka i Kamińskiego był ogrodzony plac w narożu pomiędzy murem klasztorowym od wschodu, południową wieżą i zakrystią kościoła oraz wschodnim skrzydłem klasztoru, bezpośrednio sąsiadujący z głównym wejściem do klasztoru od strony wschodniej. W latach 30. XVIII w. na tym miejscu opat Łukomski wznosił zakonny nowicjat z czterema izbami i kuchnią. Budynek nowicjatu został rozebrany w 1851 r. przez Kapucynów, a na jego miejscu urządzono ogród dla kształcących

---

gmachem klasztorowym z dwóch innych ogrodzony, a czwartą stroną przypierający do rzeki.” Przyjaciel Ludu 15(1848) nr 43, s. 340. Cela przeora Wysockiego znajdowała się na piętrze klasztoru, w jego południowo-zachodnim narożniku, z oknami wychodzącymi na południe i zachód. Wspomniany przez autora rysunek ogrodu widzianego z okna południowego nie został zreprodukowany na łamach Przyjaciela Ludu.

<sup>21</sup> „W tymże czasie stanął mur z cegły długości 300 przeszło łokci ponad kanałem wody przy moście, łokci cztery wysoki; a ten plac między murem a klasztorem plantuje się na ogród. Na moście zaś dwie bramy do zamykania go a razem Ogrodu i sztachety między Murem i Klasztorem; tak że pozostała tylko droga prosto z Bramy murowanej, między klasztorem a stajniami do przejścia do mostu”. *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>22</sup> „Prowincjał [o. Beniamin Szymański] zalecił dokończenie robót stolarskich plantacji przed Kościołem i pomiędzy murem nad wodą a Klasztorem, gdzie ma być urządzony ogród na Brzoskwinie, Morele i Winogrono”. Tamże, s. 84.

<sup>23</sup> Przez wiele lat, również w czasie niemieckiej okupacji, ogród ten był prowadzony przez salezjanina-koadiutora Antoniego Bizjaka (+1979), a następnie przez salezjanów-koadiutorów Antoniego Pleśniaka (+2004) i Józefa Słowakiewicza (+2006).

<sup>24</sup> Zob. J. Nowiński, *Restauratio et aedificatio...*, art. cyt., s. 285.

się w Łądzie kapucyńskich kleryków<sup>25</sup>. Wejście do ogrodu prowadziło z klatki schodowej w północno-wschodniej części krużganków, drzwiami wykutymi wówczas w tym celu<sup>26</sup>. Ogród studencki był obsadzony drzewami, najprawdopodobniej owocowymi, widać je na fotografii z 1910 r. oraz na litografii *Łąd nad Wartą* Napoleona Ordy (il. 5, 3).

Nie znamy stanu zachowania tej partii klasztornych ogrodów w momencie objęcia Łądu przez Salezjanów. Zdjęcie T. Wiśniowskiego z 1926 r., wykonane krótko po renowacji elewacji klasztoru, dokumentuje to miejsce już bez drzew i murów, jako splantowany goły plac<sup>27</sup>. W latach 1954-1959, podczas szeroko zakrojonych prac porządkujących otoczenie klasztoru, w narożu placu przy południowej wieży kościoła wzniesiono murowaną kapliczkę, w której ustawiono – wykutą w białym marmurze – figurę Matki Bożej Niepokalanej. Istotnej zmianie teren dawnego ogrodu studenckiego uległ podczas realizacji nowego budynku seminaryjnego na początku lat 80. XX w. Ponieważ projekt przewidywał lokalizację budynku we wschodniej i południowej części placu, rozebrano wówczas – za zgodą urzędu konserwatorskiego – dawny mur dzielący zabudowania opactwa od szlaku komunikacyjnego wraz z bramą będącą pierwotnie głównym wejściem na teren klasztoru. Nowy budynek seminaryjny został ukończony w 1992 r. Jego podkowiasta bryła zamyka teren przed klasztorem od wschodu i południa (il. 2). Trapezoidalny plac pomiędzy klasztorem a nowym gmachem seminaryjnym został obsadzony krzewami ozdobnymi i drzewami iglastymi.

## D – Wirydarz

Zgodnie z tradycją cysterskich cenobiów wirydarz pełnił funkcję wewnętrznego ogrodu w obrębie klasztoru, zwykle połączonego z obecnością wody<sup>28</sup>. Łądzki wirydarz powstał około połowy XIV w. podczas przeprowadzonej wówczas rozbudowy klasztoru. Z czterech stron otaczały go trakty sklepionych krzyżowo krużganków otwierających się ostrołukowymi oknami do jego wnętrza. Podczas barokizacji klasztoru w 1. tercji XVIII w., pracami kierował Pompeo Ferrari, nadbudowano piętro klasztoru, lokując na tym poziomie w jednotraktowym skrzydle północnym bibliotekę. Okna krużganków otrzymały wówczas pół-

<sup>25</sup> „Antoni Mikołaj Łukomski (...) Nowicyatki budynek odosobniony wymurował /: ten w roku 1850 [faktycznie w roku 1851 – JN] już po objęciu naszym rozebraliśmy jako nieużyteczny i zniszczony, a na tem placu ogródki studenckie:!” *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 22-23.

<sup>26</sup> „Z tychże korytarzy [krużganków – JN] są drzwi dębowe stare opatrzone zamkiem prowadzące na schody korytarzy studenckich, zaś przy nich jest korytarzyk nowo urządony, wyłożony cegłą, prowadzący do ogródka studenckiego, gdzie są drzwi z oknem, prętami żelaznymi opatrzone”. *Inwentarz sprzętów Kościelnych i Klasztornych Xięży Kapucynów Łądzkich [...] spisany [...] dnia 13 lipca 1853 roku*, s. 24b, rękopis w zbiorach Biblioteki WSD w Łądzie. Wykuty wówczas otwór drzwi jest obecnie w części zamurowany, jego górną partię wypełnia ostrołukowe okno dzisiejszego pomieszczenia WC.

<sup>27</sup> Fotografia w zbiorach Biblioteki WSD w Łądzie.

<sup>28</sup> Zob. E. Łużyniecka, *Architektura klasztorów cysterskich. Filie lubińskie i inne cenobia śląskie*, Wrocław 2002, s. 43; M. Milecka, *Ogrody klasztorne OO. Cystersów...*, art. cyt., s. 82.

koliste wykroje, a ściany wirydarza, podobnie jak zewnętrzne elewacje klasztoru, zostały otynkowane w kolorze różu pompejańskiego z białymi pasami znaczącymi granicę kondygnacji i pionowe przeszła ścian.

Pierwszą informacją na temat nowożytniej aranżacji wirydarza w Łądzie podaje kapucyńska Kronika z 1850 r.: „Wewnątrz klasztoru jest tak zwane Klaustrum, do którego wchodzi się z dolnych korytarzy, drzwi wchodowe zupełnie zniszczone. Tam na środku jest filar z ciosu, wysokości łokci 5 ozdobnie zrobiony na wierzchu wielka okrągła czara, mająca obwodu około 5 łokci, z niej tedy wytryskiwała fontanna, a odchodziła Kanałem murowanym prowadzonym pod Korytarzem i małym Refektarzem aż do kanału poza Klasztorem przy Ogrodzie. Ten Kanał odchodowy zupełnie zawalony, filar wytrysku w kamieniu cokolwiek uszkodzony, rury zaś, które prowadziły wodę do tej fontanny są gdzieś pod ziemią ukryte i nieznalezione. Całe zaś to Klaustrum było kiedyś brukowane, dziś okropność tam spojrzeć, gdyż były [tu] chlewy dla nierogacizny”<sup>29</sup>. Opis kronikarza przywołuje barokowy wystrój wirydarza, w którego centrum stała fontanna, zasilana – podobnie jak i cały klasztor – wodą ze źródła bijącego na północno-zachodnim stoku na placu przed kościołem<sup>30</sup>. Kapucyni uprzętnęli teren *Klaustrum*, przywracając mu zapewne pierwotny wygląd z zachowaną centralnie fontanną, co dokumentuje *Inwentarz* z 1853 r.: „Klaustrum, częścią brukowane, częścią kwiatami zasadzone, w środku wznosi się ciosowy filar, na nim płytwa w kształcie muszli, z której niegdyś uderzał wodotrysk”<sup>31</sup>. Obecność fontanny w centrum wirydarza dokumentuje również plan Nowaka i Kamińskiego. Po usunięciu z Łądu Kapucynów w 1864 r. klasztor ponownie zaczął popadać w ruinę. W 1892 r. uległo zawaleniu północne skrzydło klasztoru wraz z gotyckim krużgankiem, dewastacji uległ wówczas również wirydarz i fontanna, której ozdobny filar został przewrócony, ocalała jedynie stylizowana na muszlę misa<sup>32</sup>.

Salezianie, podczas generalnego remontu całego założenia w latach 1925-1927, odbudowali północne skrzydło klasztoru, poszerzając je o jedno przeszło w głąb wirydarza. Na parterze urządzono salę teatralną, do której wejście prowadziło od strony zachodniego krużganka oraz przez wirydarz i drzwi w ścianie północnej<sup>33</sup>. Wirydarz uporządkowano w symetrycznym układzie czterech traw-

<sup>29</sup> *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 19. Wspomniany kanał odpływowy został ujawniony w południowo-wschodnim narożu wirydarza podczas sondażowych prac wykopaliskowych we wrześniu 2006 r. Zob. A. W. Wyrwa, T. Kasprowicz, *Sprawozdanie z sondażowo weryfikacyjnych badań archeologicznych na sta. L9 w Łądzie nad Wartą w 2006 roku*, Poznań 2006, s. 51, 54, 56-57, maszynopis w Bibliotece WSD w Łądzie.

<sup>30</sup> Dziś w tym miejscu są zamontowane dwie ręczne pompy, z których mieszkańcy okolicznych domów pobierali wodę przed zamontowaniem wiejskiego wodociągu w latach 90. XX w.

<sup>31</sup> *Inwentarz sprzętów Kościelnych i Klasztornych...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>32</sup> Plan Nowaka i Kamińskiego dokumentuje pierwotną szerokość północnego skrzydła klasztoru. W 1907 r. K. Wojciechowski sporządził pomiar i rzut budynków kościoła i klasztoru, rejestrując północny krużganek – jako już zburzony – w jego historycznym układzie; reprodukcja planu K. Wojciechowskiego znajduje się w Archiwum Biblioteki WSD w Łądzie oraz w zbiorach ikonograficznych Instytutu Sztuki PAN (neg. nr 84434).

<sup>33</sup> Zob. J. Nowiński, *Restauratio et aedificatio...*, art. cyt., s. 283.

nikowych kwater z chodnikami i misą z dawnej fontanny ustawioną w centrum, tym razem do jej podparcia użyto fragmenty trzech piaskowcowych wolut. Stan taki przetrwał do 1974 r., kiedy renowację elewacji klasztoru rozpoczęto od tynkowania ścian wirydarza<sup>34</sup>. Po zakończeniu prac elewacyjnych w listopadzie tegoż roku zrealizowano nową aranżację wnętrza wirydarza: kwatery z trawnikami obsadzono bukszpanem, przy ścianach w ocienionych miejscach posadzono byliny, wzdłuż ściany północnej nasadzono róże. W centrum, w środku ośmiobocznego basenu, ustawiono na wolutach misę fontanny, w której uruchomiono wodotrysk. Chodniki wokół wirydarza i pomiędzy kwaterami utwardzono złomem marmurowym (il. 6).

### E – Ogród na wyspie

Do klasztornych ogrodów cysterskich należał teren wyspy za kanałem rzeki Warty, połączony z łądem mostem zlokalizowanym na osi drogi biegnącej od północnej bramy wzdłuż zachodniego skrzydła klasztoru (il. 2). Teren wyspy to właściwy ogród konwentualny klasztoru, wykorzystywany przez cystersów dla celów gospodarczych i rekreacyjnych. Uprawy były rozczłonkowane duktami spacerowych alei obsadzonych owocowymi drzewami. Kapucyni zastali go w 1850 r. w stanie zdewastowanym<sup>35</sup>. Plan Nowaka i Kamińskiego rejestruje jedynie północną część ogrodu na wyspie, gdzie widzimy główną aleję ogrodu, biegnącą od mostu na osi północ-południe i odchodzącą od niej u nasady mostu prostopadle aleję, której zachodnia część prowadzi do klasztornej pasieki, wschodnia natomiast biegnie po obwodzie wyspy. Od alei tej odchodzi druga, równoległa do głównej, aleja w kierunku południowym. Rekultywując ogród na wyspie, Kapucyni w 1860 r. obsadzili jej obrzeża lipami, umacniając w ten sposób zapewne spacerową aleję biegnącą wokół wyspy<sup>36</sup>. Cennym dokumentem rejestrującym w czasach kapucyńskich wygląd łądzkiego kościoła, klasztoru i ich otoczenia, wraz z pałacem opata Łukomskiego, jest olejny pejzaż Marcina Zaleskiego z ok. 1860 r. (il. 7)<sup>37</sup>. Ukazuje on łądzkie opactwo od strony południowej,

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 286.

<sup>35</sup> Zob. cyt. z przypisem 10.

<sup>36</sup> „[1860 kwiecień] Ogród przy rzece [sic!] został wkoło obsadzony Lipami”. *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>37</sup> Obraz o wymiarach 74,5x46,5 cm znajduje się w zbiorach Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądz. Atrybucja obrazu jako nieznanego dzieła warszawskiego malarza Marcina Zaleskiego pojawiła się podczas jego konserwacji w 2008 r. Przeprowadziłem wówczas konfrontację łądzkiego pejzażu z obrazami Marcina Zaleskiego eksponowanymi w Muzeum Historycznym Miasta Stołecznego Warszawy, w obecności konserwującej obraz Doroty Zemła oraz kustoszów galerii malarstwa muzeum. Analiza porównawcza potwierdziła pokrewieństwo obrazu z Łądu z dziełami Marcina Zaleskiego. Pejzaż łądzki nie powstał w plenerze, będąc w Łądz Zaleski posłużył się aparatem fotograficznym Daguerre’a, wykorzystując następnie w pracowni dagerotyp przy malowaniu pejzażu. Tylko dzięki tej technice mógł zarejestrować tak dokładnie detale architektoniczne budynków klasztoru, kościoła i pałacu opackiego. Na temat warsztatu Marcina

widziane z lewego brzegu Warty. Z prawej strony, zza łągowych zarośli nadwarciańskich, widać górną kondygnację i dach pałacu opackiego, z lewej widzimy ogrodową wyspę graniczącą od południa z korytem Warty. W głębi wyspy, na tle klasztoru, dostrzec można korony drzew owocowych.

Salezianie, podczas prac wokół klasztoru w latach 1954-1959, usypali na północnym i wschodnim krańcu wyspy wał ziemny, chroniący uprawy ogrodowe przed wylewami rzeki Warty. Wał został umocniony od strony ogrodu kamiennymi murkami, na wale posadzono ozdobne krzewy, a pomiędzy nimi ustawiono betonowe gazony na kwiaty. Prawdopodobnie wówczas wykopano w centrum wyspy staw rybny, zasypyany w latach 90. XX w. Inwestycje w latach 50. istotnie zmieniły wygląd północnej partii ogrodu na wyspie. Wzniesiono wówczas nowy most betonowy, zmieniając jego oś w stosunku do pierwotnego mostu drewnianego. Przeprowadzono też regulację brzegów kanału Warty, umacniając je kamiennym nabrzeżem. Północno-zachodni kraniec ogrodowej wyspy umocniono murem kamiennym z wieńcem krenelażem<sup>38</sup>. Gruz gromadzony podczas prac remontowych od 2. poł. lat 70. XX w. był składowany na terenie mokradeł na zachodnim krańcu wyspy. Teren pozyskany w ten sposób został zrekultywowany w latach 90. XX w., powstało tam wówczas rosarium i łąka z krzewami iglastymi, przy której, wzdłuż zachodniej alei przy moście, stanęła pergola obsadzona roślinami pnącymi.

#### F – Plac przed kościołem i park przykościelny

Nie posiadamy informacji, czy w czasach cysterskich teren na północ od kościoła i klasztoru był obszarem upraw ogrodowych. Jediną informacją na jego temat jest relacja kapucyńskiego kronikarza, opisującego stan dewastacji otoczenia kościoła w 1850 r.: „(...) chód do kościoła czyli stopnie ciosowe zakłęste, porożadane od rosnącego na nich zielska, bruk w koło kościoła i ścieżki pozawalane napływem piasku i porostem zielsk, okropne spustoszenie wkoło daje się widzieć. Mury, któremi był kościół obwiedziony i bramy wjazdowe porożbierane, same tylko zwałiska gruzów, rowy, doły, góry widzieć się dają! (...) Figura ciosowa misternej roboty, S-go Jana Nepomucena przed kościołem, mocno uszkodzona wali się. Zdrój, który dostarczał wody klasztorowi !:gdyż studni nie masz:/zawalony, a woda dobywająca się spod ziemi zalewa aż przed sam kościół”<sup>39</sup>. Znamienne jest, że częściowo utwardzony teren ze ścieżkami nie skojarzył się piszącemu kronikę ze zdewastowanym ogrodem. Krótko przed relacją kronikarza (ok.1846 r.) północna część terenu przed kościołem została przedstawiona w akwareli Adama Lerue *Kościół po Cysterski w Łądzie* w tzw. *Atlasach Stron-*

Zaleskiego i jego pracy z dagerotypami zob. Z. A. Nowak, *Marcin Zaleski (1796-1877)*, katalog wystawy w Muzeum Narodowym w Warszawie, Warszawa 1983, s. 15.

<sup>38</sup> Zob. J. Nowiński, *Restauratio et aedificatio...*, art. cyt., s. 285.

<sup>39</sup> *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 23.



czyńskiego<sup>40</sup>. Widać na niej drogę prowadzącą do kościoła od strony wsi pośrodku pagórka, za którym trzy włoskie topole (?) znaczą najprawdopodobniej miejsce źródła, innych drzew ani krzewów nie dostrzegamy. Nie ma również śladu murów, otaczających niegdyś kościół i tę część założenia, które – zgodnie z relacją kronikarza – zostały rozebrane. Nie wiemy, czy droga ukazana na akwareli istniała za czasów cysterskich, jako że wjazd na plac przed kościołem i na podwórze gospodarcze klasztoru znajdował się po stronie zachodniej. Być może została wyznaczona po rozebraniu murów okalających tę część założenia jako najkrótsze dojście z wioski do kościoła, jej obecność zaaprobowali Kapucyni (il. 2). Według planu Nowaka i Kamińskiego, przed kościołem, w pobliżu północnej bramy prowadzącej na klasztorne podwórze, stał dom mieszkalny klasztornej służby oraz figura. Z opisu kapucyńskiego kronikarza wiemy, że była to figura św. Jana Nepomucena. Jej obecność w tym miejscu jest szczególnie zasadna z racji pobliskiego brodu na Warcie, do którego prowadziła droga do miasteczka Zagórów, biegnąca po zachodniej stronie zabudowań opactwa.

Kapucyni w latach 1850-1853 przeprowadzili rewitalizację terenu przed kościołem, plantując jego powierzchnię pod założenie parkowe. Efekty tych prac odnotowuje *Inwentarz* z lipca 1853 r.: „Cały plac przed Kościołem, niedawno samo rumowisko i doły, dziś splantowany i wysadzony drzewkami, w sposobie ogrodu spacerowego dla przybywających osób na Odpusta, kiedyś dawać będzie cień; a do Processyi na Boże Ciało, aleja jest wysadzona”<sup>41</sup>. Dopisek na marginesie *Inwentarza* informuje, że „Zdrój przed Kościołem dawny został przerobiony na wodotrysk”<sup>42</sup>. Wytyczone na nowo aleje parku obsadzono drzewami liściastymi (klony, dęby, jesiony, kasztanowce, akacje i lipy<sup>43</sup>), ustawiając przy nich figury świętych, cały teren placu został ogrodzony drewnianym parkanem<sup>44</sup>. *Inwentarz* z 1853 r. zawiera pozycję *Planty Oranżeryjne*, pod którą wyliczone są rośliny ozdobne: „Justycyi – 6, oleandrów różowo kwitnących – 134, cytryn rodzących – 6, myrtów, tujów i innych kwiatów trwałych przeszło 500”<sup>45</sup>. Większość z tych roślin była niewątpliwie zasadzona lub eksponowana na terenie przykościelnego

<sup>40</sup> Akwarelę reprodukuje w bieżącym numerze „Seminare” w artykule: *Oltarz Matki Bożej Częstochowskiej i powstańcza mogiła – dwie pamiątki patriotyczne w dawnym opactwie w Łądzie nad Wartą*. W przypisie 4. podaje dane bibliograficzne akwareli.

<sup>41</sup> *Inwentarz sprzętów Kościelnych i Klasztornych...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>42</sup> Ze źródłu poprowadzono drewnianymi rurami wodę do klasztoru, zasilając nią klasztorną studnię „na dawnym miejscu urządzonej” – prawdopodobnie w okolicach klasztornej kuchni.

<sup>43</sup> Zob. A. Jarośnińska-Krokowska, *Inwentaryzacja zieleni, parku, ogrodów i architektury ogrodowej przy pocysterskim opactwie w Łądzie nad Wartą*, Warszawa 2008, s. 4, maszynopis w zbiorach Biblioteki WSD w Łądzie.

<sup>44</sup> Szerzej na ten temat zob. J. Nowiński, *Oltarz Matki Bożej Częstochowskiej i powstańcza mogiła...*, art. cyt.

<sup>45</sup> *Inwentarz sprzętów Kościelnych i Klasztornych...*, dz. cyt., s. 29b. Większość z tych roślin sprowadzono we wrześniu 1854 r. z Warszawy. Zob. *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 96.

parku<sup>46</sup>. 14 lipca 1863 r. na terenie parku, przy figurze *Matki Bożej Niepokalanej*, pochowano trzech powstańców styczniowych z oddziału kawalerii gen. Edmunda Taczanowskiego, poległych w Łądzie podczas potyczki z Moskalami<sup>47</sup>.

Nie posiadamy informacji o losie przykościelnego parku po kasacie konwentu Kapucynów. Po erygowaniu parafii przy kościele klasztorным w Łądzie w 1890 r. park został przyłączony do parafialnego kościoła. Zdjęcie wykonane w 1907 r. ukazuje zachodnią granicę parku odgradzoną od drogi prowadzącej do brodu na rzece płotem ze sztachet<sup>48</sup>. Na zdjęciu nie widać domu służby, rozebranego najprawdopodobniej razem z zabudowaniami gospodarczymi klasztornego podwórza. W pierwszej dekadzie XX w. proboszcz parafii Łąd, ks. Teodor Fibich, ogrodził teren przykościelnego parku od północy i zachodu parkanem z podmurówką i mурowanymi słupkami, między którymi rozpięte zostały metalowe przęsła<sup>49</sup>. Ogrodzenie to, remontowane w latach 80. XX w., przetrwało do dnia dzisiejszego (il. 8). W czasie II wojny, podczas stacjonowania w Łądzie zgrupowania Hitlerjugend, uległy zniszczeniu figury stojące w przykościelnym parku.

Po II wojnie światowej uporządkowano zdewastowaną kryptę w kościele, gdzie spoczywali zmarli Cystersi, ich dobrodzieje oraz Kapucyni. Porozrzucane szczątki zmarłych zebrano i pochowano w parku przykościelnym na wysokości północnego ramienia transeptu, miejsce to znaczy dziś granitowy gład narzutowy. Istotna zmiana w wyglądzie placu przed kościołem nastąpiła w 1957 r., kiedy to przesunięto północną bramę wjazdową na teren klasztoru, zrównując jej lico z elewacją zachodniego skrzydła klasztoru. W latach 80. i 90. XX w. utwardzono plac przed kościołem wraz z główną aleją prowadzącą środkiem przykościelnego parku, przy której zamontowano oświetlenie elektryczne. Przy północnej ścianie kościoła, za misyjnym krzyżem, powstało wówczas rosarium<sup>50</sup>.

#### ZAŁOŻENIA PROJEKTU KONCEPCYJNEGO REWITALIZACJI I REWALORYZACJI OGRODÓW DAWNEGO OPACTWA W ŁĄDZIE

Planowana rewaloryzacja i zagospodarowanie parku i ogrodów przy pocysterskim opactwie w Łądzie przewiduje, obok nowych propozycji projektowych, utrzymanie oraz rewitalizację dawnych ogrodów opactwa pocysterskiego wraz z próbą przywrócenia barokowego charakteru części ich obszaru. W założeniach

---

<sup>46</sup> Obecność ozdobnych krzewów na ogrodzie i *Plantacyach* przed kościołem potwierdza w 1853 r. Kronika klasztoru: „Ogród zaś cały, Plantacye przed Kościołem posadzone drzewkami tak urodzajnymi jak dzikimi i innymi krzewami”. *Historia Conventus Landensis...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>47</sup> Szerzej na ten temat zob. J. Nowiński, *Ołtarz Matki Bożej Częstochowskiej i powstańca mogiła...*, art. cyt.

<sup>48</sup> Zdjęcie znajduje się w Archiwum Biblioteki WSD w Łądzie.

<sup>49</sup> Zob. J. Nowiński, *Ołtarz Matki Bożej Częstochowskiej i powstańca mogiła...*, art. cyt., przyp. 46.

<sup>50</sup> Zob. J. Nowiński, *Restauratio et aedificatio...*, art. cyt., s. 285, 288.

projektu poszczególne partie ogrodowe pełnić będą zróżnicowane funkcje: rekreacyjne, edukacyjne oraz gospodarcze (il. 9<sup>51</sup>).

#### GŁÓWNE OSIE KOMPOZYCYJNE PROJEKTU

##### 1. Główna oś kompozycyjna i widokowa północ-południe

Przygotowywany projekt przewiduje odtworzenie barokowej osi, m.in. przez przesunięcie na zachód obecnego mostu i nowe wytyczenie osi głównej alei ogrodu w obrębie wyspy na linii północ-południe, począwszy od północnej, głównej bramy wjazdowej na południe w kierunku Warty.

Główna oś kompozycyjna północ-południe stanowi także oś widokową. Od północy początkiem osi jest centrum północnej głównej bramy prowadzącej na teren klasztoru. Dalej biegnie ona przez podwórze przy zachodnim skrzydle klasztoru, nowy most nad kanałem i ogrodową wyspę w stronę rzeki Warty (południe), kończąc się otwartą przestrzenią i widokiem na koryto rzeki. Oś ta dzieli projektowane klasztorne ogrody na obszary o zróżnicowanych funkcjach:

- *Paradisus* – ogród rekreacyjny, teren dzisiejszego ogrodu warzywnego ze szklarniami i budynkami gospodarczymi (B2) – strona zachodnia osi;

- Ogród klasztorny (B1) przed południowym skrzydłem klasztoru wzdłuż kanału rzeki Warty;

- Wyspa (E1) – wschodnia strona osi głównej zawierająca większą część edukacyjną ogrodu: nasadzenia wzdłuż grobli (część północna i wschodnia) – byliny światłolubne lub cienioznośne, oraz łąkę i sad. Między groblą i sadem planowana jest droga z zachowaniem (w miarę możliwości) istniejących przy niej starych założeń murków i schodów. Wzdłuż drogi będą rozmieszczone ławki i miejsca do odpoczynku w ciszy;

- Wyspa (E2) – zachodnia strona osi głównej. Na zachód od głównej alei (oś północ-południe) planowana jest lokalizacja części rekreacyjnej założenia, w której skład będą wchodzić: pergola z ławkami wzdłuż nabrzeża kanału (północno-zachodnia część wyspy), spacerowy labirynt wykorzystujący obecne i planowane nasadzenia krzewów iglastych (północno-zachodnia część wyspy), plac rekreacyjny, studnia i miejsce na grilla lub ognisko oraz scena plenerowa (środkowa część wyspy). Na południowo-zachodnim krańcu ogrodowej wyspy, nad brzegiem Warty, planowana jest altana z miejscem na ognisko.

Zakończeniem głównej osi północ-południe będzie przystań rzeczna z pomostami umożliwiającą cumowanie niewielkich łodzi.

---

<sup>51</sup> Na projekcie koncepcyjnym naniesione są oznaczenia literowe wzorowane na oznaczeniach umieszczonych na planie Nowaka i Kamińskiego.

## 2. Sekundarna oś kompozycyjna i widokowa północ-południe

Na osi południowego skrzydła klasztoru, równoległe do osi głównej założenia, powstanie oś sekundarna, nie mniej ważna dla kompozycji ogrodu. Biegnie ona od południowego skrzydła klasztoru, przez rekonstruowany ogród klasztorny (B1) przy kanale rzeki Warty z fontanną i rzeźbą (bezpośrednio na jej linii), przez kanał rzeczny, łąkę z „Księżą Natury” i sad oraz szkółkę drzew owocowych (E1), gdzie będą hodowane, ginące dziś, dawne gatunki drzew owocowych, rosnące niegdyś powszechnie w polskich sadach.

Obecność sadu i szkółki będzie nawiązaniem do dawnego miejsca i tradycji klasztornej sadu w Łądzie. Oś rozdziela dwie części sadu: drzewa dojrzałe, owocujące – stare gatunki (część wschodnia) i szkółkę tychże drzew po stronie zachodniej. Zakończeniem osi w części południowej będzie – istniejący tu niegdyś – staw, obecnie planowany z roślinnością wodną i platformą z figurą Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych. Platforma-pomost będzie doskonałym punktem widokowym na dawne opactwo od strony Warty i na Wartę oraz otwartą przestrzeń w kierunku wschodnim – nadwarciańskie łąki ciągnące się aż po horyzont.

## 3. Wewnętrzna oś komunikacyjna wschód-zachód

Wewnętrzna oś komunikacyjna wschód-zachód będzie prowadzić od (rekonstruowanej w ramach projektu) historycznej wschodniej bramy wjazdowej do opactwa od strony dawnego szlaku gnieźnieńskiego, wzdłuż południowego skrzydła nowego budynku seminaryjnego, projektowanych parkingów od strony południowej (A), obok budynku garaży i projektowanego labiryntu, wzdłuż południowego skrzydła klasztoru, w kierunku fontanny z rzeźbą na projektowanym terenie klasztornej ogrodu przy kanale Warty (B1).

Wschodnia brama wjazdowa będzie rekonstrukcją XVIII-wiecznej wschodniej bramy wjazdowej do opactwa, rozebranej w 1984 r.

## 4. Nieformalna oś o walorach edukacyjnych, od południowego skrzydła nowego budynku seminaryjnego w kierunku południowo-zachodnim ogrodowej wyspy

Projektowana, nieformalna oś widokowa, a zarazem nowy trakt komunikacyjny, zaczyna się od południowego skrzydła nowego budynku seminaryjnego i prowadzi poprzez projektowany labirynt, nowy most, część edukacyjną ogrodu na wyspie, „Księżą Natury” w centrum łąki, do placu z dębem dedykowanym osobie opata Mikołaja Antoniego Łukomskiego, kończąc się grupą formalną drzew w części zachodniej.

Planowane założenie tej części ogrodu klasztorowego (B1) i wyspy (E1) wzdłuż osi południowo-zachodniej związane jest z edukacyjno-wychowawczymi walorami łądzkiego zabytku.

Do tej części ogrodu będzie prowadzić osiowo droga, której początkiem będzie przejście – ułożonego w bruku – labiryntu, obecnego tu jako Symboliczny obraz drogi ludzkiego życia oraz zagubienia współczesnego człowieka w chaosie świata.

Z labiryntu droga poprowadzi na most rozpięty nad kanałem, za którym zlokalizowana będzie część edukacyjna ogrodu (północna część wyspy ogrodowej wzdłuż nabrzeża kanału) jako miejsce zajęć z biologii i ochrony środowiska dla młodzieży gimnazjalnej. Projektowane nasadzenia roślin będą połączone z drewnianymi podestami umożliwiającymi bezpośredni kontakt grup uczniów z roślinami.

Integralną częścią partii edukacyjnej będzie, sąsiadująca z nią, połączyć kwietnej łąki – obraz natury nieskażonej ingerencją człowieka. W centrum łąki ulokowany będzie trawiasty pagórek w formie otwartej „Księgi Natury” z biblijnym przesłaniem o pięknie świata w zamyśle Boga-Stwórcy.

#### 5. Dawna oś widokowa na fronton kościoła – z zachodu na wschód

W starej części parku przykościelnego (F) będzie odtworzona dawna oś widokowa prowadząca od zachodu, duktem wiejskiej drogi na prawym brzegu rzeki Warty, wzdłuż północnego odcinka barokowego muru opactwa (część ogrodu klasztorowego – B2), poprzez rozbudowywany plac przedkościelny do głównego wejścia do kościoła.

Plac przed kościołem zostanie powiększony i wzbogacony o nową figurę św. Jana Bosko przed północnym szczytem zachodniego skrzydła klasztoru.

Przy trakcie wytyczonym tą osią planowany jest parterowy pawilon obsługi ruchu turystycznego połączony z węzłem sanitarnym.

#### 6. Oś od zachodniej bramy wjazdowej w kierunku kościoła

Od zachodniej bramy wjazdowej na teren opactwa, obecna główna brama wjazdowa, prowadzić będzie kolejna oś kompozycyjna i widokowa założenia, kończąca się placem przed kościołem.

Na przykościelnym placu, przy szczytowej, północnej ścianie zachodniego skrzydła klasztoru, planowane jest usytuowanie figury św. Jana Bosko – wychowawcy młodzieży. Będzie to figura na postumencie o wysokości ok. 4 m, stojąca na osi głównej alei parku prowadzącej od północy do kościoła i klasztoru. Figura ta zamknie również oś widokową prowadzącą od zachodniej bramy wjazdowej.

## REWALORYZOWANE I PLANOWANE ELEMENTY PARKU PRZYKOŚCIELNEGO I WIRYDARZA KLASZTORNEGO

W założonym przez OO. Kapucynów w XIX w. parku przed kościołem planowane jest uporządkowanie traktów, wymiana nawierzchni alejek oraz ustawienie ławek.

### 1. Pomnik powstańców styczniowych

Na terenie parku przykościelnego, od wejścia północnego, prowadzi oś widokowo-komunikacyjna zaczynająca się w części północnej pomnikiem powstańców styczniowych z figurą *Matki Bożej Niepokalanej*. Pomnik ten będzie odrestaurowany, ogrodzony i obsadzony roślinnością zimozieloną. Oś prowadzi dalej wzdłuż głównej alei parku do placu przykościelnego i głównej, północnej bramy wjazdowej na teren klasztoru i dalej na ogrodową wyspę.

### 2. Pomnik cystersów

Na terenie parku przykościelnego powstanie pomnik-głaz upamiętniający miejsce spoczynku szczątków łódzkich cystersów (złożonych w ziemi po uprzątnięciu zdewastowanej krypty po II wojnie światowej).

### 3. Pomnik pamięci kapłanów więzionych w Łądzie przez hitlerowców

Na końcu alei biegnącej na wschód od głównej alei parku wzdłuż północnej ściany kościoła planowany jest pomnik dedykowany pamięci kapłanów więzionych w Łądzie przez hitlerowców.

### 4. Studnia z pompą

Planowane jest uruchomienie dawnego źródła dostarczającego klasztorowi cystersów wodę pitną. Ujęcie wody będzie zaopatrzone w dwie ręczne pompy. Jedna z nich będzie zlokalizowana na terenie przykościelnego parku, a druga bezpośrednio przy jego ogrodzeniu, co umożliwi korzystanie z niej przez mieszkańców i przyjezdnych. W związku z tym jest konieczna przebudowa ogrodzenia i terenu sąsiadującego.

## 5. Krzyż misyjny przy kościele

Planowana jest zmiana bezpośredniego otoczenia krzyża misyjnego na placu przykościelnym. Będzie ona nawiązywać do charakteru całości parku przykościelnego.

## 6. Patio przy wieżach z figurą św. Jana Bosko

Patio znajduje się od strony wschodniej kościoła przy wieżach, na tyłach kaplicy z figurą Matki Bożej. Pełni ono obecnie funkcję placu przy wejściu do północnego skrzydła budynku seminaryjnego z oratorium przeznaczonym dla młodzieży z Łądu i okolicy.

Obecna betonowa figura, ustawiona w 1958 r., ogrodzenia wewnętrzne i nawierzchnie, zostaną przebudowane z zachowaniem historycznych elementów.

## 7. Brama wjazdowa zachodnia

Filary obecnej zachodniej bramy wjazdowej na plac przykościelny od strony asfaltowej szosy zostaną przebudowane w barokowej formie. Brama ta będzie stanowić główne, reprezentacyjne wejście na teren dawnego opactwa i parku przykościelnego.

## 8. Wirydarz klasztorny (D)

Obecny wirydarz klasztoru (D), po przeprowadzeniu badań archeologicznych, będzie obniżony do pierwotnego poziomu. Jeśli będą ku temu dane archeologiczne, będzie w nim zrekonstruowana pierwotna studnia – *lavabo*. Całość otrzyma charakter parterowego założenia z 4 kwaterami i obsadzeniami kwiatowymi na obrzeżach.

### REKONSTRUOWANE I PLANOWANE PARTIE DAWNYCH OGRODÓW KLASZTORNYCH (B1/B2, C) I DAWNEGO OGRODU OPACKIEGO (A)

#### 1. Nowy wirydarz przed budynkiem seminaryjnym – dawny ogród klasztorny (C)

Nowy wirydarz, na terenie którego znajdował się niegdyś ogród klasztorny (C), to trapezoidalny plac łączący się bezpośrednio z kaplicą z figurą Matki Bożej, powstały pomiędzy murami kościoła, klasztoru i nowym budynkiem seminaryjnym (zamykającym go częściowo od wschodu i południa). Będzie

on przeprojektowany tak, aby otrzymał charakter zbliżony do tradycji klasztornych wirydarzy.

Pomiędzy zachodnim szczytem budynku seminaryjnego a wschodnią ścianą klasztoru planowany jest parkan z bramą i furką, co pozwoli oddzielić teren użytkowany przez seminarium duchowne od ogólnie dostępnej części otoczenia. Brama otrzyma formę stylu barokowego z uwzględnieniem aktualnych wymogów i norm.

Przewidywana jest przebudowa wejść do budynku seminaryjnego z podkreśleniem reprezentacyjnego wejścia głównego.

## 2. Kaplica z figurą Matki Bożej

Na terenie planowanego nowego wirydarza, w narożu dawnego muru opactwa przy południowej wieży kościoła, znajduje się kaplica z figurą Matki Bożej. Planowane jest odtworzenie północnego i wschodniego odcinka muru przy kaplicy oraz zmiana bezpośredniego jej otoczenia, co dodatkowo podkreśli północno-wschodnie naroże wirydarza.

## 3. Dawny ogród klasztorny (B1)

Teren przed południowym skrzydłem klasztoru otrzyma charakter ogrodu rekreacyjnego. Wyburzenie budynków gospodarczych odsłoniło od strony klasztoru widok na kanał rzeki Warty i ogrodową wyspę.

Wzdłuż linii brzegowej kanału planowane jest odtworzenie pasa zieleni wraz z ławkami i fontanną usytuowaną na osi południowego skrzydła klasztoru.

Przestrzenie pomiędzy przyporami klasztoru w miarę możliwości będą obsadzone zielenią (prawdopodobnie różeienne, stare odmiany na drewnianych kratownicach). Betonowe płyty zostaną usunięte na całym obszarze, tam gdzie będzie potrzeba teren zostanie umocniony.

Wzdłuż klasztoru poprowadzona będzie droga łącząca główną północną bramę wjazdową na teren klasztoru z garażami i parkingiem usytuowanym na południowo-wschodnim krańcu założenia – na miejscu dzisiejszej stodoły (A).

## 4. *Paradisus* – dawny ogród klasztorny (B2)

Na terenie dzisiejszego ogrodu warzywnego ze szklarniami planowane jest zrekonstruowanie klasztorного ogrodu w typie *paradisus* – charakterystycznym dla klasztornych założeń ogrodowych.

Ogród taki, utrzymany w charakterze symetrycznych, parterowych ogrodów włoskich, dzielony był na kwatery obsadzone ziołami, roślinami i kwia-



tami o symbolicznym charakterze, czerpiącym swe znaczenie z klasztornej mistyki. Ogrody tego typu dawały okazję do wypoczynku i medytacji.

Obok roślin, symboliczny kształt otrzymywały w nich również formy rabat, przyjmując kształty związane z symboliką chrystologiczną, trynitarną i maryjną. Wzorce formalne planowanych tu kwater pochodzą z cysterskiej tradycji ikonograficznej (m.in. XVII-wieczne haftowane monogramy z opactwa w Oliwie, diagram Trójcy Świętej z tradycji spekulatywnej teologii cystersa Alana z Lille [1128-1202], twórcy m.in. geometrycznej definicji Boga).

Adaptacja obecnego ogrodu warzywnego na *paradisus* wiąże się również z koniecznością przebudowy istniejącego ogrodzenia w formę muru z przęsłami i wejściem głównym prowadzącym do ogrodu.

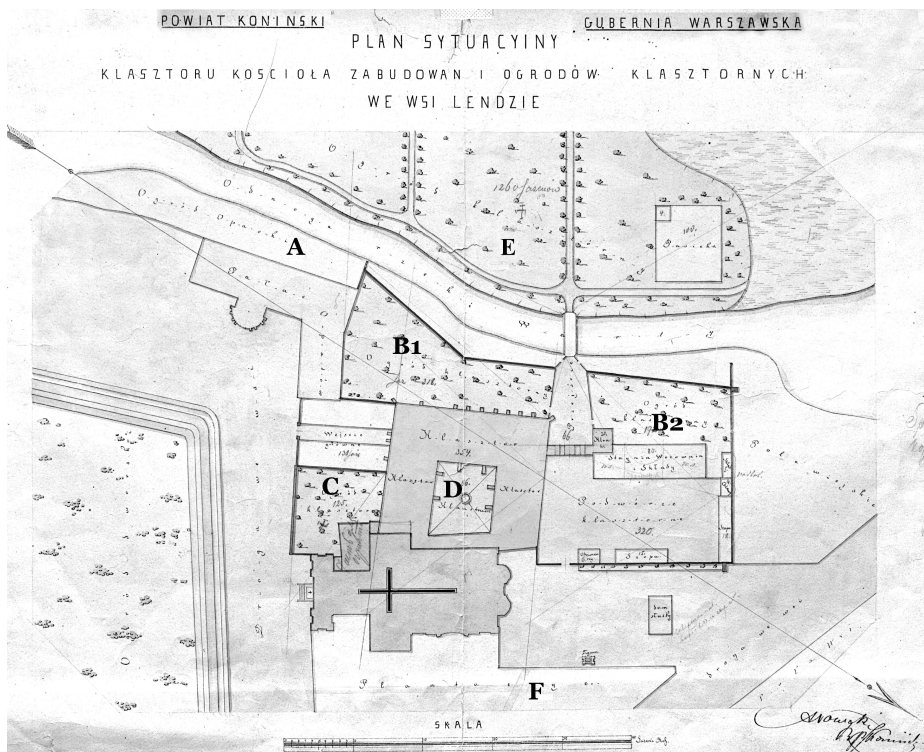
##### 5. Teren dawnego ogrodu i pałacu opata (A)

Teren ten pełni obecnie funkcje częściowo gospodarcze (stodoła, garaże, ogród warzywny). W tym miejscu planowana jest lokalizacja parkingu dla gości i użytkowników obiektu spoza klasztoru. Przy parkingu będzie zrekonstruowana dawna, barokowa wschodnia brama wjazdowa do opactwa.

Ze względu na planowaną funkcję, i jej mało reprezentacyjny charakter, uwzględnione zostało wydzielenie tych terenów poprzez odpowiednie obsadzenia zielenią, a w szczególności zimozielonymi żywopłotami, drzewami liściastymi i pnączami.

\* \* \*

Unikalne walory pocysterskiego opactwa, ulokowanego obecnie w centrum Nadwarciańskiego Parku Krajobrazowego, tworzą niepowtarzalny klimat tego miejsca. Dzięki inwestycjom właściciela, oraz przy wsparciu finansowym instytucji budżetowych i unijnych funduszy, we współdziałaniu z konserwatorem zabytków, dawne opactwo w Łądzie wraz z otaczającym go parkiem, ogrodami i architekturą ogrodową, ma szansę odzyskać dawny splendor, stając się równocześnie miejscem wypoczynku i edukacji.



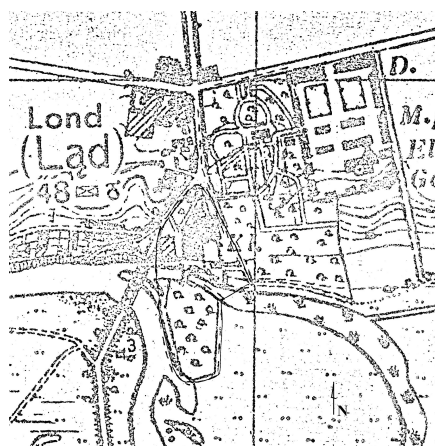
Il. 1: A. Nowak, B. P. Kamiński *Plan sytuacyjny klasztoru kościoła zabudowań i ogrodów klasztornych we wsi Lendzie* [...], ok. 1865 r. Fot. Archiwum Główne Akt Dawnych.



Il. 2: Dawne opactwo w Łądzie, zdjęcie lotnicze. Fot. Włodzimierz Rączkowski.



Il. 3: Napoleon Orda, *Ląd nad Wartą*, litografia ok. 1878 r. Fot. autor.



Il. 4: Mapa Lądu sprzed 1939, z widocznym parkiem i ogrodem dworskim - dawnym ogrodem opackim, wg Hipolita Rataja.



Il. 5: Widok opactwa w Łądzie od strony południowo-wschodniej po rozebraniu pałacu opata, ok. 1910 r. Fot. archiwum autora.



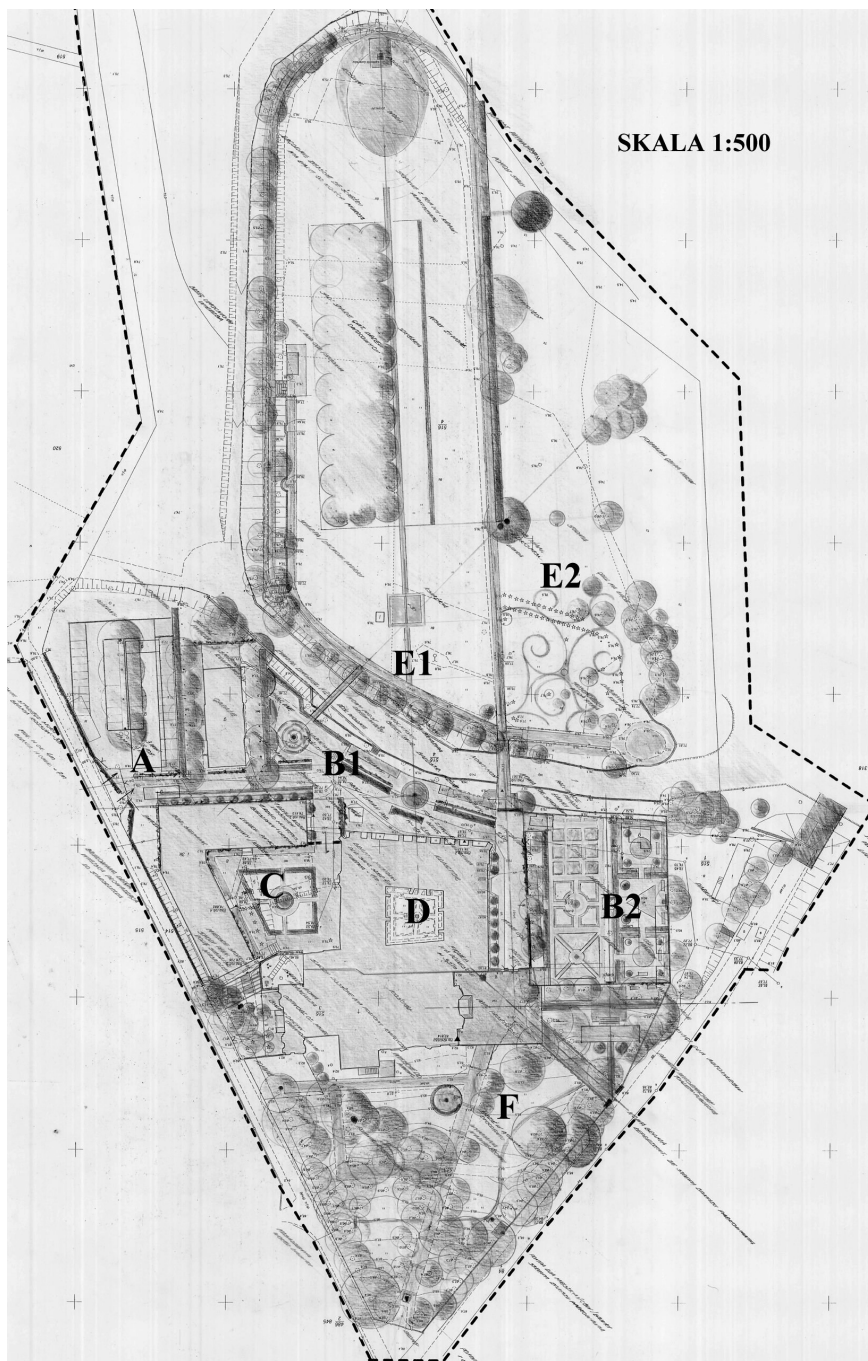
Il. 7: Marcin Zaleski, *Opactwo w Łądzie, widok od strony Warty*, ok. 1860 r., fragment. Fot. autor.



Il. 6: Wirydarz klasztoru w Łądzie, lipiec 2007. Fot. Anna Jabłońska.



Il. 8: Park przykościelny w Łądzie z ogrodzeniem z ok. 1910 r., widok od strony północnej. Fot. autor.



Il. 9: Projekt koncepcyjny rewitalizacji i zagospodarowania ogrodów dawnego opactwa w Łądzie, skala 1:500, rys. arch. Anetta Jarosińska-Krokowska.

---

## DIE GÄRTEN DER EHEMALIGEN ZISTERZIENSERABTEI IN ŁĄD AN WARTA – DIE GESCHICHTE UND DAS JETZIGE KONZEPT DER ERNEUERUNG UND BE- WIRTSCHAFTUNG

Vor der Abschaffung im Jahre 1819 besaß die Zisterzienserabtei in Łąd an Warta drei verschiedene Gärten. Der Klostergarten lag an der Südseite des Klosters, an dem Warta-Kanal und auf der Insel zwischen dem Kanal und dem Flussbett (Abb. 2). Der Abteigarten wurde an dem Abteipalast in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts angelegt. Er lag auf dem Abhang an der Ostseite des Klosters und der Kirche (Abb. 4). Der Kunstgarten mit dem Brunnen befand sich in der Mitte des Klosters (Abb. 6).

Nach der Abschaffung wurden alle Gärten zerstört. Ein Teil vom Abteigarten wurde mit einem am Anfang des 19. Jahrhunderts entstandenen Vorwerk zusammengefügt. Im Jahre 1850 übernahmen die Kapuziner das Kloster und die Kirche und renovierten sie.

Die Kapuziner erneuerten auch die Gärten. Auf dem Platz vor der Kirche entstand damals ein Park. Auf dem Kirchen- und Klosterplan aus dem Jahre 1865 sieht man die Gärten- und Parklage nach der Schließung des Kapuzinerklosters von der Zarregierung (Abb. 1).

Um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts wurde der Abteipalast und die anderen Wirtschaftsgebäuden des Klosters abgeschafft. Durch die Salesianer, die im Jahre 1921 nach Łąd ankamen, wurde die alte Funktion der ehemaligen Gärten wieder hergestellt. Im Jahre 2008 entstand im Auftrag der Salesianerprovinz des heiligen Wojciech ein Projekt der Erneuerung und Bewirtschaftung des Parks und der Gärten in der ehemaligen Zisterzienserabtei in Łąd an Warta.

Die Gründer dieses Projektes sind Aneta Jarosińska-Krokowska und Janusz Nowiński (Abb. 9). Neue Bewirtschaftung und Rekonstruierung der ehemaligen und jetzigen Gärten des Klosters in Łąd mit neuer Erholungs-, Erziehungs-, und Wirtschaftsfunktion sind vorgesehen.

Übersetzung Joanna Gawłowska

**Nota o Autorze: DR JANUSZ NOWIŃSKI SDB** – historyk sztuki, pracownik Instytutu Historii Sztuki UKSW, kustosz zabytków dawnego opactwa w Łądzie, konsultant Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii pw. św. Wojciecha w zakresie sztuki sakralnej i konserwacji zabytków, organizator i współautor wystaw sztuki współczesnej, twórca koncepcji i współautor projektów wystroju wnętrz sakralnych.

**Słowa kluczowe:** Łąd nad Wartą, historia ogrodów, ogrody cysterskie, architektura krajobrazu

JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB

SALEZJANIE W ALEKSANDROWIE KUJAWSKIM W CZORAJ I DZIŚ.  
PRZEGLĄD DZIAŁALNOŚCI WYCHOWAWCZO-DUSZPASTERSKIEJ  
W LATACH 1919-2009

W roku 2009 obchodzimy jubileusz 90-lecia salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim – jest to najstarsza placówka na terenie Inspektorii św. Wojciecha w Pile. Staje się on dobrą okazją do historycznej refleksji nad obecnością salezjanów w środowisku Aleksandrowa i okolic, ich pracą wychowawczą i duszpasterską. W ciągu tych dziewięćdziesięciu lat Zgromadzenie Salezjańskie, krzewiąc idee św. Jana Bosko, na trwałe związało się z miastem i wywiera korzystny wpływ na jego rozwój w dziedzinie duchowej, moralnej i kulturalnej<sup>1</sup>.

1. STAN BADAŃ NAD PRACĄ DUSZPASTERSKO-WYCHOWAWCZĄ W ALEKSANDROWIE KUJAWSKIM

Działalność salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim, szczególnie jej wymiar wychowawczy, doczekała się kilku opracowań. Do najważniejszych w tym gronie należy zaliczyć pracę Andrzeja Marchewki<sup>2</sup>. Ponadto, pośrednio, tematyki dziejów szkoły salezjańskiej dotyczą prace: Sylwii Błażejewskiej<sup>3</sup>, Anny Majewskiej<sup>4</sup>, Stefana Paczkowskiego<sup>5</sup> i Waldemara Żurka<sup>6</sup>. W roku 1927 ukazała się też jednodniówka poświęcona salezjańskiej szkole<sup>7</sup>. Pedagogicznej refleksji nad od-

---

<sup>1</sup> We wrześniu 2009 r. staraniem dyrektora szkół salezjańskich w Aleksandrowie Kujawskim ks. Romana Jachimowicza oraz Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej (dalej: ASIP) zorganizowane zostanie sympozjum naukowe związane z historyczną refleksją nad 90-leciem pracy duszpastersko-wychowawczej w Aleksandrowie Kujawskim. Przygotowana zostanie także okolicznościowa publikacja.

<sup>2</sup> A. Marchewka, *Kolegium Kujawskie Księży Salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim 1919-1955*, Lublin 1988 (mps ASIP).

<sup>3</sup> S. Błażejewska, *Szkolnictwo ponadpodstawowe w powiecie niezawskim w latach 1918-1939*, Toruń 1998 (mps UMK).

<sup>4</sup> A. Majewska, *Szkolnictwo salezjańskie w dobie rozwoju (na przykładzie Inspektorii św. Wojciecha w Pile)*, Piła 2004.

<sup>5</sup> S. Paczkowski, *Placówki szkolne i opiekuńczo-wychowawcze w Aleksandrowie Kujawskim do 1939 r.*, *Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie* 12(1998).

<sup>6</sup> W. Żurek, *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963. Rozwój i Organizacja*, Lublin 1996.

<sup>7</sup> *Kolegium Kujawskie X.X. Salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim*, Warszawa 1927.

działaniem wychowawczym Internatu Towarzystwa Salezjańskiego w l. 1991-1997 dokonał Zbigniew Hul<sup>8</sup>.

Nieco gorzej przedstawia się stań badań nad pracą duszpasterską salezjanów w Aleksandrowie. Duszpasterstwo prowadzone przy kościele p.w. Przemienienia Pańskiego w latach 1922-1928 nie doczekało się do dzisiaj opracowania. Pierwszą próbą ukazania pracy duszpasterskiej po upaństwowieniu szkoły, tj. od 1955 r. do lat nam współczesnych, był cykl artykułów Jarosława Wąsowicza opublikowanych na łamach „Kroniki Inspektorialnej”<sup>9</sup>. W roku 2008 na UMK w Toruniu na Wydziale Nauk Historycznych powstała praca magisterska Andrzeja Sobieszczyka obejmująca to zagadnienie w l. 1955-2008<sup>10</sup>.

## 2. POCZĄTKI PRACY SALEZJANÓW W ALEKSANDROWIE KUJAWSKIM. LATA 1919-1939

Pierwsi salezjanie przybyli do Aleksandrowa Kujawskiego 13 VIII 1919 r., aby – na zaproszenie ks. Franciszka Szczygłowskiego<sup>11</sup> – objąć prowadzenie szkoły noszącej nazwę: Szkoła Realna Polskiej Macierzy Szkolnej (PMS). Później szkoła ta jeszcze kilkakrotnie zmieniała nazwę i tak nazywała się kolejno: Gimnazjum Humanistyczne PMS w Aleksandrowie Kujawskim, Gimnazjum Męskie Księży Salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim, Kolegium Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim, Prywatne Męskie Gimnazjum i Liceum Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim. Najdłużej szkoła funkcjonowała pod nazwą Kolegium Kujawskie Księży Salezjanów

---

<sup>8</sup> Z. Hul, *Realizacja funkcji opiekuńczo-wychowawczych Internatu Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim*, Toruń 1997 (mps ASIP).

<sup>9</sup> J. Wąsowicz, *Salezjanie w Aleksandrowie Kujawskim 80 lat pracy wychowawczej i duszpasterskiej*, Kronika Inspektorii św. Wojciecha (1999)5, s. 112-115; cz. II, Kronika Inspektorii św. Wojciecha (1999)11, s. 314-315.

<sup>10</sup> A. Sobieszczyk, *Działalność duszpasterska salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim po 1955 r.*, Toruń 2008 (mps ASIP).

<sup>11</sup> ks. Franciszek Szczygłowski – ur. 4 X 1875 r. w Radomsku, kapłan diecezji wrocławskiej. W latach 1917-21 kapłan kolejarzy i proboszcz w Aleksandrowie Kujawskim, przeniesiony stąd w 1921 roku na stanowisko proboszcza i dziekana do Słupcy. Działacz oświatowy – organizator szkół w Aleksandrowie i Słupcy. W czasie pobytu w Słupcy był ponadto członkiem Komitetu Miejskiego, Powiatowego i Wojewódzkiego Pomocy Zimowej dla najbiedniejszych. W dowód uznania za pracę jaką wykazał się w Aleksandrowie Kujawskim, biskup Zdzitowiecki odznaczył go 16 maja 1923 r. godnością kanonika honorowy kolegiaty kaliskiej, a w roku 1927 został zaszczycony godnością tajnego szambelana papieskiego. W czasie ostatniej wojny aresztowany w Słupcy i zamęczony przez gestapo w Gnieźnie w roku 1941. Por. A. Cieśla, *Ksiądz Franciszek Szczygłowski (1875-1941)*, Puls Aleksandrowa, 3 (1998), nr 6; M. Jarecki, *Ksiądz Prłat Franciszek Szczygłowski 1876-1941*, Słupca [brw.]; S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji wrocławskiej 1939-1945*, Wrocław 1947, s. 145-147; J. Pietrzykowski, *Duchowni polscy – dobrodziejcy salezjańscy z lat 1898-1938*, Seminarne. Poszukiwania naukowe 18(2002), s. 611-613.

Dla podkreślenia zasług ks. F. Szczygłowskiego dla Aleksandrowa Kujawskiego, uchwałą Miejskiej Rady Narodowej w dniu 9 marca 1990 r., nazwa dotychczasowej ul. F. Dzierżyńskiego została zmieniona na ul. Ks. F. Szczygłowskiego. Uchwała weszła w życie 1 lipca 1990 r. Obecnie przy tej ulicy znajduje się kościół parafialny i plebania z oratorium dla dzieci i młodzieży, prowadzone przez salezjanów. Por. Dziennik Urzędowy Województwa Wrocławskiego, Uchwała X/50/90.



w Aleksandrowie Kujawskim (1927-1939)<sup>12</sup>. Ksiądz Szczygłowski, jako inicjator tego dzieła oświatowego, pragnął zapewnić mu dalszy rozwój i stabilizację, stąd za pozwoleniem i akceptacją Kurii Diecezjalnej Kujawsko-Kaliskiej zaproponował salezjanom przejęcie szkoły i podjęcie w niej pracy wychowawczej. Zgromadzenie to wyzwanie przyjęło.

Pewien zamęt w rozwoju szkoły wprowadziła wojna polsko-bolszewicka z 1920 r. Część młodzieży wzięła w niej czynny udział. W samym budynku szkolnym mieścił się przez pewien czas szpital wojskowy. W styczniu 1921 roku gimnazjum mogło już normalnie funkcjonować w swoich budynkach. Od tej pory, aż do wybuchu II wojny światowej, będzie można zauważyć stały rozwój poziomu naukowego i pedagogicznego tej placówki salezjańskiej. W roku 1921, po pomyślnej wizytacji szkoły przez lustratorów wyznaczonych przez sejmik powiatowy, władze oświatowe zdecydowały się zlikwidować gimnazjum w Radziejowie, a całą młodzież skoncentrować właśnie w Aleksandrowie, w szkole prowadzonej przez zakonników<sup>13</sup>. Powzięto też myśl o rozpoczęciu budowy internatu. W dniu 14 IX 1923 roku bp Stanisław Zdzitowiecki poświęcił kamień węgielny pod budowę gmachu, w którym mieścić się miało przyszłe Kolegium Kujawskie XX. Salezjanów<sup>14</sup>. Budowę prowadziło Zgromadzenie przy wydatnej pomocy mieszkańców Aleksandrowa i Sejmiku Nieszawskiego. Po czterech latach prac budowlanych 25 VI 1927 r. uroczystego otwarcia i poświęcenia internatu dokonał kardynał August Hlond – prymas Polski, wywodzący się ze Zgromadzenia Salezjańskiego. Podczas tej uroczystości ksiądz prymas odczytał również dekret Ojca Świętego, który mianował swoim tajnym szambelanem fundatora aleksandrowskiego kolegium – ks. F. Szczygłowskiego, natomiast najbardziej zasłużonego dobrodzieja Zakładu Salezjańskiego – pana Józefa Kamińskiego – udekorował złotym Krzyżem „Pro Ecclesia et Pontifice”<sup>15</sup>. Wcześniej, bo w kwietniu tegoż roku, Polska Macierz Szkolna zrzekła się na rzecz salezjanów posiadania tytułu szkoły. Pismem z dnia 17 VI 1927 r. Ministerstwo WRiOP wydało Zgromadzeniu koncesję na prowadzenie szkoły o nazwie: Kolegium Kujawskie Księży Salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim.

Perspektywy rozwoju szkoły w związku z wybudowaniem bursy znacznie wzrosły. Liczba uczniów gimnazjum niemal stale przekraczała 200 osób, a w roku szkolnym 1930/31 osiągnęła nawet liczbę 310 uczniów. Do Kolegium przyjmowano młodzież męską nie tylko z Aleksandrowa i okolic, ale także z od-

<sup>12</sup> Por. A. Marchewka, dz. cyt., s. 1-2.

<sup>13</sup> Na terenie powiatu nieszawskiego w latach 1918-1939 istniały trzy szkoły średnie ogólnokształcące. Były to: Kolegium Kujawskie Księży Salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim (1916-1939), Gimnazjum w Radziejowie Kujawskim (1915-1921, 1938-1939) oraz Seminarium Nauczycielskie Męskie im. Władysława Jagiełły w Nieszawie (1923-1935). Por. S. Błażejewska, dz. cyt., s. 22.

<sup>14</sup> Por. *Aleksandrów (dek. Nieszawski) Akt poświęcenia Kolegium ks. Salezjanów*, Kronika Kujawsko-Kaliska 12(1923), s. 524-525.

<sup>15</sup> Por. Kronika Diecezji Włocławskiej 21(1927)7-8, s. 239; Pokłosie Salezjańskie 11(1927)7-8, s. 87-89.

ległych terenów Polski<sup>16</sup>. W okresie II Rzeczypospolitej najwięcej wychowanków rekrutowało się z rodzin inteligenckich, rzemieślniczych i dobrze sytuowanych materialnie, chociaż zdarzały się również sieroty i chłopcy z rodzin biednych. Mimo tego, że szkoła była prowadzona przez zakonników i wychowanie odbywało się w duchu katolickim, wśród uczniów zdarzali się uczniowie wyznań innych niż rzymskokatolickie<sup>17</sup>.

Od samego początku pracy w Aleksandrowie salezjanie pragnęli przekształcić szkołę w typowy zakład funkcjonujący zgodnie z zaleceniami Księdza Bosko, realizując w niej jednocześnie program nauczania określony przez władze oświatowe. Czuwali nad sumiennością uczniów w wypełnianiu obowiązków, pielęgnowali ducha narodowego, dbali o wychowanie religijne. W szkole salezjańskiej ważnymi formami wychowawczego oddziaływania na młodzież była działalność licznych organizacji i kół zainteresowań. Funkcjonowały m.in.: Sodaliczka Mariańska, Stowarzyszenie Młodzieży Misyjnej, Koło Małego Kleru, drużyna harcerska<sup>18</sup>, Hufiec Szkolny Przysposobienia Wojskowego, Koło Młodzieży Polskiego Czerwonego Krzyża, Koło Szkolne Ligi Morskiej i Kolonialnej, Koło Popierania Budowy Szkół Powszechnych, Kasa Oszczędności, Koło Ligi Przeciwpowietrznej, liczne sekcje sportowe, teatrzyk szkolny, chór i orkiestra dęta<sup>19</sup>.

Pierwsze świadectwa dojrzałości w salezjańskiej szkole rozdano już 20 VI 1926 r. Od tej pory rokrocznie mury gimnazjum opuszczali absolwenci dobrze przygotowani do podjęcia odpowiedzialnej pracy i wyzwania, jakie stawało przed nimi dorosłe życie. Po ukończeniu kolegium, salezjańscy wychowankowie zajmowali niejednokrotnie ważne stanowiska na różnych szczeblach administracji, na wielu odcinkach życia społecznego okazali się prawnymi obywatelami, oddanymi ojczyźnie, stając się także jej obrońcami<sup>20</sup>. Uczniowie wynosili z Kolegium

---

<sup>16</sup> Największa liczba wychowanków pochodziła z województwa warszawskiego, poznańskiego i pomorskiego. Zdarzały się też osoby ze stron bardzo odległych od Aleksandrowa. Por. A. Marchewka, dz. cyt., 119-121.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 122-123.

<sup>18</sup> Tradycje drużyny harcerskiej z przedwojennego kolegium są kontynuowane przez 16 Aleksandrowską Drużynę Harcerzy działającą w strukturach Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej. Drużyna ta funkcjonuje przy oratorium salezjańskim Parafii NMP Wspomożenia Wiernych i nosi to samo imię – Romualda Traugutta – co drużyna przedwojenna. W roku 1998, staraniem harcerzy i ks. hm Zbigniewa Formelli, odnowiony został sztandar drużyny z Kolegium Kujawskiego X.X. Salezjanów. Por. J. Łuczyński, *16 ADH – jako przykład powstawania i działania salezjańskiej drużyny harcerzy*, w: *Harcerskie drogi do wolności*, red. Z. Formella, Aleksandrów Kujawski 2006, s. 95-107.

<sup>19</sup> Por. A. Marchewka, dz. cyt., s. 149-157.

<sup>20</sup> Wśród nich na uwagę zasługuje postać Karola Palczyńskiego – ur. 2 września 1917 r. w Aleksandrowie Kujawskim. Kolegium Kujawskie Księża Salezjanów ukończył w 1936 r., otrzymując świadectwo dojrzałości. W tym samym roku został przyjęty do Oficerskiej Szkoły Lotniczej w Mokotowie. W ostatnich dniach sierpnia 1939 r. otrzymał promocję na ppor. tech. Wojsk Lotniczych i przydział do Bazy nr 3 Pułku Lotniczego w Poznaniu. Tam zastał go wybuch wojny. Dostał rozkaz ewakuacji sprzętu i uzbrojenia Bazy Lotniczej nr 3 na „przedmoście zaleszczyckie”. Ok. 21.09.1939 r. trafił ze swoim oddziałem do niewoli sowieckiej. Został umieszczony w obozie w Koziełsku, skąd – wiosną 1940 r. wraz z innymi współwięźniami – został wywieziony do Katynia i tam zamordowany przez NKWD. W dniu 29.09.1996 r., na placu przed Urzędem Pocztowym w Aleksandrowie, nastąpiło odsłonięcie i poświęcenie „Totemu Lotniczego Śmigła” z płytą pamiątkową poświęconą Palczyńskiemu oraz lotnikom poległym na nieludzkiej ziemi. Por. J. Wąsowicz, *Pamięci bohaterskiego lotnika*, Biuletyn Salezjański, styczeń - luty 1999, s. 16-17.

Kujawskiego dobre wykształcenie humanistyczne, co pozwalało im podjąć później studia na wyższych uczelniach.

Władze oświatowe salezjański styl wychowania i poziom nauki oceniali bardzo wysoko. Szkoła cieszyła się szacunkiem ze strony aleksandrowskiego społeczeństwa. Była prężnym ośrodkiem życia kulturalnego miasta i powiatu<sup>21</sup>. Prężny rozwój Kolegium Kujawskiego został przerwany wybuchem II wojny światowej.

Tabela nr 1: Dyrektorzy Domu Salezjańskiego pod wezwaniem św. Jana Kantego oraz Dyrektorzy Kolegium Kujawskiego XX. Salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim w latach 1919-1939.

LATA	DYREKTOR DOMU ZAKONNEGO	DYREKTOR SZKOŁY
1919/17	-----	Henryk Zawocki
1917/19	-----	Józef Korsak
1919/20	ks. Piotr Wiertelak	ks. dr Kazimierz Masłowski – 1919 ks. dr Aleksy Siara – 1919/20
1920/21	ks. Franciszek Harazim	ks. Franciszek Zbanuszek
1921/26	ks. Franciszek Harazim	ks. Franciszek Harazim
1926/31	ks. Ignacy Antonowicz	ks. Ignacy Antonowicz
1931/36	ks. Franciszek Zbanuszek	ks. Franciszek Zbanuszek
1936/37	ks. Kazimierz Matuszak	ks. Kazimierz Matuszak
1937/39	ks. Franciszek Malorny	ks. Franciszek Malorny

Źródło: Personel salezjański w Aleksandrowie Kujawskim (mps.), ADSA

### 3. LATA WOJNY I OKUPACJI 1939-1945

Prężny rozwój dzieł salezjańskich w II Rzeczypospolitej przerwany został agresją niemiecką i sowiecką we wrześniu 1939 r. Dla Polaków rozpoczął się pięcioletni okres zmagania z okupantem. Niemcy na zdobytych terenach niemal od razu przystąpili do niszczenia wszystkiego, co kształtowało siłę narodu. W szczególności prześladowano Kościół katolicki i duchowieństwo, ponieważ Polacy znani byli w świecie ze swojej wiary i pobożności, która pozwalała im przetrwać ciężkie chwile. Największe straty Kościół poniósł na terenach bezpośrednio wcielonych do Rzeszy Niemieckiej, gdzie zamordowano w obozach i rozstrzelano 30-50 % księży. Na tych terenach znajdował się Aleksandrów Kujawski.

Wojenna gehenna rozpoczęła się w Aleksandrowie już w pierwszych dniach września 1939 r. W dniu 4 września, wskutek bombardowania Zakładu Salezjań-

<sup>21</sup> Por. A. Marchewka, dz. cyt., s. 19-21.

skiego i miasta, część księży powędrowała w kierunku Warszawy, a pozostali na czele z księdzem dyrektorem Franciszkiem Malornym czuwali nad gimnazjum. Schronili się u pobliskiego proboszcza na plebanii. Po zajęciu Aleksandrowa Niemcy urządzili w części internatu szpital wojenny. Na początku października ksiądz dyrektor Franciszek Malorny powziął decyzję o powrocie do gimnazjum. Wraz z nim powrócił ksiądz Ignacy Czogała oraz trzech asystentów: kl. Bonawentura Hołubowski, kl. Wincenty Żukowski oraz kl. Czesław Bertel. Początkowo wydawało się, że są bezpieczni. Jednak 15 października do zakładu wkroczyło gestapo. Salezjanów aresztowano i umieszczono na Piaskach w Aleksandrowie. Niemcy zgromadzili tam kapłanów z dekanatu aleksandrowskiego i niezawskiego. Stamtąd, 4 listopada, wywieziono wszystkich do Fortu VII w Toruniu. Po kilku dniach strasznych tortur, księży przewieziono do klasztoru ojców werbistów w Górnej Grupie. Gestapo przetrzymywało tutaj 86 duchownych diecezjalnych i zakonnych z Bydgoszczy, Torunia i okolic. Był to ostatni etap katorgi salezjanów z Aleksandrowa. 18 listopada z klasztoru werbistów wywieziono ich wraz z 10 innymi duchownymi do pobliskiego lasu i tam rozstrzelano. Ich grobów po dzień dzisiejszy nie odnaleziono. Rzekomym powodem stracenia był odwet za znęcanie się Polaków w pierwszych dniach września nad ludnością niemiecką w Aleksandrowie i okolicy, jak również nad lotnikami, którzy zostali strąceni dnia 4 września w pobliżu wsi Służewo<sup>22</sup>.

W opuszczonym kolegium aleksandrowskim pozostali dwaj bracia zakonni – koadiutorzy: Konstanty Boryczko oraz Józef Klytta. Zamieszkali w budynku gospodarskim. Aresztowania uniknął także spowiednik domowy ks. Walenty Żydek, który w czasie tragicznych wydarzeń październikowych znajdował się w miejscowym szpitalu chory na cukrzycę. Po opuszczeniu szpitala zamieszkał w pobliskiej osieroconej parafii, prowadząc aż do śmierci jawne duszpasterstwo. Zmarł 22 V 1942 r.<sup>23</sup>. W czasie wojny, dzięki pomocy sióstr sercanek, w Aleksandrowie zamieszkali dwaj salezjanie: ks. Jan Kasprzyk, który – unikając aresztowania w Rumi – schronił się na Kujawach pod przybranym nazwiskiem Robert Drag<sup>24</sup>, oraz ks. Mieczysław Szczęsny, rodowity aleksandrowianin, który przybył tutaj z Różanogostoku. Obaj księża przez kilka miesięcy prowadzili duszpasterstwo przy zakładowej kaplicy. W dniu 13 V 1940 r. Niemcy przeprowadzili w zakła-

---

<sup>22</sup> Por. W. Jacewicz, *Męczeństwo salezjanów polskich w czasie okupacji hitlerowskiej 1939-1945*, w: *75 lat działalności Salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, red. R. Popowski, S. Wilk, M. Lewko, Łódź-Kraków 1974, s. 227; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945*, z. 5, Warszawa 1981, s.121; S. Wilk, *Salezjanie*, w: *Życie religijne pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, Warszawa 1982, s. 723.

<sup>23</sup> Późniejszemu aresztowaniu go przez gestapo zapobiegła głęboka rana na nodze, która nie pozwalała mu na sprawne poruszanie się. Ks. Walenty Żydek w kaplicy, którą urządził na plebanii, odprawiał codziennie msze święte, udzielał sakramentów świętych i – jeśli mógł i miał taką możliwość – jeździł do chorych (nawet na tereny sąsiednich parafii pozbawionych duszpasterzy), Por. S. Wilk, dz. cyt., s. 736.

<sup>24</sup> Ks. Jan Kasprzyk posługę duszpasterską prowadził na dość rozległym terenie. Oprócz Aleksandrowa Kujawskiego, także w Toruniu, Grabiu, Czapplewie, Bobrzejowicach. Przez gestapo został aresztowany 28 XII 1943 r. Por. S. Wilk, dz. cyt., s. 739.

dzie niespodziewanie rewizję. Salezjanom udało się w porę schronić, jednak do końca wojny zostali pozbawieni możliwości prowadzenia jawnej działalności duszpasterskiej. Ks. Kasprzyk opuścił Aleksandrów, natomiast ks. Szczęsny zamieszkał u swoich rodziców, służąc miejscowej ludności (często z narażeniem życia) tajną posługą kapłańską<sup>25</sup>.

W l. 1939-1945 budynek szkoły salezjańskiej uległ dewastacji, bezpowrotnie utracono wiele sprzętu, wyposażenia i pomocy naukowych ze szkoły i internatu. Zniszczone zostały także pomniki Matki Bożej i ks. Bosko, wywieziono lub spalono zbiory biblioteczne<sup>26</sup>.

#### 4. WALKA SALEZJANÓW O UTRZYMANIE GIMNAZJUM 1945-1955

Natychmiast po wyzwoleniu Aleksandrowa z rąk hitlerowskiego okupanta (22 I 1945) ks. Mieczysław Szczęsny rozpoczął oficjalną pracę, pełniąc funkcję proboszcza w Aleksandrowie oraz Ciechocinku. Począł także czynić starania związane z uruchomieniem gimnazjum. Spotkały go niemałe trudności, jako że w gmachu szkoły zostały zainstalowane przez Armię Czerwoną: szpital, kwatery wojskowe, biura i pomieszczenia dla Czerwonego Krzyża. Po niespełna trzymiesięcznych staraniach, dzięki wsparciu władz i mieszkańców Aleksandrowa, gmach gimnazjalny powrócił w dniu 1 IV 1945 r. do salezjanów. Dwa tygodnie później naukę w szkole rozpoczęło 226 uczniów. Do pracy powróciło wielu przedwojennych nauczycieli. Lekcje były prowadzone zarówno do południa, jak i po południu. Pierwszy rok szkolny trwał tylko trzy miesiące. Przy szkole uruchomiono także internat dla chłopców. W nowym roku szkolnym 1945/46 garnęła się do niego młodzież męska z całej niemal Polski. Ku radości salezjanów mury szkolne znowu zaczęły rozbrzmiewać radosnym młodzieńczym gwarem. Szkoła zaczęła normalnie funkcjonować. Początkowo nic nie wskazywało na mające nastąpić tragiczne koleje aleksandrowskiego zakładu<sup>27</sup>.

Po utrwaleniu się w powojennej Polsce rządów komunistycznych, w ramach programowej laicyzacji życia, władze zaczęły przystępować do eliminacji Kościoła z instytucji oświatowo-wychowawczych i narzucać własny program ideologiczny w programach wychowawczych<sup>28</sup>. Te działania w sposób szczególny dotknęły Zgromadzenie Salezjańskie, które od momentu zakończenia wojny zdą-

<sup>25</sup> Ksiądz Szczęsny w ukryciu odprawiał msze święte, a w niedzielę nawet w trzech punktach miasta. Według danych, podawanych przez ks. Ślósarczyka, ochrzcił w tym czasie ok. 300 osób. Por. J. Ślósarczyk, *Historia Prowincji św. Jacka Towarzystwa Salezjańskiego*, t. 3, Pogrzebień 1966 (mps ASIP), s. 99.

<sup>26</sup> ASIP, t. Aleksandrów Kujawski 1939-1945, akta bez sygn., Protokół dotyczący zrabowanego przez okupantów niemieckich mienia polskiego, stanowiącego własność Prywatnego Męskiego Gimnazjum i Liceum Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim.

<sup>27</sup> Por. J. Wąsowicz, *Jak zamykano szkołę salezjańską w Aleksandrowie Kujawskim*, w: *Kościół w godzinie próby. 1945-1989 Nieznane dokumenty i świadectwa*, Kraków 2006, s. 317-326.

<sup>28</sup> Przyjmuje się, że komunistyczny program ideologiczny i wychowawczy rozpoczęto brutalnie narzucać w polskim szkolnictwie od 1947 r. Por. Cz. Lewandowski, *Początki likwidacji niezależności szkoły polskiej po wyborach sejmowych w 1947 r.*, Dzieje Najnowsze 29(1997)4, s. 57-71.

żyło uruchomić kilkanaście domów dziecka, gimnazjów, szkół zawodowych, z entuzjazmem podejmując trud wychowania młodzieży<sup>29</sup>. Poczynając od końca lat czterdziestych, placówki te były systematycznie likwidowane przez komunistyczne władze. Taki los spotkał także Zakład Salezjański w Aleksandrowie Kujawskim<sup>30</sup>.

W pierwszych latach powojennych współpraca salezjanów z władzami układała się w miarę poprawnie. Świadczy o tym chociażby fakt uznania zasług ks. Szczęsnego dla tego regionu poprzez odznaczenie go przez władze polityczne Krzyżem Zasługi oraz wyborem do Miejskiej Rady Narodowej. Przyjazne stosunki nie trwały jednak długo. Już w 1945 roku pracownicy Urzędu Bezpieczeństwa przesłuchiwali internistów oraz uczniów salezjańskiej szkoły bez wiedzy jej kierownictwa. Wiosną 1948 r. salezjanie zdawali już sobie sprawę, że władze państwowe będą chciały zlikwidować szkołę. Zakładano w takim przypadku zorganizowanie w Aleksandrowie Niższego Seminarium Duchownego, co pozwoliłoby zatrzymać budynki szkolne w „rękach” Zgromadzenia<sup>31</sup>. W dniu 31 V 1948 r. Kuratorium Oświaty w Toruniu wycofało nadaną salezjanom w 1946 r. koncesję na prowadzenie szkoły. Po interwencji władz zakonnych koncesję przywrócono, ale z koniecznością corocznego jej odnawiania. Stwarzało to sytuację ciągłej niepewności o losy szkoły.

Władze podjęły także próby przejęcia kontroli nad zarządzaniem zakładu, ingerując w jego sprawy gospodarcze i finansowe. Staraty się także wpływać bezpośrednio na wychowanie uczniów m.in. przez narzucenie obowiązkowej przynależności wszystkich uczniów salezjańskiej szkoły do organizacji o zabarwieniu ideologicznym, takich jak: Szkolne Koło Przyjaźni Polsko-Radzieckiej, Liga Przyjaciół Żołnierzy oraz Szkolne Koło Odbudowy Warszawy<sup>32</sup>. Na terenie szkoły działały jeszcze inne tego typu organizacje, ale przynależność do nich nie była już obowiązkowa<sup>33</sup>. Warto w tym miejscu przywołać także fakt działalności wśród młodzieży salezjańskiej szkoły organizacji konspiracyjnej o nazwie „Legion Młodych”, zawiązanej w 1946 r. i rozbitej przez Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Bydgoszczy w roku 1947<sup>34</sup>.

W 1948 r. Kuratorium odwołało z funkcji dyrektora szkoły, w atmosferze ciągłych oszczerstw, ks. Mieczysława Szczęsnego. Nie zezwoliły także na pełnie-

---

<sup>29</sup> Żadne inne zgromadzenie w tamtym okresie nie prowadziło tak rozległej pracy szkolno-wychowawczej jak salezjanie. Por. S. Styrna. *Zgromadzenie Salezjańskie w Polsce w poszukiwaniu form odpowiedzi na potrzeby wychowawcze i duszpasterskie w latach 1898-1974*, w: *75 lat działalności salezjanów w Polsce, Księga Pamiątkowa*, dz. cyt., s. 11-34.

<sup>30</sup> Zob. J. Wąsowicz, *Likwidacja salezjańskich zakładów wychowawczych*, Biuletyn IPN (2007)4, s. 49-56.

<sup>31</sup> ASIP, t. Aleksandrów Kujawski – szkoła 1945-55, akta bez sygn., Kopia protokołu powizytacyjnego z wizytacji odbytej przez przew. [wielebnego] ks. Inspektora Stanisława Rokitę dnia 23 III 1948 r., s. 2.

<sup>32</sup> Por. A. Marchewka, dz. cyt., s. 157.

<sup>33</sup> Istniały także: Związek Młodzieży Demokratycznej, Służba Polsce, Organizacja Młodzieży Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego. Por. A. Marchewka, dz. cyt., s. 157.

<sup>34</sup> Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Bydgoszczy (dalej: AIPN BY), sygn.09/80, Charakterystyka nielegalnej organizacji „Legion Młodych”, Bydgoszcz 27 lutego 1976 r.

nie tej funkcji przez innych salezjanów. Szkołę nękały również ciągłe wizytacje kuratorskie, mające wykazać niekompetencje i brak predyspozycji wychowawczych kadry salezjańskiego gimnazjum. W końcu, decyzją Prezydium WRN, przekazaną salezjanom pismem z 24 VI 1955 r., aleksandrowska placówka została zamknięta. Głównym zarzutem skierowanym przeciw zakonnikom było rzekome wychowywanie młodzieży w sposób nielojalny wobec państwa. Budynki szkolne przejął Wydział Oświaty. Podjęto decyzję eksmitowania z nich salezjanów<sup>35</sup>.

Zgromadzenie rozpoczęło rozpaczliwe starania o cofnięcie decyzji władz. Interweniowali także rodzice wychowanków oraz miejscowa ludność. Wystarczającym argumentem prawnym wykluczającym całkowitą eksmisję z zakładowych budynków, okazało się istnienie zakładowej kaplicy<sup>36</sup>. Owocem starań Zgromadzenia, Kurii Włocławskiej oraz wielu ludzi dobrej woli, było pozostawienie salezjanów do obsługi duszpasterskiej tej kaplicy, która zaczęła funkcjonować jako kaplica publiczna do użytku wiernych parafii Przemienienia Pańskiego. Księża, dotąd pracujący w szkole, podjęli pracę duszpasterską. W tamtym okresie była to częsta praktyka w Zgromadzeniu Salezjańskim<sup>37</sup>. Przypadek Aleksandrowa nie był więc przypadkiem odosobnionym. Księża przenieśli się do budynku, w którym mieściła się kaplica, a przejście do skrzydła przez nich zajmowanego zostało zamurowane. Odtąd kaplica zakładowa stała się „punktem zaczepienia” salezjanów w Aleksandrowie na najbliższe kilkadziesiąt lat.

##### 5. LATA 1955 -1981. OKRES PRACY SALEZJANÓW PRZY DAWNEJ KAPLICY SZKOLNEJ

Status pracy salezjańskiej w Aleksandrowie został uregulowany dopiero w 18 lat po zamknięciu szkoły. Dnia 9 VIII 1973 r. ksiądz biskup ordynariusz włocławski Jan Zaręba wydał dekret, na mocy którego przy kaplicy zakładowej ustanowiony został Samodzielny Ośrodek Duszpasterski wydzielony z parafii Przemienienia Pańskiego. Rozpoczęto więc prowadzić samodzielne duszpasterstwo. Nie zapomniano w nim o młodzieży. Przy kaplicy przy ówczesnej ul. H. Sawickiej

<sup>35</sup> ASIP, t. Aleksandrów Kujawski – szkoła 1945-1955, akta bez sygn., Raport w sprawie zamknięcia Szkoły Ogólnokształcącej Stopnia Licealnego Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim i przejęcia gmachów przez Wojewódzki Wydział Oświaty w Toruniu.

<sup>36</sup> Dramaturgię tamtych chwil oddaje w swoim liście z dn. 8 II 1969 r. ksiądz Ignacy Kuczkowicz, który w momencie likwidacji przez władze salezjańskiej szkoły pełnił funkcję dyrektora zakładu. Pisze w nim m.in.: „(...) Otrzymaliśmy rozkaz opróżnienia gmachów. Całe szczęście, iż w roku 1951, gdy przybyłem do Aleksandrowa przenieśliśmy kaplicę z sali gmachu internatu do tzw. sali teatralnej w gmachu gimnazjalnym, która i tak nie była czynna, bo nie wolno było urządzać żadnych imprez rozrywkowych. I właśnie ta kaplica uratowała całą sprawę, bo nas z niej nie mogli wyrzucić, a przy tym zatrzymaliśmy całe piętro otwierając wejście od ulicy Hanka Sawickiej i odgradzając się przepierzeniem od reszty gmachu”. Archiwum Parafii Salezjańskiej Aleksandrów (dalej: APSA), List ks. Ignacego Kuczkowicza z dn. 8 II 1969 r. z Gdańska-Oruni do ks. dyrektora Edwarda Bańdo w Aleksandrowie Kujawskim.

<sup>37</sup> Por. J. Pietrzykowski, *Dlaczego salezjanie polscy prowadzą duszpasterstwo parafialne?*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 17(2001), s. 487-504.

(dzisiejsza ul. Salezjańska) w dwóch salkach prowadzono katechezę, salezianie animowali także grupy młodzieżowe i dziecięce. Przy ośrodku prowadziło działalność Stowarzyszenie Pomocników Salezjańskich. Kroniki Domu Salezjańskiego z tych lat dostarczają nam wielu informacji o organizowanych dla tych grup spotkaniach formacyjnych, wigilijnych, sylwestrowych, wielkanocnych, andrzejkowych itp.<sup>38</sup>.

Systematycznie starano się urządzać zjazdy i spotkania dla byłych wychowanków zlikwidowanej szkoły salezjańskiej. Szczególnie doniosłe stało się spotkanie z okazji 50-lecia pracy salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim. Dodatkową okazją do świętowania był okrągła – setna rocznica założenia Światowej Federacji Byłych Wychowanków św. Jana Bosko. Aleksandrowskie spotkanie odbyło się 25 X 1970 r. Oprócz byłych wychowanków, wzięli w niej udział przełożeni reprezentowani przez ks. inspektora Feliksa Żołnowskiego, klerycy z Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego z Łądu, nauczyciele i wychowawcy Liceum Salezjańskiego. Ksiądz M. Szczęsny, były aleksandrowski dyrektor, podczas spotkania wygłosił prelekcję pt.: *Szkic historyczny 50-lecia placówki salezjańskiej*. Odczytano także list Ks. Generała do Byłych Wychowanków Salezjańskich. Wzruszających momentów dostarczyły wspomnienia wychowanków i profesorów przeplatane śpiewem kleryckiego chóru. Nie zapomniano także o tych, którzy nie doczekali jubileuszowego spotkania – na specjalnie przygotowanym apelu wspomniano ich postacie i modlono się za nich<sup>39</sup>.

Wśród wielu ważnych uroczystości, jakie w ciągu tych kilkadziesiąt lat były udziałem wiernych i księży z Ośrodka Duszpasterskiego przy kaplicy, należy wspomnieć o nawiedzeniu obrazu Maki Boskiej Częstochowskiej, które to miało miejsce w dniach 7-8 IX 1975 r. Obraz przybył do kaplicy z parafii Przemienienia Pańskiego. Na zbiegu ulic Traugutta i Sawickiej obraz powitali: ksiądz biskup Czesław Lewandowski, ks. rektor kaplicy Ludwik Kaliński, licznie zebrane duchowieństwo i wierni. Po powitaniu odprawiono Mszę świętą. Wszystkie te uroczystości odbywały się na froncie kaplicy przy specjalnie wybudowanym ołtarzu. Po zakończeniu Eucharystii przeniesiono obraz do kaplicy, gdzie był przez dwa dni nieustannie adorowany przez wiernych. 8 września obraz przewieziono do parafii Ostrowąs. Kronika parafialna podaje, że w uroczystościach nawiedzenia obrazu Jasnogórskiego wzięło udział ok. 5 tys. wiernych<sup>40</sup>.

Jako publiczne miejsce kultu, kaplica byłego gimnazjum cieszyła się dużą popularnością wśród wiernych. Do dzisiaj w mentalności wielu mieszkańców Aleksandrowa pozostało określenie „idę na Mszę do Bursy”.

Rok 1978 przyniósł kolejne ważne wydarzenie, a mianowicie Samodzielny Ośrodek Duszpasterski decyzją biskupa włocławskiego został na stałe powierzony

<sup>38</sup> APSA, Kroniki Domu Salezjańskiego 1973-1981.

<sup>39</sup> ASIP, t. Aleksandrów Kujawski – BWS, akta bez sygn., Spotkanie z Byłymi Wychowankami Salezjańskimi, Aleksandrów Kujawski 25 październik 1970 r., (msp.).

<sup>40</sup> APSA, Kronika Samodzielnego Ośrodka Duszpasterskiego w Aleksandrowie Kujawskim 1975 r.



ny Towarzystwu Salezjańskiemu. Był to kolejny krok zmierzający do utworzenia nowej parafii w Aleksandrowie Kujawskim. Nastąpiło to w roku 1981, kiedy przy salezjańskiej kaplicy utworzono parafię p.w. NMP Wspomożenia Wiernych, wydzieloną z części parafii Przemienienia Pańskiego<sup>41</sup>. Było to możliwe dopiero dzięki przemianom zainicjowanym protestami społecznymi Sierpnia 1980 r. Wcześniej, Kuria Włocławska od 1974 r. bezskutecznie zabiegała u władz o zezwolenie na utworzenie drugiej parafii w Aleksandrowie<sup>42</sup>.

Tabela nr 2: Dyrektorzy domu zakonnego i rektorzy kaplicy

Lata	Dyrektor domu i rektor kaplicy
1955-1960	ks. Ignacy Kuczkowicz
1960-1962	ks. Jan Bednarz
1962-1968	ks. Stefan Pruś
1968-1974	ks. Edward Bańdo
1974-1979	ks. Ludwik Kaliński
1979-1981	ks. Stefan Metrycki

Źródło: Personel salezjański w Aleksandrowie Kujawskim (mps), ADSA

#### 6. SALEZJAŃSKIE DUSZPASTERSTWO PRZY PARAFII NMP WSPOMOŻENIA WIERNYCH

Dekret biskupa włocławskiego, o utworzeniu nowej parafii wszedł w życie z dniem 3 V 1981 r. Administratorem parafii został ks. Stefan Metrycki. W l. 1982-2008 funkcję proboszcza pełnili w niej: ks. Marian Chojnacki (w l. 1982-87), ks. Stanisław Salamonowicz (w l. 1987-2000 i 2001-2005), ks. Z. Formella (w 2000-2001 r.), ks. Jarosław Pizoń (od 2005 r.)<sup>43</sup>.

Dekret erekcyjny parafii NMP Wspomożenia Wiernych zobowiązywał ją w pkt. 4 do wybudowania własnego kościoła i plebanii. Tymczasowym kościołem parafialnym stała się kaplica zakonna<sup>44</sup>. Rozpoczęto więc starania o budowę nowej świątyni. W kwietniu 1985 roku, z racji odbywających się misji parafialnych, sprzed kaplicy przeniesiono w uroczystej procesji krzyż misyjny, który stanął na placu pod budowę kościoła. Prace budowlane rozpoczęto w 1986 r. W licznych pracach pomagali społecznie parafianie, tak, że posuwały się one stopniowo na-

<sup>41</sup> ASIP, t. Aleksandrów Kujawski – parafia NMP Wspomożenia Wiernych, akta bez sygn., Biskup Włocławski Jan Zaręba, Dekret Erekcyjny Parafii przy Kaplicy Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim, Włocławek 25 kwietnia 1981 r.

<sup>42</sup> AIPN BY, sygn. 251/70, Informacja dotycząca erygowania parafii w Aleksandrowie Kujawskim, Włocławek 16 marca 1981 r., k. 125-127.

<sup>43</sup> Por. „Elenko”. *Schematyzm Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, z l. 1982-2008.

<sup>44</sup> APSA, Biskup Włocławski Jan Zaręba, Dekret Erekcyjny Parafii przy Kaplicy Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim, Włocławek 25 kwietnia 1981 r.

przód. W roku 1987 zalany został m.in. strop górny na budynku gospodarczym oraz filary w dolnym kościele, a także podjęte zostały prace przy podpiwniczeniu przyszłej plebanii. Nowy etap budowy rozpoczął się od jesieni tegoż roku, kiedy to funkcję proboszcza objął ks. Stanisław Salamonowicz, który już w latach siedemdziesiątych prowadził budowę w Szczecinie-Gumieńcach, a bezpośrednio przed przybyciem do Aleksandrowa budował duży kościół w parafii NMP Wspomożycielki Wiernych na osiedlu Górnym w Pile. Doświadczenie nowego proboszcza wpłynęło na intensyfikację prac związanych z budową kościoła i plebanii<sup>45</sup>. Podczas wizytacji kanonicznej przeprowadzonej przez bpa R. Andrzejewskiego, w dniu 11 VI 1988 r. na placu budowy odprawiona została przy ołtarzu połowym Msza św. W sierpniu tegoż roku unormowane zostały sprawy prawne działki budowlanej. U notariusza miejskiego dokonano wpisu do Księgi Wieczystej działek jako własności Towarzystwa Salezjańskiego.

Kolejnym ważnym wydarzeniem w dziejach budowy świątyni parafialnej była uroczystość poświęcenia i wmurowania kamienia węgielnego, których to dokonał bp Henryk Muszyński 26 V 1991 r., podczas Mszy św. odpustowej odprawionej na stropie kościoła<sup>46</sup>. W roku 1993 nastąpiło wykończenie plebanii i dolnego kościoła. W dniu 24 lipca tegoż roku duszpasterze parafialni wprowadzili się do nowej plebanii, a 31 lipca nastąpiło przeniesienie kaplicy z „bursy” do dolnego kościoła<sup>47</sup>. Prace budowlane posuwały się nadal. Wiosną 1994 r. wybudowano wejście od szczytu do dolnej części plebanii, gdzie urządzono oratorium dla dzieci i młodzieży. W wykończonych tam pomieszczeniach urządzono dwie sale rekreacyjne oraz sale dla młodzieży oazowej i ministrantów. W kwietniu tegoż roku na szczycie kościoła umieszczono krzyż<sup>48</sup>.

W roku 1996 rozpoczęto budowę wieży. Trwała ona 3 lata i została ukończona latem 1999 r. Na najwyższej kondygnacji umieszczone zostały trzy dzwony, ufundowane przez ofiarodawców, o łącznym ciężarze 870 kg. Dzwony zostały poświęcone przez biskupa pomocniczego diecezji włocławskiej Romana Andrzejewskiego w dniu 24 V 1996 r., dzwonnice natomiast poświęcił, wywodzący się

<sup>45</sup> Por. J. Wąsowicz, *Księga Niezłomni: Pod sztandarem Wspomożycielki Wiernych. Ks. Stanisław Salamonowicz SDB (1926-2008)*, Nasz Dziennik (11-12.10.2008), s. 24-25; tenże, *Ks. Stanisław Salamonowicz SDB (1926-2008)*, Kronika Inspektorialna 3(2008), s. 97-101.

<sup>46</sup> Swoje podpisy pod dokumentem upamiętniającym to wydarzenie złożyli: ks. biskup ordynariusz diecezji włocławskiej Henryk Muszyński, ks. inspektor salezjańskiej prowincji św. Wojciecha – Stanisław Skopiak, ks. dziekan Antoni Owczarek, ks. proboszcz parafii Przemienienia Pańskiego Marian Mielczarek, ks. Henryk Jędrzycka, który zaczynał budowę kościoła, pan burmistrz Aleksandrowa Kujawskiego Zdzisław Nasiński, który był pierwszym kierownikiem budowy oraz przedstawiciele budowniczych, ofiarodawców i społeczników. Kamień węgielny został przywieziony z Sanktuarium Bazyliki NMP Wspomożenia Wiernych zbudowanej przez św. Jana Bosko w Turynie i pochodził z ołtarza tejże bazyliki. Do niego zostały dołączone kamienie z katakumb św. Kaliksta w Rzymie, którymi opiekują się salezjanie, kamienie z rzymskiego Koloseum oraz kościoła franciszkańskiego z Asyżu – wszystkie one zostały pobłogosławione przez Ojca Świętego Jana Pawła II. Wraz z kamieniem węgielnym i dokumentami pamiątkowymi została wmurowana księga pamiątkowa zawierająca spis wszystkich nazwisk dotychczasowych budowniczych kościoła. APSA, Kronika Parafii 1987-92.

<sup>47</sup> APSA, Kronika Parafii 1993 r.

<sup>48</sup> APSA, Kronika Parafii 1994 r.

ze Zgromadzenia Salezjańskiego, ordynariusz sosnowiecki bp Adam Śmigielski, w czasie uroczystości 80-lecia pracy salezjanów w Aleksandrowie Kujawskim w dniu 18 IX 1999 r.<sup>49</sup>.

Ciągłym problemem, z którym borykała się aleksandrowska parafia przy budowie świątyni, był niedobór środków finansowych na jej prowadzenie. Większość środków organizowało Zgromadzenie Salezjańskie, część pochodziła ze składek wiernych z Aleksandrowa i okolic – m.in. w poszukiwaniu funduszy na budowę kościoła zorganizowano w roku 1994 w parafii loterię fantową. Zgromadzono ponad 1000 fantów. Uroczyste losowanie fantów nastąpiło 29 V 1994 r.<sup>50</sup>.

Ale życie aleksandrowskiej parafii to nie tylko budowa świątyni. Miejscowi duszpasterze dbali przede wszystkim o rozwój duchowy wiernych. Przy kaplicy prowadzono katechizację dla dzieci i młodzieży szkół podstawowych i średnich. Po powrocie katechezy do szkół w roku szkolnym 1991-1992 parafia salezjańska objęła katechizacją: Liceum Ogólnokształcące, Zespół Szkół Zawodowych oraz Szkoły Podstawowe nr 1 i 2. Przy parafii w ostatnim okresie działały grupy: Żywego Różańca, Pomocników Salezjańskich, oazowe, drużyny Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej<sup>51</sup>, Salezjańskiej Pielgrzymki Ewangelizacyjnej<sup>52</sup>, Pustyni Miast<sup>53</sup>, dziecięcej scholki. Prowadzona była formacja ministrantów. Organizowano przedstawienia Jasełek i Męki Pańskiej, ewangelizacyjne przedstawienia teatralne, koncerty. Salezjanie corocznie organizują dla dzieci i młodzieży z parafii wypoczynek w czasie ferii zimowych oraz wakacji<sup>54</sup>. Prężnie działa także parafialne oratorium, przy którym w roku 2007 otworzona została miejska świetlica środowiskowa. W latach 1995-2005 ukazywała się nieregularnie gazetka parafialna „Wspomożenie”. Założycielem pisma w 1995 r. był ks. Zbigniew Formella, w l. 2004-2005 jego działalność kontynuował ks. Przemysław Pawelski<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> Wewnątrz wieży, na pierwszych dwóch piętrach, przestrzeń zostanie zaadaptowana na pomieszczenia użytkowe. Dzwony są uruchamiane za pomocą komputera i elektronicznego czasomierza odbierającego sygnał czasu z Frankfurtu n/Menem. Por. *Aleksandrów Kujawski. Zbudowaliśmy wieżę...*, Kronika Inspektorii św. Wojciecha (1999)10, s. 220; Fundatorami dzwonów byli: Dzwon „Leon” – 450 kg, ufundował Leon Kejna, wychowanek gimnazjum salezjańskiego z lat przedwojennych. Zmarł w Tasmanii w 1991. Fundatorkami w imieniu ofiarodawcy były jego spadkobierczynie, trzy siostry zamieszkałe w Łodzi; Dzwon „Dominik” – 270 kg, ufundował Jerzy Góralski z Aleksandrowa i nazwał go imieniem swego pierworodnego syna; Dzwon „Wojciech” – 150 kg, ufundował Wojciech Żabicki, wychowanek gimnazjum salezjańskiego, zmarł w Ciechocinku 4 XI 1995 r. Dzwony zostały wykonane w Odlewni braci Kusewskich. APSA, Kronika Parafialna 1996-1999.

<sup>50</sup> APSA, Kronika Parafii 1994 r.

<sup>51</sup> Por. Z. Formella, *Salezjańskie „Dęby”*, Piła 2005; J. Łuczyński, *16 ADH – jako przykład powstawania i działania salezjańskiej drużyny harcerzy*, w: *Harcerskie drogi do wolności*, dz. cyt., s. 95-107.

<sup>52</sup> Por. L. Leśkiewicz, *Salezjańska Pielgrzymka Ewangelizacyjna w rzeczywistości Nowej Ewangelizacji w misji powszechnej Kościoła*, Warszawa 2000, (mps UKSW); A. Szyfer, *Salezjańska Pielgrzymka Ewangelizacyjna jako forma Nowej Ewangelizacji*, Łądz (mps WSD TS w Łądzie).

<sup>53</sup> Por. J. Gliściński, D. Presnal, J. Wąsowicz, *Pustynia Miast. Salezjański Ruch Ewangelizacyjny*, Piła-Aleksandrów Kujawski-Łądz 2000, s. 104; T. Kiciński, *Ruch „Pustynia Miast” formą Nowej Ewangelizacji w świetle dokumentów salezjańskich*, Warszawa 2002 (mps ASIP), s. 34-54.

<sup>54</sup> APSA, Kroniki Parafialne 1987-2008 r.

<sup>55</sup> ASIP, zbiór czasopism: „Wspomożenie”. Gazeta parafii NMP Wspomożenia Wiernych w Aleksandrowie Kujawskim.

Warto wspomnieć, że w budynku domu zakonnego w Aleksandrowie zorganizowano w 2001 r. Inspektorialny Ośrodek Powołań, w którym odbywają się rekolekcje dla młodzieży, oraz aspirantura dla kandydatów do Zgromadzenia Salezjańskiego. W ośrodku są obecnie zaangażowani ks. Leszek Głowczyński oraz ks. Jarosław Pizoń. Corocznie organizowana jest tu także jedna seria rekolekcji dla współbraci<sup>56</sup>.

W ostatnim czasie, przy salezjańskim ośrodku przy parafii NMP Wspomożycielki Wiernych, oddano do użytku mieszkańców Aleksandrowa nowoczesne boisko ze sztuczną nawierzchnią, przygotowane w ramach programu „Blisko boisko”. Uroczystego poświęcenia obiektu dokonał w dniu 24 V 2008 r. ks. inspektor Zbigniew Łepko SDB<sup>57</sup>. W roku duszpasterskim 2008/2009 we wspólnocie Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych pracowali: ks. Jarosław Pizoń – dyrektor i proboszcz, ks. Kazimierz Furdyna, ks. Leszek Głowczyński, kl. Dominik Gręda, ks. Jan Terlikowski, ks. Leszek Twardowski<sup>58</sup>.

## 7. REAKTYWOWANIE SALEZJAŃSKIEGO SZKOLNICTWA W ALEKSANDROWIE KUJAWSKIM

Przemiany ustrojowe w Polsce zapoczątkowane w roku 1989 dotknęły wielu płaszczyzn życia społecznego. Na gruncie oświaty zaowocowały one m.in. możliwością prowadzenia, obok szkół publicznych, także szkół o statusie niepublicznym. Nowa rzeczywistość uaktywniła na tym polu salezjanów, którzy niemal od razu rozpoczęli starania o reaktywowanie swojego szkolnictwa. W latach 1990-1999 możemy zaobserwować dynamiczny rozwój salezjańskich szkół o różnym profilu: od szkół podstawowych po szkoły wyższe<sup>59</sup>. Obecnie szkoły salezjańskie stanowią grupę szkół najliczniej reprezentowanych w gronie szkół katolickich w Polsce.

Liceum Ogólnokształcące Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim było jednym z pierwszych, jakie odzyskało Zgromadzenie po przemianach ustrojowych w naszej ojczyźnie. Rozmowy salezjanów z odpowiednimi władzami oświatowymi na temat zwrócenia bezprawnie zagarniętego w roku 1955 Gimnazjum Salezjańskiego rozpoczęły się w roku 1990. W listopadzie tegoż roku, na oficjalnym spotkaniu Wojewódzkiego Kuratora Oświaty i Wychowania z Włocławka pana Mariana Lewandowskiego i jego współpracowników z przedstawicielami Zgromadzenia Salezjańskiego, reprezentowanego przez ks. inspektora Stanisława Skopiaka, ks. dyrektora administracyjnego Henryka Jacenciuka oraz ks. dyrektora Stanisława Salamonowicza, ustalono, że salezianie przejmą od

<sup>56</sup> Relacja ks. Jarosława Pizonia, Aleksandrów Kujawski 05. 11. 2008 r. (w zbiorach autora).

<sup>57</sup> Por. Z. Conder, *Kalendarium Ks. Inspektora*, Kronika Inspektorialna 3(2008), s. 71.

<sup>58</sup> Por. Towarzystwo św. Franciszka Salezego Inspektoria św. Wojciecha, *Elenko 2008-2009*, Piła 2008, s. 12.

<sup>59</sup> Por. T. Rozmus, *Obecny stan szkolnictwa salezjańskiego w Polsce*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 14(1998), s. 187-199.

września 1991 r. trzy ostatnie klasy (po cztery oddziały każda), cały personel i całe wyposażenie szkoły i internatu. Pierwsze klasy, przyjmowane na warunkach szkoły prywatnej, będą dotowane w 50% przez władze oświatowe. Dyrekcję i administrację szkoły, jak również kierownictwo internatu, zgodnie z ustaleniami miało przejąć Zgromadzenie Salezjańskie<sup>60</sup>.

Rok szkolny 1991/92 rozpoczął nowy etap historii salezjańskiego szkolnictwa w Aleksandrowie Kujawskim. Uroczysta inauguracja roku szkolnego odbyła się 18 września w święto św. Stanisława Kostki patrona polskiej młodzieży. Wzięły w niej udział władze oświatowe z Wojewódzkim Kuratorem Oświaty i Wychowania p. Marianem Lewandowskim na czele, władze kościelne diecezjalne i zakonne, które reprezentowali biskup ordynariusz diecezji włocławskiej Henryk Muszyński i ks. inspektor Stanisław Skopiak, władze samorządowe w osobie burmistrza Aleksandrowa Kujawskiego pana Zdzisława Nasińskiego oraz nauczyciele szkół z Aleksandrowa, wychowankowie salezjańscy oraz obecni uczniowie. Po Mszy świętej i akademii okolicznościowej nastąpiło symboliczne przekazanie przez byłych wychowanków salezjańskich młodemu pokoleniu sztandarów: szkoły i harcerstwa, które były przechowywane przez 36 lat – od czasu kiedy salezjanie musieli opuścić szkołę<sup>61</sup>. Pierwszym dyrektorem Liceum Ogólnokształcącego Towarzystwa Salezjańskiego został ks. Stefan Metrycki, administratorem szkoły ks. Janusz Wróblewski, a kierownikiem internatu<sup>62</sup> ks. Zbigniew Formella<sup>63</sup>. 18 IX 1997 r. Liceum Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim przybrało imię kard. Augusta Hlonda<sup>64</sup>.

Po osiemnastu latach dzielących nas od chwili odzyskania budynków dawnego Kolegium Kujawskiego, rozwój salezjańskiego szkolnictwa w Aleksandrowie Kujawskim można uznać za dynamiczny. Salezjanie nie ograniczyli się w tym okresie do pracy oświatowej tylko na poziomie licealnym. W roku 1992 utworzyli od podstaw szkołę podstawową, której kolejnymi dyrektorami byli: ks. Stefan Metrycki (1992-97), ks. Dariusz Presnal (1997-2003), ks. Stanisław Kąkol (2003-2004)<sup>65</sup>. Od roku 1997 aleksandrowska Prywatna Szkoła Podstawowa Towarzystwa Salezjańskiego nosiła imię św. Dominika Savio. Z powodu niskiego naboru szkoła została zlikwidowana z dniem 1 IX 2004 r. przez ks. inspektora Jerzego Worka<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> ASIP, Teczka: Aleksandrów Kujawski – szkoły, akta bez sygn., Dokumentacja rozmów w sprawie zwrotu szkoły.

<sup>61</sup> Por. Kronika Inspektorii św. Wojciecha w Pile (1991)2, s. 9-10.

<sup>62</sup> Najdłużej pełnił ją ks. Zbigniew Hul w l. 1995-2004.

<sup>63</sup> Por. *Elenco, Schematyzm Towarzystwa św. Franciszka Salezego w Polsce*, Kraków 1991/92.

<sup>64</sup> ADSA, Teczka: Liceum dokumentacja 1997 r., Akt nadania Liceum Ogólnokształcącemu Towarzystwa Salezjańskiego imienia kard. Augusta Hlonda przez ks. inspektora Władysława Kołyszkę, Aleksandrów Kujawski 18 września 1997 r.

<sup>65</sup> Por. *Elenko, Schematyzm Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, z l. 1991-2005.

<sup>66</sup> ASIP, t. Aleksandrów Kujawski – szkoła, akta bez sygn., Aneks do statutu Prywatnej Szkoły Podstawowej Towarzystwa Salezjańskiego im. św. Dominika Savio w Aleksandrowie Kujawskim podpisany przez ks. Inspektora Jerzego Worka SDB, Piła 10.03.2003 r.

W roku szkolnym 1998/99 w szkole podstawowej uczyło się 100 dzieci, natomiast w liceum 284 uczniów, z czego 43 mieszkało w prowadzonym przy szkole internacie. Ponad 60% absolwentów szkoły kontynuowało wówczas naukę na studiach magisterskich dziennych, a ok. 20% na studiach zaocznych. Salezianie zatrudniali 47 pracowników świeckich, w tym 34 nauczycieli. Personel salezjański liczył 5 współbraci. W roku szkolnym 1999/2000 decyzją władz miejskich salezjanom powierzone zostało prowadzenie publicznego gimnazjum<sup>67</sup>. Natomiast w październiku 2003 r. starosta aleksandrowski podjął decyzję o udzieleniu zezwolenia na otwarcie od roku szkolnego 2004/2005 publicznego LO Towarzystwa Salezjańskiego im. Kardynała Augusta Hlonda<sup>68</sup>. Obecnie naukę w szkołach salezjańskich pobiera 560 uczniów: 268 w gimnazjum i 292 w liceum. Działalność internatu zawieszono w 2006 r.<sup>69</sup>.

W latach 1991-2009 systematycznie prowadzono starania o polepszenie bazy materialnej szkoły. Dokonano m.in. remontu kapitalnego budynku szkolnego, rozpoczęto i ukończono budowę sali gimnastycznej, podjęto prace przy rozbudowie szkoły podstawowej, uporządkowano obejście budynków szkolnych i park, poczyniono wstępne przygotowania do remontu internatu<sup>70</sup>.

Funkcję dyrektorów wspólnoty i szkoły w l. 1991-2009 pełnili: ks. Stefan Metrycki (w l. 1991-2000 dyrektor wspólnoty, w l. 1991-2004 dyrektor szkoły;), ks. Antoni Balcerzak (w l. 2000-2006 dyrektor wspólnoty, w l. 2004-2006 dyrektor szkoły), ks. Roman Jachimowicz (od 2006 r. dyrektor wspólnoty i szkół salezjańskich)<sup>71</sup>.

Salezjańską wspólnotę p.w. św. Jana Kantego w roku szkolnym 2008-2009 tworzyli: ks. Roman Jachimowicz – dyrektor wspólnoty i szkół salezjańskich, ks. Stanisław Kąkol – zastępca dyrektora szkół i wikariusz dyrektora wspólnoty, ks. Marek Barejko, ks. Rafał Krysiak, ks. Stanisław Jankowski. Do wspólnoty aleksandrowskiej należą także współbracia pracujący w salezjańskiej szkole podstawowej i gimnazjum w Toruniu: ks. Mariusz Witkowski – dyrektor szkół, ks. Mirosław Wierzbicki i ko. Andrzej Okoniewski<sup>72</sup>.

\* \* \*

Dziewięćdziesięcioletnia historia pracy salezjańskiej w Aleksandrowie Kujawskim to lata pełne poświęceń, cierpień i wyrzeczeń wielu ludzi. Wszystko po to, by wcielić w życie zadanie, jakie postawił swoim duchowym synom ks. Bo-

---

<sup>67</sup> Por. S. Metrycki, *Liceum Salezjańskie. Uroczysta Inauguracja roku szkolnego*, Niedziela – Ład Boży [edycja Częstochowa-Włocławek] (1998)44, s. I.

<sup>68</sup> ASIP, t. Aleksandrów Kujawski – szkoły, akta bez sygn., Decyzja z dnia 24 października podpisana przez Starostę Aleksandrowskiego Zbigniewa Żbikowskiego, Aleksandrów Kujawski 24.10.2003 r.

<sup>69</sup> Relacja ks. R. Jachimowicza, Aleksandrów Kujawski 15 października 2008 (w zbiorach autora).

<sup>70</sup> ADSA, Kronika Domowa 1997-1999.

<sup>71</sup> Por. *Elenko. Schematyzm Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, z l. 1991-2008.

<sup>72</sup> Por. *Towarzystwo św. Franciszka Salezego Inspektoriat św. Wojciecha, Elenko 2008-2009*, Piła 2009, s. 11.

sko: „Wychowujcie młodych ludzi na dobrych chrześcijan i obywateli”. Wydaje się, że salezjanom to zadanie udało się zrealizować.

U początku nowego wieku, przed salezjanami w Aleksandrowie Kujawskim stają wciąż nowe wyzwania. Ich obecność w środowisku Aleksandrowa i okolic to nie tylko historia, ale i przyszłość, w którą należy patrzeć z nadzieją.

SALESIAN IN ALEKSANDROW KUJAWSKI YESTERDAY AND TODAY.  
REVIEW OF THE EDUCATIONAL AND PASTORAL ACTIVITIES  
IN YEARS 1919-2009

Summary

In the year 2009 Salesian will celebrate the 90th anniversary of the beginning of the ministerially - educational work in Aleksandrów Kujawski. There is the oldest work of the Congregation in St. Wojciech Province. The elaboration into the concise manner introduces history of Salesian's institution in Aleksandrów: The Salesian College (Kujawskiego Kolegium xx. Salezjanów), the pastoral centre at „the chapel”, the parish dedicated Mary Help of Christians, Lyceum and the Junior High School of the name of cardinal August Hlond.

**Nota o Autorze:** 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 i NSZZ „Solidarność” w PRL-u, historią Kościoła w tym okresie, martyrologium duchowieństwa polskiego w czasie II wojny światowej oraz historią salezjanów w Polsce.

**Słowa kluczowe:** salezjanie, szkolnictwo salezjańskie, duszpasterstwo parafialne, historia, Aleksandrów Kujawski





KRZYSZTOF KOLASA, JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB

POSŁUGA DUSZPASTERSKA SALEZJANÓW PODCZAS STRAJKÓW  
STUDENCKICH W ŁODZI 21. 01-18. 02. 1981 R.  
WYBÓR TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH

Podpisanie przez władze komunistyczne umów społecznych ze strajkującymi robotnikami w sierpniu 1980 r. w Szczecinie, Gdańsku i Jastrzębiu, w konsekwencji których powstała pierwsza w bloku państw socjalistycznych nie sterowana przez partię legalna organizacja, jaką były Niezależne Samorządne Związki Zawodowe „Solidarność”, zaowocowało wzrostem aktywności społecznej i politycznej Polaków. W okresie od września 1980 r. do grudnia 1981 na polu niezależnego zrzeszania uaktywniła się także młodzież szkół średnich i studencka<sup>1</sup>. W dniu 21 stycznia 1981 r. studenci Uniwersytetu Łódzkiego rozpoczęli strajk okupacyjny, poprzedzony wcześniej akcją protestacyjną „Solidarne Czekanie”<sup>2</sup>, wysuwając postulaty pełnej niezależności naukowej, dydaktycznej i organizacyjnej szkół wyższych oraz szereg postulatów natury ogólnospołecznej. Do protestu przyłączyły się też inne łódzkie uczelnie. Strajki solidarnościowe podjęli studenci na terenie całego kraju. Ostatecznym warunkiem zakończenia protestu przedstawionym stronie rządowej przez młodzież akademicką była rejestracja Niezależnego Zrzeszenia Studentów (NZS). Po długich i trudnych negocjacjach władza zgodziła się uznać ten postulat. Łódzki strajk trwał do 18 lutego 1981 r. Łącznie wzięło w nim udział ok. 10 tys. młodzieży.

Studenckie strajki w Łodzi doczekały się kilku opracowań. Przebieg strajku studenckiego ze stycznia i lutego 1981 dokumentują publikacje Romana Kowalczyka. Już w 1992 roku w Niezależnej Oficynie Wydawniczej ukazała się jego

---

<sup>1</sup> Por. A. Anusz, *Niezależne Zrzeszenie Studentów 1980-1989*, Warszawa 1991; tenże, *NZS 1980-2000. Niezależne Zrzeszenie Studentów, czyli nie ma sukcesu bez NZS-u*, Warszawa 2000; S. Czopowicz, *KIHAM. Zarys wydarzeń, wybór dokumentów i relacji*, Warszawa 1998; A. Łepkowski, *Studenci 1980 (Ruch studencki w Polsce między wrześniem a grudniem)*, *Warszawskie Zeszyty Historyczne* 3(1989); J. Tomaszewicz, *Młodzieżowa opozycja w PRL*, *Templum Novum* 1(2005)1, s. 165-175; J. Wąsowicz, *Niezależny Ruch Młodzieżowy w latach 1980-1981 na przykładzie Regionu Gdańskiego*, *Saeculum Christianum* 10(2003)1, s. 155-168; P. Zaremba, *Młodość. Historia Ruchu Młodej Polski*, Gdańsk 2000.

<sup>2</sup> Archiwum Państwowe w Łodzi, Komitet Łódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, sygn. 3510, Informacja nr 6/81 o sytuacji w środowisku akademickim Łodzi przygotowana przez sekretarza KŁ PZPR Klemensa Kwiatkowskiego i przesłana do Wydziału Organizacyjnego KC PZPR, Łódź 7 I 1981 r., k. 28-29.

książka „*Łódzki strajk studencki*”, która w 2000 roku została ponownie wydana w wersji znacznie rozszerzonej<sup>3</sup>. Kowalczyk jest także autorem artykułu w związku sposób przedstawiającego genezę i przebieg łódzkiego protestu<sup>4</sup>. W roku 2006 Archiwum Opozycji Niepodległościowej w Łodzi wydało publikację źródłową prezentującą dokumenty dotyczące NZS-u, w tym także łódzkich strajków studenckich z 1981 r., odnalezione w archiwach państwowych i w zasobie Instytutu Pamięci Narodowej<sup>5</sup>.

Artykuły dotyczące protestu na wyższych uczelniach w Łodzi, zamieściła na swoich łamach „*Kronika Miasta Łodzi*”, wydana w 2005 r. z okazji 25-lecia Sierpnia '80<sup>6</sup>. Warto także w tym gronie wymienić publikacje socjologiczne<sup>7</sup>. Ważną rolę w popularyzacji historii łódzkich strajków studenckich spełnia portal internetowy przygotowany przez Niezależne Zrzeszenie Studentów Regionu Łódzkiego, na którym odnajdziemy m.in. archiwalne fotografie, wycinki prasowe, materiały ulotne dokumentujące interesujące nas wydarzenia<sup>8</sup>. Podczas obchodów 25. rocznicy strajków studenckich przygotowano liczne wystawy, wśród których warto odnotować chociażby prezentowaną w różnych miejscach wystawę „*Studenci Łodzi '81*” przygotowaną przez Instytut Pamięci Narodowej. Wciąż jednak, to ważne wydarzenie dla historii niezależnego ruchu studenckiego z okresu „karnawału Solidarności”, domaga się szczegółowego opracowania, w którym zostaną wykorzystane dokumenty różnej proveniencji.

Niniejsze opracowanie ma na celu pokazanie zaangażowania duszpasterskiego w czasie strajków studenckich salezjanów z duszpasterstwa akademickiego przy parafii św. Teresy w Łodzi: ks. Józefa Pietrusika i ks. Stanisława Bogdańskiego, oraz prezentację kilku dokumentów odnoszących się do tych wydarzeń.

Salezjanie z Ośrodka DA „*Węzeł*”<sup>9</sup> pojawili się wśród protestujących studentów z własnej inicjatywy już w pierwszych dniach strajku. Byli w tym środowisku rozpoznawalni, ze względu na zaangażowanie w duszpasterstwo młodzieży aka-

<sup>3</sup> Zob. R. Kowalczyk, *Studenci '81*, Warszawa 2000, s. 369.

<sup>4</sup> Tenże, *Łódzki strajk studencki w 1981 roku – geneza i historia*, w: *Opozycja i opór społeczny w Łodzi 1950-1981*, red. K. Lesiakowski, Warszawa 2003, s. 121-131.

<sup>5</sup> Zob. W. Domagalski, R. Peterman, *Studenci '81. NZS w oczach Partii i SB. Wybór tekstów źródłowych*, Łódź 2006.

<sup>6</sup> Zob. *XXV-lecie strajku studenckiego*, *Kronika Miasta Łodzi* (2005)4, s. 179-244.

<sup>7</sup> Zob. S. Dziecielska-Machnikowska, G. Matuszak, *Czternaście łódzkich miesięcy. Studia socjologiczne sierpień 1980 – wrzesień 1981*, Łódź 1984; *Strajk studentów Łódzkich '81 w świetle analiz socjologicznych*, red. J. Lutyński, Warszawa 1988; M. Strąkowski, *Spoleczeństwo strajku. Pozakulturowe postawy osobowości studentów*, *Kronika Miasta Łodzi* (2005)4, s. 225-229.

<sup>8</sup> Strona znajduje się pod adresem: <[www.strajki.pl](http://www.strajki.pl)>.

<sup>9</sup> Duszpasterstwo Akademickie „*Węzeł*” zostało zorganizowane przez salezjanów przy kościele św. Teresy w Łodzi w 1964 r. w związku z powstaniem na terenie parafii pięcioletniego osiedla akademickiego „*Lumumbowo*”. Na potrzeby ośrodka zostały zaadaptowane podziemia kościoła, gdzie zorganizowano kaplicę, bibliotekę i salę spotkań. W działalność duszpasterstwa zaangażowani byli studenci z Uniwersytetu Łódzkiego, Akademii Medycznej i Wojskowej Akademii Medycznej. Por. J. Pietrzykowski, *Salezjanie w Polsce 1945-1989*, Warszawa 2007, s. 324-325; tenże: *Wkład salezjanów w życie (Archi)Diecezji Łódzkiej 1922-1998*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 7(1998), s. 312-313; *Historia Duszpasterstwa Akademickiego WĘZEŁ* – <<http://wewel.salezjanie.pl/historia/>>, (data dostępu: 10.09.2008).

demickiej. Ksiądz Stanisław Bogdański był kierownikiem ośrodka salezjańskiego „Węzeł” w latach 1976-1980, natomiast ks. Józef Pietrusik funkcję duszpasterza akademickiego w Łodzi pełnił od października 1980, po powrocie ze studiów w Rzymie. Pojawienie się kapłanów na strajku spotkało się z akceptacją i pozytywnym przyjęciem wśród strajkujących. Towarzyszyli młodzieży akademickiej przez cały okres ich protestu, zazwyczaj odwiedzając poszczególne wydziały strajkujących uczelni w godzinach wieczornych. Nieraz spotkania te przedłużały się do późnych godzin nocnych<sup>10</sup>.

Punktem kulminacyjnym posługi duszpasterskiej salezjanów wśród protestującej młodzieży były Msze św. wielokrotnie przez nich odprawiane na terenie gmachów strajkujących uczelni. Salezjanie odprawiali Eucharystię na wydziale filologii polskiej i angielskiej, biologii, ekonomii oraz matematyczno-fizyczno-chemicznym Uniwersytetu Łódzkiego i na Akademii Medycznej<sup>11</sup>. Relację z jednej z takich Mszy świętych, zatytułowaną „Krzyż na uniwersyteckiej auli” opublikował na łamach strajkowego pisma „Akces” Eugeniusz Geparda, student filologii polskiej<sup>12</sup>:

*„Już w sobotę wieczorem wszyscy wiedzieli, że w auli Wydziału Filologicznego odbędzie się Eucharystyczna Ofiara. Zawiadamiaty o tym plakaty. Informacji dopełniały ogłoszenia podawane w lokalnym radiowęźle w niedzielę, już od rana. A potem przygotowania. Każdy troszczył się o porządek. Śpiwory i koce elegancko złożone. Podłoga dokładnie zamieciona. Ktoś przynosi zielone sukno na przydzielny stół – mszalny ołtarz. Inny – kwiaty. Przygotowane są mikrofony. I wzruszający moment: pod białym orłem, górującym nad uniwersytecką aulą, zawieszamy biały Krzyż. Na nim twarz konającego Jezusa. I staje się dla nas wszystkich oczywiste, że ten Znak jest symbolem jedności dla wszystkich, którzy tu przebywają. Dla wszystkich Polaków. (...) I dokonano się uroczyste Wyniesienie. Tego znaku, z którym 35 lat walczone, tego znaku, który wyrzucano ze szpitali, szkół, uniwersytetów. Tego znaku, który wyrwano z ludzkich serc (...) Już kilkanaście minut przed czternastą aulę wypełniły tłumy strajkujących. Teksty pieśni przeznaczonych na mszalną liturgię rozeszły się błyskawicznie. Ćwiczymy śpiewy, a w rogu sali kolejka do spowiadającego kapłana. Wreszcie pierwsze modlitewne wezwania, a potem elektryzujący wszystkich tekst listu świętego Pawła: „Upominam was, bracia, aby nie było wśród was rozłamów”. Lektorem jest Wojtek Walczak – przewodniczący SKJ [Studencki Komitet Jedności – przyp. JW. i KK.]. Dokonuje się Ofiara Chrystusa. Tego, który przyszedł do człowieka, aby wyzwolić go ku wszelkiej wolności. Jezusa, który wyzwala od nienawiści, strachu, bezsensu, duszącej małościowości. Tego, który jest Odkupicielem człowieka, jeśli nawiązać do*

<sup>10</sup> Por. Relacja ks. Józefa Pietrusika z dn. 22 października 2008 r. (w zbiorach ks. Jarosława Wąsowicza).

<sup>11</sup> Archiwum DA „Węzeł” w Łodzi (dalej: ADAW), *Kronika duszpasterstwa akademickiego 1981*, (akta bez sygn.); Por. także: W. Kupisz, *Wytrwaliśmy! Czas nierozliczony*, Kronika Miasta Łodzi (2005)4, s. 215-216; Relacja ks. Józefa Pietrusika z dn. 22 października 2008 r.; Relacja ks. Stanisława Bogdańskiego z 26 października 2008 r. (w zbiorach ks. Jarosława Wąsowicza).

<sup>12</sup> Dzisiaj Eugeniusz Geparda jest kapłanem Archidiecezji Łódzkiej.

pierwszej encykliki Jana Pawła II. Wielu z nas łączy się potem z Nim w Komunii Świętej. I modlimy się śpiewem: „Zjednoczeni w Duchu, zjednoczeni w Nim. Módlmy się, aby jedność była odnowiona w nas”. I następnie: „Chcemy razem pracować, chcemy złączyć swój trud. By nie stracić godności, którą Pan obdarzył nas. Aby strzec ludzką dumę, aby strzec dumę swą. Żeby człowiek zachował dumę swą”.

A potem ostatnie słowa kapłańskiego błogosławieństwa i narodowy śpiew: „Boże coś Polskę”. Nie wszyscy znają dokładnie tekst, 35 lat sowietyzacji dało efekt, więc zerkają ukradkiem, jednocząc się we wspólnym wołaniu.

Ofiara spełniona. Wszystko wraca do normalnego porządku. Znow gwar, śpieszące kroki, nowe komunikaty. Tylko Krzyż w uniwersyteckiej auli trwa milcząco solidaryzując się ze sprawą strajkujących studentów<sup>13</sup>.

Kolejnym świadectwem przeżywania Eucharystii i obecności elementów życia religijnego studentów podczas łódzkich protestów, jest relacja złożona podczas wystawy fotografii strajkowej w DA „Węzeł”, którą zachował w swoich zbiorach ks. Józef Pietrusik:

„Są tacy, którzy twierdzą, że największą zaletą strajku uczelni było zintegrowanie środowiska akademickiego Łodzi. Duch prawdziwej jedności, więzi i przyjaźni, który wówczas się wyzwolił dokonał wielu niezwykłych przemian w sferze określanej mianem wnętrza człowieka. Wyzwolił nieznanne dotąd, ukryte źródła energii tkwiące gdzieś w „głębi”. Szczególnie jaskrawo uwidoczniło się to w życiu religijnym podczas strajku. Nie było niedziel bez Mszy św. Rzadki to widok, kiedy aula laickiej uczelni zamieniona zostaje na miejsce, gdzie dokonywana jest Najświętsza Ofiara (...) Z czasem Eucharystia stała się zjawiskiem codziennym. Poza niedzielami, Msza św. skupiała mniejsze grono osób, ale odprawiana w kameralnych warunkach, w niewielkich salach do tego celu przeznaczonych, stwarzała szczególnie i niepowtarzalny nastrój duchowy – przyjaźni, pokoju i miłości. Przedłużeniem wytworzonej w ten sposób więzi były wspólne modlitwy, trwające niekiedy wiele godzin.

Nie może więc być dla nikogo zaskoczeniem fakt, że atmosfera opisana wyżej, często inspirowała studentów do podjęcia decyzji o zawieszeniu krzyża na „tym” czy „innym” wydziale. Ów chrześcijański symbol zwycięstwa miłości nie był więc elementem propagandy, jak podają środki masowego przekazu, ale stał się on wyrazem autentycznej duchowej potrzeby strajkujących studentów. Usunięcie krzyży niemal ze wszystkich wydziałów wkrótce po zakończeniu strajków /np. Instytut Biologii/, nie może być inaczej zinterpretowane, jak bezprawna ingerencja w sumienia ogromnej rzeszy wierzących studentów – zdeptaniem podmiotowości człowieka. Można się tylko zastanawiać, czyja racja stanu przemawia za tym, by

<sup>13</sup> Cyt. za: R. Kowalczyk, *Studenci '81*, dz. cyt., s. 267-268.

*odciąć nasze społeczeństwo od korzeni chrześcijaństwa, z których wyrosliśmy i trwamy jako naród?*"<sup>14</sup>.

Opracą muzyczną Mszy św. i służbą liturgiczną zajmowali się studenci związani z ruchem oazowym i duszpasterstwem akademickim. Ci młodzi ludzie prowadzili również w czasie strajku modlitwy wieczorne i poranne. W pamięć duszpasterzy „Węzła” zapadło także przygotowanie do komunii św. z racji nabożeństwa pierwszego piątku miesiąca w lutym 1981 roku. Ks. Józef Pietrasik wspominał: „nie byliśmy w stanie wszystkich wyspowiadać. Sprawowaliśmy ten sakrament prawie przez trzy dni”<sup>15</sup>. Ponadto studenci spontanicznie urozmaicali sobie życie strajkowe wieloma inicjatywami kulturalnymi, które miały często wymiar religijny. Do takich zaliczyć należy wieczory poetyckie, twórczość strajkową, naukę pieśni i piosenek religijnych i gitarowe koncerty tychże<sup>16</sup>. Księża z DA „Węzeł” zorganizowali także slajdy o Całunie Turyńskim, które wyświetlane były na wszystkich wydziałach. Solidny komentarz do nich przygotowali studenci: Ryszard Wądołowski i Krzysztof Ruminiecki. Rozdawano studentom religijne obrazki z umieszczoną na odwrocie pieczęcią: „*Strajk Studentów Łodzi '81 AM*”. Salezjanie organizowali także pomoc materialną dla strajkujących w postaci żywności oraz pieniędzy<sup>17</sup>.

W dniach 18 i 19 lutego 1981 r. akcja protestacyjna studentów łódzkich dobiegła końca i wyszli oni z okupowanych budynków swoich uczelni. W tych dniach odbyły się jeszcze ostatnie Msze święte. DA „Węzeł” kontynuowało przez kolejne miesiące normalną działalność. Wydarzenia ze stycznia i lutego 1981 r. zostały udokumentowane na kilkudziesięciu stronach w kronice ośrodka pod tytułem „*Strajk studentów Łodzi 81*”. Znajdziemy tu liczne fotografie ze strajkowych Mszy św., dokumenty m.in. studenckie postulaty oraz tekst podpisanych porozumień ze stroną rządową, ulotki, strajkową twórczość poetycką. W ośrodku DA „Węzeł” przy kościele św. Teresy na ul. Kopcińskiego, po zakończeniu strajków zorganizowano także wystawę zdjęć z tej akcji protestacyjnej studentów łódzkich uczelni<sup>18</sup>.

Oczywistą sprawą jest fakt inwigilacji przez władze akcji strajkowej, jak również posługi duszpasterskiej wśród protestujących studentów oraz działalności salezjańskiego duszpasterstwa akademickiego. Potwierdzeniem takiego stanu rzeczy jest dokument opublikowany w niniejszym opracowaniu, przygotowany na potrzeby Urzędu do Spraw Wyznań oraz szereg innych dokumentów wytworzonych przez władze partyjne i aparat bezpieczeństwa. W czasie strajków informacje o działalności DA „Węzeł” oraz zaangażowania studentów i księży z duszpa-

<sup>14</sup> Zbiory prywatne ks. Józefa Pietrusika w Warszawie.

<sup>15</sup> Por. Relacja ks. Józefa Pietrusika z dn. 22 października 2008 r. (w zbiorach ks. Jarosława Wąsowicza).

<sup>16</sup> ADAW, *Kronika duszpasterstwa akademickiego 1981*, (akta bez sygn.); W. Kupisz, *Wytrwaliśmy! Czas nierozliczony*, art. cyt., s. 215; R. Kowalczyk, *Studenci '81*, dz. cyt., s. 239-270;

<sup>17</sup> Por. Relacja ks. Józefa Pietrusika z dn. 22 października 2008 r.; Relacja ks. Stanisława Bogdańskiego z 26 października 2008 r. (w zbiorach ks. Jarosława Wąsowicza).

<sup>18</sup> ADAW, *Kronika duszpasterstwa akademickiego 1981*, (akta bez sygn.).

sterstwa w ten protest dostarczał m.in. tajny współpracownik (TW) pseudonim „Roman”, student Akademii Medycznej w Łodzi. W zasobie archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Łodzi zachowała sięteczka pracy tego agenta. TW „Roman” uczestniczył w różnych inicjatywach duszpasterskich podejmowanych przez salezjanów przy parafii św. Teresy, brał też czynny udział w strajkach na swojej uczelni.

Kierownik salezjańskiego ośrodka duszpasterskiego ksiądz Józef Pietrusik był po wprowadzeniu stanu wojennego kilkanaście razy przesłuchiwany przez funkcjonariuszy SB przy ul. Lutomierskiej w Łodzi, podczas których wypytywano go o duszpasterstwo akademickie<sup>19</sup>. O wszystkich przesłuchaniach na bieżąco informował przełożonych<sup>20</sup>. Przesłuchiwani byli także studenci, a relacje z tych spotkań ks. Pietrusik kazał im spisywać. Do dziś posiada je w swoich prywatnych zbiorach. W „Węźle” odbywały się też konspiracyjne spotkania NZS, na których zastanawiano się nad strategią działań w stanie wojennym<sup>21</sup>.

Prezentowane poniżej dokumenty nie były dotychczas nigdzie publikowane. Pochodzą ze zbiorów Archiwum Akt Nowych w Warszawie oraz Archiwum DA „Węzeł” w Łodzi. Wprost lub pośrednio odnoszą się do posługi duszpasterskiej salezjanów ks. Józefa Pietrusika i ks. Stanisława Bogdańskiego podczas akcji strajkowej młodzieży akademickiej z pierwszych miesięcy 1981 r. Dla historii Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce w czasach PRL-u ich postawa jest świadectwem wiernego towarzyszenia przez salezjanów młodym ludziom w trudnym dla nich okresie walki z totalitarnym systemem o możliwość niezależnego wyrażania swoich poglądów. Ponieważ „wielką” historię tworzą jednostkowe zdarzenia, w tym sensie ich posługa duszpasterska jest także ważnym uzupełnieniem historii protestów studenckich w Łodzi ze stycznia i lutego 1981 r. oraz zaangażowania Kościoła na rzecz młodzieży i ich organizacji<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Por. Dok. nr 9: Informacja operacyjna TW „Roman” o zebraniu Niezależnych Związków Studenckich Akademii Medycznej w Łodzi przekazana por. Jerzemu Stasiakowi, Łódź 23 X 1980; Dok. nr 37: Informacja operacyjna TW „Roman” o przebiegu strajku na Akademii Medycznej w Łodzi przekazana por. Jerzemu Stasiakowi, Łódź 27 I 1981; Dok. nr 62: Informacja operacyjna TW „Roman” o przebiegu strajku i jego zakończenia na Akademii Medycznej w Łodzi przekazana por. Jerzemu Stasiakowi, Łódź 23 II 1981 r., w: W. Domagalski, R. Peterman, *Studenci '81. NZS w oczach Partii i SB*, dz. cyt., s. 27-28; 69-70; 130-132.

<sup>20</sup> Por. *Posługa posłuszna słowu. Wywiad z ... księdzem Józefem Pietrusikiem, salezjaninem. Rozmawiała Justyna Ciałkowska, „Stanisławówka”*. Miesięcznik parafialny Płock, nr 2 (2007), s. 12-13.

<sup>21</sup> Por. Relacja ks. Józefa Pietrusika z dn. 22 października 2008 r. (w zbiorach ks. Jarosława Wąsowicza).

<sup>22</sup> Posługę duszpasterską salezjanów w strajku studenckim odnotowuje w swojej monografii Jan Żaryn, najpełniej dotychczas przedstawiającej dzieje Kościoła katolickiego w PRL-u. Por. J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 442-443.

*Nr 1: 1981 styczeń 31, Łódź – List otwarty strajkujących studentów Łodzi.*

My, studenci jesteśmy głęboko zaniepokojeni dotychczasowym przebiegiem rozmów między Komisją Międzyresortową a naszymi reprezentantami.

Ubolewamy nad lekceważącym stosunkiem ministra Górskiego<sup>1</sup> do nas i przebiegiem rozmów.

Rozgoryczenie nasze jest tym większe, że w środkach masowego przekazu, a w szczególności w „Łódzkich Wiadomościach Dnia” i wieczornym Dzienniku Telewizyjnym przedstawione zostały wypowiedzi ministra Górskiego zniekształcające nie tylko intencje, ale i obraz naszego protestu.

Minister przedstawia nasze wystąpienie jako wybryk niedojrzałej młodzieży, podczas gdy dla nas jest to jedyna forma walki o autentyczną niezależność polskiej uczelni i demokratyzację życia w naszym kraju. Jednocześnie pragniemy przekazać wyrazy wdzięczności kapłanom, którzy otaczają nas duszpasterską opieką, celebrując Msze św. w budynkach objętych strajkiem. Z głębi serca dziękujemy też mieszkańcom Łodzi za wsparcie moralne i materialne w tych tak trudnych dla nas chwilach.

Jesteśmy wzruszeni Waszą ofiarnością i umiejętnością dzielenia się z nami tym wszystkim, co sami z takim trudem zdobywacie.

W imieniu Komitetu Strajkowego

**Wojciech Walczak**<sup>2</sup>

Łódź, dn. 31 I 1981 r.

*Źródło: ADAW, Kronika duszpasterstwa akademickiego 1981, (akta bez sygn.), odpis, rękopis.*

<sup>1</sup> **Górski Janusz** (1929-1986), ekonomista, polityk. W 1952 r. ukończył studia na Wydziale Prawa UW, od 1958 r. doktor nauk ekonomicznych, 1962 dr hab., 1969 prof. nadzw., 1974 prof. zwyczaj. W l. 1952-1972 pracownik dydaktyczny Szkoły Głównej Planowania i Statystyki; kierownik Katedry Ekonomii Politycznej, prodziekan Wydziału Handlu Zagranicznego. W l. 1966-1972 był kierownikiem Centralnego Ośrodka Metodycznego Studiów Ekonomicznych. Od 1963 r. należał do PZPR. Od 1972 do 1977 związany z Uniwersytetem Łódzkim, w l. 1972-75 był rektorem tej uczelni. Od 1975 związany z resortem nauki, szkolnictwa wyższego i techniki; w l. 1975-1977 podsekretarz stanu, w l. 1978-1981 minister tegoż resortu w rządach Piotra Jaroszewicza, Edwarda Babiucha, Józefa Pińkowskiego, Wojciecha Jaruzelskiego. Podczas strajków studenckich w Łodzi był przewodniczącym Komisji Międzyresortowej, która prowadziła negocjacje z protestującą młodzieżą akademicką i podpisała porozumienie z Międzyuczelnianą Komisją Porozumiewawczą wyłonioną spośród studentów AM, PŁ, UŁ, PWSM w Łodzi. W dniu 3 VII 1981 r. przestał pełnić funkcję ministra, od 1982 r. został wicedyrektorem Instytutu Nauk Ekonomicznych PAN. Był członkiem Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, prezes ZG od 1977 r.; w l. 1976-81 był prezesem ZG AZS.

<sup>2</sup> **Walczak Wojciech** (ur. w 1959 r.), magister psychologii, specjalność psychologia rozwojowa i wychowawcza, trener Polskiego Towarzystwa Psychologicznego; w szkole średniej jako uczeń IX LO w Łodzi był członkiem Ruchu „Światło – Życie” i uczestnikiem Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela. W dniu 28 IX 1980 r. został członkiem Międzyuczelnianego Komitetu Założycielskiego Niezależnego Związku Studentów w Łodzi, w czasie protestów był przewodniczącym Studenckiego Komitetu Jedności, Międzywydziałowej Komisji Studenckiej UŁ, Międzyuczelnianej Komisji Porozumiewawczej, którą kierował w czasie negocjacji z Komisją Międzyresortową, zakończonych podpisaniem porozumienia w dniu 18 II 1981 r. Po rejestracji NZS-u pełnił funkcję jego przewodniczącego na UŁ. W kwietniu 1981 r. na I Krajowym Zjeździe NZS został wybrany na wiceprzewodniczącego Krajowej Komisji Koordynacyjnej NZS. W lutym 1982 r. został aresztowany i osadzony w ośrodkach internowania w Łowiczu i Kwidzynie. Po opuszczeniu więzienia w indywidualnym trybie ukończył w 1984 r. studia. Swą działalność zawodową od samego początku związał z oświatą. Jako terapeuta pracował przez kilka lat z dziećmi niedostosowanymi społecznie. Prowadził szereg kursów przygotowujących studentów do pracy w szkole i zajęcia na studiach podyplomowych, doskonalących nauczycieli. W latach 1990-1994 był kuratorem oświaty w Łodzi. W l. 1994-1999 pracował w MEN. W 1998 r., jako dyrektor Departamentu Kształcenia i Wychowania Ministerstwa Edukacji Narodowej, przygotowywał system egzaminów zewnętrznych. W l. 1999-2003 był dyrektorem Okręgowej Komisji Egzaminacyjnej w Łodzi. Obecnie jest radnym Sejmiku Województwa Łódzkiego III kadencji (2006-2010), jako członek Łódzkiego Klubu Chrześcijańsko-Konserwatywnego; kieruje Ośrodkiem Pedagogiczno-Wydawniczym „Chejron”.

**Nr 2**

*1981 luty 8, Łódź – Podziękowanie dla salezjańskiego DA „Węzeł” od strajkujących studentów Akademii Medycznej.*

Uczelniany Komitet Strajkowy  
Akademii Medycznej w Łodzi

Łódź, dn. 8 II 1981 r.

**Duszpasterstwo Akademickie przy kościele św. Teresy w Łodzi**

Strajkujący studenci Akademii Medycznej w Łodzi dziękują serdecznie Duszpasterstwu Akademickiemu za okazywane wsparcie moralne i pomoc materialną. Dzięki Wam, pomimo wyczerpania, studenci mogli przetrwać w tak trudnych warunkach wiele dni.

Wasza pomoc duchowa przeciwdziałała zniechęceniu i depresji ogarniającej odizolowanych, strajkujących studentów.

Serdecznie dziękujemy.

Uczelniany Komitet Strajkowy  
A[kademii] M[edycznej] w Łodzi<sup>a</sup>

*Źródło: ADAW, Kronika duszpasterstwa akademickiego 1981, (akta bez sygn.), oryginał, mps.*

---

<sup>a</sup> *Poniżej pieczęć prostokątna z napisem: Zrzeszenie Studentów Polskich Rada Wydziałowa Wydziału Farmacji przy Akademii Medycznej w Łodzi, Al. Kościuszki Nr 4, poniżej nieczytelny podpis.*



**Nr 3**

1981 luty 9, Łódź – Podziękowanie strajkujących studentów Akademii Medycznej w Łodzi dla ks. Stanisława Bogdańskiego SDB za wsparcie finansowe protestu.

**Oświadczenie**

W imieniu wszystkich studentów A[kademii] M[edycznej] w Łodzi dziękujemy ks. Stanisławowi Bogdańskiemu<sup>1</sup> za pomoc finansową w kwocie 1000 zł wspierającą fundusz strajkowy AM.

W imieniu U[czelnianego] K[omitetu] S[trajkowego] AM  
Jarosław Fabiś<sup>a2</sup>

Krzysztof Bik<sup>b3</sup>

Łódź, dn. 9 II 1981 r.

*Źródło: ADAW, Kronika duszpasterstwa akademickiego 1981, (akta bez sygn.), oryginał, mps.*

---

<sup>a</sup> Poniżej odręczny nieczytelny podpis.

<sup>b</sup> Poniżej odręczny nieczytelny podpis.

<sup>1</sup> **Bogdański Stanisław** (ur. 1941 r.), w 1958 r. wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego, na kapłana wyświęcony 3 VI 1969 r. w Łądzie n. Wartą, w l. 1976-1980 był duszpasterzem akademickim w ośrodku DA „Węzeł” w Łodzi, w czerwcu 1977 r. odprawiał dla łódzkich studentów Msze św. w intencji zamordowanego w Krakowie Stanisława Pyjasa, studenta związanego z opozycją. W styczniu i lutym 1981 r. wspierał materialnie i duchowo strajki studentów w Łodzi. W l. 1981-1982 był kierownikiem studiów w salezjańskim Wyższym Seminarium Duchownym w Kutnie Woźniakowie; w l. 1982-1993 – pełnił funkcję kierownika poligrafii, redaktora naczelnego Papieskich Intencji Misyjnych, sekretarza krajowego Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary i przez 8 lat (1985-1993) dyrektora Biura Misyjnego w Sekretariacie Episkopatu Polski w Warszawie. Od roku 1993 – dyrektor Salezjańskiego Liceum Ogólnokształcącego (1998 – także Gimnazjum) w Sokołowie Podlaskim; w latach 1994-2000 był również przełożonym wspólnoty zakonnej w Sokołowie Podlaskim; w l. 2001-2005 pełnił funkcję Rektora Salezjańskiej Wyższej Szkoły Ekonomii i Zarządzania w Łodzi; od sierpnia 2005 duszpasterz w parafii św. Jana Bożego w Warszawie.

<sup>2</sup> **Fabiś Jarosław**, w 1981 r. student Akademii Medycznej w Łodzi, w czasie protestu członek Uczelnianego Komitetu Strajkowego. Po ukończeniu studiów kontynuował działalność naukową; w 1993 r. obronił doktorat, w 2000 r. przeprowadził przewód habilitacyjny. Obecnie jest profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Medycznego w Łodzi, kieruje Katedrą Ortopedii i Traumatologii, specjalizuje się w medycynie sportowej, ortopedii, traumatologii.

<sup>3</sup> **Bik Krzysztof**, w 1981 r. student Akademii Medycznej, w czasie protestu członek Uczelnianego Komitetu Strajkowego, obecnie dr nauk medycznych, specjalizuje się w ortopedii.

**Nr 4**

*1981 [przed 18 lutego], Łódź – List strajkujących studentów Politechniki Łódzkiej do Ojca Świętego Jana Pawła II.*

Watykan  
Ojciec Święty Jan Paweł II<sup>1</sup>

Ojciec Święty

My strajkujący studenci Politechniki Łódzkiej uwikłani w naszą rzeczywistość chcemy przywrócić polskiej uczelni należną jej godność i powagę. Chcemy przywrócić prawdę w nauce pamiętając o Twoim – Ojciec Święty – przesłaniu do nas – sprzed kościoła św. Anny, ze wzgórza Lecha, z krakowskiej Skałki – z tego trudnego doświadczenia dziejów, które nosi nazwę Polska chcemy wydobyć lepszą przyszłość.

Lękamy się naszej lekkomyślności, małoduszności, brakuje nam pełnej wolności ducha, a czasem właściwej siły przekonań.

Dlatego prosimy Cię Ojciec Święty wspomagaj nas w działaniach swoją modlitwą.

Komitet Strajkowy  
Politechniki Łódzkiej

*Źródło: ADAW, Kronika duszpasterstwa akademickiego 1981, (akta bez sygn.), odpis, rękopis.*

---

<sup>1</sup> **Jan Paweł II**, właściwie: **Wojtyła Karol** (1920–2005). W dniu 1 XI 1946 r. został wyświęcony na kapłana przez kard. Adama Sapiechę. Był duszpasterzem akademickim, wykładowcą KUL, od 1958 r. biskupem; w l. 1964-1978 arcybiskup metropolita krakowski; 26 VI 1967 r. został nominowany na kardynała. W dniu 16 X 1978 r. wybrany na papieża, przyjął imię Jan Paweł II. Zmarł w Watykanie 2 IV 2005 r. W dniu 28 VI 2005 r. rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny.

*Nr 5*

1981 [przed 18 lutego], Łódź – *Religijna twórczość strajkowa studentów Akademii Medycznej w Łodzi.*

Hymn pokoju nr 38

Królowo Polski, Królowo Pokoju,  
Pod Twym sztandarem stajemy do boju,  
Walcząc o prawdę i o wolność słowa,  
Bo nam Polakom potrzebna odnowa  
Wierzymy, idziesz z nami do zwycięstwa,  
Uczysz zapału, wytrwania i męstwa.  
Ty niewidzialnie jesteś między nami,  
Przeto strajkujesz wraz ze studentami  
Królowo Polski...

Niegdyś fale potopu zalewały  
Naszą Ojczyznę, lecz Twój gród wspaniały  
Trwał i zwyciężał, i głosił hymn chwały,  
Surmy królowej do boju wzywały.  
Królowo Polski...

W dwudziestym roku – słynny cud nad Wisłą –  
Armii Czerwonej powstrzymałaś najazd –  
Więc Ci ufamy, choćby nawet przyszło  
Nam tu strajkować do kwietnia czy maja.  
Królowo Polski...

Grupa 38

*Źródło: ADAW, Kronika duszpasterstwa akademickiego 1981, (akta bez sygn.), odpis, rękopis.*

## Nr 6

1981 [po 18 lutego], Łódź – Informacja Wydziału ds. Wyznań Urzędu Miasta Łodzi o działalności kleru w wydarzeniach studenckich w Łodzi przestana do Urzędu ds. Wyznań.

<sup>a</sup>Informacja<sup>b</sup>

<sup>c</sup>o działalności kleru w wydarzeniach studenckich w Łodzi

Wydarzenia mające miejsce w ostatnich tygodniach wśród studentów Uniwersytetu Łódzkiego, Akademii Medycznej, Politechniki Łódzkiej, skupiły uwagę Episkopatu, Kurii i Ordynariusza. Hierarchia zajęła w początkowej fazie strajku postawę wyczekującą. Kontakty z młodzieżą utrzymywali księża opiekujący się duszpasterstwem akademickim i można przypuszczać, że nie byli inspirowani przez Kurię do specjalnych zadań. Jakkolwiek na spotkaniu duszpasterzy akademickich ordynariusz diecezji łódzkiej ks. Bp Józef Rozwadowski<sup>1</sup> przychylnie ustosunkował się do inicjatywy księdza Mirosława Strozka<sup>2</sup> zmierzającej do intensyfikacji działań wobec studentów. Fakt odprawienia mszy w okupowanym budynku wywołał natychmiastową reakcję Episkopatu, który za pośrednictwem ks. dr. Orszulika<sup>3</sup> zalecił Ordynariuszowi uspokajać młodzież oraz nieporuszanie w kazaniach treści politycznych.

<sup>a</sup> W lewym górnym rogu pieczęć z napisem: Urząd Miasta Łodzi Wydział do Spraw Wyznań Ul. Piotrkowska 104 tel. 646-60 90-926 Łódź. Na dole pierwszej strony dokumentu pod tekstem znajduje się pieczęć prostokątna: Urząd do Spraw Wyznań, wpłynęło dn[ia] 6 III 1981, Wydz[iał] RK, Nr 1433, zał[ączniki], data wpływu, skrót wydziału oraz numer pisma wpisane odręcznie, brak informacji o załącznikach.

<sup>b</sup> Powyżej wpisano odręcznie numer pisma: RK – 421/7/81.

<sup>c</sup> Z lewej strony wpisano odręcznie: Tow[arzysz] Minister i nieczytelny podpis, poniżej: Tow[arzysz] Dyr[ektor] mater[iału] akt[owe] pobrałem (lekcja prawdopodobna) 23 III [19]81, poniżej: 9 III [19]81 i nieczytelny podpis, poniżej: Tow[arzysz] Ludwik 23 III [19]81 i nieczytelny podpis.

<sup>1</sup> **Rozwadowski Józef** (1909-1996), biskup ordynariusz łódzki, w październiku 1931 r. wyświęcony na kapłana w Krakowie, w latach 1939-1945 ojciec duchowny w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Krakowie, w październiku 1968 r. mianowany ordynariuszem łódzkim, pochowany w krypcie ordynariuszy w podziemiach Bazyliki Archikatedralnej w Łodzi, kontrolowany w ramach SOR „Inspirator” (1974-1989) – materiały archiwalne zniszczono w 1989 r., Por. *Stan wojenny w regionie łódzkim w dokumentach SB*, opr. M. Kopczyński i R. Rabiega, Łódź-Warszawa 2008, s. 47.

<sup>2</sup> **Strożka Mirosław** (ur. w 1938 r. w Łodzi). Kapłan Archidiecezji Łódzkiej. Święcenia kapłańskie przyjął 20 VI 1965 r. Po ukończeniu studiów teologicznych przez 25 lat wykładał homiletykę i fonetykę pastoralną w WSD w Łodzi. Ukończył także szkołę dla księży Dzieła Maryi w Lipsku i Berlinie. W l. 1979-1989 koordynował na terenie diecezji organizację Tygodni Kultury Chrześcijańskiej. W 1974 r. został mianowany duszpasterzem akademickim w CDA „Piątka”. W kolejnych latach pełnił także funkcję diecezjalnego duszpasterza nauczycieli akademickich i studentów. W czasie strajków studenckich w styczniu i lutym 1981 r. koordynował posługę duszpasterską dla protestującej młodzieży. W 1990 r. został mianowany proboszczem parafii św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Zgierzu.

<sup>3</sup> Tak w dokumencie.

<sup>3</sup> **Orszulik Alojzy** (ur. w 1928 r.), w 1951 r. wstąpił do pallotynów, święcenia kapłańskie przyjął w dn. 22 VI 1957 r. w Oltarzewie. Studiował na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL. Od roku 1962 pracował w Sekretariacie Episkopatu Polski, w l. 1974-1994 był konsultorem Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu. W listopadzie 1980 r. został członkiem-sekretarzem Komisji Wspólnej Przedstawicieli Episkopatu Polski i Rządu PRL, brał udział w przygotowaniach kolejnych pielgrzymek papieskich do Polski. W 1987 r. znalazł się

Dnia 28 stycznia br. odbyło się w Warszawie spotkanie diecezjalnych duszpasterzy akademickich, podczas którego poruszono sprawy łódzkich studentów, a w dwa dni później, tj. 31 stycznia br. kuria<sup>d</sup> zorganizowała zebranie opiekunów łódzkiego duszpasterstwa akademickiego, podczas którego podsumowano efekty działalności duszpasterskiej na uczelniach.

Diecezjalny duszpasterz akademicki ks. Mirosław Strożka zwolniony został z części obowiązków parafialnych przez Ordynariusza i zajął się głównie organizacją systematycznego odprawiania mszy w budynkach uczelnianych, pomocą materialną, duchową dla strajkujących.

Do regularnego kontaktu ze strajkującymi oddelegowano następujących księży: M[irosława] Strożka, J[ana] J[achyma]<sup>4</sup>, St[anisława] Olczyka<sup>5</sup>, E[dwarda] Wieczorka<sup>6</sup>, A[ntoniego] Głowę<sup>7</sup>, J[erzego] Sobkowiaka<sup>8</sup>, W[ładysława] Owczarka<sup>9</sup>, H[enryka] Zimmnickiego<sup>10</sup>, salezjanów z ośrodka D.[uszpasterstwa] A.[akademickiego] „Węzeł”<sup>11</sup>, ks. Bogdańskiego<sup>12</sup> i Pietrusika<sup>13</sup>, jezuitów – o. Miecznikowskiego<sup>14</sup> i o. Pie[c]ucha<sup>15</sup>. Ponadto Kuria wspomogła studentów

---

w składzie Komisji Mieszanej Stolicy Apostolskiej i Episkopatu Polski ds. nawiązania stosunków dyplomatycznych między Watykanem i Polską. Z ramienia Kościoła brał udział w rozmowach w Magdalence i w obradach Okrągłego Stołu. W latach 1989-1994 był zastępcą sekretarza Episkopatu Polski, od 1994 r. przewodniczył Komisji Episkopatu ds. Środków Społecznego Przekazu. Brał także udział w pracach Komisji Prawnej Episkopatu i Komisji Wspólnej Episkopatu Polski i Rządu oraz Kościelnej Komisji Konkordatowej. W 1989 r. został mianowany biskupem pomocniczym diecezji siedleckiej, w 1992 r. został biskupem diecezjalnym w Łowiczu.

<sup>4</sup> **Jachym Jan**, kapłan Archidiecezji Łódzkiej, dr teologii, od 1998 r. proboszcz parafii św. Wojciecha w Łodzi.

<sup>5</sup> **Olczyk Stanisław**, kapłan Archidiecezji Łódzkiej, wyświęcony w 1974 r., brak bliższych danych.

<sup>6</sup> **Wieczorek Edward**, kapłan Archidiecezji Łódzkiej, obecnie proboszcz parafii św. Piotra i Pawła w Łodzi.

<sup>7</sup> **Głowa Antoni** (ur. 1946), kapłan Archidiecezji Łódzkiej, w l. 1980-83 był wikariuszem w parafii Zbawiciela w Łodzi, pełnił posługę duszpasterską wśród strajkujących studentów na Wydziale Inżynierii Środowiskowej Politechniki Łódzkiej. W l. 1983-1998 proboszcz parafii św. Rafała Kalinowskiego w Łodzi. Następnie wyjechał na misje do Rosji, gdzie w l. 1998-2004 był proboszczem w parafii św. Mikołaja w Wołgogradzie. Po powrocie do Polski był proboszczem w parafiach: Wartkowice w l. 2004-2005; Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi w l. 2005-2006. Obecnie proboszcz parafii Matki Boskiej Różańcowej w Łodzi, od 2007 r. dziekan dekanatu Łódź-Stoki.

<sup>8</sup> **Sobkowiak Jerzy**, kapłan Archidiecezji Łódzkiej, wieloletni wykładowca języka łacińskiego w WSD Archidiecezji Łódzkiej; wyjechał do pracy duszpasterskiej w Niemczech, gdzie zmarł w 2008 r.

<sup>9</sup> **Owczarek Władysław**, kapłan Archidiecezji Łódzkiej, w l. 1992-1997 proboszcz parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Kurowicach, zginął w wypadku samochodowym w 1997 r.

<sup>10</sup> **Zimmnicki Henryk**, kapłan Archidiecezji Łódzkiej, w l. 1980-1988 pracował w parafii Opatrzności Bożej w Łodzi.

<sup>11</sup> Zob. przypis nr 9 w tekście głównym.

<sup>12</sup> Zob. dokument 3, przyp. 1.

<sup>13</sup> **Pietrusik Józef** (ur. w 1949 r.), w 1967 r. wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego. Podczas studiów w WSD został wcielony do wojska, dn. 8 VI 1976 r. przyjął święcenia kapłańskie w Łądzie n. Wartą. W l. 1980-87 był duszpasterzem akademickim w ośrodku DA „Węzeł” w Łodzi. W okresie strajków organizował pomoc materialną i duszpasterską dla protestującej młodzieży. W l. 1987-1989 był dyrektorem wspólnoty św. Barbary w Łodzi, w l. 1987-1996 proboszcz Parafii NMP Wspomożenia Wiernych w Łodzi. W l. 1997-2007 – ekonom w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi, od 2007 r. pełni funkcję ekonomy inspektorialnego salezjańskiej Prowincji św. Stanisława Kostki w Warszawie.

<sup>14</sup> **Miecznikowski Stefan** (1921-2004), jezuita, kapelan łódzkiej „Solidarności”, w 1950 r. przyjął święcenia kapłańskie, od 1967 r. duszpasterz akademicki w Łodzi, po aresztowaniach wśród członków organizacji „Ruch” w 1970 r. przeniesiony do Kalisza, gdzie m.in. założył KIK, w 1978 r. ponownie przeniesiony do Łodzi, gdzie organizował m.in. DA, Duszpasterstwo Rodzin, Duszpasterstwo Środowisk Twórczych, Duszpasterstwo

finansowo, wymienieni księży kilkakrotnie wspomagali studentów kwotami w wysokości 5-8 tysięcy złotych.

Postawa Ordynariusza początkowo bierna uległa szybkiej ewolucji w kierunku całkowitego poparcia dla studentów, istotny wpływ na zmianę postawy Ordynariusza miały naciski wywierane przez ks. Strożkę, Jana Kłysa<sup>16</sup> – pracownika Kurii i ojca Miecznikowskiego.

W środę dn[ia] 18 II 1981 r. po podpisaniu porozumienia przez min[istra] Górskiego<sup>17</sup> z Międzyuczelnianym Komitetem Porozumiewawczym w budynku Uniwersytetu Łódzkiego przy Al. Kościuszki 65, w późnych godzinach wieczornych odprawiona została msza dziękczynna w intencji pomyślnego zakończenia strajku, mszę celebrował ks. M. Strożka w asyście 2 alumnów Wyższego Seminarium Duchownego. W dniu 22 lutego br. bp Ordynariusz wystosował list pasterski do wiernych w sprawie pomyślnego zakończenia strajku.

W dniu 8 III br. zostanie w katedrze odprawiona przez bpa Ordynariusza msza w intencji zakończenia strajku. Dużą pomoc dla strajkujących studentów udzielali alumni W[yższego] S[eminarium] D[uchownego]. Księża zaś oddziaływali bezpośrednio na studentów związanych z ośrodkami D.A., kształtowali postawę wytrwałości, nieustępliwości, przeciwdziałali postawom zwątpienia. Zanotowano wzrost religijności wśród studentów. W okupowanych budynkach odbywały się modlitwy poranne i wieczorne, msze, udzielano spowiedzi. Jezuici i Salezjanie organizowali dla strajkujących pisma, książki, filmy, slajdy itp. Niektórzy księża w kazaniach, mimo decyzji ordynariusza aby nie poruszać problemów politycznych, te zagadnienia poruszali (Ks. M. Strożka, O. Miecznikowski). Aktywną działalność w niesieniu pomocy studentom wniosły siostry zakonne Urszulanek, Karmelitanki i inne, które dostarczały pożywienie dla nich.

---

Ludzi Pracy, galerię sztuki i księgarnię wydawnictw niezależnych, po wprowadzeniu stanu wojennego organizował pomoc dla więzionych i internowanych, odprawiał Msze św. za Ojczyznę, wspierał działaczy opozycji, w 1989 r. przeniesiony przez władze zakonne na Wybrzeże, kontrolowany w ramach SOR „Niepoprawny” (1980-1989) – materiały archiwalne wybrakowano protokołem nr 1018/10, Por. *Stan wojenny w regionie łódzkim w dokumentach SB*, opr. M. Kopczyński i R. Rabeiga, s. 136-137.

<sup>15</sup> **Piecuch Józef**, jezuita, brak bliższych danych.

<sup>16</sup> **Kłys Jan** (ur. 1931 r.), socjolog, absolwent WSD w Lublinie (nie przyjął święceń kapłańskich) i UŁ, członek Konferencji Episkopatu do Spraw Apostolstwa Świeckich oraz Komisji Konferencji Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Rodzin, kierownik Duszpasterstwa Rodzin przy Kurii Biskupiej w Łodzi (1968-1984), współpracownik m.in. Prymasa S. Wyszyńskiego, kard. K. Wojtyły, bp. H. Gulbinowicza, bp. J. Rozwadowskiego, bp. Kominka, KUL, ATK oraz redakcji „Tygodnika Powszechnego”, w wyniku działań dezintegracyjnych SB częściowo izolowany w środowisku łódzkich duchownych, kontrolowany w ramach arkusza rejestracyjnego teczki zagadnieniowej „Parafianie” (1966-1970) i SOS „Socjolog” (1970-1986), wg zachowanych materiałów TW „Olszewski” (1954 r.), pozyskany przez KP MO w Pułtusk w celu dostarczania informacji dot. Sytuacji w Zakładzie Lecznico-Wychowawczym w Rybieniu, współpracę zakończono z powodu zmiany miejsca zamieszkania TW (podjęta przez łódzką SB w marcu 1964 r. próba wznowienia współpracy zakończyła się niepowodzeniem z powodu odmowy wymienionego na ponowne utrzymywanie kontaktów z aparatem bezpieczeństwa), Por. *Stan wojenny w regionie łódzkim w dokumentach SB*, opr. M. Kopczyński i R. Rabeiga, s. 380.

<sup>17</sup> Zob. dokument 1, przyp. 1.

W dniu 17 II 1981 r. po parafowaniu między studentami a komisją międzyresortową porozumienia, a przed podaniem wiadomości o rejestracji N[iezależnego] Z[rzeszenia] S[tudentów]<sup>18</sup>, wśród części strajkujących studentów zapanował nastrój zniechęcenia i ochoty do szybkiego przerwania strajku, po zorientowaniu się o takich nastrojach wśród młodzieży, ks. Stróżka zalecił działania, aby przekazać studentom by „wytrwali”, aby nie ulegali bo mogą stracić owoce, o które tak „dzielnie” występowali przez wiele dni. Do tej akcji włączono także księdza Bogdańskiego, Pietrusika, Miecznikowskiego.

Analizując udział kleru w wydarzeniach łódzkich, należy stwierdzić, iż był on duży, a studenci zorganizowani w duszpasterstwie akademickim okazali się b[ardzo] dobrymi organizatorami, a także bardzo nieustępliwymi, zdeterminowanymi na wszystko<sup>e</sup>.

*Źródło: AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 125/339, k. 21–23, oryginał, mps.*

#### PASTORAL SERVICE OF SALESIANS DURING THE STUDENT STRIKES IN LODZ JAN 21-FEB 18, 1981. SELECTION OF SOURCE DOCUMENTS

##### Summary

The strike of students in Łódź which took place in days 21. 01 -18. 02. 1981, was one of the most important events called „the carnival of Solidarity”. As result of the protest action and the negotiation with the government commission became registered Independent Students' Association which had only several months of the legal activity, because after the introduction of the war-state as the first organization became solved by authorities. During the strike Salesians from Student's Pastoral Community „Węzeł” patronized pastoral ministry over protesting young people. In the elaboration was represented their commitment. One presented also editions of sources of documents which hitherto nowhere were published.

##### **Nota o Autorach:**

**MGR KRZYSZTOF KOLASA** – absolwent historii o specjalności archiwistycznej na UMK w Toruniu; pracownik OBUiAD IPN w Łodzi; sekretarz Stowarzyszenia Archiwistów Polskich Oddział w Łodzi w latach 2005-2007; zainteresowania badawcze: stosunki polsko-tureckie w II połowie XVII w., struktura organizacyjna i funkcjonowanie organizacji partyjnych PZPR na przykładzie województwa łódzkiego, mechanizmy funkcjonowania Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, historia Kościoła w PRL-u oraz problemy opracowania dokumentacji aktowej i nieaktowej.

---

<sup>18</sup> Niezależne Zrzeszenie Studentów (NZS) – stowarzyszenie studentów powstałe 22 września 1980 r., zalegalizowane przez władze w wyniku strajków studenckich w Łodzi w dniu 17 lutego 1981 r. Organizacja, obok działań na rzecz środowiska studentów, związanych między innymi z postulatami reformy szkolnictwa wyższego, zajmowała się także wspieraniem działań „Solidarności” w wymiarze politycznym. Po wprowadzeniu stanu wojennego NZS został zdelegalizowany. W l. 1982-89 w kilku ośrodkach akademickich kontynuował działalność w podziemiu. NZS ponownie został zarejestrowany przez Sąd Najwyższy w Warszawie w dniu 22 września 1989 r.

<sup>e</sup> *Poniżej pieczęć:* Dyrektor Wydziału mgr Aleksander Wilkanowski i *nieczytelny podpis*.<sup>19</sup> Zob. dokument 1, przyp. 1.

**MGR JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB** – kierownik Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Piłskiej; 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 i NSZZ „Solidarność” 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, historia PRL, strajki studenckie, salezianie, NZS, Łódź



# SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

SEMINARE  
26 \* 2009 \* s. 409-416

## SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W KRAKOWIE W ROKU AKADEMICKIM 2007/2008

Rok akademicki 2007/2008 w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie był przeżywany w kontekście życia i działania Kościoła i Zgromadzenia Salezjańskiego, który to kontekst stanowił nie tylko tło, ale twórczą inspirację w wymiarze formacji intelektualnej i duchowej. Nauka Ojca Św. Benedykta XVI zawarta w ogłoszonej 30 listopada 2007 r. Encyklice *Spe Salvi* ugruntowała w nas przekonanie, że możemy z nadzieją patrzeć w przyszłość budowaną na fundamencie zawierzenia Bogu w Jezusie Chrystusie.

Kapituła Generalna Towarzystwa Salezjańskiego, która miała miejsce w Rzymie od 23 lutego do 12 kwietnia 2008 roku, ukazała nam wyraźne drogi urzeczywistniania naszych nadziei związanych z odnową charyzmatu św. Jana Bosko i dostosowaniem misji Zgromadzenia Salezjańskiego do aktualnych potrzeb Kościoła i społeczeństwa.

### 1. INAUGURACJA NOWEGO ROKU

Rozpoczęcie nowego roku akademickiego poprzedziło duchowe przygotowanie podczas rekolekcji, które wspólnota teologiczna przeżyła w domu rekolekcyjnym w Zboiskach, a wspólnota Postnowicjatu w Kopcu (1 rok) i w Wiśle (2 rok).

Inauguracja Roku akademickiego 2007/08 odbyła się 1 października w gmachu WSDTS w Krakowie. Uroczystej koncelebry podczas Eucharystii przewodniczył Jubilat ks. dr Jan Krawiec, świętujący 50 rocznicę przyjęcia święceń kapłańskich. Wykład inauguracyjny, zatytułowany *Odpowiedzialność wychowawcza w rozumieniu autorów biblijnych*, wygłosił prodziekan Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie, ks. dr hab. Stanisław Hałas, prof. PAT.

### 2. STRUKTURA ORGANIZACYJNA WSDTS

#### 2.1. WSPÓŁPRACA Z PAT

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie jest afiliowane do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, z którą to uczelnią wiąże go stała więź. Delegat Rektora systematycznie uczestniczył w posiedzeniach Rady Wydziału Teologicznego. Pięciu naszych współpracowników zaangażowanych bezpośrednio w działalność dydaktyczną i naukową Akademii. Pracownicy naukowcy PAT wspierają proces formacji w naszym seminarium poprzez bezpośrednie prowadzenie zajęć dydaktycznych, seminariów magisterskich i udział w organizowanych przez nas sympozjach, kursach i innych formach kształcenia.

Uczestniczyliśmy we wszystkich ważniejszych wydarzeniach związanych z Akademią: wzięliśmy udział w pielgrzymce alumnów do Kalwarii, w uroczystości inauguracji roku akademickiego, mszy za zmarłych pracowników PAT, w sympozjach i wielu innych.

## 2.2. WSPÓLNOTY ISTNIEJĄCE PRZY WSDTS

Na terenie WSDTS w minionym roku akademickim działały cztery wspólnoty salezjańskie:

- Postnowicjat, który tworzyło 32 współbraci, w tym 26 w formacji początkowej;
- Teologia licząca 34 współbraci, w tym 11 księży, 6 diakonów i 17 kleryków;
- Wspólnota profesorów, do której należało 9 współbraci (trzech współbraci mieszka i pracuje w parafii w Pychowicach);
- Centrum Młodzieżowe WDM, w którym pracowało 4 salezjanów.

Każda z powyższych wspólnot posiadała swoją własną strukturę organizacyjną określoną w dokumentach Zgromadzenia. Zgodnie z dokumentami Zgromadzenia Salezjańskiego wspólnoty formacyjne służące trzem inspektoriom salezjańskim: Inspektorii Krakowskiej, Inspektorii Wrocławskiej oraz Okręgowi Wschodniemu, posiadały tzw. Kuratorium czyli organ zapewniający stałą współodpowiedzialność zainteresowanych Inspektorii. W minionym roku akademickim Kuratorium zebrało się dwa razy na początku każdego semestru celem omówienia głównych kierunków kształcenia i formacji.

## 3. PERSONEL DYDAKTYCZNY

### 3.1. WYKŁADOWCY

Funkcję rektora w roku sprawozdawczym pełnił ks. Wojciech Krawczyk, którego wspomagał w organizacji zajęć dydaktycznych ks. dr Sylwester Jędrzejewski pełniący funkcję prorektora ds. studiów. Personel dydaktyczny w roku akademickim 2007/2008 stanowiło 50 wykładowców: 35 spośród nich to salezjanie; 7 wykładowców to osoby duchowne przynależące do diecezji bądź do innych zakonów; pozostałe 8 osób to wykładowcy świeccy. Wśród wykładowców 3 posiadało tytuł profesora zwyczajnego, 5 profesora uczelni, 26 wykładowców posiadało stopień doktora. Pozostali wykładowcy posiadali magisteria specjalistyczne.

### 3.2. SYMPOZJA, KURSY I SZKOLENIA

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie wraz z powołanym do istnienia w ramach jego struktury Salezjańskim Centrum Edukacyjnym było organizatorem kilku sympozjów, kursów i szkoleń przeznaczonych dla osób duchownych i świeckich.

#### 3.2.1. KONFERENCJE NAUKOWO-SZKOLENIOWE

##### ***Jubileuszowe***

27-28.10. – *O etosie i sensie wychowania* – współorganizacja sympozjum z okazji Jubileuszu 100-lecia obecności Salezjanów w Przemyślu

##### ***Dla nauczycieli:***

20.10.07 – *Wartości kulturowe w kształceniu i wychowaniu szkolnym* (Oświęcim)

05.04.08 – *Pułapki współczesnego wychowania*

##### ***Dla katechetów***

01.12.07 – *W jaki sposób przepowiadać Boga Młodzieży?*

#### 3.2.2. SESJE WARSZTATOWE

22-26 czerwca – *Warsztaty dla formatorów wspólnot salezjańskich*

Ponadto, w naszym seminarium, zostały zorganizowane i przeprowadzone trzy sesje wykładów dla młodych księży w ramach programu tzw. Kwinkwenum.

#### 4. STUDENCI WSDTS

Działalność dydaktyczno-formacyjna naszego Seminarium w sumie obejmowała 77 alumnów, z których 26 uczęszczało na studia filozoficzno-pedagogiczne, a 22 studiowało teologię. Kurs zero-wy w nowicjacie w Kopcu rozpoczęło 16 nowicjuszy. Na dwuletniej praktyce pedagogicznej tzw. Asystencji, przebywało w kraju i za granicą 13 alumnów.

#### 5. STUDIA

Studia przebiegały zgodnie z programem opartym o *Ratio Studiorum pro Polonia*, wytycznymi PAT i założeniami formacji Salezjanów ks. Bosko, przedstawionymi w dokumentach Przełożonego Generalnego i Dykasterium ds. formacji i studiów. Rok akademicki obejmował w sumie 140 dni wykładowych (71 w pierwszym semestrze i 69 w semestrze drugim) Liczba ta została powiększona o trzy dni zajęć psychologiczno-pedagogicznych zorganizowanych w ramach Konweratoriów w styczniu dla wszystkich kursów z wyjątkiem kursu diakonów.

##### 5.1. SEMINARIA

W minionym roku akademickim w naszym seminarium było prowadzonych 12 seminariów naukowych:

1. Ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk: filozofia
2. Ks. dr hab. Janusz Mączka, prof. PAT: filozofia
3. Ks. dr Jacek Ryłko: teologia moralna
4. Ks. dr Janusz Goraj: katechetyka
5. Ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL: katolicka nauka społeczna, teologia moralna
6. Ks. dr Ryszard Kempniak: teologia biblijna
7. Ks. dr Stanisław Semik: teologia pastoralna
8. Ks. dr Sylwester Jędrzejewski: teologia biblijna
9. Ks. dr Jacek Jurczyński: teologia biblijna
10. Ks. dr Roman Mazur: teologia biblijna
11. Ks. dr hab. Tadeusz Biesaga, prof. PAT: etyka, bioetyka
12. Ks. dr hab. Wojciech Życiński, prof. PAT: teologia dogmatyczna

##### 5.2. MAGISTERIA

25 lutego 2008 r. w gmachu naszego seminarium miała miejsce obrona Prac magisterskich. Przed komisją egzaminacyjną, której przewodniczył ks. dr hab. Jan Szczurek, prof. PAT, stanęło pięciu diakonów. Wszyscy uzyskali tytuł magistra. Ponadto, przed komisją zdał egzamin *ex universa* kl. Michał Foremnik.

##### 5.3. ŚWIĘCENIA I POSŁUGI

###### Święcenia kapłańskie

Dnia 24 maja 2008 z rąk ks. biskupa Józefa Guzdko, w kościele parafialnym św. Stanisława Kostki w Krakowie Dębnikach, święcenia prezbiteratu przyjął 6 diakonów:

dk. Mariusz Bąk PLS

dk. Marcin Kaznowski PLS

dk. Dariusz Kowalczyk PLO

dk. Grzegorz Oleś PLO

dk. Tomasz Rutkowski PLO

dk. Tomasz Szaro PLS

**Święcenia diakonatu:**

Dnia 28 czerwca 2008 ks. biskup Andrzej Siemieniowski udzielił święceń diakonatu czterem naszym alumnom. Święcenia diakonatu przyjęli:

kl. Piotr Drapiewski PLO

kl. Marcin Nesterowicz PLO

kl. Krzysztof Smardzewski PLO

kl. Paweł Tarka PLO

kl. Andrzej Borkowski EST przyjął święcenia diakonatu w Przemyślanach na Ukrainie z rąk Ks. Kardynała Mariana Jaworskiego.

**Posługa akolitu i lektoratu**

W minionym roku posługę akolitu przyjęło 5 współbraci, a posługę lektoratu – 3.

**5.4. BIBLIOTEKA**

W minionym roku akademickim, pod kierunkiem ks. dra Józefa Marszałka, nieustannie prowadzono prace nad porządkiem księgozbioru i powiększaniem zasobów elektronicznego katalogu. W Bibliotece, oprócz jej dyrektora, pracowały na dwóch pełnych etatach dwie osoby oraz 4 alumnow zaangażowanych w ramach zajęć we wspólnocie seminaryjnej.

**Rozwój Biblioteki w Roku Akademickim 2007/2008**

- Elektroniczny katalog obejmuje obecnie ponad **70 tysięcy** opisów; wzrósł o 10 tysięcy. Wraz ze starym katalogiem kartkowym obejmuje i udostępnia blisko 90 tysięcy woluminów;
- Dział Ogólny powiększył się o tysiąc woluminów i wynosi obecnie 64 tysiące;
- Dział Pedagogiczno-Młodzieżowy powiększył się o tysiąc woluminów i liczy 12 tysięcy woluminów;
- Dział Salezjański wzrósł o tysiąc i liczy 10 tysięcy woluminów;
- W Dziale Czasopism liczba kompletnych roczników przekroczyła 11 tysięcy i wzrosła o ok. 500 roczników;
- Stan tytułów Czasopism wzrósł do ponad 1 500;
- Pod koniec roku akademickiego (kwiecień-czerwiec 2008) trwały prace restauracyjne wokół infrastruktury Biblioteki, których efektem jest nowe pomieszczenie magazynowe, o powierzchni 300 m<sup>2</sup>, wraz z nowym wyposażeniem;
- W czasie wakacji trwały intensywne prace w Bibliotece wokół przygotowania nowej Czytelni, pomieszczenia katalogów i pracowni Biblioteki;
- Stan Biblioteki wynosi ok. 135 tysięcy woluminów będących do dyspozycji Czytelników naszego Seminarium i Eksternistów.

**6. FORMACJA SEMINARYJNA**

Formacja intelektualna stanowi ważny, lecz nie jedyny, wymiar formacji prowadzonej w WSDTS mającej na celu przygotowanie współbraci do życia w charyzmacie salezjańskim jako kapłan lub koadiutor. Zgodnie z dokumentami Kościoła i Zgromadzenia, proces formacji w naszym seminarium obejmował również wymiar dojrzałości osobowej, wymiar duchowy oraz pastoralny.

**7. ZMIANY PERSONALNE**

Wspólnotę seminaryjną opuścił ks. Zygmunt Kostka, powołany do pełnienia funkcji Dyrektora i Proboszcza we wspólnocie w Kielcach. Jego funkcję Wikariusza Dyrektora wspólnoty przejął ks. Roman Mazur.

Do naszej wspólnoty przybyli:

ks. Paweł Barylak, współbrat Inspektorii Piłskiej, który objął funkcję katechety;  
ks. dr Jan Krawiec, wieloletni wykładowca Prawa Kanonicznego w naszym seminarium;  
ks. Jan Wilkołek, wieloletni nauczyciel języka łacińskiego i wychowawca w naszym seminarium.

## 8. NAJWAŻNIEJSZE WYDARZENIA

### *Proces łączenia seminariów*

Bez wątplenia wydarzeniem o wymiarze historycznym była decyzja przełożonych o utworzeniu wspólnych, dla wszystkich Inspektorii Polskich i Okręgu Wschodniego, domów formacyjnych: Postnowicjatu w Łądzie i Teologii w Krakowie. Decyzję tę poprzedziła intensywna praca czterech zespołów uformowanych ze współbraci pochodzących ze wszystkich polskich Inspektorii. Poszczególne zespoły zajęły się następującymi tematami:

1. Formacja i życie we wspólnocie
2. Organizacja studiów
3. Program przygotowania pastoralnego
4. Kwestie ekonomiczne.

Na podstawie materiałów wypracowanych w poszczególnych zespołach opracowano wspólne regulaminy, które zatwierdziło ukonstytuowane, zgodnie z dokumentami salezjańskimi, Kuratorium. Dzień 10 września był dniem urzeczywistnienia w naszym seminarium wspólnoty składającej się ze współbraci pięciu inspektorii.

### *Peregrynacja Relikwii św. Dominika Savio*

W dniach 24 i 25 października w parafii św. Stanisława Kostki w Krakowie wystawione były do publicznej czci relikwie św. Dominika Savio. Nasze seminarium uczestniczyło w uroczystości, zarówno w pierwszym, jak i w drugim dniu nawiedzenia, animując godzinę czuwania alumnów innych krakowskich seminariów oraz angażując się w przygotowanie liturgii w różnych momentach uroczystości.

### *Wizytacja Inspektora*

Ks. Inspektor Marek Chrzan rozpoczął wizytację Łosiówki 4 grudnia 2007 r. Przez ponad trzy tygodnie prowadził nas przez ścieżki refleksji nad różnymi wymiarami naszego seminaryjnego życia.

### *Dzień wdzięczności*

Dwa dni – 2 i 3 marca – dały nam możliwość wyrażenia naszej wdzięczności tym, którym najwięcej zawdzięczamy – naszym Rodzicom. Bogaty program tych dni, w którym nie zabrakło, granego ze szczególnym zaangażowaniem, spektaklu Misterium Męki Pańskiej, dostarczył rodzicom alumnów i innych współbraci krakowskiej inspektorii wielu wspaniałych przeżyć.

### *Turniej piłkarski THEO CUP*

Od 16 do 18 maja piłkarska reprezentacja naszego seminarium wzięła udział w międzynarodowym turnieju piłkarskim Theo Cup w Niemczech.

## 9. BAZA MATERIALNA

Administrację bazy materialnej, przy ścisłej współpracy z ks. Ekonomem Inspektorialnym, prowadzi ks. Krzysztof Golba, wspierany przez poszczególne wspólnoty.

Do najważniejszych inwestycji minionego roku należy zaliczyć:

- Generalny remont czytelnii;
- Wykonanie nowych regałów bibliotecznych (300 szt.);
- Przygotowanie nowego magazynu bibliotecznego;
- Remont i modernizację pokoi gościnnych;
- Kontynuację wymiany okien;
- Odnowienie i doposażenie pokoi współbraci;

- Modernizację sieci komputerowej;
- Zabezpieczenie ppoż. i doposażenie sali teatralnej;
- Inwentaryzację i renowację drzew na terenie parku;
- Modernizację instalacji wodnej;
- Malowanie Kaplicy Zewnętrznej;
- Rozpoczęcie modernizacji podziemi.

#### ZAKOŃCZENIE

Spojrzenie wstecz pozwala nam zauważyć, że miniony rok akademicki był bogaty w różnorodne przeżycia związane z życiem Kościoła Powszechnego i Lokalnego, z życiem Zgromadzenia i naszych Inspektorii. Spojrzenie na nasze życie seminaryjne w kontekście minionego roku akademickiego ukazuje nam dobro, które stało się naszym udziałem i za które winniśmy dziękować Bogu Najwyższemu i ludziom, którzy stawali się narzędziami Bożej łaski. Najpierw dziękujemy tym, których na co dzień widzimy – przełożonym, formatorom i wszystkim wykładowcom. Dziękujemy również tym, którzy stoją w cieniu procesu formacji, a którzy swoją pracą zapewniają nam warunki do realizacji naszego powołania. Na ręce ks. Ekonoma składam podziękowanie całemu personelowi administracyjnemu i wszystkim naszym darczyńcom i przyjaciołom.

Podziękowanie, szczególnie serdeczne, kieruję w stronę tych, którzy dźwigają największe brzemie odpowiedzialności za proces formacji – do Księżych Inspektorów.

Na ręce prorektora PAT, ks. prof. dra hab. Kazimierza Panusia, składam podziękowanie wszystkim księżom profesorom związanym ze środowiskiem Akademii za to wielkie dobro, które rodzi się dzięki naszej współpracy.

Na zakończenie wdzięczność kierujemy do wszystkich współbraci za wysiłek, który przyniósł owoce dające radość i satysfakcję. Niech Pan Bóg za wstawiennictwem Maryi Wspomożycielki i Ks. Bosko błogosławi nam w nowym roku akademickim.

Ks. Wojciech Krawczyk SDB

#### SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ W ROKU AKADEMICKIM 2007-2008

W roku akademickim 2007-2008 rektorem Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą był ks. dr Zenon Klawikowski, kierownikiem postnowicjatu ks. lic. Waldemar Łachut, prorektorem d/s studiów ks. Zbigniew Adamiak. WSDTS w Łądzie nad Wartą jest związane umową o współpracy naukowej z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Na jej podstawie klerycy czterech kursów teologii są studentami tegoż wydziału i wieńczą studia obroną pracy magisterskiej na Wydziale Teologicznym UKSW.

#### 1. INAUGURACJA

Oficjalna inauguracja Roku akademickiego 2007-2008 miała miejsce 29 września. Naszą uroczystość zaszczycił swoją obecnością Ksiądz Inspektor Zbigniew Łepko, który przewodniczył Eucharystii oraz wygłosił homilię. Ksiądz Rektor Zenon Klawikowski w swoim przemówieniu powitał zaproszonych gości, wśród których znaleźli się: rektorzy seminariów z Gniezna, Łodzi, Kazimierza Biskupiego, Poznania, wykładowcy naszego seminarium, dyrektorzy domów salezjańskich oraz

przedstawiciele władz państwowych i samorządowych. Wykład Inauguracyjny: *Wyzwania współczesnego patriotyzmu* wygłosił – dr Kazimierz Michał Ujazdowski, Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Życzenia owocnej pracy całej wspólnoty seminaryjnej z ramienia władz Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego przekazał ks. prof. Mieczysław Ozorowski dziekan Wydziału Teologicznego.

## 2. ZNACZĄCE WYDARZENIA

19 października, pod hasłem *Martyrologium Romanum jako świadectwo świętości Kościoła* odbyło się XXIII Łądzkie Sympozjum Liturgiczne. Podczas jego trwania po raz kolejny wręczono nagrodę im. Ks. Prof. Adama Duraka, wygłoszono 4 referaty i odbyły się dyskusje panelowe. Referaty z tego sympozjum zamieszczone zostały w 25 tomie „Seminare”.

Miniony rok akademicki był bardzo bogaty również pod względem wydarzeń kulturalnych, a Seminarium i pocysterski klasztor były licznie nawiedzane przez grupy pielgrzymów i przybywających gości. W centrum tych wydarzeń należy umieścić Misterium Męki Pańskiej wystawiane na scenie, w krypcie naszego kościoła, przez współbraci podczas pierwszych 4 tygodni Wielkiego Postu.

31 maja i 1 czerwca odbył się w Łądzie IV Ogólnopolski Festyn Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej, zorganizowany przy znaczącym udziale naszej wspólnoty. Podczas jego trwania odbyło się wiele koncertów, przedstawień historycznych oraz wykładów popularnonaukowych.

## 3. ALUMNI

W ubiegłym roku studia filozoficzne rozpoczęło 13, a teologiczne 19 współbraci. Pięciu przyjęło diakonat i również 5-ciu święcenia prezbiteratu. Czterech absolwentów Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie uwieńczyło swoje studia, zdając egzamin magisterski na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i otrzymało dyplom magistra teologii.

Początek roku był czasem pogłębionej refleksji nad zagadnieniami związanymi z szeroko pojętą formacją we wspólnotie seminaryjnej. Wypracowany przez wspólnotę „Program życia i kalendarium” posłużył jako punkt odniesienia w czterech wymiarach formacji: ludzkim, duchowym, intelektualnym oraz duszpasterskim.

Weryfikacji stanu dojrzałości osobistej każdego współbrata służyły: miesięczne i kwartalne dni skupienia, rekolekcje, konferencje dyrektora, posiedzenia Rady Domu, skrutynia.

Współbracia młodszy po wielokroć dawali świadectwo troskliwości o młodzież poprzez zaangażowanie w pracy oratorium, organizację półkolonii, ferii zimowych, zaangażowanie w strukturach ZHR, Pustyni Miast, SWE, SALOS-u oraz poprzez animowanie Liturgicznej Służby Ołtarza, scholę. Pozostaje wyrazić nadzieję, że doświadczenia te zaowocują w przyszłej pracy duszpasterskiej i przyczyniać się będą do wzrostu duchowego.

Klerycy z naszej wspólnoty mieli okazję pogłębienia znajomości języków obcych. Kilku spośród nich wyjechało do Italii, by tam pracować z młodzieżą włoską. Inni udali się do Anglii i Niemiec oraz dwóch do Irlandii, gdzie też odbywają swoją praktykę asystencką.

## 4. PERSONEL FORMACYJNY

W służbę formacji intelektualnej młodych salezjanów zaangażowanych było:

- 9 profesorów doktorów habilitowanych,
- 1 profesor Akademii Muzycznej,
- 17 doktorów,
- 15 z dyplomem licencyjnym z teologii lub z magisterium specjalistycznym.

Do wszystkich profesorów, wykładowców, kieruję słowa podziękowania za trud i czas poświęcony na przygotowanie i prowadzenie wykładów i seminariów, za spełnianie posługi przewodników na

fascynującej drodze zdobywania wiedzy i mądrości. Dziękuję za otwartość i ducha poświęcenia, za podjęcie, mimo rozlicznych zajęć w innych ośrodkach akademickich, zobowiązania dojazdu do naszego seminarium. Z nieukrywana radością i podziwem pragnę nadmienić, że wielu naszych profesorów pełni ważne funkcje na innych uczelniach. Wśród nich są: Rektor KUL, Prorektor UKSW, Dziekani wydziałów Prawa Kanonicznego i Nauk Historycznych i Społecznych. Kilku naszych wykładowców zasiada w senacie UKSW. Są oni dla każdego z nas przykładem pracowitości i ciągłego rozwoju własnych kwalifikacji. Na szczególną uwagę zasługuje ks. Jan Pietrzykowski, który w tym roku uzyskał tytuł dra habilitowanego. Podziękowania dla wszystkich profesorów kieruję na ręce ks. Prof. Henryka Skorowskiego, który od 25 lat zajmuje się kształceniem naszych współbraci. Szczególne wyrazy wdzięczności pragnę skierować w stronę naszych drogich wykładowców świeckich, którzy bardzo ofiarnie, pomimo zatroskania o własne rodziny, zechcieli poświęcić swój czas i umiejętności na rzecz formacji przyszłych wychowawców i kapłanów. Miniony rok był też bardzo intensywnym czasem prac nad reorganizacją seminariów salezjańskich w Polsce. Wynikiem tych prac jest stworzenie dwóch silnych ośrodków kształcenia salezjanów: Ośrodek Studiów Filozoficznych w Łądzie i Studiów Teologicznych w Krakowie. Te wydarzenia były powodem zorganizowania dnia 11 czerwca święta wdzięczności, które zebrało raz jeszcze całe zastępy byłych i obecnych wychowawców, profesorów i pracowników naszego seminarium.

## 5. BIBLIOTEKA

Na dzień 1 września br. księgozbiór naszej biblioteki liczył 127.280 książek, w tym wiele cennych ksiąg zabytkowych. Od ubiegłego roku wzbogacił się o 3500 woluminów. Z 1600 czytelników zapisanych w bibliotece, czynnie korzystało z jej księgozbioru 294 osób, a wypożyczyli oni 4700 książek oraz czasopism.

Nasza biblioteka prowadzi współpracę z ponad 40 bibliotekami w Polsce, z którymi prowadzi wymianę książek dzięki czemu i tą drogą księgozbiór jest aktualizowany i wzbogacany. Dziękujemy liczным darczyńcom, którzy przekazali wiele pozycji książkowych na rzecz naszej biblioteki. Do nich należą współbracia z takich domów, jak: Łomianki, Lublin, Piła, Bydgoszcz.

Biblioteka jest skarbem naszego domu, troskliwie strzeżonym i pielęgnowanym przez księdza kierownika Władysława Grochała, jego współpracowników: księdza Marka Babicza, panią Annę Wziętek i Hannę Kwiatkowską oraz wspomagających ich alumnów. Im wszystkim – z księdzem kierownikiem na czele – należą się słowa uznania i podziękowania.

## ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie pragnę wspomnieć o siostrach salezjankach, które towarzyszyły nam niestrudzenie poprzez swoją posługę w kuchni oraz w szatni. Ich obecność wśród nas zakończyła się z dniem 31 lipca br. Ich miejsce zajęły siostry Westiarki Jezusa założone przez bł. Honorata Koźmińskiego. Składam również serdeczne podziękowanie całemu personelowi pomocniczemu w kuchni, szatni i na gospodarstwie.

ks. lic. Zbigniew Adamiak  
Prorektor d/s studiów



## SPRAWOZDANIA

40 SYMPOZJUM  
ZORGANIZOWANE PRZEZ SEKCJĘ PSYCHOLOGII  
PRZY KOMISJI NAUKI WIARY KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI NA TEMAT:  
„PSYCHOLOGICZNO-PASTORALNE ASPEKTY SAKRAMENTU ŚWIECEN”  
(Olsztyn, 7-9 września 2008)

W dniach od 7 do 9 września 2008 roku odbyło się 40 Sympozjum Sekcji Psychologii przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski pt: „Psychologiczno-pastoralne aspekty sakramentu święceń”. Sympozjum odbyło się w Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie. Było to już kolejne Sympozjum, zorganizowane przez tę Sekcję Psychologii, a celem było pochylenie się nad istotnymi zagadnieniami dotyczącymi współczesnego kapłana oraz formacji seminaryjnej. Formacja kapłańska nie kończy się w momencie zakończenia studiów seminaryjnych i podjęcia pracy, ale trwa nadal i wymaga indywidualnego wysiłku osoby konsekrowanej. Wysiłek ten powinien zmierzać w kierunku budowania dojrzałej osobowości zdolnej do refleksji i twórczego bycia. Na drodze tej, z całą pewnością, pojawiać się będą różne trudności, kryzysy, wewnętrzne niepokoje i rozdarcia, którym należy się nie tylko przeciwstawić, lecz umiejętnie nimi pokierować ku pełniejszemu rozwojowi.

Uroczystego otwarcia Sympozjum dokonał ks. Prof. dr hab. Henryk Krzysteczko, przewodniczący Sekcji Psychologii przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski. Witając wszystkich uczestników, złożył życzenia owocnej pracy i wspólnego ubogacenia się wiedzą. Ciepłe i bardzo miłe słowa do uczestników sympozjum skierował – w czasie liturgii Mszy św., która rozpoczęła to Sympozjum – Ks. Biskup dr Jacek Jezierski, dziękując uczestnikom za możliwość intelektualnego zmierzenia się z zagadnieniami dotyczącymi życia konsekrowanego.

Na całość Sympozjum składało się pięć sesji, z których każda obejmowała cztery wystąpienia prelegentów z różnych ośrodków naukowych, m.in. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie czy też z Wydziałów Teologicznych: Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego oraz licznej grupy wykładowców z różnych Wyższych Seminarium Duchownych. Wśród prelegentów były również osoby czynnie pracujące w psychoterapii, również terapii osób konsekrowanych czy kandydatów do kapłaństwa.

Tematyka poszczególnych wystąpień była różnorodna, bogata, inspirująca i twórcza. Wymagała odpowiedniego przygotowania, zaangażowania i pokazania ważnych wniosków, które mogłyby wspomóc formację do życia konsekrowanego oraz ubogacić permanentną formację kapłańską. Dlatego też, praca na poszczególnych sesjach nie ograniczała się jedynie do wystąpienia prelegenta, ale była oparta również na dyskusji, twórczej polemice, wyrażaniu własnych opinii i refleksji. Właśnie ta formuła polemiki i dyskusji oraz brak wyraźnego pośpiechu, który bardzo często jest udziałem wielu konferencji i sympozjów, pozwolił na interesujące spostrzeżenia i wnioski.

Tematy wystąpień na poszczególnych sesjach były następujące: *Rozwój jako integralny element życia kapłańskiego i konsekrowanego* (ks. dr Dariusz Buksik), *Postawy parafian wobec duszpasterza* (ks. prof. dr hab. Henryk Krzysteczko), *Portret psychologiczny kandydatów do kapłaństwa* (ks. dr Andrzej Jagiełło), *Psychospołeczne kryteria dojrzałości do celibatu i stanu duchownego* (ks. prof. dr hab. Czesław Cekiera), *Preferencje interpersonalne kandydatów do kapłaństwa* (dr Wacław

Srebro), *Typy charakteru i ich korelaty osobowościowe u kleryków* (ks. prof. dr hab. Zenon Uchnast), *Test Szondiego w badaniach psychologicznych kandydatów do kapłaństwa – szanse i zagrożenia* (ks. dr Bronisław Grulkowski), *Kapłan dla wspólnoty czy wspólnota dla kapłana? Badania indywidualizmu i kolektywizmu wśród kleryków* (ks. dr Paweł Łobaczewski), *Postawy wobec badań psychologicznych u kleryków* (s. dr Beta Zarzycka, ks. dr Andrzej Masłowski), *Psychologiczne konsekwencje wychowania w rodzinie z problemem alkoholowym. Jak pomagać – sesje terapeutyczno-rozwojowe dla kleryków DDA* (mgr Maria Pawłowska), *Przeżywanie kryzysów w okresie formacji seminaryjnej* (o. dr Borys, J. Soiński), *Psychologiczne uwarunkowania kryzysów kapłańskich* (ks. prof. dr hab. Marian Wolicki), *Kryzysy rozwojowe w życiu kapłana* (ks. dr Zdzisław Golan), *Zespół wypalenia u kapłanów (w świetle koncepcji utraty sił)* (ks. dr Artur Radacki), *Zespół wypalenia u osób duchownych w świetle koncepcji Maslach* (s. mgr Władysława Krasicyńska), *Odejsia z kapłaństwa. Próba analizy problemu* (ks. dr Michał Studnik), *Kapłan XXI wieku – administrator czy apostoł?* (ks. dr Franciszek Głód).

Wszystkie wymienione tematy oraz zakres podejmowanych polemik są dowodem na potrzebę szerokiej dyskusji w gronie wykładowców i odpowiedzialnych za formację kapłańską. Wśród wielu wystąpień przebija się jedna istotna i niezwykle ważna myśl ukazująca, że rozwój człowieka trwa przez całe życie. Dla osoby konsekrowanej, przez fakt zbliżania się do Boga, rozwój ten winien być aktywny i twórczy. Jednocześnie podkreślano, że rozwój powinien być zintegrowany, a będzie taki wówczas, gdy osoba będzie gotowa do działania w relacjach interpersonalnych, społecznych oraz będzie zdolna do ciągłej samorealizacji. Bowiem współczesna wspólnota parafialna potrzebuje kapłana, którego będzie cechować radość z powołania, autentyczność relacji, posiadanie wiedzy, otwartość na nowe idee, wyrozumiałość i uczynność.

Należy sobie również uświadamiać, że psychologiczne narzędzia badawcze coraz pełniej i lepiej mogą być wykorzystane w doborze kandydatów do stanu duchownego. Oczywiście, nie mogą być one jedynym kryterium, ale powinny być uwzględniane. W badaniach, jak podkreślał prof. Czesław Cekiera, pomocne są standardowe metody pomiaru różnych cech osobowych, systemu wartości czy postaw interpersonalnych kandydata. W rozwoju kandydata do kapłaństwa powinno się zmierzać do ukształtowania wartości humanistycznych, religijnych i duchowych. Należy również pamiętać, że badania psychologiczne mają za cel jak najlepsze wykorzystanie potencjału rozwojowego kandydata do kapłaństwa.

Szereg wystąpień oraz dyskusji skupiła się w dużej mierze na zagadnieniach kryzysu w kapłaństwie, problematyce odejść, czy – tak powszechnie opisywanemu dzisiaj w literaturze psychologicznej – zagadnieniu wypalenia zawodowego, które – jak pokazali prelegenci – dotyczy także osób konsekrowanych. Przyczyny kryzysów kapłańskich są zróżnicowane i czasami trudne do uchwycenia. Kryzysy kapłańskie mogą rodzić się z sytuacji zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Mogą być niezależne od postawy kapłana i jego życia, ale mogą też być takie, które są wywołane przez samego kapłana. Kryzysy mogą wypływać z kryzysów tożsamości, dojrzałości osobowościowej, kryzysów moralnych i wielu innych. Jedno jest jednak pewne, że każdy kryzys może być rozwiązany i najlepiej, by przybrał on formę pozytywną zmierzającą do dalszego i pełniejszego rozwoju własnej osobowości.

Całość sympozjum zakończyły wybory nowego zarządu Sekcji Psychologii przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski. Należy wyrazić nadzieję, że działalność Sekcji Psychologii przyczyni się do coraz lepszego rozumienia i wykorzystywania osiągnięć psychologii nie tylko w gremiach naukowych, ale może przede wszystkim w różnych grupach pomocy psychologicznej powstających na terenie Kościoła lokalnego. Będzie to istotny wkład w pomoc ludziom, którzy aktywnie uczestnicząc w życiu Kościoła pragną też otrzymywać fachową i rzetelną pomoc w chwilach trudnych wyborów, kryzysów, problemów związanych z wychowaniem dzieci lub też pomoc w umiejętnym rozwiązywaniu konfliktów powstających w małżeństwie.

Ks. Dariusz Buksik, SDB  
Instytut Psychologii UKSW, Warszawa

SESJA NAUKOWA  
„KONDYCJA WSPÓŁCZESNEJ RODZINY POLSKIEJ W KRAJU I ZA GRANICĄ”  
(Oświęcim, 16 października 2008 r.)

16 października 2008 r. w pomieszczeniach kościelnych parafii pw. Miłosierdzia Bożego na Zasolu w Oświęcimiu odbyła się sesja naukowa zatytułowana „Kondycja współczesnej rodziny polskiej w Oświęcimiu, w kraju i za granicą”. Okazją do jej zorganizowania był jubileusz 25-lecia erekcji tejże parafii przez ks. kard. Franciszka Macharskiego oraz obchodzony w diecezji bielsko-żywieckiej (w której obecnie znajduje się Oświęcim) Rok rodziny, Dzień papieski i związany z nim fakt ogromnego zaangażowania papieża Jan Paweł II w promocję i ochronę rodziny (z tego tytułu został on nawet nazwany papieżem rodziny), jak również specyfika duszpasterstwa salezjańskiego. Salezjanie bowiem, specjalizując się w pracy z młodym pokoleniem, z oczywistych względów zajmują się też pracą z ich rodzinami.

Sesja o rodzinie rozpoczęła się o godz. 15.00 w Sali konferencyjnej Salezjańskiego Centrum dla Dorosłych. Przybyłych w liczbie ponad 60 osób uczestników przywitał ks. dr Robert Bieleń sdb, który zarazem przedstawił wymieniony wcześniej poczwórny powód organizacji sesji o tematyce rodzinnej. Uroczystego otwarcia sesji dokonał ks. dr Marek Chrzan sdb, Inspektor prowincji krakowskiej salezjanów (do inspektorii tej przynależy dom na oświęcimskim Zasolu). Następnie głos zabrał Rektor Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Oświęcimiu prof. dr hab. Lucjan Suchanek, który poprowadził pierwszą część obrad. Na wstępie rektor PWSZ wyraził radość, że bliskie sąsiedztwo jego uczelni z parafią salezjańską skutkuje piękną współpracą i że jest to już druga sesja naukowa na Zasolu w ciągu trzech lat zorganizowana pod patronatem jego uczelni. Następnie prof. Suchanek podkreślił ogromną wagę kondycji rodziny dla życia i funkcjonowania społeczeństwa i Kościoła. W podobnym tonie brzmiały słowa listu bpa Tadeusza Rakoczego do uczestników sesji, który to dokument odczytał pod nieobecność ordynariusza bielsko-żywieckiego miejscowy proboszcz, ks. dr Michał Kaleta sdb. Następnie swoje przesłanie nt. roli rodziny wygłosili prezydent Miasta Oświęcim Janusz Marszałek oraz starosta oświęcimski Józef Kała. Obaj politycy podkreślili znaczenie rodziny dla społeczeństwa, wymienili działania podejmowane przez miasto i powiat na rzecz rodziny oraz podziękowali salezjanom z Zasola za wkład na rzecz promocji rodziny.

Pierwszy wykład wygłosił ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga sdb z PAT w Krakowie, który mówił na temat problemów bioetycznych współczesnej rodziny. Wykładowca ukazał całe spektrum współczesnych manipulacji początkiem życia ludzkiego, ukazując przyczyny takiego stanu rzeczy oraz organizacje za tym stojące. Następnie dr Barbara Zachara z Krakowa omówiła temat „Być rodziną we współczesnej Polsce”, w czasie którego ukazała psychologiczne wyzwania współczesnej kultury. Pierwszą część sesji zakończyła dyskusja, po której rozpoczęła się półgodzinna przerwa na kawę. Była ona okazją nie tylko do zregenerowania kondycji, ale także do rozmów kulturalnych oraz do obejrzenia wystaw plastycznych towarzyszących sesji.

Po przerwie, w kościele parafialnym mieszczącym się w tym samym budynku piętro wyżej, rozpoczął się panel nt. sytuacji rodziny we współczesnym świecie, który poprowadził ks. dr R. Bieleń. Najpierw problematykę „Współczesnej rodziny wobec mediów” omówiła mgr Ewa Piekarska z Krakowa, ukazując przede wszystkim zagrożenia płynące ze strony mediów. Ks. dr R. Bieleń sdb omówił działalność duszpasterstwa rodzin Kościoła katolickiego na przykładzie działań podejmowanych w parafii Miłosierdzia Bożego na Zasolu wobec rodziny – zarówno dzieci i młodzieży, jak i dorosłych (Salezjańska Świetlica Środowiskowa „Akademia Radości”, Salezjańskie Oratorium Młodzieżowe św. Jana Bosko, SALOS-Zasole i Salezjańskie Centrum dla Dorosłych). Z kolei ks. dr Michał Kaleta sdb, proboszcz tutejszej parafii, poruszył zagadnienie „Rozwód kościelny – czy to możliwe?”, przypominając, że w Kościele katolickim nie ma rozwodów, a istnieje jedynie stwierdzenie nieważności zawarcia małżeństwa. Na koniec głos zabrali Maria i Jan Plewowie, mieszkańcy Oświęcimia, członkowie Ruchu „Domowy Kościół”, ukazując małżeństwo jako drogę do świętości.

Po zakończeniu obrad, tuż przed mszą św., nastąpiło wręczenie nagród dzieciom i młodzieży - laureatom konkursu plastycznego „Moja rodzina”, który zorganizowano dla uczczenia jubileuszu jako imprezę towarzyszącą sesji naukowej o rodzinie. Konkurs skierowany był do przedszkolaków oraz uczniów szkół podstawowych, gimnazjalnych i średnich, i przebiegał dwuetapowo. Na pierwszym etapie, odbywającym się w danej placówce oświatowo-wychowawczej, w którym miano wyłonić do 10 finalistów, wzięło udział ok. 700 uczniów. Do drugiego etapu, u organizatorów, wpłynęło 169 prac. Spośród finalistów, podzielonych na 6 kategorii wiekowych – przedszkolaki, uczniowie podstawówek (7-8 lat, 9-10 lat, 11-12 lat), gimnazjaliści i uczniowie szkół średnich – jury działającej przy Salezjańskim Centrum dla Dorosłych na Zasolu Akademii Sztuk Przeróżnych wyłoniło zwycięzców. Wręczenia nagród dokonał ks. R. Bieleń wraz z reprezentantami sponsorów tychże nagród – Małgorzatą Margol (Rada i Zarząd Osiedla Zasole), prezydentem Januszem Marszałkiem i Teresą Gabryś (przedstawicielką starosty oświęcimskiego).

O godz. 18.00 rozpoczęła się uroczysta msza św. pod przewodnictwem ks. Inspektora M. Chrzana, który wygłosił okolicznościowe kazanie, w którym podkreślił miejsce małżeństwa i rodziny w Planie Bożym oraz znaczenie duszpasterstwa rodzin dla współczesnego Kościoła i dla duszpasterstwa salezjańskiego. We mszy uczestniczyło miejscowe duchowieństwo oraz dwóch poprzednich proboszczów parafii Miłosierdzia Bożego – ks. Marian Niedziela sdb i ks. Sławomir Zdoliński sdb. Natomiast po mszy św. dla zainteresowanych Ruchem rodzinnym „Domowy Kościół” odbyła się krótka prezentacja tego ruchu zatytułowana „Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę”. W uroczystościach 16 października uczestniczyło ok. 250 osób.

Należy dodać, że patronat honorowy nad uroczystościami objęli: biskup ordynariusz diecezji bielsko-żywieckiej ks. Tadeusz Rakoczy, biskup ordynariusz diecezji sosnowieckiej ks. Adam Śmięgielski sdb (+), inspektor Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii Krakowskiej św. Jacka ks. Marek Chrzan sdb, prezydent Miasta Oświęcim Janusz Marszałek, starosta oświęcimski Józef Kała oraz Rada i Zarząd Osiedla Zasole. Natomiast patronat naukowy sprawowała Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Oświęcimiu na czele z rektorem prof. dr hab. Lucjanem Suchankiem oraz Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, które reprezentował ks. dr R. Bieleń sdb. Z kolei patronat medialny sprawowali: itvro.pl, TV Oświęcim, Radio „eM”, Radio „Anioł Beskidów”, „Dziennik Polski”, „Gość Niedzielny”, „Niedziela”.

Dopełnieniem wymienionej uroczystości była niedziela jubileuszowa 19 października, w ramach której ks. Mieczysław Kaczmarzyk sdb, inspektor salezjanów w latach 1976-1982 (a więc w czasach, kiedy finalizowano powstanie parafii), na dwóch mszach św. wygłosił okolicznościowe kazania ukazujące pracę salezjanów na Zasolu ze szczególnym uwzględnieniem okoliczności powstania tutejszej parafii. W tym samym dniu, na stadionie Miejskiego Ośrodka Sportu i Rekreacji w Oświęcimiu, odbył się 3. Turniej piłki nożnej dedykowany Janowi Pawłowi II zatytułowany „Od Karola piłkarza do świętego świata włodarza”. Turniej ten organizowali salezjanie z Zasola, SA-LOS-Zasole, Salezjańskie Centrum dla Dorosłych wraz z Radą i Zarząd Osiedla Zasole (fundator nagród za turniej) oraz MOSiR-em Oświęcim.

Czwartą imprezą okolicznościową towarzyszącą sesji – obok wymienionego powyżej konkursu plastycznego dla dzieci i młodzieży, turnieju w piłkę nożną oraz niedzieli jubileuszowej – była VII wystawa Akademii Sztuk Przeróżnych na Zasolu zatytułowana „ASP na Zasolu dla Jana Pawła II, papieża rodziny”. W wystawie, która trwała od 13 do 28 października 2008 r., wzięło udział 28 twórców zrzeszonych w Akademii. Do wystawy tej dołączono też nagrodzone rysunki dzieci i młodzieży biorących udział w konkursie plastycznym „Moja rodzina”. Ogółem wystawę obejrzało ponad 830 osób.

Ks. Robert Bieleń SDB

OGÓLNOPOLSKA KONFERENCJA NAUKOWA  
TRADYCJA – WSPÓŁCZESNOŚĆ – NOWE WYZWANIA  
W PEDAGOGICE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ  
(Olsztyn, 16-17 października 2008)

W dniach 16-17 października 2008 roku w Olsztynie miała miejsce Ogólnopolska Konferencja Naukowa pt. *Tradycja – Współczesność – Nowe wyzwania w pedagogice chrześcijańskiej*. Gospodarzem Konferencji był Uniwersytet Warmińsko-Mazurski (UWM) w Olsztynie, a dokładniej Zakład Filozofii i Socjologii Edukacji, należący do Wydziału Nauk Społecznych i Sztuki.

Wielki dar wolności w życiu społecznym, jaki przeżywamy w Polsce od kilkunastu lat, stanowi dla nas ciągle jeszcze wyzwanie. Dotyczy ono także chrześcijańskiej myśli pedagogicznej, która postrzegana jest coraz bardziej w kategoriach pedagogiki jakościowej, to znaczy poszukującej najgłębszych wymiarów człowieka. W te poszukiwania wpisuje się również Uchwała SENATU RP z dnia 22 lutego 2007 r. o *potrzebie budowy atmosfery wychowawczej w Polsce*.

Misją współczesnego Uniwersytetu, który powinien być oczyma świata, zarówno tego powszechnego, jak i tego lokalnego, jest kształcenie młodzieży, prowadzenie badań naukowych, wychowanie. Każdy Uniwersytet powinien być otwarty i wrażliwy na problemy aktualne i nie bać się o nich mówić. W tej integralnej refleksji pedagogicznej na Uniwersytecie jest niepodważalne miejsce dla pedagogiki chrześcijańskiej, która pomaga w sposób coraz bardziej kompleksowy podejmować dialog ze współczesnością.

Cele Konferencji zostały przedstawione przez jej głównego organizatora, ks. prof. dr. hab. Jarosława Michalskiego, kierownika Zakładu Filozofii i Socjologii Edukacji UWM. Zaznaczył on, iż pedagogika chrześcijańska zajmuje się wychowaniem integralnym człowieka, a nie wychowaniem jego religijności, woli, czy sumienia. A zatem, dlaczego warto, a raczej trzeba, w wychowaniu współczesnego człowieka, czerpać z pedagogiki chrześcijańskiej? Źródłem tego pytania jest potrzeba odkrywania sensu życia, które dzisiaj jest jednym z najważniejszych pytań i kierunków poszukiwań. Stajemy przed wyzwaniem, aby stawić czoło rzeczywistości. Siła tradycji, to zbyt mało, aby sprostać tym wyzwaniom.

Inne zagadnienie, stawiane przed Konferencją, to pedagogika chrześcijańska zorientowana praktycznie. Co stanowi sens oraz podstawę pedagogiki chrześcijańskiej? Jaka jest w niej rola Instytucji? Jakie wyzwania stają współcześnie wobec chrześcijańskiego wychowania i pedagogiki chrześcijańskiej? Czy młodzież powinna być wychowywana dzisiaj na obywateli świata, czy na obywateli danego narodu, określonej kultury? Przy próbach odpowiedzi na te wyzwania istotny jest kontekst refleksji nad wychowaniem.

W pierwszej części Konferencji zostało zaprezentowanych sześć referatów. W pierwszym z nich, zatytułowanym: *Specyfika, wyzwania, możliwości i perspektywy pedagogiki chrześcijańskiej w Polsce*, ks. prof. dr. hab. Marian Nowak z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, skoncentrował się na czterech aspektach: geneza i rozwój chrześcijańskiej myśli pedagogicznej w Polsce; współczesna chrześcijańska myśl pedagogiczna w Polsce po 1989 roku; specyfika metodologiczna pedagogiki chrześcijańskiej; ponowne odkrywanie wartości chrześcijańskiej myśli pedagogicznej i aktualność jej cech (uniwersalności, integralności i otwartości). W swoim wystąpieniu prelegent podkreślił także istotną rolę osoby pedagoga chrześcijańskiego, a zwłaszcza jego „tak” dla wiary, jej przyjęcia, które wymaga osobistej i w pełni wolnej odpowiedzi na Boże zawołanie. To zaangażowanie przejawia się trójwymiarowo: Praktyka – Inspiracja – Badania.

W drugim wystąpieniu, zatytułowanym: *Edukacja religijna w szkole neutralnej światopoglądowo: wyzwania i szanse*, ks. prof. dr. hab. Bogusław Milerski z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, wyszedł od stwierdzenia, iż w pedagogice religii podziały konfesyjne w chrześcijaństwie zatraciły już swoją ostrość. Mówiąc o szansach i wyzwaniach edukacji religijnej w szkole, prelegent zwrócił uwagę na niektóre trudności metodologiczne, np. jak nauczać swoistego wtajemniczenia chrześcijańskiego metodami szkolnymi? Inne wyzwanie, to odwoływanie się

w edukacji religijnej do doświadczenia ucznia – jaki charakter doświadczeń może być kreowany w szkole? Zostało również podkreślone znaczenie obiektywizmu i krytycyzmu w edukacji religijnej.

W trzecim referacie zatytułowanym: *Wczoraj i dziś katolickiej myśli pedagogicznej w kontekście współczesnych wyzwań wychowawczych*, prof. dr hab. Alina Rynio z KUL-u przedstawiła podstawowe zasady katolickiej myśli pedagogicznej. Podkreśliła, iż kultura bez chrześcijaństwa nie niesie światu nadziei. Koniecznym staje się zatem powrót do źródeł, w tym do katolickiej myśli pedagogicznej wraz z dobrą znajomością tradycji. W swym wystąpieniu zastanawiała się także nad miejscem pedagogiki katolickiej w świecie nauki.

Kolejnym prelegentem był ks. dr Stanisław Chrobak z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który przedstawił referat na temat: *Spoleczeństwo nadziei? – wyzwania dla pedagogiki chrześcijańskiej*. W swoim wystąpieniu autor odwołał się do encyklik papieskich (*Sollicitudo rei socialis*, *Spe salvi*) oraz do nauczania K. Wojtyły i J. Tischnera. Zwłaszcza *Spe salvi* stała się inspiracją dla prelegenta w jego studiowaniu nadziei jako jednej z podstawowych wartości ludzkich oraz związków pomiędzy wolnością, prawdą a nadzieją, z uwzględnieniem jej roli w wychowaniu człowieka. Ciekawym zaproszeniem do przemyśleń było zaproponowanie spojrzenia na nadzieję jako człowieka w drodze.

W wystąpieniu ks. dr. hab. Jerzego Bagrowicza z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, zatytułowanym: *Wychowanie człowieka jako osoby w świetle pedagogiki chrześcijańskiej*, znajdowało się całe bogactwo przemyśleń dotyczących tej dziedziny zajmującej się wychowaniem człowieka jako osoby. Celem takiego wychowania jest kształtowanie dojrzałej osobowości wychowanka i jego aktywnej obecności w społeczeństwie. Istotną rolę odgrywa w tym procesie formacji osoba wychowawcy. Autor wystąpienia odwołał się tutaj do *Wyznań* św. Augustyna, *paidei* greckiej, która w pewnym momencie została „ochrzczona” (bo zawierała wiele wartości) i stała się „*paideią* Chrystusa”, oraz dokumentów Kościoła. Podkreślił ponadto ważność dwóch elementów wychowania personalistycznego: wychowania człowieka do szacunku dla ludzkiej godności i formację sumienia (w sumieniu tkwi *arcanum* wszelkiego wychowania człowieka). Ksiądz Profesor swoje wystąpienie zakończył wezwaniem do wychowywania człowieka otwartego na innego człowieka (w różnym tego słowa znaczeniu).

Ostatnim prelegentem sesji przedpołudniowej był ks. prof. dr Zbigniew Formella z Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Jego wystąpienie, zatytułowane: *Wychowanie integralne w skautingu: Aktualność propozycji*, było pewnym wstępem do prac w grupach popołudniowych, czyli swoistą próbą łączenia teorii wychowania z praktyką pedagogiczną. Ukazał on, w pierwszej części referatu, podstawowe twierdzenia pedagogiki chrześcijańskiej dotyczące integralnego wychowania człowieka. W drugiej zaś części przeanalizował tę propozycję wychowania zawartą w skautowym systemie wychowawczym. Prelegent, odwołując się do tekstów źródłowych założyciela skautingu, Roberta Baden-Powella, ukazał integralność tej swoistej metody wychowawczej i jej aktualność w naszych czasach, mimo upływu ponad stu lat od powstania Ruchu skautowego.

W drugiej części pierwszego dnia obrad Konferencji uczestnicy pracowali w dwóch sekcjach tematycznych. W sekcji pierwszej, zatytułowanej: *Konteksty pedagogiki chrześcijańskiej wobec teorii, ideologii i polityki*, jej uczestnicy wysłuchali następujących referatów: *Osoby duchowne zasłużone dla polskiej surdopedagogiki w przekroju historycznym* (prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski z UKSW w Warszawie); *Podmiot aktywny w wychowaniu religijnym Kościoła katolickiego w Polsce w XVII-XIX w.* (ks. prof. dr hab. Mieczysław Rusiecki z WSU w Kielcach); *Chrześcijańska myśl wychowawcza wobec idei i wzorów Nowego Wychowania* (dr Teresa Jaroszuk z UWM); *Chrześcijańska koncepcja człowieka jako osoby – świadomego i wolnego podmiotu w poglądach Karola Wojtyły* (dr Agnieszka Łagoda z AP w Słupsku); *Obiektywizm wychowawczy warunkiem wychowania do miłości – refleksje w oparciu o poglądy Karola Wojtyły* (dr Ewa Łapacz z UŁ); *Wezwanie młodych do życia w prawdzie i miłości w personalistycznej perspektywie Jana Pawła II* (dr Aldona Zakrzewska z UWM); *O roli kobiety w Kościele raz jeszcze. Pedagogiczne aspekty „nowego feminizmu” Jana Pawła II* (dr Monika Grochalska z UWM); *Aksjologiczny wymiar pracy*

ludzkiej – inspiracja myślą Jana Pawła II (dr Krzysztof Gąsecki z UWM); *Wielopodmiotowość edukacji chrześcijańskiej w myśli Stefana Kunowskiego* (dr Joanna Karczewska z UH-PJK w Kielcach); *Kościół semper reformanda: implikacje dla wychowania religijnego* (mgr Joanna Dąbrowska-Patalon z GWSH w Gdańsku); *Antyredukcyjność i integrujące podejście do rozwoju osoby w czteroczynnikowej teorii wychowania Stefana Kunowskiego* (mgr Paweł Piotrowski z UWM).

W sekcji drugiej zatytułowanej: *Dylematy racjonalności w pedagogice chrześcijańskiej praktycznie zorientowanej – między doświadczeniem a wyobrażeniem*, przedstawione zostały następujące referaty: *Kiedy pedagogika jest chrześcijańska? Uwagi metodologiczne* (dr Agnieszka Salamucha z KUL); *Religia a pedagogika ogólna w Polsce. Dzieje sekularyzacji czy zapomnienia?* (ks. dr Dariusz Stepkowski z UKSW); *Religijność młodzieży a jej nastawienie do siebie i świata* (dr Ewa Wysocka z UŚ); *Potrzeba wspólnoty u młodzieży* (dr Małgorzata Słowik z AP w Słupsku); *Wykorzystanie technologii informacyjnej w nauczaniu religii w szkołach ponadgimnazjalnych* (mgr inż. Hanryk Prus z UWM); *Święci Patroni – wzór osobowy czy tradycja?* (dr Anna Petkowicz z KUL); *Wychowanie i kształcenie dziewcząt w klasztorach żeńskich w XVII i XVIII wieku* (dr Anna Szylar z PWSZ w Tarnobrzegu); *Perspektywy rozwoju ruchów katolickich w aspekcie działalności społecznej* (ks. dr Mariusz Śniadkowski z Politechniki Lubelskiej); *Ruch New Age jako wyzwanie dla pedagogiki chrześcijańskiej* (mgr Monika Mancewicz z UWM).

Na zakończenie pierwszego dnia Konferencji odbyło się sympatyczne spotkanie przy kolacji w ośrodku uniwersyteckim. Te wieczorne rozmowy pozwoliły na kontynuację rozważań naukowych, ale także na bliższe poznanie się uczestników pochodzących z różnych środowisk akademickich.

W drugim dniu Konferencji odbyły się spotkania w dwóch sekcjach tematycznych, które miały te same tematy wiodące, co w pierwszym dniu obrad. Uczestnicy sekcji wysłuchali kilkunastu wystąpień przedstawicieli następujących środowisk akademickich: WSAiZ Zamość, KUL, Fundacja Rozwoju Edukacji Warszawa, UJ, UWM, UKSW, WSF-P „Ignatianum”, AP Słupsk. W obu grupach odbyła się także interesująca dyskusja.

Na zakończenie Konferencji, podczas obrad plenarnych, referat wygłosił ks. prof. dr hab. Jarosław Michalski na temat: *Religia jako „doświadczenie przeżyte” – wyzwaniem dla współczesnej edukacji chrześcijańskiej*. W swoim wystąpieniu prelegent wyszedł od pytania – czym jest pedagogika religii?, zastanawiając się nad jej statusem naukowym i przedmiotem badań. Kolejnym stwierdzeniem było to, iż pedagogika chrześcijańska znajduje się w nurcie nauk humanistycznych. Pozostaje natomiast kwestią otwartą poszukiwanie na temat określenia podmiotu, którym miałby być człowiek religijny, czy też człowiek otwarty i ukierunkowany na transcendencję. W drugiej części swego wystąpienia prelegent przedstawił przemyślenia na temat religii jako „doświadczenia przeżytego”, odwołując się w tym miejscu do Jacquesa Colleta.

Na zakończenie dwudniowych obrad dokonano podsumowania prac. Główny jej organizator, ks. J. Michalski, podkreślił, iż cel spotkania zawierający się w pytaniu – jaka jest wartość pedagogiki chrześcijańskiej dzisiaj? – został ubogacony osiągnięciami na trzech płaszczyznach. Po pierwsze, poruszona została problematyka wieloaspektowa. Po drugie, zajęto się rozległą gamą problemów w kontekście religijnym, społecznym i kulturowym. Po trzecie, na Konferencji wystąpiło wielu pedagogów młodych i zaangażowanych. Ks. J. Bagrowicz, w swoim podsumowaniu, zwrócił natomiast uwagę na dwa wyraźnie obecne aspekty. Pierwszy to ten, iż wychowanie jest widziane z perspektywy środowiska chrześcijańskiego. Drugi aspekt to fakt, iż zauważa się namysł nad niektórymi koncepcjami, metodami wychowania, pochodzącymi z inspiracji chrześcijańskich, wśród młodych, zaangażowanych na coraz wyższym poziomie, reprezentantów środowisk uniwersyteckich.

Organizatorzy Konferencji zapewnili, iż w najbliższym czasie, ukaza się w formie książkowej materiały zawierające wszystkie wystąpienia z tego ciekawego i inspirującego wydarzenia.

Ks. Zbigniew Formella, SDB  
UPS, Roma

MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NAUKOWA  
„SYSTEM WYCHOWAWCZY ŚW. JANA BOSKO W SŁUŻBIE PRAW CZŁOWIEKA”  
(Warszawa, 23 października 2008)

Główną okazją do przeprowadzania konferencji było opublikowanie jubileuszowego 25. tomu „Seminare”, czasopisma ukazującego się od 1975 roku pod auspicjami Towarzystwa Salezjańskiego. Organizatorami spotkania było Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego (TNFS), które powstało w 2007 roku i od tego czasu sprawuje opiekę nad „Seminare”, oraz Wydział Nauk Pedagogicznych (WNP) Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW) w Warszawie. Honorowy patronat nad konferencją objęli: przełożony generalny Towarzystwa Salezjańskiego ks. Pasquál Chávez Villanueva, metropolita warszawski ks. abp Kazimierz Nycz, marszałek Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej Bronisław Komorowski i rektor UKSW ks. prof. dr hab. Ryszard Rumianek.

Otwarcia konferencji dokonał prezes TNFS, a zarazem prorektor UKSW ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB. W imieniu WNP zgromadzonych powitała prof. UKSW dr hab. Jadwiga Kuczyńska-Kwapisz, dziekan wydziału. Po oficjalnych wystąpieniach głos zabrał pierwszy prelegent – redaktor naczelny „Seminare” – ks. prof. UKSW dr hab. Henryk Stawniak SDB. Temat jego wystąpienia brzmiał „Seminare” – *wczoraj, dziś i jutro*. Referent opisał najważniejsze momenty z historii czasopisma i wytyczył kierunki jego dalszego rozwoju w zmienionej formule organu prasowego TNFS. Mówiąc o początkach, ks. prof. Stawniak zwrócił uwagę na trudne warunki, w jakich zrodziła się wśród salezjanów naukowców myśl wydawania własnego czasopisma – brak wolności słowa i prasy w PRL. Mimo to, wzrost liczby salezjanów zatrudnionych w polskich uczelniach akademickich (Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie, Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie) oraz ich zaangażowanie naukowe doprowadziły do decyzji o powołaniu do życia periodyku, który stanowi forum wymiany myśli i platformę dialogu w ramach Salezjańskich Inspektorii Polskich (nazwa dotychczasowego wydawcy „Seminare”), a od pewnego czasu również poza tym kręgiem.

Odnosnie do przeszłości „Seminare” da się wyróżnić dwa okresy: po pierwsze, lata 1975-1988, kiedy to zespół redagujący tworzyli przede wszystkim salezjanie pracujący na KUL, i po drugie, lata 1994-2001, w których inicjatywa redakcyjna przeszła w ręce naukowców z Towarzystwa Salezjańskiego skupionych wokół ATK. Od 1989 do 1993 roku z różnych powodów pismo się nie ukazywało.

Wśród wielu innowacji, jakie wprowadzono po 2001 roku, należy wymienić m.in.: (1) utworzenie stałego zespołu recenzenckiego, (2) zmianę podtytułu z „Poszukiwania naukowo-pastoralne” na „Poszukiwania naukowe”, (3) nową szatę graficzną strony tytułowej i (4) dwa nowe działy: „Sprawozdania” i „Recenzje”. Zdaniem prelegenta wprowadzone udoskonalenia przyniosły czasopismu wzrost prestiżu naukowego.

Od ostatniego, 25. tomu, „Seminare” jest redagowane przez stały zespół, w którego skład wchodzi 23 naukowców salezjanów z różnych ośrodków akademickich całej Polski. W przyszłości planuje się wprowadzenie jeszcze jednego działu, a mianowicie „Pro memoria”, w którym prezentowane będą sylwetki wybitnych ludzi nauki związanych z TNFS. Poza tym należy się spodziewać, że współpraca nawiązana z włoskimi periodykami salezjańskimi („Orientamenti pedagogici” i „Salesianum”) wzbogaci grono publikujących o autorów z zagranicy i otworzy dostęp do środowiska międzynarodowego. Kończąc, redaktor naczelny „Seminare” wskazał na potrzebę profesjonalizacji pracy redakcji.

Jako drugi prelegent wystąpił były minister edukacji i szkolnictwa wyższego prof. dr hab. Michał Seweryński, który podjął temat *Tożsamość chrześcijańska we współczesnej Europie*. Tłem jego wywodów było zjawisko pluralizmu, które z łatwością można dostrzec we wszystkich dziedzinach życia. Według prof. Seweryńskiego, Kościół katolicki zajmuje w tej sprawie od dawna jasne stanowisko, a mianowicie afirmuje pluralizm tak w wymiarze społecznym, politycznym, gospodarczym,



jak i religijnym. Potwierdzeniem tego są liczne dokumenty kościelne. Za najważniejszy z nich prelegent uznał ogłoszoną przez Jana Pawła II w 1991 roku encyklikę *Centesimus annus*.

Mimo to, nauczanie Kościoła katolickiego spotyka się niejednokrotnie z zarzutem niedostosowania do wymogów współczesności. Prof. Seweryński wskazał pięć źródeł oskarżeń tego typu, a mianowicie: (1) działania środowisk antykościelnych, (2) ideologię kulturowego liberalizmu, (3) wpływ mass mediów, (4) oskarżenia wysuwane przez inne wyznania i religie i wreszcie (5) naciski ze strony środowisk (negatywne) laickich. Zastanawiając się nad sposobem odpowiedzi na te działania, prelegent wyróżnił trzy typy reakcji: (1) osobiste świadectwo wiary, (2) budowanie kultury chrześcijańskiej przestrzeni publicznej i (3) współdziałanie w ramach stowarzyszeń i organizacji katolickich.

Po krótkiej przerwie referat wygłosił ks. prof. KUL dr hab. Jerzy Gocko SDB. Tematem jego wystąpienia były *Prawa człowieka z perspektywy katolickiej nauki społecznej*. Na początku referent zrekonstruował historyczny przebieg rywalizacji między nowożytną ideologią racjonalizmu a Kościołem katolickim. Nie tuszując trudności, a nawet konfliktów, które pojawiły się w minionych dwustu latach na linii katolicka nauka społeczna – ruch praw człowieka, ks. prof. Gocko przeszedł do problemów interpretacyjnych związanych z wykładnią praw człowieka. Jego zdaniem, w czasach współczesnych, jak nigdy dotąd, konieczny jest powrót do koncepcji antropologii, w której kluczowa rola przysługuje rozumieniu człowieka jako osoby. Tym samym wciąż aktualna pozostaje główna przesłanka nauczania społecznego Kościoła, w którym człowiek jest podstawową zasadą (łac. *principium*) kreowania sprawiedliwego porządku społecznego i politycznego.

Podobnej problematyce poświęcony był referat ks. prof. dr. hab. Henryka Skorowskiego SDB. Nosił on tytuł *Prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego*. Punktem wyjścia rozważań prelegenta był termin „rozwój”, który z jednej strony cieszy się współcześnie ogromną popularnością, z drugiej zaś bywa różnie, a nierzadko również fałszywie, interpretowany. Zdaniem ks. prof. Skorowskiego, aby zasadnie mówić o rozwoju w kontekście praw człowieka, należy dokonać jasnego rozróżnienia między prawami stanowionymi a prawem natury. Tylko w ten sposób możliwe jest oddzielenie niezbywalnych uprawnień osoby ludzkiej z racji bycia stworzeniem Bożym od podlegających zmianie sformułowań stanowionego przez ludzi prawa pozytywnego.

Kolejne wystąpienie było poświęcone tematowi *Dziecko i jego prawa w historii wychowania*. Przedstawił go prof. UKSW dr hab. Jan Piskurewicz. W historycznym kalejdoskopie – rozpoczynając od starożytności, a kończąc na osiemnastowiecznym ruchu praw dziecka – referent nakreślił rys dziejów dzieciństwa i pedagogicznej troski o dziecko. Wychodząc od tego przekrojowego obrazu, wskazał na to, że we współczesnym stosowaniu terminu „prawa człowieka” do pedagogiki jego protektorzy kierują się różnymi przesłankami. Czasami występują oni z postulatem otoczenia opieką prawną dzieci i instytucji rodziny, czasami powoduje nimi pragnienie walki z przestępczością nieletnich. Analiza dziejów wychowania przekonuje natomiast, że konieczne jest uwyrażnienie argumentacji *stricte* pedagogicznej, w której legitymizacja praw dziecka bazuje na własnej podstawie.

Ostatnim referentem w sesji przedpołudniowej był prof. dr hab. Alois Baumgartner, emerytowany kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej na Uniwersytecie Ludwiga Maksymiliana w Monachium (Niemcy). Przedstawił on temat *Współzależność między prawami człowieka a wartościami społeczno-etycznymi*. Niemiecki profesor osnową swoich rozważań uczynił słynną definicję sprawiedliwości Tomasza z Akwinu, według którego jest ona *habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*. W świetle tego określenia, sprawiedliwość polega na oddaniu każdemu tego, co mu się słusznie należy, i jest w ścisły sposób związana z obowiązkiem (*debitum*) wobec drugiego (bliźniego). Na gruncie prawa państwowego z idei sprawiedliwości wynika potrzeba pielęgnowania solidarnych stosunków międzyludzkich. Ich niekwestionowanym podmiotem, jak to zauważył poprzednio ks. prof. Gocko, jest człowiek jako osoba. Wymownym dowodem fundamentalnej roli sprawiedliwości w budowaniu wspólnoty jest według prof. Baumgartnera zdanie zaczerpnięte z soborowej konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, które

brzmi w łacińskim oryginale następująco: *Principium, subiectum et finis omnium socialium institutum est et esse debet persona humana*. W komentarzu referent podkreślił, jak wielkie znaczenie ma potrzeba poszukiwania dróg urzeczywistnienia teoretycznej zasady prymatu osoby w budowaniu porządku społecznego zgodnego z jednej strony z wymaganiami Ewangelii, a z drugiej respektującego wielopłaszczyznowy pluralizm współczesnego świata.

Po krótkiej przerwie pierwszym referentem był ks. prof. Francesco Casella SDB z Salezjańskiego Uniwersytetu Papieskiego w Rzymie. Jako jedyny mówił na temat w bezpośredni sposób związany z tytułem konferencji, a mianowicie *Wychowywać ku poszanowaniu praw człowieka w wierności systemowi edukacyjnemu św. Jana Bosko*. Mimo że ks. prof. Casella na co dzień zajmuje się historią wychowania, jego wystąpienie było poświęcone wyzwaniom, jakie pojawiają się współcześnie przed wychowaniem w duchu Księdza Bosko. Czerpiąc inspiracje z pism przełożonego generalnego ks. Pasquala Cháveza Villanueva, referent podkreślił to, że system wychowawczy turyńskiego świętego w odniesieniu do wychowania młodego pokolenia w zakresie rozumienia i poszanowania praw człowieka pozostaje wciąż aktualny.

Ostatni referat przedstawił prof. dr hab. Bogusław Śliwerski z Dolnośląskiej Szkoły Wyższej we Wrocławiu. Prelegent zajął się tematem *Prawa człowieka i prawa ucznia w polskim systemie oświaty*. W sugestywny sposób, posługując się bogato ilustrowaną prezentacją multimedialną, naskicował obraz świadomości podmiotów zaangażowanych w polski system edukacji (uczniowie, nauczyciele, rodzice, instytucje nadzoru pedagogicznego) w odniesieniu do znajomości praw ucznia i ich przestrzegania. Wnioski wynikające z tej rekonstrukcji niestety nie napawają optymizmem, gdyż jak podkreślił prof. Śliwerski, stan wiedzy w tym zakresie pozostawia w Polsce wiele do życzenia. Jego zdaniem wynika to z zahamowania procesu uspołecznienia edukacji, który rozpoczął się wprawdzie po 1989 roku, jednak nie został doprowadzony do końca.

Po referatach odbył się panel dyskusyjny, którym kierował ks. prof. UKSW dr hab. Janusz Strykowski. Wystąpienia w jego trakcie koncentrowały się wokół trudności związanych z wychowaniem (w tym także religijnym) w warunkach szeroko rozumianego pluralizmu i fragmentaryzacji życia. Na zakończenie głos zabrał ks. prof. Gocko, wiceprezes TNFS, który podziękował tak referentom, jak i uczestnikom za przybycie i oficjalnie zamknął konferencję.

Ks. Dariusz Stępkowski SDB  
UKSW Warszawa

## OBÓZ BIBLIJNO-ARCHEOLOGICZNY W ZIEMI ŚWIĘTEJ (5-15 września 2008)

Od czasu Wielkiego Jubileuszu roku 2000 wzrasta zainteresowanie poznaniem krajów biblijnych, stąd też coraz więcej osób decyduje się na podjęcie pielgrzymiego trudu i udaje się do Ziemi Chrystusa. Każdy, kto tam przybywa, oprócz doznań duchowych, których doświadcza podczas nawiedzania miejsc świętych, zachęcony jest do poznania Historii Zbawienia przez pryzmat ciągłych odniesień do geografii oraz topografii tychże miejsc, jak również odkryć archeologicznych, których w nich dokonano na przestrzeni wieków.

Taka idea towarzyszyła również organizatorowi, a zarazem prowadzącemu Obóz biblijno-archeologiczny, ks. dr. Dariuszowi Sztukowi. Wspomniany obóz odbywał się w dniach od 5 do 15 września 2008 roku, a udział w nim wzięło 16 studentów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Szkoły Głównej Handlowej oraz Uniwersytetu Gdańskiego.

W programie pobytu w Ziemi Świętej były przewidziane wizyty: 1) w sanktuariach chrześcijańskich, z odniesieniem się do ich historii oraz badań potwierdzających korelacje z zapisem ksiąg Nowego Testamentu; 2) w parkach archeologicznych związanych z historią biblijną oraz kulturą starożytnego Bliskiego Wschodu; 3) w miejscach kultu judaizmu oraz islamu. Wizyty, o których tu

mowa, były z kolei powiązane z wykładami prowadzonymi również przez archeologów, którzy od lat związani są ze Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie.

Miejscem, któremu poświęcono najwięcej czasu podczas trwania obozu biblijno-archeologicznego, była Jerozolima. Widok jej murów urzekł uczestników już o świcie, gdy dotarli do bram Starego Miasta. Tutaj też powracali oni każdego wieczoru do Starego Domu Polskiego, który stał się bazą całego przedsięwzięcia. Ważnym, w kontekście poznania Świętego Miasta, było ciągle odnoszenie się do jego topografii i usytuowania, stąd też już pierwszego dnia studenci zostali zapoznani z przebiegiem Doliny Tyropeonu (*Al Wad*), która, przecinając Stare Miasto od południa ku północy, wyznacza granice pomiędzy dzielnicami chrześcijańską i muzułmańską oraz pomiędzy muzułmańską i żydowską. Z perspektywy tarasu Domu Polskiego można też było odnieść do tej doliny położenie wzgórz, na których usytuowane jest jerozolimskie Stare Miasto. Obrazu topografii Jerozolimy dopełniła wizyta w Sanktuarium Ubiczowania (*Flagellatio*), przy którym znajduje się mała makieta przedstawiająca poszczególne fazy rozwoju miasta ze szczególnym uwzględnieniem czasów Chrystusa. Podczas pierwszego dnia pobytu uczestnicy obozu zostali zapoznani z historią miejsc i sanktuariów związanych z Męką Chrystusa: *Lithostrotos*, *Ecce Homo*, *Via Dolorosa* oraz Bazyliki *Anastasis*, która w swoim wnętrzu kryje Kalwarię oraz pusty Grób Chrystusa.

Następne trzy dni pobytu w Jerozolimie zostały poświęcone na wizyty w miejscach rozlokowanych poza murami miasta: na Górze Oliwnej (miejsce Wniebowstąpienia, *Pater Noster*, *Dominus Flevit*, *Getsemani*, Wniebowzięcie), jak również na Syjonie (Wieczernik, Grób Dawida, *Dormitio*, *in Gallicantu*). Podczas dni spędzonych w Świętym Mieście uczestnicy obozu mogli zatrzymać się w każdej z czterech dzisiejszych dzielnic, które ukryte są w murach z epoki władania osmańskiego. Na szczególnie wyróżnienie w tym sprawozdaniu zasługuje wizyta pod Ścianą Płaczu, która jest pozostałością zachodniego muru świątyni wzniesionej przez króla Heroda Wielkiego. Zaraz potem należy umieścić zapoznanie się z pozostałościami archeologicznymi znajdującymi się w dzielnicy żydowskiej Starego Miasta: *Cardo Maximus* oraz fragmentami murów z X i z II wieku p.n.e.

Oddalając się od Jerozolimy, nasza wyprawa dotarła do Bet Sahour oraz do Betlejem. Tutaj jej uczestnicy mogli powtórnie wsłuchać się w słowa prorocत्व Starego Testamentu, które wieściły przyjście Mesjasza i odnieść te prorocтва do opisów Ewangelii „dzisiaj, w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel” (Łk 2,11) oraz do miejsca, gdzie „Słowo stało się ciałem” (J 1,14). Po nawiedzeniu Bazyliki Narodzenia i zapoznaniu się z jej historią, cała grupa przemieściła się do Ain Karrem, gdzie znajdują się dwa sanktuaria: kościół Nawiedzenia św. Elżbiety i kościół Narodzenia św. Jana Chrzciciela.

Bardzo impresjonujący okazał się wyjazd na Pustynię Judzką. Doświadczenie pustyni, to doświadczenie obcowania z Bogiem, który przemawia do człowieka, do swojego ludu, stąd też istotne było odwołanie się w tym miejscu do historii biblijnej opowiadającej o błądzeniu Ludu Pierwszego Przymierza po pustyni, a także do doświadczenia Chrystusa. Sposobnością do tego była wizyta w mieście Jerycho (*Tel es Sultan*, Góra Kuszenia, *Wadi Qelt*) oraz zatrzymanie się w okolicach Morza Martwego i odniesienie do odkryć dokonanych w Qumran. Temat Qumran oraz historia tekstu Pisma świętego były też przedmiotem wykładu, którego uczestnicy obozu wysłuchali w *Israel Museum* w Jerozolimie, podczas wizyty w Sanktuarium Księgi.

W czas pobytu w Ziemi Świętej były też wpisane wyprawy do Galilei. Pierwsza z nich miała za cel dłuższe zatrzymanie się nad Jeziorem Galilejskim i dokładne zapoznanie się z historią miejsc opisanych na kartach Ewangelii. Bardzo pomocny w tym był wykład *in loco* przeprowadzony w Kafarnaum przez franciszkańskiego archeologa o. prof. Stefano De Luca, który w czasie trwania naszej wyprawy kierował pracami wykopaliskowymi na terenie Magdali. Jako wyjątek i wyróżnienie potraktować należy możliwość wejścia na teren starożytnego Kafarnaum. Z tej perspektywy uczestnicy wyprawy wysłuchali wykładu na temat historii Kafarnaum oraz prac archeologicznych przeprowadzanych na terenie Miasta Jezusa od roku 1883, ze szczególnym uwzględnieniem kampanii wykopaliskowych kierowanych przez o. Virgilio Corbo oraz o. Stanislawo Loffredę w latach 1968-1986 i później. W wykładzie tym prof. De Luca zwrócił uwagę na imponującą synagogę

z V wieku oraz odniósł się do historii Domu św. Piotra, opisując przy tym poszczególne fazy rozwoju *insula sacra*. W program wizyt nad Jeziorem Tyberiadzkim były wpisane również Sanktuarium Rozmnożenia Chleba z pozostałościami bazyliki z epoki bizantyńskiej, Góra Błogosławieństw oraz Sanktuarium Przemienienia na Górze Tabor, gdzie studenci zostali zapoznani z historią miejsca.

Drugi dzień pobytu w Galilei rozpoczął się od wizyty w Nazarecie, w miejscu gdzie zabrzmiały słowa pozdrowienia anielskiego, skierowanego do Maryi (Łk 1,26-38). Okazała Bazylika wzniesiona w tym miejscu w XX wieku kryje w swoim wnętrzu Tajemnicę wieszczoną przez napis *hic Verbum caro factum est*, jak i *testimonium* wydarzenia zbawczego: Grotę Zwiastowania. Przy niej uczestnicy wyprawy mogli uczestniczyć we Mszy św. i zostali zapoznani z historią prac wykopaliskowych przeprowadzonych w miejscach przylegających do obecnej bazyliki, a stanowiących przed wiekami osadę Nazaret. Zwrócono w tym miejscu uwagę na kapitele kolumn ze świątyni z czasów krzyżowców oraz na graffiti z napisem *Chaire Maria*. Tego samego dnia uczestnicy obozu udali się jeszcze do Kany Galilejskiej oraz na Górę Karmel. Zostali też zapoznani z historią oraz postępem prac wykopaliskowych przeprowadzanych w Cezarei Nadmorskiej. Szczególnie imponował tutaj widok zrekonstruowanego teatru dawnej stolicy rzymskiej Prowincji Palestyny oraz replika tablicy, na której wyrtyło imię prokuratora rzymskiego Poncjusza Piłata.

Trzecia wyprawa do Galilei miała za cel dotarcie do źródeł rzeki Jordan, stąd też jej droga prowadziła poprzez wzgórze Golan, na których punktami odniesienia były: Gamla, Tel Dan, Hatzor oraz Banias – wspomniane na kartach Ewangelii jako Cezarea Filipowa (Mk 8,27-30). Tego samego dnia uczestnicy obozu zostali też zapoznani z historią miasta Bet Szean i zwiedzili imponujący park archeologiczny, na terenie którego wyeksponowane zostały pozostałości starożytnego miasta. Na koniec, w Bet Alfa, studenci wysłuchali prezentacji dotyczącej historii starożytnej synagogi z VI wieku n.e. oraz zostali zapoznani z symboliką mozaiki zdobiącej posadzkę tego żydowskiego miejsca kultu.

Uzupełnieniem wizyt archeologicznych, a w szczególności tej uskutecznionej w Kafarnaum, był wykład o. prof. Stanislao Loffredy, który zaprosił uczestników obozu do swojej pracowni w Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie. Profesor Loffreda od roku 1968 prowadził prace wykopaliskowe w Kafarnaum, w Kanie Galilejskiej oraz w Jordanii. Owocem jego poszukiwań są liczne publikacje ilustrujące i opisujące znaleziska wydobyte na światło dzienne podczas kampanii wykopaliskowych, ze szczególnym uwzględnieniem lamp oliwnych. Archeolog zapoznał studentów z metodologią katalogowania znalezisk oraz przedstawił swoje najnowsze publikacje poświęcone typologii lamp oliwnych okresu bizantyńskiego. Pod jego przewodnictwem odbyła się również wizyta w Muzeum Archeologicznym Studium Biblicum Franciscanum.

Obóz biblijno-archeologiczny w Ziemi Świętej okazał się interesującym doświadczeniem wprowadzającym studentów w bogactwo świata Biblii i – w przypadku studentów teologii – uzupełniającym ich wiedzę o bogactwo odniesień do „geografii Zbawienia”. Pozostaje żywić nadzieję, że będzie to owocowało zarówno w życiu duchowym, jak i pracy naukowej oraz pastoralno-katechetycznej.

ks. Dariusz Sztuk SDB  
UKSW, Warszawa

## RECENZJE

Giuseppe Buccellato, *Appunti per una «storia spirituale» del sacerdote Gio' Bosco*, ElleDiCi, Leumann 2008, ss. 168.

W roku 2015 przypadnie dwusetna rocznica urodzin św. Jana Bosko (1815-1888), „Ojca i Nauczyciela młodzieży” – jak nazywał go Jan Paweł II – założyciela salezjanów, twórcy zrębów Rodziny Salezjańskiej. Z tej racji obecny Przełożony Generalny Zgromadzenia Salezjańskiego, ks. Pascual Chàvez wezwał salezjanów do „powrotu do ks. Bosko”, proponując im, aby podjęli wysiłek odnowy zapału apostołskiego i pogłębili świadomość własnej tożsamości. Ks. Generałowi chodziło o to, aby salezjanie jeszcze bardziej utożsamili się z ks. Bosko i z jego misją, aby poprzez nich ks. Bosko ze swą propozycją wychowawczą i duszpasterską dotarł do współczesnej młodzieży. W takim duchu salezjanie przeżyli Kapitułę Generalną 26, która po bez mała dwuletnich przygotowaniach, poprzedzona kapitułami poszczególnych inspektorii (prowincji zakonnych) obradowała w Rzymie od lutego do kwietnia 2007 r. Wydarzenie to pogłębiło w salezjanach, a także w innych grupach Rodziny Salezjańskiej, pragnienie lepszego poznania ks. Bosko, pokochania go, naśladowania i proponowania młodym jego programu. Przy tej okazji uświadomiono sobie, że aby tak się stało, potrzeba nie tylko dogłębnego poznania wydarzeń z jego życia, czy nawet odwołania się do jego metod wychowawczych, ale przede wszystkim zgłębienia motywacji jego działań. „U podstaw wszystkiego – podkreśla ks. Chàvez – jako źródło owocności jego [ks. Bosko] działania i jego aktualności, stoi coś, co często nam umyka: jego głębokie doświadczenie duchowe, które można by nazwać «zażyłością» z Bogiem. Kto wie, czy to nie właśnie to powinniśmy w nim przywoływać, naśladować, po takich śladach kroczyć, aby spotkać Chrystusa i dopomóc młodym, aby Go spotkali”.

W tę na nowo otwartą perspektywę odkrywania duchowości ks. Bosko wpisuje się książka autorstwa Giuseppe Buccellato zatytułowana *Appunti per una «storia spirituale» del sacerdote Gio' Bosco [Notatki do «historii duchowej» kapłana Gio' (Jana) Bosko]*, wydana w 2008 roku przez salezjańskie wydawnictwo ElleDiCi z położonego w pobliżu Turynu Leumanna. Pozycja liczy 168 stron. Autor, choć w tytule książki wskazuje na historię ks. Bosko, nie chce proponować czytelnikowi biografii świętego kapłana. Jak sam zauważa, jej przygotowanie domagałoby się zgoła innego niż jego podejścia do źródeł odnoszących się do osoby świętego wychowawcy. Decyduje się on natomiast na przesłanie, na ile to możliwe, doświadczenia duchowego ks. Bosko. Zależy mu na dowartościowaniu jego głębi duchowej i uczynieniu jej bardziej dostępną zwyczajnemu czytelnikowi (por. s. 7, 9).

Giuseppe Buccellato ma wszystkie niezbędne kompetencje do tego, aby zmierzyć się z tak postawionym zadaniem. Ten urodzony w 1953 r. salezjanin, kapłan po doświadczeniu studiów politechnicznych zwieńczonych dyplomem inżynierskim i uniwersyteckich z zakresu matematyki, odebrał bardzo staranne wykształcenie teologiczne. Jego ukoronowaniem było uzyskanie doktoratu z teologii, specjalizacja teologia duchowości, na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Jest bardzo cenionym wykładowcą i nauczycielem, poszukiwanym konferencjonistą i bardzo oryginalnym autorem dzieł z zakresu duchowości zakonnej i młodzieżowej. Aktualnie pełni obowiązki dyrektora Centrum Duchowości „Casa Tabor” w Sant'Alfio w pobliżu Katanii na Sycylii.

Książka *Appunti per una «storia spirituale» del sacerdote Gio' Bosco* jest próbą przybliżenia szerokiej publiczności wyników jego poszukiwań naukowych zwieńczonych pracą doktorską zatytułowaną *Alla presenza di Dio. Ruolo dell'orazione mentale del carisma di fondazione di Don Bosco* opublikowaną w 2004 r. Pod wpływem niektórych czytelników (np. ks. Luigi Bosoni, były Radca Generalny salezjanów i ks. Teresio Bosco, wybitny pisarz i propagator osoby ks. Bosko) Autor zdecydował się na przepracowanie tekstu o charakterze naukowym i przygotowanie go do publikacji w formie bardziej popularyzatorskiej. W tym celu uprościł język, zminimalizował ilość cytatów i zrezygnował z przypisów. W ten sposób tekst stał się bardziej płynny i łatwy w lekturze. Spopularyzowana wersja jego studium otrzymała też nowy tytuł, w którym Buccellato odwołuje się do specyficznej formy „Gio'” - skrócona wersja imienia „Giovanni” – której ks. Bosko używał podpisując listy, okólniki i inne dokumenty. Czytelnikom, którzy pragnęliby poszerzyć niektóre kwestie, zaoferował bibliografię (por. s. 159-164), która zawiera podstawowe dla jego tematu źródła i opracowania.

W obu przypadkach – doktoratu i omawianej publikacji – Buccellato stanął przed bardzo trudnym zadaniem: najpierw poznania, a potem zaprezentowania czytelnikowi „poruszeń duchowych”, które nadają sens i kierunek egzystencji człowieka, porządkują w zwartą całość poszczególne wybory i wydarzenia z jego życia (s. 7). W wypadku ks. Bosko skala trudności związanej ze sprostaniem zadaniu wzrasta, gdyż on sam nie pozostawił po sobie czegoś, co zwyczajnie nazywamy „dziennikiem duszy”, a co jest w miarę systematycznym zapisem osobistego doświadczenia duchowego. Co więcej, w ogromnej masie pism ks. Bosko, w jego książkach, artykułach, tekstach autobiograficznych, listach, trudno doszukać się wyraźnych śladów tego typu przekazu. Ks. Bosko pisze dużo, bez mała o wszystkim, ale zazdrośnie strzeże swej duchowej głębi. W takim wypadku Autorowi nie pozostało nic innego jak uchwycić się tych elementów obecnych w dostępnych mu źródłach, które jedynie pośrednio pozwoliły mu na dotarcie do genezy, struktury „historii duchowej” ks. Bosko. W tym świetle rozumiałe staje się, że nie wszystkie wydarzenia, które Autor prezentuje, mają tę samą wartość. Ponieważ nie był on w stanie odtworzyć w pełni historii doświadczenia duchowego ks. Bosko, dlatego zdecydował się zatytułować swą publikację *Notatki do historii...* On sam rozumie je jako rodzaj uwag na marginesie historii ks. Bosko (s. 8).

Wyniki swych poszukiwań Buccellato prezentuje w ośmiu rozdziałach, ułożonych w porządku zgodnym z chronologią życia ks. Bosko. Autor zaczyna od ukazania doświadczeń duchowych z jego dzieciństwa: przywołuje pierwszy katechizm, omawia koncepcję Boga Wszechmogącego w religijności ludowej XIX-wiecznego Piemontu, zarysowuje istnienie w środowisku Janka Bosko naturalnej równowagi pomiędzy pracą i modlitwą (nazywa ją syntezą życiową), uwypukla pierwsze oznaki powołania do kontemplacji obecne w Janku (s. 7-18). Rozdział drugi poświęcony jest okresowi dojrzewania Janka Bosko. Autor nazywa go czasem wyborów. Podkreśla znaczenie przyjaźni duchowych z okresu pobytu Janka w Chieri, omawia proces rozeznania powołania, opisuje obłóczyny i związany z nimi „projekt życia” kl. Bosko (s. 19-26). Trzeci rozdział poświęcony jest formacji seminaryjnej kl. Bosko. Autor omawia w nim: seminaryjne praktyki pobożności, rolę książki *O naśladowaniu Chrystusa*, przyjaźń z kl. A. Comollo, inne przyjaźnie duchowe kl. Bosko, święceni, zasadnicze linie „projektu życia kapłańskiego” ks. Bosko (s. 27-42).

Doświadczenie duchowe z okresu pobytu ks. Bosko w Konwikcie Kościelnym jest przedmiotem czwartego rozdziału. Najpierw poznajemy specyfikę tej instytucji, kontekst jej działania, fundatorów i program formacji. Potem Buccellato analizuje opinię ks. Bosko na temat Konwiktu, opisuje rolę ks. J. Cafasso, zatrzymuje się nad medytacją ks. Bosko (s. 43-72). W rozdziale piątym Autor dotyka kwestii rekolekcji. W związku z tym opisuje centrum rekolekcyjne w Lanzo k. Turynu uczęszczane przez ks. Bosko i jego wychowanków, pokazuje ks. Bosko jako apostoła rekolekcji, analizuje propozycje rekolekcji dla salezjanów i młodzieży, podkreśla znaczenie milczenia podczas ćwiczeń duchowych, wskazuje na głoszenie rekolekcji, jako jeden z elementów posłannictwa Zgromadzenia Salezjańskiego (s. 73-88).

Następnie Autor przechodzi do prezentacji doświadczenia duchowego ks. Bosko z okresu powstania Zgromadzenia Salezjańskiego (rozdziały szósty i siódmy). W pierwszym z nich skupia się na zagadnieniach takich jak: pierwszy katechizm dla opuszczonej młodzieży, prymat religii w pedagogii ks. Bosko, propozycja świętości dla wszystkich, biografie świętych autorstwa ks. Bosko, niektóre nadzwyczajne wydarzenia (s. 89-106). W drugim analizuje osobę ks. Bosko jako założyciela, podaje genezę idei powołania do życia salezjanów, ukazuje czynniki wpływające na powstanie Zgromadzenia, zatrzymuje się nad momentem jego założenia, pokazuje rozwój. Przy tej okazji nie pomija kwestii takich jak: ks. Bosko autor tekstów duchowych, formacja salezjanów, życie duchowe ks. Bosko (s. 111-136). Książkę zamyka rozdział ósmy poświęcony okresowi konsolidacji i ekspansji salezjanów. Autor przywołuje niektóre fakty z tego okresu, omawia wydania *Konstytucji* salezjańskich w języku włoskim, zwraca uwagę na więzi duchowe i ideowe ks. Bosko z jezuitami, opisuje chwile jego wzruszeń i ostatnie lata życia (s. 137-156). Całość tekstu zamyka krótkie zakończenie (s. 157-158).

Buccellato zasługuje na pochwałę przede wszystkim ze względu na odwagę, jaką wykazał, podejmując temat z zakresu duchowości ks. Bosko. Dzisiaj, po Kapitule Generalnej 26. salezjanów, nikt już chyba nie ma wątpliwości, jak istotny jest ten kierunek badań dla jakości apostołatu i świadomości charyzmatycznej Rodziny Salezjańskiej. Nie zawsze jednak salezjanom towarzyszyła ta świadomość. Pod wpływem wskazań Soboru Watykańskiego II (*PC 2*) salezjanie przeszli długi i pracowity proces przystosowanej odnowy zakończony w 1984 r. promulgowaniem odnowionych *Konstytucji i Regulaminów*. W tymże nurcie odnowy Zgromadzenie podjęło szereg inicjatyw zmierzających do powrotu do swego Założyciela, do swych korzeni. Bogatą działalność w Rzymie rozpoczęły między innymi Centrum Studiów Ks. Bosko i Salezjański Instytut Historyczny. Centralne Archiwum Salezjańskie w Rzymie uporządkowało i udostępniło badaczom zasoby dokumentów dotyczące ks. Bosko. W oparciu o nie powstało szereg studiów historycznych i pedagogicznych, opracowań i wydań krytycznych pism ks. Bosko, wśród których warto wspomnieć wybitne dzieła autorstwa P. Stelli, P. Braido, F. Desramaut, F. Motto, J. M. Prelezzi. Generalnie charakteryzowały się one tendencją do tzw. demitologizowania ks. Bosko.

Znacznie mniejsze zainteresowanie budziło w tym samym okresie studium duchowości założyciela salezjanów. Wydaje się to o tyle usprawiedliwione, że – o czym właśnie wspominaliśmy – oficjalne i instytucjonalne zabiegi zmierzające do „powrotu do korzeni” zdawały się być uprzywilejowane w badaniach historyków i pedagogów, a nie teologów. Co prawda, pewne próby refleksji w tym kierunku podejmowali między innymi E. Valentini, J. Aubry, P. Broccardo, M. Midali, F. Desramaut, a także – w nieco skromniejszej formie – P. Stella i P. Braido. Nie wpłynęło to jednak na zmianę historyczno-pedagogicznego kursu badań nad ks. Bosko.

W tym świetle poszukiwania Buccellato, które zaowocowały publikacją *Appunti...*, jawią się jako inicjatywa nowatorska, przeprowadzona wbrew ogólnie panującym tendencjom. Intuicja i odwaga, jakie poprowadziły go drogą studium nad duchowością ks. Bosko, na długo przed coraz głośniejszymi wypowiedzianymi apelami o takie poszukiwania ze strony zarządu Zgromadzenia Salezjańskiego, stawiają sycylijskiego salezjanina – obok A. Giraudo - w gronie prekursorów nowego nurtu badań nad ks. Bosko.

Książka Buccellato pokazuje ks. Bosko z w znacznej mierze z nieznannej strony jego doświadczenia duchowego. W związku z tym jest ważnym przyczynkiem do pokonania swoistego „kompleksu”, który od dawna jest udziałem salezjanów. Wielu z nich pięknie i ofiarnie pracuje z młodzieżą, zgłębia tajniki pedagogii salezjańskiej, odwołuje się do niej w praktyce, a jednocześnie nosi w sobie sporo rezerwy w odniesieniu do złożenia młodemu salezjańskiej propozycji duchowej. Uważają bowiem, że w tym względzie znacznie więcej mają do powiedzenia dominikanie, jezuita czy karmelici. W konsekwencji dość powszechna jest opinia, którą powtarzają nawet niektórzy biskupi, że salezjanie znajdują się na sporcie, na szkole, ale nie na duchowości. Buccellato poprzez swe badania pokazuje, jak bardzo owe przesady są nieuzasadnione.

Z takich to racji książka Buccellato jest cennym materiałem dla rekoлекcjonistów, formatorów, wykładawców dziedzin salezjańskich – tzw. „*studi salesiani*”, teologii duchowości, dla ich studentów i słuchaczy, a także dla salezjanów i innych członków Rodziny Salezjańskiej zaangażowanych aktywnie w pracę duszpasterską i wychowawczą. Ze wszech miar należy postulować, a wręcz domagać się opublikowania jej w języku polskim.

Ks. Marek T. Chmielewski SDB

*L'educazione salesiana dal 1880 al 1922. Istanze ed attuazioni in diversi contesti. Atti del 4o Convegno Internazionale di Storia dell'Opera salesiana. Ciudad de México, 12-18 febbraio 2006*, t. 1: *Relazioni generali. Relazioni regionali: Europa - Africa*, t. 2: *Relazioni regionali: America*, red. J. G. González, G. Loparco, F. Motto, S. Zimniak, (=Associazione Cultori Storia Salesiana – Roma, Studi – 1-2), LAS, Rzym 2007, ss. 494 i 434.

Ks. Pascual Chávez, Przełożony Generalny Towarzystwa Salezjańskiego ogłosił rok 2009 „czasem łaski” dla salezjanów. W tym bowiem czasie przypada 150 lat od owego 18 grudnia 1859 r., kiedy to ks. Bosko zgromadził w swym pokoju grupę najbliższych współpracowników, aby dać początek Zgromadzeniu Salezjańskiemu. Z racji tego doniosłego jubileuszu ks. Chavez wzywa swych współbraci, aby w duchu wdzięczności za powołanie i charyzmat podjęli refleksję nad tym, skąd biorą się ich początki i dokąd powinni obecnie skierować swe kroki, aby zachować swą tożsamość. Cenną pomocą w podjęciu tej jubileuszowej refleksji – obok inicjatyw proponowanych przez zarząd Zgromadzenia – mogą okazać się opracowania historyczne odnoszące się już nie tylko do samych początków dzieła salezjańskiego, ale także do tych czasów, kiedy duchowi synowie ks. Bosko podejmowali trud zaniesienia swego charyzmatu do coraz to nowych odbiorców rozsianych po całym świecie. Powodzenie tej operacji wiązało się z poszukiwaniem równowagi pomiędzy wiernością charyzmatowi przyjętemu najczęściej od samego ks. Bosko i umiejętnością odpowiedzenia na znaki czasu, co nierzadko domagało się modyfikacji tradycyjnych instytucji, struktur, obyczajów i praktyk. Takie działanie, obok niewątpliwych sukcesów, przynosiło napięcia, a nieraz było powodem ludzkich tragedii. W myśl starożytnej zasady, która mówi, że *historia magistra vitae* est możliwość przyjrzenia się z bliska procesowi inkulturacji charyzmatu salezjańskiego stanowi cenną podpowiedź dla współczesnych salezjanów, którzy muszą nieustannie, a nie tylko w „czasie łaski”, podejmować trud szukania równowagi pomiędzy tym, co tradycyjne, a tym, co nowe.

W taką perspektywę wpisuje się książka pt. *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922. Istanze ed attuazioni in diversi contesti*, która staraniem wydawnictwa Libreria Ateneo Salesiano z Rzymu ukazała się na rynku wydawniczym w roku 2007. To dwutomowe dzieło jest pracą zbiorową zespołu, którym kierowali trzej salezjanie J. G. González, F. Motto, S. Zimniak, na stałe pracujący w Salezjańskim Instytucie Historycznym (*Istituto Storico Salesiano*) [odtąd: ISS] w Rzymie oraz salezjanka s. G. Loparco, związana z Wydziałem Papieskim „Auxilium” w stolicy Włoch. Wszyscy oni należą do Stowarzyszenia Miłośników Historii Salezjańskiej (*Associazione Cultori Storia Salesiana*) [odtąd: ACSSA]. Książka jest owocem 4<sup>o</sup> Międzynarodowego Konwencji Historii Dzieła Salezjańskiego, które odbyło się w Ciudad de México w dniach od 12 do 18 lutego 2006 roku. Zostało ono przygotowane i przeprowadzone staraniem ISS i ACSSA. Wzięło w nim udział 57 uczestników, wśród których byli salezjanie, salezjanki, kapłan diecezjalny, osoby świeckie i świeckie konsekrowane, w większości członkowie ACSSA, pochodzący z Europy, obu Ameryk i Azji.

Inicjatywa konwencji „meksykańskiego” stanowi kontynuację projektu badawczego zainicjowanego w latach dziewięćdziesiątych XX w. przez ISS i ACSSA, mającego na celu studium dzieł dzieła salezjańskiego – ściślej mówiąc zainicjowanej przez ks. Bosko Rodziny Salezjańskiej – w okresie po śmierci Założyciela, która miała miejsce w 1888 r. Z racji genetycznego cha-



rakteru procesów historycznych organizatorzy konwencji „meksykańskiego” przesunęli jednak dolną granicę czasową swych badań o 8 ostatnich lat życia ks. Bosko, ustalając ją na rok 1880. Badany przez nich czasokres obejmuje lata przewodzenia salezjanom przez ks. Michała Ruę (1888-1910) i ks. Pawła Alberę (1910-1921), a salezjankom – będącym drugim komponentem Rodziny Salezjańskiej – przez matkę Katarzynę Daghero (1881-1922), która przejęła ster zarządu Zgromadzenia siostr po jego współzałożycielce św. matce Marii Dominice Mazzarello (1874-1881). Dominującą charakterystyką tego okresu jest niezwykle szybki i dynamiczny rozwój instytucji salezjańskich – prowadzonych tak przez salezjanów, jak i przez salezjanki – na całym świecie. Podobnego rozmachu nie doświadczył żaden instytut zakonny powstały w drugiej połowie XIX w.

Spotkanie w Meksyku poprzedziły trzy międzynarodowe konwencje poświęcone rozwojowi dzieła salezjańskiego w świecie w omawianym okresie (I i II Konwencji w Rzymie odpowiednio w latach 1993 i 1997) oraz jego znaczeniu społecznemu (III Konwencji w Rzymie w 2000 r.). Odpowiedzialni za jego przygotowanie – w rezultacie ustaleń seminariów naukowych w Wiedniu w 2003 r. i w Bahía Blanca w 2004 r. – uznali, że nadszedł czas na refleksję nad sposobem aplikacji systemu prewencyjnego ks. Bosko w nowych kontekstach kulturowych i w warunkach dynamicznego rozwoju posłannictwa Rodziny Salezjańskiej w omawianym okresie. Tak zrodził się temat IV Konwencji i publikacji jego owoców: *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922. Istanze ed attuazioni in diversi contesti*.

Akta 4<sup>o</sup> Konwencji historii salezjańskiej w Meksyku zostały opublikowane w dwóch tomach. Pierwszy – zatytułowany *Relazioni generali. Relaciones regionali: Europa -Africa* – liczy 494 stron. Zawiera on prezentację publikacji (S. Zimniak, s. 9-14), a także teksty przemówień oficjalnych związanych z otwarciem spotkania: s. M. Fe Núñez, Przewodniczącej ACSSA (s. 19-20), ks. P. Cháveza, Generała salezjanów (s. 21-22), s. Y. Reungoat, wikarii generalnej salezjank (s. 23-25). Po nich następuje pięć relacji o charakterze ogólnym, które podejmują najistotniejsze wyzwania, przed jakimi Rodzina Salezjańska stanęła w omawianym okresie. Dotyczą one: różnych aspektów wychowania salezjańskiego podejmowanych podczas Kapituł Generalnych w latach 1877-1922 (G. González, s. 27-52); salezjańskich szkół zawodowych (J. Prollezo, s. 53-94); wychowania i pedagogii na stronach „Bollettino Salesiano” z początku XX w. (G. Chiosso, s. 95-134); wskazań generalnych dotyczących wychowania dzieci przez salezjanki w latach 1885-1922 (P. Ruffinatto, s. 135-160); wpływu wychowawczego salezjank w latach 1878-1922 (G. Loparco, s. 161-194).

Zasadniczą część pierwszego tomu książki stanowią relacje dotyczące działalności wybranych dzieł Rodziny Salezjańskiej w Europie w omawianym okresie: w Austrii (M. Maul na temat salezjańskiego Wiednia, s. 1915-214), w Wielkiej Brytanii (W. Dickson o systemie wychowawczym ks. Bosko w szkołach angielskich, s. 215-236), we Włoszech (R. Lafranchi na temat szkół i internatów dla młodych robotnic, s. 237-266; M. Ventura o kolegium salezjank w Katanii, s. 267-288; F. Casella – dzieła salezjanów w południowych Włoszech, s. 289-322; G. Rossi – salezjanie w Rzymie, s. 323-344; A. Civitelli o oratorium salezjank w Turynie, s. 345-377; S. Todeschini – salezjanie w Sondrio, s. 377-393), w Hiszpanii (R. Alberdi – centra promocji kultury, s. 395-416; J. Borrego o szkołach salezjańskich w południowej Hiszpanii, s. 417-446). W tymże woluminie znajduje się także jedyna relacja dotycząca Afryki: jest ona związana z pracą salezjanów pochodzących z Europy – głównie z Belgii (M. Verhulst – wychowanie salezjańskie w Kongo Belgijskim, s. 447-465).

Tom drugi, opatrzony tytułem *Relazioni regionali: America*, ma 434 strony i zawiera relacje poświęcone dziełom salezjańskim w obu Amerykach: w Argentynie (M.E. Ginobili i L. Carlone – wychowanie dziewcząt w Patagonii, s. 9-26; S. Negrotti – ruch skautowski pod auspicjami salezjanów, s. 27-50; M. A. Nicoletti – dysputa wokół wychowania salezjańskiego i publicznego Patagonii, s. 51-72; M. Vanzini – internaty salezjańskie w Patagonii, s. 73-96), w Boliwii (A. Corona – wychowanie salezjańskie w La Paz i Sucre, s. 97-120), w Brazylii (R. Azzi – wpływ wychowania salezjańskiego na postawy mieszkańców miast i nowej klasy średniej, s. 121-144; A. Ferreira Da Silva – wychowanie w Brazylii a system ks. Bosko, s. 145-162; M. Isaù – wychowanie salezjańskie w południowo-wschodniej Brazylii, s. 163-182; M.I. da Silva i I. Carvalho de Menezes – salezjanki

w Cachoeria do Campo i Minais Geras, s. 183-205), w Kolumbii (C. Romeo – s. Onoria Lanfranco, s. 207-236), w Ekwadorze (J. Bottasso – salezianie wśród pleniienia Shuar, s. 237-250); w Meksyku (F. Castellanos – kolegium św. Julii w Ciudad de México, s. 251-268; J. Garibay – wychowanie salezjańskie w Puebla, s. 269-292; E. Olmos – szkoła zawodowa p.w. Ducha Świętego, s. 293-312; M. G. Rojas – pierwsze dzieło salezjanek, s. 313-336), w Stanach Zjednoczonych (F. Motto – salezjańskie duszpasterstwo młodzieży włoskiej w Kalifornii, s. 337-359), w Urugwaju (S. Boix i F. Lezama, kolegium salezjańskie w Villa Colòn, s. 361-384). Tom drugi zamykają dwa artykuły, stanowiące podsumowanie konwenum „meksykańskiego”: J. M. Prelezzo i R. Lanfranchi dokonują syntezy spotkania i wskazują na wynikające z niego perspektywy dalszych badań (s. 385-389); F. Casella w swoim bilansie pokazuje na ile i w jaki sposób autorzy wykorzystali dostępne im źródła i zdążyli odtworzyć kontekst badanych dzieł oraz ich dzieje. Tym samym, syntetycznie ukazuje to, co spotkanie wniosło do poznania w kwestii rozwoju dzieła salezjańskiego w omawianym okresie (s. 391-410).

Publikacja Akt 4<sup>o</sup> Konwenum historii salezjańskiej jest z wielu względów ważnym wydarzeniem na polu historiografii salezjańskiej i nie tylko. W dużej mierze jest to zasługa jej redaktorów, którzy przez okres kilku lat nie tylko studiowali kwestię tematu spotkania w Meksyku, ale określili i przyjęli zasady metodologiczne oraz trzymali się ich z żelazną konsekwencją. Nie zawsze, przy okazji publikacji prac zbiorowych, to się udaje. W naszym przypadku redaktorom udało się znaleźć właściwą równowagę pomiędzy ogromem szczegółowych informacji dotyczących wielorakich kontekstów kulturowych, a przejrzystą syntezą merytoryczną i metodologiczną, która pozwala bez trudu uchwycić, na czym polegał rozwój dzieła salezjańskiego w omawianym okresie i jakie były jego cechy charakterystyczne. Aby się o tym przekonać, wystarczy pochylić się nad wyczerpującym merytorycznie, zdyscyplinowanym metodologicznie i wykwinym językowo wstępem do całości publikacji pióra S. Zimniaka (s. 9-14) oraz nad wieńczącym publikację świetnym podsumowaniem J. M. Prelezzo i R. Lanfranchi (s. 385-389), a także nad utrzymanym w podobnym stylu bilansem autorstwa F. Caselli (s. 391-410). Wyraźnie widać, że samo Konwenum, jak i materiał, który podczas niego wytworzono nie wymknął się z ręki autorom całego projektu. Dzięki temu ustawieniu czytelnik podczas lektury książki nie gubi się w morzu szczegółowych informacji.

Ten sukces w dużej mierze książka zawdzięcza wierności dyscyplinie metodologicznej, o zachowanie której zasadniczo zatroszczyli się wszyscy autorzy publikowanych w niej tekstów. Nawet pewne odstępstwa, spowodowane zbytnim skoncentrowaniem się niektórych z nich na samym omawianym przez nich dziele, bez zwrócenia należytej uwagi na szerszy kontekst, czy też niedostateczne wykorzystanie dostępnych źródeł przez innych (por. S. Zimniak, s. 11-12), nie łamią zwartości metodologicznej publikacji, a tym samym nie zaciemniają pozytywnego wrażenia, jakie przynosi jej lektura.

Wszystko to pozwoliło organizatorom konwenum „meksykańskiego” na wypracowanie szeregu cennych wniosków. Potwierdzono prawdę o tym, że na przełomie wieków XIX i XX domy macierzyste salezjanów na Valdocco w Turynie i salezjanek w Mornese, stanowiły swoisty paradygmat dzieła i ducha salezjańskiego. W powszechnym rozumieniu dosłowne przeszczepienie tego modelu w innych kontekstach stanowić miało gwarancję powodzenia dzieła salezjańskiego i miało zapewnić niemal automatycznie wierność charyzmatowi. Zetknięcie się salezjanów i salezjanek z wymogami nowych środowisk zmusiło ich do zmodyfikowania tego typu myślenia. Choć generalnie dzieło salezjańskie zakorzeniło się w świecie, to przy tej okazji nie obyło się bez bolesnego obnażenia braku wśród salezjanów i salezjanek otwarcia na problem inkulturacji, na dialog i częstego braku dowartościowania kultur lokalnych. Salezianie i salezjanki pozostali wierni zasadniczej grupie odbiorców dzieła ks. Bosko, otwierając dzieła dla najbardziej potrzebującej i otwierając się na potrzeby warstw ludowych. Nie zabrakło im przy tym ducha kreatywności i umiejętności adaptowania się do nowych warunków. Wszystko to, choć typowe dla pedagogii salezjańskiej, dla wielu kultur stanowiło wielkie *novum*. W rezultacie, w swych środowiskach, przedstawiciele Rodziny Salezjańskiej jawili się jako wychowawcy nowoczesni, a jednocześnie wierni tradycji.

Proces adaptacji dzieła salezjańskiego do nowych warunków, w oparciu o często teoretyczne kryteria wypracowane w obrębie Valdocco i Mornese, przebiegał nierównomiernie i jak wykazało konwenium „meksykańskie” zależał od różnorodnych czynników. Były wśród nich: rola i znaczenie tradycji, umiejętność odczytywania znaków czasu, bogactwo lub ubóstwo intelektualne i ludzkie salezjanów i salezjanek, wpływ środowiska geograficznego, warunki kulturowe, społeczne, rodzinne życia młodzieży, możliwości finansowe, dyspozycyjność i ilość personelu, sytuacja polityczna.

Osobiście, zaprezentowanie wyników badań w formie dostępnej wszystkim publikacji, przyjąłem z dużą radością i satysfakcją. Tym większą, że kiedy wiosną 1996 r. przyszło mi, z racji publicznej dyskusji mojej rozprawy doktorskiej – przedstawiałem w niej dzieje pierwszej generacji salezjanów polskich – wygłaszać na otwartym forum tezy bliskie autorom omawianych teraz tekstów, spotkałem się z, delikatnie mówiąc, chłodnym przyjęciem i sporym niezrozumieniem. Jednym z bardziej znaczących oponentów w drażliwej kwestii inkulturacji charyzmatu salezjańskiego był wówczas ks. F. Motto, recenzent mojej dysertacji, a dziś jeden z redaktorów recenzowanej przeze mnie książki. Cieszę się, że potrzeba było tylko nieco więcej niż 10 lat, aby to, co kiedyś go oburzało i czego zdawał się nie rozumieć, dzisiaj stało się nie tylko częścią jego dorobku, ale i ... głośno głoszonych poglądów. Pozostaje pogratulować!

Charakter syntetyczno-analityczny książki czyni z niej cenne narzędzie w rękach historyków dzieła salezjańskiego, historyków Kościoła, pedagogów i nie tylko. Znajdą w niej szereg informacji dotyczących charakterystyki ogólnej omawianego okresu, a także szczegóły dotyczące dziejów poszczególnych dzieł. Będą mogli z bliska przyrzeć się, jak wcielano w życie system wychowawczy ks. Bosko, poszukując dróg wierności jego charyzmatowi. Ta publikacja to niezwykle cenny materiał np. dla wykładowców i studentów historii dzieła salezjańskiego, pedagogiki salezjańskiej, którzy ze względu na potrzeby formacji początkowej mogą lepiej przedstawiać i poznawać dzieje ich środowiska lokalnego oraz koleje adaptacji do miejscowych warunków zasad pedagogii salezjańskiej. Zaproponowana w książce synteza okaże się z pewnością pomocna w zrozumieniu pewnych procesów, zachodzących w minionych czasach. Historycy Kościoła znajdą w niej cenny materiał, podany niemal w formie encyklopedycznej, ale poparty solidnym i udokumentowanym studium, który jest ważnym przyczynkiem do prezentacji dziejów Ludu Bożego w omawianym okresie i kontekstach.

Poruszanie się po dwóch bogatych tomach z pewnością ułatwią czytelnikowi zamieszczone w obu z nich indeksy imienne osób oraz nazw miejsc (t. 1, s. 467-482, t. 2, s. 411-424).

Bogactwo metodologiczne i merytoryczne publikacji skłania do myślenia o tym, aby przybliżyć jej zasadnicze treści czytelnikowi polskiemu. Być może zadaniu temu byłiby w stanie sprostać członkowie Sekcji Polskiej ACSSA, podejmując trud publikacji w swym ojczystym języku choćby artykułu poświęconego wynikom 4<sup>o</sup> Międzynarodowego Konwencji Historii Dzieła Salezjańskiego z 2006 r.

ks. Marek T. Chmielewski SDB

**Biuro Rzecznika Praw Dziecka, *Dzieci i młodzież – bariery i szanse rozwoju*, Materiały z konferencji zorganizowanej przez Rzecznika Praw Dziecka i Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, opracowanie i wydanie Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Warszawa 2006, ss. 79.**

W ciągle zmieniającym się świecie trudno jest dostosowywać system wychowania i kształcenia młodego człowieka do wciąż nowych warunków. Nieustannie należy trzymać rękę na „pulsie wychowania”, by szanse rozwoju były w miarę równomierne dla wszystkich dzieci. Zauważalna bieda w wielu miejscach naszego kraju powoduje powstawanie różnych nieaprobowanych społecznie zachowań oraz jest przyczyną zamknięcia tych środowisk na rozwój. Wielu badaczy wskazuje,

że młody człowiek pozbawiony szansy rozwoju z przyczyn finansowych pozostanie poniekąd potencjalnym bezrobotnym. Autorzy omawianego opracowania odnoszą analogicznie ten sam pogląd do dzieci biednych. Mianowicie dzieci dorastające dzisiaj w biedzie mogą pozostać ludźmi biednymi, gdy dorosną. Zagrożenie jest tym bardziej realne, że powstaje dzisiaj społeczeństwo oparte na wiedzy, wykształcone i kreatywne. I tylko takie daje szanse rozwoju i odnalezienia się we współczesnym świecie. Dlatego też nieustannie należy zmierzać do wyrównywania szans rozwoju dla każdego dziecka niezależnie od miejsca jego zamieszkania i zasobności „portfela” rodzica.

Omawiana pozycja jest opracowana i przygotowana przez Biuro Rzecznika Praw Dziecka, dlatego też nie posiada wyraźnie jednego autora. Książka zawiera materiały z konferencji zorganizowanej przez Rzecznika Praw Dziecka oraz Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Jest to praca zbiorowa złożona z ośmiu oddzielnych artykułów mieszczących się jednak tematycznie w problematyce całego opracowania. Tematyka ta, ogólnie rzecz ujmując, bierze pod uwagę bariery i szanse rozwoju dziecka i młodego człowieka. Stawia przede wszystkim pytania otwarte dotyczące tego, czy rzeczywiście istnieje jakiś problem mimo powszechności dostępu do nauczania, szkolnictwa i wykształcenia wśród dzieci i młodzieży. Czy współczesne społeczeństwa dają szanse rozwoju każdemu dziecku i młodemu człowiekowi równomiernie? Czy też może, stając się w jakimś stopniu ekskluzywne, automatycznie wykluczają niektóre jednostki z możliwości korzystania ze wszystkich zasobów społecznych? Są to pytania, z całą pewnością nie ostatnie i nie jedyne, rodzące się na kanwie obserwowalnej biedy i zaniedbania w wielu środowiskach. Autorzy opracowania próbują odpowiedzieć na te oraz wiele innych pytań, jak się wydaje trafnie, kompetentnie i rzeczowo. Każdy z artykułów umieszczonych w niniejszym opracowaniu zaopatrzone jest w solidną literaturę zarówno w języku polskim, jak i w innych językach, co ubogaca całość opracowania. Zbiór artykułów poprzedza spis treści, a na końcu znajdują się wybrane materiały statystyczne dotyczące i ukazujące między innymi: procent ludności żyjącej poniżej poszczególnych linii biedy, procent rodzin żyjących poniżej poszczególnych linii biedy, specjalistyczne formy pomocy dziecku i rodzinie oraz wiele innych raportów. Oczywiście omawiane opracowanie szczegółowo podaje literaturę, z której autorzy czerpią wiedzę. Dlatego też w trzynastu punktach podane są źródła danych przedstawiające poruszaną problematykę. Dla zrozumienia całości opracowania warto do tych danych sięgnąć i je prześledzić.

Pierwszy artykuł, zaprezentowany przez Ewę Sowińską, ukazuje bariery w zakresie prawa dziecka do nauki. Wśród tych barier uwidaczniających się w Polsce, autorka wymienia między innymi nierówność szans edukacyjnych, nierrealizowanie obowiązku szkolnego i obowiązku nauki przez dużą grupę dzieci, brak określenia maksymalnych progów liczebności uczniów w oddziałach szkolnych, przemoc w szkole, problem dzieci nadpobudliwych oraz wiele innych. Bariery te nie tylko utrudniają realizowanie obowiązku szkolnego, ale wręcz czasami przeszkadzają w budowaniu prawidłowej osobowości młodego człowieka. Okazuje się bowiem, że wielu młodych ludzi przykładowo nie ma żadnego przygotowania zawodowego i perspektyw życia. Są to między innymi takie osoby, które unikały obowiązku szkolnego i w okresie dorosłości wchodzą nieprzygotowane i poniekąd, w jakiś sposób, upośledzone.

Kolejny artykuł nosi tytuł „Bieda dzieci w Europie jako zagrożenie transmisją nierówności społecznej” i został napisany przez Ewę Rokicką oraz Wiesławę Warzywodę-Kruszyńską. Artykuł prezentuje bardzo interesujące dane statystyczne dotyczące biedy wśród dzieci w krajach Unii Europejskiej oraz systematyczny jej wzrost, jak również zauważalne duże tempo tego wzrostu. Dane są rzeczywiście zatrważające, gdyż pokazują systematyczny wzrost biedy tak naprawdę w większości krajów Unii Europejskiej. Reakcją Unii Europejskiej na wzrost zasięgu biedy wśród dzieci, co jest równoznaczne z uznaniem tego faktu za barierę dla rozwoju i zagrożenie reprodukcji nierówności społecznej w następnych pokoleniach, było nadanie priorytetu w badaniach naukowym nad poszukiwaniem czynników i okoliczności powodujących tę biedę oraz wskazanie kierunków rozwiązania tego problemu. W Polsce taki projekt został opracowany przez Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Projekt ten został opisany i omówiony w omawianym opracowaniu. Spośród innych

takich projektów opracowywanych w różnych środowiskach Unii Europejskiej wyróżnia go to, że poszukiwano czynników wpływających na dziedziczenie nierówności społecznej. Ostatecznie, artykuł prezentuje postulaty działań na rzecz zmiany tej zaistniałej sytuacji poprzez różnego rodzaju programy wspomagające rodziny zagrożone biedą. Istotne jest, aby zasoby, jakimi dysponuje współczesne społeczeństwo, zostały skierowane również na środowiska biedy.

W kolejnym artykule zostały przedstawione szanse i bariery edukacyjne dzieci na podstawie badań przeprowadzonych przez Katedrę Pedagogiki Społecznej Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w gminach i szkołach województwa kujawsko-pomorskiego. Analiza badań wskazuje na to, że poziom biedy dzieci uzależniony jest od relacji między zmianami społecznymi i odpowiedziami polityki społecznej na te zmiany oraz w dużym stopniu od przemian rynku pracy. Zauważono także, że państwo coraz bardziej przerzuca na rodziców zobowiązania materialne związane z opieką i edukacją dzieci. Do końca nie jest to chyba dobra metoda, bowiem właśnie taka postawa państwa powoduje, że wiele dzieci nie ma równych szans wzrostu i rozwoju intelektualnego. Badania wykazały także, że dzieci z rodzin biednych nie rozwijają swoich zainteresowań, nie są także aktywizowane intelektualnie, natomiast ich rozwój edukacyjny ogranicza się do przyswojenia podstawowych wiadomości. Ogólne wnioski z przeprowadzonych badań prowadzą badaczy do stwierdzenia, że system pomocy dzieciom ze środowisk biednych, jeśli będzie oparty tylko na doraźnych inicjatywach okazjonalnych, będzie niewystarczający. Potrzeba dzisiaj systematycznych programów wspierających rodzinę. Mogą to być programy wsparcia zarówno rządowe, jak i samorządowe i społeczne, lecz muszą stawać się coraz bardziej czymś stałym, a nie tymczasowym. Tylko systematyczna pomoc dzieciom z rodzin biednych może doprowadzić do wyrównywania szans edukacyjnych, a tym samym szans pozwalających na lepszy start w dorosłe życie.

Kolejny artykuł autorstwa Pani Elżbiety Tarkowskiej, ukazuje rolę szkoły wobec ubóstwa i wykluczenia społecznego. Autorka uzasadnia tezę, że polska szkoła nie jest miejscem integracji społecznej oraz nie uczy solidarności międzyludzkiej. Nie ułatwia także dzieciom z rodzin biednych procesu edukacji. Wiele praktyk obecnych w szkołach, jak przykładowo segregacja dzieci, jest niekorzystna dla dzieci ze środowisk ubogich. Autorka sugeruje konieczność przygotowania nauczycieli do pracy z dziećmi i rodzicami ze środowisk biednych. Natomiast artykuł Zbigniewa Kwiecińskiego ukazuje, w jaki sposób podstawowa alfabetyzacja, czyli rozumienie prostych związków w tekstach czytanych w języku ojczystym, warunkuje dostęp do szeroko rozumianej kultury symbolicznej i korzystanie z jej zasobów. Zatrważające są nie tylko wyniki badań przedstawionych przez autora artykułu, ale również wnioski. Pokazują one, iż szkoła utrwała różnice rozwojowe, wynikłe z warunków rozwojowych w domu rodzinnym. Krótko mówiąc, jeśli warunki rozwojowe są niskie w domu rodzinnym, czyli dziecko nie ma wsparcia w rodzicach, to szkoła ten stan niejako utrwała.

Artykuł Marka Andrzejewskiego „Dziecko w Polityce rodzinnej państwa – rozważania prawnika” pokazuje, iż mimo wielu kanonów prawnych zapisanych i mających pomóc dziecku oraz rodzinie prawo bardzo często w tę rodzinę uderza. Autor wskazuje kilka prostych sposobów na to, by współczesnej rodzinie pomóc bez większego nakładu środków. Między innymi, dla skutecznego wspierania rodziny konieczna jest ściślejsza współpraca struktur samorządowych i społecznych, czy też zwiększenie etatów pracowników socjalnych w samorządach czy instytucjach opiekuńczo-wychowawczych w celu pomocy rodzinie znajdującej się w sytuacji kryzysowej. Należy również dowartościować „kobiety matki”, które z tego powodu nie mogą być dyskryminowane, jak to się dzisiaj powszechnie dzieje oraz kobiety pracujące zawodowo, którym należy zapewnić stabilizację zawodową pomocną im w podjęciu decyzji o macierzyństwie.

Ostatni artykuł autorstwa Teresy Wejner ukazuje zagadnienie segregacji międzyszkolnej. Zwraca on uwagę, że polska szkoła nie realizuje swojego podstawowego zadania, jakim jest wyrównanie szans edukacyjnych dzieci. W wielu szkołach istnieje segregacja polegająca na przykład na wybiórczej rekrutacji do szkół czy ujawniająca się przy podziale uczniów na klasy „lepsze” lub „gorsze”.

Warto przeczytać i przeanalizować omawianą pozycję, aby zauważyć, często trudne, ale niezmiernie ważne dla przyszłości państwa i narodu, skutki braku systematycznej pomocy dziecku ze środowiska biednego. Na tyle, na ile mamy szansę rozwoju każdemu dziecku, na tyle państwo w przyszłości będzie sprawne. Należy zaznaczyć, że brak w opracowaniu wprowadzenia, które jasno systematyzowałoby wiedzę w nim zawartą oraz cel jej wydania. Dobrze byłoby też, aby pozycja miała konkretnego redaktora pracy. Opracowanie jednak jest godne polecenia. Materiałami z tej pozycji warto zainteresować studentów nie tylko kierunków pedagogicznych i psychologicznych, ale również kierunków związanych z administracją rządową i samorządową, pracą socjalną oraz kierunków nauczycielskich. Polecam również tę pozycję duszpasterzom pracującym w środowiskach biednych, by umieli pomóc ludziom sobie powierzonym nie tylko samodzielnie, ale także poprzez współpracę z różnymi instytucjami.

Ks. Dariusz Buksik SDB

L. Bojarska, K. Brzeziński, T. Rek, *Dziecko w Szkole. Ochrona Prawna Dziecka*, t. 3, Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Warszawa 2006, ss. 140.

Sytuacja wychowawców, nauczycieli, dyrektorów szkół i innych osób odpowiedzialnych za wychowanie, a przede wszystkim rodziców, staje się coraz bardziej skomplikowana i trudna. Trudność ta polega między innymi na wielości dokumentów ministerialnych oraz ciągle zmieniających się programach i kryteriach nauczania. Bardzo często szkoła, i sam nauczyciel, czuje się jak saper na polu minowym, po którym trudno się poruszać samodzielnie. Dlatego też potrzebne jest jakieś dobre narzędzie, które wspomaga to poruszanie. Narzędzi takich dostarczają instytucje do tego powołane zarówno na szczeblu ministerialnym, jak również wojewódzkim. Szkoły i nauczyciele, obok wielu trudności, które napotykają w kwestii zrozumienia i interpretacji prawa, bardzo często również stosują metodę informacji rodziców o prawach ich dziecka, tylko w tym zakresie, w jakim uznają to za stosowne. Dlatego też bardzo wiele trudności pojawia się wówczas, gdy chodzi o dobro dziecka i jednostkowe prawa, które przynależą do dziecka - ucznia.

Z badań wielu organizacji czy też instytucji wynika, że rodzice bardzo często nie znają praw, które ma ich dziecko w instytucji jaką jest szkoła. Jak się wydaje, jest to bardzo nieprawidłowa sytuacja, gdyż dziecko czy też rodzic powinni być informowani o wszystkim, co może szkodzić lub też nie sprzyjać wychowaniu dziecka. Nauczyciele i wychowawcy, znając i rozumiejąc swoje prawa i obowiązki, mają także obowiązek informować o prawach, jakie ma dziecko i rodzic. Musi wzrosnąć świadomość praw dziecka w poszczególnych szkołach, zmniejszy się wówczas liczba nieporozumień.

Prezentowana publikacja jest bardzo dobrym poradnikiem, który w przystępny i zrozumiały sposób ukazuje podstawowe prawa dziecka i tym samym wychodzi naprzeciw oczekiwaniom rodziców. Książka ta została przygotowana przez Rzecznika Praw Dziecka, instytucję, która ma za zadanie chronić prawa najmłodszych. Omawiana pozycja jest również odpowiedzią na szerokie zapotrzebowanie na tego rodzaju wiedzę i wyrasta z doświadczenia osób pracujących w instytucjach, do których trafiają sprawy dotyczące naruszenia praw dziecka. Najczęściej do takich instytucji zwracają się rodzice, których dziecko zostało pozbawione jakichś praw w szkole lub też skrzywdzone przez szkołę. Dlatego też publikacja skierowana jest przede wszystkim do rodziców, ale – jak się wydaje – może być również dobrym punktem odniesienia dla nauczycieli, wychowawców i osób zajmujących się wychowaniem młodego człowieka w różnych ośrodkach dydaktyczno-wychowawczych. Poradnik ten jest potrzebny, gdyż poszerza wiedzę na tematy bardzo aktualne i często konfliktowe.

Książka składa się ze wstępu oraz trzech rozdziałów. Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że zagadnienia poruszane w rozdziałach są znane i nie potrzebują kolejnych opracowań.

Rzeczywiście, jest prawdą, iż zagadnienia są znane, ale tylko i wyłącznie w zakresie haseł, o których przeciętny czytelnik słyszał, a nic więcej na ich temat nie może powiedzieć. Wydaje się, że problem braku wiedzy na tematy podjęte w opracowaniu dotyczy również rodziców, nauczycieli czy wychowawców. Bowiernie w prawie poruszamy się zbyt często na zasadzie domysłów, a nie konkretnej wiedzy. Dlatego też pozycja ta pomaga zrozumieć i usystematyzować wiedzę ujętą, najogólniej mówiąc, w umysłach wielu na zasadzie haseł.

We wstępie autorzy wyjaśniają cel napisania tego poradnika oraz uzasadniają potrzebę jego zaistnienia na rynku wydawniczym. Dowiadujemy się również, że jest to poradnik dostarczający podstawowej wiedzy na temat praw uczniów, które jednak należy uzupełniać dodatkowo o konkretne statuty i regulaminy różnych szkół.

Pierwszy rozdział został zatytułowany „Prawo do nauki”. Poruszane są w nim zagadnienia na pozór banalne i znane wszystkim, którzy kiedykolwiek mieli styczność ze szkołą. Są to jednak tematy, nad którymi należy zatrzymać się chyba dłużej oraz odnieść się do nich szczegółowo. W czterech podrozdziałach, które zostały zatytułowane: prawo czy obowiązek?, bariery finansowe, czy można karać dzieci ograniczeniem prawa do nauki?, kłopoty z dokumentami, odnajdujemy wiele przydatnej wiedzy. Wszystkie zagadnienia są poruszane nie tylko w płaszczyźnie teoretycznej, ale przede wszystkim – praktycznej. W pierwszym podrozdziale czytelnik dotknie takich zagadnień jak: szeroko stosowane usprawiedliwienia, zwolnienia i wagary. Dowie się między innymi, że uczeń pełnoletni jest już sam odpowiedzialny za siebie, jest dorosły i w rzeczywistości wiele obowiązków szkolnych oraz zachowań zależy już tylko od niego. Przykładowo, to uczeń, jako osoba pełnoletnia, sam może poinformować rodziców o ocenach, a nie czyni tego nauczyciel publicznie na wywiadówce. Autorzy zwracają również uwagę czytelnika na szereg innych drobnych, a niezwykle ważnych elementów z życia szkoły, m.in. na fakt, że nieprawne jest postawienie ucznia za drzwiami klasy, z powodu złego zachowania. W drugim podrozdziale czytelnik zaznajomi się z zagadnieniem indywidualnego nauczania, które powinno być organizowane przez szkołę dla dzieci niepełnosprawnych lub chorych. Takie nauczanie nie tylko daje szansę dziecku na zdobycie wiedzy, ale także wprowadza je w życie społeczne. Ciekawe jest ukazanie zagadnienia korepetycji, które mogą być prowadzone w różny sposób i stawać się dobrą drogą, na której wiele dzieci dostanie szansę wyrównania braków w nauczaniu. Istotnym elementem w procesie wychowania są również wyjazdy integracyjne, które umiejętnie przygotowane dają szansę rozwoju wszystkim uczniom, a nie – przykładowo – tylko tym, których rodziców na to stać.

Kolejny podrozdział bardzo precyzyjnie opisuje – poprzez podanie zróżnicowanej gamy przykładów – zagadnienie ograniczenia praw dziecka do nauki. Realizuje się to w formie zawieszenia w prawach ucznia, przeniesienia do innej szkoły czy też skreślenia z listy uczniów. Takie postępowanie musi być bardzo mocno uzasadnione i nie może być karą powszechnie stosowaną, ale wyjątkiem zmierzającym nie tylko do pozbycia się problemu, jak to jest stosowane w wielu placówkach szkolnych, ale do dania nowej szansy młodemu człowiekowi w procesie jego wychowania i kształcenia. Ostatni podrozdział porusza takie tematy jak: zagadnienie niewydawania świadectw z różnych powodów, co jest bezprawnym procederem stosowanym przez szkoły; zagadnienie świadectw z „paskiem”, jakie są wymagania takich świadectw; problem religii i etyki na świadectwie; czy też problem usprawiedliwień oraz ginących dzienników. Jak widać, zagadnienia poruszane w części pierwszej są ciekawe i z całą pewnością powinny zainteresować nie tylko rodziców, ale także nauczycieli i wychowawców.

W drugim rozdziale autorzy ukazują istotne zagadnienia, z którymi spotyka się współczesna szkoła, a z którymi nader często nie umie sobie poradzić zgodnie z obowiązującym prawem. Jest to – ogólnie rzecz biorąc – „Prawo do bezpieczeństwa”, za które odpowiada szkoła i wszystkie instytucje wychowawcze, mające chronić dziecko przed niebezpieczeństwami. Również rodzice mają ogromną rolę do spełnienia w kształtowaniu we własnych dzieciach postaw pozwalających im uniknąć ewentualnych niebezpieczeństw w środowisku szkolnym. Zagadnienia poruszane w tym rozdziale – mimo, że były wiele razy opisywane w innych publikacjach – tutaj zostały interesująco

i przystępnie opisane. Rozdział ten daje wskazówki rodzicom, w jaki sposób mogą przyczynić się do bezpiecznego przebywania ich dziecka na terenie szkoły. To właśnie rodzice powinni starać się, aby każdy wypadek ich dziecka w szkole był odnotowany, powinni zwracać uwagę dyrekcji szkoły czy wychowawcy klasy na wszelkie przejawy przemocy rówieśniczej czy agresji. Sami powinni pilnować, by szkoła ubezpieczyła dziecko od nieszczęśliwych wypadków, a jeśli zaistnieje potrzeba – ubezpieczyć je dodatkowo i indywidualnie. Rola rodziców w zapobieganiu sytuacjom niebezpiecznym w szkole jest bardzo ważna i nie może się ograniczać jedynie do niezadowolenia wyrażonego wobec dziecka w domu. To właśnie rodzice, wiedząc, między innymi od swoich dzieci, o wielu sytuacjach niebezpiecznych, powinni być pierwszymi, którzy interweniują czy to u dyrekcji szkoły, czy też w instytucjach do tego powołanych. Przykładowo, jeśli wiedzą o problemie narkotyków w szkole, powinni o tym poinformować również odpowiednie służby.

Ostatni rozdział zawiera pięć podrozdziałów, w których autorzy poruszają zagadnienia związane z organizacjami użytkowników szkoły. Podkreśla się w tym rozdziale szczególną rolę rodziców w tworzeniu takiego środowiska szkoły, które będzie przyjazne dla ich dzieci. Bardzo łatwo jest krytykować szkołę, nauczycieli, środowisko wychowawców, trudniej natomiast wziąć część odpowiedzialności za wychowanie swojego dziecka. Szansę, by pełniej uczestniczyć w wychowaniu swojego dziecka, dają rodzicom takie wewnętrzne instytucje szkoły, jak: rada rodziców, rada szkoły, rada oświatowa. Rada oświatowa, która w założeniach ma być instytucją wspomagającą wychowanie, jest jeszcze mało rozpowszechniona i bardzo rzadko powoływana do istnienia. A jest to miejsce, gdzie rodzice mogą mieć niebagatelny wpływ na funkcjonowanie szkoły. Ważnym miejscem życia szkoły jest samorząd uczniowski oraz różnego rodzaju stowarzyszenia. To rodzice mogą aktywizować samorząd szkolny czy też różnego rodzaju stowarzyszenia, w których ich dzieci mogłyby nie tylko rozwijać się intelektualnie, ale również społecznie.

Książka jest napisana w sposób przystępny oraz żywy. Mimo cytowania wielu dokumentów prawnych czyta się ją z przyjemnością, bowiem wiele kwestii zapisanych jest w formie krótkich punktów. Ciekawym zabiegiem redaktorskim jest wykorzystanie w pozycji dużej ilości przykładów, które obrazują podjęte w niej problemy. Czasami wydają się zbyt długie – dobrze jednak, że się tu znalazły. Omawiana pozycja jest interesującym poradnikiem, który z całą pewnością powinien znaleźć się na biurku nauczyciela i wychowawcy. Poradnik ten powinien również stać się źródłem wiedzy dla rodziców, którzy pełniej, lepiej i bardziej świadomie pragną uczestniczyć w procesie wychowawczym i rozwojowym swoich dzieci. Książka – poradnik może stać się dobrym źródłem wychowawczym dla rodziców, nauczycieli i wychowawców pragnących wychowywać dobrego człowieka. Polecam tę pozycję również duszpasterzom, czy księżom prowadzącym różne szkoły, by – poprzez aktywizację środowiska rodziców – wspólnie wypracowywali dobre modele bardziej twórczego wychowania młodego pokolenia. Pokolenia zdolnego do refleksji, otwartego na nowe prądy myślowe, ale jednocześnie zakotwiczonego głęboko w kulturze narodu i systemie wartości.

Ks. Dariusz Buksik SDB

*Wychowanie w służbie praw człowieka*, red. J. Gocko, R. Sadowski, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2008, [Biblioteka Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, t. 1], ss. 224.

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego (TNFS) rozpoczęło swą działalność naukową od „mocnego uderzenia”. Powołane do życia w czerwcu 2007 roku, wpisane do Krajowego Rejestru Sądowego w październiku jeszcze tego samego roku, „weszło na scenę” naukowego życia w Polsce zorganizowaniem międzynarodowej konferencji przy współpracy Wydziału Pedagogicznego UKSW, która odbyła się w Warszawie na UKSW 23 października 2008 roku. Jednocześnie podjęto inicjatywę zapoczątkowania serii wydawniczej „Biblioteki Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego”. Serię tę otwiera recenzowana książka pt. *Wychowanie w służbie praw człowieka*, na treść



której składają się w głównej mierze referaty wygłoszone na wspomnianej wyżej konferencji oraz kilka jeszcze innych artykułów tematycznie z nią związanych. Tematyką wiodącą – zarówno konferencji, jak i książki – są prawa człowieka powiązane z problemami wychowania, zwłaszcza z systemem wychowawczym św. Jana Bosko. Wypełnia ona pierwszą część książki i stanowi jej główny korpus. Druga część, wyraźnie oddzielona w spisie treści, poświęcona została czasopismu naukowemu salezjanów w Polsce „Seminare”, z którym wiąże się powstanie TNFS.

Czytelnika, który weźmie do ręki prezentowany tom, uderzy przede wszystkim jego wysoki poziom naukowy, który przejawia się w dwóch różnych wymiarach z sobą ściśle powiązanych: merytorycznym i autorskim. Gdy chodzi o ten ostatni, to organizatorom konferencji i redaktorom tomu udało się zaangażować bardzo kompetentnych autorów, tak krajowych, jak i zagranicznych. Same nazwiska mówią za siebie, i zapewne motywować będą do sięgnięcia po ten tom i do jego lektury. Z zamieszczonych po każdym rozdziale notek biograficznych można wywnioskować, że są oni w swojej dziedzinie wybitnymi fachowcami, posiadają bardzo bogaty dorobek naukowy i cieszą się w swoim środowisku wysokim autorytetem naukowym. Pośród autorów figurują takie nazwiska, jak prof. A. Baumgartner z Monachium i ks. prof. F. Casella z Rzymu, oraz prof. M. Seweryński, były rektor Uniwersytetu Łódzkiego i minister szkolnictwa wyższego, prof. B. Śliwerski, czołowa postać polskiej pedagogiki, i ks. prof. H. Skorowski, obecny prorektor UKSW, nie ujmując oczywiście nic z reputacji naukowej pozostałym autorom.

Drugi naukowy wymiar tej książki dotyczy jej treści. Prezentacja podejmowanych zagadnień w poszczególnych artykułach, ich głęboka i wnikliwa analiza, jasny i uporządkowany tok wykładu, świadczą o ich wysokim poziomie merytorycznym. Trudno sobie zresztą wyobrazić, biorąc pod uwagę nazwiska samych tylko autorów, aby mogło być inaczej. Interesujące jest przede wszystkim powiązanie zagadnienia praw człowieka z tematyką wychowawczą. Niezbyt często zdarza się to w opracowaniach naukowych. I dlatego książka – poza swoim nowatorskim i oryginalnym ujęciem – ma wymiar także interdyscyplinarny.

Dokonując analizy treści publikacji, można w pierwszej części książki wyodrębnić przynajmniej trzy grupy zagadnień, logicznie z sobą powiązanych. Otwiera ją bardzo interesujący artykuł prof. M. Seweryńskiego pt. *Tożsamość chrześcijańska we współczesnej Europie*. Artykuł ten chce się naprawdę czytać. Napisany zrozumiałym językiem, wskazuje w sposób niezwykle klarowny i przekonywujący zarówno na zagrożenia dla tożsamości chrześcijańskiej w Europie, jak i na działania, jakie ze strony chrześcijan winny być podjęte na rzecz jej zachowania. Ze względu na to, że zagadnienie praw człowieka i praw ucznia zostało w książce przedstawione w perspektywie chrześcijańskiej, artykuł ten niejako wprowadza w jej tematykę i zakreśla ramy dla podjętej w następnych artykułach refleksji.

Pierwszą grupę tematyczną stanowią trzy teksty poświęcone problematyce praw człowieka, które zostały zaprezentowane z trzech różnych perspektyw, wzajemnie dopełniających się i dających pełny, integralny obraz tego zagadnienia. Ks. prof. J. Gocko z KUL omówił prawa człowieka z perspektywy katolickiej nauki społecznej, ks. prof. H. Skorowski z UKSW ukazał prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego, a prof. A. Baumgartner z Monachium – przedstawił je w perspektywie wartości społeczno-etycznych. Artykuły te tworzą główne spoiwo książki, łączące wszystkie podjęte w niej zagadnienia w spójną całość. Wypracowane w nich kryteria oceny stanowią podstawowy punkt odniesienia dla naukowej refleksji w pozostałych artykułach. „To właśnie prawa człowieka – jak zauważa ks. prof. H. Skorowski – stoją na straży gwarancji określonych wartości, które są nieodzowne dla każdego systemu wychowania” (s. 9). Szczególnie wartościowe w tych artykułach jest silne wyakcentowanie i jasne ukazanie źródeł praw człowieka z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej, tym bardziej cenne, że jednocześnie wielu uznaje nienaruszalność i godność osoby ludzkiej jako główne i podstawowe źródło praw człowieka, ale rozumie je na sposób redukcyjny. Z lektury artykułów płynie jasne przesłanie: „obrona i promocja godności osoby ludzkiej i przysługujących jej praw będzie dopiero wtedy prawdziwa, kiedy przyjmie się pełną koncepcję personalistyczną, nie redukując jej do jałowego humani-

zmu” (ks. J. Gocko, s. 34). Chciałbym jeszcze od siebie dodać, że teksty te, choć poruszają problematykę trudną, napisane są komunikatywnym językiem. Pozwalają niezorientowanemu czytelnikowi poznać, gdzie i w czym tkwi istota rzeczy, dając jednocześnie pełny obraz zagadnienia.

Druga grupa tematyczna dotyczy praw ucznia. W książce znajdują się dwa artykuły poświęcone tej tematyce i pokazują ją w dwóch różnych obszarach. Prof. J. Piskurewicz omawia problematykę dotyczącą praw dziecka w historii wychowania, a prof. B. Śliwerski – w polskim systemie oświaty. Ważne w tej części książki jest pokazanie historycznego kontekstu zagadnienia, tzn. jak podstawowe prawa dziecka, tj. prawo do życia, do rodziny i do wychowania, wolności od przemocy fizycznej, wyzysku i okrucieństwa – realizowane były wcześniej, zanim w XX wieku przyznano je dziecku oficjalnie. Prof. J. Piskurewicz pokazał to w swym artykule po mistrzowsku i w sposób niezwykle interesujący. Dopiero na tym tle ukazują się w całej pełni realia polskiego systemu oświaty i polskiej szkoły, zarówno jej strony pozytywne, jak i negatywne, pokazane bardzo plastycznie przez następnego autora.

Trzecią grupę tematyczną stanowią dwa teksty prezentujące – w świetle wcześniej podjętej refleksji dotyczącej praw człowieka i praw ucznia – zagadnienie systemu wychowawczego św. Jana Bosko. Zaproszony z Rzymu, z Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego, ks. prof. F. Casella pokazuje w swojej publikacji, jak można wychowywać ku poszanowaniu praw człowieka w wierności systemowi edukacyjnemu św. Jana Bosko, a ks. dr D. Stępkowski zwraca w swym artykule uwagę na dotychczas niewystarczająco opisany w literaturze przedmiotu wymiar tego systemu, mianowicie, na tzw. pedagogię „przejścia” św. Jana Bosko.

Ostatnia część książki, wyraźnie wyodrębniona tytułem: *Od Seminare do Towarzystwa Naukowego* – składa się z trzech artykułów. Ks. prof. H. Stawniak przedstawił historię czasopisma „Seminare”, jego genezę i rozwój, a także perspektywy na najbliższą przyszłość. Okazją do przybliżenia tego naukowego pisma salezjanów był – przypadający w roku 2008 – jubileusz związany z wydaniem 25. tomu, który zapoczątkował jakby nowy etap jego dziejów, bowiem odtąd stało się ono oficjalnym organem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Drugi artykuł zamieszczony w tej części książki dotyczy celów i form działalności towarzystw naukowych, autorstwa prof. S. Liszewskiego, prezesa Łódzkiego Towarzystwa Naukowego. Całość tomu wieńczy mądry i piękny esej ks. dra R. F. Sadowskiego na temat teologicznych i filozoficznych podstaw humanizmu chrześcijańskiego świętego Franciszka Salezego.

Podsumowując przedstawioną wyżej ocenę recenzowanego tomu *Wychowanie w służbie praw człowieka*, chciałbym jeszcze raz krótko i syntetycznie przedstawić jego walory naukowe. Książka reprezentuje wysoki poziom naukowy. Nie ma w tym tomie tekstów merytorycznie słabych czy przeciętnych. Ten wysoki poziom zapewniają jej wybitni i kompetentni uczeni, którzy są jej współautorami. Jej największa wartość naukowa tkwi w tym, że posiada wymiar interdyscyplinarny. Łączy umiejętnie i harmonijnie dwie płaszczyzny refleksji: refleksję nad prawami człowieka z refleksją pedagogiczną. Ponieważ nie często się to zdarza w pracach naukowych, stąd można ją uznać za oryginalną i nowatorską. Wszystkie publikacje napisane są zrozumiałym i komunikatywnym językiem, a także piękną polszczyzną, co z pewnością sprawi, że wezmą ją do ręki nie tylko fachowcy, ale także ludzie nieposiadający specjalistycznego, naukowego przygotowania. Redaktorzy książki zadbali także o graficzną stronę książki, która jest staranna i zachęca do czytania. Ciekawym dopełnieniem są noty biograficzne autorów poszczególnych artykułów wraz ze zdjęciami. Ponieważ książka zapoczątkowuje serię wydawniczą TNFS, trzeba pogratulować udanego startu i życzyć, aby podobnych tomów w dorobku Towarzystwa było jak najwięcej.

Ks. Roman Murawski SDB  
Warszawa

Astrid Męczkowska, *Podmiot i pedagogika: od oświeceniowej utopii do pokrytycznej dekonstrukcji*, Wydawnictwa Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2006, ss. 230.

„Lecz kim ja jestem i jakim prawem osądzam te rzeczy, i kto określa moje sądy?”

J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*

Zainspirowany książką Astrid Męczkowskiej dotyczącą ewolucji rozumienia podmiotu w nowożytej filozofii i pedagogice, chciałbym na wstępie opisać osobiste wrażenie, jakie wywarła na mnie jej lektura. Dla jasności wywodów wskażę jednak od razu, jakie rodzaje podmiotu wyróżniła autorka. Po pierwsze, pisze ona o Podmiocie przez wielkie P, dodając, że „zapis ten (...) stosowany jest jedynie tam, gdzie dokonuję [tj. autorka – dop. D.S.] personifikacji oświeceniowej – «uwznioślonej» koncepcji podmiotu” (s. 14). Po drugie, występuje podmiot pisany przez małe p, który w przeciwieństwie do wymienionego poprzednio „bohatera Oświecenia” (tamże), wyraża „«codzienną» formułę” (tamże) albo „«podmiot» w znaczeniu zwyczajowym” (s. 15). Na podstawie tych ustaleń Męczkowska w trzeciej i ostatniej części swojej pracy konfrontuje ze sobą dwie koncepcje, a mianowicie przekreślonego „Wielkiego Podmiotu” i „podmiotu małego” (s. 199). Mam nadzieję, że te wyjaśnienia pomogą w opisie nie tylko struktury pracy, którą zajmuję się w drugiej części tej recenzji, lecz także toku wywodu w zapowiedzianym wcześniej osobistym wrażeniu lekturowym.

Rozprawa naukowa – jak zresztą każda praca literacka – musi mieć swój podmiot. W dziele naukowym jest nim zazwyczaj sam autor. Za sztuczną trzeba uznać konstrukcję, w której naukowiec ucieka się do wykreowania postaci narratora czy podmiotu literackiego wygłaszającego za niego, a więc niejako z drugiej ręki, to, co myśli. Klasycznym przykładem tego drugiego sposobu podejścia do rzeczy jest rozprawa Jeana-Jacques’a Rousseau pt. *Emil, czyli o wychowaniu*.

Inaczej niż w dziele literackim, w pracy o charakterze naukowym wymaga się od autora otwartości w prezentowaniu swoich poglądów. Dotyczy to oczywiście nie tylko treści prezentowanego przez niego stanowiska, lecz także zamiarów, intencji i wartości, które go ukształtowały<sup>1</sup>. Nieskrępowanie w tym zakresie jest warunkiem uprawiania nauki i dążenia do prawdy. We współczesności odnosi się niekiedy wrażenie, że wszystko ma swoją legitymację z wyjątkiem prawdy. „Cóż to jest prawda?” (J 18,38) – powtarza za Piłatem wielu współczesnych „wagabundów”, „pielgrzymów”, „tułaczy” i sceptyków<sup>2</sup>.

Autorka recenzowanej pozycji wyjawia wprost swój osobisty zamiar przyświecający jej przy tworzeniu. Choć intencja ta zostaje wyrażona dopiero pod koniec monografii, jej znaczenia nie da się przecenić. Wydaje mi się, że miała ona kluczowe znaczenie w całym procesie badawczym, z jednej strony nadając mu określony kierunek, z drugiej zaś – wyznaczając kryterium wyboru materiału i sposób jego interpretowania. Jakim zatem motywem kierowała się filozofka wychowania z Gdańska?

Męczkowska przyznaje, że pragnie przekonać czytelnika do przyjęcia tego samego punktu widzenia, z którego ona patrzy na rozwój relacji między pedagogiką a podmiotem w ciągu kilku ostatnich wieków (por. s. 111). Na kanwie tej wypowiedzi chciałbym zwrócić uwagę na być może drobny szczegół. Autorka nie przekonuje do swoich argumentów, lecz do afirmacji „słuszności wysuniętej (...) tezy” (tamże). A zatem spór o prawdę nie jest rozważaniem argumentów *pro* i *contra*, lecz wyborem takiej lub innej opcji. Innymi słowy: punkt widzenia (stanowisko) z góry determinuje

<sup>1</sup> Por. K.-O. Apel, *Hermeneutyczny wymiar nauki społecznej i jego normatywna podstawa*, tłum. z ang. B. Frydryczak, w: *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, red. K. Zamiara, CIA BOOKS, Poznań 1993-1994, s. 185-205.

<sup>2</sup> Por. Z. Bauman, *Moralne obowiązki, etyczne zasady*, tłum. z ang. J. Tokarska-Bakir, w: tenże, *Etyka ponowoczesna*, PWN, Warszawa 1996, s. 44-50.

sposób myślenia i jego wyniki. Czyżby miało to oznaczać, że Męczkowska zaprasza nas tu do uznania za swoje bliżej niewyjaśnionych twierdzeń?

W tym przypadku z pewnością tak nie jest. Osobiście dostrzegam wiele momentów, w których autorka wprost wyraża swoją „irytację” z powodu trudności, jakie napotyka przy analizie niezwykle trudnego zagadnienia podmiotowości (por. s. 219). Wymownie świadczy to o tym, że ona sama nie była w stanie przewidzieć z góry, do jakich wniosków doprowadzą jej badania. Myślę, że jest to najlepszy dowód na szczerą intencję autorki, co jest konieczne przy poszukiwaniu prawdy.

Moim zdaniem, wskazana przez autorkę chęć przekonania czytelnika do przyjęcia reprezentowanego przez nią punktu widzenia kryje w sobie jeszcze jedną myśl. Czytelnik nie tylko doświadcza jakby na własnej skórze ideologicznego piętna współczesnej nauki, lecz także zostaje zachęcony – świadomie czy nieświadomie – do krytycznego śledzenia rozwoju myśli. Jedno z pytań, które mi się nasunęło, dotyczyło tego, czy jestem Podmiotem pisany wielką literą, a więc owym zdezawuowanym produktem oświecenia, czy też małym podmiotem, będącym wytworem współczesnej dekonstrukcji filozofii? Nie mogłem się zgodzić ani z jednym, ani z drugim ujęciem. Czy autorka przemyślała możliwość zajęcia stanowiska jakby poza wyznaczonym przez siebie *continuum* między „Wielkim Podmiotem” a „podmiotem małym”?

Jak wynika z argumentacji Męczkowskiej, jest to sytuacja niemożliwa (więcej w tej sprawie nieco dalej). Ale przecież jej pogląd jest tylko propozycją skierowaną do czytelnika, który po samodzielnym rozważeniu problemu może przyjąć zupełnie inne rozstrzygnięcie. Odebranie mu tej możliwości oznaczałoby pozbawienie go zdolności i prawa do własnej, a więc krytycznej refleksji. Ludwig Wittgenstein wskazał bowiem jej nieredukowalną podstawę, pytając: „Czym jest związek między nazwą i tym, co nazwane? – Właśnie, *czym?* (...) Wiąże się to z ujęciem nazywania jako pewnego, by tak rzec, tajemniczego zjawiska. Nazywanie jawi się nam jako osobliwy związek słowa z przedmiotem”<sup>3</sup>. Warto się na chwilę zatrzymać, aby rozważyć ten ciekawy związek.

Dla Wittgensteina akty myślenia są osadzone w płaszczyźnie ontycznej, która nie jest tożsama z poznaniem. Jeśliby tak nie było, to nie miałoby sensu apelowanie przez Męczkowską do czytelnika, aby się z nią zgodził (poza przypadkiem indoktrynacji). Niewypowiedzianym założeniem jest tutaj bowiem możliwość spojrzenia przez podmiot na problem jakby od zewnątrz (tj. obiektywnie). Wittgensteinowski powrót do ontycznej (nie ontologicznej, czyli wykreowanej przez myślenie) bytowości warunkuje zarówno krytyczność namysłu, jak i broni wolną decyzję przed ideologizacją.

Osobiście sprzeciwiam się stanowisku autorki, która nie dopuszcza możliwości wyjścia poza oś: „Wielki Podmiot” – „podmiot mały”. Czy ma to oznaczać, że należą do zwolenników oświeceniowego mirażu podmiotowości? Moim zdaniem, przedstawiona przez Męczkowską alternatywa jest nieprawidłowa. Równocześnie, w tym miejscu, ukazuje się zdeformowane rozumienie krytyczności. Niektóre nurty pedagogiczne zawłaszczają sobie prawo do określenia „krytyczny”, jak gdyby bycie krytycznym zależało od zajęcia tego lub innego stanowiska, to jest krytycznego lub niekrytycznego. Czy nie powinno być jednak wprost przeciwnie: krytycznym jest się dopiero wówczas, gdy w danej sprawie dopuszcza się różne sposoby widzenia?

Po tej dość ogólnej refleksji przejdę do bardziej szczegółowego przedstawienia niewątpliwie interesującej i imponującej – jeżeli chodzi o wagę problemu i sposób jego prezentacji – książki Męczkowskiej.

Na początku, wymaga ponownego podkreślenia to, że autorka zawęży perspektywę patrzenia na podmiot. Z punktu widzenia pedagogiki chrześcijańskiej, która jak wiadomo operuje terminem „osoba” (łac. *suppositum*), można powiedzieć, że Męczkowska pogrąża się w „pułapce refleksji”<sup>4</sup>, którą myśl nowożytna zastawiła na samą siebie. Do takiego stwierdzenia dociera się oczywiście nie tylko na gruncie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, która jest bliska piszącemu tę recenzję. Na

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. z niem. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2005, s. 30-32.

<sup>4</sup> Określenie to pochodzi od Wojciecha Chudego. Por. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.

przełomie XVIII i XIX wieku na to samo zwrócił uwagę Johann F. Herbart we wczesnym swoim piśmie filozoficznym pt. *Pierwszy problematyczny zarys teorii wiedzy (Erster problematischer Entwurf der Wissenslehre)*<sup>5</sup>. Wydaje się, że to właśnie jest powodem, dla którego Męczkowska utożsamia podmiot z podmiotowością, która jako kategoria pedagogiczna pojawiła się w kontekście oświeceniowej debaty na temat relacji człowiek – obywatel. Poza tym, wcześniejsze moje wywody przekonują, że ten zabieg – nazwę go uproszczeniem – nie jest jednak przypadkowy ani nieświadomy. Autorka – z niewiadomych dla mnie powodów – nie odnosi się do dziejów filozofii, a szczególnie do wciąż w niej dyskutowanego problemu podmiotu – od Arystotelesa do Kartezjusza. Co więcej, przetrzuca nad tym okresem pomost myślowy, arbitralnie stawiając tezę: „Podmiot, umiejscawiany w roli bohatera nowoczesności, stanowi antropocentryczny odpowiednik podmiotu arystotelesowskiego (‘*ποῦξιμῆνον*’) jako bytu leżącego u podstawy [podkr. A.M.] wszelkich zjawisk” (s. 18). Co prawda, na tak określonym fundamencie podmiot może wydawać się ciągle taki sam, jak sugestywnie dowodzi autorka, jednak w rzeczywistości nie jest on już ten sam.

Zakładając tożsamość podmiotu w zapoczątkowanym przez oświecenie „pedagogicznym dyskursie podmiotowości” (s. 12-13), Męczkowska w pierwszym rozdziale swojej monografii rekonstruuje narodziny Podmiotu pisanego przez wielkie P, w następnych zaś dwóch prowadzi czytelnika przez dwudziestowieczną debatę filozoficzną w tej sprawie, którą doprowadza aż do współczesności, zwracając szczególną uwagę na „peregrynację podmiotu» w pedagogice” (s. 12). W wędrowce tej autorka ukazuje jej zdaniem rzeczywistą historię emancypacji podmiotu spod oświeceniowego mirażu wolności. Czy nie powinno budzić jednak zastanowienia to, że u kresu owej „pielgrzymki” Męczkowska dość bezradnie konstatuje, że „dokonując zakwestionowania oświeceniowej formuły podmiotowości, pedagogika nie musi porzucić swych emancypacyjnych ambicji [podkr. A.M.]”<sup>6</sup>. Mówiąc inaczej: postawiony na początku opracowania postulat emancypacyjnego charakteru pedagogiki zmusza do poszukiwania tego, kogo (podmiotu) można poddać emancypacji. Odkrycie tej konieczności naprowadza autorkę na myśl, że: „Potrzebujemy (...) *Podmiotu Wielkiego* jako idei regulatywnej, nie zaś opisowej bądź konstytutywnej. Potrzebujemy również rozpoznania własnych ograniczeń w obrazie *podmiotu małego*, po to, by świadomość naszych granic stanowiła wyzwanie do ich przekraczania” (s. 220).

To uwikłanie, które dostrzegła autorka pod koniec swoich rozważań, można interpretować w różnorodny sposób. Po pierwsze, w świetle wspomnianej powyżej koncepcji „pułapki refleksji”. Po drugie zaś, i wydaje mi się, że jest to sposób bliższy pedagogom, w odniesieniu do rozróżnienia, które niestety znowu umknęło uwadze autorki. Chodzi mi o różnicę między podmiotem a właściwą tylko człowiekowi zdolnością do samodoskonalenia. Zdolność tę Rousseau nazwał *perfectibilité*<sup>7</sup>. Wprawdzie Męczkowska trafia na jej ślad przy okazji analizy Herbartowskiego terminu *Bildung* (kształcenie), ale nie odczytuje jej prawidłowo. W jej ujęciu ogranicza się ona do „założenia o możliwości *ukształcania* osobowości dziecka za pomocą behawioralnych środków” (s. 85). Ze zrozumiałych powodów wzbudza to w autorce zdecydowaną negację (por. s. 201). Niezrozumiałą jest wszakże wniosek, który Męczkowska zdaje się wyciągać ze sprzeciwu wobec teorii urabiania podmiotu. Wniosek ten podaje ona w sformułowaniu pochodzącym od Andrei Folkierskiej. Zdaniem tej ostatniej „[p]edagogika rozumiana jako nauka o wychowaniu porusza się z konieczności zawsze w takiej perspektywie, w której podmiot [podkr. A.F.] wychowania w postaci podmiotu wychowywanego jest już z góry dany, jest wyjściową przesłanką takich czy innych teorii wychowania (...) Podmiot, będący zarazem przedmiotem wychowania, jest już tu dany, gotowy” (cyt. za Męczkowską, s. 110).

<sup>5</sup> Zob. J.F. Herbart, *Pierwszy problematyczny zarys teorii wiedzy*, tłum. z j. niem. D. Stępkowski, <<http://www.herbart.pl/03/pdf/pierwszy.pdf>>, (data dostępu: 15.11.2008).

<sup>6</sup> W cytacie przestawiłem kolejność zdań [D.S.].

<sup>7</sup> Por. D. Benner, F. Brüggem, *Bildsamkeit/Bildung*, w: *Wörterbuch der Pädagogik*, red. D. Benner, J. Oelkers, Beltz Verlag, Weinheim und Basel 2004, s. 174.

Zakładając, że autorka rozprawy z życzliwością spojrzy na niniejsze wywody, można stwierdzić, że sama przekonała się o niesłuszności swojej wyjściowej hipotezy o gotowości, zupełności czy doskonałości podmiotu. To wprowadza nas w paradoks myślenia pedagogicznego, na który zwraca uwagę Dietrich Benner odnośnie do pojęcia *praxis*<sup>8</sup>. Z jednej strony oczywiste jest, że dziecko potrzebuje troski wychowawczej (nie jest więc „gotowe”, jak chciałaby tego Folkierska), z drugiej natomiast oddziaływania wychowawcze mają swój kres nie tylko czasowy (zazwyczaj jest nim osiągnięcie pełnoletniości), lecz – co jest o wiele ważniejsze – kres wyznaczony przez podmiot podlegający wychowaniu. W świetle ostatniego spostrzeżenia zewnętrzne oddziaływania wychowawcze mogą dokonywać się tylko jako zachęta do własnej aktywności samego zainteresowanego (podmiotu). Warunkiem ich możliwości jest jednak zdolność do doskonalenia, na którą wskazano powyżej. Nie można jej jednak stawiać na równi – jak to niestety czyni Męczkowska – z podmiotem. Czym innym jest bowiem podmiotowa możliwość kształtowania (siebie), a czym innym podmiot jako taki. Wydaje się, że tę różnicę eksponuje się najwyraźniej w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, która właśnie z tego powodu naraża się niejednokrotnie na zarzut niepedagogiczności.

„«[P]edagogiczna wędrówka» idei podmiotu” (s. 12), której przewodzi Męczkowska, rozpoczyna się w oświeceniu i dociera aż do współczesności. W niezwykle sugestywny sposób kierunek drogi i stacje postojowe określają tytuły poszczególnych części rozprawy. Rzecz rozpoczyna się od oświecenia, w którego świetle ukazuje się „Podmiot – bohater nowoczesności” (część I). Rekonstrukcji oświeceniowego ideału podmiotu autorka dokonała w nawiązaniu do myśli filozoficznej Kartezjusza, Kanta i Hegla (rozdział 1). Na tej podstawie w drugim i trzecim rozdziale tej części wydobyła cechy charakterystyczne idei Podmiotu, przygotowując niejako grunt pod analizę jego transpozycji na grunt pedagogiki. Czwarty rozdział pierwszej części przedstawia obecność oświeceniowego ideału podmiotowości w myśli pedagogicznej Jeana-Jacques’a Rousseau, Johanna Friedricha Herbart, Sergiusza Hessena i przedstawiciela polskiej pedagogiki socjalistycznej – Heliadora Muszyńskiego. Mimo różnic, zdaniem autorki, w przedstawionych stanowiskach można dostrzec dużą koherencję. Wyjaśnienia tego należy moim zdaniem doszukiwać się wyłącznie w wyjściowej koncepcji podmiotu autorki.

W drugiej części monografii poddano analizie proces upadku i odrodzenia oświeceniowego Podmiotu. Śledząc ewolucję dyskursu filozoficznego w tej sprawie, Męczkowska rozpoczyna wywód od prezentacji tendencji, które pojawiły się po II wojnie światowej w kontekście krytyki społeczeństwa kapitalistycznego zgłaszanej przez przedstawicieli szkoły frankfurckiej: Herberta Marcusego, Theodora Adorna, Maxa Horkheimera i Jürgena Habermasa (rozdział 1). Na tym tle, w kolejnym rozdziale, autorka śledzi przemiany, do jakich doprowadziły koncepcje wyżej wspomnianych myślicieli na polu pedagogiki. Znamienny jest tytuł tego rozdziału: „Zdrada pedagogicznego Rozumu” (s. 130). W trzecim rozdziale Męczkowska w dwóch perspektywach – filozoficznej i pedagogicznej – analizuje zjawisko: „Sanacja pedagogicznego Rozumu: ożywienie dyskursu podmiotowości w filozofii i pedagogice schyłku XX wieku” (s. 144). Do nurtu sanacyjnego zalicza się w czwartym rozdziale pedagogikę transformacji, która zdominowała polski dyskurs pedagogiczny na przełomie XX i XXI wieku.

Ostatnia część rozprawy zatytułowana „W poszukiwaniu nowej formuły podmiotowości” ma w zamierzeniu Męczkowskiej przedstawić konstruktywną propozycję rozstrzygnięcia kwestii podmiotu. Temu celowi podporządkowane są rozważania zarówno pierwszego rozdziału, w których autorka śledzi proces dekonstrukcji Podmiotu w filozofii, jak i drugiego, prezentującego próby nowego odczytania znaczenia podmiotu w wychowaniu. Trzeci i ostatni rozdział pracy należy odczytywać jako *plaidoyer* za przyjęciem „podmiotu małego” jako bohatera współczesnego dyskursu

<sup>8</sup> Por. D. Benner, *Pedagogika ogólna*, w: *Pedagogika*, red. B. Śliwerski, t. 1: *Podstawy nauk o wychowaniu*, Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne, Gdańsk 2006, s. 128.

podmiotowości w pedagogice. Mimo kontrowersyjności przedstawionego punktu widzenia, monografia Męczkowskiej wnosi cenny wkład w dyskusję na trudny i wciąż nierozstrzygnięty temat.

Ks. Dariusz Stępkowski SDB  
UKSW Warszawa

Janusz Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, ss. 227.

Jeszcze do niedawna za niepodważalną uważano tezę, według której społeczeństwo zsekularyzowane albo „postsekularne”, jak pisze Jürgen Habermas<sup>9</sup>, miało być logiczną konsekwencją procesu modernizacji zapoczątkowanego przez nowożytny przełom w nauce. Zgodnie z tym sekularyzacja, czyli zeświecczenie<sup>10</sup>, wydawała się próbą nie do uniknięcia, której musi poddać się każda religia w (po)nowoczesnym świecie. Ten dość szeroko rozpowszechniony model liniowego przejścia od obecności religii w społeczeństwie do jej całkowitego zaniku stał się od końca XX wieku przedmiotem krytyki nie tylko ze strony socjologów religii. Jak zgodnie przyznają Jürgen Habermas i Joseph Ratzinger, dotychczasowy sposób patrzenia na fenomen wiary wymaga gruntownej rewizji i uznania jego swoistości<sup>11</sup>.

Recenzowana książka Janusza Mariańskiego wpisuje się w powyższy nurt i jest próbą nowego odczytania miejsca religii we współczesności. Autor nie podsuwa jednak żadnych gotowych odpowiedzi. Wprowadza raczej w komplikacje i niuanse pola religijnego (por. s. 17), którym zajmuje się zawodowo od ponad czterdziestu lat. Mariański nie tai bynajmniej swoich osobistych preferencji, jednak chodzi mu przede wszystkim o rzeczowe rozważenie problemu.

Temu celowi właśnie służą dwa spośród trzech rozdziałów, z których składa się opracowanie. W pierwszym autor rekonstruuje model sekularyzacji, którym posługiwano się dotychczas przy wyjaśnianiu zmian zachodzących w religijności. Jak podkreśla profesor socjologii z Lublina, model ten był wytworem oświeceniowej ideologii sekularyzmu i służył przede wszystkim wzmacnianiu przekonania o nieuchronnym końcu wiary religijnej i zastąpieniu jej przez racjonalność naukowo-techniczną (por. s. 23).

Powołując się na amerykańskiego badacza Joségo Casanovę, socjolog religii z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II demaskuje klasyczną teorię sekularyzacji jako pewnego rodzaju hybrydę. Jego zdaniem „to, co uchodzi za jedną teorię sekularyzacji, składa się w istocie z trzech koncepcji: sekularyzacji jako schyłku religii, zróżnicowania społecznego i prywatyzacji” (s. 44). Na tej podstawie stara się on przeanalizować każdy z elementów składowych osobno, co niestety okazuje się wprost niemożliwe, gdyż wymienione koncepcje nakładają się na siebie i wzajemnie warunkują.

Sekularyzacja, rozumiana jako schyłek religii, skupia na sobie najwięcej uwagi Mariańskiego. Autor przedstawia argumenty, które mają za zadanie skłonić czytelnika do poszerzenia perspektywy patrzenia na proces sekularyzacji. Dlatego rozpoczyna od wysłuchania strony bezpośrednio zainteresowanej sprawą, mianowicie teologii. Z punktu widzenia katolickiej nauki o Bogu mówi się o teologii sekularyzacji, która „wiąże się z właściwie rozumianą autonomią człowieka w sprawach doczesnych, zapewniającą rzeczom stworzonym i społecznościom ludzkim ich własne prawa i wartości, które człowiek powinien stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować” (s. 25). To skłania lubelskiego uczonego do postawienia tezy, że współcześnie mamy do czynienia z przejściem

<sup>9</sup> Por. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. z j. niem. M. Łukaszewicz, Znak 54(2002)9, s. 10.

<sup>10</sup> Łac. *saecularis* – świecki.

<sup>11</sup> Por. J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005.

„od dominacji teorii sekularyzacji do jej zakwestionowania” (s. 34). Dla jej poparcia sięga po argumenty pochodzące z dwóch źródeł. Po pierwsze, są to alternatywne modele teoretyczne, które konstruują niektórzy przeciwnicy sekularyzacji. Postulują oni konieczność uzupełnienia jej twierdzeń o inne ujęcia paradygmatyczne, takie jak teorie: indywidualizacji, desekularyzacji, reprivatyzacji czy ewangelizacji (por. s. 34-48). Drugim źródłem są dane statystyczne uzyskane w narodowych i międzynarodowych badaniach na temat religijności Europejczyków (por. s. 49-72). Nie wchodząc w szczególności, można stwierdzić, że dowodzą one złożoności przemian, jakie następują we współczesnej religijności. Na ich tle renesans religii wynika z jej rehabilitacji, która dokonuje się w niektórych społeczeństwach europejskich.

Unikając uproszczeń i nadmiernego optymizmu, Mariański w drugim rozdziale swojego studium przedstawia obraz procesu „desekularyzacji w nowoczesnym świecie” (s. 77), który jego zdaniem składa się z dwóch wątków zasadniczych. Każdemu z nich poświęca osobny podrozdział. Pierwszym jest fragmentaryzacja religii i Kościoła (por. s. 81-108), drugim natomiast indywidualizacja wiary (por. s. 109-116). Zamiast dokonać podsumowania, w trzecim podrozdziale lubelski socjolog skupia uwagę na religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej (por. s. 117-127). Stanowisko zajmowane przez niego odnośnie do wskazanych tendencji dobrze wyraża przykład, który podaje on przy omawianiu modnej obecnie religijności postmodernistycznej: „Fryderyk Wielki w 1740 roku na marginesie pytań skierowanych do niego w związku z istnieniem szkół rzymskokatolickich w Berlinie napisał: «W moim kraju każdy musi stawać się świętym na swój sposób»” (s. 126). Zdaniem Mariańskiego w ten sposób nie tylko uzasadniono prawo każdego człowieka do poszukiwania na własną rękę odpowiadającej mu religii, lecz także ustalono miejsce religii w rzeczywistości społecznej. Odnosząc to do czasów współczesnych, autor stwierdza: „Tak rozumiana sekularyzacja religii, którą można by nazwać postmodernistyczną, nie musi oznaczać utraty poczucia Transcendencji, nawet w odniesieniu do społecznie nieokreślonej religijności” (s. 116).

Wbrew pozorom, takie podejście nie sprawia, że autor nie dostrzega niebezpieczeństw wynikających z rozwoju (post)nowoczesnych form życia religijnego. „Z punktu widzenia Kościoła jawi się ważny problem: z jednej strony konieczność kształtowania zindywidualizowanej religijności jako religijności osobowej (personalizacja) i z drugiej strony przekształcenia jej w religijność wspólnotową (socjalizacja w Kościele, «eklezyjalizacja»). Realizacja obydwu wyzwań (...) nie jest bynajmniej łatwa. Nie istnieje w tych sprawach metoda szybkich zmian, wprowadzająca konsolidację i harmonizowanie «sfragmentaryzowanych» składników Kościoła w dobrze zintegrowaną całość” (tamże). W tych warunkach jedynym wyjściem jest – zdaniem Mariańskiego – zrozumienie mechanizmów (de)sekularyzacji i poszukiwanie nowych form obecności religii w społeczeństwie, które mogą rozwiązać wskazane dylematy.

W tym właśnie kierunku zmierzają rozważania przedstawione w trzecim i ostatnim rozdziale książki Mariańskiego. Wprawdzie autor nie rozstrzyga pytania postawionego w tytule: „Globalizacja i religia – sprzymierzeńcy czy konkurenci?” (s. 133), jednak przytacza wiele argumentów za podjęciem dialogu ze światem, który globalnie się przekształca. Co więcej, zachęca do odważnego rozpoczęcia procesu swoistej globalizacji religii (por. s. 137-138). Chodziłoby w nim przede wszystkim o to, aby dla dobra ludzkości wydobyć i połączyć ze sobą wszystkie pozytywne elementy istniejące, ale rozproszone w różnych religiach. Uzyskany na tej drodze „etos światowy” (s. 165) mógłby stać się platformą obecności wiary w życiu współczesnych społeczeństw (por. s. 165-178).

Odnosnie do „etosu świata” Hansa Künga, do którego nawiązuje Mariański, słusznie przed kilkoma laty zauważył Ratzinger, że: „W procesie spotkania i wzajemnego przenikania się kultur oczywistości etyczne, które do tej pory odgrywały fundamentalną rolę, zostały w znacznej mierze zniszczone. A zatem, pytanie: czym właściwie jest dobro (...) i dlaczego należy je czynić, nawet za



cenę poniesienia osobistej straty, to podstawowe pytanie [moralności – dop. D.S.] pozostaje wciąż bez odpowiedzi<sup>12</sup>.

W świetle zacytowanej wypowiedzi obecnego papieża Benedykta XVI traci na atrakcyjności wezwanie Mariańskiego, który pod koniec swoich rozważań postuluje: „Potrzebny jest nowy wymiar ekumenizmu, tj. między ludźmi niereligijnymi (lub ateistami) i ludźmi religijnymi. Potrzebne jest budowanie mostów z sekularyzowanym światem, a nawet dialog z wojującym laicyzmem i sekularyzmem” (s. 181). Precyzując, czym miałyby być ów „ekumenizm”, lubelski socjolog religii paradoksalnie odwołuje się do pewnej wypowiedzi Ratzingera. Mariański pisze: „Taki ekumeniczny dialog zakłada «poszanowanie dla rzeczy, które dla innych są święte, przy czym chodzi szczególnie o szacunek dla świętości w sensie najwyższym, czyli dla Boga; wolno zakładać, że spotkamy się z tą postawą także u kogoś, kto nie jest w stanie w Boga uwierzyć. Gdy ten szacunek zostaje naruszony, w społeczeństwie ginie coś bardzo istotnego. U nas, dzięki Bogu, karom podlega znieważenie wiary Izraela, właściwego dla niej obrazu Boga, oraz wielkich przywódców tej religii. Karze podlega również człowiek znieważający Koran i religijne przekonania islamu. Gdy zaś idzie o Chrystusa i o to, co jest święte dla chrześcijan, lansuje się wolność opinii jako najwyższe dobro, którego ograniczanie byłoby zagrożeniem, a nawet zburzeniem tolerancji i wolności w ogóle. A przecież wolność poglądów ma swoje granice właśnie w tym, że nie wolno naruszać czci i godności drugiego człowieka; nie jest ona wolnością do głoszenia fałszu i deptania ludzkich praw»” (s. 181).

Pomijając wyrażoną tutaj apologię chrześcijaństwa, różnica, która niewątpliwie występuje między obydwoma ujęciami, tj. Mariańskiego i Ratzingera, wynika moim zdaniem z tego, że ten ostatni przyjmuje do wiadomości możliwość istnienia luk i przerw w tradycji religijnej, których nie da się w prosty sposób załatać czy jakoś inaczej połączyć. W tym miejscu uwidocznia się konieczność odniesienia do Bożej łaski w przekazie tradycji religijnej, która *de facto* jest jedynym źródłem autentycznej religijności. W przeciwieństwie do tego, Mariański rozpatruje kryzys religii i przesłanki świadczące o jej rewitalizacji w sposób *stricte* socjologiczny, a mianowicie jako określony fakt społeczny. Jeżeli zgodzimy się na to rozróżnienie, stanie się również jasne, dlaczego autor stawia nas przed następującą alternatywą: „Kościół katolicki (szerzej – chrześcijaństwo) we współczesnym świecie oscyluje (...) między pokusą fundamentalizmu i skłonnością do bycia «instancją usługową», zaspokajającą doraźne potrzeby swoich członków” (s. 194). Mając do wyboru albo „fundamentalizację” (tamże), albo „samosekularyzację” (tamże) Kościoła, Mariański wybiera trzecią możliwość: otwarcie na świat i poszukiwanie w nim „nowych, społecznych kształtów” (s. 196) dla wiary. Z pewnością my postąpilibyśmy podobnie, gdyby nie głos Ratzingera, który wskazuje na to, albo lepiej – na Tego, który naprawdę scala świat.

Ks. Dariusz Stępkowski SDB  
UKSW Warszawa

Dietrich Benner, *Edukacja jako kształcenie i kształtowanie*, wybór i przekład Dariusz Stępkowski SDB, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, ss. 192.

Czy współczesny Europejczyk potrzebuje kształcenia? Czy chce być kształtowany, czy pragnie, by go formowano? Twierdząca odpowiedź na te pytania wymaga jednocześnie zajęcia się zagadnieniem: w jaki sposób ma być ukształtowany? Kwestia ta nie dotyczy jedynie środków i sposobów kształcenia, lecz przede wszystkim odnosi się do celów. Jest w głównej mierze pytaniem: kogo chcemy wykształcić? Kogo chcemy uformować? Jest to pytanie o ideał wychowania

<sup>12</sup> J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, w: J. Habermas, J. Ratzinger, dz. cyt., s. 40.

nierozerwalnie związany z ideałem człowieczeństwa, z największą możliwą dostępną człowiekowi doskonałością, która na przykład w perspektywie chrześcijańskiej będzie związana z dążeniem do świętości, ze służbą dla dobra narodu, rodziny, Kościoła.

Ideał człowieczeństwa i ideał wychowania odnoszą się do – używając Arystotelesowskiej terminologii – życia dobrego, czyli życia prawdziwie ludzkiego, pozwalającego urzeczywistnić istotę człowieczeństwa przez osiągnięcie dostępnej człowiekowi doskonałości. Sytuacja taka powoduje jednak to, że „alternatywne” style życia przestają być postrzegane jako równorzędne. W klasycznej, teleologicznej perspektywie istnieją praktyki i sposoby życia bardziej ludzkie, doskonalące człowieka, czyli po prostu lepsze niż inne. Jednocześnie jednak pojawiają się aktywności późniejsze, gorsze. Mamy więc do czynienia z naturalną hierarchią, porządkiem, w którym poszczególne ludzkie aktywności uszeregowane są ze względu na cel, ku któremu zmierza ludzkie życie.

Dietrich Benner odrzuca możliwość stworzenia współcześnie takiej hierarchicznej struktury. W swej książce, która składa się z sześciu rozdziałów poprzedzonych przedmową tłumacza oraz wprowadzeniem autora, wielokrotnie opowiada się za niehierarchicznym układem aktywności specyficznie ludzkich (s. 36, 43, 63, 82, 85, 133).

Treścią książki jest filozoficzny namysł nad wychowaniem podejmowany przez niemieckiego pedagoga. W poszczególnych rozdziałach analizowane są wzajemne relacje, napięcia i zależności pojawiające się między kształceniem a tradycją, kulturą, demokracją, moralnością i religią. Profesor Benner w swych badaniach odwołuje się chętnie do klasycznej filozofii greckiej. Czyni to jednak w specyficzny sposób: polemizując z „pozytywnymi” koncepcjami późnego Platona i Arystotelesa, przeciwstawia je Sokratejskiej „nie-wiedzy” charakterystycznej dla wczesnych, sokratejskich dialogów Platona. Wiedzy negatywnej, „nie-wiedzy”, autor przyznaje pierwszeństwo, uznając ją za adekwatną, pożądaną i właściwie jedyną możliwą we współczesnym wychowaniu moralnym. Przywołując dzieła myślicieli nowożytnych (między innymi Rousseau, Kanta, Schleiermachera, Deweya, Monteskiusza, Humboldta, Mendelssohna, Herbarta), dowodzi, iż nowożytne wychowanie, podobnie jak inne aspekty naszej rzeczywistości, nie może być już postrzegane jako działalność ufundowana na obiektywnym porządku. Nowoczesny człowiek nie dąży do rozpoznania naturalnego ładu po to, by według odkrytych tam miar kształtować własną *praxis*; myślenie jego nie jest już zakorzenione w „ideologicznych założeniach postulujących istnienie we wszechświecie jakiejś przedustawnej harmonii” (s. 72). Według Bennera „ludzkie myślenie nie naśladuje więc danego odgórnie porządku przyrody i społeczeństwa (...). Nowy typ porządku nie wywodzi się już z panujących w świecie wewnętrznych zależności, które należy rozpoznać, lecz ma swój fundament w prowadawstwie stanowionym przez człowieka. Tym sposobem nowożytna nauka i technika podporządkowały ludzkiej woli rzeczywistość przyrodniczą i społeczną. Również pedagogiczna *praxis* została postawiona przed koniecznością wprowadzenia nowego sposobu myślenia o wychowaniu – nie według miary opartej na porządku hierarchiczno-teleologicznym, lecz według koncepcji procesu kształcenia bez odniesień do *telosu*” (s. 66-67).

Charakterystyczny dla koncepcji teleologicznych jest rozdzwiek między „tym, co jest” a „tym, co być powinno”. Napięcie to stanowiło zarówno dla filozofów moralności, jak i dla wychowawców konieczny warunek gwarantujący sensowność wszelkich ocen i wartościowań moralnych. Maksymy moralne są wskazówkami mówiącymi jak należy postępować, by z „tego, co jest” wykształcić, ukształtować „to, co być powinno”. Normy moralne nie są tu arbitralnymi, narzuconymi z zewnątrz ograniczeniami, lecz – praktycznymi radami. Dla współczesności znamieną jest jednak afirmacja „tego, co jest” połączona z niechęcią do wszelkich rodzajów idealizmu. Powoduje to rodzaj kryzysu moralności, gdyż wszystkie normy zaczynają jawić się jako przypadkowe i arbitralne. Swoje uzasadnienie czerpały jedynie z teleologicznego schematu, w którym były racjonalnymi wskazówkami mówiącymi, co zrobić, by to, co jest dane i niedoskonałe przekształcić w możliwą, dostępną doskonałość. Odrzucenie i zanegowanie tego celu powoduje, że tradycyjna moralność zdaje się tracić rację bytu. Równie problematyczne staje się wychowanie rozumiane jako wykształcenie, ukształtowanie jednostek osiągających najwyższą dostępną doskonałość. Dowartościowanie „tego, co jest”

i rezygnacja z dążeń perfekcyjnych pozbawia sensu moralność, będącą czymś więcej niż wysubtelniony i dalekowzrocznie pojmowany interes własny.

Odrzucenie przez Bennera teleologicznego schematu moralnego powoduje, że jego koncepcja wychowania moralnego, niejako z konieczności, jest propozycją negatywną. Skoro nie znamy dobra, ani nie możemy rozpoznać hierarchii ludzkich aktywności, zbyt silne obstawanie przy jakiegokolwiek pozytywnej propozycji musi wydawać się arbitralne i fundamentalistyczne. Pozostaje – postulowana przez autora – negatywna etyka eksperymentalna. Celem jej jest nie tyle poszukiwanie dobra, co raczej unikanie zła. „Zadaniem wychowania moralnego jest nie tyle prowadzenie dorastających do pozytywnej moralności, co uświadamianie ich w sprawie działań niemoralnych i uwrażliwianie na kwestie moralne” (s. 59). Bennerowska etyka eksperymentalna – według słów autora – „nie jest zapośredniczona ani przez skostniałą moralność, ani przez cnotę, która normuje działanie, lecz wzywa do eksperymentowania w ramach społecznie danych typów moralności i z nimi” (s. 59).

Zgadzać się z podstawowymi ideami Oświecenia, szczególnie w jego wersji protestanckiej, autor idąc za rozróżnieniem zaproponowanym przez Schleiermachera, odróżnia „Kościół pouczający” od „prawdziwego Kościoła”. Ten pierwszy ma wiązać się z fundamentalizmem, herezją i zaboronem, a nawet inkwizycją, pojawiającymi się, gdy religia chce zagwarantować sobie uprzywilejowaną i nadrzędną pozycję w stosunku do innych dziedzin ludzkiego życia. Religia powinna jedynie towarzyszyć innym ludzkim aktywnościom, nie może jednak ich determinować; „wszystko z towarzyszeniem religii, nic z powodu religii” (s. 136). Inaczej niż krytykowany „Kościół pouczający”, „prawdziwy Kościół” „swej dogmatyki i panowania nie stara się na siłę rozciągnąć na cały świat, podbijając i niszcząc przy okazji inne religie, lecz uznaje wielość form religijności i konstituuje się w ramach dialogu między różnymi religiami historycznymi” (s. 132).

Zdaniem Bennera, zarówno wychowanie moralne, jak i kształcenie religijne nie tyle ma dążyć do przekazania i „wpojenia” określonych pozytywnych treści, co raczej powinno skupiać się na umożliwieniu wychowankowi wyboru własnej formy religijności czy systemu etycznego. „(...) Nauczanie religii musi zrezygnować z przypisania jej uniwersalnych kompetencji do rozwiązywania wszelkich problemów dotyczących orientacji i sensu życia” (s. 148). Celem „nie może być nakłanianie do przyjęcia wiary i struktur organizacyjnych określonego Kościoła, lecz (...) takie widzenie rzeczywistości, w którym (...) [wychowankowie] będą w stanie odróżnić fundamentalistyczny «Kościół pouczający» od «prawdziwego Kościoła» oraz produktywnie wykorzystać zdobytą wiedzę” (s. 148). Zgodnie z powyższą perspektywą, religia nie tylko nie może rościć sobie pretensji do zwierzchnictwa nad innymi ludzkimi aktywnościami, ale nawet powinna zrezygnować z hegemonii w rozstrzyganiu o celu i sensie ludzkiego życia.

Autor recenzowanej książki – podobnie jak swego czasu Hannah Arendt – opisuje sytuację zerwania przekazu tradycji. Polemizuje z Hanssem-Georgem Gadamerem, według którego jesteśmy podwójnie „uwikłani” w naszych relacjach z tradycją, gdyż po pierwsze, stale na nowo odczytujemy ją i rewidujemy nasz stosunek do niej, po wtóre zaś, zdajemy sobie sprawę, że sami jesteśmy w dużej mierze ukształtowani przez dziedzictwo poprzednich pokoleń. Benner, w tym sporze o tradycję, rację zdaje się przyznawać amerykańskiej myślicielce. Opisuje zerwanie ciągłości przekazu tradycji powodujące między innymi atrofie życia religijnego, charakteryzującą społeczeństwo niemieckie. Młodym Niemcom obce i nieznanne są praktyki religijne. „(...) W Niemczech mamy dziś do czynienia z młodą generacją, dla której tradycje religijne są zupełnie obce. Jest tak dlatego, że ich rodzice nie praktykowali żadnych form religijności. Ci młodzi Niemcy nie dysponują również żadnym doświadczeniem w tej dziedzinie i nie są w stanie przekazać takiej tradycji następnemu pokoleniu” (s. 121-122).

Niemiecki pedagog, doceniając rolę religii, zastanawia się nad warunkami, które musiałyby spełnić edukacja, by możliwe było „ożywienie” zerwanej tradycji. Jego zdaniem, błędem jest zarówno ograniczanie się przez wychowawców do przekazu aktualnie istniejących sposobów życia, jak również żądanie powrotu do form wcześniejszych. Benner nie jest usatysfakcjonowany obecnym kształtem po-nowoczesności. Nie nawołuje jednak do restauracji, powrotu przed-nowoczes-

nych sposobów życia. Postuluje, by raczej „wszczepiać i pielęgnować kulturę otwarcia na dialog z tym, co obce i nieznanne. Dzięki temu przypomniane zostanie to, co uległo zapomnieniu w popiesznym biegu historii” (s. 126). Innymi słowy: otwarcie na obce i egzotyczne wierzenia pozwoli młodym Niemcom dostrzec na przykład wyznanie, na którego czele stoi ich rodak Joseph Alois Ratzinger.

Analizy profesora Bennera pisane są z perspektywy społeczeństwa głęboko zsekularyzowanego. Wychowawca staje tam przed młodymi ludźmi, najczęściej jedynakami (s. 122), którym obce są doświadczenia jakichkolwiek praktyk religijnych. Słyszeli o wielu religiach, wierzeniach i systemach etycznych, żadnego jednak nie uznają za swój własny. Nie czują się do naturalnego związku z jakimkolwiek z nich. Mogą wybrać każdy, lub żaden. Pojawia się pytanie o kryteria wyboru, którymi młodzi ludzie mieliby się kierować. Diagnoza zaproponowana w recenzowanej książce brzmi następująco: nie należy próbować odtwarzać starych form religijności czy systemów moralnych, lecz trzeba przygotować młodych do wyboru własnych, indywidualnych rodzajów aktywności. Pewne elementy dawnego dziedzictwa zostały zaprzepaszczone, nie da się ich wskrzesić, lecz postawa otwartości i jak najszersze spektrum wyboru pozwoli młodym odnaleźć własną drogę. Dorośli nie mogą występować w roli bardziej kompetentnych i narzucać gotowych rozwiązań. Również tradycyjne Kościoły powinny zrewidować swe stanowisko w sprawie nauczania. Postulowane przez Bennera, „indukowanie” doświadczenia religijnego „zależy od tego, czy historyczne religie objawione nadal się będą uważały za jedyny prawdziwy Kościół, czy też zgodzą się na eksperymenty. Tylko bowiem w ten sposób skostniałe dogmatyczne poglądy można przekształcić w nowe, żywe formy religijności” (s. 126).

Charakterystyczne dla pracy jest przeciwstawienie tego, co stare i skostniałe praktykom nowym, żywotnym, eksperymentującym. Taki silny anty-tradycjonalizm nie jest jednak ani stanowiskiem oczywistym, ani jedynym z możliwych, chociaż – być może – uzasadnionym w sytuacji ponowoczesnego zsekularyzowanego społeczeństwa.

Możliwa jest jednak inna perspektywa, w której tradycyjne, stare formy nie będą postrzegane jako anachroniczne i skostniałe, lecz jako sprawdzone i godne szacunku, gdyż zawierają doświadczenia i mądrość pokoleń większą niż indywidualny rozum każdej jednostki. W takiej wizji nowe eksperymenty zawsze będą budziły nieufność swym „nowinkarstwem” i większym prawdopodobieństwem zepsucia niż naprawienia świata. Jednak konserwatyzm, nawet w formie umiarkowanej, nie jest możliwy w sytuacji poważnej zapaści. Wtedy, gdy już nie ma nic do zachowania, trzeba zacząć eksperymentować.

Gdy tradycja nie została całkowicie zerwana, gdy mamy do czynienia ze społeczeństwem, w którym podstawowe formy doświadczenia religijnego nie zostały jeszcze wyeliminowane z przekazu międzypokoleniowego, najprawdopodobniej słuszniejsza będzie troska o zachowanie dziedzictwa. Nie chodzi tu oczywiście o zupełnie bezkrytyczny stosunek do przeszłości, lecz o pietyzm związany z przeświadczeniem, iż znacznie łatwiej jest roztrwonić niż odbudować dziedzictwo pokoleń. Tytus Liwiusz w przedmowie do swego dzieła zauważył: „W naszych czasach nie możemy wytrzymać zarówno naszych błędów, jak i środków przeciwko nim stosowanych”. Możliwe, że współczesna kondycja młodzieży niemieckiej stanie się niebawem również udziałem młodych Polaków, wtedy – być może – będzie konieczne sięganie po rozwiązania zaproponowane przez Bennera. Póki to nie nastąpi, należałoby przede wszystkim starać się powstrzymać niepożądane zmiany. Niewykluczone, że tradycje upadają pod ciężarem, i z powodu, dokonanych przed laty wyborów, które dopiero w długiej perspektywie okazują się decyzjami niestusznymi. Mając dzisiaj możliwość porównania i analizy wielu tradycji edukacyjnych, moralnych i religijnych należałoby przyjrzeć się ich podstawowym założeniom oraz obecnej kondycji, gdyż są to czynniki najprawdopodobniej istotnie skorelowane. Postępowaniem skrajnie nierozsądnym byłoby powielanie problematycznych wyborów, połączone z nadzieją na imitację dyskusyjnych rozwiązań.

Wizji wychowania rozumianego jako umożliwienie młodym, „niezakorzenionym” jednostkom wybór własnej formy religijności czy systemu etycznego, dzięki otwarciu na to, co obce i nieznanne,

można przeciwstawić inną koncepcję. Używając określenia zaczerpniętego od Gadamera, edukację można traktować jako „poszerzanie horyzontu”. Wychodząc od tego, co najbardziej swojskie i bliższe, młody człowiek stopniowo poszerza swą perspektywę. Zaczynając od wspólnot niższego rzędu, stopniowo zaczyna rozumieć siebie jako członka społeczności ogólniejszych. Nie mamy tu do czynienia z jednostką wybierającą sobie w nieskrępowany sposób własną tożsamość na swoistym „bazarze” wyznań, moralności i tradycji. Swoje „ja” młody człowiek buduje przez poszerzanie własnej perspektywy. Inaczej niż w myśli po-nowoczesnej, gdzie wolna jednostka wybiera sobie własną tożsamość, poszerzanie horyzontu powoduje, że przynależność do społeczności szerszych zapośredniczona jest przez wspólnoty niższego rzędu. Na przykład: najpierw jest się Polakiem, a dopiero następnie – Europejczykiem. Europejskość zyskuje się przez poszerzenie horyzontu polskości, nie zaś w opozycji do niej.

Niezależnie od możliwej polemiki ze stanowiskiem autora, szczególne słowa uznania należą się tłumaczowi oraz wydawcy za dzieło przekładu i udostępnienie polskiej pedagogice myśli Dietricha Bennera. Zaprezentowanie w formie publikacji zwartej tekstów, które pierwotnie ukazywały się jako artykuły rozproszone w różnych czasopismach pedagogicznych, pozwala lepiej zrozumieć i – miejmy nadzieję – trafniej odczytać intencje autora.

Refleksja podejmowana przez Bennera wydaje się nie do przecenienia zarówno w perspektywie niemieckiej, jak i polskiej filozofii wychowania. Nie znaczy to jednak, że diagnozy proponowane przez niego i – jak można sądzić – słuszne w odniesieniu do edukacji niemieckiej należy współcześnie bezrefleksyjnie ekstrapolować na nasze rodzime wychowanie. Niewykluczone jednak, że w niedalekiej przyszłości młodzi Polacy upodobnią się do młodzieży opisywanej w książce. Nie wiemy tego. Kształcące może być jednak również zanalizowanie podstawowych założeń i aporii bliższej nam niemieckiej tradycji edukacyjnej. Również po to, by spróbować nie powielać błędów wcześniej popełnionych.

Jan Rutkowski  
*Uniwersytet Warszawski*

Halina Wrońska CMW, *Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne. Studium pastoralno-katechetyczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, ss. 515.

„Ponieważ nauczanie religii realizowane w szkole skazane jest na intelektualizm, konieczne jest jego uzupełnienie o parafialne duszpasterstwo katechetyczne dzieci i młodzieży” – oto teza pracy habilitacyjnej s. Haliny Wrońskiej (s. 9). Wsparta jest ona stałym przekonaniem Kościoła, że parafia stanowi podstawowe „miejsce katechezy dzieci i rodziców” (KKK 2226). Miejsce/podmiotem realizującym tego rodzaju katechezę ma się stać grupa szkolna, wspólnota religijna, ruch młodzieżowy (s. 10). Oczywiście, nie trzeba zbytnio uzasadniać racji za tym przemawiających (s. 11). Pod pojęciem „grupy szkolnej” Autorka rozumie „klasy jako małe grupy celowe” (s. 12). Dwa kolejne terminy: wspólnota religijna, ruch młodzieżowy nie są już określone. Są natomiast podane ogólne informacje na ich temat, głównie o adresatach, do których są kierowane. Byłyby więc to „małe grupy”, które istniały i działały od wieków w Kościele (bractwa, sodaliczki, stowarzyszenia i towarzystwa) lub „grupy, wspólnoty, stowarzyszenia i ruchy religijne”, które swym zasięgiem „obejmują dzieci, młodzież, dorosłych i całe rodziny” (s. 13). Przyznam się, że zaskakuje w tym miejscu **brak** koniecznej precyzji; nie można bowiem stosować znaku równości pomiędzy tymi różnymi, a przez to różnorodnymi przejawami ludzkiej i kościelnej socjalizacji. Tym bardziej, że s. Wrońska w dalszej partii *Wstępu* odnosi się do konkretnych dokumentów Kościoła, które albo stosują określone i precyzyjne terminy („małe wspólnoty podstawowe” – Paweł VI; „wspólnoty eklezjalne” – KKK 1882), albo przyjmują bardzo ogólne, nieostre nazwy: stowarzysze-

nia, ruchy i grupy (Jan Paweł II) (s. 15). Autorka nie określiła też terminu, który zawarła w tytule książki, a mianowicie, co rozumie przez „małą grupę parafialną”.

Pominąwszy uwagi natury ogólnej, zwróćmy uwagę na sam problem, dlaczego s. Wrońska podjęła temat związku i relacji pomiędzy katechezą a małymi grupami szkolnymi i parafialnymi. Stwierdza, że zagadnienie to „nie zostało dostatecznie zbadane” (s. 17). Siostra Profesor do podjęcia tego tematu jest przygotowana, bo podejmowała już to zagadnienie w kilku opracowaniach.

Publikacja składa się z *Wstępu*, pięciu rozdziałów (Rozdz. I: *Relacje między nauczaniem religii w szkole a katechezą parafialną*; Rozdz. II: *Grupa jako środowisko katechetyczno-wychowawcze*; Rozdz. III: *Wpływ grupy na tożsamość katechezy*; Rozdz. IV: *Komunikacja interpersonalna w grupie jako inspiracja dla katechezy*; Rozdz. V: *Propozycje metodyczne służące dynamizowaniu katechezy*), *Zakończenia*, *Wykazu skrótów*, *Bibliografii*, streszczeń i spisu treści w językach obcych.

1. Od 1990 r. katechetyczne przepowiadanie słowa Bożego znalazło swe miejsce w szkole. Parafie zostały pozbawione obecności dzieci, które wcześniej brały udział w katechezie parafialnej. Fakt ten, jak pisze s. Wrońska, „stawia przed Kościołem w Polsce obowiązek wypracowania własnego modelu katechetycznego, który wyrastałby ze środowiska i epoki, a przede wszystkim emanował z życia i nauczania Kościoła” (s. 27). Co przemawia na korzyść tego obowiązku? Autorka już wcześniej udzieliła odpowiedzi, idąc za wskazaniem dokumentu Konferencji Episkopatu Polski: „Ponieważ nauczanie religii realizowane w szkole skazane jest na intelektualizm, konieczne jest uzupełnienie o parafialne duszpasterstwo katechetyczne dzieci i młodzieży” (s. 9).

Zdaniem Autorki problem jest poważny. Jak bowiem „te dwa podstawowe środowiska wychowawcze wpływają na kierunek katechezy oraz czy można mówić o ich wzajemnym otwarciu się, współpracy i przenikaniu”? (s. 27). Doświadczenia krajów Europy Zachodniej pozwalają stwierdzić, że w miejsce katechetycznego przepowiadania słowa Bożego wprowadzono różne koncepcje, począwszy od modelu religioznawczego, poprzez zestrojenie wiary i kształcenia, przekazywanie informacji religijnych, uzupełnianych formacyjnym charakterem katechezy, traktowanie nauki religii jako „przedpola katechezy”, a kończąc na stwierdzeniu, że szkolna nauka religii i katecheza parafialna „to dwie autonomiczne formy nauczania religijnego” (s. 35, 81-87). Także w dokumentach Kościoła (powszechnego – Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego z 7 IV 1988 r. (*Religijny wymiar wychowania w szkole katolickiej. Podstawowe założenia do przeglądu i refleksji*) i polskiego – dokumenty II Synodu Plenarnego) znajdziemy rozróżnienie między katechezą parafialną a nauczaniem religii w szkole, czego Autorka jest świadoma, jak również faktu, że ta pierwsza „jakby straciła na znaczeniu” (s. 89).

2. Siostra Wrońska rozdział drugi książki poświęciła przedstawieniu grupy jako środowiska katechetyczno-wychowawczego. Słusznie zauważyła, że ostatni z dokumentów dotyczących katechezy i katechizacji, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* z 1997 r. (DOK), nie posługuje się w odniesieniu do społeczności katechizowanej i katechizującej terminem środowisko, ale „wspólnota” (s. 105). Jest to zrozumiałe, bo refleksję nad katechezą i katechizacją przeprowadzono w nim w kontekście „eklezjologii *communio*”. W ten sposób, mamy w tym dokumencie do czynienia z „teologią” wychowania, a nie „pedagogiką” lub swoiście rozumianą pedagogiką: mówiąc ściśle, mamy do czynienia z pedagogią wiary, u podstaw której leży pedagogia Boża, o czym jest mowa w DOK. A ponieważ Siostra Profesor nie przyjęła tego kierunku refleksji w swej pracy, co wychodzi z całą oczywistością w tym rozdziale i w kolejnych, mamy zatem do czynienia nie ze studium pastoralno-katechetycznym, ale z jakąś formą dociekań o charakterze pedagogicznym, z nawiązaniem do terminów religijnych.

Niewątpliwie, w rozwoju społecznym, w tym – w rozwoju wiary, decydujące znaczenie posiada „grupa”. „Dlatego – stwierdza Siostra Profesor – trudno oczekiwać skuteczności katechezy, jeśli nie otworzy się ona na grupy, szczególnie młodzieżowe”. Dodajmy jednak, jeśli chcemy utrzymać się w nurcie „teologii” wychowania, a nie tylko na płaszczyźnie wykorzystania pedagogiki dla celów katechetycznych, że trudno oczekiwać skuteczności katechezy, jeśli nie przejmie się ze wszystkimi konsekwencjami „deuterokatechumenalnego modelu katechezy”. Wszelkie refleksje

dotyczące pojęcia, rodzajów i dynamiki funkcjonowania grupy (s. 107-137), dywagacje na temat grup szkolnych i ich znaczenia wychowawczego (s. 137-167), mają o tyle sens, jeśli pozostają **wskazaniem**, że grupa, jako zjawisko życia społecznego, podobnie jak osoba ludzka – dzięki obecności i działaniu Ducha Świętego – posiada wszelkie potrzebne warunki, by mogły dokonać się zakorzenienie i rozwój w wierze Kościoła. Gdy to się dokona, wówczas mamy do czynienia z ruchem eklezjalnym, stowarzyszeniem kościelnym, wspólnotą. Siostra słusznie podkreśla: „Dla katechezy wspólnota jest uwięzieniem formacji człowieka” (s. 171).

3. W rozdziale trzecim postawiono problem wpływu grupy na tożsamość katechezy. Zebrawszy bogate doświadczenie na temat katechetycznego przepowiadania słowa w ruchach i stowarzyszeniach kościelnych, jakie – po części – przedstawiła nam s. Wrońska w ostatnim paragrafie rozdziału drugiego, pozostawia je i nie wykorzystuje tego w swej pracy, najbardziej zajmując się aspektami pedagogicznymi i socjologicznymi w katechezie. Jest zrozumiałe, że nie może to jej doprowadzić do zrealizowania przyjętych założeń. Jest to zresztą szerszy problem, gdyż w wielu współczesnych opracowaniach katechetycznych uwidacznia się to zarażenie bakcylem pedagogicznym, nie prowadzące do potrzebnych pogłębień kwestii samej katechezy czy szerzej rozumianej formacji chrześcijańskiej. Taka jest cena służby dwóm panom.

Powróćmy jednak do zagadnień poruszanych w tej części książki. Jeśli dobrze zrozumiałem tekst, to Autorce chodzi o zachowanie tożsamości katechezy w spotkaniu z konkretnymi warunkami życia lub panującymi w nim trendami, które pragnęłyby zawłaszczyć katechetyczne przepowiadanie słowa Bożego, a nawet uczynić z niego narzędzie polityczne. Co więcej – istnieje w związku z tym realne niebezpieczeństwo, że właśnie grupa, bo nie ruch eklezjalny lub stowarzyszenie kościelne, może stanowić poważne zagrożenie dla tożsamości katechezy jako aktu Kościoła. Klasycznym tego przykładem był nurt teologii politycznej i teologii wyzwolenia w katechezie, a obecnie realnym niebezpieczeństwem staje się „pedagogika religijna”, skażona u swego źródła laicyzmem, który spłaszcza wydarzenie, jakie stanowi religia, do rangi towarzyskiego zwyczaju.

Nie rozumiem też terminu „katecheza kulturowa” (s. 247-253). Wprawdzie s. Wrońska tłumaczy, że „w katechetycznym nauczaniu nie może zabraknąć odniesienia katechezy do kultury” (s. 248), a „katecheza kulturowa (...) uświadamia katechizowanym religijny wymiar kultury europejskiej, w tym również kultury polskiej” (s. 253), to jednak należałoby zrezygnować z neologizmu na korzyść trzymania się tekstu *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* z 1997 r. na ten temat (art. 109-113, 202-214).

4. Podczas refleksji nad pracą Siostry Wrońskiej towarzyszy mi pytanie, dlaczego w analizie fenomenu grupy nie wykorzystano dostępnego w tłumaczeniu polskim artykułu H.-J. Theysena, *Potęga żywej komórki* (w: *Biblioteczka animatora*, z. 1: *Koinōnia. Kościół wspólnotą – wspólnoty w Kościele*, Krościenko n. Dunajcem 1977, s. 81-85), a także z tekstu ks. F. Blachnickiego, *Mała grupa w Kościele* (ten sam zeszyt, s. 64-80) oraz pracy zbiorowej *Die Zelle in der Kirche und Welt* (hrsg. von A. Spitaler, Graz-Wien-Köln 1960). Niewątpliwie wiąże się to z wcześniej zauważonym brakiem teologicznej koncentracji w refleksji katechetycznej na korzyść socjo-psycho-pedagogicznej, co w konsekwencji prowadzi do zafałszowania metodologicznej poprawności dyskursu pastoralnoteologicznego, a więc także katechetyki, która należy do dyscypliny teologicznej. Nadto, nie wykorzystano tego dorobku myśli teologicznopastoralnej, która została wypracowana przez ks. F. X. Arnolda na temat roli i znaczenia słowa w procesie wiary. O tym pisał Ksiądz Blachnicki w pierwszym tomie *Teologii pastoralnej ogólnej* (Lublin 1970, s. 102-172). Uwagi te dotyczą początku rozdziału czwartego pracy Siostry Profesor, który ma służyć przedstawieniu komunikacji interpersonalnej w grupie jako inspiracji dla katechezy, co zrealizuje się właśnie we wspólnotcie, a nie w grupie, jak chce tego s. Wrońska. Do ukształtowania fenomenu grupy wystarczą inne wartości niż te, które charakterystyczne są dla fenomenu wspólnoty. O tym jednak nie ma mowy w książce. Powołanie się na Ferdynanda Tönniesa (*Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Warszawa 1988) jest kolejnym nieporozumieniem, gdyż Tönnies zajmował się zagadnieniem wspólnoty od strony filozoficzno-

socjologicznej – czemu dał wyraz, zmieniając w drugim wydaniu swej książki jej podtytuł na *Grundbegriffe der Reiner Soziologie* – a nie od strony teologicznej. Teologia wspólnoty została wypracowana przez ks. Ferdynanda Klostermanna, wybitnego pastorałistę austriackiego (1907-1982), w jego *Prinzip Gemeinde* (Wien 1965), a potem rozwinięta w dwutomowym dziele *Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle* (Bd. 1-2, Freiburg-Basel-Wien 1974).

Zauważmy też, że nie ma czegoś takiego jak „katecheza wspólnotowa” (s. 298 i nn.). Tak, istnieją **czynniki wspólnototwórcze katechezy** (s. 291), ale katechezy wspólnotowej nie ma. Tak, katecheza, jako swoisty rodzaj przepowiadania słowa Bożego, winna mieć swe miejsce we wspólnocie Kościoła, w jego macierzyńskim łonie, i winna prowadzić do przeżycia wspólnoty, i – ostatecznie – do życia we wspólnocie Kościoła, ale katechezy wspólnotowej nie ma. Elementami, które pozwalają na określenie, że dana społeczność ludzka jest wspólnotą i przyczyniają się do wewnętrznego rozwoju wspólnoty, są według ks. Klostermanna: Duch, słowo, kult i miłość Pana (*Prinzip Gemeinde*, s. 40-58). Siostra Wrońska zwróciła uwagę jedynie na dwa: słowo (s. 299-301) i kult (s. 301-311).

Oczywiście, wszędzie tam, gdzie do głosu dochodzi wymiar pedagogiczny i psychologiczny, Siostra Profesor wykazuje najwyższe umiejętności przedstawienia zagadnienia. Chociaż nieporozumieniem jest pisanie, że „komunikacja interpersonalna zakłada podmiotowe ujęcie nadawcy i odbiorcy, co przejawia się w tym, że wszystkie podmioty same przekazują sobie prawo do realizacji własnych potrzeb i interesów” (s. 289). Pierwszy człon tego stwierdzenia jest słuszny, drugi natomiast jest błędny, bo z faktu spotkania osób, objawiających siebie, nie wynika, ani nie jest przejawem komunikacji między nimi, przekazanie prawa do realizacji własnych potrzeb i interesów. Mielibyśmy bowiem do czynienia z kłębowskiem egoizmów, ale nie komunikacją.

Uwagę dotyczącą umiejętności prowadzenia naukowego dyskursu można odnieść także do niektórych zagadnień teologicznych poruszanych w tej książce, a konkretnie do przedstawienia zasad, jakie charakterystyczne są dla posługi zbawczej Kościoła, będącej w służbie procesu zbawczego (zob. s. 311-335), choć tu można wskazać na zastrzeżenia postawione wyżej, a dotyczące braku wykorzystania dorobku ks. Arnolda w tej dziedzinie. Natomiast zapoznanie elementarnej roli Ducha Świętego – źródła i korzenia wspólnoty: jedna Osoba w Chrystusie i wielu osobach – prowadzi w moim przekonaniu do zbyt przesadnego znaczenia roli i zadania katechety w katechetycznym procesie przepowiadania słowa Bożego (s. 336-359).

5. Ostatni rozdział posłużył s. Wrońskiej przedstawieniu propozycji bardziej o charakterze formalnym, administracyjnym niż metodycznym, chociaż określenie „propozycje metodyczne” zawarty jest w tytule tego rozdziału. Propozycje te mają służyć dynamizowaniu procesu katechetycznego przepowiadania słowa. Autorka wiąże je z procesem rozwoju katechezy, w którym „istotną rolę odgrywają trzy czynniki: formacja permanentna katechetów, programowanie katechetyczne oraz koordynacja i weryfikacja założeń katechetycznych” (s. 361). Każdemu z tych zagadnień poświęca osobny paragraf.

Siostra Profesor – za E. Alberichem – zwraca uwagę na „konieczność przejścia od programu do programowania”, który rozumie jako proces wymagający „przemyślenia i organizacji działań w odniesieniu do konkretnych osób i sytuacji” (s. 388), także – a może przede wszystkim – w odniesieniu do „treści katechezy”. Wydaje się, że Autorka zapomniała w tym momencie o dotychczasowym toku prowadzenia wywodu, a mianowicie znaczeniu i roli grupy, małej grupy, w procesie katechetycznego przepowiadania słowa Bożego, które ma prowadzić do wykształcenia „wspólnoty”, bo skupia się bardziej na formalnym wymiarze programowania niż na teologicznym i duszpasterskim.



Pozostałe dwa paragrafy nie wnoszą nic nowego do tego zagadnienia, bo stanowią jedynie odwzorowanie istniejących struktur formalnych w zakresie odgórnego (kurialnego) kierowania procesem katechetycznym. Autorka w tym względzie nie wnosi własnych przemyśleń, a szkoda, bo można by było podjąć krytykę tego stanu rzeczy w świetle „zasady pomocniczości”.

Marek Marczewski  
Lublin

S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006, ss. 619.

Kościół od początku swojego istnienia powierzył rodzinie formację chrześcijańską dziecka jako jedno z głównych jej zadań. Na rodzinie spoczywał obowiązek wprowadzenia dziecka w życie społeczne, we wspólnotę Kościoła i wszczęcie go w tajemnicę Chrystusa. Od wieku VI praktyka ta wzmocniła się pod wpływem sporów z pelagianizmem, który zaprzeczał istnieniu grzechu pierworodnego. W związku z tą sytuacją coraz powszechniejszy stawał się chrzest małych dzieci.

W czasach średniowiecza główną troską Kościoła była inicjacja chrześcijańska ochrzczonych dzieci. Proces ten dokonywał się w sposób naturalny w środowisku rodzinnym. Rodzina zastąpiła w tej roli katechumenat. Kościół wspomagał rodzinę w tym zadaniu przez odpowiednie dokumenty i kazania niedzielno-święteczne, które miały charakter katechez. Ich głównym tematem była modlitwa *Ojciec nasz*, *Credo* i dzieła miłosierdzia. Oprócz tego, tłumaczono znaczenie chrztu świętego, obrzędów Mszy św. oraz prawd wiary związanych ze świętami kościelnymi. Od XII wieku zakres tematów poszerzył się. Organizowane synody polecały tłumaczenie wiernym czytań mszalnych.

Formację religijną dziecka, oprócz powyższych form, uzupełniała średniowieczna katecheza. Podstawowym medium była *Biblia pauperum*. Ukazywała ona podstawowe wydarzenia z historii zbawienia i poszczególne prawdy wiary. Przeznaczona była dla ludzi, którzy nie umieli czytać i pisać. Drugą formą przekazu nauki chrześcijańskiej był odpowiedni wystrój romańskich i gotyckich świątyń. Innym medium w tym czasie była modlitwa różańcowa. Usłyszane prawdy wiary były medytowane podczas różańca. Do formacji religijnej dziecka przyczyniała się również droga krzyżowa, misteria Męki Pańskiej, jasełka, pielgrzymki, kościelne i rodzinne tradycje i zwyczaje.

Rodzina zachowała swoje pierwsze miejsce w formacji dziecka w wierze także w wieku XVI i XVII. Był to czas, kiedy katecheza nabrała charakteru ludowo-kościelnego. Taką rolę pełniła rodzina do XVIII wieku, kiedy wprowadzono obowiązek szkolny. Państwo przejęło opiekę nad dzieckiem w sposób ustawowy. W nowej sytuacji znalazła się katecheza, która – dotąd uczona przy kościele – została przeniesiona do szkół działających pod kuratelą państwa oraz przekształcona została w nauczanie religii. Przyczyniło się to do dyspensowania parafii od zadań chrześcijańskiego wychowania dziecka. Wkrótce podobna sytuacja zaistniała w rodzinie.

Na formację chrześcijańską dziecka duży wpływ miał industrializm. W epoce, która poprzeczyla to zjawisko, rodzina dość dobrze spełniała swoje zadanie. Można to było zauważyć w sposób szczególnie w rodzinie wiejskiej, gdzie spełniano liczne praktyki religijne: wspólny pacierz, różaniec, modlitwy przy posiłkach, śpiewanie pieśni religijnych, obchodzenie świąt i uroczystości kościelnych. Szczególne znaczenie miały sakramenty. Uroczyste obchodzono chrzty, pierwszą komunię, sakrament małżeństwa, namaszczenie chorych, pogrzeb. Rodzina pielęgnowała zwyczaje i obrzędy religijne. Na tworzenie atmosfery i wychowanie religijne miały wpływ liczne przedmioty kultu. Do nich zaliczono: krzyże, liczne obrazy, figurki, medaliki, gromnice. W miarę edukacji członków rodziny, coraz większą rolę zaczęły odgrywać żywoty świętych. Bardzo często były czytane wspólnie w obecności wszystkich członków rodziny. Całą tę sytuację zakłócił proces industrializacji i urbanizacji. Zmienił się model rodziny. Rodzice zostali zmuszeni do podjęcia pracy, coraz mniej czasu poświęcali dzieciom i ich wychowaniu religijnemu. Wzrastała laicyzacja społeczeń-

stwa. Zmieniały się tradycje i zwyczaje dotyczące wyboru współmałżonka. Pojawił się problem rozwodów. Wszystko to spowodowało rozluźnienie więzów rodzinnych. Konsekwencją było obniżenie poziomu wychowania religijnego dziecka.

Jak reagował Kościół na powyższą sytuację? Autor omawianej publikacji zajął się przedstawieniem chrześcijańskiej formacji dziecka w rodzinie w nauczaniu papieży od XIX wieku aż po czasy współczesne. Analizie zostały poddane wszystkie dokumenty papieskie i kościelne, które ukazały się od pontyfikatu Leona XIII aż do Jana Pawła II. W czasie pontyfikatu Leona XIII ukazał się pierwszy dokument Kościoła w randze encykliki *Arcanum divinae sapientiae* (10 lutego 1880 r.). Encyklika poświęcona była w całości rodzinie. Instytucja ta ukazana została jako miejsce uświęcenia i służby w Kościele. Papież Leon XIII przyczynił się do ponownego zainteresowania się rodziną ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Dokument ten polemizował z błędnymi koncepcjami małżeństwa. Inny charakter miało nauczanie Jana Pawła II, którego nazwano „pasterzem rodzin”. Wiązało się to z wielkim zainteresowaniem, jakie Papież okazywał tej problematyce. Jednym z ważniejszych wydarzeń jego pontyfikatu było opublikowanie adhortacji *Familiaris consortio*. Dokument papieski ukazywał małżeństwo i rodzinę z perspektywy Soboru Watykańskiego II.

Autor ukazuje nauczanie Magisterium Kościoła nieznanne polskiemu społeczeństwu z powodu braku tłumaczeń na język polski. Do takich dokumentów należą m. in. opracowania *Insegnamenti pontifici*. Dokumentami o szczególnym znaczeniu – w omawianym w recenzowanej publikacji okresie – są: encyklika Leona XIII *Arcanum divinae sapientiae*, encyklika Piusa XI *Casti connubi* oraz encyklika Piusa XI *Divini illius Magistri*. Ostatni dokument bardzo dokładnie precyzował program wychowania i formacji chrześcijańskiej dziecka w środowisku rodzinnym oraz rozwijał jedno z ważniejszych zagadnień, jakim jest wzajemna relacja rodziny z Kościołem, państwem i szkołą. Autor poddał również analizie dokumenty katechetyczne, jakie ukazały się po Soborze Watykańskim II, za pontyfikatów papieża Pawła VI i Jana Pawła II. Wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła Autor książki przedstawił według chronologii pontyfikatów. Ułatwia to bez wątpienia śledzenie refleksji Kościoła na temat chrześcijańskiej formacji dziecka w rodzinie, jak również ukazanie różnic, jakie miały miejsce w poszczególnych etapach historii Kościoła.

Całość omawianej problematyki Autor przedstawił w trzech rozdziałach. Rozdział pierwszy został poświęcony rodzinie i jej funkcji wychowawczej. Zagadnienie zostało ukazane w odniesieniu do dwóch źródeł, jakimi są prawo naturalne oraz powołanie chrześcijańskie. Rozdział drugi ukazuje troskę rodziny o prawidłowy rozwój dziecka. Problematyka ta często występowała w nauczaniu Kościoła tak przed *Vaticanum II*, jak i po nim. Rozdział ostatni mówi o pomocy okazywanej dziecku przez środowisko rodzinne w procesie dążenia do wiary dojrzałej.

W kontekście współczesnej dyskusji nad wychowaniem dziecka, rolą rodziny, szkoły, nauczyciela i wychowawcy, zasadną wydaje się idea powrotu do formacji chrześcijańskiej młodego człowieka. Chociaż nauczanie Kościoła nie stanowi gotowych traktatów pedagogicznych, to jednak zawarta w dokumentach myśl wychowawcza może być cennym przyczynkiem do zrozumienia roli rodziny w wychowaniu młodego człowieka. Warto zaznaczyć, że nauczanie to uwzględnia nie tylko kontekst teologiczny, ale również społeczny i kulturowy. Czyni to ze względu na to, że formacja chrześcijańska domaga się integralnego rozwoju dziecka, a mianowicie: fizycznego, psychicznego, intelektualnego, emocjonalnego, moralnego i religijnego. Formacja i wychowanie chrześcijańskie uwzględnia także nauki wspomagające wychowanie dziecka, takie jak: biologia wychowania, psychologia wychowania i socjologia wychowania.

Współczesna rodzina podlega coraz większej dechrystianizacji i laicyzacji. Zauważa się coraz częściej dysfunkcyjność rodziców. Środowisko rodzinne nie realizuje zadań wychowawczych, nie wspominając o chrześcijańskiej formacji dziecka. W takiej perspektywie można wyrazić głęboką nadzieję, że niniejsza publikacja, która przedstawia jasno stanowisko Kościoła na temat wychowania, będzie skuteczną pomocą dla rodziców, katechetów, nauczycieli, wychowawców i wszystkich osób zajmujących się wychowaniem młodego człowieka i jego formacją duchową otwierającą go na wymiar transcendentny.

Podsumowując, należy stwierdzić, że założone przez Autora cele zostały w pełni zrealizowane. Analiza dokumentów Kościoła jest poprawna a wnioski uzasadnione. Całość książki cechuje metodologiczna rzetelność. Na uwagę zasługuje bogata bibliografia, również obcojęzyczna. Należy tylko żywić nadzieję, że objętość publikacji nie zniechęci czytelnika do rzetelnej jej lektury.

Ks. Jan Niewęglowski sdb  
UKSW, Warszawa

Ks. Kazimierz Dullak, *Ecclesia semper reformanda. Zjawisko Synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2007, ss. 512.

Autor jest kapłanem Archidiecezji Szczecińskiej, wykładowcą prawa kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego w Szczecinie, oficjałem Sądu Biskupiego w Szczecinie.

Recenzowana książka jest pozycją przedstawioną jako rozprawa habilitacyjna na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego w Szczecinie, recenzja naukowa ks. prof. dr hab. Marian Fąka.

Ks. Kazimierz Dullak podjął temat zjawiska sydonalności w Polsce po Soborze Watykańskim II, prowadząc refleksję związaną z synodalnością i szeroko rozumianą reformą, która była bardzo powściągliwie omawiana podczas Soboru. Problematyka synodalności od początku Kościoła katolickiego była rozpatrywana w kontekście wykonywania władzy w tymże Kościele. Przedmiotem dociekań naukowych autora jest ukazanie drogi asymilacji nowego modelu synodu na gruncie polskim oraz w jaki sposób zmieniające się przepisy dotyczące synodów zostały wdrożone w życie. Prześledził wpływ zjawiska synodalnego w Polsce na ożywienie wspólnot lokalnych. W swojej pracy starał się odpowiedzieć na pytanie, jakie czynniki decydowały o tym, że synod był faktycznie ożywiający duchem dla diecezji, prowincji czy całego kraju?

Na recenzowane opracowanie składają się: wstęp, wykaz ważniejszych skrótów, sześć rozdziałów z wnioskami, zakończenie oraz bardzo szeroka bibliografia.

Wstęp (s. 5-10) wprowadza czytelnika w problematykę, która będzie przedmiotem naukowej refleksji. W sposób perfekcyjny autor przedstawił, czym jest reforma i jak była postrzegana przez ojców soborowych. W zarysie przypomniał historię soborów powszechnych do *Vaticanum II*, jak również późniejsze dokumenty Stolicy Apostolskiej odnoszące się do zjawiska synodalności. Wyraźnie nakreślił przedmiot swojej pracy, którym jest asymilacja nowego modelu synodu na gruncie polskim. Autor posłużył się metodami analityczną i porównawczą, które uznał za najbardziej odpowiednie do szczegółowego zaprezentowania poszczególnych etapów synodu. Wszystkie rozdziały pozostają w logicznym i merytorycznym związku z tematem, są spójne oraz poprawne metodologicznie.

W rozdziale pierwszym – *Terminologia i ogólna charakterystyka synodów posoborowych w Polsce* (s. 13-81) autor przybliżył znaczenie pojęciowe terminów związanych z różnymi rodzajami synodów, a następnie w sposób chronologiczny i systematyczny przedstawił synody, które się odbyły, z jakiejś przyczyny zostały zawieszane, oraz te, które aktualnie są realizowane. Zwrócił uwagę na fakt, że zbiory prawa powszechnego odnoszą się do synodów partykularnych, dzieląc je ze względu na zasięg terytorialny, a więc obejmują teren diecezji, jednej lub kilku metropolii, albo całego kraju. Poza wskazanymi przez kodeksy prawa powszechnego formami synodów, autor wymienił jeszcze jeden, który określił mianem synodu parafialnego. Chodzi tutaj o wdrażanie w życie projektu *Nowe Oblicze Parafii*, będącego realizacją wizji Kościoła zarysowanej na Soborze Watykańskim II, a wypracowanej w ramach dzieła *Ruch dla Lepszego Świata*.

Rozdział drugi – *Przygotowanie i zwoływanie synodów* (s. 83-133) zawiera wieloaspektowe spojrzenie na samo przygotowanie dzieła synodalnego, które wyraża się w trzech elementach etapu

wstępnego: zwołanie synodu, ukonstytuowanie komisji przygotowawczej oraz opracowanie regulaminu synodu. Autor zwrócił uwagę na fakt, że bardzo wiele zależy od wstępnych działań podjętych zamiarem zwołania synodu, rozeznanie zaś potrzeb i oczekiwań ze strony wiernych winno wskazywać kierunek podejmowanych prac. Poza tym, prawodawca partykularny musi mieć możliwość zapoznania się z narzędziami, którymi dysponuje dla osiągnięcia postawionego sobie celu. Czas wymagany do zwołania obrad synodalnych jest różny i zależy od bardzo wielu czynników, m.in. ważne jest to, na jakim prawie bazuje prawodawca partykularny, na jakim stylu pracy się wzoruje oraz jakimi siłami dysponuje do realizacji stawianego sobie celu.

Zwołanie synodu zakłada jasno określony cel i oczekiwania, jakie w nim pokłada zwołujący, a więc przede wszystkim: studium nad nauką soborową i wprowadzenie w życie nakazów tam zawartych, uporządkowanie i ujednoczenie prawodawstwa partykularnego, scalenie wiernych w ramach utworzonej jednostki administracyjnej na bazie różnych tradycji istniejących w tej samej diecezji, ożywienie duszpasterskie duchownych i wiernych świeckich, pogłębienie życia duchowego, zarządzanie potrzebom wiernych we współczesnym świecie. Wszystkie szczegółowe zadania, jakie zwołujący stawia przed synodem, mają służyć dobru wiernych i większej chwale Bożej. W zakończeniu rozdziału autor podał, co jest potrzebne, aby prace synodalne osiągały powodzenie. Dobra organizacja i fachowe zaplanowanie prac są dla niego bardzo ważnymi czynnikami, które nadają odpowiednie tempo i jakość prac na kolejnych etapach dzieła synodalnego.

W rozdziale trzecim – *Uczestnicy synodu* (s. 135-204) ks. Dullak podkreślił, że synod będący zgromadzeniem skupiającym uczestników złączonych wspólnym celem i zadaniem, służy całej wspólnotie, którą reprezentuje, dlatego do istotnych elementów synodu należy jego skład osobowy. Autor przedstawił różnice, jakie w tym względzie występują w Kodeksach z 1917 i 1983 r.

Kwestie uczestnictwa w synodzie autor omówił w trzech częściach. Najpierw zwrócił uwagę na duchownych, następnie zatrzymał się nad osobami konsekrowanymi, by w końcu wskazać na wiernych świeckich, jako pełnoprawnych uczestników synodu. Aktualnie przedstawiciele tych trzech grup wezwanych na synod mogą mieć głos decydujący lub doradczy w zależności od woli zwołującego synod. W trzeciej części rozdziału przedstawiono uczestników *ad honores*.

Podsumowując swoje rozważania autor uznał, że synod – będący zgromadzeniem skupiającym uczestników złączonych wspólnym celem, a zarazem zadaniem – służy całej wspólnotie, którą reprezentują jego uczestnicy. Zgodnie z nauczaniem soborowym, każdy otrzymuje dary i predyspozycje czyniące go zdolnym i gotowym do podejmowania dzieł lub funkcji w służbie Kościołowi.

W kolejnym rozdziale – *Organy synodów* (s. 205-285) czytamy, że synod winien być egzystencjalnym przeżyciem religijnym całego Ludu Bożego oraz odzwierciedleniem jego opinii, struktura synodu musi zagwarantować dotarcie do wszystkich zainteresowanych przyszłością Kościoła lokalnego tych, którzy go współtworzą i za który czują się odpowiedzialni. Widać tutaj wyraźnie nowe spojrzenie na zadania synodu, jego walor duszpasterski, który bardzo mocno podkreśla autor recenzowanego dzieła.

W pierwszym podrozdziale zostały przedstawione organy centralne, którym podlegają pozostałe organy synodalne. Wymienia się tu przede wszystkim: przewodniczącego synodu, komisję główną oraz sekretariat synodu. Drugi podrozdział przybliży komisje problemowe, omawiając rodzaje tych komisji, zakres ich zadań oraz skład osobowy. Na trzecim miejscu omówione zostały tzw. zespoły synodalne, które – powołane do istnienia w poszczególnych parafiach – umożliwiają zapoznanie się z problematyką synodalną mieszkańcom parafii oraz innym wspólnotom wierzących.

Struktura synodu winna być odzwierciedleniem struktury Kościoła powszechnego, a jednocześnie tak skomponowana, by mogła w sposób najbardziej skuteczny przyczynić się do osiągnięcia zamierzonego celu. W ostatniej części rozdziału autor omówił zadania poszczególnych osób będących członkami poszczególnych organów synodalnych. Właściwa koordynacja działań poszczególnych organów oraz zaangażowanie osób wezwanych na synod, wpływają w sposób istotny na jego ostateczny kształt i osiągnięte rezultaty mające służyć dobru Kościoła lokalnego.

Rozdział piąty (s. 287-374), zatytułowany *Metody pracy synodalnej*, zawiera obszerny zbiór informacji na temat metod pracy, z jakich korzysta się podczas trwania synodu. Dziełem synodu nie są jedynie sesje plenarne, o jego przebiegu i treściach obrad decydują spotkania komisji i zespołów synodalnych, a także różne formy duszpasterstwa synodalnego, obejmujące swym zasięgiem Kościół partykularny, dla którego synod został zwołany.

Autor najpierw omówił sesje plenarne, będące tym etapem synodu, podczas którego prowadzi się konkretną refleksję nad stanem faktycznym, dyskutuje problemy, a następnie głosuje nad projekcjami uchwał synodalnych. W dalszej kolejności wyjaśnił, czego dotyczą posiedzenia poszczególnych gremiów synodalnych. Zwrócił szczególną uwagę na zadania komisji głównej i sekretariatu synodu, który nadzoruje prace poszczególnych komisji tematycznych i zespołów synodalnych. Sekretariat synodu bierze odpowiedzialność za właściwy przepływ informacji pomiędzy poszczególnymi organami synodalnymi, a także koordynuje ich prace oraz mobilizuje do maksymalnego zaangażowania. Na tempo prac duży wpływ ma także zaangażowanie członków poszczególnych komisji problemowych oraz zespołów synodalnych.

Ważny element prac synodalnych stanowi duszpasterstwo synodalne. Synod doby posoborowej wpisuje się niejako w nurt działania duszpasterskiego Kościoła, akcentując te elementy, które w większej mierze służą dotarciu z ideą synodalną do możliwie największej rzeszy wiernych. Autor, odwołując się do doświadczeń różnych synodów zwoływanych w poszczególnych częściach naszego kraju, podał wiele przykładów bezpośrednich działań duszpasterskich, które pozwalały skorzystać z owoców prac synodalnych niemal wszystkim wiernym, świadomym swojej roli we wspólnocie Kościoła.

Rozdział szósty – ostatni (s. 375-441) – *Deklaracje i dekrety synodalne* uświadamia czytelnikowi, że przed Soborem Watykańskim II synody kojarzyły się niemal wyłącznie z uchwalaniem prawa partykularnego. Tak też postrzegano zadania pierwszych synodów zwoływanych bezpośrednio po Soborze. Z biegiem czasu synody jednak nabierały nowego wymiaru, przestały koncentrować się jedynie na stanowieniu prawa, a skupiały się na ożywianiu Kościoła partykularnego działaniami duszpasterskimi i pośrednio włączaniu wiernych w sam proces przygotowywania projektów uchwał.

Ostatecznie zredagowane dokumenty, zaakceptowane przez komisję główną, przedstawia się kompetentnemu ustawodawcy do zatwierdzenia i podpisania. Podpisanie i promulgowanie dokumentów powoduje wejście w życie nowych przepisów prawa partykularnego i zasadniczo kończy synod. Niemniej jednak, zespoły synodalne pracujące w poszczególnych parafiach winny zająć się przybliżaniem treści tych dokumentów innym wiernym oraz zastosowaniem ich w życiu wspólnoty.

Monografię ks. Kazimierza Dullaka zwieńcza zakończenie (s. 443-446), w którym autor zebrał i podsumował to wszystko, co starał się wyakcentować w poszczególnych rozdziałach. W oparciu o przeprowadzoną przez siebie analizę ogromnego materiału źródłowego dotyczącego synodów odbytych w ostatnim czterdziestolecu w Polsce stwierdził m.in., że prawodawcy partykularni, szczególnie biskupi diecezjalni, wykazują ogromną inwencję, zwołując synody i troszcząc się o ich jak najbardziej owocny przebieg. Mając na względzie fakt, że Sobór jedynie zachęcał do zwoływania synodów, a nie zobowiązywał do tego w sposób kategoryczny, jest to wyraz duszpasterskiej gorliwości stojących na czele Kościołów lokalnych. Warto powtórzyć czytanie tego fragmentu książki, ponieważ zbiera on najistotniejsze myśli zawarte na kartach całej, ciekawej monografii.

Recenzowana pozycja książkowa należy do bardzo interesujących, wnoszących ogromny wkład w zebranie rzetelnej wiedzy na temat synodów zwoływanych po Soborze Watykańskim II w Polsce. Wychodzi od ogólnego zarysu, czym jest synod i jakie synody miały miejsce, analizuje ich poszczególne etapy, wskazuje na blaski i cienie poszczególnych działań, wyciąga wnioski mające znaczenie nie tylko dla wspólnoty zaangażowanej w synod, ale i dla nauki – zarówno w aspekcie kanonicznym, jak i pastoralnym. Zwraca uwagę zdanie: „Synody mają wyrastać z wiary przez podejmowane działania duszpasterskie oraz mają ożywić wiarę Ludu Bożego”.

Różnorodność materiału źródłowego i literatury pomocniczej, jaka została przeanalizowana przez autora, czyni jego książkę publikacją o bardzo dużej wartości metodologicznej i merytorycznej. Ważnym osiągnięciem jest zachowanie przejrzystości omawianych wątków, które są czytelne i łatwo przyswajalne dla każdego czytelnika. Książka ta jest wyjątkowo przydatna, ponieważ w przystępny sposób przybliża szeroki i trudny temat synodalności, który po Soborze Watykańskim II nabrał nowego wymiaru.

Omawiana monografia jest znaczącą pomocą dla wszystkich, którzy są zainteresowani synodalnością w Polsce, a szczególnie – studentów prawa kanonicznego czy teologii, dla których zawsze ważne jest zebranie w jednej publikacji obszernej wiedzy fachowej dotyczącej konkretnego zagadnienia.

ks. Benedykt Glinkowski

Elżbieta Czykwin, *Stygmat społeczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 456.

We współczesnej tematyce społecznej coraz częściej napotkać można termin stygmatyzacji, który oznacza naznaczenie danej osoby bądź grupy ze względu na piętno wyróżniające je z „normalnego” społeczeństwa. Nie brak socjologów i psychologów, a za nimi również innych badaczy, którzy podkreślają, że zjawisko stygmatyzacji społecznej – które w powszechnej świadomości przywołuje na myśl jedynie teologiczny sens związany z życiem mistyków posiadających rany na wzór ran Chrystusa – winno być coraz głębiej poznawane, a problem związany z odium społecznym jasno ukazany i rozwiązywany.

Jedną z osób poświęcających się badaniom nad zjawiskiem stygmatyzacji jest Elżbieta Czykwin, profesor Uniwersytetu w Białymstoku, kierownik Zakładu Socjologii Edukacji Wydziału Pedagogiki i Psychologii, specjalizująca się w zagadnieniach socjologii dewiacji i stygmatyzacji oraz różnic międzykulturowych. W swoich badaniach autorka od wielu lat zgłębia koncepcję stygmatu społecznego Ervinga Goffmana, jak i jej współczesne aktualizacje. Wśród jej naukowego dorobku warto wskazać na inne publikacje o podobnej tematyce: *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana* (Białystok 2000), *Gorsi Inni – badania* (2008) oraz *Samoświadomość nauczyciela* (Białystok 1995).

Książka *Stygmat społeczny* składa się z siedmiu rozdziałów oraz wstępu, zaś zamieszczone na końcu pozycji bibliografia i indeks osobowy stają się użyteczną pomocą dla czytelnika. W rozdziale pierwszym, *Stygmatyzacja społeczna. Wprowadzenie*, autorka pokazuje ogromny wpływ amerykańskiego socjologa Ervinga Goffmana na powstanie teorii napiętnowania oraz wyróżnia to zjawisko spośród innych postaw. Zaznacza też relacje pomiędzy stygmatyzacją a marginalizacją, dewiacją, etykietowaniem oraz stereotypizacją. Jak widać, często ludzie mogą nie być do końca świadomi wielości tych osądających i klasyfikujących zjawisk. Wartościowe jest tu wyliczenie konkretnych grup i przypadków ludzi, których można zaliczyć do kategorii stygmatyzowanej. Jest to szeroki wachlarz konkretnych osób i problemów. Napiętnowanym można być z powodu m.in. płci, koloru skóry, wyznawanej religii, pochodzenia, stopnia niepełnosprawności, widocznych wad na ciele, niejasnej przeszłości i różnych chorób. W tym też rozdziale można odnaleźć definicję i próbę odnalezienia źródeł tego fenomenu.

Rozdział drugi pokazuje cechy stygmatu, takie jak: niejednoznaczność, irracjonalność, emocjonalność, interakcyjność. Ujawnia pewne, często nieuświadomione, mechanizmy społeczne oraz zachowanie samych stygmatyzowanych. Autorka wykazuje spore zainteresowanie sytuacją osoby napiętnowanej i – na podstawie konkretnych badań – pokazuje perspektywę, z jakiej widzi ona świat i innych. Przedstawia problem w toku historii oraz uzależnia jego intensyfikację od kultury, w jakiej występuje. Można poznać punkt widzenia zarówno stygmatyzowanego, jak i „wizdów”.

Wprowadzona jest już tu pewna ocena moralna nie tyle zjawiska, ile relacji i postaw tych, którzy nadają piętno. Autorka zachęca do spojrzenia na kontekst społeczny stygmatu, omówiony pod koniec rozdziału.

Kolejny rozdział zatytułowany jest *Wymiary stygmatyzacji*. Czytelnik może się dowiedzieć, iż stygmat często nie jest jawny i próba ukrycia go stanowi jeden z najważniejszych celów podmiotu. Społeczeństwo zaś często nie ma pojęcia, jak wygląda życie takiego człowieka i ile zmagania musi podjąć każdego dnia o to, by ktoś spojrział na niego nie przez pryzmat stygmatu, lecz jego zdolności, cech charakteru itd. Omawiana w tym rozdziale destruktywność stygmatu dotyczy relacji interpersonalnych, które są w znacznej mierze utrudnione przez uprzedzenia stygmatyzujących i nieufność samych stygmatyzowanych. Autorka zauważa, że we współczesnym świecie ogromną rolę przypisuje się również atrakcyjności fizycznej. Piękno dostrzegalne „gołym okiem” budzi zaufanie, brzydota zaś wywołuje niechęć. Jakże aktualne są te słowa w kontekście omawianej tematyki! Kolejne paragrafy pokazują, jak bezlitosny może być osąd opinii publicznej, która odrzuca człowieka z piętnem. Wspólnota ta czuje się bowiem zagrożona wobec inności niektórych osób, stąd też dla swego bezpieczeństwa stara się nie wchodzić w bliższe relacje ze stygmatyzowanymi. Autorka zauważa, że powoduje to hermetyczne zamykanie się obydwu grup, co nie służy integracji i rozwiązywaniu problemu.

Czwarty rozdział – *Skutki stygmatyzacji dla Ja osoby* – wzbogaca wiedzę czytelnika o pewne podstawy psychologiczne. Podejmowane są tu konkretne teorie – koncepcja zranionej osobowości Goffmana, tożsamość negatywna według Erika Eriksona – ułatwiające zrozumienie zagadnienia stygmatu. Same tytuły paragrafów dotyczące opinii z perspektywy stygmatyzowanego i stygmatyzującego pokazują złożoność problemu. Ukazany został również rozdzwitek pomiędzy rzeczywistością a wyobrażeniami społeczeństwa na temat danej osoby. Istotną rolę odgrywają tu: stereotyp, który często wkrada się w bezrefleksyjne myślenie, oraz samoocena nadająca kształt życiu ze stygmatem.

W kolejnym rozdziale, *Obrona Ja przed skutkami stygmatyzacji*, przedstawione są zasadniczo sposoby, dzięki którym osoba ze stygmatem może przyczynić się do akceptacji jej samej. Obrona Ja oparta jest na pojęciu *self-esteem*, czyli poczuciu własnej godności. Autorka mocno podkreśla istotną rolę grup wsparcia, dzięki którym „jednostka” widzi, że inni mają podobne problemy i może nauczyć się je rozwiązywać. Dzięki takim grupom łatwiej też zaakceptować stygmat, bądź wspólnie obalać mity na temat osób go posiadających. Szczegółowej analizie poddane zostały również ideologie grupowe, ich początek i rozwój. Za przykład służy tu grupa homoseksualistów. Zagadnienia tego rozdziału są często pogrupowane i wypunktowane dla łatwiejszej orientacji w temacie i klasyfikacji. Wskazuje to jeszcze dobitniej na wieloaspektowość oraz głębię badanego problemu.

Rozdział szósty, *Stygmat a kultura masowa*, przekazuje złożony obraz rzeczywistości współczesnej. Omawiana jest w nim teoria wiedzy/władzy Michela Foucaulta, wpływ mediów na „znajomość” stygmatu, mowa nienawiści, czy też panika medialna. Do egzemplifikacji swoich tez autorka wykorzystuje konkretne „przypadki” zamieszczone w gazetach lub telewizji, wskazując ich często destruktywną rolę w odbiorze stygmatyzowanych. Oczywiście może się również zdarzyć, że dzięki telewizji czy Internetowi grupy stygmatyzowane będą postrzegane co prawda, jako inne, ale przynajmniej nie gorsze. Podejmowany w tej części jest znów wątek ideału kształtowanego przez społeczeństwo, który ludzie starają się osiągnąć, często nawet za cenę utraty tożsamości.

Ostatni, siódmy rozdział omawianej publikacji dotyczy *Stygmatyzacji jako ponaddiscyplinarnej perspektywy badań*. Autorka podkreśla potrzebę integracji osiągnięć poszczególnych badaczy ze sobą, zamiast niepotrzebnego dublowania i ciągłego rozpoczynania od nowa. Zintegrowanie i wniośki winny mieć miejsce wewnątrz jednej dziedziny, następnie zaś pomiędzy różnymi działami wiedzy. W różnych naukach stygmatyzacja zajmuje marginalną pozycję. Stąd też wartość recenzowanego studium polega również na tym, że autorka przełamuje bariery, które towarzyszą innym naukowcom w podjęciu tego tematu. Zauważa również, że pomimo haseł głoszonych w imię równości, wolności i demokracji, stygmatyzacja nie przestaje być częścią życia społecznego, przybierając

niez formy bardziej wyrafinowane i ukryte. W tym kontekście omówiona jest polityczna poprawność, w imię której zmieniane są pewne obraźliwe, stygmatyzujące określenia, bez jednoczesnego niwelowania zjawiska. Na końcu omówiony został rys historyczny i przykłady stygmatyzacji na przełomie wieków, zaś ostatnie zdania traktują o nierozłącznej relacji stygmatu z prawem.

W recenzowanej publikacji autorka ujawnia swoją bogatą erudycję, przedstawiając podejmowane zagadnienie w sposób niezwykle szczegółowy. Omawia też wiele innych teorii mniej lub bardziej związanych z tematem. Potencjalnego czytelnika, zwłaszcza mniej zorientowanego w tej problematyce, mogą nieco odstraszyć zarówno objętość książki (ponad 400 stron), jak też pewne psychologiczne odniesienia i trudne zwroty. Należy bowiem podkreślić, że ma się do czynienia z pozycją przeznaczoną nie tylko dla osób pragnących zgłębić omawiany problem, ale także dla tych, którzy pierwszy raz stykają się z fenomenem stygmatu. W takiej sytuacji nadmiar i szczegółowość informacji może okazać się przytłaczająca. Dodatkowo, niektórym stygmatom autorka poświęca nieproporcjonalną ilość miejsca (kobiety, homoseksualiści), co może powodować przesyt treści dotyczących tych grup w całej pozycji.

Jednak sam fakt pojawienia się literatury o tej tematyce w Polsce jest niewątpliwie wielką zaletą. Czytelnik może znaleźć sporo interesujących informacji na temat stygmatyzacji, poszczególnych stygmatów oraz mechanizmów społecznych im towarzyszących, zwłaszcza ukazanych z perspektywy socjologii i psychologii stygmatu bazujących na dorobku Ervinga Goffmana. Ważna jest też adaptacja tego fenomenu do warunków polskich, liczne współczesne przykłady i wieloaspektowa analiza zjawiska. Na uznanie zasługuje wykorzystanie terminów wypracowanych już wcześniej na gruncie innych nauk do badania problemu stygmatyzacji oraz nawiązanie do wcześniejszych badań własnych autorki.

Stygmatyzacja społeczna jawi się jako zagadnienie żywe, aktualne, lecz wciąż nie do końca przebadane, nie tylko ze strony psychologów i socjologów, ale także przedstawicieli innych dziedzin wiedzy. Badania takie warto przeprowadzać choćby po to, aby móc wyciągać odpowiednie wnioski do pracy pedagogicznej, wychowawczej, czy w poradniach rodzinnych, tym bardziej, że każdy człowiek w swej rodzinie, bądź sąsiedztwie, spotyka się z problemem stygmatyzacji. Socjologia i psychologia przygotowują tu bardzo dobry grunt pod takie interdyscyplinarne badania. Lektura publikacji prof. Czykwin inspirowała do podjęcia tematu stygmatyzacji na kanwie filozofii, pedagogiki, czy nawet teologii. Wychowawcy, rodzice i osoby odpowiedzialne za kształt życia społecznego powinny pogłębić swoją wiedzę na jej temat i dać przykład pozytywnej reakcji społecznej. Jest to bowiem problem moralny, od którego nie można uciec.

Magdalena Dąbrowska  
KUL, Lublin

*Studia Gregoriańskie* 1(2008), Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2008, ss. 95.

Z wielką radością należy powitać nową w polskiej przestrzeni naukowej inicjatywę wydawniczą z zakresu choralistyki. Pismo, z założenia mające charakter interdyscyplinarny będzie prezentować materiały dotyczące śpiewu gregoriańskiego oraz semiologii, historii i liturgiki. Redaktorem naczelnym *Studiów Gregoriańskich* jest ks. dr Mariusz Białkowski, który – po odbyciu specjalistycznych studiów w Papieskim Instytucie Muzyki Sakralnej w Rzymie pod kierunkiem prof. Nino Albarosy i uzyskaniu doktoratu na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – wyrasta na rodzimego specjalistę z zakresu semiologii gregoriańskiej.

Oficjalnym wydawcą pierwszego numeru jest Księgarnia Świętego Wojciecha w Poznaniu, ale materiały naukowe są przygotowywane przez osoby skupione w Ośrodku Śpiewu Gregoriańskiego im. ks. Zdzisława Bernata w Poznaniu. Pomysł utworzenia takiego ośrodka wyszedł również od ks.



M. Białkowskiego i życzyć należy, by cały zespół mógł jak najlepiej spożytkować energię, której na razie mu nie brakuje.

Jest jeszcze jeden ważny aspekt związany z pojawieniem się rocznika *Studiów Gregoriańskich* w Polsce. Nasz kraj dołącza bowiem do rodziny Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów nad Śpiewem Gregoriańskim (Associazione Internazionale Studi di Canto Gregoriano – AISGre), które powołał do istnienia właśnie prof. N. Albarosa. Obecnie funkcję prezesa (prezydenta) pełni prof. dr Johannes B. Göschl. Członkowie Stowarzyszenia działają w sekcjach narodowych, których aktualnie jest pięć i prawie każda wydaje niezależne roczniki naukowe: włoska – *Studi Gregoriani*, niemiecka – *Beiträge zur Gregorianik*, francuska – *Études grégoriennes*, hiszpańska – *Estudios gregorianos*. Co warto odnotowania, to fakt, że edycje sekcji narodowych są niezależnie publikowane. Nie wyklucza to oczywiście przedruków, w tym także tłumaczonych. Piąta sekcja – japońska, jako jedyna z istniejących, nie wydaje pisma naukowego. Przez jakiś czas funkcjonowała także sekcja kanadyjska, ale wydaje się, że obecnie przeżywa jakiś kryzys i właściwie doszło do zawieszenia jej działalności. Na tym tle, pojawienie się polskiego centrum studiów nad śpiewem gregoriańskim z własnym pismem naukowym należy uznać za znaczący sukces.

Pierwszy zeszyt *Studiów Gregoriańskich* sygnowany jest jeszcze przez Ośrodek Śpiewu Gregoriańskiego pod patronatem AISGre. Było to konieczne rozwiązanie z dwóch powodów: po pierwsze – przygotowaniem materiałów i faktycznym wydaniem musiał zająć się podmiot z osobowością prawną (Księgarnia Świętego Wojciecha zajęła się właściwie tylko drukiem i kolportażem); po drugie – sekcje narodowe AISGre nie powstają z niczego. W obecnej chwili ks. M. Białkowski, wraz z zespołem, pracuje nad przekształceniem Ośrodka Śpiewu Gregoriańskiego w polską sekcję AISGre. Jednym z zasadniczych warunków tej transformacji jest właśnie wydawanie rocznika naukowego, co w tym momencie czyni to kryterium spełnionym. Wiele wskazuje na to, że w pierwszym półroczu 2009 roku sekcja polska już zaistnieje. Widomym śladem tego wydarzenia będzie umieszczenie na okładce i stronie tytułowej nazwy sekcji polskiej AISGre.

Zawartość pierwszego rocznika rozdzielona została na trzy działy. W pierwszym znajdują się przedmowy prof. N. Albarosa do polskiego wydania *Studiów Gregoriańskich* (w oryginale i tłumaczeniu) oraz przedmowa redaktora naukowego pisma – ks. dr. M. Białkowskiego.

Drugi, zasadniczy, dział stanowią publikacje naukowe. W recenzowanym numerze są cztery. Pierwszym (s. 13-24) jest artykuł autorstwa N. Albarosa *Rozwój interpretacji semiologicznej chorału gregoriańskiego*. Treść tego materiału historycznego to syntetyczna retrospektywa badań semiologicznych od momentu objęcia przez o. E. Cardine katedry paleografii chorału gregoriańskiego w Papieskim Instytucie Muzyki Sakralnej w Rzymie. Jest to także świadectwo szacunku i uznania dla tego pioniera badań semiologicznych.

Kolejnym artykułem jest praca R. Bernagiewicza *O scandicus qulismatus raz jeszcze. Przyczynek do badań nad kodeksem Sankt Gallen 376* (s. 25-41). R. Bernagiewicz podjął zagadnienie znaku graficznego kwilizmy o dwóch i trzech półkolach w kontekście ustaleń Waltera Wiesli. Autor na płaszczyźnie paleograficznej analizuje zależność kodeksu 376 (ok. 1050-1070 r.) od wcześniejszych źródeł sanktgalleńskich: słynnego *Cantatorium* ms. 359 (ok. 900 r.), niemniej słynnego graduau E121 (ok. 964-971 r.), kodeksu Bam6 (ok. 1000 r.) oraz graduau 339 (ok. 980-1000 r.).

R. Bernagiewicz stwierdził, że notator ms 376 kopiował zapis melodyczny bez pełnego rozeznania dwóch typów kwilizmy, bądź pracował rutynowo. W identycznej formule melodycznej skrypcy Bam6 i E121, choć odmiennie przekazują znak, to jednak czynią to konsekwentnie. Kopista ms 376, choć nie zdarza mu się to często, oba znaki stosuje wymiennie, bez zwracania uwagi, czy w tym miejscu melodia kreśli krok całotonowy, czy półtonowy. Być może przypadków tej niekonsekwencji byłoby więcej – prawdopodobnie tak – gdyby analizie poddano większy zakres materiału.

Autor prowadzi wywód jasno i logicznie, uzupełnia go trzema tabelami, przy pomocy których czytelnik może śledzić proces dowodowy. Klarowność narracji jest zresztą mocną stroną piśmien-

nictwa R. Bernagiewicza. Można zatem żywić nadzieję, że redaktor *Studiów Gregoriańskich* będzie zabiegał o kolejne teksty tego uznanego gregorianisty.

Jako trzeci został zamieszczony tekst H. I. Siekierki *Oratio Jeremiae Prophetae* w kodeksie PK 145 Biblioteki Kapituły Metropolitalnej w Krakowie (s. 43-54). Jest to w zasadzie opis kompozycji chorałowej dokonany charakterystycznym dla tego Autora językiem. Artykuł może jednak stać się w przyszłości materiałem do sporządzenia syntezy tego typu śpiewów w polskich przekazach.

Ostatnim artykułem jest *Dramaturgia liturgii Eucharystii* M. Białkowskiego (s. 55-86). Autor na podstawie najnowszej edycji *Mszалу Rzymskiego* (2002) stara się odpowiedzieć na postawione pytanie: Czy muzyka podkreśla dynamizm akcji liturgicznej? Czy rozczłonkowanie mszy na poszczególne części i towarzysząca jej zmiana miejsca akcji liturgicznej znajduje odzwierciedlenie w melodiach zawartych w mszale? Po przeprowadzeniu analiz tonów mszalnych Autor udziela pozytywnej odpowiedzi na postawione na początku pytanie.

Trzecim działem w prezentowanym numerze *Studiów Gregoriańskich* są recenzje publikacji. H. I. Siekierka zaznajomił czytelnika z zawartością włoskich *Studi Gregoriani* 2007 (s. 87-93).

Pierwszy zeszyt został rozprowadzony wśród uczestników I Ogólnopolskiego Kursu Śpiewu Gregoriańskiego zorganizowanego na przełomie czerwca i lipca 2008 r. w Poznaniu. Niemal setka uczestników tych warsztatów teoretyczno-praktycznych świadczy o potrzebie pełniejszego rozumienia śpiewu chorałowego. Dobrze to rokuje na przyszłość, tak inicjatywie kursów śpiewu, jak i wydawaniu *Studiów Gregoriańskich*. Należy dołożyć wszelkich starań, żeby te inicjatywy utrzymać i rozwijać.

Na koniec, pozwolę sobie podpowiedzieć zespołowi redakcyjnemu kilka rozwiązań, które należałoby wprowadzić. Po pierwsze, pismo powinno być recenzowane. Podniesie to nie tylko prestiż *Studiów* i jakość prezentowanych w nich materiałów, ale przede wszystkim stanie się podstawą do wystąpienia o wpisanie rocznika na listę pism punktowanych, co z kolei podniesie atrakcyjność pisma w oczach autorów. Stąd doradzałbym od początku ukierunkowywać wysiłki na uzyskanie takiego statusu. Nie stanie się to z roku na rok, jest to proces długotrwały, a decyzja o przyznaniu punktów pismom naukowym zapada przecież na podstawie co najmniej kilku wydanych tomów. Zważywszy, że mamy do czynienia z rocznikiem, cel ten osiągnie się za kilka lat, ale starania trzeba rozpocząć już dzisiaj.

Po drugie, należy zwrócić baczniejszą uwagę na stronę językową materiałów zakwalifikowanych do druku. Dokonana korekta językowa powinna być niezbędnym warunkiem przed podjęciem decyzji o druku. Już pierwszy rocznik wykazuje sporo niedostatków w tym względzie, zarówno w materiałach oryginalnych, jak i tłumaczeniach.

Po trzecie, dbałość o odpowiedni poziom merytoryczny pisma wiąże się niestety, z odmową druku tekstów słabszych. Jednak nic nie stoi na przeszkodzie, aby w ich miejsce prezentować w polskojęzycznych *Studiach* materiały autorów zagranicznych, oczywiście po fachowym przetłumaczeniu. Taka praktyka, jak sądzę, mogłaby przynieść wielorakie korzyści: przede wszystkim dawałaby ściślejszy kontakt z twórczością czołowych gregorianistów światowego formatu, pozwoliłaby na pełniejszą i bieżącą orientację w kierunkach badawczych nad śpiewem gregoriańskim, a także, co nie mniej ważne, podnosiłaby autorytet samego pisma, innych autorów i osobę samego redaktora naukowego.

Wreszcie, ostatni postulat, najłatwiejszy do spełnienia, jest czysto technicznej natury: Na pierwszej stronie każdego artykułu (w opisywanym numerze byłyby to 13, 25, 43 i 55) należałoby umieścić nazwisko autora, oraz (może w ramce) tytuł pisma i oznaczenie bibliograficzne. Ułatwi to w przyszłości orientację tym, którzy dysponować będą wyłącznie nadbitkami (jeśli takowe się pojawią) czy kserokopiami pojedynczych artykułów, zwłaszcza w sytuacji, gdy roczniki archiwalne nie będą już dostępne. Taką praktykę obserwować można w wielu pismach, wymienię tylko *Liturgia Sacra*, *Ateneum Kapłańskie*, *Studia Pelplińskie*.

Moje uwagi w żadnej mierze nie podważają wartości samego pisma. Są raczej dobrymi radami zatroskanego recenzenta o dalszy rozwój i wzrost poziomu naukowego rocznika, który przybliży

rodzimy badaczy do czołówki choralistów. Jest już w naszym kraju grupa muzykologów, która ukończyła studia na zachodnich uniwersytetach, następną zdobywają potrzebną wiedzę, miejmy więc nadzieję, że staną się wkrótce kontynuatorami i propagatorami nowych idei, kierunków badawczych i metodologii w polskich uczelniach. *Studia Gregoriańskie* z pewnością takie zadania będą wspierać.

Czesław Grajewski

Ks. Janusz Drewniak, *Kapłan – kompozytor. Dualizm powołania i twórczości ks. Idziego Ogierniana Mańskiego (1900-1966)*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2007, ss. 415.

Jednym z najwybitniejszych kompozytorów spośród polskich salezjanów był ks. Idzi Ogiernian Mański, obdarzony wybitnym talentem, zarówno twórczym, jak i pedagogicznym. Całe swoje życie poświęcił dwóm pasjom: wychowaniu młodzieży w duchu swego założyciela, św. Jana Bosko, oraz muzyce. Pozostawił po sobie kilkaset utworów. Można je podzielić na dwie zasadnicze grupy: dzieła pisane na użytek salezjańskich domów formacyjnych (seminariów salezjańskich) i wychowawczych (w których uczyła się młodzież) oraz dzieła pisane dla chórów parafialnych, bądź też doświadczonych wykonawców. Kompozycje Mańskiego to dzieła zarówno religijne, jak i świeckie, utwory wokalne, instrumentalne i wokально-instrumentalne. Wszystkie jego opracowania, niezależnie od skali trudności, cechuje swoista oryginalność. Można by powiedzieć, że w swojej pracy twórczej był nieprzewidywalny. Nie lubił się powtarzać, nie ulegał też żadnym muzycznym trendom ani ogólnie przyjętym ówczesnie konwenansom. Być może dlatego przez całe swoje twórcze życie pozostawał nieco w cieniu innych wybitnych muzyków swego pokolenia. Był człowiekiem niezwykle skromnym, pracowitym, wymagającym zarówno od siebie, jak i od innych. Niestety nie dbał należycie o napisane przez siebie dzieła, dlatego też za jego życia ani jeden utwór nie został wydany drukiem. Wiele z nich jeszcze dzisiaj drzemie w trudnych już do odczytania rękopisach, bądź odbitkach powielaczowych, przechowywanych przeważnie w prywatnych zbiorach jego uczniów i przyjaciół. Trudno też powiedzieć, ile utworów zakończyło swój żywot wraz z pierwszym ich wykonaniem, bądź przypadło bezpowrotnie na skutek zniszczeń wojennych (np. II wojna światowa pochłonęła mnóstwo dzieł Mańskiego, napisanych przed wojną, a przechowywanych w Ośrodku salezjańskim w Różanymstoku).

Ksiądz I. O. Mański był także znakomitym wychowawcą i pedagogiem. Jako salezjanin czuł się doskonale wśród młodzieży, którą formował zarówno poprzez muzykę, jak i swoim osobistym sposobem obecności, który cechowała nienarzucająca się, rozumna, ale i wymagająca, dobroć. We wspomnieniach swoich wychowanków określany jest jako człowiek niezwykle, pełen dynamizmu, niezwykle lojalny i uczciwy wobec uczniów. Jego konsekwencja w stawianiu wymagań i troska o jak najlepsze przygotowanie muzyczne uczniów odpłacane były przez młodzież szacunkiem i zaufaniem. Był, jak to zauważył ks. Drewniak (s. 68), pełen twórczego niepokoju, który wynikał z ciągłych poszukiwań i gonitwy za doskonałym pięknem. Kochał góry, gdzie odnajdywał spokój i natchnienie dla swej pracy twórczej. Szkoda, że tragiczna śmierć, właśnie w górach, przerwała jego pracowite i pełne służby życie dla młodzieży, Kościoła i muzyki.

Publikacja ks. Janusza Drewniaka jest pierwszą monografią dotyczącą życia i twórczości ks. Mańskiego, którą należy zauważyć z atencją. Co prawda osoba kompozytora była już przedmiotem kilku opracowań, ale ich autorzy nie przedstawili w sposób wyczerpujący życia, działalności i dorobku artysty. Jak sugeruje tytuł pracy, jej przedmiotem jest próba ukazania dualizmu powołania kapłańskiego i twórczości ks. Mańskiego. Autor opracowania zauważa i dowodzi, że kompozytor paradoksalnie w niezwykle, ale jednocześnie naturalny sposób, łączył w życiu głęboką duchowość kapłana z wszechstronną działalnością muzyczną, głównie twórczą i pedagogiczną. Talent muzycz-

ny, szczególnie kompozytorski, okazał się niezwykle przydatny w posłudze kapłańskiej Mańskiego jako istotne źródło jego pracy pedagogicznej.

Omawiana książka, znakomicie wydana staraniem Wydawnictwa Salezjańskiego w Warszawie, zawierająca 415 stron, podzielona została na dwie zasadnicze części. Pierwsza z nich traktuje o życiu i działalności Mańskiego jako kapłana – salezjanina, wychowawcy, pedagoga, publicyisty, animatora muzycznego i artysty. Autor omówił szczegółowo poszczególne etapy życia i pracy kompozytora, opierając się na znakomicie przeprowadzonej kwerendzie źródłowej. Przebadał wszystkie archiwa Zgromadzenia Salezjańskiego i instytucji, z którymi ks. Mański był związany, dotarł do jego rodzinnego Radzionkowa oraz do listów kompozytora, przechowywanych przez jego uczniów i przyjaciół. Cennym źródłem informacji okazały się także przeprowadzone liczne wywiady z osobami, które ks. Mańskiego znały osobiście. Z lektury tej części opracowania, szczególnie w rozdziale pierwszym, dowiadujemy się o licznych formach działalności Mańskiego, który jawi się nam jako człowiek niezwykle pracowity, pasjonat, oddany całkowicie młodzieży i muzyce. Doskonale wiedział, że muzyka stanowi istotny element w mozolnym procesie wychowania młodzieży. Autorowi udało się ponadto uchwycić istotne cechy charyzmatu osoby Mańskiego jako salezjanina. Jego relacje z młodzieżą, w duchu św. J. Bosko, zawsze przepełnione były mądrą, rozważną miłością i życzliwością w połączeniu z troską o intelektualny, osobowościowy i duchowy rozwój wychowanków.

Drugi rozdział tej części pracy omawia zaangażowanie Mańskiego w płaszczyźnie organizacji życia muzycznego Kościoła. Dynamicznie działał w ogólnopolskich strukturach Zrzeszenia Księży Muzyków, pełniąc funkcję sekretarza oraz przewodniczącego kilku jego sekcjom. Dalej przedstawiona została jego działalność publicystyczna, związana częściowo z zajmowanym przez niego stanowiskiem redaktora naczelnego *Biuletynu Zrzeszenia Księży Muzyków*. Z publicystyki religijnej i muzycznej nigdy nie zrezygnował, mimo, że organizacja ta została rozwiązana.

W części drugiej książki przedstawiona została twórczość kompozytorska artysty, która była główną pasją życiową i – po kapłaństwie – jego drugim powołaniem. W pierwszym rozdziale Autor dokonał charakterystyki dwóch zasadniczych okresów twórczości Mańskiego, które wyraźnie podzieliły lata II wojny światowej. Dwa kolejne rozdziały zawierają przegląd dorobku kompozytorskiego. I tak, w rozdziale drugim, omówiona została twórczość religijna, stanowiąca trzon całej spuścizny kompozytorskiej, natomiast w rozdziale trzecim – twórczość o charakterze świeckim. Zdecydowana większość kompozycji Mańskiego to utwory religijne: zarówno cykle mszalne, nabożeństwa (nieszpory, godzinki, gorzkie żale, nowenny) oraz śpiewy modlitewne (np. litanie, suplika-cje, błogosławieństwa), związane z liturgią, jak i religijne pieśni, kantaty oraz dzieła instrumentalne. Religijny charakter wykazują także misteria i inne utwory sceniczne wykonywane poza liturgią. Wyjątkową wagę przykładał Mański do twórczości organowej. W tej grupie utworów, wysoko cenionych przez organistów, należy wymienić znakomite akompaniamenty do pieśni religijnych oraz preludia. Był doświadczonym organistą i znakomicie uczył gry organowej. Jako dyrektor i wieloletni nauczyciel przedmiotów muzycznych w słynnej Salezjańskiej Szkole Organistowskiej w Przemyślu, zabiegał o wysoki poziom wykonawczy polskich organistów. Ten cel realizował z niespotykanym poświęceniem i starannością, traktował go jako wyjątkową misję.

Ilościowo pokaźny jest także jego dorobek o charakterze świeckim, o czym traktuje rozdział trzeci. Stanowią go głównie pieśni o różnorodnej tematyce, kantaty, suity oraz utwory sceniczne. Wszystkie te dzieła pisane były przede wszystkim dla młodzieży szkolnej i wspólnot salezjańskich na okoliczność licznych uroczystości. Znajdziemy tam zarówno krótkie utwory biesiadne, toasty, jak i kantaty oraz większe dzieła sceniczne. Wszystkie odznaczają się radosnym klimatem i jednocześnie pedagogicznym charakterem. Liczne są utwory patriotyczne, żołnierskie i folklorystyczne, mające na celu rozbudzenie u młodzieży miłości do ojczyzny.

Książd I. O. Mański był człowiekiem bardzo praktycznym, dlatego wszystkie jego dzieła, zarówno religijne, jak i świeckie, wykazują wyraźnie charakter użytkowy. Tworzone były w związku

z konkretnymi potrzebami i wydarzeniami w życiu szkoły bądź domu zakonnego. Niemalże natchmiasz były wykonywane przez chóry i zespoły muzyczne, które osobiście prowadził.

Ostatni rozdział książki ks. Drewniak poświęcił analizie wybranych dzieł kompozytora, by na jej podstawie wskazać źródła inspiracji twórczej i określić elementy stylu kompozytorskiego Mańskiego. Badając szczegółowo strukturę formalną utworów, typy faktury wokalne i instrumentalnej, indywidualne traktowanie melodii oraz elementy języka harmonicznego, Autorowi udało się wyartykułować istotne cechy, określające indywidualny styl i warsztat kompozytorski ks. Mańskiego. Twórcy pokolenia, w którym działał Mański, nawiązywali często do stylu sięgającego korzeniami XIX w., czyli epoki romantycznej i neoromantycznej. Kształt muzyki kościelnej w tym czasie nakreśliły istotnie założenia ruchu cecylińskiego. Artysta był jednak daleki od tego nurtu. Wykorzystywał szerszy zasób środków kompozytorskich, niż pozwalały na to założenia estetyki cecylińskiej. Pod względem warsztatowym oraz preferowanych przez kompozytora orientacji estetycznych utwory ks. Mańskiego wykazują cechy stylu późnoromantycznego.

Recenzowana publikacja zawiera liczne tabele, zestawienia i przykłady muzyczne oraz obszerny aneks – katalog twórczości ks. Idziego Ogiermana Mańskiego. Książka została napisana językiem przystępnym, mimo, iż ma charakter naukowy, czyta się ją bez znużenia. W godny podziwu sposób prezentuje się zebrana przez Autora bibliografia oraz znakomicie przeprowadzona analiza wszystkich dostępnych źródeł. Ks. Drewniak dokonał imponującej pracy, dzięki której możemy pełniej poznać życie wielkiego salezjańskiego kompozytora oraz należycie docenić wreszcie jego twórczość. Pozycję tę zdecydowanie polecam nie tylko gronu zaangażowanych w życie muzyczne Kościoła, ale szerokiemu gremium muzyków, chórmistrzów i organistów, którzy w zasobach dzieł ks. Mańskiego znajdują znakomite utwory, które z pewnością na stałe już zagospodzą w ich repertuarze. Należy wyrazić nadzieję, że dalszym etapem przybliżania Polsce zasłużonego dla jej muzycznej kultury twórcy będzie przygotowanie i wydanie jego *Opera omnia*.

Ks. Krzysztof Niegowski SDB  
UKSW, Warszawa

Ks. Piotr Kulita, *Wybrane śpiewy Nieszporów Niedzielnych w polskich śpiewnikach katolickich po Soborze Watykańskim II*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2008, ss. 223.

Tradycja śpiewania Nieszporów w języku polskim sięga XVII w. Jeszcze w II połowie XX wieku, należały one do najbardziej znanych i wykonywanych w naszych świątyniach nabożeństw. Dzisiaj niestety już tylko w niektórych kościołach można spotkać się z ich śpiewaniem i to przez niewielką grupę wiernych. Jak zauważa ks. prof. I. Pawlak, nabożeństwo to, po Soborze Watykańskim II, zostało w sposób naturalny „wyparte” przez wprowadzenie popołudniowej lub wieczornej Mszy św. Wcześniej ludzie przychodzili w niedzielę wieczorem do kościoła na Nieszpory, teraz w tym czasie jest dodatkowa Eucharystia i nie ma już czasu na to nabożeństwo, a duszpasterze wydają się nie przywiązywać do tego większej wagi. Tymczasem Soborowa Konstytucja o świętej liturgii z 1963 r., wyraźnie zachęca duszpasterzy, by starali się „w niedziele i uroczyste święta celebrować w kościołach z udziałem wiernych główne godziny, zwłaszcza Nieszpory” (nr 100). Natomiast Wprowadzenie Ogólne do Liturgii Godzin (z 1971 r.) zezwala na łączenie głównych godzin dnia (Jutrznia, Nieszpory) z Mszą św. (nr 94,96). O popularności Nieszporów świadczy niewątpliwie fakt, że wszystkie najbardziej znane śpiewniki polskie zamieszczały je w swoim repertuarze. Starsze śpiewniki zawierają tradycyjny, czyli potrydencki układ śpiewów nieszpornych (np. aż 5 psalmów). Śpiewniki wydawane pod koniec XX w. cechuje tzw. ryt przejściowy, godzący niejako elementy przed- i posoborowe. Najnowsze śpiewniki respektują już wyraźnie wskazania topicznego wydania *Liturgii Godzin*.

Praca ks. Piotra Kulity koncentruje się na wybranych śpiewach Nieszporów niedzielnych, zamieszczonych w polskich śpiewnikach katolickich wydanych po Vaticanum II. Należy zauważyć, że Autor z niezwykłą starannością przeanalizował 20 dostępnych śpiewników, wyróżniając 22 wersje Nieszporów niedzielnych. Przeprowadził wielokierunkowe porównania tychże śpiewów, ukazując ewolucję liturgii nieszpornej w Polsce po Soborze Watykańskim II.

Książka została podzielona na cztery rozdziały. W pierwszym z nich Autor dokonał prezentacji źródeł, poczynawszy od wielokrotnie wydawanego i najbardziej znanego śpiewnika ks. Jana Siedleckiego, a skończywszy na *Nieszporach Niedzielnych* ks. Ireneusza Pawlaka. Dokonano tutaj szczegółowej charakterystyki poszczególnych grup śpiewników o tym samym rodowodzie oraz innych, wydawanych np. tylko raz, w latach 1971-2005, o zasięgu krajowym i regionalnym. Książka Kulita podał krótką historię powstania śpiewników, jak i ich kontekst środowiskowy. W przypisach umieścił także noty biograficzne autorów lub redaktorów poszczególnych śpiewników.

W drugim rozdziale przedstawiona została struktura Nieszporów niedzielnych, która została przyjęta w Kościele katolickim po reformie Soboru Watykańskiego II. Odnowioną *Liturgię Godzin* (*Liturgia horarum*, wcześniej funkcjonowała nazwa *Breviarium Romanum*), konstytucją apostolską *Laudis canticum* z 1 listopada 1970 r., zatwierdził papież Paweł VI. Ta nowa struktura *Liturgii Godzin*, tym samym i Nieszporów stała się pierwszym kryterium analizy materiału zawartego w śpiewnikach. W jej wyniku Autor wyróżnił trzy kategorie, według których dokonał podziału źródeł: (1) Nieszpory niedzielne o strukturze przedpoborowej – 7 wersji, (2) Nieszpory niedzielne o strukturze przejściowej – 2 wersje, (3) Nieszpory niedzielne o strukturze posoborowej – 13 wersji. Książka Kulita szczegółowo omówił strukturę Nieszporów we wszystkich trzech kategoriach, artykułując wyraźnie zasadnicze różnice w ich budowie. Wielokrotnie przywoływał psalmy, wykonywane we wszystkich kategoriach śpiewników, podając ich numerację i incypity słowne. Szkoda, że w tym miejscu dysertacji, nie okazał się konsekwentny i nie podał także incypitów słownych pieśni z Nowego Testamentu, które zaczęły się pojawiać w trzeciej kategorii śpiewników. Podając np., że chodzi o „... kantyk z Apokalipsy (19, 1c-2a,5b.7)...” bądź „kantyk św. Pawła (Ef 1, 20b-23a)” (s. 51), nie umieścił ich incypitu słownego. Utrudnia to niewątpliwie lekturę tej części opracowania.

W kolejnym rozdziale, zatytułowanym „Teksty”, Autor pracy skupił uwagę na tłumaczeniach tekstów psalmowych, które zostały wykorzystane przy redakcji Nieszporów w badanych śpiewnikach. Wykazał, że w zasobach śpiewnikowych, jeśli chodzi o przekład psalmów, występują dwie tradycje. Jedną z nich jest przekład Franciszka Karpińskiego, który występuje zdecydowanie najczęściej (19 na 22 razy), natomiast drugą reprezentuje oficjalny przekład *Liturgii Godzin* przedstawiony przez Episkopat Polski i zatwierdzony przez Kongregację Kultu Bożego w 1977 r. Wydaje się być ciekawym zjawisko, że przekład ten występuje jedynie trzy razy. Dominacja przekładu Karpińskiego stanowi o sile polskiej tradycji, sięgającej korzeniami XIX wieku. Autor dokonał także charakterystyki innych tekstów cyklu nieszpornego: kantyków (formy psalmodyczne, których tekst pochodzi z innych ksiąg Pisma św. niż Księga Psalmów), antyfon, próśb i wersetu wprowadzającego.

W ostatnim rozdziale – „Formy muzyczne i melodie” – dokonano analizy melodii poszczególnych śpiewów. Materiał źródłowy pozwolił Autorowi stwierdzić różnorodność form muzycznych występujących w liturgii Nieszporów, które zostały ujęte w pięciu grupach: psalmy i kantyki, antyfony, responsoria, próśby i werset wprowadzający. W zasobach śpiewów nieszpornych wykazano 126 różnych melodii. W psalmodii, spośród 58 melodii, 23 z nich, stanowią ścisłą adaptację chorałowych tonów psalmowych, a 8 jedynie do nich nawiązuje. Melodie oryginalne stanowią 45% ogółu melodii w tej grupie. Dla niektórych melodii psalmów, antyfon i responsoriów odkryte zostały wzorce melodyczne pochodzenia chorałowego, z tzw. psalmodii polskiej i pieśni kościelnych. Szczególną grupę stanowią melodie pochodzące z inwencji własnej kompozytorów. Autorem największej ich liczby jest ks. Ireneusz Pawlak.

Na końcu opracowania ks. Kulita zamieścił siedem aneksów, podając kolejno melodie: psalmów, kantyków mniejszych, kantyków większych, antyfon, responsoriów krótkich, próśb i wersetu wprowadzającego. Zestawienie to jest niewątpliwie dodatkowym atutem pracy, która stanowi jed-

nocześnie źródło zasobów wszystkich melodii liturgii nieszpornej. Imponująco przedstawia się zebrana przez Autora bibliografia, którą stanowią pozycje źródłowe (10 dokumentów Stolicy Apostolskiej i Episkopatu Polski; 2 Księgi liturgiczne i użytkowe oraz śpiewniki), opracowania (80 książek lub artykułów naukowych) oraz 6 leksykonów, słowników i encyklopedii.

Recenzowana książka, mimo iż jest publikacją naukową, została napisana zrozumiałym i komunikatywnym językiem. Posiada wiele walorów praktycznych, jak chociażby wszystkie warianty melodyczne cyklu nieszpornego, podane w aneksach. Może być doskonałą lekturą nie tylko dla muzykologów, teologów i liturgistów, ale także dla muzyków kościelnych. Polecić ją można również samym duszpasterzom oraz organistom, odpowiedzialnym za animację muzyczną w ośrodkach parafialnych, z nadzieją, że nabożeństwo Nieszporów na nowo zostanie zauważone i powróci do naszych kościołów.

Ks. Krzysztof Niegowski SDB  
UKSW, Warszawa

Henryk Damian Wojtyska CP, *Historia Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce*, t. 1: *Prehistoria i okres fundacyjny (do 1938 r.)*, Papier-service, Łódź 2006, ss. 519; t. 2: *Hekatomba wojenna i okupacyjna (1939-1945)*, Polska Prowincja Zgromadzenia Pasjonistów, Przasnysz 2007, ss. 360.

Zgromadzenie Męki Jezusa Chrystusa, założone w 1720 r. przez włoskiego mistyka św. Pawła od Krzyża, obecne jest na ziemiach polskich od przeszło 80 lat. Przez wiele lat badacze historii Kościoła w Polsce, a w szczególności dziejów życia zakonnego, czekali na obszerną monografię dokumentującą życie i apostolat pasjonistów w naszym kraju. Zadania tego podjął się o. Henryk Damian Wojtyska, jeden z duchowych synów św. Pawła od Krzyża, były prorektor i wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, wieloletni kierownik ds. edytorskich Polskiego Instytutu Historycznego w Rzymie i członek Papieskiej Komisji Historycznej. W 2006 r. wydał on pierwszy tom książki pt. *Historia Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce*, którego podtytuł oznajmia nam, iż chodzi o tzw. „prehistorię” oraz okres fundacyjny do roku 1938. Rok później ukazał się tom drugi, obejmujący lata II wojny światowej. Obydwa tomy stanowią obszerną dysertację, liczącą sobie kolejno 519 (t. 1) i 360 stron (t. 2).

Tom pierwszy posiada chronologiczny układ treści i składa się z czterech części. Pierwszej z nich nadano znamienity tytuł *Prehistoria* i ukazano w niej próby przeszczepienia zakonu do Polski, sięgające jeszcze XVIII stulecia, oraz opisano sylwetki pierwszych Polaków-pasjonistów. W części drugiej została naświetlona panorama początkowych lat funkcjonowania fundacji pasjonistowskiej w Przasnyszu – od jej założenia w 1923 r. do wizytacji przełożonego generalnego w roku 1927. Autor określił ów okres w tytule jako *Czas budowania*. Cezurę czasową trzeciej części pt. *Czas trudnego dojrzenia (1927-1933)* zamyka powstanie w Polsce osobnej jednostki administracyjnej zgromadzenia – komisariatu generalnego. Funkcjonowanie komisariatu aż do chwili przekształcenia go w oddzielną wiceprowincję w roku 1938 stanowi treść części czwartej, noszącej charakterystyczny tytuł *Czas próby i prawdy (Kryzys wzrostu, 1933-1938)*. Każda część składa się z kilku rozdziałów. Niektóre z rozdziałów dzielą się na paragrafy. Całość opracowania poprzedzono krótką prezentacją sylwetki i charyzmatu założyciela pasjonistów, nie uciekając przy tym od teologicznej refleksji i nakreślając idee, z których zrodziła się ta zakonna wspólnota. Książka została opatrzona wykazem skrótów, indeksami nazw osobowych i geograficznych oraz spisem ilustracji.

W części pierwszej przyciąga uwagę sam tytuł. Czytelnik domyśla się, że chodzi o przerośnięte znaczenie terminu „prehistoria”, co Autor wyjaśnia we wstępie: „jest to czas tak zamierzchły, że ośmieliłem się nazwać go prehistorią” (s. 7). Nieco niezrozumiałe jest początkowe twierdzenie,

mówiące o tym, jakoby perspektywa przeszczerpienia zakonu do Polski jeszcze w drugiej połowie XVIII w. otworzyła się dzięki działalności bp. Tommaso Struzzieriego CP (s. 31 nn.), zważywszy na dalsze słowa mówiące o tym, iż wymówił się on od misji nuncjusza apostolskiego w Rzeczpospolitej, a konkretne starania o sprowadzenie pasjonistów do Polski podjął nuncjusz Giuseppe Garampi. Tylko wskutek odmowy Struzzieriego Garampi został nuncjuszem, a jako przyjaciel pasjonistów podjął pewne kroki w kierunku ich przeszczerpienia do Polski. Użycie zatem sformułowania, iż stało się to za sprawą tego pierwszego nie jest przekonujące w świetle przedstawionego materiału.

W dalszych słowach następuje opis spotkań Polaków z rzymskimi pasjonistami. Pieczołowicie wyliczono rozmaite osoby, przybywające zwłaszcza na Monte Celio (siedziba pasjonistów), by odprawić w tym miejscu rekolekcje pasyjne, oraz pielgrzymów modlących się przy Scala Santa, którym posługiwali pasjonisci. Zestawienie nazwisk oraz ukazanie licznych niuansów towarzyszących tym spotkaniom jest imponujące ze względu na ogrom pracy włożonej w odtworzenie – niejednokrotnie bardzo szczegółowe – tychże wydarzeń. Pojawia się jednak pytanie: na ile te informacje mają ścisły związek z zasadniczym tematem pracy?

Omawianą część wieńczy zestawienie obszernych informacji dotyczących postaci pierwszych Polaków, którzy wstąpili w szeregi pasjonistów, ale poza Polską. Były to osoby, które poznawały zakon w Rzymie lub na terenie misji bułgarskiej zgromadzenia. Szczególnie interesująco przedstawia się opis poczynań Konstantego Giecewicza (s. 99 nn.), który zmieniał kilkakrotnie swą przynależność zakonną, dryfując pomiędzy pasjonistami i zmartwychwstańcami, a na którego to liczono, bezskutecznie zresztą, w dziele założenia fundacji na terenie Galicji. Wspomniana część została wzbogacona biogramami polskich pasjonistów.

Część druga książki odnosi się do okresu pobytu pasjonistów na ziemi polskiej, związanego początkowo z fundacją w Przasnyszu, poczynioną przez bp. płockiego Antoniego J. Nowowiejskiego. Opis rozpoczyna się od ukazania genezy tej placówki – przybycia na teren Polski pierwszych pasjonistów w marcu 1922 r. z „misją wywiadowczą”, prezentując następnie temat osiedlenia się zakonników w pobornardyńskim klasztorze w Przasnyszu. I tu pojawia się uwaga: czy cezura czasowa, która w tytule wspomnianej części jest przedstawiona jako 1923-1927, nie powinna być przesunięta o rok wstecz? Wydawałoby się to stosowne, zważywszy, iż tytuł oznajmia czytelnikowi, że chodzi o „czas budowania”, a przybycie pasjonistów do Polski w celu znalezienia siedziby dla zgromadzenia, uwiecznione zresztą sukcesem, to właśnie początki owego czasu budowania.

W niniejszej części na uwagę zasługuje szczegółowy opis odbudowy i urządzania przejętego przez pasjonistów przasnyskiego obiektu (s. 167-184) oraz pierwszej wspólnoty pasjonistowskiej w Polsce, z uwzględnieniem nie tylko danych personalnych, ale także codziennego życia zakonników (s. 185-204). W dalszych rozdziałach Autor skupił uwagę na ich działalności duszpasterskiej, ze szczególnym naciskiem ukazując wpisany w ich charyzmat apostołat pasyjny (s. 213-229). Całość zagadnienia została opisana z dużym pietyzmem.

Nie zabrakło także wiadomości na temat wstępujących do zakonu kandydatów (s. 231-250). Autor wylicza nie tylko ich nazwiska, ale – na podstawie dokumentów – rekonstruuje także ich sylwetki i przytacza korespondencję prowadzoną pomiędzy nimi a przełożonym. Interesujące – z perspektywy upływu czasu – są dalsze uwagi odnośnie do stosowanych w nowicjacie rozróżnień formacyjnych wobec kandydatów na braci zakonnych i na kapłanów (s. 241-242). Szkoda, że rozdział nie został opatrzony stosowną tabelą, ilustrującą przynajmniej statystyki wzrostu liczebnego wspólnoty.

Jako punkt zwrotny w dziejach polskich pasjonistów o. Wojtyska przyjął wizytę przełożonego generalnego zakonu (maj-czerwiec 1927), o. Leona Kierkelsa, który w celu uporządkowania spraw polskiej fundacji wyznaczył następnie specjalnego wizytatora – o. Stanisłao Ambrosiniego. Część trzecią książki rozpoczyna właśnie opis wizytacji (lipiec-sierpień 1927), po czym następuje ukazanie dalszej działalności klasztoru w Przasnyszu, aż po założenie drugiej placówki w Sadowiu k. Ostrowa Wielkopolskiego (1932). Opisywany czasokres Autor nazwał „trudnym dojrzewaniem”. Omawiając zrazu przebieg i owoce wizytacji, o. Wojtyska umieszcza najpierw długą notę biogra-



ficzną samego wizytatora (s. 263-265). Z uwagi na brak ścisłego związku biografii o. Ambrosiniego z omawianą kwestią, biogram ów powinien się raczej znaleźć w przypisie. Sama relacja z wizytacji (s. 265 nn.), odtworzona w pieczołowity sposób, ukazuje pewne psychologiczne napięcie pomiędzy wizytatorem a przełożonym klasztoru o. Bartolomeo Rapettim, obejmujące poniekąd pozostałych domowników. Dodaje to szczególnego kolorytu opisywanej kwestii. Autor wyjaśnia przy tym, że wizytacja stanowiła niewątpliwie punkt zwrotny w dziejach polskich pasjonistów (s. 285). To objaśnienie pozwala zrozumieć, dlaczego poświęcono aż tyle uwagi wspomnianej kwestii.

Przy okazji opisywania powizytacyjnych dziejów przasnyskiej wspólnoty znowu powraca kwestia formacji oraz sylwetek kolejnych kandydatów do zgromadzenia (s. 307 nn.), ale z uwagi na chronologiczny układ treści jest to raczej nieuniknione.

Omawiając w czwartym rozdziale trzeciej części „nowe formy apostołatu o. Bartłomieja” (s. 337 nn.) Autor naświetla wątek pewnych związków pasjonistów (w osobie o. Rapettiego) ze stowarzyszeniem stanisławitów z Janowa Podlaskiego, którzy uzurpowali sobie prawo do duchowej spuścizny bł. Stanisława Papczyńskiego, założyciela marianów, oraz wiedli o to spór z odrodzonym i zreformowanym Zgromadzeniem Księża Marianów (s. 340-344). Podjęcie tego wątku jest o tyle ważne, iż w mariańskiej historiografii kwestia owych relacji stanisławitów i pasjonistów jest prawie nieznaną.

Zaskakuje nieco tytuł rozdziału piątego *Ofensywa publicystyczna* (s. 347). Trudno bowiem mówić o ofensywie w sytuacji, gdy chodzi o wydanie jednej książki – polskojęzycznej publikacji poświęconej założycielowi pasjonistów; w dodatku rozdział najszerzej traktuje o wątku finansowej nieuczciwości i nierzetelności Józefa Pietrzaka, przełożonego stanisławitów oraz rzecznika wydania wspomnianej pozycji. Z formalnego punktu widzenia wydaje się, iż rozdział ten powinien być włączony do poprzedniego, omawiającego formy apostołatu, a także poszerzony o kwestię publicystycznej działalności pozostałych zakonników, nie skupiając się jedynie na osobie charyzmatycznego o. Rapettiego.

Ostatnia część książki rozpoczyna się od opisu erekcji komisariatu generalnego zgromadzenia w Polsce (s. 380-383). Autor skupia następnie uwagę na kolejnych przełożonych nowej jednostki administracyjnej, w tle rysując ich działalność na rzecz ustanowienia w Polsce wiceprowincji oraz kolejne decyzje zarządu generalnego pasjonistów dotyczące polskich współbraci. Wątpliwość ponownie budzi fakt wkomponowania biogramu wizytatora, o. Bonawentury Obersta, w treść paragrafu traktującego o wizytacji w komisariacie (s. 403-404), zamiast w stosowny przypis. Przykład kolejnej, nazbyt szczegółowej informacji nie wnoszącej do treści książki istotnych faktów, a która to stanowi jedynie ciekawostkę z powodzeniem mogącą wypełnić przypis, stanowi opis zawartości księgi kaznodziejskich przykładów o. Wincentego Gałkowskiego (s. 417-418).

W zamyśle Autora pozycja miała ukazywać dzieje pasjonistów aż do powstania oddzielnej wiceprowincji. Fakty z tym związane wieńczą zatem tom pierwszy owej – z pewnością żmudnej i czasochłonnej – pracy badawczej (s. 476 nn.).

Drugi tom dysertacji obejmuje lata wojenne 1939-1945, kiedy to „pasjoniści dzielili (...) los udręczonych Rodaków – ucieczkę przed frontem, wysiedlenia, męczeństwo obozów koncentracyjnych, zagładę, jak również heroiczny wysiłek przetrwania, odpowiadający stanowi zakonnemu udział w ruchu oporu, i przede wszystkim solidarność z cierpiącymi ofiarami wojny i wygnania oraz tułaczki na obczyźnie” (s. 5). Zaskakuje nieco układ tomu, który składa się wprawdzie z pięciu części, ale jedynie dwie składają się na zasadniczą treść książki; Autor zatytułował je kolejno *Czas burzenia – czas zabijania – czas płaczu* oraz *Czas przetrwania – czas solidarności*. W pierwszej części o. Wojtyśka skoncentrował się na trudnych wojennych dziejach pasjonistowskich klasztorów na terenie Polski, w drugiej zaś – na działalności konspiracyjnej, duszpastersko-charytatywnej i życiu zakonnym w warunkach okupacyjnych, opisując także sytuację polskich pasjonistów, którzy znaleźli się poza granicami Polski. Trzecią część stanowi epilog – rozprawa pt. *Maria – Matka Świętej Nadziei, Orędowniczka i Pocieszycielka pasjonistów w czasie trwogi*, katalog polskich pasjonistów zmarłych i zamordowanych w czasie wojny oraz podsumowanie. Na część czwartą składa

się bibliografia (wspólna dla obydwu tomów). Tom drugi zamyka część piątą, którą stanowią indeksy nazw osobowych i geograficznych.

Część pierwsza to swoista kronika zaczynająca się od krótkiego nakreślenia sytuacji pasjonistów w Polsce na krótko przed wybuchem wojny. Według Autora – powołującego się na słowa ówczesnego wiceprowincała o. Juliusza Dzikowskiego wypowiedziane pod adresem Piusa XI – przyszłość polskich pasjonistów rysowała się pomyślnie (s. 19). Tym bardziej zatem dramatycznie jawi się w następnym rozdziale opis tułacznych wędrówek pasjonistów z Przasnysza (s. 28 nn.), uciekających przed nadchodzącym frontem, a następnie zajęcia ich klasztoru przez okupantów, aż po najbardziej dramatyczne relacje z deportacji zakonników do obozu hitlerowskiego w Działdowie, która dla części z nich zakończyła się śmiercią w obozie, a dla innych – rozstrzelaniem w lesie pod Białutami (s. 49 nn.). Należy podkreślić, że Autor w bardzo precyzyjny sposób zestawiał fakty, wykorzystując liczne dokumenty i relacje świadków. Wynikiem tego jest barwna rekonstrukcja zdarzeń, dodatkowo uzupełniona o szczegółowe biogramy pasjonistów, którzy polegli z rąk okupantów, a którzy pretendują obecnie do chwały ołtarzy. Część pierwszą drugiego tomu wieńczy opis dziejów klasztoru w Sadowiu (s. 131 nn.), który również miał swojego męczennika w osobie br. Wacława Kamieńskiego, więźnia Dachau.

W części drugiej Autor skupia się najpierw na sytuacji zakonnej placówki w Rawie, która znajdowała się na terenie Generalnej Guberni, a której to w pewien sposób przypadło zadanie ocalenia bytu pasjonistów w Polsce. W opisie (s. 151 nn.) zawarto wiele interesujących faktów dotyczących trudnej wojennej codzienności w klasztorze, ale także zewnętrznej działalności zakonników, która polegała na niesieniu pomocy innym – poszkodowanym przez działania wojenne – ludziom oraz na udziale w ruchu oporu. Zapewne chęć oddania w ręce synów św. Pawła od Krzyża całościowego ujęcia wojennych losów ich współbraci polskiego pochodzenia, kazała Autorowi skupić się także na dziejach tych zakonników, którzy w tym dramatycznym okresie znajdowali się poza granicami ojczyzny (s. 214 nn.). Byli to głównie neoprezbiterzy i klerycy, studium w Rzymie oraz kapelani wojskowi. Tę część zamyka rozdział traktujący o duszpasterskiej trosce włoskich pasjonistów skierowanej wobec polskiej kolonii dzieci w Tanzanii (s. 256 n.). W tym miejscu jawi się jednak pytanie, czy ów opis – skądinąd interesujący – powinien stanowić część zasadniczej treści książki? Wydaje się raczej, iż z powodzeniem mógłby on wypełnić odpowiedni aneks.

Problematiczną kwestię stanowi także konstrukcja kolejnych części. O ile bowiem można jeszcze przyjąć epilog w postaci rozprawy o wizerunku Matki Bożej z kaplicy zakonnej w Isola del Gran Sasso (s. 269 nn.) jako jedną z części drugiego tomu, o tyle wątpliwość wzbudza fakt ujęcia bibliografii (wspólnej zresztą dla obydwu tomów) oraz indeksów jako odrębnych części książki, a nie aneksów. Nie jest to wprawdzie rzecz rażąca, ale też trudno uznać taki układ książki jako zgodny z normą.

Podsumowując całość, należy nade wszystko podkreślić odwagę Autora w ukazywaniu nieraz trudnych zagadnień i problemów (jedną ze sztandarowych kwestii stanowi chociażby kryzys organizacyjny zgromadzenia za rządów o. B. Rapettiego, któremu poświęcono w pierwszym tomie pracy stosunkowo dużo uwagi). O. Wojtyska jawi się przy tym nie jako apologeta swojego zakonu, ale jako krytyczny badacz przeszłości, nieobawiający się wyrażania pewnych sądów, ale nie usiłujący również na siłę zaskakiwać odbiorcę zawartymi w książce tezami. Ta dojrzałość w przedstawianiu opinii to główny atut dysertacji. Drugą zaletą jest wykorzystanie w pracy wielu dokumentów oraz fotografii – owocu rozległej kwerendy archiwalnej jej twórcy, z towarzyszącą temu dbałością o przekazywane szczegóły.

Na uwagę zasługuje swoisty język; poprzez użycie wielu barwnych zwrotów można podziwiać świeże spojrzenie na materiał historyczny. Prowokują nieraz same zwroty i tytuły, jak np. pytanie zawarte w tytule jednego z rozdziałów *Co Mickiewicz wiedział o pasjonistach?* (t. 1, s. 49). Innym razem są to wręcz poetyckie, czy zaczerpnięte z literatury zwroty (np. t. 1, s. 138, 213, 307). Niestety, nie zawsze sformułowania są trafne i poprawne. I tak np. Autor pisze w niezbyt delikatny sposób o pierwszym Polaku-pasjoniście, iż podjął on „ryzyko życia w tym Zgromadzeniu” (t. 1, s. 69),

a o o. Grzegorz Piegzie wspomina, iż skierowano go do Polski, by „pomagał obsługiwać konfesjonał” (t. 1, s. 96). Zaskakują także zwroty typu „odpusty bractewne” (t. 1, s. 228).

Wyraźnie zabrakło redaktora obydwu tomów, co uwidacznia się w bardzo licznych tzw. literówkach i błędach związanych z brakiem lub nadmiarem spacji w wielu miejscach pracy. Jednym z rażących przykładów braku dbałości o estetykę jest nagła zmiana interlinii (t. 2, s. 240-249). Z przykrością należy zauważyć, iż w opracowaniu można znaleźć także błędy interpunkcyjne, czy ortograficzne, jak chociażby w słowie „pacież” (t. 1, s. 203), czy w terminie „objekt(y)” (t. 1, s. 33, 266).

Wątpliwość budzą pewne niekonsekwencje w przypisach. O. Wojtyska, stosując przyjętą powszechnie praktykę podawania inicjału imienia przed nazwiskiem, wielokrotnie niestety odszedł od tej zasady, a w jednym przypadku zawarł nawet pełną tytułaturę autora („ks. major dr”, t. 2, s. 227).

Powyższe uwagi nie pomniejszają jednak faktu, iż polska historiografia kościelna wzbogaciła się o cenną pozycję, która służyć będzie nie tylko ojcom i braciom ze Zgromadzenia Męki Pańskiej, ale także wielu historykom Kościoła w Polsce.

Ks. Krzysztof Trojan MIC

*Instytut Historii i Duchowości Mariańskiej w Licheniu*



## PRO MEMORIA

SEMINARE  
26 \* 2009 \* s. 477-479

### KS. WINCENTY ZALESKI (1913-1983)

W roku 2008 mija 25. rocznica śmierci ks. Wincentego Zaleskiego. Był kapłanem Towarzystwa Salezjańskiego, katechetą, doktorem teologii w zakresie katechetyki (jego twórczość na tym polu zamieszczamy poniżej), członkiem Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski, wizytatorem nauki religii. Jego katechezy, szczególnie *Nauka Boża. Katechezy* (t. 1-2, Poznań 1959; wyd. 2, Poznań 1966) oraz *Nauka Boża. Dekalog* (Poznań 1960) cieszyły się dużym powodzeniem wśród katechetów, głównie z racji przystępności i przejrzystości dydaktycznej i metodycznej. Wydawał swoje katechezy w trudnym okresie rządów komunistycznych w Polsce, które utrudniały i blokowały katolickie wydawnictwa. Tym bardziej więc ich obecność na okrojonym rynku wydawniczym była pewnego rodzaju dobrodziejstwem dla ówczesnych katechetów. W swoich katechezach reprezentował zasadniczo katechetyczny nurt psychologiczno-dydaktyczny (stopni formalnych) i pozostał mu wierny, pomimo nowych tendencji, jakie pojawiły się w obszarze polskiej katechezy (katecheza kerygmaticzna, początki katechezy zorientowanej antropologicznie). Niemniej niektóre jego propozycje metodyczne mogą jeszcze dzisiaj stanowić potrzebną i wskazaną pomoc w nauczaniu religii w szkole.

Urodził się 9 sierpnia 1913 roku w Krzeszowicach k. Chrzanowa. Jego rodzicami byli Józef i Helena z d. Janowska. Szkołę podstawową ukończył w rodzinnej miejscowości, a po jej zakończeniu rozpoczął w 1925 r. naukę w gimnazjum salezjańskim w Oświęcimiu. W 1930 r. zdecydował się wstąpić do Zgromadzenia Salezjańskiego, rozpoczynając nowicjat w Czerwińsku n. Wisłą. Pierwsze śluby zakonne złożył 2 sierpnia 1931 r., a następnie w latach 1931-1932 studiował filozofię w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Marszałkach. Trzyletnią praktykę pedagogiczną odbywał w Małym Seminarium w Łądzie nad Wartą oraz w domu nowicjackim w Czerwińsku nad Wisłą. W latach 1936-1940 odbył studia teologiczne w salezjańskim Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie. 17 lutego 1940 r. przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1940-1945 pracował w parafii św. Stanisława Kostki w Krakowie. Od 1945 r. rozpoczął pracę w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Warszawie, którą

kontynuował do 1957 r., pełniąc funkcję katechety w szkołach i w parafii. Czas ten związany był ze stopniowym usuwaniem przez władze komunistyczne nauki religii ze szkoły. W przypadku ks. Wincentego Zaleskiego, który był etatowym katechetą szkolnym, władze nie mogły całkowicie odsunąć go od nauczania. Utrudniały ją jednak w znacznym stopniu, powierzając mu naukę religii w odległych od jego miejsca zamieszkania szkołach. W 1956 r., kiedy nastąpił okres pewnego rodzaju „odwilży” w stosunkach między państwem a Kościołem, pojawiła się możliwość szerszego oddziaływania religijnego. Zaznaczyła się też potrzeba przygotowania nowych kadr katechetów, w związku z czym ks. W. Zaleski został kierownikiem Studium Katechetycznego w Rokietnie Wielkopolskim (1956-1959). Następnie w okresie od 1959 do 1964 r. pełnił funkcję proboszcza, dziekana i dyrektora wspólnoty zakonnej w parafii Świętej Rodziny w Pile. W latach 1964-1966 był kapłanem urszulanek w Łęczycy, a od 1966 do 1972 r. – proboszczem i dyrektorem wspólnoty zakonnej przy Bazylice Najświętszego Serca Jezusowego w Warszawie.

W 1965 r. uzyskał doktorat z teologii na ATK w Warszawie na podstawie rozprawy „Problem rysunku dziecka we współczesnej katechezie”. W ostatnich latach swojego życia poświęcił się pracy pisarskiej, chociaż pełnił także w tym okresie ważne funkcje. W latach 1970-1975 był członkiem Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski. W 1975 r. został mianowany członkiem Kolegium Nauki Katolickiej przy Kurii Metropolitalnej w Warszawie i wizytatorem nauki religii. Przez jakiś czas prowadził także w tym czasie duszpasterstwo akademickie przy kościele św. Anny w Warszawie. Od 1975 r. rezydował w Jaciążku, a od 1976 r. w Kutnie-Woźniakowie. Zmarł 26 marca 1983 r. w Kutnie-Woźniakowie.

#### PUBLIKACJE:

*Katechizm w rysunkach i symbolach*, t. 1: *Credo*, t. 2: *Przykazania*, Warszawa 1947.

*Nauka religii w kl. I szkoły podstawowej* (Referat wygłoszony na kursie metodycznym Ks. Prefektów w Warszawie), *Przegląd Katechetyczny* 30(1947) s. 74-85.

*Nauka religii w klasie II szkoły podstawowej* (Referat wygłoszony na kursie metodycznym Ks. Prefektów w Warszawie), *Przegląd Katechetyczny* 30(1947), s. 134-146.

*Uwagi na temat katechizmu*, *Przegląd Katechetyczny* 31(1948)4, s. 98-100.

*Zagadnienie rysunku w nauczaniu religii*, *Przegląd Katechetyczny* 31(1948)6-7, s. 200-206.

*Przygotowanie do I Spowiedzi i Komunii św. według nowego programu*, *Katecheta* 3(1959), s. 218-227.

*Nauka Boża. Katechezy*, t. 1-2, Poznań 1959; wyd. 2, Poznań 1966.

*Nauka Boża. Dekalog*, Poznań 1960.

*Mistyczne Ciało Chrystusa. Traktat o Kościele*, Poznań 1962.

*Jezus Chrystus. Zagadnienia biblijne*, Poznań 1964.

- 
- Tajemnice wiary w Piśmie św. (Zagadnienia wybrane)*, w: *Spotkania z Chrystusem*, Poznań 1964, s. 35-309.
- Problem rysunku dziecka we współczesnej katechezie*, Łęczyca 1965 (mps).
- Adwent i Boże Narodzenie w katechizacji*, Auxilium 1(1966)2, s. 9-12.
- Apostołowie Jezusa Chrystusa*, Poznań 1966.
- Problem rysunku dziecka we współczesnej katechezie*, *Collectanea Theologica* 37(1967)1, s. 140-146.
- W poszukiwaniu autentyczności św. Stanisława Kostki*, *Homo Dei* 44(1973)1, s. 49-53.
- Język i forma przepowiadania*, *Katecheta* 21(1977)2, s. 68-70.
- Katecheza parafialna*, *Katecheta* 21(1977)4, s. 165-166.
- Tablica i zeszyt*, *Katecheta* 21(1977)5, s. 221-222.
- O śpiewie kościelnym i...*, *Katecheta* 21(1977)6, s. 266-268.
- Rysunek w katechezie*, *Katecheta* 22(1978)1, s. 30-32.
- Problem frekwencji i karności*, *Katecheta* 22(1978)2, s. 75-76.
- Konkursy katechetyczne*, *Katecheta* 22(1978)3, s. 126.
- Katechizm w obrazkach*, Warszawa (brw).
- Święci na każdy dzień*, Warszawa 1984; wyd. 2, Łódź 1986.
- Rok kościelny*, t. 1-2, Warszawa 1989-1993.

Kazimierz Misiaszek, SDB  
UKSW, Warszawa





WYMAGANIA REDAKCYJNE  
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane w języku polskim. Materiały przesyłane przed 1 listopada danego roku, ukaza się w kolejnym numerze *Seminare* roku następnego.
2. Każdy nadesłany artykuł, jest poddawany recenzji specjalisty z danej dziedziny, dlatego należy się liczyć z faktem, że Redakcja może zwrócić się do Autora z prośbą o dokonanie, sugerowanych przez recenzenta, uzupełnień czy poprawek. Ze względu na wydłużony w ten sposób proces wydawniczy, prosimy o możliwie wczesne przysyłanie materiałów do Redakcji. Na decyzję o publikacji danego materiału będzie wpływała opinia recenzenta i kolejność nadsyłania materiałów.
3. Należy dostarczyć do Redakcji dwa egzemplarze wydruku i elektroniczną wersję tekstu (na dyskietce, CD lub przesłać na adres internetowy Redakcji), w formacie Microsoft Word for Windows.
4. Plik zawierający artykuł winien być nazwany od nazwiska i imienia Autora artykułu (bez uwzględniania polskich znaków). Analogicznie nazywamy pliki w przypadku recenzji czy sprawozdań. Np. Jan Łosiński winien nazwać plik zawierający jego artykuł: losinski-jan.doc, plik recenzji: losinski-jan-rec.doc, plik sprawozdania: losinski-jan-spraw.doc. Autorzy kilku recenzji lub sprawozdań, proszeni są by wszystkie recenzje połączyli w jednym pliku, analogicznie postępujemy ze sprawozdaniami.
5. Redakcja wprowadza limity czasowe dotyczące publikacji recenzowanych książek. Przyjmujemy recenzje książek polskojęzycznych, które ukazały nie później niż trzy lata przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 25(2008) zamieszczane są recenzje pozycji z lat 2005-2007. Redakcja przyjmuje natomiast recenzje pozycji obcojęzycznych, które ukazały się nie później niż pięć lat przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 25(2008) recenzje książek z lat 2003-2007.
6. Wydruk powinien być jednostronny, czytelny, na papierze formatu A4.
7. Czcionka: Times New Roman 14 pt., odstęp pomiędzy wierszami podwójny (także w przypisach), wszystkie marginesy powinny wynosić 2 cm.
8. W tekście nie należy stosować wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, spacja itp.) z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku cytowania tytułów oraz wyrażen obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie.
9. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski) należy ich wykaz dołączyć na osobnej kartce, zaś na dyskietce lub CD - plik z odpowiednią czcionką.
10. Autor powinien umieścić swoje imię i nazwisko w lewym górnym rogu pierwszej strony artykułu. Księża i osoby zakonne winni poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego do którego należą.
11. Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku obcym i notę o Autorze. Akceptowane są następujące języki streszczenia: angielski (preferowany), francuski, niemiecki i hiszpański. Streszczenie należy umieścić na końcu artykułu podając jego tytuł w języku obcym. W przypadku streszczenia w języku francuskim, niemieckim lub hiszpańskim, należy także podać tytuł artykułu w języku angielskim – pod streszczeniem. Nota o Autorze winna zawierać następujące informacje: tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, z którym Autor jest związany oraz pola zainteresowań intelektualnych. Powinna być ona umieszczona poniżej streszczenia. Należy także dołączyć słowa kluczowe odnoszące się do treści artykułu.

12. Dodatkowe informacje o autorze (adres do korespondencji, numer telefonu, e-mail) należy dołączyć na osobnej kartce.
13. Objętość tekstu artykułu nie powinna przekraczać 30 tys. znaków wraz ze spacjami. (W starszych wersjach edytora Word można to sprawdzić w następujący sposób: Plik - Właściwości - Statystyka. W wersji programu Word 2007: Recenzja – Sprawdzanie – Statystyka wyrazów).
14. Redakcja nie odsyła nie zamówionych materiałów i zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz nocie o Autorze.
15. Opublikowane w *Seminare* materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji naszego czasopisma pod adresem [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl). Jeżeli Autor zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, należy wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
16. Adres Redakcji:  
Redakcja *Seminare*  
ul. K. K. Baczyńskiego 1A,  
skr. poczt. 26  
05-092 ŁOMIANKI  
tel. (22) 732-73-86  
fax (22) 732-73-99  
e-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl)

#### SUGEROWANY SPOSÓB CYTOWANIA

Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, jako tzw. 'przypisy dolne'.

1. Artykuł z czasopisma: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony. Np. J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, s. 2-14.
  2. Artykuł z dzieła zbiorowego: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak 'w:' tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie 'red.' inicjał imienia i nazwisko redaktora, miejsce i rok wydania, strony. Np. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian w Polsce*, w: *Wolność w prawdzie*, red. S. Skobla, Łódź 1997, s. 62.
  3. Książka: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, ewentualnie język oryginału i tłumacz, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strony. Np. Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 54.
  4. Zasoby internetowe: cytując zasoby internetowe, w miarę dostępności, analogicznie do artykułów należy podać autora i tytuł. Obowiązkowo należy umieścić link do strony internetowej oraz datę dostępu (datę, kiedy korzystaliśmy z tej witryny w Internecie). Np. R. McGhee, *Inuit and Norsemen in Arctic Canada A.D. 1000 to 1400*, <<http://www.civilization.ca/cmce/archeolo/oracles/norse/40.htm>> (Data dostępu: 25.02.2008).
- Jeżeli tekst jest tłumaczeniem, po tytule należy podać inicjał imienia i nazwisko tłumacza, poprzedzone skrótem „tłum.” i odwołaniem do języka oryginału. np. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. z ang. M. Klimowicz, Wydawnictwo PLATAN, Kraków 1994, s. 23.
  - Kolejne cytowania tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami 'art. cyt.' lub 'dz. cyt.' umieszczonymi po nazwisku autora, jeżeli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule, jeżeli wcześniej cytowane były różne prace danego autora.
  - Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem „Tamże”.

Proponowany sposób cytowania znosi konieczność umieszczania wykazu bibliograficznego na końcu artykułu.

## SPIS TREŚCI

### SŁOWO OD REDAKCJI

„Seminare” na ministerialnej liście czasopism wyróżnionych .....	5
--	---

### Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Abp Angelo Amato SDB, <i>Jezus Chrystus, - ostateczne słowo Ojca</i> .....	7
Ks. Bogusław Migut, <i>Relacja teologii i liturgii w ujęciu teologii liturgicznej szkoły rzymskiej</i> .....	23
Ks. Maciej Maciukiewicz, <i>Wspólnota świętych w celebracji misterium Chrystusa. Analiza liturgiczno-teologiczna «Rytuálu egzorcyzmów»</i> .....	37
S. Halina Wrońska CMW, <i>Znaczenie wspólnoty w katechetycznym przepowiadaniu Słowa Bożego</i> .....	53
Kazimierz Misiaszek SDB, <i>Funkcje wypowiedzi katechetycznej</i> .....	61
Iwona Kaftan, <i>Specyfika katechezy dzieci upośledzonych umysłowo</i> .....	71
Ks. Rafał Czekalski, <i>Teologia polityczna i jej krytyka na przykładzie dwóch wielkich teologów J.B. Metz i J. Ratzingera</i> .....	85
Tomasz Gałkowski CP, <i>Zlecenie (mandatum) do nauczania przedmiotów teologicznych (kann. 812 i 818 KPK)</i> .....	97
Arkadiusz Domaszek SDB, <i>Wybory w prawie własnym Towarzystwa Św. Franciszka Salezego</i> .....	115
Agnieszka Bugaj, <i>Niemoc płciowa jako przyczyna stwierdzenia nieważności małżeństwa w wyrokach Trybunału Metropolitalnego w Warszawie wydanych w latach 1994-1999</i> .....	127
Henryk Stawniak SDB, <i>Problematyka migracji ludności w świetle zasad i niektórych działań Stolicy Apostolskiej</i> .....	143
Ks. Ginter Dzierżon, <i>Przeniesienie z urzędu kościelnego (kann. 190-191 KPK)</i> .....	159

### Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Ryszard Sadowski SDB, <i>Rola ekologii kulturowej w badaniach środowiskowych</i> .....	171
--	-----

### Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

Jerzy Gocko SDB, Sławomir Chrzęścianek, <i>Wezwanie do miłosierdzia w życiu społecznym. Studium na kanwie „Dzienniczka” św. Faustyny Kowalskiej i nauczania społecznego Jana Pawła II</i> .....	185
Lidia Marszałek, <i>Systemy wsparcia społecznego w procesie rehabilitacji osób niepełnosprawnych</i> .....	201
Jarosław Koral SDB, Beata Szluz, <i>Aktywizacja zawodowa bezdomnych</i> .....	215
Bogdan Stańkowski SDB, <i>System prewencyjny w praktyce salezjanów prowincji krakowskiej: wyniki badań na podstawie analizy miesięcznika „Wiadomości Inspektoriatne” (2001-2005)</i> .....	231
Marek T. Chmielewski SDB, <i>Wpływ pobożności maryjnej na wychowanie młodzieży na przykładzie „Towarzystwa Niepokalanej” z oratorium św. Jana Bosko</i> .....	247
Jan Niewęglowski SDB, <i>Zarys wychowania chrześcijańskiego</i> .....	265

**Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ**

Karolina Kochańczyk-Bonińska, <i>Maksym Wyznawca o powstaniu duszy – ambigua ad Iohannem 42</i> .....	279
Łukasz Karczewski, <i>Życie i działalność Patriarchy Beniamina I (622-661) w świetle przekazów Historii Koptyjskich Patriarchów Aleksandrii</i> .....	285
Ks. Arkadiusz Jasiewicz, <i>Główne elementy modlitwy Jezusowej</i> .....	297
Ks. Piotr Wiśniewski, <i>Analiza melodii Oficjum o Św. Cecylii w rękopiśmiennym antyfonarzu płockim z XIV wieku</i> .....	305
Czesław Grajewski, <i>Nieznany instrument organowy z Nowego Miasta Lubawskiego</i> .....	319
Janusz Nowiński SDB, <i>Obraz Matki Bożej Częstochowskiej i powstańcza mogiła – dwie pamiątki patriotyczne w dawnym opactwie w Łądzie nad Wartą</i> .....	325
Helena Karczewska, <i>Funkcja wieńców w tradycji antycznej</i> .....	341
Janusz Nowiński SDB, <i>Ogrody dawnego założenia cysterskiego w Łądzie nad Wartą – historia oraz współczesna koncepcja ich rewaloryzacji i rewitalizacji</i> .....	351
Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Salezjanie w Aleksandrowie Kujawskim wczoraj i dziś. Przegląd działalności wychowawczo-duszpasterskiej w latach 1919-2009</i> .....	375
Kolasa Krzysztof, Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Posługa duszpasterska salezjanów podczas strajków studenckich w Łodzi 21.01. – 18.02.1981. Wybór tekstów źródłowych</i> .....	393

**SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH**

<i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie w roku akademickim 2007/2008</i> .....	409
<i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie w roku akademickim 2007/2008</i> .....	414

**SPRAWOZDANIA**

Dariusz Buksik SDB, <i>40 Sympozjum Sekcji Psychologii przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski „Psychologiczno-pastoralne aspekty sakramentu święceń”, Olsztyn 7-9 września 2008</i> .....	417
Robert Bieleń SDB, <i>Sesja naukowa „Kondycja współczesnej rodziny polskiej w Oświęcimiu, w kraju i za granicą”, Oświęcim 16 października 2008</i> .....	419
Zbigniew Formella SDB, <i>Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Tradycja – współczesność – nowe wyzwania w pedagogice chrześcijańskiej”, Olsztyn 16-17 października 2008</i> .....	421
Dariusz Stepkowski SDB, <i>Międzynarodowa Konferencja Naukowa „System wychowawczy Św. Jana Bosko w służbie praw człowieka”, Warszawa 23 października 2008</i> .....	424
Dariusz Sztuk SDB, <i>Obóz biblijno-archeologiczny w Ziemi Świętej, 5-15 września 2008</i> .....	426

**RECENZJE**

G. Buccellato, <i>Appunti per una «storia spirituale» del sacerdote Gio' Bosco</i> , ElleDiCi, Leumann 2008 – rec. Marek T. Chmielewski SDB.....	429
<i>L'educazione salesiana dal 1880 al 1922. Istanze ed attuazioni in diversi contesti. Atti del 4<sup>o</sup> Convegno Internazionale di Storia dell'Opera salesiana. Ciudad de México, 12-18 febbraio 2006, t. 1: Relazioni generali. Relazioni regionali: Europa - Africa, t. 2: Relazioni regionali: America</i> , red. J. G. Gonzáles, G. Loparco, F. Motto, S. Zimniak, (=Associazione Cultori Storia Salesiana – Roma, Studi – 1-2), LAS, Rzym 2007 – rec. Marek T. Chmielewski SDB.....	432

Biuro Rzecznika Praw Dziecka, <i>Dzieci i młodzież – bariery i szanse rozwoju</i> . Materiały z konferencji zorganizowanej przez Rzecznika Praw Dziecka i Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Warszawa 2006 – rec. Dariusz Buksik SDB .....	435
L. Bojarska, K. Brzeziński, T. Rek, <i>Dziecko w Szkole. Ochrona Prawna Dziecka</i> , t. 3, Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Warszawa 2006 – rec. Dariusz Buksik SDB.....	438
<i>Wychowanie w służbie praw człowieka</i> , red. J. Gocko, R. Sadowski, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2008 – rec. Roman Murawski SDB .....	440
A. Męczkowska, <i>Podmiot i pedagogika: od oświeceniowej utopii do pokrytycznej dekonstrukcji</i> , Wydawnictwa Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2006 – rec. Dariusz Stępkowski SDB.....	443
J. Mariański, <i>Sekularyzacja i deskularyzacja w nowoczesnym świecie</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2006 – rec. Dariusz Stępkowski SDB.....	447
D. Benner, <i>Edukacja jako kształcenie i kształtowanie</i> , wybór i przekład D. Stępkowski SDB, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008 – rec. Jan Rutkowski .....	449
H. Wrońska CMW, <i>Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne. Studium pastoralno-katechetyczne</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2007 – rec. Marek Marczewski.....	453
S. Dziekoński, <i>Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła</i> , Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006 – rec. Jan Niewęgłowski SDB .....	457
Ks. K. Dullak, <i>Ecclesia semper reformanda, Zjawisko Synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II</i> , Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2007 – rec. ks. Benedykt Glinkowski.....	459
E. Czykwin, <i>Stygmat społeczny</i> , Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007 – rec. Magdalena Dąbrowska.....	462
<i>Studia Gregoriańskie</i> 1(2008), Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2008 – rec. Czesław Grajewski.....	464
Ks. J. Drewniak, <i>Kapłan – kompozytor. Dualizm powołania i twórczości ks. Idziego Ogierniana Mańskiego (1900-1966)</i> , Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2007 – rec. Krzysztof Niegowski SDB.....	467
Ks. P. Kulita, <i>Wybrane śpiewy Nieszporów Niedzielných w polskich śpiewnikach katolickich po Soborze Watykańskim II</i> , Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2008 – rec. Krzysztof Niegowski SDB .....	469
H.D. Wojtyśka CP, <i>Historia Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce, t. 1: Prehistoria i okres fundacyjny (do 1938 r.)</i> , Papier-service, Łódź 2006; t.2: <i>Hekatomba wojenna i okupacyjna (1939-1945)</i> , Polska Prowincja Zgromadzenia Pasjonistów, Przasnysz 2007 – rec. ks. Krzysztof Trojan .....	471

## PRO MEMORIA

Kazimierz Misiaszek SDB, <i>Ks. Wincenty Zaleski (1913-1983)</i> .....	477
Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare” .....	481



## CONTENTS

### FROM THE EDITORS

“Seminare” on the List of Magazines Awarded by the Ministry of Science and Higher Education .....	5
---	---

### THEOLOGY

Angelo Amato, <i>Jesus Christ, the Final Word of the Father</i> .....	7
Bogusław Migut, <i>The Relation Between Theology and Liturgy From the Perspective of Liturgical Theology of the School of Rome</i> .....	23
Maciej Maciukiewicz, <i>Communion of Saints in the Celebration of the Mystery of Christ. Theological and Liturgical Analysis of “Rite of Exorcism”</i> .....	37
Halina Wrońska, <i>The Meaning of the Community in the Catechetical Proclaiming of the Word of God</i> .....	53
Kazimierz Misiaszek, <i>Functions of the Catechetical Expression</i> .....	61
Iwona Kaftan, <i>Specificity of the Catechesis for Handicapped Children</i> .....	71
Rafał Czekalski, <i>Political Theology and Its Criteria on the Basis of Two Great Theologians J. B. Metz and J. Ratzinger</i> .....	85
Tomasz Gałkowski, <i>Commission (Mandatium) to Teach Theological Subjects. (CCL Cann. 812 and 118)</i> .....	97
Arkadiusz Domaszek, <i>Elections in the Proper Law of the Society of Francis de Sales</i> .....	115
Agnieszka Bugaj, <i>Sexual Dysfunction as a Basis for Marriage Annulment in Decrees of the Metropolitan Tribunal in Warsaw During the Years 1994-1999</i> .....	127
Henryk Stawniak, <i>Issues of Human Migrations in the Light of the Policies and Some Actions of the Holy See</i> .....	143
Ginter Dzierżon, <i>Transfer from the Church office. (CCL Cann. 190-191)</i> .....	159

### PHILOSOPHY

Ryszard Sadowski, <i>The Role of Cultural Ecology in the Environmental Studies</i> .....	171
--	-----

### SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

Jerzy Gocko, Sławomir Chrześcijanek, <i>A Call to Mercy in Social Life. Study Based on St. Faustina's Diary and Social Teaching of John Paul II</i> .....	185
Lidia Marszałek, <i>Systems of Social Aid During the Process of Rehabilitation of the Disabled</i> .....	201
Jarosław Koral, Beata Szluz, <i>Employment Activation</i> .....	215
Bogdan Stańkowski, <i>Bosco's Preventive System in the Practice of the Salesians of the Cracow Province: Results of Studies Based on Analysis of Monthly Magazine „Inspectorial News”</i> .....	231
Marek T. Chmielewski, <i>The Effects of Marian Devotion on Upbringing of the Youth on the Basis of „Society of the Immaculate” from Oratorio of St. John Bosco</i> .....	247
Jan Niewęglowski, <i>Outline of the Christian Education</i> .....	265

### HISTORY

Karolina Kochańczyk-Bonińska, <i>St. Maximus the Confessor on the Origin of Soul - Ambigua ad Iohannem 42</i> .....	279
Łukasz Karczewski, <i>The Life and Works of the Patriarch Benjamin I (622-661) in the Light of „History of Coptic Patriarchs of Alexandria”</i> .....	285

Arkadiusz Jasiewicz, <i>Main Elements of the Jesus Prayer</i> .....	297
Piotr Wiśniewski, <i>The Analysis of the Melody of the Officium on St. Cecilia in Manuscript Plock Antiphonary From 14<sup>th</sup> Century</i> .....	305
Czesław Grajewski, <i>An Unknown Organ Instrument from Nowe Miasto Lubawskie</i> .....	319
Janusz Nowiński, <i>Patriotic Mementoes in Łódź</i> .....	325
Helena Karczewska, <i>The Function of Wreaths in the Antique Tradition</i> .....	341
Janusz Nowiński, <i>Gardens of the Old Cisterian Foundation in Łódź by the Warta River - History and Contemporary Concept of Their Revalorisation and Revitalization</i> .....	351
Jarosław Wąsowicz, <i>Salesians in Aleksandrow Kujawski Yesterday and Today. Review of the Educational and Pastoral Activities in Years 1919-2009</i> .....	375
Kolasa Krzysztof, Jarosław Wąsowicz, <i>Pastoral Service of Salesians During the Student Strikes in Łódź Jan 21-Feb 18, 1981. Selection of Source Documents</i> .....	393

### REPORTS OF THE SALESIAN SEMINARIES

<i>Report of the Activities of the Salesian Seminary in Cracow During the Academic Year 2007/2008</i> .....	409
<i>Report of the Activities of the Salesian Seminary in Łódź During the Academic Year 2007/2008</i> ...	414

### REPORTS

Dariusz Buksik, <i>Psychological and Pastoral Aspects of the Sacrament of Ordination (Olsztyn - September 7-9, 2008)</i> .....	417
Robert Bieleń, <i>Symposium: Condition of Contemporary Polish Family in Oswiecim, Home and Abroad (Oświęcim - October 16, 2008)</i> .....	419
Zbigniew Formella, <i>All-Poland Symposium: Tradition – Modernity – New Challenges in Chris- tian Pedagogy (Olsztyn - October 16-17, 2008)</i> .....	421
Dariusz Stepkowski, <i>International Scientific Conference: John Bosco's System of Education in Service of Human Rights (Warsaw - October 23, 2008)</i> .....	424
Dariusz Sztuk, <i>Biblical and Archeological Camp in Holy Land, (September 5-15, 2008)</i> .....	426

### REVIEWS

G. Buccellato, <i>Appunti per una «storia spirituale» del sacerdote Gio' Bosco, ElleDiCi, Leumann 2008 – reviewed by Marek T. Chmielewski</i> .....	429
<i>L'educazione salesiana dal 1880 al 1922. Istanze ed attuazioni in diversi contesti. Atti del 4<sup>o</sup> Convegno Internazionale di Storia dell'Opera salesiana. Ciudad de México, 12-18 febbraio 2006, Vol. 1: Relazioni generali. Relazioni regionali: Europa - Africa, Vol. 2: Relazioni regionali: America, J. G. Gonzáles, G. Loparco, F. Motto, S. Zimniak (eds), (=Associazione Cultori Storia Salesiana – Roma, Studi – 1-2), LAS, Rome 2007 – reviewed by Marek T. Chmielewski</i> .....	432
Office of Children's Ombudsman, <i>Dzieci i młodzież – bariery i szanse rozwoju. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Rzecznika Praw Dziecka i Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy [Children and Youth – Barriers and Opportunities of Deve- lopment. Documents from Conferences Organized by Children's Ombudsman and Uni- versity of Casimir the Great in Bydgoszcz], Warsaw 2006 – reviewed by Dariusz Buksik</i> ...	435
L. Bojarska, K. Brzeziński, T. Rek, <i>Ochrona Praw Dziecka, t. III: Dziecko w szkole [Protec- tion of the Rights of Children, Volume III: Child at School], Warsaw 2006 – reviewed by Dariusz Buksik</i> .....	438
<i>Wychowanie w służbie praw człowieka [Education in the Service of Human Rights], J. Gocko, R. F. Sadowski (eds), Warsaw 2008 – reviewed by Roman Murawski</i> .....	440
A. Męczkowska, <i>Podmiot i pedagogika: od oświeceniowej utopii do pokrytycznej dekonstrukcji [Subject and Pedagogy: from the Utopia of Enlightenment to Post-critical Deconstruction], Wrocław 2006 – reviewed by Dariusz Stepkowski</i> .....	443



J. Mariański, <i>Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie [Secularization and Desecularization in the Modern World]</i> , Lublin 2006 – reviewed by Dariusz Stepkowski ...	447
D. Benner, <i>Edukacja jako kształcenie i kształtowanie [Education as Teaching and Formation]</i> , Warsaw 2008 – reviewed by Jan Rutkowski .....	449
H. Wrońska CMW, <i>Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne. Studium pastoralno-katechetyczne [Catechesis in Small School and Parish Groups. Catechetical and Pastoral Studies]</i> , Lublin 2007 – reviewed by Marek Marczewski .....	453
S. Dziekoński, <i>Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła [A Christian Formation of a Child Within a Family According to the Teachings of the Church]</i> , Warsaw 2006 – reviewed by Jan Niewęglowski .....	457
K. Dullak, <i>Ecclesia semper reformanda. Zjawisko Synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II [Ecclesia semper reformanda. Phenomenon of Synodality in Poland After the Vatican II]</i> , Szczecin 2007 – reviewed by Benedykt Glinkowski .....	459
E. Czykwin, <i>Stygmat społeczny [Social Stigma]</i> , Warsaw 2007 – reviewed by Magdalena Dąbrowska .....	462
<i>Studia Gregoriańskie Rok I – 2008 [Gregorian Studies, Year 1 – 2008]</i> , Poznań 2008 – reviewed by Czesław Grajewski .....	464
J. Drewniak, <i>Kapłan – kompozytor. Dualizm powołania i twórczości Idziego Ogiermana Mańskiego (1900-1966) [Priest – Composer. Dualism of Vocation and Artistic Creation of Idzi Ogierman Manski (1900-1966)]</i> , Warsaw 2007 – reviewed by Krzysztof Niegowski .....	467
P. Kulita, <i>Wybrane śpiewy Nieszporów Niedzielných w polskich śpiewnikach katolickich po Soborze Watykańskim II [Selected songs from Sunday Vespers in Polish Catholic Song Books After the Vatican II]</i> , Lublin 2008 – reviewed by Krzysztof Niegowski .....	469
H. D. Wojtyska CP, <i>Historia Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce, t. 1: Prehistoria i okres fundacyjny (do 1938 r.) [History of the Passionist Congregation in Poland, Volume 1: Prehistory and Foundation (Until 1938)]</i> , Łódź 2006; t. 2: <i>Hekatomba wojenna i okupacyjna (1939-1945) [Volume 2: War and Occupation Hecatombe (1939-1945)]</i> , Przasnysz 2007 – reviewed by Krzysztof Trojan .....	471
<b>PRO MEMORIA</b>	
Kazimierz Misiaszek, <i>Father Wincenty Zaleski (1913-1983)</i> .....	477
Editorial requirements for publications in <i>Seminare</i> .....	481